

Sintetički sudovi *a priori* i proširena metafizika kao temelj filozofije religije u misli Rudolfa Brajičića

Anto Pavlović*, Stjepan Štivić**

Sažetak

*Osim što je poznat kao teolog, profesor različitih teoloških kolegija te kao vrlo plodan teološki pisac, Rudolf Brajičić intenzivno se bavio, posebno u svojim zrelijim godinama, i različitim filozofskim problemima. No ovaj je dio njegova znanstvenoga rada ostao pomalo u sjeni teoloških znanstvenih dostignuća. Cilj je ovoga rada istražiti pomalo zanemarenu ali vrlo vrijednu Brajičićevu filozofsku misaonu baštinu. Velik dio Brajičićeva filozofskoga opusa plod je njegova ustrajnoga dijaloga s Kantom. Stoga je u prvome dijelu istraživanja naglasak na analizi Brajičićeve percepcije Kantove Kritike čistoga uma s posebnom pozornošću na transcendentalnoj estetici. Cilj je rada pokazati kako Brajičić, polazeći od analize Kantovih sintetičkih sudova *a priori* te dajući vlastitu interpretaciju, pokazuje mogućnost apriornoga sintetičnog znanja koje, za razliku od Kantova, ne eliminira klasičnu metafiziku, nego joj nanovo otvara »manevarski«
prostor. U drugom će se dijelu promišljati implikacije ovih Brajičićevih filozofskih intuicija u kontekstu filozofije religije.*

*Ključne riječi: sintetički sudovi *a priori*, proširena metafizika, misterij, Brajičić, Kant*

Uvod

Rudolf Brajičić poznat je široj hrvatskoj znanstvenoj javnosti kao profesor teologije te kao vrlo plodan teološki pisac. Osim teologije, Brajičić se, posebno u svojim zrelijim znanstvenim godinama, intenzivno bavio i različitim filozofskim problemima.¹ No ovaj je dio njegova znanstvenog opusa, kako ispravno zamjećuje

* Doc. dr. sc. Anto Pavlović, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, p.p. 169, 10001 Zagreb, Hrvatska. E-pošta: apavlovic2000@yahoo.com

** Stjepan Štivić, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Adresa: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija. E-pošta: stjepan.stivic@gmail.com

1 Opširnije o Brajičićevu životu i radu kao i potpunu bibliografiju njegovih dijela vidi u: M. Steiner, In memoriam — Rudolf Brajičić SJ (1918–2007), *Obnovljeni život* (u daljnjem tekstu *OŽ*), 2007, 62, 1, 83–101.

Ivan Macan, ostao pomalo u sjeni njegovih teoloških znanstvenih dostignuća te na taj način neopravdano zapostavljen.² Stoga je cilj ovoga rada istražiti a time i revalorizirati pomalo zanemarenu, ali vrlo vrijednu Brajičićevu filozofsku misaonu baštinu.

Veliki dio Brajičićeva filozofskoga opusa plod je njegova ustrajnoga dijaloga s Kantom. Stoga će se prvi dio istraživanja zadržati uglavnom na promišljanju Brajičićeve percepcije Kantove *Kritike čistoga uma* s posebnom pozornošću na *transcendentalnoj estetici*. Pokazat će se kako je Brajičić pristupio razrješenju spoznajno–teorijskoga problema iniciranog Kantovim postavkama, polazeći od temeljite analize njegova shvaćanja *sintetičkih sudova a priori*³, da bi naposljetku zaokružio svoju misao dokazujući mogućnosti apriornog sintetičnoga znanja koje nanovo otvara manevarski prostor metafizici s čije je podloge moguće krenuti u dokazivanje Božje opstojnosti. Drugi će dio promišljati implikacije ovih Brajičićevih filozofskih intuicija u kontekstu filozofije religije. Analize će se temeljiti na glavnim Brajičićevim filozofskim djelima: *Opravljanje čistoga uma*, *Filozofija i filozofije* te *Govor o Apsolutu* govori je o misteriju, kao i na njegovim člancima iz područja filozofije. U ovom je kontekstu, naravno, nezaobilazna i Kantova *Kritika čistog uma*.

1. Problematika sintetičkih sudova a priori

1.1. Prikaz problema

U središtu istraživanja, kako je već nagoviješteno, bit će Brajičićeva recepcija i dijalog s Kantom pod vidom problematike iznesene u *Kritici čistoga uma*. Temeljna je postavka koja se ovdje želi preispitati sumnja u čovjekov um, koji ne može izaći iz mogućega iskustva. Time Kant želi ukazati na »prostor« u metafizici u kojem um upada u proturječje.⁴ Stoga, pitanje koje dolazi u prvi plan pitanje je čovjekove spoznaje zbilje.

Čovjek ima odnos spram stvari (objekata) na koje je posredno ili neposredno upućen. Ulazeći u relaciju s objektima spoznaje, čovjek pita te pitajući zauzima odmak od njih. S druge pak strane, uvodeći *stvar* u pitanje, smješta je u horizont ophodjenja spram cjeline. Samu *stvar* može izreći tako na dva načina. Iskazati što neka stvar jest u svome pojmu ili iskazati njen odnos spram drugoga. Na tom tragu Kant će postaviti distinkciju između *analitičkih* i *sintetički apriornih sudova*.

Analitički sudovi su oni u kojima se, izričito ili ne, predikat nalazi u pojmu subjekta. Sintetički apriorni sudovi su oni koji u pojmu subjekta ne sadržavaju pojam predikata. Obje vrste sudova prethode iskustvu i nužne su s obzirom na vezu

2 Usp. I. Macan, Recepcija I. Kanta u R. Brajičića, *OŽ*, 2004, 59, 4, 409–420.

3 *Sintetičke sudove a priori* Brajičić definira kao »one sudove u kojima je predikat transcendentalni odnos subjekta spram nečega izvan njega.« R. Brajičić, *Opravljanje čistog uma* (u daljnjem tekstu *OČU*), Zagreb, 1988, 11.

4 Usp. *isto*, 64.

subjekta i predikata. Analitički sud eksplicira ono što je u pojmu subjekta sadržano ne pridonoseći nikakvoj novoj spoznaji doli pojašnjavanju već poznatoga. Sintetički apriorni sudovi definirani su negativno u odnosu na analitičke sudove. Što su ti sudovi, ne zna se!⁵ Kant postavlja pitanje o nužnosti veze između subjekta i predikata u navedenim sudovima. Još preciznije, pita se odakle ta veza?⁶

Sintetički sudovi *a priori* donose novu spoznaju na temelju samih pojmova. Prema Kantu, oni su prazni i bez objektivnoga realiteta, ali logični.⁷ Što bi značilo da apriorne sintetičke konstrukcije nisu utemeljene u zbilji? Postavlja se pitanje ne bi li možda trebalo metafizički horizont pitanja o stvari naprosto reducirati na neki prihvatljiviji? Jasno je da je ovakvim pristupom metafizika dovedena u probleme za koje je i sama dijelom odgovorna.⁸ No, sâm problem otvorio je istovremeno put različitim interpretacijama sintetičkih apriornih sudova.

1.2. Kantov pristup

Svaki sud kojim se izriče odnos subjekta i predikata moguć je na dva načina. Ako je predikat sadržan u subjektu, sud je analitički ili razrješujući, ako se predikat nalazi sasvim izvan subjekta, sud je sintetički ili proširujući. Pri tvorbi analitičkih sudova nije potrebno jamstvo iskustva. Ne mora se izaći iz pojma subjekta da bi ga se promatralo u odnosu s nečim izvan njega kao što je to slučaj kod sintetičkih sudova, nego se na temelju načela neprotuslovlja predikat može izvesti iz samoga subjekta. Time taj odnos biva nužan, što znači da, pridijevajući pojam predikata subjektu, ne mož se istovremeno nijekati to pridijevanje jer bi se tada počinilo proturjeđe u samome pojmu subjekta.⁹

Specifičnost svih sintetičkih sudova sastoji se u tome da pojam predikata nije sadržan u pojmu subjekta. Iz toga slijedi da subjekt mora izaći iz sebe, biti izvan sebe, što kod sintetičkih sudova zovemo evidencijom iskustva.

Kant se ovdje pita o naravi onoga na što se čovjek mora osloniti u navedenome *izlasku* te preko čega sinteza uopće biva moguća izvan sfere mogućega iskustva. To se može razmotriti na primjeru načela uzročnosti. *Sve što biva ima svoj uzrok*.¹⁰ Dano načelo sintetički je apriorni sud jer u pojmu *ono što biva* nije sadržan pojam *uzrok*. Ono na što se oslanja ova sinteza ne može biti iskustvo. Ono se odnosi na pojedine slučajeve s mogućnošću približne, a time i nesigurne generalizacije. Ovaj sud ipak ima općenitu, nužnu i apriornu vrijednost koju iskustvo ne može dati.¹¹ Kako se onda dolazi do općenitosti koju sadrže ovi sudovi? Upravo je njihovo obilježje što stoje kao uvjet apriornoga spekulativnoga znanja. Zadržimo se na konkretnijoj primjeni Kantove razrade ovih načela.

5 Usp. *isto*, 25.

6 Usp. I. Kant, *Kritika čistoga uma*, (prev. V. Sonnenfeld), Zagreb, 1984, 26–28, (u daljnjem tekstu *KCU*).

7 Usp. R. Brajčić, *Filozofija i filozofije*, Zagreb, 1999, 121, (u daljnjem tekstu *FF*).

8 Usp. *OČU*, 116.

9 Usp. *KČU*, 26–28.

10 Usp. *isto*.

11 Usp. *OČU*, 16–17.

Kant ilustrira problem na primjeru zbroja 7 i 5 te predikata 12 ($7+5=12$). Što mislimo promatrajući ovaj primjer? Najprije, ovo je jedan sud, u kojem se subjekt, $7+5$, stavlja u odnos spram predikata, 12, koji je sintetičke apriorne naravi. Uzme li se u obzir pojam subjekta, što on govori? Ništa osim ujedinjenja (*Verenigung*) 7 s 5. Zamišlja li se samo da 7 treba dodati 5, 12 se ne zamišlja ni u 7 ni u 5, čak niti u predodžbi ujedinjavanja.

Zatim slijedi primjer iz euclidске geometrije; *pravac, ravna crta između dvije točke, najkraća je crta*.¹² Sud je također *apriorno* sintetički. U pojmu *pravac* ne nalazi se pojam *najkraća crta*.

Sažmimo Kantove stavove o sintetičkim apriornim sudovima:

- i. Pojam predikata nije sadržan u pojmu subjekta.
- ii. Nastaju tako što sinteza pojmova subjekta i predikata zahtijeva *izlazak* iz pojma subjekta.
- iii. Odnos je subjekta prema predikatu bez istovjetnosti, a njihov je učinak proširivanje znanja.

Ovdje se zapažaju dvije stvari. Prva je da Kant ne daje nikakvu definiciju sintetičkih apriornih sudova. Drugo pak zapažanje vodi k zaključku da Kantu ovdje ipak promiče jedna važna distinkcija, a ona je za Brajčića ključna. Brajčić razumijeva i dijeli apriorne sudove na *apsolutno apriorne* i *transcendentalno relativno apriorne*. Prvi odgovaraju naravi analitičkih sudova, dok su potonji »iskazi o odnosu apsolutnoga subjekta prema nečemu drugom na temelju subjektova apsolutnoga ontičkog sadržaja.«¹³ To treba pojasniti.

1.3. Brajčićeva zapažanja

Kao polazna točka uzet će semo gore naznačena distinkcija koja pomaže razjasniti Brajčićevo shvaćanje *sintetičkih sudova a priori*. Pode li se od temeljne činjenice o sastavnicama suda, to su pojmovi i kopula. Pojam se definira kao misao o biti stvari, a moguće ga je promatrati u njegovoj apsolutnosti, kao pojam u sebi te kao pojam prema van, tj. u njegovoj relativnosti.¹⁴ U bilo kojem sudu, analizirajući pojam u sebi, uvida se kako se odnos subjekta i predikata temelji na principu formalne istovjetnosti. No, ako se pojam promatra u relaciji spram pojma koji nije sadržan u njegovoj definiciji, tada nema formalne istovjetnosti, ali postoji materijalna istovjetnost.

Sada se treba vratiti pojmu *transcendentalni odnos*. Odnos općenito znači određeni red ili relaciju jednoga bića prema drugomu. Svaki odnos ima tri komponente; subjekt, temelj odnosa i predmet ili ono na što se odnosi onaj koji je

¹² Usp. *KČU*, 99.

¹³ *OČU*, 26.

¹⁴ Brajčićeva filozofska terminologija katkada je pomalo neujednačena te se ponegdje očituje određena nedosljednost pri njezinoj uporabi. Iako onome koji proučava njegovu misao to može zadavati određene poteškoće, s druge pak strane, izraz je to originalnosti Brajčićeve filozofske misli koja se, osim u pristupu i sadržaju, artikulira i u stvaranju određene terminologije koje na ovome filozofskom području nije bilo na hrvatskome jeziku. Stoga za određena terminološka razjašnjenja preporučuje se konzultirati bibliografske jedinice naznačene u pozivnim bilješkama.

nositelj odnosa tj. subjekt. S obzirom na ovakvo određenje, nazvavši ih »redoviti« odnosi u sudu, uvida se da bi *transcendentalni* odnosi bili sasvim specifični. U njima bi apsolutna stvar snagom svoje *bîti* ili same sebe bila upućena na drugo biće. Upravo ova oznaka *snagom bîti* ono je što čini jedinstvenosti ovih sudova. Mogu, dakle, biti *konstitutivni* ako sačinjavaju *bîti* ili *konsekutivni* ukoliko proizlaze iz *bîti* same stvari, ali s njom formalno nisu isto. Važno je ovdje uočiti: što je *bît* samoga odnosa? Odnos nije niti jedna sastavnica koja ga sačinjava, subjekt — temelj — predmet. *Bît* odnosa sastoji se u »biti nekim načinom prema drugome«, *esse ad aliquid*. Takav pojam koji je snagom svoje *bîti* upućen na nešto izvan sebe dohvaća se kontemplacijom. Naravno da se pojam kontemplacije u ovome kontekstu ne smije shvatiti kao napuštanje razuma, već kao specifičan pristup uma k samoj stvari. Prema tome, transcendentalni odnosi pripadali bi nadiskustvenoj ili još preciznije prediskustvenoj sferi koja omogućava takve apriorne relacije pojmova. Ti odnosi *iza sebe* imaju specifične uvjete, a to su *bîti* samih stvari.

To je moguće pokazati na primjeru iskaza *Biće je istinito*. Biće kao apsolutni subjekt ima odnos prema intelektu na temelju apsolutnoga ontičkog sadržaja samim tim što *jest* biće. Na isti način, subjekt suda $7+5=12$ predstavlja odnos odgovarajućih dijelova prema cjelini na temelju spajanja svih apsolutnih vrijednosti, dakle samim time što se spaja 7 i 5. S obzirom na svoju *bît*, on je ujedinjavanje 7 s 5. Isto vrijedi i u primjeru pravca. Pravac, ravna crta između dviju točaka, odnosi se prema svim krivim crtama snagom svoje *bîti* kao najkraća.¹⁵

Slijedeći Kantove i Brajčićeve postavke, utvrđuje se kako predikat u ovim primjerima nije zamišljen (sadržan) u samom pojmu subjekta. Pojam, kako smo primijetili, pita: što je neka stvar? Iz toga slijedi da pitanje koliko je $7+5$ ne govori ništa o samome pojmu u sebi. Pitanje koje se ovdje nameće jest; nalazi li se predikat u apsolutnome sadržaju subjekta? Odgovor na to pitanje pronalazi se ako se pokuša misliti apsolutni sadržaj subjekta; u njemu se, naime, neće pronaći pojam predikata. Veza subjekta i predikata u dotičnim je sudovima nužna.¹⁶ Ona se realizira tako što se izlazi iz pojma subjekta da bi ga se promotrilo spram nečega što nije u njemu, tj. pojma predikata, oslanjajući se na nešto treće, koje omogućuje samu sintezu. Brajčić pokazuje kako »apsolutni subjekt ima neki odnošaj prema predikatu, no da to ne možemo nikada saznati iz ontičke naravi apsolutnog subjekta, nego ga moramo promotriti u odnosu na nešto treće, tj. termin odnosa«. ¹⁷ Ako se pojam *biće* promatra u njegovoj apsolutnosti, u njemu se ne može pronaći pojam *istinit*. U dotičnim sudovima pojam je predikata relativan pojam jer u odnos donosi nešto novo što subjekt u svojoj apsolutnosti nije imao. »Iz toga se vidi da se bitna stvarnost subjekta ne može iscrpiti jednim pojmom, nego dvama; jednim apsolutnim i drugim relativnim.«¹⁸ Ono novo što subjektu pridolazi izvan njega je i, samim time, tek mu odnosom pripada. No ovdje treba ipak dodati da je apsolutna stvarnost subjekta temelj toga odnosa.

15 Usp. *isto*, 26.

16 K ovom dijelu treba pažljivo pristupiti imajući na umu prethodno izneseno o razlici nužnoga pripadanja $S \rightarrow P$ kod analitičkih i apriorno sintetičkih sudova.

17 *Isto*, 29.

18 *Isto*, 29.

Bajičić pojašnjava: »Istina je da Kant nije htio u ujedinjavanju 7 s 5 vidjeti ništa drugo nego ujedinjavanje. Ni mi ne želimo u njemu ništa drugo vidjeti, pod vidom apsolutnog sadržaja. No time nije isključeno da upravo u tom apsolutnom sadržaju vidimo i temelj jednog odnosa koji nam očituje odnosni termin (ono treće).«¹⁹ To treće, što ga zahtijeva apriorni sintetički sud, element je transcendentalnoga odnosa. Za Kanta je to sinteza uobrazilje i njezino nužno jedinstvo u *transcendentalnoj apercipiji*. Što se ovdje zapaža? Zapaža se da Kant takvom postavkom riskira zatvaranje u subjekt (subjektivizam), dok Brajičić, dodajući novu dimenziju — element transcendentalnoga odnosa — u razjašnjavanju dotičnih sudova nastoji ponovno skrenuti pozornost na ono što čini objektivnost zbilje.

Princip sjedinjenja za Brajičića nije istovjetnost, jer se mora izaći iz pojma subjekta. U analitičkim sudovima postoji istovjetnost, ali ona je formalna. Ako pak u apriornim sintetičkim sudovima nema formalne istovjetnosti, ne znači da nema nikakve. Istovjetnost može biti *formaliter* i *materialiter*. Kod formalne istovjetnosti vršitelj ima i formu subjekta i formu predikata, koje su realno istovjetne. U apriornim sintetičkim sudovima na temelju promatranja subjekta i onoga trećeg otkriva se istovjetnost *subjekta apsolutnog sadržaja* i *transcendentalnog odnosa*. Iz iskaza *biće je istinito* vidi se da je isto ono što je biće i ono što je istinito, ali pod različitim vidicima.²⁰ To nagoviješta da se čovjek apriornim sintetičkim sudovima uzdiže u nadiskustveni svijet, otkriva vlastitosti bića općenito, dohvaća vezu između mogućnosti i zbilje te spoznaje narav ograničenih bića. Samim time metafizici se ovdje otvara manevarski prostor koji, kako će se vidjeti u drugome dijelu rada, ima znatne implikacije na ono što se može nazvati filozofijom religije ili filozofskom teologijom.

1.4. Problematika načela uzročnosti

Promotrimo još malo što je upravo naznačeno. Da bi se iz svijeta iskustva moglo prijeći u nadiskustveni svijet odnosa, potrebni su apriorni sudovi »u kojima je termin transcendentalnog odnosa takav [...] da se temelji na *biti* [...] pa snagom *bitnosti*, apsolutno nužno, može zahtijevati izlazak iz osjetnog svijeta u nadosjetni, [...] tj. može zahtijevati nadosjetno biće čija je opstojnost nužno povezana sa subjektom osjetnog svijeta.«²¹ Takav apriorni sud Kant vidi u načelu uzročnosti. No, dokidajući narav njegove analitičnosti, Kant dokida i mogućnost proširene metafizike pod kojom se misli ona koja proširuje znanje. Time se ujedno zatvara i svaku mogućnost spekulativnoga dokazivanja eventualne Božje opstojnost.

Kant ovako formulira načelo uzročnosti: *sve što biva ima svoj uzrok*, a u skolastici *sve što kontingentno postoji ima svoj uzrok*.²² Brajičić pridaje prvoj formulaciji izvorno značenje držeći ga transcendentalno relativnim sudom. Njegova će se narav izložiti na sljedeći način. *Sve što biva* ima odnos ovisnosti od *uzroka*, na teme-

¹⁹ *Isto*, 30.

²⁰ Usp. *isto*, 33–34.

²¹ *Isto*, 51.

²² Usp. *isto*, 53.

lju apsolutnoga ontičkog sadržaja bivanja. Kant smatra da iskaz *nešto biva*, uzeto kao subjekt suda, u sebi ne sadrži *imati svoj uzrok*. Bivati i imati uzrok formalno nisu istovjetni.²³ Postojanje, bivanje, u svojoj apsolutnosti kaže, sve što *biva biva* (što jest jest), bez obzira na njegovo *otkud* i *kamo*. Promatrajući formu dotičnoga načela, postavlja se pitanje o podrijetlu pojma *bivati*. Što je to treće u čemu se zbiva sinteza *nešto biva s imati uzrok*? »Promatrajući subjekt koji postoji u odnosu prema podrijetlu otkud postaje, vidimo neposredno na temelju promatranja da se taj subjekt snagom svog ontičkog sadržaja odnosi odnosom ovisnosti prema uzroku izraženu u predikatu kao korelatu tog odnosa.«²⁴ Prethodno je utvrđeno da je formalna istovjetnost prisutna u analitičkim sudovima, dok je kod apriorno sintetičkih sudova prisutna materijalna istovjetnost. Stoga na dotični sud spada proširivanje znanja i nadilaženje tautologije.

»U proširenoj metafizici upravo imamo posla s apriornim transcendentno relativnim sudovima, prema tome naš dokaz treba voditi prema evidenciji jednog odnosa.«²⁵ Drugim riječima, mora biti usmjeren tako da pomogne otkriti transcendentni odnos u sintezi koja ne mora biti odmah vidljiva i lako uočljiva. Odnos se rada iz subjekta, ali tek postavljanjem termina ili korelata odnosa. Veza se uvida kontemplacijom na temelju odnosa subjekta i termina, zapažajući odnos *bîti*. Odnosne veze nisu shvaćene tako da bi jedna proizlazila iz druge, već tako da jedna pridonosi drugoj novi vid, otkrivajući joj time njezinu vlastitost.²⁶

1.5. Što pokazuje primjena metode?

Definirajući načelo neprotuslovlja na način da nijednoj stvari ne pripada predikat koji joj proturječi,²⁷ Kant daje analizu analitičkoga znanja. Dotično načelo Kant smatra negativnim kriterijem svake istine i dovoljnim principom cijeloga analitičkoga znanja. Ipak, od dotičnoga se principa ne može očekivati objašnjenje istinitosti sintetičkoga znanja.²⁸

Brajičiću se čini nedovoljno utemeljenom Kantova ideja o načelu neprotuslovlja kao dovoljnomu principu cijeloga analitičkoga znanja. U pitanje je forma suda; je li ona sintetička ili analitička? Iskaz u kojemu subjekt — *načelo neproturječja* — stoji prema predikatu — *dovoljan princip cijeloga analitičkoga znanja* — pokazuje da se predikat ne nalazi u pojmu subjekta. Dakle, sud je apriorno sintetički.

Ako ga se postavi naspram analitičkoga suda, vidljivo je da ne govori ništa ni o nastanku niti o *bîti* danih sudova, nego se ponaša kao kriterij. Stoga se s pravom treba pitati: otkuda se može znati da je načelo neprotuslovlja princip baš svih analitičkih sudova? Je li ih moguće sve provjeriti? Da je sporna tvrdnja analitički

23 Usp. *KČU*, 26–27.

24 *OČU*, 59.

25 *Isto*, 59.

26 Usp. *isto*, 61–65.

27 Usp. *KČU*, 93.

28 Usp. *isto*.

sud, ova pitanja ne bi bila moguća. Stoga, iz vidljivih naznaka postaje jasno da je riječ o sintetičkome apriornom sudu. Usprkos tomu, Kant pokušava danu tvrdnju dokazati, iako se zna da su analitički sudovi jasni po sebi.

Zašto se ustrajava oko utvrđivanja naravi spornoga suda? Upravo stoga što Kant, prema Brajičiću, čini određenu nelogičnost postulirajući navedene stavove, a naposljetku dotični apriorni sintetički sud dokazuje načelom neprotuslovlja, s ciljem dokazivanja kako za sintetičke apriorne sudove načelo neprotuslovlja ne vrijedi kao kriterij znanja. Samim time opovrgava svoju tvrdnju da se od dotičnoga načela ne može očekivati objašnjenje istinitosti sintetičkoga znanja, na način da u svome dokazivanju čini suprotno.²⁹

2. Proširena metafizika kao temelj filozofije religije

2.1. Pojam bića i narav ljudske spoznaje

Ljudska je spoznaja objektivno–subjektivna. Nastaje interakcijom predmeta spoznaje i osjetila. Osjetila su zahvaćena osjetilnim datostima dobivenim od određenoga predmeta, da bi »naknadno« isti predmet, posredstvom osjetila, postao materijalom daljnje razumske obrade. Zahvaćenost predmetom govori o objektivnome vidu spoznaje, dok se predodžba osjetila odvija na subjektivnoj spoznajnoj razini. Spoznaja tako uvijek počinje iskustvom te bi potpuno apstrahiranje od iskustva vodilo u subjektivizam.

Na temelju unutrašnjega doživljaja vlastite opstojnosti, um stvara općeniti pojam *bića kao bića*. Sadržaj pojma je stvarnost; apstrahira se od svih pojedinačnih opstojnosti da bi um stvorio pojam bića kao takvog. Nadilazeći osjetno, pred očima je *realan temelj* pojma ljudskoga uma. Budući da je u njemu utemeljena realnost kao takva, može ga se pridijevati pojmu zbilje pod svim vidovima.³⁰

Vraćajući se iskustvu vlastite opstojnosti, čovjek uvida da se opstojnost svakoga drugog bića misli tako da se pojam bića kao bića pridaje određenomu vidu zbilje. Ljudska je spoznaja stoga osjetilno–razumsko–simbolička. Takav način spoznaje — neodjeljivanja osjetilnoga i razumnoga — dolazi do izražaja kod sintetičkih apriornih sudova.³¹ »Tvoreći ih, razum zna i tvrdi nužnost i općenitost pripadanja subjektu.«³² Da bi se razum mogao poslužiti stečenim pojmovima, mora se navraćati na fantazmu, osjetilnu predodžbu. Ipak, ne radi se o konkretnoj predodžbi, nego o neodređenoj. »U toj neodređenoj predodžbi razum vidi da je ravna crta, neodređeno koja, najkraća.«³³

29 Usp. *OČU*, 44–49.

30 Usp. *FF*, 73.

31 Usp. *Isto*, 120–122.

32 *Isto*, 16.

33 *Isto*. Za Brajičićevo tumačenje *nužnosti* kod Kanta konzultirati: R. Brajičić, *Opravdanje metafizike s obzirom na Kanta*, *OŽ*, 2004, 59, 3, 281–283.

Odakle nužnost te tvrdnje?³⁴ Može li doći iz čistoga zora prostora, koji je nužan i beskrajn, ili je i »u neodređenoj predodžbi i prostor neodređen? Razum na temelju uspoređivanja neodređene ravne crte s neodređenim krivim crtama (fantazmom) u predodžbi evidentira da je neodređena ravna crta zato najkraća jer je ravna.«³⁵ Nelogično je stoga tražiti opravdanje apriornih sintetičkih sudova iz čistih pojmova bez ikakve predodžbe. Čini se da je Kant ovdje imao u vidu samo vanjsko iskustvo, iskustvo osjetne zbilje, zanemariivši pritom unutrašnje iskustvo vlastite svijesti kao opstojnosti, mišljenja, ljubavi... Kako se stvari gledaju u osjetnome iskustvu, tako se moraju gledati stvari nadosjetne zbilje koja se ne može zanemariti. Samim time, sintetički apriorni sudovi imaju svoj realitet, nisu puki, besadržajni zorovi.³⁶

Objektivnost spoznaje Kant opravdava apsolutnom mišlju. »On apriornim subjektivnim pojmom *ens realissimum* kao puninom logičnosti tumači objektivnost unutrašnje mogućnosti osjetnih stvari. Stvar je objektivno unutrašnje moguća, ako se može logično uskladiti s pojmom *ens realissimum* kao svojom regulativnom matricom.«³⁷ No ovdje treba imati na umu da pojam *ens realissimum* ne prestaje biti subjektivan i ako se egzistencija toga pojma pokaže u zbilji. Brajičić tu odgovara: »to činimo i mi kad iz stvarne istovjetnosti Apsolutnog bitka i Apsolutne misli u Apsolutu izvodimo objektivnu narav i kriterij naše spoznaje.«³⁸ U Apsolutu, bitak i misao apsolutno su istovjetni. Veće objektivnosti od ove nema, stoga je čovjekova spoznaja adekvatna predmetu spoznaje na analogan način kao kod Apsoluta. Apsolutna je misao punina logičnosti i misli, a ono što je u skladu s apsolutnom misli na participirajući odnosno analogan način posjeduje isto. To znači da i naša spoznaja posjeduje istinitost, objektivnost i logičnost, ali na relativan način. Spoznajući predmet, iskazuje ga kao participirajući u apsolutnome bitku. Analognost spoznaje temelji se na evidenciji, a to pojednostavnjeno znači »da ja vidim da je stvar takva, a da i ti moraš vidjeti isto ako ne želiš sebi protusloviti. Sve naime što je neposredno ili posredno evidentno s pomoću evidentnih logičkih dokaza u skladu je s punom logičnošću Apsolutne misli.«³⁹

2.2. Posebitost pojma »biće«

Pojam *biće* kaže ono o čemu se na bilo koji način može reći da jest. Apstrahira od svih razlika i kao takav obuhvaća svu stvarnost. Međutim, u filozofiji postoji pluralizam razumijevanja samoga pojma *biće*.

Pojmovi sadrže bit stvari. Stvari su ne–nužne s obzirom na pojmove koji izražavaju njihove biti. Pojam o stvarima dakle ne iscrpljuje puninu zbilje, inače ne

34 Riječ je o već spomenutome Kantovu primjeru *pravca*.

35 *FF*, 17.

36 *Usp. isto*.

37 *Isto*, 16.

38 *Isto*.

39 *Isto*, 15.

bi bilo mnoštva jedinki iste vrste čiju zajedničku *bît* izražava dotični pojam.⁴⁰ U suprotnome, pojam kao ime za dotično biće bio bi potpuno ostvarenje onoga na što se odnosi. No to jedino tvrdimo o Bogu.⁴¹ Ostvarenje punine bića uvjet je shvaćanja i onih ne–nužnih bića, stoga je *biće* pojam različit od svih drugih jer izriče samu zbilju, a ne *bît*. U pojmu *biće naprosto* apstrahira se od svih pojedinih vidova bića.

Biće se misli kao u sebi dinamična punina apstrahirana od *bîti* u zbilji te različita s obzirom na kategorije — nužno i ne–nužno te na ontološki status — akt i potenciju. S obzirom na ništa, biće je trijumf bitka.⁴² Tek je u glagolskome značenju skrivena istost i različitost *bića*.

Posvuda prisutno pitanje *zašto* ovdje ima sasvim osebujnu filozofsku formu; *zašto uopće postoji nešto, a ne radije ništa?* Odgovor je već dan, biće ne može ne biti u zbilji. Ipak, apsolutni nužni bitak neodvojiv je od apsolutnoga nužnog ništa kao svoje negativne suprotnosti, ali ne na način da *ništa* ima svojstva bitka. Sve ono čime nešto *jest* razlikuje se od drugoga. Ono čime je nešto baš to ujedno se time razlikuje od ostaloga. Tako kao negacija ili suprotnost svim drugim pojmovima postoji nešto realno. No za negaciju pojma *biće* nema ničega realna jer izvan bića nema bića, izvan bića je ništa. Biće je punina realnosti, dok je *ne–biće* jednostavno ništa. U tom je smislu *ništa* negativna granica bića.

Pokušalo se razjasniti što je ništa samoga postojanja, ali i što je ništa *bîti* kao takve. To je nešto što sadrži protuslovlje, poput pojma *drveno željezo*. *Bît* navedenoga pojma nije moguća. Upravo je to apsolutno ne–biće. Stoga Brajičić zaključuje da: »u apsolutnom bitku, bitak je *bît* pa ne–apsolutni bitak znači apsolutnu ne–*bît* ili apsolutni apsurd«. ⁴³ Stoga *postoji nešto, a ne ništa* jer apsolutno je ništa poput apsolutne ne— *bîti*, dakle apsurd.

Promišljajući biće s obzirom na njegov ontološki izvor, pokazuje se da »sve što postoji ne može imati samo bitak od drugoga.« ⁴⁴ Bitak od drugoga u svojoj se odnosnoj naravi ne bi imao na što odnositi. Prema tome, mora postojati biće po sebi. No ono što postoji od drugoga ipak je nešto. Moguće ga je misliti, iako još *nije*, realno *ne egzistira* iz razloga njegove unutarne podvojenosti izražene kroz formalnu ne–istovjetnost njegove biti i egzistencije.

Biće u apsolutnome smislu ono je kojem se pojam *biće* pridaje apsolutno, dok se svim drugim *bićima* pridaje relativno. Da su bića izvan *apsolutnoga bića* bića samo u relativnome smislu, slijedi iz činjenice što su ona ograničenje samoga bitka ili, ako želimo, sam bitak u svojoj eksternoj tranziciji. Stoga se može zaključiti da postoji samo jedno biće u apsolutnome smislu, dok se sva druga bića odnose prema njemu kao prema svomu metafizičkom temelju. Vlastitosti prvoga bića nisu sadržane formalno u njegovoj *bîti* već samo u domeni odnosa, kao odnosi

40 Više o tome u: R. Brajičić, Opći pojmovi slavu Božju kazuju, *OŽ*, 1996, 51, 3, 191–200.

41 Usp. R. Brajičić, Zašto postoji nešto a ne ništa?, *OŽ*, 1994, 49, 2, 151–166.

42 Usp. *FF*, 102.

43 *Isto*, 25.

44 *OČU*, 117.

u svome temelju. Dohvaćaju se ako se biće u apsolutnome smislu stavi u odnos prema raznim terminima.⁴⁵

Apsolutno biće jednostavno je i ne može se izraziti definicijom. Definicija pretpostavlja određenu diferencijaciju pojmova koji se ograničavaju u odnosu na one koji su *ispod* i *iznad* njih. No postoje pojmovi koji se ne mogu definirati jer se nemaju u odnosu na što diferencirati. Pojam apsolutnoga bića jedan je od takvih pojmova, ne zbog svoga ontičkog siromaštva, već zbog punine realnosti koja je on sâm. U tome se razlikuje od drugih pojmova koji očekuju da ih se diferencira, odnosno da, s obzirom na svoju prazninu, postanu ostvareni u ovoj ili onoj stvari.

Ovdje je potrebno još nekoliko razjašnjenja s obzirom na pojam *biće*. Je li biće jedan pojam? Kako se biće može diferencirati bićem? Može li se biću uopće što-god dodati? Pojam bića obuhvaća sve i sve što bi mu se moglo dodati je *biće*. Razlike su vidljive. Biće je nužno *po sebi* ili *po drugome*. Tek nakon zamjene mjesta subjekta i predikata u sudu, pod uvjetom da odnos ostane nepromijenjen, može se govoriti o sintetičkome sudu. To pokazuje da su dane kategorije, promatrane pod vidom transcendentalnih relacija kao razlike, relativni pojmovi. Pitajući se što je biće, premašuju se kategorije *biće po sebi* i *biće od drugoga*. Pita li se što je biće u odnosu na svoj iskonski ontološki izvor, odgovor se mora potražiti promišljajući nužne kategorije njegova ostvarenja kao *po sebi* i *od drugoga*. Razlike u biću nisu apsolutno, već su postavljene s obzirom na temelj u transcendentalnoj relaciji. Stoga su u biću u relativnome smislu. U spajanju bića i razlike bića se stavljaju u odnos. »Iz toga se zaključuje da se pojam bića u apsolutnome smislu uopće ne svodi na subjekte, nego da se diferencira stavljajući se u odnos prema raznim terminima (podrijetlu, granici, nužnosti).«⁴⁶

Bitak, promatrajući ga u njegovoj apsolutnosti, sadržava u sebi sve *bîti*, a kad ga se stavi u odnos prema *granici*, pokazuje se ili kao *esse infinitum* ili kao *esse finitum*. »Ako se pokazuje ograničenim, pokazuje da u sebi sadržava bezbrojna ograničena bića.«⁴⁷ Bitak se apstrahira od *bîti* kao stvar od svojih, međusobno različitih, vlastitosti. Bît ne skućuje bitak, nego ukazuje na raznolikost u bitku. Bîti nisu u bitku kao dijelovi cjeline, već kao odnosi u svome temelju. Kroz to se pokazuje »dinamika relativnih pojmova u kojima je osim relacije sadržana i svojevrsna prisutnost temelja.«⁴⁸ To je spoznaja kroz ono što se naziva *fundamentalno drugo*.⁴⁹

45 Usp. *isto*, 127.

46 *Isto*, 138.

47 *Isto*, 145.

48 *Isto*.

49 Usp. *isto*, str. 100. »Meni se pak čini da svi naši egzistencijalni sudovi, barem svojom metafizičkom dimenzijom, uključuju izvršenu metafizičku kontemplaciju neograničenog bića ili punine u odnosu na granicu izvan nje.«

2.3. *Kantov pristup*

Kant tvrdi kako »najviše biće ostaje za čitavu spekulativnu uporabu uma jednostavan, ali bez–pogrešan ideal, pojam koji zaključuje i kruni cijelu našu ljudsku spoznaju, a čiji se objektivni realitet ne da dokazati, ali se ne može ni opovrći.«⁵⁰ Apsolut kao transcendentalni ideal subjektivna je i čista ideja uma te ima normativnu ulogu s obzirom na cjelokupnu spoznaju.

Time što nužno biće egzistira nije riješeno pitanje postoji li u objektivnome redu ili samo kao ideja u umu. Ako *nešto* egzistira, mora postojati i nešto što *nužno egzistira*, ali pitanje je što je to, kakvo je? Nemoguće je da se za nužno biće nađe stvar koja bi mu bila predikat. Ako bi postojao takav predikat, to bi bila nužna egzistencija.⁵¹ Predikat je određenje koje dolazi povrh subjekta i proširuje ga. Dakle, mora se izaći iz njega kako bi mu se pridala egzistencija. Izlaskom iz apsolutnoga pojma trebalo bi se zahvatiti cijelo iskustvo.

Unatoč svomu shvaćanju apriornih sintetičkih sudova, Kant, čini se, čini jednu logičku nedosljednost. Naime, polazi od tvrdnje da se sinteza ne može učiniti na temelju pojmova u dotičnim sudovima, a on to ipak čini izričući sljedeći sud: *Najrealnije biće jest nužno biće*.⁵² Brajičić, nasuprot ovomu, smatra da je to ipak moguće, dajući sljedeće objašnjenje:

Mi naprotiv utvrđujemo da su apriorni sintetički sudovi transcendentalni odnosi koji se temelje na biti stvari tako da je u njima bit stvari razlog zašto se u njima predikat pririče subjektu, otvaramo mogućnost da istinitost apriornih sintetičkih sudova prosudimo načelom neprotuslovlja kao što njima potvrđujemo istinitost analitičkih sudova, tj bez primjene u iskustvu i tako otvaramo mogućnost spoznavanja, predmetnosti čistih pojmova, kao što je to nužno biće.⁵³

Kant drži da se opstojnost nužnoga bića u objektivnome redu stvari ne može dokazati jer se načelo uzročnosti neopravdano prenosi iz svijeta *fenomena* u svijet *noumena*. Osim toga, dotično načelo provjerljivo je jedino iskustvom. Prelazak, dakle, u nadiskustveni svijet neopravdan je. »Stoga je Kantova tvrdnja o mogućnosti samo umnog postojanja ideje nužnog bića do koje dolazimo iskustvom o slučajnom biću proizvoljna.«⁵⁴

Nužnost i slučajnost kategorije su koje se pridodaju biću. Ako se biće prema postojanju odnosi indiferentno, ono je slučajno, u suprotnome je nužno. Svaki odnos ima tri spomenute komponente i stvaran je, ako je neovisan o mišljenju. Biće je uvijek u nužnim kategorijama slučajno ili nužno. Nužno biće može biti stvarno iako je njegova nužnost kao relativan pojam samo misaona. To omogućuje napraviti korak unaprijed dokazujući objektivnost nužnoga bića, budući da načelo uzročnosti ima i transcendentalni karakter kojim daje pristup i u

50 Usp. *KČU*, 281.

51 Usp. *isto*, 270.

52 Usp. *isto*, 279. Upravo je ova logička nedosljednost otvorila Brajičiću put u tumačenje apriornih sintetičkih sudova transcendentalnim odnosima.

53 *OČU*, 82.

54 *Isto*, 84.

izvan iskustvenu sferu. Njegova istinitost ne može se dokazati iz samih pojmova, ali ono pokazuje kako se to može. Npr. u iskazu *nešto se događa*, ovo *dogoditi* ne razlikuje se niti u jednom dijelu od drugoga, jer što važi za jedno, pod ovim pojmom važi za sve. Na temelju apriornih pojmova, pojmu *dogadati se* mora se pridati uzrokovanje. *Imati uzrok* nije apsolutan pojam ovisnosti učinka o uzroku. Utemeljen je na samome događanju. Stoga je moguće formulirati iskaz »stvar koja se događa, s obzirom na porijeklo, ima na temelju događanja odnos prema nečemu kao uzroku.«⁵⁵

Negirajući valjanost kozmološkoga dokaz, Kant rabi formulaciju: *egzistiram barem ja*, prema tome egzistira nužno biće. Nužno je biće ovdje proglašeno posljednjim izvorom svega što objektivno postoji pa je i samo objektivno. *Ništa* nije jer biće ne može ne biti. Kad bi moglo ne biti, značilo bi da je indiferentno prema egzistenciji. Brajčić interpretira nelogičnost; »ako nešto objektivno egzistira, a objektivno egzistiram barem ja, egzistira subjektivno nužno biće, pitajući se gdje je tu veza?. [...] Kada je Kant kazao da ne možemo ni za jedan pojam ustvrditi da stvarno postoji i to da postoji nužno, nije mislio da je nužnom biću učinio veliku uslugu.«⁵⁶ Za kontingentno biće moguće je imati pojam jer je ograničena bitka. Stoga, kad se pita o tome i takvome biću, pita se o ovome ili onome, odnosno pita se što ono jest. Nužno biće nije nešto ili *neko ovo*, stoga ga se ne izriče pojmom kojemu je, kako se vidi, funkcija iskazati ograničen bitak.

2.4. Problematika ontološkoga i kozmološkoga dokaza u svjetlu Brajčićeva shvaćanja sintetičkih sudova a priori

Apsolutno je biće »ono od čega se ništa veće ne da misliti...(postoji) i u umu i u stvari«.⁵⁷ Osnovna zamjerka ovomu dokazu neopravdan je prijelaz iz reda misli u stvarnost. Prije izvođenja bilo kakvoga zaključka potrebno je pokazati realnost iskazanoga pojma. Dokaz treba pomnije pogledati. Anzelmo misli *ono* od čega se ništa veće ne može zamisliti u cijelome poretku bića, a to je apsolutno najveće moguće biće. Ako bi netko negirao realnost danoga pojma, zapao bi u protuslovlje govoreći »apsolutno najveće moguće biće je nemoguće biće.«⁵⁸ Pojam formalno ne kazuje postoji li takvo biće, ali iz njegove realnosti zaključuje se na mogućnost njegova ostvarenja. Takvo se biće može ostvariti jedino po sebi jer:

- i. većega bića nema
- ii. razlog svoga postojanja ima u sebi
- iii. slijedi da mora biti u zbilji.

Dakle, razvidno je da je apsolutno najveće moguće biće po sebi, što je apriorno sintetički sud.

55 *Isto*, 87, Kantova formulacija: Sve što se događa ima svoj uzrok.

56 *Isto*, 89.

57 R. Brajčić, Ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost treba dovesti do kraja, *OŽ*, 1994, 49, 5, 408.

58 *Isto*, 409.

Kant osporava da se iz danoga pojma, *ens realissimum*, može izvesti zbiljsko postojanje. Drži da je »apsolutno najveće moguće biće apsolutno najveća moguća savršenost.«⁵⁹ Iz pojma mogućnosti nije moguće izaći u zbilju jer u pojmu mogućnosti ne može biti sadržana zbilja. Pojmovi *mogućnost* i *zbiljnost* rabe se kao realni principi stvarnosti. Mogućnost je uvijek u odnosu na zbilju i nije »prazno ništa« kako ju shvaća Kant. Prema tome, najveća moguća savršenost moguća je i postojeća upravo zato što postoji, a ne zato što bi unutarnja mogućnost pretходила opstojnosti. Apsurdno je stoga kazati kako najveća moguća savršenost ne postoji u zbilji. No ako se pretpostavi da nužno biće ne postoji u zbilji, ono neće nikada ni postojati. Pojam *ens realissimum* čekao bi da ga ostvari netko izvan nje-ga te više ne bi bio ni najveće moguće biće ni nužno samo–ostvarivo biće.

Okrenimo argument pitajući: može li se opravdano nijekati postojanje nužnoga bića? Kant drži da može, pokazujući da se nijekanjem postojanja nužnoga bića ne upada u protuslovlje. To znači da se pojam nužnoga bića ne odnosi na ništa stvarno i nema ništa čemu bi protuslovljalo njegovo nijekanje. Brajičić, naprotiv, drži da se »ne može bez protuslovlja dokinuti ili pretpostaviti da ne postoji u zbilji nužno biće.«⁶⁰ Nastavlja svoju argumentaciju tvrdeći da nužnomu biću pripada nužna opstojnost, inače to ne bi bila nužna opstojnost, ako bi bilo neke opstojnosti izvan nje. Nužna je opstojnost stoga ujedno i sva opstojnost. Zaniječe li se dakle zbilja nužnoga bića, ne može biti ni ne–nužnih bića jer se iz samoga pojma nužnoga bića zna da se ono odnosi spram ne–nužnih kao njihov razlog, tj. ontološki temelj i izvor. Stoga ne treba biti zabrinuti nad izričajem; iz *samih pojmova* jer su svi oni utemeljeni u iskustvu.⁶¹

Kantova formulacija kozmološkog dokaza glasi: »Ako nešto egzistira, onda mora egzistirati i apsolutno nužno biće. Egzistiram barem ja, dakle egzistira apsolutno nužno biće.«⁶² Postavljajući postojećemu dokazu alternativu nužnoga ili ne–nužnoga, Kant zaključuje da postoji nužno biće. No, skolastici iz iskustva ne–nužnih bića dokazuju postojanje nužnoga bića koje je razlog postojanja prvih. Kantov je prigovor da se u dotičnome dokazu služi iskustvom kako bi se došlo do opstojnosti nužnoga bića te se nakon toga rastaje s iskustvom pa istražuje iz samih pojmova uz pretpostavku da je apsolutno biće u zbilji.

Kakve su implikacije ove Kantove postavke i mogući odgovori?

Prije nego što se naznače mogući odgovori Kantovim prigovorima, kao pretpostavka od koje se polazi, treba reći da se u samome dokazu zadovoljavamo s utvrđenim, tj. da nužno biće stvarno postoji, dok se izvan sklopa samoga dokaza raspravlja o savršenostima dotičnog bića. U tom smislu, Brajičić iznosi zanimljivu tezu; tvrdi da Kantov kozmološki dokaz nije priveden kraju.⁶³ Evo i razloga.

59 *KČU*, 275.

60 R. Brajičić, Ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost treba dovesti do kraja, 413.

61 *Usp. isto*, 407–418.

62 *KČU*, 278.

63 *Usp. R. Brajičić, Ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost treba dovesti do kraja*, 419–420.

U prvome prigovoru, dosljedno svojoj postavci, Kant drži da se može dokazati postojanje *noumena*, ali ne i što su oni. Oспорava, dakle, mogućnost pronalaska subjekta nužnoga postojanja. Na ovo valja reći da dotična distinkcija vrijedi za područje stvari, ali ne i za nužno biće kojemu se bit i postojanje podudaraju.

Drugi je prigovor da se dokaz prividno služi iskustvom. No jasno je da se opstojnost nužnoga bića izvodi ako je ono ontološki temelj i iskonski izvor nenužnih bića. Stoga činimo dva koraka;

- i. od iskustva do opstojnosti nužnoga bića
- ii. od iskustva do savršenosti nužnoga bića, i to preko vlastitosti načela uzročnosti.

Treći je prigovor da na temelju načela uzročnosti, koje vrijedi samo za osjetilni svijet, nije ispravno zaključivati na savršenosti nužnoga bića. U tom smislu, zanimljivo je primijetiti da Kant u prvome koraku, tj. da bi se došlo do apsolutnog nužnoga bića, računa na metafizičnost načela uzročnosti, dok u drugome koraku ono više nije dozvoljeno u svome prvotnom opsegu. Stoga, držeći se dosljedno naputaka, moguće je ustvrditi da su sve savršenosti ne–nužnih bića na eminentan način sadržane u njihovu uzroku, odnosno ontološkome temelju.⁶⁴

3. Zaključno razmišljanje — metafizika na pragu Misterija

Brajičićevo poimanje sintetičkih sudova *a priori*, te u tom kontekstu njegova ideja o proširenoj metafizici, daju poprilično novu perspektivu iz koje dosljednost, kako formalna tako i ontološka, Kantovih prigovora s obzirom na ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost, biva ozbiljno stavljena pod znak pitanja. Razvidno je iz dosada rečenoga da je Brajičić svojim promišljanjem, temeljenim na klasičnoj metafizici, istovremeno vodeći ozbiljno računa o Kantovoj kritici, otvorio jedan nov i originalan horizont koji ima znatne implikacije na filozofiju religije. Stabilizirajući naime jednu novu liniju, Brajičić je ovdje zahvatio puno dublje nego što se u prvi mah može činiti. Stoga se može bez pretjerivanja ustvrditi da se njegov filozofski angažman po određenoj analogiji može usporediti s onim kojega je u svoje vrijeme razradio belgijski isusovac Joseph Maréchal.⁶⁵

Vrijednost Brajičićeva filozofskoga nastojanja ne ogleda se samo u ozbiljnome preispitivanju određenih postavki klasične metafizike iz perspektive Kantove kritike, i to u kontekstu eventualnog dokazivanja Božje opstojnosti. Njegovo se značenje ogleda još i više u perspektivama i novomu horizontu koji je trasirao u smislu pitanja: u kojem smjeru vodi metafizika i dokazivanje Božje opstojnosti temeljeno na njezinoj platformi? Odnosno, gdje su granice ili dosezi metafizike u tom smjeru? Ili, još bolje: gdje metafizika, kao temelj racionalnoga dokazivanja Božje opstojnosti, može jedino tražiti svoje naravno ispunjenje i dovršenje? Brajičićeva ideja ovdje je potpuno jasna; metafizičko promišljanje nužno dovodi na

64 Usp. *isto*, 420–424.

65 Usp. posebno: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*. C. V, *Le thomisme devant la philosophie critique*, 2^e ed., Paris 1949.

prag onoga što se može nazvati *mistikom*. Vodi u jednu mističnu potpuno partikularnu relaciju i sjedinjenje s Misterijem kojega čovjek prepoznaje kao iskonski metafizički izvor, ali i kao ontološki uvir ljudske egzistencije. Temeljna vlastitost te relacije i sjedinjenja ogleda se u činjenici da tu čovjek ne sudjeluje isključivo snagom svoga uma i racionalnoga promišljanja, nego tu sudjeluje naprosto čovjek sa svim onim što ga čini onim što jest, dakle kao duhovno biće.

Zato je ovo posljednje poglavlje naslovljeno ne kako je to uobičajeno sa *zaključak*, nego kao *promišljanje*, držeći korisnim staviti u prvi plan naznačeni horizont na koji je Brajičić ukazao, kroz koji se ponajviše ogleda originalnost njegove filozofske misli koja zasigurno zaslužuje posebnu pozornost u smislu da treba biti detaljnije i temeljitije istraživana.

Nedvojbeno je dakle da bilo kakav govor o Misteriju, u filozofskome kontekstu, nužno započinje s antropološkom refleksijom, tj. s govorom o čovjeku. Ovdje misao vodi prema *pozivu k sebi* koji nikad ne zamire i u kojem čovjek pristupa nepoznatomu, shvaćajući samo da ide sve dalje i dublje. Pristupa i pita se o »značenju ljudskih dubina, o onome što prožima njegovo cjelokupno djelovanje, [...] o čovjekovu metafizičkom iskustvu koje je temelj svih ostalih njegovih iskustava«.⁶⁶ Upravo se iz toga iskustva izlazi u horizont cjeline vidljivoga. Takvo je iskustvo čista »prozirnost misaonog bića samom sebi«⁶⁷, u kojem nadilazi ono vidljivo. Doživljavajući vlastito *ja* u mišljenju biva sam sebi prisutan. »Tom prisebnošću kao da sebe neposredno doživljavamo. [...] Taj doživljaj nas samih najdublji je doživljaj o nama samima. S njim smo na dnu samih sebe [...] sve ostalo što čovjek doživljava oslanja se na nj.«⁶⁸ Iz tog iskušanja i čvrstoga uvida čovjek se vraća ponovo k svijetu zamjećivanja i osjećanja, zahvaćajući ga u horizontu cjeline koja se diže iz dna vlastite *usebnosti*. U tom iskustvu nad–predmetne stvarnosti duha u kojoj spoznaje vlastitu naravnu upućenost na uzrok svoga bića, postaje istovremeno svjestan svoje ograničenosti. No tu ograničenost ne doživljava kao nešto negativno nego kao temelj svog odnosa prema Apsolutu, Bogu, kao ono što čovjeka *otkriva* i čini *drugim* od Njega te u vlastitoj opstojnosti ovisnim o Njemu.⁶⁹

Pitanje koje se na podlozi ovih Brajičićevih refleksija javlja odnosi se na sam doživljaj otvorenosti kojim čovjek transcendiru svaku ograničenost: zašto može reći da taj doživljaj ima i nema, da ga je svjestan, a da mu istovremeno izmiče? Da ga ima, jasno govori činjenica da se taj iskonski doživljaj otvorenosti postavlja kao temelj i ontološki uvjet mogućnosti bilo kojega drugog partikularnog doživljaja otvorenosti; bez ovoga prvoga, svi drugi bili bi nemogući. S druge pak strane, stalno izmiče jer čovjek nije u mogućnosti, zbog ontološke strukture te, s tim povezano, čovjekova načina spoznaje, u potpunosti zahvatiti i »obujmiti« uzrok u sebi. Stoga je doživljaj otvorenosti i upućenosti različit od svih drugih te kad se u njemu nađe, doživljava da je u dodiru s Nekim. Prepoznaje da je u tom odnosu

66 OČU, 173.

67 Isto, 177.

68 Isto.

69 Usp. isto, 180.

na jednoj drugoj razini, razini onoga religioznog komu je takva otvorenost svojstvena: »Zato razumijemo dubinu i širinu, ljubav, dubinu religioznog uopće, koji se na tom iskustvu zasniva, razvija i rasplamsava.«⁷⁰

O onome što ili tko je malo prije identificiran kao »Netko« ovdje se razmišlja u kontekstu govora o misteriju. Pod misterijem Brajičić najprije misli one sadržaje koji se kazuju kroz otajstva kršćanske teologije; trojstvo, euharistija, utjelovljenje, dok je u filozofskome smislu Apsolut do kojega se dolazi razumom bi po svojoj biti bio takav misterij. Misteriju čovjek također redovito pridaje neshvatljivost zbog nemogućnosti čistoga spoznajnog zahvaćanja u njegovu bit. No, to ne znači da neshvatljivost kao takva pripada njegovoj biti.

Nedvojbeno je da Apsolut nije moguće smjestiti u granice pojmovne spoznaje. Štoviše, mora se priznati da ni poslije dokaza nije moguće imati pozitivan uvid u unutrašnju mogućnost savršenoga bića.⁷¹ Riječ je dakle o naravnome misteriju čije je postojanje moguće utvrditi, ali ne i sam način na koji *jest*, na koji bivstvuje. Imajući ovo na umu, može se zaključiti da se s više prava govori o misteriju u filozofiji nego u teologiji.⁷² Hoditi putem razuma i pojmova te doći kroz pojmove do granice na kojoj se moguće zaustaviti kao činjenici za Brajičića nije malo niti proturječno Misteriju. Kad razum već ne bi shvatio nešto od toga što znači nužno biće, ne bi mogao ništa reći ni o njegovoj opstojnosti. Znati Misterij koji se iskazuje ne znači, dakle, razumjeti njegovu intimnu mogućnost. Dohvatiti činjenicu njegova postojanja znači shvatiti horizont pojedinačnih bića. »Misli misterij je vrhunac čovjekovih spoznajnih mogućnosti.«⁷³

U svakom je biću bitak i ono ga ljubomorno čuva. U ontološkome temelju bića se međusobno *razumiju* u tome da jesu. Čovjek na tome razumijevanju gradi svoj svijet, ali i spoznaje svoju ograničenost, a time i činjenicu da ga jednom neće biti. On tu ispušta tjeskoban jecaj vapeći za očuvanjem svoga bitka. Kroz tu ugroženost doživljava Apsolut kao iskonski izvor i branitelja bitka. U tim susretima čovjek razvija život vjere, nade i ljubavi te konačno stupa, spoznavši doseg svojih duhovnih (intelektualnih) naprezanja, u mistični čin iskustva Apsoluta.⁷⁴

70 *Isto*. Ovdje je Brajičić vrlo blizak Rahnerovim idejama razradenim u djelu *Hörer des Wortes*. To djelo predstavlja temeljne odrednice Rahnerove koncepcije *Filozofije religije*.

71 R. Brajičić, Apsolut je apsolutan naravan misterij, *OŽ*, 1998, 53, 3, 251.

72 R. Brajičić, Govor o Apsolutu govor je o misteriju, 22–33.

73 *Isto*, 54.

74 *Usp. isto*, 55–57.

Synthetic a priori Judgements and Extended Metaphysics as the Basis of the Philosophy of Religion in the Thought of Rudolf Brajčić

*Anto Pavlović**, *Stjepan Štivić***

Summary

Well-known as a theologian, professor of various theology courses and a very prolific writer, Rudolf Brajčić pursued, in the latter years of his life in particular, diverse philosophical issues. However, this segment of his scientific activities has been overshadowed somewhat by his theological-scientific achievements. Hence, the aim of this paper is to look into the virtually neglected, but very valuable, patrimony of Brajčić's philosophical thought. A great part of Brajčić's philosophical opus is the fruit of his perseverance in his dialogue with Kant. Therefore, the first section of this research paper highlights Brajčić's perception of Kant's Critique of Pure Reason with a special emphasis on the Transcendental Aesthetic. The purpose of this section is to demonstrate how Brajčić, in his analysis of Kant's synthetic judgement and his personal interpretation thereof, demonstrates the possibility that a priori synthetic knowledge need not eliminate classical metaphysics, as Kant purported, but rather reopens manoeuvring space. In the second section we shall reflect on the implications of these philosophical intuitions of Brajčić in the context of the philosophy of religion.

Key words: a priori synthetic judgements, extended metaphysics, mystery, Brajčić, Kant

* A./Prof. Anto Pavlović, PhD, The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Zagreb.

Address: Jordanovac 110, p.p. 169, 10001 Zagreb, Croatia. E-mail: apavlovic2000@yahoo.com

** Stjepan Štivić, University of Ljubljana, Faculty of Arts. Address: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia. E-mail: stjepan.stivic@gmail.com