

quentin
meillassoux



poslije
konačnosti

ESEJ O NUŽNOSTI KONTINGENCIJE

Nije pretjerano reći da Quent
zofije, dosad shvaćenu kao pov
uvodi novi put, različit od Ka
“dogmatizam”, “skepticizam”
lutna logička nužnost. Da, po
Da, možemo misliti ono što jes
ne ovisi o pretpostavljenom
Ova fascinantna “kritika Kriti
uljepšavanja te iznimno jasno
pogađa ono bitno. Iznova dop
bude apsolut.

in Meillassoux u povijest filo-
vijest onoga što je spoznatljivo,
antove dogmatske podjele na
' i "kritiku". Da, postoji apso-
stoji radikalna kontingencija.
t i to mišljenje ni na koji način
konstituirajućem subjektu...
ike" predstavljena je ovdje bez
im i uvjerljivim stilom oštro
ušta misli da njezina sudbina

— ALAIN BADIOU

Poslije konačnosti

Esej o nužnosti kontingencije

past:forward

NASLOV IZVORNIKA

Quentin Meillassoux

Après la finitude

– *Essai sur la nécessité de la contingence*

© Editions du Seuil, 2006

Multimedijalni institut

ISBN 978-953-7372-15-6

Zagreb • svibanj 2016.

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000934084

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu Ministarstva kulture
Republike Hrvatske.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français. / Ova knjiga je objavljena uz potporu Programa pomoći
izdavaštvu koju dodjeljuje Institut français.



Tiskanje ove publikacije omogućeno je temeljem
financijske potpore Nacionalne zaklade za razvoj civilnoga
društva. Mišljenja izražena u ovoj publikaciji su mišljenja
autora i ne izražavaju nužno stajalište Nacionalne zaklade
za razvoj civilnoga društva.

Quentin Meillassoux

*Poslije
konačnosti*

Esej o nužnosti kontingencije

PREDGOVOR Alain Badiou

PREVEO Vladimir Šeput

U spomen na mog oca

Sadržaj

PREDGOVOR Alain Badiou	6
<i>Poslije konačnosti</i>	
1 Ancestralnost	10
2 Metafizika, fideizam, spekulacija	46
3 Načelo faktijalnosti	76
4 Humeov problem	118
5 Ptolemejeva osveta	158
Bilješke	180
Bibliografija	194

Preed
gover

I

Svrha biblioteke *L'Ordre philosophique* nije samo objavljivati zrela i dotjerana suvremena djela, bezvremene i fundamentalne filozofske radove, već i eseje u kojima se iščitava smisao započinjanja. Tekstove koji odgovaraju na pitanje: “Radi izlječenja koje rane, radi uklanjanja kojeg trna iz tijela svoga sam postao ono što se naziva filozofom?” Moguće je, kako je Bergson smatrao, da filozof uvijek razvija samo jednu ideju. U svakom slučaju, sigurno je da se ona rađa iz jednog pitanja, pitanja koje nastaje na križanju misli i života u određenom trenutku filozofove mladosti. I na njega on po svaku cijenu mora naći put k odgovoru.

U tu kategoriju spada ova knjiga Quentina Meillassouxa.

II

Ovaj kratki esej, fragment iznimno važnog filozofskog (ili “spekulativnog”, da upotrijebim njegov rječnik) pothvata, u svom se korijenu vraća problemu koji je dao poticaj Kantovoj kritičkoj filozofiji i koji je, putem rješenja koji mu je Kant dao, na određen način prelomio povijest misli na dva dijela. Taj problem, koji je najbolje formulirao Hume, odnosi se na nužnost prirodnih zakona. Odakle dolazi ta tobožnja nužnost s obzirom na to da osjetilno iskustvo, iz kojeg potječe sve što znamo ili vjerujemo da znamo o svijetu, nije nikakvo jamstvo nužnosti? Kao što znamo, Kantov odgovor priznaje Humeu da sve potječe iz iskustva. No, ne popuštajući u pogledu nužnosti prirodnih zakona, čiji matematički oblik i usklađenost s empirijskim promatranjem poznajemo još od Newtona, Kant mora zaključiti da nužnost ne potječe iz naše osjetilne recepcije i stoga mora imati drugi izvor: konstituirajuću aktivnost univerzalnog subjekta koju Kant naziva “transcendentalni subjekt”.

Čini se da je ta razlika između empirijskog opažanja i transcendentalnog ustrojstva nužan okvir svake moderne misli, a naročito svake misli “modaliteta”, kao što su nužnost i kontingencija. O njoj će još uvijek razmišljati i Deleuze i Foucault. A tu nalazimo i razliku između formalnih i empirijskih znanosti, fundirajući za Carnapa i analitičku tradiciju.

Quentin Meillassoux začuđujućom snagom pokazuje kako drukčije poimanje Humeovog problema, koje je na neki način ostalo prikriveno, iako je “prirodnije”, rezultira sasvim drugačijom podjelom. Poput Kanta, Meillassoux zadržava nužnost, uključujući logičku nužnost. Ali, poput Humea, dopušta da ne postoji prihvatljiv temelj za nužnost prirodnih zakona.

Meillassouxov dokaz – jer riječ je o dokazu – utvrđuje da je samo jedna stvar apsolutno nužna: to da su prirodni zakoni kontingentni. Ta sasvim nova veza između suprotnih modaliteta smješta misao u posve drugačiji odnos s iskustvom svijeta, odnos koji istovremeno ukida “nužnosne” pretenzije klasične metafizike, kao i “kritičku” podjelu između empirijskog i transcendentalnog.

Quentin Meillassoux potom neke zaključke ponovnog promišljanja temeljnog problema (“što mogu znati?”) odvodi prema dva druga problema: “što trebam činiti?” i “čemu se smijem nadati?”. Tamo ga suvremeni mislioci moraju slijediti u potrazi za onim što je s one strane konačnosti.

Nije pretjerano reći da Quentin Meillassoux u povijest filozofije, dosad shvaćenu kao povijest onoga što je spoznatljivo, uvodi novi put, različit od Kantove dogmatske podjele na “dogmatizam”, “skeptizam” i “kritiku”. Da, postoji apsolutna logička nužnost. Da, postoji radikalna kontingencija. Da, možemo misliti ono što jest i to mišljenje ni na koji način ne ovisi o pretpostavljenom konstituirajućem subjektu.

Ova fascinantna “kritika Kritike” predstavljena je ovdje bez uljepšavanja te iznimno jasnim i uvjerljivim stilom oštro pogađa ono bitno. Iznova dopušta misli da njezina sudbina bude apsolut, a ne djelomični fragmenti i odnosi u kojima nalazimo zadovoljstvo dok nam “povratak religioznog” pruža fiktivni nadomjestak za duhovnost. ¶

— **Alain Badiou**

1

Ancestralnost

Izgleda kao da teorija primarnih i sekundarnih kvaliteta pripada nepovratno zastarjeloj filozofskoj prošlosti: vrijeme je da ju se rehabilitira. To se razlikovanje suvremenom čitatelju može činiti kao skolastički sofizam, lišen temeljnog filozofskog uloga. Ipak, kao što ćemo vidjeti, na kocki je sâm odnos misli prema apsolutu.

Prije svega, o čemu se radi? Pojmovi “primarnih” i “sekundarnih” kvaliteta dolaze od Lockea, ali su temelji njihova razlikovanja vidljivi već kod Descartesa.⁰¹ Kada se opečem na svijeću, podrazumijevam kako je osjećaj žarenja u mom prstu, a ne u svijeći. Ne dodirujem bol koja bi bila sadržana u plamenu kao jedno od njegovih svojstava: žar neće opeći sebe za vrijeme gorenja. Ali ono što smo rekli za afekcije isto tako treba reći i za senzacije: u okusu hrane ne uživa hrana i stoga okus ne postoji u njoj samoj prije nego što je stavimo u usta. Jednako tako, skladnu ljepotu zvučne sekvence ne čuje melodija niti sjajnu boju slike vidi obojeni pigment platna, itd. Ukratko, ništa osjetilno – afektivna ili perceptivna kvaliteta – ne može postojati takvo kakvo mi se pruža u samoj stvari, bez odnosa sa mnom ili s drugim živim bićem. Čini se da nijedna od tih kvaliteta ne može postojati kada u misli razmatramo stvar “po sebi”, to jest neovisno o odnosu koji ima sa mnom. Uklonite promatrača i iz svijeta nestaju njegove zvučne, vizualne, mirisne i druge kvalitete, baš kao što plamen postaje “lišen” boli jednom kada trgnemo prst natrag.

Ipak, ne može se tvrditi da ja u stvari unosim osjetilno, kao da se radi o nekoj trajnoj i arbitrarnoj halucinaciji. Uistinu postoji stalna veza između zbiljskih stvari i osjeta koje one pružaju: nećemo percipirati kao crvenu stvar koja ne izaziva osjet crvene; ako nema prave vatre, nema ni osjećaja žarenja. Ali nema smisla reći da bi crvenilo ili toplina kao kvalitete

postojale jednako sa mnom ili bez mene: bez *percepcije* crvene boje, nema crvene stvari; bez osjeta topline, nema topline. Bilo da je afektivno ili perceptivno, osjetilno uvijek postoji samo kao *odnos*: odnos između svijeta i mene kao živog bića. Doista, osjetilno nije naprosto ni “u meni” poput sna niti je “u stvari” kao njezino unutarnje svojstvo, ono je odnos između stvari i mene. Te osjetilne kvalitete koje se ne nalaze u samim stvarima nego u mom subjektivnom odnosu spram njih odgovaraju onome što su klasični autori nazvali *sekundarnim kvalitetama*.

No, nisu te sekundarne kvalitete diskreditirale klasičnu teoriju kvaliteta. To da nema smisla pridavati “stvari po sebi” (koja je u osnovi “stvar bez mene”) svojstva koja mogu nastati samo kao rezultat odnosa između stvari i subjektivne percepcije, zapravo je postalo opće mjesto koje je malo filozofa dovodilo u pitanje. Bez sumnje će se, na tragu fenomenologije, snažno osporavati način na koji Descartes i Locke vide taj odnos: kao modifikaciju misleće supstance povezane s mehaničkom akcijom materijalnog tijela, a ne, primjerice, kao noetičko–noematsku korelaciju. Ali pitanje nije u nastavljanju tradicionalnog shvaćanja konstitutivnog odnosa osjetilnosti: ovdje nam je važno da je osjetilno odnos, a ne svojstvo nerazdvojivo od stvari. S ove točke gledišta, suvremenom filozofu nije teško složiti se s Descartesom i Lockeom.

To više nije slučaj kada se umiješa srž klasične teorije kvaliteta: postojanje *dviju vrsta* kvaliteta. Ono što je konačno diskvalificiralo razlikovanje između primarnih i sekundarnih kvaliteta sama je činjenica razlikovanja, to jest vjerovanje prema kojem se “subjektivacija” osjetilnih kvaliteta (isticanje njihove neophodne povezanosti s prisutnošću subjekta) ne može proširiti na *sva* pojmljiva svojstva objekta, već tek na njegova osjetilna određenja. Pod primarnim kvalitetama

podrazumijevaju se svojstva koja bi trebala biti neodvojiva od objekta: svojstva za koja se pretpostavlja da pripadaju stvari čak i kada je prestanem opažati. Ona su svojstva stvari sa mnom ili bez mene – svojstva sama po sebi. U čemu se sastojе? Za Descartesa, to su sva ona svojstva koja se odnose na protežnost i koja stoga mogu biti predmetom geometrijskog dokazivanja: duljina, širina, dubina, pokret, oblik, veličina.⁰² Mi ćemo izbjeći pozivanje na pojam protežnosti jer je on nerazdruživ od osjetilne predodžbe: nije zamisliva protežnost koja ne bi bila obojena, dakle koja ne bi bila vezana za sekundarne kvalitete. Kako bismo reaktivirali kartezijansku tezu u suvremenim pojmovima, i kako bismo je izrekli u terminima u kojima je namjeravamo braniti, reći ćemo sljedeće: *svi aspekti objekta koji mogu biti izraženi matematičkim terminima mogu biti smisleno mišljeni kao svojstva objekta po sebi*. Svi aspekti objekta koji mogu potaknuti matematičku *misao* (formulu, numerizaciju), a ne percepciju ili osjet, mogu smisleno biti pretvoreni u svojstvo stvari, sa mnom ili bez mene.

Teza koju branimo stoga je dvostruka: s jedne strane prihvaćamo da osjetilno postoji samo u odnosu subjekta sa svijetom; no, s druge strane, smatramo da su matematičari dostupna svojstva objekta oslobođena ograničenja takvog odnosa i da su doista u objektu onako kako ih ja poimam, bilo da sam u odnosu s tim objektom ili ne. Prije nego što započnemo s opravdavanjem te teze, nužno je shvatiti zbog čega se ona suvremenom filozofu može činiti apsurdnom – i otkriti točan izvor tog prividnog apsurga.

Razlog zbog kojeg će se ova teza zasigurno činiti neopravdanom suvremenom filozofu je taj što je ona odlučno *pretkritička* – jer predstavlja povratak u “naivno” stanje dogmatske metafizike. Naime, upravo smo pretpostavili da misao

može razlikovati svojstva svijeta koja proizlaze iz našeg odnosa s njim i svojstva svijeta “po sebi”, koja postoje u njemu neovisno od našeg odnosa s njim. Ipak, dobro znamo da je ta teza postala neodrživom ne samo nakon Kanta, već i nakon Berkeleyja.⁰³ Neodrživa je jer misao ne može *izaći iz sebe same* kako bi usporidila svijet “po sebi” sa svijetom “za nas” te tako razlikovala funkciju našeg odnosa sa svijetom od onoga što pripada svijetu sâmom. Takav je pothvat uistinu samoproturječan: u trenutku kada mislimo da svojstvo pripada svijetu po sebi upravo o njemu promišljamo i svojstvo se pokazuje suštinski vezano za naše mišljenje o svijetu. Ne možemo predočiti nešto “po sebi” bez da ono postane nešto “za nas” ili, kako je Hegel šaljivo rekao, ne možemo se “prišuljati” objektu s leđa kako bismo saznali što je on “po sebi”,⁰⁴ što znači da ne možemo spoznati ništa što je izvan našeg odnosa sa svijetom. Matematička svojstva objekta zato ne mogu biti izuzeta iz prethodne subjektivacije koja je preduvjet za sekundarne kvalitete – i ona moraju biti shvaćena kao zavisna od odnosa koji subjekt ima s onim danim: kao oblik predodžbe ako sam ortodoksni kantovac, kao subjektivni čin ako sam fenomenolog, kao specifični formalni jezik ako sam analitički filozof i tako dalje. Ali u svim slučajevima, filozof koji prihvaća legitimnost transcendentale revolucije – filozof koji se smatra “postkritičkim”, a ne dogmatikom – tvrdit će da je naivno vjerovati kako možemo promišljati nešto – čak i ako je riječ o matematičkim određenjima objekta – ne obazirući se na činjenicu da smo uvijek *mi* ti koji nešto promišljamo.

Imajmo na umu – jer ćemo se tome vratiti – da se transcendentala revolucija ne sastoji samo od diskvalificiranja naivnog realizma dogmatskih metafizika (Berkeleyjev je subjektivni idealizam to već napravio) već isto tako, i povrh svega, od redefiniranja objektivnosti izvan dogmatskog

konteksta. U kantovskom okviru, usklađenost iskaza s objektom ne može više biti definirana kao “slaganje” ili “sličnost” predodžbe s pretpostavljenim objektom “po sebi” jer je ono “po sebi” nedostupno. Razliku između objektivne predodžbe (primjerice: “sunce grije kamen”) i one “tek subjektivne” (primjerice: “čini mi se da je u sobi toplo”) treba stoga shvatiti kao razliku između dviju vrsta subjektivnih predodžbi: onih koje su univerzalne – to jest onih koje svatko u pravilu može iskusiti – a time i “znanstvene”, te onih koje nisu univerzalne i zato ne mogu biti dijelom znanstvenog diskursa. Od tog je trenutka *intersubjektivnost*, konsenzus zajednice, zamijenila slaganje između predodžbi samostalnog subjekta i same stvari kao mjesto autentičnog kriterija objektivnosti, osobito one znanstvene. Znanstvena istina nije više ono što se slaže s onim “po sebi”, pretpostavljeno indiferentnim spram načina na koji je ono dano subjektu, već ono što može biti dano kao zajedničko znanstvenoj zajednici.

Takva nam razmatranja pomažu shvatiti zbog čega se čini da je središnji pojam moderne filozofije od Kanta nadalje postao pojam *korelacije*. Pod “korelacijom” podrazumijevamo ideju prema kojoj smo uvijek imali pristup odnosu između mišljenja i bitka, a nikada pojedinom članu tog odnosa odvojenom od drugog. Od sada ćemo *korelacionizmom* zvati svaku struju misli koja smatra da je tako određenu korelaciju nemoguće nadići. Prema tome, može se reći kako je svaka filozofija koja se odrekla naivnog realizma postala varijantom korelacionizma.

Promotrimo pobliže smisao filozofema “korelacija, korelacionizam”.

Korelacionizam se zasniva na odbijanju svakog pokušaja da se područja subjektivnosti i objektivnosti promatraju neovisno jedno od drugoga. Ne samo da je nužno ustrajati na tome kako

nikada nećemo shvatiti objekt “po sebi”, odvojen od njegovog odnosa sa subjektom, već je također nužno istaknuti da nikada ne možemo pojmiti subjekt koji ne bi bio u *uvijek-već* odnosu s objektom. Ako “korelacionističkim krugom” nazivamo argument po kojem ne možemo promišljati ono “po sebi” bez ulaska u začarani krug i automatsko proturječje, onda onaj drugi oblik zaključivanja na koji su filozofi tako dobro naučeni možemo nazvati “korelacionističkim dvokorakom”: taj oblik koji često nalazimo u suvremenim djelima tvrdi da je “naivno misliti kako su subjekt i objekt dva entiteta koja postoje sama po sebi i kojima je odnos između njih naknadno dodan. Naprotiv, taj im odnos na neki način prethodi: svijet je svijet samo ako mi se pojavljuje kao takav, a jastvo je jastvo samo ako je licem u lice sa svijetom, ako se njemu svijet otkriva ...”⁰⁵

Općenito govoreći, “dvokorak” suvremenih mislilaca sastoji se od uvjerenja da odnos ima primat nad članovima u odnosu, to jest od uvjerenja u konstitutivnu moć uzajamnog odnosa. Prefiks “ko-” ili “su-” (poput su-danosti, ko-relacije, su-izvornosti, su-prisutnosti i drugih) dominira u suvremenoj filozofiji, postao je njezina istinska “kemijska formula”. Može se stoga reći kako je prije Kanta jedan od glavnih filozofskih problema bilo promišljanje supstancije, dok je nakon njega to postalo promišljanje korelacije. Prije pojave transcendentalnog, jedno od pitanja koje je moglo unijeti krajnji razdor među filozofe bilo je: tko promišlja istinsku prirodu supstancije? Filozof koji promišlja Ideju, individuum, atom, Boga – kojeg Boga? Nakon Kanta, i prema Kantu, filozofe ne razdvaja pitanje tko promišlja istinsku supstanciju, nego pitanje tko promišlja izvorniju korelaciju. Je li to mislilac korelacije subjekt-objekt, noetičko-noematske korelacije ili korelacije jezik-referent? Pitanje nije više: *koji je pravi supstrat?* nego *koji je pravi korelat?*

Tijekom dvadesetog stoljeća, svijest i jezik bili su dva glavna “središta” korelacije, od kojih je, svaki za sebe, jedan bio podloga fenomenologiji, a drugi raznim strujama analitičke filozofije. Francis Wolff ih točno opisuje kao “objekt-svjetove”.⁰⁶ Svijest i jezik uistinu su jedinstveni objekti jer “tvore svijet”. Ako tvore svijet to je stoga što je iz njihovog gledišta s jedne strane “sve izvan”, ali je isto tako “sve unutar” ... Wolff nastavlja: “Sve je unutar jer, da bi se moglo promišljati o nečemu, potrebno je ‘o tome imati svijest’, potrebno je moći to izraziti, te smo stoga zatvoreni u jezik ili u svijest bez mogućnosti izlaska. U tom smislu nema izvanjskosti. Ali u drugom smislu, oni su u cijelosti okrenuti prema izvanjskosti, oni su prozor svijeta: biti svjestan uvijek znači biti svjestan nečega, govoriti nužno znači govoriti o nečemu. Biti svjestan stabla, znači biti svjestan *samog* stabla, a ne ideje stabla, govoriti o njemu ne znači izgovoriti riječ već govoriti o stvari. Slijedom toga, svijest i jezik zatvaraju svijet u sebe same, jer su, s druge strane, u potpunosti sadržani u njemu. U svijesti ili jeziku smo kao u prozirnoj kutiji. Sve je izvan, ali je nemoguće izaći.”⁰⁷

U takvom opisu svijesti i jezika modernih filozofa osobit je način na koji se iskazuje paradoksalan karakter korelacionističke izvanjskosti: s jedne strane, korelacionizam rado ustraje na izvornoj vezi svijesti, kao i jezika, s radikalnom izvanjskošću (svijest fenomenologije transcendirira ili, kako kaže Sartre, “raspršuje se” prema svijetu); s druge strane, čini se kako ta ustrajnost prikriva čudnovat osjećaj zatočenosti, zatvorenosti u tu izvanjskost (“prozirna kutija”). Mi smo doista zatočeni u tom *izvanjskom* jezika i svijesti jer smo *uvijek-već* (što je pored “ko-” drugi bitni izraz korelacionizma) budući da ne raspolažemo točkom gledišta pomoću koje bismo izvana mogli promatrati “objekt-svjetove”, te nenadilazive davatelje

svake eksteriornosti. Ali ako nam ta izvanjskost izgleda poput *zatvorene izvanjskosti*, izvanjskosti u kojoj je opravdano osjećati se zatočenim, to je stoga što je ta izvanjskost zapravo sasvim relativna jer je, a upravo je to važno, relativna u odnosu na nas same. Svijest i njezin jezik zasigurno transcendiraju prema svijetu, ali svijet postoji samo ako svijest transcendirira. Stoga je prostor izvanjskosti prostor samo onoga s čim se suočavamo, onoga što postoji samo kao korelat našeg vlastitog postojanja. To je razlog zašto zapravo ne transcendiramo daleko uranjajući u takav svijet: zadovoljavamo se proučavanjem dvaju lica onoga što i dalje ostaje licem u lice – poput novčića koji poznaje samo svoje naličje. A ako moderni filozofi tako odlučno tvrde kako je misao u potpunosti usmjerena prema izvanjskosti, razlog tome bi mogao biti u nemogućnosti pomirenja s tugom – radi se o poricanju gubitka svojstvenog napuštanju dogmatizma. Moguće je zapravo da moderni filozofi imaju blagi utisak kako su nepovratno izgubili *Veliku izvanjskost*, onu *apsolutnu* izvanjskost pretkritičkih mislilaca: izvanjskost koja nije bila u odnosu na nas i koja se izdavala kao indiferentna prema svom davanju kako bi mogla biti ono što jest, da bi postojala po sebi bez obzira mislimo li mi o njoj ili ne; ona izvanjskost koju je misao mogla istraživati s opravdanim osjećam kako je na stranom teritoriju – kako je negdje sasvim drugdje.

Konačno, kako bismo zaokružili ovo kratko izlaganje postkritičkog filozofema, treba istaknuti kako se korelacija misao-bitak ne može svesti na korelaciju subjekt-objekt. Drugim riječima, prevlast korelacije u suvremenoj misli ne implicira prevlast filozofijâ *reprezentacije*. Naime, njih je moguće kritizirati u ime izvornije korelacije između misli i bitka. Zapravo, kritike predočavanja nisu značile raskid s korelacijom, to jest jednostavan povratak dogmatizmu.

Zadovoljimo se na ovom mjestu primjerom Heideggera. S jedne strane, za Heideggera je u svakoj metafizičkoj koncepciji reprezentacije važno istaknuti zaborav bitka ili prisutnosti u korist prisutnog bića shvaćenog kao objekt. No, s druge strane promišljanje takvog skrivanja bitka usred neprikrivenosti bića zahtijeva, po Heideggeru, uzimanje u obzir izvornog *su-pripadanja* (*Zusammengehörigkeit*) čovjeka i bitka koje naziva *zgodom* (*Ereignis*).⁰⁸ *Ereignis* je središnji pojam u završnoj fazi Heideggerova mišljenja i ostaje vjeran korelacionističkom zahtjevu naslijeđenom od Kanta i zadržanom u Husserlovoj fenomenologiji. “Su-prisvajanje” koje je *Ereignis* znači kako bitak i čovjek ne mogu biti postavljeni kao oni “po sebi” koji će tek naknadno stupiti u odnos – naprotiv, oba člana zgone izvorno su stvorena uzajamnim odnosom: “*Ereignis* je međusobno prisvajanje čovjeka i bitka u njihovo bitno zajedništvo.”⁰⁹ A sljedeći ulomak jasno pokazuje Heideggerovo strogo poštivanje korelacionističkog “dvokoraka”: “O ‘bitku samom’ kažemo *premalo* uvijek kada kazujući ‘bitak’ ispuštamo pribivanje *pri* ljudskoj *biti* i na taj način ne prepoznavamo da ta bit dijelom su-tvori sam ‘bitak’. Kažemo *premalo* kada kazujući ‘bitak’ (a ne *biti čovjekom*) postavljamo čovjeka za sebe i to tako postavljeno tek onda dovodimo u odnos prema ‘bitku.’”¹⁰

Sada možemo odrediti broj odluka koje svaki filozof mora prihvatiti – bez obzira na mjeru njegovog raskida s modernošću – ako ne želi povratak u sasvim dogmatski položaj. To su: korelacionistički krug i dvokorak; zamjena adekvacije intersubjektivnošću pri redefiniranju znanstvene objektivnosti; održavanje korelacije čak i u kritici reprezentacije; zatvorena izvanjskost. Ovi postulati obilježavaju čitavu “postkritičku” filozofiju, to jest svaku filozofiju dovoljno vjernu kantijanizmu da odbije svaki čist i jednostavan povratak u pretkritičku metafiziku.

Smatrajući da postoje primarne kvalitete, prekidamo sa svim tim odlukama. Jesmo li se mi to, dakle, namjerno odlučili vratiti u dogmatizam? I zašto uopće želimo izaći iz korelacionističkog kruga?



Uzmimo jednostavnu lentu vremena. Ona može imati više nijansi, pomalo poput spektra boja razdvojenih kratkim okomitim crtama. Iznad njih su brojevi koji simboliziraju neizmjerne količine. To je lenta na kakvu možemo naići u bilo kojoj popularnoznanstvenoj knjizi. Brojevi označavaju datume, a datumi su uglavnom sljedeći:

- nastanak Univerzuma (13,5 milijarde godina)
- formiranje Zemlje (4,56 milijarde godina)
- nastanak života na Zemlji (3,5 milijarde godina)
- nastanak čovjeka (*Homo habilis*, 2 milijuna godina)

Danas je empirijska znanost sposobna za iskaze vezane uz događaje koji su prethodili pojavi života, kao i svijesti. Iskazi se sastoje od datiranja “objekata” ponekad starijih od bilo kojeg oblika života na Zemlji. Ti su se postupci nazivali relativnim dokle god su se odnosili na međusobne pozicije fosila u vremenu (većinom su dobiveni proučavanjem relativne dubine geoloških slojeva iz kojih su fosili iskopani). Datiranja su postala “apsolutna” usavršavanjem tehnike sposobne odrediti stvarnu dob ispitivanih objekata (to jest, od 1930-ih). Te se tehnike uglavnom oslanjaju na postojanu brzinu raspadanja radioaktivnih jezgri, kao i na zakone termoluminiscencije koji omogućuju primjenu tehnika radioaktivnog datiranja na svjetlost odaslanu sa zvijezda.”

Tako je suvremena znanost u mogućnosti točno odrediti – doduše u obliku hipoteze podložne naknadnoj korekciji – vrijeme početka oblikovanja fosila živih bića koja su prethodila pojavi prvih hominida, vrijeme formiranja Zemlje ili vrijeme formiranja zvijezda, čak i “starost” samog univerzuma.

Stoga je pitanje koje nas zanima sljedeće: o čemu govore astrofizičari, geolozi ili paleontolozi kada raspravljaju o starosti univerzuma, vremenu oblikovanja Zemlje, vremenu pojavljivanja vrste koja je prethodila čovjeku i vremenu pojavljivanja samog čovjeka? Kako shvatiti *smisao* znanstvenog iskaza koji se jasno odnosi na ideju svijeta prije pojave misli, čak i života – *to jest onoga što je prethodilo svakom obliku ljudskog odnosa sa svijetom?* Ili točnije, što misliti o smislu diskursa koji odnos sa svijetom – misaoni i/ili životni – smatra činjenicom upisanom u temporalnost unutar koje je taj odnos samo jedan važan događaj u nizu događaja, a ne početak tog niza? Kako je znanost u stanju promišljati o takvim iskazima i u kojem smislu im je moguće pripisati možebitnu istinu?

Utvrđimo rječnik:

- Nazivat ćemo *ancestralnom* svaku stvarnost koja je prethodila pojavi ljudske vrste, ali i onu koja je prethodila svakom pronađenom obliku života na Zemlji.
- Nazivat ćemo *arhifosilom* ili *materijal-fosilom* ne onu građu koja ukazuje na tragove prošlog života, kao što su fosili u pravom smislu te riječi, već onu građu koja ukazuje na postojanje stvarnosti ili ancestralnog događaja koji je prethodio životu na Zemlji. Dakle, *arhifosil* označava materijalnu podlogu na kojoj se izvodi eksperimentiranje kojim procjenjujemo ancestralni fenomen; to su, primjerice, izotop čiju brzinu radioaktivnog raspada poznajemo ili svjetlosna emisija zvijezde koja nam govori o vremenu njezina nastanka.

Nastavimo s ovim jednostavnim opažanjem: znanost danas formulira određen broj ancestralnih iskaza koji se tiču starosti formiranja univerzuma, formiranja zvijezda ili formiranja Zemlje. Očigledno je kako nije na nama da prosuđujemo pouzdanost tehnika upotrebljenih u formuliranju tih iskaza. Međutim, ono što nas zanima uvjeti su pod kojima ti iskazi postaju smisljeni. Točnije, pitamo se *kakvu interpretaciju ancestralnih iskaza može dati korelacionizam?*

Nužno je da ovdje budemo jasni. Uistinu postoje dva glavna tipa korelacionističke misli (na njih ćemo se još vratiti), baš kao što postoje i dva glavna tipa idealizma. Korelacija, naime, može biti postavljena kao nenadilaziva bilo iz transcendentalnog (i/ili fenomenološkog), bilo iz spekulativnog gledišta. Moguće je zastupati tezu prema kojoj su korelacije sve što možemo zamisliti ili onu prema kojoj je korelacija kao takva vječna. U potonjem slučaju, kad se radi o *hipostazi* korelacije, više se ne bavimo korelacionizmom u strogom smislu te riječi već metafizikom koja čini vječnim Ego ili Um kako bi od njega stvorila vječno zrcalo u kojem se ukazuje biće. Iz tog gledišta, *ancestralni* iskaz ne predstavlja poteškoću: metafizičar vječnog korelata moći će ukazati na postojanje “ancestralnog svjedoka”, budnog Boga koji svaki događaj pretvara u fenomen, nešto što se *nekome daje*, bilo da se radi o formiranju Zemlje, bilo o postanku univerzuma. Ali korelacionizam nije metafizika: ne hipostazira korelaciju, štoviše, on korelacijom ograničava svaku hipostazu, svaku supstancijalizaciju objekta spoznaje koja bi ga pretvorila u biće po sebi. Reći da se ne možemo osloboditi horizonta korelacije ne znači reći da bi korelacija mogla postojati po sebi, neovisno od svog utjelovljenja u pojedincima. Ne znamo za korelaciju koja ne bi bila u ljudskim bićima, a ne možemo izaći iz sebe samih kako bismo otkrili

može li takva bestjelesnost korelata biti istinita. Hipoteza “ancestralni svjedok” stoga nije legitimna iz perspektive strogo određenog korelacionizma. Tako se pitanje koje smo postavili može preoblikovati: jednom kad smo se smjestili u okvir korelata, odbijajući njegovu hipostazu, kako možemo tumačiti ancestralni iskaz?

Naznačimo prije svega kako smisao ancestralnih iskaza ne predstavlja problem za dogmatsku filozofiju poput kartezijanske. Naime, što bi ancestralni događaj značio za fizičara upoznatog s *Meditacijama*? On bi započeo sljedećim zapažanjem: u slučaju događaja koji je prethodio pojavi života na Zemlji – kao što je formiranje Zemlje (to jest razdoblje nakupljanja materije koje je dovelo do nastanka našega planeta) – nema nikakvog smisla reći kako je “tada bilo vruće” ili kako je svjetlo bilo “zasljepljujuće”, odnosno nema smisla iznositi subjektivne prosudbe te vrste. S obzirom da ne znamo za promatrača koji bi imao izravno iskustvo akrecije Zemlje – i zato što ne znamo na koji bi način živi promatrač mogao preživjeti iskustvo izloženosti takvoj toplini – sve što se može reći o tom događaju su “mjerjenja”, odnosno ono što nam *matematički* podaci omogućuju utvrditi: na primjer, to da je akrecija započela otprilike prije 4,56 milijardi godina, da nije plod jednog trenutka već da je trajala milijunima godina – točnije, desetcima milijuna godina, da je zauzimala određen volumen u prostoru koji se s vremenom mijenjao, itd. Prema tome, nužno je reći kako nema smisla tvrditi da su kvalitete neodvojive od prisutnosti živog bića, dakle da su *sekundarne* kvalitete – poput boje (ali ne i valne duljine), vrućine (ali ne i temperature), mirisa (ali ne i kemijske reakcije) – bile prisutne u trenutku akrecije Zemlje. Te kvalitete predstavljaju načine na koje je živo biće povezano s okolišem i ne mogu

služiti za opisivanje događaja koji ne samo da je prethodio svakom obliku života kojeg poznajemo, nego je i nespojiv s postojanjem živog bića. Slijedom toga, kartezijanski će fizičar tvrditi kako iskazi koji se odnose na akreciju Zemlje, i koji mogu biti matematički formulirani, opisuju stvarne karakteristike tog događaja (poput vremena njegova nastanka, trajanja i opsega) čak i onda kada im nijedan promatrač nije svjedočio. Time će on podržati kartezijansku tezu o materiji, ali, važno je zabilježiti, ne i onu pitagorejsku: on ne tvrdi kako je bitak akrecije inherentno matematički – odnosno da brojevi ili jednadžbe uvršteni u ancestralne iskaze postoje po sebi, budući da bi tada također trebalo ustvrditi kako je akrecija kao stvarnost idejna kao broj ili jednadžba. Općenito govoreći, iskazi su idejni ako nešto označavaju, ali njihovi eventualni referenti nisu nužno idejni (mačka na prostirci je stvarna premda je iskaz “mačka je na prostirci” idejni). U ovom konkretnom slučaju, reći ćemo: *referenti* iskaza koji se tiču datuma, volumena, itd. postojali su prije 4,56 milijardi godina takvi kakve nam opisuju iskazi, ali to nije slučaj i s tim samim iskazima koji pripadaju našem vremenu.

Budimo jasniji. Znanstvenik neće kategorički tvrditi kako se ancestralni događaj odvijao točno onako kako ga je on opisao. To bi bilo nerazborito. Još od Poppera dobro znamo kako je svaka teorija koja nastaje u okviru empirijskih znanosti podložna naknadnoj korekciji, to jest oboriva u korist elegantnije teorije ili one koja pokazuje veću empirijsku točnost. Ali to neće spriječiti znanstvenika da drži kako nije besmisleno *pretpostaviti* da je njegov iskaz istinit, da su se stvari zaista mogle dogoditi na način kako ih je on opisao i da je, sve dok njegov opis ne bude zamijenjen drugom teorijom, opravdano držati da su se događaji odvijali onako kako ih je on rekonstruirao.

U svakom slučaju, čak i ako njegova teorija bude opovrgnuta, bit će to u korist neke druge teorije koja će se, kad na nju dođe red, isto tako baviti ancestralnim događajima i za koju će se tada pretpostavljati da je istinita. Stoga su ancestralni iskazi iz kartezijanske perspektive oni iskazi čiji referenti mogu biti postavljeni kao stvarni (iako prošli) nakon što ih je empirijska znanost potvrdila u određenoj fazi svog razvoja.

Sve nam to govori kako je kartezijanizam sukladan znanstvenikovom poimanju vlastite discipline. Mogli bismo se čak bez prevelikog rizika okladiti kako će iz gledišta teorije kvaliteta znanstvenici prije stati na stranu kartezijanizma nego kantijanizma: bez poteškoća spremni su prihvatiti kako sekundarne kvalitete postoje samo u odnosu živog bića sa svijetom, ali nije vjerojatno da bi prihvatili kako primarne kvalitete (koje možemo matematički analizirati) postoje samo dok postojimo mi, odnosno da one nisu svojstva samih stvari. A istina je kako njihova nespremnost da se to učini postaje sasvim razumljivom nakon što počnemo ozbiljno preispitivati način na koji korelacionizam objašnjava ancestralnost.

Naime, jasno je kako je iz perspektive korelacionizma nemoguće prihvatiti prethodno tumačenje ancestralnih iskaza – barem to nije moguće ako ih shvaćamo *doslovno*. Gdje je znanost u pitanju, filozofi su nesumnjivo postali skromni – pa čak i oprezni. Dakle, filozof će načelno započeti s uvjeravanjem kako se njegovo shvaćanje ni u čemu ne prepliće s radom znanstvenika i kako je način na koji potonji razumije svoje istraživanje posve legitiman. Ali potom će dodati (ili pomisliti u sebi): legitiman *u njegovoj domeni*. Time kao normalno, dapače prirodno, smatra to da znanstvenik, baš kao i bilo koji drugi “obični čovjek”, spontano usvaja realistički stav. No, filozof posjeduje određenu vrstu znanja koje nalaže ispravku

znanstvenikovih ancestralnih iskaza – ispravku koja se čini neznatnom, ali koja je dostatna da nam otkrije novu dimenziju mišljenja u odnosu prema bitku.

Uzmimo sljedeći ancestralni iskaz: “Događaj x dogodio se y godina prije pojave čovjeka.” Korelacionistički filozof ni na koji način neće intervenirati u *sadržaj* iskaza: neće osporavati činjenicu kako je događaj x nastupio niti će opovrgavati datiranje događaja. No, dodat će – možda u sebi, ali dodat će – nešto poput jednostavnog i uvijek istog kodicila kojeg će pažljivo postaviti na kraj rečenice: događaj x nastupio je y godina prije pojave čovjeka – *za čovjeka* (ili čak – *za znanstvenike*). Taj kodicil je kodicil suvremenosti: pomoću njega suvremeni se filozof odriče intervencije (ili barem misli da to radi) u *sadržaj* znanosti, čuvajući režim smisla koji stoji izvan onog znanstvenog, a ujedno je od njega izvorniji. Prema tome, suočen s ancestralnim iskazom korelacionistički postulat pretpostavlja kako postoje najmanje *dvije razine smisla* tog iskaza – neposredni ili realistički smisao i prvobitni, korelacionistički smisao koji se pojavio s kodicilom.

Što je onda doslovno tumačenje ancestralnog iskaza? Uvjerenje kako je realistički smisao ancestralnog iskaza *njegov konačni smisao*, odnosno da *ne postoji* neki drugi režim smisla sposoban produbiti naše razumijevanje iskaza i kako je stoga filozofov kodicil nepogodan za analizu smisla iskaza. Međutim, to je upravo ono što korelacionist ne može prihvatiti. Pretpostavimo na trenutak kako nam realističko ili kartezijansko tumačenje daje konačan smisao ancestralnog iskaza.

Tada bismo bili dužni braniti nešto što postkritičkom filozofu izgleda poput niza besmislica. Naznačimo (popis nije cjelovit):

- kako se *bitak* ne poklapa s *manifestacijom* jer postoje događaji koji se nikome nisu manifestirali;
- kako ono što *jest u vremenu* prethodi *manifestaciji* onoga što *jest*;
- kako se sama manifestacija pojavila u vremenu i prostoru te zbog toga ona nije *davanje svijeta* već je prije *unutarsvjetovni događaj*;
- kako se, štoviše, taj događaj može *datirati*;
- kako je misao u poziciji promišljati *pojavu manifestacije u bitku* kao i bitak i vrijeme koje je prethodilo manifestaciji;
- kako je materijal-fosil *sadašnje* davanje bitka *koji prethodi tom davanju*, to jest kako arhifosil očituje prethodnost bića u odnosu na manifestaciju.

Ali za korelacionista takvi iskazi isparavaju u trenutku kada se ukaže na samoproturječje – koje on smatra očitim – prethodne definicije arhifosila: *davanje bitka koji prethodi davanju*. “Davanje bitka” – tu je čitava poanta: bitak *ne* prethodi davanju nego se *izdaje* kao prethodan davanju. To je dovoljno da se pokaže kako je besmisleno promišljati postojanje kao prethodno – dakle kronološki, *davanju* sâmom. Jer davanje je prvo i vrijeme po sebi nema smisla ako nije *uvijek-već* pretpostavljeno u odnosu čovjeka prema svijetu. Stoga za korelacionista postoje dvije razine pristupa ancestralnosti, od kojih svaka odgovara podvostručenju pojma “davanje” u prethodnom iskazu: bitak se *izdaje* (slučaj 1) kao da prethodi davanju (slučaj 2). Na prvoj, površnoj, razini zaboravljam izvorno obilježje davanja, gubim se u objektu i naturaliziram davanje pretvarajući ga u svojstvo fizičkog svijeta kadro pojaviti se i nestati poput stvari (bitak

se izdaje kao *prethodan davanju*). Ali na dubljoj razini (bitak se *izdaje* kao prethodan davanju) shvaćam kako korelacija bitak-misao logično prethodi svakom empirijskom iskazu o svijetu i unutarsvjetovnim bićima. Stoga bez poteškoća mogu pomiriti tezu o *kronološkoj* prethodnosti onoga što se pojavljuje nad onim što jest – to je tek površna, realistička i izvedena razina značenja – s tezom koja je temeljnija, izvornija, jedina prava i, rekli bismo, jedina istinita, a to je teza o *logičkom* prvenstvu davanja naspram onog što se izdaje u davanju (i čega je dio spomenuta kronološka prethodnost). Tada prestajem vjerovati kako je akrecija Zemlje jednostavno prethodila pojavi čovjeka u vremenu i shvaćam da je ovaj iskaz znatno složeniji. Taj iskaz, ispravno shvaćen, možemo formulirati ovako: “Današnja znanstvena zajednica ima objektivne razloge smatrati da je akrecija Zemlje prethodila pojavi hominida za x godina.”

Analizirajmo tu formulaciju.

Rekli smo kako se objektivnost nakon Kanta više ne definira u odnosu na objekt po sebi (u smislu slaganja ili sličnosti iskaza s onim što on označava) već u odnosu na mogućnost univerzalnosti objektivnog iskaza. Intersubjektivnost ancestralnog iskaza – činjenica kako bi on trebao biti provjerljiv od strane svakog člana znanstvene zajednice – jamči njegovu objektivnost, a time i njegovu “istinu”. Ne može biti drugačije budući da je njegov referent, shvaćen doslovno, *nemisliv*. Naime, ako odbijamo hipostazu korelacije, onda je nužno reći kako fizički svemir ne bi mogao *stvarno* prethoditi postojanju čovjeka, ili barem živih bića. Svijet ima smisla samo kao *dan živom* (ili mislećem) *biću*. Ipak, govoriti o “pojavi života” znači pozivati se na pojavu manifestacije usred svijeta koji je postojao prije nje. Nakon što izuzmemo tu vrstu iskaza, moramo se ograničiti isključivo na ono što nam je *dano*: ne na nemislivu

pojavu manifestacije unutar bitka već na danost sadašnjeg materijal-fosila koja se može univerzalizirati – brzinu radioaktivnog raspada, prirodu zvjezdane emisije, itd. Po korelacionistu, ancestralni je iskaz istinit dok je utemeljen na *sadašnjem* eksperimentu – stvorenom na temelju materijal-fosila – koji se ujedno može i *univerzalizirati* (te ga prema tome svatko može provjeriti). Moguće je stoga tvrditi kako je iskaz istinit dok se oslanja na eksperiment koji svatko može ponoviti (univerzalnost iskaza) bez naivnog vjerovanja kako istinitost iskaza proizlazi iz slaganja s istinskom stvarnošću njegovog referenta (svijet bez davanja svijeta).

Drugim riječima: prema korelacionistu ne treba polaziti od ancestralne prošlosti već od korelacionističke sadašnjosti kako bi se pojmio dubinski smisao davanja fosila. To jest, moramo *provesti retrojekciju prošlosti na temelju sadašnjosti*. Naime, ono što nam je dano, zapravo, nije prethodilo davanju, nego je tek nešto što je dano u sadašnjosti, ali se izdaje kao da prethodi davanju. Logička (konstitutivna i izvorna) prethodnost davanja nad bitkom danoga stoga nam nalaže da podredimo prividni smisao ancestralnog iskaza *dubinskom protusmislu* koji je sâm sposoban ispostaviti njegovo značenje: ancestralnost nije ta koja je prethodila davanju već ono što je dano u sadašnjosti retrojicira *naizgled* ancestralnu prošlost. Kako bi se shvatio fosil nužno je stoga kretati se od sadašnjosti prema prošlosti logičkim redom, a ne od prošlosti prema sadašnjosti kronološkim redom.

Prema tome, svaki pokušaj opovrgavanja dogmatizma pred filozofa suočenog s ancestralnošću postavlja dvije odluke – podvostručenje smisla i retrojekciju. Dubinski smisao ancestralnosti počiva na logičkoj retrojekciji nametnutoj njezinom površnom, kronološkom smislu. Koliko god

pokušavali, ne vidimo kako možemo drukčije tumačiti arhifosil ako pritom želimo ostati vjerni korelacijskim zahtjevima.

Zašto je ovo tumačenje ancestralnosti očito neodrživo? Kako bismo shvatili zašto, dovoljno je korelacionistu postaviti sljedeće pitanje: *dakle, što se dogodilo prije 4,56 milijardi godina? Je li došlo do akrecije Zemlje, da ili ne?*

U određenom smislu jest, odgovorit će on, jer su znanstveni iskazi koji upućuju na to objektivni, to jest provjerljivi na intersubjektivan način. S druge strane, do njega nije došlo jer referent tih iskaza nije mogao postojati onako kako je naivno opisan – to jest kao onaj koji nije u korelaciji sa sviješću. No, u tom slučaju dolazimo do poprilično neobičnog iskaza: *ancestralni je iskaz istinit*, u smislu da je objektivan, *ali njegov referent nije mogao zaista postojati onako kako tvrdi ova istina*. Iskaz jest istinit, ali ono što opisuje kao istinito nemoguć je događaj; to je “objektivan” iskaz bez zamislivog objekta. Jednostavnije rečeno: *to je nesmisao*. To ćemo jasnije razumjeti uz sljedeću napomenu: kad bi vrijednost ancestralnih iskaza proizlazila samo iz trenutne univerzalnosti njihove verifikacije, tad oni ne bi bili od velike važnosti znanstvenicima koji ih nastoje utvrditi. Nećemo ustanoviti mjeru kako bismo dokazali da ta mjera vrijedi za sve znanstvenike – ustanovit ćemo je s ciljem određivanja onog što je mjereno. Upravo zato što nas određeni radioaktivni izotopi mogu naučiti nešto o prošlim događajima, pokušavamo izmjeriti njihovu starost. Napravite li od te starosti nešto nemislivo, objektivnost do te mjere postaje lišena smisla i koristi te neće označavati više ništa do same sebe. Ali znanost svojim eksperimentima ne teži ustanoviti univerzalnost eksperimenata, već putem ponovljivih eksperimenata stremlji vanjskim referentima koji eksperimente obogaćuju smislom.

Retrojeksija koju je korelacionist prisiljen nametnuti ancestralnom iskazu stoga je *istinski* protusmisao u koji on ulazi – *ancestralni iskaz smislen je samo pod uvjetom da je njegov doslovni smisao ujedno i konačni*. Ako podvostručite smisao iskaza, odnosno ako iskazu pridate dubinski smisao istovjetan korelaciji, ali protivan realističkom smislu, doći će do ukidanja smisla, a ne do njegovog produbljanja. To je ono što ćemo braniti govoreći o *nepopravljivom* realizmu ancestralnih iskaza – taj iskaz ima realističan smisao i *samo* realističan smisao jer ga u suprotnom uopće nema. To je razlog zašto se dosljedan korelacionist treba prestati “usklađivati” sa znanošću i prestati vjerovati kako može pomiriti dvije razine smisla bez narušavanja sadržaja znanstvenog iskaza o kojem nastoji raspravljati. Ne postoji mogući kompromis između korelata i arhifosila: prihvaćajući jedan, isključujemo drugi. Drugim riječima, suvisli korelacionist treba prestati glumatati skromnost i odvažiti se otvoreno izjaviti da može pružiti znanstveniku *a priori* dokaz kako su njegovi ancestralni iskazi *iluzorni* – on, korelacionist, zna da se ono što oni opisuju nikada nije moglo dogoditi na opisani način.

No, tada kao da je granica između transcendentalnog idealizma – idealizma koji je na neki način prijazan, uljuđen, razuman – i spekulativnog ili čak subjektivnog idealizma – divljeg, ludog i poprilično ekstravagantnog – granica koju su nas učili potegnuti i koja razdvaja Kanta od Berkeleyja, postala nejasna, kao da je isparila nakon što ju je obasjala svjetlost materijal-fosila. Suočeni s arhifosilom, *svi idealizmi konvergiraju i postaju podjednako ekstravagantni* – svi se korelacionizmi otkrivaju kao krajnji idealizmi, nesposobni prihvatiti kako su se *pojave materije neovisne od čovjeka* o kojima nam govori znanost uistinu mogle dogoditi onako kako ih ona opisuje. Dakle, naš se

korelacionizam nalazi opasno blizu suvremenom kreacionizmu, odnosno onim živopisnim vjernicima koji u skladu s *doslovnim* čitanjem Biblije danas tvrde kako Zemlja nije starija od 6000 godina i koji, suočeni s datiranjima koja pokazuju da je Zemlja znatno starija, neustrašivo odgovaraju kako je Bog prije 6000 godina istovremeno stvorio Zemlju i radioaktivne spojeve što pokazuju da je Zemlja znatno starija samo kako bi iskušao vjeru fizičara. Tko zna, možda su i arhifosili tu samo da iskušaju je li filozofova vjera u korelate dovoljno jaka da se održi unatoč danostima koje ukazuju na neizmjereno dubok rascjep između onoga što jest i onoga što se pojavljuje?



Sada ćemo razmotriti dvije korelacionističke replike našem ancestralnom prigovoru kako bismo točnije odredili njegovu prirodu i istaknuli njegovu jedinstvenost.

1.) Prva replika sastoji se od trivijalizacije problema arhifosila, i to njegovim poistovjećivanjem s poznatom antiidealističkom, beznačajnom argumentacijom. Oспоравatelj će repliku formulirati na sljedeći način:

Vaš se prigovor lako može svesti na otrcan argument.

Kao prvo, primjećujem kako vaš rad bezrazložno daje prvenstvo vremenskoj starosti dok bi prostorna udaljenost načinila jednaku poteškoću (odnosno isti privid poteškoće) korelacionizmu. Događaj koji nastupa u neizmjereno udaljenoj galaksiji, tako daleko da ga ne možemo opaziti, bio bi prostorni ekvivalent događaju koji je prethodio svakom obliku zemaljskog života. U oba je slučaja riječ o događajima lišenim mogućih svjedoka (barem onih zemaljskih), što je upravo srž vašeg argumenta prema kojem korelacionizam

ne može pojmiti ono što nije vezano za odnos prema svijetu. Morali bismo stoga imati pravo proširiti argument koji je dosad bio ograničen na pitanje vremena i na pitanje prostora te pitanje udaljenosti pridružiti pitanju starosti.

Ali tada bismo uočili – ovo je druga faza našeg argumenta – kako su pojmovi udaljenosti ili starosti nejasni – jer jamačno nitko u okviru ove argumentacije ne može odlučiti gdje završava “blizu” ili “nedavno”, a gdje započinje “daleko” ili “ancestralno”. Povrh svega, primijetili bismo i da pitanje relativne blizine razmatranog objekta postaje nevažno za učinkovitost argumenta proširenog na prostor. Primjerice, promatrani Mjesečevi krateri uistinu su nam s gledišta razmatranog argumenta “bliži” od vaze koja pada u kući na selu dok u njoj nema nikoga. Naime, promatrani krateri ne predstavljaju problem korelacionistu jer su vezani za subjekt koji ih opaža dok bi, po vama, pala vaza mogla predstavljati takav problem jer je pala bez svjedoka. Jednako tako, po vašoj je logici vremenski događaj bez svjedoka koji se zbio nedavno problematičniji od onog davnog, ali zabilježenog u sjećanju ove ili one svijesti.

Stoga se vaš argument pokazuje tek kao određena inačica trivijalnog prigovora protiv idealizma. Polazimo od pretpostavke da je ono što je bez svjedoka nepojmljivo osim u okviru realizma. S obzirom na to da je ancestralni iskaz po definiciji bez svjedoka jer je prethodio svakom obliku zemaljskog života, bez poteškoća zaključujemo kako je prema tome nepojmljiv za korelacionista. No, ne samo kako je to opovrgavanje korelacionizma neoriginalno već je i uglavnom nedovoljno jer *lakunoznost* kao karakteristika danog nikada nije predstavljala problem za korelacionizam. Dovoljno je sjetiti se znamenitog

Husserlovog perspektivnog *osjenjenja* (*Abschattung*): kocku nikada ne opažamo sa svih strana istovremeno, ona uvijek skriva ono *nedano* usred svoje danosti. Općenito govoreći, čak i najrudimentarnija teorija percepcije ustrajat će na činjenici kako se osjetilno zrenje objekta uvijek odvija na pozadini nezrenja, bilo da je riječ o njegovoj prostornosti ili temporalnosti: to da more vizualno percipiramo ovisi o tome da ne percipiramo njegove dubine; to da čujemo jutarnji šum valova ovisi o tome da ne čujemo valove prethodne večeri, itd.

Prema tome, nije teško promišljati status onog neosvjedočenog u okviru onog danog koje treba smatrati u biti lakunoznim. Kako bi se u okviru korelacionizma ponovno uspostavila takva vrsta događaja dostatno je uvesti kontrafaktičnost poput: *da je postojao svjedok*, tad bi događaj bio viđen na taj i takav način. Naime, ta kontrafaktičnost jednako vrijedi za palu vazu u praznoj kući kao i za kozmički ili ancestralni događaj, neovisno koliko dalek on bio. U oba slučaja, korelacionizam jednostavno govori isto što i znanost: kad bi netko svjedočio padu vaze, vidio bi kako ona pada prema zakonima gravitacije; kad bi netko svjedočio pojavi života, njegovo bi opažanje – u skladu s biološkim hipotezama o postanku života – bilo u skladu s našim teorijama o njemu, itd.

Ancestralnost stoga ni na koji način ne predstavlja novi prigovor korelacionizmu: ona tek novim bojama oživljava istrošenu i bezopasnu argumentaciju.

Čitav je temelj ovog izlaganja poistovjećivanje dvaju različitih pojmova: *ancestralnosti* te (prostorne) *udaljenosti* ili (vremenske) *starosti*.

Prigovor idealizmu koji počiva na udaljenom događaju identičan je onome koji počiva na negdašnjem događaju, a oba su ekvivalentni vremenski ili prostorni oblici onoga što možemo nazvati “prigovor neosvjedočenog” ili “nezapaženog”. Korelacionist ovdje ima pravo: argument nezapaženog trivijalan je i beznačajan za korelacionizam. No, argument arhifosila nije jednak takvom prigovoru budući da ono ancestralno *ne* označava davni događaj već onaj koji je *prethodio* zemaljskom životu, a *time i davanju samom*. Premda je ancestralnost vremenski pojam, njena definicija ne zaziva udaljenost u vremenu nego prvenstvo u vremenu. Zato se arhifosil ne odnosi na događaj bez svjedoka već na događaj bez davanja: ancestralna zbilja ne odnosi se na događaje koje lakunozno davanje ne može zahvatiti već na događaje koji nisu istovremeni nikakvom davanju, bilo ono lakunozno ili ne. U tome je njezina jedinstvenost i kritička učinkovitost u pogledu korelacionizma.

Budimo sasvim jasni: razlog zašto tradicionalni prigovor – prostorni ili vremenski – kao što je neosvjedočeni događaj ne predstavlja opasnost za korelacionizam je taj što se on odnosi na događaj koji se pojavljuje kad je davanje *već tu*. Zato prigovor u ovom slučaju može biti prostorni ili vremenski. Kada govorim o udaljenom događaju u prostoru, on može biti samo istovremen svijesti koja ga zamišlja, stoga prigovor koji se odnosi na prostornu nezapaženost nužno priziva događaj i svijest koji se smatraju sinkroniziranima. Dakle, prostorni se događaj bez svjedoka u biti može ubrojiti među druge načine lakunoznog davanja – to jest kao nepojavno davanje koje ne ugrožava logiku korelata.

Međutim, ancestralnost ne označava lakunu *u danom*, ili *za davanje*, već odsutnost davanja kao takvog. Upravo je to

ono što prostorna nezapaženost nije u stanju zahvatiti: to može tek određena vrsta *vremenske* stvarnosti koja nije tek stara ili drevna u jednom neodređenom smislu, niti je lakuna u onom što je *vremenom* dano, već treba biti shvaćena kao *prethodnost danosti u njezinoj cijelosti*. To nije svijet koji je dan rasprostiranjem lakunozne prezentacije, nego svijet koji se rasprostire kad ništa nije dano niti u potpunosti niti lakunozno. Znajući to, moramo priznati kako ancestralnost postavlja sasvim drukčiji izazov korelacionizmu negoli ono nezapaženo: *kako promišljati vrijeme u kojem ono dano, kao takvo, prelazi iz nebitka u bitak?* Ne vrijeme dano lakunozno, nego vrijeme u kojem prelazimo iz izostanka bilo kakvog davanja u djelovanje (eventualno) lakunoznog davanja.

Pitanje rješavanja ovog problema stoga ne može biti pozivanje na kontrafaktičnost jer bi to pretpostavljalo upravo ono što je dovedeno u pitanje – da je određena svijest promatrala pojavu zemaljskog života, vrijeme pojave *danog* bilo bi vrijeme pojavljivanja *u danom*. No, vrijeme o kojem je ovdje riječ ono je u kojem su se sama *svijest* i *svjesno vrijeme pojavili u vremenu*. Problem arhifosila nije empirijski problem postanka živih organizama već ontološki problem postanka davanja kao takvog. Oštrije rečeno, problem je shvatiti kako znanost bez većih problema može promišljati postanak svijesti i njoj pripadnih prostorno-vremenskih oblika davanja usred vremena i prostora koji bi trebali prethoditi toj svijesti i tom davanju. Budimo još određeniji: time shvaćamo kako znanost promišlja vrijeme u kojem se prijelaz iz nebitka danosti u njezin bitak uistinu dogodio – dakle, *vrijeme koje po definiciji ne može biti svedeno na davanje kojem je prethodilo i čiju je emergenciju omogućilo*. Drugim riječima, ne radi se o vremenu svijesti nego o vremenu znanosti koje, kako bi bilo pojmljeno, treba biti

shvaćeno kao ono koje sadrži moć stvaranja ne samo fizičkih stvari već i korelacija između danih stvari i davanja stvari. Nije li to točno ono što znanost promišlja? Vrijeme koje nije samo prethodilo davanju već je suštinski indiferentno prema njemu jer se davanje jednostavno *nikada* nije moralo pojaviti da život nije nastao. Znanost otkriva Vrijeme koje ne treba svjesnu temporalnost, ali koje joj omogućuje nastajanje u određenom trenutku vlastitog tijeka. Promišljati znanost stoga znači promišljati status postajanja koje ne može biti korelacijsko jer je korelat u njemu, a ne ono u korelatu. Izazov je, dakle, sljedeći: razumjeti kako *znanost uspijeva promišljati svijet u kojem je samo prostorno-vremensko davanje postalo u vremenu, a i prostoru, koji su prethodili bilo kakvom davanju.*¹²

Sada vidimo kako se sofizam ove prve replike sastoji u pokušaju poništenja jedne lakune drugom, u zaklanjanju nebitka danog s danim nebitka, kao da je prvu moguće svesti na drugu. Zamjena jednog izostanka drugim, odnosno varka lakunâ, ne mogu prikriti osnovnu razliku između naših dvaju nebitaka, a time ni razliku između dvaju argumenata – trivijalnog argumenta nezapaženog i učinkovitog argumenta ancestralnog.¹³

2.) Drugu repliku korelacionista formulirat ćemo iz transcendentalnog gledišta koje ovdje predstavlja pronicljiviju zamjerku našem argumentu:

Vaš prigovor, formuliran u ime ‘arhifosila’, očit je primjer brkanja empirijske i transcendentalne razine razmatranog problema.

Empirijsko je pitanje kako su se organska *tijela*, koja su dakako poslije postala svjesna, pojavila u okolini koja je po sebi fizička. Transcendentalno pitanje sastoji se

u nečem drugom: kako je moguća *znanost* tog fizičkog pojavljivanja života i svijesti? Ove su dvije razine promišljanja – empirijska i transcendentalna – poput dviju strana istog lista papira: potpuno su nerazdvojne, ali se nikada ne susreću. No, vaša je greška upravo u upriličenju tog susreta – napravili ste Möbiusovu vrpcu od strukture koja je trebala ostati ravna. Postupate kao da je transcendentalni subjekt – koji je u konačnici subjekt znanosti – svojom prirodom identičan fizičkom organu koji ga podržava: poništili ste razliku između svjesnog organa – koji se pojavljuje u prirodi – i subjekta znanosti koji stvara znanje o prirodi. Ali razlika među njima u tome je što svjesni organ *postoji*, on je biće jednako kao i svaki fizički organ, dok se za transcendentalni subjekt ne može *jednostavno reći da postoji*; to jest, subjekt *nije* biće, on je skup *uvjeta* zbog kojih je moguća objektivna, znanstvena, spoznaja bića. No, uvjet za objektivnu spoznaju ne može biti shvaćen kao objekt, a uzevši u obzir to da se samo za objekte može reći da postoje, treba inzistirati kako uvjet ne postoji – upravo zato što uvjetuje.

Vaš je pojam “vremena znanosti”, u kojem su nastala tijela i davanja pripadna tijelima, “amfiboličan”: brka objektivni bitak tijela, koji uistinu izranja i propada u vremenu, s uvjetima objektivnog znanja tog objektivnog bitka tijela koji nemaju veze s bilo kakvim vremenom. Upisati te uvjete u vrijeme značilo bi pretvoriti ih u objekte i time ih nužno antropologizirati. Ali ne možemo razmišljati o uvjetima na isti način kao o objektima. Vaš paradoks nastao je zbog ukrštavanja dviju razina mišljenja koje se ne bi smjele susresti. Kako bi se paradoks razriješio dovoljno je odustati od tog ukrštavanja: sa strane objekta, tijela

nastaju i nestaju; s druge strane, uvjeti normiraju spoznaju tog objekta. No, za ove uvjete ne može se reći da nastaju i nestaju, i to ne zato što su vječni onako kako je vječna božanska supstancija (to bi značilo opet misliti o njima kao o objektima, premda nadosjetilnima), već zato što ih je jednostavno nemoguće smjestiti na razinu mišljenja na kojoj se nalaze objekti: postaviti ih na istu razinu značilo bi zatvoriti se u paradoks koji, poput onog o lažljivcu, nastaje zbog nerazlučenosti iskaza i onoga što on iskazuje. Prema tome, lako možete reći kako tijela, objektivni nosioci subjekta, nastaju i nestaju u vremenu, ali ne možete isto reći za uvjete koji omogućuju spoznaju o tome. Ako to učinite, ogriješit ćete se o jedan od osnovnih zahtjeva onog transcendentalnog: ali time ga nećete opovrgnuti nego ćete mu samo odbiti udovoljiti.

Dakle, ne možete tvrditi kako je vaš problem “ontološki”, a ne “empirijski” jer problem arhifosila *jest* empirijski i samo empirijski: odnosi se na objekte. Što se tiče transcendentalnih uvjeta spoznaje, za njih ne možemo reći da nastaju ili nestaju – ne zato što su vječni nego zato što su “izvan vremena” i “izvan prostora” – oni su izvan dosega znanstvenog diskursa o objektima jer oni daju formu tom diskursu. Svaki pokušaj njihovog podređivanja znanosti, čiju djelatnost oni omogućuju, mora završiti u zanemarivanju samog smisla transcendentalnog.

Ovdje je riječ o klasičnoj obrani kantijanskog idealizma – o optuživanju zbog brkanja empirijskog i transcendentalnog – koja je, u ovom slučaju, potpuno neučinkovita.

Srž prethodne replike čini imunizacija uvjeta spoznaje od svakog diskursa koji se tiče objekta znanosti tvrdnjom kako

transcendentalni uvjet nije objekt i da, dakle, jednostavno ne postoji. Pojam uvjeta omogućuje “deontologizaciju” onog transcendentalnog postavljajući ga izvan dosega bilo kojeg mišljenja o bitku. Ali, ako se transcendentalni filozof želi igrati s pojmom uvjeta na taj način, vjerojatno neće pobijediti. Evo zašto.

Rečeno nam je kako transcendentalno ne postoji jer ne postoji na način objekta. Dobro. Ali čak i ako priznamo kako transcendentalni subjekt ne postoji onako kako postoji objekt, ipak moramo reći kako transcendentalni subjekt *je*, a ne da *nije*. Štoviše, ništa nas ne sprečava da razmišljamo o uvjetima pod kojima transcendentalni subjekt *je*. A u tim uvjetima otkrivamo kako transcendentalni subjekt može *biti* samo pod uvjetom da takav subjekt *nastupi* (*avoir lieu*).

Što mislimo pod “nastupanjem”? Mislimo kako je transcendentalno, ako odbija svaku dogmatsku metafiziku, neodvojivo od pojma *točke gledišta*. Pretpostavimo subjekt bez ikakve točke gledišta na svijet: takav bi subjekt imao pristup svijetu kao totalitetu i ništa ne bi promaklo njegovom trenutnom vidu u objektivnu stvarnost. Ali takav bi subjekt time narušio suštinsku konačnost transcendentalnog subjekta: svijet bi za njega prestao biti regulativna Ideja spoznaje i postao bi transparentan objekt djelatne i trenutno postignute spoznaje. Stoga se osjetilna receptivnost i njezin prostorno-vremenski oblik – uz razumijevanje, jedan od dvaju izvora spoznaje kod Kanta – ne bi više mogla pripisati takvu subjektu, sposobnom obuhvatiti stvarnu beskonačnost onoga što je sadržano u svakom od ovih oblika. Po istoj logici, s obzirom na to da spoznaja tog subjekta ne bi bila ovisna o perspektivnim osjenjenjima i na to da bi svijet za njega prestao biti horizont i postao u cijelosti spoznati objekt, takav subjekt ne bi mogao biti shvaćen kao transcendentalan subjekt husserlovskog tipa.

No, zašto se pojavljuju pojmovi poput konačnosti, receptivnosti, horizonta ili regulativne Ideje spoznaje? Pojavljuju se jer je, kako smo rekli, transcendentalni subjekt postavljen kao točka gledišta na svijet, odnosno *nastupa unutar* svijeta. Subjekt je transcendentalan dok se nalazi *u* svijetu: on uvijek može otkriti samo neki konačni, ograničeni, aspekt svijeta; nikad ga ne može sabrati u njegovom totalitetu. Ali ako je transcendentalni subjekt smješten među konačnim objektima svog svijeta kako smo opisali, to onda znači kako je on *nerazdvojav od svog utjelovljenja*, to jest nerazdvojav od tijela, od određenog objekta u svijetu. Naravno, ono transcendentalno uvjet je spoznaje tijela, ali nužno je, isto tako, dodati kako je tijelo uvjet nastupanja transcendentalnog. To što transcendentalni subjekt ima *ovo* ili *ono* tijelo empirijsko je pitanje, ali to što *ima* tijelo je neempirijski uvjet njegova nastupa: mogli bismo reći kako je tijelo “retrotranscendentalan” uvjet subjekta spoznaje. Pozovemo li se na etablirano razlikovanje, misleće je tijelo *instancijacija*, a ne *egzemplar* subjekta. Naime, kažemo da je određeno biće instancirano individuom kada ne postoji mimo svoje individuacije, a da je egzemplirano individuom ako pretpostavimo kako to biće postoji i mimo svoje individuacije. Tako je kod Platona biće-čovjek tek egzemplirano individualnim čovjekom kojeg opažamo jer čovjek isto tako postoji ili, recimo radije, prije svega postoji kao Ideja. Za razliku od ovog stava, za empirista ljudska je vrsta instancirana individualnim ljudima budući da ne postoji mimo individua koje je utjelovljuju.

Ipak, jasno je da je ono što razlikuje transcendentalni od spekulativnog idealizma činjenica kako transcendentalni idealizam ne tvrdi da transcendentalni subjekt postoji mimo svoje tjelesne individuacije: u suprotnom bi izvršio spekulativnu hipostazu pri kojoj bi taj subjekt postao idealan i apsolutan.

Dakle, subjekt je instanciran, a ne egzempliran mislećim tijelima. Ali ako je tako, onda moramo reći sljedeće: kada postavljamo pitanje o nastanku mislećih tijela u vremenu, tada istovremeno postavljamo pitanje o *temporalnosti uvjeta instancijacije, odnosno nastupa samog transcendentalnog*. Objektivna tijela zasigurno nisu dovoljni uvjet nastupa transcendentalnog, ali su njegov nužni uvjet. Otkrivamo stoga kako vrijeme znanosti temporalizira i spacijalizira emergenciju živih tijela, odnosno emergenciju *uvjeta za nastup transcendentalnog*. Ono što se zapravo pojavilo sa živim tijelima su instancijacije subjekta, *točke gledišta na svijet* kao njegovo obilježje. To što su se subjekti pojavili ovdje, na Zemlji, ili to da su možda postojali drugdje, isključivo je empirijsko pitanje. Ali to što su se subjekti *pojavili* – jednostavno pojavili – u vremenu i prostoru, instancirani u tijela, pitanje je koje je nerazdvojivo od pitanja objektivnih tijela kao i transcendentalnih subjekta. Shvaćamo kako ovaj problem ni u kojem slučaju ne može biti mišljen iz transcendentalnog gledišta jer se tiče prostor-vremena u kojem su transcendentalni subjekti mogli prijeći iz nenastupanja u nastupanje: dakle, odnosi se na prostor-vrijeme koje je prethodilo prostorno-vremenskim oblicima predočavanja. Promišljati ancestralno prostor-vrijeme stoga znači promišljati uvjete znanosti i opozvati transcendentalno jer je ono u suštini nedoraslo tom zadatku.



Počinjemo shvaćati kako je ancestralnost *filozofski* problem koji nas potiče na preispitivanje onih odluka koje se, nakon Kanta, uglavnom smatraju nepovredivim. Napomenimo odmah: naš cilj ovdje nije rješavanje tog problema nego tek pokušaj njegove

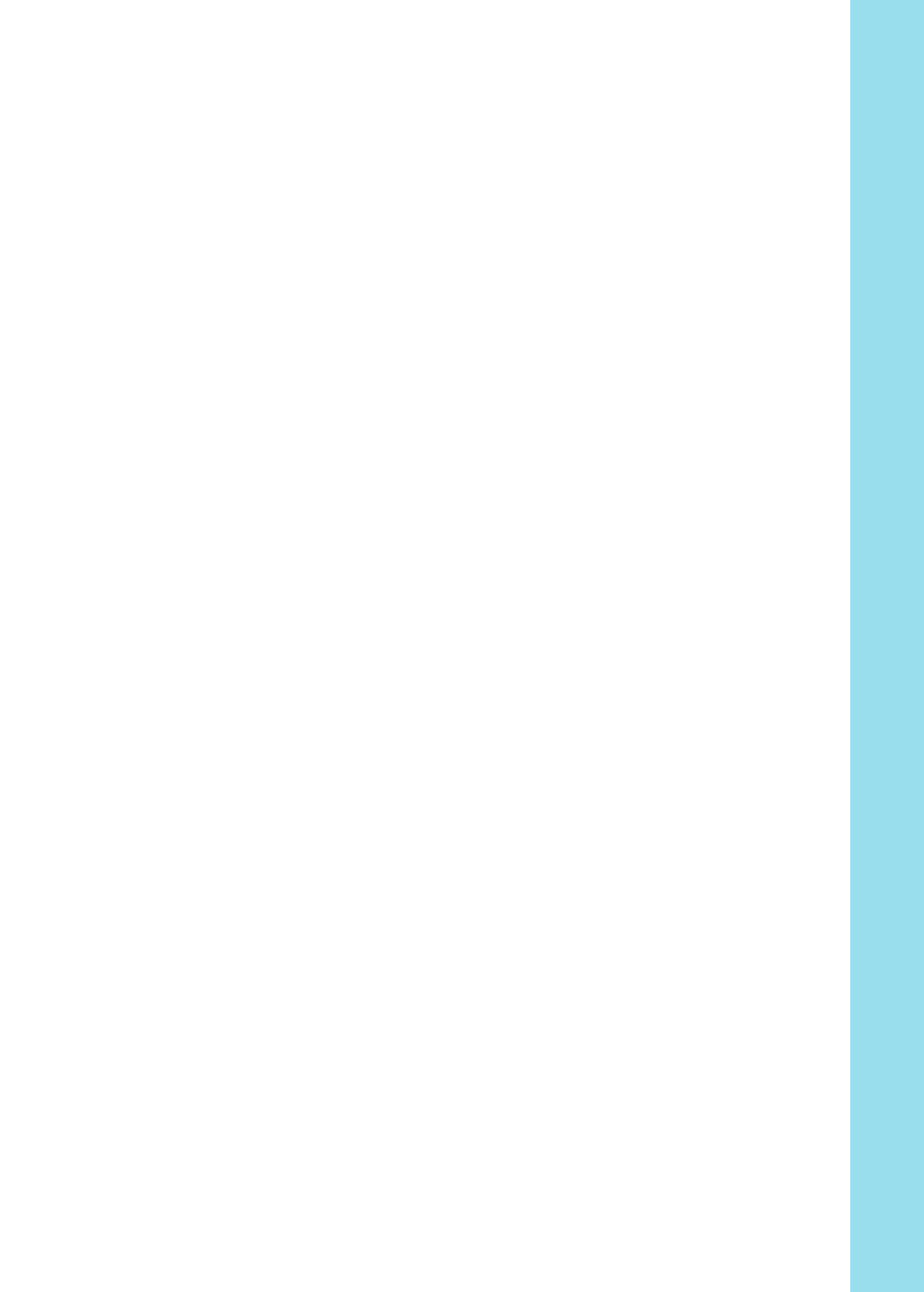
stroge formulacije, i to takav da nam se rješenje problema više neće činiti nemislivim.

Potrebno je radi toga još jednom naglasiti istinski ulog onoga što ćemo odsad zvati “problemom ancestralnosti”. Naše pitanje bilo je sljedeće: pod kojim uvjetom ancestralni iskaz ostaje smislen? No, kao što smo već vidjeli, ono nam otkriva novo, izvornije pitanje koje pokazuje njegov pravi doseg: *kako promišljati sposobnost empirijskih znanosti da nam omogući spoznaju ancestralnog?* Jer, iz rakursa ancestralnosti, upravo je na kocki diskurs znanosti, posebice ono što karakterizira taj diskurs: njegov *matematički* oblik. Naše pitanje zato postaje: kako matematički diskurs može opisati svijet u kojem nema čovječanstva, svijet prepun stvari i događaja koji nisu korelati neke manifestacije, svijet koji nije korelat odnosa sa svijetom? Enigma s kojom se moramo suočiti *sposobnost je matematike da nešto kaže o velikoj izvanjskosti*, o prošlosti u kojoj ni čovječanstvo ni život ne postoje. Recimo isto u obliku paradoksa (koji ćemo nazvati “paradoksom arhifosila”): kako bitak može manifestirati prethodnost bitka u odnosu na manifestaciju? Što je to što dopušta matematički formuliranom diskursu da baci svjetlo na eksperimente čiji nas rezultati uče o svijetu koji je prethodio iskustvu? Ne poričemo da ovaj paradoks izgleda kao očito proturječje – ogroman problem koji pred nas postavlja arhifosil leži upravo u potrebi za odlučnim ustrajanjem na proturječju kako bismo to proturječje, s vremenom, prokazali kao iluziju. Da bismo promišljali ancestralni doseg znanosti potrebno je objasniti zašto je to proturječje tek privid.

Prema tome, možemo preoblikovati naše pitanje: pod kojim uvjetom možemo legitimirati ancestralne iskaze suvremene znanosti? Čini se kako je to pitanje transcendentnog tipa, ali mu je osobitost to što je glavni uvjet da bismo na njega

odgovorili napuštanje transcendentalnog. Ono zahtijeva od nas da se držimo na jednakoj razdaljini kako od naivnog realizma tako i od korelacionističkog sofizma – a to su dva načina koji odbijaju ancestralnost vidjeti kao problem. Moramo imati u vidu naizgled neumoljivu snagu korelacionističkog kruga (za razliku od naivnog realista) kao i njegovu nepopravljivu nespojivost s ancestralnošću (za razliku od korelacionista). U konačnici, moramo shvatiti da je ovdje prednost filozofa nad ne-filozofom u tome što se samo filozof može čuditi (u punom smislu te riječi) nad sasvim doslovnim smislom ancestralnog iskaza. Vrlina transcendentalnog ne sastoji se u prikazivanju realizma iluzornim, već začudnim: naizgled nemislivim, a ipak istinitim – time i osobito problematičnim.

Arhifosil nam nalaže da *sljedimo* misao, poziva nas na otkrivanje “skrivenog puta” koji je misao utabala kako bismo postigli ono što nam suvremena filozofija posljednja dva stoljeća predstavlja kao samu nemogućnost: nadilaženje *sebe samih*, zahvaćanje onog po sebi, spoznaju onog što jest bez obzira na to postojimo li mi ili ne. ¶





*Metafizika,
fideizam,
spekulacija*

Promišljati ancestralnost znači promišljati svijet bez misli – svijet bez davanja svijeta. Dužni smo stoga odbaciti ontološki zahtjev modernih koji kaže da *biti* znači *biti korelat*. Naš je zadatak, baš suprotno tome, shvatiti kako misao može pristupiti onom nekoreliranom – svijetu koji može postojati, a da nije dan. To će, dakle, reći da moramo pristupiti *apsolutu*: bitku koji je *otkinut* (prvotni smisao pojma *absolutus*) i odvojen od misli uslijed čega stoji pred nama kao nešto nerelativno, nešto što je sposobno postojati bez obzira postojimo li mi ili ne. No, to za sobom povlači jednu izvanrednu posljedicu: promišljati ancestralnost zahtijeva od nas da opet počnemo promišljati apsolut; ali, posredstvom ancestralnosti, upravo je diskurs empirijskih znanosti onaj koji pokušavamo razumjeti i učiniti legitimnim. Dakle, inzistirat ćemo na sljedećem: ne moramo odustati od filozofije koja tvrdi da može otkriti apsolutnu istinu oslanjajući se pritom isključivo na vlastita sredstva, daleko od toga: ništa nam ne nalaže da se – kao što tvrdi pozitivizam u svojim raznim oblicima – *odreknemo potrage za apsolutom*. Situacija je upravo obrnuta – *sama nam znanost nalaže da otkrijemo izvor njezine apsolutnosti*. Naime, ako ne mogu misliti ništa što je apsolutno, onda ne mogu pridati smisao ancestralnosti, a – prema tome – ni znanosti koja mi omogućuje da je spoznam.

Trebamo, dakle, ponovno pokušati odgovoriti na zahtjev za spoznajom apsoluta i napustiti transcendentalnu tradiciju koja isključuje tu mogućnost. Znači li to da ćemo opet postati pretkritički filozofi ili da se moramo vratiti dogmatizmu? Problem leži u tome što nam se taj povratak čini *nemogućim*: ne možemo više biti ni metafizičari ni dogmatici. U ovom pogledu možemo biti tek Kantovi nasljednici. Ipak, izgledalo je kao da branimo kartezijansku, dakle dogmatsku tezu – razliku između

primarnih i sekundarnih kvaliteta – protiv njezine kritičke diskvalifikacije. No, ta se obrana, i u tome je bit, više ne može zasnivati na kartezijanskoj argumentaciji. Ona doista djeluje nepovratno zastarjelom. Moramo krenuti od toga da nastojimo shvatiti razlog te zastarjelosti jer ćemo tako, u istom koraku, otvoriti mogućnost za drugačiji odnos prema apsolutu.



Kako Descartes opravdava tezu o apsolutnom postojanju protežne supstance – dakle, i nekorelacijskog dosega matematičkog diskursa o tijelima? Njegovo rasuđivanje ukratko možemo rekapitulirati na sljedeći način:

1. Mogu dokazati nužno postojanje savršenog Boga.

Znamo da je jedan od triju dokaza koje Descartes iznosi u *Metafizičkim meditacijama* onaj koji, nakon Kanta, zovemo ontološki dokaz (ili argument). Do zaključka o postojanju Boga dolazi se počevši od definicije Njega kao beskonačno savršenog bića: budući da je On postavljen kao savršen, a postojanje je savršenstvo, Bog mora postojati. Obzirom da smatra kako Bog nužno postoji, bez obzira postojim li ja koji o njemu mislim ili ne, Descartes me uvjerava da je pristup apsolutnoj stvarnosti – velikoj izvanjskosti koja nije korelat moje misli – doista mogući.

2. S obzirom na to da je Bog savršen, ne može me zavarati kada ispravno rasuđujem – to jest kada rasuđujem putem jasnih i razgovijetnih ideja.

3. Čini mi se kako izvan mene postoje tijela o kojima imam razgovijetnu ideju kad im pripišem samo i jedino trodimenzionalnu protežnost. Prema tome, ona doista postoje izvan mene jer Bog inače ne bi bio istinoljubiv što bi bilo u suprotnosti s Njegovom prirodom.¹⁴

Ako uzmemo u obzir prirodu procedure koju Descartes slijedi neovisno od njezinog sadržaja, vidimo kako se dokaz sastoji od: 1. utvrđivanja postojanja apsoluta – savršenog Boga (nazovimo ga “prvotni apsolut”); 2. izvođenja iz prvotnog apsoluta doseg matematike koji je apsolutan (nazovimo ga “izvedeni apsolut”) uz isticanje kako nas savršeni Bog ne bi zavarao. Pod “apsolutnim dosegom” mislimo na to da svaki aspekt tijela koji je matematički misliv (bilo aritmetički ili geometrijski) može postojati apsolutno izvan mene. Ako uzmemo u obzir sam oblik dokazivanja, ne vidimo kako bi drukčije bilo moguće apsolutizirati matematički diskurs: treba pristupiti apsolutu koji, ako i nije neposredno matematičke prirode (npr. savršeni Bog), mora biti u stanju dopustiti nam da iz njega izvedemo apsolutnost (npr. istinoljubivi Bog koji jamči postojanje protežnih tijela). Zato ćemo nastojati pružiti argument koji bi zadržao kartezijansku strukturu. No prije nego što izložimo sadržaj našeg argumenta, potrebno je objasniti zašto sadržaj kartezijanskog argumenta nije u stanju izdržati korelacionističku kritiku.

Kako bi korelacionist mogao pobiti prethodno dokazivanje? Zapravo, postoje (najmanje) dva moguća načina za njegovo pobijanje, ovisno o *modelu* korelacionizma koji smo prisvojili. Naime, možemo razlikovati dva tipa korelacionizma: “slabi” model, čiji je zastupnik Kant, i “jaki” model, koji je danas dominantan, čak i ako nije uvijek predstavljen kao takav. Započet ćemo tako što ćemo baciti svjetlo na pobijanje ontološkog dokaza prema slabom modelu – dakle, Kantovim pobijanjem – a zatim ćemo pokazati zbog čega sam taj model ostaje izložen kritici od strane strožeg oblika korelacionizma. Naposljetku ćemo vidjeti zašto “jaki” model pruža najradikalnije pobijanje svakog pokušaja promišljanja apsoluta.

S obzirom na ono što smo dosad rekli, izgleda lako kritizirati Descartesa. Naime, dovoljno je primijeniti argument “korelacionističkog kruga” na njegov ontološki dokaz. Tada bismo rekli sljedeće: “Descartesov je argument loš upravo kad pokušava pristupiti apsolutnom postojanju. Zaključak koji kaže – ako je Bog savršen, onda mora postojati – zahtijeva za sebe status nužnosti. No, čak i ako pristanemo na to da ta nužnost nije puki sofizam, zaključak svejedno nije dokazao postojanje apsoluta jer je nužnost koju je on ustanovio tek nužnost za nas. No, mi nemamo na temelju čega smatrati kako je ova nužnost za nas također nužnost po sebi. Prizovimo još jednom argument hiperboličke sumnje: ne možemo biti sigurni da naši umovi nisu izvorno obmanuti uslijed čega istinitim držimo argument koji je zapravo beznačajan. Ponovimo istu stvar još jasnije: zato što je apsolutna nužnost uvijek nužnost za nas, nužnost nikada nije apsolutna, nego je uvijek tek nešto za nas.”

Dakle, korelacionistički krug prokazuje *circulus vitiosus* koji je inherentan svakom pokušaju apsolutizacije pritom se ne osvrćući na sadržaj izloženih argumenata. Nema potrebe ispitivati Descartesov dokaz jer se srž njegova pobijanja odnosi na samu ambiciju mogućnosti da se misli apsolut, a ne na to kako je ta ambicija ostvarena.

Ipak, kao što znamo, to nije način na koji sâm Kant pobija ontološki dokaz u “Transcendentalnoj dijalektici” *Kritike čistog uma*. Kant zapravo detaljno pobija Descartesov argument razotkrivajući njegovu sofističku narav. Zašto mu nije dovoljno korištenje argumentacije koju smo prethodno izložili?

Srž kartezijskog argumenta počiva na ideji da je nepostojeći Bog *proturječan* pojam. Za Descartesa, promišljati Boga kao nepostojećeg znači promišljati predikat proturječan

svom subjektu, poput trokuta koji nema tri kuta. Postojanje pripada samoj definiciji Boga, baš kao što trijada kutova pripada definiciji trokuta. Kako bi diskvalificirao ovaj argument, Kant po svaku cijenu nastoji pokazati kako zapravo nema nikakvog proturječja u tvrdnji da Bog ne postoji. Kad bi ga bilo, trebalo bi priznati kako je Descartes uistinu dosegnuo apsolut. Zbog čega? Zbog toga što autor *Kritike*, iako tvrdi kako je stvar po sebi nespoznatljiva, istovremeno tvrdi kako je ona *misлива*. Naime, Kant dopušta da je moguće *a priori* znati kako je logičko proturječje *apsolutno* nemoguće. Iako ne možemo primijeniti kategorijsku spoznaju na stvar po sebi, možemo je podrediti tom logičkom preduvjetu čitavog mišljenja. Prema tome, za Kanta sljedeće dvije tvrdnje imaju apsolutni ontološki doseg:

1. Stvar po sebi je neproturječna.
2. Stvar po sebi postoji: u suprotnom bi postojale pojave bez ičega što se pojavljuje, što Kant smatra proturječnim.¹⁵

Zato Kant smatra da mora pobiti Descartesovu tezu: kad bi bilo proturječno da Bog ne postoji, onda bi, prema Kantovim vlastitim premisama, bilo apsolutno nužno (a ne samo nužno za nas) da Bog postoji. I stoga bi tek jednostavnom uporabom logičkog načela bilo moguće sa sigurnošću spoznati stvar po sebi. Koje je onda načelo kantovske kritike Descartesa? Kao što znamo, ta kritika polazi od poricanja da proturječje može postojati igdje osim između već postojeće stvari i jednog od njezinih predikata. Ako pretpostavim da trokut postoji ne mogu mu bez proturječja pripisati više ili manje od tri kuta. Ali ako uklonim trokut, to jest “ako subjekt ukinem zajedno s predikatom, onda ne nastaje proturječje jer nema ništa više čemu bi se moglo proturječiti.”¹⁶ Subjekt tvrdnje ne može natjerati misao da prizna njegovo postojanje samo na temelju svog pojma jer bitak nije dio pojma subjekta niti je njegov

predikat: on je dodan tom pojmu kao čisti postulat. Možemo tvrditi kako biće, da bi bilo savršeno, mora postojati, ali ne možemo tvrditi da biće, mišljeno kao savršeno, postoji. Ne postoji nekakav, mogli bismo reći, “čudesan predikat” koji bi *a priori* bio sposoban pridati postojanje svom subjektu. Drugim riječima, Kant – nakon Humea – diskvalificira ontološki dokaz na temelju činjenice da nema proturječja u mišljenju određenog bića kao postojećeg ili nepostojećeg. Nijedno određenje bića ne može nam *a priori* reći postoji li biće ili ne: ako uopće ima smisla govoriti o “beskonačno savršenom” predikatu, onda na temelju njega ipak ne možemo zaključiti da njegov subjekt postoji; a ako zaključimo da njegov subjekt postoji, to je stoga što rabeći taj predikat više ne govorimo ništa što ima smisla.

Znamo da kantovsko pobijanje ontološkog dokaza ima dalekosežnije posljedice od puke kritike kartezijanskog argumenta – tu nije riječ samo o opovrgavanju dokaza o postojanju Boga, već o pobijanju bilo kakvog dokazivanja apsolutne nužnosti određenog bića. Nazovimo “stvarnom nužnosti” ontološki režim nužnosti prema kojem ovo ili ono biće – određena *res* – nužno mora postojati. Čini se da je ta vrsta nužnosti prisutna u čitavoj dogmatskoj metafizici. Naime, biti dogmatik uvijek, beziznimno, znači smatrati kako ovo ili ono, neko određeno biće, apsolutno mora biti, i to biti takvo kakvo je: Ideja, *actus purus*, atom, nedjeljiva duša, skladan svijet, savršen Bog, beskonačna supstancija, svjetski duh, svjetska povijest, itd. Ali, ako metafiziku u minimalnoj varijanti odredimo vrstom iskaza da ovo ili ono biće apsolutno mora biti, shvatit ćemo kako metafizika kulminira ontološkim dokazom, odnosno iskazom da ovo ili ono biće apsolutno mora biti *zato što* je takvo kakvo je. Ontološki dokaz postulira nužno biće *par excellence* jer njegova

bit daje razlog za njegovo postojanje: zbog toga što je bit Boga biti savršen, On nužno postoji.

Ali isto tako shvaćamo kako je ovaj dokaz usko vezan uz kulminaciju načela koje je prvi formulirao Leibniz, premda je ono vidljivo već kod Descartesa.¹⁷ Naznačimo tek da je to *načelo dovoljnog razloga* prema kojem u pogledu svake stvari, svake činjenice i svakog događaja mora postojati nužan razlog zašto oni postoje i zašto su takvi kakvi jesu, a ne drugačiji. Takvo načelo ne samo da zahtijeva moguće objašnjenje svake svjetovne činjenice, već zahtijeva i da misao obrazloži bezuvjetnu sveukupnost bića i njihovog (tog i takvog) bivanja. Prema tome, misao može objasniti činjenice u ovom svijetu pozivajući se na ovaj ili onaj opći zakon – no, jednako tako, po načelu razloga, mora objasniti zašto su ti zakoni ovakvi, a ne drugačiji te stoga objasniti zašto je svijet baš ovakav, a ne drugačiji. A čak i ako bi takav “razlog svijeta” bio pružen, misao bi i dalje morala objasniti taj razlog i tako *ad infinitum*. Ako misao, podređujući se načelu razloga, želi izbjeći beskonačni regres, nužno mora otkriti razlog koji je u mogućnosti biti razlogom svih stvari, uključujući i samog sebe; razlog koji nije uvjetovan nijednim drugim razlogom i koji može razotkriti jedino ontološki dokaz jer on jamči postojanje nekog “x” putem samog određenja toga “x”, a ne putem određenja nekog bića koje nije taj “x”: “x” mora biti jer je savršen, a time je *causa sui*, uzrok samoga sebe.

Ako čitavo dogmatsku metafiziku obilježava teza kako je *bar jedno biće* apsolutno nužno (teza stvarne nužnosti), onda postaje jasno da metafizika kulminira u tezi prema kojoj je *svako biće* apsolutno nužno (načelo dovoljnog razloga). Obrnuto, odbacivanje dogmatske metafizike znači odbacivanje svake stvarne nužnosti i, *a fortiori*, odbacivanje načela dovoljnog

razloga, a time i ontološkog dokaza kao glavnog načela koji dopušta sustavu stvarne nužnosti da se zatvori u sebe. Takvo nam odbacivanje nalaže da zastupamo tezu kako ne postoji legitiman način putem kojega bismo dokazali da određeno biće bezuvjetno mora postojati. Usput možemo dodati kako je takvo odbacivanje dogmatizma minimalan uvjet za svaku kritiku *ideologije*, ako ideologiju ne poistovjetimo s nekom vrstom varljive predodžbe, nego je shvatimo kao svaki oblik pseudo-racionalnosti čiji je cilj ustanoviti kako ono što postoji nužno mora postojati. Kritika ideologije koja se u konačnici uvijek svodi na dokazivanje kako je društvena situacija, prikazana kao neizbježna, zapravo kontingentna, u suštini je neodvojiva od kritike metafizike shvaćene kao iluzorne proizvodnje nužnih entiteta. Ne dovodimo u pitanje zastarjelost metafizike u tom smislu. Dogmatizam koji tvrdi kako ovaj Bog, ovaj svijet, ova povijest i, na kraju, ovaj politički režim nužno moraju biti i to biti takvi kakvi jesu: to je *apsolutizam* iz razdoblja mišljenja u koje se nije moguće ni poželjno vratiti.

Uvjeti za rješavanje problema ancestralnosti zato se sužavaju i pritom postaju sve jasniji. Naime, ako bez povratka u dogmatizam želimo sačuvati smisao ancestralnih iskaza, onda *moramo otkriti apsolutnu nužnost koja nas neće odvesti do nekog apsolutno nužnog bića*. Drugim riječima, moramo misliti apsolutnu nužnost ne mareći ni za što što *bi bilo* apsolutno nužno. Ostavimo na trenutak ovom iskazu njegovo naizgled paradoksalno obilježje. Sve što za sada moramo priznati bi bilo da nemamo puno izbora: ako ne vjerujemo u bezuvjetnu valjanost načela dovoljnog razloga niti u onu ontološkog dokaza, te ako ne prihvaćamo korelacionističke interpretacije ancestralnih iskaza, onda upravo u prethodnom iskazu – o apsolutu bez apsolutnog bića – trebamo tražiti rješenje.

Problem možemo formulirati i ovako: nazovimo *spekulativnim* svako mišljenje koje nastoji pristupiti apsolutu općenito; nazovimo *metafizičkim* svako mišljenje koje nastoji pristupiti apsolutnom biću ili pak nastoji pristupiti apsolutu putem načela dovoljnog razloga. Ako je svaka metafizika po definiciji spekulativna, onda je naš problem dokazati kako, s druge strane, *svaka spekulacija nije metafizička*, kako svaki apsolut nije dogmatski – moguće je razmatrati *apsolutizirajuću* misao koja ne bi bila *apsolutistička*. Dakle, pitanje ancestralnosti bitno je povezano s kritikom onoga što možemo nazvati *deapsolutizacijskom implikacijom* koja tvrdi: “Ako je metafizika zastarjela, onda je takav i apsolut.” Samo nam opovrgavanje takvog zaključka, prema kojem je kraj dogmatske metafizike ujedno i kraj apsolutâ, pruža nadu u odgonetavanje paradoksa arhifosila.



Najprije moramo izložiti najstroži i, čini nam se, najsvremeniji oblik korelacionizma. Tek ćemo nakon suočavanja s najradikalnijim modelom korelacije saznati je li deapsolutizacija uistinu nenadilazivi horizont čitave filozofije.

Rekli smo kako se kantovski transcendentalizam može poistovjetiti sa “slabim” korelacionizmom. Zašto? Razlog je taj što kritikizam ne zabranjuje baš svaki odnos između misli i apsoluta. Kritika ne dozvoljava spoznaju stvari po sebi (bilo kakvu primjenu kategorija na ono nadosjetno), ali dozvoljava mislivost onoga *po sebi*. Prema Kantu, *a priori* znamo da je stvar po sebi neproturječna i da uistinu postoji. Za razliku od tog stava, jaki model korelacionizma tvrdi kako je ne samo nelegitimno smatrati da možemo *spoznati* ono po sebi, nego

je *isto tako* nelegitimno smatrati da to uopće možemo *misлити*. Argument takve delegitimacije sasvim je jednostavan i dobro poznat svima: riječ je, ponovno i uvijek, o korelacionističkom krugu. Kojim je čudesnim aktom kantovska misao u stanju izaći iz sebe same kako bi se uvjerila da je ono što je nemislivo za nas nemoguće po sebi? Složimo se s tim da je proturječje nemislivo: ali, kako Kant može znati da ne postoji svemoćan Bog koji – na čemu je, primjerice, inzistirao Descartes¹⁸ – proturječje može učiniti istinitim? Kant smatra kako ne spoznajemo ništa o stvari po sebi podređujući je, kako on radi, navodno praznom načelu neproturječja. No, čini se pretencioznim vjerovati da smo sposobni prodrijeti toliko duboko u ono po sebi i spoznati da Božja svemoć ne bi mogla obistiniti logičku nekonzistentnost. To ne znači da nas jaki korelacionizam uvjerava u postojanje svemoćnog Boga koji bi to mogao, nego da se zadovoljava odbacivanjem svakog pokušaja da se mogućnost njegovog postojanja pobije.

S druge strane, “nihilistički pandan” hipoteze o svemoćnom Bogu isto je tako moguće braniti. On bi se sastojao u zastupanju teze koja odbacuje *drugu* od Kantovih apsolutnih tvrdnji – onu koja kaže da *postoji* stvar po sebi onkraj naših predodžbi. Kako bismo *a priori* mogli opovrgnuti tvrdnju da ne postoji ništa onkraj fenomena i da je naš svijet omeđen ništavilom koje u konačnici sve može progutati? Mogli bismo tvrditi kako fenomeni nemaju temelj u stvarima po sebi, odnosno da postoje tek “fenomenalne sfere”, to jest transcendentalni subjekti koji su međusobno koordinirani, ali koji se razvijaju i “plutaju” usred apsolutnog ništavila u koje sve iznova može potonuti ako ljudska vrsta nestane. Je li ovo što govorimo besmisleno? Je li korištenje termina “ništavilo” u tom kontekstu bez smisla? No, upravo je takva hipoteza legitimna za jaki korelacionizam jer misao ne može odbaciti mogućnost da je ono što je bez smisla

za nas istinito po sebi. Zašto bi ono bez smisla bilo nemoguće? Kao što znamo, nitko se nije vratio iz potrage za onim po sebi tko bi nam mogao jamčiti takvu apsolutnost smisla. Štoviše, iskazi poput “proturjeđe je moguće” ili “ništavilo je moguće” nisu toliko besmisleni kakvima se čine jer ih je moguće razlikovati: vjerovanje u otkupljujuće, navodno proturječno Sveto Trojstvo nije isto što i vjerovanje u prijetnju ništavila jer se stavovi prema životu koji proizlaze iz tih dvaju vjerovanja razlikuju. Nemislivo se iskazuje jezikom, baš kao i vjerovanja i otajstva.

S ovim se jakim modelom deapsolutizacije moramo suočiti jer on s najvećom strogošću zabranjuje mogućnost mišljenja onoga što jest kada nema misli. Smatramo da se jaki model temelji se na dvama odlukama mišljenja, od kojih je prva već dovoljno razmatrana, dok s drugom to nije slučaj.

Prva je odluka karakteristična za čitav korelacionizam – radi se o tezi prema kojoj je čin mišljenja suštinski neodvojiv od svog sadržaja. Sve čime se bavimo je ono što je dano mišljenju, a ne ono što je po sebi.

Ova je odluka dostatna za odbacivanje svakog apsoluta *realističkog* ili *materijalističkog* tipa. Svaki materijalizam koji bi bio spekulativan – to jest za kojeg bi apsolutna stvarnost bila određena vrsta *entiteta bez mišljenja* – mora se zasnivati na tvrdnji kako misao nije nužna (nešto može biti neovisno od misli) i na tvrdnji kako misao može promišljati ono što mora biti kada nema misli. Materijalizam koji odluči slijediti spekulativni put primoran je zauzeti stav kako je moguće misliti danu stvarnost apstrahirajući činjenicu da je mislimo. To je slučaj s epikurejstvom – paradigmom svih materijalizama – koji tvrdi kako misao pomoću pojmova atoma i praznine može pristupiti apsolutnoj prirodi svih stvari govoreći kako ta

priroda nije nužno u korelaciji s činom mišljenja jer misao postoji samo aleatorno, bivajući imanentna kontingentnim atomskim spojevima (čak su i bogovi razdjeljivi), koji nisu bitni za postojanje elementarnih priroda.¹⁹ Za razliku od toga, korelacionistička perspektiva nameće ideju kako je nemoguće od onog stvarnog apstrahirati činjenicu da se ono uvijek-već *izdaje biću*: nije moguće misliti ništa što nije uvijek-već dano jer ne možemo misliti svijet bez bića sposobnog primiti ono što mu se daje, odnosno bez bića sposobnog “misliti” taj svijet u općenitom smislu, intuitivno ga poimati i govoriti o njemu. Tu prvu odluku jakog modela nazvat ćemo “primat neodijeljenog” ili “primat korelata”.

Druga će nas odluka jakog modela dulje zaokupiti. Naime, jaki se model mora suprotstaviti drugom tipu apsoluta, onom koji je opasniji od prethodnog jer se čini koherentnijim. Ova druga metafizička strategija, koju smo nakratko prizvali u prvom poglavlju, sastoji se u *apsolutiziranju same korelacije*. Njezina opća argumentacija može se sažeti ovako: rekli smo kako je stvar po sebi ne samo nepoznatljiva nego i nemisliva. U tom slučaju izgleda da bi bilo najmudrije u potpunosti *ukinuti* ideju onog po sebi. Prema tome, smatrat ćemo da je ono po sebi zbog nemislivosti lišeno svake istine te da ga samim time treba ukinuti u korist odnosa subjekt-objekt ili neke druge temeljne korelacije.

Metafizika ovog tipa može izabrati neki od različitih oblika subjektivnosti, ali će uvijek biti obilježena činjenicom kako hipostazira neki umni, svjesni ili životni entitet – predodžbu u Leibnizovoj monadi; objektivni subjekt-objekt, odnosno Schellingovu Prirodu; Hegelov Um; Schopenhauerovu Volju; Nietzscheovu Volju (ili Volje) za moć; Bergsonovu percepciju ispunjenu sjećanjem; Deleuzeov Život, itd. Čak i u slučajevima

kada su vitalističke hipostaze korelata (Nietzsche, Deleuze) jasno prepoznate kao kritika “subjekta” ili “metafizike”, one i dalje sa spekulativnim idealizmom dijele dvostruku odluku koja osigurava njihovu nesvodljivost na naivni realizam ili na neki oblik transcendentalnog idealizma:

1. Ništa ne može biti ako nije određeni odnos sa svijetom (stoga je epikurejski atom, bez inteligencije, volje i života, nemoguć).
2. Prethodna tvrdnja mora biti shvaćena u apsolutnom smislu, a ne kao relativna našoj spoznaji.

Primat neodijeljenog postao je toliko moćan da se čini kako u moderno doba čak i spekulativnim materijalizmom dominiraju te antiracionalističke doktrine života i volje na štetu “materijalizma materije” koji zaobiljno uzima mogućnost kako nema ničeg živog ili voljnog u anorganskom. Suparništvo između metafizika Života i metafizika Uma prikriva činjenicu da se one slažu u pogledu onog što su naslijedile od transcendentalizma – ništa što je u potpunosti *asubjektivno* ne može biti.

Nastavimo s analizom našeg modela. Ako jaki korelacionizam lako može odbiti napad realista kao “vanjskog” neprijatelja, znatno mu je teže poraziti “subjektivističkog” metafizičara kao “unutarnjeg” neprijatelja. Kako možemo tvrditi da nešto postoji izvan naših predodžbi kada smo upravo čvrsto branili tezu kako je to izvanjsko posve nedostupno misli? U ovom trenutku druga odluka jakog modela mora posredovati: odluka koja se više ne odnosi na korelat već na *fakticitet* korelata. Vratimo se Kantu. Što temeljno razlikuje Kantov projekt – transcendentalni idealizam – od Hegelovog spekulativnog idealizma? Čini se da je glavna razlika sljedeća: Kant smatra kako možemo samo *opisati* apriorne oblike spoznaje (prostor i vrijeme kao čiste zorove i dvanaest kategorija razuma) dok Hegel tvrdi kako ih

je moguće *deducirati*. Dakle, Kant za razliku od Hegela smatra kako je oblike mišljenja nemoguće izvesti iz načela ili sistema sposobnog pridati im apsolutnu nužnost. Ti su oblici “primarna činjenica” (*fait premier*) te mogu biti samo objektom opisivanja, ali ne i dedukcije (u genetičkom smislu). A ako se sfera onog po sebi može razlikovati od fenomena, to je upravo zbog fakticiteta ovih oblika, zbog toga što ih je moguće samo opisati. Kada bi, kao kod Hegela, oni bili deducirani, pokazali bi se kao bezuvjetna nužnost koja ukida samu mogućnost postojanja nečeg po sebi što bi se od njih moglo razlikovati.

Stoga jaki korelacionizam i apsolutni idealizam polaze od identične teze, nemislivosti onoga po sebi, a potom iz nje izvlače dva suprotna zaključka: to da je apsolut misliv, odnosno da je nemisliv. Nepopravljivi fakticitet korelacionističkih oblika dozvoljava nam to da razlikujemo ove dvije tvrdnje i da se odlučimo za drugu. Prema tome, kad odbacimo mogućnost dokazivanja apsolutne nužnosti ovih oblika, tad više ne možemo isključiti mogućnost postojanja onog po sebi koje bi se suštinski razlikovalo od onoga što nam je dano. Kao i kantijanizam, jaki korelacionizam ustraje na fakticitetu tih oblika, ali se i razlikuje se od njega jer uz to taj fakticitet pripisuje i samom logičkom obliku, to jest načelu neproturječja: kao što možemo tek opisati apriorne oblike osjetilnog opažanja i razumijevanja, jednako tako možemo tek opisati logička načela inherentna svakoj misljivoj tvrdnji, ali ne možemo deducirati njihovu apsolutnu istinu. Prema tome, nema smisla tvrditi kako možemo spoznati da je proturječje apsolutno nemoguće jer je nama dano jedino to da ne možemo misliti ništa što proturječi samom sebi.

Pokušajmo bolje shvatiti narav tog fakticiteta jer nam se njegova uloga u procesu deapsolutizacije čini jednako

suštinskom kao i ona korelata. Prije svega, iz perspektive jakog modela neophodno je razlikovati fakticitet od jednostavne prolaznosti svjetovnih stvari. Zapravo, fakticitet oblika nema ništa zajedničko s razorivošću materijalnih objekata ili sa životnom degeneracijom. Kada tvrdim da su određeno biće ili događaj kontingentni, pozitivno znam nešto o njima: znam kako određena kuća može biti uništena, znam kako je fizički moguće da određena osoba postupi drugačije, itd. *Kontingencija* izražava činjenicu da fizički zakoni podjednako dopuštaju da do nekog događaja dođe ili ne dođe – dopuštajući nekom biću da nastane, opstoji ili nestane. No, *fakticitet* se odnosi na invarijante koje navodno strukturiraju svijet – invarijante koje se mogu razlikovati od jednog do drugog korelacionizma, ali čija je uloga svaki put osigurati minimalni poredak predodžbi (načelo uzročnosti, oblici percepcije, logički zakoni itd.). Te su strukture stalne: nikada nisam iskusio njihovu varijaciju, a u slučaju zakona logike ne mogu si ni predočiti njihovu modifikaciju (primjerice, ne mogu si predočiti biće koje je proturječno ili neidentično samom sebi). Premda su ti oblici stalni, ipak tvore tek činjenicu, a ne apsolut jer ih nemam na temelju čega proglasiti nužnima: njihov se fakticitet ogleda u tome što mogu biti samo opisani, ali ne i utemeljeni. No, riječ je o činjenici koja mi, za razliku od onih jednostavno empirijskih čiju alternativu mogu iskusiti, ne pruža nikakvo pozitivno znanje. Ako se kontingencija sastoji u činjenici da znamo kako svjetovne stvari mogu biti drugačije, onda se fakticitet sastoji u činjenici da ne znamo zašto korelacionistička struktura mora biti takva kakva jest. To treba imati na umu kad prijeđemo na ono što slijedi: ustrajući na fakticitetu korelacionističkih oblika, korelacionist *ne* tvrdi da se ti oblici mogu stvarno promijeniti. On samo tvrdi da nije moguće misliti zašto bi bilo nemoguće da

se oni promijene i zašto bi posve drukčija stvarnost od one koja nam je dana bila *a priori* nedopuštena. Treba stoga razlikovati:

1. Unutarsvjeto vnu kontingenciju koju pripisujemo svemu što može biti u svijetu, dogoditi se ili ne dogoditi, bez sukobljavanja s invarijantama jezika i predodžbi putem kojih nam je svijet dan.
2. Fakticitet samih invarijanti koji upućuje na našu suštinsku nemogućnost da uspostavimo jesu li one nužne *ili* kontingentne.

Dakle, s fakticitetom neću iskusiti objektivnu stvarnost već neprelazne granice objektivnosti s obzirom na činjenicu da svijet *jest*, činjenicu da je on izreciv, opaziv i strukturiran određenim invarijantama. To je činjenica same logičkosti svijeta ili njegovog davanja u predodžbama koja izmiče strukturama logičkog ili predodžbenog uma. Ono po sebi postaje nejasno do te mjere da čak više ne možemo tvrditi postoji li ili ne – od tada taj termin teži nestajanju u korist samog fakticiteta.

Fakticitet nas stoga tjera na poimanje “mogućnosti” onoga što je posve *drugo* svijetu, i to usred tog svijeta. Međutim, potrebno je termin “mogućnost” staviti pod navodnike jer kad govorimo o fakticitetu, ne govorimo o spoznaji stvarne mogućnosti posve drugog već o nesposobnosti da utvrdimo njegovu nemogućnost. Sama je mogućnost hipotetska, što znači kako za nas svaka hipoteza koja se tiče onoga po sebi ostaje podjednako valjana: to da ono *jest*, to da je nužno, to da nije, to da je kontingentno, itd. Ta “mogućnost” ne donosi nikakvo pozitivno znanje o onom *posve drugom*, čak niti pozitivno znanje o tome da posve drugo postoji ili da bi moglo postojati – ona je tek oznaka naše suštinske *konačnosti* kao i one samog svijeta (čak i ako bi bio fizički neograničen). Fakticitet resi znanje i svijet odsutnošću temelja čije naličje otkriva kako se ni za što ne može reći da je

apsolutno nemoguće, čak ni za ono nemislivo. Drugim riječima, fakticitet odvodi kritiku načela dovoljnog razloga do ekstremne točke upućujući ne samo na nelegitimnost ontološkog dokaza, već i na to da je i samo neproturječe bez razloga te da stoga može biti tek norma onoga što mi možemo misliti, a ne onoga što je moguće u apsolutnom smislu. Fakticitet je “bezrazlog” (odsutnost razloga) danog kao i njegovih invarijanti.

Jaki se model stoga može sažeti u sljedećoj tezi: *nemislivo je da je nemislivo nemoguće*. Ne mogu pružiti racionalnu osnovu za apsolutnu nemogućnost proturječne stvarnosti ili za ništavilo svih stvari, čak i ako značenje tih termina ostaje neodređeno. Prema tome, fakticitet ima jasnu i izvanrednu posljedicu: postaje racionalno nelegitimno diskvalificirati *neracionalan* diskurs o apsolutu pod izlikom njegove neracionalnosti. Naime, iz perspektive jakog modela religiozno uvjerenje s punim pravom može držati da je svijet nastao iz ništavila činom ljubavi ili to da Bog ima svemoć dokinuti očito proturječe između njegove istobitnosti sa Sinom i razlike među njima. Ti diskursi imaju smisla u registrima mita ili mistike, premda nemaju smisao koji bi bio logički ili znanstveni. Dakle, najopćenitija teza jakog modela odnosi se na postojanje režima smisla nesumjerljivog s onim racionalnim jer se ne odnosi na činjenice svijeta već na činjenicu da svijet *jest*. No, sam korelacionizam ne pristaje *ni uz jednu* i-racionalnu poziciju, bilo religioznu bilo poetičku. On ne daje pozitivne iskaze o apsolutu nego se zadovoljava promišljanjem ograničenja misli koja su za jezik poput granice čiju tek jednu stranu možemo dokučiti. Korelacionizam zato nije plodno tlo za razvoj nekog određenog religijskog vjerovanja, ali učinkovito potkopava razum koji tvrdi da je sposoban delegitimirati neko vjerovanje zbog nemislivosti sadržaja tog vjerovanja.

Čini nam se da ovako shvaćen jaki model zastupaju kako Wittgenstein tako i Heidegger, eminentni predstavnici dvaju glavnih filozofskih pravaca 20. stoljeća, analitičke filozofije i fenomenologije. *Tractatus* tvrdi kako logički oblik svijeta ne može biti iznesen onako kako to mogu biti činjenice svijeta, već može biti samo “pokazan”, to jest naznačen sukladno režimu diskursa koji izmiče kategorijama znanosti i logike. Stoga je sama činjenica kako je svijet izreciv (odnosno da ga je moguće oblikovati u logičku sintaksu) ono što izmiče logičkom diskursu. Otud iskaz 6.522: “Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je Mistično.”²⁰ No, to mistično nije znanje o onkrajsvjetovnom, već oznaka nemogućnosti znanosti da promišlja činjenicu da *postoji* svijet. Otud iskaz 6.44: “Nije mistično kako je svijet, nego da on *jest*.”²¹ Isto tako, vidjeli smo da je za Heideggera sama činjenica kako bića jesu, kao i da davanje bića jest, ono što ukazuje na pukotinu svojstvenu predočavanju: “Jedino čovjek između sveg bića iskušava, zazvan glasom bitka, čudo nad čudima: *da* biće *jest*.”²² Oba slučaja, taj da bića jesu i taj da logički svijet jest, izmiču suverenosti logičkog i metafizičkog razloga i to zbog fakticiteta toga “jest”, fakticiteta koji je zasigurno misliv – jer nije shvaćen kroz transcendentnu objavu nego tek kroz sagledavanje “unutarnjih granica” ovog svijeta – ali misliv samo na temelju naše suštinske nemogućnosti da pristupimo apsolutnom temelju onoga što jest. Ne mogu misliti ono nemislivo, ali mogu misliti kako nije nemoguće da ono nemislivo jest.

Ukratko: slabi je model deapsolutizirao načelo dovoljnog razloga diskvalificirajući svaki dokaz bezuvjetne nužnosti, a jaki je model otišao još dalje u diskvalifikaciji načela dovoljnog razloga time što je deapsolutizirao načelo neproturječja iznova upisujući svaku predodžbu unutar granica korelacionističkog

kruga.²³ Time smo utvrdili dva postupka koja su temeljna pri suvremenom opravdanju razloga za odbacivanje apsoluta: ne samo primat korelata u odnosu na svaki oblik “naivnog realizma”, nego i primat fakticiteta korelata u odnosu na svaki oblik “spekulativnog idealizma”.²⁴

Moguće je uočiti dva glavna tipa jakog korelacionizma od kojih se svaki uspostavlja i suprotstavlja onom drugom oko sljedećeg pitanja: podrazumijeva li deapsolutizacija misli i *deuniverzalizaciju* misli? Filozofi koji na ovo pitanje odgovore negativno preuzet će ulogu nasljednika kriticisma i, nakon Kanta, nastojat će otkriti koji su to univerzalni uvjeti našeg odnosa sa svijetom – bilo da su oni tumačeni kao uvjeti empirijske znanosti, jezične komunikacije među pojedincima, perceptibilnosti entiteta ili pak nešto drugo. No, čak i “jaki” korelacionist koji namjerava ostati vjeran duhu kriticisma neće si dopustiti opravdavanje univerzalnosti neproturječja pozivanjem na njegovu pretpostavljenu apsolutnost: umjesto da ga okarakterizira kao svojstvo stvari po sebi, on će ga tumačiti kao univerzalni uvjet izrecivosti onog danog ili intersubjektivne komunikacije – neproturječje će biti norma mislivog, a ne mogućeg.²⁵ Suprotno tome, oni filozofi – privrženi “radikalnoj konačnosti” ili “postmoderni” – koji odbacuju svaki oblik univerzalnog jer ono počiva na mistifikatorskim ostacima stare metafizike, tvrdit će kako treba promišljati fakticitet našeg odnosa sa svijetom kao *situaciju koja je sama konačna*, a time i izmjenjiva: bilo bi iluzorno vjerovati kako se možemo izvući iz nje do te mjere da formuliramo iskaze koji bi vrijedili za sve ljude, u svim vremenima i na svim mjestima. Prema tome, korelacije koje određuju naš “svijet” bit će izjednačene sa situacijom nerazdvojjvom od određene epohe povijesti bitka ili s oblikom života koji ima vlastite jezične igre ili pak s

određenom kulturnom i interpretativnom zajednicom, i tako dalje.

Jedino preostalo legitimno pitanje za obje strane je sljedeće: je li ograničenost naše spoznaje o odnosu koji imamo sa svijetom takvo da moramo odbaciti mogućnost univerzalnog diskursa o prirodi tog odnosa? Obje se strane slažu u pogledu zastarjelosti pitanja o bezuvjetnoj nužnosti. Tako ispada da je jedino preostalo pitanje ono vezano uz status *uvjetne* nužnosti korelacije, to jest uz status uvjeta mogućnosti onog danog i jezika. Metafizički iskaz “ako je biće takvo, apsolutno mora biti” ustupa mjesto postmetafizičkom iskazu “ako se biće *neposredno* izdaje kao takvo (kao perceptibilno, izrecivo, itd.) njegov će općenitiji (temeljniji, izvorniji) uvjet biti da je takvo (dano kroz perspektivnu osjenjenost, neproturječno, itd).” Nije više: “ x je takav, dakle mora biti”, nego: “ako je činjenica da je x dan kao takav, onda je njegov uvjet da mora biti takav.” Rasprava će se voditi oko određenja ovih uvjeta, odnosno postoje li ili ne univerzalni uvjeti onog danog i jezika.

Jaki korelacionizam nije uvijek tema na dnevnom redu njegovih zastupnika, no čini se da je njegova trenutna dominacija blisko povezana s imunitetom koji religiozna vjerovanja uživaju u odnosu na konceptualnu racionalnost. Koji bi filozof danas opovrgnuo mogućnost postojanja Svetog Trojstva s obrazloženjem kako je u njemu otkrio proturječje? Neće li nam filozof koji Levinasovu misao o “posve drugom” smatra apsurdnom jer je ono nedostupno logici izgledati poput prašnjavog slobodnog mislioca, nesposobnog za uzdizanje na relevantnu razinu Levinasovog diskursa? Važno je razumjeti smisao takvog stava – brojni suvremeni filozofi smatraju kako je religiozno vjerovanje izvan dosega racionalnog pobijanja ne samo zato što se vjerovanje po definiciji ne obazire na takvu

vrstu kritike, već i zato što im se čini kako je *pojmovno* nelegitimno upuštati se u takvo pobijanje. Kantovac koji je vjerovao u Sveto Trojstvo morao je dokazati kako ono ni u čemu nije proturječno, no jaki korelacionist mora samo dokazati kako razum nema pravo upotrijebiti svoja sredstva kako bi raspravljao o istinitosti ili neistinitosti te dogme. Međutim, treba naglasiti kako “jaz” između suvremenih filozofa i kantovske pozicije – jaz koji mogu potvrditi upravo oni koji smatraju da ostaju vjerni nasljeđu *Kritike* – nije nimalo bezazlen. Naime, on pokazuje kako se u međuvremenu dogodio značajan pomak u poimanju mišljenja. Taj jaz – od nespoznatljivosti stvari po sebi do njezine nemislivosti – ukazuje na to da je mišljenje došlo do stupnja u kojem, *sljedeći logiku vlastitog razvoja*, proglašava sljedeće: bitak je mišljenju toliko neprovidan da mišljenje pretpostavlja kako se bitak može ogriješiti o najosnovnija načela *logosa*. Parmenidov postulat “isto je misliti i biti” važio je kao pravilo čitave filozofije, uključujući i Kanta, a sad se čini da je s tim svršeno i da se temeljni postulat jakog korelacionizma može formulirati ovako: “*Bitak i misao moraju biti mišljeni kao da mogu biti posve drugi.*” Ali, to ne znači da korelacionist vjeruje kako je u stanju proglasiti temeljnu nesumjerljivost bitka i misli – primjerice, stvarno postojanje Boga nesumjerljivog svakoj konceptualizaciji – jer bi to pretpostavljalo spoznaju onoga po sebi kojeg se u potpunosti odrekao. No, on u najmanju ruku želi naglasiti fakticitet korelacije bitak-misao koji je toliko radikalno da mu oduzima pravo isključiti mogućnost kako ne postoji zajednička mjera između onoga po sebi i onoga što misao može pojmiti. S radikalizacijom korelacije nastalo je i ono što možemo nazvati *mogućom posvedrugotnošću* bitka i misli. Nemislivo nas može dovesti tek do naše nesposobnosti da mislimo drukčije, a ne do apsolutne nemogućnosti posve drugog stanja stvari.

Postaje jasno da je kulminacija ovog kretanja u nestanku težnje za *promišljanjem* apsolutâ, *ali ne i u nestanku apsolutâ*: otkrivši kako je nepopravljivo ograničen, korelacionistički um čini legitimnim *sve* diskurse koji nastoje pristupiti apsolutu *pod jedinim uvjetom, a taj je da ništa u njima ne sliči na racionalno opravdavanje njihove valjanosti*. Daleko od ukidanja vrijednosti apsolutu, proces koji danas obično nazivamo “krajem apsolutâ” daje mu začuđujuću povlasticu: čini se kako filozofi od apsolutâ zahtijevaju tek jedno – to da ništa u njima ne zahtijeva racionalnost. Stoga se kraj metafizike, shvaćen kao “deapsolutizacija misli”, sastoji u racionalnoj legitimaciji bilo kojeg religioznog (ili “poetičko-religioznog”) vjerovanja u apsolut, dok god ono ne zahtijeva druge autoritete osim samog sebe. Drugim riječima: *zabranjujući razumu svaku težnju za apsolutom, kraj metafizike prometnuo se u intenzivni povratak religioznog*. Iznova: kraj ideologija prometnuo se u bezuvjetnu pobjedu religioznosti. Suvremeni procvat religioznog zasigurno ima povijesne uzroke za koje bi bilo naivno misliti da dolaze tek iz filozofije, no, s obzirom na razmjere ovog problema, ne treba zanemariti činjenicu kako se misao pod pritiskom korelacionizma odrekla prava na kritiku iracionalnog koje polaže pravo na apsolut.

Ipak, “povratak religioznog” i danas ostaje neshvaćen zbog snažnog povijesnog tropizma iz kojeg se jednom zauvijek moramo izvući. Taj tropizam, to konceptualno sljepilo je sljedeće: mnogi i dalje vjeruju kako je svaka kritika metafizike “prirodno” združena s kritikom religije. No, to “sparivanje kritika” zapravo je odraz specifičnog oblika veze između metafizike i religije. Naime, kada tvrdimo da kritiziramo metafizičko-religijske apsolute, tada kritiziramo ontoteologiju koja se podudara s tvrdnjom judeokršćanske teologije da je

njezino vjerovanje u jednog Boga utemeljeno na racionalnim istinama koje sve počivaju na ideji o vrhovnom biću, prvotnom uzroku svih stvari. Ali, u ovom je slučaju potrebno naglasiti nešto što začudo nije, ili barem više nije, očito: kada kritiziramo težnju metafizike za promišljanjem apsoluta, tada se može dogoditi – kao što se uostalom pokazalo – da oslabimo *određenu* religiju koja se oslanja na “prirodni razum” kako bi iskazala superiornost svojih vjerovanja nad onim drugih religija. Dokidajući svaki oblik dokazivanja postojanja vrhovnog bića dokinuli ste, primjerice, racionalno uporište na koje se monoteistička religija mogla osloniti u odnosu na svaki oblik politeističke religije. Prema tome, dokidajući metafiziku, dokinuli ste i mogućnost određene religije da upotrijebi pseudoracionalnu argumentaciju protiv svake druge religije. No ključno je da ste time, bez da ste to htjeli, pružili opravdanje težnji vjerovanja da postane *jedini* put pristupa apsolutu. Nakon što je apsolut postao nemisliv, čak se i ateizam – koji na mjesto apsoluta stavlja Božje nepostojanje – svodi na puko vjerovanje, a time i na religiju, doduše nihilističku. Svatko suprotstavlja svoju vjeru vjeri drugoga jer ono što određuje naše temeljne odabire ne može biti racionalno dokazano. Drugim riječima, deapsolutizacija misli svodi se na mobilizaciju fideističkog argumenta, ali ne tek argumenta “povijesnog” fideizma već onog “suštinskog”, odnosno ne fideizma koji je bio tek potpora mišlju određenoj religiji (kao što je to u 16. stoljeću bio slučaj s katoličkim fideizmom ili onim što se takvim predstavljalo) već potpora religioznosti kao takvoj.

Naime, fideizam se uvijek sastoji od *skeptičke argumentacije* usmjerene protiv težnje metafizike i, općenitije, razuma kao takvog da pristupe apsolutnoj istini sposobnoj ojačati (ili *a fortiori* okaljati) vrijednost vjere. Uvjereni smo kako

suvremeni kraj metafizike nije ništa drugo doli pobjeda takvog fideizma – koji zapravo ima drevno podrijetlo (iniciran je protureformacijom, a Montaigne mu je “rodonačelnik”) – nad metafizikom. Daleko smo od toga da u fideizmu, što je i danas čest slučaj, vidimo preruseni antimetafizički skepticizam na njegovim počecima prije nego što se on u svojoj suštini pokazao nereligioznim. Mi, naprotiv, skepticizam vidimo kao autentični fideizam, danas dominantan, u obliku koji je postao “suštinski”, *to jest u obliku koji je odbacio bilo kakvu poslušnost određenom sustavu vjerovanja*. Povijesni fideizam nije “krinka” koju je nereligiozno nosilo na svojim počecima nego je religioznost kao takva nosila “krinku” određene apologetike (u ime jedne religije, ili sustava vjerovanja, umjesto druge) prije negoli se pokazala kao opći argument koji kaže da je pobožnost nadređena misli.²⁶ *Suvremeni je kraj metafizike kraj koji, s obzirom na to da je skeptički, može biti samo religijski kraj metafizike.*

Skepticizam prema metafizičkom apsolutu stoga *de iure* čini legitimnim svaki oblik vjerovanja u apsolut, bilo da je riječ o onom najboljem ili najgorem. Propast metafizičke racionalizacije kršćanske teologije rezultirala je time da je sva misao postala religijska, *to jest fideizmom bilo kojeg vjerovanja*. To postajanje mišljenja religioznim koje se, paradoksalno, temelji na radikalno skeptičkoj argumentaciji, nazvat ćemo religizacijom (*enreligement*) razuma: taj izraz koji želi biti pandan racionalizaciji zapravo označava kretanje misli koje je čista suprotnost progresivnoj racionalizaciji judeokršćanstva pod utjecajem grčke filozofije. Danas se sve događa kao da se filozofija sama od sebe, a ne pod pritiskom vanjskog vjerovanja, smatra služavkom teologije – osim što sada želi biti liberalna služavka bilo koje teologije, pa bila to i ateologija. Napuštajući područje metafizike, čini se kako se apsolut razlomio u mnoštvo

vjerovanja koja su postala nerazlučiva i jednako legitimna iz gledišta spoznaje, i to samo na temelju činjenice kako nisu ništa drugo *nego* vjerovanja. Otud duboka transformacija prirode nevjerovanja, to jest prirode njegove argumentacije. Nadmetanjem u skepticizmu spram metafizike i njenoj kritici, sav smo legitimitet u pogledu istinitosti dodijelili ispovijestima vjere – bez obzira na očiglednu ekstravagantnost njihovih sadržaja. Kao rezultat toga, borba protiv onoga što je prosvjetiteljstvo nazivalo fanatizmom pretvorila se u projekt *moralizacije*: osuda fanatizma provodi se isključivo u ime njegovih praktičnih (etičko-političkih) učinaka, a nikada u ime moguće neistinitosti njegovog sadržaja. U ovom se trenutku suvremeni filozof u potpunosti povukao pred čovjekom vjere, zato što čovjeka vjere misao opskrbljuje sredstvima koja podupiru njegovu prvotnu odluku: ako postoji krajnja istina, samo joj se putem pobožnosti može pristupiti, a ne putem misli. Otud nemoć kritikâ suvremene opskurnosti koje ostaju puko moralne – ako ništa apsolutno nije dostupno misli, onda nema razloga zašto najgori oblici nasilja ne bi mogli tvrditi kako ih opravdava transcendencija u koju tek nekolicina odabranih ima uvid.

Važno je napomenuti kako religizacija ne opisuje sam čin vjere koji, razumije se, može imati veliku vrijednost. Religizacija opisuje suvremeni oblik *sklapanja* misli s pobožnošću – dakle, kretanje same *misli* u odnosu na pobožnost, odnosno *njezinu nemetafizičku podređenost pobožnosti*. Ili točnije: podređenost putem osobitog načina uništenja metafizike. To je smisao deapsolutizacije: misao više ne pruža *a priori* dokaz istine nekog sadržaja pobožnosti, već utvrđuje da bilo kakav oblik pobožnosti uživa jednako i ekskluzivno pravo da cilja na krajnju istinu. Za razliku od uobičajenog viđenja prema kojem se

zapadni modernitet sastoji od opsežnog pothvata sekularizacije misli, smatramo kako je najupadljivija značajka moderniteta sljedeća: *moderan je onaj koji je religiziran do te mjere da je dekristijaniziran*. Moderan je onaj koji se, uklonivši iz kršćanstva ideološku (metafizičku) težnju za dokazivanjem superiornosti ovog sustava vjerovanja nad drugima, dušom i tijelom predao ideji kako su svi sustavi vjerovanja jednako legitimni u pogledu istinitosti.

Suvremeno zatvaranje metafizike čini nam se stoga kao “skeptičko-fideističko” zatvaranje metafizike kojim dominira ono što možemo nazvati mišljenjem posve drugog. Wittgenstein i Heidegger njegovi su amblematski predstavnici jer obojica, daleko od radikalnog prekida s prošlošću, ostaju u izravnom nasljeđu – nasljeđu koji su upravo oni doveli do krajnje točke njezinih mogućnosti – časne i bogate fideističke tradicije (koja je započela s Montaigneom i nastavila se nadalje s Gassendiom i Bayleom). Njezin je antimetafizički karakter oduvijek bio u službi zaštite pobožnosti od svih proboja racionalnosti. “Mistično” koje je prizvao *Tractatus Logico-Philosophicus* ili teologija za koju je Heidegger priznao kako ju je dugo planirao napisati – ali pod uvjetom da ne sadrži ništa filozofsko, čak ni riječ “bitak”²⁷ – izrazi su težnje prema apsolutnosti koja u sebi ne bi sadržavala ništa metafizičko i koju bismo stoga drukčije imenovali. To je pobožnost koja nema sadržaj i koju zbog nje same sada slavi mišljenje više se ni ne trudeći potkrijepiti je. Vrhunac je fideizma trenutak u kojem on postaje misao o superiornosti pobožnosti nad misli, i to bez privilegiranja bilo kakvog sadržaja pobožnosti, budući da je riječ upravo o tome da se mišljenjem utvrdi kako pobožnost ima pravo, i to isključivo pravo, postulirati vlastite sadržaje. Prema tome, suvremena devolucija ka posve drugom (praznom objektu ispovijesti vjere)

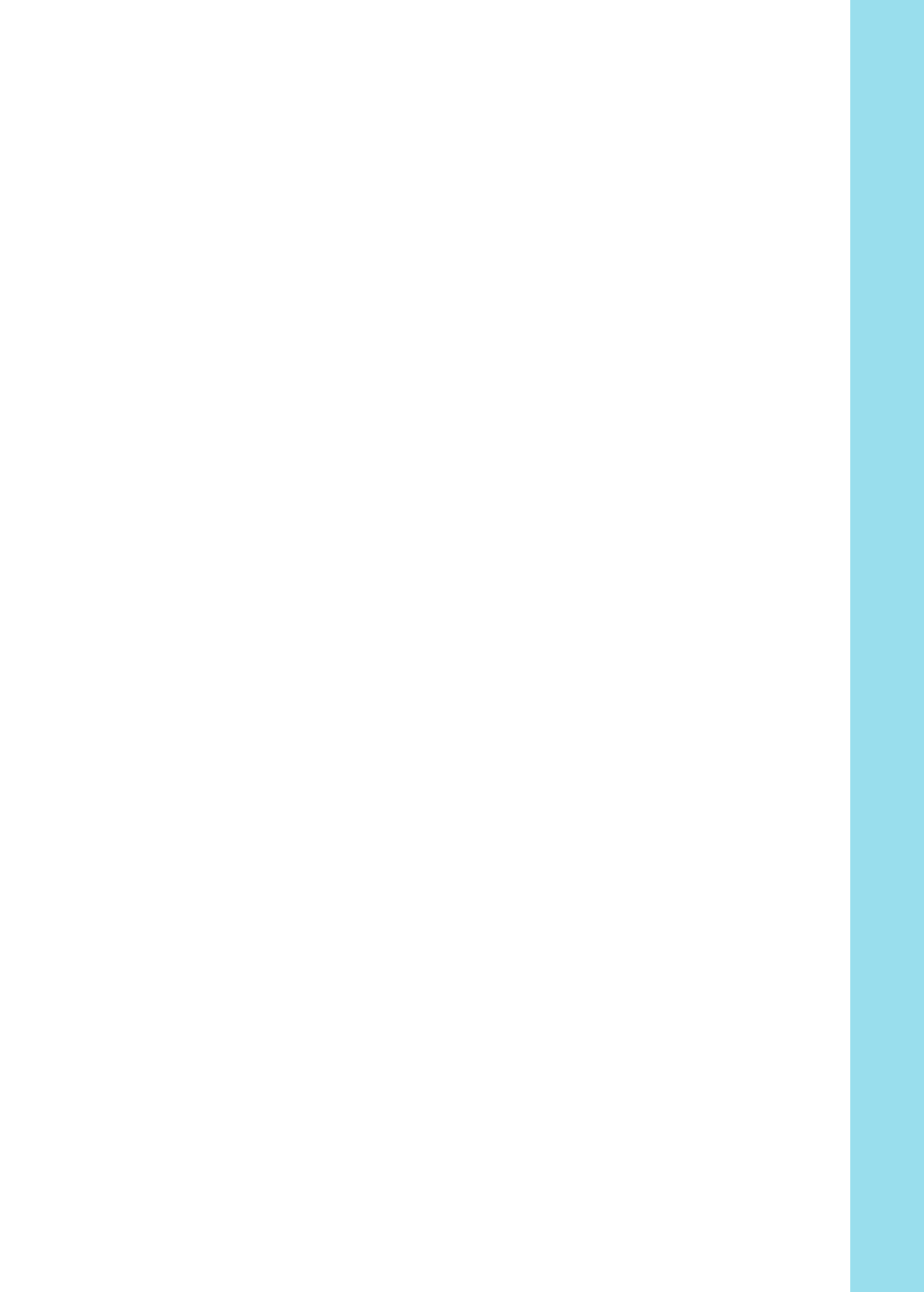
neizbježno je i strogo naličje tumačenja zastarjelosti načela dovoljnog razloga kao otkrića uma da je on, um, suštinski nesposoban za otkrivanje apsoluta: dakle, fideizam je *drugi naziv* za jaki korelacionizam.²⁸



Pokušavamo obrazložiti sljedeći paradoks: što je više misao naoružana protiv dogmatizma, to je bespomoćnija pred fanatizmom. Ako i prisili metafizički dogmatizam na povlačenje, skeptiko-fideizam osnažit će religijski opskurantizam. Apсурdno je optužiti svaki korelacionizam za religijski fanatizam kao što je apsurdno optužiti svakog metafizičara za ideološki dogmatizam. Ali, jasno vidimo u kojoj se mjeri temeljne odluke metafizike, premda u karikaturnom obliku, iznova pojavljuju u ideologiji (ono što jest, mora biti) i u kojoj se mjeri bitne odluke opskurantskog vjerovanja mogu temeljiti na odlukama jakog korelacionizma (moglo bi biti da posve drugo jest). Suvremeni se fanatizam zato ne može pripisati oživljavanju arhaizma koji je silovito protivan dostignućima zapadnog kritičkog razuma; naprotiv, fanatizam je *učinak* kritičke racionalnosti – i ovo treba naglasiti – baš onda kad je ona *uistinu emancipatorska*, odnosno baš onda kad je ona, kao što je uistinu i srećom dosad bila, uspješna u uništavanju dogmatizma. Zahvaljujući oštrici korelacionizma, dogmatizam je potučen u kritičkoj filozofiji, ali se filozofija zbog korelacionizma ne uspijeva suštinski odvojiti od fanatizma. Pobjedonosna kritika ideologija prometnula se u obnovu argumentacije u prilog slijepoj vjeri.

Sada shvaćamo kako je pri kritici deapsolutizacijske implikacije (ako je metafizika zastarjela, onda je takav i svaki oblik apsoluta) na kocki puno više od toga da ancestralne iskaze

učinimo legitimnim. U stvari, čini se kako je hitno potrebno iznova promisliti ono što bi se moglo nazvati “pretpostavkama kritičkog smisla”: kritička oštrica nije nužno na strani onih koji bi htjeli potkopati vjerodostojnost apsolutnih istina, već prije na strani onih kojima bi pošlo za rukom *istodobno* kritizirati ideološki dogmatizam i skeptički fanatizam. U borbi protiv dogmatizma važno je zagovarati neprihvatanje bilo kakvog metafizičkog apsoluta, ali u borbi protiv argumentirane silovitosti raznih fanatizama važno je da u misli iznova otkrijemo *nešto malo* apsoluta – u svakom slučaju dovoljno apsoluta da se suprotstavimo namjerama onih koji bi se htjeli predstavljati kao njegovi ovlašteni zastupnici, i to isključivo na temelju neke objave. ¶



3

***Načelo
faktijalnosti***

Premda naš postupak načelno nije kartezijanski, homologan je onom koji slijedi Descartes u *Meditacijama*, nakon što je u “Drugom razmišljanju” uspješno ustanovio istinitost *cogita*. Slijedeći Descartesov primjer, nastojimo se izvući iz *cogita* i pristupiti apsolutu koji može biti temelj (ancestralnog) diskursa znanosti. Ali taj *cogito* više nije kartezijanski: to je “korelacijski *cogito*” koji postavlja misao u recipročni odnos s bitkom, ali ispod tog reciprociteta krije se tek odnos misli sa samom sobom. Taj se *cogito* razlikuje od kartezijanskog u barem dva aspekta:

1. Korelacijski *cogito* ne možemo nužno izjednačiti s metafizikom reprezentacije, budući da on može biti u službi korelacije koja je zamišljena kao korelacija bitak-misao, a ne korelacija subjekt-objekt (npr. Heideggerovo su-prisvajanje bitka i čovjeka).
2. To nije solipsistički *cogito* u strogom smislu nego prije “*cogitamus*”, budući da utemeljuje objektivnu istinu znanosti na intersubjektivnom konsenzusu između svijesti. Ipak, korelacijski *cogito* također uvodi određen tip solipsizma koji bismo mogli nazvati “solipsizmom vrste” ili “solipsizmom zajednice” jer utvrđuje nemogućnost promišljanja stvarnosti koja bi prethodila ili došla poslije zajednice mislećih bića. Ova zajednica poznaje odnose samo među sobom i sa svijetom koji joj je suvremen.

Izaći iz ovog “solipsizma zajednice” ili “intersubjektivnog solipsizma” znači pristupiti velikoj izvanjskosti koja u pogledu matematike sadržane u ancestralnim iskazima ima istu ulogu kao istinoljubiv Bog u pogledu protežne supstance.

Prema onome što smo dosad utvrdili, ovo su koordinate problema:

1. Ako je ono ancestralno mislivo, onda je i apsolut misliv.

2. Prihvaćamo da je nelegitimno svako dokazivanje kojim se želi ustanoviti apsolutna nužnost nekog bića: apsolut koji tražimo ne može biti dogmatski.
3. Moramo prevladati prepreku korelacionističkog kruga znajući da on, s jakim modelom preko kojeg se ukazuje u punoj snazi, ne diskvalificira samo dogmatski apsolut (kao što je to činilo pobijanje ontološkog dokaza), već svaki oblik apsoluta općenito. Čini se da se apsolutizirajući pristup kao takav, a ne samo apsolutistički pristup (utemeljen na načelu dovoljnog razloga), slama pred preprekom koji predstavlja *circulus vitiosus* korelacije: misliti ono apsolutno znači misliti apsolut za nas, dakle ne misliti ono apsolutno.

Ukratko, ono što tražimo je nemetafizički apsolut sposoban probijati se kroz petlje jakog modela znajući da:

- realistički apsolut (primjerice epikurejski) ne prolazi kroz petlje primata korelacije (prvo načelo jakog modela);
- korelacijski apsolut (subjektivistički, odnosno idealistički ili vitalistički) ne prolazi kroz petlje fakticiteta (drugo načelo jakog modela).

Kako onda misao može prokročiti put prema izvanjskom?



Postulat problema i drastični uvjeti za njegovo rješavanje ukazuju na ono što uistinu izgleda kao jedini dostupni put. Kako bismo se suprotstavili jakom modelu, moramo se povesti za primjerom prvog protunapada metafizike na kantovski transcendentalizam. Drugim riječima, i mi moramo *apsolutizirati načelo koje dozvoljava korelacionizmu diskvalifikaciju apsolutizirajuće misli*. Upravo su to učinili brojni subjektivistički metafizičari: pretvorili su samu

korelaciju, instrument empirijsko-kritičke deapsolutizacije, u model za novu vrstu apsoluta. Time nisu “nasamarili” korelacionizam – nisu pokušali “istjerati na svjetlo” apsolut koji bi potom spretno mogli okrenuti protiv kritiko-skepticizma uz pomoć njegove vlastite argumentacije. Prije je riječ o promišljanju dubokog izvora istine iz kojeg je argumentacija kritiko-skepticizma crpila svoju snagu. Korelacionizmu su priznali otkriće suštinskog ograničenja – to da imamo pristup samo onome za nas, a ne onome po sebi – ali umjesto da iz toga zakluče kako je ono po sebi nespoznatljivo, zaključili su kako je korelacija jedino istinsko po sebi. Na taj su način zahvatili *ontološku* istinu skrivenu ispod skeptičke argumentacije: pretvorili su radikalno neznanje u znanje o bitku, konačno otkrivenom u njegovoj istinskoj apsolutnosti.

Ipak, ovaj je prvi val protunapada potučen od *drugog* načela korelacionizma – suštinskog fakticiteta korelata, njegove najdublje odluke, koja diskvalificira kako idealistički tako i realistički dogmatizam. Prema tome, staza kojom trebamo ići već je obilježena: ako je apsolut koji je u stanju izdržati razaranje korelacionističkog kruga još uvijek misliv, onda to može biti tek onaj koji proizlazi iz apsolutizacije druge odluke jakog modela, *što će reći fakticiteta*. Drugim riječima, ako uspijemo otkriti ontološku istinu skrivenu ispod fakticiteta, ako uspijemo pojmiti zašto ono što omogućuje deapsolutizaciju u isti mah omogućuje pristup apsolutnom bitku onda ćemo uspjeti pristupiti istini otpornoj na korelacionistički skepticizam. Ovaj put, za razliku od prošlog puta, neće biti nekog trećeg načela koje bi se suprotstavilo takvoj apsolutizaciji. Moramo pokušati shvatiti zašto *apsolut nije korelat već je to fakticitet korelata*. Moramo pokazati zašto fakticitet nije ono što omogućuje misli da iskusi vlastita bitna *ograničenja*, nego,

naprotiv, ono što joj omogućuje da *spozna* apsolut. Fakticitet nije tu da pojmimo nedostupnost apsoluta, već je tu da nam otkrije ono po sebi: vječno svojstvo onoga što jest, a ne vječnu manjkavost promišljanja onoga što jest.

Što bi takve tvrdnje mogle značiti?

Na samom početku, učinit će nam se apsurdnim fakticitet promišljati kao apsolut jer on iskazuje suštinsku nesposobnost misli da otkrije razlog zašto nešto jest. Ako jednu nesposobnost proglasimo apsolutom, nećemo li završiti s apsolutnom nesposobnošću? Zapravo nećemo – barem nećemo ako slijedimo postupak subjektivističke metafizike u pogledu korelacije. Kao što smo vidjeli, ona je otkrila istinitost apsolutnog bitka upravo u prepriči postavljenoj da spriječi apsolutizaciju. Mi sada moramo nastojati učiniti isto s fakticitetom. To zasigurno zahtijeva “promjenu perspektive”, ali nakon što je promijenimo, na mjestu slike vrhovne nužnosti koju trenutno pripisujemo korelacionističkom krugu, ukazat će nam se njezin negativ: fakticitet ćemo otkriti kao spoznaju apsoluta *jer ćemo napokon pripisati samoj stvari ono što smo prethodno pogrešno smatrali nesposobnošću misli*. Drugim riječima, umjesto da od izostanka razloga svojstvenog svim stvarima stvaramo granicu s kojom se misao susreće u svojoj potrazi za konačnim razlogom, moramo shvatiti kako takav izostanak razloga *jest* i može biti samo *krajnje* svojstvo bića. Moramo pretvoriti fakticitet u stvarno svojstvo kako svih stvari tako i *cijelog* svijeta što znači da *su* oni bez razloga i da bez razloga *mogu postati drugo od onog što jesu*. Moramo shvatiti kako je krajnji izostanak razloga – ono što ćemo nazivati bezrazlog – apsolutno ontološko svojstvo, a ne obilježje konačnosti naše spoznaje. Iz te perspektive, neuspjeh načela

razloga sasvim jednostavno slijedi iz *neistinitosti* – čak i iz apsolutne neistinitosti – tog načela: uistinu ništa nema razlog biti ili ostati onakvo kakvo jest, a ne biti ili postati drugo – to jednako vrijedi za zakone koji vladaju svijetom kao i za stvari u svijetu. Sve se može raspasti – stabla kao i zvijezde, zvijezde kao i zakoni, zakoni fizike kao i zakoni logike. I to ne na temelju nekog vrhovnog zakona prema kojem je sve osuđeno na propadanje, već na temelju izostanka vrhovnog zakona sposobnog bilo što sačuvati od propadanja.

Pokušajmo preciznije izraziti ono što mislimo pod takvim apsolutom i, prije svega, pokušajmo objasniti kako je i zašto apsolutizacija fakticiteta sposobna prevladati prepreku koju predstavlja korelacionistički krug.

Korelacionist bi našoj tezi mogao prigovoriti sljedeće:

Tvrditi da fakticitet treba biti shvaćen kao spoznaja stvarnog izostanka razloga svih stvari znači počiniti početničku pogrešku, odnosno pobrkati fakticitet i *kontingenciju*. Kontingencija označava mogućnost prema kojoj nešto može opstati ili propasti, bez da se pritom bilo koja od navedenih opcija ogriješi o invarijante svijeta. Stoga, kontingencija označava *spoznaju* o stvarnoj prolaznosti određene stvari. Primjerice, znam da je ovu knjigu moguće uništiti premda ne znam kada i kako će to uništenje nastupiti: hoće li je moja mala kćerka potrgati ili će tijekom nekoliko desetljeća istrunuti nakon što se na nju skupi plijesan. Ali to znati znači o ovoj knjizi nešto sigurno znati: znati da je ona stvarno fragilna i da je moguće da više neće postojati. Međutim, fakticitet ne možemo izjednačiti s kontingencijom baš kao što ga ne možemo izjednačiti s nužnosti budući da on označava naše suštinsko neznanje o kontingenciji *ili* o nužnosti svijeta i njegovih invarijanti.

Pretvarajući fakticitet u svojstvo samih stvari, svojstvo koje mogu spoznati, pretvaram ga iz nečeg što je primjenjivo samo na ono u svijetu u specifični oblik kontingencije, odnosno nešto što je primjenjivo i na invarijante svijeta (zakone fizike i logike). Time tvrdim kako znam da je svijet uništiv, kao što znam da je ova knjiga uništiva. Ali ne mogu dokazati da fakticitet može biti izjednačen s kontingencijom, smatranom istinitom po sebi, kao što nisam mogao dokazati ni postojanje navodno nužnog metafizičkog načela iz kojeg potječe naš svijet. Prema tome, korelacionistički krug potkopava tezu o apsolutnoj kontingenciji svih stvari jednako učinkovito kao što potkopava i tezu o apsolutnoj nužnosti prvotnog bića: kako možemo znati da je očiti bezrazlog svijeta zapravo bezrazlog *po sebi* – stvarna mogućnost da sve bez razloga postane drugo – a ne samo bezrazlog *za nas* – jednostavno naša nemogućnost da otkrijemo stvarni, nužni razlog svih stvari koji je skriven iza koprene fenomena? Ovaj prijelaz od *za nas* prema *po sebi* nije moguć kad je u pitanju kontingencija ni kad je u pitanju nužnost.

Postoji samo jedan način da se suprotstavimo ovoj argumentaciji: moramo pokazati kako je korelacionistički krug – i ono što je u njegovoj srži, razlika između onoga *za nas* i onoga *po sebi* – misliv samo ako je njegova pretpostavka implicitno priznanje apsolutnosti kontingencije. Točnije, moramo pokazati kako je fakticitet korelacije – na kojem počiva korelacijska diskvalifikacija idealističkog, kao i realističkog dogmatizma – moguć tek pod uvjetom općeg prihvaćanja apsolutnosti kontingencije danog. Ako uspijemo pokazati kako je mogućnost svih stvari da budu drugo apsolut koji pretpostavlja sam krug,

onda ćemo uspjeti pokazati kako kontingencija ne može biti deapsolutizirana bez samouništenja kruga – što je način da se kaže kako će se kontingencija pokazati imunom na postupak kojim korelacionizam ono *po sebi* relativizira u ono *za nas*.

Problem možemo pojasniti sljedećim primjerom: pretpostavimo da dva dogmatika raspravljaju o prirodi naše budućnosti *post mortem*. Kršćanski dogmatik tvrdi kako zna – jer je to navodno dokazao – da postojimo i nakon smrti i da je to postojanje vječno gledanje Boga čija je priroda neshvatljiva unutar granica našeg trenutnog mišljenja. On tvrdi kako je dokazao da je ono po sebi Bog koji je, poput kartezijskog Boga, dokaziv pomoću našeg konačnog razuma kao biće neshvatljivo našem konačnom razumu. Nasuprot njemu, ateistički dogmatik tvrdi kako zna da je naše postojanje potpuno dokinuto smrću koja nas vraća u čisto ništavilo.

Korelacionist se upliće u raspravu kako bi diskvalificirao obje pozicije braneći strogi teorijski agnosticizam. Po njemu, sva vjerovanja imaju jednaki legitimitet jer teorija ne može dati prednost jednom slijedu događaja nad drugim. Kao što ne mogu spoznati ono po sebi bez da to pretvorim u ono za mene, tako ne mogu znati ni što će se dogoditi sa mnom kada više ne budem na ovom svijetu budući da je pretpostavka spoznaje to da smo s ovoga svijeta. Agnostik zato nema poteškoća pri opovrgavanju obje pozicije: dovoljno je da pokaže kako je proturječno smatrati da je moguće znati što će biti s nama kada više ne budemo živi jer znati bilo što pretpostavlja to da smo još uvijek na ovom svijetu. Prema tome, dva dogmatika iznose dvije realističke teze o onome po sebi, a obje te teze sadrže nedosljednost karakterističnu za svaki realizam: i jedan i drugi tvrde da misle ono što jest kad ni jedan ni drugi više nisu.

Ali, evo subjektivističkog idealista kao novog sugovornika. On izjavljuje kako je agnostikova pozicija jednako nekonzistentna kao i one dvojice realista. Naime, sva trojica misle kako bi moglo postojati ono po sebi radikalno drukčije od našeg sadašnjeg stanja, bilo da je riječ o Bogu, nedokučivom prirodnom razumu, ili pak o čistom ništavilu. Ali, baš to je ono što je nemislivo: ne mogu misliti transcendentnog Boga jednako kao što ne mogu misliti potpuno uništenje – preciznije, ne mogu misliti o sebi kao da ne postojim bez da si pritom ne proturječim. Mogu misliti o sebi samo kao o nekom tko postoji i to postoji onako kako trenutno postoji: stoga mogu samo postojati i to uvijek na način na koji sada postojim. Zato je moj duh, ako ne i moje tijelo, besmrtno. Smrt je, kao i svaki drugi oblik radikalne transcendencije, dokinuta od strane idealista na isti način na koji on dokida svaku ideju onoga po sebi koje bi se razlikovalo od korelacionističke strukture subjekta. Budući da je ono po sebi koje bi bilo različito od onoga za nas nemislivo, idealist tvrdi kako je ono nemoguće.

Sad je pitanje pod kojim uvjetom korelacionistički agnostik može opovrgnuti ne samo dvije realističke teze, već i onu idealističku. Ako se želi suprotstaviti potonjoj, agnostik onda nema izbora: mora ustvrditi kako je mogućnost da bude nešto posve drugo u smrti (bilo zaslijepljen Bogom, bilo uništen) jednako misлива kao i opstojnost njegova identiteta. “Razlog” za to je što o sebi mislim kao o nekome tko nema razloga biti i ostati takav kakav je: mislivost tog bezrazloga – tog fakticiteta – podrazumijeva kako su sve tri opcije (realističke i idealistička) jednako mogućе. Možda ne mogu, primjerice, misliti o sebi kao o poništenom, ali ne mogu domisliti ni uzrok koji bi isključio taj slijed događaja. Mogućnost mog nebivanja stoga je misлива kao pandan izostanku razloga za moje bivanje, čak i ako ne mogu

zamisliti kako “bi bilo” ne biti. Ako realisti i prihvaćaju mogućnost *post mortem* stanja (gledanje Boga, čisto ništavilo) koje je nemislivo, oni zastupaju tezu koja je itekako misлива: iako ne mogu misliti nemislivo, mogu misliti mogućnost nemislivoga posredstvom bezrazloga stvarnog. Prema tome, agnostik može odbaciti sve tri pozicije kao apsolutističke: sve tri tvrde kako su otkrile nužan razlog koji se odnosi na jedno od tri opisana stanja, premda takav razlog nije dostupan.

No, poslušajmo i posljednjeg sugovornika u raspravi – spekulativnog filozofa. On tvrdi da nijedna od prethodne tri opcije nije prepoznala apsolut koji nije ništa nego *mogućnost-da-bude-drugačije kao takva, mogućnost koju je teorijski uobličio agnostik*. Apsolut je *mogući prijelaz*, lišen razloga, mog stanja u bilo koje drugo stanje. Ali ta mogućnost nije više “mogućnost pripadna neznanju”, to jest mogućnost koja je tek rezultat moje nesposobnosti da spoznam koja je od tri opcije točna, ona je *znanje* o stvarnoj mogućnosti svih tih opcija, kao i bilo koje druge. Zašto možemo ustvrditi da je mogućnost-da-bude-drugačije apsolut – znak znanja, a ne znak neznanja? Zato što nas je sam agnostik u to uvjerio. Naime, kako agnostik može opovrgnuti idealista? Tako da zastupa ideju kako možemo *misliti* naše vlastito nebivanje – to jest ideju da možemo ustvrditi kako su naša smrtnost, poništenje i postajanje drugim u Bogu uistinu mislivi. Ali, kako to da su ta stanja shvaćena kao moguća? Zahvaljujući činjenici da posredstvom izostanka razloga našeg bivanja možemo misliti mogućnost-da-bude-drugačije koja bi nas bila u stanju poništiti ili nas promijeniti do neprepoznatljivosti. No, u tom slučaju, *ta mogućnost-da-bude-drugačije ne može biti mišljena kao korelat našeg mišljenja jer upravo ona sadrži mogućnost našeg nebivanja*. Kako bih mislio o sebi kao o smrtniku, kao što ateist misli o sebi – dakle, kao o nekom tko može više

ne biti – mogućnost svog nebivanja moram misliti kao mogućí *apsolut*: ako pak tu mogućnost budem mislio kao korelat svog mišljenja, ako budem tvrdio da mogućnost mog nebivanja postoji isključivo kao korelat mog čina mišljenja mogućnosti mog nebivanja, onda *više ne mogu misliti mogućnost svog nebivanja* – a upravo je to teza koju zastupa idealist. Naime, mislim o sebi kao o smrtniku samo ako mislim da moja smrt ne ovisi o mom promišljanju smrti da bi nastupila. Kad ne bi bilo tako, odnosno kad bi kraj mog bivanja ovisio o produžetku mog bivanja da bih mogao nastaviti misliti sebe kao nebiće, tad bih bio osuđen na vječne muke i zapravo nikad ne bih umro. Drugim riječima, da bih pobio subjektivni idealizam moram priznati kako je mogućnost da budem poništen misliva kao nešto što nije tek korelat mog mišljenja tog poništenja. Stoga se korelacionističko pobijanje idealizma provodi putem apsolutizacije (dekorelacije) mogućnosti-*da-bude-drugačije* koja pretpostavlja mišljenje fakticiteta: ta je mogućnost apsolut čija je stvarnost misliva poput stvarnosti onoga po sebi u njegovoj indiferentnosti prema postojanju misli – indiferentnosti koja mu omogućuje da me uništi.

Ali korelacionist može prigovoriti i ovo: “Spekulativna teza nije nimalo izvjesnija od realističke ili idealističke. Nemoguće je *navesti razlog* koji govori u prilog hipoteze o stvarnoj mogućnosti da se ostvari bilo koji od promatranih *post mortem* scenarija, a ne u prilog nužnosti samo jednog od scenarija koji su predloženi dogmatskim hipotezama. Spekulativna i metafizička teza stoga su jednako zamislive i ne možemo se odlučiti za jednu od njih na račun druge.” No, na ovo moramo odgovoriti kako, naprotiv, postoji jasan razlog za nadmoć spekulativne teze, razlog koji nam je pružio sam agnostik: *on ne može deapsolutizirati mogućnost-*da-bude-drugačije* bez da je*

iznova apsolutizira. Naime, njegov se prigovor zapravo iznova oslanja na mislivost mogućnosti-da-bude-drugačije koju treba misliti kao apsolut, a time svaki scenarij ostaje *otvoren*, odnosno ostali nisu isključeni u korist jednog od njih kao kod dogmatika. Korelacionist zapravo radi suprotno od onoga što govori: on tvrdi kako možemo misliti da bi metafizička teza koja zatvara mogućnosti mogla biti istinita dok to ne tvrdi za spekulativnu tezu koja mogućnosti drži otvorene. No, on to može tvrditi samo mišljenjem otvorene mogućnosti pri čemu nema razloga zbog kojeg bi se neki scenarij ostvario, a neki drugi ne. Ta otvorena mogućnost – to “sve je jednako moguće” – apsolut je koji ne možemo deapsolutizirati bez da ga istodobno iznova ne mislimo kao apsolut.

Vrijedi truda zadržati se ovdje jer je tu težište našeg dokazivanja. Korelacionist nam govori: “Kada kažem kako su metafizičke tvrdnje koje se tiču onoga po sebi – recimo M1 i M2 – jednako moguće, termin “moguće” ovdje označava *mogućnost neznanja*. Ono što time mislim je da se to “moguće” odnosi na prostu činjenicu kako ne znam koja tvrdnja odgovara stvarnosti: M1 ili M2. Ali time ne želim reći kako M1 ili M2 nisu ono nužno po sebi budući da nužnost jedne od njih može biti stvarna, premda nedokučiva. Spekulativna teza treća je teza prema kojoj su i M1 i M2 *stvarne mogućnosti* koje se obje mogu dogoditi, možda čak i jedna za drugom. No, ja tvrdim kako ne znamo koja je od ove *tri* tvrdnje (1. nužnost M1, 2. nužnost M2 ili 3. mogućnost da se M1 i M2 ostvare) istinita. Prema tome, tvrdim kako je ovdje riječ o *tri mogućnosti neznanja* (1, 2, 3), a ne o *dvije stvarne mogućnosti* (M1, M2).”

Stiže odgovor spekulativnog filozofa:

■ Kada mislite da su tri tvrdnje “moguće”, kako možete pristupiti toj mogućnosti? Kako možete *misлити* “mogućnost

neznanja” koja ostavlja otvorenima vaše tri tvrdnje?

Istina je da možete misliti mogućnost neznanja zato što *doista* mislite *apsolutnost* te mogućnosti, to jest njezinu nekoreliranu narav. Dopustite mi da pojasnim jer je ovdje srž problema: ako tvrdite da vaš skepticizam prema svakoj spoznaji apsoluta počiva na *argumentu*, a ne na prostom vjerovanju ili stavu, onda morate priznati kako srž tog argumenta mora biti *misliva*. Ali, srž je vaše argumentacije da *možemo* pristupiti mogućnosti-da-ne-bude/mogućnosti-da-bude-drugačije svega što jest: kako našoj, tako i onoj cijelog svijeta. Ipak, reći da to možemo misliti znači reći da *možemo* misliti apsolutnost mogućnosti bilo čega. Možete razlikovati ono *po sebi* od onoga *za nas* zato što ta razlika počiva na mislivosti mogućnosti-da-bude-drugačije apsoluta u odnosu na dano. Vaš opći instrument deapsolutizacije funkcionira samo ako prihvatite da je ono što spekulativni filozof smatra apsolutnim *uistinu mislivo* kao apsolut. Bolje rečeno: ono je uistinu – s vaše strane – *mišljeno* kao apsolut jer u suprotnom *nikada ne biste ni došli na ideju ne biti subjektivni (ili spekulativni) idealist*. Sama ideja razlikovanja onoga po sebi i onoga za nas nikada se ne bi razvila u vama da niste iskusili ono što je možda najznačajnija snaga ljudske misli: sposobnost pristupa mogućnosti vlastitog nebivanja – *spoznaji* sebe kao smrtnog. Ono što ste iskusili mišljenjem svoju iznimnu snagu crpi iz duboke istine koja je isprepletena s njim – “dotaknuli ste” sami apsolut, jedini istinski, i uz njegovu pomoć uništili ste sve lažne apsolute metafizike – kako realističke tako i idealističke.

Prema tome, možete razlikovati mogućnost neznanja od apsolutne mogućnosti. Ali ta će razlika uvijek kao svoj

temelj imati isti argument: zato što možemo misliti kako je apsolutno moguće da ono po sebi bude drugačije od danog, ono za što mislimo da je stvarno moguće možda nije stvarno moguće. Nakon toga ste uhvaćeni u beskonačni regres jer svaki put kada tvrdite da je ono što ja nazivam stvarnom mogućnosti tek mogućnost neznanja, činite to putem argumenta koji funkcionira – to jest, koji i dalje diskvalificira idealizam, vašeg drugog glavnog suparnika – samo ako kao apsolut misli mogućnost koju vi nastojite deapsolutizirati. Drugim riječima, ne možete misliti bezrazlog – koji je jednaka i indiferentna mogućnost svega – kao relativan u odnosu na mišljenje jer tek misleći ga kao apsolut možemo deapsolutizirati svaku dogmatsku tvrdnju.

Sada možemo shvatiti gdje je pukotina u korelacijskom krugu kroz koju možemo probiti njegovu obranu: to je činjenica da argument deapsolutizacije, kojem se u početku nismo znali suprotstaviti, *može funkcionirati samo uz implicitnu apsolutizaciju jedne od dviju odluka korelacionizma*. Ili ću odlučiti – protiv idealizma – deapsolutizirati korelat, ali po cijenu apsolutizacije fakticiteta, ili ću odlučiti – protiv spekulativne tvrdnje – deapsolutizirati fakticitet. U tom slučaju njega podređujem primatu korelata (svaka misao mora biti korelat čina mišljenja) tvrdeći kako je taj fakticitet istinit samo za mene, a ne nužno po sebi. Ali to činim po cijenu idealističke apsolutizacije korelacije jer mogućnost-da-ne-budem postaje nemisliva čim se tumači tek kao korelat čina mišljenja. Stoga korelacionizam ne može istovremeno deapsolutizirati oba načela budući da svaki put treba apsolutizirati jedno od njih kako bi deapsolutizirao drugo. Prema tome, iz korelacionističkog kruga možemo izaći na jedan od dva načina: ili ćemo apsolutizirati korelat ili ćemo

apsolutizirati fakticitet. No, već smo diskvalificirali metafizičku tvrdnju odbacivanjem ontološkog dokaza, stoga ne možemo krenuti putem idealizma koji i dalje robuje stvarnoj nužnosti prema kojoj određeno biće (Duh, Volja, Život) nužno mora biti. Preostaje nam da slijedimo put fakticiteta pazeći da nas njegova apsolutizacija ne navede na dogmatsku tezu.



Čini se kako smo postigli naš cilj: pronašli smo pukotinu u središtu kruga koja nam omogućuje probijanje do apsoluta. Potrudimo se pojasniti smisao ove apsolutizacije fakticiteta. Rekli smo kako apsolut koji tražimo ne smije biti dogmatski apsolut: nelegitimnost ontološkog dokaza uvjerila nas je kako sve metafizike – uključujući i subjektivističke metafizike vječnog korelata – moraju biti odbačene, a s njima i sve tvrdnje poput: ovo biće ili ova vrsta određenog bića apsolutno mora biti. Moramo otkriti apsolut koji nije apsolutno biće. Upravo smo njega našli apsolutizirajući fakticitet: ne smatramo kako određeno biće nužno postoji već kako je apsolutno nužno da sva bića mogu ne postojati. Teza je zaista spekulativna – mislimo apsolut – ali nije metafizička – ne mislimo ništa (nijedno biće) što *bi bilo* apsolut. Apsolut je apsolutna nemogućnost nužnog bića. Više ne stojimo iza varijante načela dovoljnog razloga, prema kojoj postoji nužan razlog zašto je sve onako kako jest, a ne drugačije, već iza apsolutne istine *načela bezrazloga*. Nema razloga da išta bude ili da ostane onako kako jest, sve mora bez razloga moći ne biti i/ili moći biti drugačije nego što jest.

Ipak, ovdje je riječ o *načelu*, čak bismo mogli reći o *anhypotetskom* načelu, ne u smislu u kojem je Platon koristio termin kako bi opisao Ideju Dobra, već prije u aristotelovskom

smislu. Anhipotetskim načelom Aristotel je smatrao temeljnu postavku koja ne može biti deducirana iz druge, ali koju se ipak može dokazati argumentom.²⁹ To dokazivanje, koje se može nazvati “neizravnim” ili “pobijajućim” ne sastoji se, kao što je to slučaj u “izravnom” dokazivanju, od deduciranja načela iz neke druge postavke – u tom slučaju to ne bi više bilo načelo – već u otkrivanju nužne nedosljednosti onoga koji bi pokušao osporiti istinitost načela. Dokazujemo načelo bez da ga deduciramo pokazujući da ga onaj koji ga osporava mora pretpostaviti kao istinito, čime sam sebe opovrgava. Aristotel u neproturječju vidi upravo takvo načelo, dokazano putem pobijanja, jer svako smisljeno osporavanje ovog načela pretpostavlja njegovo prihvaćanje.³⁰ Ipak, postoji temeljna razlika između načela bezrazloga i načela neproturječja: ono što Aristotel pobijajući dokazuje jest da nitko ne može *misлити* proturječje, ali time ne dokazuje kako je proturječje apsolutno nemoguće. Jaki bi korelacionist zato mogao suprotstaviti fakticitet tog načela njegovoj apsolutizaciji. Priznao bi kako ne može misлити proturječje, ali bi odbio priznati da je to dokaz njegove apsolutne nemogućnosti. Tvrdio bi kako ništa ne dokazuje da se moguće po sebi možda ne razlikuje *toto caelo* od onoga što je misljivo za nas. Dakle, načelo neproturječja je anhipotetsko u pogledu onoga što je misljivo, ali ne i u pogledu onoga što je moguće.

Za razliku od toga, načelo bezrazloga očituje se ne samo *anhipotetski*, već i *apsolutno*: kao što smo vidjeli, ne možemo osporiti njegovu apsolutnu valjanost bez da pretpostavimo njegovu apsolutnu istinu. Skeptik može pojmiti razliku između onoga po sebi i onoga za nas samo ako podredi ono za nas izostanku razloga što pretpostavlja apsolutnost izostanka potonjeg. Zato što možemo misлити kao apsolutnu mogućnost

da ono po sebi bude drugačije od onoga za nas, korelacijski argument može biti učinkovit. Prema tome, anhipotetičnost načela bezrazloga odnosi se i na ono po sebi i na ono za nas: osporiti to načelo znači pretpostaviti ga, baš kao što i osporiti njegovu apsolutnost znači pretpostaviti je.

Poanta postaje lako razumljiva ako mogućnost-da-bude-drugačije-bez-razloga dovedemo u vezu s idejom *vremena* koje može omogućiti pojavljivanje, ali i uništenje svega. Naime, to vrijeme ne može biti mišljeno kao nastalo ili uništeno, osim u vremenu, to jest u samome sebi. Ovo se sigurno doima kao banalan argument: nemoguće je misliti nestanak vremena osim ako se nestanak ne događa u vremenu, stoga ono može biti mišljeno samo kao vječno. Ali ono što se nedovoljno ističe jest da taj banalan argument funkcionira samo ako pretpostavimo vrijeme koje nije banalno, dakle ne vrijeme koje slijedom zakona može uništiti sve, već vrijeme koje *bez zakona* može *uništiti sve fizikalne zakone*. Lako je moguće zamisliti vrijeme, određeno vladavinom fiksnih zakona, koje nestaje u nečemu drugačijem od samog sebe, to jest, koje nestaje u vremenu kojim upravljaju *drugi* zakoni. Samo vrijeme koje je u stanju uništiti čitavu određenu stvarnost bez pokoravanja bilo kojem određenom zakonu – samo vrijeme sposobno bez razloga i zakona uništiti i svjetove i stvari – može biti mišljeno kao apsolut. Samo je bezrazlog misliv kao vječan jer je samo on misliv kao anhipotetski i apsolutan. Možemo zato reći kako je moguće *dokazati apsolutnu nužnost nenužnosti svega*. Drugim riječima, putem neizravnog dokazivanja, možemo uspostaviti apsolutnu nužnost kontingencije svih stvari.

Ipak, ovu kontingenciju moramo razlikovati od one koju smo nazvali istim imenom kada smo govorili o empirijskoj kontingenciji materijalnih objekata. Fakticitet je lako izjednačiti s

kontingencijom u smislu da mora biti mišljen kao *pozitivno znanje* mogućnosti-bilo čega-da-bude-drugačije/mogućnosti-bilo čega-da-ne-bude, a ne kao mogućnost neznanja. No, apsolutna kontingencija razlikuje se od empirijske: empirijska kontingencija – za koju ćemo od sada upotrebljavati samo termin *nestalnost* [*précarité*] – opisuje razorivost koja će se ostvariti prije ili poslije. Ova knjiga, ovo voće, ovaj čovjek, ova zvijezda nestat će prije ili poslije ako fizički i organski zakoni ostanu onaki kakvi su bili dosad. Stoga nestalnost označava mogućnost-da-ne-bude koja s vremenom mora biti realizirana. Suprotno tome, apsolutna kontingencija – za koju ćemo od sada upotrebljavati termin “kontingencija” – opisuje čistu *mogućnost*, mogućnost koja se možda nikada neće ostvariti. Naime, ne možemo tvrditi da znamo hoće li naš svijet, premda kontingentan, jednoga dana uistinu nestati. U skladu s načelom bezrazloga znamo kako je to stvarno moguće i kako se to može ostvariti bez ikakvog razloga, ali jednako tako znamo da to ništa nužno ne zahtijeva. Izjaviti suprotno, reći da sve nužno mora propasti, bila bi i *dalje* metafizička tvrdnja. Zsigurno ova teza o nestalnosti svih stvari ne bi više tvrdila da je određeno biće nužno, ali bi i dalje smatrala kako je određena situacija nužna (uništenje ovoga ili onoga). No, to je i dalje pokoravanje nalogu načela razloga prema kojem postoji nužan razlog zašto je nešto tako (konačno uništenje x), a ne drugačije (beskonačna postojanost x). Ipak, ne možemo shvatiti na temelju čega bi postojao razlog koji bi nužno zahtijevao ostvarenje mogućnosti uništenja za razliku od mogućnosti postojanosti. Nedvosmisleno odricanje od načela razloga stoga zahtijeva zastupanje teze kako se trajno uništenje i postojanje određenog bića mogu ostvariti bez razloga. Kontingencija je takva da se sve može dogoditi, čak i ništa, pa da ono što jest ostane takvo kakvo jest.

Sada je moguće razmotriti *spekulativnu* kritiku korelacionizma jer je moguće pokazati kako je on dionik fideističkog vjerovanja u posve drugo utoliko što zapravo *ostaje* vjeran načelu razloga. Jaki model korelacije religijski diskurs čini legitimnim jer ne delegitimira mogućnost postojanja skrivenog razloga, odnosno nedokučivog dizajna na kojem se temelji naš svijet. Razlog je postao nemisliv, ali je zadržan *kao* nemisliv tako da može opravdati vrijednost svog eventualnog transcendentnog otkrivenja. To vjerovanje u krajnji razlog pokazuje pravu prirodu jakog korelacionizma: ne radi se o napuštanju načela razloga već o obrani iracionalnog vjerovanja u to načelo. Za razliku od toga, spekulacija se sastoji u *naglašavanju* odvajanja misli od načela razloga do točke u kojoj joj to odvajanje misli daje prvotni oblik koji nam dopušta pojmiti kako apsolutno *ne* postoji konačan razlog, bilo misliv bilo nemisliv. Ne postoji ništa s one ili ove strane očite proizvoljnosti danosti, ništa osim bezgranične moći da ona nastane, da opstane, da nestane, a da se pritom ništa od toga ne dogodi po nekoj zakonitosti.



Sada možemo smatrati da smo prošli kroz korelacionistički krug – ili da smo barem probili zid koji je podigao, a koji odvajaja misao od velike izvanjskosti – vječnog po sebi čiji je bitak indiferentan bez obzira je li mišljen ili ne. Sada znamo gdje se nalazi uzak prolaz kroz koji misao može izaći iz same sebe: putem fakticiteta i samo putem njega možemo si prokrciti put prema apsolutu.

No, čak i kad bismo se složili da smo probili krug, učinilo bi nam se da je pobjeda nad korelacionizmom postignuta po cijenu takvih gubitaka i ustupaka da bismo je mogli proglasiti

Pirovom pobjedom. Jedini apsolut koji smo u sučeljavanju uspjeli spasiti izgleda sasvim suprotan onome što inače podrazumijevamo pod terminom koji bi trebao pružiti temelj jasne spoznaje. Naime, naš je apsolut tek ekstremni oblik kaosa, Hiperkaos – za koji ništa nije ili ne bi bilo nemoguće, čak ni ono nemislivo. Prema tome, taj je apsolut najudaljeniji od apsolutizacije kojoj smo stremili: one koja bi dopustila matematičkoj znanosti da opiše ono po sebi. Rekli smo kako bi apsolutizacija matematike morala biti u skladu s kartezijanskim modelom: nakon pronalaska prvotnog apsoluta (analogon Bogu), iz njega bismo izveli drugi, to jest matematički apsolut (analogon protežnoj supstanci). Uspjeli smo ustvrditi što je prvotni apsolut (kaos), ali, za razliku od istinoljubivog Boga, nije izgledno da nam on može jamčiti apsolutnost znanstvenog diskursa jer, daleko od jamstva reda, jamči tek moguću propast svakog reda.

Ako pogledamo kroz pukotinu koju smo otvorili u apsolutu, uočiti ćemo prilično prijeteću silu – nešto neosjetljivo, sposobno uništiti stvari kao i svjetove, proizvesti monstruozne nelogičnosti ili nikada ne napraviti ništa; ostvariti svaki san, ali i noćnu moru; dati zamah hirovitim promjenama bez ikakvog reda ili, baš suprotno, proizvesti svijet koji ostaje nepomičan u svakom svojem kutku. Ta je prijeteća sila poput gustog oblaka koji donosi najsilovitije oluje da bi zatim otišao i ostavio iza sebe začudnu vedrinu u razdoblju tjeskobnog smiraja. Vidimo svemoć jednaku onoj kartezijanskog Boga, sposobnu za sve, pa čak i za ono nezamislivo. No, vidimo svemoć koja je postala autonomna, bez normi, slijepa, lišena ostalih božanskih savršenosti; vidimo moć bez dobrote i mudrosti koja nije u stanju misli jamčiti istinitost razgovijetnih ideja. Ona je nešto poput Vremena, ali Vremena nemislivog za fiziku – jer je ono

spособno bez uzroka i razloga uništiti sve zakone fizike – kao i za metafiziku – s obzirom da je u stanju uništiti svako određeno biće, makar ono bilo bog ili Bog. To nije heraklitsko vrijeme jer nije vječni zakon postajanja, nego je prije vječno i moguće postajanje svakog zakona mimo bilo kakvog zakona. To je vrijeme sposobno uništiti čak i samo postajanje donoseći, možda i zauvijek, postojanost, statičnost i smrt.

Kako na takvoj katastrofi utemeljiti znanstveni diskurs? Kako spoznaju o ancestralnom opravdati kaosom?

Kako bismo razmotrili problem prijelaza iz prvotnog (kaotičnog) apsoluta u izvedeni (matematički) apsolut, moramo pobliže ispitati transformaciju koju smo podveli pod pojam fakticiteta, otkrivajući u njemu načelo, a ne nepoznavanje načela. Tako dugo dok je tvrdnja “sve je moguće, čak i nemislivo” bila korelacionistička, imali smo posla s mogućnošću neznanja. Ono što je skeptik htio reći tom tvrdnjom jest da svaka teza o onome po sebi može biti istinita, bez da ikada saznamo koja. Čini se da utvrđivanjem apsolutnosti kaosa nismo ništa dobili u pogledu spoznaje onoga po sebi u odnosu na skeptika: umjesto da kažemo kako ono po sebi može biti bilo što bez da znamo što, mi tvrdimo da ono po sebi uistinu može biti bilo što, ali da mi to znamo. Ono što je skeptik tumačio kao neznanje – to da je sve moguće – mi tumačimo kao znanje, ali kao znanje čiji se sadržaj čini neodređen poput potpunog neznanja.

Međutim, ako pobliže pogledamo, uočiti ćemo jasnu i značajnu razliku između ta dva iskaza. Ako je korelacionistički iskaz bio čisto priznanje neznanja, onda je to zato što on nije u stanju ništa – uistinu ništa – odbaciti u pogledu prirode apsoluta. Njegova je tvrdnja da on može biti bilo što. No, to više nije slučaj kada fakticitet tumačimo kao apsolut. Naime, mi znamo dvije stvari koje skeptik ne zna: prvo, to

da je kontingencija nužna, dakle vječna; drugo, to da je samo kontingencija nužna. Ipak, iz te apsolutne nužnosti same kontingencije možemo izvesti nemogućnost koja je isto tako apsolutna. Naime, postoji nešto za što nas temelj našeg znanja uvjerava da je apsolutno nemoguće, *čak i* za svemoć kaosa: to nešto, što kaos nikada neće moći proizvesti, *nužno je biće*. Sve je moguće, sve se može dogoditi, osim nečega nužnog jer je kontingencija nekog bića nužna, a ne baš to biće. Tu je odlučujuća razlika između načela bezrazloga i korelacionističkog fakticiteta jer sada znamo kako metafizički iskaz *nikada* ne može biti istinit. Zasigurno bismo mogli predočiti nastanak bića usred kaosa koje bi *de facto* bilo nerazlučivo od nužnog bića, odnosno vječnog bića koje bi postojalo poput nužnog bića. Ali to biće ne bi bilo nužno: za njega ne bismo mogli reći da će zaista biti tu zauvijek, nego samo to da nikada do sada nije prestalo postojati. Kojem se teorijskom dobitku možemo nadati iz ovih tvrdnji: “nužna je samo nenužnost” i “ne može postojati ništa što ne može nego postojati”?

Ove su tvrdnje ključne jer se u njima krije načelo *samoograničenja* ili *samonormalizacije svemoći kaosa*. Naime, možemo se nadati apsolutnoj spoznaji – spoznaji kaosa koja se neće zadovoljiti ponavljanjem kako je sve moguće – samo pod uvjetom da iznesemo o njemu neke tvrdnje kojima se može pripisati nužnost; da tvrdnja o njegovoj svemoći ne ostane jedina takva tvrdnja. No, to zahtijeva otkrivanje normi ili zakona kojima bi se sam kaos morao podrediti. Ipak, iznad moći kaosa nije ništa što bi ga moglo prisiliti pokoravanju normi. Ako je kaos podložan ograničenju to je samo zato što ograničenje dolazi iz same prirode kaosa, iz njegove svemoći. No, jedina nužnost kaosa je da ostane kaos – dakle, da ne

postoji ništa što mu se može oduprijeti, da ono što jest ostane zauvijek kontingentno i da ono što jest nikada ne bude nužno. Međutim – tu dolazimo do srži stvari – uvjereni smo da biće, kako bi bilo kontingentno i nenužno na taj način, *uistinu ne može biti bilo što*. To jest, kako bi ostalo kontingentno, kako ne bi postalo nužno, biće se mora podrediti *određenim uvjetima* koji se zatim mogu tumačiti kao *toliko apsolutnih svojstava onoga što jest*. Tada počinjemo shvaćati što bi trebalo sačinjavati racionalni diskurs o bezrazlogu – bezrazlogu koji nije iracionalan: bio bi to diskurs kojemu je cilj utvrditi ograničenja kojima se biće mora podrediti kako bi moglo-ne-bit i kako bi moglo-bit-drugačije.

Koji su to uvjeti i kako ih možemo iznaći?

Razlikovali smo dva modela korelacionizma: slabi ili kantovski model koji zastupa mislivost onoga po sebi i jaki model koji osporava čak i tu mislivost. Kaos koji smo dosad opisali “objektivira” mogućnost pripadnu *jakom* modelu jer smo pretpostavili kako je kaos u stanju ostvariti nemislivo, nelogično, proturječno. Ne bismo li mogli “zauzdati” snagu kaosa tako da on bude objektivacija mogućnosti, no ovoga puta *slabog* ili kantovskog modela? Ne bismo li mogli ustanoviti kako kaos, *da bi* ostao kaos, zapravo *ne može* ostvariti nemislivo? Točnije, pitamo se može li nužnost kontingencije uzdignuti na status apsolutne istine dva iskaza koje je Kant formulirao u pogledu stvari po sebi, a koji su joj osigurali mislivost:

1. Stvar po sebi je neproturječna.
2. Postoji stvar po sebi.

Sada ćemo vidjeti da ta dva iskaza o stvari po sebi koje je Kant jednostavno *pretpostavio*, bez njihovog daljnjeg opravdavanja, načelom bezrazloga mogu biti *dokazani* kao apsolutno istiniti. Pogledajmo kako.



Došli smo do dva ontološka iskaza u pogledu bezrazloga:

1. Nužno biće je nemoguće.
2. Kontingencija bića je nužna.

Ova su dva iskaza bez sumnje ekvivalentna, ali različite formulacije dopustit će nam da iz njih izvedemo *istinitost* dvaju Kantovih iskaza o stvari po sebi.

1. Evo prve teze: *proturječno biće apsolutno je nemoguće jer, ako bi biće bilo proturječno, onda bi bilo nužno*. No, nužno biće apsolutno je nemoguće pa je takvo i proturječje.

Budući da postoje velike šanse kako će čitatelj prethodni argument smatrati besmislenim, bit će najbolje da započnemo s ispitivanjem glavnih razloga izglednog odbacivanja zaključka do kojeg vodi. Točnije, prije nego što uđemo u unutarnju logiku argumenta, izložiti ćemo repliku usmjerenu protiv same pomisli dokazivanja neproturječja.

- a) Prvo, bit će prigovoreno kako ne možemo ništa reći o proturječnom biću budući da je ono ništa. Naime, ništa se ne može utvrditi o onome što je ništa.

No, to znači već pretpostaviti ono što tek treba ustanoviti. Kako znamo da je proturječno biće ništa? Stvarno proturječje zasigurno je nemislivo, ali ovdje se radi o tome da saznamo što nam dopušta iz te nemislivosti izvesti apsolutnu nemogućnost. Dakle, uzaludno je prigovoriti kako se ništa ne može reći o proturječju jer je ono proturječno ništa: time doista tvrdimo nešto o proturječnom biću – točnije, to da je apsolutno ništa – ali tvrdimo to bez opravdavanja tvrdnje, za razliku od argumenta kojeg navodno kritiziramo.

b) Drugo, bit će prigovoreno kako je takvo rasuđivanje *petitio principii*. Naime, neproturječe se pretpostavlja u svakoj racionalnoj argumentaciji. Prema tome, sâm zahtjev za dokazivanjem istinitosti neproturječja je proturječan jer naše rasuđivanje već pretpostavlja ono što njime tek treba biti utvrđeno.

Ova replika iznova ne prepoznaje ono što pokušavamo ustanoviti. Naime, ne osporavamo činjenicu kako je proturječe minimalna norma svake argumentacije. Ali to nam načelo po sebi ne može jamčiti apsolutnu nemogućnost proturječja jer određuje tek normu mislivog, a ne mogućeg. Vidjeli smo to kod Aristotelovog uobličjenja neproturječja koje je uspelo ustanoviti nužnost tog načela za misao, ali ne i za ono po sebi. Bez sumnje, naše se rasuđivanje pokorava tom načelu, ali to ga ne čini cirkularnim jer ono polazi od nemislivosti proturječja (koje pretpostavljamo) kako bi izvelo zaključak o nemogućnosti proturječja – što je drukčija teza. Naše bi rasuđivanje bilo cirkularno samo ako bismo u njegovo središte postavili *nemogućnost* proturječja. No, funkcioniranje argumenta ne ovisi o apsolutnoj nemogućnosti proturječja, već o apsolutnoj nemogućnosti nužnosti koja je utvrđena neovisno, putem anhipotetskog načela bezrazloga. Zato što biće ne može biti nužno – a ne zato što biće mora biti logički konzistentno – izvodimo zaključak o nemogućnosti proturječja.

c) No, bit će prigovoreno i ovo: rasuđivanje nam je uistinu cirkularno budući da radi funkcioniranja mora pretpostaviti ono što treba dokazati – apsolutnu nemogućnost (a ne samo nemislivost) proturječja. Naime, ako ne pretpostavimo apsolutan status proturječja, zašto u tom slučaju iz proturječja izvoditi samo nužnost, a ne i kontingenciju bića? Radi toga

što nam se čini proturječnim ustvrditi da biće istovremeno može biti nužno i kontingentno, izvodimo iz njegovog bivanja proturječnim određenu tvrdnju – bivanje nužnim, a ne njoj proturječnu tvrdnju, odnosno bivanje kontingentnim. Ali zašto kaos, koji bi trebao biti sposoban za nemislivo, ne bi bio sposoban obistiniti tvrdnju “ono što je nužno je kontingentno”? Zanimjekati tu mogućnost značilo bi pretpostaviti ono što smo nastojali dokazati: apsolutan status neproturječja.

Ova je replika najozbiljnija. Kako bismo je odbacili, moramo prodrijeti u unutarnju logiku dokaza.

Uobičajeno je smatrati mislioce koji su zastupali čisto postajanje svih stvari kao one koji su branili stvarnost proturječja. Tada se ideja stvarnog proturječja tumači kao ideja tijeka u kojem sve stvari neprestano postaju drugo od onoga što jesu, u kojem bitak neprestano prelazi u nebitak i obrnuto. Ipak, čini nam se duboko pogrešnim povezivati tezu stvarnog proturječja s onom suverenog tijeka. Već smo izložili našu interpretaciju univerzalnog postajanja svih stvari: u pitanju je kaos toliko kaotičan da čak i postajanje u njemu može nastati i nestati. No, jedina stvar koja nikada ne bi mogla nastati i nestati u tom kaosu, jedina stvar koja bi bila izuzeta od svakog postajanja i svake promjene, krajnja nepromjenjivost koja bi slomila čak i svemoć kontingencije, bilo bi proturječno biće. I to zbog jasnog razloga: takvo biće ne bi moglo postati drugo od onoga što jest *jer za njega ne bi bilo drugosti u kojoj bi to moglo postati*.

Pretpostavimo da proturječno biće postoji: što bi mu se moglo dogoditi? Bi li moglo prijeći u nebitak? Ali, ono *jest* proturječno: kad bi se i dogodilo da ono više nije, nastavilo bi biti čak i u nebitku jer bi to bilo sukladno njegovoj paradoksalnoj “biti”. Obistinilo bi tvrdnju: “što jest, nije; što nije,

jest.” Bi li se moglo prigovoriti da u tom slučaju više ne možemo reći ni da jest ni da nije? Zasigurno ne: *pretpostavili* smo da to proturječno biće postoji. Stoga, po hipotezi to biće postoji, a mi se zadovoljavamo propitivanjem *načina na koji* proturječno biće može postojati. No, tada postaje jasno kako bi jedno od obilježja tog bića bilo da nastavi biti čak i kada ono više ne bi bilo. Dakle, kad bi to biće postojalo, tad bi za njega bilo nemoguće jednostavno prestati postojati: neuznemireno bi u svoj bitak ugradilo činjenicu nebivanja. Prema tome, to bi biće – kao *stvarno* proturječan bitak – bilo *savršeno vječno*.

Ipak, to biće ne podliježe stvarnom postajanju kakvo god ono bilo: ne bi moglo postati drugo jer ono već *jest* ono drugo. Budući da je proturječno, to je biće uvijek-već ono što nije. Uvođenje proturječnog bića u bitak rezultiralo bi implozijom same ideje određenosti – biti tim i takvim, biti ovo, a ne ono. Takvo bi se biće svelo na “crnu rupu razlika” koja bi nepovratno progutala čitavu drugost jer bi “biti drugo” te kreature, samom činjenicom da je drugo od njega, moralo ne biti drugo od njega. Prema tome, stvarno se proturječne ni u čemu ne može izjednačiti s tezom o univerzalnom postajanju jer u postajanju stvari su jedno, a *potom* su drugo od toga – stvari jesu, a *potom* nisu. To ne uključuje *nikakvo* proturječne budući da biće nikada istovremeno nije to i suprotnost toga, postojeće i nepostojeće. Uistinu nelogično biće prije je sustavno uništenje minimalnih uvjeta svakog postajanja: ono potiskuje dimenziju drugosti nužne za razvoj bilo kojeg procesa likvidirajući ga u bezobličan bitak koji može biti tek uvijek-već onoga što nije. Nije slučajno da Hegel, najveći mislilac proturječja, nije bio mislilac suvereniteta postajanja već, upravo suprotno, apsolutnog identiteta, identiteta identiteta i razlike. Ono što je Hegel izvanredno primijetio je da nužno biće *par excellence*

može biti tek biće koje ne bi imalo ništa izvan sebe, koje ne bi bilo ograničeno nijednom drugosti. Prema tome, vrhovno biće bi moglo biti tek ono koje bi ostalo u sebi, čak i kada bi prešlo u svoje drugo, biće koje bi u sebi sadržavalo proturječje kao trenutak vlastitog razvoja, biće koje obistinjuje vrhovno proturječje nepostajanja drugim čak i kada postaje drugo. Ono je vrhovni bitak koji vječno počiva u samome sebi jer u svom vrhovnom identitetu apsorбира razliku i postajanje. Ono je utočište vrhovnog oblika vječnosti jer je istovremeno vremensko i bezvremensko, procesno i stalno.

Sada možemo razumjeti zašto treća replika nije valjana. Njome se tvrdi kako izvođenjem nužnosti entiteta iz njegovog bivanja proturječnim pretpostavljamo apsolutnost neproturječja jer bismo u suprotnom, osim njegove nužnosti, mogli izvesti i njegovu kontingenciju. Uistinu *možemo* reći kako je proturječan entitet istovremeno nužan i nenužan: na taj ga način nastavljamo opisivati kao krajnje nužnog jer i dalje dokidamo bilo kakvu dimenziju drugosti kroz koju bi on bio podvrgnut promjeni. Premda možemo reći bilo što o proturječnom entitetu, ipak ne možemo bilo što *napraviti* jer *indiferentiramo* [*indifférencie*] sve, poništavajući svaku mogućnost promišljanja onoga biti-drugo tog entiteta. Jedina mogućnost ponovnog uvođenja razlike u biće, a time i mislivog postajanja, bio bi prestanak odobravanja proturječnih iskaza o biću.

Dakle, zbog načela bezrazloga znamo zašto je neproturječje apsolutna ontološka istina: nužno je da ono određeno na jedan način zahvaljujući sposobnošću postajanja može kasnije biti određeno na *neki drugi* način. Nužno je da ovo bude ovo, a ne ono ili bilo što drugo upravo kako bi se osiguralo da ovo može postati ono ili bilo što drugo. Postaje, stoga, jasno da

ontološki smisao načela neproturječja ne leži u utvrđivanju nekakve nepromjenjive biti, nego nužnosti kontingencije, odnosno svemoći kaosa.

Leibniz je zasnovao metafizičku racionalnost na dvama načelima apsolutnog dosega – na načelu neproturječja i načelu dovoljnog razloga.³¹ Hegel je uvidio da apsolutna kulminacija načela dovoljnog razloga (kulminacija vjerovanja u nužnost onoga što jest) zahtijeva devalvaciju načela neproturječja. Jaki je korelacionizam (vitgenštajnovsko-hajdegerovski) ustrajavao na deapsolutizaciji kako načela razloga, tako i neproturječja. Načelo bezrazloga uči nas ovo: *zato što je načelo razloga apsolutno krivo, načelo neproturječja je apsolutno istinito.*

2. Prijeđimo sada na drugo pitanje. Ovaj put riječ je o dokazivanju teze prema kojoj stvar po sebi uistinu postoji, odnosno postojanja sfere onoga po sebi, a ne samo pojavne sfere onoga za nas (zvat ćemo to “tezom o je”). U konačnici, to se svodi na raspravu o Leibnizovom pitanju: zašto je uopće nešto, a ne ništa? Riječ je o tome da se dokaže kako je apsolutno nužno da postoji ono po sebi, a time i da ono ne može nestati u ništavilu, dok je, naprotiv, sfera onoga za nas u suštini prolazna budući da opstoji kao korelativ s postojanjem mislećih i/ili živih bića. Moramo dokazati kako se sve ne bi strmoglavilo u ništavilo s uništenjem živih bića i da bi svijet po sebi opstao unatoč dokidanju svakog odnosa sa svijetom.

Ali, mi ne želimo postaviti to pitanje – niti ga riješiti – na način metafizičara, to jest otkrivajući postojanje prvog pokretača ili vrhovnog bića koje bi navodno bilo razlog činjenice da nešto uopće postoji. Želimo ponuditi rješenje problema koje bi istovremeno bilo neteološko (bez pozivanja na krajnji razlog) i nefideističko. Mi želimo odbaciti *oba* navedena

stajališta o tom pitanju: kako metafizičko stajalište koje rješava problem uporabom načela razloga pozivajući se na vrhovni razlog, tako i ono fideističko, koje ironično tvrdi kako to pitanje nema nikakav smisao za filozofiju, ali ne zato da bi ga dokinulo, nego zato da bi ga delegiralo diskursu koji nije racionalan. Smatramo kako nije ateist onaj koji tvrdi da Leibnizovo pitanje nema racionalnog smisla, već je to vjernik u svom suvremenom, skeptičko-fideističkom utjelovljenju. Naime, smatrajući kako pitanje nema racionalnog smisla, on mu pridaje čisto religiozni smisao prema kojem je bitak shvaćen kao manifestacija izvanrednog i zadivljujućeg izbavljenja iz ništavila, čuda koje se, budući da nije nužno, može tumačiti kao krhko i reverzibilno. Na kraju, fideist se doima kao onaj koji se divi činjenici da je uopće nešto, a ne ništa jer vjeruje da nema razloga za to i da je bitak čisti dar kojeg nije moralo biti.

Prema tome, moramo se suprotstaviti dvama stajalištima: onom koje tvrdi kako nudi racionalan odgovor na pitanje pozivajući se na Boga/Načelo i onom koje smatra kako pitanje nije u nadležnosti razuma zbog čega se kao odgovor na njega ukazuju Bog/Posve Drugo. Drugim riječima, moramo kritizirati dogmatski odgovor na pitanje, ali i njegovo ironiziranje, budući da teorijski skepticizam zapravo perpetuira (otvoreno ili ne) religijski smisao pitanja, smisao koji je jedini priznat kao onaj koji je dostojan njegove dubine.

Ako suočeni s dva načina da se ovom problemu prida duboki smisao – smisao koji u oba slučaja vodi ravno do božanskog – zauzmemo spekulativan stav, onda se od nas traži da pitanju pristupimo prozaično. Radi se o tome da se priguši dramatičnost pitanja – o tome da ga se svede na njegovu pravu mjeru; ono nije bezvrijedno, ali je od sporedne važnosti. Dakle, pitanje *mora* biti riješeno jer su tvrdnje da je ono nerješivo ili

besmisleno samo izlike za njegovo kontinuirano veličanje, ali rješenje pitanja ne treba uzvisiti na eminenciju prvog uzroka, već ono treba poslužiti tek kao podsjetnik na to da prvog uzroka nema. Potrebno je osloboditi se pitanja, ali to ne zahtijeva samo njegovo rješenje već oblikovanje odgovora na njega koji će nužno djelovati razočaravajuće – upravo će to razočaranje biti najpoučniji aspekt odgovora na pitanje. U suočavanju s tim problemom, jedini je ispravan stav tvrditi da je malo toga na kocki i da je duhovni *vibrato* povezan s njim, bio on podrugljiv ili dubok, neprikladan. Među spekulativnim kriterijima za točno rješenje treba naći mjesta za osjećaj otrežnjenja kod čitatelja kad ga shvati i kaže sam sebi: “Dakle, o tome se radilo...”

Pokušajmo zato s otrežnjujućim rješenjem.

Izvođenje onog “je” u konačnici nastoji precizirati smisao iskaza s kojim smo započeli: fakticitet je apsolut, on nije činjenica koja bi mogla ne biti. Smisao načela bezrazloga sastoji se od tvrdnje kako fakticitet nije samo još jedna od činjenica u svijetu: on nije na istoj razini kao činjenice, poput još jedne činjenice koja bi bila dodana prethodnima. Mogu sumnjati u postojanost činjenica, ali ne mogu sumnjati u postojanost fakticiteta bez da ga time ne obnovim kao apsolut. No, ovaj iskaz – nefakticitet fakticiteta – možemo shvatiti na dva načina koje ćemo nazvati *slaba interpretacija* i *jaka interpretacija* načela bezrazloga.

Slaba interpretacija načela može biti formulirana na sljedeći način – reći da je kontingencija nužna znači reći: *ako* nešto jest, onda mora biti kontingentno. Nasuprot tomu, jaka interpretacija tvrdi – reći da je kontingencija nužna, znači reći: stvari moraju biti kontingentne i mora biti kontingentnih stvari. Slaba interpretacija tvrdi da nije samo činjenica, jedna između ostalih, to da postojeće stvari jesu činjenične namjesto da nisu;

jaka interpretacija također tvrdi da nije činjenica, jedna između ostalih, ni to da činjenične stvari jesu namjesto da nisu.

Ako prihvatimo načelo bezrazloga, onda u najmanju ruku moramo prihvatiti slabu interpretaciju: to je minimalni smisao načela prema kojemu ako nešto jest, onda je kontingentno. Ako odbijemo slabu interpretaciju, odbili smo načelo. Budući da smo se putem hipoteze složili s načelom, time smo se složili i sa slabom interpretacijom. No, lako bismo se mogli složiti s načelom faktijalnosti istovremeno odbacujući jaku interpretaciju; dakle, mogli bismo reći – naravno, *ako* nešto postoji, onda mora biti kontingentno, ali to ne dokazuje da nešto *mora* postojati – ako stvari postoje, onda nužno postoje kao činjenice, ali ništa ne jamči nužnost postojanja činjeničnih stvari. Prema tome, za nas pitanje “zašto je nešto, a ne ništa?” poprima sljedeći oblik: *možemo li*, protivno prethodnoj tezi koja se ograničava na slabu interpretaciju, *opravdati jaku interpretaciju načela bezrazloga*? Kad bi ta interpretacija bila prihvaćena, tad bismo ustanovili kako je nužno da nešto jest jer je nužno da kontingentne stvari jesu.

Kako bismo pokušali ustanoviti legitimnost jake interpretacije, započnimo s pretpostavkom da je jedino slaba interpretacija valjana. Gdje će nas to odvesti? Morali bismo reći da je postojanje činjeničnih stvari činjenica, a ne nužnost. Dakle, čak i samo postojanje fakticiteta mora biti opisano kao činjenica jer, kad ništa ne bi postojalo, ništa ne bi bilo činjenično te stoga ne bi bilo fakticiteta. No, tu tezu mogu zastupati jedino pristajanjem uz fakticitet samog fakticiteta, što je u određenom smislu fakticitet drugog reda. Morali bismo reći kako postoji fakticitet prvog reda, koji bi bio fakticitet stvari i označavao da sve određene strukture i stvari mogu ne postojati, te fakticitet drugog reda, fakticitet fakticiteta stvari koji podrazumijeva

da bi fakticitet prvog reda mogao biti van snage u nedostatku stvari koje *jesu* činjenične. No, ako se prisjetimo kako smo utemeljili načelo bezrazloga, vidjet ćemo da ova teza opovrgava samu sebe. Kako bismo sumnjali u nužnost nečega, kao što smo vidjeli, moramo prihvatiti da je fakticitet te stvari misliv kao apsolut. Štoviše, kako bi svijet u svojoj cijelosti mogao biti mišljen tako da može ne biti ili ne biti onakav kakav jest, moramo prihvatiti da njegovo moguće nebivanje (njegov fakticitet) može biti mišljeno kao apsolut (koji je više od korelata misli). Ili iznova, kako bih sebe pojmio kao smrtnog, svoju smrt, mogućnost svog nebivanja, moram misliti kao apsolutnu mogućnost. Prema tome, ne mogu sumnjati u apsolutnost fakticiteta bez da ga time iznova ne postavim na mjesto apsoluta. Kada tvrdim da je fakticitet stvari (fakticitet prvog reda) činjenica, tada također pretpostavljam da je fakticitet fakticiteta (fakticitet drugog reda) misliv kao apsolut. No, tada sam uhvaćen u beskonačnom regresu jer ako tvrdim da je fakticitet drugog reda isto činjenica, onda pretpostavljam da postoji fakticitet trećeg reda koji je i sâm apsolut, i tako dalje.

Drugim riječima, čin sumnje u nužnost fakticiteta sam sebe opovrgava jer pretpostavlja apsolutnost fakticiteta u *činu* mišljenja istovremeno ga negirajući u sadržaju te iste misli. Stoga fakticitet ne može biti mišljen kao samo još jedna među činjenicama u svijetu: nije činjenica da su stvari činjenične i nije činjenica da činjenične stvari jesu. Prema tome, jedina je suvisla interpretacija načela faktijalnosti jaka interpretacija: nije činjenica već je apsolutna nužnost da činjenične stvari jesu.

Međutim, evo nove replike koju ćemo još jednom uobličiti upravnim govorom:

■ Vaša teza nije valjana iz sljedećeg razloga: kontingencija ne označava samo “pozitivne činjenice” koje se odnose

na postojeće stvari ili događaje koji su mogli ne postojati (kao, na primjer, činjenicu “ovaj list je na mom stolu”) već i “negativne činjenice” koje se odnose na nepostojeće stvari i događaje koji su mogli postojati, ali nisu (kao, na primjer, to da “danas ne kiši”). Stoga reći da je kontingencija nužna znači reći kako je nužno da postoji nepostojeće koje može postojati (negativne činjenice koje nemaju razloga ostati takve), kao i postojeće koje može više ne postojati. Prema tome, zašto ne reći da bi kontingencija mogla opstati kao kontingencija *samo negativnih činjenica*? To bi značilo kako postoji nepostojeće koje je sposobno postojati, ali ne i postojeće sposobno ne postojati. Sve bi ostalo “potencijalno” unutar kaosa bez da je fakticitet ukinut, budući da negativna činjenica ostaje činjenica. Kontingencija bi se odnosila samo na eventualnosti i sklonosti ka bivanju od kojih se nijedna nije aktualizirala: kontingentno je da sklonosti ostaju tek sklonosti, ali nijedna od njih se zapravo nije aktualizirala. Na kraju krajeva, ako prihvaćamo da nešto postojeće uistinu može opstati neodređeno dugo, onda jednako tako moramo prihvatiti da nešto nepostojeće uistinu može neodređeno dugo ustrajati u svom bivanju virtualnim.

Ova se replika može pobiti na sljedeći način: naš sugovornik ne poriče kako je fakticitet misliv kao apsolut, ali tvrdi da tu apsolutnost možemo misliti kao (eventualnu) apsolutnost isključivo negativnih činjenica. Dakle, nužnost fakticiteta više ne jamči postojanje pozitivnih činjenica. Ipak, priznati da je fakticitet misliv kao apsolut znači *a fortiori* priznati da je on misliv i točka. No, fakticitet mogu misliti samo kao mogućnost postojećeg da ne postoji i ujedno nepostojećeg da postoji: opstojnost dvaju područja, postojanja i nepostojanja, sam je uvjet mogućnosti

mislivosti fakticiteta. Premda mogu misliti kontingenciju postojećih stvari, ne mogu misliti samo *postojanje* (to jest, da nešto općenito postoji) kao kontingentno. Dakle, nisam u stanju misliti ukidanje postojanja: postajanje nepostojećim pojmljivo je tek kao postajanje *određenog* postojećeg, a ne kao postajanje postojanja općenito. Tvrditi da postojeće može ne postojati, te k tome tvrditi da je ta mogućnost ontološka nužnost, znači također tvrditi da su samo postojanje postojećeg, baš kao i samo nepostojanje nepostojećeg, dvije neuništive protivne krajnosti zahvaljujući kojima uništivost svega može biti mišljena. Prema tome, kao što ne mogu pojmiti nebivanje postojanja kao takvo, ne mogu pojmiti ni kontingenciju isključivo negativnih činjenica. Budući da je kontingencija misлива (kao apsolut), ali nemisliva bez opstojnosti dvaju područja – postojanja i nepostojanja – trebamo naglasiti kako je nužno da uvijek postoji ovo ili ono postojeće koje može ne postojati, kao i ovo ili ono nepostojeće koje može postojati.

Dakle, rješenje problema je sljedeće: *nužno je da nešto je, a ne ništa jer je nužno kontingentno da nešto jest, a ne nešto drugo*. Nužnost kontingencije bića nameće nužno postojanje kontingentnog bića.

U okviru transcendentalnog idealizma, nenadilaziv fakticitet apriornih oblika zora zabranio je njihovo izjednačavanje sa svojstvima stvari po sebi: fakticitet je onemogućio spekulativnu dedukciju kategorija kao nužnih svojstava po sebi. On je, stoga, bio jezgra Kantove kritičke deapsolutizacije. No, Kant je bez ozbiljnog opravdavanja na dva mjesta prekršio granice koje je postavio mišljenju onoga po sebi: pretpostavio je da stvar po sebi postoji i da je neproturječna.

Za razliku od toga, nemetafizička spekulacija se, kao prvo, sastoji od tvrdnje kako *stvar po sebi nije ništa drugo do fakticitet*

transcendentalnih oblika zora. Kao drugo, ona iz apsolutnosti tog fakticiteta *deducira* svojstva onoga po sebi koja je Kant smatrao očitima.



Filozofija je iznalaženje neobičnih argumentacija, nužno na granici sofistike koja ostaje njezin mračni strukturni dvojnik. Filozofiranje podrazumijeva razvijanje ideje čija elaboracija i obrana zahtijevaju originalan način argumentacije, a čiji model nije ni u pozitivističkim znanostima – čak ni u logici – ni u nekoj navodno urođenoj sposobnosti pravilnog rasuđivanja. Stoga je nužno da filozofija proizvede interne mehanizme za reguliranje vlastitih zaključaka: putokaze i kritike koji omogućuju da se novouspostavljena domena prožme nizom ograničenja koja osiguravaju interni kriterij razlikovanja dozvoljenih i nedozvoljenih iskaza.

Daleko od toga da u kritici vidi opasnost za vlastitu konzistentnost, ispitivanje uvjeta apsolutne bezrazložnosti treba težiti umnožavanju kritika kako bi ojačalo vezivnu strukturu svog argumentativnog tkanja. Kako budemo otkrivali slabosti u našem rasuđivanju tako ćemo malo-pomalo temeljitom razradom neadekvatnih argumenata dospjeti do diskursa o apsolutu koji nije ni metafizički ni religijski. Tek postupnim otkrivanjem novih problema i adekvatnih odgovora na njih možemo udahnuti život *logosu* kontingencije, to jest, razlogu emancipiranom od načela razloga – *spekulativnom obliku racionalnog* koji više ne bi bio *metafizički razlog*.

Dajmo tek jedan primjer takve problematizacije spekulativnog pristupa. Tvrdimo kako smo ustanovili nužnost neproturječja budući da bi biti proturječan značilo biti nužan.

No, moglo bi nam se prigovoriti da smo pobrkali *proturječnost* i *nekonzistentnost*. U simboličkoj logici, “nekonzistentnim” zovemo formalni sustav u kojem su svi sintaktički točni iskazi istiniti. Ako taj sustav sadrži negacijski operator, reći ćemo da je njegova aksiomatika nekonzistentna dopušta li istinitost svim formuliranim proturječjima unutar sustava. Nasuprot tome, formalni sustav bit će neproturječan ako (opskrbljen operatorom negacije) *nijednom* proturječju ne dopusti istinitost. Dakle, logički sustav može *biti* proturječan bez da je time nekonzistentan: dostatno je da *određene* proturječne iskaze postavi kao istinite bez da *svim* proturječjima dopusti istinitost. To je slučaj s “parakonzistentnom” logikom u kojoj su istinita određena, a ne sva proturječja.³² Dakle, shvaćamo kako za suvremenog logičara kriterij mislivosti nije neproturječe već nekonzistentcija: ono što svaka logika – kao i svaki *logos* općenito – želi izbjeći trivijalnost je diskursa u kojem bi svi formulirani iskazi, kao i sve njihove negacije, bili jednako valjani. Ali proturječe jest logički mislivo sve dok ostaje “zadržano” u granicama unutar kojih se ne podrazumijeva istinitost svih proturječja.

Prema tome, naša je teza neadekvatna u dva pogleda:

1. Smatramo da je proturječe nemislivo, dok je ono zapravo logički pojmljivo.
2. Tvrdimo da se proturječno biće ne bi moglo razlučiti od svega drugoga, no to bi bio slučaj samo s nekonzistentnim bićem. Tek bismo u slučaju nekonzistentnog bića mogli zastupati svaku tvrdnju, kao i njezinu negaciju. Ali moguće je pojmiti svijet u kojem bi *jedno* proturječe bilo istinito (kobila koja ne bi bila kobila), no ne i *drugo* proturječe (dvonožac bez perja koji ne bi bio dvonožac). Prema tome, postaje moguće zamisliti mnoštvo proturječnih svjetova različitih jednih od drugih. Ti bi se svjetovi prema našim vlastitim kriterijima mogli

smatrati kontingentnima jer bismo mogli pojmiti da postaju drugo od onoga što jesu: svijet koji sadrži proturječje A mogao bi *postati* svijet koji više ne sadrži proturječje A već proturječje B ili oba proturječja, itd. Ali, ako proturječno biće može biti mišljeno kao kontingentno, onda nismo opovrgnuli njegovu mogućnost u svjetlu načela bezrazloga. Tako bismo mogli zaključiti kako nismo uistinu opovrgnuli hegelovsku dijalektiku budući da ona nikada ne podrazumijeva istinitost bitka svakog proturječja, nego samo određenih proturječja iz kojih proizlaze druga određena proturječja: dijalektika je proturječna, ali nije nekonzistentna.

No, prigovori potpomognuti parakonzistentnom logikom, daleko od slabljenja našeg spekulativnog pothvata, pružaju nam naprotiv priliku da ga dodatno osnažimo.

1. U prvom koraku, moramo ispraviti našu tezu tako što ćemo je preformulirati u smislu konzistentnosti: ono što smo zapravo dokazali jest da je nekonzistentnost bitka nemoguća jer, kad bi postojala, tad bi bila nužna. Zato na prvom mjestu moramo osigurati da iskaz “ništa ne može biti *nekonzistentno* jer ništa ne može *biti nužno*” možemo ustanoviti rasuđivanjem koje nas je dovelo za zaključka o nemogućnosti proturječja.

2. U drugom se koraku spekulativni pothvat mora proširiti tako da obuhvati i samo proturječje. Pitanje bi bilo saznati ne diskvalificiramo li pomoću načela bezrazloga i mogućnost stvarnog proturječja. Morali bismo istaknuti da parakonzistentna logika nije razrađena kako bi se objasnile uistinu proturječne činjenice već kako bi se spriječilo računalna poput stručnih medicinskih sustava da izvode bilo kakve zaključake iz proturječnih *informacija* (primjerice, proturječne dijagnoze istog slučaja), zbog načela *ex falso quodlibet*. Pitanje bi stoga bilo utvrditi jesu li proturječja koja se pojavljuju misлива na osnovi

nekoherentnih informacija o svijetu i dalje misliva kad prijeđemo na razinu nejezičnih pojava. Tada bismo pokušali pokazati kako se dijalektika i parakonzistentna logika bave samo proturječnim *izrazima*, a ne *stvarima*: proturječnim tezama o istoj, a ne o proturjećoj stvarnosti. Dijalektika i parakonzistentna logika pokazale bi se kao izučavanje u kojem proturječje misli proizvodi učinke u misli, a ne kao izučavanje ontoloških proturječja koje misao otkriva u svijetu koji je okružuje. Na kraju, ispitivanje bi moralo zaključiti kako stvarno proturječje i stvarna nekonzistencija narušavaju uvjete mislivosti kontingencije.

Nećemo ovdje nastaviti s ovom istragom: željeli smo tek sugerirati da nam načelo bezrazloga, daleko od otklizavanja u nerazumnost, dopušta da otvorimo prostor pojedinih problema u kojemu *logos* postupno može razviti osi svoje argumentacije.



Utvrđimo terminologiju.³³ Odsad ćemo terminom faktijalnost nazivati spekulativnu bit fakticiteta, odnosno to da o fakticitetu svih stvari ne možemo misliti kao o činjenici (faktu). Faktijalnost zato mora biti shvaćena kao nefakticitet fakticiteta. Nazivat ćemo “neponovljivost fakticiteta” nemogućnost da on bude primijenjen na samome sebi: ta neponovljivost opisuje genezu jedine apsolutne nužnosti dostupne nedogmatskoj spekulaciji, odnosno nužnosti da sve što jest bude činjenica. Sukladno tome, zamijenit ćemo izraz “načelo bezrazloga” – čiji je nedostatak u tome što je određen samo negativno – izrazom *načelo faktijalnosti* – koji pozitivno određuje pravu domenu našeg istraživanja: nefaktualnu bit činjenice kao takve, to jest njezinu nužnost, kao i onu njoj pripadnih uvjeta. Biti nužno znači biti činjenica, ali biti činjenica ne znači biti bilo što. Na-

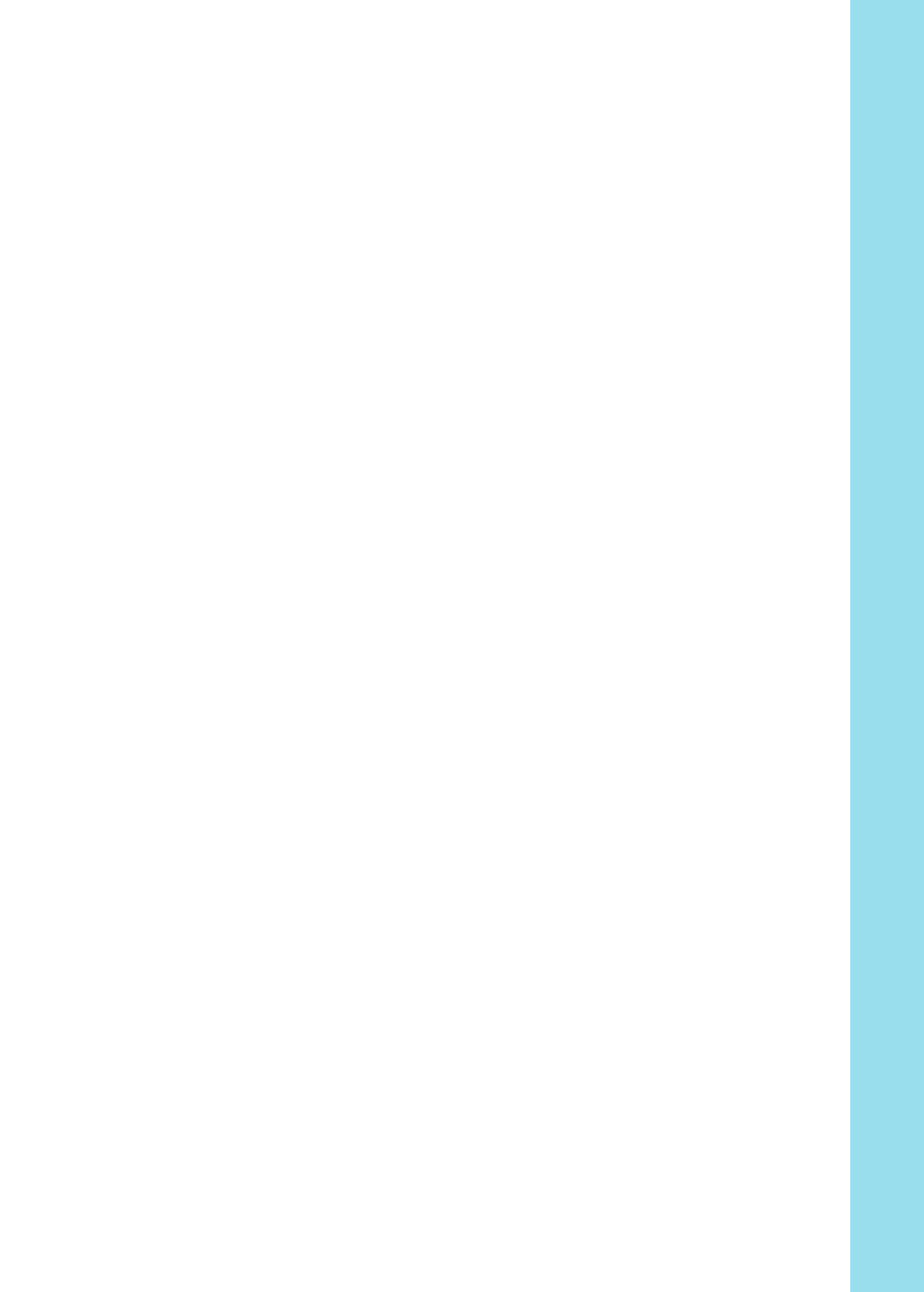
zvat ćemo *faktijalnom* vrstu spekulacije koja traži i prepoznaje uvjete faktijalnosti (ponekad ćemo reći skraćeno ono “faktijalno” pri opisivanju tog spekulativnog režima). *Derivacijom* ćemo nazvati operaciju koja utvrđuje da je neki iskaz uvjet fakticiteta. I, na kraju, te uvjete koji uključuju neproturječje i ono “jest” (odnosno, da nešto je, a ne ništa) nazvat ćemo “*figure*”.

Prema tome, načelo faktijalnosti može se iskazati ovako: *samo fakticitet nije faktualan* – isključivo kontingencija onoga što jest nije sama kontingentna. U ovoj formulaciji načela treba pripaziti na sljedeće: načelo faktijalnosti *nije* tvrdnja da je kontingencija nužna već sasvim jasna tvrdnja da je *samo* kontingencija nužna – i samo zbog toga ovo načelo *nije* metafizičko. Iskaz “kontingencija je nužna” zapravo je u potpunosti kompatibilan s metafizikom. Hegelovska metafizika ustanovljuje nužnost trenutka nepopravljive kontingencije u kretanju apsoluta; trenutka koji se pojavljuje u samom središtu prirode kao čista kontingencija gdje beskonačnost, koja u sebi ne sadrži ništa izvanjsko što bi je ograničavalo i time učinilo konačnom, prolazi putem čiste kontingencije, stvarnosti lišene aktualnosti, čiste konačnosti čiji su kaos i neopravdanost nedokučivi radu pojma. Stoga je za Hegela znak nužne nesavršenosti prirode – nesavršenosti kroz koju apsolut *mora* proći da bi bio apsolut – činjenica da se priroda tek djelomično podudara s njegovim pojmom prirode. Naime, nužno je da postoji trenutak čiste iracionalnosti u kretanju apsoluta: sporedna, ali stvarna kontingencija koja Cjelini jamči da iracionalno ne opstaje izvan nje, da ono zaista jest Cjelina.³⁴ No, ta je kontingencija deducirana iz kretanja apsoluta koji je po samom sebi, na osnovi racionalne sveukupnosti, lišen kontingencije. Zato kod Hegela nužnost kontingencije nije derivirana iz kontingencije kao takve, kontingencije sâme, već iz Cjeline koja joj je ontološki

nadređena. To je ono što odvaja faktijalno od dijalektičkog – odnosno, našim rječnikom rečeno, ono što odvaja spekulativno od metafizičkog.³⁵

Formulirajući spekulativno načelo i određujući specifični postupak derivacije, uspjeli smo ustanoviti ono što tražimo: mogućnost rješavanja problema ancestralnosti uz pomoć apsolutizacije matematičkog diskursa. Problem se sada može uobličiti ovako: iz načela faktijalnosti derivirali smo dva iskaza – neproturjeđe i nužnost onoga “je” – koji omogućuju da utvrdimo kantovsku tezu o mislivosti onoga po sebi. Pokušavajući odrediti kaos, napredovali smo od teze jakog modela (kaos može učiniti bilo što) prema tezi slabog modela (kaos može učiniti bilo što osim nemislivog). Dakle, zasad “nastanjujemo” ono po sebi koje je kantovske naravi. Kako bismo legitimnim učinili ancestralni diskurs znanosti, sada putem faktijalne derivacije moramo shvatiti *prijelaz iz istinitosti kantovskog po sebi u istinitost kartezijanskog po sebi*: prijelaz putem kojeg neće biti apsolutizirano tek *logičko* načelo neproturječja, već i *matematički* iskaz kao matematički.

Već smo napomenuli kako ne možemo ovdje izložiti potpuno rješenje problema. Zadovoljit ćemo se time da pružimo precizniju formulaciju pitanja ancestralnosti daljnjim određenjem onoga što smatramo “matematičkim” i onoga što namjeravamo apsolutizirati pod tim pojmom. ¶



4

*Humeov
problem*

Sve dok vjerujemo da mora postojati razlog zašto je ono što jest onako kako jest, nastaviti ćemo hraniti praznovjerje, odnosno vjerovanje u neizreciv razlog svih stvari. Budući da nikada nećemo moći otkriti ili shvatiti takav razlog, sve što možemo je vjerovati ili težiti vjerovanju u njega. Sve dok naš pristup fakticitetu gradimo na otkrivanju suštinskih ograničenja misli i njezine nesposobnosti da otkrije konačan razlog, naše ukidanje metafizike bit će u službi oživljavanja religioznog u svim njegovim oblicima, uključujući i one najuznemirujuće. Sve dok fakticitet budemo smatrali granicom misli, prepustit ćemo pobožnosti da upravlja onim što se nalazi iza te granice. Prema tome, kako bismo sišli s klackalice metafizike i fideizma, moramo promijeniti naš pogled na bezrazlog, prestati ga tumačiti kao oblik našeg manjkavog poimanja svijeta i pretvoriti ga u istinit sadržaj svijeta kao takvog: moramo projicirati bezrazlog u samu stvar i u našem poimanju fakticiteta otkriti istinsku *intelektualnu intuiciju* apsoluta. “Intuiciju”, jer upravo u onome što jest otkrivamo kontingenciju bez druge granice osim same sebe; “intelektualnu”, jer ta kontingencija nije vidljiva niti je možemo primijetiti u stvarima te joj samo misao može pristupiti, baš kao što može pristupiti i kaos koji leži iza prividnih kontinuiteta fenomena.

Ovdje se nesumnjivo radi o preokretanju platonizma, ali preokretanju koje se bitno razlikuje od dobro nam poznatih. Za razliku od Nietzscheovog, ovdje nije riječ o dokidanju nepromjenjivog svijeta ideja u ime osjetilnog postajanja svih stvari, a ni o stavljanju van snage filozofske osude fenomenalnog vremena ili čulnih iluzija. U pitanju je napuštanje vjerovanja zajedničkog platonizmu i antiplatonizmu po kojemu se postajanje odnosi na fenomen, a inteligibilnost na nepromjenjivost, i to kako bi se putem intelektualne intuicije pokazala *stabilistička*

iluzija osjetilnog postajanja – iluzija postojanja konstanti ili nepromjenjivih zakona postajanja. Ono spekulativno oslobađa nas fenomenalne stabilnosti empirijskih konstanti podižući nas sve do čisto inteligibilnog kaosa koji je temelj svakog aspekta stabilnosti.

Rekli smo: sve dok vjerujemo kako postoji razlog zašto stvari moraju biti onakve kakve jesu a ne drugačije, tumačit ćemo ovaj svijet kao misterij jer nam se takav razlog nikada neće otkriti. Ipak – i sada dolazimo do problema koji će nas zaokupiti – to traženje nužnog razloga nije tek učinak ideološke obmane ili teorijske slabosti. Ono proizlazi iz načelnog odbijanja faktijalnog i temelji se na naizgled snažnom prigovoru. Ne preostaje nam ništa drugo nego da taj prigovor jasno izložimo, a potom ga i pobijemo ako želimo da naš spekulativni pristup bude imalo uvjerljiv.

Prigovor je sljedeći: čini se apsurdnim tvrditi da su ne samo stvari već i fizički zakoni uistinu kontingentni jer, ako je to zaista tako, onda moramo priznati da se ti zakoni bez određenog razloga mogu *promijeniti u svakom trenutku*.

Zaista, jedna od neizbježnih posljedica načela faktijalnosti počiva na tvrdnji da su zakoni prirode zaista kontingentni. Ako ozbiljno tvrdimo da sve što *naizgled* nema razloga biti takvo kakvo je uistinu nema nužni razlog i da se stvarno može promijeniti bez razloga, onda moramo ozbiljno ustvrditi kako se zakoni prirode mogu mijenjati, i to ne prema nekom njima nadređenom, skrivenom zakonu – zakonu promjene zakona koji bi nam iznova izgledao kao nepromjenjiva i tajanstvena konstanta koja upravlja svim podređenim transformacijama – nego zaista bez ikakvog uzroka ili razloga.

No, stajat će u prigovoru, onaj tko prihvati prethodnu tezu morao bi očekivati da će se objekti svakog trenutka početi

ponašati hirovito i zahvaliti nebesima što tome nije tako i što se stvari i dalje podređuju dobro poznatim konstantama. Mi koji prihvaćamo tu tezu morali bismo strahovati da će se poznati objekti u bilo kojem trenutku početi ponašati potpuno neočekivano i čestitati svake večeri samima sebi što smo preživjeli još jedan dan, prije nego što počnemo strahovati od onog što noć može donijeti. Takva ideja stvarnosti ili odnosa prema svijetu čini se toliko apsurdnom da je nitko ne bi iskreno mogao zastupati. Znamo za poslovicu koja kaže da nema te gluposti iza koje neki filozof u nekom trenutku nije čvrsto stajao. Naš bi sugovornik mogao sarkastično prigovoriti kako je upravo dokazano da je poslovice u krivu jer je ostala još jedna glupost koju dosad nitko nije branio – mi smo je pronašli.

Naš će sugovornik zaključiti kako treba priznati da uistinu postoji nužnost zakona koja isključuje taj hiroviti nered. Budući da se ta stvarna nužnost ne može izvesti samo iz logike ili matematike – jer brojni su fizički svjetovi različiti od našeg pojmlljivi bez proturječja – trebali bismo reći da postoji nužnost u svijetu koja nije logičko-matematička već fizička i čiji razlog nikad nećemo moći pružiti. Ali – i ovdje je srž prigovora – ne možemo se odreći ideje te fizičke nužnosti na temelju njezine enigmatičnosti *bez da se odrekemo manifestne stabilnosti našeg svijeta*. Naime, bez zapanjujuće slučajnosti, svijet bez fizičke nužnosti bio bi u svakom trenutku i u svakoj od svojih točaka rascjepkan neizmjernom mnogostrukošću nepovezanih mogućnosti zbog kojih bi implodirao u radikalnan nered koji bi se utisnuo čak i u najsitnije čestice njegove materije. Drugim riječima, kad bi zakoni uistinu bili kontingentni, *mi bismo to već znali*, odnosno sasvim vjerojatno ne bismo ni bili ovdje da to saznamo jer bi nered kojim rezultira takva kontingencija bez sumnje pretvorio u prah svu svijest, a i svijet koji joj je

dan da ga opaža. Činjenica stabilnosti zakona prirode zato se čini dostatnom za pobijanje same ideje njihove kontingencije, osim ako tu stabilnost ne pripišemo iznimnoj slučajnosti koja nam je dopustila da živimo sve do sada među konstantama besprijekorne stabilnosti, statističkom čudu za koje postoji dobar razlog da mu se divimo, ali čija bi nam predstojeća propast, bilo u sljedećem danu bilo u sljedećoj minuti, trebala istovremeno ulijevati strah u kosti.

Upravo tu tvrdnju o stvarnoj kontingenciji zakona fizike zastupamo sa smrtnom ozbiljnošću, ali pritom ne zahvaljujemo nebesima svaki tren zato što živimo u stabilnom svijetu. Premda tvrdimo kako se zakoni prirode zaista mogu promijeniti bez razloga, ipak ne očekujemo, kao ni bilo tko drugi, da će se oni *svaki čas* mijenjati. Drugim riječima, tvrdimo da možemo iskreno zastupati tezu kako su objekti *uistinu* u stanju najhirovitije se ponašati *bez razloga*, ali da zbog toga nemoramo promijeniti naš uobičajeni odnos sa stvarima. To sada moramo opravdati.



Poteškoća koju smo upravo formulirali poznat je filozofski problem znan kao Humeov problem. Odgovoriti na gore navedenu kritiku kontingencije zakona fizike znači predložiti *spekulativno rješenje Humeovog problema*.

U čemu se sastoji taj problem? U klasičnoj verziji on se iskazuje ovako: je li moguće dokazati da će isti učinci uvijek proizlaziti iz istih uzroka *ceteris paribus*, to jest ako sve ostane isto? Drugim riječima, možemo li ustanoviti da će se nekad u budućnosti, u identičnim okolnostima, pojave nizati jedna za drugom onako kako to čine danas? Dakle, pitanje koje je

postavio Hume tiče se naše sposobnosti dokazivanja da će zakoni fizike u budućnosti ostati isti kakvi su sada, to jest naše sposobnosti dokazivanja nužnosti uzročne veze.³⁶

Usmjerimo diskusiju oko načela uzročnosti, poznatog i kao “načelo jednolikosti prirode” kod onih koji su sumnjičavi oko uporabe termina uzrok. Kako god bilo, formulacija suštinski ostaje ista: načelo pretpostavlja da će iz istih početnih uvjeta uvijek proizaći isti rezultati. Napomenimo još, kako bismo izbjegli učestale nespornosti oko ovog pitanja, da nužnost tog načela nikada nije ozbiljno dovedena u pitanje različitim varijantama falsifikacionizma koje je uveo Karl Popper. Falsifikacionizam ne tvrdi da se u budućnosti prirodni zakoni mogu promijeniti bez razloga već “samo” da teorije prirodnih znanosti uvijek mogu biti opovrgnute *neočekivanim* eksperimentalnim rezultatima. U falsifikacionizmu je riječ o tome da se preispita vjerovanje u trajnost fizikalnih teorija zbog nemogućnosti doseganja pouzdane spoznaje o “aktivnim čimbenicima” prisutnim u prirodi. Dakle, Popper – kao ni drugi epistemolozi – ne tvrdi da bi teorija mogla biti pobijena zbog *bezrazložne* promjene tijeka stvari. On ne smatra da bi se u *identičnim* okolnostima zakoni fizike mogli jednoga dana promijeniti; on samo tvrdi kako nikada ne možemo dokazati da će određena fizikalna teorija uvijek biti valjana jer je nemoguće *a priori* isključiti mogućnost pojave eksperimenta koji bi uzeo u obzir *još uvijek nesagledanu* okolnost i tako dokinuo predviđanja dane teorije. Novi eksperimenti ili nove interpretacije starih eksperimenata naveli su fizičare na napuštanje Newtonove fizike u korist fizike relativnosti, a ne nagla promjena u strukturi prirode koja je nastupila negdje oko 1905. (vrijeme objavljivanja specijalne teorije relativnosti) i tako promijenila sam fizički univerzum. Popper stoga pretpostavlja, bez daljnje

rasprave, da je načelo jednolikosti istinito i nikada se zaista ne suočava s Humeovim problemom koji se ne tiče buduće valjanosti naših teorija o prirodi već buduće stabilnosti same prirode.³⁷

Pojasnimo dodatno: problem uzročnosti koji je formulirao Hume problem je koji se tiče konstantnosti prirodnih zakona, neovisno o tome tumače li se oni kao *deterministički* ili *nedeterministički*, to jest *probabilistički*. Zasigurno je Hume problem formulirao unutar determinističkog okvira fizike svog doba, ali na prirodu problema zapravo ne utječe pitanje hoće li se ili ne prirodni zakoni pokazati probabilističkima. Riječ je o tome da saznamo hoće li se, u potpuno jednakim okolnostima, jedni te isti zakoni potvrditi, bez obzira na prirodu tih zakona. U slučaju determinističkog zakona, morali bismo se pitati hoće li se u uvjetima x događaj y – i samo taj događaj y – i sutra dogoditi kao što se dogodio danas. U slučaju probabilističkog zakona, morali bismo se upitati hoće li u uvjetima x događaj y imati jednaku vjerojatnost da se dogodi ili ne dogodi sutra kao i danas. Problem uzročnosti koji je formulirao Hume zato ne smijemo pobrkati s problemom determinizma – on je općenitiji problem koji se tiče svih zakona prirode, neovisno o njihovoj eventualnoj specifičnosti.

Recimo to drukčije: Humeov problem provocira pitanje postoji li ikakvo jamstvo da će *sama fizika* – a ne određena fizikalna teorija – sutra biti moguća. Naime, uvjet mogućnosti fizike sastoji se u ponovljivosti eksperimenata – što je temeljno jamstvo valjanosti neke teorije. No, ako će sutra niz eksperimenata dati različite rezultate u sasvim jednakim okolnostima, ako postane nemoguće garantirati ijedan stabilan učinak ili stabilnu vjerojatnost od jednog do drugog dana u istim eksperimentalnim uvjetima, onda će sama ideja fizike biti

ugrožena. Humeovo se pitanje stoga može uobličiti na sljedeći način: možemo li dokazati da će eksperimentalna znanost koja je danas moguća biti moguća i sutra?

To je prava formulacija problema za koji su do danas predložena tri tipa odgovora: *metafizički*, *skeptički* (koji je zastupao sam Hume) i, naravno, Kantov *transcendentalni* odgovor. Izložimo ukratko njihova temeljna načela prije nego što formuliramo načelo *spekulativnog* odgovora.

1. Metafizički odgovor na Humeovo pitanje bio bi u dokazivanju postojanja apsolutnog načela koje upravlja našim svijetom. Tako, primjerice, možemo postupiti poput Leibnizovog učenika i dokazati nužno postojanje savršenog Boga prije nego što iz toga izvedemo činjenicu kako je takav Bog mogao stvoriti samo najbolji od mogućih svjetova, to jest – naš svijet. Prema tome, vječnost našeg svijeta ili u najmanju ruku načela koja njime upravljaju bila bi zajamčena vječnošću samog božanskog savršenstva. To bi bilo dokazivanje uzročne nužnosti koje bismo mogli nazvati *izravnim* i *bezuvjetnim*: pružamo pozitivan dokaz da je Božje postojanje bezuvjetno nužno (ono proizlazi iz same njegove biti, a ne iz nekog vanjskog uvjeta) iz čega zaključujemo kako naš svijet mora biti i ostati takav kakav jest.

2. Skeptičko rješenje ono je koje je Hume predložio kao odgovor na vlastito pitanje. Njegov odgovor moguće je raščlaniti na dva dijela:

a) Hume započinje odbacivanjem svakog metafizičkog rješenja problema uzročnosti: apriornim rasuđivanjem ne možemo utvrditi da će zakoni prirode biti stabilni i u budućnosti. Po njemu postoje samo dva načina utvrđivanja istinitosti postojanja ili nepostojanja nečega: iskustvo i načelo neproturječja. Ipak, nijedan od ovih dvaju načina ne dopušta nam dokazivanje nužnosti uzročne veze. Naime, iskustvo

nas može poučiti samo o sadašnjosti ili prošlosti, ali ne i o budućnosti. Može nam reći da zakon postoji ili to da možemo potvrditi njegovo postojanje onako kako smo to činili u prošlosti, no ne može nam pomoći da ustanovimo kako ćemo to moći činiti i u budućnosti. Što se tiče načela neproturječja, ono nam bez prizivanja iskustva dopušta *a priori* ustvrditi kako je proturječan događaj nemoguć te da ne može postojati ni danas ni sutra. Međutim, za Humea nema ničeg proturječnog u tome da isti uzroci sutra mogu proizvesti drugačije posljedice nego danas.

Navedimo citat koji pokazuje kako Hume iznosi svoj argument, u odjeljku IV *Istraživanja o ljudskom razumu*³⁸: “Na primjer, kad vidim da se biljarska kugla kreće u pravcu prema drugoj, čak kad bih slučajno kao rezultat njihovog dodira ili udarca i zamislio kretanje druge kugle, ne bih li mogao zamisliti i stotinu različitih događaja kao posljedicu tog uzroka? Ne bi li obje ove kugle mogle ostati apsolutno nepokretne? Ne bi li se prva mogla vratiti istim pravcem natrag ili odskočiti od druge u bilo kojem pravcu ili smjeru? Sve su te pretpostavke dosljedne i zamislive. Zašto da damo prednost jednoj, koja nije dosljednija niti se može zamisliti lakše nego ostale? Sva naša zaključivanja *a priori* nikad nam neće moći dokazati da je takvo davanje prednosti osnovano.”

Ovdje nije u pitanje dovedena samo uzročna nužnost, ono što je Leibniz nazvao načelom razloga. Naime, kao što smo vidjeli, po tom načelu za sve mora postojati razlog zašto je onako kako jest, a ne drukčije. Ali, ono što nam Hume govori je da je takav razlog potpuno nedostupan mišljenju: zato što ne možemo utvrditi da će zakoni ostati takvi kakvi jesu, ne možemo utvrditi nužnost niti jedne činjenice. Naprotiv, zahtjevima logike i iskustva bilo bi sasvim sukladno da sve

postane drugačije od onoga što jest, bilo da je riječ o prirodnim procesima, stvarima ili događajima. Ni za što se ne može utvrditi razlog postajanja i ostajanja onakvim kakvo jest.

b) Ali, Hume ne želi odbaciti baš svaku mogućnost odgovora na svoje pitanje. On modificira samo pitanje tako da ga zamjenjuje problemom koji, po njemu, ovoga puta *dopušta rješenje*. Budući da ne možemo dokazati nužnost uzročne veze, moramo se prestati pitati zašto su zakoni nužni i zapitati se odakle dolazi naše *vjerovanje* u nužnost zakona. To dovodi do premještanja problema kojim se pitanje o prirodi stvari zamjenjuje pitanjem o našem odnosu prema stvarima: ne pitamo se više zašto su zakoni nužni, već zašto smo mi uvjereni da jesu. Humeov odgovor na novo pitanje stane u jednu riječ: navika (ili običaj). Kada se određena činjenica ponavlja, ona u nama spontano izaziva navikavanje iz kojeg proizlazi sigurnost da će se taj čin ponoviti i u budućnosti. Sklonost vjerovanju u neizbježno ponavljanje onoga što se već ponovilo upravlja čitavim našim odnosom prema prirodi.

3. Naposljetku, treći tip odgovora je Kantov transcendentalmi odgovor, točnije dedukcija kategorija, razrađena u “Analitici pojmova” *Kritike čistog uma*.³⁹ Dedukcija je bez sumnje jedan od najtežih dijelova *Kritike*, ali je on u načelu lako razumljiv. Ovdje ćemo ga tek kratko rekapitulirati jer ćemo mu se ionako kasnije vratiti.

Transcendentalno rješenje razlikuje se od klasičnog metafizičkog rješenja po tome što bezuvjetno i izravno dokazivanje zamjenjuje *uvjetnim* i *neizravnim*. Rekli smo da metafizički ili dogmatski odgovor na Humeov problem čini pozitivno dokazivanje postojanja apsolutno nužnog načela iz kojeg proizlazi nužnost našeg svijeta. Nasuprot tome, transcendentalno ispitivanje predlaže neizravno dokazivanje

uzročne nužnosti, odnosno dokazivanje *reductio ad absurdum*. Postupak je sljedeći: polazimo od pretpostavke kako ne postoji uzročna nužnost te potom ispitujuemo što iz toga slijedi. No, ono što iz toga slijedi, prema Kantu, potpuna je propast bilo kakvog oblika predočavanja: nered među fenomenima bio bi toliki da nikakva objektivnost, kao ni bilo kakva svijest, ne bi mogle dugo opstati. Sukladno tome, Kant smatra da je hipoteza o kontingenciji zakona opovrgnuta samim činom predočavanja. Njegov je odgovor sasvim uvjetan – on ne kaže kako je apsolutno nemoguće da uzročnost prestane upravljati svijetom jednom u budućnosti, ali tvrdi kako je nemoguće da se nešto takvo *manifestira* svijesti – i to zato što više ništa ne bi imalo konzistenciju te samim time ne bi bilo predočivo jednom kad bi uzročnost prestala upravljati svijetom. Zato je Humeov imaginarni scenarij s biljarskim kuglama nemoguć: u njemu samo biljarske kugle izmiču uzročnosti, ali ne i stol na kojem se igra, kao ni soba u kojoj je taj stol. Upravo zato što cjelina ostaje stabilna, mi još uvijek možemo samima sebi *predočiti* nešto kada zamišljamo Humeove fantastične mogućnosti. Međutim, govori Kant, ako uzročnost (zajedno s drugim kategorijama razuma) prestane strukturirati predodžbu (kao i ostale kategorije razuma), onda će ona prestati strukturirati i bilo koji aspekt fenomena te ništa neće ostati u subjektu ili objektu što bi bilo u stanju podržati našu, promatračku, kontemplaciju nad tim fenomenom. Uzročna je nužnost zato nužan uvjet postojanja svijesti i svijeta koji ona doživljava. Drugim riječima, nije apsolutno nužno da uzročnost upravlja svim stvarima, ali *ako* postoji svijest, onda je to samo zato što postoji uzročnost koja nužno upravlja fenomenima.

Premda su naizgled različiti, sva tri odgovora na Humeov problem dijele jedan postulat. Zajedničko im je da *istinitost*

uzročne nužnosti vide kao jasnu stvar. U sva tri slučaja, pitanje se nikada ne odnosi na to postoji li uistinu uzročna nužnost već na to je li joj moguće naći razlog. Ta je nužnost shvaćena kao očiglednost koju se nikad ne dovodi u pitanje: dakako, to je jasno u slučajevima metafizičkog i transcendentalnog rješenja jer oba pokušavaju dokazati njezinu istinitost. No, ni Hume zapravo nikada ne sumnja u postojanje uzročne nužnosti, već sumnja tek u našu sposobnost utvrđivanja njenog postojanja putem rasuđivanja. Po njemu, “glavni uzrok djelovanja prirode” mora nam ostati nepoznat. Načela koja su temelj prirodnih fenomena lako možemo reducirati na malen broj općih uzroka, ali, kako naglašava Hume: “Što se tiče uzroka tih općih uzroka, uzalud bismo pokušavali da ih otkrijemo, a niti ćemo ikada moći doći do nekog određenog tumačenja koje bi nas zadovoljilo. Ti posljednji pokretači i principi potpuno su zatvoreni ljudskoj spoznaji.”⁴⁰ Drukčije rečeno, možemo se nadati otkrivanju osnovnih zakona koji vladaju svemirom, ali će nam uzrok samih tih zakona koji ih čini nužnima ostati nedostupan. Time se priznaje da uistinu postoji krajnja nužnost fizičkih procesa. Upravo zato što to priznaje, Hume može opisati svoj položaj kao *skeptički*: biti skeptik znači priznati da razum nije u stanju pronaći temelj nužnosti čije postojanje pretpostavljamo.

Spekulativnim stavom koji mi zauzimamo odbacujemo postulat zajednički trima prethodnim rješenjima s namjerom da se konačno ozbiljno uhvatimo ukoštac s onim što nas je o svijetu *naučio* humeovski, a ne kantovski *a priori*: *isti uzrok uistinu može rezultirati sa “stotinu različitih događaja”*, pa čak i više. Hume nam govori da *a priori* – to jest iz jasno logičkog gledišta – bilo koji uzrok može proizvesti bilo koji neproturječni učinak. Bez sumnje, to je očita pouka razuma, odnosno mišlje-

nja koje je podređeno jedino zahtjevima logičke razumljivosti. Razum nas poučava o mogućnosti da se naše biljarske kugle zaista zaigraju na tisuću (i više) načina na biljarskom stolu bez da postoji uzrok ili razlog takvom kretanju. Ako pak razum kao *a priori* poznaje samo proturječje, onda dopušta pojavljivanje bilo koje konzistentne mogućnosti bez postojanja načela koje bi favoriziralo jednu od njih. Sukladno tome, čini nam se neobičnim započeti s odbijanjem gledišta razuma kao očigledno iluzornog da bismo potom pokušali dati razumski temelj za to odbijanje ili da bismo ustanovili kako ono ne može biti razumski opravdano. Kako bi razum, za koji je neistinitost uzročne nužnosti zasljepljujuće očita, mogao raditi protiv sebe dokazujući istinitost te nužnosti? Samo nam naša osjetila nameću vjerovanje u uzročnost – ne i misao. Čini se stoga kako razboritiji pristup problemu uzročne veze ne bi polazio od navodne istinitosti te veze već od njezine jasne neistinitosti. U svakom je slučaju neobično primijetiti kako su filozofi, u pravilu skloniji misli negoli osjetu, u velikoj većini odabrali vjerovati svojim habituiranim opažanjima, a ne svjetlu svog uma.

Skeptički je stav najparadoksalniji jer s jedne strane pokazuje kako načelo razloga nije u stanju utemeljiti svoje ontološke pretenzije, a s druge nastavlja vjerovati u nužnost – stvarnu, fizičku nužnost – koju je to načelo *pripisalo* svijetu. Hume više ne vjeruje u metafiziku, ali i dalje vjeruje u nužnost koju je metafizika krivo prepoznala u stvarima. Rezultat tog nepotpunog odbacivanja metafizike, združenog s nepromišljenom sklonošću da se vjeruje u sve što se ponavlja, organsko je prijanjanje uz njezin fantazmagorijski svijet. Hume slijepo vjeruje u svijet za koji su metafizičari mislili da ga mogu dokazati. Naslućujemo stoga s kakvom će se lakoćom skepticizam pretvoriti u praznovjerje jer tvrditi i vjerovati kako

postoji nedokučiva nužnost tijekom stvari znači biti spreman vjerovati u providnost. Čini nam se mudrije vjerovati u razum i time istjerati uzročnu nužnost iz zaleđa zbilje. Tako bi skepticizam, koji je ostao lakovjeran spram metafizičke nužnosti, ustupio mjesto spekulativnoj spoznaji stvarnog svijeta koji nema metafizička obilježja.

Sada vidimo kako spekulativan stav eliminira uobičajene aporije Humeovog problema. Mi ovako gledamo na stvari: ako ne možemo dokazati nužnost uzročne veze, onda je to jednostavno zato što je uzročna veza lišena nužnosti. No, to ne znači da s prihvaćanjem spekulativnog stava nestaju svi problemi. *Preformulirat ćemo* Humeov problem i tako premjestiti poteškoću. To se preformuliranje može iskazati ovako: umjesto da se pitamo kako dokazati izvornu nužnost fizičkih zakona, *moramo se zapitati kako objasniti pojavu stabilnosti fizičkih zakona ako su oni kontingentni*. Nakon preformulacije, Humeovo pitanje zapravo je ono koje smo već postavili: ako su zakoni kontingentni, a ne nužni, kako se onda njihova kontingencija ne manifestira radikalnim i neprestanim promjenama? Kako stabilan svijet može proizaći iz zakona koji nemaju stalan temelj? Stavljamo sav naš ulog na to da ova formulacija problema, za razliku od njegove kanonske verzije, omogućuje zadovoljavajući odgovor koji za sobom ne povlači ograničavanje sposobnosti onog racionalnog.

Čitatelju koji nerado pristaje uz tezu da su zakoni uistinu kontingentni, možemo problem predstaviti na sljedeći način. Upoznati smo s “avanturom” koja je dovela do razvoja neeuklid-skih geometrija: kako bi dokazao Euklidov postulat o prolasku samo jedne paralele s pravcem kroz neku točku koja leži izvan tog pravca, Lobačevski je pretpostavio neistinitost postulata, odnosno da je moguće kroz danu točku provesti beskonačno

mного paralela s danim pravcem. Smatrao je kako će to rezultirati proturječjem kojim bi *ad absurdum* dokazao Euklidov postulat. No, umjesto da je pružio željeni dokaz, Lobačevski je otkrio novu geometriju, konzistentnu poput Euklidove, ali od nje različitu. Možda bi oni koji nevoljko prihvaćaju tezu koju smo predložili bili spremni prihvatiti sljedeću sugestiju: ako smo već uvjereni da je uzročna veza nužna veza, ali ne vjerujemo u mogućnost metafizičkog dokazivanja te nužnosti, onda pokušajmo bar *reductio ad absurdum* dokazati njezino postojanje. Poništimo tu nužnost u mišljenju i nadajmo se da će nas to dovesti do apsurdna. Time ćemo apagogički dokazati ono što smo uzaludno pokušavali dokazati pozivajući se na metafizičko načelo jednolikosti. Kladimo se da će nas, ako to učinimo, snaći isto ono se što je snašlo geometričare koji su pokušavali dokazati Euklidov postulat: malo-pomalo, otkrit ćemo kako je taj neuzročni univerzum jednako konzistentan kao i uzročni univerzum te da na temelju njega jednako tako možemo objasniti naše svakodnevno iskustvo. No, isto ćemo tako uočiti da je taj univerzum oslobođen enigmi inherentnih vjerovanju u fizičku nužnost. Drugim riječima, nemamo ništa za izgubiti prelazeći iz uzročnog u neuzročni univerzum – ništa osim enigmi.

Ipak, odmah ćemo primijetiti kako će se taj postupak *izravno sukobiti s transcendentalnim rješenjem* Humeovog problema. Naime, kako smo već vidjeli, transcendentalna dedukcija upotrebljava *reductio ad absurdum* čime se iz izostanka uzročne nužnosti izvodi zaključak o propasti svakog predočavanja. No, mi tvrdimo kako hipotetska obustava uzročne nužnosti neće nužno dovesti do posljedica nespojivih s uvjetima predočavanja. Naš se problem stoga može formulirati preciznije: kako bismo utvrdili valjanost spekulativnog rješenja Humeovog problema,

moramo razotkriti u čemu je logička zabluda transcendentalne dedukcije, i to tako da otkrijemo, a contrario onome što ona tvrdi, kako stabilnost svijeta fenomena ne zahtijeva pobijanje kontingencije zakona fizike. Drukčije rečeno, moramo pokazati zašto je pogrešno izvesti zaključak da iz nenužnosti zakona slijedi propast predočavanja, kao što je učinio Kant.



Prema Kantu, kad predodžbe koje imamo o svijetu ne bi bile upravljene nužnim vezama – koje on naziva kategorijama, i među koje ubraja načelo uzročnosti – svijet bi bio tek neuređena masa nejasnih percepcija koje nikada ne bi mogle konstituirati iskustvo jedinstvene svijesti. Stoga, kaže Kant, sama ideja svijesti i iskustva zahtijeva strukturiranje predodžbi koje je sposobno od našeg svijeta napraviti nešto drugo osim isključivo proizvoljnog niza nepovezanih impresija. To je središnja teza takozvane objektivne dedukcije čistih razumskih pojmova koja nastoji legitimnom učiniti primjenu kategorija na iskustvo (to jest, kategorija u svojstvu univerzalnih veza koje fizika prva pretpostavlja). Ne postoji svijest bez mogućnosti znanosti fenomena jer sama ideja svijesti pretpostavlja ideju vremenski objedinjene predodžbe.⁴¹ No, kad svijet ne bi bio upravljen nužnim zakonima, raspao bi se u niz nepovezanih iskustva te uopće ne bi mogla nastati svijest u pravom smislu te riječi. Dakle, nužnost zakona postaje neupitna činjenica nakon što od nje napravimo sam uvijek svijesti.

Nema sumnje, moramo priznati prividno nepobitnu narav tog “uvjetujućeg” rasuđivanja – ali odmah nakon što priznamo dodat ćemo kako je to rasuđivanje nepobitno samo ako se odnosi na pojam *stabilnosti*, a nipošto na pojam

nužnosti. Jedina neupitna – ali isto tako i tautološka – činjenica koju možemo bezrezervno priznati Kantu je da stabilnost fenomena osigurava kako uvjet svijesti, tako i uvjet znanosti o prirodi. Činjenica stabilnosti i njezin status uvjeta znanosti i svijesti očito su neupitni. No, ne možemo isto reći i za izvod zaključka koje ćemo odsad nazivati “nužnosni izvod”: on je podloga tvrdnje da *stabilnost zakona kao svoj imperativni uvjet pretpostavlja nužnost tih zakona*. Sada moramo ispitati strukturu i pretpostavke tog izvoda.

Zašto iz neosporne činjenice stabilnosti zakona prirode, to jest beziznimne stabilnosti njezinog načela jednodolnosti, izvodimo zaključak o nužnosti te jednodolnosti? Putem kojeg rasuđivanja prelazimo iz činjenice o stabilnosti – sveopće jer dosad nije bila narušena – u ontološku nužnost? Nužnosni izvod koji podržava takvo rasuđivanje možemo formulirati ovako:

1. Ako se zakoni uistinu *moгу* mijenjati bez razloga – to jest, ako nisu nužni – onda bi se *često* mijenjali bez razloga.
2. Ipak, zakoni se ne mijenjaju često bez razloga.
3. Prema tome, zakoni se *ne mogu* mijenjati bez razloga: drugim riječima, zakoni su nužni.

Nitko ne može osporiti tvrdnju 2 koja se odnosi na činjenicu (manifestne) stabilnosti prirode. Prema tome, težište evaluacije izvoda ovog zaključka mora biti na evaluaciji tvrdnje 1: ako se ona ispostavi “oborivom”, onda će se urušiti i sam zaključak kao rezultat odbacivanja jedne od njegovih premisa. Ta tvrdnja povezuje *kontingenciju* zakona – to jest njihovu moguću promjenu – sa *stvarnom učestalošću* njihove promjene. Zato ćemo je nazvati “*implikacijom učestalošću*”: jedino ako smatramo istinitim da moguća promjena implicira učestalu promjenu, moći ćemo smatrati istinitim nužnosni izvod. Kako bi se

odbacilo taj izvod potrebno je, i dovoljno, ustanoviti kako i pod kojim uvjetima implikacija može biti odbačena.

Prije svega, važno je imati na umu da je implikacija učestalosti temelj kantovskog argumenta u korist uzročne nužnosti, kao i općeg vjerovanja u takvu nužnost. Tvrditi, kao što se općenito vjeruje, da bismo “znali” da su zakoni prirode kontingentni ili, poput Kanta, tvrditi da bismo to “znali” po tome što više ništa ne bismo znali, znači smatrati kako bi kontingencija zakona za posljedicu morala imati promjenu zakona prirode koja bi bila dovoljno učestala da se manifestira u iskustvu ili koja bi čak razorila samu mogućnost iskustva. Obje se teze, općenita i kantovska, oslanjaju na isti argument – kontingencija implicira učestalu promjenu – razlikujući se pritom tek u intenzitetu učestalosti koju izvode iz kontingencije (niska, ali manifestna učestalost kod općenite teze ili visoka učestalost koja razara manifestaciju u slučaju kantovske teze). Moramo se zadržati na toj implikaciji i pokušati shvatiti zašto se ona čini očitom do te mjere da je Kant prihvaća bez potrebe da to opravda. Isto vrijedi i za zdrav razum, kao i za većinu pristaša fizičke nužnosti.

U nastavku analize od velike će nam pomoći biti knjiga *Kritika aleatoričkog uma* Jean-Renéa Vernesa.⁴² Vrijednost tog kratkog eseja, napisanog konciznošću dostojnom filozofa 17. stoljeća, počiva u načinu na koji izlaže prirodu rasuđivanja na koju se i Hume i Kant implicitno oslanjaju kad pretpostavljaju da je nužnost zakona očita. Za Vernesa, naglasimo odmah, to je rasuđivanje *legitimno* – on, dakle, smatra da je vjerovanje u nužnost fizičkih zakona utemeljeno. Vernes na sebe preuzima zadatak ekspliciranja prirode rasuđivanja koje je kod Humea i Kanta još uvijek implicitno kako bismo bolje razumjeli smisao njegove istine. Nasuprot tome, nama je Vernesova teza interesantna zbog činjenice da nam, iznoseći na svjetlo to

rasuđivanje i pokazujući njegovu pravu prirodu, dopušta otkriti njegovu slabu točku.

Vernesova je teza sljedeća: izvod kojim implicitno prelazimo iz stabilnosti zakona u njihovu nužnost sastoji se od *probabilističkog* rasuđivanja, i to u *matematičkom* smislu te riječi. Prisetimo se prethodno citiranog Humeovog teksta o biljarskim kuglama. Prema Vernesu, taj tekst istovremeno donosi eksplicitan korijen problema uzročnosti i nezapaženo načelo njegovog racionalnog rješenja. Gdje je korijen problema? U činjenici da postoji golema razlika između apriornih ili imaginarnih mogućnosti – općenitije govoreći, zamislivih (neproturječnih) mogućnosti – i mogućnosti koje su uistinu *iskustvene*. Protivno kantovskom izjednačavanju onoga *a priori* s onim nužnim i empirije s kontingencijom, Vernes kaže da kontingencija predstavlja *a priori*, dok iskustvo predstavlja nužnost. Enigma leži u činjenici da, kako kaže Hume, *a priori* “stotinu različitih događaja” – ili, Vernesovim riječima, “praktički beskonačan broj” različitih događaja⁴³ – može nastati iz istog niza uzroka, *ceteris paribus*. Dakle, *a priori*, biljarske kugle mogu se ponašati na tisuću različitih načina, ali u iskustvu samo se jedna od tih mogućnosti svaki put ostvaruje: ona koja je u skladu s fizičkim zakonom sudaranja.

Ali, s kojim pravom iz razlike između onoga *a priori* i onoga iskustvenog zaključujemo da je *a priori* obmanjujuće, a ne da je iskustvo iluzija? Što nam dozvoljava tvrditi da stabilnost iskustva pruža uvid u autentičnu nužnost, dok nam ono *a priori* ne pruža uvid u istinsku kontingenciju? Isto ono zbog čega bi kockar u najmanju ruku posumnjao da je kocka koja uvijek pada na istu stranu *najvjerojatnije* namještena. Uzmimo niz događaja za koje ne postoji *a priori nijedan razlog* da jedan od njih nastupi prije nego neki drugi. To je slučaj s novčićima

i kockama za koje pretpostavljamo da su savršeno homogene i simetrične i za koje, sukladno tome, *a priori* možemo tvrditi da nakon nepristranog bacanja ne postoji više razloga da se neka od njihovih strana pojavi od bilo koje druge. Kada, držeći se te pretpostavke, budemo nastojali izračunati vjerojatnost događaja (određen rezultat bacanja kocki) implicitno ćemo pretpostaviti sljedeće *a priori* načelo: *što god je jednako zamislivo, jednako je moguće*. Upravo nam ta *kvantitativna* jednakost između mogućeg i zamislivog dopušta utvrditi vjerojatnost ili učestalost događaja kada sudjelujemo u igri na sreću, budući da u opisanim okolnostima nijedan od događaja nema *više* razloga (“više” u matematičkom smislu) pojaviti se od drugog (bilo da je riječ o bacanju kocke, novčića ili igri ruleta). Moramo zato pretpostaviti da svaki od njih ima jednake šanse nastupiti te iskoristiti tu pretpostavku kako bismo došli do izračunljive procjene u vezi vjerojatnosti kompleksnih događaja koji su u cijelosti sačinjeni od te početne istovjerojatnosti (kao što je šansa da obje kocke padnu na šesticu ili da se “0” pojavi tri puta zaredom na ruletu, itd.).

No, pretpostavimo da kocka s kojom igramo već sat vremena uvijek pada na istu stranu. Pozivajući se na načelo prema kojem su događaji koji su jednako mogući također jednako vjerojatni, rekli bismo da je mala vjerojatnost kako je to ishod čistog slučaja. Pomislili bismo da mora postojati *uzrok* (primjerice olovna kuglica *skrivena* u kocki) koji *nužno zahtijeva takav ishod*. Pretpostavimo sad da kocka s kojom igramo pada na istu stranu ne samo zadnjih sat vremena, nego i čitav naš život pa čak i tako daleko koliko seže ljudsko pamćenje. Zamislimo sada da ta kocka nema šest strana već milijun, zapravo trilijun strana. Tada ćemo se naći u istoj situaciji u kojoj se našao Hume pred svojim biljarskim kuglama: za svaki događaj dan u

iskustvu, možemo pojmiti *a priori* brojne i različite empirijske ishode (štoviše, broj toliko velik da se čini uzaludno pokušati ga odrediti) koji nam se svi čine jednako mogućima. Ipak, i dalje uvijek dobivamo isti rezultat, to jest iste učinke iz istih uzroka. Kada Hume ili Kant pretpostavljaju kako je nužnost zakona očita, njihovo je rasuđivanje jednako onom igrača pred namještenom kockom jer tezu koju je na svjetlo dana izložio Vernes implicitno smatraju valjanom: ako su zakoni uistinu kontingentni, onda bi bilo protivno zakonima koji upravljaju slučajem to da se kontingencija nikada nije manifestirala. *Stoga mora* postojati nužan razlog, premda skriven – kao što mora postojati olovna kuglica u kocki – koji je u stanju objasniti tu stabilnost ishoda.

Sada nam je implicitno načelo koje upravlja nužnosnim izvodom postalo jasno: ono se ogleda u *proširivanju probabilističkog rasuđivanja*, koje je igrač prethodno primijenio na događaj u našem univerzumu (bacanje kocke i rezultat), *na univerzum sam*. To se rasuđivanje može rekonstruirati ovako: naš fizički univerzum tumačim kao jedan od golemog broja zamislivih (neproturječnih) univerzuma od kojih svakim upravljaju različiti zakoni fizike, odnosno univerzuma u kojima se sudar biljarskih kugli ne podređuje zakonima koji vladaju našim univerzumom, u kojima obje kugle odlijeću u zrak, spajaju se ili pretvaraju u dvije rasne, ali prkosne kobile ili pak u ljupke, crveno-srebrne ljljane itd. Dakle, u glavi sam stvorio “univerzum-kocku” te ga izjednačio s *univerzumom svih univerzuma* kojeg u globalu karakterizira tek načelo neproturječja i čija je svaka strana neki univerzum upravljen određenim skupom zakona fizike. Zatim, za situaciju danu u iskustvu bacam kocku u svom umu (mislim na sve zamislive nizove događaja), ali na kraju konstatiram da se uvijek pojavljuje isti ishod (u istim okolnostima): taj univerzum-

kocka uvijek pada na “moj” univerzum-stranu – zakoni sudara nikada ne bivaju narušeni. U svim prilikama taj univerzum-kocka “pada” na isti fizički univerzum – moj, onaj koji sam bio u prilici svakodnevno promatrati. Bez sumnje me teorijska fizika može naučiti novim i neočekivanim stvarima o univerzum-strani koju nastanjujem, ali to će tek pridonijeti dubljoj spoznaji o mom univerzumu, a ne o aleatoričkoj promjeni samog univerzuma. On zapravo nikada nije povrijedio načelo jednolikosti: uvijek mi je dao isti ishod u istim početnim uvjetima. Neizglednost te stabilnosti rezultata čini se toliko odudarajućom da niti ne zastajem kako bih razmotrio mogućnost da je ona možda posljedica čistog slučaja. Sukladno tome, iz tog izvodim – što je zaključak koji se obično donosi toliko brzo da ga se ni ne primijeti – kako postoji *nužan* razlog, ali kako je njegova nužnost *vanlogička* i *vanmatematička*. Ta nužnost pruža neizbježnu dopunu dokaznoj nužnosti logičko-matematičkog rasuđivanja budući da me ono stavlja pred *homogeni* univerzum-kocku u kojem je svaka strana *jednako zamisliva*. Stoga udvajam nužnost logičko-matematičkih formaliziranja *drugom vrstom nužnosti* – stvarnom, fizičkom, jedinom sposobnom dati razlog, poput olovne kuglice u namještenoj kocki, za očito “namještanje” rezultata. Nakon toga u potpunosti ovisi o meni hoću li izvor ove druge nužnosti nazvati “materijom” (kao što je to učinio Vernes) ili “providnošću”: ona će ostati primordijalna i enigmatična činjenica.

Ukratko: izvodi Humea i Kanta primjer su probabilističkog rasuđivanja kad ono nije primijenjeno na neki događaj u našem univerzumu već na sam naš univerzum koji se smatra tek jednim mogućim slučajem u cjelini svih mogućih univerzuma. Srž je argumenta ustanoviti beskrajnost numeričkog jaza između mogućnosti koje možemo zamisliti i onih koje možemo iskusiti

tako da se iz tog jaza izvede sljedeće probabilističko odstupanje (ujedno i izvor legitimnosti implikacije učestalosti): da su se zakoni *uistinu mogli mijenjati bez razloga*, bilo bi zaista “beskonačno” nevjerovatno da se nisu mijenjali često, da ne kažemo frenetično. Zakoni bi se mijenjali tako često (tu napuštamo Humea i krećemo prema Kantu) da to ne bismo nikada spoznali jer nikada ne bismo ni bili ovdje da to spoznamo – kaos koji bi uslijedio onemogućio bi minimalni red i kontinuitet potreban za korelaciju svijesti i svijeta. Dakle, nužnost je dokazana činjenicom beskonačno nevjerovatne stabilnosti, odnosno trajnosti zakona prirode i subjektivnim naličjem te trajnosti koja odgovara svijesti subjekta sposobnog za znanost. To je logika nužnosnog argumenta, odnosno implikacije učestalosti koja je njegov temelj.



Prije nego što nastavimo s izlaganjem spekulativnog pobijanja ovog prigovora, potrebno je uputiti na poznat odgovor tom prigovoru koji se sastoji od pokazivanja kako trajna postojanost našeg svijeta lako može biti stvar pukog slučaja. On je u načelu jednak onom pomoću kojeg su epikurejci objasnili naizgled dovršeno postojanje živih bića: usporedimo pojavu najstroženijih organizama s nekim drugim nevjerovatnim ishodom, poput pisanja *Ilijade* slučajnim bacanjem slova na neku površinu, te ukažimo da potonji rezultat ne odstupa od probabilističkih zakona ako uzmemo u obzir nezamislivo velik broj bacanja. Slično tome, na prethodan probabilistički prigovor odgovorit ćemo da naš visoko strukturirani svijet može biti ishod gigantskog broja kaotičnih pojava koje su se stabilizirale i oblikovale naš univerzum.

Ipak, ne možemo biti zadovoljni ovim odgovorom na nužnosni argument iz jednostavnog razloga: *on pretpostavlja nužnost fizičkih zakona*. Dakle, potrebno je uočiti kako sam pojam slučaja ima smisla tek pod uvjetom postojanja nepromjenjivih zakona fizike. Upravo nam to pokazuje paradigmatički primjer bacanja kocke: aleatorički slijed može se konstituirati jedino pod uvjetom da kocka očuva svoju strukturu od jednog do drugog bacanja te da se zakoni koji omogućuju bacanje ne mijenjaju od jednog do drugog poteza. Ako bi između dvaju bacanja došlo do implozije kocke, ako bi ona postala okrugla ili se spljoštila, ako bi umnožila svoje strane, ako bi gravitacija prestala djelovati uslijed čega bi kocka odletjela u zrak ili ako bi, naprotiv, propala pod zemlju, onda ne bi bilo aleatoričkog slijeda i ne bi bilo moguće ustanoviti račun vjerojatnosti. Prema tome, slučaj uvijek pretpostavlja određeni oblik fizičke konstantnosti; sam slučaj ne dopušta nam misliti kontingenciju zakona fizike; on je tek određeni tip zakona fizike, nedeterministički zakon. Tako, primjerice, kod Epikura jasno vidimo kako *klinamen*, malena, aleatorička devijacija atoma, pretpostavlja nepromjenjivost fizičkih zakona: specifičan oblik atoma (gladak, kukast, itd.), broj njihovih različitih vrsta, nedjeljivost tih elementarnih fizičkih jedinica, postojanje praznine, itd. *Klinamen* ne može izmijeniti ništa od navedenog budući da je riječ o uvjetima njegovog ostvarenja.

No, naš odgovor na nužnosni argument mora nam omogućiti poimanje svijeta lišenog *svake* fizičke nužnosti koji bi i dalje bio u skladu s činjenicom stabilnosti zakona. Prema tome, moramo posegnuti za argumentom koji ni u jednom trenutku neće čistoj, logičkoj nužnosti neproturječja (koju smo izveli iz načela faktijalnosti i koju jedinu Hume smatra istinitom *a priori*) pridružiti stvarnu nužnost, odnosno nužnost

koja će ustanoviti *načelo preferencije* između jednako zamislivih mogućnosti. Aleatorički odgovor na necesitarni argument upravo je uvođenje takvog načela. No, treba primijetiti da nema ništa proturječno u tome da zamislimo promjenu uvjeta koji omogućuju tijek nasumičnih procesa (primjerice, modifikaciju oblika kocke, broja njezinih strana, zakona koji upravljaju njezinim bacanjem, itd). Dodajmo i to da aleatorički odgovor neće nikoga uvjeriti jer priznaje branitelju nužnosnog argumenta kako nam je dosad ždrijeb bio naklonjen, odnosno da smo imali *sreće*, a sreća se može u bilo kojem trenutku okrenuti i rezultirati drugačijim ishodom. Bili bismo tada vezani za svijet svijetom čvorom koji smo maloprije nazvali apsurdnim i koji bi nas naveo na stalni strah od toga da se stvarnost ne počne nasumično ponašati.

Opovrgavanje implikacije učestalosti zato se ne može sastojati od dokazivanja kako je stabilnost svijeta u skladu sa zakonima slučaja. Prije bi valjalo pokazati kako je kontingencija prirodnih zakona *nedostupna aleatoričkom rasuđivanju*. Za razliku od epikurejaca, ne možemo branitelju argumenta o nužnosti priznati legitimnost njegovog rasuđivanja da bismo ga zatim pokušali učiniti kompatibilnim sa stvarnim iskustvom. Moramo diskvalificirati to samo rasuđivanje pokazujući da neprikladno primjenjuje kategorije slučaja i vjerojatnosti, odnosno da ih primjenjuje izvan njihovog legitimnog područja primjene. Drugim riječima, potrebno je pokazati kako te kategorije ne možemo primijeniti na zakone fizičkog svijeta kao takvog te da probabilističko rasuđivanje, upotrebljeno u tom kontekstu, gubi svaki smisao. Nakon toga ćemo pokazati kako je stabilnost zakona usklađiva s njihovom apsolutnom kontingencijom, i to naizgled protivno svakoj “zdravoj vjerojatnosti”. To ćemo učiniti otklanjajući apsurdan strah

od neprekidnog nereda budući da se taj strah oslanja upravo na aleatoričko poimanje fizičkih zakona zbog kojeg stvarnu stabilnost predodžbi tumačimo kao izvanrednu sreću. Drukčije rečeno, moramo razviti pojam *kontingencije* zakona koji se istinski razlikuje od pojma *slučaja*.

Zasigurno bismo razliku između dva pojma mogli uspostaviti samo uz pomoć prethodne opaske o slučaju, odnosno tvrdnje kako kontingenciju zakona ne smijemo brkati sa slučajem jer ostvarenje slučaja pretpostavlja prethodno postojeći skup zakona. Mogli bismo tada tvrditi kako kontingencija zakona ne može biti podređena kategorijama slučaja budući da može utjecati na same uvjete koji omogućuju pojavu i postojanje slučajnih događaja. Time bismo diskvalificirali implikaciju učestalosti koja o zakonima rasuđuje kao o rezultatu aleatoričkog bacanja kocke bez uviđanja da su zakoni uvjet tog bacanja. Međutim, premda u svom načelu nije netočan, takav bi odgovor bio manjkav. Ograničio bi se na obranu kontingencije od jednog pokušaja osporavanja bez nastojanja da se *produbi* njezin pojam. Ostavši na njemu, zadovoljili bismo se iskazivanjem onoga što kontingencija nije (a nije slučaj) bez da iskoristimo obračun s nužnosnim argumentom kao priliku da se preciznije kaže što ona jest. No, faktijalna ontologija nije zamišljena kao “negativna ontologija”: ne želimo se zadovoljiti tvrdnjom da je kontingencija kakvom je mi vidimo nedostupna ovom ili onom tipu rasuđivanja, već želimo razraditi što određeniji i bogatiji pojam kontingencije. U skladu s tim, svaka poteškoća s kojom se susreće faktijalna spekulacija mora nas vratiti u potragu za *određenim uvjetom* kaosa koji će nam omogućiti svladavanje dane poteškoće. To je samo načelo razuma koji je emancipiran od načela razloga: njegov progresivan razvoj zahtijeva izlaganje pozitivnih i odjelitih svojstava izostanka razloga. Dakle, zaista zadovoljavajuće

spekulativno rješenje Humeovog problema moralo bi objasniti što sačinjava *precizan uvjet manifestne stabilnosti kaosa*. Taj bi nam uvjet omogućio dublje prodiranje u prirodu temporalnosti izbjavljene od zbiljske nužnosti. No, kao što ćemo vidjeti, takav uvjet postoji i *matematičke* je prirode: riječ je o *transfinitnom*.



Kako bismo se suprotstavili implikaciji učestalosti, moramo najprije pronaći njezinu temeljnu ontološku pretpostavku. Ova je implikacija zapravo istinita samo u vrlo specifičnom slučaju i pod uvjetom osobito jake ontološke hipoteze, budući da bitak mogućeg vezuje uz bitak Gjeline. Dakle, probabilističko rasuđivanje valjano je tek u slučaju da je ono što je *a priori* moguće mislivo kao numerički totalitet.

Implikacija učestalosti zasigurno ne mora precizno odrediti kardinalni broj zamislivih mogućnosti kako bi “funkcionirala” i ostala legitimna: što je veći broj mislivih mogućnosti koje nadmašuju broj iskustvenih mogućnosti, to je veća i probabilistička anomalija, a u svakom slučaju jasno je kako postoji više mislivih nego iskustvenih mogućnosti. Nije važno ni je li totalitet mogućnosti konačan ili beskonačan jer beskonačnost nije prepreka za primjenu vjerojatnosti. Svaki objekt, čak i onaj koji je izravno dan u iskustvu, može mi pružiti priliku za probabilistički izračun na temelju beskonačnog. To beskonačno, koje je vezano za kontinuitet razmatranog objekta, ne isključuje mogućnost izračuna pozitivne vjerojatnosti događaja koji nas zanima. Uzmimo kao primjer homogeno uže određene duljine čija su oba kraja jednako rastegnuta. Mogu izračunati pozitivnu vjerojatnost da će uže puknuti na nekoj od svojih točaka, premda teoretski “točaka puknuća” uzduž njega ima beskonačno, uzevši

u obzir to da su “bez dimenzije”. Kako bi se izbjegao paradoks prema kojem uže ne bi moglo puknuti ni na jednoj točki (jer je vjerojatnost da neka od tih “bezdimenzionalnih” točaka bude točka puknuća jedan prema beskonačno) dovoljno je odabrati jedan segment užeta, koliko god malen bio, da bi vjerojatnost opet postala primjenjiva na njega kao i na slučajeve u kojima je broj mogućnosti cijeli prirodni broj.⁴⁴

Prema tome, sve što je potrebno da bi implikacija učestalosti funkcionirala pretpostavka je postojanja totaliteta neproturječnih, pojmljivih mogućnosti te da taj totalitet, bez obzira na svoj kardinalni broj, bude beskrajno veći od skupa fizički mogućih događaja. Ipak, to znači da je potrebno udovoljiti nezaobilaznom uvjetu kako bi izvod zaključka bio legitiman – da *postoji totalitet* mogućnosti. Moramo pretpostaviti da je *skup mogućih svjetova* (naš univerzum-kocka spomenut maloprije) uistinu pojmljiv, makar to ne bilo intuitivno, da bismo usred njega mogli izvesti naše proširenje probabilističkog rasuđivanja s objekta koji se nalaze *unutar* našeg univerzuma (kocka, uže) na naš *sami* univerzum. Dakle, probabilističko rasuđivanje pojmljivo je pod uvjetom da je pojmljiv totalitet slučajeva unutar kojeg možemo izračunati učestalosti određujući omjer broja željenih i broja mogućih slučajeva. Ako uklonite pojam skupa slučajeva i ideju totalitetnog univerzuma iz kojeg se izvlače događaji vrijedni analize, aleatoričko rasuđivanje gubi svoj smisao.

Aleatoričko rasuđivanje, odnosno sam pojam slučaja podređenog računu učestalosti, pretpostavlja ideju numeričkog totaliteta. Kada se totalitet nalazi unutar našeg univerzuma, tada nam je dan izravno, u iskustvu (kao u slučaju broja strana kocke ili broja segmenata užeta), ili neizravno, zapažanjem učestalosti danog fenomena. Međutim, kada primjenjujem probabilističko rasuđivanje na naš univerzum u cjelini, tada

pretpostavljam – bez ičega u iskustvu što bi moglo potvrditi takvu pretpostavku – kako je legitimno smatrati da ono pojmljivo može biti određeno kao totalitet slučajeva. Pritom iznosim matematičku tezu o pojmljivom: pretvaram ga u skup, koliko god on bio velik. Pretvaram ga u skup mogućih svjetova jer *a priori* smatram da je legitimno razmišljati o onom mogućem kao Cjelini.

No, upravo totalizacija pojmljivog ne može *više* biti *a priori* zajamčena. Naime, od Cantorove revolucionarne teorije skupova znamo da nam ništa ne dopušta ustvrditi kako je pojmljivo *nužno totalibilno* jer je jedan od temeljnih aspekata te revolucije činila *detotalizacija broja*. Drugo ime detotalizacije je – *transfinitno*.

U ovom trenutku, za nas će od presudne važnosti biti rad Alaina Badioua, prvenstveno njegova knjiga *Bitak i događaj*.⁴⁵ Jedna od njegovih temeljnih teza je ona u kojoj, iz vlastitih razloga, izlaže ontološku važnost Cantorovog teorema koji nam otkriva *matematičku mislivost detotalizacije bitka kao bitka*. Premda mi ne tumačimo ontološki doseg detotalizacije onako kako to čini Badiou, ipak smo zahvaljujući njegovom jedinstvenom projektu pronašli način da se oslobodimo ontoloških uvjeta koji su inherentni nužnosnom izvodu. Jedan od najsnažnijih aspekata *Bitka i događaja* ogleda se u korištenju same matematike radi oslobađanja od ograničenja računskog razuma – taj je potez snažniji od bilo koje izvanjske kritike računa koja bi bila provedena u ime nekog navodno superiornog režima filozofske misli. U tom je pogledu, kao i mnogim drugim aspektima svog mišljenja, Alain Badiou revidirao odluke koje utemeljuju filozofiju kao takvu: nije bilo fundiranja filozofije od Platona naovamo koje nije započelo ponovnim promišljanjem nejinog izvornog saveza s matematikom. Također smatramo

kako je Badiou pozvao svakoga od nas da iznova pokušamo dokučiti smisao posebne veze među ovim dvama diskursima.

Pokušali smo se odazvati tom pozivu tako što smo razvili sljedeću tezu: matematika nam može pomoći da strogo odijelimo kontingenciju i slučaj – pomoć dolazi u vidu transfinitnog.

Kako bismo bili što sažetiji i jasniji po pitanju transfinitnog, formulirajmo stvari ovako⁴⁶: “standardna” aksiomatika teorije skupova (poznata kao ZF, odnosno Zermelo-Fraenkelova aksiomatika), postupno razvijana u prvoj polovici 20. stoljeća na temelju Cantorovih radova, kao jedno od svojih iznimnih svojstava sadrži neobuhvatnu pluralizaciju beskonačnih veličina. Kao što je poznato, “Cantorov teorem” može se pojednostavljeno iskazati ovako: uzmite bilo koji skup, prebrojite njegove elemente – zatim usporedite taj broj s brojem mogućih grupa tih elemenata (grupa od dva elementa, grupa od tri elementa itd., ali također i grupa od “jednog” ili grupa “svih” koja je identična skupu u njegovom totalitetu). Uvijek ćete dobiti isti rezultat: skup b grupa (ili dijelova) skupa a uvijek je veći od a , čak i ako je a beskonačan.⁴⁷ Možemo stoga konstruirati neograničen niz beskonačnih skupova od kojih je svaki sljedeći veći od onoga čije dijelove grupira. Ovaj niz nazivamo nizom alefa ili nizom transfinitnih kardinalnih brojeva. Ali sam taj niz nije totalibilan, odnosno ne može biti skupljen i izražen u nekoj konačnoj “veličini”. Kada bi takva kvantitativna totalizacija bila moguća, jasno je, tada bi morala dopustiti vlastito premašivanje u skladu s postupkom grupiranja dijelova: skup T (Totalitet) svih veličina ne bi mogao “sadržavati” veličinu dobivenu skupom dijelova T . Ta “veličina svih veličina” nije tumačena kao “prevelika” za promišljanje: jednostavno je tumačena kao nepostojeća. U standardnoj aksiomatici teorije skupova, ono što je moguće

izraziti brojem, općenitije rečeno, ono što je misljivo – to jest, skupovi općenito ili ono što može biti konstruirano ili dokazano u skladu sa zahtjevom konzistentnosti – ne tvori totalitet. Naime, totalitet mislivog sam je po sebi logički nepojmljiv jer rađa proturječje. To je prijevod Cantorovog transfnitnog koji ćemo zadržati: (*numerički izražen*) *totalitet mislivog je nemisliv*.

Prema tome, strategija za rješavanje Humeovog problema može se preformulirati, što ćemo upravo i učiniti.

Ne tvrdimo kako je netotalitetna aksiomatika jedina moguća (to jest, jedina misлива). Slijedom toga, ne smatramo da je ono moguće uvijek netotalibilno, čak i ako je to slučaj u standardnoj aksiomatici teorije skupova. Naime, ne možemo *a priori* zaniijekati da je isto tako misljivo da ono misljivo tvori totalitet. Činjenica da je netotalitet misliv usred dane aksiomatike nikoga ne sprečava da odabere neku drugu aksiomatiku unutar koje bi implikacija učestalosti još uvijek bila valjana. Aksiomatike su uvijek mnogostruke – standardna teorija skupova, koliko god istaknuta bila, samo je jedna od njih. Zato ne smijemo *a priori* zabraniti mogućnosti odabira aksiomatike unutar koje bi mogući svjetovi tvorili konačan i određen numerički totalitet. No, moramo se barem usuglasiti oko sljedećeg: raspoložemo *jednom* aksiomatikom koja nam daje za pravo misliti kako je ono moguće netotalibilno. Međutim, sama činjenica da smo u stanju pretpostaviti kako je ta aksiomatika istinita daje nam za pravo nam odbaciti nužnosni izvod, a s njim i sve razloge za vjervanje u nužnost zakona fizike koja je zagonetno pridružena stabilnosti tih zakona.

Aksiomatika teorije skupova nam u najmanju ruku ukazuje na temeljenu neizvjesnost u pogledu totalibilnosti mogućeg. No, ta nas neizvjesnost priprema za odlučnu kritiku nužnosnog izvoda preko uništenja njegovog temeljnog postulata prema

kojem možemo lako prijeći sa stabilnosti zakona na njihovu nužnost dok god držimo neupitnim da je ono moguće *a priori* totalibilno. Budući da je totalizacija u najboljem slučaju operativna tek u određenim, a ne svim aksiomatikama, ne možemo i dalje tvrditi da je implikacija učestalosti zasigurno valjana. Znamo da strane kocke tvore totalitet, ali ne znamo vrijedi li isto za ono moguće kao takvo. To neznanje dostatno je da se dokaže *nelegitimnost širenja aleatoričkog rasuđivanja izvan totaliteta onog što je već dano u iskustvu*. Zato što ne možemo *a priori* (samo uporabom logičko-matematičkih procedura) odlučiti postoji li ili ne totalitet mogućeg, moramo ograničiti tvrdnje aleatoričkog rasuđivanja na objekte iskustva, a ne ih proširiti – kao što to implicitno čini Kant u dedukciji čistih razumskih pojmova – na same zakone našeg univerzuma, kao da znamo da on nužno pripada nekoj cjelini višeg reda. S obzirom na to da su obje teze (ona o mogućnosti numeričke totalizacije i ona o njenoj nemogućnosti) *a priori* mislive, samo nam iskustvo može pružiti uvjerenje da je aleatoričko rasuđivanje valjano, postajući tako jamstvom za stvarno postojanje totaliteta, nužnog da bi rasuđivanje funkcioniralo – bilo u obliku neposrednog iskustva navodno homogenog objekta (kocka, uže), bilo u obliku statističke analize (određivanja prosječnih vrijednosti i odgovarajućih učestalosti za neki fenomen). Sukladno tome, jedini totaliteti kojima raspolazemo, a koji legitimnim čine takvo aleatoričko rasuđivanje, moraju biti dani *unutar* našeg univerzuma – to jest, putem iskustva. Time je Kantovo vjerovanje u nužnost zakona prokazano kao neopravdana pretenzija aleatoričkog uma da se uputi izvan granica iskustva.

Upravo je ta nelegitimna primjena vjerojatnosti izvan granica našeg iskustva u više navrata u prvj *Kritici* Kantu dopustila da iz hipoteze kontingencije zakona izvede nužnost

njihove učestale modifikacije. U sljedećem odlomku jasno je vidljivo izvođenje, iz moguće kontingencije, zaključka o nužnoj učestalosti njezinog ostvarenja: “Jedinstvo sinteze prema empirijskim pojmovima [to jest, primarno primjena uzročnog odnosa na fenomene, Q.M.], *bilo bi posve slučajno*, a kad se ovi ne bi zasnivali na nekoj transcendentalnoj osnovi jedinstva, *onda bi bilo moguće da bi našu dušu ispunjavao kaos pojava, pa da od toga nikada ne bi moglo nastati iskustvo*. No onda bi otpao i svaki odnos spoznaje prema predmetima, jer bi joj nedostajala svaka povezanost prema općim i nužnim zakonima. Prema tome bila bi ona nemisaono zrenje, ali nikada spoznaja, dakle za nas toliko koliko i ništa.”⁴⁸ Kant na temelju pretpostavke o stvarnoj kontingenciji zakona koji upravljaju fenomenima izvodi nužnost ekstremne modifikacije stvarnosti koja bi podrazumijevala uništenje same mogućnosti spoznaje, pa čak i svijesti. No, kako je Kant u stanju odrediti *stvarnu učestalost* modifikacije navodno kontingentnih zakona? Kako zna da bi ta učestalost bila tako *iznimno značajna* da bi uništila samu mogućnost znanosti i svijesti? S kojim pravom *a priori* isključuje *mogućnost* da se kontingentni zakoni *rijetko* mijenjaju – toliko rijetko da još nitko nije imao priliku svjedočiti toj promjeni? To može biti samo pravo koje on izvodi iz primjene računa vjerojatnosti na naš svijet kao cjelinu, a ne na fenomene dane u tom svijetu – a time iz *a priori* totalizacije mogućeg koja više ne smije, kao što znamo od Cantora, polagati pravo ni na kakvu logičku ili matematičku nužnost – točnije, ni na kakvu apriornu nužnost.⁴⁹



Kakav je bio naš pristup Humeovom problemu i do koje mjere možemo reći kako smo za njega ponudili rješenje?

Započeli smo preformuliranjem problema: umjesto pretpostavke da je Humeova imaginarna hipoteza o “stotinu različitih događaja” koji su rezultat istog uzročnog niza himera koju treba odbaciti, htjeli smo otkriti što nas je to točno sprečavalo da vjerujemo u istinitost te hipoteze, budući da nas je razum, naprotiv, nedvosmisleno nagovarao na njezino prihvaćanje. Zatim smo uočili da je u korijenu te pretpostavke probabilističko rasuđivanje primijenjeno na same zakone, rasuđivanje kojeg se više nije trebalo držati nakon otkrića da je njegov uvjet – tvrdnja da mislive mogućnosti predstavljaju totalitet – bio tek hipoteza, a ne neupitna istina.

Time nismo pozitivno ustanovili da je ono moguće netotalibilno, već smo pokazali alternativu između dvije opcije – moguće ili predstavlja ili ne predstavlja totalitet – u pogledu kojih imamo dobar razlog odabrati drugu jer nam ona jasno dopušta slijediti ono što nam pokazuje razum – to da ne postoji nužnost fizičkih zakona – bez daljnjih napora u rješavanju enigmi svojstvenih prvoj opciji. Naime, onaj tko ono moguće zatvara u totalitet čini legitimnom implikaciju učestalosti, a time i izvor vjerovanja u stvarnu nužnost čiji razlog nitko nikada neće razumjeti. Time se obvezuje na istodobno zastupanje dvaju uvjerenja: onog da su fizički zakoni nužni *i* onog da nitko ne može znati zašto baš *ovi*, a ne neki drugi zakoni nužno postoje. Onaj tko naprotiv detotalizira ono moguće, moći će promišljati stabilnost zakona bez da joj pripisuje enigmatsku fizičku nužnost. Dakle, možemo primijeniti Ockhamovu britvu na zbiljsku nužnost: budući da ona postaje “entitet” beskoristan u objašnjavanju svijeta, možemo je izostaviti bez ikakve druge štete osim gubljenja misterija. Dakle, rješavanje Humeovog problema omogućuje nam uklanjanje temeljne prepreke za potpun pristup načelu faktijalnosti, isključujući ono što ćemo odsad

smatrati sofizmom – transcendentalni prigovor prema kojem kontingencija zakona uvijek dovodi do nasumičnosti i ukidanja poretka među predodžbama.



Znamo da termini “slučaj” (francuski: *hasard*, iz arapskog *az-zahr*) i “aleatorički” (latinski: *alea*) upućuju na srodne etimologije: na “kocku”, “bacanje kocke”, “igru kockom”. Dakle, u tim su terminima združeni pojmovi koji nisu suprotstavljeni nego su, dapače, nerazdvojni – to su pojam igre i pojam kalkuliranja ili izračuna vjerojatnosti, dakle ono što obilježava svaku igru kockom. Svako mišljenje kojim dominira identifikacija bitka sa slučajem u prvi plan stavlja temu totaliteta kao kocke (nepromjenjivog zatvaranja broja mogućnosti), temu očite proizvoljnosti igre (ludizma života i svijeta spoznatog u njegovoj suštinskoj površnosti), ali i temu hladnog izračuna učestalosti (u svijetu životnog osiguranja i procjenjivih rizika). Ontologija zatvaranja mogućnosti neizbježno nas smješta u svijet koji zazire od težine, a istodobno ne uzima zaozbiljno ništa osim tehnika izračuna.

Za razliku od toga, termin kontingencija upućuje na latinski *contingere*: “dotaknuti”, “dogoditi se”, to jest na ono što se događa, ali ono što se događa tako da se dogodi *nama*. Ukratko, kontingentno je *nešto što se napokon događa* – nešto *drugačije*, nešto što, izmičući svim već poznatim mogućnostima, dokida ispraznost igre u kojoj je sve predvidivo, pa čak i ono nevjerovatno. Kada nam se nešto dogodi, kada nas nešto novo uhvati za vrat, nema više kalkuliranja, nema više igranja – konačno kreću stvari zaozbiljno. No, ono što je od temeljne važnosti – a to je bio jedan od najvažnijih Badiouovih uvida u *Bitku i doga-*

đaju – jest ideja kako najmoćnije poimanje neproračunljivog i nepredvidivog događaja i *dalje* pruža matematička misao – a ne umjetnička, poetska ili religiozna. *Putem* matematike napokon ćemo uspjeti misliti ono što svojom snagom novine uništava kvantitete i zvoni za svršetak igre.



U svjetlu gore navedenog sada možemo shvatiti opći smisao faktijalnog pristupa. Naš projekt možemo opisati na sljedeći način: cilj nam je suvremeno razrješenje metafizičkih problema zamijeniti nemetafizičkom radikalizacijom istih tih problema. Objasnimo što pod tim mislimo.

Koja će biti reakcija brojnih suvremenih filozofa (premda ih je svakim danom sve manje) kad ih suočite s Humeovim problemom ili pitanjem zašto postoji nešto, a ne ništa. Općenito govoreći, vrlo brzo će početi slijegati ramenima. Pokušat će vam dokazati da vaše pitanje ne sadrži ništa enigmatično i da ga više nitko ni ne mora postavljati. Dobronamjerno će vas nastojati uvjeriti, ponavljajući Duchamp-Wittgensteinovu gestu, kako nema enigme jer nema problema. Ti će filozofi tvrditi kako su dokinuli vaš naivni problem – metafizički, dogmatski itd. – razotkrivši izvor (jezični, povijesni itd.) tog izlišnog ispitivanja. Na kraju krajeva, ono što njih zanima je kako je moguće (ili kako je još uvijek moguće, jer vi ste tome dokaz) biti opterećen takvim “lažnim problemima”.

Kraj metafizike i dalje se uglavnom poistovjećuje s tom vrstom dokidajućeg postupka: više ne bismo trebali postavljati metafizička pitanja budući da su ona nepovratno zastarjela ili su tek prividi pitanja, već bismo eventualno trebali postavljati pitanja o metafizici ili *à propos* metafizike. Ali mi sada znamo

da je trenutno vjerovanje u nerazrješivost metafizičkih pitanja *tek posljedica ustrajnog vjerovanja u načelo razloga* – samo onaj tko i dalje vjeruje da spekulirati znači tražiti konačni razlog zašto su stvari takve kakve jesu također vjeruje da je traganje za rješanjem metafizičkih problema beznađan pothvat. Samo onaj tko vjeruje da je srž odgovora na metafizička pitanja otkrivanje uzroka ili nužnog razloga može, s pravom, procijeniti da ta pitanja nikad neće biti riješena. To je diskurs o granicama misli kojeg sada možemo prepoznati kao posljedicu *ustrajnog poricanja* metafizike. Mi, nasuprot tome, možemo uvidjeti da će istinski kraj metafizike nastupiti tek kad iz tih dokidajućih razrješenja izlučimo sediment starih pitanja koja ćemo konačno postaviti u njihovoj suverenoj legitimnosti. Samo ako pokušamo odgovoriti na pitanja metafizike shvatit ćemo da je njena srž u formuliranju problema koje ona ne može razriješiti dokle god ne napusti svoj temeljni postulat – tek nakon napuštanja načela razloga, njezini će nam problemi ponovno postati smisleni.

Dakle, faktijalna se spekulacija sastoji u napuštanju dokidajućeg postupka kao postupka koji je također zastario, jer se postulat razrješenja, prema kojem problemi *metafizike* nisu pravi, nego lažni problemi, pseudopitanja postavljena tako da nema smisla pretpostavljati da je na njih moguće odgovoriti, počinje urušavati jednom kad se odlučimo odreći načela razloga. Problemi se metafizike pokazuju, baš suprotno od onoga što je prethodno rečeno, kao pravi problemi jer dopuštaju rješenje. No, dopuštaju ga samo pod jasnim i iznimno ograničavajućim uvjetom: moramo shvatiti kako je na metafizička pitanja koja istražuju zašto je svijet ovakav, a ne drugačiji, odgovor “bez razloga” pravi odgovor. Umjesto da ismijavamo pitanja “odakle dolazimo?” i “zašto postojimo?”, razmotrimo radije izvanrednu činjenicu da su odgovori “ni iz

čega” i “bez razloga” uistinu odgovori. Tada ćemo shvatiti da su to zaista bila pitanja, i to izvrsna.

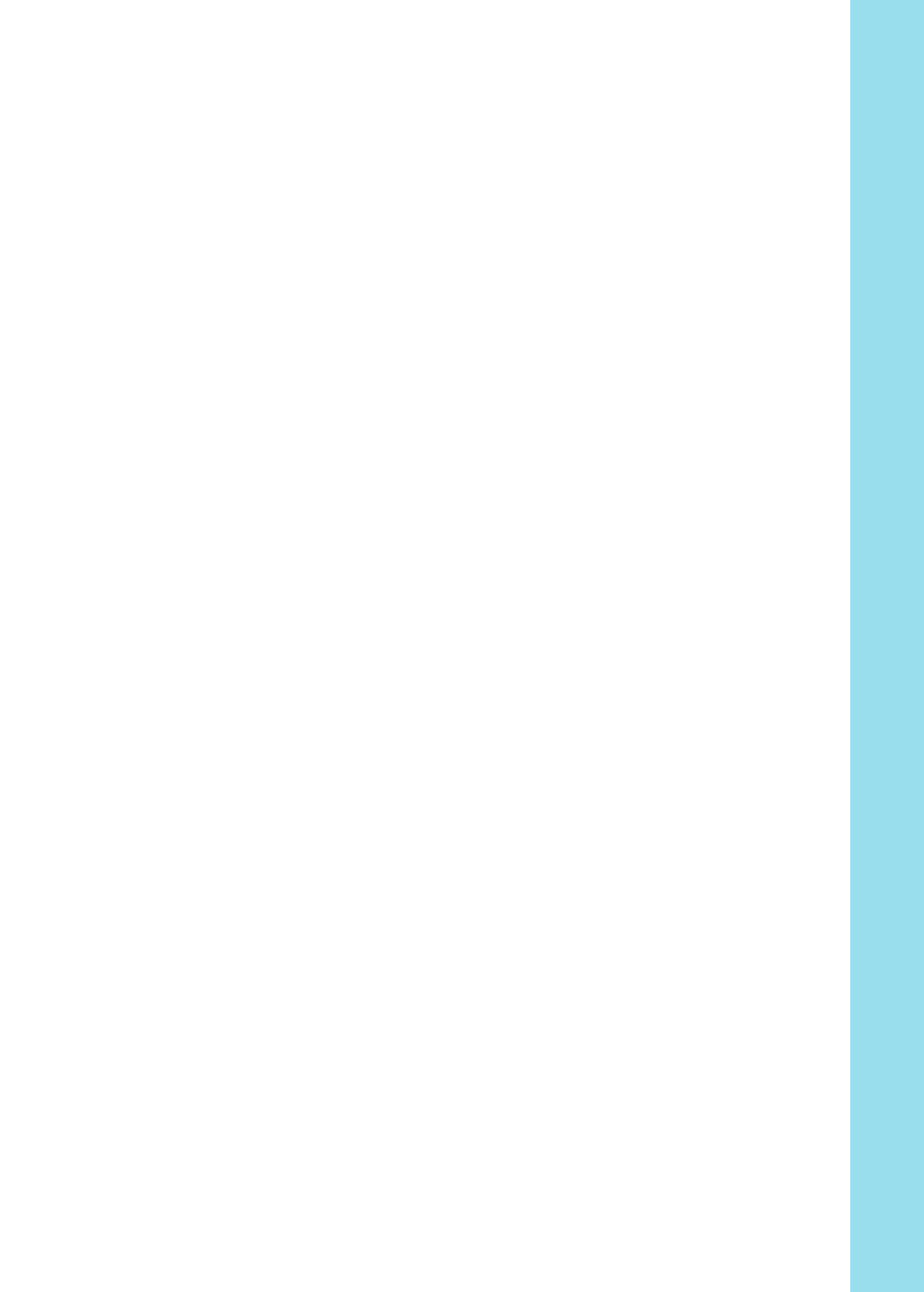
Nema više misterija, ne zato što više nema problema, već zato što više nema razloga.



Međutim, moramo se vratiti na predloženo rješenje Humeovog problema budući da njime ne možemo biti potpuno zadovoljni. Vidjeli smo kako je to rješenje u svom načelu nekantovsko jer je njegov cilj utvrditi mislivost stvarne kontingencije prirodnih zakona. Ipak, ne bi bilo sasvim točno tvrditi da je ono u potpunosti spekulativno samo zato što je antitranscendentalno u svojoj namjeri. Iako je teza koju smo predložili ontološka te je, zagovarajući detotalizaciju onog mogućeg, uistinu tvrdila nešto o onome po sebi, a ne samo o fenomenima, ipak je bila izložena tek kao ontološka *hipoteza*. Nismo ustanovili da je netotalizacija stvarna, nego smo je tek pretpostavili i potom izveli posljedice iz činjenice da je takva pretpostavka moguća. Drugim riječima, premda nam predloženo rješenje Humeovog problema omogućuje da ne odbacimo ideju faktijalne spekulacije, ono samo nije uspostavljeno kao istina uz pomoć spekulativnog rasuđivanja. Ispravno faktijalno rješenje Humeovog problema zahtijevalo bi da iz *načela same faktijalnosti* izvedemo netotalizaciju mogućeg. Kako bi se razradilo takvo rješenje, potrebno je izvesti *ne-cijelo* kao *figuru*, onako kako smo skicirali izvod konzistencije ili onoga “je”. To bi za posljedicu imalo apsolutizaciju onog transfinitnog, jednako kao što smo već apsolutizirali konzistenciju – morali bismo ga misliti kao izričit uvjet kontingencije bića, a ne tek kao matematički formuliranu hipotezu koju spekulacija korisno podupire. Jasno je da bi to rješenje od nas

zahtijevalo da za matematičku nužnost napravimo ono što smo pokušali napraviti za logičku nužnost. Morali bismo biti u stanju iznova pronaći ono po sebi “kartezijanskog”, a ne više tek kantovskog tipa, odnosno biti u stanju učiniti legitimnim apsolutizirajući doseg matematičke, a ne više samo logičke obnove stvarnosti, navodno neovisne od postojanja misli. Trebalo bi ustanoviti da se mogućnosti za koje je kaos (koji je jedino po sebi) uistinu sposoban ne mogu izmjeriti nikakvim brojem, konačnim ili beskonačnim, i da je upravo ta nadbeskrajnost kaotičnog virtualnog ono što omogućuje besprijekornu stabilnost vidljivog svijeta.

Ipak, jasno je da bi takav izvod morao biti složeniji i odvažniji od onog za konzistenciju budući da bi se sastojao u utvrđivanju kako je jedan specifični matematički teorem, a ne samo opće pravilo *logosa*, jedan od apsolutnih uvjeta kontingenције. Prema tome, mudrije bi bilo držati se hipotetskog rješenja Humeovog problema jer se ono čini dostatnim da odbacimo prigovor koji se poziva na fizičku stabilnosti, jedini “racionalni” motiv da se bez oklijevanja ne napusti svaka varijanta načela razloga. Međutim, jedan *drugi* problem nam ne dopušta takav oprez – problem ancestralnosti. Kao što smo vidjeli, njegovo rješavanje zahtijevalo je kategoričko utvrđivanje *apsolutnosti* matematičkog diskursa. Počnimo zato uočavati, doduše još uvijek mutno, kako sada postoje dva problema vezana za apsolutni doseg matematike: problem arhifosila i Humeov problem. Preostaje nam da ih jasno povežemo kako bismo precizno formulirali zadatak nemetafizičke spekulacije. ¶



5

*Ptolemejeva
osveta*

Problem ancestralnosti ili arhifosila, onako kako smo ga opisali u prvom poglavlju, dovodi nas do sljedećeg pitanja: kako shvatiti smisao znanstvenog iskaza o danosti svijeta koji bi trebao prethoditi svakom obliku ljudskog odnosa sa svijetom? Ili iznova: kako misliti smisao diskursa koji smatra odnos prema svijetu – živi i/ili misleći – kao činjenicu upisanu u temporalnost unutar koje je taj odnos tek jedan od događaja između ostalih, samo jedan element niza, a ne njegov početak? Kako znanost naprosto može misliti te iskaze i u kojem ih smislu trebamo smatrati istinitim?

Sada moramo preciznije formulirati to pitanje. Naime, problem arhifosila nije ograničen samo na ancestralne iskaze budući da se tiče svakog diskursa čiji smisao uključuje *vremenski jaz* između bitka i mišljenja – dakle, ne samo na iskaze koji se odnose na događaje koji su prethodili pojavi čovjeka već i na one koji se odnose na moguće *naknadne* događaje, na ono što će se događati poslije nestanka ljudske vrste. Isti problem, mora biti rečeno, nastaje kada, primjerice, pokušamo odrediti uvjete pod kojima bi hipoteza o klimatološkim i geološkim posljedicama pada meteorita koji bi izbrisao svaki oblik života na Zemlji imala smisla. Kako bismo općenito opisali iskaze o događajima koji su prethodni ili naknadni svakom zemaljskom odnosu sa svijetom, upotrebljavat ćemo termin *dijakronicitet*: on se odnosi na vremenski jaz između svijeta i odnosa sa svijetom koji je svojstven samom smislu takvog diskursa. Prema tome, opći uvjeti smisla dijakronijskih iskaza ono su što nas zanima.

Međutim, to ispitivanje ne odnosi se samo na *određene* iskaze znanosti, ili samo na određene tipove istraživanja koja bi, primjerice, bila ograničena na znanost datiranja. U dijakronicitetu na kocki je priroda empirijskih znanosti u *cjelini*. Problem dijakroniciteta nije vezan za činjenicu da je znanost uistinu

utvrdila vremenski jaz između bitka i zemaljskog mišljenja, već se on tiče činjenice kako je *moderna znanost svojim začetkom tu mogućnost učinila smislenom*. Nije pitanje činjenice ono koje nas zanima – odnosno pitanje potvrđivanja ili opovrgavanja dijakronijskih iskaza – već pitanje prava ili načela, odnosno pitanje statusa diskursa koji daje smisao potvrđivanju ili opovrgavanju tih iskaza. Znanost je u načelu mogla otkriti sinkronicitet čovjeka i svijeta – ništa *a priori* ne isključuje kompatibilnost matematičke fizike s takvom hipotezom (prema kojoj je ljudska vrsta stara koliko i kozmos) – ali to nas ne bi spriječilo da *usprkos tome* istaknemo dijakronicitet kao problem. Naime, poanta je sljedeća: čak i da je znanost otkrila taj sinkronicitet, to bi i dalje bilo *otkriće*. To znači da moderna znanost, *utoliko ukoliko* je matematička znanost, dozvoljava *postavljanje* pitanja o mogućem vremenskom jazu između bitka i mišljenja – radeći od njega smislenu hipotezu, dajući mu smisao i čineći ga vidljivim – kako bi njegovo postojanje opovrgnula ili potvrdila. Upravo je ta sposobnost znanstvenog diskursa ono što nas zanima – samo pridavanje smisla *mogućnosti* dijakronijskom – a ne je li ta mogućnost potvrđena ili opovrgnuta. Ancestralnost nam je omogućila da istaknemo poteškoću moderne filozofije u promišljanju određenog tipa diskursa suvremene znanosti, no ono što nas u konačnici zanima odnosi se na svojstvo ili temeljnu značajku *galileizma*, odnosno matematizacije prirode.

Kako bi se ispravno shvatila narav tog svojstva, potrebno je razumjeti u kojem je pogledu galileizam dijakronijskom diskursu proširio doseg na dotad nezapamćen način. Zasigurano nije bilo potrebno čekati empirijske znanosti kako bi se pričalo o tome što je moglo prethoditi čovjekovom postojanju – bili to kiklopi, titani ili bogovi. No suštinski aspekt koji je samim svojim začetkom donijela moderna znanost bila je činjenica da

da je takve iskaze postalo moguće uklopiti u *spoznajni proces*. Oni su prestali proizlaziti iz mitova, teogonija ili fantazija te su postali *hipoteze* koje su mogle biti potvrđene ili opovrgnute pravim eksperimentima. Terminom “hipoteza” ne želimo uputiti na neku vrstu neprovjerljivosti koja bi bila svojstvena tim iskazima. Ne želimo implicirati kako nijedna “direktna” verifikacija za dijakronijske iskaze po definiciji ne bi bila moguća pošto su događaji na koje se odnose jasno postavljeni kao prethodni ili naknadni postojanju ljudskog iskustva. Taj izostanak “direktno verifikacije” zapravo obilježava brojne druge – ako ne sve – znanstvene iskaze, budući da nam je malen broj istina dostupan putem neposrednog iskustva i da se znanost, općenito govoreći, ne temelji na jednostavnim zapažanjima nego na podacima koji su već obrađeni i kvantificirani uz pomoć sve kompleksnijih mjernih instrumenata. Dakle, opisujući iskaze empirijskih znanosti kao hipoteze, nemamo namjeru dovesti u pitanje njihovu spoznajnu vrijednost već im je, naprotiv, želimo maksimalno osigurati. Empirijske su znanosti diskurs koji po prvi put čini smislenom ideju racionalne *diskusije* o tome što jest ili nije moglo postojati prije našeg pojavljivanja i o tome što bi eventualno moglo doći poslije čovječanstva. Teorije uvijek mogu biti poboljšane ili izmijenjene, ali sama činjenica da *moгу postojati* teorije dijakroniciteta iznimno je svojstvo omogućeno modernom spoznajom. Znanost je učinila smislenim suprotstavljanje mišljenja o onome što je moglo biti prije nas i o onome što bi moglo doći nakon nas, jednako kao što je pružila način da se racionalno opredijelimo za jednu hipotezu na štetu druge u pogledu prirode svijeta bez nas.

No, ako znanost time omogućuje dijakronijsku spoznajnu, to je stoga što nam dopušta da *sve* njezine iskaze – ili barem one iskaze koji se tiču anorganskog – promotrimo iz dijakronijske

perspektive. Naime, istinitost ili neistinitost zakona fizike nije utvrđena u odnosu na naše vlastito postojanje; postojimo li mi ili ne nema nikakvog utjecaja na njihovu istinitost. Dakako, prisutnost promatrača može eventualno utjecati na njihovo ostvarenje, kao što je to slučaj s određenim zakonima kvantne fizike, ali sama činjenica da promatrač može utjecati na zakon svojstvo je samog zakona koji ne bi trebao ovisiti o postojanju promatrača. Još jednom, poanta nije u činjenici kako je znanost spontano realistička – to se može reći za svaki diskurs – već da ona upotrebljava procedure *spoznavanja* onoga što može biti kada mi nismo i da su te procedure povezane s onim što čini njezinu originalnost: matematizacijom prirode.

Pokušajmo biti precizniji. Kako je Galilei promijenio naše razumijevanje povezanosti matematike i svijeta? Geometrijsko opisivanje fenomena nije donijelo ništa novo budući da je grčka astronomija geometrijskim terminima već opisala zvjezdane putanje. No, to se opisivanje odnosilo na “izravno geometrijski” dio fenomena – matematici se podvrgnula nepromjenjiva forma putanje ili određena površina – odnosno nepomično prostranstvo. Galilei pak sam pokret promišlja u matematičkim terminima, i to posebice pokret koji se čini najpromjenjivijim: padanje zemaljskih tijela. Time je otkrio, onkraj varijacija položaja i brzine, matematičku invarijantu pokreta – akceleraciju. Od tog trenutka, svijet postaje u *potpunosti* matemabilan: matematizacija ne opisuje više dio svijeta koji je suštinski uronjen u ono nematemabilno (površinu ili putanju koje su tek površina ili putanja pomičnih tijela) nego sada označava autonomni svijet, svijet u kojem tijela, kao i njihovi pokreti, mogu biti opisani neovisno od njihovih osjetilnih kvaliteta – okusa, mirisa, topline, itd. Svijet kartezijanske protežnosti – svijet čija supstancija stječe neovisnost i koji od sada možemo promišljati

kao indiferentan svemu onome u njemu što korespondira konkretnoj, organskoj vezi koju smo stvorili s njim – modernim ljudima otkriva se kao *glacijalan* svijet u kojem više ne postoji ni visoko ni nisko, ni centar ni periferija, kao ni bilo što drugo što bi od njega načinilo svijet namijenjen ljudima. Po prvi put, svijet se izdaje za nešto sposobno opstati bez ijednog aspekta koji za nas čini njegovu konkretnost.

Pomoću te sposobnosti – koju je Descartes teorijski uobličio u njezinoj punoj snazi – matematizirajuća znanost je u stanju izložiti svijet *odvojiv* od čovjeka te ujedno omogućiti neophodni savez galilejevske i *kopernikanske* revolucije. Govoreći o kopernikanskoj revoluciji ne mislimo na astronomsko otkriće decentriranja zemaljskog promatrača u Sunčevom sustavu već na znatno bitnije decentriranje koje je upravljalo matematizacijom prirode – *decentriranje misli u odnosu na svijet unutar procesa spoznaje*. Galilejevsko-kopernikanska revolucija ogledala se u činjenici da su ta *dva* događaja – astronomsko decentriranje i matematizacija prirode – od strane njihovih suvremenika poimana kao fundamentalno jedinstvo. To se jedinstvo ogledalo u onome što je matematizirani svijet nosio u sebi, u onome što je Pascal, govoreći u ime libertina, dijagnosticirao kao vječnu i zastrašujuću tišinu beskonačnih prostora: otkriće snažne postojanosti i trajnosti svijeta na koje naše postojanje ili nepostojanje nimalo ne utječe. Od svog je začetka matematizacija svijeta sa sobom nosila mogućnost spoznaje svijeta koji je postao indiferentniji prema ljudskom postojanju nego ikada prije, a time i prema samoj spoznaji koju čovjek može imati o takvom svijetu. Tako je znanost sa sobom donijela mogućnost transmutacije svega onog što nam je dano u iskustvu u dijakronijski objekt, odnosno u sastavni dio svijeta koji nam se izdaje kao indiferentan, kao ono što jest, bez obzira na to je li dan ili ne. Dakle, jedini smisao

galilejevsko-kopernikanske revolucije paradoksalno je otkriće sposobnosti misli da promišlja ono što jest, bez obzira na to postoji li misao ili ne. Očaj i napuštenost koje moderna znanost ulijeva u čovjekove predodžbe o sebi samom i kozmosu nemaju dubljeg uzroka od pomisli o kontingenciji mišljenja za svijet i spoznaje kako je misao postala sposobna zamisliti svijet u kojem ona nestaje, odnosno svijet kojega uopće ne dira činjenica promišlja li ga netko ili ne.⁵⁰

Pojasnimo smisao te tvrdnje. Rekli smo kako je dijakronijski iskaz odrazio samu bit moderne znanosti budući da je znanost, za razliku od mita ili fantazija, uspjela uvesti iskaze te vrste u područje spoznaje: takvim se iskazima sigurno ne tvrdi kako ne može postojati drugi odnos sa svijetom od onog ljudskog – ne možemo dokazati kako dijakronijski događaji nisu bili korelati neljudskog odnosa s njima (odnosno ne možemo dokazati da im nije svjedočio bog ili neko živo biće). No, ti iskazi pretpostavljaju da je “pitanje svjedoka” postalo nevažno za spoznaju događaja. Drugim riječima, raspad radioaktivnih materijala ili priroda zvezdane emisije opisani su tako da moramo pretpostaviti da ove pojave odgovaraju onome što mi uspijevamo misliti o njima pri čemu pitanje je li bilo svjedoka ili ne postaje nevažno za adekvatnost opisa. Bolje rečeno: raspad i emisija mišljeni su upravo onako kako bi bili mišljeni da ljudsko mišljenje nije postojalo da o njima misli. To je u svakom slučaju uvjerljiva hipoteza koju znanost čini smislenom i koja izražava njezinu opću sposobnost da formulira zakone neovisno o pitanju *postojanja* spoznajnog subjekta.

Dakle, decentriranje svojstveno kopernikansko-galilejevskoj revoluciji napreduje slijedeći kartezijansku tezu kako je *sva ono što je matematički misljivo apsolutno moguće*. No, oprez: apsolut se ovdje ne odnosi na svojstvo matematike da istakne

navodno nužan ili intrinzično idejni referent. Ovdje se radi o apsolutnosti koja izražava sljedeće: smisleno je smatrati (čak i samo hipotetski) kako svi aspekti *danog* koji su matematički opisivi mogu i dalje postojati neovisno o tome jesmo li mi tu ili nismo kako bismo ih pretvorili u nešto dano za nekoga ili manifestirano nekome. Taj dijakronijski referent zato možemo smatrati *nečim kontingentnim što ujedno ipak možemo smatrati i apsolutnim*: ono može biti tumačeno kao događaj, objekt ili procesna stabilnost koji se ne smiju ukazati kao bezuvjetne nužnosti, budući da bi to bilo suprotno našoj ontologiji. S druge strane, smisao dijakronijskog iskaza o radioaktivnom raspadu starijem od čitavog zemaljskog života razumljiv je tek ako ga se tumači u njegovoj apsolutnoj indiferentnosti spram misli koja ga razmatra. Prema tome, apsolutnost onog matemabilnog označava mogućnost faktijalnog postojanja izvan misli, a ne nužnost postojanja izvan misli. Što god je matemabilno može biti hipotetski postavljeno kao ontološki razoriva činjenica koja postoji neovisno o nama. Drukčije rečeno, moderna nam znanost otkriva “spekulativan premda hipotetski značaj” svih matematičkih preformulacija našeg svijeta. Zbog toga se galilejevsko-kopernikansko decentriranje koje je donijela znanost može izraziti ovako: ono što je matemabilno, nije svedivo na korelat mišljenja.

No, ovdje se susrećemo s poprilično zbunjujućim paradoksom. On je sljedeći: filozofi “kopernikanskim obratom” nazivaju obrat koji je u mišljenju izveo Kant, a *čiji je smisao upravo suprotan onome koji smo mi definirali*. Kao što je dobro poznato, u predgovoru drugom izdanju *Kritike čistog uma*, Kant se poziva na Kopernikovu revoluciju kako bi opisao vlastitu revoluciju u mišljenju⁵¹: umjesto da se spoznaja prilagođava objektu, objekt se prilagođava spoznaji. Međutim, danas je sasvim jasno kako

je Kantovu revoluciju bolje usporediti s “ptolemejskom kontra-revolucijom” budući da ona tvrdi kako nije riječ o tome da se promatrač, kojeg smo smatrali nepomičnim, okreće oko promatranog Sunca već naprotiv, da je subjekt centralan u procesu spoznaje.⁵² Ali, što je bio cilj te ptolemejske revolucije u filozofiji i što je ona nastojala postići? Kojim je temeljnim pitanjem *Prva kritika* zadužila cijelu filozofiju? Pitanjem o uvjetima mislivosti moderne znanosti – *to jest o uvjetima kopernikanske revolucije u pravom i istinskom smislu riječi*. Drugim riječima, filozof koji je kao ključni aspekt svog pothvata označio razumijevanje uvjeta mogućnosti moderne znanosti isti je onaj koji je na preuzeti zadatak odgovorio dokidanjem njezinog primarnog uvjeta. Dakle, *kopernikansko-galilejevsko decentriranje svojstveno modernoj znanosti potaknulo je ptolemejsku kontrarevoluciju u filozofiji*. U trenutku u kojem je misao po prvi put shvatila kako joj je moderna znanost otvorila mogućnost spoznaje svijeta koji je indiferentan spram svakog odnosa sa svijetom, transcendentalna filozofija počela je ustrajati u tvrdnji kako je uvjet mislivosti fizičke znanosti dokidanje nekorelacijske spoznaje tog istog svijeta.

Važno je istaknuti “žestinu” tog proturječja, izvanredno čvoriste koje ono, čini se, tvori: od kantovske revolucije, “ozbiljan” filozof mora smatrati kako je *uvjet mislivosti kopernikanskog decentriranja moderne znanosti zapravo ptolemejsko postavljanje misli na centralno mjesto*. Dok je znanost po prvi put otkrila sposobnost misli da dosegne spoznaju svijeta indiferentnog spram odnosa njega i misli, filozofija je na to otkriće odgovorila otkrivanjem naivnosti vlastitog prethodnog “dogmatizma”, prepoznajući u “realizmu” pretkritičke metafizike izrazito zastarjelu konceptualnu naivnost. Filozofska era korelacije odgovara znanstvenoj eri decentriranja i to joj odgovara *kao*

njezino rješenje. Naime, kao odgovor na znanost filozofija je prihvatila različite modalitete korelacije: znanstveno decentriranje misli u odnosu na svijet navelo je filozofiju na promišljanje tog decentriranja što je rezultiralo dodjeljivanjem centralnog mjesta misli u odnosu na taj isti svijet, činom bez presedana. Od 1781. (prvog izdanja *Kritike*) filozofski promišljati znanost znači tvrditi kako je *filozofski ptolemeizam dublji smisao znanstvenog kopernikanizma*. Ukratko, filozofija tvrdi da je očito realistički smisao moderne znanosti tek prividan, sekundaran i izveden; simptom stava koji je “naivan” i “prirodan” – zasigurno ne samo rezultat jednostavne “greške” jer je znanosti u naravi da prihvati takav stav – ali opet, svejedno je riječ o izvedenom stavu, nusproduktu primordijalnog odnosa sa svijetom koji filozof namjerava otkriti.

Nakon Kanta, misliti o znanosti kao filozof znači smatrati da znanstveni iskazi sadrže dublji i izvorniji smisao od onoga koji sama znanost obznanjuje i da taj dublji smisao snabdjeva istinom onog površnijeg. A taj izvorniji smisao je korelacijski: on objašnjava elemente naizgled indiferentne prema našem odnosu sa svijetom samim tim odnosom. Svodi decentriranje znanosti na jedno centriranje koje mu daje pravi smisao. Time filozof tvrdi kako je i on izveo ono što, slijedeći Kanta, naziva vlastitim “kopernikanskim obratom” – a to je, kako god okrenete, velika zabluda. “Kopernikanska revolucija” u filozofskom žargonu označava to da dublji smisao znanstvene kopernikanske revolucije predstavlja filozofska ptolemejska kontrarevolucija. Od sada ćemo taj “preokret preokreta” imenovati kao “šizmu” moderne filozofije koja se očituje u sljedećem paradoksu: kada je filozofija rigorozno pokušala promisliti revoluciju u području spoznaje koja je nastupila s usponom moderne znanosti, tada se odrekla onoga što je

sačinjavalo sam temelj te revolucije – nekorelacijskog načina spoznaje koji je karakterističan za znanost, odnosno *eminentno spekulativnog karaktera* znanosti.

Vrijedi se zadržati na zapanjujućoj jedinstvenosti kantovske revolucije čiji se učinci i danas osjećaju u filozofskom “plemenu”. Prije svega, ta je revolucija nastojala odlučno utvrditi primat znanosti nad metafizikom u području spoznaje. Kant je svojim djelom, radikalnije od svojih prethodnika, uspio utvrditi da spoznajne mogućnosti znanosti preuzimaju palicu od metafizike. Po njegovom vlastitom priznanju, “motor spoznaje” postaje znanstvenik, a ne metafizičar. Poslije Kanta metafizika je bila prisiljena revidirati svoju tvrdnju da posjeduje teorijsku spoznaju koja je jednaka ili čak nadmoćna onoj znanstvenoj. Poslije Kanta filozofi uglavnom priznaju da samo znanost omogućava teorijsku spoznaju prirode, a da spekulativna metafizika ne spoznaje stvarnost koja bi bila s onu stranu stvarnosti koju proučava empirijska znanost (radilo se o kozmosu, duši ili Bogu).

No, prilikom zamjene filozofije znanostu na mjestu jamca spoznaje došlo je do nesporazuma ili, drugim riječima, pogreške nezapamćene u povijesti mišljenja – u trenutku u kojem je filozofija po prvi put rigorozno pokušala promisliti razloge primata znanstvene spoznaje, odrekla se upravo onoga što je tvorilo revolucionarnu narav te spoznaje: njezinog spekulativnog značaja. U trenutku kada je pokušala misliti predaju palice znanosti ona se odrekla, kao “crvotočnog dogmatizma”, svoje sposobnosti da misli predmet “po sebi” – misli koja je upravo u tom trenutku, u okviru te iste znanosti, po prvi put uspjela doseći potencijalni status spoznaje. Znanost je svojom snagom decentriranja pokazala misli njezinu spekulativnu moć, a filozofija je, priznavajući taj uspon znanosti, odbacila

spekulaciju, odnosno odrekla se svake mogućnosti promišljanja prirode tekuće revolucije. Nešto slično “katastrofi” dogodilo se prilikom prebacivanja spoznajnog prvenstva s metafizike na znanost: kopernikanska znanost potaknula je filozofiju da napusti spekulativnu metafiziku, a filozofija je zauzvrat ponudila ptolemejsku interpretaciju znanosti. Ukratko, filozofija je rekla znanosti: “Ti (a ne spekulativna metafizika) upravljaš spoznajom, ali je narav te spoznaje potpuno drugačija od one kakvom je ti smatraš.” Drugim riječima, znanost je, potaknuvši filozofiju da uništi spekulativnu metafiziku, time uništila i svaku mogućnost da filozofija spozna njezinu bit.

Međutim, daleko od toga da bude ublažena, “šizma” se od Kanta samo “produbila”. Koliko nam je znanost otkrila stvarnu moć misli da sve dublje istražuje svijet koji je prethodio svakoj pojavi čovjeka, toliko je “ozbiljna” filozofija pojačala korelacijski ptolemejizam započet s Kantom, kontinuirano sužavajući opseg korelata kako bi taj sve uži prostor pretvorila u istinski smisao sve šireg područja znanstvene spoznaje. Dok je “čovjek znanosti” intenzivirao decentriranje znanstvene spoznaje otkrivajući sve starije dijakronijske događaje, “čovjek filozofije” sužavao je prostor korelata prema izvorno konačnom biti-u-svijetu, epohi bitka, lingvističkoj zajednici, to jest sve užoj “zoni”, području ili staništu, ali čijim je gospodarom i posjednikom on ostao i to na temelju navodno jedinstvene naravi svoje specifične spoznaje. Dok je kopernikanska revolucija pokazivala svoj puni doseg, filozofi su naglašavali vlastitu pseudokopernikansku revoluciju, nemilosrdno razotkrivajući metafizičku naivnost svojih pret hodnika sve rigoroznijim sužavanjem spoznaje unutar granica trenutne situacije čovječanstva. Stoga se čini kako se filozofi danas nadmeću jedni s drugima u pogledu ptolemejske ograničenosti nadajući se da će pronaći istinski smisao kopernikanskog

decentriranja čiji doseg nikad dosad nije izgledao tako prostran i tako sjajan.

Kako smo završili ovdje? Što se, od Kanta, dogodilo filozofiji da su filozofi – i, *kako se čini, samo oni* – postali nesposobni pojmiti znanstvenu kopernikansku revoluciju znanosti kao *istinsku* kopernikansku revoluciju? Zašto filozofija nije krenula smjerom suprotnim od transcendentalnog ili fenomenološkog idealizma, *u smjeru misli koja je u stanju objasniti nekorelacijski doseg matematike*, odnosno, samo postojanje znanosti u kojoj treba prepoznati snagu za decentriranje misli? Zašto se filozofija, kako bi promišljala znanost, okrenula transcendentalmom idealizmu umjesto da se, kao što je trebala, odlučno usmjerila prema *spekulativnom materijalizmu*? Kako to da je pitanje koje znanost postavlja kao *hitno* postalo za filozofiju *besmisleno* pitanje *par excellence*: *kako misao može misliti ono što može biti kada nema misli?*

Ne smijemo se zavaravati: nijedan korelacionist, koliko god bio uporan u svojoj antisubjektivističkoj retorici, ne može misliti dijakronijski iskaz bez da *poništi* njegov istinski smisao, i to baš u trenutku u kojem tvrdi da je na svjetlo dana iznio njegov navodno dublji smisao. Kao što smo vidjeli, istinski smisao dijakronijskog iskaza njegov je doslovni smisao koji istovremeno mora biti mišljen kao njegov najdublji smisao. Smisao dijakronijskog iskaza je sljedeći: “događaj x nastupio je onoliko *prije* pojave misli” – a ne nikako “događaj x nastupio je onoliko *prije* pojave misli *za misao*”. Prvi iskaz ne kaže da se događaj x odvio *za misao* prije misli, nego da misao *može misliti* kako se događaj x *uistinu mogao* odviti prije svake misli i indiferentno spram nje. Međutim, nijedan korelacionist, koliko god odlučno inzistirao na činjenici da njegovu poziciju ne treba brkati s Berkeleyjevim subjektivnim idealizmom, ne može

priznati kako je doslovni smisao tog iskaza njegov najdublji smisao. Nakon što se složimo s tvrdnjom kako nema nikakvog smisla vjerovati da ono što *jest* može biti mišljeno neovisno od oblika u kojem je dano mislećem biću, više nije moguće znanosti priznati da je ono što je rekla uistinu zadnja riječ o onome što je rekla. Više nije moguće od filozofije tražiti da u dijakronijskom znanstvenom iskazu prepozna krajnji smisao znanosti ili da razumije kako je takav iskaz moguć *kao* njezin krajnji smisao.

Prema tome, korelacionist je osuđen na to da ponovno pokuša prisvojiti dijakronicitet znanstvenog diskursa prema alternativni koju smo prethodno ispitali:

1. Ili je prethodnost prethodna čovječanstvu samo kao korelat misli koji se ne može svesti na naše empirijsko postojanje: u tom slučaju korelacionist će eternizirati korelat slično husserlovskom eterniziranju transcendentalnog *ega* koji navodno nadživljava samu smrt svakog empirijskog *ega*.⁵³
2. Ili pravi smisao prethodnosti leži u tome da je ona samo retrojkcija prošlosti koja se sadašnjoj misli izdaje za nešto što joj prethodi.

Budući da bi prva opcija (eterniziranje korelata) predstavljala povratak u metafiziku (apsolutizacija navodno primordijalnih odrednica subjektivnosti), strogi korelacionist uvijek će se odlučiti za retrojkciju dijakronijske prošlosti na temelju žive sadašnjosti u kojoj se ona daje. Tako šizma moderniteta – prema kojoj ptolemeizam misli upućuje na dublji smisao znanstvenog kopernikanizma – svoj vrhunac doseže u “izvrnutoj” prošlosti, koju mišljenje iznosi i ponovno upotrebljava na različite načine. To je krajnji oblik šizme: duboki smisao predljudske prošlosti leži u tome da je ona retrojicirana na temelju ljudske sadašnjosti koja je i sama historijski situirana.

Dok nam je znanost pomoću svoje rigorozne matematizacije prirode otkrila vrijeme u kojem se ljudi mogu pojaviti ili nestati dok ono samo pritom ostaje neugroženo, filozofsko vrijeme nastojalo je svesti znanstveno vrijeme na razinu “deriviranog”, “vulgarnog” ili “standardiziranog” oblika izvorne korelacijske temporalnosti, onoga biti-u-svijetu ili odnosa prema navodno prvotnoj historičnosti.⁵⁴ Transmutacija dijakronijske prošlosti u retrojekcijsku korelaciju danas do te mjere dominira mišljenjem kako se ponekad čini da je ona suština skromne spoznaje koja je preostala filozofima. Mislili ste da je ono što je bilo prije doista bilo prije? Ali nije: postoji dublja temporalnost u kojoj je ono što prethodi odnosu sa svijetom i samo tek modalitet odnosa sa svijetom. Ova protusmislena temporalnost vraća izvorni smisao naivnim prirodnim stavovima iza koje stoje čak i najmudriji među ne-filozofima. A najčudesnije u svemu tome je da postajanje – u kojem ono što dolazi prije prestaje dolaziti prije, a ono što dolazi poslije prestaje dolaziti poslije – onome tko shvati njegovu istinu dozvoljava da brani protusmisao bilo koje naslijeđene ideje. Mislili ste da prethodnici dolaze prije onih koji ih slijede? U krivu ste: prethodnik nije onaj koji dolazi prije već onaj za kojeg su nasljednici naknadno utvrdili da je došao prije. Dakle, prethodnik kao takav dolazi poslije svojih nasljednika... Neobična je spoznaja filozofa koja se ponekad svodi tek na pletenje u kojem se vrijeme preokreće i u kojem se smisao vremena znanosti sparuje sa svojim protusmisлом. Zbog te čudnovate spoznaje nismo u stanju shvatiti ono što temporalnost znanosti čini uistinu uzbudljivom – činjenicu da znanost zaista uspijeva misliti kako *ono što dolazi prije dolazi prije, te da je ono što je došlo prije nas došlo prije nas*. Upravo ta moć mišljenja, i samo ona, konstituira impresivni *paradoks manifestacije* koji je znanost otkrila, a filozofija morala misliti tijekom proteklih

dvaju stoljeća: kako je moguće empirijsko znanje o svijetu koje prethodi svakoj empiriji?⁵⁵

Vratimo se našem pitanju: zbog čega je od Kanta taj smjer bio zatvoren? Zašto je odbacivanje spekulativnog mišljenja od strane transcendentalizma tako zagospodarilo poljem filozofije dok je istovremeno znanost kao nikad prije zahtijevala spekulaciju koja bi mogla prepoznati njezine uvjete mogućnosti? Koji je smisao te “kantovske katastrofe” čija je gorka posljedica suvremeni korelacionizam?⁵⁶ Zašto su filozofi tako dugo ostali obmanjeni od strane korelacionizma koji im je obećao pomoć u shvaćanju znanstvene revolucije dok je ta revolucija uporno proturječila njihovim tvrdnjama? Dovoljno je poslušati Kanta: tko ga je, po vlastitom priznanju, “probudio” iz “dogmatskog drijemeža”?⁵⁷ Tko ga je ohrabrio, kao i svakog sljedećeg korelacionista, da napusti svaki oblik apsoluta u misli? Kant jasno kaže: *David Hume*, odnosno problem uzročne veze koji je Hume postavio, *to jest, općenitije rečeno, propast apsolutne valjanosti načela dovoljnog razloga*.⁵⁸ Sada možemo prepoznati tri temeljne faze kantovske “katastrofe”, kao i prirodu obmane u njezinom izvoru.

1. Kopernikansko-galilejevski događaj uveo je ideju matematičke spoznaje prirode – prema tome, prirode kojoj su oduzete njezine osjetilne kvalitete. Prva filozofska potvrda galilejevskog događaja je kartezijanska. Početna ravnoteža između fizike i metafizike uspostavljena je putem Descartesovog strogog razlikovanja matematičke spoznaje prirode i spoznaje *qualia* koje su smatrane atributima mišljenja i samo mišljenja. Ukratko, Descartes je ustvrdio da je priroda lišena misli (kao i života, budući da su oni za Descartesa ekvivalentni) i da misao *putem* matematike može misliti takvu besubjektivnu prirodu. No, apsolutni doseg matematike utemeljen je na metafizičkom dokazivanju

postojanja Boga koji je u potpunosti savršen, istinoljubiv i jedini u stanju zajamčiti sposobnost novoj znanosti da spozna istinu.

2. Ipak, kako Galilei-događaj napreduje, on pokazuje kako su svi prijašnji oblici metafizičke spoznaje bili varljivi, i istodobno otkriva uzaludnost svih pokušaja da se pronađe metafizički temelj fizike. Galilei-događaj ne leži samo u matematičkoj desubjektivizaciji svijeta već i u uništenju bilo kakve apriorne poznaje o tome zašto je svijet takav kakav jest. Ideja da bismo mogli doći do definitivne i nužne spoznaje o onome što postoji u svijetu – a ne samo do toga da nešto proglasimo činjenicom – postupno propada kako znanost očituje sposobnost da uništi prethodna znanja, uključujući i ona koja su bila predložena pod okriljem nove znanosti, kao što je slučaj s kartezijanskim vrtlozima. Dakle, Hume-događaj druga je filozofska potvrda Galilei-događaja putem dokazivanja nevaljanosti svih metafizičkih oblika racionalosti, to jest nevaljanosti apsolutnosti načela dovoljnog razloga: mišljenje se mora odreći svakog oblika dokazivanja čija je namjera *a priori* utvrditi da ono što se daje kao ovakvo bezuvjetno mora biti takvo. Bivanje svijeta ovakvim kakav je može biti otkriveno tek putem iskustva, a ne dokazano kao apsolutno nužno.

3. Kant-događaj izlaže propast metafizike u krajnjem i trajno stabilnom obliku pretvarajući korelacionističku spoznaju u jedini filozofski legitiman oblik spoznaje. Korelacionizam postaje jedini dopušteni oblik filozofije i ubuduće *uvjetna* spoznaja našeg odnosa sa svijetom. Jedino je korelacionizam sposoban misliti znanost koja je svrgnula spekulativnu metafiziku, premda se nije odrekla svakog oblika univerzalnosti. Budući da više ne možemo pristupiti bezuvjetno nužnoj istini kakvu je tražio Leibniz (beskonačno savršenom Bogu ili najboljem od svjetova), moramo se odreći teorijskog apsoluta i zadovoljiti se otkriva-

njem općih uvjeta davanja fenomena. Drugim riječima, kako bi se spasila mogućnost apriornih iskaza, filozofija mora prestati povezivati ono *a priori* s apsolutnim istinama te ga umjesto toga tumačiti kao odredbu univerzalnih uvjeta predočavanja.

Prema tome, obmana koja upravlja ovom katastrofom otkriva se kao ono što smo ranije nazvali “*deapsolutizacijskom implikacijom*”, odnosno idejom prema kojoj *kraj metafizike nepobitno podrazumijeva kraj apsoluta*. Budući da nas je znanost uvjerila kako je čitava metafizika iluzorna te da je svaki apsolut metafizičkog tipa, moramo odbaciti svaki oblik apsoluta kako bismo mislili znanost. Isto tako, moramo odbaciti vjerovanje u apsolutni doseg matematike – doseg koji zapravo čini samu bit revolucije koju je moderna znanost uvela u mišljenje. Dakle, kantovsku katastrofu, unutar koje nastavljamo raditi, čini odricanje od svih oblika apsoluta, kao i svih oblika metafizike.

Međutim, to nije bilo ono što je moderna znanost zahtijevala. Zasigurno nam je svojom sposobnošću obaranja svih prethodnih spoznaja naložila da prestanemo vjerovati kako spoznaja može dokazati da određena stvarnost apsolutno i nužno mora biti takva kakva je, a ne drukčija. Ali, naredila nam je i da mislimo drugi način apsolutnosti koji je po prvi put uvela u mišljenje putem kopernikanskog decentriranja samog mišljenja. Stoga, kako bismo mislili galilejevsko-kopernikansku činjenicu znanosti bez njezinog daljnjeg izobličavanja, moramo misliti, onako kako je to činio Descartes, spekulativni doseg matematike, ali ovoga puta bez oslanjanja na metafizičku pretenziju dokazivanja postojanja savršenog bića koje je navodno jedino sposobno jamčiti njezinu istinu. Zadatak je filozofije ponovna apsolutizacija matematičkog dosega – kako bi se, suprotno od korelacionizma, ostalo vjerno kopernikanskom decentriranju – ali bez vraćanja na metafizičku nužnost

koja je u međuvremenu zastarjela. Potrebno se čvrsto držati kartezijanske teze – ono što je matemabilno je i apsolutabilno – bez ponovnog oslanjanja na načelo razloga. Čini nam se da je ne samo moguće, nego i hitno, da načelo faktijalnosti izvedemo kao figuru, kao sposobnost svakog matematičkog iskaza na osnovi kojeg može biti formulirana, čak i ako samo hipotetski, mogućnost koja dopušta apsolutizaciju. Radi se o apsolutiziranju onog *matematičkog*, sličnom već provedenom apsolutiziranju onog *logičkog*, nakon prepoznavanja u *temeljnem kriteriju svakog matematičkog iskaza nužni uvjet kontingencije svakog bića*.

Sada nam je jasno kako treba izgledati *spekulativna* reformulacija onoga što ćemo nazvati “Kantovim problemom”. Izrazimo ga ovako: kako je moguća matematizirana znanost prirode? Taj se problem može raščlaniti na dva dodatna problema koja se oba odnose na spekulativni doseg matematike, premda na različite načine.

1. Kao prvo, spekulativno rješenje Kantovog problema pretpostavlja faktijalno rješenje problema ancestralnosti (ili dijakroniciteta), što znači dokazivanja da svaki matematički iskaz – tako dugo dok je matematički – nije nužno istinit već je apsolutno moguć. Moramo, dakle, utvrditi već navedenu tezu derivirajući je iz načela faktijalnosti; tezu prema kojoj je ono matematički mislivo apsolutno moguće.

2. Kao drugo, – i ovdje se vraćamo na naša razmatranja o problemu uzročne veze – Kantov problem pretpostavlja spekulativno, *a ne više tek hipotetsko rješenje* Humeovog problema. Isto tako, potrebno je utvrditi legitimnost pretpostavke prema kojoj *stabilnost* prirodnih zakona – uvjet svake znanosti o prirodi – može biti *apsolutizirana*. Ako je empirijska znanost uistinu moguća, razlog je, kao što smo rekli, stvarna stabilnost

prirodnih zakona. No, sada shvaćamo da ta stabilnost mora biti ustanovljena kao činjenica neovisna od misli ako želimo odlučno raskinuti sa suvremenim ptolemejizmom. Dakle, moramo utvrditi kako prirodni zakoni izvode svoju faktualnu stabilnost iz svojstva temporalnosti koje je i samo apsolutno, svojstva vremena indiferentnog prema našem postojanju, odnosno netotalibilnosti njegovih mogućnosti. Iznova treba naglasiti potrebu za utvrđivanjem spekulativnog dosega matematike, no na način različit od prethodnog: ovdje više neće biti riječ o deriviranju apsolutnog *premda* hipotetskog dosega bilo kojeg matematičkog iskaza, već o deriviranju apsolutnog *i sada bezuvjetno nužnog* dosega *određenog* teorema koji nam omogućuje ustanovljavanje netotalibilnosti transfinitnog.

Prema tome, suočeni smo s potrebom dvostruke apsolutizacije matematike. Apsolutizacija svojstvena problemu dijakroniciteta tvrdi kako svaki matematički iskaz opisuje entitet koji je u suštini kontingentan i sposoban postojati u svijetu bez čovjeka – bez obzira je li taj entitet svijet, zakon ili objekt. Stoga je riječ o apsolutizaciji koju možemo nazvati *ontičkom*: odnosi se na bića koja su kontingentna, no čije postojanje može biti mišljeno kao indiferentno spram misli. Ali apsolutizacija cantorovskog ne-cijelog ovaj put podrazumijeva *ontološku*, a ne ontičku apsolutizaciju jer sada iskazuje nešto o *samoj strukturi mogućeg*, a ne o ovoj ili onoj mogućoj stvarnosti. Potrebno je tvrditi kako moguće kao takvo, a ne ovo ili ono moguće biće, nužno mora biti netotalibilno. Dužni smo, stoga, provesti faktijalno izvođenje koje je ovaj put u stanju ustanoviti da, čak i ako postoje pojmljive matematičke aksiomatike koje isključuju transfinitno ili diskvalificiraju nemogućnost skupa svih skupova, to ne znači kako je ne-cijelo tek jedna od mogućnosti između ostalih. To ne podrazumijeva da postoje određeni

svjetovi čije su mogućnosti totalibilne i svjetovi čije mogućnosti to nisu. Ovdje treba ustanoviti kako samo matematičke teorije koje potvrđuju ne-cijelo imaju ontološki doseg, dok preostale teorije koje omogućuju određenu zamislivost cijelog imaju tek ontički doseg, budući da totalitet na koji se pozivaju ili netotalitet koji ne priznaju otkriva činjenicu kako opisuju totalibilno biće ili totalibilni svijet za razliku od netotalibilnog bitka svjetova.

Potrebno je tvrditi kako moguće *kao takvo*, a ne ovo ili ono moguće biće, *nužno* mora biti netotalibilno. Dužni smo, stoga, provesti faktijalno izvođenje koje je ovaj put u stanju ustanoviti da, čak i ako je moguće pojmiti matematičke aksiomatike koje isključuju transfinitno ili ne isključuju mogućnost skupa svih skupova, to ipak ne znači da je ne-cijelo tek jedna od mogućnosti između ostalih. Da to ne podrazumijeva kako postoje određeni svjetovi čije su mogućnosti totalibilne i svjetovi čije mogućnosti to nisu. Ovdje treba ustanoviti kako samo matematičke teorije koje potvrđuju ne-cijelo imaju ontološki doseg, dok preostale teorije koje omogućuju određenu zamislivost cijelog imaju tek ontički doseg, budući da totalitet na koji se pozivaju ili netotalitet koji ne priznaju otkriva činjenicu kako opisuju totalibilno biće ili totalibilni svijet za razliku od netotalibilnog bitka svjetova.

Dakle, vidimo da spekulativno rješenje Kantovog problema mora ići putem izvođenja apsolutizirajućeg dosega matematike sposobnog riješiti *i* problem dijakroniciteta *i* Humeov problem. Uvjet rješenja prvog problema spekulativno je rješenje općeg problema bez kojega znanost gubi svoj intrinzičan kopernikanski smisao, dok rješenje drugog problema zahtijeva nemetafizičko rješenje općeg problema bez kojega se znanost gubi u misterijima stvarne nužnosti. No, oba zahtijevaju fak-

tijalno rješenje problema dok god je faktijalno definirano kao sam prostor spekulacije koji isključuje svaku metafiziku.

U ovoj formulaciji pitanje nesumnjivo ostaje nejasno. Ali, naš cilj ovdje nije bio baviti se samim rješenjem. Naš je cilj bio uvjeriti čitatelja kako ne samo da je moguće ponovno otkriti apsolutizirajući doseg misli već da je to hitan zadatak, posebice uzimajući u obzir da je jaz između znanstvenog kopernikanizma i filozofskog ptolemejizma postao neizmjerljivo dubok, bez obzira na sva ona poricanja koja samo dodatno podupiru šizmu. Ako je Humeov problem probudio Kanta iz njegovog dogmatskog drijemeža, preostaje nam nadati se kako će problem ancestralnosti nas probuditi iz korelacionističkog drijemeža i pozvati da pomirimo misao s apsolutom. ¶

Biljeshke

- 01** Među glavnim tekstovima koji raspravljaju o tom razlikovanju, spomenimo: René Descartes (1993), “Šesto razmišljanje”, u *Meditationes / Razmišljanja*, PREV. T. Ladan (Zagreb: Demetra); i Descartes (1996), “Les Principes de la philosophie”, u *Oeuvres completes*, vol. IX, Adam i Tannery (ur.) (Pariz: Vrin), dio II, članci I i IV, str. 57–62.; John Locke (2007), *Ogled o ljudskom znanju*, PREV. D. Orlić (Zagreb: Naklada Breza), knjiga II, poglavlje VIII, str. 132–142. Očigledno je da Descartes i Locke ne vide ovu razliku na isti način, ali ovdje ćemo se usredotočiti na ono što im je zajedničko.
- 02** Iz razloga koje ovdje ne možemo propitivati, Locke popisu dodaje i čvrstoću. Dodajmo i da su u strogo lockeovskom smislu sekundarne kvalitete, kao i primarne, intrinzične percipiranim tijelima jer odgovaraju njihovoj sposobnosti da u umu proizvedu osjetilne kvalitete koje ona, kao percipirana tijela, ne posjeduju.
- 03** U pogledu ovoga pozvat ćemo se na analizu Kantovog pisma Marcusu Herzu, datiranog 21. veljače 1772., koju je proveo Alain Renaut. Renaut (1997), *Kant aujourd’hui*, poglavlje I, str. 53–77. Za Berkeleyjevu kritiku razlikovanja primarnih i sekundarnih kvaliteta VIDI: Berkeley (1999), “Rasprava o načelima ljudske spoznaje”, u *Odabrane filozofske rasprave*, PREV. S. Kikerec (Zagreb: KruZak), dijelovi 8–10, str. 15–16.
- 04** VIDI: Hegel (1987), *Fenomenologija duha*, PREV. M. Kangrga (Zagreb: Naprijed), “Uvod”, str. 63.
- 05** Huneman, P. i Kulich, E. (1997), *Introduction à la phénoménologie* (Pariz: Armand Colin), str. 22.
- 06** Francis Wolff (1997), *Dire le monde*, (Pariz: PUF), str. II.

- 07 Wolff (1997), str. 11–12.
- 08 Martin Heidegger (2006), *Identität und Differenz*, (*Gesamtausgabe* 11, Frankfurt: Vittorio Klostermann) str. 36–46.
- 09 Ibid, str. 47. Heidegger ustraje na činjenici kako “su–” (*zusammen*) u pojmu “su-pripadanje” treba shvatiti na temelju pripadnosti, to jest pripadnost se ne treba shvaćati na temelju “su–”. Međutim, riječ je jednostavno o izbjegavanju metafizičkog razumijevanja jedinstva misli i bitka kao *nexus* i *connexio* te podređivanju svega uređenosti sustava. Dakle, ne radi se o napuštanju “su–” već o preispitivanju njegove izvornosti izvan shematskih okvira reprezentacije. O tome VIDI: ibid, str. 37–38.
- 10 Heidegger (1955), “Zur Seinsfrage”, u *Wegmarken*, (*Gesamtausgabe* 9, Frankfurt: Vittorio Klostermann), str. 407.
- 11 Dominique Lecourt podsjeća na ključne dijelove povijesti apsolutnog datiranja u polemičkom kontekstu oživljavanja kreacionizma u SAD-u 1980-ih. VIDI: Lecourt (1992), *L’Amérique entre la Bible et Darwin* (Pariz: PUF), poglavlje IV, str. 100 i passim. Za tu problematiku vidi i francusko izdanje *Scientific American: Pour la science, Le temps des datations*, siječanj–ožujak 2004. Kao stručni uvod može poslužiti Roth, E. i Pouty, B. (1985), *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications* (Pariz: Masson), posebno poglavlje I. A (E. Roth: “Principes, généralités”) i poglavlje IX (C. Lalou i G. Valdos: “La thermoluminescence”).
- 12 Premda je u osnovi različit od prigovora neosvjedočenog, argument ancestralnosti ipak se približava prigovoru koji tvrdi kako rođenje i smrt pojedinačne svijesti podrazumijevaju vrijeme koje, samo po sebi, ne pripada poretku svijesti. No,

korelacionizam se protiv toga može obraniti ističući kako rođenje i smrt pojedinca nastaju u vremenu satkanom od intersubjektivnosti, odnosno vremenu zajednice svijesti zbog kojeg roditi se i umrijeti zapravo znači roditi se i biti mrtav za druge svijesti, a time i biti predan postajanju koje je iznova moguće svesti na danost za zajednicu ega. Smatramo kako je ovo izlaganje beznadan sofizam koji postajanje i nestajanje svodi na ono što vide drugi. Ali, kako bismo izbjegli ovu zamku, ograničili smo naš argument na ancestralnost koja isključuje svaku zajednicu te, povrh svega, prednjači u dokazivanju kako je znanost ta koja nam daje pristup vremenu koje nijedna korelacija ne može zahvatiti.

- 13** U petom poglavlju ove knjige vidjet ćemo kako su Husserl i Heidegger bili svjesni te razlike: premda im ono nezapaženo, budući da je istoznačno nepotpunoj danosti, nikada nije predstavljalo poteškoću, očito im je promišljati svijet lišen svakog oblika života izgledalo poput pogibeljnog izazova.
- 14** Za to dokazivanje iznova VIDI: Descartes, (1993), “Šesto razmišljanje”, kao i Descartes (1996), dio II, članak I.
- 15** O mislivosti stvari po sebi, VIDI: Kant (1984), *Kritika čistog uma*, PREV. V. D. Sonnenfeld (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske), “Predgovor drugog izdanja”, str. 16–18.
- 16** Kant (1984), str. 274.
- 17** G.W. Leibniz (1980), “Monadologija”, u *Izabrani filozofski spisi*, M. Kangrga (ur.) (Zagreb: Naprijed), § 32, str. 264.
- 18** VIDI: pismo Meslandu od 2. svibnja 1644, AT, IV, str. 118.
- 19** O tome da sami bogovi (dakle, misleća bića općenito), premda

su od Epikura opisani kao vječni, za razliku od elementarnih priroda moraju biti smatrani uništivima, VIDI: Marcel Conche (1987), *Épicure. Lettres et maximes* (Pariz: PUF), “Introduction”, str. 44 i passim.

- 20 Ludwig Wittgenstein (1960), *Tractatus Logico-Philosophicus*, PREV. G. Petrović (Sarajevo: Veselin Maleša), str. 189.
- 21 Ibid, str. 187. U vezi toga, vidi i Wittgenstein (2008), *Predavanja o estetici, psihologiji i religioznom verovanju* (Beograd: Clio).
- 22 Heidegger (1996), “Što je metafizika”, u *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, J. Brkić (ur.) (Zagreb: Naklada Naprijed), str. 120.
- 23 Za ovu dvostruku deapsolutizaciju načela dovoljnog razloga i proturječja, VIDI: Wittgenstein (1960), *Tractatus*, 3.031; Heidegger (1955-56), *Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe 10*, Frankfurt: Vittorio Klostermann) i Heidegger (1957), “Grundsätze des Denkens”, u *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe 79*, Frankfurt: Vittorio Klostermann), str. 79-96.
- 24 Govorim o “naivnom” realizmu i “spekulativnom” idealizmu kako bih naglasio činjenicu da se u okviru korelacionizma realističko uobličjenje apsoluta neizbježno smatra slabijim od njegovog idealističkog uobličjenja. Prvi označava prekid sa svakim oblikom korelacionizma, dok ga drugi ne samo priznaje nego i apsolutizira.
- 25 Primjer takvog premještanja položaja onog neproturječnog, izvedenog unutar perspektive *Kritike*, nudi osobito detaljna analiza Francisa Wolffa u Wolff (1997), str. 21–69.
- 26 Za izvorne i, po nama, trajne veze modernog skepticizma i fideizma, pogledati klasičnu studiju Richarda H. Popkina

(1995), *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza* (Pariz: PUF), kao i vrijedno djelo Frédérica Brahamija (2001), *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume* (Pariz: PUF).

- 27** Heidegger (1951), “Zürcher Seminar, Aussprache am 6. November 1951” u *Seminare (Gesamtausgabe 15*, Frankfurt: Vittorio Klostermann). Što se tiče paralele između Wittgensteina i Heideggera o šutnji koju pitanje o Bogu nameće suvremenoj misli, VIDI: Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991, *La croisée de l'Être*, str. 80–81. gdje Marion prenosi s komentarom originalni njemački tekst seminara iz Züricha, *ibid.*, br. 15, str. 93.
- 28** Ovdje možemo aludirati na presudnu ulogu fideizma u konstituiranju moderne misli. To će pitanje biti promišljeno dublje u predstojećem djelu u kojem ćemo, nadamo se, razviti skup teorijskih pozicija, kao i njihovih etičkih posljedica, koje su ovdje tek skicirane: *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*.
- 29** Za ovu uporabu termina “anhipotetski” VIDI: Aristotel (1992), G 3, 1005b–15, str. 65–66.
- 30** Za to dokazivanje VIDI: Aristotel (1992), G 4.
- 31** VIDI: Leibniz (1980), § 31–32, str. 264.
- 32** VIDI: Newton C. A. Da Costa (1997), *Logiques classiques et non-classiques* (Pariz: Masson).
- 33** U originalnom tekstu Meillassoux je skovao dva francuska neologizma: *factual* i *factualité*. U skladu s tim, za njih su i u ovom prijevodu skovani neologizmi: faktijalan [*factual*] i faktijalnost [*factualité*], dok je riječ faktualan u smislu činjeničan korištena za francusku riječ *factuel* (NAP. PR.).

- 34** Kad je student napomenuo da u Južnoj Americi postoji biljka koja ne odgovara njegovom pojmu biljke, Hegel je odgovorio da je to velika šteta – za biljku. VIDI: J.-M. Lardic (1989), “La contingence chez Hegel”, u *Comment le sens commun comprend la philosophie* (Arles: Actes Sud).
- 35** O hegelovskoj kontingenciji, vidi komentar citiran u bilješci J.-M. Lardica o Hegelovom tekstu na str. 108 Lardica (1989). Također VIDI: J.-C. Pinson (1989), *Hegel, le droit et le libéralisme* (Pariz: PUF), posebno poglavlja I i II, kao i Bernard Mabilie (1999), *Hegel, l'épreuve de la contingence* (Pariz: Aubier).
- 36** Za uvid u Humeovu formulaciju tog pitanja, VIDI: David Hume (1983), *Rasprava o ljudskoj prirodi*, PREV. B. Nedić (Sarajevo: Veselin Maleša), knjiga I, dio III, str. 72–163; i David Hume (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, PREV. G. Petrović (Zagreb: Naprijed), odjeljci IV–VII, str. 81–129.
- 37** Popper jasno formulira svoje vjerovanje u “načelo jednodimenzionalnosti prirode”: “Nikada se ne događa da stari eksperimenti jednog dana počnu donositi nove rezultate. Događa se jedino da novi eksperimenti odluče protiv neke stare teorije.” Karl Popper (1973), *Logika naučnog otkrića*, PREV. S. Novaković (Beograd: Nolit), glava X, str. 280. Razlog zbog kojeg inzistiramo na razlici između “Humeovog problema” i “Popperovog problema” je taj što je Popper pomutio stvari nazivajući “Humeovim problemom” problem buduće valjanosti naših teorija. Dakle, Popper je vjerovao kako se bavi Humeovom poteškoćom dok se zapravo bavio problemom koji pretpostavlja da je Humeova poteškoća već riješena. Naime, Popperovo pitanje, to jest pitanje buduće valjanosti naših fizikalnih teorija, pretpostavlja da će, čak i ako te teorije budu opovrgnute novim eksperimentima,

fizika i dalje biti moguća jer će opovrgavanje biti provedeno u korist *novih* fizikalnih teorija. Popper stoga pretpostavlja da će načelo jednolikosti – sam uvjet fizikalnog eksperimenta – i dalje biti valjano u budućnosti te je, oslanjajući se *a priori* na tu navodno nužnu valjanost, u stanju izložiti načela vlastite epistemologije.

- 38** Hume (1988), str. 84.
- 39** Kant (1984), str. 55-83.
- 40** Hume (1988), str. 86.
- 41** U prvom izdanju *Kritike* dedukcija razumskih pojmova čini treći odsjek drugog poglavlja “Analitike pojmova” (VIDI: Kant [1984], str. 78-83), dok u izdanju iz 1787. u drugom odsjeku poglavlja čini § 15–24, konkretnije § 20–21 (VIDI: Kant [1984], str. 384–394 i str. 389–390). Za linearni komentar dedukcije razumskih pojmova iz 1781. VIDI: J. Rivelaygue (1992). *Leçons de métaphysique allemande*, (Pariz: Grasset), sv. II., str. 118-124.
- 42** Jean-René Vernes (1982), *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant* (Pariz: Aubier), s predgovorom Paula Ricœura.
- 43** Vernes (1982), str. 45.
- 44** Za jasan uvod u teoriju vjerojatnosti koja obuhvaća diskretne i kontinuirane distribucije (primjenjive na konačan ili beskonačan broj mogućih slučajeva), VIDI: J.L. Boursin (1989) *Comprendre les probabilités* (Pariz: Armand Colin).
- 45** Alain Badiou (1988), *L’Être et l’Événement* (Pariz: Seuil).
- 46** Ovdje se možemo pozvati na sljedeće “Meditacije” iz *Bitka*

i događaja: 1–5, 7, 12–14 te naročito “Meditaciju 26” koja se odnosi na pluralizaciju beskonačnih mnoštva.

- 47** Uzmimo jednostavan primjer koji će ne-matematičarima pružiti jasniju ideju Cantorovog teorema. U aksiomatici teorije skupova, skup b je smatran dijelom skupa a ako svi elementi skupa b također pripadaju skupu a . Razmotrimo skup $a = (1, 2, 3)$, to jest skup koji se sastoji od triju elemenata. Razmotrimo sada skup b koji obuhvaća sve podskupove skupa a i koji se može označiti kao $p(a)$: koji su elementi skupa b ? Prije svega, skup b sadrži tri jednočlana skupa (1), (2), (3). Ti podskupovi skupa a nisu identični elementima skupa a (a to su 1, 2 i 3) već grupama tih elemenata u podskupove koji sadrže njih i samo njih. To su minimalni podskupovi skupa a koji sadrže samo jedan od elemenata skupa a . Zatim su tu podskupovi u uobičajenom smislu riječi: oni sadrže dva ili tri elementa skupa a : (1, 2), (1, 3), (2, 3). Na kraju dolazi maksimalni podskup skupa a koji je identičan samom skupu a : (1, 2, 3). Prema definiciji teorije skupova u pogledu podskupova, a je uvijek dio samoga sebe budući da svi elementi a uistinu pripadaju a . Potrebno je na kraju ovom popisu podskupova skupa a dodati prazan skup (čije postojanje postulira standardna teorija te dokazuje njegovu jedinstvenost) koji je dio svakog skupa u smislu da praznina, ne sadržavajući nijedan element, ne sadrži element koji ne bi pripadao bilo kojem skupu (o tome VIDI: *Bitak i događaj*, “Meditacija 7”). Obično zbrajanje jasno pokazuje kako u ovom slučaju $p(a)$ sadrži više elemenata nego sam a (to jest, osam elemenata, a ne više tri). Snaga Cantorovog teorema počiva u uopćavanju “suviška” broja podskupova skupa u odnosu na elemente skupa, pa makar on bio i beskonačan, iz čega proizlazi nemoguće zaustavljanje umnožavanja beskonačnosti,

budući da za svaki skup čije postojanje pretpostavljamo, pretpostavljamo i postojanje skupa njegovih elemenata koji ga veličinom nadmašuje.

48 Kant (1984), str. 76.

49 To prelaženje legitimnih granica aleatoričkog uma jednako je očito u glasovitom odlomku o cinoberu u kojem Kant, nakon što je hipotetički pretpostavio izostanak nužnosti zakona prirode, zaključuje kakve bi posljedice kontingencije bile za prirodu: “Kad bi cinober bio čas crven čas crn, sad lagan, sad težak; kad bi se čovjek preobrazio sad u ovaj, sad u onaj životinjski oblik; kad bi na najduži dan zemlja bila prekrivena sad plodovima, sad snijegom i ledom: onda moja empirijska uobrazilja ne bi čak dobila ni prigode da joj kod predodžbe crvene boje dođe u misli teški cinober” (Kant [1984], str. 73). *Učestala* modifikacija (“najduži dan” dostatan je za nastupanje brojnih kaotičnih događaja) ovdje je postavljena kao *rezultanta* kontingencije zakona, što se pokazuje kao krajnji cilj argumenta s cinoberom. Za Kanta je u ovom odlomku riječ o dokazivanju da je apsurdno objašnjavati, kao što to čini Hume, objektivnu nužnost prirodnih zakona samo u okvirima našeg subjektivnog navikavanja na njih: ako takva objektivna nužnost nije postojala prije navikavanja koje potiče u nama, Kant smatra da onda nikada ne bismo imali priliku naviknuti se na bilo koji događaj s obzirom na nepostojanje *dovoljno trajne* pravilnosti empirijskog podatka.

50 Suprotno onome što se često tvrdi, kraj ptolemejske astronomije ne znači da se čovjek osjećao poniženim jer je sebe prestao smatrati središtem svijeta budući da se takvo središnje Zemljino mjesto u to vrijeme nije smatralo

veličanstvenim, nego sramotnim mjestom u kozmosu, poput neke vrste sublunarne ropotarnice. O tome piše Rémi Brague (1999), *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Pariz: Fayard), str. 219. Postupan preokret potaknut matematizacijom prirode bolje je shvatiti kao rezultat gubitka svakog privilegiranog gledišta i ontološke hijerarhizacije mjesta. Čovjek više nije mogao svijetu dati smisao koji mu je dotad dozvoljavao obitavati u njemu – svijet može bez čovjeka te time čovjek postaje “suvišan”, kako je rekao Sartre. Dodajmo i da, kada govorimo o galileizmu, mislimo na opće kretanje matematizacije prirode koje je započelo s Galileijem, a ne striktno na njegovo razmišljanje koje je još uvijek bilo uronjeno u platonizam i nije raskinulo s antičkom koncepcijom kozmosa. U pogledu obiju tema – matematizacije prirode u modernoj eri i Galileijeve misli – rad Alexandra Koyréa ostaje nezamjenjiv. Napose VIDI: Koyré (1981), *Naučna revolucija*, PREV. M. Šafarik (Beograd: Nolit); i Koyré (2012), *Od zatvoreneog sveta do beskonačnog svemira*, PREV. S. Stojanović (Novi Sad: IK Zorana Stojanovića).

51 Kant (1984), str. 16.

52 Za to VIDI: Renaut (1997), str. 68–69.

53 O husserlovskom eterniziranju ega, VIDI: Husserl (1940), “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, u *Philosophical Essays in the Memory of Edmund Husserl*, M. Faber (ur.) (Cambridge: Harvard University Press). Ovaj tekst je izrazito značajan jer je u njemu jasno izložena ptolemejska redukcija znanstvenog galileizma, svojstvena svakom korelacijskom pristupu. Posebno treba istaknuti odlomak koji se tiče fenomenološke

interpretacije hipoteze o uništenju života na Zemlji nakon udara iz svemira: “Koji bi smisao mogle imati urušavajuće mase u prostoru *a priori* stvorenom kao apsolutno homogenom jednom kad je sav ustrojstveni život iz njega odstranjen? Nama li odstranjivanje smisao (ako uopće ima ikakav smisao) odstranjivanja konstitutivne subjektivnosti ili iz konstitutivne subjektivnosti? *Ego* živi i prethodi svim zbiljskim i mogućim bićima (...)”, str. 28.

- 54** Jasno je kako se ovdje pozivamo, premda ne isključivo, na Heideggerovu koncepciju temporalnosti. Isto tako treba napomenuti da se čini kako je dug fenomenologiji, kojeg se nikada nije sasvim oslobodio, Heideggera prisilio na vrlo problematičan “korelacionizam konačnosti” koji od svijeta i odnosa prema svijetu, prirode i čovjeka, bitka i njegovog pastira stvara dva temeljno nerastavljiva termina – osuđena na zajedničko “opstajanje” ili (možda?) “nestajanje”. U tom se pogledu čini prikladnim citirati sljedeće enigmatično, ali znakovito razmišljanje: “Često se pitam – i to je za mene odavno postalo važno pitanje – što bi priroda bila bez čovjeka – ne mora li rezonirati kroz njega (*hindurchschwingen*) kako bi dosegнула svoju moć?” Pismo od 11. listopada 1931. Elisabeth Blochmann, u *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, J. W. Storck (ur.) (Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv), str. 44, 1990.
- 55** Ove su analize bez sumnje usporedive s razrađenijim analizama koje su predstavljene u prvom odjeljku četvrtog dijela knjige Paula Ricoeura (1983), *Temps et Récit* (Pariz: Seuil), naslovljenom “L’aporétique de la temporalité”. Ipak, čitatelj koji uzme u ruke taj tekst lako će uočiti glavne razlike između dviju perspektiva (naročito glede interpretacije Kanta) od kojih je glavna i

najočitija ta da je Ricœurov pristup aporetički, dok je naš spekulativan.

- 56** “Katastrofu” treba izučavati unutar samog Kantovog djela, a naročito u napetosti koju prva *Kritika* (1781) retrospektivno uvodi u naše razumijevanje *Opće povijesti prirode i teorije neba*, PREV. Mile Babić (Sarajevo: Svjetlost, 1989), zamišljene u pretkritičkom razdoblju i objavljene 1755. Kantova kozmogonija iz 1755. pretpostavljala je kako je povijest kozmosa prethodila svakom svjedočanstvu – izuzev Boga i njegovih anđela. No, nakon što je postao kritički mislilac, kako je Kant mogao promišljati istinitost takve povijesti s obzirom na to da Bog više nije bio objekt teorijskog znanja? Reći kako takva istina postaje jednostavna regulativna ideja ništa ne rješava jer smisleni je sadržaj te ideje svijet bez ljudskog svjedočanstva (budući da su polazni uvjeti materije na početku svijeta očito isključili mogućnost ljudskog postojanja). Prema tome, ili ta ideja upućuje na mehanički prostorno-vremenski događaj bez subjekta za kojeg je prostor-vrijeme dostupan oblik intuicije, a to znači da taj događaj postaje besmislen iz perspektive *Kritike*, ili je uvjet njegove smislenosti prisutnost vječnog svjedoka koji je u stanju pretvoriti ga u korelacionistički događaj. Međutim, budući da je od 1781. taj svjedok izvan dosega teorijske spoznaje, samo *praktični um*, moralni jamac Božjeg postojanja (to jest samo druga *Kritika*), može očuvati smislenost kozmogonije. Descartes je tvrdio kako matematičar ateist nikada ne može biti sasvim siguran u svoje dokaze: jednako tako, ne treba li reći kako kantovski astronom, ako nije dovoljno moralan da vjeruje u Boga, ne bi bio sposoban utemeljiti valjanost svoje znanosti... Za odnose između *Kritike* i *Opće povijesti prirode* VIDI: P. Clavier (1997), *Kant. Les idées cosmologiques* (Pariz: PUF).

- 57** Kant (1953), “Prolegomena za svaku buduću metafiziku”, u *Dvije rasprave*, V. Filipović (ur.) (Zagreb: Matica hrvatska), str. II.
- 58** Za preispitivanje povijesne utemeljenosti tog priznanja, koje ne dovodi u pitanje njegovu filozofsku važnost, VIDI: Michel Puech (1990), *Kant et la Causalité* (Pariz: Vrin). ¶

Biblioteca

- Aristotel** (1992) *Metafizika*, PREV. Tomislav Ladan (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada)
- Badiou, A.** (1988) *L'Être et l'Événement* (Pariz: Seuil)
- Berkeley, G.** (1999) "Rasprava o načelima ljudske spoznaje", u *Odabrane filozofske rasprave*, Stribor Kikerec (ur.) (Zagreb: KruZak)
- Boursin, J. L.** (1989) *Comprendre les probabilités* (Pariz: Armand Colin)
- Brague, R.** (2004) *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Pariz: Fayard)
- Brahmi, F.** (2001) *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume* (Pariz: PUF)
- Clavier, P.** (1997) *Kant. Les idées cosmologiques* (Pariz: PUF)
- Conche, M.** (1987) *Lettres et Maximes* (Pariz: PUF)
- Da Costa, N. C. A.** (1997) *Logique Classiques et Non-Classiques* (Pariz: Masson)
- Descartes, R.** (1993) [Metafizičke meditacije. sv. I] *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, PREV. Tomislav Ladan (Zagreb: Demetra)
- (1996); "Les Principes de la philosophie", u *Oeuvres complètes*, vol. IX, Adam i Tannery (ur.) (Pariz: Vrin)
- Hegel, G. W.** (1987) *Fenomenologija duha*, PREV. Milan Kangrga (Zagreb: Naprijed)
- Heidegger, M.** (1951), "Zürcher Seminar, Aussprache am 6. November 1951" u *Seminare (Gesamtausgabe 15*, Frankfurt: Vittorio Klostermann)

- (1955), “Zur Seinsfrage”, u *Wegmarken*, (*Gesamtausgabe* 9, Frankfurt: Vittorio Klostermann)
 - (1957), “Grundsätze des Denkens”, u *Bremer und Freiburger Vorträge* (*Gesamtausgabe* 79, Frankfurt: Vittorio Klostermann)
 - (1996) “Što je metafizika”, u *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, J. Brkić (ur.) (Zagreb: Naklada Naprijed)
 - (2006), *Identität und Differenz*, (*Gesamtausgabe* 11, Frankfurt: Vittorio Klostermann)
- Hume, D.** (1983) *Rasprava o ljudskoj prirodi*, PREV. Borivoje Nedić (Sarajevo: Veselin Maleša)
- (1988) *Istraživanje o ljudskom razumu*, PREV. Gajo Petrović (Zagreb: Naprijed)
- Huneman, P. i Kulich, E.** (1997) *Introduction à la phénoménologie* (Pariz: Armand Colin)
- Husserl, E.** (1940) “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, u M. Faber (ur.) *Philosophical Essays in the Memory of Edmund Husserl* (Cambridge: Harvard University Press)
- Kant, I.** (1953) “Prolegomena za svaku buduću metafiziku”, u *Dvije rasprave*, Vladimir Filipović (ur.) (Zagreb: Matica hrvatska)
- (1984) *Kritika čistog uma*, PREV. Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske)
 - (1989) *Opća povijest prirode i teorija neba*, PREV. Mile Babić (Sarajevo: Svjetlost)
- Koyré, A.** (1981) *Naučna revolucija*, PREV. Milena Šafarik (Beograd: Nolit)

- (2012) *Od zatvorenog sveta do beskonačnog svemira*, PREV. Sreten Stojanović (Novi Sad: IK Zorana Stojanovića)
- Lalou, G. i Valdós, G.** (1985) “Thermoluminescence”, u E. Roth i B. Pouty (ur.) *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturelles. Applications* (Pariz: Masson)
- Lardic, J. M.** (1989) “La contingence chez Hegel”, u *Comment le sens commun comprend la philosophie* (Arles: Actes Sud)
- Lecourt, D.** (1992) *L'Amérique entre la Bible et Darwin* (Pariz: PUF)
- Leibniz, G.W.** (1980) “Monadologija”, u *Izabrani filozofski spisi*, Milan Kangruga (ur.) (Zagreb: Naprijed)
- Locke, J.** (2007) *Ogled o ljudskom znanju*, PREV. Domagoj Orlić (Zagreb: Naklada Breza)
- Mabille, B.** (1999) *Hegel. L'épreuve de la contingence* (Pariz: Aubier)
- Marion, J.-L.** (1982) *Dieu sans l'être* (Pariz: Fayard)
- Meillassoux, Q.** (PREDSTOJI) *L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*
- Popkin, R.** (1995) *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza* (Pariz: PUF)
- Popper, K.** (1973) *Logika naučnog otkrića*, PREV. Staniša Novaković (Beograd: Nolit)
- Puech, M.** (1990) *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique* (Pariz: Vrin)
- Renaut, A.** (1997) *Kant aujourd'hui* (Pariz: Aubier)
- Ricoeur, P.** (1985) *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté* (Pariz: Seuil)

- Rivelaygue, J.** (2002) *Leçons de métaphysique allemande, Tome II : Kant, Heidegger, Habermas* (Pariz: Grasset)
- Roth, E. i Pouty, B.** (ur.) (1985) *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturelles. Applications* (Pariz: Masson)
- Vernes, J. R.** (1982) *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant* (Pariz: Aubier)
- Wittgenstein, L.** (1960) *Tractatus Logico-Philosophicus*, PREV. Gajo Petrović (Sarajevo: Veselin Maleša)
- Wolff, F.** (1997) *Dire le monde* (Pariz: PUF) ¶



AUTOR Quentin Meillassoux
NASLOV *Poslije konačnosti – eseji o nužnosti kontingencije*

IZDAVAČ Multimedijalni institut
Preradovićevea 18
HR-10000 Zagreb

TELEFON +385 [0]1 48 56 400

FAX +385 [0]1 48 55 729

E-MAIL mi2@mi2.hr

URL <http://www.mi2.hr>

BIBLIOTEKA PAST:FORWARD

UREDNIČI Tomislav Medak & Petar Milat

PRIJEVOD Vladimir Šeput

REDAKTURA Ante Jerić • Tomislav Medak

LEKTURA Igor Marković • Tonči Valentić

OBLIKOVANJE Dejan Kršić

PISMA Marlene • Typonine Sans [NIKOLA DJUREK • TYPONINE]

PAPIR Agrippina 100 g • Rives Design 350 g

TISAK Tiskara Zelina

NAKLADA 500

Zagreb • svibanj 2016.

Izvanredni prvijenac Quentia originalan doprinos suvremena značajnim utjecajem na budućnost. Napisana sa stilom koji združuje kreativnu strogost, *Poslije konačnosti* filozofije i upušta se u razornu kritiku u samom srcu postkantovske tradicije, upadljivo novu filozofsku alterna- tivu između dogmatizma i kritike. *Poslije* između filozofije i znanosti te- stane na kraj puzajućem površ- nom filozofskom diskursu.

na Meillassouxu upadljivo je
enoj francuskoj filozofiji sa
ćnost kontinentalne filozofije.
je jasnoću izraza i argumenta-
ti nudi hrabra čitanja povijesti
i kritiku nepriznatog fideizma
filozofije. Meillassoux donosi
nativu prisilnom izboru izme-
konačnosti predlaže novi savez
e poziva da se nedvosmisleno
ratku religioznosti u suvreme-

ISBN 978-953-7372-15-6



9 789537 372156

CIJENA 100 KN