

UM, OBJEKT, ISTINA I VRIJEME

Dario Škarica



Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet
Znanstveni centar "Berislav Žarnić"

Dario Škarica

UM, OBJEKT, ISTINA I VRIJEME



Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet
Znanstveni centar "Berislav Žarnić"
Split, 2025.

IZDANJA FILOZOFSKOG FAKULTETA SVEUČILIŠTA U SPLITU
EDITIONES FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SPALATENSIS

Nakladnik:

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet

Poljička cesta 35, 21000 Split

Odgovorni urednik: prof. dr. sc. Ina Reić Ercegovac, dekanica

Recenzenti: prof. dr. sc. Hrvoje Relja, dr. sc. Ivana Skuhala Karasman

Lektorica: doc. dr. sc. Gabriela Bašić Hanžek

Grafičko oblikovanje: Redak d. o. o., Split

ISBN 978-953-352-143-5

Odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta u Splitu odlukom od 10. prosinca 2025.
(Klasa: 029-06/25-06/00018; Ur. broj: 2181-190-25-00037).

CIP zapis je dostupan u nacionalnom skupnom katalogu
knjižničnog sustava Bukinet pod brojem 991005925566509366.

UM, OBJEKT, ISTINA I VRIJEME

Napomena

Prva rasprava u ovoj knjizi, “Savršeno sveznajući um i doživljaj neznanja”, rezultat je istraživanja na projektu *Intencionalnost i načini postojanja*, IP-2022-10-5915, koji financira Hrvatska zaklada za znanost.

Druga rasprava u ovoj knjizi, “Objektivni bitak”, također je rezultat istraživanja na projektu *Intencionalnost i načini postojanja*, IP-2022-10-5915, koji financira Hrvatska zaklada za znanost. Znatnim svojim dijelom ta je rasprava izrađena i u sklopu projekta *Wundt, Mercier i novija hrvatska filozofija (WM-nhf)*, koji se izvodi na Institutu za filozofiju, a praćen je od strane Ministarstva znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske i financiran sredstvima iz Nacionalnog plana oporavka i otpornosti 2021.–2026. – NextGenerationEU.

Zahvala

Kolegicama Ivani Skuhala Karasman i Gabrieli Bašić Hanžek i kolegama Hrvoju Relji, Ivanu Macutu i Ljudevitu Hanžeku zahvaljujem na poticajnim primjedbama uz tekst ove knjige.

Sadržaj

SAVRŠENO SVEZNAJUĆI UM

I DOŽIVLJAJ NEZNANJA 8

Uvod	9
1. Savršeno sveznajući um.....	10
2. Doživljaj neznanja.....	12
3. Dvosebnost	12
4. Iskustvo spoznaje	13
5. Čin	15
6. Osjet.....	16
7. Senzorna dezinformacija	18
8. Opažaj i čin	21
9. Iskustvo rascjepa	24
10. Potencijalna svijest.....	26
11. Atencionalna svijest	28
12. Empatija	29
Zaključak.....	30
Literatura.....	32

OBJEKTIVNI BITAK 34

Uvod	35
1. Bitak: objektivni i stvarni	35
1.1. Meinong i argument zlatnog srebra	36
1.2. Raznovrsnost i spojivost stvarnog i objektivnog bitka	37
1.3. Danost	37
2. Biće.....	38
3. Subjekt i svojstvo.....	38
4. Cjelina.....	39
5. Svijet.....	40
6. Supstancija kao cjelina	40
7. Stvarnost	41
8. Stvar	41
9. Objekt: sadržaj i predmet.....	42
10. Predmet	42
10.1. Predmet: stvarno i objektivno	42
10.2. Vlastiti bitak predmeta: s obzirom na mišljenje.....	42
10.3. Vlastiti bitak predmeta: s obzirom na stvarnost	43
10.4. Predmet: zaključci.....	44

11. Sadržaj.....	45
11.1. Sadržaj: stvarno i objektivno.....	45
11.2. Vlastiti bitak sadržaja: s obzirom na mišljenje	45
11.3. Vlastiti bitak sadržaja: s obzirom na stvarnost.....	46
11.4. Sadržaj: zaključci	46
12. Biće, objekt i stvarnost	47
13. Bitak: zajednički i vlastiti	47
14. Ja	48
15. Stvarnost: objektivna i transobjektivna.....	48
16. Protuslovlje	50
16.1. Protuslovlje: objekt.....	50
16.2. Protuslovlje: stvarnost	51
16.3. Protuslovlje: biće	51
16.4. Protuslovlje: znanje	51
17. Nešto i ništa.....	52
18. Ništa	52
19. Određenost	53
19.1. Određenost subjekta	53
19.2. Određenost odredbe	53
20. Bitak i mijena.....	54
21. Niječne odredbe.....	55
22. Nemogućnost.....	55
22.1. Nemogućnost: objektivna i stvarna	55
22.2. Nemogućnost kao objekt, odnosno stvarnost	56
22.3. Stvarnost i nemogućnost	57
22.4. Impossibilia.....	58
23. Svojstva	59
24. Misao, ideja, javnost i kontekst	60
24.1. Misao	60
24.2. Pojam i sud	60
24.3. Mišljenje i misao.....	61
24.4. Mislivost	61
24.5. Neshvatljivost	61
24.6. Ideja	62
24.7. Ideja i stvar	63
24.8. Javnost objekata	64
24.9. Kontekst.....	64
25. Istina.....	66
25.1. Istina kao sud (ničiji, o stvarnosti).....	66
25.2. Neistina kao sud (ničiji, o stvarnosti)	67
25.3. Istina i neistina (o stvarnosti).....	67
25.4. Istina, stvarnost i sud (njegov sadržaj)	68
25.5. Istinitost i neistinitost	68
25.6. Čin suđenja: intencionalan ili reprezentacionalan?	69
25.7. Odnosi među idejama	70
25.8. Reprezentacija	71
25.9. Zaključak	72
Literatura.....	73

MODELI DETERMINACIJE U SHOEMAKEROVOJ	
ARGUMENTACIJI U PRILOG VREMENSKIM PRAZNINAMA.....	76
Uvod	77
1. Shoemakerov pojam vremenske praznine	77
2. Ideja Shoemakerove argumentacije.....	79
3. Prvotni i modificirani Shoemakerov svijet.....	80
4. Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama	81
5. Determinacija	82
6. Determinacija u prvotnom Shoemakerovu svijetu.....	83
7. Kauzalni potencijal i epifenomeni u prvotnom Shoemakerovu svijetu	84
8. Determinacija u modificiranom Shoemakerovu svijetu	85
9. Problem odmrznuća	87
10. Djelovanje na temporalnu daljinu	88
11. Periodičnost i temporalna determinacija u Shoemakerovoj argumentaciji	90
12. Modeli determinacije u Shoemakerovoj argumentaciji	92
Literatura	96

SAVRŠENO SVEZNAJUĆI UM I DOŽIVLJAJ NEZNANJA

Uvod

Dvanaest kraćih razmatranja o savršeno sveznajućem umu, međusobno povezanih, u većoj ili manjoj mjeri, sljedećim glavnim temama: prvo, sveznanje i doživljaj neznanja, drugo, doživljaj neznanja i nesvjesna znanja savršeno sveznajućeg uma (apsolutna i relativna), treće, nesvjesna znanja savršeno sveznajućeg uma i njegova dvosebnost (višesebnost), četvrto, višesebnost savršeno sveznajućeg uma i njegova cjelovitost i, peto, savršeno sveznajući um i empatija – to bi bio kratak uvodni opis ovog rada, koji bi mogao biti dopunjen sljedećim kraćim nizom informacija.

Prvo, pristup temi savršeno sveznajućeg uma u ovom je radu izrazito inkluzivistički, vođen dakle idejom da savršenom umu nijedno znanje nije strano, koje god vrste bilo, pa ni ako je nesavršeno, nasuprot ekskluzivističkom načelu, prema kojem savršenom umu nesavršena znanja nisu primjerena, tako da je on zapravo ograničen samo na ona savršena znanja.¹

Drugo, u razmatranjima što slijede ne držim se samo propozicijskih znanja savršenog uma nego uključujem, i te kako, i njegova doživljajna znanja (iskustva), kao bitnu sastavnicu njegova sveznanja.² (Njegovo umijeće i mudrost pritom ne razmatram, osim sasvim ukratko i usput, premda ih držim inače uistinu zanimljivom i relevantnom temom.)³

Treće, osnovna je ideja ovog rada u razumijevanje savršeno sveznajućeg uma uključiti i pojam nesvjesnoga znanja, posebno pak pri rješavanju problema uživljavanja savršeno sveznajućeg uma u nesavršeni, neznajući um.⁴

Četvrto, razmatranja u ovom radu hipotetičkog su karaktera u tom smislu da se tiču savršenog sveznanja neovisno o tom postoji li ono ili ne postoji, tj. neovisno o tom postoji li savršeno sveznajući um ili ne postoji.⁵

¹ Nazivam dakle inkluzivizmom pristup prema kojem savršeni um zna sve savršanim znanjem, ali barem nešto od toga svega i nesavršenim znanjem (a ne samo savršanim). Tome nasuprot, ekskluzivizmom nazivam pristup prema kojem je savršeni um jednostavno iznad nesavršenih znanja, znajući dakle sve isključivo savršanim znanjem. Osnovna je ideja ekskluzivizma zapravo elitistička: nesavršena znanja jednostavno nisu dostojna savršenog uma. Osnovna je ideja inkluzivizma zapravo empatija: nesavršena znanja ne mogu biti savršenom umu sasvim strana, ako je on uistinu sveznajući, tj. takav da između svega ostaloga zna i kako je to znati na nesavršen način, njemu samu izvorno neprimjeren.

² U ovom pogledu slijedim zapravo pristup poznat mi iz rasprava Linde Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2008: 245, 246), (Zagzebski, 2012), (Zagzebski, 2013: 312, 316), (Zagzebski, 2016: 436-438, 443).

³ Na važnost umijeća i mudrosti u ovom kontekstu upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 310, 316-317).

⁴ Koliko znam, ideja nesvjesnoga znanja dosad nije primjenjivana u raspravama o savršenom sveznanju. Problem savršenog sveznanja razmatran je tijekom povijesti filozofije u raznim epohama, iz različitih perspektiva i u različitim kontekstima. Tomu nasuprot, pojam nesvjesnoga uma razmjerno je novijega datuma, tako da u ranijim epohama povijesti filozofije nije ni mogao biti primijenjen u razmatranjima o savršeno sveznajućem umu. Ne držim to nedostatkom tradicionalnih razmatranja o savršeno sveznajućem umu, nego razlikom u odnosu na mogući današnji pristup toj temi. O povijesti pojma nesvjesnoga usp. npr. (Kihlstrom, 1995).

⁵ Razliku između hipotetičkog i kategoričkog pristupa povlačim prema Mavrodesovoj distinkciji između hipotetičkog i kategoričkog oblika argumentacije, odnosno hipotetičkog i kategoričkog zaključka. Usp. (Mavrodes, 1999: 236).

Peto, premda će neki termini (posebice, trosebnost) barem početka asociirati možda i teološki kontekst, ova je rasprava strogo filozofska, bez ikakvih teoloških pretenzija, što ne mora značiti da je teološki sasvim irelevantna – ako i jest, to jednostavno nije predmet njena interesa.

Šesto, razmatranja u prvom dijelu ovog rada dominantno su pojmovnog karaktera, dok se ona u drugom dijelu rada u znatno većoj mjeri oslanjaju na iskustvo i spoznaje stečene u okviru empirijskih znanosti. Te spoznaje (stečene u okviru empirijskih znanosti) nadahnjuju na pojedine ideje o savršeno sveznajućem umu i njegovu doživljaju neznanja. Njihova uloga u ovom radu nije ta da te ideje i provjere (verificiraju ili falsificiraju).

Sedmo, apodiktična zaključka u ovom radu nema. Pojam savršenog uma o kojem bi bilo moguće izvesti makar i samo neke konačne i neupitne zaključke bio bi na neki način razočaravajući i, lako moguće, neadekvatan.⁶ U tom smislu, stavovi s kojima zaključujem ovaj rad samo su predokvir za moguća daljnja istraživanja.

1. Savršeno sveznajući um

U ovom se odsječku usredotočujem na sam pojam savršeno sveznajućeg uma, i to najprije na pojam sveznanja i savršenog sveznanja, pa potom i na tri bitna svojstva savršenog sveznanja: svestremenost, izravnost i svjesnost.

Savršeni je um onaj savršen u svakom pogledu, tj. i u pogledu znanja i u pogledu dobrote, moći, čina, bitka itd. Sveznajući je um onaj koji zna sve, bez izuzetka, bilo savršenim, bilo nesavršenim znanjem. Savršeno je sveznajući um onaj koji zna sve na savršen način, savršenim znanjem. Nesavršeno je sveznajući um onaj koji zna sve, ali (barem nešto od toga svega) na nesavršen način, nesavršenim znanjem.

Jedno je dakle opseg znanja, drugo pak njegova kakvoća (savršenost ili nesavršenost). Um koji je opsegom svoga znanja sveznajući ne mora biti i savršeno sveznajući: ako su njegova znanja (sva ili barem neka) nesavršena, onda on nije savršeno, nego nesavršeno sveznajući um. Drugim riječima, savršeno je sveznajući um savršen u pogledu svoga znanja kako s obzirom na njegov opseg, tako i s obzirom na njegovu kakvoću (nasuprot nesavršeno sveznajućem umu, koji je savršen u pogledu svoga znanja samo s obzirom na njegov opseg, ne i s obzirom na njegovu kakvoću).⁷

Vrijedi pritom primijetiti da savršeno sveznajući um, osim što zna sve na savršen način, može o ovom ili onom od toga svega, pa i o svemu, imati i nesavršeno znanje, uz ono savršeno. Neće ga ta nesavršena njegova znanja (privremena, neizravna, nesvjesna itd.) učiniti manje savršenim (u pogledu znanja), dok god je on ujedno i savršeno sveznajući, tj. dok god on o tome svemu ima i savršena znanja (trajna, izravna, svjesna itd.). To zapravo i jest osnovna ideja ovog rada: savršeno sveznajući um otvoren nesavršenim znanjima.

⁶ Nije mi namjera ovom izjavom mistificirati pojam savršeno sveznajućeg uma, već samo demistificirati pojam našega, ljudskoga uma, koji se, nesavršen kakav jest, može i te kako naći pred zadaćama (problemima) koje jednostavno ne može riješiti.

⁷ Rabim ovdje pojam spoznajnog savršenstva u užem i širem njegovu smislu – u užem smislu, samo s obzirom na kakvoću znanja, u širem pak smislu, kako s obzirom na kakvoću znanja, tako i s obzirom na njegov opseg.

Istaknimo na koncu i to da savršeni um ne može biti nesavršeno sveznajući. Njegovoj se naravi protivi znati što tek nekim nesavršenim znanjem. Mora on dakle znati sve na savršeni način, ali mu to ne priječi da o čemu (ili koječemu) ili čak o svemu, uz savršeno znanje, ima i kakvo nesavršeno znanje.

Što se pak tiče svojstava koja neko znanje čine savršeni, istaknimo ovdje sljedeća tri: prvo, svezremenost (nasuprot privremenosti), drugo, izravnost (nasuprot izvedenosti) i, treće, svjesnost (nasuprot nesvjesnosti).

Prvo, što se svezremenosti tiče, savršeni um zna sve oduvijek. Kad ne bi znao sve oduvijek, ne bi on bio sam po sebi savršeni, nego *per accidens*, tj. ili sasvim slučajno ili stjecajem povoljnih okolnosti (koje bi mu omogućile spoznati ono što početka nije znao). Bio bi on, dakle, u ovom slučaju, tim sretnim slučajem ili stjecajem okolnosti *usavršeni*, a ne sam po sebi, po samoj svojoj naravi (oduvijek) savršeni.

Uz to, savršeni um zna sve i zauvijek (a ne samo oduvijek). Kad bi mogao neka svoja znanja izgubiti (zaboraviti), bio bi utoliko i nesavršeni, sposoban ne znati. Savršenu umu, međutim, neznanje se ne može dogoditi, jer je on sveznajući po samoj svojoj naravi, a ne tek ovisno o okolnostima ili sasvim slučajno.

Drugim riječima, sveznanje savršenog uma nije događaj, nešto što bi se savršenom umu dogodilo u nekom trenutku i trajalo neko vrijeme, koliko god kratko ili dugo, makar i samo na trenutak, nego je sveznanje savršenog uma nešto tom umu oduvijek i zauvijek svojstveno, po samoj njegovoj naravi. Inače, ne bi on bio sam po sebi savršeni, nego bi mu se savršenstvo (sveznanje) samo dogodilo, na trenutak ili na milijun stoljeća, svejedno.⁸

Drugo, savršeni um zna sve izravno, njegovo znanje ne počiva na zaključivanju. Um mora najprije ne znati (biti nesavršeni, početka), da bi mogao zaključivanjem spoznati. Sam po sebi nesavršeni, on se zaključkom usavrši. Savršenu umu, međutim, usavršavanje (zaključkom) nije potrebno, jer on oduvijek i zauvijek zna sve izravno. Dapače, savršenu umu usavršavanje (zaključkom) nije ni moguće – kako da se usavrši, kad savršeni već jest (oduvijek), kako da spozna (zaključkom), kad sve već zna (oduvijek, izravno).⁹

Treće, savršeni je um svjestan svoga sveznanja. Kad ga ne bi bio svjestan, ne bi on bio savršeni, jer ne bi znao sve (ne znajući, naime, to da zna sve). Nesvjesna su znanja sama po sebi nesavršena, jer po samoj svojoj naravi (nesvjesna!) uključuju neznanje (dotičnoga uma, o njima samima).

⁸ O svezremenosti savršenog sveznanja usp. npr. (Toma Akvinski, 1888: 195 – quaestio XIV, articulus XV).

⁹ To međutim ne znači da je savršenom umu zaključak kao vrsta znanja sasvim stran i nedokučiv, jer bi on u tom slučaju bio zapravo nesavršeni, ne znajući naime kako je to zaključiti i zaključkom spoznati. O izravnosti savršenog sveznanja usp. npr. (Toma Akvinski, 1918: 163-165 – liber primus, capitulum LVII), (Toma Akvinski, 1993: 228-233). Usp. također (Zagzebski, 2008: 237), (Zagzebski, 2016: 442-443).

2. Doživljaj neznanja

U ovom odsječku formuliram najprije temeljni problem cijeloga ovoga rada, problem neznanja (točnije, problem doživljaja, iskustva neznanja), da bih potom izložio sasvim ukratko i osnovnu ideju rješenja tog problema (naime, s pomoću nesvjesnoga znanja).

Čini se naime da savršeni um, znajući sve, ne može znati kako je to ne znati, tj. kako je to dvojiti, sumnjati, predmnijevati, nagađati itd. Jer, ako zna sve, onda čini se da nema ničega o čemu bi on mogao dvojiti, nagađati, predmnijevati (ovo ili ono) itd. Ako pak ne zna (to sve – naime, kako je to dvojiti, sumnjati, predmnijevati itd.), onda on zacijelo (u nedostatku tih znanja) nije savršen. Dapače, ne znajući to sve, on ne samo da nije savršen nego je (u pogledu tih znanja) zacijelo manje savršen od nas, nesveznajućih umova, koji to sve znamo, i to izravno, po samoj svojoj naravi, nesavršenoj (nesveznajućoj).

Pritom, zaključivanje o tomu svemu (o dvojbi, sumnji, predmnijevanju itd.) ne bi ga moglo učiniti u tom pogledu savršenim – prvo, zato što ga ne bi moglo učiniti oduvijek znajućim to sve, drugo, zato što ga ne bi moglo učiniti izravno znajućim to sve (zaključak naime nije izravno znanje, iskustvo, doživljaj – dvojbe, slutnje, nagađanja itd. – nego sud *izveden* iz drugih sudova, premisa) i, treće, zato što bismo i dalje bili u tom pogledu savršeniji od njega, znajući naime to sve izravno, po samoj svojoj nesavršenoj naravi, a ne *per accidens*, posredno, kakvim zaključkom, prema premisama.

Ukratko, čini se da je sveznanje nespojivo s iskustvom neznanja (dvojbe, slutnje, sumnje itd.) i da, u skladu s tim, sveznajući um, ne znajući kako je to ne znati, ne može biti uistinu sveznajući.

Međutim, tom dojmu nasuprot, vrijedi primijetiti da um ne mora ne znati, kako bi iskusio neznanje, nego mu je u tom pogledu dovoljno ne znati da zna, tj. ne biti svjestan svoga znanja. Iskustvo neznanja ne počiva nužno na samu neznanju, nego može slijediti i iz nesvjesna znanja. U tom smislu i sveznajući um, ako je samo nesvjestan svojih znanja, neće se osjećati sveznajućim, nego – upravo suprotno – neznajućim. S jedne strane, on će dakle, u slučaju nesvjesnosti svojih znanja, biti uistinu sveznajući, znajući uistinu sve, premda nesvjesno. S druge strane, osjećat će se on, u tom slučaju, zapravo neznajućim, a ne sveznajućim, jer ništa od toga svega što zna neće znati svjesno. Premda sveznajući, on će dakle doživljavati sebe neznajućim. Iskustvo neznanja neće mu biti strano.

Drugim riječima, dojam da je sveznanje nespojivo s iskustvom neznanja zapravo je varka, jer je s iskustvom neznanja nespojivo samo svjesno sveznanje, ne i ono nesvjesno.

3. Dvosebnost

U ovom odsječku uvodim pojam dvosebnosti kao mogući okvir za rješenje problema neznanja. K tomu, u završnoj rečenici ovog odsječka formuliram i glavni problem vezan uz pojam dvosebnosti (ili, uopće, višesebnosti): problem identiteta.

Budući da je svjesno znanje zacijelo savršenije od nesvjesnoga, um koji bi znao sve, ali nesvjesno (kako bi znao i kako je to ne znati), ne bi bio savršen. Savršeno sveznajući um zna sve svjesno, a ne tek nesvjesno.

Potrebno je dakle da savršeni um, s jedne strane, zna sve svjesno (kako bi bio savršen u svome sveznanju) i da on, s druge strane, zna barem nešto nesvjesno, kako ne bi bio lišen iskustva neznanja i u tom pogledu manje savršen od nas, nesveznajućih umova, kojima je to iskustvo prirodno svojstveno.

Čini se međutim da znati sve svjesno i znati barem nešto nesvjesno ne ide jedno s drugim. Jedan te isti um, naime, čini se da ne može ujedno i znati sve svjesno i ne znati sve svjesno (tj. znati štogod nesvjesno), osim nije li dvoseban, tj. takav da jednim sobom zna sve svjesno, dok drugim sobom zna barem štogod nesvjesno. Jednim sobom bio bi on dakle, u ovom slučaju, lišen ikakva iskustva neznanja, znajući sve svjesno, dok bi drugim sobom osjećao sebe barem u nečemu neznajućim. Jednim sobom ne bi on dakle imao pristupa iskustvu neznanja, dok drugim sobom ne bi imao pristupa iskustvu sveznanja.

No, što bi ga, u ovom slučaju, usprkos dvosebnosti, činilo jednim te istim umom?¹⁰

4. Iskustvo spoznaje

U ovom odsječku upozoravam na iskustvo spoznaje, koje također – uz iskustvo neznanja – predstavlja ozbiljan problem konzistentnu shvaćanju savršeno sveznajućeg uma. K tomu, u završnom dijelu ovog odsječka upozoravam još jednom na glavni problem vezan uz pojam dvosebnosti (ili, uopće, višesebnosti): problem identiteta.

Spoznati naime znači ne znati, pa znati. Spoznaja je mijena iz neznanja u znanje.

Da bi neki um mogao znati kako je to spoznati, mora on, prvo, znati kako je to ne znati, drugo, znati kako je to znati, treće, znati ta dva iskustva (iskustvo neznanja i iskustvo znanja) kao dva međusobno različita iskustva i, četvrto, znati kako je to prijeći iz jednog iskustva (bilo kojeg) u neko drugo iskustvo. Da bi znao ovo potonje (četvrto), tj. kako je to prijeći iz jednog iskustva u neko drugo iskustvo (recimo, iz dosadašnjeg iskustva u sadašnje), mora taj um u istom činu znati ne samo sadašnje iskustvo nego i ono dosadašnje, i to sadašnje kao sadašnje, dosadašnje kao dosadašnje, kako bi na tom temelju mogao znati sadašnje iskustvo ne samo kao različito od dosadašnjeg nego i kao nešto *novo*, čega dosad nije bilo. Jer, mijena nije tek razlika između dotična dva termina (iskustva, stanja, mjesta itd.) nego i prijelaz iz jednoga u drugi. U skladu s tim, um koji zna kako je to spoznati zna, u

¹⁰ Dvosebnost (odnosno, višesebnost) među ključnim je pojmovima ovog rada. Na prvi pogled sugerira ona nešto misteriozno, čak možda i u sebi protuslovno (dvojedno ili trojedno itd.). Jedna je od svrha ovoga rada pokazati, međutim, da svaka višesebnost ima neku određenu svoju mjeru (totalna višesebnost bila bi zapravo rascjep) i da, uz to, višesebnost zapravo i nije rijedak fenomen, nego naprotiv, na neki način, u nekoj blagoj svojoj mjeri, čak i svakodnevno stanje stvari. K tomu, vrijedi ovdje istaknuti i to da je pojam višesebnosti na ovaj ili onaj način, u ovoj ili onoj svojoj terminološkoj varijanti, prisutan i u nekim znanstvenim istraživanjima i teorijama – usp. npr. na samim počecima razvoja znanstvene psihologije Binetove nazore o dvostrukoj svijesti (Binet, 1896) ili Sidisove nazore o dvostrukome sebstvu (Sidis, 1898) ili, u novije vrijeme, Gazzanigine nazore o mnogostrukom sebstvu (Gazzaniga, 1970), (Gazzaniga & LeDoux, 1978), (Gazzaniga, 1985).

istom činu, ne samo sadašnje iskustvo (znanja) kao sadašnje nego i dosadašnje iskustvo (neznanja) kao dosadašnje, znajući tako sadašnje iskustvo (znanja) ne samo kao različito od dosadašnjeg iskustva (neznanja) nego i kao nešto novo (spoznanje), čega dosad (u neznanju) nije bilo. Jer, spoznaja nije tek razlika (između neznanja i znanja) nego i mijena, prijelaz (iz neznanja u znanje). Drugim riječima, iskustvo spoznaje bitno je temporalnog karaktera i, uz to, cjelovito, a ne elementarno (jednostavno, singularno).

Svjesno sveznajući um, ne obesvijesti li barem neka svoja znanja, ne može znati kako je to ne znati, pa slijedom toga ni kako je to spoznati (prijeći iz neznanja u znanje). Ne znajući pak kako je to spoznati, ne može on znati ni kako je to spoznati se nadati (dok je još nema), ni kako je to u spoznaji se radovati (kad se dogodi), ni kako je to razočarati se kad ona izostane i frustrirati se kad izostane svaki put iznova, uporno, unatoč trudu uloženu u njeno (eventualno) stjecanje, itd. Štošta dakle tom svjesno sveznajućem umu, koji ne obesvijesti barem neka svoja znanja, ostaje sasvim nedostupno, čineći ga nesavršenim – dapače, u mnogom pogledu i znatno manje savršenim od nas, nesveznajućih umova, kojima je to sve i te kako znano, po samoj našoj nesavršenoj (nesveznajućoj) naravi, izravno, a ne tek slučajno, niti kakvim povoljnim stjecajem okolnosti.

Sveznajući um može znati kako je to ne znati samo ako je nesvjestan barem nekih svojih znanja. Da bi, uz to, mogao znati i kako je to spoznati, mora on biti nesvjestan barem nekih od tih svojih nesvjesnih znanja temporalno (privremeno), a ne svezvremeno (zauvijek). Ako ih je, naime, nesvjestan privremeno, onda će, kad ih jednom (eventualno) postane svjestan, doživjeti tu mijenu i novonastalu svijest kao spoznaju, zadrži li samo u toj novonastaloj svojoj svijesti ono dotadašnje iskustvo neznanja kao dotadašnje, spram kojega ovo novonastalo iskustvo znanja nije tek nešto drugo, različito (kao iskustvo znanja spram iskustva neznanja) nego i nešto novo, nešto čega dotad nije bilo – dakle, ne samo znanje nego i spoznanje (spoznaja). S druge strane, ako je nesvjesnih svojih znanja nesvjestan zauvijek, onda do mijene (iz nesvjesnoga u svjesno, tj. iz iskustva neznanja u iskustvo znanja) neće nikada ni doći, da bi je uopće mogao doživjeti (kao spoznaju). Drugim riječima, da bi mogao znati kako je to spoznati, savršeno sveznajući um mora se otvoriti ne samo nesvjesnome nego i temporalnome (razlikujući ne samo između svjesnoga i nesvjesnoga nego i između staroga i novoga, dosadašnjega i sadašnjega itd.).

Mora on dakle biti nesvjestan barem nekih svojih znanja, i to temporalno (privremeno), kako bi mogao znati kako je to ne znati i kako je to spoznati, ali on isto tako mora biti sve vrijeme i svjestan svih svojih znanja, kako bi bio *savršeno* sveznajući. Biti svjestan svih svojih znanja, ali ujedno i nesvjestan barem nekih svojih znanja, čini se jednostavno nemogućim, u sebi protuslovnim. Jednosebnu umu to doista i jest nemoguće, ali dvosebnu umu čini se to ipak mogućim. Dvoseban um, naime, mogao bi biti istodobno jednim sobom svjestan svih svojih znanja, drugim sobom nesvjestan barem nekih svojih znanja, ali bi pritom pitanje bilo što ga čini jednim te istim umom, usprkos toj dvosebnosti. Jer, jedan te isti um čini se da ne bi mogao biti istih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan.

Drugim riječima, sveznajući um svjestan svih svojih znanja mogao bi biti ujedno i nesvjestan barem nekih svojih znanja samo kao sam sebi stran um, tj. samo kao sam sebi neki drugi um, nesvjestan (a ne svjestan) tih svojih znanja. U tom slučaju, međutim, nije jasno što bi ga moglo činiti jednim te istim umom (nekakvim dvoumom), ako uopće išta.

Ukratko, dvosebnost savršenog uma, koja se čini jedinim raspoloživim rješenjem problema neznanja i spoznanja (spoznaje), nosi sa sobom nov ozbiljan problem, na prvi pogled barem, čini se, posve nerješiv, problem identiteta: kako bi uopće mogao dvoseban um biti zapravo jedan (te isti), a ne dva uma, tj. što je to što bi ga moglo učiniti jednim te istim umom, a ne dvama međusobno odvojenim umovima (svaki sa svojim sebstvom).

5. Čin

U ovom odsječku pokazujem da savršenstvo savršeno sveznajućeg uma zapravo nije neko njegovo svojstvo, nego čin: savršeno je sveznajući um savršen zato što sebe takvim čini (po samoj svojoj naravi, oduvijek i zauvijek), a ne zato što bi takav jednostavno bio.

S jedne strane, naime, savršeno sveznajući um *svjesno* je sveznajući (njegova su znanja sva svjesna – inače, ne bi on bio *savršeno* sveznajući). S druge strane, međutim, da bi on bio uistinu sveznajući, moraju barem neka njegova znanja biti i nesvjesna, a ne samo svjesna (kako bi on mogao znati i kako je to ne znati). Mora dakle postojati nešto što ta njegova svjesna znanja *čini* ujedno i nesvjesnima – jer, ona (svjesna) zacijelo nisu *sama po sebi* ujedno i nesvjesna. To nešto, što ta njegova svjesna znanja čini ujedno i nesvjesnima, nešto je u njemu samu, savršeno sveznajućem, dapače, u samoj njegovoj naravi (inače, ne bi on bio sam po sebi savršen, sveznajući, nego tek izvana usavršen, sveznajućim učinjen, mimo sebe sama i same svoje naravi, recimo, kakvim povoljnim stjecajem okolnosti ili možda pukim slučajem). Ima dakle nešto u samoj naravi savršeno sveznajućeg uma što ga savršeno sveznajućim *čini*, oduvijek i zauvijek, neki *čin*, njegov (čin same njegove naravi). Drugim riječima, savršeni um nije u pogledu znanja izravno savršen (svjesno sveznajući), nego sebe takvim *čini*, oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi (činom kojim barem neka svoja svjesna znanja čini ujedno i nesvjesnima, trajno ili privremeno). Sveznanje dakle – onim svojim dijelom kojim povrh propozicijskih znanja uključuje još i doživljaj neznanja, odnosno spoznaje – na neki način zapravo i nije *svojstvo* savršeno sveznajućeg uma, nego *učinak* same njegove naravi, tj. učinak čina bitno sadržana u samoj njegovoj naravi (bez kojega on ne bi mogao biti ni savršen ni sveznajući). U tom smislu, savršeno sveznajući um nije statična supstancija, koja bi jednostavno bila sveznajuća, nego je on dinamična stvarnost, supstancija određena činom (a ne tek svojstvom), koja sebe *čini* savršeno sveznajućom, ali oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi.

Taj čin (kojim savršeni um oduvijek i zauvijek čini sebe sama savršeno sveznajućim) zacijelo je svjestan – jer on svjesnome sveznanju savršenoga uma jednostavno ne može promaknuti. Čin međutim (bilo koji) svjestan je u mjeri u kojoj dotični činitelj zna, i to svjesno, što on zapravo čini (tim činom), komu ili čemu on to čini i radi čega (s kojom svrhom), znajući pritom (svjesno) i da je on taj koji to čini. U svome *svjesnome* činu obесvještenja barem nekih svojih svjesnih znanja, savršeni um dakle (kao činitelj, obесvjestitelj) zna, i to svjesno, svjesnim svojim znanjem, prvo, da obесvještava (tj. da nešto svjesno čini ujedno i nesvjesnim) i da tim obесvještenjem ujedno i uživljava, drugo, da obесvještava dotična svoja svjesna znanja i da uživljava sebe sama, savršena, svjesno sveznajućega, u nešto nesavršeno, neznanje, i u nekoga nesavršena, nesveznajućega, treće, da to sve čini kako bi dotična znanja bila ujedno i nesvjesna, a ne samo svjesna, i kako bi mu, nesvjesna, omogućila znati kako

je to ne znati (i spoznati), tj. kako je to biti nesavršen um, i kako bi ga to znanje činilo u potpunosti sveznajućim, tj. takvim da zna ne samo sve stvari (s njihovim svojstvima i međusobnim relacijama) nego i sva znanja i neznanja (sa svime što ta znanja i neznanja sa sobom nose) i sve umove (uz sebe sama), koliko god nesavršeni bili, i to na savršen način, *svjesnim* sveznanjem, što propozicijskim, što doživljajnim (u konačnici, dakle, radi savršenstva, savršenog sveznanja), pri čemu on, četvrto, zna (i to, svjesno) da je upravo on taj koji to sve čini, tome svemu i radi toga svega. Inače, kad nešto od toga svega ne bi znao svjesno, bio bi on zapravo u svome činu nesavršen.

Vrijedi pritom posebno naglasiti da činom obesvještenja barem nekih svojih svjesnih znanja savršeni um biva oduvijek i zauvijek *uživljen* u nešto drugo, što nije on sam, nego je, dapače, njegovu savršenstvu strano – naime, u neznanje i u sve što neznanje sa sobom nosi (tj. u dvojbu, slutnju, nagađanje, nadu, radost, iznenađenje, razočaranje, frustraciju itd.). Ne biva on, dakle, tim činom neznajući, već samo u neznanje uživljen. Ne čini ga taj čin nesavršenim, već samo u nesavršenstvo uživljenim, što mu omogućuje znati – oduvijek i zauvijek – ne samo sebe sama, savršeni um, nego i druge, nesavršene umove.¹¹

Dodajmo, na koncu ovog razmatranja još i sljedeće dvije definicije, koje nam zapravo kažu da je savršeni um u svome činu obesvještenja barem nekih svojih znanja nužno (po samu svome savršenstvu) i umješan i mudar.

Umijeće, naime, iz ove perspektive gledano, čini se da je mjera u kojoj činitelj dotičnim svojim činom redovito polučiti dotičnu svrhu – npr. mjera u kojoj savršeni um dotičnim svojim činom uistinu obesvijesti dotična svoja znanja, uživi sebe u neznanje i u nesavršen um i polučiti vlastito savršenstvo. Budući da je po naravi svojoj savršen, jasno je da savršeni um svrhu svoga čina može polučiti samo u potpunosti.

Mudrost pak čini se da je, iz ove perspektive gledano, mjera u kojoj dotična svrha uistinu jest vrijedna čina, ostvarenja. Savršeni um mudar je u svome činu obesvještenja barem nekih svojih znanja, tj. u činu svoga uživljenja u nesavršeni, nesveznajući um, zato što savršenstvo koje tim činom postiže (savršenstvo u pogledu znanja) uistinu jest svrha vrijedna čina, ostvarenja. Dapače, budući da je savršen po samoj svojoj naravi, savršeni um zapravo ne bi ni mogao imati svrhu koja ne bi bila vrijedna čina, ostvarenja. Činila bi ga, naime, takva svrha nesavršenim.

6. Osjet

U ovom odsječku istražujem nije li možda osjet taj čin kojim savršeno sveznajući um obesvještava barem neka svoja znanja, čineći tako sebe uistinu sveznajućim. Pritom su razmatranja (u ovom odsječku) dobrim dijelom nadahnuta Husserlovim pojmom horizonta.¹²

Što se tiče sama osjeta, on je zasebna vrsta znanja, različita od pojma, suda, sjećanja, zaključka itd. Osjet pokaže – neku boju, okus, miris, zvuk, toplinu, hladnoću, mlakost, tvrdoću, mekoću itd.

¹¹ Usp. o tom (Zagzebski, 2012: 39-51), (Zagzebski, 2016: 439-440, 442-443).

¹² O Husserlovu pojmu horizonta usp. npr. (Smith, 2003: 75-79, 122-123, 163, 167-171), (Zahavi, 2003: 70, 96-97), (Zahavi, 2011: 111-112, 149-151).

– učini (tu boju, toplinu, tvrdoću itd.) nazočnom (prezentnom). Osjetā je više vrsta: vizualni, auditivni, olfaktorni itd. U tom smislu, osjet je i rod, zaseban rod znanjā, onih koja pokazu (vizualni osjet boju, auditivni zvuk, olfaktorni miris itd.).

Pritom, osjet ne pokaže svaku kakvoću (boju, okus, miris itd.), već samo, u temporalnom pogledu, ovu sadašnju, odnosno ove sadašnje (ne i one bivše, ni one buduće), u spacijalnom pogledu pak, ovu ovdašnju, odnosno ove ovdašnje (tj. one koje su mu dostatno blizu, ne i one odveć daleke), u pogledu ekstenziteta, one dovoljno velike (ne i one premalene), u pogledu intenziteta, one dovoljno jake (ne i one nedostatna intenziteta) itd.¹³

Savršenom umu osjet ne može biti stran, jer on u tom slučaju (bez ikakva osjeta) ne bi znao kako je to vidjeti (crveno, plavo, crno itd.), okusiti (slatko, gorko, slano itd.), čuti (klarinet, slavuja, vodopad itd.), osjetiti (toplinu, smrad, bol itd.), što bi ga činilo nesavršenim (štošta neznajućim). Um koji toliko toga ne bi znao, jednostavno ne bi bio savršen (sveznajući).¹⁴

Vrijedi pritom primijetiti da pokazujući kakvoću (sadašnju, ovdašnju, dostatno jaku i veliku itd.), osjet sam po sebi ništa ne obesvijesti (ni bivše, ni buduće, ni predaleko, ni presitno, ni preslabo itd.). Savršeni um, dakle, koji svjesnim svojim sveznanjem oduvijek i zauvijek zna izravno sve, ne biva senzornim činom lišen svjesnih svojih znanja o bivšem, budućem, predalekom, nedostatno jakom i velikom itd., nego on i dalje sve to zna, izravno, svjesnim svojim sveznanjem, osjetom nepomučen. Senzorni ga čin samo obogati osjetom okusa ili mirisa ili topline, boli itd. i osjetom nazočnosti dotičnih objekata (zvijezda, olovaka itd.). Bez osjeta, ti bi objekti bili savršenom umu odsutni, premda bi on znao da postoje i gdje točno koji i kada i u kojem točno intenzitetu, ekstenzitetu itd.¹⁵

Ukratko, senzorni čin nije ujedno i čin obesvještenja. Savršeno sveznajući um uživi se u neznanje (dvojbu, slutnju, mnijenje itd.) i u spoznaju nekim drugim činom, a ne samim osjetom.

S jedne strane, dakle, osjet je zasebna vrsta znanja, bez koje savršeni um jednostavno ne bi bio savršen – stvari mu ne bi bile nazočne (premda bi o njima sve znao), kakvoće stvari ne bi ni vidio, ni čuo, ni osjetio, ni okusio (premda bi znao da postoje i gdje točno koja i kada, u kojoj mjeri itd.), temporalnost bi mu bila doživljajno strana itd. – ukratko, objekti njegova znanja bili bi neki strani, odsutni objekti, u nekom stranom, odsutnom svijetu (o kojem bi on svejedno sve znao, na neki prazan, odsutan način). U tom smislu, osjet je zapravo nenadomjestiv i savršenom umu zacijelo svojstven.

S druge strane, međutim, osjet je zapravo u neusporedivo većoj mjeri neznanje nego znanje. Razmislimo samo što sve on ne pokaže: u temporalnom pogledu, ne pokaže on ni bivše ni buduće, već samo sadašnje (kojega je neusporedivo manje i od bivšega i od budućega), u spacijalnom

¹³ Ovdašnjost je u ovom kontekstu izrazito relativna (ovisna o raznim faktorima). Ovdašnja je, primjerom, zvijezda svjetlosnim godinama daleka, kad je riječ o vizualnom osjetu, ali ne i olovka koji centimetar od mene, kad je riječ o taktilnom osjetu, dok god je ne dodirnem. Isto vrijedi i za intenzitet i ekstenzitet: ta ista zvijezda, tog istog sjaja i veličine, na nekoj još većoj udaljenosti više ne bi bila oku ni dostatno sjajna ni dostatno velika. Isto vrijedi i za sadašnjost: ta ista zvijezda, na mjestu s kojeg je vidim još uvijek (vizualno) sadašnja, na mjestu na kojem je vidim možda je već odavno bivša (u svakom, pa i u vizualnom pogledu).

¹⁴ Na neki način, dakle, savršenom je umu svojstveno tijelo – u smislu doživljajnoga tijela (*Leib*), a ne tek materijalnoga tijela (*Körper*). Razlika između *Leib* i *Körper* istaknuta je posebno u fenomenološkoj tradiciji. Usp. o tom npr. (Smith, 2003: 220-224), (Zahavi, 2003: 101-109), (Zahavi, 2011: 152-168). Na problem bestjelesnoga sveznanja upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 309, 312).

¹⁵ Na isto ('odsutno' znanje), u jednom drugom kontekstu, upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 311).

pogledu, ne pokaže on ništa od svega onoga predalekoga (čega je neusporedivo više od ovdašnjega, dotičnom osjetu nepredaleka), u pogledu ekstenziteta, ne pokaže on ništa od svega onoga premale-noga, u pogledu intenziteta, ne pokaže on ništa od svega onoga nedovoljno intenzivna itd. – a to sve (što osjet ne pokaže) ukupno je neusporedivo širega opsega od onoga što osjet pokaže (sadašnje, ovdašnje, dostatno jako i veliko itd.).

Iz naše perspektive, tj. iz perspektive nesavršena uma, kojem štošta nije znano (recimo, buduć-nost), osjet se, doduše, ne može ni doživjeti drukčije do kao spoznaja (splasnuće, redukcija dota-dašnje neizvjesnosti), ali iz perspektive savršenog uma osjet ne može biti doživljen kao smanjenje neizvjesnosti, jer neizvjesnosti u savršenom umu jednostavno nema, da bi je osjet mogao reducirati. To sve što mu osjet pokaže savršeni um zna i otprije – dapače, oduvijek – izravnim svojim svjesnim sveznanjem. Iz perspektive savršenog uma osjet je, doduše, zasebna i nenadomjestiva vrsta znanja, ali i izrazito ograničena (tek na sadašnje, ovdašnje, dovoljno intenzivno, dovoljno ekstenzivno itd.), tj. u neusporedivo većoj mjeri on je zapravo (iz perspektive savršenog uma) neznanje, a ne znanje.

Onako dakle kako znam da ovaj list papira ima i poledinu, premda je ne vidim i ne dodirujem, tako i savršeni um zna recimo to da će za točno tri minute sijevnuti munja, premda je još uvijek ne vidi i, kad ona sijevne, neće ga njen bljesak iznenaditi, niti će ga doživjeti kao spoznaju (nečeg novog, što dotad nije znao), nego će mu taj bljesak samo pokazati nešto što je on i otprije (oduvijek) znao (na neki odsutan način, tj. bez nazočnosti sama dotičnog objekta – munje, bljeska), točno onako kako ni ja, opipavši poledinu ovog lista, neću spoznati da on ima poledinu, jer to znam i ovako, ne opipavši je. Nema dakle neizvjesnosti koja bi tim opipom bila razriješena. Nema dvojbe ima li taj list poledinu ili nema, kao što nema dvojbe ni u savršenom umu hoće li za točno tri minute sijevnuti munja (ili neće), nego on to oduvijek zna (da će sijevnuti).

Drugim riječima, morao bi savršeni um obesvijestiti svoje znanje o toj munji, ako hoće njen blje-sak doživjeti kao spoznaju. Jer, osjet nije sam po sebi spoznaja, nego ovisno o okruženju u kojem se nađe: okružen neznanjem, bit će on uistinu spoznaja (nečeg novog, dotad neznanog), ali okružen sveznanjem, neće on biti spoznaja (nečeg što taj sveznajući um ne bi i otprije znao). U skladu s tim, osjet je moguće doživjeti kao spoznaju na dva načina: prvo, kad je on uistinu okružen neznanjem i, drugo, kad je on, doduše, okružen znanjem, ali nesvjesnim, tako da se dotičnom umu pojavljuje kao razrješenje dvojbe nastale u toj izostaloj njegovoj svijesti o vlastitom znanju. Budući da je po naravi svojoj sveznajući, tako da u neznanje ne može pasti, savršeni um može doživjeti osjet kao spoznaju samo na potonji način (okruživši ga znanjima kojih nije svjestan).

Ukratko, kad je riječ o savršeno sveznajućem umu, nije osjet taj koji obesvijesti (npr. znanja o budućem ili predalekom, presitnom itd.), nego on naprotiv čini se da, okružen već obesvještenim znanjima, neka od njih zapravo vrati u svijest, posvijesti (ona naime o ovdašnjem, sadašnjem, do-statno velikom itd.).

7. Senzorna dezinformacija

U ovom odsječku uvodim u raspravu pojam cjelovitosti, koji mi se čini ključnim pri rješavanju problema neznanja. Polazim pritom od fenomena senzornih dezinformacija.

Osjet naime može i dezinformirati, varati. Primjerom, uronim li štap u vodu, donekle (recimo, dopola), vidjet ću ga prelomljenim, premda je on zapravo i dalje ravan. Dapače, razotkrijem li tu varku (senzornu, vizualnu), i dalje ću taj štap vidjeti prelomljenim, a ne ravnim, premda ću znati da je ravan. Vid dakle kao da je neki zaseban um, mimo znanja, samosvojan, koji se ne da znanjem korigirati. U tom smislu, razotkrivanje vizualne dezinformacije rađa određenom unutrašnjom napetošću, u kojoj kao da se pojavljujem sam sebi dvoseban: jednim sobom znajući da je taj štap i dalje ravan, drugim sobom videći ga, usprkos tom znanju, i dalje prelomljenim. Kao da, dakle, jedan te isti, nisam zapravo jedan, nego dva uma.¹⁶

No, 'dvoumnim' se sebi učinim tek kad razotkrijem senzornu dezinformaciju (tek kad shvatim da je štap zapravo ravan, a ne prelomljen, kakvim mi se vizualno čini). Zadržimo se nakratko na tom činu razotkrivanja senzorne dezinformacije, raščlanimo ga, pokušajmo utvrditi što sve on uključuje (barem ono sve što nam je u ovom kontekstu bitno).

Senzornu dezinformaciju razotkrijem shvativši da je štap zapravo ravan (a ne prelomljen). Samim tim shvatim da me osjet vara, ali i da sam kao osjetitelj (viditelj), barem u ovom slučaju (sa štapom uronjenim u vodu), nepouzdan. Tri su dakle objekta tog shvaćanja: prvo, sam dotični štap, drugo, osjet (viđenje) tog štapa, treće, viditelj (osjetitelj), koji taj štap vidi. Pritom, ta tri objekta shvaćam različito: štap kao nešto odvojeno od mene, osjet kao nešto moje (što dakle nije odvojeno od mene, ali nije ni isto što i ja sam), osjetitelja pak kao sebe sama, a ne tek nešto moje (poput osjeta), pogotovo pak ne kao nešto odvojeno od mene (poput štapa, bicikla, jezera itd.). Subjekt, međutim, u sva tri je slučaja jedan te isti: ja sam (shvatitelj), u prvom slučaju shvaćanjem postavljen *spram* nečeg odvojena od mene, u drugom slučaju *spram* nečeg moga, u trećem slučaju *spram* sama sebe. Posrijedi je dakle u sva tri slučaja naspramnost kao odnos između subjekta i objekta, ali naspramnost u trima svojim bitno različitim varijantama: prvo, naspramnost koja odvaja objekt od subjekta, drugo, naspramnost koja dijeli (luči) objekt od subjekta, ali ga pritom ne odvaja od njega, treće, naspramnost koja luči subjekt od objekta, ali ne i objekt od subjekta, tj. ona u kojoj se kao shvatitelj postavljam *spram* osjetitelja, ali ne kao *spram* koga (ili čega) drugoga, bilo odvojena od mene, bilo moga, nego kao *spram* sama sebe.

Drugim riječima, čin kojim shvatim da me moj osjet vara čin je kojim se dijelim od njega kao subjekt (shvatitelj) od svoga objekta, pri čemu taj objekt ne shvaćam kao nešto odvojeno od mene (onako kako shvaćam štap ili brdo, more, otok itd.), nego ga držim i dalje svojim osjetom, od kojega sam samo odijeljen (kao subjekt od svoga objekta), ali ne i odvojen. Tomu nasuprot, čin kojim shvatim da sam kao osjetitelj (viditelj) nepouzdan čin je kojim se dijelim od sebe sama (viditelja, osjetitelja) kao subjekt (shvatitelj) od svoga objekta, ali se pritom ne odvajam od sebe sama, jer tog osjetitelja

¹⁶ To iskustvo dvosebnosti čini se posebno izraženim u slučajevima oporavka od rane sljepoće. Usp. o tom npr. (Gregory i Wallace, 1963).

ne shvaćam kao nekog drugog, nego kao sebe sama. Identificiram dakle svoj objekt (osjetitelja, viditelja) kao sebe sama. Dijelim se od njega samo kao činitelj (shvatitelj, subjekt), ne i objektivno.

To dijeljenje bez odvajanja zapravo je rast. Rast naime možemo shvatiti upravo kao dijeljenje bez odvajanja. Stablo npr. raste tako da se njegovo deblo dijeli od njegova korijena (izrasta iz njega) i krošnja od debla, ali bez odvajanja, tj. tako da se oni ne odvajaju od dijela iz kojeg izrastaju, od kojeg se u tom izrastanju dijele kao nešto novo, drukčije (deblo, a ne korijen, i krošnja, a ne deblo). To zovemo rastom, izrastanje dijelova jednih iz drugih, u kojem odvajanja nema, nasuprot komadanju, u kojem se dijelovi dijele jedan od drugoga tako da se jedan od drugoga odvajaju.

Pritom, izrastanje nije isto što i povećavanje. Povećavanje je vezano uz nešto već postojeće, njegovo bivanje sve većim i većim – primjerom, korijen koji biva sve većim (zauzimajući sve više prostora). Izrastanje je međutim vezano uz nešto novo, drukčije od već postojećeg, premda od njega neodvojeno – primjerom, deblo izraslo iz korijena kao nešto novo, od korijena različito, premda ne i odvojeno od njega. Pukim povećavanjem korijena ne bismo nikad dobili deblo.

Primijetimo da izrastanje uključuje naspramnost: deblo izrasta ne samo *iz* korijena nego i *spram* njega, kao nešto novo, drukčije (deblo, a ne korijen).

Primijetimo također da je rast, u strožem smislu te riječi, kako ga ovdje shvaćam, vezan uz cjelinu, a ne dio. Rast je zapravo bivanje cjelovitijim (ne nužno i većim). Povećavanje je kvantitativna mijena, koja ne mora uključivati rast (u smjeru bivanja cjelovitijim). Rast je međutim na svoj način zapravo supstancijalna mijena, mijena dotične supstancije u smjeru sve veće njezine cjelovitosti. Dok je još korijen, stablo raste *spram sebe sama* (korijena) u nešto cjelovitije (korijen i deblo). Dok je još korijen i deblo, stablo raste *spram sebe sama* (korijena i debla) u nešto još cjelovitije (korijen, deblo i krošnju). Rast dakle uključuje samonaspramnost: cjelina raste uvijek *spram sebe same* necjelovite u *sebe samu* cjelovitiju (odnosno, u konačnici, u *sebe samu* cjelovitu).

Na isti način, razotkrivajući senzornu iluziju, zapravo rastem. Primjerice, u vizualnoj sam iluziji samo njen viditelj, ne i shvatitelj. Shvaćajući je međutim (kao iluziju), bivam ujedno i njen shvatitelj (a ne samo viditelj). Dijelim se dakle (u tom shvaćanju) od nje i od sebe sama (njena viditelja) kao njen shvatitelj (a ne samo viditelj). Izrastam *spram nje* i *spram sebe sama* (njena viditelja) u nešto novo (čega u njoj samoj nema), u njena shvatitelja i u shvatitelja sebe sama kao nepouzdana viditelja, pri čemu se tim izrastanjem (dijeljenjem, distanciranjem) ne odvajam od sebe sama (viditelja) – jer, ne distanciram se (tim shvaćanjem) od koga drugoga, nego od sebe sama (kao sebe sama).

Ukratko, rastem, bivam bogatiji, cjelovitiji (ne samo viditelj te iluzije nego i njen shvatitelj). Ne ostajem dakle *jednostavno* njen viditelj i ne postajem *jednostavno* njen shvatitelj, nego bivam i jedno i drugo, i viditelj i shvatitelj, *cjelina*. Drugim riječima, nije posrijedi tek mijena (viditelja u shvatitelja), nego rast, s kojim prestajem biti jednostavan (samo viditelj te iluzije) i postajem cjelovit (ne samo njen viditelj nego i shvatitelj). Dapače, u tom rastu ne samo da bivam shvatitelj te iluzije nego i shvatitelj sebe sama (kao vizualno nepouzdana). Ta cjelovitost, izrasla iz pukog viđenja te iluzije, uključuje dakle i moment samonaspramnosti. Rastem ne samo *spram* čega drugoga, od mene odvojena ili neodvojena (moga), nego i *spram sebe sama* (viditelja). Bivam tim rastom cjelina, u sebi samoj zaokružena upravo tom *samonaspramnošću*, kojom ne sežem preko sebe sama (s onu stranu vlastita sebstva).

To pak znači da ona 'dvoumnost', u kojoj vid kao da je neki drugi um, zaseban, samosvojan, nasuprot znanju, kojim se ne da korigirati, zapravo nije neka totalna i nezacijeljena dvosebnost, rascjep, nego tek neka lokalna i zacijeljena dvosebnost (takoreći, ožiljak), jer taj vid nije neki tuđi vid, meni stran, od mene odvojen, nego upravo moj vid, i taj viditelj (tog štapa uronjena u vodu) nije netko drugi, s onu stranu moga sebstva, nego upravo ja sam. Koliko god da se svojim sadržajem to viđenje nikako ne uklapa u cjelovito moje znanje o tom štapu i njegovu obliku, ipak se samo to neuklapanje događa unutar mene sama, jednostavno zato što ga uspijevam uklopiti u cjelovito svoje znanje o sebi samu, naime tako da dotični sadržaj shvatim kao dezinformaciju, tj. tako da vlastito viđenje shvatim kao varku i sebe sama kao um koji može biti i dezinformiran. Pojam dezinformacije omogućuje mi dakle opasnost rascjepa (totalne i nezacijeljene dvosebnosti) nadići, vlastitu dvoumnost nadrasti (zacijeliti je i lokalizirati).

Drugim riječima, s pojmom dvoumnosti (dvosebnosti) treba postupati oprezno, jer je ona (dvoumnost, dvosebnost – ili, uopće, višeumnost, višesebnost) obično lokalna i zacijeljena, tako da zapravo ne ugrožava cjelovitost dotičnoga uma.

8. Opažaj i čin

U ovom odsječku primjenjujem pojam cjelovitosti najprije u razumijevanju opažajne svijesti, potom i u razumijevanju svjesnog čina.

Što se tiče opažajne svijesti, treba istaknuti da ona nije jednostavna, elementarna, poput osjeta, nego cjelovita. Ne samo da u opažajnoj svijesti maloprijašnje osjete zadržim kao maloprijašnje, integrirajući ih, uz aktualni osjet, u svijest o dosadašnjem tijeku zbivanja, mijene, koju opažam (bilo da je posrijedi mijena neke kakvoće u neku drugu kakvoću, recimo, modrine u bjelinu, bilo da je posrijedi kretanje nekog tijela kroz prostor, koje pratim, itd.), nego uz to i nagađam (u toj istoj svojoj opažajnoj svijesti) o daljnjem tijeku te mijene ili taj tijek možda naslućujem ili možda podrazumijevam da će biti ovakav, a ne onakav (pa me u tom pogledu nadolazeći osjeti iznenade ili ne iznenade).¹⁷ Nisam dakle tijekom te mijene svjestan samo onog u dotičnom trenutku aktualnog stanja stvari, kakvom elementarnom, jednostavnom sviješću (osjetom), nego sam sve vrijeme svjestan cjeline, svega dotičnoga objekta (mijene), dosadašnjeg njegova dijela kao dosadašnjeg, zadržavši ga u svojoj (opažajnoj) svijesti, sadašnjega kao sadašnjega, osjetom, nadolazećeg kao nadolazećeg, anticipativno ga naslućujući ili podrazumijevajući ovakvim, a ne onakvim, ili samo nagađajući o njemu (kakav će biti) itd. Nije dakle moja opažajna svijest elementarna, puki osjet, ograničen samo na trenutačno stanje stvari, niti je ona tek djelomična, ograničena samo na dosadašnji tijek dotičnog zbivanja, mijene, nego je ona cjelovita, prodirući (slutnjom, nagađanjem, podrazumijevanjem ili kakvom drugom svojom anticipativnom sastavnicom) i u nadolazeći tijek te mijene, tog zbivanja, obuhvaćajući ga dakle cijela, što retencijom (dosadašnji njegov tijek), što osjetom (aktualni njegov trenutak), što protencijom (daljnji,

¹⁷ Kad je riječ o maloprijašnjim osjetima, ukoliko su i kako zadržani u opažajnoj svijesti, sklon sam rabiti Husserlov termin *retencija*. Kad je riječ o daljnjem, budućem tijeku dotičnoga zbivanja, ukoliko je i kako prisutan u opažajnoj svijesti, rabim obično termin (*opažajna*) *anticipacija*, uobičajen u znanstvenoj psihologiji, a ne Husserlov termin *protencija*. O Husserlovim pojmovima *retencija* i *protencija* usp. npr. (Smith, 2003: 86-100), (Zahavi, 2003: 81-86), (Zahavi, 2011: 127-134). O znanstvenim istraživanjima (perceptivne) anticipacije usp. npr. (Bubić, Von Cramon i Schubotz, 2010).

odsadašnji njegov tijek), pri čemu ona nije cjelovita u tom smislu da bi znala unaprijed i ono nadolazeće, nego u tom smislu da sve vrijeme *misli* sve, cjelinu dotične mijene, znanjem (što retentivnim, što senzornim) ono dosadašnje i sadašnje, neznanjem (slutnjom, nagađanjem, podrazumijevanjem itd.) ono buduće, nadolazeće.

Pa i kad bi bila izložena jednom jedinom osjetu ikad, ne bi opažajna svijest bila jednostavna, elementarna, tičući se samo tog osjeta, nego bi ga ona bila svjesna kao sadašnjega, spram svega onoga eventualno nadolazećega i spram svega onoga dosad senzorno izostalog, ili bi ga bila svjesna kao maloprijašnjega (ili negdašnjega, davnoga itd.), spram svega onoga senzorno izostalog prije i nakon njega. Ne bi se dakle ona ticala samo njega nego i cjeline (temporalne), makar i senzorno prazne (uz izuzetak njega sama), unutar koje bi se on tek i mogao pojaviti kao jedan jedini *dosad* (ili *ikad*).

Drugim riječima, taj bi osjet bio (kao i svaki drugi) integriran u temporalnu strukturu dotičnoga uma. Opažaj zapravo i nije drugo do integracija osjeta u sveukupnu strukturu dotičnoga uma u danom trenutku – temporalnu, spacijalnu, pojmovnu itd. Primjerom, opažajući kretanje nekog tijela, integriram aktualne osjete ne samo u temporalnu nego i u spacijalnu strukturu svoga uma (u svoju predodžbu prostora);¹⁸ ili, prepoznavajući neko lice, integriram (uklapam) aktualni osjet u sveukupna svoja znanja (otprije stečena) o dotičnoj osobi i njenu licu;¹⁹ ili, čitajući, integriram (ucijelim) aktualnu senzornu informaciju o crnim crtama na bijeloj podlozi u svoja odavno stečena znanja o značenju tih crta, pojedinih i u nizu (kakav već jest preda mnom);²⁰ itd.

Ukratko, opažajna je svijest cjelovita u tom smislu da kontinuirano integrira (uklapa, ucjeljuje) pojedine osjete u sveukupnu strukturu dotičnoga uma (u danom trenutku) – temporalnu, spacijalnu, pojmovnu itd. Kontinuirani rezultat tog uklapanja zovemo opažajem (percepcijom) dotičnoga objekta i njegova kretanja (ili mirovanja), mijene ili stanja itd. u dotičnoj okolini i, uopće, u svijetu.

Što se pak tiče svjesnoga čina, vrijedi primijetiti da sam i njega svjestan na cjelovit način. Naime, koliko god da obično nisam potanko svjestan svakog koraka i detalja same njegove izvedbe, ipak sam (obično) svjestan svega onog u cjelini bitnoga: prvo, što zapravo činim, drugo, komu ili čemu to činim, treće, s kojom svrhom i, četvrto, da to činim ja, a ne netko drugi. Izvedba je dakle uglavnom nesvjesna, ali je svjesna cjelina samoga čina, tj. sve ono što ga čini upravo tim činom, a ne nekim drugim.²¹ Primjerom, kad izgovorim neku poruku, svjestan sam da sam je izgovorio ja (a ne netko drugi) i da sam je uputio dotičnoj osobi ili dotičnim osobama (a ne kome drugome) i da sam je izgovorio sa svrhom da tu osobu (ili osobe) izvijestim o dotičnom događaju ili stanju i da je pritom riječ upravo o tom događaju ili stanju (a ne o čemu drugome), ali pritom nisam izravno svjestan same izvedbe, kojom dotične glasove izgovaram (što zapravo činim sa svojim dahom, glasnicama, jezikom, usnama itd.), nego te glasove jednostavno izgovorim, ne znajući zapravo ni sam kako (učeći eventualno o tom tek posredno, iz znanosti, fonetike).

¹⁸ Kad te predodžbe ne bih imao, ne bih mogao ni percipirati kretanje tog tijela kroz *prostor*.

¹⁹ Kad tih znanja ne bih imao, ne bih mogao to lice prepoznati.

²⁰ Kad tih znanja nisam imao, nisam mogao ni čitati, sve dok ih nisam stekao (tj. sve dok nisam naučio čitati).

²¹ Usp. o tom (tj. o egzekutivnoj ignoranciji) npr. (Baars, 1988: 248-257, 376), (Hommel, 2013), (Velmans, 2002: 8-9). Usp. također Kochove ideje o egzekutivnom sažetku. (Koch, 2004: 233-235, 335).

U skladu s tim mogli bismo zaključiti da je i savršeno sveznajući um svjestan svoga čina u prvom redu na cjelovit način, znajući naime svjesno u prvom redu ono sve što taj čin čini upravo tim činom (a ne nekim drugim), tj. znajući (i to svjesno) što tim činom čini i komu (ili čemu) i radi čega i, k tome svemu, da to čini on sam (a ne netko drugi), ali uz to sve savršeno sveznajući um zna svjesno i svaku pojedinost same izvedbe tog čina – inače, ne bi on bio savršeno (*svjesno*) sveznajući.

To pak znači da je savršeno sveznajući um pri svjesnom obesvještavanju barem nekih svojih znanja svjestan sama sebe na cjelovit način, tj. ne samo kao činitelja (koji obesvještava) nego i kao trpitelja (koji tim obesvještenjem biva nesvjestan barem nekih svojih znanja), ali i kao svrhe tim činom polučene (a to je on sam ne samo svjestan svih svojih znanja nego ujedno i nesvjestan barem nekih od njih, znajući tako i kako je to ne znati, što ga čini uistinu sveznajućim). Problem je pritom onaj već spomenuti: kako je naime moguće da jedan te isti um istih svojih znanja bude ujedno i svjestan i nesvjestan. No, odgodimo pokušaj rješavanja tog problema za sljedeće odsječke. U ovom pak usredotočimo se (sasvim ukratko) još samo na cjelovitost samosvijesti savršeno sveznajućeg uma, tj. na cjelovitost njegove svijesti o sebi samu.

Kao što, shvativši da me neki osjet vara, bivam svjestan sebe i kao shvatitelja, proziratelja (te varke) i kao (njena) viditelja, koji (tom varkom) biva i dalje (vizualno) prevaren, tako i savršeno sveznajući um biva (oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi) pri činu obesvještenja barem nekih svojih znanja svjestan sebe sama i kao činitelja i kao trpitelja i kao svrhe (tim činom polučene), jer tog uma nesvjesna barem nekih svojih znanja ne biva on tim činom svjestan kao nekog drugog uma, nego upravo kao sebe sama. Posrijedi je dakle samonaspramnost, u kojoj subjekt (svjesnosveznajući um) biva svjestan svoga objekta (sasvim ili barem donekle nesvjesno sveznajućeg uma) kao sama sebe.

Razlika je samo u tom da savršeno sveznajući um biva oduvijek (i zauvijek), po samoj svojoj naravi, cjelovit – i činitelj i trpitelj i polučena svrha, tj. (oduvijek i zauvijek) svojih znanja (barem nekih) ujedno i svjestan i nesvjestan – dok nesavršeni um biva cjelovit (ili barem sve cjelovitiji) tek s vremenom, shvativši npr. u nekom trenutku (ne prije i ne oduvijek) svoj osjet (ovaj ili onaj) kao dezinformaciju (ili informaciju). Savršeno sveznajući um dakle oduvijek je i zauvijek, po samoj svojoj savršenoj naravi, izrastao iz sebe sama svjesno sveznajućeg u sebe sama barem štogod i nesvjesno (a ne samo svjesno) znajućega. U njemu dakle rasta u temporalnom smislu te riječi zapravo nema.

Zaključimo ovaj odsječak sljedećim kratkim razmatranjem, koje će nam poslužiti kao smjernica za daljnja istraživanja savršeno sveznajućeg uma (u sljedećim, završnim odsječcima ovog rada). Naime, kad varku shvatim (onu sa štapom uronjenim u vodu), više nisam prevaren, jer sam je shvatio, prozreo, ali zapravo na neki način pritom i dalje sam (njome) prevaren – naime, vizualno (jer taj štap i dalje vidim prelomljenim, a ne ravnim, kakav uistinu jest). Kako je to moguće – da jedan te isti um (ja) u pogledu istoga objekta (štapa uronjena u vodu) bude ujedno i prevaren i neprevaren? Odgovor se, rekao bih, krije u cjelovitosti dotičnoga uma. Budući da sa shvaćanjem te varke ne bivam jednostavan (tek njezin shvatitelj), nego cjelovit (ujedno i njen shvatitelj i njen viditelj), ja je jednim sobom (kao shvatitelj) prozrem i samim tim bivam (njome) neprevaren, dok je u isto vrijeme drugim sobom (kao njen viditelj) vidim i dalje takvom kakva je i bila (prije tog shvaćanja – naime, bitno drukčijom od same dotične stvarnosti), ostajući dakle njome i dalje prevaren, ali samo vizualno, ne i intelektualno (kao njen shvatitelj). Na isti način i savršeno sveznajući um možda je istih svojih znanja ovako (jednim

sobom) svjestan, onako pak (nekim drugim sobom) nesvjestan, pri čemu ta dva njegova sebstva, premda odijeljena jedno od drugoga, ne bi bila i odvojena jedno od drugoga, nego bi nekom međusobnom samonaspramnošću činila zapravo jedno te isto cjelovito sebstvo, unutar kojega bi njihova zasebnost, samosvojnost bila lokalizirana i zacijeljena.²²

9. Iskustvo rascjepa

U ovom odsječku razmatram iskustvo odvojenosti od sebe sama, savršenu umu neprimjereno (premda dostupno, u činu njegova uživanja u nesavršeni um).²³

Primjerom, ako ne bih bio svjestan nekog objekta, ni vizualno, ni taktilno, ni olfaktivno itd., ali bih svejedno pukim pogađanjem dao svaki put točan odgovor na pojedina pitanja o njemu (recimo, o njegovu obliku, boji, veličini, mirisu itd.), zaključio bih da ipak na neki način znam o tom objektu štošta (možda i sve), premda ga nisam svjestan, ni njega ni toga svega što o njemu znam. Moje bi znanje, dakle, o tom objektu i o njegovoj boji, obliku, mirisu itd. bilo nesvjesno.

Ili, recimo da tijekom ove godine nisam svjestan vremenskih prilika u Ninu, ni izravno (budući da me u Ninu ove godine nema), ni testimonijski (budući da izvještaje o vremenu ne pratim, niti znam ikoga u Ninu tko bi me o tim prilikama mogao izvijestiti), ali svejedno pukim pogađanjem dam svaki put, dan za danom, sat za satom, točan odgovor na pojedina pitanja o tim prilikama (recimo: pada li kiša, puše li vjetar, koja je temperatura itd. taj trenutak u Ninu), zaključio bih da ipak na neki način znam te istine, premda ih nisam svjestan. Moje znanje o njima bilo bi, dakle, nesvjesno.

Ukratko, svjesno bismo znanje mogli definirati kao ono pri kojem je um svjestan dotičnoga objekta ili istine (npr. trenutačnih vremenskih prilika u Stonu). Tomu nasuprot, nesvjesno bi znanje bilo ono pri kojem um nije svjestan dotičnoga objekta (ili istine), ali ga svejedno zna, na neki stran, nesvjestan način.

Dobar je primjer nesvjesnoga znanja tzv. slijepi vid. Sljepovidna osoba nije svjesna ničega u jednom dijelu svoga vidnog polja. Može dakle ona o objektima u tom dijelu svoga vidnoga polja samo nagađati (recimo, kojeg su oblika, jesu li položeni uspravno ili vodoravno itd.). Nagađajući, međutim, sljepovidna osoba pogodi uvijek znatno iznad statistički očekivanoga, što znači da je to njeno nagađanje zapravo 'nagađanje', vođeno (barem donekle) nekim znanjem (premda nesvjesnim i ograničenim), a ne (u potpunu neznanju) prepušteno pukom slučaju, bez ikakva vodstva. Obaviještena o rezultatima svoga 'nagađanja', sljepovidna osoba reagira iznenađenjem i nevjericom.²⁴

Primijetimo da pri nesvjesnome znanju po definiciji postoje, uvijek i nužno, neki objektivni pokazatelji, primijećeni ili neprimijećeni, koji o njemu svjedoče (da postoji). Premda se nesvjesno znanje ne očituje dotičnome umu izravno, samoj neposrednoj njegovoj svijesti, ono mu se ipak očituje (i

²² Pritom bi savršeno sveznajući um bio cjelovit po samoj svojoj naravi, a ne kakvim povoljnim stjecajem okolnosti. Drugim riječima, rascjep savršeno svezajućeg uma jednostavno ne bi bio moguć.

²³ Obuhvatnije o iskustvu rascjepa (disocijacije) usp. npr. (Young, 1996).

²⁴ O slijepome vidu usp. npr. (Weiskrantz, 1986), (Young, 1996: 125-129), (Weiskrantz, 2007), (Koch, 2004: 220-222). Ovdje se držim standardne interpretacije fenomena sljepovidnosti, jednostavno zato što nema potrebe upuštati se (u ovom radu) u inače i te kako zanimljivu raspravu o toj interpretaciji. Usp. o toj raspravi (Cowey, 2004), (Phillips, 2021).

njemu samu i nama drugima) posredno, preko tih pokazatelja, objektivno (npr. u statistički neočekivano visokoj točnosti njegovih 'pukih nagađanja' o objektu kojega uopće nije svjestan). Bez tih pokazatelja ničega ne bi bilo u čemu bi se ta znanja pokazala uistinu postojećima. (Tvrditi da stijena, plamen ili voda imaju neka svoja nesvjesna znanja, koja se ni u čemu ne očituju, posve je besmisleno i samu pojmu nesvjesnoga znanja neprimjereno.)

Primijetimo također da je nesvjesno znanje zapravo konstrukt, opravdan inferencijski, zaključkom, na temelju objektivnih pokazatelja, a ne izravno, samim iskustvom (dotičnoga) znanja. Taj konstrukt objašnjava dotični fenomen (recimo, statistički neočekivano visoku točnost 'pukih nagađanja' dotičnoga uma o objektu kojega on uopće nije svjestan). On je vjerojatno najbolje, možda čak i jedino uvjerljivo objašnjenje tog fenomena i to ga čini (spoznajno) opravdanim. Tomu nasuprot, svjesno znanje nije konstrukt (tek teorija, objašnjenje), nego po samoj svojoj naravi uključuje iskustvo, doživljaj znanja (koliko god da i objašnjava).

Kad shvatim, na temelju objektivnih pokazatelja, da zapravo vidim dotične objekte, premda ih nisam svjestan, bivam toga svoga (nesvjesnoga) viđenja svjestan, ali inferencijski (sviješću proisteklom iz zaključka, na temelju objektivnih pokazatelja), zaobilazno, a ne izravno (samim doživljajem, iskustvom tog viđenja). I dalje, dakle, to viđenje ne osjećam izravno svojim viđenjem, nego ga takvim samo znam. Svojim pak osjećam i dalje neviđenje tih objekata i puko nagađanje o njihovu obliku, boji, položaju, veličini itd. Ta spoznaja (da te objekte vidim nesvjesno) rađa dakle u meni jasnim konfliktom: s jedne strane, naime, znam da ih vidim, s druge pak strane, i dalje ih jednostavno ne vidim. Zato se tome svome nesvjesnome viđenju tih objekata čudim, kad ga otkrijem, i primam ga s izrazitom ili barem primjetnom nevjericom.

Pritom, kad shvatim, na temelju objektivnih pokazatelja, da te objekte zapravo vidim, premda ih nisam svjestan, bivam svjestan sebe sama nesvjesnoga njihova viditelja, ali inferencijski (sviješću proisteklom iz zaključka, na temelju objektivnih pokazatelja), a ne izravno (samim iskustvom, doživljajem sebe sama kao njihova viditelja). I dalje se dakle ne osjećam viditeljem tih objekata, nego samo znam da sam to ja. Dapače, osjećam se i dalje njihovim neviditeljem (i pukim nagađateljem njihova oblika, položaja, boje itd.). Ta spoznaja (da te objekte zapravo vidim, premda nesvjesno) rađa dakle u meni jasnim konfliktom: s jedne strane, naime, znam da jesam njihov viditelj, s druge strane, međutim, jednostavno ih i dalje ne vidim (pa se i ne osjećam njihovim viditeljem, ni najmanje). Drugim riječima, osjećam sebe nesvjesna njihova viditelja sebi samu (svjesnu njihovu neviditelju) posve stranim (doživljajno posve odsutnim, inosebnim), kao da je to zapravo netko drugi, a ne ja sam. To iskustvo sebe sama kao nekoga drugoga, pravomu sebi strana, zapravo je iskustvo rascjepa (nezacijeljene dvosebnosti), u kojem kao da nisam samo onaj koji očito jesam nego i netko drugi, mimo toga izravno očitoga sebe – *složen* dakle od tih dvaju sebstava (onog izravno, doživljajno očita i onog doživljajno odsutna, strana), a ne cjelovit (jedan te isti).²⁵

²⁵ Pritom je u slučaju sljepovidnosti taj rascjep izrazito lokalna (premda nezacijeljen). Isti takav dojam izrazito lokalna, premda nezacijeljena rascjepa moguć je i pri otkriću vlastitih nesvjesnih znanja u okviru drugih vrsta subliminalne percepcije – primjerice, u okviru prozopagnozije ili simultanagnozije. O subliminalnoj percepciji usp. npr. (Merikle, 2000), (Merikle i Daneman, 2000), (Merikle, 1998). O prozopagnoziji usp. npr. (Damasio, Damasio, i Van Hoesen, 1982), (Tranel i Damasio, 1985), (Young, 1996: 130-132). O simultanagnoziji usp. npr. (Denburg, Jones, i Tranel, 2009). U slučajevima razrezanog mozga (*split brain*) taj rascjep, nezacijeljena dvosebnost, doima se znatno ozbiljnijim nego u slučajevima

U skladu s tim, savršeno sveznaajući um koji bi barem neka svoja znanja obesvještavao onako kako obesvještava slijepi vid činio bi zapravo tim činom sama sebe složenim, necjelovitim, sebi samu stranim, doživljajno odsutnim – ukratko, nesavršenim – što zacijelo ne bi odgovaralo samoj savršenoj njegovoj naravi. Mora dakle savršeno sveznaajući um, da bi bio uistinu savršen u svome sveznanju, obesvještavati barem neka svoja znanja na neki drugi način, a ne onako kako obesvještava slijepi vid. Mora to obesvještavanje sačuvati njegovu cjelovitost, zacijeliti eventualnu dvosebnost, nadrastiti je, tako da u nesusvjesnome sebi on ne bude sam sebi stran (puki konstrukt, koliko god opravdan), nego i doživljajno prisutan (makar i na samom rubu svoje izravne, doživljajne svijesti, svoga iskustva). Jer, doživljaj (sebe sama kao sebe sama), kad je o umu riječ, nije sporedan, nego bitan.

10. Potencijalna svijest

U ovom odsječku razmatram ideju nesusvjesnoga kao potencijalno svjesnoga, oslanjajući se pritom posebno na fenomene spavanja, budnosti, buđenja i pospanosti.

Dok spavam nisam svjestan ničega, pa ni sama sebe. Kad se probudim opet sam svjestan kojega, pa i sama sebe (istoga onoga koji je zaspao, nekoliko sati prije tog buđenja). Čini se dakle da kad zaspem moja svijest nestane sasvim, tako da je tijekom spavanja ni na koji način više nema. To je barem prvi dojam. No, ako je tomu uistinu tako, kako to da se ne probudim kao netko sasvim drugi, novi, a ne isti onaj koji je zaspao, tj. kako to da se ne probudim s nekom posve novom sviješću, o sebi kao nekom posve drugom, novom, a ne onom istom koji je zaspao. Drugim riječima, čini se da spavanje ipak na neki način čuva moju svijest upravo onom istom koja je bila i prije nego što sam zaspao, tj. čini se da kad zaspem moja svijest ipak ne iščezne sasvim, tako da je više ni na koji način nema, nego ona sve vrijeme spavanja i dalje postoji, samo ne više aktualno, nego potencijalno, otprilike onako kako je kolač sladak i prije nego što ga okusim (i njegovu slatkoću osjetim) ili onako kako sila djeluje i kad (zbog djelovanja drugih sila) ne uspijeva ubrzati dotično tijelo. S buđenjem dakle čini se da moja svijest ne nastaje iznova (sva, ni iz čega), nego je buđenje samo njen prijelaz iz potencijalnog u aktualno njeno postojanje, kao što je i pospanost (sve veća) samo nekakav njen postupan prijelaz iz aktualnog u potencijalno njeno postojanje, a ne u potpuno njeno iščeznuće.²⁶ Ukratko, nesusvijest čini se da je zapravo svijest, ali potencijalna, a ne aktualna.

Tomu u prilog govori i sljedeći fenomen. Nekakav niz zvukova probudit će me ako je i sasvim tih, jedva čujan, ima li on samo neko određeno značenje za mene, koje ga čini vrijednim moga buđenja – recimo, znači li on da me netko doziva mojim imenom ili ako je posrijedi zvučni signal moje budilice (koji znači da je vrijeme za buđenje) itd. Shvatim dakle početka značenje tog niza zvukova nesusvjesno (dok još spavam, potencijalnom sviješću) te se tim povodom počnem buditi, bivajući ga postupno svjestan i aktualno (aktualnom sviješću), sve jasnije. Spavanje dakle nije stanje u kojem događaje iz okoline ne bih ni registrirao ni shvaćao, nego je ono stanje u kojem ih (registrirane i shvaćene, barem

subliminalne percepcije. Usp. o slučajevima razrezanog mozga npr. (Gazzaniga, 1970), (Gazzaniga i LeDoux, 1978), (Gazzaniga, 1985), (Young, 1996: 119-122), (Colvin i Gazzaniga, 2007), (Schechter, 2018), (Koch, 2004: 287-294).

²⁶ Usp. o tom npr. (Linschoten, 1987), (Jacobs, 2010b), (Jacobs, 2010a).

donekle, u kontekstualno osnovnom njihovu značenju) jednostavno ignoriram, osim onih koje ocijenim (nesvjesno, dok još spavam) vrijednima buđenja.²⁷

Između svjesnoga i nesvjesnoga, dakle, ne postoji jaz pojmovne nespojivosti, nego je naprotiv sasvim moguće shvatiti nesvjesno kao potencijalnu svijest, koju obično s lakoćom aktualiziramo (npr. buđenjem ili prisjećanjem itd.), premda je u nekim slučajevima ta aktualizacija, stjecajem raznih nepovoljnih okolnosti, zapravo neizvediva (trajno ili privremeno) ili barem u većoj ili manjoj mjeri otežana (recimo, u demenciji ili u raznim vrstama agnozije itd.).

U skladu s tim, obesvijestiti barem neka svoja (aktualno svjesna) znanja značilo bi zapravo učiniti ih spavajućima, potencijalno svjesnima. Pritom, budući da je *savršena* aktualna (a ne potencijalna) svijest, tih spavajućih svojih znanja morao bi *savršeno* sveznajući um biti svjestan i aktualno, a ne samo potencijalno. Spavanjem to, međutim, ne može postići, jer ih je spavajućih svjestan samo potencijalno. Isto vrijedi i za budnost, u kojoj ih je svjestan samo aktualno. Između spavanja i budnosti, međutim, nekakva pospanost, znatnija ili neznatnija, bilo pri buđenju (sve neznatnija), bilo pred spavanje (sve znatnija), faza je u kojoj svijest nije ni posve aktualna, ni posve potencijalna. To pak znači da je ona u stanju pospanosti, doduše, savršenija od spavajuće, potencijalne svijesti, ali ne i savršena, potpuno aktualna, što opet znači da savršeno sveznajući um ne može biti u pogledu nekoga svoga znanja (bilo kojega) samo u stanju pospanosti, jer bi ga to činilo zapravo nesavršenim (aktualnom svijesću dotičnu istinu neznajući). Ukratko, čini se da savršeno sveznajući um ne obesvijesti (barem neka) svoja znanja niti tako da ih učini samo spavajućima (posve nesvjesnima), niti tako da ih učini samo pospanima (donekle nesvjesnima).

Ostaje dakle pitanje kojim to činom (na koji način) savršeno sveznajući um obesvijesti barem neka svoja znanja, ostajući pritom i dalje savršen u svome sveznanju. Odgovor na to pitanje skiciram u sljedećim dvama odsječcima ovog rada. Ovdje pak, na samom svršetku ovog odsječka, primjećujem još samo to da je prijelaz iz budnosti u spavanje i iz spavanja u budnost zapravo tek mijena, ne i rast, jer tim prijelazom dotični um biva samo sve budniji, odnosno sve pospaniji (svjestan dotičnih objekata samo sve aktualnije, odnosno sve potencijalnije), ali ne i sve cjelovitiji, višesebniji (svjestan ih npr. jednim sobom aktualno, drugim sobom potencijalno). Nema dakle rasta, u kojem bi se taj um, jedan te isti, granao, razvijao u razna svoja sebstva (lokalna i zacijeljena, integrirana u jedno te isto njegovo cjelovito sebstvo, a ne totalna i nezacijeljena, odvojena jedno od drugoga), nego on ostaje sve vrijeme jednostavan (nerazgranat, nerazvijen), mijenjajući samo svoja stanja (stanja svoje svijesti).

²⁷ Usp. o tom npr. (Kihlstrom, 1996: 34-35), (Jacobs, 2010a: 184, 196).

11. Atencionalna svijest

U ovom odsječku, razmatrajući fenomen atencionalne svijesti, uvodim pojam relativno nesvjesnoga, koji čini se da nudi prihvatljiv okvir za rješenje problema neznanja.

Udubljen u razmatranja o savršeno sveznajućem umu, sjedeći za stolom u svojoj sobi, otvorenih očiju, vidim sve što se s te pozicije vidjeti da, ali ni na što od toga svega nisam usredotočen, jer sam u atencionalnom pogledu posve apsorbiran temom savršeno sveznajućeg uma.²⁸ Odjednom primijetim među stvarima na stolu olovku koju sam ne tako davno tražio svuda po sobi, bezuspješno. Nije se ona taj trenutak pojavila u mom vidnom polju, nego sam je vidio i prije, ali sam je primijetio tek tada. Sve vrijeme bio sam je dakle vizualno svjestan, ali ne i atencionalno, nego sam je postao atencionalno svjestan tek u trenutku u kojem sam je primijetio (u kojem je privukla moju pažnju). Jedno je dakle senzorna svijest (bilo vizualna, bilo auditivna, taktilna itd.), drugo pak atencionalna svijest, tako da istoga objekta mogu biti istodobno i svjestan (senzorno) i nesvjestan (atencionalno), onako kako sam, primjerom, i te olovke bio senzorno svjestan, ali ujedno i atencionalno nesvjestan, sve dok je nisam i primijetio.²⁹

Bila je dakle ta olovka atencionalno spavajuća, tj. u atencionalnom pogledu bio sam je svjestan tek potencijalno, ne i aktualno, ali sam je pritom sve vrijeme bio svjestan i aktualno, samo ne u atencionalnom, nego u vizualnom pogledu – jer, sve sam je vrijeme zaista vidio (premda neprimijećenu). To pak da sam je, jedne te iste, bio, jedan te isti, sve vrijeme ujedno i svjestan i nesvjestan (tj. svjestan je i aktualno i potencijalno), bilo bi posve nemoguće (u sebi protuslovno), da nisam u svojoj cjelovitosti dvoseban (više-seban) – jer, jednim te istim sobom ne bih je mogao biti ujedno i svjestan i nesvjestan (primjerom, ujedno je i vidjeti i ne vidjeti, i razmatrati i ne razmatrati, itd.). Pritom, biti cjelovit znači biti jedan te isti u raznim svojim sebstvima. Možemo ta sebstva zvati moćima, sposobnostima, modulima – kako god – bitno je samo to da nijedno od njih nije totalno (cjelovito). Jer, totalno je samo sebstvo dotičnoga uma u cjelini, jedno te isto u svima njima parcijalnim.

U skladu s tim, možda je i savršeno sveznajući um činom pažnje uživljen, recimo, u Rembrandtovu *Staricu kako čita*, ne primjećujući ništa drugo, što međutim i dalje sve zna, i to svjesno, izvornim svojim (aktualno) svjesnim sveznanjem, ali ne i atencionalno. Ostao bi on dakle, u ovom slučaju, svjesno sveznajući, ali ujedno i atencionalno uživljen u neznanje svega ostaloga osim Rembrandtove *Starice kako čita*.

Drugim riječima, čin kojim savršeni um obesvijesti barem neka svoja znanja možda je zapravo čin pažnje, kojim se on uživi u neka svoja izvorno svjesna znanja, učinivši ih i atencionalno svjesnima (a ne samo izravno, izvorno svjesnima), zanemarivši pritom ostala svoja izvorno svjesna znanja, učinivši ih dakle atencionalno nesvjesnima (spavajućima), premda i dalje izravno svjesnima (u okviru njegova izvornog, svjesnog sveznanja). Ne bi dakle taj čin učinio ta znanja u svakom pogledu nesvjesnima, već samo u atencionalnom. Njihova bi nesvjesnost dakle bila relativna, a ne apsolutna.

²⁸ O stanju apsorbiranosti usp. npr. (Baars, 1988: 287-292, 367), (Baars, 1997: 103).

²⁹ Usp. o tom npr. (Jacobs, 2010a).

Ukratko, savršeno sveznaajući um, da bi znao kako je to ne znati (dvojiti, naslućivati, nagađati itd. i znanju se nadati, s neznanjem se ne miriti itd.), mora obesvijestiti barem neka svoja znanja. No, da bi pritom bio ujedno i *savršeno* sveznaajući, mora on tih istih svojih znanja (onih obesvještenih) biti ujedno i svjestan (a ne samo nesvjestan). To pak moguće mu je samo ako ih je nesvjestan relativno, a ne apsolutno – jer, ako ih je nesvjestan apsolutno, onda ih jednostavno ne može biti ujedno i svjestan. Biti čega apsolutno nesvjestan znači biti ga nesvjestan u svakom pogledu, tj. tako da nema pogleda u kojem bi dotični um mogao biti istoga toga ujedno i svjestan. Tomu nasuprot, biti čega relativno nesvjestan znači biti ga nesvjestan u nekom pogledu, što dotičnome umu ne priječi biti istoga toga ujedno i svjestan, u nekom drugom pogledu (u kojem ga nije nesvjestan).

U tom smislu, čini se da je rješenje problema neznanja moguće samo u okviru pojma relativno nesvjesnoga.

12. Empatija

U ovom je odsječku riječ o kognitivnoj, a ne o afektivnoj empatiji. Afektivna je empatija suosjećanje s drugima. Kognitivna je empatija neposredno shvaćanje njihovih misli, namjera, osjećaja itd., istinito ili neistinito.³⁰

U empatiji nisam uživljen samo u (ne)znanje kao takvo nego i u dotični um, doživljavajući naime to (ne)znanje kao njegovo (ne)znanje, a ne kao kakvo (ne)znanje uopće, ničije. Isto vrijedi i za osjećaje, misli, namjere itd. – u empatiji ih ne doživljavam kao kakve apstraktne, ničije misli, osjećaje, namjere itd., nego kao misli, namjere, osjećaje itd. dotičnoga uma. Ukratko, empatija je konkretna, a ne apstraktna.

Pritom sam tog uma, u koji sam uživljen, svjestan kao nekoga drugoga, a ne kao sama sebe. Nisam ga dakle svjestan *simpliciter*, mimo bilo čega drugoga, nego spram sama sebe. Drugim riječima, u moju svijest o drugome kao drugome bitno je utkana i moja svijest o sebi samu (kao sebi samu). Premda usredotočen na drugoga, nisam dakle u empatiji lišen svijesti o sebi samu, nego sam naprotiv sve vrijeme bitno svjestan i sama sebe, a ne samo dotičnoga drugoga.³¹

No, mogu biti uživljen i u mnoge druge, a ne samo u jednoga. Dapače, obično i jesam uživljen u mnoge, tj. u situaciju, u kojoj sudjeluju mnogi, svojim znanjima i neznanjima, mislima i osjećajima i namjerama itd. – npr. u obitelji ili na poslu itd. (u stvarnome životu) ili u romanu, drami, filmu itd. (u zamišljenom životu).

Savršeno je sveznaajući um, međutim, uživljen u cijeli svijet, kao splet svih situacija (stvarnih i fiktivnih), u kojem sudjeluju sve osobe (stvarne i fiktivne), jer on jednostavno ne može biti svjestan samo nečijih znanja i neznanja, misli i osjećaja itd. – činilo bi ga to, naime, nesveznajućim.

Ukratko, savršeno je sveznaajući um sveuživljen (panempatičan).³²

³⁰ O razlici između kognitivne i afektivne empatije usp. npr. (Baron-Cohen, 2003: 26-28), (Bošnjaković i Radionov, 2018). Razlikovanju između kognitivne i afektivne empatije na nekim se mjestima u svome istraživanju svesubjektivnosti približava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2008: 237, 238-239).

³¹ Usp. o tom (Zagzebski, 2008: 237-241), (Zagzebski, 2012: 10, 25-35), (Zagzebski, 2016: 440-444).

³² Na sveuživljenost savršeno sveznajućeg uma upozorava u nizu svojih radova Zagzebski, rabeći pritom termin *omnisubjectivity*. (Zagzebski, 2008), (Zagzebski, 2012), (Zagzebski, 2013: 312-313, 316), (Zagzebski, 2016).

Zaključak

Zaključno, na samom svršetku ovog rada, izlučujem osnovnu njegovu nit, od same formulacije problema neznanja, preko pojmova koji bi možda mogli pridonijeti rješenju tog problema (posebno, pojam višesebnosti, cjelovitosti i relativno nesvjesnih znanja), uključujući i probleme vezane uz te pojmove (posebno, problem identiteta), do ideje savršeno sveznajućeg uma koji sebe savršanim i sveznajućim zapravo uvijek iznova čini, po samoj svojoj naravi (oduvijek i zauvijek).

Problem neznanja. Po definiciji, savršeno sveznajući um zna sve, bez izuzetka, i to na savršen način (oduvijek i zauvijek, izravno, svjesno itd.). No, znajući sve, bez izuzetka, savršeno je sveznajući um, barem se tako čini, lišen iskustva neznanja, tj. on čini se da ne zna kako je to ne znati. Ako pak *ne zna* (kako je to ne znati), onda on zacijelo nije sveznajući.

Nesvjesno sveznanje. Rješenje problema neznanja mogli bismo tražiti u okviru pojma nesvjesnog sveznanja. Nesvjesno sveznajući um, naime, znao bi sve, bez izuzetka, ali nesvjesno, tako da se zapravo ne bi osjećao sveznajućim, nego neznajućim (jer svojih znanja ne bi bio svjestan). Iskustvo neznanja, dakle, ne bi mu bilo strano. (Ali bi mu zato bilo strano iskustvo znanja.)

Problem je, međutim, s ovim rješenjem to što sveznanje nesvjesno sveznajućeg uma nije savršeno, nego nesavršeno (jer je nesvjesno), i što, u skladu s tim, ne bi bio posrijedi savršeno, već samo nesavršeno sveznajući um. (Problem je naravno i to što nesvjesno sveznajući um ne bi znao kako je to znati.)

Ako nas dakle zanima savršeno sveznanje (savršeno sveznajućeg uma), onda rješenje problema neznanja s pomoću nesvjesnog sveznanja ne možemo držati zadovoljavajućim.

Dvosebnost. S jedne strane, dakle, da bi bio savršeno sveznajući, um mora znati sve savršanim, svjesnim (a ne tek nesavršenim, nesvjesnim) znanjem. S druge strane, međutim, da bi znao kako je to ne znati (a to je znanje bez kojega on ne može biti uistinu sveznajući), mora on biti nesvjestan barem nekih svojih znanja. Drugim riječima, mora on biti barem nekih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan, tj. jednim ih sobom svjestan, drugim pak nesvjestan (jer istim ih sobom ne može biti ujedno i svjestan i nesvjestan). To pak znači da on mora biti zapravo dvoseban (na ovaj ili onaj način, u ovoj ili onoj mjeri). Dvosebnost dakle čini se neizbježnom pri rješavanju problema neznanja.

Problem identiteta. Dvosebnost međutim ima neke svoje ozbiljne probleme – u prvom redu, problem identiteta: što je to što čini dvoseban um jednim (te istim) umom, a ne dvama umovima (jednim, koji bi dotičnih znanja bio svjestan, i drugim, koji ih ne bi bio svjestan), odnosno, kako je to uopće moguće da jedan te isti um bude istih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan.

Cjelovitost. Nasuprot jednostavnosti, cjelovitost podrazumijeva višedijelnost. Cjelovit um po samoj je svojoj cjelovitosti višeseban, ali ne u smislu totalne i nezacijeljene višesebnosti, rascjepa, u kojem on više ne bi bio jedan te isti, cjelovit, nego u smislu lokalne i zacijeljene višesebnosti, u kojoj je on svjestan sebe sama, jednoga te istoga, u raznim svojim sebstvima, tj. i kao viditelja i kao shvatitelja i kao činitelja i kao viđenoga, shvaćenoga, činom izmijenjenoga itd. Cjelovitošću um nadraste vlastitu višesebnost, zacijeli je i lokalizira. Pritom, savršeno sveznajući um ne nadraste svoju

višesebnost tek tijekom vremena, stjecajem povoljnih okolnosti, nego oduvijek (i zauvijek), po samoj svojoj savršeno cjelovitoj naravi.

Drugim riječima, problem identiteta (što je to što čini višeseban um jednim te istim umom, a ne mnogim umovima) pokazuje se zapravo problemom cjelovitosti (što je to što višesebnu umu omogućuje biti cjelovitim, tj. jednim te istim u raznim svojim sebstvima).

Nesvjesna znanja. Savršeno sveznajući um obesvijesti barem neka svoja znanja tako da ih učini relativno, a ne apsolutno nesvjesnima. Relativno su nesvjesna znanja ona nesvjesna samo u nekom pogledu, tako da u nekom drugom pogledu ona mogu biti istodobno i sasvim svjesna. Apsolutno su nesvjesna znanja ona nesvjesna u svakom pogledu, tako da nema načina na koji bi ona mogla biti ujedno i svjesna. Kad bi savršeno sveznajući um obesvijestio makar i samo neka svoja znanja u svakom pogledu, apsolutno (cijelomu sebi), ne bi ih on mogao biti ujedno i svjestan, što bi ga činilo nesavršeno (a ne savršeno) sveznajućim. Mora on, dakle, da bi bio savršeno sveznajući, obesvijestiti svoja znanja (barem neka) samo u nekom pogledu, relativno (tj. samo nekom od svojih sebstava), ne i u svakom pogledu, apsolutno (cijelomu sebi).

Savršeno sveznajući um. Jednim je sobom savršeno sveznajući um svjestan svih istina i samim tim neuživljen u iskustva drugih, nesavršenih umova, ali je on ujedno drugim sobom uživljen u iskustva nesavršenih umova i samim tim nesvjestan barem nekih istina. Tih istina, dakle, on je ujedno i svjestan (jednim sobom) i nesvjestan (drugim sobom). U te druge, nesavršene umove on je ujedno i uživljen (jednim sobom) i neuživljen (drugim sobom). Ukratko, savršeno je sveznajući um dvoseban, ali i troseban – čineći, naime, sam (po samoj svojoj naravi) sebe sama oduvijek i zauvijek tih istina ujedno i svjesnim i nesvjesnim, u te (nesavršene) umove ujedno i uživljenim i neuživljenim. Drugim riječima, savršeno sveznajući um nije jednostavno takav (savršeno sveznajući), nego on sebe takvim čini (oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi), obesvještavajući naime barem neka svoja znanja tako da ih čini relativno nesvjesnima, samim tim i sebe sama savršeno sveznajućim, tj. znajućim ne samo sve objekte i istine nego i sva iskustva, kako ona (iskustva) znanja, tako i ona (iskustva) neznanja. Savršeno sveznajući um nije stvarnost koja jednostavno jest savršeno sveznajuća, nego stvarnost koja sebe takvom oduvijek i zauvijek, bez prestanka čini, po samoj svojoj savršenoj naravi.

Literatura

1. Baars, B. J. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. New York: Cambridge University Press.
2. Baars, B. J. (1997). *In the Theater of Consciousness*. New York; Oxford: Oxford University Press.
3. Baron-Cohen, S. (2003). *The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth About Autism*. New York: Basic Books.
4. Binet, A. (1896). *On Double Consciousness. Experimental Psychological Studies*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
5. Bošnjaković, J., i Radionov, T. (2018). Empathy: Concepts, Theories and Neuroscientific Basis. *Alcoholism and Psychiatry Research*, 54 (2), str. 123-150.
6. Bubić, A., Von Cramon, D. Y., i Schubotz, R. I. (2010). Prediction, cognition and the brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, IV.
7. Colvin, M. K., i Gazzaniga, M. S. (2007). Split-Brain Cases. U M. Velmans, i S. Schneider (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (str. 181-193). Oxford: Blackwell Publishing.
8. Cowey, A. (2004). The 30th Sir Frederick Bartlett lecture: Fact, artefact, and myth about blindsight. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 57A (4), str. 577-609.
9. Damasio, A. R., Damasio, H., i Van Hoesen, G. W. (1982). Prosopagnosia: Anatomic basis and behavioral mechanisms. *Neurology*, 32, str. 331-341.
10. Denburg, N. L., Jones, R. D., i Tranel, D. (2009). Recognition without awareness in a patient with simultanagnosia. *International Journal of Psychophysiology*, 72 (1), str. 5-12.
11. Gazzaniga, M. S. (1970). *The Bisected Brain*. Appleton Century Crofts: New York.
12. Gazzaniga, M. S. (1985). *The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind*. New York: Basic Books.
13. Gazzaniga, M. S., i LeDoux, J. E. (1978). *The Integrated Mind*. New York, London: Plenum Press.
14. Gregory, R. L., i Wallace, J. G. (1963). *Recovery from Early Blindness: A Case Study*. Cambridge: Heffer. Preuzeto 12. prosinca 2022. iz http://www.richardgregory.org/papers/recovery_blind/recovery-from-early-blindness.pdf
15. Hommel, B. (2013). Dancing in the dark: no role for consciousness in action control. *Frontiers in psychology*, IV.
16. Jacobs, H. (2010a). I am awake: Husserlian reflections on attention and wakefulness. *Alter: Revue de Phenomenologie*, 18, str. 183-201.
17. Jacobs, H. (2010b). Towards a Phenomenological Account of Personal Identity. U C. Ierna, H. Jacobs, i F. Mattens (ur.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (str. 333-361). Springer.
18. Kihlstrom, J. F. (1995). The Rediscovery of the Unconscious. U H. Morowitz, i J. M. Singer (ur.), *The Mind, The Brain, and Complex Adaptive Systems* (str. 123-143). Addison-Wesley.
19. Kihlstrom, J. F. (1996). Perception without awareness of what is perceived, learning without awareness of what is learned. U M. Velmans (ur.), *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological and Clinical Reviews* (str. 23-46). London: Routledge.
20. Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Englewood: Roberts and Company Publishers.

21. Linschoten, J. (1987). On Falling Asleep. U J. J. Kockelmans (ur.), *Phenomenological Psychology: The Dutch School* (str. 79-117). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
22. Mavrodes, G. I. (1999). Omniscience. U P. L. Quinn, i C. Taliaferro (ur.), *A Companion to the Philosophy of Religion* (str. 236-242). Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.
23. Merikle, P. M. (1998). Psychological Investigations of Unconscious Perception. *Journal of Consciousness Studies*, 5 (1), str. 5-18.
24. Merikle, P. (2000). Subliminal Perception. U A. E. Kazdin (ur.), *Encyclopedia of Psychology* (Svez. VII, str. 497-499). New York: Oxford University Press.
25. Merikle, P. M., i Daneman, M. (2000). Conscious vs. Unconscious Perception. U M. S. Gazzaniga (ur.), *The New Cognitive Neuroscience* (2. izd., str. 1295-1303). Cambridge, Massachusetts; London, England: MIT Press.
26. Phillips, I. (2021). Blindsight is qualitatively degraded conscious vision. *Psychological Review*, 128 (3), str. 558-584.
27. Schechter, E. (2018). *Self-Consciousness and "Split" Brains: The Minds' I*. Oxford: Oxford University Press.
28. Sidis, B. (1898). *The Psychology of Suggestion. A Research into the Subconscious Nature of Man and Society*. New York: D. Appleton and Company.
29. Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. London, New York: Routledge.
30. Toma Akvinski. (1888). *Summa theologiae (pars prima, a quaestione I ad quaestionem XLIX) (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita)* (Svez. IV). Rim.
31. Toma Akvinski. (1918). *Summa contre gentiles (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.)* (Svez. XIII). Rim.
32. Toma Akvinski. (1993). *Suma protiv pogana*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
33. Tranel, D., i Damasio, A. R. (21. lipnja 1985). Knowledge Without Awareness: An Automatic Index of Facial Recognition by Prosopagnosics. *Science*, 228 (4706), str. 1453-1454.
34. Velmans, M. (2002). *How could conscious experience affect brains?* Exeter; Charlottesville: Imprint Academic.
35. Weiskrantz, L. (1986). *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press.
36. Weiskrantz, L. (2007). The Case of Blindsight. U M. Velmans, i S. Schneider (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (str. 175-180). Oxford: Blackwell Publishing.
37. Young, A. W. (1996). Dissociable aspects of consciousness. U M. Velmans (ur.), *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological and Clinical Reviews* (str. 118-139). London: Routledge.
38. Zagzebski, L. (2008). Omnisubjectivity. U J. L. Kvanving (ur.). Oxford: Oxford University Press.
39. Zagzebski, L. (2012). *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. Milwaukee: Marquette University Press.
40. Zagzebski, L. (2013). Omniscience. U C. Meister, i P. Copan (ur.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (2 izd., str. 309-318). London, New York: Routledge.
41. Zagzebski, L. (2016). Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute. *Nova et vetera*, XIV (2), str. 435-450.
42. Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
43. Zahavi, D. (2011). *Husserlova fenomenologija*. Zagreb: AGM.

OBJEKTIVNI BITAK

Uvod

U ovoj se raspravi držim stare skolastičke (posebno Aureolove) distinkcije između stvarnoga i objektivnoga bitka (*esse subiectivum* i *esse obiectivum*), koju dopunjujem novijom distinkcijom između predmeta i sadržaja mišljenja, kako je razrađena na prijelazu iz XIX. u XX. st. posebno u Twardowskoga i Meinonga, nasuprot Brentanu. Te dvije distinkcije (ona između stvarnoga i objektivnoga i ona između predmetnoga i sadržajnoga) u ovoj su raspravi, s jedne strane, razrađene u širem kontekstu pojmova (i pojmovnih parova) bića, subjekta i svojstva, cjeline, svijeta, supstancije, stvarnosti, stvari, vlastitoga i zajedničkoga bitka, sebstva, objektivne i transobjektivne stvarnosti, itd. S druge pak strane, te su dvije distinkcije (u ovoj raspravi) i primijenjene, u prvom redu, na pojmove protuslovlja, nečega, ničega, nemogućega, misli i istine. U fokusu je pritom posebno njihova primjena na pojam istine (odnosno, istinitosti).

1. Bitak: objektivni i stvarni

U ovom trenutku zlatno srebro postoji – doduše, ne kao stvar, stvarno, nego kao objekt (predmet) o kojem razmatram postoji li ili ne postoji i o kojem tvrdim da postoji (objektivno, ali ne i stvarno).³³

Zlatno je srebro objekt u sebi protuslovan. To ga čini neshvatljivim: kako je moguće da nešto bude srebro, ako je zlatno, i kako je moguće da nešto bude zlatno, ako je srebro? Mi, dakle, upravo mislimo o tom objektu (zlatnom srebru), ali ga ne uspijevamo i smisliti (shvatiti), tako da o njemu zaključujemo, prvo, da je neshvatljiv (nesmisliv) i, drugo, da je nemoguć (ne samo stvarno nego i sadržajno).³⁴

Moguće je, naime, misliti o zlatnom srebru, i to štošta (da postoji, da ne postoji, da je moguće, da je nemoguće itd.), ali je nemoguće misliti zlatno srebro. Ono ne može biti sadržaj misli, koliko god da može biti njezin predmet. Ono ne može biti ono što mislimo, koliko god da može biti ono o čemu mislimo. Drugim riječima, koliko god da je kao predmet mišljenja zlatno srebro i te kako moguće, toliko je ono kao sadržaj mišljenja (sadržaj mišljen tim mišljenjem), zapravo, nemoguće.³⁵

U tom smislu, zlatno je srebro biće u nekom krajnje oskudnu smislu te riječi, tj. samo kao predmet mogućega mišljenja, ne i kao njegov sadržaj, niti kao stvar (moguća ili zbiljska), o mišljenju neovisna (mogućem ili zbiljskom) i samobitna.³⁶

³³ Ovaj argument (nazovimo ga argumentom zlatnog srebra) donekle je srodan nekim Meinongovim argumentima. Usp. o tom ovdje odsječak 1.1.

³⁴ O pojmu sadržaja, kako ga shvaćam u ovoj raspravi, usp. ovdje odsječak 9. O pojmu stvarnosti, kako je shvaćam u ovoj raspravi, usp. ovdje odsječak 7.

³⁵ O razlici između predmeta i sadržaja usp. npr. (Twardowski, 1894: 3-4) ili (Meinong, 1913: 381-385) – dvije različite koncepcije te razlike. Usp. o tom (Marek, 2009: 148-152). Usp. također (Jacquette, 2015: XXII, 9-12, 23, 25-40).

³⁶ O pojmu bića, kako ga shvaćam u ovoj raspravi, veoma široko, usp. ovdje odsječak 2.

U ovom kontekstu vrijedi istaknuti razliku između subjektivnoga (stvarnoga) i objektivnoga bitka. Subjektivni je bitak (*esse subiectivum*) stvarni bitak, bitak dotičnoga subjekta (i pripadnih mu svojstava) neovisan o mišljenju i samostalan.³⁷ Objektivni je bitak (*esse obiectivum*) bitak (mogućih ili zbiljskih) objekata mišljenja, ako i ne postoje stvarno (dapače, ako stvarno i ne mogu postojati).³⁸ Objektivno, dakle, postoji štošta čega u stvarnosti nema (npr. Minotaur, stoti Jupitrov mjesec ili Jelena, žena koje nema³⁹ itd.). Dapače, objektivno postoji i štošta čega stvarno ne može biti (npr. zlatno srebro, četverokutni trokut, ogromna sitnica itd.). Drugim riječima, objektivno ne postoji samo ono što stvarno jest nego i ono čega u stvarnosti nema, ali bi moglo biti, pa i ono čega u stvarnosti nikako ne bi moglo biti. Pojam objektivnoga bitka, dakle, u tom je smislu neusporedivo obuhvatniji od pojma stvarnoga (subjektivnoga) bitka.⁴⁰

1.1. Meinong i argument zlatnog srebra

Argument zlatnog srebra donekle je srodan, primjerice, sljedećim dvama Meinongovim argumentima: 1. „...ein beliebiges Nichtseiendes den Gegenstand mindestens für solche Urteile abzugeben imstande sein muss, die dieses Nichtsein erfassen ... Um zu erkennen, dass es kein rundes Viereck gibt, muss ich eben über das runde Viereck urteilen. Wenn Physik, Physiologie und Psychologie übereinstimmend die sogenannte Idealität der sensiblen Qualitäten behaupten, so ist damit implicite sowohl über die Farbe wie über den Ton etwas ausgesagt, nämlich, dass es streng genommen jene so wenig gibt wie diesen. Wer paradoxe Ausdrucksweise liebt, könnte also ganz wohl sagen: es gibt Gegenstände, von denen gilt, dass es dergleichen Gegenstände nicht gibt.“ (Meinong, 1904: 9), i 2. „In der Tat, wenn ich an einen goldenen Berg denke, so kann man ganz natürlich sagen, derselbe existiere in meiner Vorstellung. Und wie der vorgestellte goldene Berg, so existiert am Ende auch die vorgestellte Verschiedenheit, die vorgestellte Vergangenheit, ja selbst das vorgestellte runde Viereck. Aber man darf sich hier durch eine vielfach ganz brauchbare, am Ende aber doch nur ungenaue Redeweise nicht irreführen lassen: dasjenige, dem hier unter dem Namen des „vorgestellten goldenen Berges“ Existenz mit Recht zugesprochen wird, ist eben doch nur die Vorstellung dieses Berges. Das „in der Vorstellung Existieren“ ist eben genau genommen gar kein Existieren, wenigstens kein Existieren des Berges: und findet man es praktisch nützlich, die Existenz, wenn auch nur dem Worte nach, doch auf den Berg zu beziehen, so wird es zur Vermeidung vieler Missverständnisse

³⁷ O pojmovima subjekta i svojstva, kako ih shvaćam u ovoj raspravi, usp. ovdje odsječak 3.

³⁸ Razlika između *esse subiectivum* i *esse obiectivum* intenzivno je razmatrana u skolastici s kraja XIII i početkom XIV st. Usp. o tom npr. (Spruit, 1994: 277-280). Pojam objektivnoga bitka, kako ga razrađujem u ovoj raspravi, rekao bih da je najbliži shvaćanju koje je među skolasticima zagovarao početkom XIV st. Petar Aureol. O Aureolovu shvaćanju objektivnoga bitka usp. npr. (Friedman, 1999: 423-429). No, pojam objektivnoga bitka prisutan je i u kasnijim skolastičkim, odnosno neoskolastičkim tekstovima. Usp. npr. (Suarez, 2024: 1016, 1019, 1021, 1025, 1026, 1031), (Tongiorgi, 1869: 15, 43), (Bauer, 1897: 56-58), (Gredt, 1956: 7, 133). O Suárezovu pojmu objektivnoga bitka usp. npr. (Cronin 1956). O spojivosti objektivnoga sa stvarnim bitkom usp. ovdje odsječak 1.2. O objektivnome bitku kao danosti usp. ovdje odsječak 1.3.

³⁹ Usp. Ivo Andrić: „Jelena, žena koje nema“, u: Ivo Andrić, *Priča o vezirovom slonu i druge novele*, Zagreb: Školska knjiga, 2014., str. 413-439.

⁴⁰ Srodnu je tvrdnju moguće naći i u Meinonga: „Aber die Gesamtheit dessen, was existiert, mit Einschluss dessen, was existiert hat und existieren wird, ist unendlich klein im Vergleiche mit der Gesamtheit der Erkenntnisgegenstände.“ (Meinong, 1904: 5)

dienlich sein, festzuhalten, dass diese angebliche Existenz höchstens als eine Pseudo-Existenz bezeichnet zu werden verdient.“ (Meinong, 1913: 382-383)

1.2. Raznovrsnost i spojivost stvarnog i objektivnog bitka

Loptson ističe dvije koncepcije odnosa između bitka i nebitka.⁴¹

Prva se koncepcija temelji na ideji jaza između bitka i nebitka: nešto ili jest ili nije (trećega nema). Jesu (egzistiraju), u svakom slučaju, pojedinačna bića u prostoru i vremenu i konkretne njihove sveze (događaji, situacije, zbivanja i sl.). Jesu (subzistiraju), barem prema nekim zagovornicima ove koncepcije, još i apstraktna bića (brojevi, ideje, propozicije). Sve ostalo (npr. nemoguća bića) jednostavno nije (ne postoji).⁴²

Tomu nasuprot, druga se koncepcija odnosa između bitka i nebitka temelji na ideji stupnjevita bitka, prema kojoj pojedinačna bića u prostoru i vremenu jesu (postoje) punim bitkom, nasuprot apstraktnim bićima, koja postoje znatno nižim stupnjem postojanja, dok predmeti mišljenja (oni u stvarnome svijetu mogući, ali – prema nekima – i oni stvarno nemogući) postoje tek nekim izrazito blijedim, neznatnim stupnjem postojanja.⁴³

U ovoj raspravi, međutim, ne razmatram nijednu od te dvije koncepcije odnosa između bitka i nebitka, nego se usredotočujem na koncepciju prema kojoj su stvarni i objektivni bitak dvije različite vrste bitka, ali spojive jedna s drugom u tom smislu da jedno te isto biće može i te kako postojati ujedno i stvarnim i objektivnim bitkom (tj. i stvarno i objektivno).⁴⁴

1.3. Danost

Meinongov nauk o nepostojećim objektima Adams interpretira s pomoću razlike između danosti i egzistencije. Nepostojeći su objekti dani mogućem znanju, neovisno o tom egzistiraju li ili ne egzistiraju, tj. neovisno o tom postoje li i stvarno (u stvarnome svijetu).⁴⁵

Objektivni bitak, kako ga shvaćam u ovoj raspravi, sastoji se upravo u takvoj danosti (dostupnosti) mogućem znanju (mišljenju, opažanju itd.), koja je neovisna o stvarnom postojanju ili nepostojanju (stvarnom bitku ili nebitku, egzistenciji ili neegzistenciji) dotičnog objekta, pri čemu ta danost (dostupnost) još uvijek nije sama po sebi i aktualna mišljenost (opaženost, spoznatost itd.) dotičnog objekta, nego tek njegova mislivost (opazivost, spoznatljivost itd.).

⁴¹ Usp. (Loptson, 2009: 233-234).

⁴² Usp. (Loptson, 2009: 233).

⁴³ Usp. (Loptson, 2009: 233-234).

⁴⁴ Ova je koncepcija srodna Aureolovu shvaćanju objektivnoga bitka. Usp. o tom npr. (Friedman, 1999: 423-429).

⁴⁵ Usp. (Adams, 2021: 43-45).

2. Biće

Biće je bilo što što jest, na koji god način, bilo aktualno, bilo potencijalno, bilo subjektivno (stvarno), bilo objektivno (predmetno ili sadržajno), bilo materijalno (fizički), bilo mentalno (psihički), bilo konkretno, bilo apstraktno itd., neovisno o tom je li i objekt mogućega mišljenja.⁴⁶

Primjerom, Papuk je biće, jer postoji (i stvarno i objektivno i materijalno i aktualno i spacijalno i temporalno itd.). I Potjeh je biće, zato što postoji objektivno (premda ne i stvarno, aktualno) itd.⁴⁷

3. Subjekt i svojstvo

Subjekt je bilo koje biće određeno nekim drugim bićem (svojom odredbom, svojstvom).⁴⁸ Odredba je svako ono biće koje određuje neko drugo biće. Odredba je svojstvo, biće svojstveno nekom drugom biću (svojem subjektu), bilo da mu je svojstvena bitno, bilo da mu je svojstvena tek usput, stjecajem okolnosti, na sporedan, akcidentalan način.⁴⁹

Jedno te isto biće može biti istodobno i odredba i subjekt. Primjerom, jedna te ista bjelina ujedno je i odredba koja čini neko drugo biće (npr. snijeg) bijelim, ali i subjekt određen nekim drugim bićem (npr. svjetlinom) kao svojim svojstvom (odredbom).

Svojstva ne postoje (stvarno) vlastitim bitkom, nego bitkom svoga subjekta.⁵⁰ Bjelina je u stvarnome svijetu uvijek i nužno bjelina nekog subjekta (snijega, plahte, košulje itd.). Visina je u stvarnome svijetu uvijek i nužno visina nečega (recimo, nekog tona), a ne visina *simpliciter*. Zapaljivost je u stvarnome svijetu uvijek i nužno zapaljivost nečega (neke tvari), a ne zapaljivost uopće. Ukratko, svojstva u stvarnome svijetu jednostavno nisu, niti bi mogla biti samobitna.

Tomu nasuprot, kad je o subjektima riječ, u stvarnome svijetu, neki doista nisu samobitni (oni, naime, koji su zapravo svojstva – poput bjeline, koja je subjekt svjetline, ali i svojstvo snijega, plahte

⁴⁶ U (neo)skolastičkoj tradiciji ovako širok pojam bića vezan je uz pojam *ens rationis*. Usp. npr. (Suárez, 2024: 1015-1018), (Tongiorgi, 1869: 15) (Relja, 2021: 45). O Suárezovu pojmu *ens rationis* usp. npr. (Novotný, 2013: 36-110).

⁴⁷ Usp. Ivana Brlić Mažuranić: „Kako je Potjeh tražio istinu“, u: Ivana Brlić Mažuranić, *Priče iz davnine*, Zagreb: Bulaja naklada, 2018, str. 11-24.

⁴⁸ Pojam subjekta kao nositelja nekog svojstva (ili nekih svojstava) i te kako je prisutan u (neo)skolastičkim tekstovima, posebno kad je riječ o definiranju pojma supstancije. Usp. npr. (Liberatore, 1857: 175-176), (Bauer, 1918: 96-100), (Hugon, 1935: 461-468).

⁴⁹ Pojam odredbe bitan je moment u (neo)skolastičkom shvaćanju bića. Usp. npr. (Tongiorgi, 1869: 8, 14). Bauer i Zimmermann pritom rabe naziv *određenje*. Usp. npr. (Bauer, 1918: 15, 17) ili npr. (Zimmermann, 1942: 15). Relja rabi naziv *odrednica*. Usp. npr. (Relja, 2021: 43). Pojmu odredbe, kako je shvaćam u ovoj raspravi, srodan je Aureolov pojam *ratio*. Usp. o tom (Friedman, 1999: 420-422).

⁵⁰ Usp. o tom (kad je riječ o sporednim, akcidentalnim svojstvima) npr. (Bauer, 1918: 114 i dalje), (Hugon, 1935: 523-528), (Relja, 2021: 47).

itd., a ne supstancija), dok su oni drugi, koji nisu svojstva, nego supstancije (poput plahte, snijega, papira itd.) uistinu samobitni (u tom smislu da postoje stvarno vlastitim aktualnim bitkom, a ne bitkom nekog drugog subjekta, kojem bi bili svojstveni).⁵¹

Dvije su, dakle, vrste subjekata u stvarnome svijetu: prvo, oni koji ne postoje samostalno, vlastitim bitkom, nego bitkom subjekta kojem su svojstveni, i drugo, oni koji su samobitni (samostalni), tj. oni koji postoje vlastitim bitkom. Potonje zovemo supstancijama.

Pritom, o kakvom god subjektu da je riječ, samostalnom ili nesamostalnom, njegova svojstva postoje njegovim, a ne vlastitim bitkom.

4. Cjelina

Biće nije odredba samim tim što jest (samim tim što je biće), nego je ono odredba zato što određuje (neko drugo biće). Na isti način, biće nije ni subjekt samim tim što jest (samim tim što je biće), nego je ono subjekt zato što je određeno nekim drugim bićem, svojom odredbom. Bjelina nije sama po sebi svojstvo snijega (njegova odredba), nego je ona svojstvo snijega zato što ga određuje. Snijeg pak nije sam po sebi subjekt bjeline, nego je on njezin subjekt zato što je njome određen.

Drugim riječima, bića su subjekti ili odredbe jedna spram drugih, a ne sama po sebi. Biće samo na svijetu, jedno jedino, ne bi bilo ni subjekt, ni odredba: ono ne bi bilo subjekt zato što nikog drugog bića ne bi bilo da ga odredi, ono ne bi bilo odredba zato što nikog drugog bića ne bi bilo da bude njime određeno.

Potreban je, dakle, skup bića – barem dvočlan – da bi mogli postojati subjekt i odredba. Bitak subjekta kao subjekta vezan je uz bitak odredbe, bez koje on ne bi bio subjekt, nego neko posve neodređeno biće. Bitak odredbe kao odredbe vezan je uz bitak subjekta, bez kojeg ona ne bi bila odredba, nego neka apstraktna određenost, kojom ništa ne bi bilo određeno.

Subjekt i odredba, dakle, ne postoje odvojeno jedno od drugoga, nego tvore cjelinu, koja postoji kao novo, treće biće, određenost jednog od dotična dva bića (subjekta) onim drugim (odredbom). Nije, dakle, posrijedi tek skup tih dvaju bića, koji osim njih samih ništa drugo ne bi sadržavao, da ih odredi povrhu onog što jesu i izvan njega, nego je posrijedi njihova cjelina, koja uz svakog od njih uključuje još i određenost jednoga drugim, čineći tako jednog subjektom, drugog odredbom. U toj cjelini postaju, dakle, ta dva bića nešto što izvan nje nisu – naime, subjekt i odredba. Ona im daje novi identitet, koji izvan nje nemaju, identitet subjekta i odredbe.⁵²

⁵¹ O samobitnosti supstancija usp. npr. (Tongiorgi, 1869: 10, 12, 74-75), (Liberatore, 1857: 175-176), (Bauer, 1918: 96-100), (Relja, 2021: 47).

⁵² Donekle je ovim razmatranjima slično Reljino izlaganje tomističkog pojma *suppositum*. Usp. (Relja, 2021: 48-49).

5. Svijet

Bića postoje jedna spram drugih ne samo kao subjekt spram odredbe nego i kao lijevo spram desnoga, gornje spram donjega, ovdašnje spram tamošnjega itd., i kao sadašnje spram negdašnjega, buduće spram sadašnjega, dugoročno spram kratkoročnoga itd., i kao uzrok spram učinka, činitelj spram učinjenoga, uvjet spram uvjetovanoga itd., i kao opazitelj spram opaženoga, mislitelj spram mišljenoga itd., i kao sudac spram osuđenoga, učitelj spram učenika, prodavač spram kupca itd. Razne su, dakle, cjeline unutar kojih bića postoje jedna spram drugih, poprimajući pritom u svakoj od njih odgovarajući identitet (suca, učenika, opazitelja, uvjeta, učinka itd.) – od prostora i vremena, preko kauzalnih cjelina, do spoznajne cjeline i pravnoga sustava, škole, tržišta itd.

Svijet je mreža svih tih cjelina, međusobno isprepletenih, unutar kojih bića poprimaju razne identitete.

6. Supstancija kao cjelina

U ovom odsječku razrađujem (ukratko) sljedeću ideju: supstancija nije supstrat odvojen od svojih svojstava, nego je ona supstrat konstituiran svima njima (svojim svojstvima), cjelina (svih tih svojstava). Ta će ideja pokazati svoju eksplanatornu vrijednost u raspravi o svojstvima stvarno i sadržajno nemogućih (u sebi protuslovnih) predmeta.⁵³

(Razmatranja u ovom odsječku samo su donekle srodna Lockeovim i Humeovim razmatranjima o supstanciji.⁵⁴)

Supstancija je, naime, jednim bitnim svojim aspektom, zapravo, cjelina svih dotičnih odredaba spojenih u jedno, nasuprot njihovoj množini, u kojoj one stoje odvojeno jedna od druge, svaka zasebno, ne tvoreći nikakvu cjelinu, supstanciju (kojoj bi bile svojstvene). Supstancija nije supstrat neovisan o svojim odredbama, nego cjelina tim odredbama konstituirana kao neko određeno nešto.

Primjerom, onaj tamo veliki crveni istostranični trokut cjelina je svih tih odredaba (biti trokut, biti istostraničan, biti velik, biti crven, biti tamo) i još mnogih drugih (odredaba), kako onih s ovima nužno povezanih – npr. biti geometrijski lik, biti zatvoren geometrijski lik, imati tri vrha, biti istih kutova, unutrašnjih (po 60°), odnosno vanjskih (po 300°), imati ukupno 180° unutrašnjih, odnosno 900° vanjskih kutova itd. – tako i onih s ovima akcidentalno spojenih, trenutnim stjecajem okolnosti – npr. biti lijevo od onog četverokuta, desno od onog kruga itd., ili biti hladan, biti primijećen, opažen, mišljen itd.

Toj cjelini pridijevamo te odredbe kao njezina svojstva, neka kao bitna njezina svojstva (recimo, biti trokut, biti istostraničan trokut i sl.), što spojene jedna s drugom čine samu njezinu bit, druge pak kao nužna njezina svojstva, premda ne i bitna, nego ona nužno implicirana samom njezinom biti (recimo, imati ukupno 180° unutrašnjih kutova ili biti istih kutova, unutrašnjih po 60°, odnosno vanjskih

⁵³ Usp. ovdje odsječak 23.

⁵⁴ O Lockeovim razmatranjima o supstanciji usp. npr. (Locke 1961, sv. I: 139-140, 244-265), (Ayers, 1991: 15-128), (Bennett, 2011, sv. II: 108-123.), (Lowe, 2005: 59-98). O Humeovim razmatranjima o supstanciji usp. npr. (Hume, 1896: 15-17), (Smith, 1941: 497-505), (Dicker, 1998: 15-31).

po 300° itd.), treće opet kao sporedna njezina svojstva (akcidencije, sporednine), koje ona može, ali i ne mora imati (recimo, biti crvena, velika, tamo itd.). Neke od tih odredaba definiraju tu cjelinu (supstanciju) kao trokut (istostraničan), druge pak identificiraju je kao upravo taj trokut (tamo), a ne neki drugi takav trokut (istostraničan, crven, velik itd.).

Pritom, taj veliki crveni istostranični trokut tamo nije neki supstrat koji sam po sebi ne bi bio ni trokut ni istostraničan ni velik ni crven ni tamo, nego bi mu to sve bilo samo svojstveno, ne čineći samu njegovu bit i istovjetnost, nego je naprotiv taj veliki crveni istostranični trokut tamo upravo cjelina svih tih odredaba, kako onih bitnih i nužnih, tako i onih sporednih, cjelina koja nije tek skup tih odredaba, nego povrh toga još i jedno u koje su one sve spojene i koje ih drži zajedno.

7. Stvarnost

Strogo uzevši, stvarnost je zbilja (aktualna određenost neke supstancije nekom odredbom ili nekim spletom odredaba). U blažem smislu, međutim, stvarnost nije samo zbilja nego i mogućnost (moguća određenost neke supstancije nekom odredbom ili nekim spletom odredaba). Možemo također, u blažem smislu te riječi, govoriti i o stvarnosti prošloj i budućoj, bilo u smislu prošle ili buduće zbilje, bilo u smislu prošle ili buduće mogućnosti.

U užem značenju te riječi, stvarnost je zbilja neovisna o mišljenju, aktualno samobitna, tj. aktualna određenost neke supstancije nekim svojstvom ili spletom svojstava ako i nije mišljena. U širem značenju, međutim, stvarnost nije samo zbilja neovisna o mišljenju nego i zbilja samog mišljenja, tj. sam čin mišljenja.

U jednom drugom značenju, stvarnost je ukupnost svih stvari u njihovim međusobnim odnosima, njihov splet, cjelina – stvarni svijet – i to, uže, ukupnost svih aktualnih stvari, odnosno, šire, ukupnost (cjelina) svih stvari, kako aktualnih, tako i potencijalnih.

8. Stvar

Strogo uzevši, stvar je supstancija, subjekt koji postoji (kao zbilja) samobitno, vlastitim bitkom, kojim pritom postoje (kao zbilja) i njegova svojstva. Strogo uzevši, dakle, stvar postoji samobitno, vlastitim bitkom, kao zbilja, a ne tek kao mogućnost.

U širem smislu te riječi, govorimo međutim i o mogućim stvarima, kao i o budućim ili prošlim stvarima – dakle, i o stvarima koje nisu zbilja, nego bi to samo mogle biti, kao i o onima koje još uvijek nisu zbilja, odnosno, o onima koje više nisu zbilja. U širem smislu, dakle, pojam stvari ne obuhvaća samo aktualne supstancije nego i one potencijalne, kao i one prošle ili buduće.

9. Objekt: sadržaj i predmet

U strogom smislu te riječi, objekt je mogući predmet mišljenja, tj. biće o kojem je moguće misliti – primjerom, neboder, mrav, slova itd. No, objektom zovemo, u blažem smislu te riječi, još i mogući sadržaj mišljenja, tj. biće koje je moguće misliti (o dotičnom predmetu). Sadržaj je ono što mislimo o nekom neboderu (recimo, da je najviši na svijetu), o nekom mravu (recimo, da je zalutao), o nekim slovima (recimo, da ih je mnogo), o nekoj lopti (da je smeđa) itd. i o zlatnom srebru (da je u sebi protuslovno) i o crvenoj modrini (da je nemoguća) itd.

Ukratko, pojam objekta obuhvaća, s jedne strane, strogo uzevši, predmet (o kojem je moguće misliti), s druge pak strane, u blažem smislu, još i sadržaj (koji je moguće misliti, o nekom predmetu).⁵⁵

10. Predmet

U sljedećim pododsječcima razmatram stvarni i objektivni bitak predmeta, kako onaj samostalni (vlastiti njihov bitak), tako i onaj ovisan o mišljenju, odnosno o stvarnosti (stvarnome svijetu, ovome, aktualnome, u kojem jesmo).

10.1. Predmet: stvarno i objektivno

Stvarno, predmet (biće o kojem je moguće misliti) postoji ili kao zbilja (aktualna stvarnost) o kojoj je moguće misliti (npr. Velebit) ili kao mogućnost (moguća stvarnost) o kojoj je moguće misliti (npr. zlatno brdo). Pritom, zlatno srebro, premda predmet (biće o kojem je moguće misliti), ipak ne postoji (niti bi moglo postojati) stvarno. Dakako, to vrijedi i za bilo koji drugi predmet u sebi protuslovan.

Objektivno, predmet (biće o kojem je moguće misliti) postoji ili kao aktualni predmet mišljenja (o kojem netko u danom trenutku misli, aktualnim svojim mišljenjem) ili kao mogući predmet mišljenja (o kojem u danom trenutku nitko ne misli, ali je svejedno o njemu i tad moguće misliti).⁵⁶

Primjerom, Velebit (i bilo koja druga aktualna stvarnost) objektivno je ili aktualni predmet nečijeg (aktualnog) mišljenja ili mogući predmet bilo čijeg (mogućeg) mišljenja. Isto tako, zlatno brdo (i bilo koja druga moguća stvarnost) objektivno je ili aktualni predmet nečijeg (aktualnog) mišljenja ili mogući predmet bilo čijeg (mogućeg) mišljenja. Naposljetku, i zlatno srebro (kao i bilo koji drugi u sebi protuslovan predmet) objektivno je ili aktualni predmet nečijeg (aktualnog) mišljenja ili mogući predmet bilo čijeg (mogućeg) mišljenja.

10.2. Vlastiti bitak predmeta: s obzirom na mišljenje

Predmet, kao biće (bilo aktualno, bilo potencijalno) o kojem je moguće misliti, postoji kao predmet i kad nitko o njemu ne misli, tj. neovisno o mišljenju (aktualnom), samostalno, vlastitim bitkom, ali (u predmetnom smislu te riječi, objektivno) samo kao mogućnost (predmet o kojem je moguće

⁵⁵ O razlici između predmeta i sadržaja usp. ovdje odsječak 1.

⁵⁶ Ovdje je riječ samo o objektivnoj, ne i o transobjektivnoj stvarnosti. O razlici između objektivne i transobjektivne stvarnosti usp. ovdje odsječak 15.

misлити), ne i kao zbiljnost (predmet o kojem netko upravo misli, nekim aktualnim svojim mišljenjem). Potrebno je, naime, mišljenje (aktualno) da učini taj predmet (tu zbilju ili mogućnost) aktualnim svojim predmetom.

Velebit npr. nije sam po sebi aktualni predmet mišljenja, nego on to biva tek nečijim mišljenjem (kad netko o njemu misli). Sam po sebi, vlastitim bitkom (zbiljom), Velebit je samo mogući predmet mišljenja.

Isto tako, zlatno brdo nije samo po sebi aktualni predmet mišljenja, nego ono to biva tek nečijim aktualnim mišljenjem (tj. samo kad netko o njemu nešto misli). Samo po sebi, vlastitim bitkom (kao moguća stvarnost), zlatno je brdo samo mogući predmet mišljenja.

Ukratko, u predmetnom smislu te riječi, objektivno, predmet postoji samostalno, vlastitim bitkom, samo kao mogući predmet mišljenja, ne i kao aktualni njegov predmet – ili, drukčije rečeno, predmet ne može postojati aktualno (kao aktualni predmet mišljenja) vlastitim bitkom, nego tek mišljenjem koje o njemu nešto misli, tj. tek bitkom, zbiljom, činom sama dotičnog mišljenja.

To, dakako, vrijedi i za zlatno srebro (kao i za bilo koji drugi u sebi protuslovan predmet). Zlatno srebro postoji objektivno (kao predmet) vlastitim bitkom, samostalno, neovisno o mišljenju (ako nitko o njemu i ne misli), ali samo kao mogući predmet mišljenja (predmet o kojem je moguće misliti), ne i kao aktualni predmet mišljenja (predmet o kojem netko upravo misli, aktualnim svojim mišljenjem) – jer, aktualnim ga predmetom mišljenja može učiniti samo mišljenje samo (dotično), aktualnim svojim bitkom (zbiljom).

10.3. Vlastiti bitak predmeta: s obzirom na stvarnost

Zlatno srebro postoji kao predmet (o kojem je moguće misliti), premda ne postoji stvarno (ni kao zbilja, ni kao mogućnost). Objektivni (predmetni) bitak zlatnoga srebra (i bilo čega drugoga u sebi protuslovna) neovisan je, dakle, o stvarnosti (u kojoj zlatno srebro ne samo da nema nego ne bi ni moglo imati bitka).

Zlatno brdo postoji kao predmet (o kojem je moguće misliti), premda ne postoji aktualno (kao zbilja), već samo kao mogućnost (moguća stvarnost). Dapače, zlatno brdo postoji u ovom trenutku kao aktualni predmet moga mišljenja, premda u stvarnosti ono aktualnoga bitka nema. Drugim riječima, objektivni (predmetni) bitak zlatnoga brda (i bilo čega drugoga mogućega) neovisan je o njegovu stvarnom aktualnom bitku: zlatno brdo može i te kako biti aktualni predmet mišljenja (predmet nekog aktualnog mišljenja), ako ga u zbilji (aktualnoj stvarnosti) zapravo i nema.

Velebit bi postojao kao predmet (aktualnoga ili mogućega mišljenja) i kad ga aktualno ne bi bilo, pa čak i kad bi bio u sebi protuslovan – poput zlatnoga srebra – tako da ga stvarno ne bi ni moglo biti (ni aktualno, ni potencijalno). Objektivni (predmetni) bitak Velebita (i bilo čega drugoga aktualnoga) ne počiva, dakle, na njegovu stvarnom (aktualnom) bitku, nego je o njemu neovisan.

Ukratko, predmetni je bitak bića neovisan o njihovu stvarnome bitku. Biće može postojati kao predmet nekog mišljenja (bilo mogućega, bilo aktualnoga) ako u stvarnosti i ne postoji – dapače, ako u stvarnosti ne bi ni moglo postojati. Predmetni je bitak samostalan, o stvarnome bitku neovisan.

Predmeti postoje (kao bića o kojima je moguće misliti) samostalno, vlastitim bitkom, neovisnim kako o mišljenju (aktualnom), tako i o stvarnosti (bilo aktualnoj, bilo potencijalnoj).

10.4. Predmet: zaključci

Na temelju dosad izloženoga o predmetima i njihovu bitku (objektivnome i stvarnome) moguće je zaključiti sljedeće.

Prvo, predmeti postoje objektivno (kao predmeti) vlastitim bitkom, neovisno o mišljenju, opažanju itd., samostalno, samo kao mogući (ne i kao aktualni) predmeti (mišljenja, opažanja itd.).

Drugo, da bi bili i aktualni predmeti (mišljenja, opažanja itd.), predmetima je potreban čin nečijega (aktualnog) mišljenja, opažanja itd., kojim oni bivaju aktualno mišljeni, opaženi itd. Vlastitim bitkom, neovisno o aktualnom (nečijem) mišljenju, opažanju itd., predmeti ne mogu postojati aktualno (kao predmeti), njihov objektivni bitak nije i ne može biti sam po sebi zbilja (čin), već samo mogućnost.

Treće, predmeti postoje objektivno (bilo vlastitim bitkom, kao mogući predmeti, bilo aktualnim bitkom nekog mišljenja, opažanja itd., kao aktualni njegovi predmeti) posve neovisno o tom postoje li i stvarno (kao zbilja, aktualna stvarnost, ili samo kao moguća stvarnost).⁵⁷ Objektivno postojeći predmet može biti čak i stvarno nemoguć (npr. zlatno srebro), ako je samo mišljen nekim aktualnim mišljenjem (nečijim) ili opažen nekim aktualnim opažanjem (nečijim) itd.

Četvrto, predmeti postoje stvarno (kao stvarnost) vlastitim bitkom, samostalno, samo neki (oni, naime, u sebi neprotuslovni), i to samo kao moguća (ne i aktualna) stvarnost.

Peto, predmetima je potrebno ostvarenje (ozbiljenje) stvarnim (aktualnim) bitkom same stvarnosti (stvarnoga svijeta), da bi postojali i kao zbilja, aktualna (a ne tek moguća) stvarnost. Vlastitim bitkom, neovisno o svijetu (stvarnome, aktualnome), samostalno, predmeti ne mogu biti zbilja (aktualna stvarnost).

Šesto, predmeti – oni bez ikakva protuslovlja u sebi – postoje stvarno (bilo vlastitim bitkom, kao moguća stvarnost, bilo aktualnim bitkom stvarnoga svijeta, kao aktualna stvarnost, zbilja) posve neovisno o tom jesu li i mišljeni, opaženi itd.

Sedmo, vlastitim bitkom, dakle, predmeti postoje samo kao mogući predmeti i moguća stvarnost (potonje pritom samo pod uvjetom da nisu u sebi protuslovni). Aktualno pak postoje oni samo ako su aktualizirani (ozbiljeni) zbiljom stvarnoga (aktualnoga) svijeta.

⁵⁷ Ovaj zaključak srodan je dvama temeljnim načelima Meinongove teorije objekata, načelu neovisnosti i načelu indiferencije. Usp. (Meinong, 1904: 8, 13), (Jacquette, 2015: 9).

11. Sadržaj

U sljedećim pododsječcima razmatram stvarni i objektivni bitak sadržaja, kako onaj samostalni (vlastiti njihov bitak), tako i onaj ovisan o mišljenju, odnosno o stvarnosti (stvarnome svijetu, ovome, aktualnome, u kojem jesmo).

11.1. Sadržaj: stvarno i objektivno

Stvarno, sadržaj (biće koje je moguće misliti) postoji ili kao zbilja (aktualna stvarnost) koju je moguće misliti (npr. Velebit) ili kao mogućnost (moguća stvarnost) koju je moguće misliti (npr. zlatno brdo). Pritom, predmet u sebi protuslovan (poput zlatnoga srebra) ne može biti shvaćen – on, dakle, ne samo da ne može postojati stvarno nego ne može postojati ni kao sadržaj mišljen nekim mišljenjem.

Objektivno, sadržaj (biće koje je moguće misliti) postoji ili kao aktualni sadržaj mišljenja (sadržaj u dotičnom trenutku mišljen nekim aktualnim mišljenjem) ili kao mogući sadržaj mišljenja (sadržaj koji u dotičnom trenutku nitko ne misli, ali ga svejedno i tad svatko može misliti).⁵⁸

Primjerom, Velebit (i bilo koja druga aktualna stvarnost) objektivno je ili aktualni sadržaj nečijeg (aktualnog) mišljenja ili mogući sadržaj bilo čijeg (mogućeg) mišljenja. Isto tako, zlatno brdo (i bilo koja druga moguća stvarnost) objektivno je ili aktualni sadržaj nečijeg (aktualnog) mišljenja ili mogući sadržaj bilo čijeg (mogućeg) mišljenja.

Kako je već istaknuto, četverokutni trokut (i bilo koji drugi u sebi protuslovan predmet) nije, niti bi mogao biti, sadržaj mišljenja.

11.2. Vlastiti bitak sadržaja: s obzirom na mišljenje

Sadržaj, kao biće (bilo aktualno, bilo potencijalno) koje je moguće misliti, postoji kao sadržaj i kad ga nitko ne misli, tj. neovisno o mišljenju (aktualnom), samostalno, vlastitim bitkom, ali (u sadržajnom smislu te riječi, objektivno) samo kao mogućnost (sadržaj koji je moguće misliti), ne i kao zbiljnost (sadržaj aktualno mišljen nekim aktualnim mišljenjem). Potrebno je, naime, mišljenje (aktualno) da učini taj sadržaj (tu zbilju ili mogućnost) aktualnim svojim sadržajem.

Velebit npr. nije sam po sebi aktualni sadržaj mišljenja, nego on to biva tek nečijim mišljenjem (kad ga netko misli). Sam po sebi, vlastitim bitkom (zbiljom), Velebit je samo mogući sadržaj mišljenja.

Isto tako, zlatno brdo nije samo po sebi aktualni sadržaj mišljenja, nego ono to biva tek nečijim aktualnim mišljenjem (tj. samo kad ga netko misli). Samo po sebi, vlastitim bitkom (kao moguća stvarnost), zlatno je brdo samo mogući sadržaj mišljenja.

Ukratko, u sadržajnom smislu te riječi, objektivno, sadržaj postoji samostalno, vlastitim bitkom, samo kao mogući sadržaj mišljenja, ne i kao aktualni njegov sadržaj – ili, drukčije rečeno, sadržaj ne

⁵⁸ Ovdje je riječ samo o objektivnoj, ne i o transobjektivnoj stvarnosti. O razlici između objektivne i transobjektivne stvarnosti usp. ovdje odsječak 15.

može postojati aktualno (kao aktualni sadržaj mišljenja) vlastitim bitkom, nego tek mišljenjem kojim biva (aktualno) mišljen, tj. tek bitkom, zbiljom, činom sama tog mišljenja.

11.3. Vlastiti bitak sadržaja: s obzirom na stvarnost

Zlatno brdo postoji kao sadržaj (koji je moguće misliti), premda ne postoji aktualno (kao zbilja), već samo kao mogućnost (moguća stvarnost). Dapače, zlatno brdo postoji u ovom trenutku kao aktualni sadržaj moga mišljenja, premda u stvarnosti ono aktualnoga bitka nema. Drugim riječima, objektivni (sadržajni) bitak zlatnoga brda (i bilo čega drugoga mogućega) neovisan je o njegovu stvarnom aktualnom bitku: zlatno brdo može i te kako biti aktualni sadržaj mišljenja (sadržaj nekog aktualnog mišljenja), ako ga u zbilji (aktualnoj stvarnosti) zapravo i nema.

Velebit bi postojao kao sadržaj (aktualnoga ili mogućega mišljenja) i kad ga aktualno ne bi bilo. Objektivni (sadržajni) bitak Velebita (i bilo čega drugoga aktualnoga) ne počiva, dakle, na njegovu stvarnom (aktualnom) bitku, nego je o njemu neovisan.

Ukratko, sadržajni je bitak bića neovisan o njihovu stvarnom (aktualnom) bitku. Biće može postojati kao sadržaj nekog mišljenja (bilo mogućega, bilo aktualnoga) ako u stvarnosti i ne postoji (aktualno). Sadržajni je bitak samostalan, o stvarnome (aktualnome) bitku neovisan. Sadržaji postoje (kao bića koja je moguće misliti) samostalno, vlastitim bitkom, neovisnim kako o (aktualnom) mišljenju, tako i o (aktualnoj) stvarnosti.

11.4. Sadržaj: zaključci

Na temelju dosad izloženoga o sadržajima i njihovu bitku (objektivnu i stvarnu) moguće je zaključiti sljedeće.

Prvo, sadržaji postoje objektivno (kao sadržaji) vlastitim bitkom (neovisno o mišljenju, opažanju itd., samostalno) samo kao mogući (ne i kao aktualni) sadržaji (mišljenja, opažanja itd.).

Drugo, da bi bili i aktualni sadržaji (mišljenja, opažanja itd.), sadržajima je potreban čin nečijega (aktualnog) mišljenja, opažanja itd., kojim oni bivaju aktualno mišljeni, opaženi itd. Vlastitim bitkom, neovisno o aktualnom (nečijem) mišljenju, opažanju itd., sadržaji ne mogu postojati aktualno (kao sadržaji), njihov objektivni bitak nije i ne može biti sam po sebi zbilja (čin), već samo mogućnost.

Treće, sadržaji postoje objektivno (bilo vlastitim bitkom, kao mogući sadržaji, bilo aktualnim bitkom nekog mišljenja, opažanja itd., kao aktualni njegov sadržaj) posve neovisno o tom postojе li i kao zbilja, aktualna stvarnost. Zlatno brdo u ovom trenutku postoji kao aktualni sadržaj moga mišljenja, premda ga u stvarnome svijetu aktualno nigdje nema.

Četvrto, sadržaji postoje stvarno (kao stvarnost) vlastitim bitkom, samostalno, samo kao moguća (ne i kao aktualna) stvarnost.

Peto, sadržajima je potrebno ostvarenje (ozbiljenje) stvarnim (aktualnim) bitkom same stvarnosti (svijeta, aktualnoga, stvarnoga), da bi postojali i kao zbilja, aktualna (a ne tek moguća) stvarnost. Vlastitim bitkom, neovisno o svijetu (stvarnome, aktualnome), samostalno, sadržaji ne mogu biti zbilja (aktualna stvarnost).

Šesto, sadržaji postoje stvarno (bilo vlastitim bitkom, kao moguća stvarnost, bilo aktualnim bitkom stvarnoga svijeta, kao aktualna stvarnost, zbilja) posve neovisno o tom jesu li i mišljeni, opaženi itd.

Sedmo, vlastitim bitkom, dakle, sadržaji postoje samo kao mogući sadržaji (mišljenja, opažanja itd.) i moguća stvarnost. Aktualno pak postoje oni kao sadržaji (objektivno) samo ako su mišljeni, opaženi itd., odnosno, kao zbilja (stvarnost, aktualna) samo ako su aktualizirani (ozbiljeni) zbiljom (aktualnim bitkom) stvarnoga (aktualnoga) svijeta.

12. Biće, objekt i stvarnost

Biće u sebi protuslovno može biti biće (postojati) samo kao predmet, ali ne i kao sadržaj mišljenja, niti kao stvar (stvarnost).

Tomu nasuprot, biće sebi dosljedno, konzistentno, bez ikakva unutrašnjeg protuslovlja, postoji kako kao objekt (predmet ili sadržaj mišljenja, mogući ili aktualni), tako i kao stvarnost (moguća ili aktualna).

Mogući je objekt mišljenja to biće (sebi dosljedno, konzistentno) već vlastitim bitkom (sebi dosljednim, konzistentnim). Aktualnim objektom mišljenja biva ono tek aktualnim bitkom mišljenja kojim biva mišljeno (bilo kao predmet, bilo kao sadržaj).

Moguća je stvarnost to biće (sebi dosljedno, konzistentno) već samom svojom unutrašnjom konzistentnošću, bez potrebe za svijetom (cjelinom). Aktualnom stvarnošću biva ono tek u svijetu (stvarnome, aktualnome), tj. tek našavši svoje mjesto, vrijeme i ulogu (makar i sasvim neznatnu) u cjelini svega aktualnoga bitka.

13. Bitak: zajednički i vlastiti

Biće postoji kao objekt očitujući se, a kao stvarnost djelujući (aktualno ili potencijalno).

Utvara je nestvaran objekt, biće koje se očituje, a ne djeluje, ni na što, niti bi djelovati moglo – kad bi moglo djelovati, ne bi bilo utvara, nego stvarnost.

Znanje je stvarno u mjeri u kojoj djeluje i na način na koji djeluje, upravljajući ponašanjem, mišljenjem, opažanjem, istraživanjem (npr. znanstvenim), razmatranjem (npr. filozofskim) itd. Znanje koje ne bi moglo upravljati ponašanjem, mišljenjem, istraživanjem itd., ne bi bilo znanje, nego pričin znanja.

Djelovanje koje se ni u kakvu učinku ne bi očitovalo, ne bi bilo stvarno djelovanje (u objektivnom smislu te riječi), nego nekakva (tko zna kakva) transobjektivna stvarnost.⁵⁹ Objektivno, biće je stvarno samo ako djeluje tako da se njegovo djelovanje očituje u svojim učincima, tj. samo u mjeri u kojoj su očiti učinci njegova djelovanja.

⁵⁹ O pojmu transobjektivne stvarnosti usp. ovdje odsječak 15.

Biće, međutim, ne može djelovati vlastitim bitkom, bez ičega drugoga, na što bi djelovalo. Djelovanje podrazumijeva zajednički bitak, cjelovit, tj. takav da uključuje i djelovatelja i trpitelja. Vlastitim bitkom djelovatelj može biti samo moguća stvarnost (mogući djelovatelj). Aktualnim djelovateljem biva on tek spram nekog drugog bića, na koje djeluje, tj. tek zajedno s trpiteljem, u nekom zajedničkom njihovom bitku. Drugim riječima, djelovatelj postoji stvarno kao zbilja (aktualna stvarnost) samo u svijetu, zajedno s drugim bićima, na koja djeluje (i ona na nj).

Isto vrijedi i za očitost. Biće ne može biti očito vlastitim bitkom, bez ikoga komu bi bilo očito. Očitost podrazumijeva zajednički bitak objekta i subjekta (spoznavatelja), neku njihovu obostranu naspramnost. Vlastitim bitkom biće može biti samo mogući objekt. Aktualnim objektom biva ono tek spram spoznajnog subjekta (spoznavatelja), kojem biva očito u nekom zajedničkom njihovom bitku (svijetu) u kojem je ono objekt, a on subjekt dotičnoga znanja (spoznaje).

14. Ja

Spoznati sama sebe znači, doslovno, biti ujedno i subjekt i objekt tog znanja (spoznaje), tj. biti spram sama sebe – tako reći, sam sebi na neki način stran, inoseban – recimo, temporalno inoseban u sjećanju, u kojem se ja sadašnji sjećam sebe negdašnjeg (recimo, onoga sebe još iz predškolskih dana), kojega se sjećam kao sebe, a ne kao nekoga drugoga.

Djelovati na sama sebe znači, doslovno, biti ujedno i djelovatelj i trpitelj, tj. biti spram sama sebe – tako reći, sam sebi na neki način biti stran, inoseban – npr. voljno inoseban pri discipliniranju sama sebe lijena, nestrpljiva, gnjevna itd. – ja sam taj koji ne može dočekati (ja, a ne netko drugi), ali sam i taj koji tu nestrpljivost obuzda, sebe nestrpljiva disciplinira, na sebe sama utječe, djeluje, ali ne kao na koga drugoga, nego upravo kao na sama sebe.

Spoznati sama sebe ili djelovati na sama sebe znači, zapravo, biti cjelina svih svojih partikularnih ja, jedno te isto cjelovito ja spram svakoga od njih, koje u svakomu od njih vidi sebe, ali sebe od kojega se može distancirati, spram kojega može zauzeti stav i na koje može utjecati, djelovati, kao neko cjelovito ja, koje u svakom svome partikularnome ja vidi, zapravo, nekog drugog (!) sebe (!).⁶⁰

Posrijedi je, dakle, neki zajednički bitak svih tih mnogih partikularnih ja, neko jedno te isto cjelovito njihovo ja, cijeli jedan svijet, unutrašnji, spram onog izvanjskog.

15. Stvarnost: objektivna i transobjektivna

Stvar postoji neovisno o mišljenju (ako nitko o njoj i ne misli, odnosno, ako je nitko i ne misli, u danom trenutku, aktualno).

To, međutim, ne znači da o njoj nije moguće misliti, niti da ona ne može biti mišljena, već samo to da ona postoji ako i nije mišljena, odnosno ako i nema nikoga tko bi o njoj mislio. Koliko god, dakle,

⁶⁰ Ova su shvaćanja sebstva, donekle barem, utemeljena i empirijski, Gazzaniginim istraživanjem razrezana mozga i dotičnim njegovim zaključcima o mnogostrukom sebstvu (Gazzaniga, 1970), (Gazzaniga i LeDoux, 1978), (Gazzaniga, 1985).

da postoji o mišljenju neovisno, stvar svejedno može biti i te kako objektivna (bilo kao predmet o kojem je moguće misliti, bilo kao sadržaj koji je moguće misliti). To što postoji stvarno, neovisno o mišljenju, ne znači da ne postoji i objektivno.

Drugim riječima, stvarni bitak (*esse subiectivum*) ne isključuje objektivni bitak (*esse obiectivum*). U tom smislu, nazovimo objektivnom stvarnošću sve ono što jest ne samo stvarno (neovisno o mišljenju) nego i objektivno (kao predmet o kojem je moguće misliti, odnosno, kao sadržaj koji je moguće misliti).

Tomu nasuprot, stvar o kojoj nije moguće misliti po samu je svomu pojmu (ideji) transobjektivna, mišljenju predmetno onostrana, nedostižna. Nazovimo je, u tom smislu, predmetno transobjektivnom.

Pritom, to što o njoj nije moguće misliti ne znači da ona ne postoji, već samo da nije moguće znati postoji li ili ne postoji i, ako postoji, što je i kakva je i kolika i gdje i kada itd. – jer, kako znati išta o nečemu o čemu nije moguće ni misliti.

S istog razloga, ako o predmetno transobjektivnome, po definiciji, nije moguće misliti, onda o njemu, očito, nije moguće ni nagađati (postoji li ili ne postoji i, ako postoji, što je, kakvo je, koliko, gdje itd.) – jer, kako bih mogao nagađati o nečemu o čemu i ne mislim. Drugim riječima, može mi se samo činiti da nagađajući o predmetno transobjektivnome nagađam doista o predmetno transobjektivnome.

Na isti način, može mi se samo činiti da istražujući predmetno transobjektivnu stvarnost istražujem doista nju samu – jer, kako da istražujem nešto o čemu i ne mislim (nešto što uopće nije predmet moga istraživanja, niti bi – u svojoj predmetnoj transobjektivnosti – uopće moglo biti predmet ičijeg istraživanja).

Nema, dakle, nikakva smisla o predmetno transobjektivnome išta nagađati (ni postoji li ili ne postoji, ni kakvo je, ni što je, ni koliko je, ni gdje je, ni kada itd.), niti ima ikakva smisla istraživati ga – jednostavno zato što ga zapravo nije moguće istraživati, niti je o njemu moguće nagađati (išta). Može nam se samo činiti da ga istražujemo ili da o njemu nagađamo.

U skladu s tim, jedini je zdrav i spoznajno opravdan stav prema predmetno transobjektivnome ne 'istraživati' ga i ne 'nagađati' o njemu (što je i kakvo je i koliko i gdje i kada itd. i da li uopće jest ili možda ipak nije).

S druge strane, stvar koja ne može biti mišljena po samu je svomu pojmu (ideji) transobjektivna, mišljenju sadržajno onostrana, nedostupna. Nazovimo je, u tom smislu, sadržajno transobjektivnom.

Sadržajno je transobjektivna npr. bučna tišina – jasno je što bi ona trebala biti, ali nije jasno kako bi ona to uopće mogla biti. Bučna je tišina pritom predmetno objektivna – možemo o njoj misliti štošta (npr. to da je u sebi protuslovna ili to da je neshvatljiva ili to da je nemoguća, objektivno i stvarno, itd.). Ne možemo samo shvatiti (smisliti) što bi to zapravo bila bučna tišina. Ona je, dakle, transobjektivna sadržajno, ali ne i predmetno.

Bučna je tišina, k tomu, u sebi protuslovna – i to, ne subjektivno, ovom ili onom spoznavatelju, ovisno o njegovu spoznajnom ustroju, nego objektivno, kao takva, bilo kojem (uopće mogućem)

spoznavatelju. To objektivno njeno unutrašnje protuslovlje čini je objektivno nemogućom. Znači li to, međutim, da je ona i stvarno nemoguća? Ili, općenito, neki sadržajno transobjektivni predmet, koji objektivno ne može biti stvarnost (dakle, ne samo ovom ili onom spoznajnom subjektu nego i bilo kojem uopće mogućem spoznajnom subjektu), bi li ipak mogao postojati stvarno (s onu stranu svake moguće misli, sadržaja, posve nemisliv, shvaćanju posve nedostupan)? Očito je o tom moguće samo nagađati – i to, ne tek ovom ili onom spoznajnom subjektu, ove ili one spoznajne konstitucije, nego i bilo kojem uopće mogućem spoznajnom subjektu. Jer, što bi drugo bilo moguće o predmetu objektivno posve nemislivu do samo o njemu uvijek iznova nagađati. To je, međutim, krajnje besmisleno, uzaludno – nagađati, naime, o nečemu o čemu je, očito, moguće samo unedogled nagađati i nagađati.

Drugim riječima, nema nikakva smisla iscrpljivati se pitanjem o sadržajno transobjektivnoj stvarnosti, postoji li ili ne postoji (s onu stranu uopće mislivoga, sadržajno mogućega). Jedini je zdrav i spoznajno opravdan pristup usredotočiti se na objektivnu stvarnost (i pitati se npr. što objektivnu stvarnost čini stvarnošću, a ne pričinom).

Ukratko, nema nikakva smisla zamarati se pitanjima o transobjektivnome. Jer, s jedne strane, predmetno transobjektivnu stvarnost jednostavno nije moguće istraživati (štoviše, nije moguće ni nagađati o njoj, ovo ili ono, bilo što), dok – s druge strane – o sadržajno transobjektivnoj stvarnosti nije moguće drugo do samo unedogled nagađati postoji li uopće ili ne postoji. Drugim riječima, jedini je zdrav i spoznajno opravdan stav prema stvarnosti istraživati je ukoliko je objektivna (mišljenju i znanju dostupna, koliko-toliko), tj. usredotočiti sva svoja istraživanja na objektivnu stvarnost.⁶¹

16. Protuslovlje

U sljedećim pododsječcima istražujem (sasvim ukratko), prvo, je li protuslovlje objekt (tj. predmet, odnosno sadržaj) mogućega mišljenja, drugo, može li protuslovlje postojati stvarno (kao svojstvo čega stvarna), treće, je li protuslovlje biće i, četvrto, je li protuslovlje spoznatljivo (shvatljivo).⁶²

16.1. Protuslovlje: objekt

Protuslovlje je objekt, ono postoji objektivno, kako kao predmet, tako i kao sadržaj mogućega mišljenja.

O protuslovlju je moguće misliti štošta (recimo, da čini dotični predmet sadržajno nemogućim, uz to da ga čini i stvarno nemogućim, ili da ga je katkad teško uočiti, katkad opet da jednostavno 'bode oči' itd.). Drugim riječima, protuslovlje zaista postoji kao predmet (o kojem je moguće misliti), tj. kao objekt u užem značenju te riječi.

No, ne samo da protuslovlje postoji kao predmet (o kojem je moguće misliti) nego ono postoji i kao sadržaj (koji je moguće misliti). Primjerice, protuslovlje je moguće misliti (shvatiti) kao svojstvo zlatnoga srebra, glasne tišine, studene vrućine itd. Protuslovlje je ono što je moguće misliti o tim

⁶¹ O pojmu i problemu transobjektivne stvarnosti usp. (Škarica, 2024)

⁶² O (neo)skolastičkom pojmu protuslovlja usp. npr. (Tongiorgi, 1861: 42), (Hugon, 1927: 84-86, 156).

predmetima, sadržaj moguće misli o njima. Drugim riječima, protuslovlje zaista postoji kao sadržaj koji je moguće misliti o čemu.

Sadržajno, protuslovlje se sastoji u nespojivosti dotičnih odredaba. Jedan te isti subjekt ne može biti određen istodobno dvjema odredbama koje jedna s drugom nisu spojive. Primjerom, jedan te isti subjekt ne može biti ujedno i srebrn i zlatan – jer, ako je srebrn, onda nije zlatan, a ako je zlatan, onda nije srebrn. Zato je zlatno srebro u sebi protuslovan pojam, samim tim i stvarno nemoguće biće, kao i srebrno zlato.

Ukratko, protuslovlje postoji objektivno i u užem i u širem smislu te riječi, tj. i kao predmet (o kojem je moguće misliti) i kao sadržaj (koji je moguće misliti o čemu).

16.2. Protuslovlje: stvarnost

Protuslovlje ne može biti svojstvo čega stvarnoga, jer ono čini dotični predmet nužno nestvarnim (recimo, tihu buku, tešku lakoću, kratkotrajnu dugovječnost itd.). Protuslovlje, naime, nije subjekt, nego svojstvo, i to svojstvo predmeta u sebi protuslovna, koji kao takav (u sebi protuslovan) ne može postojati stvarno, pa tako ne mogu postojati stvarno ni njegova svojstva (uključujući, među njima, dakako, i samo njegovo protuslovlje).

Drugim riječima, protuslovlje ne može postojati stvarno (kao svojstvo čega stvarna), jer ono samo sebi prijeći pristup stvarnosti, čineći predmet kojem je svojstveno nužno nestvarnim (nemogućim).

16.3. Protuslovlje: biće

Protuslovlje je biće, premda ne postoji stvarno. Ono je biće zato što postoji objektivno, kao predmet i sadržaj mogućega mišljenja (znanja, mnijenja, dvojbe, istraživanja, spoznaje itd.).

16.4. Protuslovlje: znanje

Kad mislim o crvenoj modrini, zapravo, shvaćam – ali ne crvenu modrinu, nego protuslovlje u samu pojmu crvene modrine (samim tim i njezinu nemogućnost, kako sadržajnu, tako i stvarnu). Nije, dakle, pritom posrijedi neshvaćanje, moja (subjektivna) nesposobnost da nešto shvatim (naime, crvenu modrinu), nego je posrijedi upravo shvaćanje (tog protuslovlja u samu pojmu crvene modrine i te njezine sadržajne i stvarne nemogućnosti). Posrijedi je objekt (protuslovlje, nemogućnost), očit i shvaćen. Posrijedi je znanje (da crvena modrina nije moguća, ni sadržajno ni stvarno, jednostavno zato što je sama ideja crvene modrine u sebi protuslovna).

Nesposoban sam shvatiti neki objekt ako ne vidim u njemu nikakva unutrašnjeg protuslovlja pa ga svejedno ne uzmažem smisliti (shvatiti). Takav objekt nadilazi moju (subjektivnu) sposobnost shvaćanja. Shvatim li, međutim, neko protuslovlje unutar objekta o kojem mislim, nije posrijedi moja (subjektivna) nesposobnost da shvatim taj objekt, nego je posrijedi njegova (objektivna) neshvatljivost, nemogućnost da bude shvaćen.

Jedno je, naime, nesposobnost shvaćanja nečeg objektivno shvatljiva, drugo je, međutim, sposobnost shvaćanja protuslovlja (kao sposobnost shvaćanja objektivne neshvatljivosti dotičnoga predmeta).

17. Nešto i ništa

Biće je nešto ako je određeno, bilo da je određeno nekim drugim bićem (svojom odredbom), bilo da je određeno samo po sebi. Biće je ništa ako nije određeno (niti samo po sebi, niti nekim drugim bićem).⁶³

Nešto (neko određeno biće) jest biće kako u objektivnom, tako i u stvarnom smislu te riječi. S jedne strane, objektivno, nešto je kako predmet (o kojem je moguće misliti), tako i sadržaj (koji je moguće misliti). S druge pak strane, nešto je i stvarno biće, stvar, bilo moguća, bilo aktualna.

No, i ništa je biće, ali samo u objektivnom, ne i u stvarnom smislu te riječi. Ništa je predmet, o kojem je moguće misliti (npr. to da je predmet). Ništa je i sadržaj, koji je moguće misliti – doduše, samo niječno, tj. kao ni ovo ni ono, ni ovakvo ni onakvo, ni ovoliko ni onoliko, ni ovdje ni ondje itd. Ništa, međutim, nije (niti bi moglo biti) stvarno biće, jer takve stvari nema (niti bi je moglo biti) koja nije ni ova ni ona, ni ovakva ni onakva, ni ovolika ni onolika, ni ovdje ni ondje, ni sada ni onda itd.

18. Ništa

Ništa mislim tako da niječem i ovo i ono i ovakvo i onakvo i ovoliko i onoliko itd., tj. tako da niječem sve. To je nijekanje čin, jedini kojim je moguće misliti ništa. Rezultat je toga čina misao bez ikakva pozitivna sadržaja. Sav je sadržaj te misli negativan: ni ovo ni ono, ni ovoliko ni onoliko, ni ovdje ni ondje itd.

Umijem, dakle, misliti i ništa, a ne samo nešto. To se umijeće (mišljenja ničega) sastoji u nijekanju svega. Ništa ne mislim pozitivno, kao neki objekt, nešto, nego ga mislim negativno, nasuprot svakom (pozitivnom) sadržaju (objektu), upravo kao ni-šta.

Kad mislim ništa, mislim zapravo više značenje (same ideje ničega) nego objekt (sadržaj) – jer, značenje je pritom (kad mislim ništa) sasvim jasno (ni-šta, tj. ni ovo ni ono, ni ovdje ni drugdje itd.), dok objekta (u pozitivnom smislu te riječi) jednostavno nema – dapače, ne bi ga ni smjelo biti.

To sve sasvim je u skladu sa samom idejom ničega: ništa, naime, po samu svomu pojmu, jednostavno mora biti negativan sadržaj mišljenja (poput praznine, ali posvemašnje, ili izostanka, ali ne tek ničega, nego svega).

Pritom, vrijedi primijetiti da ništa nije (niti bi moglo biti) u sebi protuslovan pojam (odnosno, sadržaj mišljenja). Jer, u ničemu ničega nema, nikakvih odredaba, da bi neka mogla protusloviti nekoj drugoj. Ili, drukčije rečeno, ništa je upravo tim svojim sveniječnim karakterom zaštićeno od svakog unutrašnjeg protuslovlja.

No, ništa nije samo mogući sadržaj mišljenja nego i mogući njegov predmet. Pritom vrijedi primijetiti da je o ničemu moguće misliti samo niječno, tj. samo nasuprot svemu pozitivno objektivnu. Drugim riječima, o ničemu je moguće misliti samo da nije ni ovo ni ono, ni ovakvo ni onakvo, ni ovdje

⁶³ O (neo)skolastičkom pojmu ničega usp. npr. Hugon, 1935: 262-263.

ni ondje itd. Bilo koja pozitivna odredba učinila bi ga nečim, a ne ničim. Svejedno, kad o ničemu mislim da nije ni ovo ni išta drugo, ni ovdje ni drugdje, ni ovakvo ni drukčije itd., mislim to sve upravo o ničemu (a ne o čemu drugomu). U tom smislu, ništa uistinu jest mogući predmet mišljenja, premda sasvim neodređen i niječan.⁶⁴

19. Određenost

U sljedećim dvama pododsječcima razmatram najprije u čemu se sastoji određenost subjekata, pa potom i u čemu se sastoji određenost samih odredaba.

19.1. Određenost subjekta

Neki su subjekti određeni sami po sebi. Neka modrina npr. može biti svjetlija ili tamnija od neke druge modrine (ili od neke druge boje). K tomu, može ona biti i jednako svijetla (odnosno, jednako tamna) kao i neka druga modrina (ili neka druga boja). Pritom, svjetlina, odnosno tamnoća, nisu slučajna, nego nužna svojstva modrine – modrina koja ne bi bila nimalo svijetla, bila bi zapravo crnina, a ne modrina; isto tako, modrina koja ne bi bila nimalo tamna, bila bi zapravo bjelina, a ne modrina.

No, premda nužna svojstva modrine, svjetlina i tamnoća nisu ujedno i bitna njezina svojstva. Jer, modrina se od drugih boja ne razlikuje svojom svjetlinom ili tamnoćom, nego se naprotiv ona razlikuje od njih svojom modrinom – dakle, sama po sebi, a ne po nekom svojem svojstvu. Nema, dakle, svojstva (odredbe) koje bi činilo modrinu modrinom (spram crvena, žuta, zelena itd.), nego je modrina određena spram drugih boja sama po sebi, kao modrina. Drugim riječima, modrina je sama po sebi nešto.

Neki drugi subjekti, međutim, nisu određeni sami po sebi, nego nekim drugim bićima (svojim svojstvima, odredbama). Trokut npr. nije sam po sebi trokut, nego po svojim (bitnim) odredbama: biti višekut (poligon), imati tri kuta. Trokut se ne razlikuje od drugih poligona sam po sebi (onako kako se modrina razlikuje od drugih boja i gorčina od drugih okusa itd.), nego se trokut razlikuje od drugih poligona po svojim odredbama (biti poligon, imati tri kuta). Bez tih odredaba, trokut zapravo ne bi bio trokut, nego nešto drugo.

19.2. Određenost odredbe

Neka odredba može biti određenija od neke druge odredbe. Odredba *biti trokut* određenija je od odredbe *biti višekut*. No, neka odredba može, također, biti određena koliko i neka druga odredba. Primjerom, neki je subjekt određen odredbom *biti trokut* točno toliko koliko je neki drugi subjekt određen odredbom *biti četverokut*. Pritom, taj isti subjekt (trokut) određen je tom odredbom (*biti trokut*) znatno više nego što je taj drugi subjekt (četverokut) određen odredbom *biti višekut* ili odredbom *biti zatvoren geometrijski lik*.

Određenost je nužno svojstvo svake odredbe. Odredba koja ne bi bila određena, ne bi mogla ni određivati, pa slijedom toga ne bi ni bila odredba. Određenost, međutim, nije bitno svojstvo

⁶⁴ Potanko o ničem raspravlja Jacqueline. Usp. npr. (Jacquette, 2013) ili (Jacquette, 2015: 193-228).

pojedinih odredaba, ono koje ih razlikuje jedne od drugih – jer, sve su one, kako je upravo utvrđeno, nužno određene. K tomu, odredbu od odredbe ne razlikuje ni mjera određenosti – jer, u tom slučaju, ne bi bilo razlike između jednako određenih odredaba (primjerom, između odredbe *biti trokut* i odredbe *biti četverokut*).

Trokut se od četverokuta razlikuje brojem kutova. No, to su dva subjekta (trokut i četverokut), a ne dvije odredbe. Odredbe su (dotične) *biti trokut* i *biti četverokut*. Nijedna od njih nema kutove. Kutove imaju dotični subjekti, ali ne i odredbe, kojima su oni određeni. U skladu s tim, broj kutova nije odredba kojom bi bila određena dotična odredba (*biti trokut*, odnosno, *biti četverokut*), nego je taj broj broj kojim ta odredba određuje dotični subjekt kao trokut, odnosno četverokut.

Pritom, taj broj nije subjekt određen nekim odredbama, nego odredba, koja s nekim drugim odredbama (npr. *imati kutove*, *biti zatvoreni geometrijski lik* itd.) tvori složenu i cjelovitu odredbu *biti trokut* (odnosno, *biti četverokut*). Ukratko, te su dvije odredbe (*biti trokut* i *biti četverokut*) kao i mnoge druge – dapače, neprebrojivo mnogo drugih – zapravo složene odredbe, koje određuju dotične subjekte svim svojim pojedinim sastavnicama, tj. svim odredbama od kojih su složene (u jednu cjelovitu odredbu). Nisu one, dakle, određene (bitno) nekim svojim odredbama, nego su određene (bitno) same po sebi, onako kako su same po sebi određene i jednostavne odredbe (poput modrine, gorčine, topline itd.), s tom razlikom da su same po sebi cjeline (odredaba), tj. složene, a ne jednostavne odredbe.

Ukratko, sve su odredbe (kako one jednostavne, tako i one složene) određene same po sebi, a ne po nekim drugim odredbama.

20. Bitak i mijena

Na neki način, stvarni je bitak bitak bilo čega. Aktualno, naime, on je uvijek bitak nečega (nekog točno određenog bića, odnosno neke točno određene cjeline svih bića). Potencijalno, međutim, on je uvijek ujedno i bitak bilo kojeg drugog mogućeg bića (odnosno, bilo koje druge moguće cjeline svih bića), a ne samo dotičnog, aktualnog bića (odnosno, dotične, aktualne cjeline svih bića).

S nastankom nekog novog bića ne nastane i neki novi bitak, nego to novo biće postoji istim onim bitkom kojim je postojalo dotadašnje biće (koje s tom mijenom nestane). Drugim riječima, pri svakoj mijeni jedan te isti bitak prestaje biti bitak dotadašnjeg bića i postaje bitak novog bića. Stvarni je bitak, dakle, sve vrijeme jedan te isti, smjenjuju se samo njegove odredbe, bića, jedno za drugim.⁶⁵

Na isti način, sa svakom novom mišlju objekt (predmet ili sadržaj) dotad aktualno mišljen prestane to biti i postane tek mogući objekt mišljenja, dok, s druge strane, istodobno, neki drugi objekt (predmet ili sadržaj), dotad samo moguć, postane aktualan (aktualno mišljen tom novom mišlju, bilo kao predmet, bilo kao sadržaj). Sve je vrijeme, pritom, stvarni bitak dotičnog mišljenja jedan te isti, smjenjuju se samo objekti njime aktualizirani (bilo kao predmeti, bilo kao sadržaji dotičnog mišljenja). Objekt, dakle, ne postaje aktualan nekim novim svojim objektivnim bitkom, nego stvarnim

⁶⁵ Ova je razmatranja moguće povezati sa zakonima očuvanja u fizici. O (neo)skolastičkom nauku o mijeni usp. npr. (Hugon, 1905: 261-271), (Gredt, 1961: 255-258).

bitkom dotičnoga mišljenja (na nj usredotočena). Objektivni njegov bitak, pritom, sve je vrijeme jedan te isti.

21. Niječne odredbe

Ako je u definiciji nekog pojma izostala neka bitna njegova oznaka, onda je tim izostankom ta definicija i te kako određena (kao nedostatna, manjkava, preširoka i sl.), ali ne nečim što je stvarna njezina sastavnica, nego nečim čega u njoj nema (a trebalo bi ga biti), tj. nečim što je u njoj izostalo (a izostati nije smjelo) – dakle, nečim nestvarnim, čega nema, nekim negativnim (niječnim) njezinim svojstvom (odredbom). Ili, ako je netko u Rimu, onda stvarnost – u tom pogledu – nije određena samo njegovim (stvarnim) bitkom u Rimu nego i njegovim nebitkom drugdje (recimo, u Beču ili u Berlinu, Londonu, Kninu itd.).

Stvarnost, dakle, nije određena samo stvarnim svojim odredbama (svojstvima), onim što ona stvarno jest, nego je ona određena i niječno, tj. nasuprot onomu svemu što ona nije (a mogla bi ili možda i trebala biti). Plavo nije samo plavo nego i necrveno, nezeleno, nežuto itd. Izbrazdano nije samo izbrazdano nego i neravno. Dopola puno nije samo polupuno nego i poluprazno. Uopće, nešto nije samo nešto (neko određeno biće) nego je ono, samim tim, ujedno i ništa drugo.

Ukratko, premda stvarno ne postoje, niječne odredbe i te kako određuju stvarnost u objektivnom njezinu bitku, spram uma (mogućega znanja o njoj). Objektivno, stvarnost nije određena samo stvarnim svojim svojstvima, pozitivnim svojim odredbama, nego i negativno, niječnim svojim odredbama, nasuprot svemu onom što ona nije, a mogla bi biti.⁶⁶

22. Nemogućnost

U sljedećim pododsječcima razmatram o nemogućnosti, stvarnoj i objektivnoj, o mogućnosti njezina bitka, stvarnog i objektivnog, o odnosu između pojma nemogućnosti i pojma stvarnosti i o mogućim, odnosno nemogućim bićima (tj. o *possibilia* i *impossibilia*).

22.1. Nemogućnost: objektivna i stvarna

Objektivna je nemogućnost ili predmetna ili sadržajna.

Predmetna nemogućnost sastoji se u tom da o dotičnom biću nije moguće misliti. Pritom, nije moguće znati o kojem to zapravo biću nije moguće misliti – jer, kako znati išta o nečemu o čemu nije moguće ni misliti. Isto tako, s istog razloga, nije moguće ni nagađati o kojem to zapravo biću nije moguće misliti – jer, kako nagađati o nečemu o čemu nije moguće ni misliti. Ako, dakle, i postoji neko biće o kojem nije moguće misliti, onda zacijelo nije moguće ni znati ni nagađati koje je to zapravo biće.

⁶⁶ U (neo)skolastici niječne su odredbe vezane uglavnom uz razmatranja o *ens rationis*. Usp. npr. (Suárez, 2024: 1014-1041), (Tongiorgi, 1869: 14-18), (Bauer, 1918: 28-30).

Drugim riječima, pojam predmetno nemogućega zapravo je pojam predmetno transobjektivno-ga, tj. pojam svega onoga svakom uopće mogućem mišljenju predmetno onostrana, o čemu nije moguće ni misliti, ni nagađati, ni znati (išta) itd. Bilo bi u sebi protuslovno o takvom čemu išta uistinu misliti, nagađati, znati itd. Sam čin mišljenja (nagađanja, znanja itd.) o takvom čemu učinio bi ga zapravo svojim predmetom – dakle, ne samo predmetno mogućim nego i predmetno aktualnim. Moguće je, dakle, samo to da se komu čini da o predmetno nemogućem biću nešto misli ili da o njemu nešto nagađa ili sudi, vjeruje, zna itd. Primjerom, čini se sasvim mogućim misliti da možda postoje bića o kojima nije moguće misliti, ali se to zapravo samo čini mogućim, jer već sama ta misao misli o tim bićima, prvo, da možda postoje i, drugo, da o njima nije moguće misliti. Ona su, dakle, ipak predmet te misli, o kojem ona nešto misli, koliko god da ujedno i tvrdi kako o njima misliti nije moguće.

Ukratko, budući da o predmetno mogućim bićima nije moguće misliti (pa tako ni nagađati, ni znati, išta, ni suditi, vjerovati, dvojiti itd.), slijedi da spoznajne napore treba usmjeriti prema predmetno mogućem biću.⁶⁷

Što se pak tiče sadržajne nemogućnosti, ona se sastoji u tom da predmet (o kojem je moguće misliti) ne uzmaže biti i mišljen (shvaćen), i to zato što je u sebi protuslovan. Takav je predmet npr. zlatno srebro – o kojem je moguće misliti (recimo, da je u sadržajnom pogledu nemoguće), ali ga nije moguće i misliti (shvatiti), učiniti sadržajem misli, jer je u sebi protuslovno.⁶⁸

Stvarna nemogućnost pak sastoji se u tom da predmet (o kojem je moguće misliti) ne može postojati kao zbilja neovisno o mišljenju, samostalno, stvarno, i to bilo zato što protuslovi samu sebi (poput zlatnog srebra, goleme sitnice, žute modrine itd.), bilo zato što protuslovi zakonima dotične cjeline (stvarne) – recimo, zakonima prirode, onako npr. kako međusobno neprivlačenje tijela ne protuslovi samu sebi (nego ga je, naprotiv, moguće shvatiti, zamisliti) te je u tom smislu ono kao sadržaj mišljen nekim mišljenjem sasvim moguće, ali je nemoguće stvarno, u stvarnome svijetu, prirodi, i to zato što protuslovi prirodnom zakonu opće gravitacije.

22.2. Nemogućnost kao objekt, odnosno stvarnost

Nemogućnost (bilo objektivna, bilo stvarna) očito jest predmet o kojem je moguće misliti (recimo, to da je svojstvo svega u sebi protuslovna). K tomu, nemogućnost je moguće i misliti, shvatiti (recimo, kao negaciju mogućnosti ili kao svojstvo svega što ne samo da ne postoji nego ne bi ni moglo postojati ili kao svojstvo svega što ne samo da nije zbilja nego ne bi ni moglo biti zbilja itd.). Ukratko, nemogućnost postoji objektivno i kao predmet (o kojem je moguće misliti) i kao sadržaj (koji je moguće misliti).

Nemogućnost, međutim, ne može postojati stvarno. Jer, ona je po samu svomu pojmu (ideji) svojstvo, a ne subjekt: nemogućnost je nemogućnost nečega, a ne jednostavno nemogućnost. Ali je ona pritom nužno (po samu svomu pojmu) nemogućnost nečeg što ne može postojati stvarno – kad bi to nešto (taj subjekt kojem je nemogućnost svojstvena) moglo postojati stvarno, ne bi mu bila svojstvena nemogućnost, nego mogućnost (stvarnog postojanja). No, svojstva ne postoje samostalno,

⁶⁷ Usp. ovdje odsječak 15.

⁶⁸ Usp. također ovdje odsječak 15.

vlastitim bitkom, nego bitkom svoga subjekta. Ako, dakle, taj subjekt ne postoji stvarno, onda ne postoje stvarno ni njegova svojstva. Ako pak on ne samo da ne postoji stvarno nego ne bi ni mogao postojati stvarno, onda – očito – ne mogu postojati stvarno ni njegova svojstva (uključujući, dakako, i svojstvo njegove nemogućnosti). Drugim riječima, budući da je svojstvo subjekta koji ne može postojati stvarno, nemogućnost sama može postojati samo s onu stranu stvarnosti, tj. samo objektivno, ali ne i stvarno.

K tomu, stvarnost je (u strožem smislu te riječi) zbilja ili (u blažem smislu) mogućnost. Nemogućnost, međutim, nije ni mogućnost ni zbilja, niti njihovo svojstvo. Nemoguća mogućnost, naime, u sebi je protuslovan pojam (ako je neka mogućnost nemoguća, onda ona zapravo nije mogućnost, nego nemogućnost). Nemoguća je zbilja također pojam u sebi protuslovan (ako je neka zbilja nemoguća, onda ona samim tim ne može biti ni moguća ni zbiljska). Nemoguća, dakle, nije sama stvarnost (neka zbilja ili mogućnost), nego je nemoguć objekt (neki predmet ili sadržaj), i to onaj koji ne može postojati stvarno (kao zbilja o mišljenju neovisna).

Ukratko, premda postoji objektivno, i u užem i u širem značenju te riječi, tj. i kao predmet (o kojem je moguće misliti, nešto) i kao sadržaj (koji je moguće misliti, o nečemu), nemogućnost ne može postojati i stvarno (kao svojstvo čega stvarna, nekog stvarnog objekta, stvari), nego ona može postojati samo s onu stranu stvarnosti.

Drugim riječima, nemogućnosti u stvarnome svijetu nema, ni unutar zbilje, ni unutar mogućega. Ona ne postoji stvarno, već samo objektivno, bitkom koji je stvarnosti onostran (tj. isključivo objektivan).

To, međutim, ne znači da je njezin čisto objektivni bitak irelevantan (kao da bi relevantna bila samo stvarnost). Naprotiv, možda se čisto objektivni bitak nemogućnosti (i koječega drugoga) pokaže u mnogom pogledu i te kako relevantan.

22.3. Stvarnost i nemogućnost

O stvarnosti govorimo, u prvom redu, kao o zbilji, aktualnoj stvarnosti, ali govorimo, isto tako, i o mogućoj stvarnosti. Štoviše, moguće je govoriti i o nužnoj, odnosno o kontingentnoj zbilji (stvarnosti), pa i o zbilji (stvarnosti) sadašnjoj, budućoj, negdašnjoj, ovdašnjoj, tamošnjoj itd.⁶⁹ Čini se, međutim, da nema smisla govoriti i o nemogućoj stvarnosti – jer, nemoguć je predmet, po definiciji, onaj koji ne može biti stvarnost, pa nema smisla nazivati ga stvarnošću. Nemoguća bi stvarnost bila ono što ne može biti stvarnost, pa se čini besmislenim nazivati je stvarnošću. (Kao kad bismo trokutom nazvali ono što ne može biti trokut – recimo, kružnicu ili četverokut, parabolu, elipsu itd.)

Ukratko, pojam stvarnosti čini se da je ograničen na zbilju i mogućnost, bilo da je ta zbilja nužna ili kontingentna, sadašnja, buduća ili prošla, ovdašnja ili tamošnja, trenutačna ili trajna itd. Nemogućnost pak, stvarna ili sadržajna, čini se da može biti svojstvena samo predmetu, ne i stvarnosti – jer, postoje predmeti koji ne mogu biti stvarnost (pa su, u tom smislu, nemogući), ali ne postoji, niti bi mogla postojati, stvarnost koja ne bi mogla biti stvarnost.

⁶⁹ Usp. o tom ovdje odsječak 7.

22.4. Impossibilia

Pokušam li shvatiti zlatno srebro, shvatit ću zapravo da ga nije moguće shvatiti. Shvatit ću to shvativši protuslovlje u njemu samu, koje ga čini sadržajno nemogućim, neshvatljivim.⁷⁰

Nije, dakle, posrijedi moja (ili bilo čija) subjektivna nesposobnost shvaćanja zlatnog srebra, nekakav manjak u spoznajnoj moći, mojoj ili čijoj god, nego je posrijedi (objektivna) neshvatljivost samog dotičnog predmeta (zlatnog srebra). Posrijedi je protuslovlje u samu tom predmetu, koje ga čini sadržajno nemogućim (neshvatljivim), a ne neki nedostatak dotične spoznajne moći (o kojoj god da je riječ i čija god bila). Dapače, sama je spoznaja, zapravo, potpuna – jer, ona je proniknula u samu bit zlatnoga srebra, u samo njegovo unutrašnje (bitno) protuslovlje.⁷¹

Drugim riječima, nedostatan je sam predmet, zlatno srebro (nedostatno biti sadržaj, misao, u sebi neprotuslovna, moguća ili zbiljska). Spoznaja, međutim, ne samo da je dostatna nego je i potpuna (dovršena), jer je tu bitnu nedostatnost svoga predmeta (zlatnog srebra), njegovo unutrašnje protuslovlje, njegovu sadržajnu nemogućnost, shvatila shvaćanjem savršeno jasnim i sigurnim.⁷²

Ukratko, nije riječ o neznanju, spoznavateljevoj nemoći da shvati zlatno srebro, nego je riječ upravo o znanju, spoznavateljevoj sposobnosti da shvati samu bit zlatnoga srebra: zlatno je srebro predmet u sebi protuslovan, samim tim sadržajno nemoguć, tj. shvatljiv samo kao sadržajno i stvarno nemoguće biće (*impossibile*).

Lako je proizvesti mnoge takve predmete, poput zlatnoga srebra, mnoga *impossibilia*, jednostavnim pridijevanjem oprečnoga (npr. modra crnina, gorka slast, dobro znan neznanac itd.), proizvesti ih kao objekte u užem smislu te riječi (o kojima je moguće misliti, ovo ili ono). Nemoguće je, međutim, proizvesti ih stvarno (kao stvari) i sadržajno (kao mišljene predmete), jer su svojim unutrašnjim protuslovljem upravo protusadržajni i protustvarni (protumisao i protustvar). Kako, naime, misliti crninu koja je modra (koliko god da je moguće misliti o modroj crnini – recimo, da je nemoguća)? Kako učiniti crninu modrom (kad postavši modrom, ona više nije crnina, nego modrina)?

Ukratko, mnogi su predmeti takvi da mogu postojati stvarno i da ih je moguće misliti (shvatiti) – oni, naime, u sebi neprotuslovni (*possibilia*) – ali su, isto tako, mnogi predmeti takvi da ne mogu postojati stvarno i da ih nije moguće misliti (shvatiti) – oni, naime, u sebi protuslovni (*impossibilia*).

⁷⁰ Usp. o tom ovdje odsječak 1.

⁷¹ Usp. o tom ovdje pododsječak 16.4.

⁷² Drukčije je kad ne mogu shvatiti, recimo, neki izrazito složen dokaz. Protuslovlja u njemu ne nalazim, ali ne mogu pratiti slijed tolikoga niza zaključaka, obuhvatiti splet tolikoga broja premisa. Takav dokaz, svojom složenošću, nadilazi moje spoznajne kapacitete, ali sam nije (ili se barem ne čini da je) u sebi protuslovan, objektivno neshvatljiv. Zlatno srebro, međutim, nije takav slučaj, nego bitno drukčiji: odmah uvidim protuslovlje i, uvidjevši ga, znam da je posrijedi sadržajno i stvarno nemoguć predmet.

23. Svojstva

Prema Meinongu, okrugli je četverokut i okrugao i četverokut.⁷³ Razmatranja u ovom odsječku glavnim su svojim dijelom zapravo formulacija mogućeg argumenta protiv tog Meinongova stava.⁷⁴

Biti zlatno i biti srebro dvije su odredbe nespojive jedna s drugom, tj. takve da jedna s drugom ne mogu tvoriti cjelinu, stvar (zlatno srebro), kojoj bi obje bile svojstvene, nego nužno ostaju odvojene jedna od druge, množina, a ne cjelina (stvar). Pritom, značenje tog pojma (predmeta), zlatnog srebra, savršeno je jasno (srebro koje je zlatno), ali spoj tih dviju odredaba (*biti srebro i biti zlatno*) jednostavno nije moguć, tako da one ostaju nužno odvojene jedna od druge, množina (dvojina), a ne cjelina (stvar), što pak znači da ne bivaju svojstva, jer nema subjekta, supstancije kojoj bi bile svojstvene. Ta 'cjelina' samo je imenovana ili pomišljena, a zapravo je nema, niti bi je moglo biti.

Drugim riječima, *impossibilia* nemaju stvarnih svojstava, i to zato što nisu, niti bi mogla biti, stvarni subjekti, da bi im nešto (što god) moglo biti stvarno svojstveno. Zlatno srebro nije ni zlatno ni srebro, već na neki način samo naziv za neuspjao pokušaj spajanja tih dviju odredaba (*biti zlatno i biti srebro*) u jednu cjelinu. Takvog srebra (zlatnog) jednostavno nema, niti bi ga moglo biti, u stvarnome svijetu. Zlatno je srebro samo predmet o kojem je moguće misliti, i to predmet u sebi protuslovan, tako da ga stvarno ne može biti. Drugim riječima, zlatnom je srebru kao predmetu o kojem je moguće misliti svojstveno unutrašnje protuslovlje, ali mu baš zato kao stvarnosti ništa ne može biti svojstveno – jednostavno zato što ono ne samo da nije stvarnost nego stvarnost ne bi ni moglo biti. Kako bi ikoja odredba mogla biti stvarno svojstvena nečemu čega stvarno nema, niti bi ga stvarno moglo biti?

Tomu nasuprot, moguće supstancije jesu (moguće) cjeline dotičnih međusobno spojivih odredaba. Te odredbe jesu stvarna svojstva tih supstancija – ali, dok god su te supstancije samo moguće, takva su i njihova svojstva – ne postoje aktualno, već samo potencijalno, kao moguća svojstva tih mogućih supstancija. Zlatnost je zlatnoga brda stvarno svojstvo tog brda, stvarna njegova odredba, ali samo u širem smislu te riječi, tj. samo kao svojstvo koje u stvarnome svijetu ne postoji aktualno, već samo potencijalno – jer, u stvarnome svijetu zlatnoga brda aktualno nema, nigdje, nego je samo moguće, pa tako ni zlatnost kao njegovo svojstvo ne postoji u tom svijetu aktualno, kao zbilja, već samo kao mogućnost, potencijalno.

Konačno, svojstva neke (bilo koje) aktualne supstancije postoje stvarno, i to kako ona aktualna njezina svojstva (što postoje stvarno u užem smislu te riječi, kao aktualna njezina svojstva), tako i ona moguća njezina svojstva (što postoje stvarno u širem smislu te riječi, kao moguća njezina svojstva). Primjerom, aktualna toplina nekog tijela postoji stvarno kao zbilja, a ne tek mogućnost, dok moguća hladnoća tog istog tijela postoji stvarno kao (stvarna) njegova mogućnost (da bude hladno). Nije ta mogućnost nešto nestvarno, nepostojeće, nego nešto stvarno, neka stvarna mogućnost tog (toplog) tijela (da se ohladi).

⁷³ Usp. (Meinong, 1904: 8).

⁷⁴ Što se tiče standardnih argumenata protiv tog stava, usp. npr. (Russell, 1905: 33). Usp. također (Adams, 2021: 45-48).

24. Misao, ideja, javnost i kontekst

U ovom se odsječku usredotočujem na sljedećih nekoliko tema: prvo, misao (pojam i sud) spram mišljenja, drugo, mislivost (i nemislivost), odnosno shvatljivost i neshvatljivost, treće, ideja (posebno spram stvari), četvrto, javnost objekata (predmeta i sadržaja mišljenja) i, peto, kontekst (kao bitan moment svakog mišljenja).

24.1. Misao

Misao je biće koje se tiče nekog bića (recimo, nekog subjekta, neke odredbe, supstancije, stvari, misli itd.). Biće mišljeno nekom mišlju njezin je predmet. Dotičnost (predmetnost, intencionalnost) bitno je svojstvo svake misli.⁷⁵

Uz predmet, međutim, misao ima i neki sadržaj (kojim misli svoj predmet, kojim ga se tiče). Misao nije prazna dotičnost (predmetnost), nego je ona sadržaj koji se tiče nekog predmeta. Drugim riječima, nije samo dotičnost bitno svojstvo misli nego je to i sadržajnost.

No, misao nije ni puki sadržaj, posve bespredmetan, nego je ona sadržaj koji se tiče nekog predmeta. Ukratko, misao uključuje bitno i sadržajnu i predmetnu stranu. Ona je ujedno i sadržaj i predmetnost (dotičnost).⁷⁶

Sadržaj je misli ono što mislitelj tom mišlju misli (npr. zlatno brdo). Predmet je misli ono o čemu mislitelj tom mišlju (nešto) misli – npr. Psunj, o kojem mislim da nije zlatan, ili srebrno zlato, o kojem mislim da je nepojmljivo, da ga nije moguće misliti, da ne može biti sadržaj mišljenja, već samo njegov predmet itd.⁷⁷

24.2. Pojam i sud

Misao je ili pojam ili sud. Pojam je misao, sadržaj koji nema formu stava. Sud je misao, sadržaj u formi stava. Stav je misao koja se tiče istine o dotičnom predmetu, tj. misao koja drži svoj sadržaj istinom o dotičnom (svome) predmetu, nasuprot neistini (o njemu). Pojam jednostavno misli dotični predmet, ne tičući se niti istine niti neistine o njemu. Pojam, stoga, nije ni istinit, ni neistinit, dok je sud ili istinit ili neistinit.⁷⁸

Poimam npr. krug (okrugao, velik ili malen, crven ili zelen itd.), o kojem sudim, recimo, da je okrugao ili da je nužno okrugao ili da nije trokut, ni kvadrat, ni romb, ni kugla, ni valjak itd.

⁷⁵ O Brentanovu shvaćanju intencionalnosti usp. npr. Crane, 2017. O mijenama u poimanju intencionalnosti od Brentana do Twardowskoga, Meinonga i Husserla usp. npr. (Jacquette, 2004).

⁷⁶ Usp. o tom npr. (Twardowski, 1894: 3-4) ili (Meinong 1913, 381-385).

⁷⁷ O pojmovima predmeta i sadržaja usp. ovdje odsječke 1 i 9.

⁷⁸ O stavu kao formalno bitnoj sastavnici suda usp. npr. u Fregea (Martin 2006, 84-96). O stavu kao stvarno bitnoj sastavnici suda usp. npr. u Brentana (McAlister 2004, 160-161) ili (Parsons 2004, 168-171).

24.3. Mišljenje i misao

Sasvim ukratko, misao je sadržaj mišljen nekim mišljenjem o nekom predmetu, dok je mišljenje čin kojim mislitelj misli neki sadržaj (neku misao) o nekom predmetu.⁷⁹

Pritom, mišljenjem nije samo mišljena neka misao nego je ona mišljena o nečemu (o nekom predmetu). Pojam je pojam nečega. Sud je sud o nečemu. Pitanje, također, nije samo pitanje (ni o čemu?!), nego je ono nužno, po samoj svojoj naravi, pitanje o nečemu. Ukratko, predmetnost je bitno svojstvo svakog mišljenja i svake misli, kako poimanja i pojma, tako i suđenja, odnosno suda, kako pitanja, tako i mnijenja, vjerovanja, dvojbe, nagađanja itd.⁸⁰

24.4. Mislivost

Mislivo je, u jednom značenju te riječi, bilo što o čemu je moguće misliti, tj. bilo što što je predmet mogućega mišljenja. Mislivo je, međutim, u drugom značenju te riječi, bilo što što je moguće misliti, tj. bilo što što je smislivo (shvatljivo) ili, drukčije rečeno, bilo što što je misao, mogući sadržaj mišljenja.

U skladu s tim, nemislivo je, s jedne strane, bilo što o čemu nije moguće misliti, tj. bilo što što ne može biti predmet mišljenja. S druge pak strane, nemislivo je i bilo što što nije moguće smisliti, shvatiti, tj. bilo što što ne može biti misao (sadržaj mišljenja).

Primjerom, zlatno je brdo mislivo kako u predmetnom smislu te riječi (o zlatnom je brdu moguće misliti), tako i u sadržajnom smislu te riječi (zlatno je brdo moguće i smisliti, shvatiti ga, a ne samo o njemu misliti). Tomu nasuprot, zlatno je srebro mislivo samo u predmetnom značenju te riječi, ne i u njenu sadržajnom značenju: o zlatnom je srebru moguće misliti (recimo, da je neshvatljivo, u sebi protuslovno), ali ga nije moguće i smisliti, shvatiti (jer, kako može biti zlatno, ako je srebro, i kako može biti srebro, ako je zlatno?).⁸¹

Ili, drukčije rečeno, dok je zlatno brdo objekt kako mogućega mišljenja, tako i mogućega shvaćanja, zlatno je srebro objekt samo mogućega mišljenja, ne i mogućega shvaćanja.

Unatoč tomu, zlatno srebro nije u spoznajnom pogledu sasvim nedostupno, nego je o njemu moguće nešto znati – recimo, to da je neshvatljivo i to da je u sebi protuslovno i to da je o njemu moguće misliti itd. Neshvatljivost, dakle, ne implicira potpuno neznanje o dotičnom predmetu.

24.5. Neshvatljivost

Neshvatljivost (nesmislivost) nekog predmeta sastoji se u nekom unutrašnjem njegovu protuslovlju. Subjekt ne može biti određen mimo svojih svojstava, nekim drugim svojstvima. Zlato ne može biti određeno svojstvima srebra. (Bilo bi, u tom slučaju, srebro, a ne zlato.)

Određenost, naime, uključuje oprečnost. Svaka odredba određuje isključujući neku drugu odredbu (ili više njih). Plavo npr. isključuje svaku drugu boju (žuto, crveno, smeđe itd.), ali pritom i dopušta

⁷⁹ O razlici između čina, sadržaja i predmeta usp. npr. (Twardowski 1894) O Husserlovoj razlici između čina, sadržaja i predmeta usp. npr. (Zahavi 2003).

⁸⁰ Usp. o tom npr. (Twardowski 1894, 3-4) ili (Meinong, 1913: 381-385).

⁸¹ Usp. ovdje odsječke 1 i 22.4.

mnoge druge odredbe (npr. slatko, hrapavo, hladno itd.). Što god je određeno, određeno je, dakle, s jedne strane, nasuprot svemu oprečnu, s druge pak strane, mimo svega ostaloga, što mu oprečno nije.

To, međutim, znači da nisu sve odredbe spojive jedna s drugom, nego su neke takve da jedna drugu isključuju. Protuslovlje 'nastaje' spajanjem dviju nespojivih odredaba. Takvo spajanje ne može uroditi plodom (spojem tih dviju odredaba), jednostavno zato što one jedna drugu isključuju – ako su određene (po samu svomu pojmu) jedna nasuprot drugoj, onda očito ne mogu biti spojene jedna s drugom (kao svojstva jednog te istog subjekta istovremeno).

Drugim riječima, neshvatljivost se sastoji u 'određenosti' jednog te istog subjekta ujedno i odredbom i protuodredbom (odredbi kontradiktorno oprečnom).

24.6. Ideja

Odredba može biti objektivna (pojmljiva) ili transobjektivna (nepojmljiva). O nepojmljivim (transobjektivnim) odredbama moguće je samo nagađati – koje su i kakve i postoje li uopće (ili ih zapravo nema). Pojmljive (objektivne) odredbe zovemo idejama.⁸² Govorimo tako npr. o ideji supstancije, tijela, tvari, uma itd.

Ideja prethodi poimanju (i pojmu, poimanjem polučenu). Odredba ne biva idejom tek kad je pojmljena, nego je ona ideja već samom svojom pojmljivošću. Mnoge su ideje u ovom trenutku nepojmljene, pa su svejedno ideje (a ne tek odredbe).

Ideja je objekt mogućega (ne nužno i aktualnoga) poimanja. Pojmljena, biva ona ujedno i pojam, sadržaj shvaćen (pojmljen) dotičnim poimanjem, odredba očita dotičnom poimatelju. Poimanje čini ideju očitom, njegov je učinak očitost dotične ideje (odredbe). Pojam nije neka nova ideja (subjektivna reprezentacija dotične objektivne ideje), nego je pojam sama dotična ideja (objektivna) poimanjem postavši očita dotičnom poimatelju.

Neke su ideje spojive jedne s drugima – primjerom, ideje supstancije, tijela, animalnosti i racionalnosti moguće je spojiti u ideju čovjeka (koji je i supstancija i tijelo i animalan i racionalan). Neke druge ideje, međutim, nije moguće spojiti jedne s drugima – primjerom, ideju trokuta nije moguće spojiti s idejom četverokuta u jedan te isti višekut, koji bi bio ujedno i trokut i četverokut.

S obzirom na pojedine stvari, ideje su (uglavnom) opće. Jedna te ista odredba može biti svojstvena mnogim stvarima istodobno. Jednu te istu ideju moguće je prepoznati istodobno u mnogim objektima. Primjerom, mnogi su ljudi marljivi, mnogi su trokuti pravokutni, mnoge su ptice selice itd.

S druge strane, jedna te ista stvar može biti i te kako određena mnogim (objektivnim) odredbama istodobno i shvaćena mnogim različitim idejama (pojmovima), bilo točno, bilo pogrešno – Dunav npr. može biti shvaćen kao rijeka, ali i kao granica između Slavonije i Vojvodine ili kao tema nekog razgovora ili možda (sasvim pogrešno) kao granica između Dalmacije i Like itd.

⁸² Pojmu ideje srodan je Aureolov pojam *ratio*. Usp. o tom (Friedman, 1999: 420-422).

24.7. Ideja i stvar

Ideja je odredba (bilo koja) izlučena iz svega s čime je u stvarnome svijetu srasla i odvojena kako od svakog subjekta kojem je svojstvena tako i od svih onih odredaba koje nisu bitne njezine sastavnice. Tomu nasuprot, stvar nije odredba, nego supstancija, subjekt koji postoji (kao zbilja) aktualnim bitkom, kojim pritom postoje (kao zbilja) i njegova svojstva (odredbe njemu svojstvene).

Broj npr. nije stvar, nego ideja. Stvar uzrokuje i biva uzrokovana (određena nekim uzrocima). Ona je, s jedne strane, uzrok, s druge pak strane, učinak. Stvar je karika u kauzalnom lancu (ili spletu) zbivanja. Broj, međutim, ne uzrokuje, niti je prouzročen (određen nekim uzrocima). On nije ni uzrok ni učinak, pa tako ni karika u kauzalnom lancu (spletu) zbivanja. Svejedno, broj određuje: što je moguće (npr. $2 + 2 = 4$), što pak nije moguće (npr. $2 + 2 = 3$).

Broj je ideja (misao), a ne stvar. Stvar je kauzalno (stvarno) određena drugim stvarima, njihovim djelovanjem i svojim protudjelovanjem, kao svojim uzrocima. Broj, međutim, nije određen djelovanjem stvari, nego je o tom djelovanju neovisan. Nema djelovanja (uzroka) koji bi mogao učiniti da $2 + 2$ ne bude 4.

K tomu, stvar je pojedinačna, definirana spram drugih stvari svojim mjestom u danom trenutku – to mjesto u tom trenutku može biti samo njezino. Druge njene odredbe (recimo, njena veličina, boja, oblik itd.), mogu biti (u tom istom trenutku) svojstvene i drugim stvarima (ta ista veličina, taj isti oblik, boja itd.).

Tomu nasuprot, ideja nije pojedinačna, nego opća. Ideja je sama dotična odredba, kao takva, čemu god da je svojstvena (kojim god stvarima, pojedinačnima, koliko god da ih ima – takvih da im je svojstvena). Ideja nije definirana spram drugih ideja nekim svojim mjestom u danom trenutku – jer, jednostavno nema mjesta na kojem bi ona bila, ni trenutka u kojem bi ona bila na tom mjestu, a ne na nekom drugom. Neka je odredba na nekom mjestu u nekom trenutku samo kao odredba dotične stvari, pojedinačne, ne i kao ona sama, uopće. Bjelina kao bjelina (a ne kao bjelina, recimo, nekog snijega) nije negdje, niti nekad (u neko vrijeme), nego je ona objekt (sadržaj) mišljen neovisno o prostornim i vremenskim odredbama, bjelina kao bjelina, bjelina uopće, a ne ova ili ona bjelina, ove ili one bijele stvari (snijega, plahte, papira itd.).

Ukratko, stvar je pojedinačna, ona ne može biti svojstvena drugim stvarima, opća, zajednička (njima svima), nego jest nasuprot njima, kao ova stvar na ovom mjestu u ovom trenutku (spram svih njih drugih, na nekim drugim mjestima u ovom trenutku). Tomu nasuprot, ideja je opća, svojstvena – aktualno ili potencijalno – mnogim stvarima, zajednička im svima (kao njihova odredba, jedna te ista u svakoj od njih).

Pritom, ideja se od ideje razlikuje upravo kao odredba od odredbe. Broj 3 definiran je istinama da je $3 = 1 + 1 + 1$ i da je $3 = 7 - 4$ i da je $3 = 2 + 1$ itd. Te ga istine čine upravo tom odredbom, a ne nekom drugom (upravo tim brojem, a ne nekim drugim). Nema drugog broja (osim broja 3) koji bi mogao biti jednak razlici $7 - 4$ i zbroju $2 + 1$ itd.

Konačno, stvar je konkretna, određena ne samo bitnim svojim odredbama (svojstvima) nego i onim nebitnim, sporednim. Neka piramida npr. određena je kao piramida svojim oblikom bitno

drukčijim od oblika kocke, kugle, valjka itd., ali je pritom ona određena i nekim drugim svojim svojstvima, recimo, svojim mjestom u danom trenutku, kao ova piramida (nasuprot svima drugim piramidama) ili svojom bojom, kao ovakva (plava) piramida (nasuprot onakvima – zelenima, crnima, žutima itd.) ili svojom veličinom, kao ovalika piramida (nasuprot onolikima – većima, manjima, znatno većima, neznatno manjima itd.) ili nekom svojom relacijom, prostornom, vremenskom, kauzalnom itd.

Ideja, međutim, drugih odredaba nema (kojima bi bila određena), nego ona jest sama dotična odredba (kao takva), složena ili jednostavna, spram bilo koje druge odredbe (ideje). Ideja je npr. tišina kao tišina, a ne ova ili ona tišina, ovdašnja ili tamošnja, sadašnja ili negdašnja itd. Na isti način ni broj 4 nije određen svojom jednakošću s razlikom $7 - 3$ (kao nekim svojim svojstvom), nego on jest $7 - 3$ (i 2^2 i $8/2$ itd.). Broj nije stvar (kojoj bi bile svojstvene neke odredbe), nego je broj odredba kojom je određen neki skup stvari, mogućih ili zbiljskih, u pogledu svoje količine, recimo, kao $7 - 3$, 2^2 , $8/2$, $1 + 1 + 1 + 1$, $36/9$ itd. Drugim riječima, broj je apstraktan, kao i bilo koja druga ideja, odredba kao odredba, a ne stvar, odredbama određena.

Ukratko, nasuprot stvarima, koje su konkretne, pojedinačne i kauzalno određene, ideje su apstraktne, opće i bezuzročne (kako u tom smislu da ne uzrokuju, tako i u tom smislu da nisu prouzročene).

24.8. Javnost objekata

Kad kažem *zlatno srebro* ne pomišljam da je to možda objekt spoznajno dostupan samo meni (i nikomu drugomu), nego naprotiv predmnijevam da je dostupan svima, javan. Kad raspravljamo o nekom objektu, mogućem ili nemogućem, mislimo o njemu, jednom te istom, svi koji u toj raspravi sudjelujemo, svatko svojim činom mišljenja. Objekt je, dakle, zajednički, jedan te isti, koliko god da je čin mišljenja o njemu individualan.

Kad nešto tvrdim o nekom predmetu (recimo, da je nemoguć), taj je sadržaj moje tvrdnje (ta navodna nemogućnost tog predmeta) dostupan svima, a ne samo meni. On je, dakle, zajednički, javan. Inače, nitko drugi ne bi mogao znati što zapravo tvrdim o tom predmetu. Ako pritom ni predmet ne bi bio javan, nego dostupan samo meni, onda nitko drugi ne bi mogao znati niti što tvrdim, niti o čemu to tvrdim. Drugim riječima, komunikacija ne bi bila moguća, tvrdnja (kao komunikacijski čin, čin priopćenja vlastitoga stava drugima) ne bi bila moguća, pa samim tim ni rasprava, razgovor, kazivanje itd.

Preduvjet je same mogućnosti komunikacije, dakle, javnost predmeta (o kojem komuniciramo) i sadržaja (koji komuniciramo, o tom objektu, jedni drugima).⁸³ Javnost, međutim, znači da taj predmet i taj sadržaj nisu nečiji, nego bilo čiji, tj. potencijalno svačiji.

24.9. Kontekst

Od svega u okruženju (okolini, svijetu) misao se tiče samo dotičnoga, ona drži sve ostalo u pozadini, na periferiji, samo dotično u fokusu. Drugim riječima, misao je usredotočena, ona nije o objektu

⁸³ O javnosti objekata usp. npr. srodna Fregeova razmatranja u: (Frege, 1892: 27, 29-30). Usp. također o problemu javnosti objekata u Brentana: (Jacquette, 2015: 26-28) ili (Jacquette, 2004: 103, 107-109).

simpliciter, nego o objektu u određenom kontekstu. Moguće je, stoga, unutar misli razlikovati između žarišta i pozadine. Takva je njena bitna struktura.

Pozadina, međutim, u mnogomu određuje način na koji će objekt biti mišljen. Primjerom, način na koji će objekt biti mišljen (shvaćen) ovisi u znatnoj mjeri o ulozi koju on ima u igri života i smrti dotičnoga mislitelja (shvatitelja), tj. znači li on unutar te igre opasnost ili prigodu, treba li od njega bježati ili ga treba loviti, bi li bolje bilo napasti ga (a ne od njega bježati) ili bi bolje bilo kloniti ga se (a ne loviti ga) itd. Objekt, dakle, ne biva shvaćen samo kao biće nego i kao dobro ili zlo, tj. s obzirom na svoju vrijednost, a ne samo s obzirom na svoj bitak.⁸⁴

No, kontekst dobra i zla uključuje i distinkciju između mogućega i zbiljskoga. Opasnost uključuje mogućnost zla (smrti, ozljede, bolesti itd.), prije nego što se to zlo i dogodi, dok je još samo moguće. Prigoda uključuje mogućnost dobra (ulova, konzumacije, zadovoljenja, sitosti itd.), prije nego što se to dobro i ostvari, dok je još samo moguće. Objekt, dakle, nije mišljen tek kakav u tom trenutku aktualno jest, nego i s obzirom na njegov potencijal, pozitivan ili negativan, tj. čime bi sve on mogao rezultirati, kojim sve dobrom ili zlom. Ta pozadina, kontekst anticipiranoga dobra ili zla, bitno određuje način na koji će dotični objekt biti mišljen (shvaćen).⁸⁵

U skladu s tim, čini se da kauzalno tumačenje mišljenja, prema kojem bi mišljenje bilo učinak nekog uzroka (ili nekih uzroka, njihova stjecaja), ne može biti dostatno – jer, s jedne strane, uzrokovati može samo ono što je aktualno, dok, s druge strane, misao nije određena samo onim aktualnim nego i onim potencijalnim (anticipiranim).

K tomu, misao se može ticati i nečeg čega više nema, nečeg prošlog, što također (kao aktualno nepostojeće) nema kauzalne moći proizvesti je. I kad je o sjećanju riječ, dakle, razumjeti misao znatno je više nego utvrditi njen uzrok.

Ukratko, dotičnost nije prazna, da bi se jednostavno ticala nekog predmeta, nego ga se ona tiče na neki način, unutar nekog konteksta, koji mu daje neko točno određeno značenje.

⁸⁴ Usp. o tom npr. (Marks, 2023) ili (Marks, 2021).

⁸⁵ O perceptivnom anticipiranju usp. npr. (Clark, 2013).

25. Istina

U ovom se odsječku usredotočujem na pojam istine, koju shvaćam kao sud, ali ničiji, bilo o nekoj stvarnosti, bilo o nekom odnosu među (nekim) idejama. Uz takav pojam istine vežem intencionalističko shvaćanje samog čina suđenja, koje suprotstavljam reprezentacionalizmu. Razmatranja u ovom odsječku donekle su bliska Fregeovu shvaćanju istine. U konačnici, međutim, ona upućuju na važnost razlikovanja između stvarnoga i objektivnoga pri razumijevanju pojma istine (i istinitosti).

25.1. Istina kao sud (ničiji, o stvarnosti)

Istina nije subjekt (dotični), nego istina o njemu: čime je određen, kojom odredbom (kojim štovstvom, kojim oblikom, kojom kakvoćom, kojim odnosom, mjestom, vremenom itd.) i kako, na koji način (da li nužno ili vjerojatno ili slučajno, da li bitno ili sporedno, da li aktualno ili potencijalno itd.). Ili, drukčije rečeno, iz suprotne perspektive, istina nije sam dotični subjekt, nego istina o njemu: što mu je svojstveno (koja odredba) i na koji način (nužno, aktualno, akcidentalno itd.).

K tomu, istina nije ni odredba (dotična), nego istina o njoj: čemu je svojstvena (kojem subjektu) i na koji način (vjerojatno, potencijalno, sporedno itd.).

Ukratko, istina nije dotično biće (dotični subjekt ili odredba), nego biće koje se tiče tog (dotičnog) bića, istina o njemu. U tom smislu, istina je zapravo misao – jer, misao je *per definitionem* biće koje se tiče nekog bića (nekog subjekta, odredbe, supstancije, stvari itd.).⁸⁶ Ali, pritom, istina nije misao u uobičajenom smislu te riječi – jer, misao je (u uobičajenom smislu te riječi) nečija misao, a istina to nije (nečije istine nema, istina je objektivna).

Istina, također, nije određenost nekog subjekta nekom odredbom (svojstvenost te odredbe tom subjektu), nego je istina da je taj subjekt određen tom odredbom (tj. da je ta odredba svojstvena tom subjektu). Drugim riječima, istina nije sama dotična stvarnost kao stvarnost (sama određenost tog subjekta tom odredbom, svojstvenost te odredbe tom subjektu – aktualna ili moguća), nego je istina ta ista stvarnost (određenost, svojstvenost – aktualna ili moguća), ali u formi suda (propozicije) o tom subjektu ili o toj odredbi, tj. kao misao, sud, i to ničiji, objektivan, nasuprot onom nečijem (subjektivnom) činu mišljenja (suđenja).⁸⁷

Ukratko, istina se i u ovom kontekstu pokazuje kao misao (premda ničija, ali zato i objektivna), tj. kao biće koje jest tičući se čega (dotične odredbe, odnosno dotičnog subjekta i njegove određenosti tom odredbom).

Kad istina ne bi bila na svoj način misao, ne bi ona mogla biti mišljenju dostupna, misлива, nego bi bila nemisлива, što znači da ne bi bila objektivna (mogući objekt mišljenja), nego bi bila transobjektivna (mišljenju nedostupna). Drugim riječima, mišljenje bi, u tom slučaju, bilo u potpunosti ograničeno na subjektivne sadržaje, bez ikakve objektivne vrijednosti, tako da bi o njihovoj istinitosti ili

⁸⁶ Ovo shvaćanje istine blisko je Fregeovu poistovjećivanju činjenice s istinitom mišlju. Usp. npr. (Frege, 1918-1919: 74). Usp. o tom npr. (Dodd, 2000: 14, 19, 114).

⁸⁷ O ničijim mislima usp. npr. (Frege, 1918-1919: 68-69). Usp. o tom npr. (Dodd, 2000: 20).

neistinitosti bilo moguće samo unedogled nagađati, jer istina sama, kao norma njihove istinitosti, ne bi bila objektivna (mišljenju dostupna), nego transobjektivna (mišljenju onostrana).

Ukratko, premda ničija, objektivna, istina je ipak (kao misao) misлива, mišljenju dostupna, i to bilo čijem. Bilo tko, naime, može je misliti (barem u načelu).⁸⁸

25.2. Neistina kao sud (ničiji, o stvarnosti)

Neistina, također, poput istine, nije samo dotično biće (subjekt, odredba, stvarnost, tj. određenost tog subjekta tom odredbom, aktualna ili moguća), nego je neistina neistina o tom biću – dakle, misao, sud o njemu, ali ničiji, objektivna. Neistina npr. nije kruženje Sunca oko Zemlje, nego je to kruženje nešto čega nema (u stvarnome svijetu), nešto što stvarno (aktualno) ne postoji (kao zbilja), premda je moguće (zamislivo). Neistina je, međutim, sud (propozicija) da Sunce kruži oko Zemlje, ali ne ničiji sud (da Sunce kruži oko Zemlje), nego ničiji sud da Sunce kruži oko Zemlje, tj. sadržaj, propozicija, misao, objektivno dostupna svačijem (subjektivnom) činu mišljenja, misлива.

25.3. Istina i neistina (o stvarnosti)

Istina i neistina, dakle, nisu samo dotično biće *simpliciter* (subjekt, odredba, stvarnost – tj. određenost tog subjekta tom odredbom, aktualna ili moguća), nego su istina i neistina misli o tom biću, ali ničije, objektivno dostupne svačijem mišljenju, javne i mislive. Pritom se istina od neistine razlikuje svojim sadržajem – jer, sadržajno, istina je sam dotični subjekt sa svojim odredbama, dok je neistina, sadržajno, sam dotični subjekt s nekim drugim, a ne svojim odredbama.

Drugim riječima, istina je sam dotični subjekt sa svojim odredbama, ali ne *simpliciter*, nego kao misao (ničija, objektivna), tj. kao mogući sadržaj nečijeg mišljenja, dok je, tomu nasuprot, neistina također sam dotični subjekt, ali s nekim drugim, a ne svojim odredbama, i to ne *simpliciter*, nego kao misao (ničija, objektivna), tj. kao mogući sadržaj nečijeg mišljenja.

Primjerom, istina je da zlatno srebro nije moguće (u stvarnome svijetu) – jer, nemogućnost uistinu jest odredba svojstvena zlatnome srebru. Nije, dakle, istina sama nemogućnost zlatnoga srebra, nego je istina da zlatno srebro nije moguće. Istina je sud (misao) da zlatno srebro nije moguće, ali ne ničiji sud da zlatno srebro nije moguće, nego ničiji sud da zlatno srebro nije moguće, sam sadržaj, propozicija da zlatno srebro nije moguće, objektivno dostupna svakomu da je misli, javna.

Isto tako, neistina je da zlatno brdo nije moguće – jer, nemogućnost uistinu nije odredba svojstvena zlatnom brdu. Nije, pritom, neistina sama (pomisliva) nemogućnost zlatnog brda, nego je neistina sud da zlatno brdo nije moguće, ali ne ničiji sud da zlatno brdo nije moguće, nego ničiji sud da zlatno brdo nije moguće, sam sadržaj (propozicija) da zlatno brdo nije moguće, objektivno dostupan svakomu da ga misli, javan.

Isto tako, istina je da Dinara nije potok – jer, *ne biti potok* uistinu jest (niječna) odredba svojstvena Dinari. Pritom, istina nije sama 'nepotočnost' Dinare, nego je istina da Dinara nije potok. Drugim riječima, istina je sud da Dinara nije potok, ali ne ničiji sud da Dinara nije potok, nego ničiji sud da

⁸⁸ O javnosti misli usp. npr. (Frege, 1918-1919: 68-69), (Frege, 1892: 27, 29-30). Usp. o tom npr. (Dodd, 2000: 52).

Dinara nije potok, sam sadržaj, propozicija da Dinara nije potok, objektivno dostupna svakomu da je misli, javna.

Ukratko, istina nije samo dotično biće kao takvo (kao biće), nego je istina to isto biće kao objekt mogućega mišljenja, i to ne samo kao njegov predmet nego i kao njegov sadržaj.⁸⁹ Neistina pak, također, nije samo dotično biće kao takvo (kao biće), nego je neistina to isto biće kao predmet mogućega mišljenja, ali ne i kao njegov sadržaj.

25.4. Istina, stvarnost i sud (njegov sadržaj)

Ako more cvjeta, onda je istina da ono cvjeta (i ne može biti istina da ono ne cvjeta). Pritom, istina nije samo to cvjetanje mora (ono je stvarnost), nego je istina *da* more cvjeta. Istina, dakle, nije sama dotična stvarnost kao stvarnost, ali ni nešto drugo, odvojeno od nje, što bi moglo od nje odudarati, nego je istina sama ta stvarnost kao sadržaj mogućega mišljenja (sudjenja).

To, međutim, znači da stvarnost nije samo stvarnost (određenost dotičnog subjekta dotičnom odredbom, aktualna ili moguća), nego je ona i istina, sadržaj mogućega sudjenja, misao, sud, ali ničiji, objektivan, propozicija, a ne nečiji, subjektivan, čin. Nečiji je sud zapravo stav dotičnoga suditelja prema dotičnom sudu, propoziciji, stav pristanka uz nju. Sam dotični sud (ničiji, propozicija) sadržaj je uz koji suditelj pritom pristaje. Taj je sadržaj zapravo sama stvarnost (ničija), moguća ili zbiljska, dotična ili neka druga, a ne nešto odvojeno od nje, neka njena slika, reprezentacija, koja bi mogla od nje i odudarati. Ako je sadržaj nečijeg suda sama dotična stvarnost, onda je taj sadržaj istina sama, a ne tek neka njena reprezentacija. Ako pak sadržaj nečijeg suda nije sama dotična stvarnost, onda je taj sadržaj neistina sama, a ne tek neka njena reprezentacija. Sadržaj nečijeg suda da Dinara nije potok sama je ta istina (da Dinara nije potok), a ne tek neka njena reprezentacija. Sadržaj nečijeg suda da zlatno brdo nije moguće sama je ta neistina (da zlatno brdo nije moguće), a ne tek neka njena reprezentacija.

25.5. Istinitost i neistinitost

Stvarnost je neka aktualna ili moguća, nužna ili kontingentna, sadašnja, buduća ili prošla itd. određenost neke supstancije nekom odredbom (ili nekim spletom odredaba), koja postoji ako i nije mišljena, tj. samostalno (spram mišljenja), bitkom o mišljenju neovisnim.

Sadržaj nečijeg suda o nekom stvarnom predmetu zapravo je ona stvarnost koja je tim sudom mišljena kao stvarnost toga predmeta (moguća ili zbiljska, nužna ili kontingentna, sadašnja, prošla ili buduća itd.).

Sud (nečiji) o nekom stvarnom predmetu istinit je ako stvarnost njime mišljena kao stvarnost toga predmeta uistinu jest stvarnost toga predmeta. Sud (nečiji) o nekom stvarnom predmetu neistinit je ako stvarnost njime mišljena kao stvarnost toga predmeta zapravo nije stvarnost tog predmeta.

Primjerom, ako more cvjeta, onda je sud da ono ne cvjeta neistinit – jer, stvarnost tim sudom mišljena kao (aktualna) stvarnost tog predmeta (mora), njegovo necvjetanje, zapravo nije (aktualna) njegova stvarnost (nego tek neka moguća, potencijalna njegova stvarnost). Tomu nasuprot, ako

⁸⁹ Ovom pojmu istine blizak je Schmidov pojam ontološke istine (Schmid, 1893: 142-143).

more cvjeta, onda je sud da ono cvjeta istinit – jer, stvarnost tim sudom mišljena kao aktualna stvarnost tog predmeta (mora), njegovo cvjetanje, uistinu jest aktualna njegova stvarnost.

Isto tako, budući da bi more moglo i ne cvjetati, istinit je sud da bi ono moglo i ne cvjetati – jer, stvarnost tim sudom mišljena kao moguća stvarnost tog predmeta (mora) uistinu jest moguća njegova stvarnost. Tomu nasuprot, budući da bi more moglo i ne cvjetati, sud da ono mora cvjetati nije istinit – jer, stvarnost tim sudom mišljena kao nužna stvarnost tog predmeta (mora) zapravo nije nužna njegova stvarnost, nego kontingentna.

Ukratko, sadržaj je nečijeg suda o nekom stvarnom predmetu uvijek neka stvarnost, bilo da je sud istinit, bilo da je neistinit. Pitanje je samo, u svakom pojedinom slučaju, koja je to stvarnost sadržaj dotičnoga suda – da li stvarnost sama dotičnoga predmeta ili neka druga stvarnost (sudom samo mišljena kao stvarnost tog predmeta). Ili, drukčije rečeno, sud ne reprezentira dotičnu stvarnost (sadržajem koji se s njom podudara ili ne podudara), nego naprotiv, sud gađa dotičnu stvarnost – kad je pogodi, postane ona njegov sadržaj, a kad je promaši, pogodivši neku drugu stvarnost, postane ta druga stvarnost njegov sadržaj – pri čemu je u prvom slučaju sud istinit, a u drugom neistinit.

Ako more cvjeta, a suditelj drži (sudi) da ono ne cvjeta, onda sadržaj njegova suda nije aktualna stvarnost, zbilja dotičnoga predmeta (mora), nego potencijalna njegova stvarnost, mogućnost – jer, taj predmet (more) nije aktualno određen tom odredbom (necvjetanjem), kao aktualnom svojom stvarnošću, nego je on određen tom odredbom samo potencijalno, kao mogućom svojom stvarnošću (premda cvjeta, more bi moglo i ne cvjetati). Držeći, dakle, aktualnom stvarnošću svoga predmeta, mora, njegovo necvjetanje, sud zapravo promašuje svoju metu (aktualnu stvarnost mora, njegovo cvjetanje) i pogađa nešto drugo, kontradiktorno oprečno, što nije aktualna, nego tek moguća stvarnost mora. Taj promašaj čini taj sud neistinitim.

Tomu nasuprot, ako more cvjeta, a suditelj drži (sudi) da ono cvjeta, onda sadržaj tog njegova suda uistinu jest sama aktualna stvarnost, zbilja dotičnoga predmeta (mora) – jer, taj predmet (more) uistinu jest (aktualno) određen upravo tom odredbom (cvjetanjem). Držeći, dakle, aktualnom stvarnošću svoga predmeta, mora, njegovo cvjetanje, sud doista pogađa svoju metu (aktualnu stvarnost mora). Taj ga pogodak čini istinitim.

25.6. Čin suđenja: intencionalan ili reprezentacionalan?

Čin suđenja po svojoj je naravi intencionalan, a ne reprezentacionalan.

Intencionalni čin gađa neku stvarnost (ili ideju). Ako je pogodi, postaje ona sadržaj dotičnoga suda. Ako je promaši, onda to znači da je pogodio neku drugu stvarnost, koja samim tim postaje sadržaj dotičnoga suda. U oba slučaja, dakle, intencionalni čin čini neku stvarnost sadržajem suda, bilo onu dotičnu (koju je i gađao), bilo neku drugu (koju je pogodio, promašivši dotičnu).

Tomu nasuprot, reprezentacionalni čin reprezentira dotičnu stvarnost, i to sadržajem koji nije ona sama, nego nešto drugo, od nje odvojeno, njena reprezentacija, koja se možda s njom podudara, ali možda od nje i odudara. Drugim riječima, reprezentacionalni čin po samoj svojoj naravi jednostavno ne može učiniti stvarnost sadržajem suda – jer, u tom slučaju ne bi taj sadržaj bio reprezentacija

stvarnosti, nego stvarnost sama, tako da zapravo ne bi bio posrijedi reprezentacionalni čin (čin reprezentiranja dotične stvarnosti), nego intencionalni čin (čin njezina intendiranja).

No, ako – dakle – reprezentiranje ne može učiniti stvarnost sadržajem suda, a sadržaj je suda zapravo ono što suditelj misli (o dotičnom predmetu), onda to znači da je reprezentiranjem moguće misliti samo dotičnu reprezentaciju stvarnosti, ne i samu dotičnu stvarnost. Drugim riječima, ako je suđenje reprezentiranje, onda je stvarnost (sdom reprezentirana) zapravo nemisliva.⁹⁰

No, ako je – dakle – stvarnost (sdom reprezentirana) zapravo nemisliva, onda nije moguće utvrditi (znati) podudara li se dotična njena reprezentacija s njom samom ili možda od nje odudara – jer, kako utvrditi podudara li se nešto mišljeno (reprezentacija, sud, sadržaj suda) s nečim nemislivim, mišljenju posve nedostupnim, onostranim. Drugim riječima, ako je stvarnost zaista nemisliva (kako slijedi iz reprezentacionalističkog shvaćanja suda), onda jednostavno nije moguće utvrditi (znati) je li sud (o kojem god da je riječ) istinit ili neistinit.⁹¹

Potreban je, dakle, čin koji će sadržajem suda učiniti samu dotičnu stvarnost, kako bi bilo moguće usporediti s njom neku njenu reprezentaciju (recimo, neku tvrdnju, izjavu o njoj) i tom usporedbom utvrditi podudara li se ta reprezentacija s njom ili od nje odudara (tj. je li ta tvrdnja, izjava o njoj istinita ili neistinita). Taj čin, međutim, koji sadržajem suda čini samu stvarnost, po svojoj je naravi intencionalan, a ne reprezentacionalan.

25.7. Odnosi među idejama

Ne tiče se svaka istina ili neistina stvarnosti, nego ima istina i neistina koje se tiču odredaba i njihovih međusobnih odnosa, bez obzira na subjekte kojima bi te odredbe mogle biti svojstvene. Drugim riječima, uz istine i neistine o stvarnosti (određenosti nekog subjekta nekom odredbom ili nekim spletom odredaba), postoje još i istine, odnosno neistine o idejama (odredbama) i njihovim međusobnim odnosima. Takva je istina npr. istina $2+2=4$, koja se tiče odnosa između ideje $2+2$ i ideje 4. Takva je neistina npr. neistina $2+2>4$, koja se tiče, također, odnosa između ideje $2+2$ i ideje 4.

Sud $2+2=4$ sud je o dotičnim brojevima (idejama), $2+2$ i 4, i o njihovu međusobnu odnosu. Ti brojevi i taj odnos među njima sam su predmet tog suda, a ne tek nekakva reprezentacija tog predmeta. To je sud o $2+2$ i o 4 i o odnosu između $2+2$ i 4, a ne o čemu drugomu, s onu stranu tih brojeva i tog odnosa, što bi tim brojevima i tim odnosom bilo samo reprezentirano.

Sud $2+2\neq 4$ sud je o istim tim brojevima (idejama), $2+2$ i 4, i o istom tom njihovu međusobnu odnosu, a ne o čemu drugomu, s onu stranu tih brojeva i tog odnosa, što bi oni samo reprezentirali. Brojevi $2+2$ i 4 i njihov međusobni odnos sam su predmet tog suda, a ne tek nekakva reprezentacija tog predmeta.

Sadržaj suda $2+2=4$ sami su ti brojevi ($2+2$ i 4) i sam taj mišljeni njihov međusobni odnos (odnos jednakosti), a ne tek neka reprezentacija tih brojeva i tog odnosa. Sdom $2+2=4$ nisu mišljene neke reprezentacije tih dvaju brojeva ($2+2$ i 4), niti neka reprezentacija odnosa jednakosti, nego sami ti

⁹⁰ Na tu je posljedicu reprezentacionalističkog shvaćanja suda upozorio još Aureol. Usp. (Friedman, 1999: 424). Usp. o tom također, u vezi s Brentanovim shvaćanjem intencionalnosti, npr. (Jacquette, 2004: 103, 107-109) ili (Jacquette, 2015: 26).

⁹¹ Usp. o tom npr. (Brentano, 1930: 133). Usp. također (Künne, 2003: 126-129).

brojevi i sam taj odnos (jednakost) kao odnos među njima. Iz toga slijedi da ti brojevi i taj odnos kao sadržaj toga suda nisu tek neka reprezentacija dotične istine ($2+2=4$), nego ona sama. To čini taj sud istinitim. Drugim riječima, istinit je sud onaj čiji je sadržaj sama dotična istina (tj. sama istina o dotičnom predmetu – npr. o odnosu između brojeva $2+2$ i 4).

Sadržaj suda $2+2\neq 4$ sami su ti brojevi ($2+2$ i 4) i sam taj mišljeni njihov međusobni odnos (odnos nejednakosti), a ne tek neka reprezentacija tih brojeva i tog odnosa. Sudom $2+2\neq 4$ nisu mišljene neke reprezentacije tih brojeva ($2+2$ i 4), niti neka reprezentacija odnosa nejednakosti, nego sami ti brojevi i sam taj odnos (nejednakost) kao odnos među njima. Iz toga slijedi da ti brojevi i taj odnos kao sadržaj toga suda nisu tek neka reprezentacija dotične neistine ($2+2\neq 4$), nego ona sama. To čini taj sud neistinitim. Drugim riječima, neistinit je sud onaj čiji je sadržaj neka neistina o dotičnom predmetu (npr. o odnosu između brojeva $2+2$ i 4) – recimo, neistina $2+2\neq 4$ ili neistina $2+2<4$ itd.

Pritom, ti brojevi i taj odnos nisu predmet, odnosno sadržaj dotičnoga suda *simpliciter* (kao brojevi i odnos), nego kao ideje, tj. kao objekt mogućega suda (njegov predmet ili sadržaj).

Ukratko, istinitost nije podudaranje suda s istinom (dotičnom), niti je neistinitost odudaranje suda od istine (dotične), nego je istinitost, zapravo, istovjetnost suda (njegova sadržaja) s dotičnom istinom (istinom o dotičnom predmetu), dok je neistinitost istovjetnost suda (njegova sadržaja) s nekom neistinom o dotičnom predmetu. Jer, sud nije reprezentacija dotične istine, koja bi se mogla s tom istinom podudarati ili pak od nje odudarati, nego je, naprotiv, sud (svojim sadržajem) ili sama istina o dotičnom predmetu (mišljena kao istina o njemu) ili pak neka neistina o njemu (mišljena kao istina o njemu). U prvom slučaju, dakako, sud je istinit, dok je u potonjem slučaju neistinit.⁹²

Pritom, istina ili neistina može biti neka stvarnost (određenost nekog subjekta nekom odredbom ili nekim spletom odredaba – u prvom redu, aktualna, ali i moguća), i to ne *simpliciter*, kao stvarnost, nego kao objekt mogućega mišljenja (suđenja).⁹³ No, istina ili neistina može biti, isto tako, i neki odnos između nekih ideja, odredaba, kao objekt mogućega mišljenja (suđenja), bilo da je objektivno nužan (poput $2+2=4$), moguć (poput $2+2=x$) ili nemoguć (poput $2+2\neq 4$).

25.8. Reprezentacija

S obzirom na svoj predmet, objektivno, sud (propozicija, sadržaj) ili je sama istina o tom predmetu ili pak neka neistina o njemu. S druge strane, međutim, kao nečiji sud, sud je zapravo stav (dotičnoga suditelja o dotičnom predmetu). Pritom, stav nije besciljan, nego ima svoju metu. Ta je meta istina o dotičnom predmetu. Naravno, meta je pogođena ako suditelj drži istinom (o dotičnom predmetu) samu istinu (o tom predmetu). Tomu nasuprot, meta je promašena ako suditelj drži istinom (o dotičnom predmetu) neku neistinu (o tom predmetu).

U tom smislu, možemo reći da spoznajno, u sudu, istina kao meta biva reprezentirana ili samom sobom ili nekom neistinom (o dotičnom predmetu) – dakle, ne nečim drugim, odvojenim od istine i neistine, nego samom dotičnom istinom, odnosno neistinom. Drugim riječima, reprezentacija je

⁹² Budući da isključuje potrebu za istiniteljima (*truthmakers*), ovo je shvaćanje istine i neistine blisko teorijama identiteta. Usp. npr. (Dodd, 2000).

⁹³ Usp. o tom npr. (Schmid, 1893: 142-143).

zapravo uloga koju u sudu odigra sama dotična istina ili neka neistina (o dotičnom predmetu), a ne nešto drugo, odvojeno od te istine ili neistine.

Ukratko, posrijedi je – pri istinitu sudu – jedna te ista istina u dvjema svojim ulogama (meta i reprezentacija), koja je po svojoj vrijednosti (u tim svojim ulogama) pogodak (koji čini dotični sud istinitim), odnosno – pri neistinitu sudu – posrijedi je neka neistina (o dotičnom sudu) u ulozi reprezentacije (ali ne i mete), koja je po svojoj vrijednosti (u toj ulozi) promašaj (koji čini dotični sud neistinitim).

25.9. Zaključak

Istina je sama dotična stvarnost (određenost dotičnog subjekta dotičnom odredbom), odnosno, sama dotična relacija među (dotičnim) odredbama, ali ne *simpliciter*, kao sama ta stvarnost, odnosno relacija, nego *objective*, kao misao (objekt mogućega mišljenja), točnije, kao sud, propozicija, ali ničija (a ne nečija), koju svatko može misliti (barem u načelu), ako je nitko i ne misli (u danom trenutku).

Sud u punom smislu te riječi, kao sam čin suđenja, stav (o dotičnoj stvarnosti, odnosno, o dotičnoj relaciji među odredbama – ukratko, o dotičnom predmetu), svojim je sadržajem ili sama dotična istina (o tom predmetu) ili pak neka neistina (o njemu), a ne tek neka reprezentacija te istine, odnosno neistine, pri čemu je njegov cilj, dakako, istina (a ne neistina).

U skladu s tim, istinit je sud onaj čiji je sadržaj sama dotična istina (tj. onaj u kojem je ta istina 'reprezentirana' njom samom), dok je, tomu nasuprot, neistinit sud onaj čiji je sadržaj neka neistina o dotičnom predmetu (tj. onaj u kojem je istina o tom predmetu reprezentirana nekom neistinom o njemu).

Objektivno, dakle, sud je svojim sadržajem istovjetan dotičnoj stvarnosti (odnosno, dotičnoj relaciji među idejama), ali to ne znači da joj je istovjetan i stvarno. Istovjetnost suda dotičnoj stvarnosti (odnosno, relaciji) samo je objektivnog, ne i stvarnog karaktera. Taj sud i ta stvarnost (odnosno, relacija među idejama) nisu jedna te ista stvar, nego su istovjetni jedno drugomu samo objektivno, tj. samo u tom smislu da je misliti sadržaj dotičnoga suda zapravo isto što i misliti samu dotičnu stvarnost (odnosno, relaciju među idejama), što međutim ne čini tu stvarnost (odnosno, relaciju) tek sadržajem tog suda (kojim ona biva mišljena). Objektivna istovjetnost ne ukida stvarnu odvojenost. Objektivni bitak nije isto što i stvarni bitak.

Literatura

1. Adams, Robert Merrihew. 2021. *What Is, and What Is in Itself. A Systematic Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
2. Ayers, Michael. 1991. *Locke. Epistemology and Ontology*. London i New York: Routledge.
3. Bauer, Ante [Antun]. 1918. *Opća metafizika ili ontologija*. Zagreb.
4. Bauer, Antun [Ante]. 1897. „O metafizičkom sustavu Wundtova. Dio drugi. O spoznanju“, *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Razredi filologijsko-historijski i filozofijsko-juridički* 48: 48-102.
5. Bennett, Jonathan. 2011. *Learning from Six Philosophers. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Clarendon Press.
6. Brentano, Franz. 1930. *Wahrheit und Evidenz*. Leipzig: Felix Meiner.
7. Clark, Andy. 2013. „Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science“, *The Behavioral and Brain Sciences* 36 (3): 181-204.
8. Crane, Tim. 2017. „Brentano on Intentionality“, u: Uriah Kriegel (ur.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, str. 41-48. New York: Routledge.
9. Cronin, Timothy John. 1956. *Objective Being: In Descartes' Thought and in a Source of Descartes*. Toronto: University of Toronto (doktorska disertacija).
10. Dicker, Georges. 1998. *Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction*. London, New York: Routledge.
11. Dodd, Julian. 2000. *An Identity Theory of Truth*. London: Palgrave Macmillan.
12. Frege, Gottlob. 1892. „Über Sinn und Bedeutung“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1): 25-50.
13. Frege, Gottlob. 1918-1919. „Der Gedanke. Eine logische Untersuchung“, *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2: 58-77.
14. Friedman, Russell L. 1999. „Peter Auriol on Intentions and Essential Predication“, u: Russell L. Friedman i Sten Ebbesen (ur.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, str. 415-430. Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
15. Gazzaniga, Michael S. 1970. *The Bisected Brain*. New York: Appleton Century Crofts.
16. Gazzaniga, Michael S. 1985. *The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind*. New York: Basic Books.
17. Gazzaniga, Michael S., i Joseph E. LeDoux. 1978. *The Integrated Mind*. New York, London: Plenum Press.
18. Gredt, Iosephus. 1956. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, sv. II. (*Metaphysica - Theologia naturalis - Ethica*). Barcelona: Herder.
19. Gredt, Iosephus. 1961. *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, sv. I. (*Logica - Philosophia naturalis*). Barcelona: Herder.
20. Hugon, Eduardo. 1905. *Cursus philosophiae Thomisticae ad theologiam Doctoris Angelici propaedeuticus*, sv. II. (*Philosophia naturalis. Prima pars: Cosmologia*). Pariz: Lethielleux.
21. Hugon, Eduardo. 1927. *Cursus philosophiae Thomisticae ad theologiam Doctoris Angelici propaedeuticus*, sv. I. (*Logica*). Pariz: Lethielleux.

22. Hugon, Eduardo. 1935. *Cursus philosophiae Thomisticae ad theologiam Doctoris Angelici propedeuticus*, sv. III. (*Metaphysica*). Pariz: P. Lethielleux.
23. Hume, David. 1896. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
24. Jacquette, Dale. 2004. „Brentano’s Concept of Intentionality“, u: Dale Jacquette (ur.), *The Cambridge Companion to Brentano*, str. 98-130. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Jacquette, Dale. 2013. „About Nothing“, *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies* 6 (25): 95-117.
26. Jacquette, Dale. 2015. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Cham: Springer.
27. Künne, Wolfgang. 2003. *Conceptions of Truth*. Oxford: Oxford University Press.
28. Liberatore, Matteo. 1857. *Institutiones philosophicae*, sv. I. (*Logica et metaphysica generalis*). Rim: Civilitas Catholica.
29. Locke, John. 1961. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: J. M. Dent and Sons Ltd.; New York: E. P. Dutton and Co. Inc.
30. Loptson, Peter. 2009. „Contra Meinong“, u: Nicholas Griffin i Dale Jacquette (ur.), *Russell vs. Meinong. The Legacy of “On Denoting”*, str. 233-247. New York, London: Routledge.
31. Lowe, E. J. 2005. *Locke*. London, New York: Routledge.
32. Marek, Johann Christian. 2009. „Psychological Content and Indeterminacy with Respect to Being. Two Notes on the Russell-Meinong Debate“, u: Nicholas Griffin i Dale Jacquette (ur.), *Russell vs. Meinong. The Legacy of “On Denoting”*, str. 144-168. New York, London: Routledge.
33. Marks, David F. 2021. „I Am Conscious, Therefore, I Am: Imagery, Affect, Action, and a General Theory of Behavior“, u: Amadeo D’Angiulli (ur.), *Vividness, Consciousness, and Mental Imagery. Making the Missing Links across Disciplines and Methods*, str. 95-122. Basel: MDPI.
34. Marks, David. 2023. „The Action Cycle Theory of Perception and Mental Imagery“, *Vision* 7 (1) 12: 1-19.
35. Martin, Wayne M. 2006. *Theories of Judgment. Psychology, Logic, Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
36. McAlister, Linda L. 2004. „Brentano’s Epistemology“, u: Dale Jacquette (ur.), *The Cambridge Companion to Brentano*, str. 149-167. Cambridge: Cambridge University Press.
37. Meinong, Alexius. 1904. „Über Gegenstandstheorie“, u: Alexius Meinong (ur.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, str. 1-50. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
38. Meinong, Alexius. 1913. „Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung“, u: A. Meinong’s *Gesammelte Abhandlungen. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie von Alexius Meinong. Der Gesammelten Abhandlungen Zweiter Band*, str. 377-480. Beč: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
39. Novotný, Daniel D. 2013. *Ens rationis from Suarez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press.
40. Parsons, Charles. 2004. „Brentano on Judgment and Truth“, u: Dale Jacquette(ur.), *The Cambridge Companion to Brentano*, str. 168-196. Cambridge: Cambridge University Press.
41. Relja, Hrvoje. 2021. *Tomistička filozofija*. Zagreb: Leykam international.
42. Russell, Bertrand. 1905. „Critical Notices: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien herausgegeben von A. Meinong. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth. 1904. Pp. xi, 634“, *Mind* 56 (14): 530-538.
43. Schmid, Franz. 1893. „Der Begriff des “Wahren”“, *Philosophisches Jahrbuch* 6: 140-150.
44. Smith, Norman Kemp. 1941. *The Philosophy of David Hume*. London: Palgrave Macmillan.
45. Spruit, Leen. 1994. *Species Intelligibilis From Perception to Knowledge*, sv. I. (*Classical Roots and Medieval Discussions*). Leiden: E. J. Brill.

46. Suárez, Francisco. 2024. *Disputationes metaphysicae*, sv. II-II (*Disputationes* 42-54). New York: Lyceum Institute.
47. Škarica, Dario. 2024. „Mercierova kritika moderne formulacije spoznajnog problema“, *Crkva u svijetu* 59 (1): 15-36.
48. Tongiorgi, Salvatore. 1861. *Institutiones philosophicae*, sv. I. (*Logica*). Bruxelles: H. Goemaere.
49. Tongiorgi, Salvatore. 1869. *Institutiones philosophice*, sv. II. (*Ontologia - Cosmologia*). Bruxelles: H. Goemaere.
50. Twardowski, Kasimir. 1894. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Beč: Alfred Hoelder.
51. Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
52. Zimmermann, Stjepan. 1942. *Nauka o spoznaji*. Zagreb: Nakladni odjel Hrvatske državne tiskare.

**MODELI DETERMINACIJE U
SHOEMAKEROVOJ ARGUMENTACIJI U
PRILOG VREMENSKIM PRAZNINAMA**

Uvod

Svoju argumentaciju u prilog vremenskim prazninama Shoemaker izlaže 1969. godine u članku „Time Without Change“.⁹⁴ Ključnu ulogu u toj argumentaciji ima svijet što ga sam Shoemaker koncipira kao svijet u kojem bi bilo moguće empirijski utvrditi postojanje vremenskih praznina. (Pritom Shoemaker u tom istom članku taj svijet i modificira, tako da možemo razlikovati između prvotnoga i modificiranoga Shoemakerova svijeta.)

Ovdje istražujem čime su determinirane stvari i događaji u (prvotnom i modificiranom) Shoemakerovu svijetu i u okviru tog istraživanja identificiram dva osnovna modela determinacije, kauzalnu i temporalnu determinaciju, s pomoću kojih potom analiziram i one modele koje u svom članku opisuje i sam Shoemaker (djelovanje na temporalnu daljinu, odgođeno djelovanje, temporalnu kumulaciju učinkovitosti, determinaciju duljinom djelovanja).

1. Shoemakerov pojam vremenske praznine

Shoemaker ne rabi termin ‘vremenska praznina’, nego govori uglavnom o vremenu bez mijene (*time without change*), katkad i o praznom vremenu (*empty time*).⁹⁵ Termin ‘vremenska praznina’ (*temporal vacuum*) preuzimam od drugih autora (La Poidevin, MacBeath, Papa-Grimaldi, Pianesi, Varzi, Warmbrod, Lucas, di Bella), koji tim terminom označavaju upravo ono što Shoemaker zove vremenom bez mijene, odnosno praznim vremenom.⁹⁶

Shoemakerov pojam vremenske praznine (vremena bez mijene, praznog vremena) sasvim je jasan i moguće ga je u osnovi definirati sljedećim trima oznakama:

- a. vremenska je praznina interval, omeđen dvama stvarnim događajima, onim na njegovu početku i onim na njegovu svršetku. Događaj kojim neka vremenska praznina počinje možemo nazvati početnim njezinim terminom. Događaj kojim neka vremenska praznina završava možemo nazvati završnim njezinim terminom.
- b. vremenska je praznina interval u kojem se ništa ne događa, interval bez ikakve mijene igdje na svijetu. Pod vremenskom prazninom (vremenom bez mijene, praznim vremenom) Shoemaker ne misli na one vremenske intervale unutar kojih nikakve mijene nema negdje, u nekom dijelu svijeta. Shoemakerov pojam vremenske praznine odnosi se samo na one vremenske intervale tijekom kojih se ama baš nigdje na svijetu ništa ne događa (ne mijenja).

⁹⁴ Usp. Shoemaker (1969).

⁹⁵ Usp. Shoemaker (1969) 363, 364, 368, 370, 372, 380.

⁹⁶ Usp. Le Poidevin i MacBeath (1993) 5, Papa-Grimaldi (1995) 157-190, Pianesi i Varzi (1996) 110, Warmbrod (2004), Lucas (2006) 350, Di Bella (2009).

- c. premda se tijekom vremenskih praznina nigdje baš ništa ne događa, vrijeme tijekom tih praznina svejedno teče. Izostanak bilo kakve mijene tijekom tih intervala ne predstavlja dakle stanje stvari kojim bi vrijeme bilo zaustavljeno u svome tijeku.⁹⁷

Ukratko, Shoemaker vremensku prazninu shvaća kao interval tijekom kojega se ništa nigdje ne događa, a da pritom vrijeme i dalje teče.⁹⁸

Dodatno Shoemaker ovaj svoj pojam vremenske praznine precizira i s obzirom na tzv. mctaggartovske mijene⁹⁹ i tzv. goodmanovske mijene¹⁰⁰. Ne ulazeći detaljnije u tu problematiku,¹⁰¹ ovdje sasvim ukratko ističem osnovne momente Shoemakerova stava:

- a. mctaggartovski predikati nisu prava svojstva stvari, niti su to tzv. goodmanovski predikati. Pravim svojstvima Shoemaker drži primjerice boju, oblik, veličinu, težinu i sl.
- b. mctaggartovska mijena nije prava mijena, niti je to tzv. goodmanovska mijena. Pravom mijenom Shoemaker drži samo mijenu s obzirom na prava svojstva stvari (dakle samo mijenu s obzirom na boju, veličinu, oblik, težinu itd.).
- c. pojam vremenske praznine odnosi se samo na prave mijene (dakle na mijene u pogledu veličine, boje, težine itd.).

Drugim riječima, gornju definiciju vremenske praznine treba precizirati tako da ona u konačnome svom obliku glasi: vremenska je praznina interval tijekom kojega se *uistinu* ništa ne događa, interval bez ikakve *prave* mijene,¹⁰² a da pritom svejedno vrijeme i dalje teče tijekom tog intervala.¹⁰³

⁹⁷ Prirodno se u ovom kontekstu nameće pitanje bi li vrijeme teklo i da ničega nikad niti je bilo niti će biti. To pitanje međutim Shoemaker ne razmatra. Njegova se argumentacija ne odnosi na neko neodređeno vrijeme, što bi u tom 'svijetu' bez ičega, u tom apsolutnome ničemu, teklo tako reći niotkud nikamo (nemajući naime od čega krenuti niti do čega doći), nego se njegova argumentacija odnosi na neku određenu, dvama stvarnim događajima omeđenu vremensku prazninu, što kao da predstavlja nekakvu (dulju ili kraću) pukotinu između onog prethodnog joj vremena (u kojem se štošta događalo i mijenjalo) i onog susljednog joj vremena (u kojem će se još štošta događati i mijenjati), pukotinu tijekom koje se ništa ne događa i ne mijenja. Jedno je dakle pitanje bi li vrijeme teklo i da ničega nema, u nekom 'svijetu' apsolutno ničega, drugo je međutim pitanje koje se odnosi na svijet stvarnih događaja i mijena – teče li naime u tom svijetu vrijeme i kad između dvaju događaja baš nikakve mijene nema. Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama odnosi se samo na potonje pitanje. Njegov pojam vremenske praznine ne odnosi se na eventualni tijek vremena u 'svijetu' bez ičega ikad. Usp. o tom Papa-Grimaldi (1995) 158-161.

⁹⁸ O Shoemakerovu pojmu vremenske praznine usp. Shoemaker (1969) 363-365.

⁹⁹ Mctaggartovskom Shoemaker zove mijenu s obzirom na tzv. mctaggartovske predikate. Mctaggartovski su predikati primjerice biti kasniji, biti stariji, biti budući, sadašnji, prošli itd. Mctaggartovska mijena dakle bila bi primjerice mijena pri kojoj nešto biva sve starije, sve kasnije itd., ili pak mijena pri kojoj nešto (neki događaj) biva sve bližom i bližom budućnošću, sve daljom i daljom prošlošću i sl.

¹⁰⁰ Termin 'goodmanovska mijena' odnosi se na mijenu u pogledu tzv. goodmanovskih predikata. Goodmanovski predikati bili bi primjerom biti sladak do trenutka t i gorak od tog trenutka nadalje ili biti zelen do trenutka t i plav od tog trenutka nadalje. Sam Shoemaker ne rabi termin 'goodmanovska mijena' niti termin 'goodmanovski predikati', nego se služi terminom 'grue-like predicates' – usp. Shoemaker (1969) 365, 379. Terminima 'goodmanovska mijena' i 'goodmanovski predikati' služim se po uzoru na Earmanov termin 'Goodmanized properties' – usp. Earman (1970) 262-263. Pridjev 'goodmanovski' odnosi se, jasno, na Nelsona Goodmana i njegovu novu zagonetku indukcije – usp. Goodman (1954).

¹⁰¹ Ukratko tu problematiku, ali samo s obzirom na tzv. goodmanovske mijene, izlaže Earman (1970) 262-263.

¹⁰² Neprave mijene (mctaggartovske i goodmanovske) dopuštene su tijekom tog intervala.

¹⁰³ O razlici između pravih i nepravih mijena u Shoemakera i o odnosu njegova pojma vremenske praznine prema tzv. mctaggartovskoj mijeni i tzv. goodmanovskoj mijeni usp. Shoemaker (1969) 363-365, 379-381.

2. Ideja Shoemakerove argumentacije

Svojom argumentacijom u prilog vremenskim prazninama Shoemaker pokušava pobiti među filozofima raširenu tezu prema kojoj je protok vremena moguće utvrditi samo tako da se izravno (percepcijom) ili neizravno (indukcijom) utvrdi postojanje pravih mijena unutar dotičnog intervala.¹⁰⁴ Točnije, svojom argumentacijom u prilog vremenskim prazninama Shoemaker pokušava pobiti implikaciju sadržanu u upravo navedenoj tezi: budući da po definiciji ne uključuju nikakvu pravu mijenu, vremenske praznine (kao protok vremena od početnog do završnog njihova trenutka) nije moguće utvrditi ni izravno ni neizravno.

S jednim dijelom ove teze Shoemaker se slaže: vremensku prazninu nije moguće utvrditi izravno, percepcijom, za vrijeme sama njezina trajanja.¹⁰⁵ Shoemakerova se argumentacija odnosi na drugi dio teze, prema kojem vremensku prazninu ne bi bilo moguće utvrditi ni indirektno. Prema Shoemakeru, naime, empirijsko opravdanje teze o postojanju vremenskih praznina u nekim je mogućim svjetovima doista neostvarivo (tako npr. i u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo), ali je ono u nekim drugim mogućim svjetovima (s bitno drukčijim prirodnim zakonima, ali i s bitno drukčijim samim karakterom determinacije barem nekih stvari i događaja)¹⁰⁶ ostvarivo, i to dakako indirektnim putem, a ne izravno, percepcijom. Takav jedan svijet, u kojem je postojanje vremenskih praznina moguće empirijski utvrditi, predstavlja zapravo osnovu Shoemakerove argumentacije. Da bi dokazao mogućnost vremenskih praznina, Shoemaker jednostavno koncipira svijet bitno drukčiji od ovog u kojem jesmo, svijet u kojem bi postojanje vremenskih praznina bilo moguće empirijski utvrditi. Dapače, u tom, Shoemakerovu svijetu moguće bi bilo empirijski utvrditi ne samo postojanje određenih vremenskih praznina nego i vrijeme njihova postojanja (tj. kad su se dogodile ili kad će se dogoditi) kao i duljinu njihova trajanja (tj. koliko su dugo trajale ili koliko će dugo trajati). Barem tako misli Shoemaker.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Nije pritom prema ovoj tezi potrebno da se baš sve svugdje na svijetu u svakom (ma koliko kratkom) djeliću vremena mijenja s obzirom na svoja prava svojstva. Dovoljno je da se u svakom djeliću vremena negdje na svijetu nešto mijenja i već samim tim biva moguće u svakom tom djeliću vremena utvrditi da vrijeme teče, bez obzira ostaju li stvari u drugim dijelovima svijeta možda i sasvim nepromijenjene. Teza dakle ne tvrdi da je protok vremena moguće utvrditi samo ako se sve na svijetu u svakom djeliću vremena (dakle, stalno) mijenja s obzirom na svoja prava svojstva. Naprotiv, ona dopušta da nešto, neki dio svijeta tijekom nekog vremena ostane i posve nepromijenjen. Protok vremena moguće je utvrditi i u takvoj situaciji. Nije ga moguće utvrditi, prema ovoj tezi, samo ako se baš nigdje na svijetu ništa ne mijenja. Usp. Shoemaker (1969) 364, 370.

¹⁰⁵ Bilo bi to logički nemoguće, u sebi protuslovno. Vremenska praznina naime *per definitionem* isključuje svaku pravu mijenu, pa tako i percepciju. Nemoguće je dakle tijekom vremenske praznine uopće percipirati (bilo što, pa tako i samu dotičnu vremensku prazninu). Usp. o tom Shoemaker (1969) 373, Teichmann (1993) 159, Le Poidevin i MacBeath (1993) 5.

¹⁰⁶ Shoemaker zapravo ističe samo bitno drukčije fizikalne zakone – usp. Shoemaker (1959) 368-369. Razmatranja što slijeđe u ovoj raspravi trebala bi između ostaloga pokazati i to da nisu posrijedi tek bitno drukčiji fizikalni, prirodni *zakoni* determinacije stvari i događaja nego je posrijedi i bitno drukčiji *karakter* te determinacije u svijetu u kojem bi postojanje vremenskih praznina bilo moguće utvrditi na način koncipiran Shoemakerovom argumentacijom. Sama po sebi razlika u zakonima determinacije ne bi bila dovoljna.

¹⁰⁷ Shoemakerova je argumentacija predmet diskusije. Mnogi je autori ne prihvaćaju – primjerice, Schlesinger (1970) 295-300, Scott (1995) 213, 216-218, Papa-Grimaldi (1995) 162-190, Lowe (1988) 74, Warmbrod (2004) 266, 268-274, 279. Drugi je opet drže barem u znatnoj mjeri, ako ne i sasvim uspjelom – primjerice, Teichmann (1993) 159, Lucas (2006) 349.

3. Prvotni i modificirani Shoemakerov svijet

Prvotni Shoemakerov svijet najizrazitije obilježavaju sljedeća tri momenta: u spacijalnom pogledu regije, u fizikalnom smislu zastoji (zamrznuća), u temporalnom pogledu periodi.

Naime, prvotni je Shoemakerov svijet podijeljen na tri regije (A, B i C), što su prirodno odvojene jedna od druge, s tim da je (fizički) prijelaz iz jedne u drugu moguć, kao što je moguće i vidjeti iz bilo koje od regija što se događa u drugim dvjema regijama.¹⁰⁸

Što se pak zastoja tiče, treba ih dijeliti na lokalne i totalne. Lokalni su zastoji ograničeni na neku od regija (A, B ili C). Totalni zastoji zahvaćaju sve tri regije, sav svijet. Pri lokalnom zastoju u dotičnoj regiji sve stane, ništa se ne mijenja. Pritom bilo kakav ulazak bilo čega (tijela, čestice, svjetla...) iz drugih regija u dotičnu (zamrznutu) regiju biva nemoguć. Lokalni zastoji traju godinu dana. Neposredno po svršetku lokalnog zastoja sve se u dotičnoj regiji nastavi događati kao da u međuvremenu nije prošao ni (ma koliko kratak) djelić sekunde, a kamoli puna godina dana – primjerom, jaja su i dalje svježija, na vrhu krige i dalje se bijeli pjena kolika je bila i prije godinu dana, govornik početkom zastoja prekinut u po sloga nastavlja po svršetku zastoja svoju rečenicu kao da (jednogodišnjeg) prekida nije ni bilo itd.

Lokalni se zastoji događaju periodički: u regiji A svake treće godine, u regiji B svake četvrte godine, u regiji C svake pete godine. To pak znači, prvo, da se svake dvanaeste godine događa zastoj istodobno u regiji A i regiji B, drugo, da se svake petnaeste godine događa zastoj istodobno u regiji A i regiji C, treće, da se svake dvadesete godine događa zastoj istodobno u regiji B i regiji C i, četvrto, da se svake šezdesete godine događa zastoj istodobno u svim trima regijama svijeta, totalni (svergionalni) zastoj.

Svake šezdesete godine dakle u svim trima regijama svijeta sve stane i ništa se više ne mijenja punih godinu dana. Vrijeme pritom i dalje teče (punih godinu dana) tijekom tog zastoja. Posrijedi je dakle vremenska praznina, interval tijekom kojeg se nigdje na svijetu (ni u kojoj od njegove tri regije) ama baš ništa ne događa, a da vrijeme (tijekom tog intervala) i dalje teče.¹⁰⁹

U modificiranom Shoemakerovu svijetu:

- prvo, zastoji ne traju uvijek godinu dana, nego su različitog trajanja, ali nikad ne traju kraće od šest mjeseci;
- drugo, kad koincidiraju, zastoji u različitim regijama ne koincidiraju uvijek potpuno, nego se nekad preklapaju i samo djelomice. Primjerom, u nekoj godini možda se prva tri mjeseca zbiva samo zastoj u regiji A, pa potom sljedeća dva mjeseca u regijama A i B, zatim dva mjeseca u svim trima regijama (totalni zastoj), sljedeća četiri mjeseca samo u regijama B i C te konačno sljedećih mjesec dana samo u regiji C – dakle, ukupno (po regijama) te bi se godine dogodio sedam mjeseci zastoj u regiji A, osam mjeseci u regiji B, sedam mjeseci u regiji C, ali

¹⁰⁸ Postoje doduše određena ograničenja u vezi s ovim dvjema mogućnostima – usp. Shoemaker (1969) 369, 372 – ali ovdje nije nužno opterećivati izlaganje tim detaljima.

¹⁰⁹ O prvotnom Shoemakerovu svijetu usp. Shoemaker (1969) 369-371.

se ti zastoji ne bi dogodili susljedno, jedan za drugim, nego paralelno, s djelomičnim (ali ne i potpunim) preklapanjem.

- treće, postoji okolnost koja prethodi svakom zastoju i koja se duljinom svoga trajanja nalazi u korelaciji s duljinom trajanja zastoja kojem prethodi. Ta se okolnost sastoji u povećanoj tromosti stanovnika dotične regije. Naime, u duljem ili kraćem periodu što neposredno prethodi dotičnom zastoju stanovnici dotične regije osjećaju povećan napor pri svim kretnjama svoga tijela, svi tjelesni poslovi u tom su im periodu znatno naporniji nego inače, tj. njihovo je tijelo u tom periodu znatno tromije nego inače. Taj period tromosti duljinom svoga trajanja determinira duljinu trajanja zastoja (recimo da n-dnevna tromost rezultira 3n-mjesečnim zastojem ili da n-tjedna tromost rezultira 5n-mjesečnim zastojem i sl.).

U svemu ostalome – osim u ova tri momenta – modificirani Shoemakerov svijet identičan je prvotnome Shoemakerovu svijetu.¹¹⁰

4. Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama

Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama u osnovi se sastoji u zaključku s periodičnosti lokalnih zastoja na (periodično) postojanje totalnih zastoja, vremenskih praznina. Ako se naime u Shoemakerovu svijetu zastoj u regiji A događa svake treće godine, u regiji B svake četvrte, a u regiji C svake pete godine, onda je prirodno zaključiti da se svake šezdesete godine u tom svijetu događa zastoj u sve tri regije, sveregionalni (totalni) zastoj, vremenska praznina. Takav je zaključak, prema Shoemakeru, dostatno empirijski utemeljen, budući da polazi od empirijski utvrđene pravilnosti (periodičnosti) u pojavljivanju lokalnih zastoja i budući da je jednostavniji od svojih alternativa.¹¹¹ Njime teza o postojanju vremenskih praznina biva, prema Shoemakeru, dostatno empirijski opravdana, i to indirektno (zaključivanjem iz empirijski već utvrđenih činjenica), a ne direktno (percepcijom).¹¹²

Dakako, taj se zaključak ne odnosi na ovaj, aktualni svijet, u kojem jesmo i u kojem vremenske praznine nije moguće empirijski utvrditi (ni direktno ni indirektno), ali se odnosi na samu mogućnost empirijskog opravdanja vremenskih praznina: ako smo tu mogućnost dokazali za neki mogući svijet

¹¹⁰ O modificiranom Shoemakerovu svijetu usp. Shoemaker (1969) 374. Shoemakerov je svijet (prvotni i modificirani) moguće varirati na razne načine. Charlton primjerice govori o dvjema, a ne trima regijama – Charlton (1981) 155. Teichmann pak mjesto o (dvjema ili trima) regijama, govori o dvama planetima – Teichmann (1993) 159-160. Pri varijacijama osnovni okvir (s apsolutnim vremenom, jednim te istim za sve regije, planete) ostaje sačuvan. Neki autori međutim napuštaju taj okvir. Schlesinger (1970) apsolutno vrijeme zamjenjuje relativnim vremenom, regionalni zastoj interpretirajući kao zastoj vremena (i to samo iz perspektive drugih, nezamrznutih regija). Na sličan način Shoemakerov svijet modificiraju i Scott (1995) 217-218, Papa-Grimaldi (1995) 168-190, Oppy (2004) 73-75. Budući da je pri takvim modifikacijama izmijenjen sam temeljni okvir Shoemakerova svijeta, one predstavljaju zapravo alternative tom (Shoemakerovu) svijetu, a ne njegove varijacije.

¹¹¹ Usp. Shoemaker (1969) 373-375.

¹¹² Ovaj moment, dokaz mogućnosti empirijskog opravdanja vremenskih praznina kao temelj Shoemakerove argumentacije u prilog vremenskim prazninama, u svojim prikazima te argumentacije ističu i Charlton (1981) 155, Teichmann (1993) 159, Le Poidevin i MacBeath (1993) 5-6, Scott (1995) 213, Papa-Grimaldi (1995) 163, Warmbrod (2004) 267, 268-269.

(npr. za Shoemakerov svijet), onda samim tim biva opovrgnuta ona među filozofima raširena teza da postojanje vremenskih praznina nije moguće empirijski utvrditi (ni direktno ni indirektno).¹¹³

(Ovdje ne istražujem valjanost Shoemakerove argumentacije u prilog vremenskim prazninama. Kako sam već naglasio, mnogi autori drže tu argumentaciju neprihvatljivom. U ovoj su raspravi predmet razmatranja modeli determinacije u pozadini Shoemakerove argumentacije, i to prvenstveno problem determinacije stvari i događaja u Shoemakerovu svijetu.)

5. Determinacija

Neki događaj determiniran je onim svime o čemu ovisi.

O temporalnoj determinaciji govorim kad je događaj determiniran nekim točno određenim trenutkom ili intervalom vremena bez obzira na okolnosti, tj. bez obzira na okolne stvari i događaje.

Pojedini događaj može biti determiniran tako da se događa svake n -te godine, bez obzira na okolnosti. Primjerom, neka se u nekom mogućem svijetu neki događaj (recimo, ubojstvo kralja ili pomrčina Sunca ili koji drugi točno određeni događaj) zbiva samo svake prim godine (dakle, samo druge, treće, pete, sedme, jedanaeste, trinaeste itd. godine). Nazovimo ga stoga prim događajem, odnosno događajem d_p . Neke se nadalje u tom istom svijetu neki drugi točno određeni događaj (recimo, žetva ili snijeg itd.) ne događa bilo kad, već samo svake parne godine. Nazovimo ga stoga parnim događajem, odnosno događajem d_2 . Nadalje, neka se u tom svijetu neki treći točno određeni događaj (u čemu god se sastojao) dogodi samo svake treće godine. Nazovimo ga stoga događajem d_3 . Ovim načinom možemo nastaviti opis dotičnoga svijeta do u beskraj, navodeći uz već navedene još i događaje d_5 , d_7 , d_{11} , d_{13} itd. Pritom će se nekih godina javljati istodobno više različitih događaja – npr. šeste godine istodobno će se javiti i d_2 i d_3 , tridesete godine i d_2 i d_3 i d_5 , sedamdesetsedme istodobno i d_7 i d_{11} itd.

Bitno je međutim primijetiti da se događaji u upravo opisanom svijetu zbivaju bez obzira na okolnosti, tj. neovisno jedan o drugome. Primjerom, događaj d_3 uslijedit će treće godine za događajem d_2 , šeste godine za događajem d_5 , devete godine opet za događajem d_2 , dvanaeste godine za događajem d_{11} , petnaeste pak za događajima d_2 i d_7 itd. Nema dakle događaja koji nužno prethodi tom događaju (d_3). On nije determiniran nekom točno određenom okolnošću, nekim točno određenim događajem, niti pak nekim točno određenim stjecajem okolnosti, nekim točno određenim skupom događaja, nego se javlja u bilo kakvim okolnostima (d_2 , d_5 , d_{11} , $d_2 + d_7$ itd.), ali ne i bilo kad, nego samo u točno određeno vrijeme, svake treće godine, prema određenom temporalnom pravilu. Možemo stoga govoriti o temporalnoj njegovoj determinaciji.

O kauzalnoj determinaciji govorim kad je događaj determiniran nekim točno određenim okolnostima, a ne vremenom. Pod okolnostima pritom razumijem okolne stvari i događaje. Te okolne stvari i događaje slijedom kojih nastaje dotični događaj nazivamo obično njegovim uzrokom, odnosno uvjetima njegova nastanka.

¹¹³ O samoj Shoemakerovoj argumentaciji u prilog vremenskim prazninama usp. Shoemaker (1969) 370-381.

Pojedini događaj može biti determiniran tako da se ne javlja u neko točno određeno vrijeme, nego bilo kad, ovisno o okolnostima. Primjerom, u aktualnom svijetu, u kojem jesmo, dim se ne javlja u neko točno određeno vrijeme, nego bilo kad, ovisno o tome ima li ili nema vatre, izgaranja. Isto vrijedi i za akceleraciju, munje i gromove, glad, atentate itd. Svi su ti događaji kauzalno determinirani određenim okolnostima i trenutak u kojem se dogode ne krije u sebi ništa što bi determiniralo upravo na njih, a ne na neke druge događaje – oni su se u tom trenutku mogli i ne dogoditi, da su samo okolnosti bile druge. Kad je o kauzalnoj determinaciji riječ, vrijeme je dakle indiferentno – samo po sebi, ono tad u svakom svom trenutku dopušta bilo što (bilo kakav događaj ili skup događaja). Da se ipak u pojedinom trenutku vremena ne dogodi bilo što možemo zahvaliti okolnostima, koje u danom trenutku determiniraju na točno određen događaj i čine ga (u tom trenutku) nužnim, ili barem vjerojatnim, nasuprot ostalim događajima, u tom trenutku nemogućima, ili barem nevjerojatnima.

Kad je međutim o temporalnoj determinaciji riječ, sasvim suprotno, vrijeme je diferencirano s obzirom na događaje, a okolnosti bivaju posve irelevantne. Tad naime – pri temporalnoj determinaciji – vrijeme samo determinira u danom trenutku upravo na dotični događaj (ili skup događaja) i ne dopušta ništa drugo (nikakve druge događaje). Ono čini taj događaj u tom trenutku nužnim (ili barem vjerojatnim), a sve ostale nemogućim (ili barem nevjerojatnim). Okolnosti pritom mogu biti bilo kakve.¹¹⁴

Temporalna i kauzalna determinacija predstavljaju dva osnovna modela o kojima je riječ u ovoj raspravi.

6. Determinacija u prvotnom Shoemakerovu svijetu

Što se zastoja tiče, dojam je da su oni u prvotnom Shoemakerovu svijetu determinirani temporalno: javljaju se svake n -te godine, bez obzira na okolnosti. Taj dojam dodatno potvrđuju sljedeće dvije činjenice: prvo, kad govori o prvotnome svome svijetu, Shoemaker nigdje ne spominje nikakve okolnosti o kojima bi zastoja ovisili (valjda zato što okolnosti u tom pogledu i ne drži relevantnima) i, drugo, taj svoj prvotni svijet Shoemaker modificira tako da uvodi u nj relevantnu okolnost troosti (relevantnu u pogledu zastoja) – da je neku takvu okolnost pretpostavljao otpočetak, još u prvotnome svome svijetu, ne bi govorio o modifikaciji tog prvotnoga svoga svijeta. Može se stoga zaključiti s priličnom mjerom sigurnosti da su zastoja u prvotnom Shoemakerovu svijetu temporalno determinirani.

Što se pak tiče svega ostalog u tome svijetu, svih ostalih stvari i događaja, ne možemo znati je li na djelu kauzalna ili temporalna determinacija – Shoemaker naime o tome ništa ne kaže.

To međutim otvara vrata dvjema podjednako mogućima, međusobno pak bitno različitim interpretativnim varijantama prvotnog Shoemakerova svijeta:

¹¹⁴ O vremenu indiferentnom ili diferenciranom s obzirom na same stvari i događaje usp. Lucas (2006) 350-351.

- prva varijanta: samo je nešto u tom svijetu (npr. samo zastoji) temporalno determinirano. Sve drugo determinirano je kauzalno, a ne temporalno. Ova varijanta krije u sebi razne moguće podvarijante – npr. samo su zastoji i krivokletstva temporalno determinirani (sve drugo determinirano je kauzalno) ili samo su pomrčine Mjeseca i maestral kauzalno determinirani (sve ostalo determinirano je temporalno) itd. Budući da kombinira kauzalnu s temporalnom determinacijom, nazovimo ovu varijantu kauzalno-temporalnom varijantom prvotnoga Shoemakerova svijeta.
- druga varijanta: sve je u prvotnome Shoemakerovu svijetu temporalno determinirano – i zastoji i svi drugi događaji i stvari. Nazovimo ovu varijantu čisto temporalnom varijantom prvotnog Shoemakerova svijeta. Govorim u vezi s njom i o temporalnom determinizmu, odnosno o temporalno determiniranom svijetu (nasuprot kauzalnom determinizmu i kauzalno determiniranom svijetu, u kojem bi sve stvari i svi događaji bez iznimke bili isključivo kauzalno determinirani).

7. Kauzalni potencijal i epifenomeni u prvotnom Shoemakerovu svijetu

Što se zastoja tiče, treba primijetiti da ni u prvotnom ni u modificiranom Shoemakerovu svijetu nijedan od njih nema, niti bi mogao imati ikakav učinak u vlastitoj regiji, nego svaki 'rezultira' istim onim stanjem dotične regije u kojem je i nastao, ne promijenivši ga nimalo – inače on ne bi ni bio zastoj, period unutar kojega se po definiciji u dotičnoj regiji ama baš ništa ne mijenja. Kauzalni potencijal bilo kojega zastoja u regiji u kojoj se taj zastoj događa, prema tome, nikakav je (uopće ga nema). To vrijedi za obje varijante prvotnog Shoemakerova svijeta (kauzalno-temporalnu i čisto temporalnu) kao i za modificirani Shoemakerov svijet.

Kad je pak riječ o eventualnom utjecaju pojedinih zastoja na druge regije, u kojima se oni u danom trenutku ne javljaju, prvotni Shoemakerov svijet u kauzalno-temporalnoj svojoj varijanti mogućnost takvoga utjecaja dopušta, dok je u čisto temporalnoj njegovoj varijanti ta mogućnost nezamisliva.

U raznim kauzalno-temporalnim varijantama prvotnog Shoemakerova svijeta naime sasvim je moguće da pojedini zastoj rezultira nekim točno određenim učinkom u drugim regijama – npr. da ih čini deset stupnjeva toplijima, i to, jasno, da ih takvima (deset stupnjeva toplijima) čini sam taj zastoj, a ne okolnosti koje je on u svojoj regiji zatekao i zamrznuo (svaki put dakle, kakve god okolnosti da zamrzne u svojoj regiji, zastoj učini temperaturu u drugim, nezamrznutim regijama deset stupnjeva višom). Nema ničega u kauzalno-temporalnoj varijanti prvotnoga Shoemakerova svijeta što bi ovu mogućnost činilo nezamislivom.

U čisto temporalnoj varijanti prvotnoga Shoemakerova svijeta, a to znači u temporalno determiniranom svijetu, moguće je doduše da pojedini zastoj bude praćen svaki put istim događajem u drugim regijama (recimo, deset stupnjeva višom njihovom temperaturom), ali nije moguće da taj događaj, kojim dotični zastoj biva praćen, bude ujedno i njegov učinak (učinak dotičnog zastoja), jer u

temporalno determiniranom svijetu svaki je događaj temporalno, a ne kauzalno determiniran. Svaka pravilnost (npr. ta da zastoje biva praćeni svaki put, regularno, deset stupnjeva višom temperaturom u drugim regijama) u temporalno determiniranom svijetu ili je puki slučaj (što se zapravo čini krajnje nevjerojatnim) ili je pak unaprijed predodređena kakvom prestabiliranom harmonijom, ali ni u kojem slučaju ona ne bi mogla biti – unutar temporalno determinirana svijeta – plod djelovanja stvari na stvar (rezultat stvarnog utjecaja zastoja u jednoj regiji na temperaturu u drugim regijama), jer tad to više ne bi bio *temporalno* determiniran svijet, čist od bilo kakve kauzalne determinacije (od bilo kakvog stvarnog utjecaja događaja na događaj i od bilo kakvog fizičkog djelovanja stvari na stvar).

Ukratko, u temporalno determiniranom svijetu – a to znači u okviru čisto temporalne varijante prvotnog Shoemakerova svijeta – zastoje jesu determinirani (vremenom), ali ne determiniraju. Oni su dakle u toj varijanti prvotnog Shoemakerova svijeta tek epifenomeni, bez ikakva kauzalnog potencijala i utjecaja na daljnji slijed stvari i događaja, nekakva zbilja o kojoj ništa ne ovisi. Tomu nasuprot, u kauzalno-temporalnoj varijanti prvotnog Shoemakerova svijeta pojedini zastoj doduše ne bi mogao djelovati u vlastitoj regiji (u njoj samoj mijenjati bilo što), ali bi mogao djelovati na druge regije i u tom smislu sadržavati u sebi određeni kauzalni potencijal.

Što se pak tiče svega ostaloga u prvotnom Shoemakerovu svijetu, svih drugih stvari i događaja, osim zastoja, kauzalno-temporalna varijanta tog svijeta dopušta svemu tome mogućnost stvarnog utjecaja i djelovanja, kauzalni potencijal, dok čisto temporalna varijanta taj potencijal nužno nijeće. U temporalno determiniranu svijetu, naime, bilo kakav učinak, kao rezultat fizičkog utjecaja stvari na stvar, događaja na događaj, biva nemoguć. U tom svijetu sve je determinirano vremenom – svaki događaj i svaka stvar – i ništa drugo ne determinira u tom svijetu osim vremena, što znači da su sve stvari i događaji u temporalno determiniranu svijetu (a ne samo zastoje) puki epifenomeni, determinirani (vremenom), ali takvi da sami ne determiniraju. O njima ništa ne ovisi. Oni ništa ne mijenjaju i uopće ne utječu jedni na druge. U temporalno determiniranu svijetu stvari i događaji zapravo i nisu stvarnost (u punom smislu te riječi), koja bi uključivala određeni kauzalni potencijal.

8. Determinacija u modificiranom Shoemakerovu svijetu

Što se tiče zastoja u modificiranom Shoemakerovu svijetu, prvi je dojam da su oni kauzalno determinirani. S jedne strane, naime, oni se u tom svijetu javljaju uvijek neposredno po točno određenoj okolnosti, tromosti. S druge strane pak, duljina njihova trajanja u tom je svijetu u korelaciji s duljinom trajanja te iste točno određene okolnosti, tromosti. Čini se stoga da su zastoje u modificiranom Shoemakerovu svijetu kauzalno determinirani u pogledu svoga nastanka tromošću koja im prethodi, a u pogledu duljine svoga trajanja duljinom trajanja te iste tromosti (koja im prethodi).

Međutim, u modificiranom Shoemakerovu svijetu postoje i oni momenti koji govore protiv ovog dojma.

Prije svega, čini se da Shoemaker u modificiranome svome svijetu ne napušta periodičnost, tj. čini se da se u tom svijetu zastoji javljaju i dalje na periodičan način, u određenim periodima. Shoemaker naime bez problema govori o totalnim zastojima što se u tom, modificiranom njegovu svijetu javljaju periodički svake šezdesete godine (premda, za razliku od totalnih zastoja u prvotnom Shoemakerovu svijetu, ne traju nužno punih godinu dana, niti se nužno preklapaju jedan s drugim u potpunosti).¹¹⁵ K tomu, da je svoj prvotni svijet modificirao i u pogledu periodičnosti, ukinuvši je, zacijelo bi Shoemaker tu modifikaciju i spomenuo (među ostalim modifikacijama koje spominje).¹¹⁶ Budući da je nije spomenuo i budući da o modificiranome svome svijetu govori kao da u njemu i dalje postoje periodi u kojima se javljaju pojedini zastoji, možemo zaključiti da se u modificiranome Shoemakerovu svijetu tromost (s pratećim zastojem) ipak javlja u neko određeno vrijeme, periodički, a ne bilo kad (ovisno samo o okolnostima). Drugim riječima, možemo zaključiti da u modificiranome Shoemakerovu svijetu vrijeme nije indiferentno s obzirom na pojavu tromosti (i zastoja što za njom slijedi), nego je ono u tom pogledu diferencirano, samo determinirajući (bez obzira na okolnosti) kad će se ta tromost javiti, a za njom i zastoj. To pak znači: čini se da su zastoji u modificiranom Shoemakerovu svijetu ipak temporalno, a ne kauzalno determinirani.¹¹⁷

Valja pritom primijetiti da je periodičnost u modificiranom Shoemakerovu svijetu bitno drukčija od periodičnosti u prvotnom Shoemakerovu svijetu. U prvotnom Shoemakerovu svijetu, naime, periodi su stabilni: od bilo kojeg zastoja (u bilo kojoj regiji) do njemu susljednog zastoja (u toj istoj regiji) protekne uvijek isti vremenski interval, točno iste duljine trajanja, bilo da mjerimo od početka dotičnog do početka susljednog zastoja, ili pak samo od svršetka dotičnog do početka susljednog. U modificiranom Shoemakerovu svijetu međutim periodi nužno uključuju određenu oscilaciju, ovog ili onog tipa, i to zbog razlika u trajanju pojedinih zastoja. Naime, pretpostavimo da u dotičnoj regiji zastoji počinju svake treće godine. Pod ovom pretpostavkom oscilirat će interval od svršetka dotičnog do početka njemu susljednog, novog zastoja. Taj će interval biti nekad dulji, nekad kraći – ovisno o duljini trajanja dotičnog zastoja. Ili, pretpostavimo da u dotičnoj regiji novi zastoj počinje točno dvije godine po svršetku njemu prethodnoga zastoja. Pod ovom pretpostavkom oscilirat će periodi sami, tj. zastoji se neće javljati uvijek točno svake treće godine, nego nekad ranije, nekad kasnije, ovisno o tom koliko je trajao i kad je završio prethodni zastoj. U duljem vremenskom razdoblju možda će se te razlike međusobno kompenzirati, tako da će se u prosjeku zastoji događati doista svake treće godine, ali je isto tako moguće da će s vremenom ti periodi bivati sve dulji ili sve kraći, tj. da će se s vremenom zastoji događati sve kasnije ili sve ranije (sve rjeđe ili sve češće). Ni u kojem od ova dva slučaja međutim temporalna determinacija ne bi bila ugrožena – dok god bi se zastoji događali neovisno o okolnostima, prema određenom temporalnom pravilu. (Zastoji bi se uostalom mogli događati i svake prim godine, bez obzira na okolnosti – opet bi bila riječ o temporalnoj njihovoj determinaciji.) Ukratko, oscilacije u periodima, dok god konvergiraju prema nekom (bilo kakvom) temporalnom

¹¹⁵ Usp. Shoemaker (1969) 374.

¹¹⁶ Usp. Shoemaker (1969) 374.

¹¹⁷ Kažem 'čini se' zato što ne možemo u potpunosti isključiti mogućnost da su sami periodi kauzalno determinirani nekim točno određenim stvarima ili događajima – mogućnost koju Shoemaker nigdje ne spominje, ali koja tom činjenicom njezina nespominjanja ne može biti u potpunosti isključena.

pravilu, bez ikakva utjecaja stvarnih okolnosti, ni najmanje ne ugrožavaju pretpostavku o temporalnoj determinaciji.

Drugi moment koji govori protiv onog prvotnog dojma o kauzalnoj determinaciji zastoja u modificiranom Shoemakerovu svijetu jest korelacija između duljine trajanja tromosti i duljine trajanja zastoja. Trajanje je naime temporalna dimenzija i u tom je smislu u modificiranom Shoemakerovu svijetu posrijedi temporalna korelacija između tromosti i zastoja. Drugim riječima, budući da su u pogledu svoga trajanja determinirani trajanjem (a ne, recimo, intenzitetom) tromosti koja im prethodi, zastoji su u modificiranom Shoemakerovu svijetu, kad je o duljini njihova trajanja riječ, zapravo temporalno, a ne kauzalno determinirani. (Drukčije bi dakako bilo da je posrijedi, primjerice, korelacija između intenziteta tromosti i duljine trajanja zastoja. Intenzitet nije temporalna kategorija pa stoga ni determinacija intenzitetom tromosti ne bi bila temporalnog, nego kauzalnog karaktera.)

Možda nije zgorega ovdje naglasiti da determinacija duljinom trajanja tromosti nije determinacija nekim određenim procesom ili procesima tijekom tog trajanja. Naprotiv, procesi tijekom trajanja tromosti mogu biti bilo kakvi i rezultirati kakvim god okolnostima, svejedno će – unatoč tomu – svaki put ista duljina trajanja tromosti rezultirati razmjerno istom duljinom trajanja dotičnog zastoja. Duljina trajanja zastoja u korelaciji je samo s duljinom trajanja prethodne mu tromosti, ne i s okolnostima što se razviju tijekom tog intervala tromosti – one mogu biti bilo kakve.

9. Problem odmrznuća

Treći moment koji govori protiv onog prvotnog dojma o kauzalnoj determinaciji zastoja u modificiranom Shoemakerovu svijetu tiče se prestanka pojedinog zastoja, njegova svršetka, odmrznuća – problem je, naime, što determinira na taj prestanak, odmrznuće. Problem odmrznuća najozbiljniji je problem Shoemakerova svijeta uopće (kako modificiranoga, tako i prvotnoga), s najdalekosežnijim konsekvencijama – pod pritiskom tog problema Shoemaker biva prisiljen razmatrati krajnje neobičnu mogućnost tzv. djelovanja na temporalnu daljinu, tj. mogućnost odgođenog djelovanja i mogućnost temporalne kumulacije učinkovitosti. U konačnici, problem odmrznuća pokazuje da u Shoemakerovu svijetu (prvotnome ili modificiranome) zapravo nije moguće u potpunosti izbjeći temporalnu determinaciju. Ako i nije posve temporalno determiniran svijet, nego u mnogo čemu uključuje i kauzalnu determinaciju, Shoemakerov svijet ipak ne može biti ni posve kauzalno determiniran svijet, nego – barem kad je riječ o odmrznuću totalnih zastoja – nužno uključuje neki oblik temporalne determinacije.

Naime, kauzalna determinacija odmrznuća sastojala bi se u nekoj točno određenoj okolnosti koja odmrzava (ili u nekom takvom skupu okolnosti). Biramo pritom tek onu okolnost (ili skup okolnosti) kojom bivaju ispunjeni svi uvjeti za odmrznuće. Ta okolnost (koja odmrzava) morala bi međutim biti u danom trenutku nova – inače ne bi bilo jasno zašto ona odmrzava tek u tom trenutku, tj. zašto nije odmrznula odmah čim se pojavila, kad su već njom samom ispunjeni svi uvjeti za odmrznuće. Nova okolnost pak ne može se javiti unutar zamrznute regije – po definiciji naime unutar zamrznute regije ništa se ne događa (za vrijeme zamrznuća), nikakva mijena kojom bi nastala neka nova okolnost.

Nova okolnost (koja odmrzava) može se dakle javiti samo izvan zamrznute regije. Što međutim ako su sve regije zamrznute (ako je dakle posrijedi totalno, sveregionalno zamrznuće)? Očito je da u takvoj situaciji nema okolnosti koja bi mogla sama po sebi odmrznuti svijet. One postojeće (zamrznute) okolnosti, da su takve, odmrznule bi već na samom početku zastoja (ne bi on dakle ni počeo, a već bi bio odmrznut). Nove pak okolnosti nemaju gdje nastati – sve su regije svijeta zamrznute, ni u kojoj se ništa ne događa, nikakva nova okolnost nigdje na svijetu ne nastaje. Drugim riječima, kad je riječ o odmrznuću totalnog zastoja, kauzalna determinacija (nekom određenom okolnošću ili nekim određenim skupom okolnosti) ne može biti dovoljna. Determinacija na odmrznuće totalnog zastoja mora uključivati temporalni moment. Bez te temporalne dimenzije u determinaciji na odmrznuće totalni bi zastoj trajao u nepovrat – jednom kad bi počeo, sve bi zauvijek stalo.¹¹⁸

10. Djelovanje na temporalnu daljinu

Problem odmrznuća Shoemaker pokušava riješiti uvođenjem tzv. djelovanja na temporalnu daljinu, pri čemu razlikuje između dva tipa takvog djelovanja: odgođeno djelovanje i kumulirano djelovanje.¹¹⁹

‘Djelovanje na temporalnu daljinu’ Shoemakerov je termin (*action at a temporal distance*).¹²⁰ ‘Odgođeno djelovanje’ neznatno je izmijenjen Shoemakerov termin (*delayed-action causality*).¹²¹ Kumulirano djelovanje Shoemaker ne naziva nekim posebnim terminom. Samu ideju kumuliranog djelovanja, kako je izlaže sam Shoemaker,¹²² mislim da najbolje izražava termin ‘temporalna kumulacija učinkovitosti’, kojim se u daljnjem tekstu i služim.

Četiri momenta sudjeluju bitno u samoj strukturi Shoemakerova pojma djelovanja na temporalnu daljinu: prvo, uzrok, tj. stvar ili događaj koji determinira na dotični učinak, drugo, učinak, tj. stvar ili događaj što nastaje tom determinacijom, treće, vrijeme od pojave uzroka do pojave učinka i, četvrto, okolnosti tijekom tog vremena.

Naime, pri djelovanju na temporalnu daljinu uzrok ne djeluje odmah, čim se pojavi, nego naknadno – postoji dakle određeni vremenski interval od pojave uzroka do trenutka u kojem taj uzrok počne djelovati – pri čemu okolnosti što se tijekom tog intervala dogode bilo gdje na svijetu, kakve god bile, ni najmanje ne utječu na djelovanje tog uzroka niti na sam njegov učinak. One su u tom pogledu sasvim irelevantne.

Drugim riječima, isti taj uzrok uvijek će, kad god se dogodi, nakon nekog točno određenog vremena rezultirati istim tim učinkom, što god da se dogodilo u tom točno određenom međuvremenu (od pojave tog uzroka do pojave tog učinka). Nema dakle međuuzroka, stvari ili događaja, okolnosti, koje bi dodatno determinirale na dotični učinak, nego je on u potpunosti i direktno determiniran upravo

¹¹⁸ O problemu odmrznuća usp. (Shoemaker, 1969: 375-381), (Charlton, 1981: 155), (Le Poidevin i MacBeath, 1991: 9), (Warmbrod, 2004: 272).

¹¹⁹ Usp. (Shoemaker, 1969: 376-381).

¹²⁰ Usp. (Shoemaker, 1969: 377, 378).

¹²¹ Usp. (Shoemaker, 1969: 377).

¹²² Usp. (Shoemaker, 1969: 378).

dotičnim uzrokom (upravo dotičnom određenom stvari ili događajem). Drugi su faktori nepotrebni, dostaje da se u nekom trenutku dogodi upravo ta stvar ili događaj (uzrok) i samim tim će se nakon nekog točno određenog vremena dogoditi i dotični učinak.

Ukratko, pri djelovanju na temporalnu daljinu uzrok nije neki dalji uzrok dotičnog učinka, nego upravo onaj najbliži, izravni njegov uzrok, sam po sebi u kauzalnom smislu sasvim dostatan da bi se dotični učinak dogodio, bez potrebe za ikakvim drugim uzrokom ili kauzalnim faktorom. U temporalnom pogledu međutim potreban je nakon pojave tog uzroka i određeni interval vremena da bi se dotični učinak dogodio.¹²³

Odgođenim djelovanjem Shoemaker naziva onu varijantu djelovanja na temporalnu daljinu pri kojoj u trenutku u kojem nastaje dotični učinak uzroka već neko određeno vrijeme nema (npr. već godinu dana ili tri mjeseca itd.). U tom smislu kažemo da je pri odgođenom djelovanju uzrok temporalno odvojen od učinka. Taj se uzrok dakle u nekom trenutku vremena pojavi, ali ne počne djelovati odmah, nego je njegovo djelovanje, njegov učinak odgođen npr. za jedanaest mjeseci, kad njega sama (uzroka) više nema. Pri odgođenom djelovanju dakle uzrok ne samo da ne djeluje odmah, čim se pojavi, nego on zapravo djeluje kad ga više nema. Njegovo je djelovanje u tom smislu neovisno o njemu samu, determinirano vremenom, tj. onim točno određenim vremenskim intervalom po isteku kojega taj uzrok počne djelovati (premda ga sama u tom trenutku više nema). Možemo stoga zaključiti da je odgođeno djelovanje zapravo kombinacija kauzalne i temporalne determinacije. S jedne strane, koji će se učinak dogoditi ovisi o samom dotičnom uzroku. S druge strane, kad će se taj učinak dogoditi (kad će dotični uzrok djelovati) ovisi isključivo o vremenu (do te mjere da u tom trenutku uzrok više i ne mora postojati). Posrijedi je dakle tako reći 'hibridna', kauzalno-temporalna determinacija.¹²⁴

Temporalnom kumulacijom učinkovitosti nazivam onu Shoemakerovu varijantu djelovanja na temporalnu daljinu pri kojoj u trenutku pojave učinka uzrok još uvijek postoji. U tom se smislu može govoriti o temporalnom dodiru uzroka s učinkom. Kad je riječ o temporalnoj kumulaciji učinkovitosti, uzrok dakle ne djeluje odmah, čim se pojavi, nego naknadno, tj. tek nakon nekog točno određenog vremenskog intervala, ali pritom on ne prestaje postojati tijekom tog intervala – dapače, on se tijekom tog intervala i ne mijenja, nego ostaje posve isti, točno onakav kakav je bio kad se tek pojavio. Učinkovitim ga dakle ne čini nekakav njegov interni razvoj (kojeg uopće i nema). S druge strane, učinkovitim ga ne čine ni izvanjske okolnosti (koje su pri svakom djelovanju na temporalnu daljinu irelevantne). Učinkovitim ga čini vrijeme. Trenutak u kojem uzrok postaje učinkovit determiniran je nekim točno određenim vremenskim intervalom (npr. dva tjedna od njegove pojave), bez obzira na okolnosti i bez ikakva internog razvoja sama dotičnog uzroka. Učinkovitost dakle ne slijedi izravno iz sama uzroka, nego se kumulira postupno, samim protokom vremena. Možemo stoga zaključiti da je i pri temporalnoj kumulaciji učinkovitosti zapravo riječ o svojevrsnoj 'hibridnoj', kauzalno-temporalnoj

¹²³ O djelovanju na temporalnu daljinu usp. (Shoemaker, 1969). U širem kontekstu Shoemakerov pojam djelovanja na temporalnu daljinu ukratko razmatra (Oakes, 2004: 216-217), detaljnije pak (Lucas, 2006: 350-353).

¹²⁴ O odgođenom djelovanju usp. (Shoemaker, 1969: 377-378).

determinaciji: s jedne strane, koji će se učinak dogoditi ovisi o samom uzroku, s druge strane, kad će se taj učinak dogoditi ovisi o vremenu potrebnu za kumulaciju učinkovitosti dotičnog uzroka.¹²⁵

Problem odmrznuća moguće je riješiti s pomoću odgođenog djelovanja na taj način da odmrznuće biva determinirano okolnošću što se dogodila prije početka samog dotičnog zastoja. Te okolnosti nema u trenutku zamrznuća, niti za vrijeme dotičnog zastoja, niti pak u samom trenutku odmrznuća, što ne predstavlja nikakav problem, jer ona na odmrznuće determinira odgođenim svojim djelovanjem (dakle, *per definitionem* u trenutku u kojem je zapravo više nema). Pritom, ona je potpun i direktan uzrok dotičnog odmrznuća, nikakvih međuuzroka nema, nikakvih kauzalnih faktora koji bi trebali dodatno determinirati na to odmrznuće, tj. ništa se ne treba dogoditi nakon nje (do početka i za vrijeme dotičnog zamrznuća) da bi se u danom, točno određenom trenutku dogodilo odmrznuće – ona je sasvim dostatan i direktan uzrok tog odmrznuća (premda od njega temporalno odvojena).¹²⁶

Problem odmrznuća moguće je riješiti i s pomoću temporalne kumulacije učinkovitosti, na taj način naime da odmrznuće biva determinirano okolnošću što se za vrijeme dotičnog zastoja uopće ne mora mijenjati, jer se njezina učinkovitost (u smjeru odmrznuća) uopće i ne kumulira nekim njezinim unutrašnjim razvojem. Ta okolnost dakle može ostati i posve neizmijenjena, kao i sve druge okolnosti tijekom dotičnog (totalnog) zastoja, ona će svejedno samim protokom vremena postati u danom trenutku učinkovita, rezultirajući odmrznućem. Nema dakle potrebe ni za kakvom mijenom unutar dotičnog zastoja, uzrok odmrznuća dogodio se prije sama tog zastoja (ili eventualno u samom trenutku zamrznuća) i sasvim je dovoljno da se on uopće i ne mijenja, kao što je i sasvim irelevantno hoće li se pritom ili neće mijenjati koja od okolnih stvari. Bitno je samo to da tijekom tog zastoja vrijeme teče. Ono će samo, bez potrebe za ikakvom stvarnom mijenom, kumulirati učinkovitost dotičnog uzroka u smjeru odmrznuća. Sve drugo – osim vremena – doista se pritom može nalaziti u potpunom zastoju.¹²⁷

Shoemaker je sklon tezi da je odgođeno djelovanje zapravo logički nemoguće.¹²⁸ Slijedom toga on odbacuje prvo upravo spomenuto rješenje problema odmrznuća (ono s pomoću odgođenog djelovanja).¹²⁹ Shoemakerovo je rješenje problema odmrznuća ovo potonje, s pomoću temporalne kumulacije učinkovitosti.¹³⁰

11. Periodičnost i temporalna determinacija u Shoemakerovoj argumentaciji

Kako sam već istaknuo, Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama u osnovi se sastoji u zaključku s periodičnosti lokalnih zastoja na (periodično) postojanje totalnih

¹²⁵ O temporalnoj kumulaciji učinkovitosti usp. (Shoemaker, 1969: 378-380).

¹²⁶ O rješenju problema odmrznuća s pomoću odgođenog djelovanja usp. (Shoemaker, 1969: 377-378).

¹²⁷ O rješenju problema odmrznuća s pomoću temporalne kumulacije učinkovitosti usp. (Shoemaker, 1969: 378-380).

¹²⁸ Usp. (Shoemaker, 1969: 378).

¹²⁹ Usp. (Shoemaker, 1969: 378).

¹³⁰ Usp. (Shoemaker, 1969: 378-380).

zastoja, vremenskih praznina. Ona dakle bitno uključuje periodičnost, temporalnu determinaciju, koju Shoemaker ne napušta ni u modificiranoj varijanti svoga svijeta.

Ovdje međutim pokušavam pokazati da periodičnost uopće nije nužna da bi se koncipirao svijet u kojem bi bilo moguće na shoemakerovski način (s pomoću zastoja) argumentirati u prilog postojanju vremenskih praznina.¹³¹ Drugim riječima, pokušavam pokazati da periodičnost Shoemakeru zapravo i nije potrebna, on bi je mogao i sasvim eliminirati iz svoga svijeta, nimalo pritom ne nadivši samoj argumentaciji u prilog vremenskim prazninama.

Ipak, eliminiravši periodičnost, Shoemaker ne bi mogao iz svoga svijeta u potpunosti eliminirati i temporalnu determinaciju, bez koje on jednostavno ne može riješiti problem odmrznuća.

Dvije dakle teze pokušavam dokazati u ovom odsječku rasprave: prema prvoj, periodičnost nije potrebna da bi se na shoemakerovski način argumentiralo u prilog postojanju vremenskih praznina; prema drugoj, temporalnu determinaciju nije moguće izbjeći pri shoemakerovskom pokušaju argumentiranja u prilog vremenskim prazninama.

Naime, unutar Shoemakerove argumentacije treba jasno razlikovati između sljedeća tri problema: prvo, problem pojave (nastanka) totalnog zastoja, drugo, problem duljine njegova trajanja i, treće, problem odmrznuća (prestanka totalnog zastoja).

Što se tiče same pojave totalnog zastoja, njegova nastanka, periodi uopće nisu potrebni. Svaki se zastoj može pojavljivati neposredno po pojavi neke točno određene tromosti, koja se sama uopće ne mora javljati periodično, u neko točno određeno vrijeme, nego bilo kad, ovisno isključivo o okolnostima. Kad god dakle u nekoj regiji stjecajem okolnosti (bez ikakve temporalne determinacije ovim ili onim točno određenim periodom) nastane tromost, neposredno za njom nastat će u toj regiji i zastoj. Kad god bi se tromost stjecajem okolnosti javila istodobno u sve tri regije, neposredno za njom uslijedio bi i zastoj u sve tri regije, totalni zastoj, vremenska praznina. Taj zastoj ne bismo mogli percipirati, što znači da ga ne bismo mogli direktno empirijski potvrditi, ali bismo ga ipak mogli empirijski utvrditi na indirektan način: ako naime inače u tom svijetu zastoji nastaju neposredno po pojavi neke točno određene tromosti u dotičnoj regiji onda je prirodno zaključiti da u slučaju takve neke tromosti u svim trima regijama svijeta nastaje neposredno za njom i zastoj u svim tim trima regijama, totalni zastoj, vremenska praznina – pri čemu nema nikakve potrebe za periodičnošću u pojavljivanju te tromosti (pa slijedom toga i tih zastoja), ona može nastati bilo kad, ovisno samo o okolnostima, bez ikakve temporalne determinacije. Drugim riječima, da bismo s tromosti (regionalne ili sveregionalne) zaključili na zastoj (regionalni ili sveregionalni) nije nam ni najmanje potrebna periodičnost pa ni temporalna determinacija uopće, kako te tromosti, tako i tog zastoja.

K tomu, temporalna determinacija nije nam potrebna ni kad je riječ o problemu duljine trajanja zastoja. Ne mora naime ta duljina biti temporalno determinirana – kao kod Shoemakera – duljinom *trajanja* prethodne joj tromosti, nego bi ona mogla biti determinirana i kauzalno, npr. intenzitetom te prethodne tromosti. U tom slučaju, mogli bismo s intenziteta tromosti zaključiti na duljinu trajanja zastoja što slijedi.

¹³¹ Vrijedi pritom istkanuti da Shoemakerova argumentacija nije jedina moguća argumentacija u prilog vremenskim prazninama. Drukčiju argumentaciju nudi primjerice (Bostock, 1980: 166). Detaljnije podatke o drugim (neshoemakerovskim) ponuđenim argumentacijama u prilog vremenskim prazninama usp. u (Smith, 1989: 318-319), (Warmbrod, 2004: 267).

Temporalnu determinaciju, međutim, nije moguće izbjeći pri rješavanju problema odmrznuća. Odmrznuće naime pri totalnom zastoju ne može u temporalnom smislu slijediti neposredno po pojavi sama svoga uzroka, jer bi to značilo da se taj uzrok dogodio za vrijeme sama totalnog zastoja, što je po samoj definiciji totalnog zastoja nemoguće – po definiciji naime totalni je zastoj vremenski interval u kojem se nigdje na svijetu baš ništa ne događa, pa tako ni uzrok odmrznuća. Uzrok odmrznuća može se stoga dogoditi samo ili prije samog zamrznuća (tj. prije samog početka dotičnog totalnog zastoja) ili pak u samom trenutku zamrznuća (tj. u samom onom trenutku u kojem taj zastoj počne), što znači da trenutak u kojem se on (uzrok odmrznuća) pojavljuje mora biti temporalno odvojen, udaljen od trenutka u kojem on (uzrok odmrznuća) počne djelovati (odmrzavati), a taj potonji trenutak naravno trenutak je na samom kraju dotičnog zastoja. Drugim riječima, sam čin odmrznuća mora biti temporalno determiniran nekim točno određenim vremenskim intervalom što dijeli trenutak nastanka dotičnog uzroka od trenutka u kojem on biva djelatan, učinkovit.

Ukratko, premda je u okviru shoemakerovske argumentacije u prilog vremenskim prazninama temporalnu determinaciju moguće izbjeći pri rješavanju problema nastanka vremenskih praznina i problema duljine njihova trajanja, što Shoemaker nije učinio, ipak je taj tip determinacije nemoguće izbjeći pri rješavanju problema prestanka vremenskih praznina, što znači da shoemakerovska argumentacija u prilog vremenskim prazninama može funkcionirati samo u okviru onih mogućih svjetova koji se od svijeta kakvim obično držimo ovaj, aktualni svijet, u kojem jesmo, ne razlikuju tek po *zakonima* determinacije (kao kad opća gravitacija ne bi bila Gm_1m_2/r^2 , nego npr. Gm_1m_2/r^3 , pri čemu bi sama njezina kauzalna narav ostala neizmijenjena) nego i po samoj *naravi* determinacije (u tom smislu da ona u njima ne može biti isključivo kauzalnog karaktera, nego mora uključivati i određenu temporalnu dimenziju). Shoemakerova argumentacija u prilog vremenskim prazninama implicira svijet u kojem vrijeme (barem kad je riječ o odmrznuću totalnih zastoja) nije epifenomen, nego faktor determinacije.¹³²

12. Modeli determinacije u Shoemakerovoj argumentaciji

Ukupno možemo iz Shoemakerove argumentacije u prilog vremenskim prazninama izlučiti sljedećih pet glavnih modela determinacije stvari i događaja: kauzalna determinacija, periodičnost, temporalna determinacija, djelovanje na temporalnu daljinu i determinacija duljinom trajanja. Pritom kauzalnu i temporalnu determinaciju možemo izdvojiti kao osnovne modele, jer djelovanje na temporalnu daljinu i determinacija duljinom djelovanja zapravo kombiniraju ta dva modela, dok periodičnost, ako nije i sama kauzalno determinirana, predstavlja tek varijantu temporalne determinacije.

Kauzalna determinacija (stvarnim okolnostima) model je koji obično primjenjujemo kako u svakodnevnom životu, tako i u znanosti, kad je dakle riječ o ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo.

¹³² Uz problem odmrznuća izrijeком вежу temeljitu reviziju našeg uobičajenog pojma uzročnosti (determinacije) sam Shoemaker (1969: 375-380), zatim Charlton (1981: 155), LePoidevin i MacBeath (1993: 9-10), Warmbrod (2004: 273), Lucas (2006: 350). O vremenu kao faktoru determinacije u Shoemakerovu svijetu usp. Lucas (2006: 350-353).

Što se pak periodičnosti tiče, obično joj tražimo uzroke, u prvom redu imanentne (među stvarima i događajima unutar aktualnoga svijeta), eventualno i transcendentne. Obično dakle predmnijevamo da je svaka periodičnost kauzalno determinirana. Dojam je međutim, ukorijenjen u razlozima koje sam već naveo,¹³³ da u Shoemakerovu svijetu periodičnost nije kauzalno determinirana i da ona u tom svijetu predstavlja zapravo oblik temporalne determinacije.

Temporalna determinacija (vremenom, bez obzira na okolnosti) model je koji obično ne primjenjujemo pri objašnjavanju stvari i događaja. Vrijeme obično ne držimo faktorom determinacije. Shoemaker to međutim, kako sam već pokazao,¹³⁴ ne može izbjeći u svojoj argumentaciji.

Djelovanje na temporalnu daljinu krajnje je neobičan model determinacije, prema kojem trenutak u kojem se dotični uzrok pojavi nije ujedno i trenutak u kojem počne djelovati, nego između tih dvaju trenutaka, bez obzira na okolnosti, protekne neko točno određeno vrijeme (oni su jedan od drugoga temporalno udaljeni). Jedna je varijanta pritom ta da u trenutku djelovanja uzrok zapravo više i ne postoji (tzv. odgođeno djelovanje). Krajnje neobično, ako ne i u sebi protuslovno, u ovoj je varijanti to da u trenutku u kojem nastaje dotični učinak uzrok djeluje, premda ga (više) nema. Druga je Shoemakerova varijanta djelovanja na temporalnu daljinu ona koju zovem temporalnom kumulacijom učinkovitosti. Krajnje je neobično u ovoj varijanti to da uzrok nije sam po sebi učinkovit (inače bi djelovao odmah, čim se pojavi), ali ga učinkovitim ne čine ni izvanjske okolnosti (inače on ne bi bio svaki put, bez obzira na okolnosti, djelatan tek nakon istog točno određenog vremenskog intervala), nego ga učinkovitim čini vrijeme, samo po sebi, bez ikakva stvarnog faktora bilo u samom tom uzroku, bilo u izvanjskim okolnostima (drugim stvarima i događajima).

Determinacija duljinom trajanja kombinacija je kauzalnog s temporalnim modelom determinacije. Što će se dogoditi determinirano je, prema ovoj kombinaciji, uzrokom (kauzalno), a koliko će dugo trajati to što će se dogoditi determinirano je temporalno, duljinom trajanja dotičnog uzroka. Pri determinaciji duljinom trajanja s nastankom učinka nestaje uzrok, ali tako da učinak nastavlja postojati i nakon što uzroka više nema, kao po kakvoj inerciji, bez ikakva uzroka koji bi ga uvijek iznova proizvodio. U tom postojanju po inerciji nema ničeg neobičnog, ali ima nešto krajnje neobično u načinu na koji to postojanje po inerciji biva prekinuto. Naime, pri determinaciji duljinom trajanja to postojanje po inerciji ne biva prekinuto kakvom aktualnom okolnošću, nego ono bez obzira na aktualne okolnosti (i usprkos njima) traje sve do trenutka određena nečim prošlim – uzrokom, kojega nema već neko vrijeme (otkako postoji učinak), točnije duljinom (negdašnjeg) trajanja tog uzroka. Determinacija duljinom trajanja, kako je koncipirana u Shoemakerovoj argumentaciji, barem kad je posrijedi prestanak učinka, zapravo je nekakva veoma čudna determinacija negdašnjim (nepostojećim) usprkos aktualnome (postojećem). Kao da je posrijedi kakvo odgođeno djelovanje dotičnog uzroka, koji duljinom svoga trajanja uzrokuje i kad više ne postoji. I kao da je posrijedi – s obzirom na postanak dotičnog učinka – kakva temporalna kumulacija učinkovitosti, budući da uzrok ne djeluje odmah, čim se pojavi, nego svoj učinak proizvodi tek nakon nekog točno određenog vremenskog intervala, bez obzira na okolnosti. Drugim riječima, kao da je determinacija duljinom trajanja zapravo

¹³³ Usp. ovdje odsječke „Determinacija u prvotnom Shoemakerovu svijetu“ i „Determinacija u modificiranom Shoemakerovu svijetu“.

¹³⁴ Usp. ovdje odsječke „Problem odmrznuća“, „Djelovanje na temporalnu daljinu“ i „Periodičnost i temporalna determinacija u Shoemakerovoj argumentaciji“.

kombinacija dvaju oblika djelovanja na temporalnu daljinu: s jedne strane, s obzirom na nastanak dotičnog učinka, temporalna kumulacija učinkovitosti, s druge pak strane, s obzirom na prestanak dotičnog učinka, odgođeno djelovanje.

No, pretpostavimo da u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, empirijski utvrdimo da duljina trajanja nekih točno određenih učinaka nije u korelaciji ni sa čim drugim do samo s duljinom trajanja njihova uzroka (premda on ne postoji otkako nastanu oni). Da li bismo u takvoj situaciji s tog empirijskog nalaza zaključili na krajnje neobičnu determinaciju duljine trajanja učinka duljinom (negdašnjeg) trajanja uzroka, posve neovisno o aktualnim okolnostima? Ili bismo inzistirali na (isključivo) kauzalnoj determinaciji, tvrdeći da sigurno nekakav aktualni uzrok postoji, koliko god nama evidencijski nedostupan, transcendentan?

Ili, pretpostavimo da u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, empirijski utvrdimo da pojava nekih točno određenih događaja nije u korelaciji ni sa čim drugim do samo s neposredno joj prethodnim, recimo, n-satnim trajanjem nekog drugog točno određenog događaja, uzroka, bez ikakva empirijski utvrdiva njegova unutrašnjeg razvoja tijekom tog trajanja i bez obzira na ikakve druge empirijski utvrdiva stvari ili događaje aktualne u to vrijeme. Da li bismo u takvoj situaciji s tog empirijskog nalaza zaključili na krajnje neobičnu temporalnu kumulaciju učinkovitosti dotičnog uzroka? Ili bismo tvrdili da ta naknadna njegova učinkovitost ipak proistječe iz nekog stvarnog njegovog unutrašnjeg razvoja, nama evidencijski posve nedostupnog (tako da bismo o njemu nepristrano mogli zapravo samo nagađati, što je i kakav je, u čemu se sastoji, postoji li uopće itd.)? Ili bismo možda tvrdili da ta naknadna učinkovitost dotičnog uzroka proistječe iz nekih njemu izvanjskih stvarnih, ali nama evidencijski nedostupnih okolnosti (o kojima bismo također mogli samo nagađati, što su i kakve su itd., budući da nam nisu evidencijski dostupne)?

Ili, pretpostavimo da u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, empirijski utvrdimo da pojava nekih točno određenih događaja nije u korelaciji ni sa čim drugim do samo s nekim točno određenim negdašnjim događajem, uzrokom, kojeg u danom trenutku više nema. Da li bismo u takvoj situaciji s tog empirijskog nalaza zaključili na krajnje neobično odgođeno djelovanje dotičnog uzroka? Ili bismo tvrdili da ipak postoji neki stvarni temelj te empirijski utvrđene korelacije, nama evidencijski posve nedostupan, tako da o njemu objektivno možemo samo nagađati (u čemu se sastoji, na čemu se temelji, postoji li uopće itd.)?

Ili, pretpostavimo da u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, empirijski utvrdimo da se neki događaji događaju samo u točno određeno vrijeme, prema nekom točno određenom pravilu (npr. periodički), bez obzira na okolnosti (druge empirijski utvrdiva stvari i događaje). Da li bismo u takvoj situaciji, temeljem takvog empirijskog nalaza zaključili da su ti događaji temporalno (npr. periodički) determinirani? Ili bismo inzistirali na kauzalnoj njihovoj determinaciji kakvim evidencijski nam transcendentnim uzrokom same temporalne pravilnosti u njihovu pojavljivanju (uzrokom o kojem bismo objektivno mogli zapravo samo nagađati – u čemu se sastoji i postoji li uopće – budući da nam je evidencijski transcendentan)?

Upravo navedene četiri moguće situacije stavile bi nas pred sljedeću dilemu: ili krajnje neobičan model determinacije ili tvrdnja o evidencijski transcendentnom uzroku. U potonjem slučaju,

međutim, tvrdeći da postoji neki evidencijski nam posve transcendentan uzrok u temelju dotične empirijski utvrđene korelacije, tvrdili bismo zapravo nešto o čemu bismo objektivno, nepristrano mogli samo nagađati (budući da bi nam taj uzrok bio evidencijski posve transcendentan) i u tom smislu ta tvrdnja ne bi mogla biti opravdana, što bi barem donekle otvorilo vrata njezinoj alternativi, prihvatanju krajnje neobičnih modela determinacije (recimo, djelovanja na temporalnu daljinu).¹³⁵

Ne možemo međutim unaprijed znati da se u svome upoznavanju s ovim, aktualnim svijetom, u kojem jesmo, nećemo jednom doista naći baš u nekoj od upravo opisanih situacija, u kojoj bi nam se dakle navedeni krajnje neobični modeli determinacije mogli pokazati barem donekle, u većoj ili manjoj mjeri opravdani. Dapače, u fizici smo barem posljednjih stotinjak godina (primjerice, u okviru teorije relativnosti ili kvantne mehanike) već zapravo navikli na razne takve krajnje neobične modele i rješenja.

Drugim riječima, neobičnost ne implicira neopravdanost. Ona ne znači da dotični modeli nisu primjenjivi u istraživanju aktualnoga svijeta. Ona znači samo to da ih obično (u uobičajenim okolnostima) ne primjenjujemo. Svoje znanje i istraživanje aktualnoga svijeta ne bismo međutim smjeli ograničiti na uobičajene okolnosti, niti bi bilo dobro ukalupiti ga modelima što se u običnim okolnostima čine najboljima. Dapače, ne bi ga bilo dobro ni ukalupiti u modele što se u dosad poznatim (običnim ili neobičnim) okolnostima čine najbolje opravdanim.

Ukratko, modeli determinacije prešutno ili izrijekom prisutni u Shoemakerovoj argumentaciji u prilog vremenskim prazninama, premda krajnje neobični, nisu u svojoj primjeni ograničeni isključivo na (*mogući*) Shoemakerov svijet, nego bi eventualno mogli biti opravdano primijenjeni i u istraživanju *aktualnoga* svijeta, u kojem jesmo.

¹³⁵ Prema Charltonu, trebali bismo uvijek dati prednost pretpostavci nekakvih skrivenih procesa nasuprot reviziji našeg uobičajenog pojma uzročnosti – usp. (Charlton, 1981: 155). Ta teza međutim, ne implicira Charltonovo opredjeljenje u pogledu ovdje istaknutih dilema. Charlton naime govori samo o skrivenim, ne i o evidencijski transcendentnim procesima. On dakle ne tvrdi da bismo prednost trebali dati hipotezi o evidencijski transcendentnim procesima.

Literatura

1. Bostock, David. 1980. „Aristotle's Account of Time“, *Phronesis* 25 (2): 148-169.
2. Charlton, William. 1981. „Time“, *Philosophy* 56 (216): 149-160.
3. Di Bella, Stefano. 2009. „Change, Contradiction and Possibility. Outline for Leibniz's Metaphysics of Time“, *Humana Mente* 8: 95-111.
4. Earman, John. 1970. „Space-Time, or How to Solve Philosophical Problems and Dissolve Philosophical Muddles without Really Trying“, *The Journal of Philosophy* 67 (9): 259-277.
5. Goodman, Nelson. 1983. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Massachusetts, i London, England: Harvard University Press.
6. Le Poidevin, Robin, i MacBeath, Murray. 1993. „Introduction“, u: Robin Le Poidevin i Murray MacBeath (ur.), *The Philosophy of Time*, str. 1-20. Oxford University Press.
7. Lowe, E. J., i Noonan, Harold W. 1988. „Substance, Identity and Time“, *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary Volumes)* 62: 61-100.
8. Lucas, J. R. 2006. *Reason and Reality. An Essay in Metaphysics*. Ria University Press.
9. McTaggart, J. Ellis. 1908. „The Unreality of Time“, *Mind* 17 (68): 457-474.
10. McTaggart, J. M. E. 1927. „Time“, u: Michael J. Loux (ur.), *Metaphysics. Contemporary Readings*, str. 260-271. London i New York: Routledge.
11. Oakes, M. Gregory. 2004. „Perdurance and Causal Realism“, *Erkenntnis* 60 (2): 9-23.
12. Oppy, Graham. 2004. „Can we Describe Possible Circumstances in which we would have Most Reason to Believe that Time is Two-Dimensional?“, *Ratio* 17 (1): 68-83.
13. Papa-Grimaldi, Alba. 1995. *Time and Reality*, doktorska disertacija. London: University College London.
14. Pianesi, Fabio, i Varzi, Achille C. 1996. „Events, Topology, and Temporal Relations“, *The Monist* 79 (19): 89-116.
15. Schlesinger, G. 1970. „Change and Time“, *The Journal of Philosophy* 67 (9): 294-300.
16. Scott, Michael. 1995. „Time and Change“, *The Philosophical Quarterly* 45 (179): 213-218.
17. Shoemaker, Sydney. 1969. „Time Without Change“, *The Journal of Philosophy* 66 (12): 363-381.
18. Smith, Quentin. 1989. „A New Typology of Temporal and Atemporal Permanence“, *Nous* 23 (3): 307-330.
19. Teichmann, Roger. 1993. „Time and Change“, *The Philosophical Quarterly* 43 (171): 158-177.
20. Warmbrod, Ken. 2004. „Temporal Vacua“, *The Philosophical Quarterly* 54 (215): 266-286.