

Zvonko Miličić

Franjevačka klasična gimnazija – Visoko, Bosne Srebrene 4, BA–71300 Visoko
zvonemilicic@hotmail.com

Neki aspekti teorija spoznaje i znanosti u djelu fra Bonifaca Badrova

Sažetak

U svojem prilogu autor u okviru filozofske sistematike Bonifaca Badrova, dugogodišnjega profesora filozofije na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, nastoji najprije osvijetliti njegovo skolastičko-neoskolastičko razumijevanje istine kao *adaequatio intellectus et rei* koje mu služi kao nit vodilja za njegovo koncipiranje »filozofije znanosti«, s posebnim osvrtom na njegovo razumijevanje tijeka »tvorbe pojmova«. Pritom se pokazuje kako se pojmovi tvore putem definicija kao opisi značenja. Time pojam gubi svoju usidrenost u neposrednoj ljudskoj egzistenciji, tj. on se ne razumije kao rezultat odnosa između *complicatio* i *explicatio* (N. Kuzanski) ni kao tijek čovjekova zadobivanja sebe u vlastitoj egzistenciji (H.-G. Gadamer), zbog čega pitanje o smislu gubi u konačnici svako značenje ne samo za čovjekovu egzistenciju nego i za »smisao« spoznajnoga i znanstvenoga postupanja uopće.

Ključne riječi

Bonifac Badrov, teorija, spoznaja, znanost, smisao, *complicatio*, *explicatio*

Uvod: »logica maior« u filozofskoj sistematici Bonifaca Badrova

U svojem pokušaju određivanja »mjesta« spoznajne teorije u sustavu filozofije, Bonifac Badrov¹ poziva se na Charlesa Boyera koji razlikuje »formalnu logiku« (lat. *logica minor*) i »kritiku« (lat. *logica maior*):

»Logica formalis [...] dicitur minor, quia facilius est et minus controversiis obnoxia. Logica autem materialis, cum quaestiones difficiliore, graviores magis disputatas agit, vocatur maior.«²

Ta se razlika bitno svodi na Wolffovo i Baumgartenovo razumijevanje odnosa »misaonog bitka« (lat. *ens rationis*) i »zbičskog bitka« (lat. *ens reale*): dok

1

»BADROV, Bonifac Jozo, (Livno, 11. XI. 1896. – Sarajevo, 13. VII. 1974.). [...] Gimnaziju završio u Visokom, filozofsko-bogoslovni studij u Sarajevu i Kalocsi, a filozofiju doktorirao 1924. u Fribourgu disertacijom *La notion de la vie d'après Bergson*. Za svećenika zaređen 1919. U Franjevačkoj klasičnoj gimnaziji u Visokom predavao je njemački i francuski 1921–24., a od 1924. francuski i filozofiju, te filozofiju na Franjevačkoj bogosloviji u Sarajevu 1934–73. Bio je njezin rektor 1941–42. i 1945–48., gvardijan u Sarajevu, defnitor Bosne Srebrene, redakcijski član i urednik *Franjevačkoga vjesnika* (1928–31.).« – Anto Slavko Kovačić, »BADROV, Bonifac Jozo«, u: Franjo Emanuel Hoško, Pejo Čošković, Vicko Kapitanović, *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Leksikografski zavod

»Miroslav Krleža«, Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine, Zagreb 2010., str. 28. Vrlo iscrpan prikaz života i djela B. Badrova donosi prije toga fra Miro Vrgoč u svojoj knjizi *Duhovni stupovi Bosne Srebrene. Neki značajniji bosanski franjevci od 15. do 20. stoljeća*, Svjetlo riječi, Zagreb 2007., str. 618–637.

2

»Formalna logika [...] naziva se manjom, jer je lakša i manje je podložna kontroverzijama. Pak materijalna logika, jer raspravlja o težim pitanjima i više posvećuje pažnju dubljim problemima, naziva se većom.« – Carolo Boyer, *Cursus philosophiae*, sv. I, Gregoriana, Rim 1940., str. 65.

se logika bavi tim čistim »misaonim tvorevinama«, a pojedinačne znanosti pojedinačnim područjima zbiljskoga svijeta, spoznajna teorija po Badrovu za »predmet« ima upravo njihov »odnos«, tj. odnos »između ljudskog razuma i realnog bitka«,³ tako da je ona u konačnici ovisna o rezultatima istraživanja tih (realnih) znanosti, ali s druge strane – povratno – uspostavlja kriterije (*objektivne*) valjanosti njihovih spoznaja, pri čemu dakako u središte pozornosti dolazi, prije svega, pitanje o samom značenju »objektivnosti« i »objektivne spoznaje«.

Taj problem uopće nije »neproblematičan«, zato što Toma Akvinski u pogledu mogućnosti objektivnosti ljudske spoznaje pravi svojevrsni *salto mortale* koji kaže da je »spoznaja ono drugo što je spoznato u spoznatom«. ⁴ Spoznaja ne spoznaje, nego je spoznata, ustvrdit će kasnije do kraja radikalno Franz Xaver von Baader sa svojim »*cogitor, ergo sum*«, zato što spoznaja jedino spoznaje da je spoznata u spoznatom, tj. da ona nema nikakve mogućnosti spoznati objekt kao »stvar po sebi« u Kantovu smislu, nego je upravo ne samo određena tim objektom, nego u krajnje radikalno skolastičko-neoskolastičkom obliku razum se mora potpuno »prisposodabljeti« predmetu (J. Stadler), kako bi uopće mogao tvrditi istinu. To stajalište mogućnosti »transcendentne spoznaje« Badrov gradi na skolastičkom shvaćanju »immanentne spoznaje« koja je

»... moguća poradi homogenosti između subjekta i objekta. Objekt je već zapravo potencijalno immanentan razumu. Naš je razum participacija apsolutnog Razuma, pa kao što apsolutni razum aktualno spoznaje svaki bitak, tako naš razum potencijalno može spoznati svaki bitak [...].«⁵

Pri čemu ta potencijalnost dobiva karakter »nužnosti« zato što se sâm individualni razum promatra – čisto platonsko-plotinski – kao »emanacija« božanskoga razuma kao onog, u Plotinovu smislu »pra-Jednog«. Dakle, tu valjanost spoznaje ne jamči nikakva empirijska provjera, nikakav intersubjektivni konsenzus o spoznatom, već prije svega *uvjerenje* kako ta spoznaja svoju povratnu »verifikaciju« ima u božanskome umu, tako da su prvi principi mišljenja (tj. princip identiteta, kontradikcije, dostatnog razloga i princip isključenja trećeg) u konačnici principi ili zakoni bitka proistekli iz božanskoga stvaranja svijeta. Na temelju tih »zakona« sada se »prosuduje« u kojoj je mjeri neka spoznaja stečena upravo na niti vodilji tih zakona, tj. u kojoj mjeri ona može polagati pravo na istinitost svojih tvrdnji. Tradicionalna skolastička znanost unutar spoznajne teorije, koja je odgovarala na to pitanje, zvala se »kriteriologija«.

1. Istina i »kriterij« njezine spoznaje

Grčki glagol κρίνω, iz kojega je izveden »kriterij« (stgrč. κριτήριον), izvorno znači »odvajati«, »razdvajati« itd., ali sada tako da se pritom tom »izdvojenom« daje prvenstvo, ono je »odabrano«, zato što se »ističe« kao naročito, prikladno za određene umne, praktične i umjetničke djelatnosti, dakle ništa ne gubi od svoje vlastitosti time što nastupa s tom »odabranom« prikladnošću. To se »razdvajanje« može, u drugom koraku, razumjeti i kao »sudeње« zato što samo to razdvajanje kao isticanje jednoga u odnosu na drugo ne izvire iz samog tog »isticanja« kao vrednovanja, nego svoj izvor ima u našem shvaćanju istine i istinitog. Premda Badrov polazi od klasičnog tomističko-transcendentnog shvaćanja istine koja je »slaganje misaonog sadržaja sa stvarnošću«, ⁶ on također uvažava i »immanentni«, odnosno »idealistički« pojam istine, po kojemu istina počiva na »slaganju mišljenja sa samim sobom. Sud je istinit kad je formiran prema zakonima i normama mišljenja«, ⁷ čime se unekoliko

ponavlja stara parmenidovska filozofija identiteta bitka i mišljenja, ali u ovom transcendentnom obratu sada mišljenje postavlja u bitak svako biće i time mu daje karakter istinitosti.

S druge strane, Badrov razlikuje ontološku i logičku istinu. *Ontološka istina* je »sklad stvari s božanskim umom [lat. *confirmationis rei cum intellectu divino*]«,⁸ tj. ona je apsolutna zato što sâm Bog činom stvaranja daje stvorenome karakter istinitosti. Stoga, biće ne može biti »*malum*« – već unaprijed zlo kao otpalo od cjeline u smislu Tome Akvinskoga – nego se Bog kroz svako svoje pojedinačno stvorenje odnosi prema samome sebi, tako da se uspostavlja svojevrsni hermeneutički krug između cjeline i djela, ali sada tako da dio nije neistinit ni deficijentan, nego je istinit upravo zahvaljujući tomu što se cjelina kroz sve svoje dijelove uopće ucjelinjava kao apsolutna istina, čiji dijelovi ne mogu zbog toga biti neistiniti.

Nasuprot njoj, logička ili mogli bismo također reći *ontička istina*: »izriče sklad našega duha sa stvarima, tj. s ontološkom istinom«,⁹ pri čemu to slaganje nije apsolutno, već relativno zbog »kontingentnog« statusa spoznavajućega subjekta, tj. njegove uronjenosti i određenosti svijetom u kojemu živi, njegovim predrasudama, svakodnevnim interesima, strastima, žudnjama i dr. Ta čovjekova određenost danim, koliko povijesnim toliko i svakodnevno-kontingentnim svijetom, govori s druge strane da tako stečeno »slaganje« (lat. *conformitas*) ne može nikada biti apsolutno, jer čovjek upravo zbog tog statusa nikada ne može u potpunosti isključiti spomenute vanjske i unutarnje utjecaje uslijed kojih mu se »sama stvar« potpuno očituje u svojoj samodanosti, tj. određuje mu uvjete spoznavanja, a time i samoga spoznavajućega subjekta, što je od skolastike do Edmunda Husserla bio ideal apsolutno evidentne spoznaje. »Evidencija« u ovom pogledu ne izvire iz kontingentnoga subjekta, nego iz onoga (transcendentalnog) subjekta.

Novinu kod Badrova – u odnosu na skolastiku – predstavlja i to što on uz kriterij neproturječnosti posebno naglašava novovjekovni, na Descartesu zasnovani princip »evidentnosti«, premda dakako i tu ukazuje na njegovo skolastičko porijeklo. Time unekoliko premošćuje skolastiku i novi vijek, jer duhu se ne očituje sâm objekt kao stvar po sebi, već prije svega njegova »evidencija« kao način njegove samodanosti. To, drugim riječima, znači da »subjekt« nije puki receptor te evidencije, zato što se ona pojavljuje »za njega«, očituje mu se u njegovom okolišu i svim drugim kontingentnim uvjetima koji se ne mogu isključiti prilikom tog situacijskog doživljaja evidencije. To je po Badrovu potpuno isključeno u znanosti zato što ona svoje spoznaje zasniva na »eksperimentu«, tj. na strogo kontroliranim uvjetima izvođenja pokusa s prethodno zadanim ciljevima, u kojima ta samodanost fenomena potpuno gubi sva svoja izvorna obilježja i postaje običan »predmet«.¹⁰

3
Bonifac Badrov, »Teorija spoznaje«, u: Bonifac Badrov, *Sabrana djela. Predavanja iz filozofije*, sv. II, Franjevački samostan, Franjevačka Teologija, Sarajevo – Livno 1997., str. 529–582, str. 531 (dalje: TS).

4
Toma Akvinski, *Summa theologiae: STh I*, q. 16, a. 1 co.: »... cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscete [...]«.

5
B. Badrov, TS, str. 570.

6
Ibid.

7
Ibid.

8
Ibid., str. 578.

9
Ibid.

2. Tijek »znanstvenoga« spoznavanja

Kao što smo već rekli, znanstvenik u svojem pristupanju nekom fenomenu uvijek polazi od neke pretpostavke (stgrč. ὑπόθεσις) koja ne izvire iz njegova »naivnog stava« prema izvanjskom svijetu, nego u njezinoj pozadini leži mnoštvo prethodnih, povezanih istraživanja, u kojima je neka stvar, koja nije bila ciljani predmet istraživanja, nego se tijekom njega pokazala problematičnom, narušavala unutarnji sklad i time privukla pozornost istraživača i potaknula na dublje razmišljanje o njoj. To za Badrova znači da »hipoteze« jednako kao »ni teorije nisu izvedene iz činjenica«,¹¹ nego su »činjenice«, čiju »valjanost« znanost treba tek dokazati jednako kao i navesti »uvjete« pod kojima se uopće pristupa nekoj stvari. Jer ukoliko znanost nije svjesna tih uvjeta, ona će ostati »dogmatska«, tj. i sama njima uvjetovana.

Rečeno jezikom neokantovstva, »hipoteze« uvijek imaju nomološki karakter, tj. one uvijek u sebi sadrže anticipaciju nekog općevaljanog »zakona«, tj. one su »opća, empirijska tvrdnja o povezanosti između dva ili više tipova događaja«,¹² dakako »tvrdnja« čija je točnost/valjanost uvijek iznova upitna – i zato uvijek ostaje na razini »pred«-postavke, inače bi opet postala dogmatska. To za Badrova znači da nas »u znanosti ne zanima samo ispravnost, nego i istinitost zaključaka«,¹³ jer »ispravnost« u metodološkom smislu prije svega podrazumijeva dosljednost u postupcima korištenim u tijeku istraživanja, zbog čega u pozadini potpuno ostaje pitanje o »istinitosti« spoznatoga.

No to, navlastito filozofsko pitanje o »istinitosti« znanstvene spoznaje, dolazi tek naknadno, zato što u samoj znanosti poglavito vlada »načelo provjerljivosti« koje počiva na analizi zbiljske »implikacije« neke hipoteze u najširem mogućem sklopu razumijevanja prirodnih i društvenih pojava.¹⁴ »Provjera« valjanosti opet nije eksperimentalno »dirigirana« (tj. i ona sama morala bi biti određena onim metodološkim pred-uvjetima), nego polazi od neposrednog »empirijskog« iskustva koje sada ponovno uključuje konkretan subjekt i njegov »odnos« prema spoznatom koji ne podrazumijeva raspolaganje/manipuliranje spoznatim, već pokušaj dokučivanja njegova »smisla«, prvenstveno s obzirom na njegovu egzistencijalnu značajnost.¹⁵ Naredna razlika između znanosti i filozofije ne sastoji se samo u uvidu npr. Oskara Beckera da se »sa zvijezdama ne može eksperimentirati – one su čisti fenomeni«,¹⁶ tj. one su neraspoložive svakom manipulativnom zahvatu suvremene tehnike, tako da one za čovjeka nisu samo »predmet« tisućljetnoga divljenja, nego i razumijevanja strukture kozmosa u cjelini i našega mjesta u njemu. Zbog toga, po Badrovu, »ne mogu postojati nekorisni planeti, a ne mogu biti korisni ako su nevidljivi«. ¹⁷ Njihova se »korisnost« sastoji, dakle, prije svega u njihovu »promatranju« u svrhu razumijevanja »položaja čovjeka u kozmosu«, kako glasi antropološki-pionirsko djelo Maxa Schelera,¹⁸ onog čistog θεωρεῖν koje je uvijek hipotetičke naravi, zato što govori o onom nedokučivom i neraspoloživom, kada se radi o izvansvjetovnim fenomenima, ali je dakako neizostavna kada se radi o temeljnim pitanjima čovjekova bitka-u-svijetu, o »egzistencijalnosti egzistencije« (M. Heidegger), pred kojom znanost ostaje dakako potpuno nijema.

3. »Smisao« znanstvenoga zakona

Krajnji doseg ili rezultat znanstvene spoznaje je neki »zakon« koji je (posebice u sferi prirodnih znanosti) uvijek isticao zahtjev za bezuvjetnim i nad-

vremenim važenjem. »Istinitost« nekoga znanstvenog zakona ne počiva na njegovoj egzistencijalnoj značajnosti (zato što je on ravnodušan prema egzistenciji i svakom događanju unutar društvenoga bitka uopće, premda i društvene znanosti govore o društveno-povijesnim zakonitostima), već prije svega na »mjerenjima« koja se sada proglašavaju »istinitima«, a ne »točnima«. Takvom shvaćanju dijelom (suprotno onome što je ranije tvrdio) podliježe i Badrov kada kaže:

»Zakonom možemo zvati samo onu univerzalnu tvrdnju koju s razlogom smatramo istinitom. Naravno, time ne isključujemo mogućnost da istinitost takve tvrdnje dalje povećavamo točnijim mjerenjima. Galilejeve i Keplerove zakone ne priznajemo takvim iako je njihova točnost tek približna. Isto tako znamo da svjetlost ni u homogenim tijelima ne teče pravolinijski, ali se odstupanje zanemaruje pa pravolinijsko gibanje svjetlosti u takvim tijelima smatramo zakonom.«¹⁹

Dakle, »istinitost« prirodoznanstvenih uvida ovdje je uvijek čista »aproksimacija«, tj. »zanemarivanje« spomenutih odstupanja od »točnih« mjerenja,

10

Usp. Bonifac Badrov, »Logika. Drugi dio: Metodologija«, u: Bonifac Badrov, *Sabrana djela. Predavanja iz filozofije*, sv. II, Franjevački samostan, Franjevačka teologija, Sarajevo – Livno 1997., str. 63–80, str. 65 i dalje. Zanimljivo je što Badrov u svojoj »Metodologiji« znanosti pod »predmetom« ne podrazumijeva neki pojedinačni, empirijski predmet. Naprotiv, u ovom metodološkom pogledu, *predmet* »ima opće značenje i označava stajalište, s kojega se jedna stvar promatra« (ibid., str. 64), dakle cjelokupnu »situaciju« promatrača kao i »situaciju« onoga što se promatra. U tijeku spoznavanja tako se najprije radi o spoznajnom »stavu« prema istraživanom fenomenu koji znanost bitno razlikuje od filozofije: dok filozofski stav ne isključuje unaprijed spomenute »kontingentne« uvjete spoznavatelja, njegove predrasude, »tradiciju« iz koje potječe i njezin temeljni (samorazumljivi, predznanstveni) način shvaćanja pojava u svijetu, »znanstveni stav« već unaprijed mora ispuniti tri zahtjeva: »općenitost«, »metodu« i »preciznost« (usp. ibid., str. 64), čime je, dakle, sâm znanstvenik isključen u svojoj egzistencijalnoj pojedinačnosti, tj. ne funkcionira kao »subjekt« u samom tijeku istraživanja, ali on svakako nije lišen »refleksije«, posebice filozofske, upravo kada nastoji koncipirati te »zahtjeve« i načine njihova ispunjavanja te ih uobličiti u konačnu, općenito priopćivu i razumljivu spoznaju. Slično govori i Badrov o tijeku »znanstvenoga otkrića«: »Neki put otkrića imamo zahvaliti manje sreći, a više nečem što bismo mogli nazvati predrasudama ili preduvjerenjima nekih učenjaka [...]. Nauka je prema tome tolerantna prema različitim načinima traženja, ali krajnje netolerantna i stroga u provjeri izvoda (iz hipoteza, odnosno teorija) [...]« – B. Badrov, TS, str. 591.

11

Bonifac Badrov, »Filozofija znanosti«, u: Bonifac Badrov, *Sabrana djela. Predavanja iz*

filozofije, sv. II, Franjevački samostan, Franjevačka teologija, Sarajevo – Livno 1997., str. 583–607, str. 590 (dalje: FZ).

12

Usp. Karl Acham, *Philosophie der Sozialwissenschaften*, Verlag K. Alber, Freiburg – München 1983., str. 178.

13

B. Badrov, FZ, str. 591.

14

Badrov, naime, u pogledu mogućnosti »eksperimentiranja« potpuno isključuje svako suprotstavljanje prirodnih i društvenih znanosti, dakako uz puno uvažavanje njihovih korištenih »metoda«.

15

Badrov, dakle, izričito razlikuje »eksperimentalnu« i »empirijsku« provjeru: »Razlika je u tome što je u prvom uključeno drugo, ali ne i obratno. U eksperimentu mi rukujemo, odnosno namećemo ili mijenjamo uvjete, i promatramo; empirija međutim samo uključuje mogućnost opažanja, odnosno opažanja a ne i rukovanja.« – B. Badrov, FZ, str. 592.

16

Usp. Oskar Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1963., str. 73.

17

B. Badrov, FZ, str. 596.

18

Usp. Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, prev. Vladimir Filipović, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

19

B. Badrov, TS, str. 598–599.

što znači da o toj »istinitosti« možemo uvijek govoriti samo na razini približnosti, zbog čega se ni bilo koja znanost ne može zasnovati kao »stroga«, »apodiktička« znanost, od čega je Edmund Husserl davno odustao u svojoj filozofiji.

Premda je ranije spomenuto kako zakoni prirodnih znanosti teže nadvremenom važenju, zato što su potpuno neovisni i »ravnodušni« spram ljudske svijesti, čovjek je tijekom povijesti razvijanjem tehnike stekao mogućnost iskorištavanja ili prilagođavanja nekih prirodnoznanstvenih spoznaja društvenim svrhama, često u krajnje manipulativne i razorne političke svrhe (jedno od glasovitih djela Jürgena Habermasa nosi znakoviti naslov *Tehnika i znanost kao ideologija*).²⁰ S druge strane, isto tako mogu se ponašati i društveni zakoni, tj. nametati se kao objektivni bez ikakve mogućnosti čovjekova utjecaja na njih, iz čega onda niču najraznovrsniji totalitarizmi.

»Poput prirodnih zakona, i zakoni društvenoga događanja utoliko nose objektivni karakter ukoliko ih ljudi ne mogu samovoljno stvoriti ili ukinuti. Ipak, društveni su zakoni određeni time što je jedan od specifičnih uvjeta njihove učinkovitosti svjesna čovjekova djelatnost usmjerena na postizanje određenih svrha. Dok se tako prognoza prirodnih događaja odnosi na objekte, procese itd., za čije nastupanje i odvijanje svjetska ljudska djelatnost nije nikakav nužni uvjet, za društvene prognoze vrijedi da svjesna ljudska djelatnost postaje nužnim uvjetom njihova realiziranja.«²¹

Dakle, razlika između prirodnih i društvenih zakona sastoji se samo u tomu što su prvi ravnodušno-neovisni, a drugi »nametnuti«, ukoliko uistinu nisu proizvod društveno-povijesne nužnosti ili ono što se u fenomenologiji suvremenih socijalnih znanosti naziva »intersubjektivni konsenzus« koji, dakako, ponovno otvara mnoštvo unutar društvenih pitanja.

Za ovu je znanstveno-teorijsku svezu bitno istaknuti Badrovljevo razlikovanje »univerzalnih zakona« i »akcidentalnih uopćavanja«. »Akcidentalna uopćavanja« počivaju na zanemarivanju onih »odstupanja«²² koje se namjerno zanemaruje u svrhu uspostavljanja »univerzalnoga zakona«. S tim što Badrov izričito naglašava da – za razliku od »univerzalnoga zakona« – akcidentalno uopćavanje »ne može služiti znanstvenom objašnjenju«,²³ zato što se ono nikada ne može uzdići iznad niza »pojedinačnih iskustava«, tj. povezati ih u »zakon« koji bi mogao vrijediti i »pokrivati« sva ta iskustva.

4. Uloga teorije u razumijevanju strukture zbiljnosti

U sklopu svoje filozofske sistematike i shvaćanja značenja teorije u sklopu izgradnje svojega »nauka o znanosti«, Badrov ovako određuje teoriju:

»Teorije imaju značenje hipoteze po svojoj logičkoj strukturi, ali o njima govorimo redovno istom tada kad prethodni studij ustanovi određen niz pojava sa sustavnom pravilnosti. Teorija onda predstavlja cjelovito shvaćanje te pravilnosti. U pozadini tih pojava (ne shvaćamo to kao stvar po sebi u Kantovom smislu) teorija vidi određene stvarnosti i procese.«²⁴

Prvo,²⁵ teorija nije izvorno pûka »hipoteza« (tj. pretpostavka), nego njoj pretходи $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, čuđenje, divljenje jednom fenomenu, dakle ne odjednom svim,²⁶ jer svaki čovjek zbog svoje određenosti svojim okolnim svijetom i svojim kontingentnim statusom nije egzistencijalno pogođen niti zaokupljen svim fenomenima, već samo onim »predmet« kojih su njegova divljenja ili onima koji se izravno tiču njegove egzistencije, tj. bitno je suodređuju. Zato je njegovo razumijevanje danih fenomena uvijek izričito »određeno« i »konačno« u pogledu mogućnosti zahvaćanja cjeline. S druge strane, pretpostavke

od kojih polazi znanstveno istraživanje uopće nisu znanstvene, nego izviru iz čovjekova »predznanstvenoga« iskustva svijeta (E. Husserl), tj. iz »predrazumijevanja« smisla čovjekova bitka-u-svijetu uopće (M. Heidegger), tako da se tijekom znanstvenoga istraživanja može razumjeti najprije kao pokušaj postizanja one »arhimedovske točke« od koje polazi svako istraživanje koje će nam omogućiti ne samo »bespretpostavni« i »bespredrasudni« pristup nekom fenomenu nego će nas istodobno osloboditi i onih početnih predrasuda. Drugim riječima, znanost ne smije postavljati uvjete određivanja fenomenâ, već – upravo

20

Usp. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1968.

21

Usp. K. Acham, *Philosophie der Sozialwissenschaften*, str. 180.

22

Za to »akcidentalno uopćavanje« Badrov navodi jedan zorni primjer: »Tvrđnja da su sva zlatna tijela ispod 100 000 kg očito je univerzalna po formi, pa se s razlogom može smatrati istinitom, ipak nije zakon. To je samo akcidentalno uopćavanje, jer u svjetlu temeljnih zakona ne vidimo ništa što bi onemogućilo zlatnu masu s težinom većom od 100 000 kg. Prema tome, 'Istinita tvrdnja univerzalne forme' jest nužni, ali ne i dostatni uvjet za znanstveni zakon.« – B. Badrov, FZ, str. 599.

23

Ibid., str. 599.

24

Ibid., str. 600.

25

U *Hrvatskoj enciklopediji* vrlo se iscrpno i pritom vrlo precizno određuje filozofski pojam *teorije*, zbog čega se ovdje navodi u cijelosti: »U filozofiji, sustav znanja ili shvaćanja o nekoj pojavi ili skupini pojava, zasnovan na uočavanju njihove bitne zakonitosti; znanstveno uopćeno objašnjenje, interpretacija određenog iskustva iz jednoga principa; temeljni znanstveni pojmovi neke discipline. Svaka znanstvena hipoteza ako se potvrdi novim empirijskim činjenicama, što ih je ona predvidjela, postaje teorija. Već je Anaksagora smatrao ciljem čovjekova života gledanje skladnoga poretka u svijetu, koji je ustrojen kozmičkim umom (voūç). Za Aristotela, teorija je 'gledanje poradi gledanja samoga', tj. nije vodena nekim određenim praktičnim interesom, što se svodi na izvorno grčko razumijevanje te riječi: θεωρός je gost na nekoj svetkovini koji ju kao stranac samo promatra, a da sam ne sudjeluje u njoj. 'Prva filozofija' za njega je teorijska znanost o prvim principima i uzrocima bića kao bića (ontologija). Podlogu te znanosti čine tri, također teorijski zasnovane znanosti: matematika, prirodoslovlje

i teologija, koja je po Aristotelu najviša teorijska znanost zato što se bavi najdostojnijim, božanskim mišljenjem. Utoliko je teorija ne samo najviša znanost nego je i najviši oblik prakse, ona je čovjeka najdostojnija i najviša životna forma zato što se zasniva na mudrosti i po tome se bitno razlikuje od političkog i praktičnoga djelovanja. Već u početcima patristike i skolastike teorija se shvaća kao *contemplatio* ili kao *speculatio*: znanstvena spekulacija predstupan je potpunoga zrenja istine i kao takva ona pripada kontemplativnomu životu (*vita contemplativa*). U novom vijeku, posebice kod I. Kanta, teorija se ograničuje na odredbe prirode jer o teoriji prirode po svojem propisu ovisi sve ono praktično što treba biti moguće prema prirodnim zakonima. Na temelju Kantova uvida da teorija kao takva ipak nije dostatna za praksu, zato što kao skup pravila ne posjeduje onu individualnu moć suđenja potrebnu za odabir tih pravila, teorija u filozofiji XIX. i XX. stoljeća sve više dobiva status hipoteze kojoj je potrebna praktična provjera, posebice u prirodnim znanostima. Tako se u teoriji znanosti postavlja pitanje: ima li neka teorija samo logičko-hipotetički status ili može po sebi polagati zahtjev za istinitošću i valjanošću (R. Carnap, C. G. Hempel, P. Oppenheim i dr.). S druge strane, teorija se promatra i s obzirom na njezinu povijesnu ukorijenjenost, tj. shvaća se kao historijska analiza određenih znanstvenih pojmova (S. Toulmin, P. K. Feyerabend, Th. S. Kuhn i dr.). U novije se doba susreću i pokušaji da se teorija promatra kao sustav simbola kojemu je potrebna čisto semantička analiza, tj. kao propitivanje smislenosti njezinih iskaza (A. Tarski, W. V. O. Quine). U svojoj kritici tradicionalne metafizike M. Heidegger smatra da se aristotelovski razumljena teorija temelji na čistom predočujućem mišljenju, koje biće svodi na puki predmet, čime se gubi izvorni smisao njegova bitka.« – Usp. »Teorija«, u: Slaven Ravlić (ur.), *Hrvatska enciklopedija*, sv. X, Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 2008., str. 700–701.

26

Usp. Aristotel, *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

obratno – omogućiti one uvjete, u kojima će sami fenomeni moći određivati sâm način pristupanja njima u njihovoj samodanosti, a time i samu znanstvenu »metodu« u izvorno-grčkom značenju te riječi. Tek bi time svaka znanost izgubila »nasilni«, opredmećujući karakter u ophođenju s fenomenima.

Drugo, teorija znanosti kao filozofski nauk o znanosti uopće ne smije se shvatiti kao nauk o metodi znanstvenoga postupanja, nego prije svega mora tematizirati i problematizirati egzistencijalni »smisao« toga postupanja koje je od novoga vijek do danas postalo »samodostatno« ili još gore – kao što smo već spomenuli – u službi neke vladajuće političke ideologije.

Upravo su zbog toga »teorija znanosti«, odn. 'filozofija znanosti' nazivi za teorijsku refleksiju o temeljima, metodama i postavljanjima ciljeva (dijelom se odnosi i na historijski razvoj i primjenu znanosti u njezinoj ukupnosti ili na pojedinačne znanosti),²⁷ što znači da ona ima status »teorijske refleksije« i da se ne može svesti na neki imperativni »nauk o metodi«, nego bi se izričito moglo reći, parafrazirajući Martin Heideggera, da teorija znanosti – za razliku od slijepo postupajuće znanosti – razmišlja o »smislu« samog tog postupanja. Samo u tom pogledu možemo se složiti s Badrovom da »teorija redovito produbljuje naše poimanje svijeta [...] time što upotpunjuje stečenu spoznaju očitujući nužnu nedorečenost ranije postavljenih zakona«,²⁸ koji utoliko opet nisu nikakvi »zakoni«, već one, privremeno važeće hipotetičke »tvrdnje« koje su predmet neprestanoga opovrgavanja novostečenim spoznajama. To je, dakle, jedan beskonačni proces koji ne dopušta nikakvo dogmatiziranje bilo kakvoga »zakona«, čije je sprječavanje upravo jedna od temeljnih zadaća filozofije znanosti. To »opovrgavanje« ili »pobijanje« nekog prijašnjeg »zakona« po Badrovu nema smisao njegova potpunog ukidanja ili poništavanja, nego »produbljivanje« kao unošenja novoga »elementa« u već postojeći sustav spoznaja, što uopće omogućuje onaj kontinuitet koji se taloži u »povijesti znanosti« koja nije nikakva obična historija izmjeničnih i međusobno se potirućih uvida, već kontinuirana nadogradnja kao nadogradnja jedne jedine zgrade znanosti, bez čega se uopće ne bi moglo govoriti o »jedinstvu znanosti« ili o onome što se danas obično naziva »znanstveni holizam« koji za svoju jedinstvenost ima zahvaliti upravo »jedinstvu prirode«, kako glasi istoimena knjiga Carla Friedricha von Weizsäckera.²⁹ Svaki pojedinačno-znanstveni pristup bilo kojemu fenomenu izvan konteksta njegova svijeta ne samo da ga čupa iz tog njegovog unutarsvjetskog izvora nego ga smješta u one eksperimentalne uvjete i okolnosti u kojima je on samome sebi neprepoznatljiv, a time također nije u stanju pokazati se znanstveniku u svom cjelokupnom izvornom bogatstvu, a time mu ni pokazati put do svoje prave biti. Stoga, jedino to polaznje od »jedinstva prirode« može omogućiti da se čovjeku sama priroda ukaže kao narav i smisao njegova vlastita bitka-u-svijetu, izvan čega on postaje »bez-svjetovni« subjekt koji iz samoga sebe »proizvodi« svoj svijet, ali ne više kao samodani *παύμενον*, već kao pûki predmet vlastitog tehničkog raspolaganja i izrabljivanja.

5. Znanstveno-teorijska i »hermeneutička« tvorba pojmova

Dok pod »tvorbom« ili »oblikovanjem pojma« neoskolastika podrazumijeva »zahvaćanje 'štostva' objekata spoznaje koje je nedostupno osjetilima«,³⁰ Badrov u maniri »kritičkoga racionalizma« jednoga Hansa Alberta podvrgava »pojam« metodi »kritičke (empirijske) provjere«, zbog čega mu ne pristupa sa stajališta »štostva« (lat. *quidditas*), već opisno, tj. razvodnjavajući ga u

»definiciji«, premda doduše i sâm naglašava da pojmove/termine »definiramo kontekstualno i sustavno, a ne samo individualno«. ³¹ To, drugim riječima, znači da kontekstualno definiranje pojma ima prvenstveno hermeneutički karakter. Ukoliko se opredijelimo za tu hermeneutičku tvorbu pojmova, utoliko ćemo odmah morati napustiti taj formalno-logički pristup utemeljenju filozofije znanosti, jer time se potpuno prekida svaka veza spoznaje s njezinom ukorijenjenošću u čovjekovu povijesnom svijetu života. Ili rečeno s Badrovom, ukoliko nas doista zanima »logika znanosti«, ³² utoliko tom logosu ne možemo pristupati ni empirijski ni logički, već prije svega u pogledu smisla znanosti.

Za razumijevanje logike znanosti središnjim postaje pojam »iskustva« koje izvorno nije znanstveno, nego je najneposrednije (individualno) čovjekovo iskustvo svijeta i njegovih danosti i gubi karakter svoje izvornosti upravo kada se pokuša uopćavati, tj. podvoditi pod neko opće iskustvo i iz njega proistjećuće pojmove i »zakone«. Kada bi taj postupak vrijedio u konačnici kao »istina«, ona se tada ne bi mogla opovrgnuti nikakvim novim iskustvom, čemu u konačnici teži svaka znanost. Razlog tomu ne leži samo u »regionalnom« karakteru svake pojedinačne znanosti (E. Husserl), već podjednako i u tome što u pozadini ne stoji nikakav »horizont« mogućega i zbiljskoga iskustva, horizont koji nije stvar neke znanstvene konstrukcije, nego se neprestano »osvaja« i »širi« novim primordijalnim iskustvima individualne egzistencije. »Iskustvo« ne pripada najprije i isključivo znanosti koja, dakako, ne može bez njega započeti nikakvo istraživanje, nego

»... pripada čovjekovoj povijesnoj biti [...]. Štoviše, iskustvo u tom smislu nužno pretpostavlja raznovrsna razočarenja očekivanjima i ne stječe se samo posredstvom njih [...]. Svako je iskustvo, koje zaslužuje to ime, prožeto nekim očekivanjem. Tako čovjekov povijesni bitak kao bitan moment sadrži načelnu negaciju koja izlazi na vidjelo u bitnome odnosu iskustva i uvida.« ³³

I za Martina Heideggera i za Hans-Georga Gadamera primordijalno je čovjekovo iskustvo »bitka-pri-smrti«, odnosno iskustvo ništavnosti vlastite egzistencije, na kojemu onda počiva i ona »načelna negacija« koja već unaprijed netematski, ali bitno, sudjeluje u tom neposrednom iskustvu svijeta i vlastita bitka u njemu. Nasuprot njemu stoji »uvid u ono što jest« (Aristotel), pri čemu je i sâm taj uvid uvijek praćen nekim (netematskim) »očekivanjem« koje onda čini nemogućim bilo kakvu »objektivnost« u znanstvenom smislu te izvire iz temeljnog egzistencijalnog interesa prevladavanja te »konačnosti«, zbog čega je po Gadameru taj »uvid u granice čovjekova bitka [...] jedno religiozno iskustvo«. ³⁴ Ono je »religiozno« zato što je jedno »granično iskustvo«

27

Usp. »Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsphilosophie«, u: Helmut Pulte (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 12, Ritter, K. Gründer i G. Gabriel, Basel 2004., špalta 973.

28

B. Badrov, FZ, str. 602.

29

Usp. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Hanser Verlag, München 1971.

30

Usp. Alexander Willwoll, »Begriffsbildung«, u: Walter Brugger (ur.), *Philosophisches*

Wörterbuch, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Beč 1976., str. 41.

31

B. Badrov, FZ, str. 607.

32

Ibid., str. 596.

33

Usp. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990., str. 361–362 (dalje: GW I.).

34

Ibid., str. 363.

u Jaspersovu smislu, posredstvom kojega čovjek po Gadameru stječe »uvid u neukidivost granice spram božanskoga«,³⁵ uvid u nepremostivi ponor između egzistencije i transcendencije, ponor koji u stvari nije ništa drugo nego ona »načelna negacija« svega u egzistenciji postignutoga, tako da je čovjek njime »osuđen« da pod vidom te smislenosti »iz samoga sebe« bilo kako zasnuje taj smisao unutar svijeta i kroz ono što ga susreće u svijetu. Ta bitno negativna »samospoznaja« određuje sav čovjekov bitak u svijetu, ali ona čovjeku istodobno pruža pozitivnu mogućnost »priznavanja zbiljnosti«, a time i samoga sebe kao subjekta »u« svijetu. S druge strane, to »priznavanje zbiljnosti« oslobađa od svakog dogmatizma znanosti koji potpuno ukida zbiljnost u njezinoj predmetnoj (proizvedenoj) danosti, a svojim spoznajama nastoji osigurati onu vrstu nadvremenog važenja koje nema nikakva značenja za neposrednu egzistenciju suočenu s vlastitom konačnošću. Taj »dogmatizam« ne poznaje nikakvu granicu, nikakav izvanjski korektiv, zbog čega uopće u svojem slijepom »postupanju« ontološki zaboravlja »razlog« tog svojeg postupanja i istraživanja. Stoga se u takvom postupanju uopće ne radi o »spoznaji« nespoznatljivoga »štostva« stvari, što Badrov smatra polazištem tvorbe pojmova, već prije svega o čovjekovoj samospoznaji u svijetu pod vidom konačnosti, u odnosu na koju otpada svaki esencijalizam skolastičko-neoskolastičkoga kova, ali i onih znanosti koja ta »štostva« nastoje učiniti vječno važećima kao znanstvene zakonitosti, bez obzira na to što i sâm Badrov naglašava kako u temelju tih spoznaja leži znanstvena svijest o tomu da će one biti nekada zamijenjene novim spoznajama, jer tada na scenu stupa ona »vrsta« redukcionizma koji na vlastito polazište, svoja predviđanja, planove i, naposljetku, interes svodi sve novo spoznato. Ono je utoliko »bespovijesno iskustvo« za razliku od »hermeneutičkoga iskustva« koje je svjesno svoje povijesne usidrenosti i »predaje« (njem. *Überlieferung*) i koju tek treba iskusiti kao temeljni horizont samoozbiljenja vlastite egzistencije. Ta nas predaja oslovljava i određuje kroz jezik kao najširi mogući horizont čovjekova povijesnog iskustva svijeta i kao izvor svake moguće »tvorbe pojmova«.

Prilikom takve jezične tvorbe pojmova, nasuprot onoj znanstveno-konstruktivnoj, oslonac se ne može tražiti u njihovom prethodnom definiranju i fiksiranju, jer tada bi ti pojmovi izgubili svaki doticaj sa zbiljom i usidrenost u sadržajno-smislenoj povijesti razvoja jezika. U znanstvenoj tvorbi nekoga pojma izgubile bi se sve one »akcidencije i relacije«, svi oni konkretni odnosi unutar svijeta, izvan kojih se neki fenomen uopće ne može razumjeti u svojoj pojavi. On nikada nije samo-dan, niti onaj koji se pokazuje na samome sebi, jer on nam se uvijek pojavljuje u situacijama, u mnoštvu odnosa koji mogu biti ponekad supstancijalni, ponekad akcidentalni. Mi ne možemo »istrgnuti« fenomen iz njegova okolnog svijeta, iz njegovih relacija s drugim bićima, na temelju kojih se on uopće može razumjeti kao takav. Ono »po sebi« Kantove filozofije doista se čini nespoznatljivim u horizontu i spletu tih bezbrojnih relacija, tako da otpada svaki govor o nekom »bitnom poretku« i o pojmovima koji proistječu iz njega. Svaki pojam svoju zbiljnost dobiva iz nekoga zbiljskog jezika, a svaka se logika gradi na unutarnjoj smislenosti događanja u svijetu, čijom se logikom uopće želi predstaviti. Ta »prirodna tvorba pojmova«, koja je potpuno svjesna svoje nesavršenosti, ima jednu prednost koju je – kako s G. Rabeauom ističe Gadamer – uočio Toma Akvinski,

»... naime slobodu za beskonačnu tvorbu pojmova i napredujuće prožimanje onoga što je mišljeno. Time što se proces mišljenja misli kao proces eksplikacije, vidljivim postaje jedno logičko postignuće jezika koje se ne može potpuno shvatiti iz nekoga poretka stvari kakav je sebi zamišljao neki beskonačni duh.«³⁶

»Eksplikacija pojma« ne događa se u »definiciji«, kako to naglašava Badrov, već prije svega u »riječi«, zato što ono »logičko postignuće« spoznavajućega uma može biti razumljivo samo kao događanje riječi, čime Gadamer ovdje ponovno ističe religiozni karakter *Logosa* koji kroz riječ postaje tijelom, u čemu on vidi fundamentalnu funkciju jezika. On, naime, izričito naglašava »središte jezika, u kojemu se središnjost događanja utjelovljenja tek dovodi do svoje potpune istinitosti«,³⁷ u kojemu, dakle, tijelom postali *Logos* objavljuje svoju istinitost »u« svijetu i »za« svijet.³⁸ Ta je Objava, ma koliko bila upućena svim ljudima, uvijek individualna (»tko govori«, komu govori, u kojoj situaciji govori itd.).

Premda je jezik kao povijesna danost nepregledni sediment čovjekova iskustva svijeta (i transcendencije), riječ kao ona koja se neprestano događa u razgovoru (ili kao *verbum interius* sv. Aurelija Augustina) stalno se obogaćuje tim novim posredovanim spoznajama i uvidima, čime se istodobno i sâm pojam neprestano ispunjava konkretnim značenjskim sadržajem, a time i može sve bolje udovoljiti »stvari«, čiji je on pojam. U odnosu na to, *cilj* nije nalaženje onoga zajedničkoga u različitom niti svodenje mnoštva riječi na funkciju izražavanja jednoga jedinog značenja, podvođenja označenoga pod oznaku. Naprotiv, »genijalnost jezične svijesti« sastoji se po Gadameru prije svega u otkrivanju »sličnosti«, ali sličnosti koja se ne podvodi po analogiji pod neku nadređenu općost, nego to »slično« čuva u njegovoj neidentičnosti (drugosti) i temeljnim obilježjima njegova bitka. Kako bi objasnio taj složeni tijek tvorbe pojmova Gadamer poseže za pojmom *complicatio* (umatanje, umotavanje, obuhvaćanje svega u Jednom) Nikole Kuzanskoga. Objašnjavajući cjelokupni tijek Božjega stvaranja svijeta, Kuzanski se služi matematskim metodama *complicatio* i *explicatio*: ako je Bog »biće, od kojega se ne može misliti ništa veće«, kako Anselmo tvrdi u svojem spisu *Monologion*,³⁹ onda je Bog ona sveobuhvatna Veličina (*complicatio*, apsolutni pojam ili ono »obuhvatno obuhvatnoga« – K. Jaspers) iz kojega se tijekom stvaranja izvodi svako pojedinačno biće (lat. *explicatio*), što Kuzanskoga navodi na zaključak da je biće samo za sebe i u svojoj mnoštvenosti nebitkujuće, i svoje »jest« ima samo zahvaljujući jedinstvu onog Najvećeg koje se putem *explicatio* pokazuje na njemu, a da se nikako ne može ni svesti ni izjednačiti s njim. To znači da su u Bogu kao apsolutnom pojmu sva stvorenja »na umotan način u Bogu kao što su na razmotan način u stvaranju svijeta svijet«. ⁴⁰ Samo zahvaljujući tomu

35

Ibid.

36

Ibid., str. 432. Gadamer se ovdje poziva na interpretaciju problema odnosa riječi i ideje koju pruža G. Rabeau. Usp. Gaston Rabeau, *Species. Verbum l'Activité Intellectuelle Élémentaire Selon S. Thomas D'Aquin*, Vrin, Pariz 1938.

37

Usp. H.-G. Gadamer, *GW I.*, str. 432.

38

Zbog toga po Gadameru: »Kristologija postaje pripraviteljicom jedne nove antropologije koja na novi način posređuje čovjekov duh u njegovoj konačnosti s božanskom beskonačnošću. Svoj pravi temelj ovdje će dobiti ono

što smo nazvali hermeneutičko iskustvo.« – Ibid., str. 432.

39

»Et credimus te [Deum op. a.] esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.« – Anselmo, »Monologion«, u: Anselm von Canterbury, *Monologion. Proslogion Die Vernunft und das Dasein Gottes*, Hegner, Köln 1966., str. 111.

40

»Omnia illa complicitate in deo sint deus, sicut explicite in creatura mundi sunt mundus.« – Cusanus, *De possess.*, P 1, fol. 175 v; preuzeto iz: Richard Wisser, *O moći i spoznavanju. Prilog zadnjem utemeljenju filozofije i njezinom kompleksnom pitanju o Bogu – čovjeku – svijetu kod Nikole Kuzanskoga*, prev.



pojedinaac dobiva svoju individualnu legitimaciju u Bogu, i to kao »bog« koji stoji u pojmu samoga sebe, tj. slobodno određuje svoju vlastitu egzistenciju, tako da se sada taj pojam *complicatio* može razumjeti kao tijek samoodređivanja čovjeka u vlastitoj egzistenciji, što bi značilo da pojam nije nikakva formalno-logička tvorevina, nego rezultat čovjekova samorazumijevanja i samoodređenja u svijetu. Tu dijalektiku *complicatio* i *explicatio* kao pretpostavku tvorbe i samoidentiteta pojma Gadamer pokušava razumjeti u pogledu odnosa pojma i jezika te konačnosti ljudske egzistencije uopće. Naime, Gadamer u tom shvaćanju Kuzanskoga vidi snažan utjecaj biblijsko-kršćanskoga nauka o stvaralačkom karakteru *Verbum dei*, po kojemu za Kuzanskoga

»Riječ nije nikakav drugi bitak nego Duh, ona nije nikakva njegova umanjena niti oslabljena pojava. [...] Naprotiv, konačnost ljudskoga duha, ma koliko uvijek ostala odnosna na beskonačno jedinstvo apsolutnoga bitka, morala je naći svoju pozitivnu legitimaciju. To je sadržano u pojmu *complicatio* i na toj točki novi aspekt dobiva i fenomen jezika. Ljudski je duh taj koji ujedno sažima i razmata. Razmatanje u diskurzivnu mnogostrukost jest ne samo razmatanje pojmova, nego se proteže sve do onog jezičnog. Mnoštvo mogućih odredbi – uvijek ovisno o različitosti jezika – jest ono koje još potencira pojmovno diferenciranje.«⁴¹

Odnosno, *complicatio* i *explicatio* temeljne su hermeneutičke operacije ljudskoga duha, zahvaljujući kojima čovjek dopijeva do samoga sebe i postiže svoju egzistencijalnu »legitimaciju«. Jezična usidrenost pojma samoga sebe istodobno je ono što čovjeku omogućuje stalnu povezanost s transcencijom. Vratimo li se sada Badrovljevom razumijevanju »oblikovanja pojmova« putem definicija, morat ćemo ustvrditi, prvo, da on »pojam« uopće ne razumije procesualno, tj. u gore navedenom smislu *complicatio* i *explicatio*, već čisto formalno-logički; zbog čega, drugo, u takvom logičkom sustavu Bog može biti samo smetajući čimbenik, dok se Bog Kuzanskoga i Gadamera upravo pojavljuje kao horizont i jamac samoozbiljenja individualnosti koja kod Kuzanskoga, štoviše, dobiva božanstveni karakter, što u konačnici ima jednu, vrlo značajnu etičku implikaciju: *Homo homini Deus est!* Ukoliko čovjek nije u stanju prepoznati u Bližnjemu lice Božje ili božanskoga sugovornika, utoliko nikada neće dospjeti do pojma samoga sebe, a time i transcendirati svoje kontingentno postojanje zarobljeno pukom predmetnošću. Samo je u tom pogledu Badrov doista »objektivni«, »neoskolastički filozof, ali također filozof s augustinovsko-franjevačkom nijansom, što se osobito vidi u njegovoj sklonosti istraživanju egzistencijalne filozofije jer tu egzistencijalnu dimenziju upravo imaju Augustinova filozofija i filozofija velikih franjevačkih mislilaca, sv. Bonaventure i Ivana Dunsca Scota.«⁴² U znanstveno-teorijskom pogledu taj se neoskolastički karakter njegove filozofije pokazuje prije svega u njegovu to-

Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2004., str. 159, bilj. 153. Iz toga J. Stallmach zaključuje: »Od jedno-strukosti [*complicitas, complicativa*] sva ta mnogo-strukost nije ništa drugo nego raz-motavanje [*explicatio*] jedno-strukosti kao skupa umotane [*simplicitas complicativa*].« – Usp. Josef Stallmach, »Der 'Zusammenfall der Gegensätze' und der unendliche Gott«, u: Walter Andreas Euler (ur.), *Die Römischen Jahre des Nikolaus von Kues*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1, Mainz 1961., str. 55.

42

Mile Babić, »Filozofske studije Bonifaca Badrova«, u: Bonifac Badrov, *Sabrana djela. Filozofske studije*, sv. I, Franjevački samostan Gorica, Franjevačka teologija, Livno – Sarajevo 1997., str. IX–XXV, str. XXII. O filozofskom značenju B. Badrova usp. također Ivan Bubalo, »Čitajući opus o. Bonifaca Badrova – utisci«, *Dobri Pastir* 19–20 (1970) 1–4, str. 311–314; Željko Pavić, »Prinos fra Bonifaca Badrova razvoju neoskolastičke misli u BiH«, *Bosna franciscana* 7 (1999) 11, str. 82–111.

41

Usp. H.-G. Gadamer, *GW I.*, str. 439.

mističkom shvaćanju »istine« kao »suglasnosti razuma i stvari«, što sa svoje strane ozbiljno dovodi u pitanje njegovu franjevačku, na sv. Bonaventuri i sv. Franji počivajuću, duhovnost i shvaćanje slobode koji ne izvire iz neumoljive fizičko-metafizičke sheme tumačenja svijeta, pred kojom u pozadini svakako nužno ostaje pitanje o smislu ljudske egzistencije uopće.

Zvonko Miličić

**Einige Aspekte der Erkenntnis- und
Wissenschaftstheorie im Werk von Bonifac Badrov OFM**

Zusammenfassung

In seinem Beitrag versucht der Verfasser, im Rahmen der philosophischen Systematik Bonifac Badrovs, des langjährigen Philosophie-Professors an der Franziskanische Theologischen Fakultät in Sarajevo, sein scholastisch-neuscholastisches Wahrheitsverständnis als adaequatio intellectus et rei, das ihm als der Leitfaden für seine Konzeption „Wissenschaftsphilosophie“, mit besonderer Berücksichtigung seiner Auffassung der „Begriffsbildung“. Dabei wird den Vorgang der Begriffsbildung durch die Definitionen als Bedeutungsbeschreibungen geschildert. Dadurch verliert der Begriff seine Verankerung in der unmittelbaren menschlichen Existenz, d.h. er wird weder als das Ergebnis des complicatio und explicatio Verhältnisses (N. Cusanus) noch als der Vollzug der Selbstgewinnung des Menschen in eigener Existenz verstanden (H.-G. Gadamer), weshalb die Frage nach dem „Sinn“ letztes Ende jede Bedeutung nicht nur für die Existenz des Menschen, sondern für den „Sinn“ des Erkenntnis- und Wissenschaftsverfahrens verliert.

Schlüsselwörter

Bonifac Badrov, Theorie, Erkenntnis, Wissenschaft, Sinn, *complicatio*, *explicatio*