



Hrvoje Relja

TOMISTIČKA FILOZOFIJA

LEYKAM
international

Hrvoje Relja
TOMISTIČKA FILOZOFIJA

NAKLADNIK
Leykam international d.o.o.
Ilica 42, HR-10000 Zagreb
www.leykam-international.hr

ZA NAKLADNIKA
Jürgen Ehgartner

UREDNIKA
Eugenia Ehgartner

RECENZENTI
prof. dr. sc. Ante Vučković
dr. sc. Ilica Martinović

LEKTURA
izv. prof. dr. sc. Jadranka Nemeth-Jajić

KOREKTURA
Neli Mindoljević

GRAFIČKO OBLIKOVANJE RAČUNALNOG SLOGA
Tvrтко Gregurić

FOTOGRAFIJA NA NASLOVNICI
Toma Akvinski, iluminacija iz rukopisa
Summa theologiae, početak 14. stoljeća.
Bibliothèque municipale, Troyes.

TISAK
Denona d.o.o., Zagreb
Tiskanje dovršeno u veljači 2021.

© 2021 Leykam international d.o.o., Zagreb
Nijedan dio ove knjige ne smije se umnožavati,
fotokopirati ni na bilo koji drugi način reproducirati
bez nakladnikova pismenog dopuštenja.

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu Ministarstva
znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske.

ISBN 978-953-340-112-6

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i
sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001087722.

Hrvoje Relja

TOMISTIČKA FILOZOFIJA

Zagreb, 2021.

Leykam international

SADRŽAJ

Predgovor	9
0. POČELO	13
1. ŠTO JE FILOZOFIJA?	15
1.1. <i>FILOZOFIJA JE MUDROST</i>	15
1.2. <i>FILOZOFIJA JE ZNANOST</i>	17
2. FILOZOFIJA SPOZNAJE	23
2.1. <i>ISTINA</i>	23
2.2. <i>ZDRAVORAZUMSKE ISTINE</i>	32
2.3. <i>OD PREDZNANSTVENOGA DO PRVOGA FILOZOFSKOG ZNANJA</i>	36
3. METAFIZIKA	39
3.1. <i>ŠTO JE METAFIZIKA?</i>	39
3.2. <i>BIĆE – ONO ŠTO JEST</i>	42
3.3. <i>POČELA BIĆA</i>	45
3.3.1. <i>Supstancija i akcidenti</i>	45
3.3.2. <i>Struktura zbiljnosti i mogućnosti bića ('de actu et potentia')</i>	55
3.3.3. <i>Bitak, akt bivstvovanja, posljednja je zbiljnost bića</i>	62
3.3.4. <i>Bit (esencija) bića</i>	73
3.4. <i>TRANSCENDENTALI VIDICI BIĆA</i>	82
3.4.1. <i>Što su transcendentali i koliko ih je?</i>	82
3.4.2. <i>Jednoća bića</i>	93
3.4.3. <i>Ontološka istina</i>	96
3.4.4. <i>Dobro</i>	98
3.4.5. <i>Lijepo</i>	101

3.5. UZROCI	104
3.5.1. Što je to uzrok i koje su vrste uzroka?	104
3.5.2. Nutarnji uzroci: materijalni i formalni	108
3.5.3. Proizvodni uzrok	109
3.5.4. Svršni uzrok	114
3.5.5. Odnos Božje uzročnosti i uzročnosti stvorenja	121
3.6. MIŠLJENJE O STVARNOSTI	123
3.6.1. Poimanje	124
3.6.2. Suđenje	131
3.6.3. Zaključivanje	133
4. FILOZOFIJA PRIRODE	135
4.1. MATEMATIKA: KVANTITATIVNO BIĆE	136
4.2. KINEMATIKA: BIĆE U POKRETU	141
4.2.1. Gibanje ('motus')	141
4.2.2. Prostor i vrijeme	144
4.3. DINAMIKA: AKTIVNOST MATERIJALNOG BIĆA	149
4.3.1. Kakvoća ('qualitas') materijalnog bića	149
4.3.2. Zakonitost u fizičkom svijetu	154
5. FILOZOFIJA O ČOVJEKU	159
5.1. ŽIVO BIĆE	160
5.2. SPOZNAVAJUĆE BIĆE	165
5.2.1. Osjetilna dimenzija ljudskog spoznavanja	169
5.2.2. Umna dimenzija ljudskog spoznavanja	174
5.3. SLOBODNO BIĆE	188
5.4. OSOBA	197
6. FILOZOFIJA O BOGU	211
6.1. BOŽJE POSTOJANJE	212
6.1.1. Dokazi za Božje postojanje	215

6.2. <i>BOŽJA BÎT</i>	243
6.2.1. <i>Spoznatljivost Božje bîti</i>	243
6.2.2. <i>Božje djelovanje</i>	251
7. <i>ETIKA</i>	273
7.1. <i>NAČELO I TEMELJ</i>	273
7.2. <i>LJUDSKI ČIN</i>	275
7.3. <i>„BONUM SIMPLICITER” LJUDSKE NARAVI</i>	280
7.4. <i>MORALNI RED</i>	286
7.5. <i>DRUŠTVENI ODNOSI</i>	301
8. <i>ZAVRŠNA DOKSOLOGIJA</i>	313
Dodatak 1	
Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela	315
Uvod	316
1. 1. Što je za Aristotela biće kao biće?	319
1. 2. Što je supstancija za Aristotela?	323
1. 3. Pokretanje Nepokretnog pokretača u svjetlu Aristotelove metafizike supstancije	326
2. 1. Dvije razine Akvinčeve metafizike	330
Dodatak 2	
„Biti ili ne-biti” – u svjetlu analogije bića	339
Onto-teo-logička razmišljanja u svjetlu analogije bića	340
Dodatak 3	
Isus Krist – Filozof*	397
LITERATURA	411

PREDGOVOR

Ova knjiga u jedinstvenom svesku donosi oba dijela projekta da se na sveučilišnoj razini sustavno iznese cjelovita tomistička filozofija. Prvi dio projekta objavljen je u svesku *Tomistička filozofija*, 1. dio (Split, 2013.), a drugi u svesku *Tomistička filozofija*, 2. dio (Split, 2016.), oba u izdanju Filozofskog fakulteta u Splitu.

Dakle, cjelovita tomistička filozofija, a ne filozofija Tome Akvinskog. Toma Akvinski je naime prvenstveno bio teolog i nije napisao sustavnu filozofiju te stoga, ako se sintetiziraju i povežu svi njegovi, ni mali ni malobrojni, filozofski spisi u jednu cjelinu, dobiva se *corpus* njegove filozofije, koji bi kao sinteza, unatoč opširnosti i raznovrsnosti njegova pisanja, ostao manjkav za neke važne filozofske teme. No te filozofske teme koje nedostaju, kako su kroz povijest pokazali mnogi filozofi nadahnuti mišlju Tome Akvinskoga, mogu se slijedeći počela svojega začetnika konstruirati i uklopiti u jedinstven filozofski sustav koji s pravom nazivamo tomističkom filozofijom.

Tomistička filozofija jedna je od povijesno dominantnijih i rasprostranjenih filozofija, stoga izučavanje povijesti filozofije nije zamislivo bez njezina sustavnog i detaljnog upoznavanja. Osnovna značajka tomističke filozofije, koja ju je učinila tako popularnom i prisutnom, jest realistička metoda koja filozofski tematizira zdravorazumsko iskustvo, dok trajna intelektualna atraktivnost

te filozofije proizlazi iz spekulativnih uvida u transcenciju kojoj je usmjerena njezina metafizika bitka.

O vrijednosti tomističke filozofije jedan od najvećih međuratnih hrvatskih intelektualaca dr. Ivan Merz zapisao je sljedeće:

„Sv. Toma Akvinski, jedan od najvećih umova svih vjekova, podigao je upravo divovsku zgradu na temelju Aristotelova sustava i tu je zgradu jasno razvrstao i sam još nadogradio. Filozofiju Aristotela i svetog Tome nazivljemo imenom *philosophia perennis* – vječna filozofija. To je filozofija zdravog razuma koja brodi kroz vjekove. Nju ne može uništiti ili uzdrmati niti jedna struja, ni jedno novo psihičko raspoloženje. Ta je filozofija nepromjenjiva kao što je i sami ljudski um nepromjenjiv. Ovu filozofiju zdravog razuma uzela si je Crkva Božja. Nije ona time postala nikakvim privjeskom filozofije; i u Crkvi je sačuvala ona svoju potpunu slobodu razvoja.”¹

Kompleksnost misli Tome Akvinskog te prvenstveno teološki karakter njegove misli, uz već spomenuti nedostatak filozofske sinteze koju on nije napisao, naveli su mnoge auktore da slijede različite načine izlaganja Tomine filozofije. Među tim načinima dominiraju dva, onaj Gilsonov koji tomističku filozofiju izlaže redom kojim je Toma sustavno izlagao svoju teologiju, tj. stavljajući prioritet na filozofiju o Bogu iz koje onda izvodi ostale filozofske discipline, te onaj drugi koji, poštujući nutarnju

¹ I. Merz, „*Philosophia perennis*”, *Đački Orao*, Zagreb, br. 4., 1926., citiran u I. Merz, *Sabrana djela*, III., uredio Božidar Nagy, *Glas koncila*, Zagreb, 2012., str. 451-452.

povezanost među filozofskim disciplinama, počinje s filozofijom spoznaje i općom metafizikom koje potom slijede partikularne metafizike te praktične filozofije. Kako je naša nakana da iznesemo cjelovitu tomističku filozofiju, a ne samo filozofiju Tome Akvinskog, slijedili smo red izlaganja primjereniji sustavnom izlaganju cjelovite filozofije.

Cijeli projekt sadržava sustavno izlaganje sljedećih filozofskih disciplina: uvoda u filozofiju, filozofiju spoznaje, metafiziku, filozofiju prirode, filozofijsku antropologiju, filozofiju o Bogu i etiku.

Kao gotovo sve filozofije crkvenih otaca i srednjovjekovnih kršćanskih filozofa, i tomistička je filozofija u svojoj biti pokušaj da se izreče filozofija Isusa Krista. Budući da je taj vidik tomističke filozofije kroz povijest bio nepravedno zanemaren i svrstan u teologiju, posebno smo istaknuli ona promišljanja tomističke filozofije koja su proizišla iz filozofije Isusa Krista, kao što su npr. filozofija čuda, ostvarivost ljudske naravne težnje za srećom, etika ljubavi itd.

Radi jednostavnijeg praćenja tomističke misli gradivo je izloženo po točkama koje su raspoređene u cjeline, a svaka cjelina zaokružuje određenu problematiku. Poredak je točaka takav da svaka točka pretpostavlja samo pretilozofska znanja ili ona iz prethodnih točaka, a ne neka druga prethodna filozofska znanja. Dakle, ako se u nekom tumačenju pojavljuju filozofski pojmovi koji nisu bili prethodno detaljno objašnjeni, za tumačenje dotične problematike u kojoj se koriste dovoljno je njihovo opće predznanstveno shvaćanje (npr. pojam participacije

upotrebljavamo prije nego što je filozofski obrazložen, ali samo u njegovu predznanstvenom razumijevanju).

U prilogu su tri teksta, prvi naš pod naslovom *Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela* koji pokazuje povijesnu metafizičku novost filozofije Tome Akvinskog, drugi mojeg pokojnog profesora Miljenka Belića naslovljen „*Biti ili ne-bit* – u svjetlu analogije bića” koji, svojim bogatim sadržajem i svojim prekrasnim stilom, iznosi temeljne pozicije filozofije Tome Akvinskog iz koje se izaruju i svi ostali njeni vidovi, te treći prijevod našeg rada *Isus Krist – Filozof*, a u kojem je sintetski objašnjena srž filozofije Isusa Krista.

Na kraju želim zahvaliti svima onima koji su na bilo koji način pomogli pisanje i tiskanje ovog udžbenika, a posebno onima koji su jezično dotjerali tekst. Generacije studenata slušača mojih kolegija iz srednjovjekovne filozofije, kojima je prvenstveno namijenjen ovaj udžbenik, bile su mi ne samo poticaj za njegovo pisanje nego i trajna pomoć za njegov didaktički oblik, stoga neka svaka hvala upućena autoru ovoga pothvata ide njima.

U Splitu 7. ožujka 2020.

Autor

0. POČELO

0. U početku bijaše Riječ – *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,*
In principio erat Verbum, Iskoni bje Slovo (Iv 1,1).

1.

ŠTO JE FILOZOFIJA?

1.1.

FILOZOFIJA JE MUDROST

1. Čuđenje – iskonsko iskustvo

Čovjek je razumno biće čije je iskustvo stvarnosti obilježeno čuđenjem i spoznajom. Prirodno iskustvo čovjeka takvo je da on razmišlja o stvarnosti, da se pita o njezinu smislu: Zašto postoji? Zašto je takva kakva jest? Itd. Ta pitanja, koja si čovjek po prirodi postavlja, nisu usmjerena samo na neki dio stvarnosti, već na sveukupnu stvarnost, na cjelinu svega što postoji, a o njoj po prirodi želi znati ne samo odgovor na neki određeni zašto nego i na onaj posljednji zašto, tj. čovjek se pita o stvarnosti kao takvoj.

2. Sam čovjek kao pitanje

Pitajući se o stvarnosti čovjek se ujedno pita i o samome sebi kao dijelu stvarnosti i kao subjektu koji stoji sučelice stvarnosti. Čovjek, nadalje, po naravi želi

potpunu i trajnu sreću te se po naravi pita i o smislu svoga življenja, o ostvarivosti težnje za trajnom srećom; traži, prema tome, onaj posljednji zašto svoga življenja.

3. *Zdravorazumski odgovori*

Takva pitanja o cjelini stvarnosti i o vlastitom postojanju dio su općeljudskog iskustva stvarnosti. To iskustvo je sačinjeno: od općeljudske spoznaje stvarnosti (kao što je npr. da postoje stvari, da postoje ljudi misleća bića itd.), od čuđenja (da je stvarnost uređena, dinamična, da ljudsko djelovanje ima moralni imperativ itd.), od propitivanja, ali i od spontanog odgovora na propitivanja (da život ima smisla, da je Bog smisao i temelj svake stvarnosti itd.). Izjave kojima se to iskustvo izriče nazivamo zdravorazumskim istinama.¹

4. *Mudrosno iskustvo*

Čovjekova razumnost ima mudrosnu dimenziju jer čovjek po prirodi spontano odgovara ne samo na neki određen zašto nego i na onaj posljednji zašto o sveukupnosti stvarnosti i vlastitog življenja. Čovjek, dakle, po prirodi ima mudrosno iskustvo.

¹ „Zdrav razum je ono što svi spontano znaju i misle o onome što im je zajedničko kao ljudskim osobama, bilo na razini ontološkog stanja (biti-u-svijetu) bilo na razini etičkih imperativa i vrijednosti (morati-biti, morati-činiti, morati-izabrati); i ono što svi ‘osjećaju’ kao istinito, dobro, pravedno, pa i kad toga nisu formalno svjesni, ili kad su pak svjesni, a ne znaju to racionalno opravdati (to je zadaća znanosti) ili su sami ponekad navedeni to zaniijekati kad se na to povrate razmišljanjem i analizom.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, Ares, Milano, 1990., str. 29.). Naš prijevod kao i u svim ostalim navodima nehrvatske literature, osim ako nije drukčije navedeno.

1.2.

FILOZOFIJA JE ZNANOST

5. Znanstveno znanje

Čovjekovo iskustvo stvarnosti, sa spontanom spoznajom i njezinim zaključcima, ne zadovoljava posve čovjekovu žeđ za istinom jer čovjek traži daljnja i dublja objašnjenja stvarnosti – traži njezine uzroke. Produbljeno i uređeno znanje kojim čovjek rasuđivanjem dolazi do objašnjenja stvarnosti posredstvom njezinih uzroka (*inquisitio rerum per causas*) nazivamo znanošću.

6. Definicija filozofije

Znanstveni pokušaj elaboriranja mudrosnog iskustva nazivamo filozofijom. Filozofija je, dakle, znanost o sveukupnoj stvarnosti u svjetlu prvotnih uzroka. Drugim riječima: filozofija je implicitno, kao mudrosno iskustvo, sadržana u zdravorazumskom promišljanju, čijem sadržaju ona, kao svoju vlastitost, pridodaje znanstvenu priopćivost, tj. filozofija je znanstveno znanje.

7. Znanost o sveukupnosti

Partikularne znanosti objašnjavaju dio stvarnosti – ukoliko se radi upravo o tom i takvu dijelu stvarnosti – u svjetlu uzroka te i takve stvarnosti, tj. bližih uzroka; dok filozofija kao znanost o sveukupnosti traži objašnjenje stvarnosti kao takve, objašnjava, naime, svu i

svaku stvarnost u svjetlu univerzalnoga, prvotnog uzroka. Dajući objašnjenje partikularnostima u svjetlu sveukupnosti, filozofija kritički utemeljuje znanja partikularnih vidova stvarnosti, nadilazeći tako svaku pojedinu, ali i sve partikularne znanosti skupa.

8. *Filozofija je kraljica znanosti*

Ovisnost nekoga znanstvenog znanja o drugome, od kojeg prima određene spoznaje, može biti dvostruka. Tako jedna znanost može od druge uzimati dodatna znanja o onome što proučava i to joj je onda pomoćna znanost (npr. medicina tako ovisi o radiologiji, optika o kemiji koja proučava sastav leća itd.) ili pak jedna znanost prima od druge, više znanosti, spoznaju o vidu pod kojim proučava i u svjetlu kojega dobiva dublju i temeljniju spoznaju onoga što proučava (npr. medicini je nadređena biologija koja proučava život općenito, optika ovisi o geometriji itd.). Na prvi su način za filozofiju sve druge znanosti pomoćne, a na drugi su joj način sve druge znanosti podređene. Filozofija, prema tome, ne daje sveukupno znanje, već znanje o sveukupnosti i u svjetlu sveukupnosti. Znanstvena znanja tako se međusobno nadopunjuju i prožimaju da tvore uređeno znanstveno jedinstvo s filozofijom na vrhu.

9. *Stvarnost je neiscrpna – ima otajstveni karakter*

Znanstvena znanja o stvarnosti, bilo ona partikularna bilo ono filozofsko, produbljuju iskustvo stvarnosti, ali ne iscrpljuju svu njezinu dubinu. Tako se čuđenje, proizišlo iz spontanog znanja, ne dokida, već transformira

jer objašnjena razumnost stvarnosti ujedno je otkriva, ali i budi čežnju za još neotkrivenom dubljom razumnosti.

10. *Filozofija i religija*

Filozofija kao znanstveno promišljanje pitanja sveukupnosti, smisla stvarnosti i mog življenja ima nužan odnos s religijom, koja daje odgovore na ta pitanja i nudi se kao put ostvarenja posljednjega zašto, tj. smisla, življenja. Štoviše, filozofija kao znanost o sveukupnosti nužno znanstveno promišlja i o religijskom odgovoru, težeći da s njim formira jedinstven, skladan, razuman stav o sveukupnosti, tzv. svjetonazorski stav.

11. *Podjela znanja*

Znanja se dijele na spekulativna, kojima spoznajemo kakvo je nešto (*θεωρία, contemplatio*), i praktična, kojima spoznajemo kako treba djelovati (*τέχνη, ars*). Praktična znanja dijele se na ona koja određuju kako nešto treba proizvoditi (*ποίησις, factio*, činiti) i ona koja određuju kakvo treba biti djelovanje samog subjekta (*πρᾶξις, actio*, raditi); *ποίησις* npr. određuje kako treba napraviti kolač (npr. omjer brašna i vode), a *πρᾶξις* kako ga praviti, s kojom nakanom, npr. za dar i to velikodušni. *Ποίησις*, dakle, određuje djelovanje koje modificira objekt djelovanja, dok *πρᾶξις* određuje djelovanje koje modificira sami subjekt (npr. *ποίησις* krađe automobila određuje tehničku izvedbu same krađe, dok *πρᾶξις* određuje izvršitelja krađe kao lopova).

Budući da proučava svu stvarnost u svjetlu prvih počela, filozofija je prvenstveno spekulativna znanost, a

zbog dubine promatranja stvarnosti – u svjetlu prvih počela – pripada joj epitet najspekulativnije znanosti. Uz to, kako filozofija u svojoj elaboraciji uključuje odgovore na pitanja o sveukupnosti ljudskog življenja, uključuje stoga i znanja o ljudskom odnosu prema sveukupnosti. Ne uključuje, dakako, izravna, konkretna, praktična proizvodna znanja – *ποιήσις* – (određujuća za objekt), već znanja o ljudskom djelovanju koja su određujuća za njegov odnos prema sveukupnosti, te tako ujedno i određujuća za njega kao čovjeka – *πρᾶξις*.²

12. Podjela spekulativnih znanosti

Spekulativne znanosti dijele se na tri stupnja ovisno o tome koliko je njihov objekt povezan s tvari (materijom) ili odijeljen od tvari (materije).

„(I) Neki su predmeti spekulativne znanosti *ovisni o materiji u svom bivstvovanju*, jer mogu postojati samo u materiji. Ti se mogu dalje podijeliti:

a) na one koji ovise o materiji u svom postojanju, a koji se ne mogu ni shvatiti bez osjetne tvari jer je u njihovoj definiciji osjetna tvar. Npr. nužno je u definiciju čovjeka uključiti meso i kosti. Fizika ili *prirodna znanost* izučava stvari ove vrste.

b) S druge strane, ima stvari koje se, iako ovise o materiji u svom postojanju, shvaćaju bez osjetne tvari jer osjetna tvar nije uključena u njihovu definiciju. To je

² O praktičnom aspektu filozofije i tim podjelama govorit ćemo više u etici koja se pobliže bavi tom problematikom.

slučaj s pravcima i brojevima – stvarima kojima se bavi *matematika*.

(II) Nadalje ima predmeta spekulativnog znanja koji ne ovise o materiji u svom postojanju jer mogu postojati bez materije:

a) ili da nikad ne postoje u materiji, kao što je slučaj s Bogom i anđelima, ili

b) u nekim slučajevima postoje u materiji, a u drugima ne, kao što je slučaj sa supstancijom, kvalitetom, bićem, mogućnošću, zbiljnošću, jednoćom i mnoštvom i sličnima. Znanost koja se bavi svima njima je *teologija* ili *božanska znanost* [tj. filozofija]”.³

13. *Filozofija pretpostavlja iskustvo*

Znanstveno znanje je drugotno znanje jer je znanje o uzroku neke stvari, što pretpostavlja iskustvo te stvari, tj. prvotno znanje. Polazišno iskustvo partikularnih znanosti jest neko partikularno iskustvo, a polazišno iskustvo filozofije iskustvo je kao takvo; ono je zajedničko svakom čovjeku ukoliko je čovjek, a izriče se kroz zdravorazumske sigurnosti. Filozofija se pita o značenju i logičkim posljedicama tih sigurnosti. Stoga, sukladno strukturi razdiobe temeljnih zdravorazumskih sigurnosti, slijedi osnovna razdioba filozofske problematike, a tako i same filozofije, što ujedno implicira da je prva filozofska problematika kritički pronaći i individuirati (identificirati) univerzalno

³ T. Akvinski, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 1 co. 2. Ta tri stupnja odijeljenosti od materije nazivaju se još stupnjevi apstrakcije. Kao što je iz navedenoga jasno, treći stupanj, tj. onaj filozofije, bolje je nazvati odvajanje ili *resolutio*, stoga neki vlastitu metodu filozofije nazivaju rastvaranje (*resolutio*, prodiranje) k temelju.

ljudsko iskustvo kao i izjave koje ga izriču te njegovu vezu s ostalim znanjima. Filozofska disciplina koja se bavi tom prvom filozofskom problematikom naziva se filozofija spoznaje.

14. *Filozofija je samoutemeljujuća znanost*

Filozofija, iako nije prvotno znanje – jer pretpostavlja iskustveno znanje – jest prvo i temeljno znanstveno znanje, koje ne samo da utemeljuje sve ostale znanosti nego i samu sebe, s obzirom na to da je određivanje filozofskih pretpostavaka već filozofski čin kojim se bavi, kao što smo rekli, filozofija spoznaje. Dakle, filozofija je u znanstvenom smislu samoutemeljujuća.

2.

FILOZOFIJA SPOZNAJE

15. *Mišljenje o spoznaji*

Prvo pitanje koje se nameće kad se počne promišljati o mišljenju i spoznavanju jest: koje je i kad je spoznavanje, tj. intencionalna (spoznajna) prisutnost spoznatoga (objekta) u spoznavatelju (subjektu), dobro, ispravno, valjano? Tim pitanjem istovremeno se pokazuje da su pitanja: „jesu li mišljenje i spoznavanje mogući?” i „mislimo li i/ili spoznajemo li?” besmislena, jer nije moguće mišljenjem nadići sâmo mišljenje s obzirom na to da je jedini instrument svakog shvaćanja mišljenje, pa tako i samog mišljenja (autorefleksija).

2.1.

ISTINA

16. *Istina je slaganje uma i stvari*

Kako spontano shvaćamo, spoznavanje je dobro, ispravno, valjano onda kad su spoznavane stvari onakve

kakvima ih shvaćam i izričem; drugim riječima, onda kad sam svjestan slaganja između spoznavane stvari i njezine reprezentacije (pojma) prisutne u subjektu (intencionalna prisutnost objekta). Dobro, ispravno, valjano spoznavanje je izvršeno, tj. potpuno dovršeno u sudu, svjesnoj izjavi stava o slaganju stvari i spoznaje. Takvo spoznavanje nazivamo istinitim. Istina je, dakle, slaganje stvari i uma (*adaequatio rei et intellectus*).

17. *Istina se daje u sudu*

Analizom vlastitog mišljenja uočavamo da je ljudsko mišljenje sačinjeno od triju vrsta čina: poimanja, suđenja i zaključivanja. Od ta tri oblika ljudskog spoznavanja istina se daje u sudu; jer spoznavanje u poimanju (*simplex apprehensio*) koje prethodi sudu nije podvrgnuto kritici, a kako nema stava o slaganju stvari i uma, ne može se govoriti o istini, dok se kod zaključivanja istina izriče po sudu jer se zaključivanje dovršava u zaključku koji je sud.

18. *Istina pretpostavlja refleksiju*

Za spoznavanje istine treba spoznati slaganje uma i stvarnosti, a to pretpostavlja refleksiju nad spoznajnim činom i sud kroz koji se ta refleksija izriče, a zahvaljujući kojemu (sudu) smo svjesni ne samo čina spoznaje nego i odnosa između čina spoznaje i stvari.¹ Dakle, sigurnost

¹ „Istina slijedi djelovanje uma ukoliko se njegov sud odnosi na stvar onakvu kakva ona jest: no um spoznaje istinu samo onda kada on reflektira o vlastitome činu; i ne samo ukoliko um spoznaje vlastiti čin, nego ukoliko spoznaje poklapanje između sebe i stvari; poklapanje se sa svoje strane ne može spoznati ako se ne spoznaje narav vlastitoga čina. S druge strane narav vlastitoga čina ne može biti spoznata ako se ne spoznaje narav djelatnog principa, to jest vlastiti um, na koji

slaganja između naše spoznaje i stvarnosti postiže se unutar same naše spoznaje reflektiranjem uma o sebi i svojem činu. U jednom jedinstvenom činu spoznaje spoznajemo stvar i znamo da se spoznavana stvar, a ne njezina reprezentacija, slaže s našom spoznajom.² Drugim riječima, u spoznajnom se činu događa identifikacija (izjednačenje), snagom koje ono što je spoznato (stvar) i spoznavajući um postaju intencionalno jedno (*cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*). Taj zdravorazumski stav po kojem spoznajemo same stvari, a ne njihove reprezentacije ili koje druge umne sadržaje, naziva se realizam.

19. Bog sam jest zadnji temelj svake istine

Realistički stav po kojem se spoznaju same stvari pretpostavlja da stvari imaju sadržaj koji je spoznatljiv, tj. da je istina slaganje uma s tim sadržajem, koji nazivamo ontološkom istinom ili istinom u stvarima. Spontano shvaćamo da i ta istina (ontološka), upravo zato što je istina, ima utemeljenje u umu te da je taj Um stvoriteljski.³ Slaganje stvari s božanskim umom određuje, prema tome, ontološku istinu. Nadalje, Božji Um, koji se izjednačuje (*adaequatio*, slaže) sa samim Bogom, jest Istina Sama i zbog toga nemjerena mjera (*mensurans non mensurata*) istine, dok je istina stvari, koju je Stvoritelj njima odmjerio, mjerena mjera (*mensurans et mensurata*) istine, a i ljudski um je mjeran (*mensurata*) istinom

po biti spada prilagoditi se stvarima. Prema tome, um spoznaje istinu ukoliko reflektira o sebi.” (T. Akvinski, *De Veritate*, q. 1, a. 9.)

² Usp. A Livi, *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002., str. 21.

³ Iako ćemo u kasnijim poglavljima znanstveno dokazati postojanje Boga Stvoritelja, već sada upotrebljavamo taj pojam jer je spoznatljiv spontano, zdravorazumski.

u stvarima.⁴ Dakle, Istina u Božjem Umu jest prvotno i vlastito (*primo et proprio*), a u ljudskom umu drugotno i vlastito (*secundario et proprio*).

20. *Narav istine*

Spontano zaključujemo da je istinita izjava, tj. ona koja izriče da su stvari onakve kakve jesu, nužno:

– *jedna*; pod istim vidom i u isto vrijeme suprotna izjava ne može biti istinita (načelo nekontradikcije)

– *nedjeljiva, bez stupnjeva*; iako o nekoj stvarnosti možemo znati i izreći više ili manje, ono što izričemo može biti samo istinito ili neistinito (načelo isključenja trećeg)

– *nepromjenjiva*; izjava pod uvjetima pod kojima je dana (vidik i vrijeme) istinita je ili neistinita za svu vječnost

– *apsolutna*; istinitu izjavu, poštujući uvjete pod kojima je dana, treba priznati svaki um.

21. *Subjektivni stav pred istinom*

Istina se nalazi u sudu, a bitan dio suda jest pristanak (*assensus*). Ovisno o vrsti pristanka razlikujemo sljedeća držanja uma pred istinom:

– *sigurnost* je čvrsto pristajanje, bez ikakva oklijevanja, uz neku istinu

– *sumnja* (dvojba) je vaganje između dviju suprotnih tvrdnja ne naginjući ni prema jednoj

⁴ Sv. Augustin lapidarno primjećuje: „ovaj svijet nama ne bi mogao biti poznat kad ne bi bio; a kad Bogu ne bi bio poznat, biti ne bi mogao” (A. Augustin, *De civitate Dei*, XI, 10 svršetak).

– *mišljenje (opinio)* je pristajanje uz jednu od dviju suprotnih tvrdnja uz određenu bojazan da bi i suprotna tvrdnja mogla biti istinita.

22. *Kriterij istinitosti*

Očitost (evidencija) je posljednji kriterij istinitosti. Očitost, jasna i nedvosmislena prisutnost neke stvarnosti, jamči nadvladavanje sumnje i mišljenja te prepoznavanje istine sa sigurnošću razlikujući je od greške (krive sigurnosti). U očitosti je očit spoznavani objekt kao i njegovo slaganje s našom spoznajom; očita je, dakle, i istinitost naše spoznaje i zato joj dajemo pristanak sa sigurnošću; drugim riječima, kod očitosti istina je očita u svojoj objektivnosti. Očitost je, dakle, kriterij istinitosti.⁵

Istina je vlastitost suda, sigurnost je stanje uma pred sadržajem suda, a očitost je vlastitost stvari ukoliko je spoznata od uma.

23. *Vrste očitosti*

Očitost se dijeli na nutarnju (*intrinseca*) i vanjsku (*extrinseca*).

a) Nutarnja očitost je prisutna u svim istinama koje se po sebi nameću zahvaljujući svojoj jasnoći, a dijeli se:

⁵ Drugi kriteriji istinitosti, koji su se pojavljivali kroz povijest filozofije, zanemaruju jedan od triju elemenata slaganja u istinitom sudu (stvar, um i slaganje) pa su ili subjektivni te im nedostaje sigurnost o slaganju sa stvari, kao npr. Descartesov kriterij jasnog i odjelitog, ili ekstrasubjektivni te nemamo uvid u istinitost samih kriterija, kao npr. u verifikacionizmu, fideizmu, falsifikacionizmu, ili su iracionalni pa im nedostaje slaganje s umom, kao npr. sentimentalizam. Za razliku od njih u očitosti je očita i istinitost naše spoznaje, tj. slaganje uma i stvari, i zato je očitost kriterij istinitosti. Za detaljniju analizu vidi: E. B. Porcelloni, *Filosofia della conoscenza*, Urbaniana University Press, Roma 1996., str. 97.

- na neposrednu,⁶ prisutnu u izravnom iskustvu
- na posrednu, koja može biti izravna i neizravna.

Izravna posredna očitost proizlazi iz same refleksije nad neposrednim očitostima, njome stječemo spoznaju sebe samih. Neizravna posredna očitost proizlazi iz rasuđivanja o neposrednim očitostima, njome stječemo znanje po zaključivanju.

b) Vanjska očitost ili očitost vjerodostojnosti svjedočanstva jest očitost svih istina koje nam po sebi nisu očite, ali im dajemo siguran pristanak po vjeri u svjedočanstvo, čija nam je vjerodostojnost očita.

24. *Neposredne istine*

Iz očitosti izravnog iskustva proizlaze neposredne istine. Pripada im najveći stupanj sigurnosti (temeljna istina) jer je objekt intencionalno (spoznajno) neposredno prisutan u subjektu, dok su druge istine (rasuđivanje i vjera) posredne po njima. Dakle, temeljne istine ukoliko su počelo dokazivanja, nedokazive su. Iskustvene su istine zbog svoje neposrednosti utemeljujuće, izvorne za sve posredne istine, pa stoga sve što je suprotno njima, tj. iskustvu, nemislivo je. Kako je samo iskustvo uvijek subjektivno, prethodno svakom posredovanju te ne može

⁶ Pojmove „izravno” (lat. *directus*) i „neposredno” (lat. *immediato*), kao i njihove negacije „neizravno” i „posredno”, iako su neki lingvisti smatrali istoznačnicama, mi ih upotrebljavamo u sljedećim značenjima:

– pojmovima „izravno” i „neizravno” posebno izričemo vremensku zavisnost; tako pojmom „izravno” označavamo istovremenost dvaju čina, a pojmom „neizravno” njihov vremenski slijed

– pojmovima „neposredno” i „posredno” posebno izričemo ontološku zavisnost, tako pojmom neposredno označavamo dva događaja istog čina, a pojmom „posredno” dva čina u kojima čin drugoga ontološki ovisi o činu prvoga.

biti deducirano, neposredne iskustvene spoznaje su nepriopćive, no zbog te su svoje neposrednosti prisutne u svim sudionicima iskustva. Stoga, za razliku od posrednih istina, neposredne istine ne mogu biti kritički opravdane (argumentirane) deduciranjem iz prethodnih spoznaja, već samo razbistrene-razjašnjene (*resolutio*) ukazivanjem (pokazivanjem) i individuiraanjem (identificiranjem) iskustva.⁷

25. Znanje po zaključivanju

Neposredno znanje, spoznaja neposrednih činjenica (*τὸ ὅτι, quod est*), dopunjuje se i usavršava spoznajom njihovih uzroka (*τὸ διότι, propter quid*) do koje se dolazi rasuđivanjem, tj. znanstvenim znanjem. Rasuđivanje je zaključivanje posredstvom propozicija (sudova, počela, načela, aksioma), stoga je spoznaja do koje dolazimo rasuđivanjem posredna, utemeljena na propozicijama. Same propozicije ili su očite ili su plod zaključka koji proizlazi iz očitih propozicija, dakle zaključivanjem iz očitih propozicija proizlaze sve posredne neizravne istine.

Jednom spoznatim terminima očitih propozicija (*per se note*) one se neposredno spoznaju (npr. jednom spoznatim terminima, što je to dio, a što cjelina, neposredno se spoznaje propozicija, da je dio manji od cjeline). Dakle, očite su propozicije, ukoliko spoznaja, posredne jer im prethodi spoznaja termina, ali ukoliko zaključivanje, po

⁷ „Potanko utvrđivanje takva iskustva već je kritički čin: ali je iznad svega polazna točka za svako daljnje kritičko promišljanje s obzirom na to da je učinilo mogućim individuiraanje temeljnog kriterija svake moguće spoznaje.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 36.)

terminima, one su izravne. Zbog svoje neposrednosti u redu zaključivanja one su utemeljujuće i izvorne za svako zaključivanje, pa tako i za znanstveno znanje.

Znanstveno znanje jest potpunije i dublje, ali, zbog svoje posrednosti i ovisnosti, nesigurnije od iskustvenog znanja.

26. Očite propozicije imaju karakter izravnosti

Očite propozicije, isto kao i neposredne istine, imaju karakter izravnosti, ukoliko se po jednom spoznatim terminima izravno spoznaju, ne mogu se braniti nikakvim dokazivanjem, nego samo elenktičnom argumentacijom, tj. ukazivanjem da se ne mogu razumno negirati. Zbog takve su naravi neposredne istine i očite propozicije sigurne i nerazumno ih je dovoditi u sumnju, tj. u njih se može samo namjerno sumnjati.⁸

27. Vjera – znanje po svjedočenju

Od svih vrsta znanja najmanji stupanj sigurnosti pripada vanjskoj očitosti, tj. znanju po vjeri. Jer u vjerskoj spoznaji sama istina nije neposredno ni posredno očita, pa stoga sam um nije po sebi privučen na pristanak, već se nalazi u sumnji ili mišljenju, no kako je očita vjerodostojnost svjedočanstva glede istine, volja, vidjevši u vjerovanju neko dobro za čovjeka, pokreće um na pristanak. Vjerovanje je, dakle, motivirani pristanak, tj. onaj koji vjeruje ima dovoljne razloge da vjeruje (u protivnom se ne radi o vjerovanju, već o lakovjernosti, naivnosti).

⁸ Usp. A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 8.

Vjerovanje je spoznaja koja uključuje cjelovitu osobu jer se po vjerodostojnom svjedočenju istovremeno vjeruje *nekom*, osobi – objavitelju s kojim se ima osobni odnos, i vjeruje se u *nešto*, objavljenu istinu.

Dakle, sigurnost vjere je slobodna jer ovisi o volji, dok je sigurnost nutarnjih očitosti samo neizravno slobodna, utoliko ukoliko smo slobodni uzeti u obzir ili ne ono što je očito.

28. *Greška*

Greška nastaje onda kad um, na poticaj volje, bez dovoljne očitosti ili ignorirajući je (kao kod skepticizma), sudi suprotno onomu kako stvari stoje. Grešci pret-hodi neznanje (bilo stvarno bilo pretpostavljeno – kao u namjernoj sumnji u neku očevidnost), nesvjesnost o neznanju te pretpostavka koju volja, zbog strasti ili loše navike (poroka), vidi kao neko trenutačno dobro.⁹

29. *Vrste iskustvenog znanja*

Ovisno o iskustvu iz kojeg proizlaze, očitosti dijelimo na one koje su zajedničke svima, proizišle iz apsolutnoga, univerzalnoga, izvornoga ljudskog iskustva, koje nazivamo zdravorazumske istine (usp. br. 3.), i one zajedničke samo nekima, proizišle iz njihova specifično partikularnog iskustva, koje su plod njihove pripadnosti određenom društvu, religiji, kulturi, događaju itd. Ta specifična

⁹ Stoga sveti Toma vidi u svakoj grešci barem malu preuzetnost (aroganciju). *De Malo*, q. 3, a 7.

partikularna iskustva nadograđuju se na izvorno iskustvo produbljujući ga.

2.2.

ZDRAVORAZUMSKE ISTINE

30. *Narav zdravorazumskih istina*

Zdravorazumske istine, ukoliko izriču izvorno ljudsko iskustvo, utemeljujuće su za sve druge istine; tj. sve što se spoznaje i što se može spoznavati, spoznaju se na osnovi njih i u skladu s njima. One, zbog svoje izvornosti i univerzalnosti, tvore zajedničku bazu sigurnih spoznaja, koje omogućuju intelektualnu komunikaciju između pojedinaca različitih naraštaja, kultura, religija i stupnja naobrazbe. Stoga je individuiranje zdravorazumskih istina ujedno i određivanje pretpostavaka svake rasprave i znanstvenog govora. Od mnoštva zdravorazumskih istina koje prepoznamo u ljudskom iskustvu analizirat ćemo samo prve četiri koje su od presudne važnosti za filozofiju.

31. *Prva zdravorazumska sigurnost jest sigurnost postojanja svijeta stvari*

Reflektiranje nad ljudskim iskustvom razbistrilo-razjasnilo (*resolutio*) i individuiralno (identificiralo) je da je iskustvo postojanja materijalne stvarnosti (svijet stvari) naša prva očevidnost, u svakom smislu. Tu prvotnu očevidnost možemo formulirati u sigurnom sudu (izjavi): *Stvari jesu*. Dakle, prva zdravorazumska sigurnost jest

postojanje stvari, koje se zatim manifestiraju kao međusobno različite, ali jedinstvene u postojanju te dinamično međusobno povezane i upravljane fizikalnim zakonima, čineći tako jedinstveni svijet stvari. Sadržaju zdravoga razuma pripadaju ne samo činjenične istine već i one načelne¹⁰ izražene univerzalnim sudovima, koji izriču očitost razumnosti u stvarima.¹¹ Tako s prvom spoznajom, onom, dakle, da stvari jesu, um intuira prvo načelo, načelo nekontradikcije, tj. da se „ne može tvrditi i nijekati ista stvar u isto vrijeme i u istom smislu”. U daljnjoj manifestaciji stvari, obilježenih promjenjivošću i svrhovitošću, intuira se načelo uzročnosti (sve što ne postoji po sebi uzrokovano je) i načelo finalnosti (svaki djelatelj djeluje svrhovito).

*32. Druga zdravorazumska sigurnost
jest sigurnost postojanja subjekta*

Prvu sigurnost općeg i nužnog iskustva stvarnosti, onu postojanja stvari, spontano i izravno prati druga, ona postojanja „ja” kao subjekta same spoznaje. Naime, u samome činu spoznaje svijeta stvari izranja svijest o subjektu koji se spoznaje i kao različit od svega što je objekt same spoznaje i kao biće među drugim bićima svijeta.¹²

¹⁰ Pod pojmom načelo razumijevamo vlastitosti stvarnosti koje su počela mišljenja o njoj.

¹¹ „Načela zdravog razuma noetički su istovrsni s ‘činjeničnim istinama’ jer izražavaju očitost razumnosti koja se nalazi u iskustvenim danostima.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 60.)

¹² „Radi se, naime, o spoznaji stečenoj pomoću refleksije o samom činu spoznaje: ‘ja’ percipira sebe samoga kao spoznajni subjekt u činu spoznaje, u činu ‘objektiviranja’ svijeta u kojem se nalazi.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 45.). Ukoliko je ta spoznaja stečena pomoću refleksije, jasno je da ne može biti prva spoznaja, kako bi to htio Descartes.

*33. Treća zdravorazumska sigurnost jest
sigurnost postojanja moralnoga reda*

Druga zdravorazumska sigurnost jest postojanje „ja” kao subjekta koji se spoznaje ne samo kao biće među drugim svjetskim bićima već i kao kvalitativno različit od njih. Ima iskustvo sebe kao slobodnog uzroka, tj. uzroka koji u sebi ima nešto kreativno, originalno, uzroka koji sa svoje strane nije posve uzrokovan.

Iskustvo slobodnoga bića uključuje svijest o razumnosti subjekta koji odlučuje o svojim činima, koji, dakle, vlada sobom, subjekta koji se zove osoba. Iskustvo slobodnoga bića iskustvo je, dakle, bića posebne vrijednosti, bića s dostojanstvom koje se mora poštivati. Tako polazeći od iskustva „ja” kao osobe, priznajemo druge kao druge „ja”, tj. kao osobe, što je spoznaja koja ujedno postaje iskustvo odgovornosti. Iskustvo odgovornosti sačinjeno je od intuicije vrijednosti ili moralnoga reda, postojanja, naime, objektivnog reda moralnih zakona. Nadalje, budući da se radi o univerzalnog i nužnom iskustvu, postojanje slobode i moralnoga reda moramo postaviti kao treću zdravorazumsku sigurnost. Um u tim sigurnostima ujedno intuira i prvo načelo etike: čini dobro, izbjegavaj zlo, kao i to da je krepost dobra, tj. da je dobro biti pravedan, razborit, hrabar itd.

*34. Četvrta zdravorazumska sigurnost
jest sigurnost postojanja Boga*

Svijet stvari, uključujući i „ja” kao osobu i moralni red, čini bjelodanom nužnost postojanja jednog Bića koje

im je uzrok, sigurnost naime da postoji jedan Bog, prvi Uzrok i konačni Cilj.¹³ Riječ nije, za razliku od drugih sigurnosti, o sigurnosti utemeljenoj na neposrednoj očitosti, nego je riječ o sigurnosti utemeljenoj na posrednoj očitosti, na intuitivnom zaključku. Budući da je to zaključivanje izravno, tj. spontano, trenutačno i nužno, dio je apsolutnog (općeljudskog) iskustva te možemo sigurnim sudom zaključiti da je Bog temelj stvarnosti i uvrstiti tu sigurnost među prvotne i univerzalne sigurnosti, odnosno među one koje pripadaju zdravomu razumu.¹⁴ Četvrta zdravorazumska sigurnost jest „posljednja u redu nastanka, ali je prva u hijerarhiji vrijednosti i kadra je dati jedinstven i zaključan smisao sigurnostima koje joj prethode i od kojih dolazi”.¹⁵

35. *Organsko jedinstvo zdravorazumskih sigurnosti*

Različite zdravorazumske sigurnosti dosad iznesene tvore jedinstvenu cjelinu. Naime, dok se svaku od njih može tretirati odvojeno, ukoliko su sve očite i imaju svaka svoju osobitost *sui generis*, ipak bez individuiranja

¹³ „Ja, svijet i moralni zakon preočite su činjenice: ali se istovremeno pojavljuju kao stvarnosti koje bi bile apsurdne, nerazumljive (jer je njihova kontingencija i nestalnost odveć očita) kad ih se ne bi povezalo s temeljem i s izvorom, kad se ne bi pronašao posljednji razlog koji bi objasnio kako je moguće da ostane u bivstvovanju ono što u sebi nema razlog bivstvovanja.” (A. Livi, *Verità del pensiero*, str. 110.)

¹⁴ Videći osobitost ovog suda, Livi zaključuje da je „potrebno dati ime onomu što nazivamo ‘zdravim razumom’, a koji nije ekvivalentan, *sic et simpliciter*, onomu što obično zovemo ‘iskustvom’; ono se normalno shvaća kao ‘neposredna spoznaja onoga što je prisutno i dohvaćeno uz pomoć osjeta’, dok je zdrav razum skup sudova primarnog i univerzalnog značaja, u što su uključeni i sudovi motivirani neposrednom očitosti, uz uvjet da su i oni primarni i univerzalni.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 56.)

¹⁵ A. Livi, *Verità del pensiero*, str. 122.

posebnosti jedne u odnosu na drugu, bez smještanja svake od njih na tipičnu poziciju koju zauzimaju unutar cjeline i bez potankog određivanja odnosa među njima, nedostaje im organičnost koju zahtijeva zdrav razum. Naime, „zdravorazumnost je upravo u ovom: individuirati ne jednu ili drugu od ovih sigurnosti, već *sve zajedno* u njihovoj međusobnoj povezanosti i u njihovoj homogenosti”.¹⁶ Nadalje, budući da su sve ove sigurnosti, u svojoj skupnosti, nužna pretpostavka svakog znanstvenog diskursa, slijedi da se u svem znanstvenom diskursu zahtijeva apsolutna sukladnost sa zdravim razumom. Ako, dakle, neki znanstveni diskurs, u bilo kojem dijelu, u hipotezama ili u susljednim spoznajama, proturječi zdravom razumu, onda je taj diskurs u sebi kontradiktoran.

2.3.

OD PREDZNANSTVENOGA DO PRVOGA FILOZOFSKOG ZNANJA

36. Polazište filozofskog diskursa

Svaki znanstveni diskurs, pa tako i filozofski, pretpostavlja osnovne istine, koje su od svih prihvaćene i shvaćene, a u svjetlu kojih se gradi svaka druga spoznaja unutar tog diskursa (*sapientis est ordinare*). Znajući da spontano zdravorazumsko iskustvo, predznanstveno znanje, pretходи filozofiji (vidi br. 13 i 14), slijedi da određivanje

¹⁶ A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 60.

pretpostavaka filozofije znači pronaći i individuirati (identificirati), razbistriti-razjasniti (*resolutio*) u univerzalnom ljudskom iskustvu prvotne sigurnosti, koje s tim određenjem postaju prvotne znanstvene istine filozofskog diskursa. To određivanje jest znanstveni proces kojim od predznanstvenih istina dolazimo do znanstvenih.

37. Podjela filozofije

Jednom individuirane zdravorazumske sigurnosti:

- prva: postojanje svijeta stvari ili svemira, tj. općenito postojanje stvari te posebno materijalnih
- druga: postojanje subjektivnosti ili duše, tj. postojanje mene kao čovjeka, subjekta
- treća: postojanje slobode i moralnog reda, tj. specifičnosti osoba i njihovih odnosa
- četvrta: postojanje prvog uzroka ili Boga (vidi br. od 30 do 35)

postaju prve filozofske istine te određuju osnovnu razdiobu filozofije. Filozofija se, dakle, dijeli na osnovne filozofske discipline – uz već navedenu filozofiju spoznaje koja nas je dovela do ove podjele, a to su:

a) opća metafizika, proučava općenito postojanje kao takvo (počela su joj sve četiri zdravorazumske sigurnosti počevši od prve)

b) partikularne metafizike:

– filozofija prirode – kozmologija, proučava postojanje materijalnog svijeta (počelo joj je prva zdravorazumska sigurnost)

– filozofija o čovjeku – antropologija, proučava postojanje čovjeka osobe (počelo joj je druga zdravorazumska sigurnost)

– filozofija o Bogu – teodiceja, proučava postojanje Boga uzroka svijeta (počelo joj je četvrta zdravorazumska sigurnost)

– praktična filozofija – etika, proučava odnos s drugim osobama (počelo joj je treća zdravorazumska sigurnost).

3.

METAFIZIKA

3.1.

ŠTO JE METAFIZIKA?

38. *Biće*

Bićem nazivamo sve ono što jest. Biće (*grč. τὸ ὄν; lat. ens*), ono što jest (*id quod est*) sve je ono čemu se na bilo koji način može pripisati da jest. Tako npr. možemo reći: da stablo jest, da čovjek jest, da boja jest, da snaga jest, da ideja jest, da broj jest, da Bog jest itd.; svaka stvarnost jest, bila ona duhovna ili materijalna.

39. *Prvotna spoznaja jest spoznaja bića*

Kao što smo gore vidjeli (br. 31), postojanje materijalnog svijeta naše iskustvene danosti naša je prva iskustvena očitost, i to u svakom smislu. Ta se očitost izriče u neupitno sigurnom sudu: stvari jesu (*res sunt*).¹ Spoznaja,

¹ Vidi izvrsno objašnjenje toga u: É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935. i razjašnjenje njegove pozicije u: A. Livi, *Il punto di partenza della filosofia secondo Gilson*, Pont. Università Lateranense, Roma 1960.

koja se u formalnom i punom značenju nalazi samo u sudu (vidi br. 16 i 17), ima u tom sudu svoj primordijalni objekt, *primum cognitum* (prvotna spoznaja), koji omogućuje utemeljenje svakoga drugog suda. Ta prva spoznaja izražena u sudu „stvari jesu” spoznaja je nečeg (materijalne stvarnosti) što jest – a kako bićem nazivamo sve što jest – prvotna spoznaja jest spoznaja bića (materijalnoga). Dakle, prvi je objekt naše spoznaje materijalno biće, ali kako je spoznato kao biće, možemo kazati da je naša prvotna spoznaja spoznaja bića, tj. prvo što spoznajemo je biće, a to spoznavanje se vrši preko materijalnog bića.

Svaki spoznati predmet, a ne samo materijalno biće, prije svega „jest”, pa ga i naš um potvrđuje najprije kao nešto što jest, kao biće. Iz toga slijedi da pojam (spoznaja) bića biva uključen, na implicitan način, u sve ostale pojmove. Dakle „pojam bića je prva stečevina našega uma. Prije nego što u pojedinostima upoznemo neku određenu stvarnost i njezine karakteristične savršenosti, shvaćamo da ona jest, da je nešto; potom na temelju tog prvog shvaćanja, preko iskustva, produbljujemo spoznaju te stvarnosti. Dijete još prije dobrog razlikovanja predmeta koji ga okružuju, razumije da oni jesu. To je prvo shvaćanje koje se pokazuje na samom početku umne spoznaje, a ona prethodi svakoj drugoj. Ništa ne može postati predmet uma (objekt inteligencije) ako se prije nije razumjelo da ‘takva stvar jest’.”²

² T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, Le Monnier, Firenze 1987., str. 24.

Elementi su tog prvog suda, prve spoznaje, pojam onoga što jest i tvrdnja da jest. U prvoj spoznaji spoznajemo dakle biće kao postojeće, a ne biće koje je postojeće. Ne spoznajemo, dakle, prvotno pojam bića, a zatim da ono jest, nego popratno (*concomitante*) s prvotnom spoznajom postojećeg bića (biće jest) spoznajemo i prvotni pojam – biće.

40. *Prvo načelo bića – načelo neproturječja*

Uz to, kao što smo vidjeli, s prvom spoznajom, onom da stvari jesu, um intuira i prvo načelo bića, načelo neproturječja, tj. da „*ono što jest* – biće – ne može ne biti u isto vrijeme i u istom smislu”. Načelo neproturječja jest prva vlastitost stvarnosti jer pokazuje temeljnu karakteristiku stvari, tj. da ono što ‘jest’, jest te da ne može ne biti jer ‘jest’, a slijedom toga i prvo počelo mišljenja, tj. da se „ne može tvrditi i nijekati ista stvar u isto vrijeme i u istom smislu.”³

41. *Definicija metafizike*

Metafizika je filozofska disciplina koja „istražuje biće i ono što ga nužno prati”⁴ ili kazano na drugi način: metafizika proučava ono što jest ukoliko jest,⁵ tj. biće i njegove uzroke.

³ Iz prvog načela izvode se i dva druga ekvivalentna načela:

a) *Načelo isključenja trećega*: „nema srednjeg puta između bića i ne-bića”, tj. nema međustanja između toga da nešto jest i da nije.

b) *Načelo identiteta*: „biće je biće”, „ono što jest, jest ono što jest”, „biće jest, nebiće nije”.

⁴ T. Akvinski, *In I Metaphysicorum Proem.*

⁵ Aristotel, *Metafizika*, Γ (IV).

3.2. *BIĆE – ONO ŠTO JEST*

42. *Ono „jest” čini biće bićem*

Analizirajući svoje iskustvo spoznaje bića uočavamo da biće – „ono što jest” – nije jednostavno, nego se pokazuje sastavljeno od dvaju elemenata: „ono što” je (*id quod*) i samo „jest” (*est*) subjekta. „Jest” naznačuje da je bivstvujući, naznačuje čin (*actus*, zbilju), vlastitu savršenost subjekta po kojoj jest (kao što je svijetljenje ono po čemu svjetlost jest, tako biće po onome „jest” jest bivstvjuće). Budući da po onome „jest” biće (ono što jest) jest, upravo je to „jest” ono što čini biće bićem. „Ono što” naznačuje što je biće (osoba, brod, knjiga...), naznačuje da je „jest” bića tako određeno „jest” da čini upravo takvo biće (osobu, brod, knjigu...). „Ono što” čini/određuje da je „jest” bića upravo takvo „jest” (jest osoba, jest brod, jest knjiga...), te time čini/određuje da je biće upravo takvo biće.

Bitno je uočiti dvoje:

– da ono „jest” obuhvaća svako jest u biću (npr. kad konj jest, njegovo „biti konj” jest, njegova griva jest, boja njegove grive jest, njegova snaga jest, ako trči, njegovo trčanje jest...). Dakle, ono „jest” čini da biće jest u svakom svom jest;

– da u biću ono „jest” u metafizičkom redu prethodi, tj. ima metafizički prioritet, u odnosu na „ono što”, jer

ono „jest” čini biće bićem, dok „ono što”, određujući „jest” bića, određuje biće da bude takvo biće.

43. *Bît čini biće upravo takvim bićem*

Reflektirajući na sudovima kojim potvrđujemo ono „jest” nekog bića uočavamo da je svako „jest” svakog bića uvijek nekakvo „jest”, tj. „jest” na nekakav način, te shvaćamo da je upravo stoga što je „jest” bića uvijek neko određeno „jest” da je biće *nešto*.

Dakle, „stvari *jesu* i istovremeno *jesu nešto*, posjeduju određenu narav. Kad se pitamo što bi bila neka stvarnost, odgovaramo da je: knjiga, stol, pas, konj... Ti nazivi izriču ono što te stvari *jesu*, tj. izriču njihovu bît (esenciju), ono što ih određuje (definira) bez uzimanja u obzir drugih nebitnih (akcidentalnih) promjenjivih odrednica [tj. *jesu* li velike ili male, žute ili zelene, stoje li ili se kreću]. Na primjer: bît konja ne iscrpljuje se u zbroju kvaliteta, nego postoji neka nutarnja konzistencija, neka središnja jezgra koju zahvaćamo svojim umom (inteligencijom) te izričemo u definiciji i u pojmu ‘konja’, iz koje proizlaze mnogovrsne osobine životinje (konja).”⁶

Bît (esencija) je, dakle, nutarnje počelo (princip) bića po kojem je „jest” bića upravo takvo „jest”, tj. bît je ono što čini/određuje da je neka stvar (neko „jest”) upravo to što jest. Dakle, bît određuje ono što je biće, tj. biće – ono što jest – takvo je „ono što” po bîti.

⁶ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 16.

44. *Komplementaran odnos bitka i biti*

Drugim riječima: *bît* je nutarnje konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja bića (*modus essendi*), tj. po *bîti* biće bivstvuje kao knjiga, stol, pas, konj... Tako se biće pokazuje sastavljeno od dvaju konstitutivnih komplementarnih počela: od *bîti* koja određuje način bivstvovanja i od samog čina bivstvovanja – *actus essendi* – (čina onoga ‘jest’), koji nazivamo bitak. Dakle, bitak (čin bivstvovanja, samo ono „jest” kao takvo) je ono po čemu biće jest, tj. ono po čemu je biće biće, a *bît* je ono što određuje modalitet toga „jest”, tj. ono po čemu je biće takvo biće. Budući da je bitak ono što odrađuje/čini/daje da biće jest, te da je *bît* ono što samo i jedino određuje modalitet toga „jest”, slijedi da bitak svakom biću daje da svako njegovo „jest” jest, a *bît* određuje svako „jest” da je takvo „jest”. Dakle, i sama *bît* bića „jest” po bitku koji ona određuje da je upravo takav.⁷

⁷ Navedeno shvaćanje osnovnih počela, bića, *bîti* i bitka, specificiraju metafiziku koja se naziva metafizikom bitka. Kroz povijest metafizike bilo je filozofa koji su zastupali tzv. esencijalističke metafizike. Esencijalističke metafizike se, prema Gilsonu, mogu podijeliti u tri velike skupine:

- one u kojima se ne poima bitak (npr. Platon, Aristotel i sve predškolskičke metafizike)

- one u kojima se bitak poima na način *bîti* (F. Suarez i sve moderne ontologije)

- one u kojima se biće poima kao ostvarena *bît*, tj. *bît* metafizički prethodi bitku (npr. Avicena, sv. Bonaventura itd.).

Sve su vrste esencijalističkih metafizika neprihvatljive, jer slijedom navedene podjele:

- metafizike prve skupine ne dohvaćaju „jest” kao takvo, ne uspijevaju u konačnosti objasniti metafiziku bića „onog koji jest”

- metafizike druge skupine poimaju samo „jest”, ukoliko „jest”, ujedno i kao takvo (određeno) „jest”, pa upadaju u proturječnost, jer ono što je po sebi „samo”, nije „samo”, nego je po sebi i „takvo”

- metafizike treće skupine poimaju *bît* kao subjekt koji prima „jest”, pa upadaju u proturječnost jer shvaćaju samu *bît*, bez bitka – koji je uvjet bivstvovanja, kao bivstvujući subjekt.

45. *Stvarno i umno biće*

Biće dijelimo, ovisno o tome ostvaruje (ozbiljuje) li se njegovo „jest” u umu ili u stvarnosti (realnosti), na umno i stvarno (realno) biće. Većina naših umnih bića plod su naše spoznaje, a odgovara im stvarno biće. Ta su bića, naime, umna ukoliko su spoznata, a ne po sebi. Po sebi su stvarna. Na primjer: Sokrat je stvarno biće čovjek, a kad mislim o Sokratu, onda je ta misao umno biće. No ima umnih bića kojima ne odgovara ništa u stvarnosti, nego ih naš um sastavlja polazeći od stvarnih elemenata. Takva su npr. kontradiktorna bića kao okrugli kvadrat ili izmišljena bića kao pegaz, Don Quijote itd. Ima, konačno, umnih bića kojima odgovara nešto u stvarnosti, ali na način da naš um dodaje toj stvarnosti nešto čega u njoj nema. To je slučaj negacija (npr. dodavanje negacije biću – pojam ničega), lišenosti (npr. lišenost vida – sljepoća) ili odnosâ koje um utvrdi da postoje između određenih oznaka jedne stvari s onima drugih stvari (npr. rod, vrsta...).

3.3.

POČELA BIĆA

3.3.1. *Supstancija i akcidenti*

46. *Biće je promjenjivo*

Naše iskustvo nepobitno nam ukazuje da je ovaj svijet sačinjen od bića koja su u stalnoj promjeni. Tu zdravo-razumsku očitost lapidarno je izrekao Heraklit riječima:

sve teče (*πάντα ῥεῖ*). Nastajanje je prijelaz od nečega što može biti, a još nije, k ostvarenju toga biti, toga „jest”; dok je propadanje, suprotno nastajanju, gubljenje toga „jest”. Dvije su metafizičke razine na kojima se događa promjena:

a) *akcidentalna promjena* jest promjena pri kojoj se supstanciji, nepromijenjenom subjektu – supstratu promjene, djelovanjem i trpljenjem mijenjaju daljnja određenja, akcidenti; npr. u posljednjih godinu dana, ostajući isto, janje se udebljalo pet kilograma i promijenilo boju dlake.

b) *supstancijalna promjena* jest promjena po kojoj neko materijalno biće prestaje biti ono što je bilo te postaje neka druga stvar; npr. u klaonici janje se pretvorilo u deset kilograma mesa ili spajanjem bakra i kositra nastala je bronca.

Akcidentalne promjene pokazuju, naime, da u stvarima postoji nešto što ostaje nepromijenjeno, neki trajni supstrat (podloga), supstancija, koja čini da stvar ostaje bitno ista, te neke drugotne i promjenjive odlike, tj. akcidenti. Supstancijalna jezgra, ukoliko čini da stvar ostaje bitno ista, nužno je jedna, dok akcidentalnih oznaka koje ju okružuju ima mnogo.

„Već ovaj kratki opis je dostatan da se shvati kako svi ljudi, po svojoj naravi, posjeduju određenu spoznaju, premda nepreciznu, onoga što je supstancija, a što akcident; govori se npr. o supstancijalnoj promjeni zakona ili o nekom akcidentalnom pitanju; govori se o kemijskim

supstancijama i o njihovim oznakama, koje su upravo određene vrste akcidenata itd.”⁸

47. *Narav supstancije i akcidenata*

Stvarnost koja ostaje bitno ista u akcidentalnim promjenama, supstancija, postoji neovisno o njima, tj. ona je subzistentna (postoji u sebi), dok su akcidenti stvarnosti koje u postojanju ovise o supstanciji koja im je nositelj, tj. postoje u njoj. Supstanciju, dakle, karakterizira subzistentnost, a akcidente postojanje u drugome, „biti u drugome”. Budući da je bit konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja (*modus essendi*), tj. razlikovni princip bitka, možemo dati sljedeće definicije:

Supstancija je ona stvarnost, biće, čija je bit (esencija) takva da ga određuje da ima bitak u sebi, a ne u nekom drugom subjektu.

Akcident je ona stvarnost, biće, čija je bit (esencija) takva da ga određuje da ima bitak u nekome drugom subjektu, a ne u sebi.

48. *Podrijetlo bitka supstancije*

Važno je primijetiti ovo: da bi neko biće bilo supstancija, potrebno je samo da ga njegova bit određuje na način da kad jest, da ima bitak u sebi, što ne znači da je to biće takvo da ga ima trajno ili da ga nema od drugoga (jedino Bog ima bitak po sebi).

⁸ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 40.

49. *Supstancija i akcidenti čine
jedinstveno biće, supozit*

Iako se supstancija i akcidenti stvarno (realno) razlikuju, što je razvidno u akcidentalnim promjenama, oni čine jedno jedinstveno biće. Supstancija i akcidenti nisu neke autonomne stvarnosti, cjelovita bića, nego su-počela cjelovitoga konkretnog bića, koje nazivamo subzistent-ni subjekt ili *suppositum* (supozit). Budući da u stvarnosti može postojati samo cjelovito biće, jer kako kaže Parmenid: ako biću nešto nedostaje, sve mu nedostaje, u stvarnosti nema ni akcidenata bez supstancije, a niti supstancije bez akcidenata.⁹

Supstancija određuje što je sadržaj kompletnog cjelovitog bića – supozita, tj. bît supstancije ujedno je i bît supozita. Po supstanciji stvari, supoziti jesu – bivstvuju (imaju bitak) i jesu to što jesu (supstancija određuje bitak na nekakav način): jesu hrast, jesu pas, jesu čovjek itd., a akcidenti im daju daljnje određenje (specificiraju taj već određeni bitak): velik hrast, oštar pas, plemenit čovjek itd. Cjelovito biće, supozit, jedno je jedinstveno biće jer mu stvarnost u svakom svom vidu „jest” na osnovi jednog jedinog čina bivstvovanja (*actus essendi*), bitka; onog bitka koji, ukoliko je konkretan, pripada supozitu.

⁹ To pravilo ne vrijedi jedino za Boga, jednostavni Bitak, u kojem nema akcidenata koji bi mogli dati neku savršenost punini njegova bitka.

*50. Supozit je samostojno, individualno
i nepriopćivo biće*

Supozitu pripada konkretan bitak sa svim određenjima te je stoga cjelina kojoj ne nedostaje ništa da bi bivstvovala; bivstvuje, dakle, samostojno kao pojedinačno jedinstveno biće; supozit je, naime, samostojno (subzistentno), individualno, nepriopćivo biće. Jasno je da se supozit, ovisno o tome promatramo li ga ukoliko cjelovito ili ukoliko nepriopćivo biće, realno razlikuje od svega što ga sačinjava (bît, akcidenti itd.) te od svega onoga što je priopćivo (bît, akcidenti itd.).

*51. Pojam bića pridijeva se na različite načine
supstanciji, akcidentima i supozitu*

Ovisno o odnosu prema bitku različiti su načini na koje se govori o biću. Biće u prvotnom i vlastitom smislu jest supozit jer mu pripada cjeloviti konkretni bitak; zatim supstancija koja se također može zvati bićem u pravom smislu jer ima bitak u sebi, ali ne u onoj punini u kojoj ga ima supozit jer se ne ostvaruje bez akcidenata; te akcidenti koji su biće u drugotnom smislu jer imaju bitak u drugom, tj. supstanciji; dakle, akcidenti se zovu biće ne po sebi, nego po supstanciji na koju se oslanjaju.

52. Predikati (kategorije)

Jedinstvenom cjelovitom biću – supozitu – mogu se pridjenuti mnogi predikati (grčki sinonim *κατηγορίαι*, latinski sinonim *prædicament*) koji izriču načine na koje njegova stvarnost bivstvuje. Kao što smo vidjeli, stvarnost

bivstvuje ili na način supstancije ili na način akcidenata, čije se bivstvovanje može, prema Aristotelu, podijeliti na devet načina: kolikoća, kakvoća, odnos, mjesto, vrijeme, položaj, stanje, djelovanje, trpljenje.¹⁰ Deset osnovnih načina bivstvovanja (supstancija i devet vrsta akcidenata) koji se izriču predikatima (kategorijama) sveti Toma strukturira po sljedećim kriterijima:¹¹

a) ako je predikat bitan u odnosu na subjekt, onda je to supstancija (*οὐσία, supstantia*)

b) ako predikat izriče akcidente koji iznutra (*intrinsic*) determiniraju supstanciju, a to može biti:

I) na apsolutan način u njoj samoj:

– po onome što potječe iz materije: kolikoća „koliko” (*πόσωνposon, quantitas*)

– po onome što potječe iz neke savršenosti, koja čini da supstancija bude na ovaj ili onaj način: kakvoća „kakvo” (*ποιόνypoion, qualitas*)¹²

II) na relativan način u odnosu prema nečemu drugom (*esse ad*): odnos (*πρός ti pros ti, relatio*)¹³

¹⁰ O broju i vrsti kategorija općenito i u Aristotela vidi: L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006., str. 88.

¹¹ Usp. L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 87., također T. Akvinski, *In V Metaphysicorum*, 9.; *In III Physicorum*, 5.

¹² O podjeli i različitim vrstama kakvoće vidi: Aristotel, *Kategorije*, c. 8.

¹³ Odnosi mogu biti stvarni, umni ili mješoviti ovisno o tome postoje li u stvarnosti ili samo u inteligenciji koja stavlja u odnos međusobno neovisne predmete.

I) Stvarni odnosi karakterizirani su sljedećim četirima komponentama:

– subjekt, koji je osoba ili stvar kojoj pripada odnos

– „drugi” s kim je subjekt postavljen u odnos (ova dva elementa se nazivaju i ekstremi relacije)

– temelj odnosa među supstancijama

– sam odnos ili karika koja povezuje jednu stvar s nekom drugom.

Na primjer: u odnosu očinstva subjekt je otac; „drugi” je sin; temelj je rađanje, koje uspostavlja rodbinstvo među njima; a sam odnos je očinstvo.

c) ako predikat izriče akcidente koji izvana (*extrinseco*) determiniraju supstanciju

– mjereći na nekakav način supstanciju: mjesto „gdje” (*ποῦ, ubi*), vrijeme „kada” (*πότε, quando*), položaj (*κεῖσθαι, situs*)

– ne mjereći je nego iskazujući njezin imetak: posjedovanje (*ἔχειν, habitus*)

d) ako predikat izriče akcidente koji su djelomično nutarnji, djelomično izvanjski, tj. plod su prijelazna djelovanja (tranzitivne akcije):

– te je supstancija djelatno počelo: činjenje (*ποιεῖν, facere*)

– te je supstancija pasivni subjekt aktivnosti drugih bića: trpljenje (*πάσχειν, passio*).

Svaki od osnovnih načina bivstvovanja (predikata) može se dalje podijeliti na vlastite načine bivstvovanja – (npr. odnos se dijeli na realni, umni i mješoviti), od kojih se neki opet mogu dalje podijeliti na svoje vlastite načine bivstvovanja (npr. supstancija se dijeli na tjelesnu i duhovnu, a tjelesna se dijeli na živu i neživu, a živa se dijeli na osjetilnu i neosjetilnu, a osjetilna se dijeli na razumnu – čovjek i nerazumnu) i tako se načini bivstvovanja dijele

II) Umni odnosi su oni kojima manjka jedan ili više elemenata koji se traže za realnu relaciju. Npr. odnos među pojmovima ili odnos bića i ne-bića.

III) Mješoviti odnosi su oni koji su stvarni s obzirom na jedan ekstrem (subjekt ili „drugi”), a umni s obzirom na drugi ekstrem. Npr. u spoznaji stvaran je odnos sa strane spoznavatelja, dok spoznato ne trpi nikakvu stvarnu promjenu te se samo umom može staviti u odnos sa spoznavateljem. Drugi važan primjer mješovitog odnosa jest odnos Boga i stvorenja. „Stvorenja imaju stvaran odnos ovisnosti s obzirom na svoga Stvoritelja, ali nema nikakva stvarnoga odnosa u obrnutom smislu: u Bogu, naime, nema akcidenta koji bi bio temelj toj relaciji, jer stvaranje nije neki akcident različit od božanske biti koji bi bio izvor relacije u Bogu.” (T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 62-63.)

do same *bîti* konkretnog načina bivstvovanja dotičnog bića (npr. čovjeka).

53. *Vrsta i rod*

Vrstom nazivamo pojam kojim izričemo *bîti* bića istog načina bivstvovanja, tj. iste *bîti*, tako npr. kažemo za sve njemačke ovčare da pripadaju istoj vrsti. Možemo primijetiti da *bîti* nekih bića različitih vrsta imaju neki zajednički način bivstvovanja, tako npr. za njemačke ovčare, labradore, buldoga itd., možemo reći da bivstvuju na način psa, tj. da im je pastvo zajednički način bivstvovanja. Pojam kojim izričemo zajednički način bivstvovanja bića različitih vrsta nazivamo rodom, npr. u našem primjeru pastvo je rod za vrste labradora, buldoga itd. No, proces promatranja zajedničkog načina bivstvovanja među bićima različitih *bîti* možemo nastaviti šireći opseg bića u kojima promatramo zajednički način bivstvovanja, tako npr. promatrajući sada pse kao vrstu te je uspoređujući s nekim drugim vrstama, npr. mačkama, miševima itd., uočavamo da im je sisavost zajednički način bivstvovanja, tj. rod tih vrsta. Zajednički način bivstvovanja, tj. onaj koji izričemo rodom, manjeg je sadržaja bivstvovanja od onoga koji izričemo pojmom vrste, tj. proporcionalno širenju opsega promatranih bića smanjuje im se zajednički način bivstvovanja. Dakle ovisno o razini promatranja načina bivstvovanja možemo biću neke *bîti*, tj. vrste, pridjenuti bliži ili dalji/viši rod, tako npr. za vrstu njemačkih ovčara

bliži rod je pastvo, dok je sisavost viši rod, a životinjstvo još viši. Najviši, tj. vrhovni, rodovi bića jesu kategorije.¹⁴

Primijetimo da stvarno postoji samo supozit sa svojom konkretnom supstancijom i konkretnim akcidentima koji su to što jesu zahvaljujući svojim bitima (npr. Nihomah Aristotelov sin: Nihomah – supozit, jest čovjek – konkretna supstancija, Aristotelov sin – konkretan odnos itd.). Dakle stvarno postoji samo konkretna individuirana bit (vrste) – konkretan čovjek – supozit, dok je rod (osjetilno biće ili živo biće ili opća supstancija) samo pojam kojim izričemo djelomičnu savršenost vrste (čovjeka), tj. u Nihomahu ne postoji zasebno živo biće niti zasebno osjetilno biće ili opća supstancija, nego je on čovjek koji ima te savršenosti.

54. Rasprostranjenost pojedinih vrsta akcidenata

Akcidenti kakvoće i odnosa prisutni su u svim stvorenim bićima, dok su ostali akcidenti karakteristični samo za materijalnu stvarnost, a posjedovanje samo za čovjeka.

55. Supstancijalna promjena

Nužno je da u supstancijalnoj promjeni, upravo zato što je promjena, a ne nastajanje (stvaranje), ostaje nešto zajedničko dvjema krajnostima, jedan trajan, postojan subjekt.¹⁵ Taj subjekt ne može biti biće nego počelo bića iz kojega nastaje novo biće; ono je, naime, supstrat materijalnog bića koje nazivamo materijom – tvorivom; a

¹⁴ Razdiobe kategorija na niže rodove i vrste sustavno se prikazuju u takozvanim Porfirijevim stablima.

¹⁵ Usp. Aristotel, *Fizika*, I, 7, 190b 3-4 i 9-10; već u pogl. 6, 189a 27 - b11.

ukoliko je ta materija zadnji supstrat materijalnog bića, naziva se prvom materijom. Također je nužno da se to ne-promijenjeno počelo bića, prva materija, združi s drugim počelom bića koje daje da krajnost u promjenama, konkretna supstancija, bude upravo to što jest, tj. ta i takva supstancija. To počelo koje određuje supstanciju čineći je da bude baš ta i takva supstancija nazivamo formom, tj. forma određuje i čini bît da bude takva bît. Dakle, po supstancijalnoj promjeni zaključujemo da je materijalno biće metafizički sastavljeno od dvaju su-počela (*co-principa*): prve materije – trajnog zajedničkog subjekta po sebi neodređenog (*indeterminatum*), ali odredivoga (*determinabile*) – i forme – odrednice, počela po kojem supstancija jest „takvo jest”. Kako je biće (supozit) sastavljeno od supstancije i akcidenata, tako je i forma bića (supozita) počelo koje određuje biće, sastavljena od supstancijalne forme, po kojoj je supstancija to što jest, i akcidentalnih formi koje joj daju daljnje određenje (tako npr. počelo koje određuje da je pas pas jest supstancijalna forma, a počela koja ga određuju kao agresivnog, šarenog itd. jesu akcidentalne forme). Iz navedenoga se zaključuje dvoje: prvo, budući da je prva materija supočelo materijalnog bića, slijedi kako je nužno da je bude u sastavini s formom da bi se dao „jest” materijalnog bića; i drugo, budući da je prva materija po sebi neodređena, nužno je da svako određenje materijalnog bića jest po formi, tj. da svako „jest” materijalnog bića ukoliko je „takvo jest” jest po formi. Dakle, formu možemo definirati kao počelo po kojem je „neko takvo jest” „takvo jest”.

3.3.2. *Struktura zbiljnosti i mogućnosti bića (‘de actu et potentia’)*

56. *Nastajanje je ozbiljenje mogućnosti*

Uz supstancijalne i akcidentalne promjene postoji još jedan vid nastajanja i propadanja, a to je stvaranje i nestajanje.

*Stvaranje*¹⁶ (*nastajanje ni od čega*) čin je pri kojem biće nastaje ni od čega. Neko biće, nešto što jest, koje je biti određeno da je takvo jest, biva (nastaje) stvaranjem po kojem mu je pripočeno to i takvo „jest”. Nešto, dakle, što još nije, što tek može biti – neki način bivstvovanja određen biti bića – prisutan tek u umu Stvoritelja kao umno biće, ali koje još ni na koji način ne nastaje, činom stvaranja počinje bivstvovati, ozbiljuje se činom bivstvovanja – bitkom koji mu daje Stvoritelj.

Odnosi počela u navedenim primjerima nastajanja i propadanja: supstancija – akcidenti u akcidentalnim promjenama, materija – forma u supstancijalnim promjenama i bit – bitak u stvaranju, ukazuju nam na dva vida stvarnosti: mogućnost (*potentia*) i zbiljnost, čin (*actus*).

Zbiljnost, čin (*actus*) je neko „jest” subjekta. Dakle, zbiljnost nije drugo doli svako određeno bivstvovanje subjekta, svaki njegov „jest”, tj. svaka savršenost subjekta.¹⁷ Pojam zbiljnosti jest očit i nije ga

¹⁶ Stvaranje se ne može nazvati promjenom u pravom smislu riječi jer ukoliko je radikalno nastajanje nema stvarnosti koja se mijenja.

¹⁷ É. Gilson, *Costanti filosofiche dell’essere*, Editrice Massimo, Milano 1993., str.116.

moguće definirati, nego samo pokazati na primjeru ili ga suprotstaviti mogućnosti.¹⁸

Mogućnost (*potentia*) ono je što može primiti neku zbiljnost (*actus*), neku savršenost, neki „jest”. „Mogućnost je također po iskustvu izravno poznat pojam, kao ono što je u odnosu prema zbiljnosti.”¹⁹ Neko drvo počinje listati, znači da je bilo u mogućnosti da to čini te da je i lišće u drvu bilo u mogućnosti. Za mogućnost je konstitutivan odnos prema zbiljnosti, tj. mogućnost je mogućnost samo u odnosu prema zbiljnosti za koju je mogućnost, te se stoga spoznaje samo preko svoje zbiljnosti; npr. vid je mogućnost gledanja. Kako je ono što karakterizira mogućnost sposobnost primitka zbiljnosti koja postaje zbiljnošću upravo zato što se u njoj ostvaruje (ozbiljuje, aktualizira), ona, mogućnost, ostvarenjem ne prestaje biti mogućnost jer se njezina sposobnost primitka zbiljnosti ne gubi, nego samo ostvaruje; npr. prazna boca od jedne litre ima mogućnost da sadrži jednu litru tekućine, ali kad je stvarno sadrži, takva mogućnost ne nestaje, nego je ostvarena.

Budući da je mogućnost sposobnost da se primi neka zbiljnost, savršenost, ona stoji nasuprot zbiljnosti kao nesavršeno prema savršenom,²⁰ ali ukoliko je ona stvarna mogućnost savršenosti, ne svodi se na neki jednostavni manjak (privaciju) zbiljnosti, tj. mogućnost je savršenija od nemogućnosti; npr. malo dijete ne zna hodati, ali je

¹⁸ Aristotel, *Metafizika*, Θ (IX), 6, 1048a 35 - b4.

¹⁹ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 66.

²⁰ Usp. T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, I, 28.

u mogućnosti da nauči i postane hodajuće, dok kamen nije hodajući niti je u mogućnosti da to zbiljski postane.

Nešto jest, posjeduje bitak, ukoliko je u zbiljnosti; dok ono što je u mogućnosti nije, ali može biti. Mogućnost je, dakle, stvarno počelo bića jer je stvarna mogućnost za ostvarenje onoga „jest”, za primanje bitka.

57. *Vrste zbiljnosti i mogućnosti*

„Jest” o kojem smo govorili daje se na dva načina: „jest” bivstvovanja (‘jest’ čovjek, ‘jest’ konj, ‘jest’ Sunce) i „jest” djelovanja (‘jest’ mišljenje čovjeka koji misli, ‘jest’ galop konja koji trči, ‘jest’ izgarivanje Sunca koje sjaji). Tim dvjema vrstama zbiljnosti odgovaraju dvije vrste mogućnosti: pasivna i aktivna mogućnost.

a) *Pasivna mogućnost* jest mogućnost ili sposobnost primanja savršenosti – zbiljnosti (onoga „jest” bivstvovanja), pri čemu se ta savršenost naziva *prva zbiljnost* (*actus primus*); tri su temeljne vrste pasivnih mogućnosti i njima odgovarajućih zbiljnosti:

I) *Prva materija – supstancijalna forma* (*Materia prima – forma substantialis*)

II) *Supstancija – akcident*

III) *Esencija – zbiljnost bitka.*

b) *Aktivna mogućnost* jest mogućnost ili sposobnost proizvodnje, davanja neke savršenosti, čiji se čin – djelovanje – naziva *drugotna zbiljnost* (*actus secundus*)²¹ jer „jest” djelovanja proizlazi od nekog subjekta čiji „jest” – prva zbiljnost – prethodi i utemeljuje djelovanje

²¹ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Δ (V), 12, 1019a 15-16.

– drugotnu zbiljnost. Da bismo lakše predočili aktivne moći, navest ćemo primjer nekih: tako npr. čovjek ima inteligenciju, volju i pamćenje (memoriju), koje ga čine sposobnim spoznavati, htjeti i sjećati se; životinje npr. imaju motoričke sposobnosti, osjetilnu spoznaju, instinkt; biljke npr. imaju sposobnost razmnožavanja; nežive stvari npr. imaju energiju kretanja, sposobnost da se pretvore u druge elemente itd.

U svakodnevnom govoru pojmovi mogućnosti i čina obično se shvaćaju kao aktivna mogućnost i kao drugotna zbiljnost; tj. „mogućnost” se shvaća kao aktivna mogućnost – kao kad npr. govorimo o moći vojske, moći motora..., a čin kao djelovanje – kao kad npr. govorimo o glazbenom činu, spolnom činu...

Aktivna mogućnost, koja se još zove djelatna moć ili samo moć, ima karakteristike i zbiljnosti i mogućnosti:

– zbiljnosti jer „jest” moć ukoliko ima savršenost, tj. moć „jest” savršenost; npr. sokol bolje vidi nego čovjek jer ima savršenije oko; njegovo „jest” oka je savršenije; profesor bolje poučava od studenta jer ima veće znanje; njegovo „jest” znanja je veće

– mogućnosti jer je u mogućnosti za djelovanje, za drugi čin, od kojeg se realno razlikuje i u odnosu na koji je pasivna, indiferentna, pa joj je potreban vanjski poticaj da bi djelovala; npr. ruci je potreban impuls volje da bi bacila loptu, oku je potrebna svjetlost da ga osvijetli kako bi vidjelo.

Dakle, aktivna moć srednja je karika u lancu djelovanja jer pokreće ukoliko je pokrenuta. Ona je, naime, ujedno i aktivna i pasivna, ali ne s obzirom na isto djelovanje,

što bi bilo proturječje. Aktivna moć, ukoliko je sposobnost proizvodnje, uvijek je nečija sposobnost; osposobljuje, dakle, subjekt, supstanciju za neko specifično djelovanje te je stoga akcident i to kakvoće. Drugim riječima, budući da se „jest” supstancije razlikuje od „jest” njezina djelovanja,²² koje je stoga uvijek akcident, supstancija ga izvršuje po moći, akcidentu koji povezuje ta dva „jest”. Kao srednja karika među njima karakterizirana je dvostrukim odnosom potencije-akta, tj. ona je tako, s jedne strane karike, daljnje određenje, akt supstancije, koja je za nju potencija, a s druge strane karike je potencija za djelovanje (novi akt), koje je njezino daljnje određenje.

58. Prvenstvo zbiljnosti nad mogućnošću

Zbiljnost ima ontološko prvenstvo nad mogućnošću, jer sve što „jest” jest ukoliko je u zbiljnosti, a svako ozbiljenje mogućnosti, bilo aktivne bilo pasivne, vrši se po drugoj stvari koja je već u zbiljnosti; npr. samo onaj koji ima znanje može poučavati druge.²³

59. Odnos između zbiljnosti i mogućnosti ukoliko su konstitutivni principi bića

Pasivna mogućnost i prvi čin dva su korelativna principa cjelokupne stvorene stvarnosti. Naglašavamo da se ne radi o dvama međusobno povezanim bićima nego

²² Jedina je iznimka Bog u kojem se bivstvovanje i djelovanje izjednačuju te je stoga njegovo djelovanje supstancijalno.

²³ Usp. *Metafizika* Λ (XII), gdje Aristotel, slijedeći načelo da ništa ne prelazi iz mogućnosti u zbiljnost nego preko nečega što je već u zbiljnosti, zaključuje da na vrhu cjelokupne stvarnosti nužno postoji neki Čisti Čin (*Actus Purus*), bez primjese ikakve mogućnosti, koji je začetnik svake zbiljnosti.

o supočelima bića. Tako prva materija – supstancijalna forma, supstancija – akcident i esencija – zbiljnost bitka zajedno tvore biće; stvoreno biće je, dakle, u svojoj biti biće sastavljeno od supočela. Promotrimo malo поближе neke vidove odnosa između ovih dviju vrsta supočela:²⁴

a) Pasivna mogućnost jest subjekt u kojem biva ostvarena zbiljnost, s tim da, naravno, u ovom odnosu pojam subjekta nije shvaćen kao biće nego kao počelo bića.

b) Zbiljnost biva ograničena mogućnošću koja je prima, jer svaki primalac prima na način primaoca (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*);²⁵ npr. student može biti poučen samo u stupnju koji odgovara njegovim intelektualnim mogućnostima. Kontradiktorno bi bilo da zbiljnost ograničava samu sebe, jer zbiljnost ukoliko je zbiljnost jest savršenost i samo savršenost, te bi stoga zbiljnost koja samu sebe ograničava bila istovremeno savršenost i nesavršenost, što je apsurdno.²⁶ Budući da, dakle, ograničenje proizlazi od mogućnosti, slijedi da bi kad bi postojala odvojena zbiljnost, ona u sebi sadržavala svu savršenost.

c) Zbiljnost se umnaža zahvaljujući mogućnosti koja je prima i ograničava, jer kao što smo vidjeli, mogućnost je subjekt u kojem se ostvaruje zbiljnost. Stoga, koliko ima subjekata (mogućnosti), toliko se puta može ostvariti zbiljnost. Npr. znanje profesora se umnaža u svakom studentu koji prima priopćeno mu znanje.

²⁴ Prikaz tih vidova vršili smo prema T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 72-75.

²⁵ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5; III, q. 5.

²⁶ „Nijedna zbiljnost nije ograničena osim od neke mogućnosti, koja je sposobnost primanja” (T. Akvinski, *Compendium theologiae*, c. 18).

d) Zbiljnost stoji prema mogućnosti kao participirano prema participirajućem. Participirati znači sudjelovati na nečem u manjoj mjeri, imati nešto u manjoj mjeri: „to pretpostavlja da postoje subjekti koji posjeduju određenu savršenost, a da je nijedan od njih nema u potpunosti (npr. sve bijele stvari participiraju na bijeloj boji).”²⁷ Iz dosad navedenoga jasno je da je mogućnost subjekt koji prima savršenost (vidi ad. a.) i tako participira na savršenosti, zbiljnosti, koju ograničava na sebi svojstven način (vidi ad. b.). Participirana savršenost stvarno se razlikuje od subjekta koji je prima. Subjekt koji posjeduje neku savršenost, neko „jest”, ali ne participacijom, posjeduje je po sebi, tj. ima je po biti (*per essentia*). Kako kaže sveti Toma, sve ono što nije po biti „sastoji se od onoga koji participira i participiranoga, a onaj koji participira jest mogućnost s obzirom na ono što se participira.”²⁸

60. *Potentia et possibilitas*

S pojmom mogućnosti (*potentia*) usko je povezan pojam mogućeg bića (*possibilitas*). Pod pojmom mogućeg bića razumijeva se sve ono što može biti, a to znači sve što nije kontradiktorno. Temelj takve mogućnosti jest Božja Svemogućnost koja može proizvesti svaku participaciju svoje biti, tj. sve ono što je moguće. Ono što je moguće u odnosu na Božju Svemogućnost, moguće je u apsolutnom smislu; dok je ono što je moguće u okviru stvorenoga, uvijek moguće na relativan način jer ovisi o pasivnoj mogućnosti i aktivnoj moći koja je može realizirati.

²⁷ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 74.

²⁸ T. Akvinski, *In VII Physicorum*, lect. 21.

3.3.3. *Bitak, akt bivstvovanja, posljednja je zbiljnost bića*

61. *Bitak je univerzalna i sveobuhvatna zbiljnost*

Promatranjem bića uvidjeli smo da u njima možemo razlikovati „ono što su” od „onoga da jesu”, tj. bît i akt bivstvovanja (bitak). Odmah spontano uočavamo da to „jest” bića nije nešto sporedno za stvarnost bića, nego upravo suprotno, nešto što mu je najvažnije jer ga čini stvarnošću. Stoga usredotočimo pozornost na specifičnosti toga akta. Kako je to „jest” karakteristično za sva bića, možemo zaključiti:

„a) *Bitak je univerzalna zbiljnost (čin)*: ne pripada isključivo samo jednoj stvarnosti, kao što je npr. čin trčanja, razumijevanja..., nego je u svim stvarima (bez bitka ne bi bilo ničega). O svakom predmetu u svijetu, kakav god on bio, mora se kazati da ‘jest’: ova životinja jest, oblaci jesu, zlato jest... [a budući da „jest” obuhvaća svaki vid stvari, slijedi:].

b) *Bitak je sveobuhvatna (totalna) zbiljnost (čin)*: obuhvaća sve. Dok su druge savršenosti parcijalne (djelomične), jer naznačuju neke dijelove ili vidove bića, bitak obuhvaća sve ono što neka stvar posjeduje, ne isključujući apsolutno ništa. Čitanje ne izriče svu savršenost čitača; bitak, naprotiv, jest čin neke stvari, svih njezinih dijelova i svakog dijela napose. Npr. ako neko drvo jest, to vrijedi i za sve što je u njemu; tako i boja jest, oblik (forma) jest,

njegov život i rast jesu; sve u njemu sudjeluje na bitku. U tom smislu bitak obuhvaća cjelinu bića.”²⁹

Bît i bitak odnose se kao potencija i akt, a kako potencija uvijek ograničava akt, slijedi da bît ograničava bitak na nekakvo bivstvovanje. Stoga, kad bi akt bivstvovanja, koji je univerzalna i sveobuhvatna zbiljnost, bio u svom izvornom stanju, bez ograničenja od ikakve potencije, bio bi sama savršenost, sama zbiljnost, punina svih savršenosti, samo bivstvovanje.³⁰ Uočimo tu radikalnu razliku između akta bivstvovanja i svih ostalih zbiljnosti. Dok su sve druge zbiljnosti već, po sebi, konstituirane kao nekakav način bivstvovanja, ograničena zbiljnost, bitak je zbiljnost i samo zbiljnost bez ikakva ograničenja, tj. akt bivstvovanja jest zbiljnost u punom i vlastitom smislu.

Čisti bitak punina je savršenosti, apsolutni intenzitet bivstvovanja, dok je svako drugo bivstvovanje manjeg intenziteta. Sve što nije čisti bitak sastavljeno je od bîti i bitka, koji je zbog ograničenja od bîti umanjenog intenziteta ili kazano jezikom filozofske tradicije: sve što nije čisti bitak ima participirani bitak (bitak kao intenzivni čin donekle bismo mogli usporediti sa svjetlošću koja pokazuje razne međusobno različite stupnjeve intenziteta). Dakle, intenzitet bitka stvorenog supozita primarno određuje bît supozita (razina supstancije) te se, unutar tog stupnja, daljnje i konačno određenje tog intenziteta ostvaruje akcidentima.

²⁹ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 17.

³⁰ Stoljetna povijesna rasprava o realnoj razlici između bîti i bitka s našega gledišta izlišna je jer ako se bitak shvaća kao akt bivstvovanja, nužno je da se ograničava i umnaža zahvaljujući potenciji, bîti, od koje se realno razlikuje kao što se i svaki akt realno razlikuje od svoje potencije.

62. Čisti subzistentni Bitak nužno postoji.

Korisno je pokazati da takav neograničeni bitak, čisti bitak, ne samo stvarno postoji nego da je i uzrok sve stvarnosti, i to upravo ukoliko je stvarnost. Pogledajmo kako to dokazuje sveti Toma uzimajući u obzir velike metafizičare koji su mu prethodili:

„[1] Ako se nešto zajedničko nalazi u više individua [a bitak je zajednički svim bićima], to u njima treba biti uzrokovano od jednog jedinog uzroka. Doista, nije moguće da im ta zajednička stvarnost pripada snagom njih samih, jer svaka od njih, ukoliko je ono što jest [što im određuje bît], jest različita od druge, a različiti uzroci proizvode različite učinke. Kako je dakle primjetno da je bitak zajednički svim stvarima, a one su različite jedna od druge upravo na temelju onoga što su, nužno je potrebno da im bitak bude dan ne od njih samih, nego od jednog jedinog uzroka. Čini se da je takvo razmišljanje Platona, koji zahtijeva da prije svakog mnoštva bude jednoća, ne samo brojčana nego i ontološka.

[2] Kad više individua sudjeluje (participira) u nečem na različite načine, nužno je da onima u kojima se nalazi na manje savršen način to bude dano od onoga u kome se nalazi na apsolutno savršen način. Doista, pozitivni atributi koji se pridijevaju u različitim stupnjevima imaju tu vlastitost zahvaljujući većoj ili manjoj blizini jednoj jedinjoj točki. Jer, doista, da ta vlastitost pripada svakomu od njih zahvaljujući njemu samomu, ne bi postojao razlog zašto se u jednom nalazi na savršeniji način nego u drugom. [Drugim riječima kazano, savršenost (zbiljnost)

biva ograničena, stupnjevana, zahvaljujući potenciji koja je prima, a kako se ozbiljenje svake potencije vrši preko bića koje je već u aktu, nužno je da na vrhu cjelokupne stvarnosti bude Čisti Čin (*Actus Purus*),³¹ ničim ograničena zbiljnost, sami Bitak]... Dakle, nužno je da sva druga bića manje savršena [od samog Bitka] primaju bitak od njega. To je Filozofov argument.

[3] Uzrok onoga što zahvaljujući drugom jest treba tražiti u onome što jest po sebi. Stoga, kad bi postojala jedna jedina toplina po sebi, bila bi nužno uzrok svakoj 'toplini', koja bi je imala po participaciji. [Dakle, kako sva bića sastavljena od bîti i bitka nisu svoj bitak nego ga imaju po participaciji, mora postojati biće koje ga ima po sebi, tj. biće koje jest sam svoj bitak]... Treba, stoga, da od tog jedinog Bića proizlaze sva druga bića koja na jedan ili drugi način nisu svoj vlastiti bitak, nego ga imaju po participaciji. To je Avicenin argument."³²

63. *Bitak je zbiljnost svih drugih zbiljnosti*

Do sada smo vidjeli da je bitak, akt bivstvovanja zbiljnost po kojoj stvari jesu, tj. ono što svakoj stvarnosti daje da „jest”, te da svaka druga zbiljnost nije drugo doli neko „određeno jest”, tj. akt bivstvovanja ograničen na taj „određeni jest”. Iz toga slijedi da akt bivstvovanja pret-hodi, kao akt, svakom drugom aktu (*actualitas omnium actuum*). Kazano na drugi način: bitak je zbiljnost svih

³¹ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Λ (XII).

³² T. Akvinski, *De potentia*, q. 3, a. 5.

drugih zbiljnosti bića jer aktualizira svaku drugu zbiljnost čineći da ona bude.

Da pojasnimo, svako „određeno jest” je „jest” neke konkretne supstancije ili nekoga konkretnog akcidenta, a budući da je supstancijalna forma počelo po kojem supstancija jest taj „određeni jest”, a akcidentalna forma je počelo po kojem akcident jest taj „određeni jest”, slijedi da je svaka zbiljnost koja nije akt bivstvovanja jest neka forma. Svaka je forma, ukoliko je forma, karakterizirana dvojnošću, prvo da „jest” (zbiljnost) i drugo da jest neka određena zbiljnost. Forma je, dakle, neki način bivstvovanja, određena zbiljnost, određena bîti, a ozbiljena aktom bivstvovanja. Da bi ozbiljenje forme bilo moguće, potrebno je da ona, iako je zadnja zbiljnost u vlastitom redu, bilo supstancijalnom bilo akcidentalnom, bude potencija u nekom drugom redu. Taj drugi metafizički red, koji transcendirira ontološki red kategorija, jest red bivstvovanja kao takvog, red kojem je vlastita zbiljnost bitak, akt bivstvovanja, a receptivno ograničavajuća potencija bît.³³ To je ta nova metafizička razina: akt bivstvovanja forme, koji iznutra ozbiljuje formu. Budući da je taj red, red bivstvovanja, tj. onaj red koji objašnjava zašto nešto „jest”, iznad (transcendirira) reda formalnosti pa tako i iznad kategorijalnog reda, tj. onog reda koji objašnjava zašto je nešto „takvo jest”, naziva se transcendentnim. Dakle, na transcendentnoj razini bît određuje bitak, akt

³³ Usp. C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983., str. 219.

forme, dok na kategorijalnoj razini forma određuje što je neko biće, tj. forma određuje bît.

64. *Bitak, zadnji izvor djelovanja*

Djelovanje je akt i kao svaki akt ima svoje utemeljenje u bitku. No, to je utemeljenje drukčije nego što je ono kod drugih akcidentalnih formi, koje su potencije za djelovanje, ili ono kod supstancijalnih formi, koja je potencija za akcidentalne forme. Jer, „bitak i djelovanje ostajući na vrhovima aktualnosti, odnose se kao prvi i drugi akt, kao utemeljujući i utemeljeni akt: *operari sequitur esse*.”³⁴ Primijetimo da djelovanje nije drugo nego neko „jest” koje istječe iz nekog drugog temeljnog „jest”, stoga ono „jest” djelovanje, ukoliko djelovanje, ima dvostruku vlastitost; prvo, „jest” djelovanje je takvo da ima svoje „jest” samo ukoliko slijedi iz utemeljujućeg „jest”, te drugo, to „jest” djelovanja se pridružuje kao novo „jest” onomu „jest” bivstvovanja iz kojega proizlazi.

Da bismo što bolje analizirali način na koji se vrši to utemeljenje, usredotočimo prvo pozornost na analizu samog djelovanja. Dvije su vrste djelovanja:

I) Prijelazno (tranzitivno) djelovanje – jest ono koje počinje u djelatniku, a završava u izvanjskoj stvari koju mijenja (poučavati, grijati...). Za to je djelovanje uvriježen termin činiti (*ποιῆσις, facere*).

II) Unutarnje (imanentno) djelovanje – jest ono koje ostaje u samom djelatniku, a ne u nekom izvanjskom biću

³⁴ C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, str. 219.

(spoznavati, gledati, učiti, htjeti...). Za to je djelovanje uvriježen termin raditi (*πραΐσις, agere*).

Tranzitivno djelovanje usavršava neko biće izvan djelatnika te predstavlja kategoriju nazvanu činjenje; imanentno djelovanje, naprotiv, usavršava samog djelatnika te stoga pripada kategoriji kakvoće.

Jedna i druga vrsta djelovanja u stvorenjima uključuju prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost te zbog toga i aktivnu moć po kojoj će se taj prijelaz izvršiti. Stoga su aktivne (djelatne) moći neposredna počela djelovanja. Njihova pak savršenost kao i savršenost svih akcidenata ovisi o bitku supstancije, a kako je bitak supstancije određen njezinom biti (*modus essendi*), možemo kazati da je narav/bît specifično počelo djelovanja (npr. i orao i čovjek gledaju okom, no zbog njihovih različitih naravi gledanje orla specifično je orlovsko, a gledanje čovjeka specifično ljudsko).

Što je biće savršenije, ima savršenije aktivne moći i savršenije imanentno i tranzitivno djelovanje. „Prijelazna djelovanja su manifestacija nutarnje savršenosti stvari i njihovih nutarnjih (imanentnih) djelovanja. Stoga, što je neko biće savršenije, imat će također veću sposobnost djelovanja, i slijedom toga veću mogućnost utjecaja na druge svojim djelovanjem [npr. što je veća temperatura vatre, moći će ugrijati više željeza]. Što je okretnija neka puma, po naravi i po uvježbanosti (imanentni čin), to će bolje moći uloviti plijen (tranzitivni čin); što više

metafizike znade neki profesor (imanentno djelovanje), to će bolje moći podučavati (tranzitivno djelovanje).”³⁵

65. *Dinamičnost (imanentna i tranzitivna)*
bića proporcionalan je njihovu bitku

Djelovanje je akt, a Bog je Čisti akt, Punina zbiljnosti, Sami Subzistentni Bitak. U njemu je stoga sve pa tako i svako djelovanje istovjetno s njegovim Bitkom. Da pojasnimo, budući da u Bogu nema nikakve potencijalnosti, pa tako ni nikakva prijelaza iz potencije u akt, u Bogu je djelovanje trajno aktualno, a ta aktualnost je samo njegovo „jest”. Sva druga bića, stvorenja, sastavljena su od biti i bitka. Nisu, prema tome, sami bitak, a budući da djelovanje slijedi bivstvovanje (*operari sequitur esse*), nisu ni samo svoje djelovanje. Ona su stoga u dinamičkom redu nužno sastavljena od bitka i djelovanja, a što implicira, kao što smo vidjeli, i sastavljenost od supstancije i akcidenata.

Slijedom ovisnosti djelovanja o bivstvovanju možemo, ovisno o imanentnom djelovanju, bića podijeliti prema četirima osnovnim stupnjevima savršenosti:

- a) neživa bića – nemaju imanentno djelovanje
- b) živa bića – bića s imanentnim djelovanjem:
 - biljke i životinje – karakterizira ih imanentno djelovanje bitno vezano uz materiju³⁶

³⁵ A. Aguilar Gonzalez, *Il significato della vita. Introduzione alla metafisica*, Logos Press, Roma 2002., str. 199.

³⁶ Usp. Aristotel, *O duši*, II, 1, 403b, 16; također T. Akvinski, *De potentia*, q. 10, a. 1.

– duhovna bića – karakterizira ih umno i voljno imanentno djelovanje

– Bog – njegovo se imanentno djelovanje izjednačuje sa samim Bitkom, Bog je, naime, biće koje jest svoje imanentno djelovanje.

Primijetimo dubinu nutarnje povezanosti između „jest” bivstvovanja i „jest” imanentnog djelovanja. Sami „jest” bivstvovanja pokretač je djelovanja, njegovo „jest” izvor je iz kojega istače „jest” djelovanja, a s njime se kod nutarnjeg (imanentnog) djelovanja stječe neki novi „jest” bivstvovanja. Dakle, izvorni „jest” bivstvovanja imanentnim djelovanjem dopunjuje se i usavršuje. Samo „jest” bivstvovanja bića s imanentnim djelovanjem ujedno je i „jest” dinamičnosti, i to „jest” dinamičnosti imanentnog djelovanja i „jest” dinamičnosti težnje k punini svoga „jest” (osim u Bogu koji je po sebi punina svih savršenosti).

Uz to primijetimo da su sva bića, uključivo i ona neživa, tj. ona koja nemaju imanentno djelovanje, međusobno povezana prijelaznim (tranzitivnim) djelovanjem koje je proporcionalno aktualnosti njihovih djelatnih moći. Te, kako je bitak temelj svake aktualnosti pa tako i aktualnosti djelatnih moći, slijedi da sva stvorenja sudjeluju u dinamičnosti cjelokupne stvarnosti u onom stupnju u kojem imaju bitak.

*66. Stvarna razlika između biti i bitka – temelj
potpune ovisnosti stvorenja o Stvoritelju*

Narav bitka, akta bivstvovanja, savršenosti svih drugih savršenosti (*perfectio omnium perfectionum*), zbiljnosti svih

drugih zbiljnosti, zahtijeva, kao što smo vidjeli (u točki 62.), postojanje Boga, Čistog Čina, Samog Subzistentnog Bitka (*Ipsum Esse Subsistens*) od kojega kao od svog uzroka ovisi svaki participirani bitak, tj. stvoreno biće koje je nužno sastavljeno od potencije i akta: biti koja kao potencija ograničava akt bivstvovanja sažimljući ga u intenzitetu. Bit, iako mu je subjekt, ukoliko potencija, ne prethodi bitku jer kao i svako drugo počelo postoji zahvaljujući bitku, koji pak pripada cjelovitom biću. Stoga Bog stvarajući stvara ni iz čega cjelovito biće, jedino koje može zasebno postojati, tj. Bog proizvodi ograničeni „jest”, koji zato što je ograničen nužno je sastavljen od potencije (biti)³⁷ i akta (bitka). Iz navedenoga je jasno da je ovisnost stvorenja o Stvoritelju *radikalna*, ukoliko njegovo „jest” ovisi o Njemu – bez njegova, naime, djelovanja uopće ga ne bi bilo. Ta je ovisnost, nadalje, *potpuna* i *sveobuhvatna* – budući da je bitak sveobuhvatna (totalna) zbiljnost, stvorenje u svakoj svojoj pojedinoj savršenosti ovisi o Njemu. Ona je i *duboka*, ukoliko „je bitak ono što je najintimnije i najdublje u nekoj stvari”,³⁸ a on je Božji (kao što je svjetlost koja osvjetljava sobu Sunčeva). Na koncu, zbog naravi bitka ona je i *neposredna*, jer bitak sam po sebi, ukoliko je bitak, čini prevagu nad ništa, čini da biće bude biće, stoga nema niti može biti posrednika između bitka („onog jest”) i ne-bitka (ništa/„ne-jest”), te budući da samo „Jest po sebi” (*Ipsum Esse Subsistens*) može dati/

³⁷ „Jer bit prije negoli je imala bitak nije bila ništa, osim u Stvoriteljevu umu, gdje nije stvorenje nego ista stvoriteljska bit.” (T. Akvinski, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2.).

³⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

uzrokovati neko „jest” ukoliko je „jest” (vidi točku 62.), nužno slijedi da je svako „jest” neposredno uzrokovano u svome „jest” od „Jest po sebi”. Dakle, svako stvorenje je u svome „jest”, tj. u transcendentnoj razini, neposredno uzrokovano od Boga (*Ipsum Esse Subsistens*), te je stoga Bog na transcendentnoj razini neposredno prisutan u svim bićima.³⁹ No, kako ta razina obuhvaća svako „jest” u biću (bitak je sveobuhvatna zbiljnost), Bog je i imanentno prisutan u svakom stvorenju, i to u svakom njegovu „jest”. Kako lapidarno pjeva sv. Augustin, „Bog je *dublje u meni od moje najdublje nutrine* [*‘interior intimo meo’*].”⁴⁰

67. *Svako bivstvovanje i djelovanje
pripisuje se supozitu*

Bitak je jedan jedini čin bivstvovanja supozita, zbiljnost svih zbiljnosti, posljednja zbiljnost bića; on ozbiljuje, daje ono „jest” svakom počelu bića, čineći od počela supozita jedno jedinstveno cjelovito biće, supozit. Iz toga slijedi da se i svaka savršenost bilo koje sastavine cjelovitog bića, bez obzira na to o kojoj se radilo, mora pripisati supozitu. Također se i svako djelovanje treba pripisati supozitu (*actiones sunt suppositorum*) jer samo ono što jest, što ima bitak, a to je supozit, može djelovati.⁴¹

³⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3.

⁴⁰ *Ispovijesti*, knj. 3, gl. 6, br. 11; PL 32, 688.

⁴¹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 1, ad 3.

3.3.4. *Bît (esencija) bića*

68. *Bît – esencija, narav, štostvo, opći pojam*

U svjetlu teorije o aktu i potenciji, koja objašnjava sve razine strukture stvorenih bića, pogledajmo поближе metafizičke vlastitosti bîti cjelovitog bića, supozita, čija se supstancija, kao što smo vidjeli, izjednačava s bîti kod materijalnih i nematerijalnih bića.

Kao što je gore spomenuto, bît je nutarnje konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja bića (*modus essendi*); bît je stoga počelo po kojem je neka stvar to „što jest”. Upravo po toj svojoj temeljnoj karakteristici da determinira akt bivstvovanja naziva se bît (esencija). Naime, „naziva se esencija [od latinskoga *essentia*, ‘ono što jest’] ukoliko u njoj i preko nje stvar ima [određeni] bitak”.⁴² Istom tom ontološkom početlu, bîti, u metafizici se pridijevaju i druga tri imena koja izriču druge njegove vlastitosti:

a) Kao princip djelovanja bît se naziva narav (priroda – *natura*). Naime, ukoliko bît definira način bivstvovanja, utoliko definira i način djelovanja, jer djelovanje slijedi bivstvovanje (*operari sequitur esse*).

b) Kao sadržaj definicije bića bît se naziva štostvo (*quidditas*) jer definicija izriče što (*quid*) je neka stvar; isto, dakle, ono što određuje bît.

c) Kao princip po kojem se spoznaje biće bît se naziva opći pojam (*universalia*). Spoznavajući neko biće identificiramo što je to biće, a to upravo određuje bît. Iako je

⁴² T. Akvinski, *De ente et essentia*, c. 1.

svako biće pojedinačno, naš umni sadržaj po kojem ga spoznajemo je univerzalan (opći pojam). Logički shvaćenu bît, tj. bît kao opći pojam, Aristotel naziva drugom supstancijom.

Iz navedenoga je razvidno da sve karakteristike bîti pa tako i njezina imena proizlaze iz njezine temeljne karakteristike da daje određenje aktu bivstvovanja – da mu određuje način bivstvovanja (*modus essendi*).

69. *Specifičnosti bîti u materijalnim bićima*

Materijalno je biće, kao što smo zaključili analizirajući supstancijalne promjene, sastavljeno od dvaju konstitutivnih supočela: materije (*ὑλη*) i forme (*μορφή*). Zbog njezine hilemorfističke kompozicije u definiciji bîti postoji i materijalni i formalni element. Iako je formalni element određujući za bît, definicija koja bi izricala isključivo taj formalni element bila bi manjkava jer ne bi izricala nešto što je toj bîti konstitutivno. Npr. čovjek je materijalno-duhovno biće i zato je svaka definicija koja ga svodi samo na dušu (formalno počelo), kao što je činio Platon, ili samo na materiju, kao što čine materijalisti, pogrešna. „Naravno, forma i materija o kojoj govori definicija bîti, ne sadrže posebnosti koje bît ima u svakom konkretnom individuumu: definicija čovjeka ne naznačuje težinu, visinu, boju kože pojedinih osoba, nego kaže da svaki čovjek ima dušu i tijelo, koji su obdareni sličnim oznakama kao i druge osobe.”⁴³

⁴³ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 80-81.

70. Dvije razine ozbiljenja materijalnog bića

Sva bića koja su podložna supstancijalnoj promjeni, tj. nastajanju i propadanju, ili preciznije kazano sva materijalna bića,⁴⁴ sastavljena su od dvaju konstitutivnih elemenata biti (esencije): materije i forme, koji se međusobno odnose kao mogućnost i zbiljnost (*potentia et actus*).

Materijalno je biće, kao svako stvoreno biće, sastavljeno od supstancije i akcidenata; stoga se njegovo ozbiljenje vrši na dvjema razinama: na prvoj razini vrši se ozbiljenje materijalne supstancije, ono nastaje združenjem prve materije kao mogućnosti sa supstancijalnom formom kao zbiljnosti; na drugoj razini dovršuje se ozbiljenje cjelovitog bića, a ono se vrši združenjem materijalne supstancije, koja je ozbiljenje na prvoj razini, s akcidentalnim formama. Na drugoj razini ozbiljenja materijalna supstancija odnosi se kao mogućnost prema akcidentalnim formama kao zbiljnostima, prima od njih daljnja određenja, kompletirajući tako ozbiljenje cjelovitoga materijalnog bića. Npr. združenjem prve materije i supstancijalne forme psa određena je materijalna supstancija kao supstancija psa, dok sada ona kao potencija, primajući akcidentalne forme, prima daljnja određenja, tako je taj pas malen, agresivan, šaren itd.

⁴⁴ Mislimo da su sva materijalna bića propadljiva, no neki filozofi mislili su da postoje vječna nepropadljiva materijalna bića. Tako je na primjer Aristotel, sukladno svojoj kozmologiji, mislio o zvijezdama stajaćicama.

71. *Ozbiljenje materijalne supstancije*

Budući da je prvotno „jest” „jest” supstancije, temelja svakog bivstvovanja, bez koje ništa ne može bivstvovati, te budući da se supstancije tjelesnoga bića ostvaruju ozbiljenjem prve materije supstancijalnom formom, slijedi:

1) Prva materija čista je pasivna mogućnost (*potentia pura*) bez ikakve zbiljnosti, jer ako bi po sebi imala neku zbiljnost, bila bi ili supstancija ili njezino daljnje određenje.

2) U tjelesnim bićima supstancijalna forma ima takav stupanj savršenosti da se ne može ostvariti bez subjekta, prve materije, na koji će se osloniti.⁴⁵

U tjelesnim bićima nije, dakle, moguća niti prva materija bez ujedinjenja s nekom supstancijalnom formom niti supstancijalna forma bez prve materije. A budući da nešto spoznajemo samo ukoliko jest, tako je ta stvarna neodvojivost materije i forme prisutna i u spoznaji, tj. obje se spoznaju samo u međusobnom odnosu.

72. *Odnos materije i forme prema bitku*

Prva materija kao čista potencija potpuno je neodređena (indeterminirana), dok je supstancijalna forma određujuće počelo. Stoga je supstancijalna forma ta koja determinira bit supstancije (kategorijalna razina). Budući da bit, kao što smo vidjeli, determinira akt bivstvovanja – tj. ona je počelo određenja načina bivstvovanja –, ona određuje supstancijalnu formu (transcendentna razina)

⁴⁵ Iznimka je supstancijalna forma čovjeka, koji nije samo materijalno biće nego je duhovno-materijalno biće, te je ljudska duša, supstancijalna forma čovjeka, subzistentna.

koja je aktualizirajuće počelo supstancije. A kako supstancijalna forma materijalne supstancije ne može bivstvovati bez prve materije, određenje bitka materijalne supstancije pretpostavlja prvu materiju. Dakle, u materijalnim bićima bît određuje način bivstovanja, tj. supstancijalnu formu (transcendentna razina), određujući je tako da se za samo njeno bivstvovanje zahtijeva i prva materija kao njeno supočelo.

Forma, ukoliko je aktivno počelo, tj. zbiljnost, jest na kategorijalnoj razini počelo bitka bića (*forma est principium essendi*), tj. po njoj dolazi bitak (*forma dat esse*).⁴⁶ Prva materija, iako nije ni biće ni zbiljnost, jest stvarno počelo bića, a to da jest stvarno, jest zahvaljujući sudjelovanju (participaciji) na bitku forme koja je ozbiljuje. Iako bitak dolazi po supstancijalnoj formi, ne daje se bez prve materije; stoga treba reći da bitak ne pripada ni supstancijalnoj formi ni prvoj materiji, već njihovoj sastavini, tj. materijalnoj supstanciji. Kako je gubljenje bitka propadanje, slijedi da materijalna supstancija, tj. „spoj materije i forme, propada kad izgubi (supstancijalnu) formu, kojoj pripada bitak”,⁴⁷ a nastaje kada dobije neku novu supstancijalnu formu. Zbog te svoje uloge slijedi da supstancijalna forma daje supstancijalno jedinstvo materijalnomu biću.⁴⁸

⁴⁶ Usp. T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, I, 27.

⁴⁷ T. Akvinski, *De anima*, q. 14.

⁴⁸ Iako je razvidno u metafizici bitka da neko cjelovito biće (supozit), ukoliko je jedno, ima i može imati samo jednu supstancijalnu formu, u povijesti filozofije bilo je filozofa (npr. Avicbron, sv. Bonaventura, bl. Duns Škot...) koji su zastupali tezu o mnoštvenosti supstancijalnih formi u jednom te istom biću.

Takva je teza nedopustiva, jer ako bismo „dopustili množinu subordiniranih supstancijalnih formi, to bi značilo ugroziti supstancijalno jedinstvo sastavine: u čovjeku, na primjer, zajedno s ljudskom osobom postojali bi tijelo (koje bi već po sebi bilo supstancija), životinja itd.; ili bi (što je druga mogućnost) trebalo tvrditi

73. Bitak ozbiljuje formu koja ozbiljuje materiju

Da bismo još bolje uvidjeli narav bitka kao akta drugih aktova, usporedimo ga sa supstancijalnom formom materijalnih bića te usporedimo i njihove odnose s vlastitim mogućnostima: biti i prvom materijom, objema počelima koji su po sebi čiste potencije bez ikakve aktualnosti. Obje zbiljnosti, bitak i supstancijalna forma, bivaju ograničene i umnožene po subjektima (mogućnostima) koji ih primaju; no dok supstancijalna forma određuje način bivstvovanja materijalnog bića pa tako i materije, bit određuje način bivstvovanja bitka. „Supstancijalna forma determinira bitak u oprečnom smislu nego što determinira materiju: s obzirom na bitak, limitirajući zbiljnost; s obzirom na materiju, dajući joj zbiljnost (aktualnost).”⁴⁹ Kazano na jednostavniji način: bitak ozbiljuje formu koja ozbiljuje materiju.

da samo prva od tih formi daje materiji neki stupanj supstancijalnog bitka, dok bi ga ostale determinirale samo na akcidentalan način. U tom slučaju razlike između biljaka i životinja, ili između različitih vrsta u rodovima, bile bi posve nevažne (akcidentalne).” (T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 83-84.).

Zastupnici te teze temelje svoju poziciju na esencijalističkoj metafizici koja samu bit shvaća kao već cjelovito biće, a bitak kao njezin „akcident” koji je čini postojećom, te takvoj „akcidentalnosti” pripisuju i vezu između supstancijalnih formi koja čini jednost neke supstancije. Budući da je takvo poimanje bitka, koji daje postojanje bez bivstvovanja, tj. koji daje „jest” bez ikakva sadržaja, neprihvatljivo, također je neprihvatljiva i takva „akcidentalna” veza koja daje takvu „akcidentalnu” jednost supstancije, jer je svaka „akcidentalna” povezanost nužno povezanost među cjelovitim supstancijama.

⁴⁹ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 99.

74. *Bît (esencija) duhovnih supstancija*

Metafizika razmatra i bît duhovnih bića iako o njihovu postojanju može samo naslućivati ili ga kao filozofi vjernici prihvatiti po vjeri.

Duhovna bića, anđeli, subzistentne su forme bez materije, tj. njihova supstancijalna forma ima takav stupanj savršenstva da u sebe samu, bez potrebe za ikakvim drugim subjektom, prima akt bivstvovanja, bitak. Stoga slijedi da se bît (esencija) tih supstancija identificira s njihovom supstancijalnom formom.⁵⁰

Duhovna supstancija je nepropadljiva jer njezina supstancijalna forma ima bitak po sebi i stoga kad jednom jest, ne može više ne biti.

No iako je subzistentna supstancijalna forma dostatna za određenje bitka supstancije, potrebna su joj, kao svim stvorenjima, daljnja određenja akcidentalnih formi za potpuno određenje bitka.

75. *Individualizacija materijalne supstancije*

Usredotočimo sada pozornost na metafizičko obrazloženje nepobitne činjenice našeg iskustva da postoji

⁵⁰ Tijekom povijesti filozofije bilo je filozofa (Avicbron, sv. Bonaventura...) koji su istovremeno zastupali i postojanje duhovnih bića, anđela, i univerzalni hilemorfizam, prema kojem su sva stvorenja, uključivo i anđeli, sastavljeni od materije i forme. Navedena je pozicija neprihvatljiva jer bi prema njoj duhovne supstancije bile sastavljene od prve materije, koja bi, ukoliko počelo, bila ista u svih stvorenja, i supstancijalne forme, te bi stoga ta bića bila istovremeno i nematerijalna/duhovna i materijalna.

Zastupnici univerzalnog hilemorfizma svoju poziciju temelje na esencijalističkoj metafizici koja samu bît shvaća kao već cjelovito biće, a bitak kao njezin „akcident” koji je čini postojećom, te kako su sva cjelovita bića koja nisu Čisti akt – Sami Bitak sastavljena od akta i potencije, nužno slijedi da kod tih bića na razini same bîti, budući da je se shvaća kao cjelovito biće, treba biti sastavljenost od akta i potencije, što implicira sastavljenost od materije i forme.

mnoštvo bića iste biti: mnoštvo ljudi, mnoštvo mačaka, mnoštvo trešanja... Dosad smo vidjeli da je supstancijalna forma počelo određenja biti te da se svaka zbiljnost umnaža zahvaljujući mogućnosti. Odatle slijedi da je materija, s obzirom na to da je za formu potencija, počelo umnažanja biti.

Subjekt koji prima zbiljnost, osim što omogućuje umnažanje zbiljnosti, čini je jedinkom (individuom), no da bi mogućnost bila taj subjekt, tj. počelo individuacije, ona sama mora biti već individuirana kao subjekt koji prima zbiljnost. Za razliku od supstancije koja je sama već individuirana te je kao mogućnost za akcidente ujedno i njihovo počelo umnažanja i individuacije, prva materija, ukoliko je čista potencija, nema nikakva određenja pa tako nije ni individuirana i zato ona sama ne može biti niti počelo individuacije. Materija je individuirana ukoliko je determinirana akcidentom kvantiteta koji je čini protežnom, dopuštajući tako razlikovanje pojedinih, međusobno različitih dijelova materije. Stoga možemo kazati da je princip individuacije biti kvantificirana materija (*materia quantitate signata*). Dakle, iako je osnovni princip individuacije biti prva materija, ukoliko je mogućnost za supstancijalnu formu koja određuje bit, ona sama nije dostatna te je potrebno da se uključi i intervencija supstancijalne forme kao potencije za akcident kolikoće koji individuira materiju.

Kako kaže sveti Toma: „Moramo napomenuti da izvorište individualnosti nije tvar uzeta u bilo kojem smislu, nego samo konkretna (*signata*) tvar. Pod konkretnom stvari razumijevam onu koja se promatra pod vidom

određenih dimenzija. Ta se tvar ne navodi u definiciji čovjeka kao čovjeka, ali bi se navela u definiciji Sokrata kad bi se Sokrat mogao definirati. U definiciji čovjeka navodi se neodređena tvar jer u njoj ne spominjemo ‘tu kost’ i ‘to meso’, nego kost i meso općenito, što je zapravo neodređena tvar čovjeka.”⁵¹

76. Individualizacija duhovne supstancije

Duhovne su supstancije individualne kao i sve druge supstancije, a to su zahvaljujući svojim supstancijalnim formama koje su subzistentne i tako individualne. A kako nemaju materiju, njihova se supstancijalna forma identificira s njihovom biti iscrpljujući tako svu vrstu. Govoreći o tome Aristotel kaže: „Stvari koje nemaju materiju bitno su jedne.”⁵² Drugim riječima kazano: nisu moguća dva duhovna bića iste biti, jer iako se biće može akcidentalno mijenjati, bivati različito, ono ostaje supstancijalno isto. Nisu, dakle, moguće dvije iste duhovne supstancije, tj. svaka je duhovna supstancija jedinstvene biti (vrste) jer, kao što smo vidjeli, zbiljnost se umnaža isključivo zahvaljujući mogućnosti, a budući da se duhovna supstancija identificira sa subzistentnom formom, dakle bez združenja s bilo kakvom potencijom, neumnoživa je.

77. Osoba

Ontološka savršenost bića mjeri se stupnjem participacije na Bitku, a taj stupanj, kako smo vidjeli, određuje

⁵¹ T. Akvinski, *De ente et essentia*, n. 7., prijevod T. VEREŠA u: *Toma Akvinski izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981., str. 73.

⁵² Aristotel, *Metafizika*, H (VIII), 6, 1045b 23.

bît supozita. Najveći stupanj savršenosti u svijetu bića imaju osobe, supoziti čija bît pretpostavlja takav stupanj savršenosti da mogu intelektualno spoznavati i ljubiti. Slijedom toga Boetije definira osobu kao individualnu supstanciju razumne naravi.⁵³ Osoba zbiljnost bitka posjeduje u vrlo velikom intenzitetu, što je čini sličnoj Bogu ne samo po samom bivstvovanju nego i po kvalitativnoj sličnosti naravi, tj. osoba nije samo kao ostala bića *vestigium Dei* nego je i *imago Dei*.⁵⁴ Zbog slobode kojom je obdarena, osoba nije samo subjekt iz kojega proizlaze čini, nego i subjekt koji odlučuje o činima. Osobe, dakle, imaju „gospodstvo nad vlastitim činima te nisu samo pokretane kao druga stvorenja, nego djeluju po sebi samima.”⁵⁵ Osoba je subjekt koji nije nešto već netko.

3.4.

TRANSCENDENTALI VIDICI BIĆA

3.4.1. Što su transcendentali i koliko ih je?

78. Predikatni i transcendentalni pojmovi

Dosadašnjim istraživanjem bića kao bića, onog što jest ukoliko „jest”, uvidjeli smo njegove konstitutivne principe, različite razine sastavljenosti tih principa i njihove

⁵³ Sveti Toma prihvaća tu definiciju kao adekvatnu za stvorene osobe, no kako nije primjenjiva za osobe Presvetog Trojstva, on, precizirajući Boetijevu definiciju, osobu definira kao inteligentni supozit. Usp. *Summa Theologiae*, I, q. 29.

⁵⁴ Usp. Bonaventura, *In II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1.

⁵⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

unutarnje strukture što nas je dovelo do zaključka da biće možemo definirati kao ono što ima bitak. Usredotočimo sada pozornost na vlastitosti bića koje proizlaze iz same činjenice da ono ima bitak. Usredotočimo se, drugim riječima, na one oznake koje pripadaju svakom biću ukoliko „jest” – Stvoritelju i stvorenjima, supstanciji i akcidentima, zbiljnosti i mogućnosti...

Činjenica metafizičkog reda da je bitak, kao što smo vidjeli, univerzalna i sveobuhvatna zbiljnost, ima svoje posljedice i u spoznajnom redu. Tako je pojam bića uključen u sve naše spoznaje jer sve što spoznajemo, kao što je do sad bilo rečeno, spoznajemo ukoliko „jest”. Ne možemo, dakle, spoznati nijednu savršenost koja bi bila izvan bića, jer izvan bića nema ničega, izvan bića je ništavilo. Uz to „biću se ne može ništa dodati, kao nešto tuđe njegovoj naravi (...) kao što se neki akcident dodaje subjektu, jer svaka narav je bitno biće.”⁵⁶ Zato svi pojmovi nisu drugo nego nešto od bića, posebni načini ili vlastitosti.

Upravo određivanjem tih posebnih načina i vlastitosti bića dolazimo do šire i dublje spoznaje stvarnosti. Drugim riječima kazano, izričući bogatstvo modaliteta – intenziteta bitka, te njegovih vidova, napredujemo u spoznaji bića. Uočimo specifičnosti tih dvaju načina napretka u našem spoznavanju bića:

I) Napredovanje posredstvom pojmova kojima izričemo neki poseban način bitka, a kako je bît ono što određuje način bitka, pojmovima izričemo bîti (čovjek, konj, bjelina, sinovstvo...). Budući da su osnovni načini bitka,

⁵⁶ T. Akvinski, *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

kao što smo vidjeli, kategorije (predikati), ti se pojmovi nazivaju *predikatni pojmovi*. Različiti načini bitka kao i pojmovi kojima ih izričemo međusobno se isključuju: ono što je supstancija, ne može biti akcident; ono što je kolikoća, nije kakvoća niti može biti neki drugi akcident itd. Primijetimo da, iako su predikati kao i njihovi pojmovi obilježeni vlastitom različitosti (*heterogena*), svi su oni biće, a budući da to svoje biti bićem ostvaruju na različite načine, pojam bića ne pridijeva im se jednoznačno.

II) Napredovanje posredstvom pojmova kojima izričemo vidove (aspekte) bića koji pripadaju biću kao takvom. Budući da je posjedovanje bitka, koji transcendirira kategorijalni red, vlastitost bića kao bića, pojmovi kojima izričemo vidove (aspekte) bića kao bića nazivamo *transcendentalnim pojmovima*. Ti pojmovi, ukoliko se pridijevaju biću kao biću, imaju istu univerzalnu širinu kao i sam pojam bića.

79. *Vrste participacije*

Vidjeli smo da stvarno postoji samo ono što je individualno, konkretan supozit te, ukoliko njegovi, njegova konkretna supstancija i njegovi konkretni akcidenti. Međutim, pojam kojim izričemo te stvarnosti je univerzalan tako da se transcendentalni pojmovi pridijevaju svim bićima, a predikatni pojmovi svim bićima iste vrste. Spontano shvaćamo da se univerzalnost pojmova, tj. njihovo pridijevanje mnogim individuama, temelji na stvarnoj participaciji tih bića na nekoj im zajedničkoj savršenosti, tj. „nešto je opće kad se ne samo kao ime

pridijeva mnogima nego kad se i ono što ime označava nalazi u mnogima.”⁵⁷

Participirati znači sudjelovati na nečem u manjoj mjeri, a to je moguće na dva načina:⁵⁸

I) Kad neka stvar prima neku opću savršenost na vlastiti partikularan način. „Na primjer, kaže se da čovjek participira na životinjskoj naravi, jer ne iscrpljuje pojam životinjske naravi u svem njezinu opsegu; iz istog se razloga kaže da Sokrat participira na ljudskosti.”⁵⁹ Ova se participacija zbiva u predikatnom (kategorijalnom) području, gdje se zajednička bît, bilo supstancijalna bilo akcidentalna, u participantima ostvaruje na različite načine; npr. konji različitih pasmina (vrsta), iako različitih oblika i sposobnosti, ostaju uvijek konji (rod) zato što njihova različitost oblika i sposobnosti pripada zajedničkom rodu konja.⁶⁰ Stoga se ovaj vid participacije naziva predikatnom participacijom, a izriče se predikatnim pojmovima.

Budući da stvarno postoji samo ono pojedinačno, a univerzalno se nalazi samo u umu, slijedi da stvarno postoji samo individuirana bît sa svojim specifičnostima, a u njoj umom razlikujemo ono što je zajedničko od onog što je partikularno. Naime, rod i vrsta [te vrsta i individuirana bît] razlikuju se samo umnom razlikom, jer ovise o tome zahvaćamo li umom više ili manje jednu te istu individuiranu bît.⁶¹ Drugim riječima kazano, onaj

⁵⁷ Usp. T. Akvinski, *In I Peri Hermeneias*, lect. 10.

⁵⁸ Usp. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione. Secondo San Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005., str. 143-260.

⁵⁹ T. Akvinski, *Commentarius in Boetium de Hebdomandibus*, lect. 2, n 24.

⁶⁰ Usp. C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, str. 213.

⁶¹ Usp. T. Akvinski, *De ente et essentia*, c. 2.

na kojem se participira ne postoji odvojeno od onih koji participiraju, kao što se vrsta stvarno ne razlikuje od roda. Radi se, dakle, o umnoj, a ne o stvarnoj razlici između participiranog i participirajućeg.

II) Kad se nešto, što drugome pripada na potpuniji način, posjeduje u manjem intenzitetu. Na ovaj se način participira samo bitak jer manji ili veći intenzitet nije ništa drugo nego posjedovanje nekog „jest” manjeg ili većeg intenziteta, a razlog tomu je u konačnici, kao što smo vidjeli, posjedovanje akta bivstvovanja, bitka, u manjem ili većem intenzitetu. Dakle: „Drugi mogu participirati na Bitku, ali on sam ne može participirati ni na čemu, [jer je zbiljnost svih zbiljnosti – *actualitas omnium actuum* i savršenost svih drugih savršenosti – *perfectio omnium perfectionum*]. Naime ono što jest, biće, participira na bitku.”⁶² Ovaj je način participacije stvarna ovisnost o bitku, dakle stvarna transcendentalna ovisnost, pa se stoga naziva transcendentalna participacija, a izriče se transcendentalnim pojmovima.

80. *Dedukcija transcendentalna*

Slijedeći način objašnjenja sv. Tome Akvinskog izložen u djelu *De veritate* q.1, a.1., donosimo raspodjelu vidova koje implicira biće ukoliko jest, tj. dedukciju transcendentalna:

„Ovaj se način dedukcije može shvatiti slijedom dvaju modusa: prvoga, ukoliko slijedi iz razmatranja svakog bića na apsolutan način, te drugoga, ukoliko

⁶² T. Akvinski, *Commentarius in Boetium de Hebdomandibus*, lect. 2, n 24.

slijedi iz razmatranja svakog bića u njegovu odnosu prema drugome. U prvom se shvaćanju termin koristi na dva načina zato što može izražavati ili nešto potvrdno ili nešto niječno o biću. Ne susrećemo nadalje da se nekom biću nešto potvrdno može pripisati na apsolutan način, s iznimkom biti po kojoj se kaže da to biće jest. Na taj se način daje ime „stvar” (*res*). To se ime razlikuje od bića jer prema onome što kaže Avicenna na početku *Metafizike* biće dobiva ime od akta bivstvovanja, a ime *stvar* izražava štostvo ili bît bića. Negacija koja proizlazi iz bića jest, u apsolutnom smislu, njegova nepodijeljenost, a to se izražava terminom *jednoća*. Doista *jedno* nije ništa drugo doli nepodijeljeno biće.

Ako se, naprotiv, modus bića shvaća na drugi način – ukoliko slijedi iz razmatranja bića u odnosu prema nekom drugom biću – to se može dogoditi na dva načina. Prvi se temelji na odvojenosti jednoga bića od drugoga, i ta se odvojenost izražava riječju *nešto* (*aliquid*). Kaže se doista *ali-quid*, kao *neka druga stvar*. Prema tome, ukoliko se za biće kaže da je *jedno*, zato što nema podjele u samome sebi, utoliko je i *nešto* (*aliquid*) jer je odijeljeno od drugih bića. Druga se podjela temelji na slaganju jednog bića s drugim. To je moguće samo ukoliko postoji nešto što se slaže sa svakim bićem. Takvo je biće duša, koja je, kao što stoji u *O duši*, „na neki način sve stvari”. Duša međutim posjeduje i spoznajne moći i moći željenja. *Dobro* izražava slaganje bića s moći željenja jer, kao što vidimo u *Etici*, „svi ljudi po naravi teže dobru”. *Istinito* izražava slaganje bića sa spoznajnom moći, jer svako je znanje proizvod izjednačenja spoznavatelja sa spoznatim predmetom,

tako da se to izjednačenje naziva uzrokom znanja. Tako npr. osjetilo vida spoznaje boju time što se pripravi prema toj vrsti boje.”⁶³

Tom obrazloženju Tome Akvinskoga možemo dodati, u istom duhu obrazlaganja, još jedan transcendental, ljepotu, koji, iako ga ne navodi u ovom popisu, navodi u drugim svojim djelima (*De Divinis nominibus* i *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3). Promatrajući slaganje bića s dušom preko određene povezanosti spoznaje i težnje, pridaje mu se i ljepota (*pulchrum*). Biće, naime, ukoliko je spoznato u svojoj istinitosti i dobroti, uzrokuje i osjećaj ugone. A upravo se lijepo definira kao ono što se sviđa pogledu (*quod visum placet*).

Dobivamo tako, osim bića, šest transcendentalnih pojmova: „stvar” (*res*), *jednoća* (*unitas*), „nešto” (*aliquid*), *istina* (*veritas*), *dobrota* (*bonum*), *ljepota* (*pulchrum*).

81. *Stvar i nešto*

Među transcendentalnim pojmovima razlikujemo one koji izriču vlastitosti bitka kao takvog: jednoća, istina, dobrota i ljepota, te se mogu u vlastitom smislu primijeniti i na Stvoritelja (Boga) i na stvorenja; od onih koji prvenstveno izriču vlastitosti participiranog bitka: stvar i nešto, koji se u vlastitom smislu primjenjuju samo na sva stvorenja.

Iz toga slijedi da „stvar – *res*” i „nešto – *aliquid*” nisu transcendentali u punom smislu. Prije nego što se posvetimo analizi važnijih transcendentala usredotočimo se na

⁶³ T. Akvinski, *De veritate*, q. 1, a. 1.

vlastitosti pojmova: stvar i nešto. Pojam „stvar” (*res*), kako objašnjava sv. Toma slijedeći Avicenu, ne izriče neku vlastitost bića kao takvog, nego je drugo ime koje se pridijeva biću, i to ne na osnovi bitka, od kojeg mu se izvodi ime biće, nego na osnovi biti, drugog konstitutivnog počela svakoga stvorenog bića. „Stoga, u strogom smislu, pojam *res* ne može biti pripisan Bogu koji je sami subzistentni Bitak, a ne bitak primljen u neku esenciju. Time se ne želi reći da Bog ne bi imao esenciju. U Bogu, međutim, esencija nije ograničavajući princip bitka: božanska bit i bitak su identični, Božja bit je sam njegov bitak⁶⁴. U stvorenjima naprotiv, riječ *res* ističe, još jače nego riječ biće, sastavljenost i ograničenost koju bit (esencija) uzrokuje aktu bivstvovanja.”⁶⁵

Pojam ‘nešto’ (*aliquid*) ili još preciznije ‘nešto drugo’ (*aliud quid*) odnosi se samo na biće unutar mnoštva bića, jer je očito da bi neko biće bilo nešto drugo mora postojati nešto u odnosu na što je to biće drugo. Dakle, pojam ‘nešto’ je vlastit za stvorenja koja su u međusobnom odnosu jedna s drugima i s Bogom nešto drugo, nešto različito, tj. sva stvorenja zahtijevaju Drugog dok je Bog samodostatan, Apsolutan. Stoga se pojam „nešto” može primijeniti na Boga samo u ne-vlastitom smislu, s naše točke gledišta, ali ne u apsolutnom smislu. Može se kazati da je Bog Drugi u punom smislu riječi, beskonačno veći i transcendentan u odnosu na svijet.

⁶⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

⁶⁵ L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 189.

82. *Odnos transcendentala s bićem
i njegovom spoznajom*

Odnos transcendentala i bića možemo promatrati s obzirom na dva vida:

I) Gledajući stvarnost koju izriču (*res significata*). S obzirom na taj vid treba kazati da se transcendentali na apsolutan način identificiraju s bićem: *jednoća, istina, dobrota, ljepota nisu stvarnosti različite od bića, nego vidovi ili vlastitosti bitka*. Transcendentali ukoliko vlastitosti bitka mogu se pripisati svemu što na bilo koji način i u bilo kojem stupnju „jest”, dok sve druge vlastitosti proizlaze iz biti i zato nisu univerzalne kao transcendentali, npr. vlastitost je ljudi razumnost, dok ostala materijalna bića nemaju tu vlastitost. Zato možemo kazati: „svako biće je dobro, jedno, istinito”, ali ne možemo reći: „svako biće je čovjek, razumno, materijalno itd.”

Kako su biće, jednoća, istina, dobrota i ljepota potpuno identične stvarnosti, možemo ih zamijeniti (*ens et unum et bonum, et verum et pulchrum convertuntur*), tako da možemo reći: „ono što je istinito, u mjeri u kojoj je istinito, biće je” ili „svako biće, u mjeri u kojoj je biće, istinito je”.

II) Gledajući značenje koje izriču (*modus significandi*). S obzirom na taj vid treba kazati da transcendentelni pojmovi, iako izriču istu stvarnost kao i pojam bića, nisu sinonimi (istoznačnice), jer na eksplicitan način pokazuju vidove koje taj pojam ne označuje. Drugim riječima, da bi nešto bilo sinonim, treba ne samo izricati istu stvarnost nego i isto značenje, isti vid te stvarnosti. Tako su

npr. sinonimi *otac* skladatelja valcera *Na lijepom plavom Dunavu* i *otac* Johanna Straussa Mlađeg, dok nisu sinonimi *skladatelj* valcera *Na lijepom plavom Dunavu* i *sin* Johanna Straussa Starijeg jer se tim dvama pojmovima (skladatelj i sin) izriču različiti vidovi Johanna Straussa Mlađeg. Transcendentali u tom smislu dodaju pojmu bića novo značenje jer ga promatraju pod različitim vidovima. Tako za jednu te istu stvarnost kažemo *biće* ukoliko posjeduje bitak, kažemo *jedno* ukoliko ima nutarnju povezanost, kažemo *istinito* ukoliko je spoznatljiva, kažemo *dobro* ukoliko je poželjna itd.

Slijedom gore navedene dedukcije transcendentala pogledajmo sada ono različito što svaki od njih pridodaje našoj spoznaji.

a) „*Unum*’ i *Aliquid*’ dodaju pojmu bića negaciju: jedinstvo negira nutarnju podjelu svakog bića; a *aliquid*’ negira identičnost neke stvari s drugima. Tako oni stvarno ne dodaju ništa, nego pokazuju karakteristike koje biće ima po sebi; slično se događa kad kažemo ‘slijepa krtica’, uzevši da krtica ne vidi.”⁶⁶

b) *Istina*, *dobrota* i *ljepota* dodaju pojmu bića *umnu relaciju* prema umu i volji; napominjemo umnu, a ne stvarnu relaciju koja bi bila akcident biću. Drugim riječima, istina, dobrota i ljepota kažu nam da je biće u mjeri u kojoj „jest”, u mjeri u kojoj je biće, spoznatljivo, poželjno i lijepo. Istina, dobrota i ljepota su realne vlastitosti bića kao bića te, ukoliko je čin spoznavanja i čežnje realan, odnos uma i volje prema onome što je spoznatljivo i poželjno

⁶⁶ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 120.

također je realan. No ne vrijedi obrnuti proces jer biće nije realno usmjereno na um i volju niti o njima ovisi. Tako u činu spoznavanja, čežnje i divljenja biću pripada samo umni odnos s umom i voljom, tj. stvari su istinite, dobre i lijepe u mjeri u kojoj posjeduju bitak, a ne ukoliko su spoznate, željene i ugodne pogledu.

c) Kao što smo vidjeli, pojam *res* (*stvar*) izriče o stvorenom biću, participiranom bitku ograničenom s bîti, istu stvarnost kao i biće, ali ne pod vidom bitka kao biće, nego pod vidom bîti (esencije). Pojam „stvari” dodaje, dakle, biću novi spoznajni vidik, a ne nešto realno.

Transcendentali su, dakle, u našem umu pojmovi različiti od pojma bića, a izriču razne vidove bića, omogućujući nam tako dublje i potpunije shvaćanje bogatstva bivstvovanja u stvorenjima, a nadasve u Bogu, koji je sami Bitak pa tako i Jedno, Istina, Dobrota i Ljepota sama.

83. *Red među transcendentalima*

Među transcendentalima postoji red, tako da je prvi od njih, kao što smo vidjeli, „biće” (*primum cognitum*); za njim slijedi „jednoća” koja pretpostavlja samo biće i izriče njegovu nedjeljivost, pa „istina” i „dobrota” koje pretpostavljaju još i um i volju, te konačno „ljepota” koja pretpostavlja suodnos istine i dobrote. Mnogi filozofi kroz povijest, međutim, nisu zastupali takvo uređenje. Slijedeći Gilsonovo obrazloženje, možemo, ovisno o tome koji su transcendental smatrali prvotnim, razlikovati njihove filozofske pravce. Tako za one koji su davali primat „biću” (ontologija) kažemo da zastupaju metafizički realizam, za one koji su ga davali „jednoći” da zastupaju

monizam (henologija), za one koji su ga davali „istini” da zastupaju idealizam (alethologija), za one koji su ga davali „dobroti” da zastupaju voluntarizam (agathologija) te ako su primat davali „ljepoti”, da zastupaju estetizam (kalologija).⁶⁷ U koncepcijama u kojima se primat među transcendentalima ne daje biću, već nekom drugom transcendentalu, akt bivstvovanja čini se ovisnim o dotičnom transcendentalu. Te su koncepcije onda međusobno isključive jer „neki transcendental postaje počelo podjele u trenutku kada oduzima mjesto bitku, jer bitak uključuje sve transcendentale, dok nijedan transcendental ne uključuje druge.”⁶⁸

Pošto smo vidjeli osnovnu strukturu transcendentala općenito, usredotočimo se sada na pojedinačnu analizu onih četiriju transcendentala koja se uz „biće” mogu pri-djeliti svim bićima.

3.4.2. *Jednoća bića*

84. *Nešto je jedno u stupnju u kojem „jest”*

Svako biće, samim tim što je biće, jest nedjeljivo. Iz iskustva je očito da cijepanje jednoće, nutarnja podjela bića nužno dovodi do cijepanja samog bića, do gubljenja bitka. Npr. ova knjiga rastavljanjem na sastavne joj stranice prestaje biti knjiga i postaje mnoštvo listova. Transcendentalna jednoća nije ništa drugo doli vlastita nedjeljivost bića.⁶⁹ Dakle, jednoća nije nešto realno

⁶⁷ Usp. É. Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, str. 43.

⁶⁸ É. Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, str. 39.

⁶⁹ „Ratio unitatis consistit in indivisione” (T. Akvinski, *1 Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2).

različito od bića, nego njegovo svojstvo; tj. pojam *jedno* pojašnjava pojam bića izričući njegovu nedjeljivost, stvarni manjak nutarnje podjele. Stoga se jednoća uvijek shvaća kao nešto od bića, kao jedan njegov vid. Očito je da samo ono što „jest”, jest jedno, tj. samo nakon što se nešto spozna kao biće, kao „ono što jest”, može se shvatiti i shvaća se kao jedno; shvaćanje bića, prema tome, pret-hodi shvaćanju jednoće.

Slijedom navedenoga jasno je da jednoća, kao i biće s kojim se u stvarnosti identificira, ima svoj vlastiti temelj u bitku. Stoga, što je veći stupanj bivstvovanja bića, tj. što mu je uzvišeniji bitak, uživa veću jednoću. Drugim riječima, veći stupanj bivstvovanja jest i veći stupanj unutarnjeg dinamizma, a time i unutarnje povezanosti bića, tj. jednoće. Tako slijedeći metafizičku strukturu bića, koja određuje specifične vrste stupnjeva bivstvovanja, možemo odrediti stupnjeve i vrste jednoće među bićima. To su:

I) *Apsolutna jednoća – Jedno*: Bog kao sami subzistent-ni Bitak, čisti pa tako i neograničeni Bitak, punina zbilj-nosti pa tako i svih savršenosti jest najsavršenija jednoća, jednoća u najvećem stupnju, subzistentno Jedno, potpuna jednostavnost bez konstitutivnih principa. U njemu nema nikakve sastavljenosti ni od bîti i bitka, niti od supstancije i akcidenta, ni od materije i forme, niti od djelatne moći i djelovanja...

II) *Supstancijalna jednoća*: iako su sva stvorenja na supstancijalnoj razini sastavljena od bîti i akta bivstvova-nja, možemo ih ovisno o složenosti podijeliti na sljedeća:

a) jednostavnija – duhovne supstancije. One, kao što smo vidjeli, posjeduju sve savršenosti koje pripadaju

njihovoj vrsti, pa je stoga svaka od njih jedne jedinstvene bîti, bitno jedna. Duhovne supstancije su jednostavne, nemaju dijelova, nedjeljive su pa tako i neraspadljive.

b) složenija – materijalne supstancije. Na supstancijalnoj razini one su složenije, imaju kompleksniju strukturu jer je, osim sastavljenosti od bîti i bitka, njihovoj bîti potrebna materija za opstojanje. Zbog materije mogu se umnažati (nisu bitno jedne), ali i dijeliti na sastavne dijelove (npr. otrgnuti dio papira od cjeline lista) te propadati kad odvajanjem supstancijalne forme od materije ta supstancija prestaje postojati, a nastaje nova i to onakva kakvom je odredi nova forma (npr. paljenjem papira nastaje pepeo).

III) *Akcidentalna jednoća*: sva su stvorenja, uz sastavljenost od bîti i bitka, nužno sastavljena i od supstancije i akcidenata. Uspoređujući supstancijalne i akcidentalne promjene, lako se uočava da je jedinstvo između supstancije i akcidenata manje od jedinstva među supstancijalnim počelima. To je zato što u akcidentalnim promjenama subjekt ne gubi bitak, dok kod supstancijalnih promjena subjekt prestaje postojati. Tako je npr. svima jasno da je jedinstvo između duše i tijela veće od jedinstva osobe i boje njezine kose.

IV) *Ĵednoća reda*: temelji se na odnosu; jedan red čine oni koji su povezani konkretnim odnosom, npr. jednoća obitelji, naroda, studenata iste godine studija, neke skupine, jednoća uzroka i učinka itd.

85. *Mnogostrukost (multitudo)*

Bića, ukoliko su odvojena jedna od drugih, različita su i mnogostruka. No, iako se mnogostrukost, ukoliko mnogostrukost, protivi jednoći, ima s njom dvostruki odnos:

I) Mnogostrukost je mnogostrukost jednoća. Dakle, jednoća ontološki prethodi mnogostrukosti jer je mnogostrukost sačinjena od jednoća, ali i spoznajno jer mnogostrukost spoznajemo kao mnogo jednoća.

II) Mnogostrukost je uvijek neka jednoća jer, kao što smo vidjeli, sve što na bilo koji način „jest”, jest neko jedno. Tako mnogostrukost dijelova čini neku jednoću reda ili neku sastavinu; npr. mnogostrukost stotine ovaca jest jedno stado ili mnogostrukost počela supstancije i akcidenta tvori jedan supozit.⁷⁰

3.4.3. *Ontološka istina*

86. *Nešto je istinito u istoj mjeri u kojoj je biće*

Dosad smo vidjeli da je istina slaganje uma i stvari što pretpostavlja da u stvarima postoji spoznatljivi sadržaj s kojim se um izjednačuje. Taj sadržaj u stvarima naziva se ontološkom istinom, dok se njegovo slaganje s umom naziva logičkom istinom. Dakle, ontološka je istina uvijek

⁷⁰ Slijedeći Aristotelovu i Tominu terminologiju u metafizici su se uvriježili pojmovi koji izriču tri specifične vrste jednoće kao i njima suprotni pojmovi. Tako se odnos među istim bitima naziva identičnost, među istim količinama jednakost, a među istim kakvoćama sličnost; dok se mnogostrukost različitih identiteta naziva distinkcija, različitih biti raznovrsnost, a različitih aspekata nečeg istog razlika (npr. sv. Toma i Hegel su metafizičari, no razlikuju se u tome što je sv. Toma realist, a Hegel idealist).

za logičku istinu jer bez istine u bićima um se ne bi imao s čime slagati. Zbog toga sv. Toma tvrdi da je „istina ute-
meljena na biću (*veritas supra ens fundatur*)”.⁷¹

Ontološka istina jest sama razumljivost bića, vlastitost bića kao bića, u odnosu na um koji ga može spoznati; tj. „*Biće je istinito ukoliko je razumljivo (intelligibilis)*”, u smislu da posjeduje bitnu sposobnost da bude objekt istinskog razumijevanja. Razumljivost pripada biću ukoliko posjeduje bitak, jer bitak je izvor svakog razumijevanja: shvaćamo samo ono što jest, ukoliko ono što nije ne može biti ni spoznato.”⁷² Odnosno, „koliko neka stvar ‘jest’, u kojem stupnju je biće, u tolikom stupnju je sposobna slagati se s umom, tako dakle pojam istine slijedi pojam bića”.⁷³ Ontološka je istina, dakle, transcendental koji se izvodi iz bića ili kako lapidarno definira sv. Augustin: „Ono što je istinito, istinito je u istoj mjeri u kojoj je biće.”⁷⁴

Iz navedenoga slijedi da je biće što je savršenije, što ima veći stupanj bivstvovanja, u sebi razumljivije (jasnije). No to ne znači, kako primjećuje Aristotel,⁷⁵ da je ono za nas razumljivije (jasnije). Tako je Bog, koji je u sebi najrazumljiviji, nama najteže shvatljiv jer su naše spoznajne moći ograničene.

87. *Bog je sama Istina*

Bog je sami subzistentni Bitak u svojoj apsolutnoj jednostavnosti. Sve što „jest” u Bogu, bilo u redu

⁷¹ T. Akvinski, *De veritate*, q. 10, a. 2, ad 3.

⁷² T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 133.

⁷³ T. Akvinski, *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 5.

⁷⁴ A. Augustin, *De vera religione*, c. 36.

⁷⁵ Usp. Aristotel, *Metafizika*, α (II), 1.

bivstvovanja, bilo u redu djelovanja, „jest” supstancijalno. Tako je Božji um i Božje mišljenje sami Božji Bitak. U Bogu koji je sama Istina izjednačuju se, prema tome, ontološka i logička istina sa samim njegovim Bitkom. Istinitost stvorenih bića ima svoj temelj u Božjem stvaralačkom umu jer na isti način na koji bitak stvorenja participira na Bitku tako i istinitost stvorenja participira na Istini, Božjoj misli, samom Bitku. Stoga svaki um koji je u istini podlaže se Istini, tj. samomu Bogu.

88. *Laž*

Suprotnost istini, laž, može postojati samo u umu, ali ne i u stvarima. Postoji, dakle, samo logička laž, ali ne i ontološka. Iako se ponekad čini da postoji i ontološka laž, kao npr. u slučaju krivotvorene slike, to je samo privid jer krivotvorena je slika istinski ono što jest: dobra kopija originala. To je njezina ontološka istina. Njezino predstavljanje za original nema, dakle, ontološko utemeljenje. To je samo jedan umni odnos s originalom.

3.4.4. *Dobro*

89. *Nešto je dobro u istoj mjeri u kojoj je biće*

Dobro je neka savršenost, a savršenost je, kao što smo vidjeli, sinonim za zbiljnost, za nekakvo „jest” iz čega slijedi, kako primjećuje sv. Augustin, da „sve ono što jest, jest dobro”.⁷⁶ Drugim riječima svako je biće, ukoliko biće,

⁷⁶ A. Augustin, *Ispovijesti*, 7, 12.

dobro, te se može kazati da su biće i dobro međusobno zamjenjivi (*ens et bonum convertuntur*).

Do sada smo vidjeli da je dobrota sama poželjnost bića, vlastitost bića kao bića, u odnosu prema volji koja ga može poželjeti, na isti način kao što smo kazali da je biće istinito u odnosu prema umu koji ga može spoznati. Stoga, analogno onom što smo rekli o istinitosti bića i njegovu odnosu prema umu, možemo kazati: *biće je dobro ukoliko je poželjno (appetibilis)*, u smislu da posjeduje bitnu sposobnost da bude objekt istinskog željenja. Poželjnost pripada biću ukoliko posjeduje bitak jer je bitak izvor svake savršenosti, pa tako i poželjnosti: želimo samo ono što „jest”, ukoliko ono što nije, nema savršenosti, pa ne može ni biti željeno. Odnosno, koliko neka stvar „jest”, u kolikom je stupnju biće, u tolikom je stupnju sposobna slagati se s voljom. Pojam dobrote slijedi, prema tome, pojam bića. Dobrota je, dakle, transcendental koji se izvodi iz bića ili ukratko: ono što je dobro, jest dobro u istoj mjeri u kojoj je biće.

90. *Bog je sama Dobrota*

Bog je sami subzistentni Bitak, punina svih savršenosti, sama Savršenost, sama Dobrota. Božja volja, koja se izjednačuje sa samim Božjim Bitkom, jest Dobrota sâma, te nužno želi samo Dobro, sam Bitak. Budući da je Božja volja ujedno i slobodna stvoriteljska Volja koja, htijući da se neke participacije Bitka ozbilje, stvara stvorenja čineći ih da budu, a samim tim i da budu dobra, zaključujemo da je božansko htijenje temelj dobrote stvorenja. Drugim riječima kazano, stvorene

volje (anđeli i ljudi) žele stvari jer su dobre, a dobre su jer ih želi Božja volja, koja je sama Dobrota.

91. „*Bonum simpliciter*” i „*bonum secundum quid*”

Slijedom dvaju vidova savršenosti, a time i dobrote, možemo govoriti o dvije vrste dobrote:

I) *Nešto je dobro ukoliko „jest”*. Biće time što jest jest transcendentno dobro (*bonum transcendentale*). Svako biće, u stupnju u kojem „jest”, u stupnju u kojem ima bitak (*perfectio omnium perfectionum*) jest savršeno, dakle i dobro.

II) *Nešto je dobro ukoliko je dostiglo vlastitu svrhu*. „Ovo je potpuniji smisao od prethodnoga. Nazivamo dobrim bez drugih odrednica (*bonum simpliciter*) ono što prispjeva vlastitom cilju, jer samo onda je savršeno.”⁷⁷ *Bonum secundum quid* (dobrom u određenom smislu) nazivamo ono što je dobro, ali samo u određenom smislu (*secundum quid*), kao npr. ono što bivstvuje, a nije u punini ostvareno, jest dobro zbog jednostavne činjenice da jest. Student nije jednostavno dobar (*simpliciter*) zbog same činjenice što studira, već kad dobro studira, kad postigne cilj studija, potrebno znanje. No, proširujući ovaj primjer radi pojašnjenja, primijetimo da je studiranje akcident za čovjeka te da je njegov cilj kao čovjeka, osobe, da ljubi Boga i bližnjega. Zbog toga je loš čovjek koji dobro studira dobar *secundum quid*, znači samo u određenom smislu, ali ne i *simpliciter*, iako, promatran kao student, jest dobar student *simpliciter*.

⁷⁷ L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 235.

92. *Ne postoji ontološko zlo*

Iz iskustva je bjelodano da postoji zlo: postoje bolesti, nedostaci, pogreške, nemoralni čini itd. Srednjovjekovni su filozofi, a naročito sv. Augustin, uočili da zlo nije neka pozitivna stvarnost, neko biće jer bi to biće bilo kontradiktorno, što je nemoguće jer svako biće ukoliko je biće, jest dobro. Daljnjim su promišljanjima došli do toga da je zlo nedostatak dobra koje bi biće po naravi trebalo imati. Npr. sljepoća je zlo za čovjeka, no u stvarnosti postoji samo čovjek koji je slijep (postoji, dakle, zlo), dok sljepoća kao takva ne postoji (ne postoji, dakle, zlo po sebi).

3.4.5. *Lijepo*

93. *Biti biće znači biti užitak onomu koji ga promatra*

Sveti Toma daje definiciju „lijepo je ono što se sviđa pogledu” (*pulchrum est quod visum placet*).⁷⁸ Već iz te izvanjske definicije lijepog vidi se da lijepo povezuje dva prethodna transcendentala, istinito i dobro. „Nešto je ‘istinito’ i ‘dobro’ ukoliko je u odnosu s umom i s voljom, predstavljajući se kao spoznatljivo i poželjno, dok se lijepo, obuhvaćajući i um i volju, odnosi s cijelim duhom uzrokujući mu nekakvu ugodu, zadovoljstvo, emociju, svidanje, ispunjenje. Biti biće znači biti užitak onomu koji ga promatra, kao rezultat njegova spoznavanja i divljenja.”⁷⁹ Kako bismo što zornije vidjeli povezanost ljepote

⁷⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad l.

⁷⁹ A. Aguilar Gonzalez, *Il significato della vita...*, str. 156.

s istinom i dobrotom, analizirajmo odnos sa svakom pojedinom.

Prvo, uspoređujući ljepotu s istinom, uočavamo da lijepo pridodaje jednostavnom spoznavanju ugodu koja proizlazi iz takve spoznaje. Da bi se nešto, naime, smatralo lijepim nije dovoljno da je spoznato, već je potrebno i da ta spoznaja pobuđuje ugodu. Npr. ista lekcija iz metafizike izložena na dosadan, suhoparan način neće proizvesti užitak kod studenata kao kad je izložena na zanimljiv, atraktivan, tj. lijep način.

Drugo, uspoređujući ljepotu s dobrotom, „očito je da lijepo dodaje dobru jednu relaciju sa spoznajnom moći: tako da se naziva dobro ono što je ugodno težnji, dok se lijepo naziva ono što je ugodno za samu spoznaju.”⁸⁰ Drugim riječima „moguće je promatrati ljepotu kao poseban tip dobrote jer ona odgovara određenoj čežnji (apetitu), koja biva zadovoljena u promatranju ljepote. Radi se o specifičnom dobru, različitom od drugih: svako posjedovano dobro, naime, pobuđuje radost, dok lijepe stvari rađaju posebno zadovoljstvo samom činjenicom da su spoznate.”⁸¹ Tako npr. neka slika budi u kolekcionaru želju za posjedovanjem radi zarade, dok kod umjetnika samo promatranje stvara ugodu neovisno o želji za posjedovanjem.

Treba naglasiti da isto što smo kazali za dobro i ontološku istinu koje, iako se definiraju iz odnosa prema volji i umu, nisu u njima nego u stvarima koje su savršene i

⁸⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

⁸¹ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafísica*, str. 147.

spoznatljive, tako se i lijepo ne poistovjećuje s ugodom u spoznavatelju, već s vlastitošću bića koja spoznaju čini ugodnom. To ontološko utemeljenje ljepote, kako primjećuje sveti Augustin, očito je: „Pitat ću jesu li stvari lijepe jer se sviđaju, ili se sviđaju jer su lijepe. Bez sumnje odgovorit će mi se da se sviđaju jer su lijepe.”⁸²

94. *”Pulchrum simpliciter” i
„pulchrum secundum quid”*

Kao što smo vidjeli kod dobra, tako i kod lijepoga možemo razlikovati lijepo u punom smislu (*pulchrum simpliciter*), kao vlastitost bića koje posjeduje sve savršenosti koje zahtijeva njegova narav, od ljepote koja proizlazi iz same činjenice da biće „jest”, da posjeduje bitak (*pulchrum secundum quid*).

Sv. Toma nabraja tri temeljna elementa koja sačinjavaju objektivnu ljepotu nekog bića: „Za ljepotu se zahtijevaju tri vlastitosti. Na prvom mjestu potpunost (integralnost) ili savršenost: jer nepotpune su stvari, ukoliko takve, izobličene. Dakle [zahtijeva se] potrebna proporcionalnost ili sklad (harmonija). Konačno jasnoća (*claritas*): doista stvari bistrih boja nazivamo lijepim.”⁸³ Ta jasnoća za um podrazumijeva transparentnost forme, njezinu „sjajnost”, koja olakšava shvaćanje njezine istinitosti, tj. bitka.

⁸² A. Augustin, *De vera religione*, 32.

⁸³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8.

95. *Subjektivni doživljaj objektivne ljepote*

Iako je svaka ljepota, bilo da je riječ o prirodnoj ili umjetno stvorenoj, kao u umjetničkim djelima, nešto objektivno, ontološko, svakodnevno nam iskustvo potvrđuje da je ljudi različito percipiraju. Budući da, kao što je bilo objašnjeno (u točki 57.), svaki primalac prima na način primaoca, da bi se čovjeku svidjelo nešto što je lijepo, mora postojati određena proporcija između njegove spoznajne moći i ljepote koju shvaća. Stoga onog spoznavatelja koji lijepo percipira kao lijepo možemo smatrati estetički ispravnim, isto kao što smatramo ispravnim onaj okus koji med prepoznaje slatkim.

3.5.
UZROCI

3.5.1. *Što je to uzrok i koje su vrste uzroka?*

96. *Iskustvo međuovisnosti bića*

Nakon proučavanja samog bića u njegovoj strukturi (tri razine sastavljenosti od zbiljnosti i mogućnosti) te u njegovim vlastitostima ukoliko je biće (transcendentali), usredotočimo se na uzajamne odnose i utjecaj među bićima, tj. na uzročnost među bićima.

97. *Narav uzroka*

Uzrok bismo mogli definirati kao ono što na nekakav način utječe na uzrokovano biće ili ono od čega na nekakav način proizlazi bivstvovanje drugoga, tj. uzrokovanog bića (*causa importat influxum quendam ad esse causati*,⁸⁴ ili *cum causa sit ad quam sequitur esse alterius*).⁸⁵ Iz te stvarne ovisnosti u bivstvovanju slijedi i stvarna razlika između uzroka i učinka: to je očito jer stvarna ovisnost između uzroka i učinka nužno uključuje njihovu stvarnu razliku.

98. *Počelo, uvjet i prilika*

Kako bi se što više istaknula specifičnost uzroka, tj. stvarna ovisnost bitka učinka o njemu, ukažimo na neke mu srodne stvarnosti:

a) počelo (princip): pod „pojmom počelo označavamo ono od čega nešto proizlazi (*id a quo aliquid procedit*): doista ono od čega nešto proizlazi na bilo koji način, nazivamo počelom,”⁸⁶ a što ne mora nužno uključivati utjecaj na bitak. Npr. „prva točka ili prvi dio neke stvari nazivaju se počelo, ali nisu uzrok.”⁸⁷

U širem se smislu i lišenost (*privatio*) može smatrati počelom, ukoliko nedostatak nečeg stoji na početku nekog ostvarenja. Npr. neznanje je početak učenja.

b) uvjet (*conditio*): pod pojmom uvjet označavamo ono što je potrebno za nešto. Ostvarenje uvjeta omogućuje djelovanje uzroka, dok ga neostvarenje onemogućuje;

⁸⁴ T. Akvinski, *In V Metaphysicorum*, lect. 1, n. 751.

⁸⁵ T. Akvinski, *In II Physicorum*, lect. 10, n. 240.

⁸⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1.

⁸⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1. ad 1.

npr. prozor je uvjet za osvjettljenje sobe Sunčevom svjetlošću, ali mu nije uzrok.

c) prilika (*occasio*): pod pojmom prilika označavamo ono što pospješuje, ali ne uvjetuje djelovanje uzroka; npr. ugodan miris hrane je prigoda za jelo, a nije ni uvjet ni uzrok jela.

99. Glavne vrste uzroka

S obzirom na to da je osnovno obilježje uzroka da o njemu na nekakav način ovisi bitak drugoga i budući da smo promatranjem bića i njegova bivstvovanja uočili četiri različita načina stvarne ovisnosti bitka bića o drugome, možemo izdvojiti četiri vrste uzroka:

– kao što smo vidjeli, bitak materijalnih bića ovisi o dvama nutarnjim počelima: materiji i formi pa zbog toga govorimo i o dvjema vrstama nutarnjih uzroka: materijalnim (*causa materialis*) i formalnim (*causa formalis*) uzrocima

– uz to, vidjeli smo da svako ozbiljenje pretpostavlja već ozbiljeno biće čijom se snagom vrši to ozbiljenje. To izvanjsko biće čijom se intervencijom vrši ozbiljenje nazivamo proizvodni uzrok (*causa efficiens*), a budući da svaki djelatnik, sa svoje strane, uvijek djeluje s nekom svrhom (ciljem), izvanjsko počelo koje pokreće djelatnika na svrhovito djelovanje nazivamo svršni uzrok (*causa finalis*). Npr. uzroci čaše jesu: materijalni uzrok jest staklo, formalni uzrok struktura je same čaše, proizvodni uzrok jest staklar, a svršni je uzrok pjenje.

„Svi različiti uzročni odnosi mogu se svesti na ove četiri vrste uzroka [materijalni, formalni, proizvodni

i svršni]. Nekada ih, ipak, nalazimo međusobno isprepletene, kao što se vidi iz sljedećih primjera. Uzročnost supstancije u odnosu na svoje akcidente u isto je vrijeme materijalna i proizvodna, ali pod različitim vidicima. [...] Božja uzročnost u odnosu prema stvorenjima ostvaruje na potpun način proizvodnu uzročnost i istovremeno je, ukoliko egzemplarni uzrok, vanjski formalni i svršni uzrok.”⁸⁸

100. *Postojanje uzroka jest zdravorazumska spoznaja*

Potvrđivanje postojanja stvarne ovisnosti među stvarima zdravorazumski je stav. Dakle, postojanje uzročnosti u svijetu, ukoliko je zdravorazumski potvrđeno kao očita istina (*per se nota*), nije potrebno niti moguće dokazivati. Argumentiranje u prilog njezina postojanja vrši se upućivanjem na iskustvo. Uputimo stoga na tri partikularna iskustva koja je razvidno pokazuju:

– izvanjsko iskustvo: u odnosima između nama izvanjskih predmeta sa sigurnošću prepoznamo uzročnost razlikujući je od pukog slijeda događaja; npr. pri izvođenju kaznenog udarca u nogometu očito nam je da je let lopte uzrokovan udarcem noge igrača (proizvodni uzrok), a ne zviždukom suca, iako mu uvijek vremenski prethodi, ili da je kip načinjen od bronce (materijalni uzrok)

– nutarnje iskustvo: sa sigurnošću prepoznamo da smo uzroci vlastitih čina; npr. nepobitno sam siguran da sam ja uzrok upravo izgovorene rečenice (proizvodni

⁸⁸ L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 281.

uzrok) ili da učim ovo gradivo kako bih položio ispit (svršni uzrok)

– nutarnje-izvanjsko iskustvo: sa sigurnošću prepoznamo da stvarno utječemo na neke stvari i da neke stvari stvarno utječu na nas; npr. siguran sam da sam ja autor rečenice koju sam upravo napisao, isto kao što sam siguran da je upravo prožvakana paprika uzrok žarenja u ustima (proizvodni uzrok) ili da kip koji sam upravo izradio odgovara mojoj ideji prema kojoj sam ga napravio (formalni uzrok).⁸⁹

U našem, dakle, iskustvu nakon spoznaje bića spoznajemo i njihovu stvarnu međuovisnost, shvaćajući spontano da su bića stvarni uzroci i učinci.

3.5.2. *Nutarnji uzroci: materijalni i formalni*

101. *Druga materija i egzemplarni uzrok*

Pošto smo već vidjeli aspekte hilemorfističke strukture materijalnog bića te međusobni odnos materije i forme kao potencije i akta, usredotočimo se sada na one aspekte poimanja materijalne i formalne uzročnosti koji su širi od već analiziranih:

I) uz već spomenutu prvu materiju, materijalnim se uzrokom naziva i supstancija, ukoliko subjekt u kojem

⁸⁹ Kroz povijest filozofije bilo je autora (Hume, Kant itd.) koji su negirali ili postojanje stvarne ovisnosti među bićima ili našu mogućnost da je spoznamo, tvrdeći da se naša spoznaja ograničava samo na spoznaju slijeda događanja, dok njihov stvarni utjecaj, ako ga i ima, ostaje nedohvatljiv; oni npr. drže da samo možemo potvrditi da je opeklini ruke prethodilo njezino držanje nad vatrom, a nikako da je vatra uzrokovala tu opeklinu. Takvo poimanje očito je pogrešno jer nam iskustvo potvrđuje, kao što smo vidjeli, da sa sigurnošću spoznajemo uzročnost te sa sigurnošću znamo da je spoznajemo.

se ostvaruju akcidenti. Supstancija, ukoliko materijalni uzrok, naziva se i druga materija. Tako materijalni uzrok možemo definirati kao ono od čega i u čemu se nešto čini („*ex qua et in qua aliquid fit*”)⁹⁰

II) uz već spomenutu supstancijalnu i akcidentalnu formu, uzroke ozbiljenja bića u supstancijalnom i akcidentalnom redu, karakter formalnog uzroka ima i egzemplarni uzrok. Egzemplarni je uzrok u užem smislu model koji vodi djelatnika u ostvarenju vlastitog djela (npr. ideja kipa u kiparovu umu koju potom kip utjelovljuje), a u širem smislu svaka forma na kojoj participira učinak (npr. forma žiga koja se prenosi na vosak). Kao takav egzemplarni uzrok uvijek je izvan učinka, a izjednačuje se s nutarnjim formalnim uzrokom.

3.5.3. *Proizvodni uzrok*

102. *Narav proizvodnog uzroka*

Proizvodni uzrok (*causa efficiens*), koji se još naziva i tvorni ili izvršni uzrok, jest počelo od kojeg proizlazi djelovanje. Budući da se, kao što smo već vidjeli, svako djelovanje, iako se vrši preko djelatnih moći, treba pripisati supozitu, možemo reći da je proizvodni uzrok uvijek supozit. Glede odnosa proizvodnog uzroka i njegova učinka možemo primijetiti sljedeće:

a) da je ono počelo koje neposredno proizvodi učinak uvijek izvanjsko samom učinku. Tako je i u slučajevima kad subjekt modificira samog sebe; očito je npr. kad

⁹⁰ Usp. Aristotel, *Fizika*, II, c. 3, 194b 24.

grizem nokte da je djelatno počelo, zubi, različito od konkretnog učinka, izgrizenih noktiju.

b) proizvodni uzrok uzrokuje ukoliko je u zbiljnosti (*nihil agit nisi secundum quod est actu*),⁹¹ tj. priopćavajući vlastitu zbiljnost učinku. Iz toga slijedi, prioritet i nadmoć uzroka nad učinkom jer se savršenost koju uzrok proizvodi u učinku mora na neki način nalaziti već „prije” (ontološki, a ne nužno i vremenski) u uzroku; stoga nitko ne može biti uzrok samom sebi, npr. samo onaj koji ima znanje može poučavati, ili u gornjem primjeru: samo zato što u zubima postoji dovoljna energija, oni mogu kidati nokte. To je ujedno i razlog da postoji i:

– proporcionalnost i sličnost uzroka i učinka (*omne agens agit sibi simile*)⁹² te da

– nijedan uzrok ne može proizvesti učinak koji ga nadilazi ili rečeno jednostavnije: nitko ne može dati ono što nema (*nemo dat quod non habet*).

103. *Vrste proizvodnih uzroka*

Slijedeći različite kriterije proizvodne uzroke možemo podijeliti na mnogo načina:

a) gledajući intenzitet proizvodni uzroci mogu se podijeliti na potpune i djelomične (totalni i parcijalni). Potpuni uzrok proizvodi cjelovit učinak u određenom redu, npr. samostalni autor neke knjige, dok djelomični uzrok proizvodi samo jedan dio, npr. svaki od više autora neke knjige jest djelomični uzrok.

⁹¹ T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, II, 59.

⁹² T. Akvinski, *De potentia*, q. 7 a. 1 ad 8.

b) gledajući opseg uzročne moći proizvodni uzroci mogu se podijeliti na opće i pojedinačne (univerzalne i partikularne). Opći uzrok utječe na sve učinke u nekom redu, npr. arhitekt u izgradnji neke kuće, dok pojedinačni uzrok utječe samo na jednu vrstu učinaka, npr. vodoinstalater u izgradnji neke kuće.

c) gledajući stupanj sličnosti učinaka s obzirom na njihove uzroke proizvodni uzroci mogu se podijeliti na jednoznačne (univočne) i analogne. Jednoznačni uzrok proizvodi učinak iste svoje vrste, npr. konj rađa konja, vatra proizvodi vatru, dok analogni uzrok proizvodi učinak niže vrste, npr. čovjek proizvodi automobil ili piše knjigu. Cjelokupna naravna djelatnost jest jednoznačna, dok je vlastito djelovanje duha, karakterizirano umom i voljom, analogno.

d) gledajući važnost koju imaju u proizvodnji učinka proizvodni uzroci mogu se podijeliti na glavne i instrumentalne. Glavni uzrok jest ono što proizvodi vlastiti učinak uz pomoć instrumenta, koji svoju učinkovitost ostvaruje samo ukoliko je pokrenut od glavnog uzroka. Npr. vlastiti učinak naličja jest ostavljanje traga tinte na papiru, dok je napisana pjesma vlastiti učinak pisca, a ujedno i učinak pera, ukoliko je instrument pisca. Dakle, „djelovanje instrumenta ukoliko je instrument ne razlikuje se od djelovanja glavnog djelatnika”.⁹³

e) gledajući način na koji postižu vlastiti učinak proizvodni uzroci mogu se podijeliti na nužne i kontingentne. Nužni uzrok postiže učinak uvijek i na nepogrešiv

⁹³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 2.

način, dok kontingentni svoj učinak ne proizvodi uvijek; npr. stablo trešnje daje plod trešanja, ali zbog loših klimatskih uvjeta ove ga godine nije dalo. Uzročnost svih kontingentnih, materijalnih bića, jest kontingentna, dok je, naravno, djelovanje nužnih, duhovnih bića, nepogrešivo, npr. anđeosko spoznavanje.

f) gledajući slobodu uzroka u izvršenju svoje uzročnosti proizvodni uzroci mogu se podijeliti na određene i slobodne. Slobodni uzroci proizvode svoj učinak vladajući djelovanjem te, za razliku od određenih uzroka, nisu determinirani na jedno, već sami odlučuju hoće li djelovati ili neće i hoće li djelovati na ovaj ili onaj način.

g) gledajući utjecaj na učinak proizvodni se uzroci mogu podijeliti na uzroke *per se* i uzroke *per accidens*. Uzrok *per se* jest ono što neposredno proizvodi učinak, tj. učinak je njegov vlastiti učinak, dok je uzrok *per accidens* ono što posredno, po vezi s uzrokom *per se*, utječe na proizvodnju učinka, a to je moguće na dva načina:

I) sa strane uzroka: združujući se izvana s uzrokom *per se*, npr. ako je neka osoba liječnik i glazbenik, njegova glazbena sprema bit će samo uzrok *per accidens* liječenju bolesnika jer na njih realno ne utječe

II) sa strane učinka: uzrokujući vlastiti učinak koji je različit od onog koji se želi proizvesti, a to je moguće na dva načina:

– uklanjanjem prepreke (*removens prohibens*) koja priječi djelovanje vlastitog uzroka, npr. otvaranje prozora bit će akcidentalan uzrok svjetla u prostoriji, dok je pravi uzrok sunce

– sporedni nenadani učinak koji se pridružuje vlastitom učinku, npr. ako netko kupujući školjke za pripremu ručka kupi školjku koja ima bisere, očito je da ti biseri nisu vlastiti učinak djelatelja nego nenadani, akcidentalni učinak same kupnje.

104. *Načelo proizvodne uzročnosti*

Iz iskustva uzročnosti razvidno je da učinak nikad ne shvaćamo odvojeno nego u povezanosti s uzrokom. Spontano shvaćamo da se ta povezanost temelji na činjenici da svaki učinak nužno u sebi uključuje znak vlastitog uzročnog podrijetla. Izričaj te ovisnosti učinka o uzroku naziva se načelo uzročnosti. Usredotočimo se sada na osnovne formulacije načela uzročnosti koje svaka na svoj način, neke općenitije neke manje općenito, izriču sadržaj ovisnosti učinka o uzroku.⁹⁴

I) sve što je pokrenuto, pokrenuto je od drugoga (*Quidquid movetur ab aliquo movetur*), tj. ništa ne prelazi iz mogućnosti u zbiljnost osim po nečemu što je već u zbiljnosti⁹⁵

II) sve ono što počinje, ima neki uzrok

III) sve što je kontingentno, zahtijeva neki uzrok

IV) sve što nečemu pripada, a ne pripada mu po bîti, pripada mu po nekom uzroku⁹⁶

V) sve ono što ima bitak po participaciji, uzrokovano je od onoga koji ga ima po bîti.⁹⁷

⁹⁴ Slijedimo raspodjelu navedenu u: L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 306-310.

⁹⁵ Usp. Aristotel, *Fizika*, VII, 1, 241b 24.

⁹⁶ T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, I, 22.

⁹⁷ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

Gledajući univerzalnost tih načela nije teško primijetiti da su četvrta i peta formulacija najuniverzalnije jer se mogu primijeniti na sve učinke; treća se formulacija ne može primijeniti na uzrokovanje nematerijalnih bića; druga je primjenjiva samo na vremenita bića, dok prva formulacija u užem smislu pretpostavlja pre-egzistirajuću potenciju te nije, u strogom smislu, primjenjiva na stvaranje ni iz čega.

*105. Biće kao takvo ne pretpostavlja
proizvodnu uzročnost*

Načelo proizvodne uzročnosti ne izvodi se iz pojma bića jer pojam bića kao bića ne uključuje ni uzrokovani bitak ni uzrokovanje; uključuje samo posjedovanje bitka ne specificirajući ima li ga po sebi ili po drugom. Dakle, u prvoj zdravorazumskoj spoznaji postojanja stvari nije uključena uzročnost, ali već u sljedeće dvije, postojanje subjekta i moralnog reda, te u daljnjem iskustvu materijalnog svijeta karakteriziranog dinamičnošću, uključena je uzročnost. U tim iskustvima um spontano shvaća ovisnost učinka o uzroku, tj. načelo uzročnosti, na osnovi kojeg spontano zaključuje, kao što smo vidjeli, da postoji Bog, Uzrok svega.

3.5.4. Svršni uzrok

106. Narav svršnog uzroka

Iskustvo nam potvrđuje da je svako djelovanje usmjereno prema nečem određenom, nečem što je cilj, svrha tog djelovanja. Npr. učim da bih položio ispit, suncokret

se okreće da bi se što više osunčao. Svrha, cilj, utječe na bivstvovanje učinka, jer je svrha ono s obzirom na što se nešto čini (*id cuius gratia aliquid fit*). Svrha je, dakle, uzrok. Svrha uzrokuje pokrećući djelatnika, ali ne djelovanjem kao *causa efficiens*, već privlačnošću. Svrha, naime, uzrokuje ukoliko privlači, a privlači djelatnika ukoliko je ona neko dobro za njega, ukoliko je neka savršenost koja može ozbiljiti neku njegovu mogućnost. Ukratko, bez dobra koje privlači djelatnika, tj. svrhe, on bi bio inertan, ne bi se pokrenuo pa ne bi bilo ni učinka.

107. *Počelo finalnosti (svršnosti)*

U samom iskustvu ljudskog djelovanja neposredno spoznajemo da djelujemo svrhovito; očito je, naime, da čovjek svjesno usmjerava svoje vlastito djelovanje prema nekom cilju: prvo razumom spoznaje objekt kao dobro, a zatim ga voljom odabire kao cilj svoga djelovanja. No, svrhovito djelovanje u neslobodnim procesima nije tako očito. Stoga se usredotočimo na analizu nekih aspekata djelovanja u nerazumnoj prirodi koja će nam učiniti razvidnijom njihovu svrhovitost:

- analiza strukture prirodnih bića upućuje na to da svaki dio prirodnih bića ima određenu funkciju, jest, dakle, s određenom svrhom; npr. oko služi za gledanje te je kao takvo cijelo strukturirano upravo za gledanje, škrge služe i strukturirane su za disanje u vodi itd.

- analiza uređenosti prirodnih procesa upućuje na to da su svi procesi usmjereni nekom određenom cilju, npr. svi dijelovi procesa u razvoju nekog voća usmjereni su davanju ploda

– analiza uređenosti i uzročne međupovezanosti u prirodi, npr. kiša natapa zemlju dajući joj vlažnost potrebnu za klijanje sjemenja koje služi za prehranu životinja itd.

Uz to, prve dvije analize upućuju na to da se ponekad svrhe tog reda ne postižu; npr. čovjek je slijep, voće ne daje ploda, no šira kontekstualizacija tih događaja upućuje na jednu širu i univerzalniju harmoničnost i svrhovitost. Tako npr. sljepoća potiče ljudsku solidarnost koja upućuje na višu svrhovitost ljudske osobe, nedavanje ploda potiče prirodnu selekciju i razvoj otpornijih organizama itd.

„Konačno, potrebno je ustvrditi da u svim stvarima postoji naravna težnja da se djeluje sukladno s određenom svrhom: takva svrha je uvijek veća aktualnost, najveće savršenstvo koje se može ostvariti unutar određenog roda. Može se kazati, dakle, da neposredna svrha svih bića jest sama savršenost njihove vrste: svi fizikalno-kemijski procesi u životinjama usmjereni su ka proizvodnji i očuvanju supstancijalne forme, da bi se izbjeglo njezino raspadanje, a unaprijedio razvoj prema svim njezinim mogućnostima; to se događa u svim bićima.”⁹⁸ Uz to, sva stvorenja težeći vlastitoj savršenosti, teže većem intenzitetu svoga bitka, tj. većoj participaciji na Bitku. Sva stvorenja, dakle, teže Bogu.

Počelo svršnosti – svaki djelatnik djeluje s obzirom na neku svrhu (*omne agens agit propter finem*) – iako se lako primjećuje promatrajući bilo ljudsko slobodno djelovanje

⁹⁸ T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 199-200.

bilo djelovanje u nerazumnoj prirodi, može biti i filozofski argumentirano.

Jer „ako djelatnik ne bi težio nikakvom određenom učinku, svi bi mu učinci bili indiferentni; (...), pa bi stoga bilo nemoguće da djeluje. Tako svaki djelatnik ima određeni učinak, koji se zove njegova svrha.”⁹⁹ Da pojasnimo, djelovanje je čin, a svaki je čin određen pa stoga slijedi da proizvodni uzrok ne može djelovati dok njegovo uzrokovanje nije određeno. Očito je da svrha određuje djelovanje, slično kao što forma određuje biće te isto tako kao što nema bića bez forme, nema ni djelovanja bez svrhe. Stoga bez vodstva svršnog uzroka nema determinacije uzrokovanja. Dakle, proizvodni uzrok ne može djelovati osim pod vodstvom svršnog uzroka.

108. *Klasifikacija svršnih uzroka*

Slijedeći različite kriterije svršne uzroke možemo klasificirati na mnogo načina:

a) gledajući odnos samog djelovanja i djelatelja prema cilju kojem su usmjereni možemo razlikovati unutarnju svrhu (*finis operis*) i transcendentnu svrhu (*finis operantis*). Unutarnja (intrinzična) svrha nekog djelovanja je sami naravni rezultat tog djelovanja, dok je transcendentna svrha cilj kojemu je usmjereno to djelovanje; npr. unutarnja svrha trčanja vuka prema ovci jest brzo prelaženje prostora, dok je transcendentna svrha jedenje ovce.

b) gledajući niz povezanih svršnih uzroka možemo prepoznati posljednju svrhu i bliže ciljeve; npr. posljednja

⁹⁹ T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, III, 2.

svrha studiranja jest stjecanje diplome, dok je bliža polaganje ispita.

c) gledajući u ljudskom djelovanju narav dobra za kojim se teži, možemo govoriti o časnoj, ugodnoj i korisnoj svrsi. Časno dobro jest cilj željen radi njega samog, ugodno dobro takvo je ukoliko zadovoljava čežnju te proizvodi radost te, konačno, korisno dobro je ono što se želi kao sredstvo za postizanje prva dva, a ne radi sebe sama. Npr. za nekoga tko studira metafiziku radi samog znanja, to studiranje je časno dobro, za nekoga tko je studira zbog uživanja u kontemplaciji metafizičkih dubina, to studiranje je ugodno dobro te konačno za one studente koji studiraju samo da bi položili ispit, to studiranje je korisno dobro.

d) gledajući odnos između djelovanja i bivstvovanja cilja kojemu je usmjereno djelovanje možemo razlikovati proizvedenu i posjedovanu svrhu. Proizvoditelji vlastitog cilja (*factivae finis*) teže novom biću kojemu priopćuju vlastitu savršenost i zato govorimo o proizvedenoj svrsi; npr. slikar slikajući sliku proizvodi cilj svoga djelovanja – sliku. Oni pak čije je djelovanje usmjereno prema već postojećoj stvarnosti (*adeptivae finis*), tj. prema cilju koji je već bivstvujući, teže da od njega prime savršenost i to je posjedovana svrha; npr. onaj čije je djelovanje gledanje umjetničke slike i svrha uživanje u tom gledanju, taj užitak prima od same slike.

e) gledajući način na koji svrha pokreće djelatnika govorimo o prirodnoj i izazvanoj svrsi. Prirodna svrha jest ona za kojom nešto teži po naravi (*appetitus naturalis*),

dok je izazvana svrha ona kojoj se teži po spoznaji (*appetitus elicitus*).

Naravna težnja proizlazi iz naravi bića, karakteristika je te naravi i zato od nje neodvojiva. Drugim riječima, kad neko biće ima određenu narav, ima nužno i težnje koje pripadaju toj naravi. Naime, kad neka narav „jest”, i njezina naravna težnja nužno „jest”. Odnos između tih dvaju „jest” izražavamo, kao što smo vidjeli, počelom *operari sequitur esse*, tj. „jest” bivstvovanja te naravi je izvorno i utemeljujuće za „jest” njene specifične težnje. Budući da naravna težnja slijedi „jest” naravi, njezino „jest” težnja ukoliko je takva težnja proizlazi iz forme njezine naravi, a njezino „jest” težnja ukoliko je težnja proizlazi iz njezina bitka. Naravnu težnju možemo, sukladno dvjema vrstama djelovanja (vidi točke 64. i 65.), podijeliti na naravnu težnju u imanentnom i tranzitivnom djelovanju. Vlastiti formalni objekt naravne težnje živih bića, tj. bića s imanentnim djelovanjem, dobro je vlastite naravi kao takve (*bonum simpliciter*), dok je vlastiti formalni objekt naravne težnje u tranzitivnom djelovanju, tj. u djelovanju kojim sva bića međudjelovanjem sudjeluju u dinamičnosti cjelokupne stvarnosti, dobro stvorenja u njegovoj sveukupnosti.

109. *Svrhovitost je plod razuma*

Intuitivno shvaćamo da svrhovitost, tj. težnja k nekom dobru, implicira razum, jer „da bi djelovanje djelatnika dostiglo svrhu, mora joj biti primjereno i proporcionalno, što je nemoguće osim po inteligenciji koja poznaje svrhu i njezine razloge (...). Inteligencija koja unaprijed usmjeruje neku stvar prema cilju, ponekad je ujedinjena

s djelatnikom, kao u čovjeku; a nekada odvojena, kao što je slučaj sa strelicom, koja teži prema cilju snagom inteligencije strijelca.”¹⁰⁰

Prema prirodnoj svrsi sva su stvorenja usmjerena snagom naravi, a ne snagom poznavanja svrhe kao takve, što je nadasve razvidno u svrhovitom djelovanju nerazumnih bića. Stoga je potrebno da je neka viša inteligencija, Božji um, uredila njihovu narav, a time i njihovo naravno djelovanje.

110. *Svrha: uzrok drugim uzrocima*

Svrsi na neki način pripada prvenstvo među uzrocima, jer „je svrha uzrok uzročnosti djelatnika, jer ga potiče na proizvodnju učinka. Jednako tako svrha je uzrok da materija bude materijalni, a forma formalni uzrok, budući da materija ne prima formu osim radi neke svrhe (tj. radi proizvodnje nekoga novog bića ili neke akcidentalne savršenosti), a forma se pridružuje materiji radi istog motiva. To je razlog zašto se tvrdi da je svrha uzrok uzroka (*causa causarum*), jer je uzrok uzročnosti svih uzroka.”¹⁰¹

Očito je da je svrha (cilj), iako prva u redu uzročnosti, tj. prva u nakani (intenciji) jer pokreće ostale uzroke, zadnja u redu izvršenja (egzekuciji). Dakle, djelatnik je pokrenut od svrhe, pa ga s pravom možemo nazvati pokrenutim pokretačem (*movens motum*), dok svrha nije pokrenuta ni od čega pa je možemo nazvati nepokrenutim pokretačem u svom redu (*movens immobile*).

¹⁰⁰ Usp. T. Akvinski, *De potentia*, q. 1, a. 5, c.

¹⁰¹ T. Akvinski, *De principiis naturae*, 4.

Slijedom tog odnosa uočavamo sljedeći red međusobne povezanosti četiriju vrsta uzroka: svrha pokreće djelatnika, djelatnik izvodi formu, a forma organizira materiju.

3.5.5. Odnos Božje uzročnosti i uzročnosti stvorenja

111. Narav Božje uzročnosti i uzročnosti stvorenja

Kao što smo vidjeli, postoje tri vrste ozbiljenja: akcidentalna forma, supstancijalna forma i bitak. Prve dvije, koje čine kategorijalnu razinu, karakterizira učinak djelovanja stvorenja, dok treću, koja čini transcendentalnu razinu, karakterizira učinak Božjeg djelovanja.

Usredotočimo prvo pozornost na uzročnost stvorenja. Kako je, kao što smo već naveli, davanje forme, bilo akcidentalne bilo supstancijalne, vlastiti učinak uzročnosti stvorenja, slijedi da stvoreni uzroci uvijek djeluju tako da mijenjaju neku postojeću stvarnost te pretpostavljaju nepromijenjeni subjekt promjene. Kao što smo vidjeli, u akcidentalnim promjenama taj nepromijenjeni subjekt jest supstancija, dok je u supstancijalnim promjenama to prva materija. Stvoreni uzroci, dakle, ne uzrokuju biće kao takvo, nego uzrokujući mu supstancijalnu ili akcidentalnu formu, uzrokuju jedan njegov način bivstvovanja. Uz to, kad je jednom izvršeno uzrokovanje, zbog stalnosti subjekta promjena, koji je mogućnost za zbiljnost forme učinka, učinak ostaje iako je prestalo djelovanje uzroka; npr. nakon izrade kipa koji je specifičan kiparov učinak, specifična forma kipa ostaje neovisno o kiparu. Prema

tome, djelovanju stvorenih uzroka prethodi bivstvovanje subjekta promjene, a slijedi bivstvovanje učinka iz čega proizlazi da oni ne uzrokuju bivstvovanje kao takvo. Drugim riječima, uzročnost stvorenja radikalno zahtijeva bitak, koji se pretpostavlja.

Taj bitak koji se pretpostavlja jest subzistentni Bitak, neuzrokovani Uzrok, uzrok svakoga drugog bitka. Budući da je bitak, kao što smo vidjeli, univerzalna i sveobuhvatna zbiljnost koja transcendiraju zbiljnosti kategorijalnog reda, Bog koji je „djelatnik u smislu davanja bitka, a ne samo u smislu pokretanja ili mijenjanja,”¹⁰² jest univerzalni, sveobuhvatni i transcendentni uzrok.

112. *Odnos između Boga i stvorenih uzroka*

Sveti Toma karakterizira odnos između Prvog i drugih uzroka kao jedan poseban odnos između glavnog i instrumentalnih uzroka. Posebnost je u tome da je instrumentalni uzrok, ukoliko stvorenje, potpuno subordiniran Bogu, ne samo u djelovanju nego i u bivstvovanju. Štoviše, upravo je ta subordinacija u bivstvovanju utemeljujuća za onu u djelovanju.¹⁰³ Uz to iz dosad objašnjenog da, *operari sequitur esse*, te da bitak (vlastiti učinak Božji) ozbiljuje forme (vlastiti učinak stvorenja), primjećuje se da se stvorena uzročnost odnosi prema božanskoj, tj. subordinirana joj je, na isti način kao što je forma subordinirana bitku. Drugim riječima Bog je uzrok u svakom djelovanju samog „jest” djelovanja. Slijedom tog odnosa možemo

¹⁰² T. Akvinski, *In VI Metaphysicorum*, lect. 3.

¹⁰³ Usp. T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, III, 67, 69, 70.

izvesti tri temeljne posljedice apsolutne subordinacije drugog uzroka Prvom uzroku:¹⁰⁴

- učinak više ovisi o Prvom uzroku nego o drugom, jer drugi uzrok djeluje snagom Prvog

- prvi uzrok i drugi uzrok jesu totalni uzroci u vlastitom redu, prvi u transcendentnom redu, a drugi u kategorijalnom redu

- subordinacija drugotnih uzroka Bogu ne umanjuje nego štoviše utemeljuje moć djelovanja stvorenja. Na isti način kako se ono „jest” stvorenja, tj. participacija na bitku, povećava približavanjem stvorenja Bogu, tako blizina stvorenja Bogu uključuje i intenzivniju participaciju na samom izvoru djelatne snage te tako i veću aktivnu moć stvorenja.

3.6.

MIŠLJENJE O STVARNOSTI

113. *Od stvarnosti k mišljenju o njoj*

Do sada smo razmatrali stvarno biće i njegove uzroke, stvarne načine bivstvovanja i ovisnosti u bivstvovanju, a sada se, analizirajući sva tri načina umnog djelovanja: poimanje, suđenje i zaključivanje, usredotočimo na način kako se te stvarnosti izriču i reflektiraju u umu spoznavatelja.

¹⁰⁴ Slijedimo raspodjelu navedenu u L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, str. 346.

3.6.1. *Poimanje*

114. *Narav i vrste poimanja*

Poimanje, tj. stjecanje pojmova, prva je umna operacija. Stoga naše izlaganje započinjemo analizom pojma. Pojam je umni sadržaj kojim izričemo štostvo,¹⁰⁵ te je kao takav umno biće neovisno o realnosti bića čije štostvo izriče. Usredotočimo se prvo na način postojanja štostva u umu (umno biće) i na odnos tog postojanja s u biću individualiziranom biti (realno biće).

Univerzalno postojanje štostva u umu može se promatrati na dva načina:

I) Izravno, kao stvarni sadržaj, a naziva se metafizički univerzal. Taj univerzal, temeljeći se na realnoj razlici između naravi (biti) i supozita, plod je apstrakcije kojom um zanemarujući pojedinačne vlastitosti zahvaća sami bitni sadržaj, tj. promatra bit kao takvu, njezin sadržaj. Tim se univerzalom koristimo kad govorimo o sadržaju pojma, kao kad npr. kažemo pravednost je krepost, a naglašavamo ga kad naglasimo da govorimo o sadržaju, npr. kad govorimo čovjek ukoliko čovjek, forma ukoliko forma.

Izravni univerzal možemo podijeliti na dvije vrste sukladno dvostrukoj apstrakciji čiji je plod. To su:

¹⁰⁵ Mnogi autori umjesto termina štostvo (*quidditas*) koriste termin bit ili narav, no kako pojam izriče ono što je neka stvar (*quidditas*) a ne nužno u potpunosti i sve ono što je neka stvar (*essentia*), kada u ovom poglavlju, slijedeći te autore, upotrebljavamo pojam biti ili naravi podrazumijevamo ih i u svim njihovim participiranim savršenostima. Npr. kod našeg pojma „čovjek”: u rečenici „Sokrat je čovjek” naš pojam „čovjek” izriče ono što je čovjek – *quidditas*, i to izriče točno, ali ne i u potpunosti sve ono što je čovjek – *essentia*, dakle naš pojam izriče jednu participiranu savršenost biti.

– totalna apstrakcija kojom shvaćamo univerzalnu narav kao dio konkretnog individuumu, a gramatički je izričemo konkretnim imenicama, kad npr. kažemo „čovjek”, „svet”... Stoga pojam zadobiven totalnom apstrakcijom izriče prvenstveno narav, ali također na neodređeni potencijalni način i individuum koji posjeduje tu narav kad npr. kažemo Ticio je „čovjek”, „svet”...

– formalna apstrakcija kojom shvaćamo izoliranu univerzalnu narav, bez ikakva odnosa prema individuumu. Takve pojmove gramatički izričemo apstraktnim imenicama, kad npr. kažemo „ljudskost”, „svetost”... Ta se apstrakcija naziva formalnom jer ističe formalni dio po kojem „jest” nešto to „što jest”, npr. svetost je nešto po čemu je netko svet. Budući da takvi pojmovi izriču samo jedan dio individuumu, tj. njegovu narav, mogu mu se samo djelomično pridjenuti. Ne može se npr. reći Ticio je „ljudskost”, „svetost”, već samo da Ticio ima „ljudskost”, „svetost”...

Pojmovi zadobiveni formalnom apstrakcijom mogu se podijeliti u tri područja koja karakteriziraju njihov odnos prema materijalnosti, a odgovaraju trima stupnjevima spekulativnih znanosti: fizika, matematika i filozofija.¹⁰⁶

II) Refleksivno ili logički kad se reflektirajući nad mišljenim sadržajem štostva (metafizički univerzal) shvaća da je priopćivo mnogima. Drugo je imati ideju trokuta kao lika s tri stranice, a drugo je spoznati da pojam trokuta pripada mnogim subjektima. „Refleksivni univerzal jest ‘odnos sličnosti’ koji intelekt prepoznaje između

¹⁰⁶ Specifičnost svake od tih vrsta apstrakcije pokazali smo u točki 12.

apstraktne bîti u izravnom univerzalu i mnogih stvari kojima ona pripada.”¹⁰⁷ Takvom refleksijom određujemo opseg pojmova. Npr. kad pojam „živa bića” shvaćamo kao rod: živa bića se dijele na biljke, životinje, ljude i anđele ili kad pojam „živa bića” shvaćamo kao vrstu: živa bića jesu bića obdarena dušom.

Kako refleksivni univerzal svoje bliže polazište (*proximus*) ima u izravnom univerzalu, koji sa svoje strane ima polazište u konkretnoj bîti bića, možemo kazati da refleksivni univerzal ima svoje daljnje (*remotus*) polazište u bîti konkretnog bića. Uz to, spoznaja refleksivnog univerzala je neizravna, ukoliko je plod promišljanja, i posredna, ukoliko je plod refleksije.

Refleksni univerzal stvarnog bića bliže je polazište za sva druga umna bića, tj. sva druga umna bića plod su negacije, privacije ili odnosa refleksnih univerzala.

Dakle, „bît možemo promatrati na tri načina: prvo, kao postojeću u pojedinačnim stvarima, kao kad promatramo bît kamena u ovom ili onom kamenu; drugo, promatranje bîti u njezinu spoznatljivom postojanju [refleksivni univerzal], kao promatranje bîti kamena ukoliko je u umu; treće, promatranje same bîti kao bîti [metafizički univerzal], apstrahirajući od oba gore navedena postojanja. Tim se promatranjem promatra bît kamena promatrajući samo ono što pripada toj bîti.”¹⁰⁸

Odnos između tih triju načina promatranja bîti možemo opisati kao dvostruki prijelaz iz potencije u akt. „Prvi,

¹⁰⁷ E. B. Porcelloni, *Filosofia della conoscenza*, str. 185.

¹⁰⁸ T. Akvinski, *Quodlibetales*, n. 8, q. 1, a.1.

od univerzala u mogućnosti u stvarima ka univerzalu u aktu u umu (izravni ili metafizički univerzal); drugi, od univerzalnosti prisutne u mogućnosti u izravnom univerzalu, ali još percipirane u stvarima, ka univerzalnosti refleksivnog univerzala, prepoznatog činom refleksije.”¹⁰⁹

115. *Poimanje nadosjetnih stvarnosti
i stvarnosti koje nemaju bit*

Kao što smo dosad vidjeli, bit možemo promatrati kao stvarno postojeću, individualiziranu u biću ili kao postojeću u umu spoznavatelja gdje je univerzalna, a izričemo je pojmom. No, postoje stvarnosti koje nemaju bit, jer nisu bića nego počela bića, kao npr. prva materija i bitak, a o kojima također imamo neki pojam – umni sadržaj kojim izričemo što je neka stvarnost. Kazano drugim riječima te stvarnosti shvaćamo i izričemo na način kao da imaju bit, dakle, nevlastitim pojmovima. To je stoga što je čovjek, pa onda i njegovo shvaćanje obilježeno neodvojivošću duhovnog od materijalnog vida, a što onda uvjetuje da sve što poima, poima na način štovstva materijalnog bića.

Zbog toga sve nadosjetne stvarnosti kao Boga, anđele, ljudsku dušu, bitak poimamo na način štovstva materijalnog bića, tj. izričemo ih analognim pojmovima. Takva mogućnost ljudskog poimanja upućuje na ograničenost i veličinu ljudskog poimanja. Ograničenost jer te stvarnosti poimamo nevlastitim pojmovima, a veličinu jer ne samo

¹⁰⁹ E. B. Porcelloni, *Filosofia della conoscenza*, str. 197.

da ih poimamo nego ujedno shvaćamo i ograničenost i neadekvatnost tog poimanja.

116. *Analogija*

Zbog iznimne važnosti nevlastitih i ostalih analognih pojmova za filozofiju, a nadasve za metafiziku, usredotočimo se sada na analizu analognog poimanja.

Promatrajući sadržaj i opseg pojmova, tj. njihovo značenje, možemo reći da pojmovi mogu biti analogni i univočni:¹¹⁰

– univočni pojmovi jesu oni koji se svojim subjektima pridijevaju u istom značenju, npr. „čovjek” se kaže na isti način za muškarca, ženu, Hrvata, Talijana, bijelca, crnca...

– analogni pojmovi jesu oni koji se svojim subjektima pridijevaju djelomično u istom, a djelomično u različitom značenju, npr. kaže se da je „dobar” ručak, čovjek, Bog..., ali ne na identičan način.

Ontološki temelj univočnosti pojmova jest posjedovanje na identičan način nekog formalnog elementa, kao u navedenom primjeru ljudskosti, dok je ontološki temelj analogije pojmova posjedovanje iste savršenosti, ali na različit način. U navedenom primjeru Bog je sama Dobrota – supstancijalno dobro, čovjeku je dobrota akcidental koji govori o njegovoj ostvarenosti kao osobe, a ručak je dobar s obzirom na njegov učinak na čovjeka.

¹¹⁰ Riječi ili termini, kojima izričemo pojmove prema razini značenja, osim univočni i analogni, a koji su karakteristični za pojmove, mogu biti i ekvivočni. Ekvivočni termini jesu oni koji se pridijevaju stvarima u sasvim različitom značenju, npr. „veliki medvjed” znači zvijezde, ali i veliku životinju.

117. *Dva su tipa analogije: analogija
proporcionalnosti i analogija atribucije*

I) Analogija proporcionalnosti jest ona koja izriče sličnost odnosa među različitim subjektima. Ovisno o tome je li savršenost koja se izriče stvarno prisutna u analogatima, dijelimo je na vlastitu i nevlastitu analogiju.

– Vlastita (*propria*) analogija proporcionalnosti kaže da raznim subjektima isto svojstvo pripada u skladu s njihovom naravi, ali samim tim i na različit način; npr. osvjetljavanje je vlastito svojstvo Suncu i svjetiljci, sličan način je proporcionalan njihovim naravima.

– Nevlastita (*impropria*) analogija znači da isto svojstvo jednom predmetu pripada u pravom smislu, a drugom u prenesenom (metaforičkom) zbog neke izvanjske sličnosti tom prvom; npr. kaže se za čovjeka da plače, ali i kad kiši kaže se da nebo plače.

II) Analogija atribucije (pridavanja) jest ona koja izražava identičnost (jednakost) s obzirom na predmet prema kojem se odnosi i različitost s obzirom na relacije s tim predmetom. Dakle u analogiji atribucije analogati se uvijek odnose prema jednome, *ad unum*, onome koji u punom značenju posjeduje neku savršenost i kojemu se stoga ta savršenost prvotno pridijeva *per prius*, a nazivamo ga prvotnim analogatom, a u odnosu pak prema kojemu se ta savršenost pridijeva drugima, drugotnim analogatima, na izveden *per posterius* način.

Temelj analogije atribucije jest ovisnost i to na način da drugotni analogat ima svoje „jest” samo u ovisnosti o prvotnom analogatu, stoga bez prvotnog analogata

drugotnog analogata nema. Npr. kad čovjeka, vodu i lijek nazivamo »zdravim«, ta oznaka u pravom smislu pripada samo čovjeku, a vodi i lijeku samo u odnosu na čovjeka, što znači da bez tog odnosa voda i lijek nisu ni zdravi ni bolesni, tj. bez tog odnosa nema „zdravlja” vode i lijeka.

118. *Analogija bića*

Nauk o analogiji bića ima dvostruko značenje: prvo, ukoliko izražava narav pojma biće (logički red), i drugo, ukoliko izražava stvarni odnos među bićima (metafizički red). U oba smisla biće je analogno i po analogiji proporcionalnosti i po analogiji atribucije.

Najvlastitije biću, ukoliko je biće, jest to da „jest”, a kao što smo vidjeli, to „jest” svakog bića ostvaruje se na njegov vlastiti način, način zbiljnosti (čina) bitka. Tako se npr. supstancija odnosi prema svom bitku na njoj svojstven način, akcident na njemu svojstven način, tj. preko supstancije; isto tako Bog stoji prema bitku na Božji način (izjednačujući se s njime), dok se stvorenje odnosi prema svom bitku ovisno o biti koja mu je potencija. Slijedom toga možemo reći da se supstancija odnosi prema svom bitku analogno proporcionalno kao što se akcident odnosi prema svom, Bog prema svom, stvorenje prema svom... Dakle, biće je analogno vlastitom (*propria*) analogijom proporcionalnosti.

Biće je također analogno analogijom atribucije što možemo vidjeti na različitim razinama:

– moguće biće je takvo po odnosu na zbiljsko (aktualno) biće

- idealno biće ima svoj prvotni analogat u realnom biću
- na području predikata biće se pridijeva na prvotan način supstanciji jer ima bitak u sebi, a na drugotan način akcidentima koji imaju bitak u supstanciji
- na transcendentnoj razini Bog jest po sebi, dok stvorenja jesu samo po participaciji. Bog, koji je Sami subzistentni Bitak, jest prvotni analogat svakog bića jer svako drugo biće, kao što smo vidjeli, ima bitak po participaciji na Bitku, tj. svako je biće uzrokovano od Boga, baš u tom svom biti biće.¹¹¹

3.6.2. *Suđenje*

119. *Narav suđenja*

Mišljenje se dovršava u sudu, tj. u činu uma kojim se nešto o nečemu tvrdi ili niječe. Budući da ono o čemu se nešto tvrdi ili niječe, a naziva se subjekt suda, i ono što se o subjektu tvrdi ili niječe, a naziva se predikat suda, um izriče pojmovima, možemo reći da je sud čin uma kojim spajamo ili odvajamo (*compositio vel divisio*) pojmove. Spajanje ili odvajanje vrši se trećim elementom suda, sponom (*copula*), glagolom biti u trećem licu (jest, jesu, odnosno nije, nisu). Slijedom toga sud simbolički možemo iskazati na sljedeći način: Subjekt jest Predikat (S je P).

Svakim se sudom izriče da nešto jest ili nije, pa stoga možemo kazati da se, za razliku od poimanja koje se tiče

¹¹¹ Zbog ključne važnosti ove analogije za cijelu metafiziku posvetili smo joj drugi dodatak ovog udžbenika.

bîti bića, suđenje odnosi na bitak bića i to po glagolu biti kojim se vrši povezivanje. Kako objašnjava sv. Toma: „glagol ‘JEST’ znači i sastavljanje jer ga ne znači prvotno, već kao posljedicu. Prije svega on znači ono što prvotno dolazi u um na način apsolutne zbiljnosti, budući da ‘JEST’, jednostavno rečeno, znači biti u zbiljnosti, i to mu je doslovno značenje. Iz činjenice da zbiljnost ima značenje poglavito od glagola JEST, ona je općenito zbiljnost svake forme, bilo supstancijalne bilo akcidentalne. Odatle proizlazi da kad želimo naznačiti da neka forma ili čin aktualno pripada nekom subjektu, posežemo za glagolom JEST, bilo na apsolutan način (*simpliciter*) bilo na relativan (*secundum quid*), apsolutan u sadašnjem vremenu, relativan u drugim vremenima. To je razlog zašto ‘JEST’ znači sastavljanje.”¹¹²

Budući da glagolom biti u sudu označujemo neko bivstvovanje, neko „jest”, a ono je analogno – kao što smo vidjeli govoreći o analogiji bića – možemo reći da je „ono-liko načina pridijevanja koliko je načina bivstvovanja.”¹¹³ „Doista, nekoj se stvari može pridjenuti ‘jest’ koji je u drugome („željezo je teško”), ‘jest’ koji je u sebi („Ivan je čovjek”), ‘jest’ u mogućnosti („dijete je sposobno skakati”), ‘jest’ umnog bića („stokut jest”), participirani ‘jest’ ili akt bivstvovanja stvorenja („Marija jest”), ‘jest’ nadnaravnoga („Filip je kršten”) ili apsolutno božansko ‘Jest’ („Bog Jest”).”¹¹⁴

¹¹² T. Akvinski, *In I Peri Hermeneias*, lect. 5.

¹¹³ T. Akvinski, *In V Metaphysicorum*, lect. 9.

¹¹⁴ J. J. Sanguineti, *Logica filosofica*, Le Monnier, Firenze 1987., str. 93.

Zbog tog svojstva da izriče da nešto jest ili nije, sud je istinit ili lažan, tj. kao što smo vidjeli, logička istina je vlastitost suda.

3.6.3. Zaključivanje

120. *Narav zaključivanja*

Treća umna radnja zaključivanje jest radnja kojom um iz dvaju sudova izvodi treći. Dok se u prve dvije djelatnosti uma reflektiraju bît i bitak, u trećoj se reflektira nužna ovisnost među bićima, koja se može definirati na sljedeći način: Onaj koji posjeduje neku savršenost, nužno posjeduje i sve ono što se toj savršenosti implicira kao vlastito (*per se*).¹¹⁵ Stoga zaključak simbolički možemo iskazati na sljedeći način: ako A implicira B (A ima savršenost B) te B implicira C (vlastitost B je C), nužno je da A implicira C ($A \Rightarrow B$, te $B \Rightarrow C$ dakle $A \Rightarrow C$).

Budući da između učinka i njegova vlastitog uzroka postoji nužna ovisnost, kad jednom spoznamo neko biće kao učinak, bez obzira na to u kojem analognom modalitetu, zaključivanjem dolazimo do njegova uzroka stječući tako znanstveno znanje o tom uzrokovanom biću.

¹¹⁵ Treba naglasiti da bi zaključivanje bilo valjano, nužno je da je odnos koji povezuje elemente premisa *per se*, a ne *per accidens* (u slučaju veze *per accidens* radi se o sofizmu); npr. neispravno je sljedeće zaključivanje: biće je uzrokovano, Bog je biće, Bog je dakle uzrokovan, jer biće nije *per se* uzrokovano, nego samo *per accidens* ukoliko je ograničeno.

4.

FILOZOFIJA PRIRODE

121. *Od opće metafizike k metafizici materijalnog bića*

U svjetlu općih metafizičkih počela usredotočit ćemo se sada na materijalna bića kako bismo vidjeli njihove metafizičke posebnosti, tj. posebnosti materijalnog bića ukoliko je materijalno.

122. *Zdravorazumsko polazište filozofije prirode*

U svakidašnjem iskustvu materijalnih bića spoznajemo spontano, kao očite činjenice (zdravorazumska spoznaja), da je materijalno biće:

- protežno
- da se giba
- da je dinamično, tj. da je u stalnim suodnosima
- te da je propadljivo, tj. supstancijalno promjenjivo.

Budući da smo u prethodnom poglavlju već analizirali metafizičke posljedice četvrte karakteristike, tj. supstancijalne promjenjivosti materijalnog bića, i uvidjeli da je materijalna supstancija konstitutivno sastavljena od dvaju metafizičkih počela: prve materije i supstancijalne

forme, tj. da je materijalno biće hilemorfističke strukture;¹ u ovom ćemo poglavlju, slijedeći prve tri navedene očitosti, potanko analizirati metafizičke posebnosti materijalnog bića.

4.1.

MATEMATIKA: KVANTITATIVNO BIĆE

123. Protežnost – prva manifestacija fizičkog svijeta

Prvo i najosnovnije svojstvo materijalnog bića koje čovjek, u svom bivstvovanju u svijetu, već u najranijem stadiju doživljenog iskustva zamjećuje jest protežnost ili prostiranje i od nje neodvojiva ekstrapozicija, na način da razlikujemo neko „ovdje” i neko „tamo”, neko „ovo” i neko „ono”, posredstvom čega dolazimo do pojma tijela. Neposredno sa zamjećivanjem (percepcijom) protežnosti apstrahiramo pojam kolikoće (*quantitas*).

Bitno je napomenuti da „protežnost ili kolikoća nije [metafizička] bît tijela, nego samo njegova prva manifestacija (pojavnost), dakle njegova vlastitost,”² dok je hilemorfistička struktura, kao što smo prije vidjeli, metafizička bît tjelesnog bića.

¹ Za detaljan opis metafizičke strukture materijalne supstancije vidi točke 55. – 59. i 68. – 76.

² F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.², str. 219. Neki su filozofi, kao npr. Descartes i Husserl, apsolutizirali protežnost u materijalnom biću proglasivši je jedinim svojstvom i metafizičkom bîti tjelesnog bića. (Usp. Descartes, *Rasprava o metodi*; E. Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, Breza, Zagreb 2007., knjiga II, sek. I, cap. 2, par. 12-13.)

124. *Što je kolikoća?*

Kolikoća je vrhovni rod pa se stoga u strogom smislu riječi ne može, niti se treba definirati;³ naime, ukoliko je kolikoća vrhovni rod, umu je pojam kolikoće potpuno jasan i razgovijetan, neposredno poznat po izravnoj apstrakciji iz iskustva.

Možemo, međutim, pokazati na temeljne vlastitosti kolikoće. Primarna vlastitost količinskog bića jest da ima dijelove izvan drugih dijelova (*partes extra partes*), što se naziva „ekstrapozicija” (*extrapositio*). Iz ekstrapozicije se izvodi i druga vlastitost, a to je djeljivost. Kvantitativno biće može se dijeliti na integralne, međusobno dopunjujuće dijelove (*partes integrantes*), od kojih je svaki dio takav da može postojati kao određeno, za sebe stojeće jedinstvo. Nadalje, vlastitost komplementarna djeljivosti jest zbrojivost, zahvaljujući kojoj dvije ili više kolikoća mogu biti ujedinjene i dati jednu jedinu kolikoću sastavljenu od prijašnjih kolikoća kao od sastavnih, integralnih dijelova.

Integralni ili količinski dijelovi (*partes integrantes, partes quantitativae*) jesu oni koji dijeljenjem ili zbrajanjem rastavljaju ili sastavljaju cjelinu. Količinski dijelovi iste su naravi kao i cjelina; npr. ako je cjelina crta, i sastavni, integralni dijelovi su crte; ako je cjelina površina, i njezini integralni dijelovi bit će površine. „Iste naravi, dakle, hoće reći istoga roda, a ne iste vrste. Tako npr. ako je cjelina

³ Definicija u strogom smislu riječi izriče bit neke stvari ili narav neke vrste upućujući na bliži rod i specifičnu razliku (usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5.), stoga vrhovni rodovi (kategorije) koji nemaju bližeg roda ne mogu biti definirani.

kružna površina, dijelovi neće biti kružne površine, nego kružni odsječci ili isječci itd.”⁴

125. *Razne vrste kolikoće*

Kolikoća može biti neprekidnina (*continuum*) i prekidnina (*discontinuum*).

a) Neprekidnina (*continuum*) nerazdijeljena je kolikoća, jedno u sebi, jedinstvo u rodu kolikoće.

b) Prekidnina (*discontinuum*) razdijeljena je kolikoća, dakle ne jedna, nego mnogostruka, na način da je svaki dio na koji je kolikoća razdijeljena u sebi nerazdijeljen. Prekidnina je, dakle, mnoštvo neprekidnina. Ako se dijelovi od kojih je prekidnina sastavljena dodiruju, posrijedi je dodirna prekidnina (*contiguum*); ako su međusobno razmaknuti, posrijedi je rastavljena prekidnina (*distinctuum, dissitum*).

126. *Broj*

„Broj je mjera prekinute kolikoće [prekidnine] (na grčkom broj, *métron*, znači mjera).”⁵ Prekidnina (*discontinuum*), kako je već kazano, označuje mnoštvo jedinica koje su sve istoga roda; budući da su integralni, sastavni dijelovi jedne cjeline, koja se upravo, ukoliko mnoštvo, mjeri brojem tih sastavnih jedinica.

Primijetimo da brojeni ili brojivi broj (*numerus numeratus, numerus numerabilis*) stvarno postoji u brojenim stvarima, nekom mnoštvu, u koje nije postavljen od uma

⁴ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 222.

⁵ M. Artigas – J. J. Sanguineti, *Filosofia della natura*, Le Monnier, Firenze 1989., str. 178.

nego je od uma prepoznat; dok je broj kojim brojimo (*numerus numerans*) u umu, umni broj, koji je apstraktan i općenit, univerzalan, postoji samo u umu koji broji, kao što svi formalno univerzalni pojmovi postoje samo u umu.

Broj koji je mjera razdijeljene kolikoće naziva se prirodni broj, tj. slijed cijelih brojeva; a kako sve ostale vrste brojeva (racionalni, iracionalni, kompleksni itd.) nastaju umnim odnosima među prirodnim brojevima, prirodni broj je prvotni analogat svih vrsta brojeva.

127. *Kvantitativna beskonačnost*

Pojam „beskonačno” (ἄπειρον, prvi ga upotrebljava Anaksimandar), tj. ono što nije konačno, iako u sebi sadrži negaciju, jest pozitivan pojam, jer je pojam „konačno” negacija. Beskonačno je stoga dvostruka negacija i zbog toga ima pozitivno značenje. Razlikujemo:

a) beskonačno u potenciji – stvarnost koja je u bilo kojem trenutku konačna, dakle aktualno konačna, ali čije se ozbiljenje (aktualizacija) može nastaviti u istom smjeru na način da nadiđe bilo koju postavljenu granicu (npr. brojevni niz)

b) beskonačno u aktu – jest ostvarena, ozbiljena beskonačnost.

Kvantitativno biće, ukoliko je bitno određeno djeljivošću i zbrojivošću, jest nužno beskonačno u potenciji i nikad beskonačno u aktu. Drugim riječima, kvantitativno biće nužno je ograničeno, konačno. Ima, dakle, nužno granicu, među, kraj, ali je ujedno i takve naravi da se dodavanjem ili dijeljenjem ta granica, međa, kraj, uvijek

može nadići (npr. svemir je ograničen i nema granice svoga širenja).

Iz dosad navedenoga slijede dva razloga zašto trebamo odbaciti poziciju pitagorejaca po kojoj je dužina zbroj beskonačno točaka. Prvi, zato što točka ne može biti integralni dio dužine jer nije iste naravi – dužina je, naime, protežna, dok je točka neprotežna, i drugi, zato što je nemoguće da beskonačno kvantitativno bude u aktu.

*128. Kvantitativno biće metafizički je
sastavljeno od zbiljnosti i mogućnosti*

Kvantitativno biće, ukoliko je bitno određeno djeljivošću i zbrojivošću, u redu bitka je nužno sastavljeno od dvaju stvarno različitih počela, zbiljnosti i mogućnosti. Pogledajmo sada поближе, polazeći od gore navedenih vlastitosti, argumente za tu tvrdnju.

a) Polazeći od djeljivosti

Količinsko biće, utoliko stvarno postoji, jest jedno u zbilji, a budući da je djeljivo, može postati, tj. u mogućnosti je da bude mnogostruko. Prema tome, metafizički je nužno sastavljeno od počela koje čini da bude ono što u zbilji „jest” (*actus*) i počela koje ga čini sposobnim da bude ono što u zbilji nije, ali može biti (*potentia*). Bitna sastavljenost od akta i potencije u redu bića jest uvjet mogućnosti integralne sastavljenosti u redu kolikoće.

b) Polazeći od brojčane mnogostrukosti

Ona supstancija čija je bît takva da može biti brojčano umnožena nužno je sastavljena od materije (potencije) i forme (zbiljnosti). U protivnom, kad bi bila samo forma,

a nemoguće je da zbiljnost samu sebe ograniči, imala bi sve savršenosti svoje vrste te bi nužno bila jedna; drugo, naime, biće te vrste ne bi se od nje imalo po čemu supstancijalno razlikovati, bilo bi, dakle, jedno te isto biće.⁶

4.2.

KINEMATIKA: BIĆE U POKRETU

4.2.1. *Gibanje ('motus')*

129. Gibanje u strogom i širem smislu

Jedna od najneposrednijih stvarnosti u našem iskustvu materijalnog svijeta jest stvarnost gibanja i općenito promjene. Stvarnost gibanja, odnosno promjene, očita je neupitna činjenica (zdravorazumska spoznaja) našega svakodnevnog iskustva materijalnih bića.

Već smo vidjeli (točka 46, 55 i 56) da se promjena u vlastitom smislu događa na dvjema metafizičkim razinama: supstancijalna i akcidentalna promjena; te da se uz to i stvaranje može smatrati promjenom, ali samo u ne-vlastitom smislu.

Postoje dvije različite vrste gibanja ili promjene:

- a) trenutačno, u trenu, skokovito (*μετὰβολή*)
- b) kontinuirano, postupno, susljedno (*κίνησις*).

Samo kontinuirano susljedno gibanje jest gibanje u strogom smislu jer je subjekt u gibanju tijekom određenog

⁶ Vidi točke 69. – 76.

vremena, dok trenutačno gibanje jest gibanje samo u širem smislu jer subjekt zapravo i nikad nije u gibanju – čim se, naime, pokrene, već je završio gibanje.

Drugim riječima, gibanje u vlastitom smislu pretpostavlja subjekt koji se mijenja, odnosno subjekt koji iz jednog stanja ili načina bivstvovanja kao polazne točke „iz koje” (*terminus „a quo”*) prelazi u drugo stanje ili način bivstvovanja koje je dolazna točka, tj. kraj „u kojem” se (*terminus „ad quem”*) završava promjena. „Uočimo da kraj ‘u kojem’, *terminus ‘ad quem’* zato nije samo završetak (konac) promjene, nego je i svrha (cilj) same promjene i taj kraj [...], dakle, specificira promjenu, određuje narav, vrstu promjene.”⁷

Gibanje u širem smislu imamo kod svih supstancijalnih promjena i u nekim promjenama odnosa i kakvoće. Gibanje u strogom smislu imamo samo kad je riječ o promjeni mjesta (lokalno gibanje), promjeni u kolikoći (rast i smanjivanje) te u kakvoći (preinaka kakvoće).

„Gibanje u strogom smislu ostvaruje u sebi sva svojstva kontinuirane kolikoće; to je tekući kontinuum, kao što je protežnost statički kontinuum. Zato je djeljivo u integralne dijelove, od kojih je svaki gibanje u vlastitom smislu, iste prirode kao i cjelina.”⁸

130. *Analiza kontinuiranog gibanja*

Kontinuirano gibanje je „čin tečenja”, prijelaz po nekoj liniji između dvaju krajeva. Dakle:

⁷ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 281.

⁸ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 283.

a) Ono što se giba ne nalazi se ni u jednoj točki, jer kad bi bilo u nekoj točki, ne bi se gibalo, nego bi mirovalo.

b) U kontinuiranom gibanju nema ni prvog ni posljednjeg trenutka gibanja, tj. ono što se giba, već se gibalo i još će se gibati. Drugim riječima, gibanje je sastavljeno od gibanja, a ne od beskonačnog broja stanja nedjeljivih trenutaka, jednako kao što je i bilo koji dio crte uvijek crta, koliko god bio malen, te nikad nije nedjeljiva točka. Slijedeći usporedbu između tih dviju vrsta kontinuuma, moramo kazati da je početak i konac gibanja uvijek mirovanje, jednako kao što su i krajevi dužine u točkama. Tako su npr. krajevi jedinične kontinuirane dužine u točkama 0 i 1, a među tim krajevima u kontinuumu nema ni prvoga najmanjega ni zadnjeg najvećeg broja.

c) Kontinuirano gibanje nužno je susljedno (sukcesivno) i vremensko. „Trenutačno (momentalno) lokalno gibanje bilo bi apsurdno, jer bi pokretljivo biće moralo biti u istom trenutku i na kraju ‘od kojeg’ polazi i na kraju ‘kojem’ ide, prolazeći u jednom istom (nedjeljivom) trenutku kroz čitav međuprostor. Zato je i beskonačna brzina apsurdna jer bi uključivala trenutačno gibanje između dviju razmaknutih točaka, a za to smo rekli da je apsurdno.”⁹

d) Kontinuirano je gibanje kao i svaki drugi kontinuum djeljivo. Međutim, „dok ono traje, dijelovi nisu u zbilji, aktualno, nego samo u mogućnosti; jesu dijelovi, ali

⁹ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 284-285.

nisu razdijeljeni. Dioba bi, naime, uključivala prestanak gibanja i zato bi uništila njegovu kontinuiranost.”¹⁰

Slijedom navedene analize Aristotel je kontinuirano gibanje metafizički opisao kao „akt bića u potenciji, ukoliko je takvo (tj. u potenciji).”¹¹ Gibanje je čin (akt), ostvarenje procesa prijelaza nekog bića, koje je u potenciji za neku zbiljnost, k ostvarenju te zbiljnosti. A budući da je gibanje proces, a ne ostvareno stanje, gibanje ukoliko gibanje jest, skupa i nerazdvojivo akt i potencija, nepotpuni dakle akt i donekle ostvarena i ostvariva potencija. Gibanje je, dakle, „nesavršeni čin [još neostvarena zbiljnost ‘*ad quem*’] nesavršenog [bića, koje je u potenciji].”¹²

4.2.2. *Prostor i vrijeme*

131. *Poimanje prostora i vremena*

Zajednička karakteristika našeg iskustva protežnosti i gibanja jest da apstrahiranjem dobivamo pojmove prostora i vremena kojima izričemo njihovu mjerljivost. Pojmovi prostora i vremena, ukoliko su plod općeg iskustva, jasni su svima, a ukoliko su vrhovni pojmovi (kategorije), ne mogu biti definirani.¹³ Oboje navedeno ne isključuje nego potiče daljnju metafizičku analizu prostora i vremena.

Pojmovi prostor i protežnost te vrijeme i gibanje nisu istoznačnice, jer iako su stvarno (realno) prostor i

¹⁰ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 285.

¹¹ Aristotel, *Fizika*, III, 1, 201a 10–11.

¹² T. Akvinski, *In XI Metaphysicorum*, lect. 9, n. 2305.

¹³ Poznata Aristotelova definicija vremena: „Vrijeme je broj (mjera) gibanja prema prije i poslije” (*Fizika*, IV, 11, 219b 1–2), nije definicija u pravom smislu riječi jer pojmovi prije i poslije pretpostavljaju pojam vremena.

protežnost te vrijeme i gibanje poistovjećeni, u umu su rastavljeni jer prostor i vrijeme izriču protežnost i gibanje pod vidom njihove mjerljivosti i sumjerljivosti. Tako npr. dvije različite protežnosti: kubični metar olova i kubični metar pamuka prostorno imaju istu mjeru kao što i dva različita događaja: poluvrijeme nogometne utakmice i školski sat, imaju istu vremensku mjeru.

Prostor i vrijeme, ukoliko mjere protežnosti i gibanja, isto kao i broj, mjeru prekinute kolikoće, možemo promatrati kao apstraktne u umu (apstraktni prostor i vrijeme, *numero numerante*) ili kao stvarno konkretne (stvarni prostor i vrijeme – tj. brojevi stvarnog gibanja i protežnosti, *numero numerato*).¹⁴

Naše poimanje prostora i vremena, ukoliko je apstrahirano iz iskustva, ovisi o iskustvu iz kojeg su ti pojmovi apstrahirani. Produbljujući, stoga, iskustvo protežnosti i gibanja, produbljuje se i naše shvaćanje prostora i vremena. Dakle, od općeg iskustva (zdravorazumske spoznaje) protežnosti i gibanja, crpimo osnovne i svima jasne pojmove prostora i vremena, da bi zatim s napredovanjem našeg iskustva protežnosti i gibanja, nadasve znanstvenim produbljivanjem, produbilo i naše shvaćanje prostora i vremena.

132. *Stvarnost prostora i vremena*

Čovjekova mogućnost da, reflektirajući nad pojmovima prostora i vremena, zamisli prazan i beskonačan

¹⁴ Usp. Aristotel, *Fizika*, IV, 11, 219b 5-9; T. Akvinski, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 19, q. 2, a. 1.

prostor, tzv. zamišljeni (imaginarni) prostor, kao i beskonačno i prazno vrijeme, zamišljeno (imaginarno) vrijeme,¹⁵ navela je neke fizičare i filozofe na tvrdnju o postojanju takva prostora i vremena, tj. apsolutnog prostora i vremena. No, kao što smo vidjeli, u stvarnosti se prostor poistovjećuje s protežnošću, a vrijeme s gibanjem, pa su stoga „apsolutni prostor i apsolutno vrijeme proturječne i apsurdne tvorevine, čiste tlapnje, koje apsolutno ne mogu postojati.”¹⁶ Stvarni prostor tvori cjelokupnost stvarnih tijela s njihovim dimenzijama i njihovim prostornim suodnosima, koji se temelje na dimenzijama. Slično tomu, stvarno vrijeme tvori cjelokupnost stvarnih događaja i gibanja s njihovim suodnosima prethodnosti, istodobnosti i naknadnosti. Izvan stvarnog prostora i stvarnog vremena nema ničeg prostornoga ni vremenskoga; ne postoji ni neko „izvan” ni neko „prije” svemira. Stoga je nužno da je svemir jedan, jer bi više svemira pretpostavljalo odvojenost bilo praznim prostorom bilo slijedom praznog vremena, što je apsurdno.

133. *Vrijeme i trenutak*

Očito je da u stvarnosti izvan duše vrijeme ne postoji osim po nedjeljivu času sadašnjosti, trenutku, u kojem je, naime, prošlo vrijeme prošlo, a buduće još nije došlo.

¹⁵ Vakuum, prazan prostor, možemo samo zamisliti, ali on ne može stvarno postojati. U ontološkom smislu on nije moguć, a ono što znanstvenici predstavljaju kao vakuum jest vakuum samo u relativnom smislu (npr. odsutnost zraka), jer je uvijek protežnost nečega (npr. elektromagnetskog ili gravitacijskog polja).

¹⁶ F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 311.

Sveukupnost vremena: prošlo, sadašnje i buduće ne postoji skupa, osim kad je promatrano od uma.¹⁷

Trenutak nije dio vremena jer je neprotežan i nedjeljiv, nego je granica vremena (kao što je točka granica dužine), koja ujedno dijeli i spaja prošlo i buduće (kao što gibanje točke proizvodi pravac, tako trenutak sa svojim tijekom proizvodi vrijeme).

Vremenskim stvarnostima (tj. svim materijalnim bićima) „ništa nije zbiljsko (aktualno), osim časa sadašnjosti”.¹⁸ Dakle, času sadašnjosti, trenutku, odgovara bitak stvari, a kako je trenutak u neprestanom tečenju, taj bitak nije postojan. Naime, „kao što je gibanje nesavršen akt, na isti način ni bitak trenutka nije potpun, nego je u nastajanju. Upravo je u tom razlika između vremena i vječnosti: [19] dok je čas vremena pokretan i prijelazan, vječnost se sastoji u jednom trajnom i konačnom času, posjedovanom u potpunosti.”²⁰

134. *Relativnost prostora i vremena*

S razvojem znanosti produbljuje se naše iskustvo materijalne stvarnosti. Na naše iskustvo naročito je utjecala fizika u XX. stoljeću. Slijedom tadašnjih fizikalnih spoznaja uvidjelo se da je narav materijalne stvarnosti

¹⁷ Usp. A. Augustin, *Ispovijesti*, XI, 20; također T. Akvinski, *In IV Physicorum*, lect. 23.

¹⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 66, a. 4, ad. 5.

¹⁹ Sveti Toma razlikuje tri vrste mjere bivstvovanja: *aeternitas* (vječnost), *aevum* i *tempus* (vrijeme). *Aeternitas* je mjera bivstvovanja bića koje je po sebi nepromjenjivo, tj. samo Bitka po sebi, *aevum* je mjera bivstvovanja duhovnih bića, koja su nepropadljiva, supstancijalno nepromjenjiva, a koja se mijenjaju samo akcidentalno po promjenama voljnih i umnih čina, te *tempus* koji je mjera bivstvovanja materijalnih bića (usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5.).

²⁰ M. Artigas – J. J. Sanguineti, *Filosofia della natura*, str. 265.

takva da je određena stalnošću i nenadmašivošću brzine svjetlosti te prirodnom međuovisnosti svih vrsta polja i gibanja.

Teorija relativnosti²¹ pokušaj je da se fizikalnom teorijom izreknu te novospoznate vlastitosti materijalne stvarnosti. Kako teorija relativnosti izriče mjeru nekog gibanja, tj. vrijeme, ovisno (relativno) o stvarnoj ovisnosti toga gibanja o drugim gibanjima i brzini svjetlosti te mjeru neke protežnosti, tj. prostor, ovisno (relativno) o stvarnoj ovisnosti te protežnosti o poljima i gibanju, govorimo o relativnosti vremena i prostora; no, upravo teorija relativnosti, određujući te relativnosti, daje nam apsolutnu vrijednost nekog prostora i vremena.

Teorija relativnosti ne poništava ni jednu od osnovnih i sigurnih vrijednosti ljudske spoznaje, zdravog razuma i filozofije, nego nam štoviše omogućuje da usavršimo svoju objektivnu spoznaju fizičkoga svijeta.²²

²¹ Vidi A. Einstein, *La Relativité*, Payot, Paris 1971.; J. L. Synge, *Talking about Relativity*, North-Holland Publ. Co., 1970.

²² Usp. F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 346-356.

4.3.

*DINAMIKA:**AKTIVNOST MATERIJALNOG BIĆA*4.3.1. *Kakvoća ('qualitas') materijalnog bića*135. *Kakvoća (kvaliteta) svojstvo fizičkog svijeta*

Svijet našega neposrednog iskustva nije samo pro-težan i u gibanju, nego je karakteriziran različitim svojstvima kao što su svjetlost i boje, zvukovi, šumovi, mirisi, toplina, hladnoća, tvrdoća, težina itd. Ta različita svojstva neposredno dohvatljiva našim osjetima (vida, sluha, mirisa, okusa i dodira) nazivamo osjetilne kakvoće.

Uz te kakvoće, mi u svijetu spoznajemo i mnoga druga svojstva, koja nisu neposredno dostupna našim osjetima, ali nam se pokazuju po osjetnim učincima koje proizvode u određenim predmetima i instrumentima. To su npr. ultraljubičasta i infracrvena zračenja, X-zrake i gama-zrake, magnetizam, elektricitet, kemijska i druga svojstva definirana posredstvom znanosti.

Sva ta svojstva, neposredno i posredno dohvatljiva našim osjetima, percipiramo kao aktivne kakvoće, tj. kao svojstva posredstvom kojih tijela djeluju među sobom kao i na naša osjetila (djelatni uzroci, sile, energije, principi djelovanja).²³

²³ Iako je tvrdnja da je kakvoća (kvaliteta) svojstvo fizičkog svijeta zdravorazumska, bila je negirana, izravno ili neizravno, od nemalog broja filozofa. Tako su za

136. *Pojam kakvoće*²⁴

Kakvoća je vrhovni rod pa se stoga u strogom smislu riječi ne može, niti se treba definirati. Naime, ukoliko je kakvoća vrhovni rod, pojam kakvoće umu je posve jasan i razgovijetan, izravno poznat po neposrednoj apstrakciji iz iskustva. Možemo međutim pokazati na temeljne vlastitosti kakvoće.

Prva karakteristika kakvoće jest *vlastita različitost* (heterogenost): objekti različitih osjetila različitih su vrsta: boje, zvukovi, mirisi itd.; također unutar istih vrsta objekata verificira se vlastita razlika: kod boje – žuta, zelena crvena itd., kod okusa – slatko, gorko itd. Kakvoće su, dakle, heterogene, dok su kolikoće homogene.

Ovim posljednjim neraščlanjivim vrstama kakvoće svojstvena je *razlika intenziteta* (npr. tamnije i svjetlije crveno ili slatko i slađe), što je druga karakteristika kakvoće. Razlika intenziteta postoji zbog veće ili manje participacije na savršenom aktu. To znači da „više” ili „manje” kod kakvoće dolazi od forme, dok, naprotiv, „više” ili „manje” kod kolikoće ovisi o djeljivosti ili zbrojivosti homogenih dijelova, to jest o materiji.

Demokrita atomi nepromjenjivi, bez kakvoće, samo veličina; Galileo (slično kao i Locke i Kant) niječe objektivnost osjetnih kakvoća, jer su po njemu kvantiteta i gibanje jedine realne karakteristike tijela, dok je za Descartesa materijalna stvarnost *per principio* samo *res extensa*.

²⁴ Predmet filozofije prirode ograničen je samo na analizu aktivnih ili dinamičkih kakvoća u fizičkom svijetu, dok je sustavna i cjelovita analiza akcidenta kakvoće predmet metafizike.

137. *Odnos kakvoće s kolikoćom*

Iako se kakvoća i kolikoća razlikuju, ne samo pojmovo nego i realno, u fizičkom svijetu egzistiraju uvijek zajedno. U našem iskustvu ne postoji jedna bez druge. No iako su u materijalnim bićima nužno nerazdvojne, tj. nema jedne bez druge, ipak postoji ontološko prvenstvo kolikoće, te stoga možemo zamisliti kolikoću bez kakvoće (matematička apstrakcija), dok je kakvoća nezamisliva bez kolikoće. Kolikoća je „subjekt” ili podloga kakvoće, prethodni uvjet njezina postojanja, tj. kakvoća se ne pridaje supstanciji osim po kolikoći.

138. *Kolikoća `per accidens` kakvoće*

Budući da je kolikoća subjekt kakvoće, a ona njezino daljnje određenje, slijedi da je kakvoća određena kolikoćom; ne, međutim, u svome specifičnom bivstvovanju, nego u svome konkretnom načinu bivstvovanja. To znači da je kakvoća, ne *per se*, tj. po svojoj vlastitoj naravi, nego *per accidens*, zbog subjekta u kojem je primljena i u kome ima konkretan način bivstvovanja, *kolikoća*. U tom smislu govorimo o *kolikoći* kakvoće; npr. jedna je boja više ili manje protežna, ne zato što je ova ili ona boja, nego jer se nalazi na više ili manje protežnoj površini. Tako neke fizikalne veličine izriču kolikoću „*per accidens*” kakvoće kao: kolikoća mase (gram), kolikoća topline (kalorija), kolikoća elektriciteta (*coulomb*) itd.

139. *Kolikoća `per se` kakvoće*

Uz kolikoću *per accidens*, kakvoća ima i *per se* neku vrstu kolikoće; naime, ne iz razloga subjekta u koji je primljena, nego iz same njezine naravi proizlazi više i manje (karakteristika intenziteta). Npr. jedno tijelo može biti više ili manje crveno, više ili manje toplo itd. Kao primjer nekih fizikalnih veličina koje izriču kolikoću „*per se*” kakvoće (intenzitet kakvoće) možemo navesti temperaturu topline, električni potencijal, visinu zvuka, boju svjetla itd.

Intenzitet kakvoće jest kolikoća na analogan način jer, iako ima „više” i „manje”, ne može biti podijeljena u integralne dijelove niti sastavljena od integralnih dijelova; npr. dodavanjem svjetlocrvene boje svjetlocrvenoj boji nećemo dobiti tamnocrvenu boju. Zbog te svoje analogne kvantitativnosti intenzitet kakvoće može biti izmjeren, ali ne neposredno nego preko proizvedenih učinaka (veći intenzitet veći stupanj bivstvovanja, a kako djelovanje slijedi bivstvovanje, slijede veći učinci), npr. veća temperatura više produži živu u termometru.

140. *Mjerenje kakvoće jest temelj primjene matematike u fizici*²⁵

Iako iz ovih dvaju različitih načina kvantifikacije, *per se* i *per accidens*, tjelesnih kakvoća proizlaze dvije vrste pripadajućih fizičkih veličina, mjerenje bilo koje veličine jedne vrste uvijek je povezano s nekom veličinom

²⁵ Ovaj broj je u cijelosti preuzet iz: H. Relja, «Univočnost količine kao temelj u specifičnosti fizike. Osvrt na S. L. Jakijevo utemeljenje filozofije znanosti», *Crkva u svijetu*, 42 (2/2007), Split, str. 387-389.

druge vrste. To znači da je za mjerenje onih veličina koje izražavaju kolikoću *per accidens* neke kakvoće potreban postupak koji se temelji na uzročnosti. Drugim riječima, to se mjerenje odvija preko kolikoće *per se* kakvoće. Masa se npr. mjeri preko sile gravitacije i, s druge strane, učinci mjerenja kolikoće *per se* kakvoće, da bi se mogli promatrati, moraju biti izraženi preko kolikoće *per accidens* kakvoće – sila se npr. mjeri preko elastičnog produljenja.

S kolikoćom *per accidens* i kolikoćom *per se* kakvoće možemo posredno mjeriti kakvoću te se tako preko njih pruža mogućnost fiziko-matematike ili matematizacije tjelesnih kakvoća (što s razvojem fizike postaje sve dominantniji, gotovo jedini, način izričaja fizike). Kao što je vidljivo iz navedenih objašnjenja, ovi matematički izrazi izražavaju, premda posredno, stvarne vidove tjelesnih kakvoća, odnosno materijalne stvarnosti. S druge strane, međutim, upravo zbog njihova posrednog načina izražavanja, ne daju izrečenoj stvarnosti jednoznačnu jasnoću brojeva. Naime, brojčani izraz u fizici ne može se svesti na čisti broj matematičkog izraza. Brojevi u fizici, odnosno fizičke veličine, jesu „brojevi bremeniti značenjem, dane su im određene fizičke dimenzije, proizlaze u svom značenju iz operativnog postupka preko kojega su dobiveni”.²⁶ Ta ovisnost fizičkih veličina o operativnoj definiciji za fiziku je konstitutivna; bez nje, naime, veličine ne mogu biti objekt fizike i za fiziku nemaju nikakvu vrijednost.

²⁶ F. Selvaggi, *Scienza e Metodologia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962., str. 245.

Možemo, dakle, razlikovati dvije vrste jasnoće: jedna je jasnoća matematičkih jednadžaba, koje imaju čistu matematičku jasnoću, a druga je ona fizičkih jednadžaba, koje preko operativnih definicija izražavaju fizičku stvarnost čija jasnoća ovisi o tim definicijama.

4.3.2. *Zakunitost u fizičkom svijetu*

141. *Zakunitost u fizičkom svijetu jest iskustvena datost*

Jedna od neupitnih danosti našeg iskustva jest prirodna zakunitost – pravilnost djelovanja. Dakle, spontano shvaćamo da djelovanja materijalnih bića pokazuju pravilnost sukladnu njihovoj naravi.

Eksperimentalne znanosti pokušavaju posredstvom formuliranih zakona izreći tu prirodnu zakunitost. Stožerna eksperimentalna znanost jest fizika, čiji razvoj od vremena Galileja karakterizira matematizacija izrečenih zakona. Stoga fizikalne zakone možemo definirati kao matematičke jednadžbe fizikalnih veličina.²⁷

142. *Fizikalni zakoni*

Analizom povijesnog razvoja znanstvenih teorija i fizikalnih zakona koje su sadržavale jasno se uviđa kako nas fizikalni zakoni opskrbljuju istinskom spoznajom naravi i uzročnosti tjelesnih supstancija, a ne samo odnosima među fenomenima.²⁸ Ontološki temelj tog

²⁷ U današnjoj fizici slijedeći tri vrste matematičkih jednadžaba kojima se izriče fizikalna zakunitost možemo razlikovati: dinamički, statistički i probabilistički zakon. Usp. F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 406.

²⁸ Pozitivisti zastupaju stajalište da po znanstvenim zakonima spoznajemo samo odnos među fenomenima, ali ne i samu materijalnu stvarnost, te stoga znanstveno

spontanog zaključka nalazi se u činjenici da fenomeni iskazuju vlastitosti stvari.²⁹ Istom analizom dolazimo do drugog uvida, neodvojivog od već navedenoga, da je spoznaja naravi stvari posredstvom fizikalnih zakona, iako istinska, nepotpuna. Tj. posredstvom fizikalnih zakona „možemo steći istinska znanja koja su u isto vrijeme *parcijalna, približna i usavršiva*. Parcijalna su zbog toga što se odnose samo na one vidove stvarnosti dohvatljive preko odgovarajuće objektivizacije. Približna su [ne znači netočna, nego kontekstualno ograničena] jer poklapanje teorijskih konstrukcija sa stvarnošću ovisi o raspoloživim teorijskim i eksperimentalnim mogućnostima. I prema tome su usavršiva jer je uvijek moguće doći do dubljih i točnijih objektivizacija.”³⁰

Tako npr. u danim uvjetima, gdje su male brzine i male mase (gravitacijska polja), posredstvom Newtonovih zakona postizemo istinitu spoznaju materijalne stvarnosti, dok teorijom relativnosti u širem kontekstu i preciznije spoznajemo tu istu materijalnu stvarnost.

možemo govoriti samo o zakonitosti (odnosima među fenomenima), a ni na koji način o stvarnoj uzročnosti. Temelj te pozicije jest u pretpostavci dualizma između pojavnosti i stvarnosti (fenomena i noumena, osjetilnog i umnog svijeta), pretpostavci koja se suprotstavlja zdravorazumskom iskustvu da su pojavnosti, fenomeni, tj. akcidenti vlastitosti supstancije na kojoj se temelje, te da posredstvom percepcije pojavnosti uvijek spoznajemo i supstanciju, tj. narav stvari. Usp. H. Relja, *Il realismo di S. L. Ĵaki. Dalla convinzione religiosa tramite il realismo moderato e la creatività scientifica fino al realismo metodico*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008., str. 87-88.

²⁹ Usp. M. Artigas – J. J. Sanguineti, *Filosofia della natura*, str. 239.

³⁰ M. Artigas, «Scienza e verità parziale», in R. Martínez (ed.), *La verità scientifica*, Armando Editore, Roma 1995., 106.

143. *Metafizički temelj fizikalnih zakona*

Prirodni zakon, ukoliko izričaj pravilnosti djelovanja, jest izričaj prirodne, ontološke racionalnosti (*logosa*); tj. on je jedan vid ontološke istine. Stoga isto kao i ontološka istina prirodni je zakon (*lex naturalis*) participacija na Vječnom zakonu (*Lex aeterna*), samoj Istini. Fizikalni su zakoni apstrakcija, matematičke razine nekog stupnja participacije prirodnih zakona. „Naime, osobina je principa fizičke stvarnosti da se njihova inteligibilnost može dohvatiti [umom izdvojiti] djelomično, u različitim stupnjevima koji predstavljaju različite participacije njihovih savršenosti, dok te različite participacije [ukoliko su u umu] nisu različiti dijelovi, a ni principi te stvarnosti.”³¹

144. *Fizikalna neodređenost*

S razvojem fizikalne znanosti, a nadasve Heisenbergovom relacijom neodređenosti, došlo se do uvida da je materijalna stvarnost takva da je fizika ne može deterministički opisati; tj. da su fizikalni zakoni koji opisuju svemir (ili jedan njegov dio), pa i uz uvjet da uključuju sve zahtijevane početne uvjete, takvi da ne mogu jednoznačno odrediti njegov cjelovit vremenski razvoj.³² Dakle, fizikalni zakoni kao izričaj prirodne zakonitosti materijalnih bića, uz već navedena ograničenja još su nužno

³¹ H. Relja, *Il realismo di S. L. Jaki. Dalla convinzione religiosa tramite il realismo moderato e la creatività scientifica fino al realismo metodico*, str. 95.

³² Usp. A. Strumia, *Determinismo/Indeterminismo*, u <http://www.disf.org/Voci/50.asp> [16. 11. 2015.]

ograničeni (prirodna ograničenost) na način da ne mogu nadići određenu fizikalnu neodređenost.³³

Kako sama fizika određuje neodređenost fizikalne zakonitosti, možemo reći da je i ona, fizikalna neodređenost, također izričaj neke prirodne zakonitosti materijalnog svijeta.

³³ Zbog nekih filozofskih interpretacija koje negiraju zdravorazumsko poimanje uzročnosti, važno je naglasiti da fizikalna neodređenost niti negira ontološku određenost niti ograničava uzročnost, štoviše, kako kaže Heisenberg, kvantna fizika „omogućuje uvijek da nabrojimo *a posteriori* razloge zbog kojih se neki događaj zbio, iako ne omogućuje predviđanje budućnosti”. (Usp. F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, str. 427–433).

5.

FILOZOFIJA O ČOVJEKU

145. *Od opće metafizike k metafizici o čovjeku*

Sada ćemo se u svjetlu općih metafizičkih počela usredotočiti na čovjeka kako bi na vidjelo izišle njegove metafizičke posebnosti, tj. posebnosti čovjeka ukoliko je čovjek.

146. *Zdravorazumsko polazište metafizičke antropologije*

U našem filozofskom promišljanju uvijek polazimo od svakidašnjeg iskustva i zdravog razuma. Tako u svakodnevnom iskustvu spontano spoznajemo kao bjelodane činjenice (zdravorazumska spoznaja) da je čovjek, tj. subjekt čije nam je postojanje potvrdila druga zdravorazumska sigurnost (postojanje subjekta „ja”):¹

- živo biće
- spoznavajuće biće
- slobodno biće

¹ Vidi poglavlje 2.2. *Zdravorazumske istine*, a naročito točke 32. i 33.

– te da je osoba.²

Četiri navedene očitosti u ovom ćemo poglavlju potanko analizirati i iz njih strogim filozofskim promišljanjem izvući čovjekove metafizičke posebnosti. Krenut ćemo od prve očitosti, tj. da je čovjek živo biće, analizirajući najprije što je zapravo živo biće.

5.1. *ŽIVO BIĆE*

147. Sposobnost imanentnog djelovanja vlastitost je živih bića

Temeljno svojstvo koje karakterizira živo biće i čini ga uistinu takvim jest sposobnost imanentnog djelovanja. Neposrednim iskustvom spontano primjećujemo da je živo ono biće koje samo sebe pokreće (*movere seipsum*).³ Tako npr. spontano primjećujemo da je janje koje skaćuće živo, dok to isto janje koje visi u mesnici i nije više sposobno da se samo pokreće, pa makar ga drugi premještali, mrtvo, nije živo. Narav tog samo-pokretanja, odnosno djelovanja kojim se neko biće giblje samo od sebe, takva je da to djelovanje započinje, odvija se i završava unutar samog djelatnika. Zaključujemo stoga da je djelovanje, kojim se neko biće giblje samo od sebe,

² O spoznaji sebe kao slobodnog bića, osobe, govorili smo u trećoj zdravorazumskoj sigurnosti (vidi točku 33.).

³ Usp. T. Akvinski, *Super librum De causis*, prop. 18; *Summa Theologiae*, I, q. 18; Aristotel, *O duši*, II, 1, 403b, 16.

imanentno djelovanje (*actio immanens*).⁴ Možemo na temelju kazanoga definirati da je živo biće supstancija čija je razina bitka takva da ima sposobnost imanentnog djelovanja.

Važno je pritom uočiti:

a) prvo, da se samopokretljivost (*movere seipsum*) živih bića ne protivi metafizičkom načelu uzročnosti da sve što je pokrenuto, da je od drugoga pokrenuto (*quidquid movetur ab alio movetur*); zato što se jedan dio živog bića, koji je u mogućnosti, pokreće (ozbiljuje se) od drugoga dijela bića, koji je u zbiljnosti. Ali, budući da je riječ o dijelovima jednog te istog cjelovitog bića – supozita, očito je da, promatrajući ga cjelovito, pokretanje (ozbiljenje) ostaje u njemu samome.

b) drugo, da stroj, budući da nije supstancija, nego skup (agregat) mnoštva supstancija koje su akcidentalno povezane, nema niti može imati imanentno djelovanje; jer je slijedom principa *operari sequitur esse* djelovanje stroja skup tranzitivnih djelovanja pojedinih sastavnih dijelova stroja koji su akcidentalno povezani u jedinstveno djelovanje stroja. Dakle, nije moguće opisati živo biće kao stroj niti je moguće stroju pripisati bitnu vlastitost živog bića.

148. *Vrste i stupnjevi života*

Čovjekova izvorna spoznaja života događa se u iskustvu vlastitog života. Autorefleksijom čovjek spoznaje sebe kao subjekta vlastitog imanentnog djelovanja, tj. sebe kao živo biće. Uspoređujući se s drugim ljudima, životinjama

⁴ Vidi točku 64. i 65.

i biljkama prepoznaje i u njima vlastitost života, tj. imanentno djelovanje, ostvareno u različitim stupnjevima, s različitim intenzitetom. Pojam se života pokazuje, dakle, bitno analogan. Tri osnovna stupnja intenziteta života jesu: vegetativni, sensitivni (animalni) i umni život, kako objašnjava sveti Toma:⁵

„U bićima pokretačima i onima koja su podvrgnuta gibanju nalazimo tri ovako složena elementa. Prije svega cilj pokreće pokretača; slijedi zatim glavni pokretač, koji djeluje preko svoje forme; i na koncu ovaj posljednji djeluje ponekad uz pomoć nekog sredstva, koje pak ne djeluje snagom vlastite forme već snagom glavnog pokretača: tom sredstvu pripada samo izvršenje djela.

Dakako, postoje bića koja se sama pokreću, ne da (zadobiju) neku formu ili (postignu) neki cilj, što im pripada po prirodi, nego jedino ukoliko izvode neko gibanje; forma, međutim, po kojoj djeluju i cilj kojemu teže određeni su im od naravi. Takve su biljke koje snagom forme koju po prirodi imaju pokreću same sebe kretnjom razvoja i opadanja.

Druga bića idu još dalje, pokreću sama sebe, ne samo ukoliko vrše neku kretnju, nego i s obzirom na formu, koja je počelo njihova gibanja i koju sami stječu. Takve su životinje, u kojima je počelo gibanja forma koja im nije prirodom utisnuta, već stečena uz pomoć osjeta [npr. životinja mora na neki način uočiti plijen da bi prema njemu mogla težiti...]. No, iako životinje stječu formu uz

⁵ U ovom poglavlju osvrnut ćemo se samo na one razine života koje su nam izravno spoznatljive, dok ćemo o Božjem životu govoriti u 6. poglavlju – Filozofija o Bogu.

pomoć osjeta, ipak ne predodređuju same sebi cilj svoga djelovanja ili gibanja, već im je on zadan prirodom, pod čijim se impulsom pokreću da izvrše ovo ili ono djelo uz pomoć forme spoznate osjetima. Zatim, iznad takvih životinja postoje [umna, tj. slobodna] bića koja sama sebe pokreće i s obzirom na cilj koji sami sebi predodređuju.”⁶

Imanentno djelovanje, ostajući u djelatniku, ima cilj u samom djelatniku, tj. svrha mu je sam djelatnik, pa je zbog toga takvo djelovanje samo-usavršavajuće. U materijalnih živih bića primjećujemo da samo-usavršavajuće djelovanje slijedi naravnu težnju za produljenjem vlastitog života i života vlastite vrste (reprodukcija).⁷

149. *Životno počelo – duša*

Nakon što smo analizirali vrste i stupnjeve života živih bića, pogledajmo sada koje je njihovo životno počelo, odnosno čime je ozbiljeno živo biće kao takvo. Analizom živih bića uočavamo da je živo biće živo kad je ozbiljeno supstancijalnom formom – prvom zbiljnošću,⁸ neovisno o ozbiljenju akcidenata – drugih zbiljnosti. Pas je npr. živ i kad je budan i kad spava, i kad je paraliziran i kad je pokretan, i kad stoji i kad trči; pas je živi pas i u embrionalnoj fazi i kao odrastao, i kad mu srce kuca i kada mu srce stoji, barem neko vrijeme (srce je naime počelo

⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

⁷ Uočimo da, iako je svrha reprodukcije izvan djelatnika (produljenje vrste rađanjem nove jedinice), impuls i radnje koje prethode samom činu reprodukcije, a bez kojih je reprodukcija nezamisliva, jesu imanentna djelovanja. Usp. R. Lucas, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Edizioni Paoline, Balsamo 1993., str. 35-36.

⁸ Usp. Aristotel, *O duši*, II, 1, 412a, 27-28.

života odrasla psa, ali ne prvo počelo – prva zbiljnost – tako i kad psu srce prestane kucati još može biti živ neko vrijeme)... Supstancijalnu formu koja ozbiljuje živo biće, čineći ga živim, uvriježeno nazivamo dušom (*ψυχή*, *anima*).

Budući da je duša supstancijalna forma žive supstancije, ona je nužno forma tijela, kako lijepo pojašnjava Vanni Rovighi: „Duša shvaćena kao supstancijalna forma jest ono po čemu tijelo živog bića jest to što jest, pa se stoga nema smisla pitati kako se sjedinjuje duša s tijelom kojemu je ona forma.”⁹

150. *Bog je stvoritelj života*

Promatrajući povijest prenošenja i preobrazbe života materijalnih bića, koristeći se podacima mnogih pozitivnih znanosti, nameće nam se pitanje: odakle život? Slijedom već objašnjenoga u poglavlju o uzrocima (poglavljje 3.5.) trebamo potvrditi da je Bog glavni uzrok života materijalnih bića. Vlastiti uzrok života ne mogu biti sami kemijsko-fizikalni procesi niti bilo koja neživa stvarnost jer ih učinak, tj. život, nadilazi. No to ne isključuje mogućnost da bi upravo te stvarnosti bile sredstvo kojim bi se poslužio glavni uzrok. Treba uz to naglasiti da su i ta sredstva, i to ne samo ukoliko „jesu”, nego i ukoliko su prikladna sredstva također djelo Božje, Božja stvorenja. Nema, međutim, zapreke da Bog materijalnu stvarnost stvaranjem ujedno i predvidi, odredi i usmjeri na takav

⁹ S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia 1996.¹³, str. 88.

način da, razvijajući se po svojoj nutarnjoj zakonitosti, proizvede materijalno živo biće bez nekoga dodatnog neposrednog Božjeg zahvata.

5.2.

SPOZNAVAJUĆE BIĆE

151. Čovjek se spoznaje kao spoznavajuće biće

Čovjek ima iskustvo sebe kao spoznavajućeg bića, tj. čovjek ne samo spoznaje nego i spoznaje da spoznaje. Upravo je ta samospoznaja polazište svakoga govora o spoznaji. Reflektirajući potom nad našim spoznajnim procesima, možemo spoznati vlastitosti ljudskog spoznavanja te „zaključiti” i nešto, ali samo po analogiji, o spoznaji kod životinja ili anđela. Imajući u vidu da zaključivanje po analogiji nije apodiktično i da spoznaja kod drugih živih bića nije predmet našeg proučavanja, ograničit ćemo se samo na analizu ljudskog spoznavanja.

152. Umna i osjetilna spoznaja dvije su dimenzije jedne jedinstvene ljudske spoznaje

U svakoj našoj izravnoj spoznaji nekog objekta, npr. vidim, čujem kanarinca, primjećujemo dva vida jedne jedinstvene spoznaje: osjetilni vid (kanarinac je žut, kanarinac pjeva u visokom tonu – *pojedinačni izričaj*) i umni vid (znam da je to što spoznajem kanarinac, imam pojam o kanarincu – *univerzalni izričaj*). U čovjeku ne postoje,

dakle, dvije različite spoznaje: prvo osjetilna – npr. spoznajem zasebno žutu boju ili zasebno zvuk kanarinca, a zatim umna – npr. spoznajem da je žuti pjevajući objekt kanarinac. Oba su ova vida istovremeno prisutna u našoj spoznaji. Štoviše, oni su neodvojivo prisutni u svakoj našoj spoznaji pa i onoj koja se čini da je samo osjetilna. Ako se npr. usredotočim samo na spoznaju žute boje, ni ta spoznaja nije samo osjetilna jer znam što je žuta boja; ta je, naime, spoznaja žute boje neodvojiva od pojma žutog – umne spoznaje. Vrijedi i obrnuto: u čovjeku ne postoji umna spoznaja koja ne sadrži osjetilni vid jer svaku našu misao prati osjetilna predodžba. „Svatko sam u sebi može iskusiti ovu činjenicu: kad se trudi razumjeti neku stvar predočava si neke slike kao primjere i u njima nastoji pronaći ono što želi razumjeti. I kad drugome nastojimo nešto objasniti, dajemo mu primjere iz kojih on može oblikovati slike koje su prikladne za spoznaju.”¹⁰ Stoga možemo kazati da u toj jedinstvenoj ljudskoj spoznaji nema ništa u umu što prije ne bijaše na nekakav način u osjetilu „*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”.¹¹

Čovjek, dakle, nema osjetilnu spoznaju identičnu onoj životinjskoj, koja je isključivo osjetilna, niti ima umnu identičnu onoj anđeoskoj, koja je isključivo umna.

Iako čovjek nema dvije nego jednu spoznaju, tj. nema odijeljenosti između osjetilne i umne spoznaje,

¹⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, c. Iz gore navedenoga jasno je da su neprihvatljive sve spoznajne teorije koje odvajaju ili negiraju jednu od dviju dimenzija ljudske spoznaje, kao što su npr. empirizam koji zanemaruje umni vid ili racionalizam i idealizam koji zanemaruju osjetilni vid.

¹¹ T. Akvinski, *De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19.

ipak možemo u toj jednoj spoznaji formalno razlikovati i specificirati vlastitosti osjetilne i umne spoznaje. Tako primjećujemo da su objekti osjetilne spoznaje pojedinačne materijalne vlastitosti konkretnoga, prostorno-vremenski određenoga materijalnog bića, dok su objekti umne spoznaje opće vlastitosti bića, neovisne o materiji.

153. *Dva stadija spoznajnog procesa:*
„*species impressa*” i „*species expressa*”

Nakon uvodnih pojašnjenja o naravi ljudske spoznaje usredotočit ćemo se sada na sami spoznajni proces, na ono što se događa u spoznavatelju prilikom spoznaje, na način na koji se zapravo odvija spoznaja nekog objekta. Prilikom svake spoznaje u spoznavatelju, subjektu, možemo prepoznati dva stadija spoznajnog procesa: formiranje utisnute forme *species impressa* i formiranje izražene forme *species expressa*. U prvom stadiju, u spoznavatelju se djelovanjem objekta modificiraju spoznajne moći formirajući u sebi formu objekta (utisnuta forma *species impressa*), pri čemu je subjekt pasivan, a zatim u drugom stadiju subjekt reagira na utisnutu formu vršeći spoznajni čin, izričući formu spoznatog objekta (izražena forma *species expressa*). Npr. gledanjem kanarinca moje oko se modificira na način da primam formu kanarinca (utisnuta forma *species impressa*), a zatim slijedi moj čin kojim spoznajem kanarinca, čin kojim izričem formu kanarinca (izražena forma *species expressa*); čin kojim forma kanarinca nije više samo pasivno primljena, kao što bi je mogao primiti neki fotoaparatus, nego je moj spoznajni izričaj objekta; tj.

species expressa moj je izričaj kojim izričem sebi formu kanarinca kao formu spoznatog objekta.

Species impressa, kao što rekosmo, prethodi spoznajnom činu, ali ne kao prikaz objekta u subjektu koji bi se spoznajnim činom spoznavao; ne radi se, dakle, o spoznaji *species impressa* kao posrednika, npr. kao što se posredno spoznaje neki čovjek spoznajući izravno njegovu sliku, nego se posredstvom modifikacije subjekta – *species impressa* – izravno spoznaje sami objekt. *Species impressa* jest sredstvo spoznaje, dakle, ono po čemu se spoznaje objekt (*id quo cognoscitur*), tj. *species impressa* nije ono što se spoznaje (*medium quod*), nego ono po čemu se (*medium quo*) spoznaje objekt.¹²

Species expressa čin je subjektova imanentnog djelovanja. To je unutarnja riječ kojom subjekt „govori” samom sebi što je spoznata stvarnost. Bez *species expressa* nema, dakle, spoznaje. Tako npr. vosak, iako ima formu pečata, ne spoznaje ga, kao što ni ogledalo ne spoznaje predmet čiju formu ima. *Species expressa* je subjektov spoznajni izričaj spoznatog objekta (*id in quo cognoscitur res*). To je, dakle, ono čime spoznajem (*medium in quo*), a nije neka „stvar u meni” koja bi se spoznavala (*id quod cognoscitur*), a koja bi predstavljala objekt (*medium quod*). To nije, naime, nešto od čega bi se polazeći po promišljanju ili neka-ko drugačije tek trebalo doći do spoznate stvari. *Species expressa* jest intencionalna (spoznajna) prisutnost samog objekta u subjektu. Stoga *species expressa* nije *signum*

¹² Usp. R. Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, str. 87.

instrumentale (instrumentalni znak), tj. nešto što bi samo prvo trebalo spoznati da bi nas povezalo s predmetom spoznaje, nego *signum formale* (formalni znak) spoznate stvari.¹³

154. *Dva vida spoznajnih stadija*

Species impressa i *species expressa* mogu se promatrati pod dvostrukim vidom: kao ono što svaki od njih jest u sebi i kao ono što oni predstavljaju, tj. ukoliko su intencionalna stvarnost. Ta dva vida možemo npr. uočiti u nekoj slici: tako je portret Sokrata u sebi boja na platnu, a intencionalno je ono što predstavlja – Sokrat. *Species*, promatrani u sebi, jesu modifikacija subjektovih spoznajnih moći, njegovo akcidentalno određenje, poseban način subjektova bivstvovanja; dok, promatrani intencionalno, oni su sami spoznati objekt, poseban način objektova bivstvovanja, tj. spoznajnoga, a ne nekoga novoga stvarnog bivstvovanja.

5.2.1. *Osjetilna dimenzija ljudskog spoznavanja*

155. *Osjetnost („sensibilis”) „per se” i osjetnost („sensibilis”) „per accidens”*

Analizirajući našu spoznaju, lako možemo primijetiti dvije vrste objekata naših osjeta:

- objekti koji – ukoliko su takvi, tj. po sebi (*per se*)
- bivaju percipirani od osjetila (npr. neka boja, zvuk, dužina...)

¹³ Usp. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. III, str. 112-114.

– objekti koji bivaju percipirani ne po sebi, nego *per accidens*, ukoliko su, naime, združeni s onim što po sebi percipiraju osjetila (npr. gledajući med percipiram ono što je slatko, ili slušajući neki glas percipiram Sokrata čiji je to glas...).

156. *Osjetnosti vlastite nekom osjetilu i osjetnosti zajedničke raznim osjetilima*

Daljnjom analizom osjeta svih pet ljudskih izvanjskih osjetila: vida, sluha, njuha, opipa i okusa lako uočavamo da se osjetnosti *per se* dijele:

– na osjetnosti vlastite nekom osjetilu (*sensibilia per se propria*), tj. one osjetnosti koje čine vlastiti formalni objekt nekog od pet ljudskih osjetila; npr. boja za vid, zvuk za sluh, miris za njuh itd., te mogu biti percipirane jedino tim specifičnim osjetilom

– na protežnost i gibanje, osjetnosti koje su zajedničke raznim osjetilima (*sensibilia per se communia*), a koje svako od osjetila percipira kao modalitet vlastite osjetnosti; npr. gibanje vid percipira kao promjenu boja, sluh kao promjenu zvuka itd.¹⁴

Važno je nadalje uočiti da se u istom činu percipira i vlastita i zajednička osjetnost; ne vidim npr. neku apstraktnu boju, nego neku obojenu protežnost, npr. neki obojeni zid.

¹⁴ Slijedeći terminologiju Descartesa i Lockeja uvriježilo se nazivlje *qualitats primàries* za osjetnosti *per se* i *qualitats secundàries* za zajedničke osjetnosti (protežnost i gibanje).

157. *Izvanjski osjeti*

Prva faza osjetilne dimenzije ljudske spoznaje jesu izvanjski osjeti. U toj fazi objekt fizički podražava neko od čovjekovih pet izvanjskih osjetila: vid, sluh, njuh, opip i okus. No, da bi došlo do osjeta, potrebno je da taj podražaj bude osjetilnoj moći adekvatan kakvoćom (*sensibilia per se propria*) (npr. objekt koji proizvodi isključivo zvuk ne može proizvesti osjet vida) i intenzitetom (npr. objekt koji proizvodi zvuk čiji je intenzitet zvuka ispod ili iznad granice čujnosti neće proizvesti osjet sluha, niti mala razlika intenziteta zvuka može biti osjetna jer čovjekovo uho ne može npr. razlikovati zvuk jačine 120 dB od onoga jačine 121 dB).

Osim toga osjet nije relativan samo s obzirom na podražaj, nego i s obzirom na osjetilo. Tko god, naime, prima, prima na način primatelja (*quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*). Tako npr. istu boju neće vidjeti jednako zdravo i bolesno oko.

Osjet je nadalje intuitivan zato što objekt, podražujući osjetilo, pobuđuje u spoznavatelju neposredan osjet toga konkretno prisutnog objekta.

158. *Nutarnja percepcija*

Idući korak dalje u analizi naše spoznaje, primjećujemo također da percipirani objekti posjeduju određenu organiziranost, oblikovanost i strukturu koje nema i ne može je biti u izvanjskim osjetima. Zaključujemo stoga da u čovjeku postoje spoznajne moći, različite od izvanjskih osjetila, po kojima objekt biva percipiran organizirano,

oblikovano i strukturirano. Te moći po kojima se vrši percepcija, tj. spoznajni proces kojim nam se osjetilno prezentira objekt u cjelovitoj i jedinstvenoj formi,¹⁵ nazivaju se nutarnja osjetila, a ima ih četiri:

I) *zajedničko osjetilo* jest moć koja objašnjava ujedinjavanje onoga što izvanjska osjetila osjećaju pojedinačno. Aristotel iznosi dva argumenta koja nas potiču na zaključak o postojanju tog osjetila. Prvi, jer razlikujemo ne samo jednu boju od druge nego razlikujemo i neku boju od nekog zvuka, a tu razliku ne može percipirati ni vid ni sluh, nego samo ono osjetilo u kojem su prisutni i vidni i slušni osjeti. Drugi, jer spoznajemo naše osjete, dakle ne samo da osjećamo nego i znamo da osjećamo, a to izvanjsko osjetilo ne može. Oko npr. vidi boje, ali ne može vidjeti svoje gledanje boje, a to može percipirati samo nutarnje osjetilo čiji su objekt ti osjeti. Dakle, zajedničko osjetilo posredno percipira same objekte izvanjskih osjeta, a neposredno te osjete, pa ih stoga može razlikovati i ujediniti.

II) *imaginacija* je moć koja objašnjava ujedinjavanje onoga što sad neposredno osjećamo s onim što smo nekad osjećali i čega se sada, zahvaljujući memoriji, možemo sjetiti. Npr., u percipiranju ruke koju gledam od strane dlana trebam uz taj viđeni dio zamisliti i integrirati i gornji dio šake koji trenutačno ne vidim, ali ga se sjećam.

III) *vis cogitativa*¹⁶ je moć koja objašnjava dvoje:

¹⁵ Usp. R. Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, str. 97.; C. Fabro, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955., str. 32-33.

¹⁶ Budući da ne postoji adekvatan hrvatski termin kojim bismo preveli *vis cogitativa*, zadržat ćemo latinski izraz kao *terminus technicus*.

a) povezanost umnog i osjetilnog vida naše spoznaje. Kao najviše (na spoznajnoj ljestvici) od nutarnjih osjetila vrši povezivanje umnog i osjetilnog vida naše spoznaje, i to u oba smjera: odozdo prema gore i odozgo prema dolje. Tako u uzlaznom smjeru, u njoj se formira maštovna slika (*phantasma*) iz koje um apstrahira univerzalno, dok se u silaznom smjeru u njoj univerzalni sadržaj pojma preko maštovne slike (*phantasma*) povezuje s konkretnim pojedinačnim objektom. To njezino objedinjavanje umnog i osjetilnog vida spoznaje objašnjava našu percepciju osjetnosti *per accidens*; npr. gledanje meda se združuje s pojmom slatkog te se tako viđeni med percipira i kao sladak. A zbog svoje funkcije da povezuje univerzalni sadržaj s pojedinačnim objektom, *vis cogitativa* (doslovno moć mišljenja, taj naziv je dobila ne jer se njome misli, nego jer se po njoj umna radnja mišljenja primjenjuje u pojedinačnom) naziva se još i partikularni razum.

b) emotivnost osjetilnih bića. Da bismo bolje shvatili ovu njezinu funkciju, pogledajmo kako se ostvaruje kod životinja koje, za razliku od ljudi, nemaju um. Životinje percipirajući neki objekt instinktivno percipiraju i njegovu štetnost ili korisnost. Tako npr. ovca kad vidi vuka, percipira instinktivno da je u opasnosti, a ptica vidjevši neku slamku, percipira je kao nešto što joj je korisno za izgradnju gnijezda. Nutarnje osjetilo koje kod životinja objašnjava percepciju korisnog od nekorisnog naziva se *vis aestimativa* (procjenjivačka moć). Za razliku od životinja, kod kojih se percepcija korisnog od nekorisnog vrši po nekom prirodnom instinktu (*naturali quodam instinctu*), kod ljudi se vrši u suradnji s umom i voljom.

U čovjeku, dakle, *vis cogitativa* ne samo da povezuje nutarnja osjetila s umom i voljom nego je i odgovorna za cijeli sentimentalno-afektivni život čovjeka.

IV) *memorija* je moć koja objašnjava sjećanje prošlih percepcija.¹⁷

5.2.2. *Umna dimenzija ljudskog spoznavanja*

159. *Ljudska spoznaja nesvodiva je na osjetila*

Sljedeći korak koji nam nameće analiza naše spoznaje jest proučavanje njezine umne dimenzije. Lako, naime, uočavamo da naša spoznaja ima i umnu dimenziju, koja se ne može svesti na osjetilno. Nijedno, naime, od naših triju vrsta mišljenja: poimanje, suđenje i zaključivanje nije objašnjivo samo osjetilima.

Uočavamo tako da kod poimanja dolazimo do pojmova koji su univerzalni, dok je osjetilno uvijek konkretno, prostorno-vremenski određeno; npr. po pojmu stabla spoznajemo stablo kao takvo, tj. pojam stabla je adekvatan svakom stablu u svakom vremenu, dok je osjetilima spoznatljivo samo ovo stablo sada i ovdje, a ne stablo kao takvo.

Suđenjem formuliramo sud, univerzalnu tvrdnju da nešto jest ili nije, a to ne može biti plod osjetila, i to ne samo zbog svoje sastavljenosti od univerzalnih pojmova koji ne mogu biti plod osjetila nego i zbog toga što i

¹⁷ O postojanju nutarnjih osjetila zaključili smo na osnovi vlastitosti objekata prisutnih u percepciji i zato nutarnja osjetila predstavljaju stvarne spoznajne moći; ipak te moći ne moraju biti zasebni fizički organi. Poblježe određenje i istraživanje odnosa nutarnjih osjetila i fizičkih organa područje je neuroznanosti pa se stoga nećemo upuštati u elaboraciju te problematike.

tvrdnja koja pretpostavlja refleksiju također ne može biti plod osjetila.¹⁸

Konačno, ni zaključivanje, kojim se na osnovi nužne veze između pojmova dvaju sudova formira novi sud, ne može biti plod osjetila ne samo zbog svoje sastavljenosti od sudova nego i zato što i shvaćanje nužne veze također ne može biti plod osjetila.

160. *Formalni objekt uma*

Što se tiče formalnog objekta ljudskog uma, možemo razlikovati adekvatni formalni objekt od proporcionalnoga formalnog objekta čovjekova uma. Adekvatni formalni objekt jest vid pod kojim se spoznaje sve što god se spoznaje (naziva se još i zajednički jer je zajednički vid svih spoznajnih moći iste vrste, npr. za oči su to sve boje); dok proporcionalni (naziva se još i vlastiti) formalni objekt jest onaj vid adekvatnog objekta koji dotična spoznajna moć, zbog stanja u kojem se nalazi, prvo i po sebi spoznaje, npr. za oko apsolutnog daltonista to su samo nijanse sive boje. Um ukoliko um (Božji, anđeoski i ljudski), spoznaje svako „jest” ukoliko „jest”, tj. zbilju ukoliko je zbilja. Trebamo stoga kazati da je adekvatni formalni objekt uma bitak, dok je proporcionalni formalni objekt čovjekova uma, zbog stanja u kojem se

¹⁸ Zbog mišljenja nekih filozofa, npr. Descartesa, potrebno je naglasiti, da iako volja utječe i u pripravi i u samom sudu i u zadržavanju uz izjavu suda, to da je sami sud kao i njegov konstitutivni element afirmacija (*assensus*, potvrda, pristanak) čin uma, a ne volje. Sud, u sebi, jest čin kojim potvrđujemo da nešto jest ili nije, pa je stoga očito da je čin spoznaje (uma), a ne težnje (volja). Dakle, neovisno o uzroku zbog kojega um donosi sud, a on je kao što smo vidjeli (vidi točke od 17. do 27.) nutarnja očitost kod neposrednih i posrednih istina te volja kod istina vjere, sami sud uvijek je čin uma.

nalazi, štostvo materijalnih bića (*quidditas rei materialis*), tj. specifično „jest” materijalnog bića ukoliko je takvo ograničeno „jest”. Naime, čovjekov um ne shvaća prvo i po sebi svako „jest”, nego samo „jest” materijalnih bića u njihovu modalitetu (*modus essendi*).

161. *Spoznaja štostva materijalnih bića*

Svaka je naša spoznaja sud kojim izričemo da nešto jest ili nije. Tako i naša izvorna spoznaja – *spoznaja štostva materijalnih bića* – tj. jedina naša neposredna spoznaja, u kojoj svaka druga naša spoznaja ima svoje bliže ili dalje polazište, jest također sud, i to sud kojim potvrđujemo štostvo konkretnoga materijalnog bića. U toj spoznaji možemo razaznati dvije faze jedne jedinstvene spoznaje: shvaćanje štostva materijalnog bića i sud kojim izričemo to štostvo konkretnoga materijalnog bića.

I) Prva faza: shvaćanje štostva materijalnog bića jest proces kojim um iščitava, apstrahirajući iz maštovnih slika (*phantasma*), inteligibilno u osjetilnom (*intelligibile in sensibile*). Objasnimo pobliže taj proces apstrahiranja.

Analizirajući naše iskustvo, primjećujemo da čovjek nema urođenih znanja, već da ih stječe, tj. da je um na početku *tabula rasa*. Stječući znanje, um prelazi iz potencije u akt. Stoga je potrebno da u umu postoji pasivna moć – koju nazivamo pasivni um (*intellectus possibilis*) i aktivna moć – koju nazivamo djelatni um (*intellectus agens*), koja pasivnom umu daje *species intelligibilis* ili *species impressa*, jer ništa ne prelazi iz potencije u akt nego preko onog

koji je već u aktu¹⁹. Zbog naravi ljudske spoznaje, koja je bitno ovisna o osjetilima, *species intelligibilis* ili *species impressa* u um može doći samo od osjetila. Ta nužna veza uma s osjetilnim vrši se preko najvišega nutarnjeg osjetila, *vis cogitative*, s kojim je um u neposrednom dodiru. U *vis cogitativi* formira se *species sensibilis* (maštovna slika, *phantasma*), koja zbog svoje ovisnosti o materiji nije inteligibilna u aktu, te je stoga potrebno da djelatni um iz te maštovne slike (*phantasme*) aktualizira/iščita inteligibilnu/univerzalnu formu (*species intelligibilis*), apstrahirajući je od svega pojedinačnog što se u maštovnoj slici nalazi.²⁰ Jednom formirana inteligibilna forma (*species intelligibilis*, *species impressa*) biva predstavljena pasivnom umu koji svojim imanentnim činom²¹ formira *species expressa*, umnu riječ (*verbum mentis*), tj. pojmom kojim izriče štostvo materijalnog bića. Ukratko, *vis cogitativa* formira maštovnu sliku (*phantasma*) iz koje djelatni um iščitava

¹⁹ Tijekom povijesti neki su filozofi negirali da je ta aktivna moć, koja ima sposobnost da iščita inteligibilno u osjetilnom (*intelligibile in sensibile*), individualni um u svakom čovjeku; pa su tako neki, kao npr. Averroes, zastupali da je ta aktivna moć jedan zajednički um svih ljudi, dok su drugi, kao npr. Aleksandar Afrodisijski, mislili da je ta aktivna moć sam Bog, koji u svakoj spoznaji svojim neposrednim djelovanjem čini to iščitavanje. Za detaljno obrazloženje neodrživosti tih teorija, koje negiraju iskustvo svijesti o vlastitosti uma, vidi T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 73-75; *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1; *De Spiritualibus creaturis*, cc. 9-10; *De unitate intellectus contra Averroistas*.

²⁰ Upravo ta sposobnost uma da izdvoji/iščita inteligibilno/univerzalno u osjetilnom/partikularnom (*intelligibile in sensibile*) dala mu je njegov latinski naziv *intellectus* koji dolazi od čitati unutar (*intus-legere*).

²¹ Pasivni um nije apsolutno pasivan, nije pasivna mogućnost, on ima svoje čine, ali ih ima tek nakon što je izvana pobuđen; on je dakle aktivna mogućnost. Pasivni je um pasivan u odnosu na ono što je inteligibilno u osjetilnom, tj. prema onome što se spoznaje, a aktivan u odnosu na *inteligibilnu formu* (*species intelligibilis*, *species impressa*).

inteligibilnu formu (*species intelligibilis*) koju pasivni um izriče pojmom (*verbum mentis*).

Primijetimo da se djelatni i pasivni um nazivaju tako ne zbog njihova međusobnog odnosa, nego zbog njihova odnosa prema objektu, prema onome što je inteligibilno u osjetilnom (*intelligibile in sensibile*).

Bjelodano je iz našeg iskustva da um apstrahiranjem shvaća štostvo (*quidditas rei materialis*), a ne cjelovitu bît (*essentia*) materijalnih bića. Shvaća, naime, neku njezinu participiranu savršenost koja je zajednička svim bićima iste vrste (npr. kada mislimo „čovjek” kao u rečenici „Sokrat je čovjek”, naša misao/pojam „čovjek” izriče ono što je čovjek – *quidditas*, i to izriče točno, ali ne izriče u potpunosti sve ono što je čovjek – *essentia*). Podsjetimo da u našoj prvoj spoznaji, *primum cognitum*, shvaćamo najopćenitije i najtemeljnije štotstvo materijalnog bića, a to je da je biće.

Ukratko, apstrahiranje je proces kojim čovjek zahvaća ono što je inteligibilno u osjetilnom (*intelligibile in sensibile*) formirajući univerzalni pojam kojim shvaća (*apprehensio*) štostvo materijalnih bića. To je proces kojim um, obraćajući se maštovnoj slici (*conversio ad phantasma*), izravno i neposredno shvaća štostvo materijalnog bića (*quidditas rei materialis*), pa se stoga taj proces apstrahiranja naziva još i izravno poimanje ili jednostavno shvaćanje (*simplex apprehensio*).

Budući da je vlastiti objekt našeg uma štostvo materijalnog bića (*quidditas rei materialis*) apstrahirano iz maštovne slike, sve drugo um shvaća po njemu. Stoga je, kako kaže sveti Toma, „nemoguće da naš um u sadašnjem

životu, u kojem je sjedinjen s trpnim tijelom, mogne imati zbiljsko shvaćanje, a da se ne utekne maštovnim slikama.”²²

II) Druga faza: sud kojim izričemo štovstvo konkretnoga materijalnog bića, tj. spoznaja pojedinačnog materijalnog bića.

Um u istom činu u kojem shvaća štovstvo materijalnog bića ujedno reflektira o tom činu, shvaćajući/sudeći da je štovstvo apstrahirano iz maštovne slike štovstva objekta maštovne slike. Dakle, radi se o refleksiji koja je popratna samome činu (*reflectio in actu exercito*), a ne o novom činu. Bez te refleksije u samom činu ne bismo mogli donijeti sud o slaganju spoznatog materijalnog objekta i umnog sadržaja, tj. ne bismo mogli spoznati što je (*quidditas*) pojedinačnog bića. Dakle, um shvaća pojedinačno biće posredno, po apstrahiranom štovstvu, ali izravno, tj. odmah bez dvojbe i argumentacije (*statim, sine dubitatione et discursu*).

Ukratko kazano, neposredno spoznajemo što je štovstvo (*quidditas*) materijalnog bića, a to spoznajemo pojmom, koji nije objekt spoznaje, nego sredstvo kojim se (*medium in quo*) spoznaje stvarnost, a čiji sadržaj um izravno shvaća iz maštovnih slika.

Nakon što smo vidjeli modalitet ljudske izravne spoznaje materijalnih bića, tj. spoznaje istina nutarnje neposredne očitosti (vidi točku 23. i 24.), koja je izvorna

²² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, c. No ta nužna veza prestaje kad se duša/um smrću odvoji od tijela. Jer „kada je duša odvojena od tijela spoznaje poput anđela, posredstvom *species* (spoznajnih formi) koje su joj ulivene od Božjeg svijeta.” (T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 3, c.) Više o toj vrsti spoznaje vidi u: T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, qq. 54-58. i 89.

za svaku našu spoznaju, sada ćemo usredotočiti pozornost na modalitet spoznaja istina nutarnje posredne očitosti (vidi točku 23. i 25.), tj. na spoznaju nas samih i spoznaju prvih principa mišljenja po kojima stječemo znanje zaključivanjem, a zatim i na modalitet spoznaje nematerijalne stvarnosti.

162. *Um refleksijom spoznaje samoga sebe*

Iskustvo neupitno potvrđuje kao zdravorazumske istine da imamo samosvijest i da sebe spoznajemo kao spoznavajućeg subjekta (vidi točku 32.). Iz tih zdravorazumskih sigurnosti nužno slijedi da um spoznaje samog sebe. Također „je bjelodano da je naš um prije spoznaje [npr. kad spavamo] u potenciji, te prema tome još uvijek ne može znati da spoznaje i ne može se prepoznati kao um. Kad god spoznajem neku stvarnost, prelazim na čin spoznaje; i tako u funkciji spoznaje te stvarnosti spoznajem svoju spoznaju i sebe kao spoznavatelja.”²³ Iz navedenoga slijedi dvoje:

I) *Um ne spoznaje sam sebe neposredno, nego posredstvom svog čina* (*per actus suos*), tj. može se spoznati jedino ako spoznaje. „Naš pasivni um ne spoznaje samog sebe, osim preko inteligibilne forme, po kojoj postaje aktualno inteligibilan (čini samog sebe inteligibilnim u aktu); zbog toga Aristotel u III. knjizi *De Anima* kaže da je spoznatljiv kao i druge stvari, tj. preko određenih formi uzetih iz maštovnih slika (*phantasma*), kao vlastite forme.”²⁴ Dakle,

²³ C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973., str. 122.

²⁴ T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 98.

um reflektirajući o svom činu spoznaje, spoznaje čin i sebe u tom činu. Jer um je moć koja se po svom činu može potpuno vratiti sebi (*reditio completa*), tj. um je sam sebi prisutan, ali se ta prisutnost ozbiljuje samo onda kad je ozbiljen inteligibilnim formama (*species intelligibilis*) spoznatih bića.

Važno je naglasiti da je spoznaja samog sebe istinita i apsolutno sigurna jer je spoznaja po prisutnosti uma koji je sam sebi prisutan; ili, preciznije kazano, jer je spoznaja po identitetu, tj. „ono čime se spoznaje -*specie*- [a to je u ovom slučaju um sam] isto je ono što se spoznaje [um sam].”²⁵ Radi se, dakle, o savršenom slaganju – identiteta, uma i spoznate stvari – uma.

II) *Um je takva moć koja može spoznati da spoznaje*, a budući da se to vrši preko spoznaje objekta koji se spoznaje, nužno je da um u samom činu spoznaje objekta (*in actu exercito*) reflektira i spoznaje svoj čin i samog sebe. Da nema te svijesti o spoznaji u samom činu spoznaje (*in actu exercito*), ne bi mogao spoznati da spoznaje, niti bi mogao čin spoznaje pripisati sebi kao vlastiti jer bi mu nedostajala svijest o sebi. Drugim riječima, naša spoznaja koja je usredotočena na našu spoznavu i na nas same (samosvijest), tj. ona spoznaja kojoj je neposredni objekt spoznaje naša spoznaja i naša svijest, jest plod novog spoznajnog čina, čina refleksije, sada kao posebnog novog čina (refleksije *in actu signato*), koji pretpostavlja svijest u izvornom činu spoznaje (*in actu exercito*) nad kojim se

²⁵ Usp. T. Akvinski, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 12.

novim činom reflektira (*in actu signato*). Dakle, u iskustvu prepoznajemo dvije vrste svijesti:

a) spontana svijest je svijest koja je popratna svakom našem spoznajnom i voljnom činu. Um dok spoznaje, u samom činu spoznaje zna da spoznaje, iako to eksplicitno ne kaže (npr. kad kažem „pada kiša” znam što sam rekao i znam da sam „ja” to rekao, iako to nisam eksplicitno kazao). Spontana svijest je plod refleksije *in actu exercito* te je stoga izravna, ali posredna jer pretpostavlja aktualizaciju uma spoznajom objekta.

b) refleksna svijest je svijest koju postižemo novim činom refleksije (*in actu signato*), kojim se reflektira nad prvim spoznajnim činom, a kojom se eksplicitno izriče svijest o spoznaji iz prvog čina (npr. kada kažem „ja sada gledam kako pada kiša”).

Slijedom navedenoga primijetimo da u našem spoznavanju možemo razlikovati dvije razine spoznaje i mišljenja:

a) *intentiones primae* (prva spoznajna razina, izravna spoznaja) jest razina na kojoj izravnim univerzalom spoznajemo stvarnost (vidi točku 114.), te u samom činu popratno, refleksijom (*in actu exercito*), svjesni smo sebe (spontana svijest) i donosimo sud o objektu.

b) *intentiones secundae* (druga spoznajna razina, neizravna spoznaja) jest razina na kojoj posredno po novom činu refleksije (*in actu signato*) mislimo o mišljenju, te tako proizvodimo refleksni univerzal (vidi točku 114.), eksplicitno spoznajemo sebe (refleksna svijest) i

razmišljanjem donosimo zaključke o odnosu među refleksnim univerzalima.²⁶

Pojam koji je u izravnoj spoznaji (*intentiones primae*) ono čime se spoznaje (*in quo*) stvarnost, tek po novom činu refleksije (*intentiones secundae*) postaje ono što se spoznaje (*quod*), objekt spoznaje. Dakle, pojam „je ono što prije negoli dopusti spoznaju samog sebe, trenutno (izravno) i neposredno predstavlja stvarnost različitu od sebe.”²⁷

Daljnjom analizom naših dviju vrsta svijesti dolazimo do dvije važne konstatacije:

a) prvo, da je narav uma takva da je on u svakom svom spoznajnom činu sam sebi prisutan, da je sam sebi razvidan, da je popraćen refleksijom *in actu exercito*, a to nije ni jedan čin osjetilnih moći. Naglašavamo da svaki umni čin ima popratnu refleksiju *in actu exercito*, pa tako dakle i čini refleksije *in actu signato* (npr. kada kažem „ja sada gledam kako pada kiša”, znam što sam rekao, znam da sam eksplicitno rekao da „ja” i to „sada” „gledam kako pada kiša” i da sam to sada izrekao na tako eksplicitan način).

Refleksija uma *in actu exercito* uvjet je za istinu, jer zahvaljujući toj refleksiji um može suditi (vidi točku 18.). Sud je, naime, čin uma kojim potvrđuje ili nijeće (izriče slaganje ili neslaganje) nešto o nečemu, a što pretpostavlja da um ima svijest o shvaćanju onog nešto i onog što

²⁶ U skolastičkoj terminologiji um, ukoliko zaključuje, naziva se razum (*ratio*); štoviše, treća vrsta ljudskog mišljenja – zaključivanje – koje je uvijek u *intentiones secundae* – jest vlastitost ljudskog uma, dakle vlastitost koja se ne pojavljuje u Božjem i anđeoskom umu, koji sve spoznaju neposredno.

²⁷ A. Llano, *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier, Firenze 1987., str. 135.

mu se to potvrđuje (ili niječe). Dakle, sud se temelji na svijesti *in actu exercito*. Ovisno o svijesti slaganja onog nešto i onog što mu se to potvrđuje (ili niječe) um u suglasnosti s voljom donosi sud. Ako je um svjestan slaganja, onda samostalno donosi sud uz odobrenje volje, a ako nije, onda ga volja pokreće da potvrdi to slaganje. Podsjetimo da, u tome drugom slučaju, zbog tog utjecaja, tj. zapovijedi volje umu, um može i krivo prosuditi (vidi točku 28.).

b) drugo, um je, kao što smo vidjeli, sam sebi prisutan. No ta je prisutnost takva da se aktualizira samo preko vlastitog čina refleksije *in actu exercito*, a naziva se *habitualna* prisutnost, tj. trajna prisutnost kakvoće koja se poticajem nekog drugog čina vlastitom moći izravno aktualizira. Dakle, narav uma je takva da je um sam sebi *habitualno* prisutan te da um ima *habitualnu* spoznaju sebe.²⁸ Sveti Toma naglašava da um izravno po prisutnosti spoznaje samo svoje postojanje, dok mu je za spoznaju vlastite naravi potrebno marljivo i tankočutno istraživanje (*diligens et subtilis inquisitio*) refleksijom nad vlastitim činima.

²⁸ Nasuprot tom spoznavanju Bog, anđeli i naš um, koji je smrću odijeljen od tijela, uvijek su sebi aktualno prisutni te stoga spoznaju same sebe po svojoj biti (*per essentiam*). Dok anđeli i naš um, koji je smrću odijeljen od tijela, ostale stvari spoznaju, kao što rekosmo, po ulivenim spoznajnim formama (*species*), Bog, spoznavajući sebe, spoznaje svu stvarnost, tj. Bog sve spoznaje po svojoj biti. (Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 1.)

163. *Spoznaja prvih principa mišljenja, tj. propozicija evidentnih u sebi ('per se notis')*

Evidentne propozicije²⁹ umu su „jasne po sebi”, tj. „jasne iz termina” (*propositiones per se notae, propositiones ex terminis notae*). Dakle, um, zahvaljujući svom prirodnom svjetlu, pošto spozna termine (pojmove), izravno spoznaje propoziciju (npr. um čim spozna biće – *primum cognitum* – izravno shvaća princip nekontradikcije ili um „pošto spozna što je cijelo a što dio, spoznaje i [propoziciju] da je svako cijelo veće od svog dijela,”³⁰ itd.). Prema tome, spoznaja prvih principa nije urođena, jer kao i svaka druga naša spoznaja ima polazište u osjetilnom iskustvu iz kojeg um formira termine (pojmove). No, budući da um izravno po terminima spoznaje principe, slijedi da je umu urođena predispozicija za njihovu spoznaju (*habitus principiorum*), tj. um je po svojoj naravi obdaren *habitualnom* spoznajom principa, a ta se spoznaja aktualizira tek kada um svojim svjetlom obasja termine.

164. *Analogna spoznaja nematerijalnih stvarnosti*

Čovjek pošto spozna postojanje (odgovor na pitanje *an est?*) duhovnih bića, može donekle analogijom spoznati i njihovu narav (odgovor na pitanje *quid est?*). „Nematerijalna bića [npr. sama istina, Bog, anđeli, ljudska duša] o kojima ne možemo imati maštovne slike, spoznajemo po analogiji s osjetnim tijelima, o kojima imamo maštovne slike. Tako mi spoznajemo istinu [apstraktnu]

²⁹ Vidi točku 25. u kojoj je objašnjeno kako su evidentne propozicije počela na osnovi kojih se zaključuje.

³⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1.

u promatranju bilo kojeg objekta čiju istinu istražujemo; spoznajemo Boga kao [prvi] uzrok putem uzvišenosti i negacije, kako uči Dinoizije: a i druge nematerijalne supstancije [anđele, ljudsku dušu] u sadašnjem životu ne možemo spoznati osim putem negacije ili po izvjesnoj analogiji s tjelesnim svijetom. Zato i kad imamo neku ideju takvih objekata, koji premda ne mogu imati maštovne slike da ih prikažu, primorani smo uteći se maštovnim slikama tijela.”³¹ Tj. u ovom životu čovjek sve što spoznaje shvaća na način štovstva materijalnih bića.

165. *Umna spoznaja jest duhovna*

Iz dosad opisanog načina spoznaje vidjeli smo da je umna spoznaja bitno različita od osjetilne, te slijedom navedenoga možemo zaključiti da nije svediva na neko materijalno počelo jer, kao što smo vidjeli:³²

I) „Razumska duša spoznaje neke objekte u njihovoj univerzalnoj i apsolutnoj naravi, npr. kamen ukoliko je kamen, u njegovoj apsolutnosti [preko univerzalnog pojma kamena]. Postoji, dakle, u razumskoj duši forma kamena u njegovoj apsolutnosti, prema njegovu vlastitom formalnom početlu. Zbog toga je razumska duša apsolutna forma, ne više sastavina materije i forme. Doista, kad bi razumska duša bila sastavljena od materije i forme, ona bi forme stvari primala u njihovoj individualnosti; i tako bi ona spoznavala stvari samo u njihovoj pojedincatosti, kao što je slučaj kod osjetilnih moći, koje forme stvari primaju

³¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, ad 3.

³² Sljedeći argumenti ujedno su i dokazi protiv univerzalnog hilemorfizma.

preko tjelesnih organa: materija je ustvari princip individualizacije formi. Vrijedi, dakle, da razumska duša i svaka intelektualna supstancija, koja spoznaje forme u njihovoj apsolutnosti, nije sastavljena od materije i forme.”³³

II) Klasični kriterij razlikovanja materije od duha temelji se na činjenici da je primarna vlastitost materijalnog bića to da ima „*partes extra partes*” (dio izvan dijela).³⁴ Prema tome, razliku između materije i duha određuje činjenica – ima li neko biće ili nema „*partes extra partes*” (dio izvan dijela), odnosno je li ili nije uz njih vezano. Duhovno biće jest „*integraliter simplex*” (integralno jednostavno), dok je materijalno biće „*integraliter compositum*” (integralno sastavljeno). Naime, gdje su „*partes extra partes*”, tu je sastavljenost. A gdje je sastavljenost, tu nema bivstovanja osim uz pomoć drugog pasivnog su-principa bića, dakle uz pomoć materije. A to je upravo suprotno od one „prozirnosti” koju smo istaknuli kod samosvijesti jer su u njoj „moj čin ukoliko moj” i „moje ja” ujedinjene stvarnosti. „Ja” je, naime, ujedinjujuće središte, i to središte baš u koliko samo sebe aktivno spoznaje (svjesno je samog sebe), i takvo jest: jednostavno, ujedinjujuće, „prozirno” ili, preciznije kazano: „ja” je samoprisutno. Upravo ta samoprisutnost „moga ja” u *reditio completa* karakterizira ga – „moje ja” – kao integralno jedno, jednostavno i jedinstveno, izuzeto, dakle, od bilo kakva „*partes extra partes*” (dijela izvan dijela), pa stoga i od bilo kakve materije. Drugim riječima, *reditio completa* upućuje na to

³³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5.

³⁴ Vidi točku 123. i 124.

da je njezin subjekt um „*integraliter simplex*” (integralno jednostavan) netvaran, dakle duhovan.

Prema tome, um je po svojoj naravi (*intrinsicus* – sam u sebi kao takav) neovisan o materiji, tj. duhovan, iako je za vrijeme ljudskoga ovozemaljskog života, zbog ljudske tjelesnosti, ovisan o materiji. Drugim riječima, ljudski um je po sebi kao takav (*intrinsicus*) neovisan o materiji, ali je zbog okolnosti u kojima se nalazi (*extrinsicus* – izvanjski) ovisan o materiji kao o svom uvjetu.

5.3.

SLOBODNO BIĆE

166. *Čovjek se spoznaje kao slobodno biće*

Čovjek ima zdravorazumsku sigurnost da je slobodno biće, tj. čovjek ima iskustvo da svoje čine sam izabire.

Introspekcijom, reflektirajući nad našim slobodnim činima, uočavamo da im uvijek prethodi neka težnja.

167. *Naravna težnja („*appetitus naturalis*”)*

*i izazvana težnja („*appetitus elicited*”)*

Do sada smo vidjeli (točke 108. i 109.) da svako biće ukoliko „jest” ima težnju sukladnu tomu „jest” svoje naravi ili kako kaže sv. Toma: „svakoj formi pripada njezina vlastita težnja (*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*),”³⁵ koju nazivamo naravnom težnjom (*appetitus*

³⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1.

naturalis). Budući da se težnja javlja uza svaku stvarnost, svako „jest”, javlja se i uz onu promjenu, novo „jest”, koja nastaje na temelju spoznaje. Tako spoznavajuća bića, uz naravnu težnju, imaju i težnju koja je izazvana njihovom spoznajom, a naziva se izazvana težnja (*appetitus elicitus*). Ovisno o vrsti spoznaje kojom je uzrokovana, izazvana se težnja (*appetitus elicitus*) dijeli:

a) na *osjetilnu težnju* – instinkt (npr. imamo iskustvo da kad nam vatra peče ruku, da je težimo, bez sudioništva uma, odmaknuti). Osjetilne težnje jačeg intenziteta nazivaju se strastima.

b) na *umnu težnju* – volju (imamo iskustvo da težimo za stvarima koje nadilaze osjetila, npr. težimo za pravednošću, istinom, ljubavlju...).

Naravna težnja proizlazi, dakle, iz naravne forme, dok izazvana težnja proizlazi iz spoznate forme „*appetitus naturalis sequitur formam naturalem, appetitus elicitus sequitur formam intentionalem*.”³⁶

168. *Volja je umna težnja*

„Volja je razumska težnja. Nadalje, objekt svake težnje može biti samo dobro [vidi točku 106.]. Razlog se nalazi u činjenici da se svaka težnja sastoji upravo u nagnuću onoga koji teži prema nekom objektu. No nijedno biće ne osjeća nagnuće prema stvarima koje mu nisu primjerene ni prilične. A budući da svako biće, ukoliko biće i supstancija, jest neko dobro, nužno je da je

³⁶ M. Belić, *Metafizička antropologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb 1995., str. 117.

svako njegovo nagnuće usmjereno prema nekom dobru. Tako doista Filozof piše da je dobro ‘ono što svi žele’.³⁷ Budući da se volja kao i svaka moć određuje po svom specifičnom objektu, možemo je definirati kao težnju za umom spoznatim dobrom.

Iz navedene definicije možemo uočiti dvije važne posljedice:

- da volja ne može *željeti* ništa što um prije nije spoznao – „*nihil volitum nisi praecognitum*,”³⁸ te

- da volja, iako uvijek teži za dobrom, ne teži nužno za objektivnim dobrom, istinskim dobrom, nego za onim što joj je predstavljeno kao dobro. Možemo, dakle, težiti za nečim što je zlo, ali ne zato što je zlo, nego jer nam se predstavlja kao dobro, tj. pod vidom dobra (*sub specie boni*) (npr. kad se želim opiti, što je objektivno zlo, to želim pod vidom dobra – ugone koju mi predstavlja pijenje).³⁹

169. „*Voluntas ut natura*”

Volja kao i svaka težnja teži k dobru. Naime, svrha (*finis*) težnje je dobro. Vlastiti formalni objekt svake težnje ono je dobro za kojim ona teži po sebi i u svjetlu kojeg teži za svim drugim. Prema tome, vlastiti objekt svake težnje jest njezina konačna svrha (*finis ultimus*). „Jer među onim za čim se teži konačna svrha je počelo i temelj svega

³⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1.

³⁸ Ovidius, *Ars amatoria*, III, 397.

³⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1.

drugog za čim se teži, budući da se ništa ne želi osim radi konačne svrhe.”⁴⁰

Vlastiti formalni objekt svake težnje (*appetitus*) jest njezin vlastiti *bonum simpliciter* (dobro vlastite naravi kao takve, a ne neko vlastito dobro/*bonum secundum quid*),⁴¹ tj. postizanje vlastite svrhe. Kod izazvane težnje (*appetitus elicited*) vlastita svrha je određena vidom pod kojim spoznajna moć dotične izazvane težnje (*appetitus elicited*) spoznaje dobro. Stoga je vlastiti formalni objekt izazvane težnje (*appetitus elicited*), tj. njezina konačna svrha (*finis ultimus*), cjelovito dobro tog vida ili, preciznije kazano, dobro pod tim vidom u svoj svojoj ekstenziji. Budući da um spoznaje univerzalno (npr. spoznaji ovog psa prethodi spoznaja psa kao takva – univerzalna spoznaja psa, vidi točku 161.) kad spoznaje ovo ili ono dobro, spoznaje ih kao dobro, tj. pod vidom (uključujući spoznaju) dobra kao takva. Prema tome, vid pod kojim um volji predstavlja dobro jest univerzalno dobro, tj. dobro ukoliko je dobro. Stoga je vlastiti formalni objekt volje *ratio boni* (dobro ukoliko dobro) u svoj svojoj ekstenziji, tj. univerzalno dobro. Dakle, volja po sebi teži k punini dobra – neprolaznom blaženstvu, istinskoj sreći.

Navedeni zaključak jest činjenica koju spontano uočavamo analizirajući naše iskustvo jer je iz iskustva razvidno da ljudi za svim za čim teže, teže radi sreće. Drugim riječima zdravorazumski spoznajemo da čovjek uvijek i svemu teži sreći. Naime, sreća – blaženstvo naša

⁴⁰ T. Akvinski, *De veritate*, q. 22, a. 5; također usporedi i: *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, aa. 4 i 6.

⁴¹ Vidi točku 91.

je konačna svrha (*finis ultimus*).⁴² Budući da je težnja volje za blaženstvom njezina naravna usmjerenost (*inclinatio*), naziva se zato *voluntas ut natura*.

Sv. Toma primjećuje: „Konačna i savršena sreća ne može biti doli u promatranju Božje biti. Za polazište kao dokaz uzmimo dva razmišljanja. Prvo, čovjek ne može biti savršeno sretan dok mu još preostaje što bi želio ili tražio. Drugo, da je savršenost svake moći određena prirodom vlastitog objekta. [Čovjekov] um, tako, kao što uči Aristotel, ima za objekt štovstvo ili bit stvari. Zato se savršenstvo nekog uma mjeri načinom spoznaje biti neke stvari. Ako dakle neki um spoznaje bit nekog učinka, a odatle nije u stanju spoznati bit ili štovstvo uzroka [...], iako mu može upoznati postojanje preko učinaka. Zbog toga u čovjeku ostaje naravna želja da upozna štovstvo uzroka kad kod spoznaje učinaka dolazi do shvaćanja da oni imaju uzrok. Riječ je o želji koja dolazi iz divljenja, kao što veli Aristotel, i koja potiče na istraživanje. Tko npr. promatra pomrčinu Sunca, shvaća njegovu ovisnost o nekom uzroku, čija mu narav, međutim, izmiče te se čudi i potaknut čuđenjem počinje istraživati. No ono ne prestaje dok ne dospije do spoznaje naravi uzroka.

Nadalje, budući da ljudski um spoznajući narav stvorenog učinka dospijeva samo do spoznaje Božjeg postojanja [radi se o spontanoj, predznanstvenoj,

⁴² „Svi ljudi bez razlike traže sreću. Ma koliko različita bila sredstva, svi oni teže ovom cilju. Ono što jedne navodi da idu u rat, a druge da ga izbjegavaju, jest ta ista želja u jednima i drugima, samo s različitog gledišta. Volja ne čini ni najmanji korak ako ne prema ovom cilju. To je pobuda za sve djelatnosti svih ljudi, pa i onih koji su naumili objesiti se.” (B. Pascal, *Misli*, prijevod Z. Plenković, Zora, Zagreb 1969., b 425.)

zdravorazumskoj spoznaji Boga, vidi točku 34.], postignuto savršenstvo nije takvo da uistinu doseže prvi uzrok, ali mu ostaje naravna želja da mu istraži narav. Nije, dakle, savršeno sretan. Za savršenu se sreću, naime, traži da um dosegne samu bît prvog uzroka. Tada će biti savršen u objektivnom posjedovanju Boga, u kojem se jedinom nalazi čovjekova sreća, kao što smo kazali.”⁴³

170. „*Voluntas ut ratio*”

Iz navedenoga slijedi da volja nužno⁴⁴ pristaje samo kad joj um predstavi Dobro blaženstva, dok uz bilo koje drugo dobro volja nužno ne pristaje. Sv. Toma primjećuje da i uz samo Dobro ne pristaje nužno ako nije predstavljeno na način blaženstva. Naime, jedino spoznaja Boga u njegovoj bîti (blaženo gledanje), u čemu se sastoji istinsko blaženstvo, nužno potiče volju na pristanak; dok spontana spoznaja, filozofska spoznaja ili vjerska spoznaja Boga, budući da volji prezentiraju Dobro, ne kakvo je u sebi, nego na način kako ga mi shvaćamo, ne potiču nužno volju na pristanak.⁴⁵ Volja, dakle, uza sva dobra koja nisu blaženstvo pristaje slobodno, tj. hoće ih jer ih hoće. A budući da se u našem ovozemaljskom iskustvu ne događa spoznaja blaženstva, zdravorazumsku činjenicu da naša volja slobodno hoće konkretna dobra lako možemo uočiti introspekcijom analizirajući naša htijenja. Razvidno

⁴³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 8.

⁴⁴ Sv. Toma detaljno objašnjava da se pojam nužnost odnosi na volju, ne u smislu neke prisile, nego samo u smislu naravne usmjerenosti (*inclinatio*) (usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4.; *De veritate*, q. 22, a. 5.).

⁴⁵ Usp T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

nam je, naime, da sve konkretno što hoćemo, hoćemo jer hoćemo. Tu težnju volje za konkretnim dobrima, koju karakterizira sloboda, nazivamo *voluntas ut ratio* ili *liberum arbitrium* (slobodna volja).⁴⁶

Volja, dakle, težeći slobodno prema nekom dobru (*voluntas ut ratio*) ujedno implicitno teži i prema blaženstvu (*voluntas ut natura*). Naime, svaka težnja za konkretnim dobrom (*voluntas ut ratio*) potaknuta je težnjom za blaženstvom – srećom (*voluntas ut natura*).

171. *Ljudska težnja i težnje nerazumnih
stvorenja za Bogom*

Sva stvorenja, kao što smo vidjeli (vidi točku 108.), po svojoj naravi teže (*appetitus naturalis*) povećanju savršenosti sveukupne stvarnosti, a uz to živa bića porastu savršenosti pridonose i rastom u vlastitoj savršenosti za kojom neposredno teže. Stvorenja, dakle, teže za što većim intenzitetom bitka, tj. za što većom participacijom na Bitku, u konačnici teže za Bogom. Bog je dakle konačna svrha (*finis ultimus*) sveg stvorenja.

No, iako je Bog objekt svake naravne težnje (ono čemu svi teže), različit je način na koji stvorenja ostvaruju tu naravnu težnju. Tako nerazumna stvorenja teže nekoj

⁴⁶ Kroz povijest filozofije pojavljivala su se razna mišljenja koja su ljudsko djelovanje smatrala determiniranim, negirajući tako zdravorazumsku činjenicu ljudske slobode (npr. fizički determinizam – sve naše djelovanje je određeno fizikalnim zakonima; fiziološki determinizam – sve naše djelovanje je određeno genima i kemijskim procesima u organizmu; sociološki determinizam – sve naše djelovanje je određeno odgojem; psihološki determinizam – sve naše djelovanje je određeno psihološkim zakonitostima...).

sličnosti s Bogom, dok umna stvorenja teže k blaženstvu, tj. k spoznaji i ljubavi samoga Boga.⁴⁷

172. *Volja je duhovne naravi*

Volja je umna težnja, a budući da je um netvaran, nužno je da i težnja koja ga slijedi bude netvarna. Uz to, volja kao i svaka duhovna moć ima mogućnost potpunog vraćanja samoj sebi (*reditio completa*). Tako npr. volim pravednu odluku, ali također volim to što volim pravednu odluku.

173. *Sloboda*

Analizom naših slobodnih čina uočavamo da u slobodnom činu um prvotno predstavlja volji objekt koji vidi kao dobro – za čim volja teži – a potom se volja odlučuje za njega. Možemo stoga reći da slobodni čin ovisi i o volji i o umu. Slobodni čin ovisi o volji kao djelatnom uzroku (*causa efficiens*) čina, a o umu kao formalnom uzroku (*causa formalis*), jer je po njemu čin koji je volja izabrala upravo takav kakav jest.⁴⁸ Uočavamo, dakle, dvije razine slobodnog čina:

– *razinu izvršenja (exercitii)*, djelovati ili ne djelovati, o čemu je odlučila volja

– *razinu određenja djelovanja (specificationis)*, djelovati ovako ili onako, što je odredio um, a izabrala volja.⁴⁹

⁴⁷ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8.

⁴⁸ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1 ad. 3.

⁴⁹ Usp. T. Akvinski, *De Malo*, q. 6.

Primijetimo da u našim slobodnim činima um pokreće volju predstavljajući joj objekt za kojim teži, kao što svršni uzrok pokreće djelatni; dok volja kao djelatni uzrok pokreće sve moći pa tako i um.⁵⁰ Tako u našim slobodnim promišljanima um promišlja o onome na što ga je volja pokrenula te donosi sud u suglasju ili na poticaj volje (vidi točku 159. i pripadajuću joj bilješku 18.).

Daljnjom analizom slobodnog čina uočavamo dvije vlastitosti slobodne volje:

a) *slobodna volja odlučuje sama o sebi*. Volja, donoseći odluku, sama sebi određuje što će voljeti, određuje sebe, samoodređuje se.

b) *slobodna volja nije determinirana od objekata htijenja*. Iako objekt svojom dobrotom potiče volju, on je ne determinira (iznimku predstavlja, kao što smo vidjeli, slučaj u kojem um predstavi volji samo blaženstvo). Volja nije determinirana ni osjetilnostima koje prate objekt htijenja, pa ni onda kad se radi o jakim strastima. Odluka, tj. ono presudno hoću ili neću, jest slobodan, ničim određen čin same volje.

Samoodređenje je temeljna vlastitost slobodnog bića. U slobodnom činu bitna je odluka kojom slobodno biće određuje sebe i svoje djelovanje (npr. ako odlučujem krasti, odlučio sam o sebi da ću postati lopov). Iako se samoodređenje i htijenje objekta događaju istovremeno u istom slobodnom činu, ontološki prioritet ima samoodređenje. Slijedom principa da djelovanje slijedi bivstvovanje (*operari sequitur esse*), slobodno biće prvo određuje svoj

⁵⁰ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4.

bitak, a onda iz njega slijedi djelovanje. Biti slobodan znači posjedovati se, i samo zato što se posjedujem jer sam u svojim rukama, mogu odlučiti o sebi i o svom djelovanju. Slobodom, dakle, odlučujem što ću biti, ali ne u apsolutnom smislu, nego samo u okvirima određenim ljudskom naravi, tj. dajem sebi akcidentalno određenje. Kazano drugim riječima, čovjek unutar svoje ontološke zadanosti – biti čovjek, slobodom odlučuje kakav će čovjek biti.

5.4. *OSOBA*

174. *Čovjek se spoznaje kao osoba*

U svim našim činima spoznaje i htijenja spoznajemo sebe, svoje „ja” – osobu, kao subjekta tih čina (druga zdravorazumska sigurnost, vidi točku 32.). Nadalje, kao što smo vidjeli, introspekcijom spoznajemo sebe kao subjekte života čije je počelo duša te također kao subjekte spoznajnih i voljnih čina čija su počela moći uma i volje. Sada ćemo, imajući u vidu kazano, našu pažnju usredotočiti na samu dušu i to analizirajući prvo njezine moći, zatim samu njezinu narav te konačno njezin odnos s tijelom.

175. *Moći duše*

Analizom ljudskog djelovanja uočavamo da čovjek vrši specifične čine: razmnožava se, spoznaje, hoće, kreće se itd. A kako smo vidjeli da su neposredna počela djelovanja kod stvorenih bića djelatne moći (vidi točku 57. i 64.), zaključujemo da čovjek ima djelatne moći. Budući da detaljnom analizom ljudskog djelovanja uočavamo različite vrste tog djelovanja, nužno zaključujemo i o različitim vrstama ljudskih moći. Tako ljudske moći možemo podijeliti na tri razine:

- *vegetativne* – moći hranjenja, rasta i razmnožavanja
- *osjetilne* – moći osjetilne spoznaje (pet vanjskih osjetila i četiri nutarnja osjetila), moć osjetilne težnje i moći kretanja (*locomotio*)
- *umne* – moći umne spoznaje (aktivni i pasivni um), moć umne težnje – volja.⁵¹

Djelatne moći su akcidenti te su kao akcidenti u odnosu na supstanciju, koja je prva zbiljnost, druga zbiljnost, a u odnosu prema djelovanju one su počelo djelovanja, tj. djelovanje je njihovo daljnje određenje. Možemo, dakle, kazati da je duša kao supstancijalna forma prva zbiljnost, a da su djelatne moći druga zbiljnost, dok za samo djelovanje možemo kazati da je treća zbiljnost.

Budući da je za svaki supozit nužno da njegova supstancija „jest” te da nije nužno da uvijek ima sve akcidente, kao ni da po njima uvijek djeluje (npr. konkretan čovjek „jest” i ako ima oko i ako izgubi oko ili ako ne

⁵¹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 1; te usporedi sustavni prikaz u: É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana 2006., str. 200-206.

gleda), možemo zaključiti da je za razliku od akcidentalnih formi supstancijalna forma, a to je u živih bića duša, uvijek nužno u aktu. Drugim riječima, živa bića dok jesu, nužno su živa, bez obzira na to vrše li neko djelovanje (npr. čovjek je živ i kad je budan i misli i kad spava i ne misli).

Neki su filozofi (npr. Platon), uočivši tri razine ljudskih moći, pretpostavili da čovjek ima tri duše: vegetativnu, osjetilnu i umnu. No, to je očito krivo, jer je duša prva zbiljnost – supstancijalna forma te bi čovjek, da je ta pretpostavka točna, bio sastavljen od triju supstancija koje su akcidentalno povezane. Čovjek, prema tome, ne bi bio jedan jedinstveni supozit, a to se protivi našoj zdravorazumskoj spoznaji. Čovjek, kao i svaki drugi supozit, može imati samo jedno supstancijalno određenje, supstancijalnu formu. U živih stvorenja to je duša, koja je nužno takva stupnja bivstvovanja da omogućuje sva daljnja akcidentalna određenja, tj. da je počelo svih akcidentalnih bivstovanja. Stoga sveti Toma kaže da „umska duša u intenzitetu svoje savršenosti sadrži sve ono što posjeduje osjetilna duša kod životinja i vegetativna kod biljaka.”⁵² Drugim riječima, duša je jedna, jedna jedinstvena zbiljnost. No mi možemo različite stupnjeve savršenosti te zbiljnosti, tj. različite participacije,⁵³ izdvojiti umom, pa tako govorimo o čovjeku kao vegetativnom biću ili osjetilnom biću ili samo tjelesnom biću.

⁵² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 3.

⁵³ Radi se o predikatnoj participaciji (vidi točku 79.).

176. *Habitusi*

Analizom ljudskog djelovanja uočavamo da su moći obdarene *habitusima*⁵⁴ – stabilnim kakvoćama koje pospješuju, tj. olakšavaju njihovo djelovanje, dajući im sklonost (dispoziciju) prema dobru ili zlu njihove naravi. Tako npr. ako netko ima *habitus* nekog znanja, njegov um bolje i lakše spoznaje ta područja od onoga koji ga nema, ili volja onoga koji nema *habitus* jakosti teže se svladava.

Budući da *habitusi* pospješuju djelovanje moći prema dobru ili zlu njihove naravi, pretpostavljaju kod moći neku neodređenost prema njihovu objektu. „Tako se samo duhovne moći nalaze u ovom stanju: određene su, jedna prema bitku, druga prema dobru, ali ostaju neodređene prema nekom određenom biću ili dobru.”⁵⁵ Zbog toga jedino duhovne moći, um i volja, po sebi imaju *habituse*, dok ostale moći imaju *habituse*, ali ne po sebi, nego ukoliko su vođene umom i voljom. Tako npr. čovjek, postajući *sommelier*, razvija *habitus* dobra okusa, koji primarno nije savršenost osjetila, nego uma koji bolje prepoznaje nijanse okusa i mirisa. Svi se, dakle, *habitusi* usmjeruju nekim djelovanjem duhovnih moći, bilo uma bilo volje. Neki od njih su nam tako prirodni da su nam urođeni, kao npr. spoznaja prvih principa, dok druge, većinu njih, stječemo ponavljanjem čina (npr. uzdržljivost stječemo čestim činima odricanja).⁵⁶

⁵⁴ Nemojmo pobrkat *habitus* kao kvalitetu s predikamentom *habitus*, koji smo preveli pojmom „posjedovanje”. Za detaljnu razradu kvalitete *habitusa* vidi: T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 49-55.

⁵⁵ R. Verneaux, *Psicologia*, Paideia, Brescia 1966., str. 209.

⁵⁶ Više o uzroku nastajanja *habitusa* vidi u T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51.

Aristotel primjećuje da habitusi imaju karakter „druge naravi”, tj. da su nekakvo stabilno počelo djelovanja jer daju stabilnu sklonost moćima prema određenim činima, bivajući tako počelo njihova lakog i brzog djelovanja.⁵⁷ Dakle, „moć je počelo djelovanja u apsolutnom smislu; habitus je počelo brzog i lakog djelovanja (*prompte et facilliter*)”.⁵⁸

Slijedom navedenoga možemo kazati da su habitusi nužna dopuna ljudske naravi (sama narav ih zahtijeva), a upućuju nas na prioritet duhovnih moći kod čovjeka.⁵⁹

177. *Kreposti*

Habitusi koji usmjeruju moć prema dobru njezine naravi nazivaju se kreposti (ἀρετή, *virtus*), a oni koji je usmjeruju prema zlu nazivaju se mane (κακία, *vitium*).

Slijedeći razradu Aristotela i sv. Tome, osnovna je podjela kreposti sljedeća:

I) *Kreposti koje usavršuju um:*

a) u shvaćanju, a nazivaju se *spekulativne* (θεωρία, *contemplatio*):

– *um* (νοῦς, *intellectus*) – opskrbljuje um shvaćanjem prvih principa

– *znanje* (ἐπιστήμη, *scientia*) – opskrbljuje um rasuđivanjem o nekoj vrsti stvari (sukladno vrstama stvari dijele se i razlikuju znanosti, npr. medicina je znanje o zdravlju)

⁵⁷ Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, II 1, 1103a 20 - 1103b 25.

⁵⁸ T. Akvinski, *Scriptum super Sententiis*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1.

⁵⁹ É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, str. 257.

– *mudrost* (*σοφία, sapientia*) – opskrbljuje um rasuđivanjem u svjetlu vrhovnog počela.

Dakle, spekulativne kreposti dijele se na one koje um opskrbljuju intuicijom (um, *νοῦς, intellectus*) i na one koje ga opskrbljuju rasuđivanjem, bilo u svjetlu bližih počela neke vrste stvarnosti (znanje, *ἐπιστήμη, scientia*) ili u svjetlu sveukupne stvarnosti, tj. u svjetlu vrhovnih počela (mudrost, *σοφία, sapientia*).

b) u upravljanju djelovanjem, a nazivaju se *praktične*. Dije se sukladno podjeli praktičnih znanja na znanja proizvodnje (*ποίησις, factio*) i djelovanja (*πρᾶξις, actio*):⁶⁰

– *umijeće* (*τέχνη, ars*) – opskrbljuje um ispravnom normom za proizvodnju nečega – *recta ratio fabricilium*

– *razboritost* (*φρόνησις, prudentia*) – opskrbljuje um ispravnom normom u djelovanju – *recta ratio agibilium*.

II) *Kreposti koje usavršuju težnje* (*appetitus*) i to podređujući osjetilne težnje razumskoj težnji – volji, a nazivaju se stožerne moralne kreposti:

– *razboritost* (*φρόνησις, prudentia*) – iako je materijalno umna krepost, jer nas opskrbljuje ispravnim sudom, ona je formalno moralna krepost jer nas opskrbljuje ispravnim htijenjem u moralnom djelovanju, tj. ona prosuđuje i upravlja – normira djelovanje

– *pravednost* (*δικαιοσύνη, iustitia*) – opskrbljuje nas voljom da damo svakomu ono što mu pripada

– *umjerenost* (*σωφροσύνη, temperantia*) – opskrbljuje nas sposobnošću da prihvatimo samo one ugođe, tj.

⁶⁰ Vidi točku 11. i 64.

nagone prema dobru – *concupiscibilis*, koji su sukladni razumu

– *jakost* (*ἀνδρεία, fortitudo*) – opskrbljuje nas sposobnošću da nadvladamo protivštine, tj. nagone prema zlu – *irascibilis*.⁶¹

178. *Ljudska je duša subzistentna iako je forma tijela*

Moći ljudske duše – um i volja su, kao što smo pokazali (točka 165. i 172.), po svojoj naravi (*intrinsicus* – sam u sebi kao takav) neovisne o materiji, tj. duhovne su. Stoga je nužno da i njihovo počelo, njihova prva zbiljnost duša bude duhovna. Budući da je ljudska duša po sebi kao takva (*intrinsicus*) neovisna o materiji, tj. ima svoje bivstvovanje koje ne ovisi o materiji, ona je subzistentna supstancijalna forma, tj. ima bitak u sebi. Dakle, „dok u svih ostalih materijalnih bića *onaj* koji ima bitak je sastavina forme i materije – i forma participira na bitku sastavine – u čovjeku *onaj* koji ima bitak je duša, koja ga priopćuje sastavini, a budući da čovjek participira na bitku duše, on bivstvuje snagom bitka duše.”⁶² No, ljudska duša, iako je subzistentna, ne sačinjava cjelovitu vrstu, nego ulazi u ljudsku vrstu kao forma tijela. Stoga je svaki čovjek individuum zahvaljujući vlastitom tijelu, materiji kolikoćom određenom (*materia quantitate signata*),⁶³ a ne naravi duše koja je ista u svih ljudi. Drugim riječima, ljudska duša, iako je subzistentna, nije cjelovita supstancija jer ima po sebi (*per se*) supstancijalnu vezu

⁶¹ Više o moralnim krepostima iznijet ćemo u 7. poglavlju ove knjige.

⁶² S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. III, str. 178.

⁶³ Vidi točku 75.

s tijelom kojemu je forma.⁶⁴ Čovjek je dušom i tijelom jedan, jedna osoba. Stoga čovjek u ovom životu i nema čine koji nemaju neku tjelesnu manifestaciju.

Budući da je duša duhovna, tj. da je potpuno (integralno) jednostavna (*integraliter simplex*), bez dijelova, te da je supstancijalna forma tijela, „duša je cijela u cjelini tijela, i cijela u svakom njegovu dijelu – *anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte eius*.”⁶⁵ To ipak ne znači da je prisutna u svakom dijelu na isti način jer, kako je razvidno, ozbiljuje svaki dio na njemu svojstven način. Tako je npr. samo u oku s moći gledanja. Dakle, „duša je cijela u svakom dijelu tijela na način cjeline njezine savršenosti ili esencije, ali ne na način cjeline njezine moći ili snage.”⁶⁶

*179. Svaka je pojedina ljudska duša
neposredno stvorena od Boga*

„Budući da je proizvodni proces put koji dovodi u postojanje, nekoj se stvari mora pripisati postojanje na isti način na koji joj se pripisuje bivstvovanje.”⁶⁷ A kako je svaka pojedina ljudska duša subzistentna supstancijalna forma, dakle potpuno jednostavna i ima bitak u sebi, ne može nastati nikakvom promjenom nečeg već postojećeg, već nužno nastaje neposrednim davanjem bitka, tj. stvaranjem.

⁶⁴ Usp. T. Akvinski, *De anima*, a. 1 co. Napomenimo da je Crkva na Općim saborima u Vienni 1312. te na V. Lateranskom 1513. godine dogmatski definirala „da je ljudska duša po sebi (*per se*) i bitno forma tijela” (Denz. 902, 1440.).

⁶⁵ T. Akvinski, *De anima*, a. 10 s. c. 1.

⁶⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 8.

⁶⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 90, a. 2.

Naše nam iskustvo pokazuje da roditelji imaju bitnu ulogu u nastanku čovjeka, pa nam se stoga nameće pitanje: kakva je uloga roditelja u nastanku ljudske duše i čovjeka? Budući da je duša svakog pojedinog čovjeka neposredno stvorena od Boga, Bog je jedini njezin uzrok, dok roditelji/čovjek nisu nikakav uzrok već sudjeluju u stvaranju uvjeta za Božje djelovanje. Takva vrsta sudjelovanja naziva se dispozitivni uzrok. Čovjek nije sama duša, nego jedinstvo duše i tijela, pa možemo kazati da su roditelji su-uzrok u nastanku čovjeka, i to su-uzrok podređen Bogu. Bog je, naime, stvarajući prirodu u njoj uspostavio red, a po tom redu Bog, kad se zato uspostavi dispozicija, stvara dušu, a po njoj i čovjeka. Budući da se Božji intervent izvršava sukladno naravnom redu, stvaranje duše nije čudo već prirodan proces.

Tijekom povijesti filozofi su imali različita mišljenja o tome kada nastaje dovoljna dispozicija za stvaranje duše. No danas, s razvojem biomedicine i genetike, možemo sa znanstvenom sigurnosti tvrditi da u trenutku začeća embrij ima ljudski život, pa tako i supstancijalnu formu čovjeka, ljudsku dušu.⁶⁸

180. *Zbog nepropadljivosti duše čovjek
je, unatoč biološkoj smrti, besmrtn*

Nepobitne činjenice ljudskog iskustva da ljudi umiru i da ujedno osjećaju kako smrt nije kraj ljudske

⁶⁸ Katolička Crkva naučava: „Ljudski život mora biti cijenjen i štićen bez ograničenja od časa začeća. Ljudskom biću moraju od prvog časa postojanja biti priznata osobna prava, među kojima i nepovredivo pravo svakog nedužnog bića na život.” (*Katekizam Katoličke Crkve*, 2270.)

egzistencije, nametale su filozofima svih vremena pitanje o besmrtnosti ljudske duše. Slijedeći misao tomističkih filozofa, navest ćemo pet argumenata koji pokazuju da je čovjek, unatoč biološkoj smrti, besmrtn.

I) *Prvi dokaz.* „Neminovan je zaključak da je ljudska duša, o kojoj kažemo da je izvoriste razumijevanja, nepropadljiva. Neka stvar propada, naime, na dva načina: ili po sebi ili po nekom izvanjskom činitelju (*per accidens*). A nemoguće je da nešto što je subzistentno nastane ili propadne zbog nekog izvanjskog činitelja, tj. zato što je nešto drugo nastalo ili propalo; jer načinu na koji neka stvar postoji, odgovara način na koji nastaje ili propada, tj. kako stječe ili gubi postojanje. Prema tome, ono što postoji samostalno, može propasti odnosno nastati jedino na samostalan način, a ono što ne postoji samostalno, npr. neki akcident i forma materije, nastaje odnosno propada zajedno s cjelinom kojoj pripada. [...] Duše životinja ne postoje samostalno, već jedino ljudska duša. Iz toga slijedi da duše životinja propadaju zajedno s njihovim tijelima, dok bi ljudska duša mogla propasti samo onda kad bi sama od sebe propala. A to se uopće ne može dogoditi, ne samo duši nego nijednom subzistentnom biću koje je sama forma. Jasno je, naime, da se nekoj stvari ne može oduzeti obilježje koje joj bitno pripada. A postojanje (*esse*) bitno pripada formi koja je zbiljnost. Zbog toga materija postaje zbiljska stvar kad primi formu, a propada kad se od nje rastavlja. Nemoguće je, međutim, da se neka

forma rastavi od same sebe. Prema tome, nemoguće je da neka subzistentna forma prestane postojati.”⁶⁹

II) *Drugi dokaz*. „Do propadanja dolazi samo kad je na djelu neka suprotnost: naime sve što se rađa (*generationes*) i sve što propada (*corruptiones*) prelazi zapravo iz jedne suprotnosti u drugu. [...] U razumskoj duši nema mjesta suprotnosti. Ona prilagođava sebi sve što doživljava (*recipit*). A njezini doživljaji nisu suprotni jer su u umu čak i pojmovi suprotnih stvari pomireni, pa ih obuhvaćamo jednim te istim znanjem. [U materijalnim bićima suprotnosti ne mogu biti skupa; tako npr. nešto ne može biti istovremeno vruće i hladno, dok um shvaćajući tu nemogućnost istovremeno shvaća i vruće i hladno]. Stoga je nemoguće da je razumska duša propadljiva.”⁷⁰

III) *Treći dokaz*. Naravna težnja ne može biti uzaludna (*desiderium naturale nequit esse inane*) jer je objekt naravne težnje, kao što smo vidjeli (vidi točku 108. i 169.), vlastiti *bonum simpliciter* (dobro vlastite naravi), a apsurdno bi bilo nijekati ostvarivost naravnog dobra nekoj naravi jer bi to bilo isto što i nijekati samu narav, tj. nijekati ontološku istinu samog bića.⁷¹ Stoga, budući da čovjek naravnom težnjom teži za srećom, tj. trajnim blaženstvom (vidi točku 169.), a što je ostvarivo samo

⁶⁹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6. prijevod T. Vereš u: Toma Akvinski – izabrano djelo, str. 195-196.

⁷⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6. prijevod T. Vereš u: Toma Akvinski – izabrano djelo, str. 195-196.

⁷¹ Primijetimo da navedena afirmacija ne tvrdi da svako pojedinačno biće mora ostvariti dobra svoje naravi, tj. moguće je, a nekad se uistinu događa, da neko pojedinačno biće ne ostvari dobra svoje naravi (slučajevi koje opisujemo kao zlo), no kako iz navedene afirmacije slijedi, apsurdno bi bilo negirati naravnu mogućnost tog ostvarenja.

ako je ljudska duša nepropadljiva, nužno je da je ljudska duša nepropadljiva.⁷²

Važno je uočiti da je u općem ljudskom iskustvu sadržaj ovog dokaza spoznatljiv na razini predznanstvene spoznaje. U ljudskom je iskustvu neupitno prisutna naravna težnja za srećom, neprolaznim blaženstvom. A budući da čovjek spontano shvaća da naravna težnja ne može biti uzaludna, intuitivno zaključuje da je ljudska duša nepropadljiva. A kako je ovo zaključivanje spontano i trenutačno, činjenicu besmrtnosti ljudske duše možemo ubrojiti među zdravorazumske sigurnosti.⁷³

IV) *Četvrti dokaz*. Čovjek ima zdravorazumsku sigurnost o postojanju moralnog reda (vidi točku 33.) i o postojanju Pravednog Boga kao njegova temelja (vidi točku 34.). Uz to je razvidno da se pravednost prema čovjeku, osobi, moralnom subjektu u ovom životu ne ostvaruje u doličnom stupnju. Stoga je nužno da se egzistencija ljudske osobe nastavlja onkraj smrti i da se tamo po zakonitosti uspostavljenoj od Pravednog Boga zadovolji potpuna pravednost.⁷⁴

V) *Peti dokaz*.⁷⁵ Bića koja imaju konačnu svrhu, tj. bića čiji je *bonum simpliciter*, u blaženstvu, u spoznavanju i ljubavi samoga Boga, dakle u osobnom odnosu sa samim

⁷² Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6.; *Summa contra Gentiles*, II, 55, 13.

⁷³ Zdravorazumska sigurnost o besmrtnosti ljudske duše, iako nije među prvim zdravorazumskim sigurnostima (vidi točke 30. – 35.), druga je po važnosti, tj. nadovezuje se na onu najvažniju – postojanje Boga.

⁷⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, IV, 79, 3.

⁷⁵ Peti dokaz temelji se na istom metafizičkom odnosu ljudske naravi sa Stvoriteljem kao i treći dokaz s tom razlikom što se u trećem dokazu odnos promatra sa strane čovjeka, a u petom dokazu sa strane čina Stvoritelja.

Bogom, Stvoritelj želi i stvara radi njih samih, tj. ukoliko su to što jesu. Ona bića koja Bog želi da budu radi njih samih, a to su sve osobe, ne mogu prestati bivstvovati jer Bog ne može prestati željeti da ona bivstvuju, budući da ih želi baš ukoliko su takva. Dakle, svaka osoba je nužno nepropadljiva i ima neizmjernu vrijednost jer je od Boga željena radi nje same.⁷⁶

181. *Nakon biološke smrti čovjek ne gubi osobnost*

Kao što smo vidjeli, svaka ljudska osoba je individuum zahvaljujući tijelu (vidi točku 178.). No budući da duša nakon smrti nastavlja postojati odvojena od tijela, nameće se pitanje kako duša u tom stanju odvojenosti zadržava svoju individualnost, a time i čovjek svoju osobnost?

Sveti Toma objašnjava da se „mnoštvo duša odvojenih od tijela razlikuje prema supstancijalnoj razlici formi, jer jedna je supstancija ove duše, a druga one druge i, unatoč tome, ta različitost ne potječe od različitosti esencijalnih počela same duše niti od njihova različitog formalnog uzroka, nego odgovara različitim prilagodbama duša tijelima; jer je ova duša prilagođena ovom tijelu, ona druga drugome, treća trećemu i tako sve druge. A ta vrsta prilagodbi ostaje u dušama i nakon nestanka tijela, kao što također ostaju i njihove vlastite supstancije jer su neovisne o tijelima s obzirom na bitak. To je zato što su duše supstancijalne forme tijela jer bi se u protivnom s

⁷⁶ Slijedom ovog dokaza primijetimo da osoba nikad i ni u kojem djelovanju ne bi smjela biti sredstvo već samo cilj, kao što ona to jest u Božjem djelovanju. Navedeno ćemo dodatno razjasniti u 7. poglavlju – Etici.

njima sjedinjavale samo akcidentalno, te tako od duše i tijela ne bi nastalo supstancijalno jedinstvo, nego samo akcidentalno. Osim toga, ukoliko su forme, one moraju biti srazmjerne tijelima. Odakle se vidi da takvi različiti srazmjeri ostaju u odvojenim dušama, pa prema tome ostaje i mnoštvenost.”⁷⁷ Prema tome, duša je stvorena kao forma nekog tijela, te je to njezina bitna vlastitost i onda kada to tijelo propadne. Drugim riječima, duša je supstancijalno određena kao forma tog tijela, slično kao što je forma odljeva bitno određena kalupom pa i onda kad se od kalupa odijeli.

Stoga je „za sv. Tomu stanje duše odvojene od tijela ‘neprirodno’, jer je duša pohraniteljica onoga što on zove *commensuratio*, tj. srazmjer ili naravna dispozicija prema vlastitome tijelu s kojim će se opet sjединiti na koncu vremena snagom Božjom. Prema tome, sveti Toma može kazati da je uskrsnuće na određeni način prirodno s obzirom na njegovu svrhu, kao što je za dušu prirodno da je forma tijela, iako njegovo djelatno počelo nije naravno, budući da se duguje jedino Božjoj moći. Ukratko bi se moglo kazati da je ‘svršni uzrok uskrsnuća ljudska narav, dok je djelatni uzrok Bog.’”⁷⁸

⁷⁷ T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 80, 9.

⁷⁸ P. O’Callaghan, *Resurrezione*, u <http://disf.org/resurrezione> [2. 6. 2015.].

6.

FILOZOFIJA O BOGU

182. *Važnost pitanja o Bogu*

Pitanja: postoji li Bog?, kakav je u sebi?, kakav je moj odnos s njime? te kakav moj odnos s njime može i treba biti?, najdublja su i najvažnija filozofska pitanja o kojima, na određeni način, ovise i odgovori na sva druga filozofska pitanja. Čovjek kao razumno biće koje propituje stvarnost i njezine uzroke ima spontanu, predznanstvenu, ali sigurnu svijest o važnosti tih pitanja. Svjestan je, naime, da odgovori na pitanja koja mu se spontano nameću o stvarnosti i njezinu smislu (vidi točke 1. – 4.) bitno ovise o odgovoru na pitanje o Bogu.

183. *Različite vrste spoznaje Boga*

U ljudskom svakodnevnom iskustvu uočavamo različite vrste spoznaja i govora o Bogu. Imamo tako:

- spontanu – predznanstvenu, zdravorazumsku spoznaju (vidi točku 34.)
- metafizičku – znanstvenu, filozofsku

– religijsku – nadnaravnu spoznaju.¹

Od triju navedenih vrsta spoznaje Boga u daljnjem ćemo se tekstu usredotočiti na metafizičku spoznaju. No, moramo imati na umu da metafizička spoznaja, ukoliko znanstvena, pretpostavlja predznanstvenu zdravorazumsku spoznaju te će stoga naša daljnja analiza, iako metafizička, nužno uključivati, kao što ćemo vidjeti, sadržaje zdravorazumske spoznaje Boga. Uz to, budući da je naša daljnja analiza metafizička, a time i znanstvena, ona će tu izvornu spontanu spoznaju Boga produbiti, proširiti i učvrstiti.²

6.1.

BOŽJE POSTOJANJE

184. *Božje nam postojanje nije evidentno*

Razvidno je da nemamo neposrednu spoznaju Boga, tj. neupitna je činjenica našeg iskustva da nam Božje

¹ Religijska spoznaja Boga može biti, kako objašnjava katolička teologija, dvojaka: ovozemaljska po nadnaravnom svjetlu vjere (*lumen fidei*) i nebeska po nadnaravnom blaženom gledanju (*lumen glorie*), vlastitom blaženicima u nebu.

² Budući da se ista stvar, kako kaže sveti Toma (usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 5.), ne može znati i vjerovati, neki su filozofi držali da znanstvena spoznaja Boga isključuje onu po vjeri. No, potrebno je uočiti da je to međusobno isključenje znanja i vjerovanja prisutno samo ako su i znanje i vjerovanje u istom spoznajnom redu, onom naravnom, a kako se ovdje radi o dvjema različitim vrstama spoznaje, o naravnoj (filozofskoj) po kojoj se Bog spoznaje kao Počelo stvarnosti i nadnaravnoj (vjerskoj) po kojoj se zahvaljujući milosti neposredno participira na znanju koje Bog ima o sebi samome, one se međusobno ne isključuju.

postojanje nije neposredno evidentno.³ Upravo navedena tvrdnja zahtijeva dva razjašnjenja.

Prvo, da potvrđivanje spontane zdravorazumske spoznaje Boga nije potvrđivanje njegove neposredne evidencije. Jer, zdravo-razumska spoznaja Boga, kao što smo vidjeli (vidi točku 34.), nije neposredna, nego je posredna po intuitivnom zaključku. Dakle, zbog naravi tog zaključka ta je spoznaja spontana iako nije neposredno evidentna.

Drugo, iako je izjava „Bog jest” evidentna po sebi (*quoad se*), nije evidentna za nas (*quoad nos*). Jer kako objašnjava sv. Toma:

„Iskaz može biti evidentan na dva načina: sam u sebi, ali ne s obzirom na nas ili sam u sebi te također i za nas. Razlog zašto je neki iskaz evidentan leži u tome što je predikat uključen u pojam subjekta, npr. ‘čovjek je životinja’ [ili dio je manji od cjeline], budući da pojam životinja ulazi u pojam čovjeka [i pojam dio ulazi u pojam cjelina]. Ako bi, dakle, svi poznavali narav subjekta i atributa bilo kojeg iskaza, bio bi svima evidentan kao što su to prvi principi, čiji su termini biti i ne biti, cjelina i dio i drugi slični tako poznati da nema nikoga tko ih ne poznaje. Ali ako postoji netko tko ne poznaje narav subjekta i predikata, iskaz će biti u sebi bez sumnje evidentan, ali neće biti za onoga tko ne poznaje ove ekstreme. [...]

³ Tijekom povijesti filozofije stav koji podržava neposrednu evidenciju Božjeg postojanja općenito je nazvan imenom *ontologizam*. A to je stav prema kojemu sve što spoznajemo, spoznajemo u Bogu, te budući da je bjelodano da vizija svih stvari u Bogu nosi sa sobom viziju samog Boga, nužna je, prema ontologistima, neposredna evidencija Boga. Najpoznatiji zastupnici tog zdravom razumu neprihvatljiva stava bili su Malebranche i Rosmini.

Iskaz ‘Bog jest’ sam je u sebi evidentan jer se u njemu predikat poistovjećuje sa subjektom budući da je Bog sam svoj bitak [vidi točku 62.]. Ali s obzirom na nas, koji ne poznajemo Božju narav, iskaz nije evidentan, nego treba biti dokazan s pomoću stvari koje su nama više poznate iako su po svojoj naravi manje evidentne, tj. po njegovim učincima.”⁴

185. *Unatoč spontanjoj spoznaji Boga postoje ateisti*

Ateist (ἄ-θεος – bez Boga) osoba je bez Boga, bilo da ga niječe kao kod teoretskog ateizma, bilo da ga ignorira, tj. da živi kao da Boga nema, kao kod praktičnog ateizma. Budući da Bog postoji, tvrdnja da Bog ne postoji plod je pogreške (vidi točku 28.). Ateist, usredotočujući se na neko parcijalno dobro – bilo zbog iskustva postojanja zla, oholosti, putenosti, moralnih dispozicija, osobnih interesa, sjetilnosti, društvenog ambijenta, kulture, politike, probitka, ljudskih obzira i slično – predmnijeva da je za njega nijekanje Božjeg postojanja neko dobro te donosi umom, na poticaj volje, krivi sud da Boga nema.⁵

186. *Unatoč spontanjoj spoznaji Boga postoje agnostici*

Agnostik (ἄ- γνῶσις – bez znanja) osoba je koja ne prihvaća postojanje ljudske sposobnosti da svojim razumom dokaže Božje postojanje. Dakle, agnostik ne niječe Božje postojanje, kao što to čine ateisti, nego samo negira

⁴ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1.

⁵ Budući da se sud o nepostojanju Boga donosi usprkos zdravorazumskoj sigurnosti o Božjem postojanju, u njemu je presudan utjecaj slobodne volje, što implicira i odgovornost ateista.

mogućnost razumne spoznaje Boga. Tako npr. fideisti zastupaju da Bog postoji, ali da to znamo i možemo znati isključivo po vjeri (*fides*).

Tijekom povijesti filozofije različite su vrste agnosticizma uvijek za temelj imale jedno od dvaju zdravo-razumski neprihvatljivih filozofskih uvjerenja:

- skepticizam, koji negira ljudsku sposobnost da spozna istinu
- pozitivizam, prema kojemu je ljudski um zatvoren u pojavnost (*phainómenon*, *phaenomenon*), čime se ljudskom razumu dopušta mogućnost samo za stjecanje prirodno-matematičkih spoznaja, dok se metafizička spoznaja apriorno odbacuje kao besmislena.

6.1.1. *Dokazi za Božje postojanje*

187. *Nevaljalost apriornih dokaza za Božje postojanje*

Počevši od svetog Anselma (1033. – 1109.) bilo je kroz povijest filozofije više pokušaja da se dokaže Božje postojanje uzimajući za polaznu točku ideju Boga. Budući da ti pokušaji imaju polazište u ideji, a ne u stvarnosti, tj. da u dokazu ideja prethodi stvarnosti koju žele dokazati, nazivaju se *apriorni* dokazi.

Prvu formulaciju *apriornog* dokaza dao je sv. Anselmo na sljedeći način. Pretpostavivši da i bezumnik shvaća da je Bog ono od čega se ništa veće ne može zamisliti, kaže: „Uvjerit će se, dakle, i bezumnik da barem u umu postoji ono od čega se nešto veće ne može zamisliti, jer kad to čuje, on to i spoznaje, a sve što je spoznato, to je u umu. Dakako, ono od čega se nešto veće ne može zamisliti,

ne može biti samo u umu. Naime, ako je samo u umu, može se zamisliti da jest i u stvarnosti, što je veće. Prema tome, ako je ono od čega se nešto veće ne može zamisliti samo u umu, onda je upravo to od čega se nešto veće ne može zamisliti ono od čega se može zamisliti nešto veće [tj. može se zamisli to najveće mislivo a nepostojeće biće kao postojeće]. A to, dakako, ne može biti. Nedvojbeno je, dakle, da i u umu i u stvarnosti postoji ono od čega se nešto veće ne može zamisliti.”⁶

Ostale formulacije *apriornog* dokaza mogu se shematski prikazati u obliku proširenog silogizma:

I. Svi shvaćamo Boga kao najsavršenije biće.

II. Postojanje je jedna (osnovna) savršenost.

III. Najsavršenije biće nezamislivo je bez osnovne savršenosti, tj. postojanja.

IV. Zaključno, Bog jest.

Razvidna je neodrživost *apriornih* dokaza za Božje postojanje, jer Anselmov kao i ostali *apriorni* dokazi nakon što se zaključi da pojmu Boga (pojmu najvećeg ili najsavršenijeg bića) nužno pripada pojmovno postojanje (III. redak u shemi), čini se nedopušteni skok s pojmovnog/umnog na stvarno postojanje (IV. redak u shemi).⁷ Gilson oslikava grešku skrivenu u tom skoku tako što kazuje da na zamišljenu (pojmovnu) kuku možemo objesiti samo zamišljen (pojmovan) lanac, a nikako stvaran, tj. mišljenje nečeg kao postojećeg ne implicira ni na koji način postojanje toga što je mišljeno u stvarnosti.

⁶ Anselmo Canterburyjski, *Proslogion*, cap. 2.

⁷ Usp. T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, I, 11.

188. *Aposteriorni dokazi za Božje postojanje*

Aposteriorni dokazi za Božje postojanje polaze od različitih činjenica iskustvene danosti, čije je postojanje metafizički objašnjivo samo ukoliko su te danosti učinci Uzroka čija je narav takva da ga nazivamo Bogom.

Kroz povijest filozofije bilo je mnoštvo pokušaja da se *aposteriorno* dokaže Božje postojanje. Mi ćemo ovdje sustavno izložiti njih sedam, i to:

- a) pet putova sv. Tome
- b) dokaz iz moralnog reda
- c) dokaz na osnovi čudesa.

189. *Dokazni postupak aposteriornih dokaza za Božje postojanje*

Iako se *aposteriorni* dokazi za Božje postojanje međusobno razlikuju, oni imaju sličnu strukturu koju čine četiri elementa:

- I) polazište
- II) primjena uzročnosti na polazište
- III) u većini dokaza kao treći sastavni element pojavljuje se nemogućnost nastavljanja do u beskonačnost u nizu uzroka
- IV) konačno odredište: nužnost Božjeg postojanja.

190. *I) Polazište*

Budući da za dokazivanje bilo kojeg postojanja polazište mora nužno biti nešto postojeće, te da nam je jedino u neposrednom iskustvu dana neposredna očitost nekog postojanja, nužno je da polazište dokaza za

Božje postojanje bude neka danost neposrednog iskustva. Drugim riječima, polazište dokaza za Božje postojanje je iskustvo neposredne očitosti danosti ograničenih, nesavršenih i promjenjivih bića, zdravo-razumski spoznatljive i metafizički promatrane. Zbog vidika pod kojim se promatraju iskustvene danosti dokazi su metafizički, a ne empirijski.

Polazišta u svakome od navedenih dokaza jesu sljedeća:

a) u pet putova sv. Tome:

– prvi put – danost promjene bića, metafizički uočena kao prijelaz iz potencije u akt

– drugi put – danost djelovanja stvorenja, metafizički uočena kao iskustvo tvorne uzročnosti

– treći put – danost propadanja (kontingencije) bića, metafizički uočena kao nenužno posjedovanje bitka

– četvrti put – danost različitih stupnjeva savršenosti, metafizički uočena kao različiti stupnjevi participacije na bitku

– peti put – danost usmjerenja (svršnosti) stvorenja, metafizički uočena kao svršna uzročnost

b) u dokazu iz moralnog reda:

– danost moralnog reda, metafizički uočena kao čovjekov naravni moralni red.

c) u dokazu na osnovi čudesa:

– danost izvanrednih događaja, metafizički uočenih kao čuda.

191. II) *Primjena uzročnosti na polazište*

Danosti koje promatramo u polazištu predstavljaju se kao učinci, iz čega se nužno zaključuje o postojanju njihova uzroka. Jer, kako objašnjava Toma Akvinski, „kako učinci ovise o uzroku, budući da je dan učinak, nužno je prethodno postojanje uzroka.”⁸ Dakle, „u dokaznom postupku ovih putova polazi se od učinka da bi se došlo do uzroka. Nit dokaznog postupka ide od *vlastitog učinka* do *vlastitog uzroka*. Ako se nastoji da dokaz bude pouzdan, nužno je imati na umu da je uzrok o kojem se pitamo vlastiti uzrok samog bitka učinka od kojeg polazimo. *Vlastiti uzrok* je onaj isti koji je *primo et per se*, koji neposredno ili po sebi samom može proizvesti određeni učinak i o kojem, na kraju krajeva, i neposredno, ovisi učinak. Ne radi se, prema tome, o bilo kojem uzroku, ili o drugome uzroku koji bi također bio potreban za ostvarenje učinka, ili o akcidentalnom uzroku.”⁹

Primjena uzročnosti na polazište, tj. zaključivanje o postojanju vlastitog uzroka učinaka uzetih za polazišta, izražava se kod svakog od navedenih dokaza na sljedeći način:

a) u pet putova sv. Tome:

- prvi put – sve što se giba, giba se od drugog, tj. prijelaz iz potencije u akt vrši se po biću koje je već u aktu
- drugi put – svaki podređeni uzrok uzrokovan je od drugog, ili još bolje, nemoguće je da nešto bude samo sebi tvorni uzrok

⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2.

⁹ A. L. González, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988., str. 91.

– treći put – kontingentna bića su uzrokovana od nekog nužnog bića

– četvrti put – svaka stupnjevana savršenost je participirana (i prema tome uzrokovana), ili još bolje, ono što ima bitak po participaciji, uzrokovano je od onoga što ga ima po sebi

– peti put – usmjerenost prema cilju uzrokovana je od razumnog bića

b) u dokazu iz moralnog reda:

– čovjekov naravni moralni red jest participacija na samoutemeljujućoj zakonitosti

c) u dokazu na osnovi čudesu:

– čudo je uzrokovano od Stvoriteljske moći.

*192. III) Nemogućnost nastavljanja do
u beskonačnost u nizu uzroka*

U nekim dokazima primjenom uzročnosti na polazište zaključujemo o postojanju uzroka koji se potom sam pokazuje učinkom nekog drugog uzroka. No, budući da se u dokazima traži uzrok ne nekakva specifičnog „jest” učinka, nego uzrok samog bivstvovanja, uzrok učinkova „jest” kao takva, tj. uzrok učinkova bitka, nemoguće je da taj uzročni niz bude beskonačan. Objasnimo to поближе.

Ključno je uočiti distinkciju između dviju vrsta uzročnih nizova: uzroka bitno subordiniranih u sadašnjosti i uzroka akcidentalno subordiniranih u prošlosti. Gdje „pod akcidentalno subordiniranim uzrocima u prošlosti shvaćamo one od kojih se ne zahtijeva djelovanje svih uzroka u sadašnjosti da bi se dobio zadnji učinak. U tome se nizu uzroka [npr. sin, otac, djed itd.] ne traži

da djeluju prethodni uzroci u sadašnjosti da bi postojao zadnji učinak. Suprotno tome, shvaćamo pod bitno subordiniranim uzrocima u sadašnjosti one kod kojih je nužno djelovanje svih njih u sadašnjosti da bi se imalo zadnji učinak,”¹⁰ npr. generator, transformator, sklopka, žarulja, svjetlo.

a) *niz bitno subordiniranih uzroka u sadašnjosti ne može biti beskonačan*

Sveti Toma to argumentira na sljedeći način. Kod svih bitno subordiniranih uzroka u sadašnjosti „prvi je uzrok srednjeg, i srednji zadnjeg, postojao samo jedan srednji ili više njih. Odstranivši prvog, srednji ne bi mogao biti uzrokom. I ako bi se tako nastavilo bez kraja s ... uzrocima, niti jedan ne bi bio prvotni uzrok. Nakon toga nestaju svi oni koji su srednji. Što je očito krivo”¹¹, jer postoji zadnji, tj. učinak.

Analizirajmo pobliže Tominu argumentaciju formuliранu na način *reductio ad absurdum*, tj. pretpostavivši postojanju beskonačan niz koje će se pokazati neodrživim/apsurdnim jer proturječi polaznoj očitoj činjenici postojanja učinka. Niz uzroka sastoji se od triju vrsta članova: od prvoga koji uzrokuje a nije uzrokovan, od srednjih članova koji su uzrokovani i uzrokuju te od zadnjeg člana koji je učinak. Dakle, srednji članovi, bez obzira na to koliko ih je, nisu ništa drugo nego posrednici između prvog i zadnjeg člana. Te, budući da ne postoji beskonačno kvantitativno u aktu (vidi točku 127.), nužno je da između

¹⁰ J. Garcia López, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, C.S.I.C., Madrid 1950., str. 79-80.

¹¹ T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, I, 13.

bilo koja dva člana niza postoji konačan broj članova, pa tako i između prvog i bilo kojeg drugog člana niza nužno postoji konačan broj članova niza; što implicira da svaki beskonačan niz koji je omeđen zadnjim članom nema nužno ni prvog člana. Navedenu tezu možemo predložiti brojevnim nizom gdje je razvidno kako beskonačan niz, da bi bio beskonačan, ne može biti omeđen s obje svoje strane. Stoga, ako bi postojao beskonačan niz subordiniranih uzroka u sadašnjosti, niz ne bi imao prvog člana te bi svi uzročni članovi niza bili srednji članovi, a budući da se svi srednji članovi reda mogu predstaviti kao jedan jedini posrednički član koji uzrokuje ukoliko je uzrokovan, a kako bez prvog taj član ne bi bio uzrokovan, slijedilo bi da ne bi bilo ni zadnjeg člana, tj. učinka – što je očito krivo. Nemoguće je, dakle, da postoji beskonačan niz subordiniranih uzroka u sadašnjosti. Kazano ukratko, produžiti niz subordiniranih uzroka u sadašnjosti nije ništa drugo nego uvećati problem, jer ako ne bi bilo prvog uzroka, ne bi bilo ni središnjeg uzroka, ni učinka, niti ičega.

b) *niz akcidentalno subordiniranih uzroka u prošlosti može biti beskonačan*

Predložimo si argumentaciju kroz primjer Sokratova začeca i njegovu ovisnost o Sokratovu ocu, djedu, pradjedu itd. Razvidno je da Sokratovo začecje na neki način uistinu ovisi i o njegovu djedu, ali akcidentalno, jer je njegov djed jednom u prošlosti uzrokovao njegova oca. Sokratovo je začecje indiferentno prema činjenici je li Sokratov djed još živ ili nije, jer Sokratovo začecje kao takvo ne ovisi o djedu, nego samo o ocu. Ali Sokratovo

začeće *per se* ovisi o Sokratovu ocu i zato je nužno da Sokratov otac bude prisutan, tj. da sada postoji. Dakle, ono što se zahtijeva *per se* nužno je za učinak i zato mora biti. Tako je za Sokratovo začeće nužan Sokratov otac, dok sve ono prema čemu je nešto indiferentno, bez obzira na to što je i koliko je toga, može biti i ne biti, jer sada nije nužno za učinak. Budući da za sadašnje uzrokovanje nije bitno postoje li ili ne postoje indiferentni čimbenici, isto je tako nebitno koliko ih sada postoji ili koliko ih je bilo, pa makar ih bilo i beskonačno, jer je, kao što rekosmo, uzrokovanje učinka indiferentno prema njihovoj postojanosti. Stoga sveti Toma zaključuje da, uz pretpostavku vječnosti svijeta, nema zapreke da niz akcidentalno subordiniranih uzroka u prošlosti bude beskonačan i napominje da broj uzroka u tom beskonačnom nizu ne bi bio kvantitativno beskonačan u aktu iz jednostavnog razloga što ne bi imao prvoga člana, te bi između bilo koja dva člana uzročnog lanca bio konačan niz.¹²

U gore navedenim dokazima riječ je, dakle, o nizu uzroka bitno subordiniranih u sadašnjosti, budući da se u njima, kao što rekosmo, traži uzrok učinkova bitka, tj. njegova „jest” kao takva. Stoga je nemoguće da uzročni niz koji se promatra u dokazima bude beskonačan.

193. IV) *Konačno odredište: nužnost Božjeg postojanja*

Na temelju iznesenoga slijedi nužan zaključak da postoji Biće čija je narav takva da ga nazivamo Bogom,

¹² Usp. T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 38, peta objecka i njezino rješenje.

tj. da je to Biće ono koje zdravorazumski spoznajemo kao Boga. Tako se u konkretnim dokazima zaključuje:

a) u pet putova sv. Tome:

– prvi put – postoji Nepokretni pokretač, Čisti akt, dakle Bog postoji

– drugi put – postoji Neuzrokovani tvorni uzrok, dakle Bog postoji

– treći put – postoji Nužno biće po sebi, dakle Bog postoji

– četvrti put – postoji Biće koje je sami bitak, dakle Bog postoji

– peti put – postoji Um po kojem je sve stvorenje ontološki uređeno, Stvoriteljski um, dakle Bog postoji

b) u dokazu iz moralnog reda:

– postoji Vrhovna zakonitost, Neparticipirani zakon, *Logos*, dakle Bog postoji

c) dokaz na osnovi čudesu:

– postoji Stvoriteljska moć, dakle Bog postoji.

Imajući u vidu sve što je dosad pokazano, prelazimo na detaljnije proučavanje svakog od navedenih dokaza.

194. *Prvi put sv. Tome*

„Prvi i najjasniji put uzima se iz gibanja (*ex parte motus*). Nepobitno je i svjedočanstvom osjetila se utvrđuje da u ovom svijetu postoje neke stvari koje se gibaju. U redu, sve što se giba pokrenuto je od drugoga, budući da se ništa ne giba nego ukoliko je u potenciji u odnosu na ono radi čega se giba, dakle gibanje zahtijeva biti u aktu, budući da gibanje nije druga stvar doli prijelaz nečega iz potencije u akt. To ne može činiti nego ono što je u aktu;

na primjer, ono što je vruće u aktu kao vatra, čini drvetu, koje je vruće u potenciji, biti vruće u aktu, i zbog toga ga giblje i mijenja. Ali nije moguće da neka stvar bude u isto vrijeme u aktu i u potenciji u odnosu na isto, nego samo u odnosu na različite stvari, jer ono što je vruće u aktu ne može istovremeno biti vruće u potenciji, nego hladno u potenciji. Iz ovog slijedi da je nemoguće da nešto bude pod istim vidikom pokretač i pokretano, tj. da pokreće samoga sebe. Zbog toga proizlazi da sve što se pokreće, pokreće se od drugoga. Ali ako je ono čime se pokreće također pokrenuto, nužno je da je pokrenuto od drugoga, i ovo od drugoga. No, ovdje se ne može ići do u beskonačno jer onda ne bi bilo prvog pokretača i zbog toga nijednog drugoga također, budući da drugi pokretači ne pokreću nego ukoliko su pokrenuti od prvoga, kao što se štap ne giba ako nije pokrenut rukom. Zbog toga je nužno doći do prvog pokretača koji ne bi bio pokretan ni od koga.”¹³

Analizom svakog od četiriju sastavnih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj put sv. Tome.

I) Polazište ovog puta jest iskustvo gibanja kao gibanja, tj. iskustvo promjene. Dakle, gibanje ili promjena o kojem se ovdje govori nije kinetičko gibanje ukoliko takvo, nego metafizičko gibanje, ili bolje, gibanje uzeto metafizički (vidi točku 129.), a to „nije drugo doli [kako objašnjava sveti Toma] prijelaz nečega iz potencije u akt.” Budući da je iskustvo promjene univerzalno, tj. da

¹³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3; i usp. Aristotel, *Metafizika*, L 6-7.

je promjena zdravorazumska činjenica, Toma Akvinski govori da je ovo najjasniji i najzorniji put.

II) Primjenom učenja o uzročnosti, gibanje, tj. prijelaz iz potencije u akt, objašnjava se uzrokovanjem bića koje je već u aktu. Kako pojašnjava Gilson: „Što može biti uzrok da jedno biće progresivno postane ono što može biti, a nije? Budući da još nije ono što će biti, biće koje se mijenja ne može biti uzrok vlastitoj promjeni. Kazati da jest, bilo bi isto kao podržavati da sebi može dati nešto što nema. Kao posljedica, svako gibanje ili promjena uzrokovano je nečim što već jest, a što je subjekt gibanja na putu da postigne. Utječući se već definiranim tehničkim pojmovima, reći ćemo kako ništa ne može biti vođeno iz potencije u akt, nego od nečega što je u aktu.

Neposredni korolarij ovog zaključka jest da ništa ne može gibati samo sebe. Kad se čini da se ova nemogućnost događa, ono što se stvarno zbiva jest da jedan dio izvjesnog bića pokreće drugi dio. Koristeći se još jednom istim tehničkim jezikom, možemo reći da jedna te ista stvar ne može biti u potenciji i u aktu pod istim vidom i u isto vrijeme. Ništa nije očitije, jer biti obje stvari, u aktu i u potenciji pod istim vidom, bilo bi isto kao biti i ne biti pod istim vidom i u isto vrijeme.”¹⁴ Ukratko, sve što se ozbiljuje, tj. svaki prijelaz iz potencije u akt, vrši se po biću koje je već u aktu.

III) Nemoguće je ići do u beskonačno u nizu aktualizacija, tj. prijelaza iz potencije u akt, subordiniranih u sadašnjosti, a očito je iz primjera štap – ruka itd., da se

¹⁴ É. Gilson, *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia 1964., str. 87-88.

u putu promatra upravo takav niz. Objasnimo pobliže Tominu poziciju. Prije svega važno je naglasiti da ako bi i postojao beskonačan niz aktualizacija, a to je po svetu Tomi moguće ako bi se uz pretpostavku vječnosti svijeta radilo o ne-subordiniranim aktualizacijama, nužno bi bilo da i cijeli taj pretpostavljeni beskonačni niz, koji ćemo zbog zornosti prikaza nazvati horizontalnim nizom, ima svoju vertikalnu aktualizaciju. Jer budući da bi taj horizontalni niz bio beskonačan, ne bi imao prvog člana pa bi svi članovi niza bili srednji članovi, a budući da se niz srednjih članova može predstaviti kao jedan jedini posrednički član, nužno bi slijedilo da je cijeli niz posrednički, pa onda i da je uzrokovan. No, kako je aktualizacija nekog niza beskonačnih aktualizacija nužno aktualizacija na višoj, vertikalnoj razini ozbiljenja, tj. aktualizacija subordinirana u sadašnjosti, te budući da je nemoguć beskonačni vertikalni niz, tj. niz subordiniran u sadašnjosti, nužno mora postojati Prva Neaktualizirana Zbiljnost (Prvi Nepokretni Pokretač) koja je uzrok ozbiljenja svih drugih zbiljnosti, a da sama nije ozbiljena jer je po sebi Zbiljnost, tj. Čista Zbiljnost. Jer da je Prva Neaktualizirana Zbiljnost sastavljena od potencije i akta, bila bi ozbiljena od onog koji joj je priopćio taj akt. Drugim riječima, nije moguće da su sve zbiljnosti ozbiljene, iako je moguće uz pretpostavku vječnosti svijeta da neki niz specifičnih zbiljnosti, bilo supstancijalnih bilo akcidentalnih, pa makar ih bilo i beskonačno, u cijelosti bude ozbiljen. Iz navedenoga slijedi da je Neaktualizirana Zbiljnost nužno uzrok svakog drugog akta, i to baš ukoliko je akt, a ne nužno ukoliko je baš taj specifični akt.

Primijetimo uz to da se u Nepokretnom Pokretaču djelovanje izjednačuje s bivstvovanjem jer je Nepokretni Pokretač onaj koji pokreće, a da nije pokrenut. Djeluje a da ne prelazi iz potencije u akt, dakle bivajući uvijek u aktu. To znači da je njegovo djelovanje sami njegov akt, tj. da je On svoje vlastito djelovanje.

IV) Prvog Nepokretnog Pokretača (Prvu neaktualiziranu Zbiljnost) nazivamo Bogom. Budući da je On Čisti Akt i budući da je, kao što smo vidjeli u točki 63., svaka zbiljnost ukoliko je zbiljnost subordinirana bitku, jer bitak ozbiljuje svaku drugu zbiljnost, tj. bitak je zbiljnost svih drugih zbiljnosti (*actualitas omnium actuum*), nužno slijedi da je neozbiljena Zbiljnost, Čisti Akt, sami subzistentni Bitak, Onaj koji Jest, a to je Bog.

Nepokretni Pokretač, Čisti Akt, sami Bitak (*ipsum Esse subsistens*) uzročnik je svakog akta, ukoliko je akt, u svakom biću koje je sastavljeno od akta i potencije, a to su sva bića koja nisu Čisti Akt. Budući da je bitak ono što svaki akt čini aktom, pokretanje koje vrši Nepokretni Pokretač jest priopćavanje bitka, tj. stvaranje.

195. *Drugi put sv. Tome*

„Drugi put proizlazi iz razloga tvornog uzroka. U osjetilnim stvarima susrećemo red tvornih uzroka. Ne susreće se, naprotiv, niti je moguće da nešto bude tvorni uzrok samo sebi, jer bi, ako bi se ovo dogodilo, bilo prije sebe samog, što je nemoguće. Također nije moguće ići do u beskonačno u nizu tvornih uzroka, jer u svim poredanim tvornim uzrocima prvi je uzrok onome između i ovaj onom posljednjemu, bio ovaj između jedan ili više njih.

No ukloni li se uzrok, nestaje i učinka; a ako ne bi bilo prvog od tvornih uzroka, također ne bi bilo ni posljednjeg učinka ni onih uzroka između, što je evidentno lažno. Prema tome nužno je da postoji jedan prvi tvorni uzrok kojega svi zovu Bog.”¹⁵

Analizom svakog od četiriju sastavnih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj put sv. Tome.

I) Polazište ovog puta jest iskustvo tvornog uzrokovanja poredanih (*ordinatis*) tvornih uzroka, tj. uzroka subordiniranih u sadašnjosti, kao npr. u nizu: volja koja pokreće mišić, mišić koji pokreće ruku, ruka koja pokreće štap, štap koji pokreće loptu.¹⁶ Dakle, u polazištu se promatra, kako lijepo primjećuje Grison, vertikalni red tvornih uzroka, npr. klijanje sjemena – energija biološkog ambijenta – zračenje Sunca, a ne horizontalni red tvornih uzroka, npr. sjeme – biljka – sjeme – biljka.¹⁷

Kako naše iskustvo tvornog uzrokovanja metafizički opisujemo kao priopćavanje vlastitog akta, a to se vrši posredstvom gibanja, tj. promjene (*per modum motus et mutationis*), drugi put bi se na izvjestan način mogao svesti na prvi. Ipak, iako se kod oba puta radi o procesu ozbiljenja nečeg, različito je ono što se u tom ozbiljenju promatra: promjena u prvom, a uzrokovanje u drugom putu. Bjelodano je, stoga, da se radi o dva različita puta.

II) Nijedna stvar nije uzrok samoj sebi jer bi to bilo ekvivalentno tvrdnji da je nešto bilo prije samog sebe, što je apsurdno. Drugim riječima kazano, apsurdno je

¹⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

¹⁶ Usp. primjer u prvom putu te: T. Akvinski, *De Veritate*, q. 2, a. 10.

¹⁷ Usp. M. Grison, *Teologia naturale o teodicea*, Paideia, Brescia 1967., str. 67.

da nešto bude istovremeno u potenciji i aktu pod istim vidikom, a budući da je tvorno uzrokovanje priopćavanje vlastitog akta još neaktualiziranoj potenciji, nemoguće je da nešto bude tvorni uzrok samom sebi.

III) Nemoguće je ići do u beskonačno u nizu poredanih (*ordinatis*) tvornih uzroka, tj. uzroka subordiniranih u sadašnjosti; jer, kako je već objašnjeno, takav beskonačan niz ne bi imao prvog člana te bi mu tada svi članovi, a time i sami niz bili posredni uzrok koji sam po sebi bez vanjskog uzroka ne bi mogao uzrokovati.¹⁸ Stoga je nužno da postoji Prvi Neuzrokovani Uzrok, kojem su aktualno subordinirane sve tvorne uzročnosti; tj. Neuzrokovani Uzrok jest uzrok svake tvorne uzročnosti, ukoliko je tvorna uzročnost. Preciznije kazano, Neuzrokovani Uzrok jest uzrok onog „jest” svakog djelovanja, tj. djelovanja ukoliko je djelovanje. A budući da je svakom biću, kao što smo vidjeli (vidi točku 64. i 65.), narav bića počelo specifičnog djelovanja/uzrokovanja, a bitak bića počelo djelovanja/uzrokovanja ukoliko je djelovanje/uzrokovanje, slijedi da je Prvi Neuzrokovani Uzrok uzrok bitka u bićima, a da Njemu, budući da je Neuzrokovani, bitak pripada po sebi (*per se*). U Neuzrokovanom Uzroku nužno se izjednačuju bivstvovanje i djelovanje, tj. Njegovo uzrokovanje sami je njegov Bitak.

IV) Prvi Neuzrokovani Uzrok nazivamo Bogom jer je On biće kojemu bitak pripada po sebi (*per se*), tj. po

¹⁸ Napominjemo da bi se i u pretpostavci vječnog svijeta, koji bi implicirao postojanje beskonačnog niza ne-subordiniranih tvornih uzroka, također zahtijevao vertikalni konačni niz subordiniranih uzroka, kako je već objašnjeno u III. točki prvog puta (vidi točku 195.).

bîti, On je sami subzistentni Bitak, Onaj Koji Jest, a to je Bog. K tome, budući da je uzrokovanje Neuzrokovanog Uzroka priopćavanje bitka, tj. stvaranje, On je Stvoritelj.

196. *Treći put sv. Tome*

„Treći put polazi od mogućeg i nužnog bića i može se ovako formulirati. U svijetu susrećemo neke stvari koje mogu biti i ne biti. U redu, nemoguće je da takva bića budu uvijek, budući da ono što može ne biti nekad nije. Ako sve stvari mogu ne biti, jednom ništa nije postojalo; ali ako je to istina, ne bi također ni sada ništa postojalo jer ono što nije ne počinje biti osim po nečemu što jest. Dakle, ako ništa nije postojalo, bilo je nemoguće da nešto započne biti, te tako ne bi ništa ni postojalo, što je evidentno lažno. Dakle nisu sva bića moguća, nego mora postojati neko koje bi bilo nužno. Ali svako nužno biće ili uzrok svoje nužnosti ima u drugome ili ga nema. Nije moguće ići do u beskonačno u nužnim bićima koje imaju uzrok svoje nužnosti, kao što to nije bilo moguće kod tvornih uzroka, kako se dokazalo. Prema tome, mora nužno postojati nešto što bi bilo nužno samo po sebi, da nema uzrok svoje nužnosti izvan sebe, nego da bude uzrok nužnosti drugima, a kojega svi zovu Bog.”¹⁹

Analizom svakog od četiriju sastavnih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj put sv. Tome.

I) Polazište ovog puta je iskustvo neposredne očitosti postojanja propadljivih bića (propadljivih supozita). Propadljiva bića su ona koja mogu biti i ne biti, a nazivamo ih

¹⁹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

još nenužnim ili kontigentnim bićima, dok su nužna bića ona koja kad jesu ne mogu više ne biti, tj. ona bića koja ne mogu izgubiti svoj bitak, dakle, nepropadljiva bića. Prema već izloženom nauku sv. Tome propadljiva su samo ona bića koja su podložna supstancijalnoj promjeni, a to su samo materijalne supstancije (vidi točku 55. i 72.), dok su duhovne supstancije nepropadljive (vidi točku 74.). Duhovna bića, iako stvorena, jesu nužna, nekontingentna jer jednom kad jesu, ne mogu više ne biti.

II) Kontingentna su bića uzrokovana od nekog nužnog bića, tj. ne mogu sva bića biti kontingentna. Jer sve što može biti i ne biti, tj. kontingentno biće, nema u sebi dovoljan razlog svog bivstvovanja, po sebi je indiferentno da bude i da ne bude. Treba, dakle, nešto drugo što će mu dati da bude, nešto što će uzrokovati njegovo postojanje, njegov bitak. Stoga je nemoguće da sva bića budu kontingentna, tj. uzrokovana u svome postojanju. Jer kada bi i postojao beskonačni niz kontingentnih bića, a što je moguće uz pretpostavku vječnosti svijeta, cijeli bi niz bio uzrokovan u svom postojanju, te bi zahtijevao vertikalni uzrok svoga postojanja. Drugim riječima, apsurdno je da sva bića, da sveukupna stvarnost, odnosno da stvarnost kao takva, ima uzrokovano postojanje, tj. uzrokovan bitak. Prema tome, nisu sva bića kontingentna, nego mora biti nešto što je nužno i što je uzrok nenužnog/kontingentnog.

III) Nužna bića uzrok svoje nužnosti ili imaju u sebi (*per se*) ili u drugome (*ab alio*). Nužna bića čija je nužnost *ab alio* jesu ona bića kojima je bitak uzrokovan, a budući da se nužna bića niti rađaju/nastaju niti raspadaju/propadaju, nužno slijedi da im je bitak dan neposrednim

stvaranjem ni od čega (*ex nihilo*). Nadalje, pošto je nemoguć beskonačan niz neposrednih stvoritelja, tj. trenutnih subordiniranih uzroka bitka, nemoguće je ići do u beskonačno u nizu nužnih bića kojima je bitak uzrokovan. Dakle, nužno mora postojati nestvoreni Stvoritelj, koji je Nužno biće po sebi (*per se*).

IV) Biće nužno samo po sebi nazivamo Bogom. Biće nužno samo po sebi jest ono biće koje nema bitak primljen od ili preko drugoga, nego je svoj vlastiti bitak, sami subzistentni Bitak, Onaj Koji Jest, a to je Bog.

197. *Četvrti put sv. Tome*

„Četvrti se put uzima iz stupnjeva koji se susreću u stvarima. Doista, u stvarima se susreće nešto manje ili više dobro, manje ili više istinito, manje ili više plemenito, i jednako tako drugih sličnih stvari. No više i manje se kaže o različitim stvarima prema tome koliko se približuju na različit način nečemu što je maksimalno, kao što je više vruće ono što se približava onome što je maksimalno vruće. Zbog toga, postoji nešto što je najistinitije i prema tome biće u najvećemu stupnju, budući da stvari koje su u najvećem stupnju istinite, u najvećem stupnju su bića, kao što se kaže u II Metaph. U redu, ono što se kaže u najvećem stupnju takvo u nekom rodu uzrok je svima koji se nalaze u tom rodu, jednako kao što je vatra, koja je vruća u najvećem stupnju uzrok svega što je vruće. Zbog toga postoji nešto što je uzrok bitka svih stvari i dobrote i bilo kojeg drugog savršenstva. To biće zovemo Bog.”²⁰

²⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

Radi lakšeg razumijevanja ovog puta navest ćemo još jednu njegovu formulaciju u kojoj sveti Toma jasnije izriče primjenu uzročnosti na njegovo polazište.

„Drugi su, za razliku, došli do spoznaje Boga polazeći od dostojanstva samoga Boga; ovo su bili platonici. Smatrali su da se sve ono što je po participaciji svodi na ono što je po biti, kao na prvotno i najviše, jednako kao što se sve zapaljeno po participaciji svodi na vatru koja je takva po biti. Kako sve stvari koje jesu participiraju na bitku i bića su po participaciji, nužno je da bude nešto na vrhu svih stvari, koje će po biti biti sam svoj bitak; a to je Bog, koji je najdovoljniji, najdostojniji i najsavršeniji uzrok svega bitka, na kojemu sve stvari koje jesu participiraju bitak.”²¹

Kroz analizu svakog od četiriju dosad iznesenih elemenata dokaza objasnimo pobliže ovaj put sv. Tome.

I) Polazište ovog puta jest iskustvo neposredne očitosti postojanja stupnjevane savršenosti među bićima. „U stvarima koje susrećemo u svijetu možemo promatrati različite vrste savršenosti. Između ovih postoje neke koje ne mogu biti stupnjevane, kao esencijalne savršenosti (rodne ili vrsne). Tako, filozofski, ne može se reći da je netko više čovjek od drugoga; ljudska se narav ili ima ili nema, ne može biti neki srednji pojam. Postoje druge savršenosti koje mogu biti stupnjevane, koje se mjere prema *magis et minus*. Dvije su vrste:

a) mješovite savršenosti, što znači da su pomiješane s nesavršenostima; npr. sposobnost rasuđivanja, prostorna

²¹ T. Akvinski, *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, prologus.

veličina itd. To su akcidentalne savršenosti; imaju više ili manje unutar iste vrste

b) jednostavne ili čiste savršenosti, koje označavaju neku savršenost bez nedostatka kao život, ljubav, razumijevanje, jedinstvo, istina, dobrota. Sam temelj njihove analognosti [tj. participacija] čini ih da se daju u različitim stupnjevima. Čiste savršenosti mogu biti transcendentalne (nalaze se u svim stvarima) ili netranscendentalne (odnose se na neka određena bića). Transcendentalne savršenosti jesu: bitak, istina, dobrota, ljepota. Netranscendentalne čiste savršenosti jesu: život, razumijevanje, ljubav itd.

Čiste transcendentalne savršenosti bića: istina, dobrota itd., nalaze se *secundum magis et minus* u svakom području prirode; postoje stupnjevi savršenosti *secundum magis et minus* između bitka čovjeka, životinje ili biljke; a isto se mora kazati o istini, dobroti i ljepoti.

Polaznu je točku četvrtog puta sveti Toma ograničio na transcendentalne savršenosti,²² tj. na bitak i njegove vlastitosti.

Put bi bio izvediv da se za polazište uzme i bilo koja druga stupnjevana savršenost. No tada bi argumentacija uključivala jedan korak više, tj. prijelaz od neke savršenosti, nekog akta, k bitku, aktu toga akta, jer je bitak ukoliko akt bivstvovanja, kao što smo vidjeli (usp. točke 63. – 66.), savršenost svih drugih savršenosti (*perfectio omnium perfectionum*) i zbiljnost svih drugih zbiljnosti (*actualitas omnium actuum*).

²² A.L. González, *Filosofia di Dio*, str. 116-117.

Dakle, polazište ovog puta je iskustvo neposredne očitosti različitih stupnjeva akta bivstvovanja u bićima, što metafizički promatrano znači da bića u različitim stupnjevima participiraju na bitku.

II) Na mnogim mjestima i na različite načine sveti Toma donosi sljedeći zaključak: budući da bića u različitim stupnjevima participiraju na bitku, uzrokovana su od Samog Bitka. Različite argumentacije možemo sintetizirati u tri osnovne, od kojih donosimo dvije koje su dane u gore navedenim formulacijama dokaza:²³

a) budući da je bitak po sebi zbiljnost i samo zbiljnost bez ikakve potencije, savršenost i samo savršenost bez ikakve nesavršenosti, sve ono što ima bitak po participaciji uzrokovano je od onoga što ga ima u punini. Postoji, dakle, biće koje ima neograničeni bitak, biće čiji bitak nije ograničen ni na koji način, nije nikakav *modus essendi* već sami *actus essendi*, biće koje je Sami Bitak, sâmo Jest. Drugim riječima, budući da je bitak po sebi zbiljnost i samo zbiljnost bez ikakve potencije, odnosno savršenost i samo savršenost bez ikakve nesavršenosti, nužno je da Sami Neograničeni Bitak, samo Jest, ontološki prethodi svakom ograničenom „jest”, svakom participiranom bitku.

b) sve što ima bitak po participaciji uzrokovano je od onoga što ga ima po sebi. Postoji, dakle, biće koje ima bitak po bîti, biće koje po bîti Jest. Ukratko, nemoguće

²³ Ove tri argumentacije sv. Toma je sintetski izložio u: *De potentia*, q. 3, a. 5, što smo prenijeli u točki 62.

je da su sva bića, bića po participaciji, tj. da su sva bića, bića po drugom.

III) Za razliku od prethodna tri puta, u četvrtom putu nije moguć niz uzroka te stoga nije ni potrebno upućivati na nemogućnost beskonačnog niza subordiniranih uzroka u sadašnjosti. Razlog tome je u činjenici da se u četvrtom putu polazi od bitka, dok se u prva tri polazi od nekakve forme da bi se nizom subordiniranih uzroka došlo do zadnje zbiljnosti, bitka, zbiljnosti svih drugih zbiljnosti (*actualitas omnium actuuum*). Dakle, u prva se dva puta polazi ili od promatranja aktualizacije ili od priopćavanja nekog određenog akta, tj. forme, dok se u trećem putu promatra kontingentnost bića koja proizlazi iz odnosa supstancijalne forme prema bitku, tj. je li dotična supstancijalna forma subzistentna ili je združena s materijom. Potom se u sva tri puta argumentacijom upućuje na to da dotične forme zahtijevaju transcendentni uzrok svoga postojanja, tj. zahtijevaju bitak koji ih ozbiljuje. Četvrti put, pak, polazi od bitka bića, zadnje zbiljnosti bića po kojoj sve ostale zbiljnosti jesu, a koji je neposredno uzrokovan od Bitka, tj. neposredno je subordiniran Bitku te stoga među njima nema među-uzroka. Participirani bitak, neki *actus essendi* vertikalno je ovisan, tj. ovisan u svome „jest” od samog „Jest”, od *Ipsum esse subsistens*. Nužno je, naime, da Bitak neposredno priopćuje bitak svim bićima koja imaju bitak po participaciji, jer priopćiti bitak kao takav može samo biće koje jest Bitak. Sva ostala bića su neki određeni *modus essendi* te mogu priopćiti samo određeni *modus essendi* – formu, tj. nekakav određeni „jest” ukoliko takav, a ne sami bitak

ukoliko je bitak, *actus essendi*, tj. „jest” ukoliko „jest”.²⁴ Drugim riječima, biće koje je Sami Bitak jest Stvoritelj jer je biće koje je uzrok bitka kao takva, tj. uzrok bitka svim bićima.

IV) Biće koje je Sami Bitak, samo Jest, biće koje po biti Jest, jest Onaj Koji Jest, a to je Bog.

198. *Peti put sv. Tome*

„Peti put uzima se iz upravljanja svijetom. Vidimo, doista da stvari koje nemaju razuma, kao prirodna tijela, djeluju s nekim ciljem, kako se pokazuje jer uvijek ili vrlo često djeluju na isti način da bi postigli najbolje; odavde slijedi da ne dolaze do cilja slučajno, nego hotimično. Ali bića koja nemaju razuma ne teže cilju osim ako su upravljana od nekog spoznavajućeg ili inteligentnog bića, kao što je strelica upravljana od strijelca. Dakle, postoji neko inteligentno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema cilju: to biće zovemo Bog.”²⁵

Analizom svakog od četiriju dosad iznesenih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj put sv. Tome.

I) Polazište ovog puta jest iskustvo neposredne očitosti postojanja svrhovitosti u djelovanju nerazumnih bića, kako živih, tako i neživih. Dakle, u polazištu petog puta primjenjujemo na nerazumna bića predznanstvenu sigurnost svrhovitosti, metafizički izrečenu počelom finalnosti (svršnosti): da svaki djelatnik djeluje s obzirom na neku svrhu – *omne agens agit propter finem* (vidi točku 107.).

²⁴ O tome ćemo detaljnije govoriti u točki 211. gdje ćemo vidjeti ontološku nemogućnost da Bog priopći svoju stvoriteljsku moć nekom stvorenju.

²⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

Uz to, svrha je metafizički prepoznata kao dobro koje privlači (vidi točku 106.), tj. *finis habet rationem boni*,²⁶ a što je u svakom biću izraženo kroz naravnu težnju (*appetitus naturalis*) za dobrom vlastite naravi i dobrom sveukupnosti stvorenja (vidi točku 108.). Drugim riječima, svako živo biće po svojoj naravi, ukoliko je to što jest, teži (*appetitus naturalis*) dobru vlastite naravi kao takve – *bonum simpliciter* (vidi točke 167. – 169.) kao vlastitoj svrsi te ujedno kao i sva druga bića teži za dobrom sveukupnosti stvorenja (vidi točku 108.).

II) Budući da je svrhovitost plod uma (vidi točku 109.), nužno je da postoji umno biće koje je uzrok usmjerenosti, tj. svrhovitosti u nerazumnim bićima.

III) Naravna svrhovitost proizlazi iz naravne težnje, a ona je sukladna zbiljnošću dotične naravi. Dakle, specifičnost naravne težnje ovisi o specifičnosti dotične naravi, tj. o njezinoj formi – kategorijalna razina, dok njezina težnja kao takva ovisi o njezinoj zbiljnosti kao takvoj, tj. o njezinu bitku – transcendentalna razina. Uzrok specifičnosti neke naravne težnje ne objašnjava njezinu težnju kao takvu, tj. svaki uzrok specifičnosti neke težnje subordiniran je uzroku težnje kao takve i to na isti način na koji je forma subordinirana bitku. Stoga nije dostatno da postoje umna bića čiji su umovi uzroci neke specifične naravne svrhovitosti, već je nužno potrebno da postoji umno biće čiji je Um uzrok svrhovitosti kao takve, tj. Um koji je uzrok bitka bića – Stvoriteljski Um.²⁷ To biće koje

²⁶ Usp. T. Akvinski, *Sententia libri Ethicorum*, lib 1, l. 1, n. 14.

²⁷ Iz navedenoga je jasno da je neprihvatljiva interpretacija petog puta koja Uređivački um izjednačava s Demijurgom koji uređuje preegzistirajuću stvarnost,

je uzrok svrhovitosti kao takve, Stvoriteljski Um, nužno je biće u kojem je Um sami njegov Bitak, biće u kojem se izjednačavaju Bitak, Um i Mišljenje.

IV) Biće koje jest Sami Um, Samo Mišljenje, Sama Istina, Sami Bitak, jest i samo Jest, biće koje po biti Jest, Onaj Koji Jest, a to je Bog.²⁸

199. *Dokaz iz moralnog reda*

Dokaz iz moralnog reda, koji se još u povijesti filozofije naziva i deontološki argument, možemo formulirati na sljedeći način.

U našem iskustvu ljudskosti, u našem iskustvu onog biti čovjek, uočavamo da naša narav sadrži moralni zakon. Naravni moralni zakon nije proizvod same naravi, već je uzrokovan od počela koje nadilazi tu narav. Budući da je nemoguć beskonačan niz subordiniranih uzroka u sadašnjosti, nužno postoji biće koje je Vrhovna zakonitost, Zakonitost po sebi, na kojoj sve naravne zakonitosti participiraju, Biće koje svi nazivamo Bogom.

Analizom svakog od četiriju dosad iznesenih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj dokaz.

I) Polazište ovog puta jest zdravorazumska sigurnost u postojanje objektivnog moralnog reda (vidi točku 33.)

jer bi ta stvarnost ukoliko „jest” već bila uređena, što bi zahtijevalo um koji bi prethodio Demijurgu.

²⁸ Tijekom povijesti filozofije mnogi autori (Leibniz, Wolff, Newton...) zastupali su dokaz, koji ima jednaku metafizičku strukturu kao peti put, a koji je poznat pod imenom argument iz projekta (design). U dokazu se pokazuje da je uređenost svijeta, koja se iskazuje po prirodnoj zakonitosti, učinak projekta Uma, tj. da je stvorenje – *kozmos* plod Stvoritelja – *Logosa*.

što, metafizički promatrano, prepoznamo kao postojanje naravnog moralnog zakona.

II) Analizom našeg iskustva lako uočavamo da moralni zakon izriče imperativ nad samim subjektom naravi, tj. da je moralni subjekt subordiniran autoritetu moralnog zakona. Stoga je nužno da je naravni moralni zakon uzrokovan od počela koje transcendira našu narav. Poblize, naravni moralni zakon je u svome „jest” zakonitost subordinirana višoj zakonitosti.

III) Nemoguće je ići do u beskonačnost u nizu subordiniranih zakonitosti u sadašnjosti. Stoga je nužno da postoji biće koje je Prva, vrhovna zakonitost, Zakonitost po sebi, o kojoj sve naravne zakonitosti ovise u svome „jest”, tj. „prirodni moralni zakon je jedan oblik participacije Vječnog zakona u razumnom stvorenju.”²⁹ Drugim riječima, Vrhovni je zakon stvoritelj naravnih zakonitosti, ukoliko su zakonitosti. A budući da je bitak bića počelo po kojem zakonitosti jesu, Vrhovni zakon je Stvoritelj.

IV) Biće koje je Prva, Vrhovna zakonitost, Zakonitost po sebi, *Logos*, jest Sami Bitak, samo Jest, biće koje po biti Jest, Onaj Koji Jest, a to je Bog.

200. *Dokaz na osnovi čudesa*

Dokaz na osnovi čudesa možemo formulirati na sljedeći način.

Povijesna znanost nam potvrđuje da postoje čuda. Samo svemogući Stvoritelj prirode može napraviti čudo. Dakle, postoji svemoguće biće koje svi nazivaju Bog.

²⁹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

Analizom svakog od četiriju dosad iznesenih elemenata dokaza objasnimo поближе ovaj dokaz.

I) Polazište ovog puta jest povijesna činjenica postojanja čuda. Poblіže, polazište ovog dokaza je ograničeno samo na ona čuda koja se mogu svjetlom prirodnog razuma prepoznati kao čuda, a koja se u teologiji nazivaju jakim čudima. Dok se ostala čuda, tzv. slaba čuda, zbog njihova subjektivnog karaktera, ne uzimaju u razmatranje. Dakle, povijest nam potvrđuje da su se u religijskom kontekstu kršćanske Objave i života Crkve dogodili izvanredni događaji koji nadilaze prirodnu zakonitost, kao npr. Kristovo uskrsnuće, uskrsnuće Lazara (Iv 11), trenutačno pretvaranje 620 litara vode u vino (Iv 2), trenutačno umnažanje na tisuće kruhova (Mt 14, 13-21, Mk 6, 30-44)..., a koji trebaju biti zdravorazumski prepoznati od svojih sudionika kao i od onih koji su povijesnom znanosti upoznati s bitnim okolnostima tih događaja, kao čudesa.³⁰

II) Budući da su čuda događaji koji nadilaze naravnu zakonitost, njihov je uzrok nadnaravan.

III) Nadnaravni djelatelj može biti samo jedan, jer budući da je narav bît ukoliko počelo djelovanja, nadnaravni djelatelj je sami Bitak, tj. svako biće koje je sastavljeno od bîti i bitka jest nekakav naravni djelatelj. Sami Bitak, nadnaravni djelatelj jest Stvoritelj jer je uzrok bitka u svih bića koja su sastavljena od bîti i bitka.³¹

³⁰ Za detaljnu analizu spoznajne vrijednosti čuda vidi: H. Relja, *I miracoli secondo la filosofia e la teologia*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Rim 2018.

³¹ Važno je uočiti da Bog čineći čuda ne negira sama sebe, tj. svoju zakonitost, jer čudesa „iako se ne događaju po zakonima stvorene prirode, već po vječnom Zakonu, jedinom zakonu koji ne samo da ne proturječi zakonima stvorene prirode nego je iznad njih, uključujući u sebe kako prirodne zakone tako i zakone koji ih nadilaze,

IV) Biće koje je Sami Bitak, samo Jest, jest Onaj Koji Jest, a to je Bog.³²

6.2. *BOŽJA BÎT*

6.2.1. *Spoznatljivost Božje bîti*

201. *Bog je stvorenjima neshvatljiv*

Iz dosad pokazanoga da je Bog biće koje transcendirira stvorenja, lako se uviđa da Bog ne može biti shvaćen,

a po kojima se čudesa izvršavaju. Drugim riječima, jednom prihvaćena, čuda postaju znakovi koji dokazuju kako Božja Providnost, koja se realizira preko vječnog Zakona, nadilazi red stvorene prirode.” (H. Relja, «I miracoli – gli straordinari segni di Dio: Un discernimento filosofico-teologico dei miracoli», str. 258-259.)

³² Kroz povijest filozofije često su se navodila još dva dokaza za Božje postojanje: dokaz iz težnje za srećom i dokaz iz vječnosti istine.

a) Dokaz iz težnje za srećom možemo formulirati na sljedeći način:

Svi ljudi naravno težnjom teže potpunoj sreći, blaženstvu, neizmjernom Dobru, Bogu, te budući da čovjek „mora naravno spoznavati ono što po naravi želi” (T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1.), slijedi da čovjek naravno spoznaje da postoji Dobrota sama, tj. Bog.

Navedena argumentacija pokazuje da čovjek ima naravnu predznanstvenu spoznaju Boga, tj. zdravorazumsku spoznaju Boga (vidi točku 34.), no budući da ta spoznaja prethodi svakom dokazivanju Božjeg postojanja (npr. i u ovoj argumentaciji se slijedom zdravorazumske spoznaje Boga, spoznaje da je neizmjereno Dobro Bog), navedena argumentacija nije dokaz u pravom smislu.

b) Dokaz iz vječnosti istine možemo formulirati na sljedeći način:

Čovjek spoznaje istine koje su nepromjenjive, nužne i vječne, kao što su npr. matematičke istine, prvi principi morala (dobro je biti dobar...), prvi principi mišljenja (princip nekontradikcije...) itd., te budući da ono što je vječno i savršeno, a istina je takva, mora imati svoj temelj u Biću koje je vječno, nužno, nepromjenjivo, a koje svi nazivamo Bog.

Polazište u navedenoj argumentaciji jest spoznaja istine kao nečeg što je savršeno, pa iako je točno da imamo pojam nečega što je savršeno kao npr. istina, dobro, savršeno itd., naši pojmovi tih stvarnosti nisu savršeni, jer ne znamo u punini i na savršen način što je Savršenost, Istina, Dobro itd., te budući da ti naši pojmovi nisu savršeni, ne impliciraju Savršeni uzrok, kao što se u argumentaciji krivo pretpostavlja.

ne samo od čovjeka, koji u ovom životu sve što spozna je shvaća na način štostva materijalnih bića (vidi točku 164.), nego ni od jednog drugog stvorenja. Jer, „shvatiti neku stvar znači savršeno je spoznati. Savršeno je, potom, spoznato ono što je spoznato onoliko koliko je spoznatljivo. [...] Naime, nijedan stvoreni um ne može doprijeti do tog savršenog stupnja spoznaje Božje biti u kojem je ona spoznatljiva. A to se vidi na ovaj način. Svaka je stvar spoznatljiva u mjeri u kojoj je biće u aktu. Bog, dakle, kojemu je bitak, kao što je dokazano [q. 7, a. 1], beskonačan, beskonačno je spoznatljiv. No nijedan stvoreni um ne može spoznati Boga na beskonačan način.”³³ Dakle, budući da je sve ono što je shvaćeno obuhvaćeno umom koji ga shvaća te da je svaki stvoreni um ograničen, jer je i bitak svakog stvorenja ograničen, nemoguće je da stvoreni um shvati Boga čiji je Bitak neograničen, tj. kazano u obliku negacije: *si comprehendis, non est Deus* (ako si shvatio, nije Bog).³⁴

202. Čovjek može imati istinitu spoznaju Božje biti

U analizama dolazišta gore navedenih putova spoznali smo ne samo da Bog jest (*quia est*) nego i neke njegove vlastitosti (Stvoritelj, Sami Subzistentni Bitak, Sami Um, *Logos*...); tj. djelomično smo spoznali što je Bog (*quid sit*), što je Božja bit. Dakle, iako nam je Božja bit neshvatljiva, ipak se, polazeći od neposrednog iskustva, metafizičkom argumentacijom, možemo domoći istina o Božjoj biti. Jer,

³³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 7.

³⁴ A. Augustin, *Sermo CXVII*, III, 5; P.L. 38, 663.

kako objašnjava sveti Toma: „Dakle, pomoću spoznaje osjetnih stvarnosti ne može se doći do potpune spoznaje Božje moći te, zbog istog razloga, niti do spoznaje njegove biti. No budući da su te stvarnosti učinci ovisni o svom uzroku, slijedi da uz njihovu pomoć možemo doprijeti do spoznaje da Bog postoji *kao i do onoga što njemu kao prvom uzroku svih stvari, koji nadilazi svoje učinke, nužno priliči*. Mi, dakle, o Bogu spoznajemo njegov odnos sa stvorenjima, da je on naime uzrok svima njima, ali i razliku koja postoji između njega i njih, tj. da on nije ništa od onoga što je od njega uzrokovano; i da je to iz njega isključeno, ne zato što bi mu nešto nedostajalo, već zato što on sve nadilazi.”³⁵

Daljnju analizu naše spoznaje Božje biti izvršit ćemo odgovorima na tri pitanja:

- I) Što o Bogu možemo spoznati?
- II) Kakva je naše spoznaja Boga?
- III) Kako Boga možemo imenovati?

203. I) Što o Bogu možemo spoznati?

Bog je, ukoliko uzrok sve zbilje, kao što smo zaključili u dokazima, Čisti Bitak, Sami Bitak, *Ipsum esse subsistens*. Stoga On nužno:

a) nema, niti može imati, bilo kakva ograničenja, nesavršenosti i promjenjivosti jer one proizlaze iz potencije koja ograničava zbiljnost, tj. iz sastavljenosti od akta i potencije, a Bog je Čista zbiljnost. Dakle Bog je

³⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, kurziv naš.

– Nesastavljen, Apsolutno jednostavan (vidi točku 84.)

– Neograničen, Neizmjeran

– Nepromjenjiv, Vječan (vidi točku 133.), štoviše, budući da je vječnost trajno posjedovanje punine bitka, Bog „nije samo vječan, već je sama svoja vječnost, dok nijedna druga stvar nije svoje trajanje, zato što nije svoj vlastiti bitak. Bog, naprotiv, jest sam svoj jednolični bitak, i zato, kao što je svoja bît, tako je i svoja vječnost.”³⁶

b) sadrži u punini sve čiste savršenosti (vidi točku 198.) jer one proizlaze iz bitka, a On je sami subzistentni Bitak. Dakle, Bog je samo subzistentno Jedno (vidi točku 84.), sama subzistentna Istina (vidi točku 87.), sama subzistentna Dobrota (vidi točku 90.), sama subzistentna Ljepota, sami subzistentni Um (vidi točku 198. i 199.), sama subzistentna Volja, sami subzistentni Život, sama subzistentna Ljubav itd.

c) za sva stvorenja Bog je Stvoritelj (vidi točke 111., 112., 195. – 201.) te stoga i Prvotni uzrok (vidi točku 196.) i Konačna svrha (vidi točku 171.).

204. II) *Kakva je naša spoznaja Boga?*

Naša spoznaja Boga, baš u onome što o njemu spoznajemo, iako istinita, nepotpuna je, jer samo djelomično obuhvaća Njegovu spoznatljivost. Dakle, naša spoznaja Boga je analogna i to, kako primjećuje sveti Toma

³⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 2.

sintetizirajući nauk svojih prethodnika, analogijom koja ujedinjuje troje:³⁷

a) potvrđivanje (ili uzročnost) – pripisujemo Bogu savršenost stvorenja, jer ih nužno posjeduje, budući da je njihov Uzrok (vidi točku 102.)

b) negaciju (ili uklanjanje) – negiramo Bogu one ograničenosti i nesavršenosti koje imaju savršenosti u stvorenjima

c) uzvišenost (ili eminenciju) – Bogu se pridijeva ta savršenost na uzvišen, neograničen način.

Npr., slijedom četvrtog puta sv. Tome zaključujemo, i zbog toga znamo, da je Bog dobar jer je uzrok bitka, a time i svih transcendentálnih savršenosti. No istovremeno znamo da Božja dobrota nije kao dobrota stvorenja, koja je uvijek na određeni način ograničena, nego da Božja dobrota nadilazi dobrotu stvorenja jer je uzvišena dobrota bez ikakvih ograničenja, tj. sama Dobrota. Drugim riječima: Bog je sama Dobrota.

Ontološki temelj naše analogne spoznaje Boga jest sličnost stvorenja s Bogom koja proizlazi iz činjenice da stvorenja participiraju na Božjem bitku. Drugim riječima, analogija bića (*analogia entis*) temelj je naše analogne spoznaje Boga. No, budući da stvorenja nemaju bitak po sebi, po sebi su naime bliža ništavilu nego Onome Koji Jest, „ne može se istaći neka sličnost između Stvoritelja i stvorenja, a da se između njih ne opazi još veća različitost.”³⁸

³⁷ Usp. T. Akvinski, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad. 2.

³⁸ IV. Lateranski sabor (1215.), DS 806.

205. III) *Kako Boga možemo imenovati?*

Budući da sve što spoznajemo, spoznajemo posredstvom pojma (*verbum mentis*) i budući da su riječi znakovi pojmova, svaku pojedinu stvarnost, u onom stupnju u kojem je spoznajemo, možemo označiti i imenom. Tako će i imena kojima označavamo Boga biti, sukladno našoj spoznaji Boga, valjana, ali nesavršena. Poblježe, imena kojima označavamo Boga, kao npr. Neuzrokovani Uzrok, Sami Bitak, Um, sama Istina, sama Dobrota, Stvoritelj itd., ne obuhvaćaju niti izriču Božju bit kakva ona jest, već je označavaju na nesavršen i nepotpun način.³⁹ Kao što sveti Toma sintetično objašnjava: „Kao što kaže Aristotel [Periherm. 1, 1], riječi su znakovi pojmova, dok su pojmovi slike stvari. Tako izgleda jasno da se riječi odnose na naznačene stvari, i to uz pomoć pojmova uma. Zbog toga možemo neku stvar imenovati na temelju intelektualne spoznaje koju o njoj imamo. Nadalje, već je dokazano [q. 12, aa. 11, 12] da Boga u ovom životu ne možemo vidjeti u njegovoj biti, već ga mi spoznajemo uz pomoć stvorenja preko uzročnosti, uzvišenosti i uklanjanja. Prema tome mi ga možemo imenovati [pojmovima preuzetim] od stvorenja; ali ne na način da ime kojim ga označavamo izriče Božju bit onako kakva ona jest – onako kako pojam čovjek izriče u svom značenju upravo čovjekovu narav [onako kakva ona jest]; zbog toga što nam taj pojam daje

³⁹ Često se Boga označava metaforičnim imenima (nevlastita analogija proporcije) kao što su: „On je moja utvrda”, „Božja ruka ga je pomilovala” itd. Budući da ta imena u vlastitom značenju ne pripadaju Bogu, nisu predmet našeg razmatranja.

definiciju čovjeka, koja izriče njegovu bît: naime ideja koju izriče ime jest definicija.”⁴⁰

Kad se Boga označava imenima, važno je uočiti razliku između onoga što ime znači po sebi (*in quod significat nomen*) i značenja sukladnog našem načinu shvaćanja (*modus significandi*). Dakle, „kao što smo već kazali, mi spoznajemo Boga preko savršenosti koje On priopćava stvorenjima; a koje se savršenosti u Bogu nalaze na mnogo uzvišeniji način negoli u stvorenjima. No naš ih um razumijeva na način kako se nalaze u stvorenjima; a kako ih shvaća tako ih i izriče riječima. U imenima koja, dakle, pripisujemo Bogu trebamo razmotriti dvije stvari: naime, same naznačene savršenosti kao što su dobrota, život, itd., i način na koji su naznačene. Glede, dakle, onoga što ta imena znače, u vlastitom smislu dolikuju Bogu, čak i više nego samim stvorenjima, i njemu se prvotno pripisuju. Naprotiv, što se tiče načina na koji su naznačena, ne pripisuju se Bogu u vlastitom smislu, jer način na koji su naznačena priliči stvorenjima.”⁴¹ Tako npr. ime dobar kad izjavljujemo da je Bog dobar, u punom značenju onoga što je dobrota (*in quod significat nomen*), tj. Dobrota sama, jest sam Bog. Dobrota se izjednačuje s Božjom bîti, tj. nema realne razlike između Božje supstancije i Same Dobrote; dok u značenju našeg shvaćanja dobrote (*modus significandi*), kao što smo vidjeli, označava Božju bît nesavršeno i nepotpuno, tj. analogno.

⁴⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1.

⁴¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

Božja imena izriču jednu te istu stvarnost, Božju bît, te stoga nema realne razlike između Božje bîti i Božjih imena, niti međusobno između samih imena. No budući da je njihovo značenje za nas (*modus significandi*) različito, Božja imena nisu sinonimi (vidi točku 82.), tj. razlikuju se umnom razlikom.

Između svih imena kojima označavamo Boga kršćanski su filozofi u imenu koje je Bog objavio Mojsiju: „Ja Sam Onaj Koji Jesam” (Izl 3,13) prepoznali, filozofski govoreći, najvlastitije Božje ime. I to, kako objašnjava sveti Toma, iz triju razloga: „Prije svega, zbog njegova značenja. Ne izriče doista tek neku formu (ili poseban način bivstvovanja), nego sami bitak. Prema tome, budući da je Božji bitak sama njegova bît i budući da to, kao što smo pokazali, ne pristaje nikom drugom, razvidno je da između svih drugih imena ovo pripada Bogu na najvlastitiji način: naime svaka stvar dobiva ime od vlastite forme (ili bîti). Drugo, zbog svoje univerzalnosti. Sva druga imena ili su manje široka i univerzalna ili, ako se kombiniraju s ovim, pridodaju mu, prema našem načinu poimanja, nešto što ga na neki način određuje i ograničava. [...] Zbog toga i kaže Damašćanin da ‘od svih imena koja se pripisuju Bogu ono koje ga najbolje izriče jest *Onaj koji jest*’: jer obuhvaćajući sve u sebi, posjeduje sami bitak kao neka vrsta oceana supstancije, beskrajnoga i bez obala. Sa svakim drugim imenom određuje se naime neki određeni način supstancije stvari: naprotiv ime *Onaj koji jest* ne određuje niti jedan način bivstvovanja, već čuva svoju neodređenost u odnosu na sve načine bivstvovanja; izriče zbog toga sami ‘beskrajni ocean supstancije’. Treće, zbog

načina koji je uključen u njegovo značenje. Označava naime bitak u prezentu: a to se na najvlastitiji način pripisuje Bogu, čiji bitak, kao što tvrdi sv. Augustin, ne poznaje prošlosti niti budućnosti.”⁴²

Slijedom našeg shvaćanja (*modus significandi*), Božja imena možemo podijeliti u dvije velike skupine: imena koja se odnose na Božje bivstvovanje (Bitak, Vječan, Apsolutno jednostavan, Jedno, Dobro itd.) i imena koja se odnose na Božje djelovanje (Um, Volja, Svemoguća moć, Stvoritelj itd.). Budući da smo prvu skupinu Božjih imena analizirali u metafizici, usredotočimo se sada na drugu skupinu.

6.2.2. Božje djelovanje

206. Božje djelovanje jest sami njegov Bitak

Kao što smo vidjeli (točke 65., 194. i 195.), u Bogu nema razlike između bivstvovanja i djelovanja. Bog je Čisti akt. Bog je samo svoje Djelovanje, tj. Božje djelovanje je sami njegov Bitak. U apsolutno jednostavnom Bogu možemo slijedom našeg načina shvaćanja (*modus significandi*) uočiti različite vlastitosti jedinstvenog Božjeg djelovanja koje je sami njegov Bitak. Tako ćemo našu analizu Božjeg djelovanja podijeliti na analizu djelovanja koja ostaju u djelatelju: Božje spoznavanje, Božje htijenje, Božju moć i Božji život, te na analizu djelovanja koja imaju vanjski učinak: Božje stvaranje stvorenja, Božje

⁴² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

uzdržavanje stvorenja, Božje pokretanje djelatnosti stvorenja i Božja providnost.

207. Božje spoznavanje

Budući da je Bog, kao što smo vidjeli, Sami subzistentni Um te da je Čisti Akt, Sama Savršenost, tj. da aktualno posjeduje sve savršenosti na uzvišen (eminentan) način, Bog je nužno Sveznajući, tj. zna sve ono što je spoznatljivo, vječnim, nepromjenjivim znanjem. Štoviše, „nemajući ništa u potenciji, nego bijući čisti akt, nužno je da u njemu um i shvaćeni objekt budu posve isto”,⁴³ tj. Božje znanje je sama Božja supstancija, Sami Božji Bitak. Dakle, u Bogu su Um – ono što spoznaje, spoznajne forme (*species intelligibilis*) – ono čime se spoznaje (*id quo cognoscitur*) i spoznajni čin jedna te ista stvarnost, Sami Bitak. Budući da je istina podudaranje uma i stvarnosti, možemo na temelju iznesenoga zaključiti da je Bog Sama Istina.⁴⁴

Iz navedenoga slijedi da je nemoguće da Bog, Čisti akt, ima ikakvo drugo spoznavanje osim spoznavanja sebe, jer bi svako drugo spoznavanje uključivalo nekakvu potenciju. No Bog spoznavajući sebe na savršen način, tj. u svoj svojoj spoznatljivosti, ujedno spoznaje i sve druge stvari u sebi, jer „kad je neka stvar savršeno spoznata, nužno je i da njezina moć bude savršeno spoznata. A ne može se savršeno spoznati moć nekog bića ako se ne poznaju sve stvari na koje se ta moć proteže. Budući da se

⁴³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2.

⁴⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4; *Summa contra Gentiles*, IV, 11, te vidi točku 19.

Božja moć proteže na sve ono što je izvan njega, jer, kao što smo gore pokazali, ona je prvi tvorni uzrok svih bića, logično je da Bog spoznaje bića različita od sebe. – A to postaje još evidentnije ako se doda da je sami bitak prvog tvornog uzroka, tj. Boga, samo njegovo spoznavanje. Prema tome, bilo koji učinak koji bi pred-postojao u Bogu kao u prvotnom uzroku, nužno je da bude i u njegovoj spoznaji te da sve stvari budu u njemu u spoznajnom obliku: jer sve što je u drugome, tamo je na način onoga koji ga posjeduje.”⁴⁵

Budući da Bog spoznajući sebe spoznaje sva bića u uzroku njihova bitka, Bog spoznaje sva bića na savršen način, tj. u svoj njihovoj spoznatljivosti. Jer „Bog sebe ne bi savršeno poznavao kad ne bi poznavao sve načine na koje njegova savršenost može biti participirana: a niti bi savršeno poznavao samu narav bitka kad ne bi poznavao sve načine bivstvovanja. Evidentno je dakle da Bog poznaje sve stvari, u njihovoj mnoštvenosti i razlikama, odgovarajućom im spoznajom [tj. u mjeri u kojoj su spoznatljive].”⁴⁶

Iako je nedvojbeno da Bog zna sve o svemu, tijekom povijesti mnogi su autori, apsolutizirajući naš način spoznavanja i zanemarujući Božju transcendenciju, negirali neku od sljedećih Božjih spoznaja:

a) da Bog poznaje sve buduće stvari, bez obzira na to jesu li nužne, kontingentne ili slobodne. – No, Božja spoznaja stvari odgovara njegovu uzrokovanju bitka stvari, a

⁴⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5.

⁴⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6.

budući da je Božja vječnost isto, trajno, nepromjenjivo Jest, koje kao neko „sada” obuhvaća svu stvarnost, prošlu, sadašnju i buduću, u njenoj zbilji, tj. u njezinim „jest”, isto tako ih i spoznaje, tj. Bog poznaje prošle, sadašnje i buduće stvari kao neposredno prisutne u njegovoj Vječnosti. „Evidentno je, dakle, da su kontingentne stvari nepogrešivo spoznate od Boga, jer su pred njim prisutne, a ipak ostaju i dalje buduće i kontingentne u odnosu na svoje [bliže] uzroke.”⁴⁷

b) da Bog spoznaje zlo. – No, Bog spoznaje savršeno sva bića, te budući da „je potrebno da svaki onaj koji savršeno poznaje neku stvar, da poznaje i sve što joj se može dogoditi”, slijedi da Bog spoznaje sve što u stvarima nedostaje kao i načine na koje su to mogle ili trebale imati. „Prema tome, budući da se bît zla sastoji upravo u lišenosti dobra, zbog same činjenice da Bog spoznaje dobro, spoznaje i zlo, kao što se pomoću svjetla poznaje tama.”⁴⁸

c) da Bog spoznaje sve možebitne (*futuribilis*) stvari, tj. one stvari koje su mogle ili koje mogu biti, a nisu niti će biti, jer je nečija volja odredila drukčije; npr. Bog zna kakva bi bila povijest Amerike da se Kristofor Kolumbo odlučio vratiti u Španjolsku prije nego što je otkrio Ameriku.⁴⁹ – No, budući da je Bog uzrok „jest” djelova-

⁴⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13.

⁴⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 10.

⁴⁹ Iako nije filozofski argument, napomenimo da se u Bibliji može iščitati da Bog poznaje možebitne stvari, tako npr.:

– u Starom zavjetu (1 Sam 23, 11 ss) donosi nam Davidovo pitanje Gospodinu nakon što je ušao u Keilu. Htio je znati da, ako ostane u Keilu, hoće li Šaul doći da razori grad i hoće li ga prvaci Keile predati Šaulu. „A Gospodin odgovori:

nja u svakom djelovanju (vidi točku 112. i 194.),⁵⁰ Bog pozna svako djelovanje, dakle i pokrete volje, pa time Bog pozna i sve možebitne stvari.

No, modalitet tog Božjeg znanja ne možemo si predočiti jer nam je nedohvatljiv, bilo da ga razmatramo sa strane uzroka, bilo sa strane učinka. Naime, nedohvatljiv je sa strane uzroka jer je potpuna subordinacija slobodnog djelovanja Božjem djelovanju takva da Božje djelovanje u potpunosti respektira slobodu volje, tj. da je njeno djelovanje potpuno slobodno,⁵¹ a to nadilazi naš način shvaćanja i predočavanja uzrokovanja; te sa strane učinka, budući da, za razliku od budućih stvari, možebitne stvari nikad neće postojati, tako da modalitet Božjeg znanja o tome sebi ne možemo predočiti.⁵² Dakle, iako zaključujemo da Bog pozna svako slobodno djelovanje, ipak budući da modalitet Božjeg uzrokovanja, a time i Božjeg shvaćanja slobodnih čina stvorenja nadilazi

doći će... predat će vas...". Doista, David nije ostao i Šaul ga nije uhvatio. Bog je objavio možebitni događaj;

– u Novom zavjetu nalazimo da je Isus znao sa sigurnošću da kad bi se u Tiru i Sidonu zbili događaji i čudesa kao u Korozainu i Betsaidi, da bi se njihovi žitelji obratili i činili pokoru.

⁵⁰ Božjem pokretanju djelovanja stvorenja posvetili smo cijelu točku 213.

⁵¹ Usp. T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, I, 68, n. 8.

⁵² Ovdje isto napomenimo, iako nije filozofski argument, da se u Bibliji može iščitati kako modalitet Božjeg znanja pokreta volje nadilazi ljudsko predočavanje. Tako npr. nalazimo izjavu:

a) u Starom zavjetu: „Jahve, proničeš me svega i poznaješ, ti znaš kada sjednem i kada ustanem, izdaleka ti već misli moje poznaješ. Hodam li ili ležim, sve ti vidiš, znani su ti svi moji putovi. Riječ mi još nije na jezik došla, a ti, Jahve, sve već znaeš. S leđa i s lica ti me obuhvaćaš, na mene si ruku svoju stavio. Znanje to odveć mi je čuderno, previsoko da bih ga dokučio.” (Ps 139, 1-6), kao i: „Visoko je iznad zemlje nebo, tako su puti moji iznad vaših putova, i misli moje iznad vaših misli.” (Iz 55, 9);

b) u Novom zavjetu: „O dubino bogatstva, i mudrosti, i spoznanja Božjega! Kako li su nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegov! Doista, tko spozna misao Gospodnju, tko li mu bi savjetnikom?” (Rim 11, 33-34).

modalitet svake stvorene uzročnosti, takvu vrstu uzročnosti ne možemo si predočiti.⁵³

208. *Božje htijenje*

Htijenje dobra čista je savršenost, a Bog ima volju kojom na uzvišen (eminentan) način želi dobro, tj. Božje htijenje je takvo da nema nesavršenosti prisutne u htijenjima drugih umnih bića. U stvorenja, naime, primjećujemo dvostruko htijenje volje:

- htijenje za dobrom kojeg se nema, a za kojim se teži da ga se zadobije

- htijenje dobra koje se posjeduje, imajući u njemu smiraj.

Budući da je Bog Sama Savršenost, te da mu ništa od dobra ne nedostaje, u Bogu je nužno da Božja volja hoće samo dobro koje posjeduje. Štoviše, budući da je Bog Čisti akt te da nema nikakve potencije, nužno je da su u Bogu volja koja hoće, sami čin htijenja i dobro koje se hoće, jedna potpuno identična stvarnost, sam Bog, tj. Sami Božji Bitak (*Esse*) = Božja Volja (*Voluntas*) = Božje Htijenje (*Velle*) = Samo Dobro (*Bonum*). Uz to, budući da je ljubav prvi čin volje, nužno slijedi da je Bog Ljubav.

⁵³ Pokušaj filozofa da predoče modalitet Božjeg znanja pokreta volje, a time i možebitnih stvari (*futuribilis*) izazvao je jednu od najžešćih rasprava u povijesti filozofije koja je kulminirala raspravom između pobornika teza isusovca Moline i teza dominikanca Bañeza. Budući da je rasprava imala i teološke implikacije, papa Klement VIII. osnovao je 1598. kongregaciju (*Congregatio de Auxiliis*) za rješenje te polemike, no nakon osam godina rada mnoštva filozofa/teologa s više od 120 održanih sjednica bez postignutog rješenja, kongregaciju je ugasio 1607. papa Pavao V.

„Dakle, Božja volja nije težnja prema dobru, već posjedovanje dobra u ljubavi: Bog je Ljubav.”⁵⁴

Bog ljubi sama sebe i ljubeći sama sebe ljubi sve stvari. Budući da je iz naravi samog Boga nužno, kao što smo vidjeli, da Bog ljubi sama sebe, Bog *primo et per se* ljubi sama sebe, vlastiti objekt Božjeg htijenja jest Božja Dobrota. Drugim riječima, Bog sve što ljubi, ljubi radi Božje Dobrote. Stoga, Bog ne može htjeti nešto što je suprotno njegovoj Dobroti, npr. moralno zlo – grijeh.⁵⁵ Dakle, Bog jednim te istim činom htijenja ljubi sebe i druga bića, ali sebe zbog sama sebe, jer je Bog sama Dobrota, a druga bića ukoliko su usmjerena prema Samoj Dobroti.⁵⁶ „Kao što je čin Božjeg uma jedan, jer mnoštvo stvari spoznaje u jednom počelu, tako je jedno i jednostavno Božje htijenje jer mu objekt nije mnoštvo stvari osim zbog jednog jedinog motiva, svoje dobrote.”⁵⁷

Budući da svaka djelatna moć ima nužan odnos sa svojim vlastitim objektom (vidi točku 160. i 168.), Božja volja ima nužan odnos s njegovom Dobrotom, tj. Bog nužno ljubi sama sebe. Uz to, kako je ta Dobrota i Ljubav prema toj Dobroti Sami Božji Bitak, Sama subzistentna Savršenost kojoj ništa ne prethodi niti joj se što može dodati, slijedi da Bog nema potrebu za drugim stvarima, tj. da ih Bog ne želi na nužan način. „Iako je nužni objekt Božjeg htijenja njegova vlastita dobrota, ipak, zbog toga, ne želi kao nužan objekt stvari koje želi radi svoje

⁵⁴ A. L. González, *Filosofia di Dio*, str. 215.

⁵⁵ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 9.

⁵⁶ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2. gdje navodi da Bog „*vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem.*”

⁵⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2, ad. 4.

dobrote: jer njegova dobrota može stajati bez njih.”⁵⁸ Dakle, Bog bića koja su od njega različita ne ljubi nužno, nego slobodno. Božja slobodna odluka kojom hoće stvorenja uzrok je stvorenja, a time i njihove dobrote, tj. stvari su dobre zato što ih Bog hoće (vidi točku 90.). Iako Bog bića koja su od njega različita ne želi nužno, ipak uz pretpostavku da ih hoće, budući da je Božja volja nepromjenjiva, ne može ih ne htjeti, tj. Bog bića od sebe različita želi hipotetičkom (*necessitate suppositionis*), a ne apsolutnom nužnosti.⁵⁹

Uz to, Božja se volja nužno ispunjava, tj. sve ono što Bog hoće, biva. Naime, budući da je „Božja volja univerzalni uzrok svih stvari, nije moguće da ona ne ostvari svoj učinak. Zbog toga ono što se čini da izmiče volji Božjoj u određenom redu, podliježe joj po nekom drugom redu, npr. grešnik koji svojom voljom griješeći izmiče volji Božjoj, vraća se pod utjecaj volje Božje kad biva kažnjen od njegove pravednosti.”⁶⁰ No, važno je uočiti, da iako je Božja volja nužno učinkovita, ne čini da sve stvari budu nužne. Razlog tomu je da je nužno ne samo da se izvršava sve ono što Bog hoće nego i da se sve izvršava na način na koji Bog hoće, a Bog hoće: da nužne stvari nastaju na nužan način, kontingentne na kontingentan kao i to da učinci slobodnih čina nastaju na slobodan način. „Nije dakle točno da su učinci koje Bog želi kontingentni zato što su kontingentni njihovi bliži uzroci; nego je Bog njima

⁵⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3, ad. 2.

⁵⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3.

⁶⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 6.

predodredio kontingentne uzroke jer je želio da se dogode na kontingentan način.”⁶¹

209. *Božja svemogućnost*

„Postoje dvije vrste moći: pasivna, koja ni na koji način ne može biti u Bogu; i ona aktivna, koja se Bogu mora pripisati na najuzvišeniji način. Evidentno je, naime, da je svako biće, ukoliko je u aktu i ukoliko je savršeno, aktivno počelo te da je, naprotiv, svako biće pasivno ukoliko je manjkavo i nesavršeno. Nadalje, gore je dokazano da je Bog čisti akt, apsolutno i u svakom pogledu savršen i da na njemu ne može biti nikakve nesavršenosti. Njemu, dakle, u najvećem stupnju pripada da je aktivno počelo.”⁶²

„Koliko savršenije neki djelatelj posjeduje formu po kojoj djeluje, toliko je veća njegova aktivna moć (npr. što je neko tijelo vruće, toliko je veća njegova moć grijanja; i moglo bi imati neizmjernu moć grijanja kad bi njegova toplina bila neizmjerljivo velika).”⁶³ Prema tome, nužno je da Bog, koji je Čisti Akt, neizmjerljiva Savršenost svih savršenosti, ima neizmjernu moć, tj. da je Svemoguć. Uz to, kako u Čistom Aktu nema razlike između bivstvovanja i djelovanja, Božja djelatna moć i Božje djelovanje su jedna potpuno identična stvarnost, sami Bog. Stoga, dok je u svih stvorenja aktivna moć bliže počelo djelovanja (vidi točku 57. i 64.), u Bogu, u kojem je aktivna moć istovjetna s djelovanjem, ona je neposredno počelo učinka.

⁶¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 8.

⁶² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 1.

⁶³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 2.

Božja svemogućnost implicira da Bog ni od čega može načiniti sve što može biti. Naglašavamo ovo „sve što može biti” jer stvari koje su u sebi proturječne ne mogu biti. Stoga je za kontradiktorne stvari, kao što su npr. okrugli trokut, drveno željezo, oksimoron itd., „potrebno reći da ne mogu postojati, a ne da ih Bog ne može načiniti (*unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere*).”⁶⁴

210. Božji život

Život je vlastitost bića s imanentnim djelovanjem (vidi točku 147. i 148.), a kako su u Bogu bivstvovanje i djelovanje istovjetni, slijedi da je Bog svoje imanentno djelovanje, tj. Bog je Život, odnosno Sami Bitak je neizmjereno savršeni Život.⁶⁵

Uz to, kako se „pod imenom blaženstvo ne razumijeva drugo doli savršeno dobro umne prirode: kojemu je vlastito spoznavati puninu dobra koje posjeduje. [...] Sada, ove dvije stvari, tj. biti savršen i biti inteligentan, pripadaju Bogu na najuzvišeniji način.”⁶⁶ Slijedi da je Božji život samo neizmjereno Blaženstvo.⁶⁷

⁶⁴ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3.

⁶⁵ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

⁶⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 1.

⁶⁷ Iako je filozofskoj argumentaciji nedohvatljiva istina kršćanska Objava da je Božji život, život triju različitih osoba: Oca, Sina i Duha Svetoga jedne jedinstvene Božje supstancije, nije ni u čemu filozofski neprihvatljiva, nego, štoviše, na prekrasan način obogaćuje naše poimanje Boga.

211. *Božje stvaranje stvorenja*

Kao što smo dosada vidjeli i dokazali (točke 111., 112. i 195. – 201.), Bog je ni od čega (*ex nihilo*) stvorio svijet, tj. Bog je uzrok svakog bića ukoliko je biće. Kako bismo što bolje razjasnili narav stvaranja, promotrimo поближе neke njegove vidove:

a) stvaranju bića sa strane bića ništa ne prethodi. Dakle, „kad se kaže da je neka stvar nastala iz ničega, prijedlog *iz* ne dolazi u značenju materijalnog uzroka, već samo susljednosti; kao kad se kaže da se iz jutra rađa podne, tj. nakon jutra dolazi podne.”⁶⁸

b) dakle, stvaranje je trenutačna proizvodnja cjelovitog bića – supozita. Dakle, stvaranje nije neka vrsta promjene, jer svaka promjena pretpostavlja subjekt promjene, te promjenom nastaje samo biće pod nekim vidom, ne biće kao takvo, cjelovito biće (vidi točku 111.). Nužno je da nastajanjem ni od čega nastane neposredno cjeloviti supozit, jer jedino on samostalno jest, dok sve ostalo što jest, jest ukoliko je dio supozita, tj. svako nastajanje koje ne bi bilo nastajanje cjelovitog supozita bila bi promjena nekog već postojećeg supozita. Budući da je bitak vlastiti Božji učinak, Bog stvaranjem daje participirani bitak. To implicira da daje i ono što ga nužno prati ukoliko je participiran, tj. ono što ga određuje upravo na takav participirani način, a to je bît. Dakle, učinak stvaranja, neposredno i po sebi (*primo et per se*), jest bitak supozita, a onda po njemu i njegova bît.

⁶⁸ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1, ad. 3.

c) samo Bog može stvarati. Budući da je stvaranje priopćavanje bitka, ono je nužno vlastiti učinak bića koje je Bitak po biti. Sva druga bića nisu bitak, već ga imaju na ograničen način (*modus essendi*) te, sukladno tome, njihov vlastiti učinak može biti samo neka ograničena zbilja, a ne bitak kao takav. Drugim riječima, za razliku od svih drugih uzrokovanja koja su uvijek preoblikovanje nekog bića u neko drugo biće (vidi točku 111.), u stvaranju ni iz čega uzrokuje se biće kao takvo. Stoga stvaranje zahtijeva neizmjernu moć koju, kao što smo vidjeli, može imati samo Čisti, ničim ograničeni Bitak. Uz to, kako je kod svakog uzrokovanja stvorenja nužno neko preoblikovanje koje zahtijeva bivstvovanje subjekta nad kojim se vrši djelovanje, nemoguće je da Bog svoju stvoriteljsku moć podari nekom stvorenju ili da se pri stvaranju posluži nekim stvorenjem kao instrumentom jer se glavni uzrok služi instrumentom samo ukoliko bi se koristio instrumentovom vlastitom uzročnosti, a ona je po sebi u svih stvorenja ograničena na preoblikovanje.⁶⁹

d) pojam stvaranja može se shvatiti u aktivnom i pasivnom smislu; u aktivnom smislu stvaranje je Božji čin kojim Bog stvara, a u pasivnom smislu stvaranje je učinak, dakle stvorenje.

Budući da su u Bogu bivstvovanje i djelovanje istovjetni, stvaranje u aktivnom smislu je Bog sam, sami Bitak, tj. aktivno stvaranje ne razlikuje se od Božje biti stvarnom, već samo umnom razlikom. Dakle, čin stvaranja ne donosi nikakvu promjenu u Bogu. Stoga Bog nema

⁶⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5.

stvaran, već samo umni odnos sa stvorenjem. Drugim riječima, Bog je Sama nepromjenjiva supstancija bez akcidenata, te stoga nema niti može imati stvaran odnos, tj. akcidentalno određenje prema stvorenju.⁷⁰ Nasuprot tome, za stvorenja je stvaranje stvaran odnos s Bogom, štoviše, to je odnos koji ih čini stvarnima. „Riječ je o odnosu između participanta i onoga na kojem se participira, na način koji zahtijeva transcendentálna participacija; to je izvorni odnos, odnos utemeljujuće prisutnosti Bitka u bitku bića, što implicira posvemašnju ovisnost (odnos) stvorenja o Bogu.”⁷¹ Dakle, budući da uzročnost ne implicira nesavršenost u uzroku, već samo u učinku, nužno je da učinak ima stvarni odnos prema uzroku, ali ne i obrnuto, kao što je slučaj u savršenom uzrokovanju, stvaranju.

e) Bog je odvijeka slobodno odlučio stvoriti svijet i to ovaj svijet. Bog je bio apsolutno slobodan ne samo, kao što smo vidjeli, u odluci da stvori svijet (odluka stvoriti ili ne stvoriti) nego i u odluci da stvori baš ovaj svijet (odluka koji i kakav svijet stvoriti). Budući da nije moguće da postoji najbolji svijet, jer između svake savršenosti stvorenja, po sebi nužno ograničene, i Božje Punine savršenosti, po sebi neograničene, uvijek ima mjesta za još savršenije stvorenje. Slijedi da je Božji slobodni izbor, a ne neka dobrota svijeta, jedini razlog zašto je Bog stvorio baš ovaj svijet.

⁷⁰ Usp. T. Akvinski, *De potentia*, q. 3, a. 3.

⁷¹ A. L. González, *Filosofía di Dio*, str. 241.

No, iako ovaj svijet nije najbolji svijet, on je nužno najbolji ovaj svijet. Jer, kako primjećuje sveti Toma: „Svijet, pretpostavljajući stvari koje ga aktualno sačinjavaju, ne može biti bolji, budući da je Bog uredio stvari na najprikladniji način, a to uređenje je dobro svijeta. Kad bi se jedna od stvari usavršila, poremetio bi se red, kao što se poremeti melodija citre ako se jedna nit zategne više od optimalnog. No, Bog bi mogao napraviti još stvari ili usavršiti postojeće, ali tada to ne bi bio ovaj svijet, već neki drugi bolji svijet.”⁷²

f) Bog je mogao stvoriti svijet odvijeka. Dokazujući Božje postojanje, ujedno sa zaključkom da svijet zahtijeva Uzrok svog postojanja, uvidjeli smo i da Uzrok svijeta nužno transcendiraju svaku, ali i sve horizontalne (kategorijalne) uzročnosti zajedno, neovisno o tome je li njihov niz konačan ili beskonačan, vremenit ili vječan. Dakle „aktivnost Prvog uzroka je nadvremenska i zbog toga je vremenski istodobna svim trenutcima vremena koji mjere hod svemira.”⁷³ Drugim riječima, narav svijeta jest takva da implicira stvorenost, a narav stvorenosti je takva da ne implicira vremenski početak. Stoga sveti Toma zaključuje da iako svijet ima vremenski početak, to nikako ne možemo znati slijedom filozofsko-znanstvene argumentacije, nego isključivo na osnovi Objave. Te, dodaje, da pošto vjerom prihvatimo činjenicu da je svijet stvoren u vremenu, slijedi zaključak da je Božja volja

⁷² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 6, ad. 3.

⁷³ M. Pangallo, *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Leonardo da Vinci, s. Marinella 2004., str. 280.

vječnom, nepromjenjivom odlukom odlučila stvoriti svijet u vremenu.⁷⁴

212. Božje uzdržavanje stvorenja

Pojmom uzdržavanje stvari (*conservatio rerum*) izričemo kontinuiranu ovisnost bitka stvorenja o Stvoritelju. Budući da „svaki učinak ovisi o svom uzroku, u mjeri u kojoj mu je ovaj uzrokom,”⁷⁵ te da je bitak stvorenja, kao što smo vidjeli (točke 192. – 199.), neposredno u sadašnjosti subordiniran učinak Božje uzročnosti, slijedi da nijedno stvorenje ne može zadržati svoj bitak, ostati u bivstvovanju, osim ako stvoriteljski uzrok ne održava svoju uzročnost bitka. Drugim riječima kazano: ako bi stvorenje izgubilo Božju stvoriteljsku prisutnost, palo bi u ništavilo. Dakle, „Bog ne održava stvorenja nekim novim djelovanjem, nego nastavljajući djelo kojim im daje bitak, djelo koje [ukoliko je transcendentalni čin] nije podvrgnuto ni gibanju ni vremenu.”⁷⁶ Budući da je priopćavanje bitka uzročnost koja je (vidi točku 211.) vlastita samo Bogu, „Bog ne može priopćiti nijednom stvorenju moć da samo sebe održava u bitku, nakon što bi prestalo njegovo djelovanje; kao što ne može učiniti da o njemu ne ovisi početak njihova postojanja.”⁷⁷

⁷⁴ Usp. T. Akvinski, *De aeternitate mundi*; *Summa contra Gentiles*, II, 31-38; *Summa Theologiae*, I, q. 46.

⁷⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 104.

⁷⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad. 4.

⁷⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad. 2.

213. Božje pokretanje djelatnosti stvorenja

Budući da je Bog uzrok bitka stvari, transcendentalni uzrok, on je uzrok svakog „jest” ukoliko „jest”, pa je tako i uzrok svakog „jest” djelovanja (vidi točku 112.). Drugim riječima, djelovanje je akt te je zbog toga bitak njegova zbiljnost, tj. bitak ukoliko je zbiljnost svih drugih zbiljnosti (*actualitas omnium actuum*) jest zbiljnost i svakog djelovanja. Dakle, Bog je prisutan u svakom djelovanju kao transcendentalni uzrok, tj. u svakom djelovanju Bog je prisutan kao počelo djelovanja snagom kojom se vrši samo djelovanje. Naime „uzrok se djelovanja više pripisuje onomu snagom kojeg se djelovanje vrši nego onomu koji djeluje, kao što je u pravom smislu riječi više uzrok glavni uzrok od instrumentalnog uzroka. Zbog toga je Bog uzrok svakog djelovanja na prioritetan način u odnosu na drugotne uzroke.”⁷⁸

Primijetimo da Božje djelovanje u djelovanju stvorenja, ukoliko je transcendentalno uzrokovanje, ne poništava, već omogućuje samo djelovanje stvorenja. U svakom djelovanju i Bog i stvorenje su totalni uzroci, Bog na transcendentalnoj razini, a stvorenje na kategorijalnoj razini.

Sveti Toma Božje djelovanje u djelovanju stvorenja opisuje kao instrumentalnu uzročnost, ali bitno različitu od svake druge instrumentalne uzročnosti, u kojima uvijek i glavni i instrumentalni uzrok djeluju na istoj kategorijalnoj razini, dok je Božje djelovanje, kao što smo vidjeli, na transcendentalnoj razini. Slijedom te specifičnosti

⁷⁸ T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 67.

Božjeg djelovanja sveti Toma zaključuje da „Bog u svakom djelatelju djeluje prema ove tri vrste uzročnosti.

Prvo, kao svršni uzrok. Doista svako djelovanje teži istinskom ili prividnom dobru; a budući da nijedna stvar ne sačinjava istinsko ili prividno dobro, osim ukoliko ne participira na nekoj sličnosti s vrhovnim dobrom, a to je Bog, slijedi da je sam Bog svršni uzrok svakog djelovanja.

Drugo, u svakom nizu međusobno subordiniranih djelatnih uzroka, drugi uvijek djeluje snagom prvog: doista, prvi djelatelj pokreće drugog da djeluje. Dakle, pod ovim vidom sve stvari djeluju snagom samoga Boga; i zbog toga je on uzrok djelovanja svih djelatnih uzroka.

Treće, treba podsjetiti da Bog ne samo što pokreće bića da djeluju tako da na djelovanje primjenjuju svoje forme i svoje moći, kao što čini obrtnik koristeći se sjekirama, a da je sam nije izradio, već daje i formu stvorenju koje djeluje i uzdržava ga u bivstvovanju.”⁷⁹

214. *Božja providnost*

Budući da svaki djelatnik djeluje s obzirom na neku svrhu, nužno je da Bog, koji je univerzalni djelatnik, koji je sve stvorio ni iz čega i koji je transcendentni uzrok svakog pojedinog bića, svaku stvar usmjeruje prema njejoj svrsi i svrsi cjeline stvorenja. Stvaralački Božji plan po kojem je sve stvari usmjerio prema njihovoj svrsi nazivamo providnost.

Božja providnost dohvaća sva bića i svako pojedino, pa i najmanje biće; jer ukoliko je Bog uzrok bitka kao

⁷⁹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 5.

takva, njegova uzročnost djelatno dohvaća sve u svakom biću. „Dakle, budući da providnost Božja nije drugo doli uređenje stvari prema njihovu cilju, kao što je već kazano, nužno je da sve stvari budu podvrgnute Božjoj providnosti u mjeri njihove participacije na bitku.”⁸⁰

„Providnost podrazumijeva dvije stvari: naime, plan [vječni naum], uređenje bića prema njihovu cilju, i izvršenje [u vremenu] tog plana, a što se naziva upravljanje. Što se tiče prve stvari, Bog odmah sve provida. Zbog toga što u svome umu ima ideju svih stvari, pa i najmanjih: i svim uzrocima koje je predodredio da proizvedu učinke dao je sposobnost da proizvedu te učinke. Zbog toga je bilo nužno da u svome umu unaprijed imadne (sav) red tih učinaka. Što se tiče druge stvari (tj. upravljanja) postoje neki posrednici Božje providnosti. Jer ona vlada nižim bićima pomoću viših, ne zbog manjka moći, već zbog preobilja dobrote, zato što želi priopćiti i stvorenjima dostojanstvo uzročnosti.”⁸¹

Božja providnost upravlja stvorenjima sukladno njihovoj naravi, naime providnosti pripada da usmjerava stvari njihovoj svrsi, a to je dobro njihove naravi (*bonum simpliciter*). Tako Božja providnost upravlja nužnim stvarima podržavajući njihov nužan način bivstvovanja, kontingentnim bićima podržavajući njihovu kontingentnost te slobodnim bićima podržavajući njihovu slobodu. Budući da je Bog, kao što smo vidjeli, Sveznajući (vidi točku 207.) te da se njegova Volja nužno i nepogrešivo izvršava,

⁸⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2.

⁸¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 3.

iako se ostvaruje posredstvom kontingentnih i slobodnih čina stvorenja (vidi točku 208.), nužno je zaključiti da je Providnost nepogrešiva te da je plod uzvišene Božje Mudrosti koja nadilazi naš način shvaćanja.

Uz to, budući da je vlastiti objekt Božjeg htijenja Božja Dobrota, Bog sve što hoće, pa tako i stvorenja, hoće radi svoje Dobrote. Svrha (*causa finalis*) stvaranja, odnosno stvorenja jest Božja Dobrota, tj. Bog sam. Dakle, Božja Dobrota je objekt svake naravne težnje, tj. ona je ono za čime svi teže (vidi točku 171.). No, budući da među stvorenjima samo umna stvorenja teže da dohvate Božju Dobrotu u njoj samoj, spoznavajući je i ljubeći je, samo su razumna stvorenja u stanju u punini ostvariti cilj stvaranja. Dakle, samo su razumna stvorenja, osobe, obdarena naravljju koja ih osposobljuje da u sebi dohvate cilj stvaranja u njemu samome. Te kako je nužno da ono biće koje je po naravi usmjereno, tj. koje je stvoreno takvo, da bi u sebi dohvatilo sami cilj stvaranja da Stvoritelj želi radi njega samoga, slijedi da Bog svaku pojedinu osobu želi radi nje same. Stoga je svako umno biće, tj. svaka osoba pojedinačno, primarni (*primo et per se*) objekt Providnosti. Naime „[Boga] samo razumsko stvorenje može dohvatiti u njemu samome, tj. spoznavajući ga i ljubeći ga, kao što se vidi iz onoga što smo rekli. Stoga je jedino razumsko stvorenje željeno radi njega samoga, dok su druga stvorenja željena zbog razumskoga. [...] Osim toga, tvrdeći da Božja providnost upravlja intelektualnim supstancijama radi njih samih, ne shvaćamo to na način da one same poslije nisu usmjerene Bogu i usavršenju svemira. Kaže se, dakle, da su upravljane radi njih

samih, a druge su upravljane radi njih, zato što dobra koja primaju od Božje providnosti nisu im dana da koriste nekom drugom; dok naprotiv dobra koja primaju druge supstancije, božanskom providnošću idu u korist intelektualnima.”⁸² Drugim riječima, iako sva živa bića imaju nutarnju usmjerenost prema dobru svoje naravi (*bonum simpliciter*), događanje među bićima, tj. međudjelovanja svih bića, takva su da su uvijek usmjerena isključivo k *bonum simpliciter* svake pojedine osobe.

Bog je stvorio svaku osobu radi nje same i Providnošću sve upravlja na način koji je najbolji za svaku pojedinu osobu. Drugim riječima, sve što se svakom pojedinom čovjeku događa, iako se naizgled nekad tako ne čini, najbolje je za njega, tj. najprimjerenije mu je za ostvarivanje njegove zadnje svrhe, njegova *bonum simpliciter*. Tako „sv. Toma More malo prije svog mučeništva tješi svoju kćer: ‘Ništa se ne može dogoditi što Bog ne bi htio. A sve što on hoće, koliko nam se god moglo činiti lošim, upravo je najbolje za nas,’”⁸³ tj. za naše spasenje. Dakle, sve što se događa najbolje je za svaku pojedinu osobu, jer je najprilagođenije ostvarenju njene zadnje svrhe – *bonum simpliciter* njene naravi; iako nije nužno da ta događanja potiču ostvarenje svakog parcijalnog dobra osobe – *bonum secundum quid*, kao što je npr. njeno ekonomsko dobro, fizičko dobro, duševno dobro...

Vidjevši navedeno o Božjoj Providnosti, ne možemo se ne upitati:

⁸² T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 112.

⁸³ *Katekizam Katoličke Crkve*, 313.

215. „*Unde malum*” (odakle zlo)?

Kako bi se što više približili razrješenju problema zla, filozofi, naročito srednjovjekovni, istaknuli su razliku između tzv. fizičkog i moralnog zla:

– fizičko zlo jest nedostatak nekog naravnog elementa, tj. aktualno neposjedovanje nekog dobra koje bi mu po naravi pripadalo

– moralno zlo jest nedostatak u usmjerenju prema vlastitome cilju, slobodno izabran od razumskog stvorenja, tj. čin kojim se razumno stvorenje svjesno i svojevoljno udaljava od svoje zadnje svrhe. U religijskoj terminologiji moralno se zlo naziva grijeh.

Imajući u vidu da je naravna svrha nerazumnih stvorenja podređena svrsi cjeline stvorenja i svrsi razumnih stvorenja, čija naravna svrha nije ničemu podređena i u svjetlu dosad rečenoga o Božjoj Providnosti, možemo zaključiti da fizičko zlo nije zlo u pravom smislu riječi. Jer je Božjom Providnošću svako fizičko zlo, bilo ono u razumnih bilo u nerazumnih bića, upravljeno da doprinosi dobru cjeline stvorenja i usmjerenju svake pojedine osobe prema njezinoj zadnjoj svrsi. Stoga ako se neko biće izolirano promatra, fizičko zlo toga bića, uistinu je zlo za to biće jer je istinski nedostatak potrebnog mu dobra; no ako se taj nedostatak promatra u cjelini sveg stvorenja i svake pojedine osobe, tada predstavlja dobro cjeline, slično kao što npr. odsijecanje prsta zaražena gangrenom, iako je zlo za prst, predstavlja dobro za tijelo u cjelini.

Moralno zlo jedino je zlo u pravom smislu riječi jer se slobodnim činom stvorena osoba sama usmjeruje

suprotno svojoj naravnoj svrsi. A kako je svrha svake pojedine osobe svrha samog stvaranja, to suprotstavljanje je suprotstavljanje samom Bogu. Budući da bi bilo apsurdno pretpostaviti da se Bog na bilo kakav način suprotstavlja samom sebi, nužno je zaključiti da Bog ni na koji način nije uzrok zla, već da je to isključivo slobodna volja stvorene osobe.

No, ako je to tako, nameće nam se pitanje: zašto je Bog stvorio svijet u kojem će postojati zlo?, te zašto uopće dopušta zlo?

Najviše što možemo odgovoriti kao filozofi jest reći isto ono što je rekao i veliki sveti Toma citirajući genijalnu izjavu svetog Augustina:

„Budući da je savršeno dobar, svemogući Bog (...) ne bi nikada pustio da u njegovim djelima postoji ikakvo zlo kad ne bi bio dovoljno moćan i dobar da iz samoga zla izvuče dobro.”⁸⁴

Za dublji i potpuniji odgovor potrebna je pomoć svjetla vjere, tj. teologije,⁸⁵ a što nadilazi okvire ove knjige.

⁸⁴ A. Augustin, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 3, 11: CCL 46, 53 (PL 40, 236), naveden od svetog Tome u: *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, ad. 1.

⁸⁵ Kršćanska teologija u svjetlu objavljenih istina o istočnom grijehu, o pozivu čovjeka na sudjelovanje u samom božanskom životu te o otkupljenju čovjeka izvršenom po Bogo-čovjeku Isusu Kristu donosi mnoga, ali ne i sva, razjašnjenja o pitanju zla. Stoga je i čovjek vjernik, iako ohrabren istinama vjere, također pozvan da živi u ovom svijetu prožetim zlom potpuno pouzdanje i predanje u Božju Providnost, koja mu ipak ostaje uvijek do kraja nerazjašnjena, sve do posljednjeg suda kad „ćemo upoznati posljednji smisao čitava stvorenja i svu ekonomiju spasenja; shvatit ćemo čudesne putove kojima je njegova Providnost vodila svaku stvar njezinu konačnom cilju” (*Katekizam Katoličke Crkve*, 1040.).

7.

ETIKA

7.1.

NAČELO I TEMELJ

216. *Načelo i temelj*¹

Na osnovi onoga što smo vidjeli u prethodnim poglavljima, načelo i temelj etike radi jasnoće ćemo postaviti u obliku sljedećeg silogizma:

(Arg.) – Čovjek se svojim slobodnim činima samoodređuje, tj. određuje se kakav će čovjek biti (vidi točku 173.).

(Atqui.) – Svrha svake pojedine osobe svrha je samog stvaranja (vidi točku 214.), jer pojedinačno *bonum simpliciter* (dobro naravi kao takve) svakog čovjeka/osobe (vidi točku 169.) Bog hoće radi njega samog, tj. izravno i neposredno. Dakle, volja je Božja, a to je istinsko Dobro (vidi točku 208.), postizanje čovjekova *bonum simpliciter*.

¹ Usp. I. Loyolski, *Duhovne vježbe*, u: *Načela duhovnosti*, Verbum, Split 2008., n. 23.

(Ergo) – Stoga je čovjek dužan svojim slobodnim činima vršiti volju Božju, samoodređujući se tako da se usmjeruje prema svom *bonum simpliciter*, tj. čovjek je dužan „ljubiti Gospodina Boga svojega iz svega srca svojega, i iz sve duše svoje, i iz svega uma svoga, i iz sve snage svoje!” (Mk 12,28; Lk 10,25; te usp. Pnz 6,5; Mt 22,37).

217. Što je etika?

Etika je filozofska disciplina koja istražuje usmjerenost ljudskih čina prema dobru ljudske naravi kao takve (*bonum simpliciter*), tj. usmjerenost ljudskih čina prema svrsi ljudske naravi kao takve. Budući da se odnos ljudskih čina prema svrsi ljudske naravi – slaganje s njome dobrih čina te suprotstavljanje njoj zlih – naziva moralnost, možemo reći da je etika znanost o moralnosti ljudskih čina.

Prije nego što se posvetimo proučavanju same zakonitosti usmjerenja čovjeka prema njegovoj svrsi, tj. moralnom redu (treća zdravorazumska sigurnost, vidi točku 33.), usredotočimo se na dva preliminarna pitanja:

a) kakav je odnos ljudske slobode i ljudskih čina (razrada prve premise)?

b) kako se ostvaruje *bonum simpliciter* ljudske naravi (razrada druge premise)?

7.2. LJUDSKI ČIN

218. *Apsolutni karakter moralnog djelovanja*

„Među činima koje čovjek vrši, ljudski su u užem smislu samo oni koje čovjek vrši kao čovjek. Nadalje, čovjek se razlikuje od drugih stvorenja koja nisu razumna jer je gospodar vlastitih čina. Zbog toga se u užem smislu zovu ljudskima samo oni čini nad kojima čovjek ima vlast. [...] Prema tome, zovu se u pravom smislu ljudskima (*humanus*) oni čini koji potječu od slobodne volje [tj. slobodni čini kao ljubiti, mrziti, govoriti, raditi...]. Ostali čini koji se čovjeku pripisuju [tj. neslobodni čini kao fizički razvoj, kolanje krvi, lučenje hormona...], mogu se zvati činima čovjeka (*actus hominis*), ali ne i ljudskim činima (*actus humanus*) u pravom smislu, budući da ne pripadaju čovjeku kao čovjeku.”²

Budući da se svojima slobodnim činima čovjek samoodređuje kao čovjek, čovjek samoodređujući se određuje svoje biće prema dobru svoje naravi kao takve (*bonum simpliciter*), tj. usmjeruje se prema svrsi svoje naravi ili protiv nje, određuje se u odnosu prema volji Božjoj, odnosno prema Bogu samom. Stoga je moralni vid ljudskih čina najvažniji vid ljudskih čina. Dakle, dok svaki drugi vid ljudskih čina određuje ljudski čin prema

² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

nekom relativnom dobru (*bonum secundum quid*), moralni vid ga određuje prema Dobru kao takvu (*Bonum simpliciter*). Drugim riječima kazano, moralni vid je apsolutan te svi drugi vidovi ljudskog čina, bez obzira na to kakvo relativno dobro izriču (npr. zdravlje, bogatstvo, slavu...), jesu istinski dobri (*bonum simpliciter*) isključivo ovisno o svom moralnom vidu. Sveti Ignacije Loyolski navedeno sintetizira kako slijedi:

„Čovjek je stvoren da Gospodina Boga svoga hvali, da ga štuje, da mu služi [...], a ostale stvari na zemlji stvorene su radi čovjeka, da mu budu od pomoći da postigne svrhu za koju je stvoren. Odatle slijedi da se čovjek smije njima poslužiti toliko koliko ga podupiru u njegovu određenju, a toliko treba da ih se otrese koliko ga u tome priječe. Stoga je potrebno da se učinimo neopredijeljenima prema svim stvorovima u svemu onom što je prepušteno izboru naše slobodne volje i nije zabranjeno, tako da, što se nas tiče, ne volimo zdravlje više od bolesti, bogatstvo više od siromaštva, čast više od sramote, dug život više od kratka života, pa tako i u svemu ostalom, želeći i birajući jedino ono što nas više dovodi k svrsi za koju smo stvoreni.”³

Budući da se čovjek samoodređujući se slobodnim činima ujedno određuje u svom odnosu prema Bogu, što iskazuje moralni vid čina, čovjek, čineći moralno dobro, služi Bogu vršeći njegovu Volju te se tako osobno približava Bogu, dok čineći moralno zlo, tj. griješeći, čovjek vrijeđa Boga, te se tako osobno udaljuje od Njega.

³ I. Loyolski, *Duhovne vježbe*, n. 23.

219. *Voljni čini*

Kako bismo što bolje izrazili prisutnost slobode u različitim vrstama ljudskih čina, filozofi upućuju na različitu voljnost čina. Voljni čin možemo definirati kao čin koji proizlazi iz nutarnjeg počela i praćen je formalnom spoznajom svrhe. Kako objašnjava sveti Toma:

„[Budući da je čovjek slobodno biće] ima u sebi princip svoga djelovanja, ne samo da bi mogao djelovati nego i djelovati svrhovito. Biće koje naprotiv nema nikakvu spoznaju cilja iako u posjedu nutarnjeg principa svoga djelovanja ili gibanja, nema samo u sebi princip svoga djelovanja i svoga kretanja prema cilju, već je taj princip u drugome od kojega potječe njegovo djelovanje i kretanje: tako da se za ta bića ne kaže da pokreću sama sebe, nego da su pokretana od drugih. Naprotiv, za bića koja imaju spoznaju cilja kaže se da pokreću sama sebe [tj. da slobodno djeluju], zato što se u njima nalazi ne samo princip djelovanja nego djelovanja sa svrhom. Zbog toga, budući da obadvoje, djelovati i djelovati sa svrhom, ovise o nutarnjem principu, za te čine i pokrete kaže se da su svojevoljni.”⁴

Dakle, svijest o svrsi jest konstitutivna za voljni čin, npr. iako imam svijest o kucanju srca, ta svijest nije konstitutivna za sami čin kucanja, pa prema tome kucanje srca nije voljni čin.

Slobodno odlučivanje ljudske volje ima dvije dimenzije: odlučuje o sebi samoj (samoodređuje se) i odlučuje o djelovanju drugih moći. Sukladno toj dvojnosti možemo

⁴ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1.

razlikovati dvije vrste voljnih čina: izazvani (*elicitus*) voljni čini i zapovjeđeni (*imperatus*) voljni čini, izazvani (*elicitus*) voljni čini izvršuju se u samoj volji (npr. ljubav, mržnja itd.), dok se nalogom volje zapovjeđeni (*imperatus*) voljni čini neposredno izvršuju u moći različitoj od same volje (npr. um, jezik, ruka itd.). Uz to, zapovjeđeni (*imperatus*) voljni čini dijele se na one izvršene od razuma, memorije ili imaginacije (nutarnji zapovjeđeni čini) i na one vidljive na izvan (vanjski zapovjeđeni čini). Ovi posljednji, ukoliko viđeni od drugih ljudi, zbog egzemplarnosti koju im daju, imaju dodatnu moralnu težinu, jer dobar primjer daje pozitivan moralni poticaj, a loš primjer (tzv. sablazan) negativan.⁵

Ljudski čini mogu biti više i manje voljni. „*Potpuno voljni čin* jest onaj koji u punini ostvaruje uvjete voljnog čina. Djeluje, dakle, na *potpuno voljan* način osoba koja je svjesna onoga što čini i potpuno pristaje uz vlastiti čin. Ako nedostaje jedan od tih dvaju zahtjeva, čin neće biti *potpuno voljan*.”⁶ Tako npr. nedostatak svijesti imamo u činima izvršenima u stanju pospanosti, priplitosti, velike uzbuđenosti, bolesti svijesti itd., dok nedostatak pristanka imamo u izazvanim (*elicitus*) činima koji nisu dosegнули razinu voljnog čina u pravom smislu te ostaju u stanju promišljanja, odlučivanja, dvojenja, sumnje itd.

Uz to primijetimo da „može postojati voljnost i bez čina: ponekad bez izvanjskog čina, ali s nutarnjim činom kao kad se pozitivno ne želi činiti; ponekad čak i

⁵ Usp. A. R. Luño, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992., str. 118-119.

⁶ A. R. Luño, *Etica*, str. 100.

bez nutarnjeg čina, npr. kao kad nešto ne želimo htjeti.”⁷
Takve čine nazivamo svjesnim propustima.

220. *Objekt voljnog čina*

Volja je težnja za umom spoznatim dobrom (vidi točku 168.). Analizom našeg htijenja lako uočavamo dvostruki vid po kojem nešto shvaćamo kao dobro. Tako:

- nešto shvaćamo kao dobro u sebi te je željeno radi njega samoga, tj. željeno kao cilj (svrha, *τέλος, finis*), dok
- nešto shvaćamo kao dobro radi nečega, dakle dobro ukoliko je sredstvo, te je stoga željeno kao sredstvo (*τὰ πρὸς τὸ τέλος, ea quae sunt ad finem*) za postizanje svrhe.⁸

Dobro koje je željeno radi njega samoga shvaća se kao dobro: ili zato što se prezentira kao objektivno dobro te ga nazivamo časnim dobrom ili zato što se prezentira kao ugodno te ga nazivamo ugodnim dobrom. Dobro koje je željeno kao sredstvo za neko dobro u sebi naziva se korisno dobro.

Važno je uočiti da je izravan objekt htijenja ne samo ono dobro koje se želi radi njega samoga nego i sredstvo koje se radi njega želi, tj. sredstvo se neposredno želi kao sredstvo.⁹ Za razliku od navedenoga, učinak koji nije ni na koji način željen (ni kao cilj ni kao sredstvo), ali koji je predviđen i pripušten ukoliko je nužno vezan uz ono što se izravno želi, nazivamo neizravan objekt volje (npr. čovjek koji boluje od leukemije izravno želi zdravlje i

⁷ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 3.

⁸ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8.

⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 2.

kemoterapiju kao sredstvo za njegovo postizanje, no predviđa i dopušta opadanje kose kao neželjenu posljedicu terapije).

221. *Ljubav*

U svjetlu svrhe stvorenja, tj. da je svrha osoba u njima samima te da je svrha svega ostaloga u njihovu odnosu prema osobama (vidi točku 214.), objekt volje možemo promatrati ovisno o odnosu prema kojoj je osobi dobro željeno. Dakle, budući da je ljubav prvi čin volje, tj. čin kojim volja biva privučena, ovisno o tome privlači li nas dobro radi nas samih ili radi drugih osoba, razlikujemo:

– posesivnu ljubav (*amor concupiscentiae*) – ljubav kojom ljubimo neko dobro ukoliko je dobro za mene, tj. želja za dobrom koje ne posjedujem, i

– dobrohotnu ljubav (*amor benevolentiae*) – ljubav kojom ljubimo dobro drugih osoba ukoliko je dobro u sebi.

7.3.

„*BONUM SIMPLICITER*” LJUDSKE NARAVI

222. *Ostvarivost „bonum simpliciter” ljudske naravi*

Dosada smo pokazali (vidi točku 169.) da je *bonum simpliciter* ljudske naravi (dobro vlastite naravi kao takve), tj. čovjekova konačna svrha (*finis ultimus*), blaženstvo ili, preciznije kazano, promatranje Božje biti.

Prije nego što se usredotočimo na način ostvarivosti ljudskog blaženstva (*bonum simpliciter* ljudske naravi), sljedećim ćemo silogizmom dokazati da je ono ostvarivo:

(Arg.) – *Bonum simpliciter* ljudske naravi je blaženstvo, a *bonum simpliciter* neke naravi je ono za čim ta narav po naravi teži (*desiderium naturale*).¹⁰

(Atqui.) – Budući da naravna težnja ne može biti uzaludna (*desiderium naturale nequit esse inane*), tj. naravna težnja nužno je ostvariva.¹¹

(Ergo) – nužno slijedi da je čovjekova težnja za blaženstvom ostvariva.¹²

Dakle, jednom potvrđenim *maior*, kao što smo prethodno učinili, nužno se zaključuje da je ljudska težnja za blaženstvom ostvariva, budući da je *minor* silogizma, *desiderium naturale nequit esse inane*, siguran metafizički princip, jer je slijedom principa *operari sequitur esse* negiranje ostvarivosti naravne težnje ekvivalentno negiranju samog bića, tj. ontološke istine samog bića. Drugim riječima, negiranje ostvarivosti *bonum simpliciter* neke naravi negiranje je ontološke istine same te naravi.

Pošto je dokazana ostvarivost naravne težnje za gledanjem Boga u njegovoj biti, usmjerimo sada našu pozornost na način ostvarenja te ostvarivosti.

¹⁰ Usp. T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 199-200., te našu točku 169.

¹¹ T. Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 57, n. 3.

¹² Sljedeća analiza o ostvarivosti čovjekove naravne težnje preuzeta je iz: H. Relja, *Gesù Cristo il Filosofo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2015., str. 20-23.

Prije svega treba naglasiti, kako ističe sveti Toma, da ta težnja, iako naravna, nije ostvariva na naravan način, tj. naravnim silama, ni od jednog stvorenog uma:

„Nemoguće je da stvoreni um svojim naravnim silama vidi Božju bît. Naime, spoznaja se događa zbog činjenice da ono što se spoznaje postaje prisutno u spoznavatelju. Spoznati je objekt potom u spoznajnom subjektu na način njegova spoznavanja. Prema tome, spoznaja je u svakom spoznajnom subjektu sukladna načinu bivstvovanja njegove vlastite naravi. Ako, dakle, način bivstvovanja neke spoznate stvari nadilazi način bivstvovanja naravi spoznajnog subjekta, nužno je da shvaćanje te stvari nadilazi narav takva spoznavatelja.”¹³

Budući da je težnja za gledanjem Boga u njegovoj bîti ostvariva, te budući da je nijedno stvorenje, ukoliko stvorenje, ne može po sebi ostvariti, nužno slijedi da je samo Bog u mogućnosti da izvrši ostvarenje te težnje. Takvo ostvarenje, budući da nadilazi naravne moći stvorenja, naziva se nadnaravno. Kazano sažetim izričajem svetog Tome: „Čovjek je naime po naravi usmjeren prema konačnoj svrsi, ali ne može po naravi postići tu svrhu. To može postići samo po milosti [tj. nadnaravno], i to upravo zbog toga što ta Svrha nadilazi svaku [stvorenu] narav.”¹⁴

¹³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4.

¹⁴ T. Akvinski, *In Boethium. Super De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad. 5. Vidi također *Summa Theologiae* u kojoj se kaže da je „Bog usmjerio ljudsku narav prema postignuću svrhe vječnoga života, ne vlastitom snagom, već uz pomoć milosti. Samo na taj način njezin čin može zaslužiti vječni život.” (T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 2, ad. 1.).

Dakle, „razumsko stvorenje nadilazi svako drugo stvorenje zbog činjenice što je sposobno za najuzvišenije dobro [*capax Dei*] preko gledanja i uživanja Boga, iako počela njegove naravi nisu dovoljna da se to postigne, već mu je zato potrebna pomoć Božje milosti.”¹⁵

223. *Isus Krist je naš Put, Istina i Život*

Svaka narav po sebi zahtijeva samo naravno djelovanje (*operari sequitur esse*). Stoga nijedno stvorenje ne može po sebi zahtijevati Božje nadnaravno djelovanje. Drugim riječima, budući da narav po sebi ne može imati nadnaravnu težnju (*operari sequitur esse*), naravna težnja (*desiderium naturale*) razumnih stvorenja za promatranjem Božje biti nije nadnaravna težnja, nego samo naravna težnja koja se može ostvariti jedino nadnaravnim putem.¹⁶ Naglašavamo da se može ostvariti, jer naravna težnja (*desiderium naturale*) implicira samo njezinu ostvarivost (*desiderium naturale nequit esse inane*), ali ne i njezinu ostvarenost, tj. ne implicira nužnu aktualizaciju. Kod razumnih stvorenja, kao što smo vidjeli, aktualizacija naravne težnje može biti samo nadnaravna, tj. kao čisti, ničim implicirani Božji dar.

Iako metafizičkim promišljanjem i analizom ljudske naravi ne možemo ni na koji način zaključiti da je Bog milošću pozvao čovjeka na blaženi život, tj. da Bog nadnaravnim darom daruje čovjeku mogućnost ostvarenja

¹⁵ T. Akvinski, *De Malo*, q. 5, a. 1.

¹⁶ Usp. H. Relja, *Gesù Cristo il Filosofo*, str. 23–27.

naravne težnje,¹⁷ ipak analizom Božje objave u Isusu Kristu možemo naravnim silama spoznati (znanstveno – metafizički) da je Bog po Isusu Kristu izvršio spasenje čovjeka, tj. omogućio mu ostvarenje naravne želje.

Da pojasnimo, Objava Boga u Isusu Kristu jest povijesna objava koja je izvršena na takav način da sadrži dovoljno vjerodostojnih argumenata (prvenstveno čudesa i proroštva), koji su čovjeku dostupni posredstvom povijesne znanosti, tako da onome koji ih upozna postaje razumno i moralno obvezujuće prihvatiti je kao autentičnu Božju Objavu. Posljedica toga jest i prihvaćanje da se u Isusu Kristu – Spasitelju čovjeka nalazi potpuno ostvarenje čovjeka (*bonum simpliciter* ljudske naravi), tj. da je Isus Krist za čovjeka Put, Istina i Život.¹⁸

¹⁷ Neki su držali (vidi: H. de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1991.) neodrživom hipotezu po kojoj je moguće da čovjek po naravi teži blaženstvu, a da ujedno ne bude od Boga milošću pozvan da ga ostvari, jer, mišljenja su ti autori, Bog bi tada stvorio čovjeka koji bi imao težnju koja bi bila u konačnici neostvariva, tj. bio bi ontološki frustriran, a to je kao što smo vidjeli nemoguće. No, ta argumentacija „doista nije uvjerljiva. Ta je naravna želja želja ‘naravi’, ali nije praktična težnja. Na nesretno bivstvovanje u ovim bi uvjetima bio osuđen samo onaj čovjek koji bi unatoč tome što je svjestan svoje ograničenosti, jednako težio, kao nekom praktičnom dobru, kao cilju svoga djelovanja nečemu što je nemoguće i što mu ne pripada. Samo na temelju Objave, tj. obećanja samoga Boga, objekt naravne želje može razložno postati praktično dobro, dobro kojem treba težiti – te time i objekt djelovanja i težnje koji su relevantni u praktičnom smislu. Bez Objave takva obećanja čovjeku je nemoguće razumno usmjeriti svoje djelovanje k cilju primanja od Boga dara ‘nadnaravnog’ blaženstva; to bi štoviše bilo svetogrđe. Frustriran bi bio samo onaj kome nedostaje poniznosti, a time i razuma; onaj dakle koji ne bi bio zadovoljan svojom *conditio humana*. ‘Poniznost’ ne znači drugo doli priznanje istine vlastitog stanja i života o toj istini.” (M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale: fondamenti dell’etica filosofica*, Armando, Roma 1994., str. 71-72.).

¹⁸ Opširnije argumentiranje navedene teze nadilazi opseg ove knjige, stoga upućujemo čitatelja da za takva argumentiranja konzultira kršćanske apologije. Uz to držimo korisnim navesti da je takva pozicija neupitan dio katoličke vjere, kao što potvrđuje sljedeća teološka argumentacija:

Slijedom Božje objave u Isusu Kristu, *bonum simpliciter* ljudske naravi može se u potpunosti ostvariti samo posredstvom milosti Isusa Krista: u vječnom životu u blaženom gledanju, a u ovom životu u postupnom suo bličenju čovjekove naravi Kristovoj ljudskoj naravi, koje se postiže, iako nikad u potpunosti, po ljubavi. Dakle, u suo bličenju čovjekove naravi Kristovoj ljudskoj naravi čovjek, vrši volju Božju, slavi Boga, ostvaruje istinsku

„In primis donosimo onu iz *Djela apostolskih* u kojim nas sveti Luka upozorava kako sveti Pavao na Areopagu u Ateni završava svoju argumentaciju o objavi tvrdeći da je Božanska objava, tj. ona Isusa Krista, dokazana Uskrsnućem, najvećim znakom vjerodostojnosti. Naime Isus je, kako kaže, Čovjek kojega ‘pred svima ovjeroni [πίστιν παρασχὼν πᾶσιν – dajući svima vjeru] uskrisivši ga od mrtvih.’ (Dj 17, 31)

Među dokumentima Učiteljstva navodimo prije svih *Dei Filius* u kojem se izričito kaže da su znakovi vjerodostojnosti dokazi za Objavu:

‘Ipak, da bi pristanak naše vjere bio sukladan razumu (cf. *Rm 12,1*), Bog je želio da se unutarnjim pomoćima Duha Svetog pridruže i izvanjski *dokazi* njegove Objave: tj. Božanska djela među kojima su na prvom mjestu čudesa i proroštva koja, pokazujući na posve jasan način Božju svemoć i znanje, jesu posve sigurni znakovi Božanske objave, primjereni svakom umu. (*cann.* 3 e 4).’

I pridruženi kanon:

‘Ako neko kaže da su čuda nemoguća i da su, prema tome, sve pripovijesti koje se na njih odnose, također one sadržane u Svetom pismu, moraju ubrojiti među bajke i mitove, ili da čuda nikada ne mogu biti spoznata sa sigurnošću, niti poslužiti da se djelotvorno pokaže Božanski izvor kršćanske vjere: *anathema sit.*’

Lav XIII na tragu prvog Vatikanskog sabora u enciklici *Aeterni Patris* naglašava spoznajni doseg znakova vjerodostojnosti, iako nijansiranom razlikom, ne nazivajući ih *dokazima* već *nepogrešivim argumentima*:

‘Osim toga, razum pokazuje da je Bog na poseban način uzvišen zbog punine svih savršenosti: prije svega zbog beskrajne mudrosti, kojoj ništa ne može biti skriveno i zbog posvemašnje pravednosti, nedostupne bilo kakvoj izopačenosti; zbog toga je Bog ne samo istinit nego je sama Istina, koji ne može upasti niti uvući u zabludu. Iz čega bjelodano slijedi da ljudski razum priznaje punu vjerodostojnost i autoritet Božjoj riječi. Isto tako razum izjavljuje da je evanđeosko učenje, od samog svog početka, sjalo divnim znakovima, nepogrešivim argumentima sigurne istinitosti, te da oni koji vjeruju u evanđelje ne djeluju nerazborito, kao da slijede izmudrene priče (usp. 2 Pt 1,16), već posve razumnim pristankom podvrgavaju svoj um i sud Božanskom autoritetu.’

Iz ovih je navoda bjelodano da Sveto pismo i crkveno Učiteljstvo potvrđuju da su u Objavi prisutni znakovi ne samo vjerodostojnosti već i znakovi iz kojih proizlazi moralna obveza vjerovanja u Boga koji se objavio u Isusu Kristu.” (H. RELJA, *Gesù Cristo il Filosofo*, str. 56-58).

ovozemaljsku sreću te se, kako spoznajemo iz Božje objave u Isusu Kristu, usmjeruje k potpunoj sreći, blaženstvu, koja se postiže u vječnom životu. Budući da se suobličene čovjekove naravi Kristovoj ljudskoj naravi ostvaruje nasljedovanjem Krista (*sequela Christi*), čovjekovo je moralno dobro – kako je Krist riječju, životom i smrću pokazao – ljubiti Boga iznad svega radi njega samoga, a svoga bližnjega kao same sebe iz ljubavi prema Bogu.¹⁹

7.4. *MORALNI RED*

224. Krepost je čovjekovo moralno dobro

Čovjekova prva zdravorazumska spoznaja (*primum cognitum*) u moralnom redu je da „dobro treba činiti i tražiti, a zlo izbjegavati” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*).²⁰ Analizom te prve spoznaje uočavamo dvoje: prvo, da čovjek nepobitno i spontano spoznaje da je moralno biće, tj. podložno moralnom zakonu, i, drugo, da moralnost djelovanja ima apsolutni karakter (vidi točku 218.).

Daljnijim uvidom u ljudsko iskustvo spontano spoznajemo da je krepost čovjekovo moralno dobro. Čovjek, dakle, prepoznaje da je krepost pozitivni sadržaj moralnog zakona. Budući da je, kao što smo vidjeli (točka

¹⁹ Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, 1822.

²⁰ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

223.), suobličenje čovjekove naravi Kristovoj ljudskoj naravi istinsko dobro za čovjeka, te da se slijedom čovjekove zdravorazumske spoznaje uočava da je čovjekovo moralno dobro krepost, slijedi da su u nasljedovanju Krista utjelovljene sve kreposti, tj. da ljubav prema Bogu i bližnjemu u sebe uključuje sve kreposti.

225. Pojam ispravnog razuma („recta ratio”)

Sva stvorenja participiraju, sukladno svojoj naravi, na Vječnoj zakonitosti (*Lex aeterna*), te su posredstvom same te svoje vlastite naravne zakonitosti (*lex naturalis*) upravljana k ostvarenju svoje naravne svrhe (*bonum simpliciter*). Budući da je „zakon pravilo ili mjera djelovanja ukoliko je netko njime potaknut na djelovanje ili od njega spriječen,”²¹ naravna zakonitost koja ravna djelovanjem slobodnih/moralnih bića naziva se prirodni moralni zakon. Dakle, „prirodni moralni zakon nije drugo doli participacija Vječnog zakona u razumnom stvorenju.”²²

Budući da je prirodni moralni zakon imanentan samom ljudskom razumu, on je ujedno i naravno svjetlo našeg uma po kojem spoznajemo moralnost.

No, iako čovjek, zahvaljujući tom prirodnom svjetlu razuma može spoznati prirodni moralni zakon te tako objektivno prosuđivati moralnost, ipak zbog utjecaja volje na prosudbu čovjek nekad može i krivo prosuditi. Kako objašnjava sveti Toma: „S obzirom na spoznaju valja primijetiti da postoje oni čiji je razum izopačen strastima,

²¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

²² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

ili lošim navikama, ili pak zlim naravnim dispozicijama. Julije Cezar npr. pripovijeda da se nekad kod germanskih naroda krađa nije smatrala prijestupom, iako je izričito protivna naravnom zakonu.”²³

Da bi razlikovali prosudbe ljudskog razuma, koji slijedi svoju vlastitu zakonitost, od prosudaba razuma, koji zbog utjecaja drugih moći ne slijedi vlastitu zakonitost, filozofi su od davnine upotrebljavali pojam ispravnog razuma (*ὁρθὸς λόγος*, *recta ratio*), tj. razuma koji prosuđuje slijedeći svoju narav. Razum koji ispravno prosuđuje, tzv. ispravni razum, jest razum koji izriče istinsku naravnu zakonitost.²⁴ Drugim riječima, izričaji ispravnog razuma su objektivno istiniti izričaji jer izriču stvarnu participaciju same Vječne zakonitosti (*Lex aeterna*).²⁵

²³ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

²⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3.

²⁵ Važno je uočiti da do sada navedene četiri vlastitosti istinskog etičkog djelovanja:

- istinsko etičko djelovanje jest ono koje vodi istinskoj sreći (*bonum simpliciter* ljudske naravi)

- istinsko etičko djelovanje jest kreposno djelovanje

- istinsko etičko djelovanje jest nasljedovanje Krista (*sequela Christi*)

- istinsko etičko djelovanje jest djelovanje sukladno naravnom zakonu

da bi bilo istinski etično treba biti izvršeno u i po načelu temelja etike (vidi točku 216.).

Navedene četiri vlastitosti bez metafizičkog utemeljenja u Bogu Stvoritelju i čovjekovu pozivu da sudjeluje u Božjem planu stvaranja vršenjem volje Božje gube svoju istinsku etičnost. Dakle, ljubav prema Bogu jest temelj svake etičnosti ukoliko je etičnost, te stoga svako djelovanje bez utemeljenja u ljubavi prema Bogu gubi istinsku etičnost. Tako:

- djelovanje koje je proizlazi iz težnje za srećom bez da se vrši u i iz ljubavi prema Bogu postaje hedonističko, pa time i neetično

- djelovanje koje je proizlazi iz težnjom za kreposću bez da se vrši u i iz ljubavi prema Bogu vodi u oholost, pa time postaje i neetično

- nasljedovanje Krista bez ljubavi prema Bogu vodi u religijsko-moralni formalizam (farizeizam), pa time postaje i neetično

- djelovanje da se izvrše norme prirodnog zakona bez da se vrše u i iz ljubavi prema Bogu također vode u moralni formalizam, pa time postaju i neetične.

226. *Moralne kreposti*

„Moralna krepost je habitus dobra izbora, koji u odnosu na nas sačinjava srednju mjeru, i koji je upravljen ispravnim razumom na način kako bi to izvršio uistinu razborit čovjek.”²⁶

Važno je uočiti, kako naglašava Aristotel, da je čin moralne kreposti čin dobra izbora, dok se u činima spekulativnih i tehničkih (umijeća) kreposti zahtijeva samo da je objekt izbora dobar (npr. nečije posjedovanje znanja i umijeća za proizvodnju nečega ne uključuje da je ta proizvodnja ujedno i moralno dobra). Za čin moralne kreposti dobro djelo treba biti i željeno kao dobro i izabrano kao dobro, tj. nije dostatno izvanjsko slaganje čina s krepošću (npr. kad netko čini dobro iz straha ili da ga drugi vide). Uz to, kako iz definicije slijedi, moralne kreposti se sastoje u srednjoj mjeri (*in medio virtus*), tj. u ispravnoj mjeri određenoj ispravnim razumom, dakle ni više ni manje od onoga što je razumno. Spontano uočavamo da su mane (*vitium*) nerazumni ekstremi te da je krepost u sredini između dviju suprotnih mana (npr. umjerenost u jelu između je proždrljivosti i nejedenja, pravednost je dati svakome ono što mu pripada, ni više ni manje).

Sveti Toma slijedeći Aristotelovu definiciju moralnih kreposti, upućuje na dvije konstitutivne dimenzije moralnih kreposti: dimenziju nakane, tj. želje za krepošću i dimenziju izbora, tj. izvršenje konkretnog kreposnog čina.²⁷

²⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, II, 6: 1106b 36-1107a 2.

²⁷ Usp. T. Akvinski, *Sententia libri Ethicorum*, posebno lib. VI i lib. X.

„Može se zbog toga kazati da je moralna krepost želja za kreposnim ciljevima i izbor čina koji ih ostvaruju.”²⁸ Analizom tih dviju dimenzija moralne kreposti uočava se međusobna ovisnost moralnih kreposti i razboritosti. Poblize kazano ta je ovisnost u sljedećem:

a) u dimenziji nakane moralne kreposti uočava se da razboritost pretpostavlja moralne kreposti. Konkretna čin moralne kreposti, tj. razborita odluka (*recta ratio agibilium*), pretpostavlja ispravna počela u svjetlu kojih je izvršena konkretna odluka. Drugim riječima, konkretna čin je moralno dobar jer je izričaj kreposti, tj. predstavlja izričaj kreposti u danoj konkretnosti. Kreposni ciljevi su principi razboritosti, analogno kao što su prvi spekulativni principi pretpostavke svakog znanstvenog zaključivanja (vidi točke 25. i 163.). Slijedeći analogiju između prvih spekulativnih i moralnih principa, sveti Toma primjećuje da čovjek po naravi spoznaje kreposne ciljeve, tj. da čovjek ima habitus spoznaje prvih principa morala. Habitus spoznaje prvih principa u moralnom redu naziva se *synderesis*.²⁹ Svaki čovjek po naravi, po urođenom habitusu *synderesis*, zna da je dobro, tj. krepost: pravednost, razboritost, umjerenost, jakost, ljubav, velikodušnost itd., iako nužno i ne zna što predstavljaju te kreposti u danoj konkretnosti. Ili preciznije kazano: spoznaja prvih principa mišljenja u moralnom redu je naravna spoznaja kreposti kao ciljeva moralnog djelovanja, a ostvaruje se

²⁸ E. Colom – A. R. Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edusc, Roma 2003., str. 183.

²⁹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 7; *De veritate*, q. 5, a. 1.

zahvaljujući *synderesis*, tj. naravnom habitusu moralnih principa (*habitus principiorum*).

Iako je „habitualno nagnuće moći prema kreposnim ciljevima nužan uvjet, nije dovoljan. Pretpostavljajući ispravno nagnuće ostaje zadaća izabrati čine usmjerene cilju i ocijeniti njihovu prikladnost. Moralna krepost pruža razboritosti njezin cilj, ali ne i njezin objekt koji je imperativ, koji treba ostvariti prema onome što se prosudi priličnim ovdje i sada, i u kojem završavaju promišljanje i sud”,³⁰ tj. izvršenje u dimenziji izbora moralne kreposti.

b) u dimenziji izbora moralne kreposti uočava se da moralne kreposti pretpostavljaju razboritost. Da bi čin bio uistinu moralno krepostan, treba biti izvršen po razboritosti, tj. treba biti izvršen u ispravnom izboru onoga što je kreposno ovdje i sada. Budući da razboritost daje ispravan izbor onoga što je moralna krepost u samom činu, moralne kreposti u svom izvršenju pretpostavljaju razboritost. Razboritost se naziva „*auriga virtutum*” – kormilarem kreposti jer ravna svim drugim krepostima, pokazujući im pravilo i mjeru u izvršenju.

Važno je uočiti da navedeno ne predstavlja *circulus vitiosus*, jer iako razboritost pretpostavlja moralne kreposti, i moralne kreposti pretpostavljaju razboritost, kao što je objašnjeno, međusobne ovisnosti nisu na istoj razini, tj. jedna ovisnost je na razini nakane, a druga na razini izvršenja.³¹

³⁰ E. Colom – A. R. Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, str. 186.

³¹ Usp. T. Akvinski, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, lect. 2.

Budući da se razboritost nalazi u definiciji svih moralnih kreposti, ali ne kao nešto što pripada njihovoj biti, nego kao uzrok u učinku, „sve moralne kreposti participiraju na razboritosti”,³² te su stoga sve moralne kreposti međusobno povezane, tj. ne možemo imati neku moralnu krepost u savršenom stanju a da nemamo i druge. Drugim riječima, u čovjeku, moralnom subjektu, moralne kreposti su međusobno povezane u jednu organsku cjelinu.

Iako navedeno upućuje na stabilnost čovjeka kao moralnog subjekta, ipak se čovjek – slobodno odlučujući u svjetlu spoznaje moralnosti proizišle iz habitusa moralnih principa (*synderesis*), odgoja u obitelji, društvu, crkvi – samoodređuje kao moralni subjekt.³³ Čovjek, vršeći moralno kreposne čine, stječe krepost, tj. moralne kreposti (i poroci) stječu se i uvećavaju ponavljanjem čina.³⁴

Slijedeći filozofiju Isusa Krista (vidi točku 223.), možemo izvršiti osnovnu podjelu moralnih kreposti, i to:

– na moralne kreposti kojima se odnosimo prema Bogu objavljenom u Isusu Kristu, a to su vjera, ufanje i ljubav (*caritas*, tj. dobrohotna ljubav prema Bogu)³⁵

³² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, ad. 4.

³³ Usp. G. Abbà, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995., str. 285-321.

³⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 2; te q. 51, aa. 2 i 3.

³⁵ Važno je uočiti da o trima navedenim krepostima, vjeri, ufanju i ljubavi, govorimo kao o naravnim moralnim krepostima koje proizlaze iz filozofije Isusa Krista, a ne o nadnaravnim bogoslovnim krepostima vjere, ufanja i ljubavi. Da pojasnimo, nadnaravne bogoslovne kreposti jesu milosti po kojima čovjek djeluje s Bogom i u Bogu, tj. u njima je počelo djelovanja božansko/nadnaravno, dok u trima naravnim krepostima djeluje svojim naravnim silama za Boga objavljenog u Isusu Kristu. Npr. naravnom vjerom vjerujemo u Objavu Isusa Krista jer je to razborito, jer za to postoje razumni argumenti, dok nadnaravnom vjerom, zahvaljujući ulivenom nadnaravnom svjetlu vjere, neposredno vjerujemo samom Bogu.

Iz navedene distinkcije između vjere, ufanja i ljubavi kao moralnih i kao nadnaravnih bogoslovnih kreposti slijedi distinkcija između etike kao filozofske

– na stožerne moralne kreposti (vidi točku 177.) kojima se usavršavaju naše izazvane težnje (*appetitus elicitus*), a to su razboritost, pravednost, umjerenost i jakost.³⁶

„Bogoslovne kreposti vjera, ufanje i ljubav prožimlju i oživljuju moralne kreposti. [Tako se sv. Toma primjećuje da je ljubav *forma krepostî* (*forma virtutum*); koja ih spaja i međusobno raspoređuje.³⁷] Tako nas ljubav potiče da damo Bogu što smo mu po svoj pravednosti dužni dati jer smo stvorovi. Za taj stav raspolaze nas krepost bogoštovlja.”³⁸

227. Savjest

Savjest je svijest o moralnosti čina koje kanimo izvršiti, koje izvršavamo ili koje smo izvršili. Dakle, savjest je jedna od vlastitosti spontane svijesti (vidi točku 162.), tj. svaki čovjekov svjesni čin uključuje i svijest o moralnosti toga čina, a naziva se sud savjesti.³⁹ Budući da je sud savjesti sud o moralnosti, „sud savjesti je *praktičan sud*, odnosno sud koji obznanjuje što čovjek treba činiti i ne činiti, ili pak vrednuje djelo koje je čovjek već učinio”,⁴⁰ tj. savjest formulira *moralnu obvezu*. „Tako se u *praktičnom sudu savjesti*, koji osobi nameće obvezu da obavi određen

discipline filozofije Isusa Krista i moralne teologije kao teološke discipline, dok su u ostalim vidovima moralnog reda te dvije discipline bitno iste.

³⁶ Usp. M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, str. 190–216.

³⁷ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8.

³⁸ *Katekizam Katoličke Crkve*, 2095.

³⁹ U latinskom i drugim jezicima u kojima je terminologija proizišla iz latinskoga, iz same etimologije se vidi da je savjest (*conscientia moralis*, engl. *moral conscience*) vlastitost ljudske svijesti (*conscientia*, engl. *conscience*).

⁴⁰ Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor – Sjaj istine*, prijevod M. Maras i M. Čale-Knežević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008., n. 59.

čin, objavljuje spona slobode s istinom. Upravo stoga se savjest izražava ‘prosudbenim’ činima koji odražavaju istinu o dobru, i to ne kao samovoljne ‘odluke’.”⁴¹ No, budući da savjest sudi sukladno posjedovanom znanju, ona može objektivno pogrešno prosuditi. Sud savjesti ne stvara zakon, nego sudi po posjedovanoj spoznaji o moralnom zakonu. Stoga savjest nije *norma normans* nego *norma normata*. Jer kao što smo vidjeli (točka 199.), Bog (Vječni zakon) apsolutna je norma moralnosti (*norma normans*), a savjest je relativna norma, tj. norma za mene (subjektivna norma) sad i ovdje (bliža/izvršna norma moralnosti). Budući da je savjest „najbliža norma osobne moralnosti”,⁴² ako se djeluje protivno sudu savjesti, sigurno se vrši moralno zlo.

Ovisno o slaganju suda savjesti s Vječnim zakonom, govorimo o ispravnoj ili iskrivljenoj savjesti. Uzrok, a time i odgovornost, za iskrivljeni sud savjesti, tj. prosudba moralnosti čina suprotna objektivnoj moralnosti, može biti izvan samog subjekta te se tada radi u nesavladivom neznanju, ali može biti i u samom subjektu „kad se čovjek malo brine da traži istinu i dobro i kada savjest zbog grešne navike pomalo postaje gotovo slijepa.”⁴³ Opis ovisnosti moralnosti čina o odnosu subjektivne i objektivne moralne istine sažeto donosi *Veritatis splendor*:

„U svakom slučaju, dostojanstvo savjesti uvijek proizlazi iz istine: u slučaju ispravne savjesti posrijedi je

⁴¹ Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – *Sjaj istine*, n. 61.

⁴² Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – *Sjaj istine*, n. 60.

⁴³ II. Vatikanski sabor, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, u: Drugi vatikanski koncil, Dokumenti, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993., n. 16.

objektivna istina koju čovjek prima; u slučaju pogrešne savjesti posrijedi je ono što čovjek, griješeći, *subjektivno* smatra istinom. Nikad nije prihvatljivo miješati ‘*subjektivnu*’ pogrešku o moralnom dobru s ‘objektivnom’ istinom, koja se pred čovjeka racionalno postavlja na temelju njegove svrhe, niti izjednačavati moralnu vrijednost čina izvršenog s istinitom i ispravnom savješću s onim činom koji je čovjek izveo slijedeći sud pogrešne savjesti. Zlo počinjeno zbog nesavladivog neznanja ili zbog pogrešnog suda bez krivnje može biti takvo da zbog njega ne treba kriviti osobu koja ga je počinila; ali ni u tome slučaju ono ne prestaje biti zlom, neredom u odnosu na istinu o dobru. Osim toga, dobro koje nije prepoznato ne pridonosi moralnome rastu osobe koja ga čini: ono je ne usavršava i ne pomaže joj da se pripremi za vrhovno dobro.”⁴⁴

Iz navedenoga slijedi da kriterij moralnosti može biti samo savjest koja je sigurna i ispravna ili nesavladivo pogrešna. Dakle, nije moralno dopušteno djelovati s dvojbenom, tj. nesigurnom savjesti jer se tada svojevrijedno izlazimo iz djelovanja, već je potrebno razriješiti dvojbu prije no što se djeluje. Također nije moralno dopušteno djelovati sa savladivo iskrivljenom savjesti, „zato što je čin koji slijedi ubrojiv u pogrešku *in causa*, tj. u istoj mjeri u kojoj je i pogreška iz koje proizlazi. Ne može se, međutim, djelovati njoj protivno, jer bi se na taj način činilo ono što ovdje i sada izgleda kao zlo. Postoji zbog toga obveza izići iz pogreške prije no što se djeluje. Treba, nadalje, imati u vidu da onaj koji se nalazi u savladivoj pogrešci često ne

⁴⁴ Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – *Sjaj istine*, n. 63.

zna riješiti problem; on jednostavno primjećuje da ono što misli nije sigurno, da mora i dalje istraživati, itd., pa prema tome nema sigurnu savjest.”⁴⁵

Važno je uočiti da savjest, iako može biti u nesavladivom neznanju glede nekih moralnih prosudaba, ne može biti u neznanju glede osnovnih moralnih prosudaba, tj. zdravorazumskih moralnih sudova. Prvi zdravorazumski moralni sud da „dobro treba činiti i tražiti, a zlo izbjegavati” uključuje moralnu dužnost da čovjek, kao razumno biće, istražuje što je dobro, a što zlo, tj. čovjek spontano spoznaje da je moralno dužan formirati savjest. No, iako čovjek osjeća moralnu dužnost formiranja savjesti, nije rijetka pojava nebrige za formiranjem savjesti, što može dovesti do habitualnih deformacija savjesti kao što su:

- laksana savjest – koja bez valjanih motiva ne drži neko moralno zlo zlim

- usahla savjest – koja zbog čestih laksnih prosudaba više i ne percipira zlo zlim

- farizejska savjest – koja zanemaruje istinsku moralnost poistovjećujući je s izvanjskom formom

- skrupulozna savjest – koja bez valjana razloga okrivljuje sam subjekt savjesti.

Iz dosad izloženoga i objašnjenoga o filozofiji Isusa Krista, jasno slijedi da je škola Isusa Krista mjesto istinskog formiranja savjesti jer, kao što vidjesmo, Isus Krist je za čovjeka „Put, Istina i Život” (Iv 14,6).⁴⁶

⁴⁵ A. R. Luño, *Etica*, str. 251.

⁴⁶ Za opširniju analizu različitih vrsta i potrebe odgoja savjesti vidi: I. Fuček, *Osoba-savjest*, Verbum, Split 2006.

228. *Moralna prosudba ljudskog čina*

Analizom ljudskih čina uočavaju se tri elementa o kojima ovisi njihova moralnost,⁴⁷ a koji se tradicionalno nazivaju izvorima moralnosti.⁴⁸

a) *izabrani objekt* ili *finis operis* jest „dobro prema kojem se volja slobodno usmjeruje. To je materija ljudskog čina. Izabrani objekt moralno pobliže određuje čin volje, ukoliko razum spoznaje i sudi da je u skladu ili ne s istinskim dobrom. Objektivne moralne norme očituju razumski red dobra i zla, što ga posvjedočuje savjest.”⁴⁹

b) *nakana* ili *finis operantis* jest „nasuprot objektu, sa strane subjekta koji djeluje. Budući da je ona na voljnom izvoru čina i određuje ga svrhom, nakana je bitna sastojnica za moralnu kvalifikaciju čina. Svrha je prvo čemu je upravljena nakana, i označuje cilj prema kojemu radnja teži. Nakana je pokret volje prema svrsi; ona je okrenuta prema cilju djelovanja. Usmjerena je prema dobru koje se od poduzete radnje očekuje. [...] Jedan te isti čin može biti nadahnut različitim nakanama; tako npr. netko može učiniti uslugu da stekne neku korist ili da bude pohvaljen.”⁵⁰

c) *okolnosti čina*, „uključujući i posljedice, drugotni su elementi moralnog čina. One doprinose povećanju ili smanjenju moralne dobrote ili zloće ljudskih čina (npr. svota neke krađe). One mogu smanjiti ili povećati

⁴⁷ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18.; Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – *Sjaj istine*, n. 74.

⁴⁸ Usp. Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – *Sjaj istine*, n. 74.; *Katekizam Katoličke Crkve*, 1750.

⁴⁹ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1751.

⁵⁰ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1752.

počiniteljevu odgovornost (npr. činiti nešto iz straha od smrti). Okolnosti po sebi ne mogu promijeniti moralnu kvalitetu samih čina; ne mogu učiniti dobrim ni ispravnim neki čin koji je u sebi zao.”⁵¹

Spontano uviđamo da „moralno dobar čin pretpostavlja dobrotu objekta, svrhe i okolnosti,”⁵² tj. „*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* (dobro je samo ono što je dobro u svakom pogledu, a zlo je sve ono što je makar u nekom pogledu zlo).”⁵³ Stoga je jasno da se „ne može opravdati zao čin izvršen s dobrom nakanom”,⁵⁴ tj. jasno je da „nije dopušteno činiti zlo, da od toga nastane dobro.”⁵⁵ Uz to, navedeno implicira da ljudski čini koji su, unatoč dobroj nakani i dobrim okolnostima, zli imaju objekt koji je po sebi, ukoliko objekt izbora, zao. Drugim riječima, postoje čini čija je narav takva da je protivna moralnom zakonu, tj. krepostima, te su stoga ti čini u sebi zli (*intrinsece malum*): „Razum svjedoči da ima objekta ljudskog čina koji se takvi da ‘ne usmjeruju’ prema Bogu, jer korjenito proturječi dobru osobe, koja je načinjena na njegovu sliku i priliku. [...] Oni su to uvijek i po sebi, odnosno po samome svojem objektu, neovisno o daljnjim nakanama onoga tko djeluje i o okolnostima.”⁵⁶ Dakle, čovjek vršeći te čine, bira biti, samoodređuje se kao moralni subjekt, osoba, takve moralnosti da proturječi Božjoj Moralnosti/Svetosti, npr.

⁵¹ Katekizam Katoličke Crkve, 1754.

⁵² Katekizam Katoličke Crkve, 1760.

⁵³ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

⁵⁴ T. Akvinski, *De decem praeceptis*, 6.

⁵⁵ Katekizam Katoličke Crkve, 1761.

⁵⁶ Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – Sjjaj istine, n. 80, naš prevod.

čovjek lažući biva lažov, što proturječi Bogu Svetosti koja je Istina i Istinoljubivost. Sveti Toma, slijedeći filozofiju Isusa Krista, prepoznaje da su to čini koji su protiv Deset zapovjedi (npr. huliti, krasti, ubiti, bludničiti, lagati...).⁵⁷

Iako, kao što smo upravo vidjeli, nije nikad i ni na koji način moralno dopušteno izvršiti u sebi zle čine (*intrinsece malum*), ipak, moralisti su uočili da je nekad moralno dopušteno izvršiti čine koji nisu u sebi zli, a koji impliciraju i učinak koji je zao (vidi točku 220.); kao npr. u slučaju liječenja trudne žene oboljele od karcinoma lijekovima koji će vjerojatno izazvati neželjeno gubljenje ploda. Tradicionalno se navode četiri uvjeta za moralnu dopuštenost čina s dvostrukim učinkom:⁵⁸

- sam čin treba biti u sebi dobar ili barem indiferentan
- dobar učinak treba biti neposredan, tj. dobar učinak se ne postiže posredstvom zloga jer bi se u protivnom zao učinak želio kao sredstvo, a ne kao predviđeni neželjeni kolateralni učinak, što bi bilo moralno nedopustivo budući da „nije dopušteno činiti zlo, da od toga nastane dobro.”⁵⁹ Npr. za gore navedeni primjer jasno je da nije dopušteno izvršiti pobačaj kako bi se olakšalo ili omogućilo liječenje.

⁵⁷ Usp. *Veritatis splendor*, n. 79. Primijetimo da jasna afirmacija postojanja u sebi zlih čina (*intrinsece malum*) ima za posljedicu da je nužno „odbaciti postavku, svojstvenu teleološkim i proporcionalističkim teorijama, prema kojoj bi bilo nemoguće označiti kao moralno zao po svojoj vrsti – po svojem ‘predmetu’ – hotimični izbor nekih ponašanja ili određenih čina zanemarujući nakanu u kojoj se izbor čini ili ukupnost predviđivih posljedica toga čina za sve osobe kojih se tiče [konzekvencionalizam, utilitarizam].” (Ivan Pavao II, Enciklika *Veritatis splendor* – Sjaj istine, n. 79.).

⁵⁸ Usp. A. R. Luño, *Etica*, str. 262-264.

⁵⁹ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1761.

– nakana izvršitelja čina treba biti postizanje dobra učinka i toleriranje, a ne željenje, lošeg. Npr. za gore navedeni primjer nedopustivo bi bilo da se pretpostavljeno gubljenje ploda vidi kao nešto dobrodošlo.

– potrebno je da postoji proporcionalnost između željena dobra i toleriranog zla. Npr. jasno je da bi bilo nedopustivo da trudna žena uzima lijek za prehladu koji kao predviđenu nuspojavu ima gubljenje ploda.

Navedeni kriteriji moraju biti zadovoljeni kako bi bilo moralno dopušteno i sudjelovanje u zlu koje čini neka druga osoba.⁶⁰

229. *Moralnost strasti*⁶¹

„Strasti [tj. intenzivnije osjetilne težnje] u sebi nisu ni dobre ni zle. One dobivaju moralno određenje samo u mjeri u kojoj stvarno ovise o razumu i volji. Strasti se zovu voljnima ‘ili zato što ih volja naređuje, ili im se volja ne suprotstavlja’ (T. Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, 24, 1). Svojstveno je savršenosti moralnog ili ljudskog dobra da razum ravna strastima.”⁶²

⁶⁰ Moralisti razlikuju dvije vrste sudjelovanja u činima drugih osoba:

a) formalno sudjelovanje, u kojem se hoće (voljno pristaje) uz čin drugoga. Jasno je da nikada nije dopušteno formalno sudjelovanje u zlu koje vrši drugi (suprotno trećem uvjetu), npr. ljekarnik koji se raduje što je prodao sedative osobi koja njima želi ubiti svoju ženu.

b) materijalno sudjelovanje, u kojem sudjelovanje proizlazi iz povezanosti samog našeg čina, koji zbog nekog razloga trebamo izvršiti, i čina druge osobe. Stupanj takva sudjelovanja ovisi o fizičkoj blizini mog čina i čina druge osobe, npr. direktor banke koji pozajmljuje novac udruzi koja promiče rasističku ideologiju bliže sudjeluje u njezinim nemoralnim činima od osobe koja ulaže u tu banku koja ujedno ulaže i u druge stvarnosti.

⁶¹ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24.

⁶² *Katekizam Katoličke Crkve*, 1767.

Iako strasti u sebi (*per se*) nisu ni dobre ni zle, ipak ovisno o činu na koji potiču možemo ih *per accidens* označiti kao dobre ili zle. Tako možemo kazati da su moralno dobre kad doprinose dobru djelu, a moralno zle kad doprinose zlu djelu. Drugim riječima, dobro je imati ugodu u dobru, a bol u zlu. „Moralna je savršenost u tome da čovjek bude usmjeren k dobru ne samo voljom nego i svojom osjetnom težnjom.”⁶³ Budući da je čin moralno dobar samo ukoliko je upravljan krepošću, a ne strašću, možemo kazati da se dobro djeluje kad se djeluje sa strašću, a ne zbog strasti.

7.5.

*DRUŠTVENI ODNOSI*⁶⁴

230. „Čovjek je po naravi društveno biće”⁶⁵

„Da se razvije u skladu s vlastitom naravi, ljudskoj osobi je potreban društveni život.”⁶⁶ Postoje, naime, ljudska dobra koja čovjek kao pojedinac ne može ili veoma teško može ostvariti. Kao npr. biološki opstanak, odgoj (duhovni, intelektualni, kulturni...), razni vidovi

⁶³ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1770.

⁶⁴ Dio etike u kojem se razmatra etičnost konkretnih međusobnih odnosa mnogi autori započinju odnosom čovjeka prema Bogu, a zatim prelaze na različite međuljudske, tj. društvene odnose. Budući da je etika filozofije Isusa Krista, koju mi slijedimo, u cijelosti utemeljena na odnosu prema Bogu i iskazuje etičnost tog odnosa, mi ćemo se usredotočiti samo na etičnost različitih društvenih odnosa.

⁶⁵ Aristotel, *Politika*, prijevod T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., I, 2, 1253a 2-3.

⁶⁶ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1891.

afektivnog i duhovnog života itd. Drugim riječima, svakom je čovjeku za lakše i potpunije postizanje vlastitog *bonum simpliciter* (dobro naravi kao takve) potrebno društvo drugih ljudi. „Ljudskoj osobi potreban je društveni život. To nije čovjeku nešto pridodano, nego je zahtjev njegove naravi. Po odnosu s drugima, po uzajamnom služenju i dijalogu s braćom čovjek razvija vlastite mogućnosti i tako odgovara svom pozivu.”⁶⁷

231. *Opće dobro jest dobro svakog pojedinog čovjeka u društvu*

Pojmom opće (ili zajedničko) dobro definiramo „skup onih uvjeta društvenog života koji skupinama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva”,⁶⁸ tj. do vlastitog *bonum simpliciter*. „U skladu s čovjekovom društvenom naravi, dobro svakoga nužno je u vezi s općim dobrom”,⁶⁹ i to na način da je opće dobro uvijek i dobro svakog pojedinog čovjeka u društvu.⁷⁰ Stoga u bilo kojem ljudskom društvu nije moguć sukob između općeg dobra i istinskog individualnog dobra nekog njegova člana. To dokazuje sljedeći silogizam:

(Arg.) – Nemoguće je da neko konkretno istinsko dobro neke osobe, tj. njezino konkretno moralno dobro, bude u koliziji s konkretnim istinskim dobrom, tj. konkretnim moralnim dobrom neke druge osobe.

⁶⁷ Katekizam Katoličke Crkve, 1879.

⁶⁸ II. Vatikanski sabor, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, n. 26; i usp. n. 74.

⁶⁹ Katekizam Katoličke Crkve, 1905.

⁷⁰ Usp. T. Akvinski, *De regno*, I, 15.

Da pojasnimo: Bog je stvorio svaku osobu radi nje same i sve upravlja Providnošću na način koji je najbolji za svaku pojedinu osobu (vidi točku 214.). Stoga je nemoguća kolizija između konkretnih istinskih dobara različitih osoba, tj. konkretna istinska dobra različitih osoba nužno su kompatibilna. Uz to, budući da čovjek, sukladno Božjoj odredbi, vršeći moralni zakon, vrši Volju Božju, čineći tako svoje istinsko dobro (vidi točku 218.), nemoguća je kolizija između konkretnog moralnog dobra osoba. Kazano ukratko, nemoguća je kolizija između moralnog zakona koji je participacija na *Lex aeterna* i Providnosti, jer se ona poistovjećuje s *Lex aeterna*.

(Atqui.) – Te, budući da je opće dobro ono dobro koje omogućuje osobama da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva, tj. do vlastitog *bonum simpliciter*, ono je istinsko dobro ljudske naravi, tj. dobro koje je kao dobro određeno prirodnim zakonom koji je participacija na *Lex aeterna*.

(Ergo) – Stoga, budući da imaju isti cilj – čovjekov *bonum simpliciter* – i isti izvor – participacija na istoj *Lex aeterna* – opće dobro i čovjekovo konkretno moralno dobro nužno su kompatibilni.

Navedeni je zaključak, kako u povijesti filozofije, tako i u svakodnevnom životu, često bio predmet prigovora koji možemo formulirati na sljedeći način. U svakom društvu iskustvo društvenog života donosi primjere tzv. „sukoba” individualnog i općeg dobra kao kad npr. mornar žrtvuje svoj život da izbjegne havariju broda kako bi spasio ostale putnike. Potrebno je, međutim, pojasniti da navedeni zaključak ne negira sukob između općeg dobra

i u konkretnoj situaciji nekog određenog individualnog dobra (*bonum secundum quid*), a što sadrže primjeri u navedenom prigovoru, već samo između općeg dobra i u konkretnoj situaciji istinskog individualnog dobra, tj. moralnog dobra. Čini koji nisu usmjereni k čovjekovu *bonum simpliciter*, već nekom određenom individualnom dobru (*bonum secundum quid*), pa makar to dobro bilo i očuvanje vlastitog života, nisu istinsko konkretno dobro. Npr. u navedenom primjeru spontano se percipira (zdrav razum) da je požrtvovno davanje vlastitog života za spas drugih – obilježeno junačkom krepošću jakosti i ljubavi prema bližnjemu – istinsko konkretno moralno dobro, a time i istinsko konkretno dobro (vidi točku 218.). Konačno, potrebno je naglasiti da, slijedeći životno svjedočanstvo Učitelja Isusa Krista, u školi njegove filozofije (vidi točku 223.) navedena veza općeg i individualnog dobra postaje neupitno razvidna.⁷¹

⁷¹ Iz navedenoga je jasno da su neprihvatljive sve društvene teorije kojima cilj nije sama ljudska osoba kao takva, dakle teorije kojima cilj nije pojedinačno *bonum simpliciter* (dobro naravi kao takve) svakog, baš svakog čovjeka u društvu. Takve teorije možemo podijeliti u dvije velike skupine:

– utilitarističke teorije (npr. J. Bentham, J. Stuart Mill, G. E. Moore, K. Popper itd.) – prema kojima društvo treba promovirati i ostvariti društveno dobro, koje se shvaća kao neko određeno dobro (*bonum secundum quid*) većine građana. Dakle, svrha im je postizanje društvenoga, a ne općeg dobra, koje je dobro ljudske naravi kao takve

– kontraktualističke teorije (npr. J. J. Rousseau, J. Rawls itd.) – prema kojima samo društvo posredstvom dijaloga/konsenzusa/dogovora društvenih čimbenika treba određivati što je pravedno kako bi se zadovoljila neka određena dobra (*bonum secundum quid*) građana.

232. „*Homo homini naturaliter amicus*”⁷²

Samim stvaranjem svaka osoba ima svrhu u sebi samoj. Stoga, da bismo vršili Volju Božju, moralno smo dužni svakoj pojedinoj osobi htjeti, poradi nje same, ostvarenje njezine vlastite svrhe, tj. njezina *bonum simpliciter*. Budući da po naravi težimo vlastitom *bonum simpliciter*, navedeni moralni zahtjev možemo formulirati na već iskazani način: iz ljubavi prema Bogu ljubi svoga bližnjega kao sama sebe (vidi točku 223.). Krepost kojom iskazujemo dobrohotnu ljubav prema svakom čovjeku u društvu nazivamo solidarnost.

Ljubiti bližnjega radi njega samoga, tj. dobrohotnom ljubavlju (*amor benevolentiae*), uključuje želju da drugi vrši Volju Božju i u odnosu prema nama, a to znači da i nas drugi ljubi dobrohotnom ljubavlju. Tako ostvarena međusobna dobrohotna ljubav naziva se prijateljstvo.⁷³ U prijateljstvu je, dakle, prijatelj prijatelju prijatelj (*amicus amico amicus*).⁷⁴

Važno je uočiti da ljudska prijateljska ljubav, iako se temelji na dobrohotnoj ljubavi, uključuje i posesivnu ljubav (*amor concupiscentiae*) jer je prijateljska ljubav dobro i za mene. Drugim riječima, budući da smo, ukoliko ljudi, baštinici iste naravi i istog poziva, ostvarenje tuđeg

⁷² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 114, a. 1, ad. 2.

⁷³ Sveti Toma primjećuje da je između Boga i čovjeka također moguće prijateljstvo. Budući da, Božjim darom, postoji isto dobro na kojem možemo sudjelovati (Božje blaženstvo), moguće je zajedništvo u dobrohotnoj ljubavi, tj. prijateljstvo između Boga i čovjeka. (Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.)

⁷⁴ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

istinskog dobra ujedno je, kao što smo vidjeli, i ostvarenje dobra za mene.⁷⁵

U međuljudskim odnosima prijateljska ljubav je naj-savršeniji oblik općeg dobra, kao što je razvidno iz nauka Isusa Krista.

„Svatko mora svoga bližnjega, ne izuzimajući nikoga, smatrati kao ‘svoj drugi ja’, vodeći brigu o njegovu životu i sredstvima koja su potrebna za dostojan život.”⁷⁶ Budući da je nemoguće ostvariti neposredan osobni odnos sa svakim pojedinim čovjekom, pa tako i prijateljstvo, svoju moralnu dužnost solidarnosti prema svakom čovjeku u društvu izvršujemo promicanjem općeg dobra. Drugim riječima, svatko je moralno dužan da sukladno svom društvenom položaju sudjeluje u promicanju općeg dobra.

233. *Supsidijarnost društava uvjet je za opće dobro*

Opće dobro pretpostavlja zajednicu, društvo, pa je stoga *socijalizacija*, tj. stvaranje društava, uvjet za opće dobro. No, kako sama socijalizacija po sebi nije jamstvo općeg dobra, pogledajmo pobliže, slijedeći Katekizam Katoličke Crkve,⁷⁷ koje nužne vlastitosti socijalizacija treba imati da bi bila izričaj općeg dobra.

„Svaka je zajednica određena vlastitim ciljem te je dosljedno podvrgnuta posebnim pravilima; no ‘počelo,

⁷⁵ Usp. Benedikt XVI., Enciklika *Deus caritas est – Bog je ljubav*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006., n. 3-8.

⁷⁶ II. Vatikanski sabor, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, n. 27.

⁷⁷ Budući da društveni nauk Katoličke Crkve izriče samo naravno pravo dohvatljivo ljudskom razumu, tj. sadrži u potpunosti filozofsku argumentaciju (usp. Benedikt XVI., „Govor Svetog Oca Benedikta XVI., *Reichstag Berlin*, 22. rujna 2011.”), te kako je u *Katekizmu Katoličke Crkve* sažeto i sustavno izneseno filozofsko promišljanje o supsidijarnosti i društvenoj vlasti, navodimo ih gotovo u cijelosti.

subjekt i svrha svih društvenih ustanova jest i mora biti *ljudska osoba*' (*Gaudium et spes*, 25).

Neka društva, kao što su obitelj i građanska zajednica, neposredno odgovaraju čovjekovoj naravi. Ona su mu nužna. Da bi što veći broj osoba sudjelovao u društvenom životu, treba promicati osnivanje društava i saveza 'ekonomskih, socijalnih, kulturno-zabavnih, sportskih, profesionalnih i političkih, koji mogu biti ili samo nacionalni ili međunarodni' (Ivan XXIII., *Mater et magistra*, 60.). Ta 'socijalizacija' izražava također i naravnu težnju koja potiče ljude da se udružuju radi ostvarenja ciljeva koji nadilaze mogućnosti pojedinaca. Ona razvija prirodne darove osobe, napose duh inicijative i smisao za odgovornost te doprinosi zaštiti njezinih prava.

Socijalizacija sadržava i opasnosti. Pretjerano miješanje [društava višeg reda, npr.] države može ugroziti osobnu slobodu i inicijativu. Crkvena je nauka razradila načelo tzv. *supsidijarnosti*. Prema tom načelu 'društvo višeg reda ne smije se miješati u nutarnji život društva nižeg reda lišavajući ga njegovih nadležnosti, nego ga mora podržati u slučaju nužde te mu pomoći da svoje djelo uskladi s djelovanjem drugih društvenih čimbenika u vidu zajedničkog dobra' (Ivan Pavao II., *Centesimus annus*, 48.)."⁷⁸

Budući da je obitelj temeljna društvena zajednica, primjenom načela supsidijarnosti slijedi da sva društva višeg reda trebaju štititi i promovirati naravnu obitelj. Zdravorazumski shvaćamo da je temeljna društvena

⁷⁸ Katekizam Katoličke Crkve, 1881-1883.

zajednica naravna obitelj, tj. obitelj sukladna ljudskoj naravi, kojoj je temelj brak – trajni savez jednog muškarca i jedne žene usmjeren međusobnoj ljubavi, rađanju i odgajanju djece.

234. *Opće dobro zahtijeva društvenu vlast*

„Ljudsko društvo ne može biti dobro uređeno ni plodno ako u njemu nije prisutna zakonita vlast, koja osigurava red i pridonosi, u dovoljnoj mjeri, ostvarenju općega dobra’ (Ivan XXIII., *Pacem in terris*, 46.).

‘Vlašću’ se naziva ono svojstvo kojim određene osobe ili ustanove proglašavaju zakone i ljudima izdaju naređenja očekujući od njih poslušnost.

Svakoj ljudskoj zajednici potrebna je vlast, kojom se ona upravlja. Ta vlast nalazi svoj temelj u ljudskoj naravi. Ona je nužna za jedinstvo građanske zajednice. Zadaća joj je, koliko je moguće, osigurati opće dobro društva.

Vlast što je traži moralni red dolazi od Boga. [...]

Vlast kao takva upućuje na red što ga je Bog postavio, ali ‘oblik političkog režima i izbor voditelja prepušteni su slobodnoj volji građana’ (*Gaudium et spes*, 74.).

Raznolikost političkih režima moralno je dopuštena, ako su oni u skladu sa zakonitim dobrom zajednica koje ih usvajaju. Režimi kojih je narav protivna naravnom zakonu, javnom redu i temeljnim pravima osoba, ne mogu ostvariti opće dobro narodâ kojima su se nametnuli.

Vlast ne dobiva moralnu zakonitost od same sebe. Ona se ne smije ponašati samovoljno nego djelovati za opće dobro kao ‘moralna sila koja se oslanja na slobodu i na osjećaj odgovornosti’ (*Gaudium et spes*, 74.).

Ljudsko zakonodavstvo ima karakter zakona samo ukoliko je u skladu sa zdravim razumom; zato je jasno da ono dobiva svoju snagu od vječnog zakona. Ukoliko bi se udaljilo od razuma, trebalo bi ga proglasiti nepravednim, jer ne bi ostvarilo pojam zakona: to bi prije bio neki oblik nasilja.

Vlast se vrši zakonito samo ako traži opće dobro određene skupine i ako se za to služi moralno dopuštenim sredstvima. Ako se dogodi da vladari izdaju nepravedne zakone ili poduzimaju mjere koje se protive moralnom redu, te odredbe ne vežu u savjesti. ‘U tom se slučaju sama vlast posve ruši i svršava u bezakonju’ (Ivan XXIII., *Pacem in terris*, 51.).⁷⁹

Budući da društveni zakoni zbog ograničenosti ljudskog zakonodavca ne mogu predvidjeti sve okolnosti u kojima će se zakon primjenjivati, moguće su okolnosti u kojima bi doslovna primjena zakona, po sebi pravedna (tj. u redovnim okolnostima pravedna), bila suprotna naravnom zakonu, a time i nepravedna. Stoga se od moralna čovjeka očekuje da u takvim okolnostima djeluje slijedeći duh pravednosti koji je nadahnuo zakonodavca, tj. moralni zakon, iako se takvim djelovanjem suprotstavlja formalnom obliku društvenog zakona. Krepost pravednosti koja osposobljava čovjeka za takvo djelovanje naziva se epikeja (ἐπιείκεια, epieikeia).⁸⁰

⁷⁹ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1897–1903.

⁸⁰ Usp. A. R. Luño, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» 6 (1997.) 197–236 i 7 (1998.) 65–88.

235. *Sudjelovanje u društvenom životu*

Iako su svi ljudi, ukoliko baštinici iste ljudske naravi, baštinici istog i to neizmjernog dostojanstva, nepobitna je danost iskustva da su ljudi obdareni različitim sposobnostima, tj. da baštine različite „talente”.

„Te razlike ulaze u Božji naum jer Bog hoće da svatko od drugih prima što mu treba i da oni koji imaju osobite ‘talente’ upotrebljavaju ih u korist onih koji su ih potrebni. Različitost potiče, a često i obvezuje osobe na velikodušje, na dobrohotnost i uzajamnost; potiče kulture na uzajamno obogaćivanje.”⁸¹

Stoga ljudski poziv, tj. osobna usmjerenost k ostvarenju vlastitog *bonum simpliciter*, uključuje i poziv na osobnu, jedinstvenu i neponovljivu društvenu ulogu; ulogu koja se poistovjećuje s našom konkretnom moralnom dužnosti prema općem dobru. Čovjek može izvršiti povjerenu mu ulogu samo posvemašnjom žrtvom u ljubavi prema bližnjemu. Ona iziskuje preuzimanje dužnosti i odgovornosti u društvu, prvenstveno u obitelji, zatim poslu kao i u ostalim društvenim zbivanjima, u kojima smo sukladno našem pozivu pozvani aktivno sudjelovati. Budući da je takvo odgovorno sudjelovanje u društvenom životu sukladno ljudskoj naravi, dužni smo ga poticati, a društvena ga vlast treba promovirati.

⁸¹ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1937.

236. *Solidarnost u građanskoj zajednici*

„Nikoje zakonodavstvo nije kadro samo po sebi raspršiti strahove, predrasude, nagnuća na oholost i egoizam koji priječe uspostavu doista bratskog društva. Takva se ponašanja mogu prevladati samo s ljubavlju koja u svakom čovjeku gleda ‘bližnjega’, brata.”⁸²

Budući da krepost solidarnosti, ukoliko izričaj ljubavi prema bližnjem, zahtijeva da svakog čovjeka, bez iznimke, smatramo svojim „drugim ja” (vidi točku 232.), stoga sva moja dobra, tj. „talenti”, trebaju služiti drugima kao i meni, tj. kriterij njihove uporabe mora biti opće dobro.

„Društveni i gospodarski problemi mogu se riješiti samo uz suradnju svih oblika solidarnosti: solidarnosti uzajamne između siromašnih, između siromašnih i bogatih, između samih radnika, između poslodavaca i zaposlenih, solidarnosti između nacija i naroda. Ta međunarodna solidarnost zahtjev je moralnog reda.”⁸³

Dakle, „želi li ekonomski, društveni i politički razvoj biti autentično ljudski, treba dati prostora načelu besplatnosti kao izrazu bratstva”.⁸⁴ Drugim riječima, da bi društvena pravednost bila istinska pravednost, mora biti i milosrdna.

⁸² *Katekizam Katoličke Crkve*, 1931.

⁸³ *Katekizam Katoličke Crkve*, 1941.

⁸⁴ Benedikt XVI., *Enciklika Caritas in veritate – Ljubav u istini*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., n. 34.

8.

ZAVRŠNA DOKSOLOGIJA

237. Isus Krist je naš „Put, Istina i Život”
(Iv 14,6). Njemu svaka čast i slava,
u sve vijeke vjekova. Amen.

Dodatak 1

Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela¹

¹ Ova je rasprava prvi put objavljena u: H. Relja, Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela, *Filozofska istraživanja*, 117-118 (1-2/2010), Zagreb, str. 5-15.

UVOD

Pitanje o sličnosti i razlici metafizika Aristotela i Tome Akvinskog nezaobilazno je u svakoj povijesti filozofije, a nadasve u povijesti metafizika jer odgovor na to pitanje, kao što ćemo vidjeti, umnogome rasvjetljuje narav same metafizike.

Da bismo vidjeli razliku njihovih metafizičkih počela poslužiti ćemo se argumentacijom koja je sržna za obje metafizike: o postojanju Nepokretnog pokretača, Čistog akta, analizom kojih ćemo vidjeti da, iako im argumentacija ima istu logičku strukturu i isto polazište – promjenu bića – ipak razlika u shvaćanju metafizičkih počela samog bića dovela ih je do različitih zaključaka.

Evo njihove argumentacije:

„Nepobitno je i svjedočanstvom osjetila se utvrđuje da u ovom svijetu postoje neke stvari koje se gibaju. U redu, sve što se giba pokrenuto je od drugoga, budući da se ništa ne giba nego ukoliko je u potenciji u odnosu na ono radi čega se giba, dakle gibanje zahtijeva biti u aktu, budući da gibanje nije druga stvar doli prijelaz nečega iz potencije u akt. Ovo ne može činiti nego ono što je u aktu; na primjer, ono što je vruće u aktu kao vatra čini drvetu, koje je vruće u potenciji, biti vruće u aktu, i zbog toga ga giba i mijenja. Ali nije moguće da neka stvar bude u isto vrijeme u aktu i u potenciji u odnosu na isto, nego samo u odnosu na različite stvari, jer ono što je

vruće u aktu ne može istovremeno biti vruće u potenciji, nego hladno u potenciji. Iz ovog slijedi da je nemoguće da nešto bude pod istim vidikom pokretač i pokretano, tj. da pokreće samoga sebe. Zbog toga proizlazi da sve što se pokreće, pokreće se od drugoga. Ali ako je ono čime se pokreće također pokrenuto nužno je da je pokrenuto od drugoga, i ovo od drugoga. No, ovdje se ne može ići do u beskonačno jer onda ne bi bilo prvog pokretača i zbog toga nijednog drugoga također, budući da drugi pokretači ne pokreću nego ukoliko su pokrenuti od prvoga, kao što se štap ne giba ako nije pokrenut rukom. Zbog toga je nužno doći do prvog pokretača koji ne bi bio pokretan ni od koga.”²

Dakle bio bi nepokretan, tj. bez ikakve potencije, a uz to, budući da je pokretač, što može biti samo ukoliko je u aktu, nužno je da je Nepokretni pokretač Čisti Akt.³

Dakle, obojica zaključuju na postojanje Nepokretnog pokretača koji je za obojicu nužno Čisti Akt, no daljnja njihova argumentacija njegova odnosa s ostalom stvarnošću je znatno različita.

Za Aristotela on je isključivo oblikovatelj (oformitelj) ostale stvarnosti ukoliko je svršni uzrok i nema niti može imati, kao Nepokretni pokretač, ikakvi drugi uzročni utjecaj na ostalu stvarnost,⁴ dok je za Tomu Nepokretni

² T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3. Naš prijevod kao i u ostalim navodima ako nije drukčije navedeno; i usp. Aristotel, *Metafizika*, L (XII), 6-7.

³ Usp. Aristotel, *Fizika*, VIII 5; 256 a 12 – 256 b 27; T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1.

⁴ Usp. Aristotel, *Metafizika*, L (XII), 7, 1072a17 – 1072b12; W. D. Ross, *Aristotele*, Laterza, Bari 1946., str. 269.

pokretač nužno Čisti akt bivstvovanja čije djelovanje je stvaranje. Dakle, sva je stvarnost, uključujući i materiju, u potpunosti uzrokovana i ovisna o Njemu.⁵

Analizu njihovih metafizičkih počela koja su ih dovela do tako različitih odgovora započnimo njihovim odgovorom na pitanje: što je za njih metafizika?

1) Aristotelova pozicija

Iz Aristotelove *Metafizike* mogu su izdvojiti četiri definicije metafizike:

1) metafizika istražuje prve i vrhovne uzroke i počela (knjiga A, α, B)

2) metafizika istražuje biće ukoliko biće (knjiga G)

3) metafizika istražuje supstancu (knjiga Z, H, Q)

4) metafizika istražuje Boga i nadosjetne supstancije (knjiga E1, L).⁶

No, iako se ovdje radi o četiri definicije, ne radi se o četiri različite znanosti nego o jednoj viđenoj s četiriju različitih očista.

Tako je očito da se, nakon što se jednom ustvrdila egzistencija nadosjetne supstancije, kao što smo vidjeli u uvodnom primjeru, prva i četvrta definicija izjednačavaju, kako primjećuje Aristotel:

„Ako su dakle naravna bivstva prva među bićima, naravoslovlje će biti prva među znanostima; ali ako postoji neka druga narav i bivstvo, odjeljivo i nepokretno, nužno je da znanost o tome bude drukčija i prvotnija od

⁵ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 44–45.

⁶ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1997., str. 404.

naravoslovlja, i sveopća jer je prvotna [istražuje prve i vrhovne uzroke i počela].”⁷

1. 1.

ŠTO JE ZA ARISTOTELA BIĆE KAO BIĆE?

No, sada se usredotočimo na drugu definiciju kako bi uvidjeli njeno izvorno značenje za Aristotela. Naše promatranje ćemo usmjeriti na one tekstove *Metafizike* u kojima Aristotel ukazuje da unatoč mnogovrsnosti bića ta mnogovrsnost ima specifično jedinstvo, te da je upravo to jedinstvo ono što karakterizira bića kao bića. To je razvidno već iz sljedećeg navoda:

„Te se tako i ‘biće’ kaže mnogovrsno, ali sve to prema jednom počelu. Naime, jedne se stvari nazivaju ‘bićima’ jer su bivstva, jedne jer su trpnosti bivstva, jedne jer su put u bivstva, ili propasti ili lišenosti ili kakvoće, ili su pak tvorbeni ili proizvodbeni po bivstvo, ili za stvari što pripadaju bivstvu, ili opet nijekanje nekih od tih ili bivstva.”⁸

Pošto jedinstvo različitog značenja pojma biće proizlazi samo iz njihova odnosa prema supstanciji, Aristotel, slijedeći analogiju s odnosom medicinske znanosti i

⁷ Aristotel, *Metafizika*, K (XI), 7 1064b 9-14; prijevod Tomislava Ladana, Signum, Zagreb 2001. Napominjemo da Ladan grčki pojam οὐσία prevodi kao ‘bivstvo’ dok mi koristimo pojam ‘supstancija’, tj. hrvatsku inačicu latinskog pojma *substantia*.

⁸ Aristotel, *Metafizika*, G (IV), 2, 1003b 5-10.

pojma ‘zdravo’ pokazuje da se istraživanje bića kao bića, tj. ontologija, treba usredotočiti na supstanciju.

„Tako se svako ‘zdravo’ odnosi prema zdravlju (bilo da ga čuva, bilo da ga tvori, bilo da ga označuje, bilo da ga može primiti) [...]

I dakle, kao što o svim zdravstveninama postoji jedna znanost tako isto i o svemu ostalom. Jer, istraživati je jednoj znanosti: ne samo ono što se izriče prema *jednome* nego i ono što se izriče o jednoj naravi, jer se i to na neki način izriče prema jednomu. Bjelodano je stoga kako je (zadaća) jedne znanosti promatrati i bića *kao* bića. Znanost se svagda bavi prvotnim, o čemu ovise ostale stvari i po čemu se imenuju. Stoga, ako je to bivstvo, onda filozof mora shvatiti počela i uzroke bivstva.”⁹

Dakle, slijedeći Aristotelovu misao možemo zaključiti da se Aristotelova ontologija identificira s usiologijom (naukom o supstanciji). Ili, kako zaključuje Giovanni Reale „*biće kao biće* [za Aristotela] biva supstancija i sve ono što se strukturalno na različite načine odnosi prema supstanciji”.¹⁰

Ta Aristotelova pozicija da sva značenja koja se daju biću proizlaze ne iz toga što označavaju jednu te istu stvarnost, nego ukoliko se odnose prema jednoj stvarnosti, supstanciji, osobito je izvidna u njegovom poimanju kategorija. Značenje te potvrde, da se ontologija svodi na usiologiju, kako ukazuju njegovi sljedeći navodi, jest od iznimne važnosti jer proizlaze iz temeljne strukture

⁹ Aristotel, *Metafizika*, G 2, 1003b 11-19.

¹⁰ G. Reale, *Aristotele Metafisica. I. Saggio introduttivo e indice*, Vita e pensiero, Milano 1995., str. 87.

njegove metafizike, tj. za njega su kategorije temeljni načini bitka na koje se svodi cijela stvarnost i čiji obrasci (*praedicationis figurae*) sačinjavaju prvotna značenja bitka, kategorije dakle predstavljaju prvu i temeljnu razliku bića pa su stoga obrasci kategorija izvorna podjela bića na kojoj se osniva svaka daljnja podjela i značenje.¹¹

„*Biće* se kaže mnogostruko [...]. Jer biće označuje ‘što nešto jest’ i neko ‘ovo’, te ‘kakvo’ ili ‘koliko’ ili koju pojedinost od drugih stvari što se tako pririču. I dok se ‘biće’ govori tolikostruko, jasno je kako je od tih *biće* prvo ‘ono što jest’, koje označuje bivstvo [...]; i sve ostale stvari zovu se bića zbog toga što su takvomu biću jedne kolikoće, druge kakvoće, treće trpnosti, neke opet što-god drugo takvo. [...] Bjelodano je dakle kako kroza nj (naime: bivstvo) i *jest* svaka pojedinačna od tih stvari [prigodaka], tako te prvotno biće, i ne bilo koje biće, nego biće naprosto, bit će samo bivstvo.”¹²

„Jer kao što je i samo *jest* prisutno u svim stvarima, ali ne istim načinom, nego u nekim prvotno [bivstvu] a u nekim drugotno [prigodku], isto tako i što nešto jest pripada naprosto bivstvu, dočim nekako drugim [kategorijama].”¹³

Sva značenja bića pretpostavljaju kategorijalni način bića, a sa svoje strane, kategorijalni način bića u potpunosti zavisi o načinu bića prve kategorije, tj. od supstancije.¹⁴

¹¹ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Δ (V), 7, 1017 a 22.

¹² Aristotel, *Metafizika*, Z (VII), 1, 1028 a 10-30.

¹³ Aristotel, *Metafizika*, Z (VII), 1030 a 21-23.

¹⁴ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, str. 424.

To, dakle, potvrđuje naš zaključak da je za Aristotela ontologija usiologija tj. da se druga definicija metafizike izjednačava s trećom, kao što i on sam zaključuje:

„I zaista, ono što se odavna tražilo kao i sada, a i uvijek će se tražiti, i uvijek će biti [u metafizici] prijeporno, naime: što je ‘biće’ isto je kao i ‘što je bivstvo’ [...] pa zbog toga i mi i najviše i prvo, i tako reći jedino, trebamo o takvom biću [tj. bivstvu] razvidjeti što ono jest.”¹⁵

Iz dosad izloženog slijedi da je za Aristotela supstancija (treća definicija) počelo koje daje jedinstvo cijeloj metafizici, jer ne samo da je ona temelj govora o *biću kao biću* (druga definicija) nego je i govor o vrhovnim počelima (prva definicija) usmjeren na Boga i nadosjetne supstancije (četvrta definicija), tj. na način ostvarenja njihove supstancijalnosti te njihova odnosa prema supstancijalnosti drugih bića.

To jedinstvo bit će zornije kada promotrimo što bi to bila supstancija za Aristotela.

¹⁵ Aristotel, *Metafizika*, Z (VII), 1, 1028b 2-7; u ovom navodu nismo slijedili u potpunosti Ladanov prijevod, tj. njegovo prevođenje pojma τὸ ὄν s bitak držimo nedostatno prikladnim te nam se čini prikladnijim prevesti ga pojmom ‘biće’.

1. 2. ŠTO JE SUPSTANCIJA ZA ARISTOTELA?

Odmah moramo reći da οὐσία za Aristotela označava zadnju stvarnost. Drugim riječima rečeno, supstancija ne objašnjava svoju zbiljnost, osim po činjenici da je ona sama zbiljnost, pa mu ju je stoga teško opisati, štoviše, svaki put kada se trudi reći što ona jest zadovoljava se time da rekne što ona nije.¹⁶

Bivstovanje je, za Aristotela, samo svojstvo zbiljnosti (akta) supstancije, slično kao što je u materijalista bivstovanje svojstvo zbiljnosti (akta) same materije ili kao što je za Platona bivstvovanje svojstvo zbiljnosti ideja ili kao što je on za Demokrita svojstvo zbiljnosti atoma, pa stoga pitanje o aktu bivstovanja kao takvom, tj. onome koji bi prethodio zbiljnosti supstancije kod Aristotela ili materije kod materijalista, ideja kod Platona i atoma kod Demokrita, jest pitanje koje izlazi izvan okvira dotičnih metafizika. Dakle, za Aristotela je supstancija „temelj stvarnosti u pravom smislu riječi: bitak je zbiljnost samom snagom kojom jest svaka supstancija to što jest, i subzistira zasebno kao samodostatna stvarnost.”¹⁷

Aristotelova metafizika, koja je, kako smo vidjeli je prava ousiologija, harmonično povezuje u supstanciji kao

¹⁶ Usp. É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988., str. 40.

¹⁷ Ibid., str. 42.

zadnjoj zbiljnosti, dvije tendencije, prvu, plod zdravog razuma, koja smješta realno u konkretne individuumе i drugu, naslijeđenu od Platona, koja u njima (konkretnim individuima) smješta bît, identičnu inteligibilnost mnoštva individuumа. Tako kaže W. D. Ross:

„Činjenica je da οὐσία za Aristotela ne znači ništa određenije od *onoga što jest u svoj istini i punini značenja*. On je katkada shvaća kao ono što, u stvarima, je u punom značenju pojma, *ti esti*, ili bit, a ponekada također kao ono što u punom značenju jest, jer ona nije u nečemu, nego egzistira po sebi samoj: *tode ti*, ili individuum.”¹⁸

No ta dva shvaćanja, kako lijepo primjećuje Gilson, izriču za Aristotela identičnu stvarnost, tj. „bit je identična s ‘*ono što jest*’.”¹⁹ Dakle, radi se o jednoj te istoj ontološkoj stvarnosti koja, promatrana iz dvaju različitih očista, manifestira svoje dvije karakteristike. Analogno se može reći i za jedinstvenu ontološku stvarnost ideje u Platonovoj metafizici ideja ili za atome u Demokritovoj metafizici atoma koji su po sebi isto tako zadnja zbiljnost i ujedno po sebi također već određena, specificirana, zbiljnost. Tu ontološku istost dviju karakteristika supstancije Aristotel lapidarno izriče na slijedeći način:

„Jer isto su ‘jedan čovjek’, ‘bivajući čovjek’ i ‘čovjek’ (*Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος*).”²⁰

„Kazano na drugi način, individuum, koji je načelno cjelina (*totum*), svodi se samo na nositelja univerzalnog

¹⁸ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, II, Clarendon Press, Oxford 1924., str. 159-160.

¹⁹ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 52.

²⁰ Aristotel, *Metafizika*, G (IV), 2 1003 b 26-27.

(općeg)... Budući da samo individuum postoji i da se samo za univerzalno (opće) [jedino inteligibilno] može reći da jest, univerzalno uključeno u individuum sačinjava, u krajnjoj analizi, bitak sam.”²¹

Važno je primijetiti, radi potonje usporedbe s Akvincem da takvo Aristotelovo poimanje *ousie* kao zadnje zbiljnosti ne zahtijeva postavljanje pitanja o bivstvovanju kao takvom jer:

„Bez obzira na način prevođenja, pojam *οὐσία* uvijek za njega označava ‘ono što jest’, tj. nešto što jest. Stoga se ne može pitati bez apsurdnosti, subjekta ‘što jest’, je li jest ili nije.”²² Ili, kazano preciznije, ono što jest, jest po supstanciji, jer je po Aristotelu, kako smo vidjeli:

„Jedini uzrok koji daje nekoj stvari ono što ona jest, jest uistinu njena forma, bit, i ta forma, bit je uzrok toga bitka radi činjenice da mu je ona *οὐσία* i stvarnost sama.”²³

Drugim riječima, Aristotelova metafizika (ousiologija) pitanje bivstvovanja ne zahvaća do u bivstvovanje kao takvo jer je ono u potpunosti svedeno u pitanje supstancijalnosti koja je određena s *bîti* (supstancijalnom formom) kao formalnim elementom.

U tom smislu primjećuje Gilson: „To je točka u kojoj se Aristotel morao zaustaviti. On je jako dobro znao da je biti bivstvovati (biti) u zbiljnosti, ali da je bivstvovanje akt bilo je iznad njegovih mogućnosti”,²⁴ a – kako ćemo vidjeti – i potreba.

²¹ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 50-51.

²² É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 51.

²³ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 52.

²⁴ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 43.

1. 3.

POKRETANJE NEPOKRETNOG POKRETAČA U SVJETLU ARISTOTELOVE METAFIZIKE SUPSTANCIJE

Pošto smo razmotrili temeljne odrednice Aristotelove metafizike, vratimo se na primjer iz uvoda te ga sagledajmo u svjetlu tih odrednica.

Dakle, za takvu je metafiziku nastajanje (rađanje) (tj. ozbiljenje svake supstancijalne stvarnosti) određeno priopćavanjem bîti, što u njegovom hilemorfističkom shvaćanju svijeta nije ništa drugo doli samo preoblikovanje vječne materije, po formi određenoj s bîti (esencijom).

„Svako rađanje ili svaka proizvodnja jest jedno gibanje; dakle svaki uzrok rađanja ili proizvodnja je jedan uzrok gibanja, a svaki uzrok gibanja se u konačnici svodi na ousiu, ili bit od onoga što jest.”²⁵

Drugim riječima, Aristotelovo svođenje problema bivstvovanja na problem supstancijalnosti ima za posljedicu da se problem postojanja svodi u problem preoblikovanja, isključujući tako svaku potrebu za stvaranjem.

Stoga mislimo da je u pravu E. Gilson kada kaže:

„Ukratko, Aristotelov Prvi nepokretni Pokretač jest prva supstancija, uzrok supstancijalnosti svih ostalih

²⁵ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 54.

supstancija i zato, uzrok njihova bitka ukoliko su supstancije, ma iako je uzrok onoga što svijet jest, nije nikako toga da jest (postojanja, bivstvovanja).²⁶ Svijet je stoga kao i Prvi nepokretni Pokretač nužno vječan.²⁷

2) Pozicija Tome Akvinskog

Tomina definicija metafizike gotovo je istovjetna onoj Aristotelovoj: „metafizika istražuje biće i ono što ga nužno prati.”²⁸ No već prva karakteristika Tomina shvaćanja bića odredit će razliku. Naime, ‘biće’ (*ens*), ‘ono što jest’ (*id quod est*), karakterizirano je kao ‘ono što’ (*id quod*) i ‘ono jest’ (*est*), tj., s jedne je strane, subjekt bivstvovanja koji je supstancija kao takva, a s druge je strane bivstvovanje, što je akt supstancije. Za njega, dakle, pojam bića nije jednostavan, nego se pokazuje sastavljen od subjekta (*id quod*) i akta (*est*). Pojam bića čine dva realno različita elementa: nešto što jest, i samo ‘jest’ predmeta. ‘Nešto’ (knjiga, stol, osoba, ...) pokazuje se kao subjekt, tj. kao stvarnost koja jest (kao što je subjekt čitanja onaj koji čita; ‘biti’, ‘jest’ naznačuje akt (*actus*, zbilju), vlastitu perfekciju objekta (čitanje je akt osobe koja čita).²⁹

Dakle, za razliku od Aristotela kod kojega su ‘ono što’ i ono ‘jest’ bile karakteristike jedne ontološke stvarnosti, kod Akvinca se radi o dvama ontološkim počelima,

²⁶ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 55.

²⁷ Dakle radi se ne samo o vremenskoj (koju i Toma dopušta, usp. *Summa contra gentiles*, II q. 32-38.) nego i o ontološkoj vječnosti.

²⁸ T. Akvinski, *In I Metaphysicorum Proem.*

²⁹ Usp. T. Alvira – L. Clavell – T. Melendo, *Metafisica*, str. 15.; E. Coreth, „Toma Akvinski i problem metafizike”, u: A. Gavrić (ur.), *Ljubav prema istini*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2000., str 87-89.

realno različita ali nerazdvojivo združena, tj. ukoliko su sastavni elementi bića kao bića nisu gotove stvarnosti, nisu bića, nego njegova počela (principi) ili, preciznije rečeno, ukoliko su oboje nužne sastavine za biće kao biće, njegova su su-počela (co-principi). Su-počela od kojih je bît *ono što (quidditas)* određuje način bivstovanja (*modus essendi*), a bitak ono čime (*id quo*) *jest*, bivstvuje, ozbilje-nje bivstovanja (*actus essendi*). Dakle, slijedi da je bitak akt (*actus*) bića ili, preciznije, ono čime (*id quo*) je biće ozbiljeno kao biće.

Sljedeći tu temeljnu karakteristiku bića, Toma ga definira „kao ono [nešto] što ima bitak”³⁰ ili „biće je ono [nešto] što participira na bitku.”³¹

Akvinac, primjenjujući takvo poimanje bića i bitka na glavnu ontološku karakteristiku stvarnosti, uočenu još od Parmenida, tj. da sve što *jest* (biće) ‘*jest*’, odnosno, da ne postoji nikakva stvarnost koja ne bi bila ili, kazano preciznije, svaka zbiljnost (*actus*) *jest* zbiljnost ukoliko *jest*, zaključuje na specifičnosti zbiljnosti bitka:

a) da je Bitak univerzalna zbiljnost, jer o svakom predmetu u svijetu, kakav god on bio, mora se kazati da *jest*: ova knjiga *jest*, stol *jesu*, osoba *jest* (...), nije dakle isključivo zbiljnost samo jedne stvarnosti, kao što je čin čitanja, razumijevanja (...), nego odgovara svim stvarima (bez bitka tu ne bi bilo ništa).

b) da je Bitak sveobuhvatna (totalna) zbiljnost, jer bitak obuhvaća sve ono što neka stvar posjeduje, njegova

³⁰ T. Akvinski, *1 Sent.*, d. 37, q. 1 a. 1 sol.

³¹ T. Akvinski, *De substantiis separatis*, c. 3.

zbiljnost sadrži sve stvari, ne isključujući apsolutno ništa, dok su druge perfekcije (savršenosti) parcijalne (djelomične), jer naznačuju neke dijelove ili vidike bića. Lajanje ne izriče svu perfekciju (savršenost) psa; bitak, naprotiv, jest akt neke stvari svih njezinih dijelova i svakog dijela napose. Npr. ako neki pas jest, to vrijedi i za sve što je u njemu, tako i boja jest, oblik (forma) jest, život i njegov rast jesu, njegovo lajanje jest; sve u njemu sudjeluje na bitku. U tom smislu bitak sadrži cjelovitost bića. Štoviše, bitak je i zbiljnost svih drugih zbiljnosti bića, jer aktualizira svaku drugu perfekciju, čineći je da bude, te je tako zbiljnost bitka zadnji temelj stvarnosti bića, posljednja zbiljnost (*actus*) bića.³²

Za Akvinca je bitak čisti akt bivstvovanja, ali bivstvovanja u intenzivnom smislu. Dakle, to što je bitak samo akt bivstvovanja, i ništa više određenije, znak je njegove savršenosti u punini intenziteta, tj. sveobuhvatnosti i univerzalnosti zbiljnosti ili, preciznije: bitak je zbiljnost u punom i vlastitom smislu.³³

³² Usp. T. Akvinski, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9.

³³ Usp. T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, I, q. 28; i također iznimno objašnjenje takva shvaćanja bitka u: C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Sei, Torino 1960.

2. 1. DVIJE RAZINE AKVINČEVE METAFIZIKE

Ta prva karakteristika Tomina shvaćanja bića, dakle, ‘onog što jest’ (*id quod est*), tj. njegova sastavljenost od ‘onog što’ (*id quod*), odnosno *subjekt bivstvovanja* i onog ‘jest’ (*est*), odnosno *akta bivstvovanja*, gdje je bitak zbiljnost (*actus*) čijim aktom se ozbiljuje to ‘jest’, određuje temeljnu strukturu njegove metafizike. Upravo onako kako kaže Gilson:

„Za ispravnu interpretaciju nauka sv. Tome važno je imati prisutno dvojstvo razina, obiju nezamjenjivih, ali hijerarhijski uređenih. Uistinu se može reći da je sva njegova nauka o biću karakterizirana temeljnom razlikom između one razine ‘bića kao bića’, što je razina supstancije, i one razine uzroka toga ‘bića kao bića’, što je ona bivstvovanja.”³⁴

Pogledajmo поближе razliku i odnos tih razina koje će nam ujedno rasvijetliti i razliku između metafizika Aristotela i Tome Akvinskog. Tu našu analizu započnimo promatranjem Tomina shvaćanja prve razine, one, dakle, ‘bića kao bića’, što je, kako je prije izloženo, razina supstancije.

³⁴ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 80.

Tomino shvaćanje zbiljnosti na toj razini istovjetno je onom Aristotelovu, tj. za obojicu je forma zadnja zbiljnost u supstancijalnom redu.

No, pogledajmo Tomino objašnjenje koje ujedno pokazuje hijerarhijsku ovisnost te razine supstancije o razini bivstvovanja.

Forma je, dakle, počelo bivstvovanja ili, radije, uzrok bitka, *esse cosequitur ad formam*,³⁵ u jednom vlastitom redu, tj. u onom formalne uzročnosti... U tom smislu, forma je uistinu *causa essendi*, ali samo u tom smislu. Bez forme, nema supstancije (jer joj ona daje određenje), a bez supstancije nema ništa što može bivstvovati. Dakle, nijedno bivstvovanje nije moguće bez forme. Rečeno na drugi način, „forma uzrokuje bitak, zato jer je ona konstitutivni uzrok supstancije koja je jedina sposobna bivstvovati.”³⁶ Drugim riječima rečeno, sve što bivstvuje, bivstvuje na određen način koji je određen formom.

„Forma je, dakle, zadnja zbiljnost u supstancijalnom redu. Stoga, ako se bitak treba dodati, to neće biti za stvaranje jedne supstancije, nego za to da ta supstancija postoji (egzistira).”³⁷ Dakle, ozbiljenje bitkom ne služi za specificiranje i određivanje nekog bića, jer ono ukoliko jest, takvo jest po formi, nego ono čini postojanje tog i takvog specificiranog i određenog načina bivstvovanja. Potreba za počelom koje ozbiljuje formu proizlazi iz činjenice da je zbiljnost forme karakterizirana dvojstvenošću, tj. da *jest* (zbiljnost) i to jest neka *određena zbiljnost*, pa je

³⁵ T. Akvinski, *De anima*, q.14, ad. 4.

³⁶ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 92.

³⁷ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 92.

stoga Akvinac vidi ontološki zavisnom o počelu, po sebi jednostavnom, kojemu je vlastitost *sama zbiljnost*.

„Počelo i uzrok bivstvovanja, na način kako je to bilo objašnjeno, jest forma po sebi samoj, ukoliko je zadnja u vlastitom redu, no ipak, iako ne postoji forma forme, treba postojati jedna zbiljnost (*actus*) forme, što je upravo akt bivstvovanja.”³⁸ To je ta nova metafizička razina: akt bivstvovanja forme, koji iznutra ozbiljuje formu, ukoliko je iznad reda supstancije, jest sam iznad reda formalnosti.

Da bi to ozbiljenje forme bilo moguće, potrebno je dakle da, iako je ona zadnja zbiljnost u vlastitom redu, bude potencija u nekom drugom redu. Taj drugi metafizički red, koji transcendirira ontološki red supstancije, jest red bivstvovanja kao takvog, red kojem je vlastita zbiljnost akt bivstvovanja.³⁹ Dakle, Akvinčevo poimanje bitka kao akta bivstvovanja definira njegovu metafiziku kao *metafiziku bitka* jer srce stvarnosti nije više supstancija koja jest, niti forma čiji akt čini supstanciju onim što ona jest, nego je to bitak čijim aktom postoji (egzistira).⁴⁰

Tako kako kaže Akvinski: „Sam bitak (*ipsum Esse*) jest ono što je nad svim najsavršenije: odnosi se, naime, prema svemu kao zbiljnost. Ništa, naime, nema (svoje) ozbiljenosti osim ukoliko jest: stoga sam bitak jest ozbiljenost svih stvarnosti, pa i samih formi.”⁴¹

Dakle, prema Tomi metafizika supstancije (ousologija) nije dostatna za rješenje problema bića, ali je nužna

³⁸ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, str. 98.

³⁹ Usp. C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, str. 219.

⁴⁰ Usp. É. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, FTI, Zagreb 1995., str. 122-123.

⁴¹ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

stepenica za njegovo rješenje jer bez nje ne bi bilo motiva za postavljanje tog problema „budući da je kako smo rekli samo supstancija sposobna vršiti akt bivstvovanja, upravo zbog supstancije svaka je stvar u pravom smislu biće u aktu.”⁴² Preciznije kazano: sve konkretno jest po supstanciji koja je određena da je takva, konkretna, kakva je po formi, koja je čini upravo takvom, a ta forma jest (bivstvuje) po bitku.

3) Metafizičke posljedice razlike odnosa Prvoga počela i ostale stvarnosti, ovisno o shvaćanju zadnje zbiljnosti bića

Različito poimanje zbiljnosti ili, preciznije, zadnje zbiljnosti bića, dovelo je Aristotela i Akvinca do različitih zaključaka na koje smo ukazali u uvodnom primjeru. Kako smo vidjeli, za Aristotela je zadnja zbiljnost (aktualnost) bića supstancijalna forma, koje svoje zadnje utemeljenje ima u Čistom aktu, Nepokretnom pokretaču. Za Tomu Akvinskog zadnja zbiljnost bića jest bitak, koji svoje zadnje utemeljenje ima također u Čistom aktu, ali koji je shvaćen kao Čisti akt bivstvovanja, Subzistentni bitak. Budući je pak svako djelovanje priopćavanje vlastite zbiljnosti, o Njemu, Subzistentnom bitku, sva ostala stvarnost nužno zavisi upravo *u bitku*, On joj daje da bude, tj. On je njen Stvoritelj.

Iz toga slijedi, vrativši se na početni primjer, da je Aristotelov Bog najviši u redu prirodnih djelatnika (unutarsvjetski djelatnik), jer za njega, koji drži da je svijet

⁴² É. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, str. 125.

ontološki vječan, Čisti akt jest njegov sastavni dio, jednako kao i materija koja u postojanju nije na nikakav način ovisna o Njemu. Preciznije kazano, što se tiče metafizičke razine formalnosti, Aristotelov Čisti akt se nalazi iznad ostale stvarnosti, no, promatrajući razinu bivstvovanja, on je na istoj razini sa svom ostalom stvarnošću. Tomin, pak, Čisti akt, jest Bog Stvoritelj (izvansvjetski djelatnik), o kome i u svom postojanju, u potpunosti ovisi sva stvarnost uključujući i materiju.

Pogledajmo поближе razliku tih dviju vrsta djelatnika koja će nam, u svijetlu uvodnog primjera, dodatno rasvijeliti razliku razina Aristotelove i Akvinčeve metafizike.

Djelovanje prirodnog (unutarstvetskog) djelatnika jest uzrok nastajanja (*fieri*) učinka, ali ne proizvodi bitak kao takav. Stoga „uklanjanjem djelovanja onoga koji rađa (prirodnog djelatnika), prestaje prijelaz iz potencije u zbiljnost, koji uzrokuje nastajanje (*fieri*) rođenoga (učinak nastajanja), ali ne prestaje sama forma po kojoj rođeni ima akt bivstvovanja. I tako, kada prestaje djelovanje onoga koji rađa, bitak nastalih stvari ostaje, iako prestaje njihovo nastajanje.”⁴³ Dakle, kada prestane djelovanje naravnog djelatnika, učinak ostaje, pokazujući tako svoju stvarnu neovisnost s obzirom na uzrok koji ga je proizveo. Na primjer, roditelji su djelatnici u rađanju djeteta, no jednom rođeno dijete bivstvuje neovisno o svojim roditeljima, što je očito u slučaju kada dijete nadživi roditelje.

U svjetlu dosad izloženog o dvjema razinama metafizike Tome Akvinskog, možemo reći da je zbiljnost koju

⁴³ T. Akvinski, *De potentia*, q. 5, a. 1, c.

uzrokuje prirodni djelatnik isključivo niže metafizičke razine, one naime formalne uzročnosti ili, kazano preciznije, vlastiti učinak uzročnosti prirodnog djelatnika uvijek je izvođenje forme.

Prirodni djelatnik nije jedini i apsolutni uzrok učinka, nego je prije svega uzrok njegove proizvodnje, jer u svom djelovanju nužno pretpostavljaju već postojeći objekt čijim mijenjanjem izvršuje svoje djelovanje. Dakle, „prirodni djelatnici nisu uzrok bivovanja naprosto, nego uzrok da je stvar ovo, npr. da je čovjek ili da je bjelina. A bitak naprosto biva uzrokovan stvaranjem, koje ne pretpostavlja ništa; jer što je naprosto izvan područja bića, ne može predpostojati. Na temelju ostalih tvorbi [unutarstvjska djelovanja] nastaje ovo ili ovakvo biće, jer iz predpostojćeg bića nastaje ovo ili ovako biće.”⁴⁴

Djelovanje Stvoritelja radikalno je različito.

Stvaranje je proizvođenje svijeta ili stvari ni iz čega (*ex nihilo*). Stoga Stvoritelju ne treba nikakvo tvorivo, On je u svojoj djelatnosti neovisan (na bilo koji način) o nečemu preddanom, za razliku od, kako smo vidjeli, svih unutarstvjski djelatnika. Dakle, stvaranje nadilazi svako unutarstvjsko uzrokovanje koje je nužno proizvod gibanja i promjene, kako primjećuje Akvinac: „Stvoreno nije dakle proizvod gibanja i promjene, stoga što je sve što je proizvedeno gibanjem i promjenom proizvedeno od nećeg pred-postojćeg,”⁴⁵ a ne ni iz čega.

⁴⁴ T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, II q. 21, c. 4, prijevod Augustin Pavlović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.

⁴⁵ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3. Stoga je opravdana primjedba Tome Vereša da je u svjetlu cjelovitog metafizičkog nauka Tome Akvinskog njegovo dokazivanje o postojanju Nepokretnog pokretaća, kojeg smo iznijeli u uvodu,

Uz to, kako je stvaranje proizvođenje pri kojem sa strane proizvedenog ništa ne prethodi (*ex nihilo*) samom stvaranju, slijedi da je stvaranje proizvođenje stvari prema čitavoj njezinoj stvorenosti. Dakle, stvaranju ništa ne izmiče, nego sve što postoji, njegov je rezultat. Ili, izraženo sintetično, u terminologiji filozofije bitka: Stvaranje je proizvođenje bića kao bića.

Dakle, Uzrok bitka, Stvoritelj, je:

a) Prvi uzrok, ukoliko je pretpostavka svakom drugom uzroku, jer je zbiljnost bitak zbiljnost koja ozbiljuje svaku drugu zbiljnost, te su stoga svi ostali djelatnici prema Njemu samo drugotni uzroci.

b) Absolutni je i univerzalni uzrok, jer po bitku se sve i svaka pojedina stvorena perfekcija jest, dok se po partikularnim djelatnicima određuje samo neki specifični aspekt bića, tj. samo partikularna perfekciju i to ukoliko je partikularna.

c) Transcendentalni uzrok radi istog motiva: naime, njegov vlastiti učinak jest bitak, koji nadilazi (transcendira) sve predikate, dok predikatni uzroci proizvode samo determinirane načine bitka. Stoga ako se ukloni Stvoriteljsko djelovanje, nestaje samo biće kao takvo, tj. potrebno je kontinuirano djelovanje uzroka bitka da bi učinak postojao.

Sljedeća Tomina usporedba, iako manjkava ukoliko proizišla iz Aristotelovske fizike, lijepo oslikava razliku između gore spomenutih dviju razina: „Dakle, svjetlo u

primjereno ne samo shvatiti, a što slijedi i iz ovog našeg rada, nego i imenovati kao dokazivanje postojanja Iskonskog začetnika zbivanja tj. Stvoritelja (usp. T. Vereš (prir.), *Toma Akvinski, Izabrano djelo*, str. 173.).

potpunosti prožima prozirno tijelo ali mu se ne pritjevljuje. Dokaz tomu je da, kada nestaje izvor svjetlosti prozirno tijelo pada u tamu. To nije slučaj sa svim fizičkim energijama. Na primjer, kada vatra zagrije neku količinu vode, biva da ta voda poprima formu topline, i zato ta voda ostaje topla i kada se od nje udalji vatra. Nasuprot njoj, zrak ne prima formu svjetlećeg izvora kao što je voda prima od toplog; dakle, zrak je prosvijetljen a ne postaje svjetleći, kao što je Sunce, koje je počelo svjetla. Stoga, čim Sunce zađe, zrakom ovlada tama.”⁴⁶ U tom smislu, Sunce je uzrok svjetla ne samo *in fieri* (razina formalne uzročnosti), kao što je vatra grijanja, nego *in esse* (razina samog bivstvovanja).

Zaključak

Imajući u vidu dvojstvo razina metafizike Tome Akvinskog možemo zaključiti da je na razini ‘bića kao bića’, to jest na razini supstancije, netočno reći da je Aristotel imao donekle pravo, nego treba reći da je Aristotel imao u potpunosti pravo, što mu i sam Toma priznaje.⁴⁷ A što se tiče druge razine, one, naime, bivstvovanja, ni tu se ne može reći da Aristotel griješi, jer je se on ne dotiče, ona je jednostavno izvan njegove metafizike supstancije, metafizike koja za polazište ima ontološki vječni, dakle nestvoreni svijet

⁴⁶ T. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

⁴⁷ Usp. T. Akvinski, *In VIII Physicorum*, cap. 1, lect. 3, n. 6.; *In I Metaphysicorum Proem.*, lect. 2, n. 295.

Dodatak 2

„Biti ili ne-bití”

– u svjetlu analogije bića¹

¹ Ova je rasprava prvi put objavljena u: M. Belić, Biti ili ne biti u svjetlu analogije bića, u: J. Rožmarić (ured.), *Filozofija u susret teologiji*, FTI, Zagreb 1989., str. 60-98., odakle je preuzeta uz dopuštenje p. Ante Tustonjić, SJ provincijala Hrvatske pokrajine Družbe Isusove. Način citiranja zadržan je kao u izvorniku.

ONTO-TEO-LOGIČKA RAZMIŠLJANJA U SVJETLU ANALOGIJE BIĆA

I. članak:

„Neplivači” i „Stijena”

*1. Iz Aristotelove Metafizike,
knjiga XII., poglavlje 6, 1071 b 19–22
s kontekstom: tekst i prijevod*

a) Za uvod u ovo razmišljanje pročitajmo jedno mjesto iz Aristotelove *Metafizike* (knjigu XII., „lambda-da”) u prijevodu Tomislava Ladana (u uglatoj zagradi dodajem Aristotelove misli iz konteksta toga mjesta, što se u tom tekstu podrazumijevaju): „[. . .] ono [biće] koje biva mogućnošću može i ne bivati. Mora dakle postojati neko takvo počelo kojemu je bivstvo djelatnost. Uz to, ta bivstva [što su osnovica bivstvovanja onih bića koja ‘bivaju a mogu i ne bivati’ jer im je u bivstvu pasivna mogućnost, a pasivna mogućnost jest za ‘prevagu’ u prilog ostvarenja ‘prazna’, ona može i ne bivati] moraju biti [...] vječna ako je išta vječno. Stoga ona bivaju djelatnošću”. Tu Ladan stavlja u bilješku ovu varijantu prijevoda: „Ili ‘moraju bivati’ *zbičnošću*.”²

² Aristotel, *Metaph. XII* 6, 1071 b 19–22. Hrvatski prijevod: Aristotel, *Metafizika*, prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova (grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, ruski, novogrčki) Tomislav Ladan; predgovor Ante Pažanin, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1985., str. 302., tekst; na istoj str. bilj. 41.

Taj je tekst dostojan Aristotelova genija, ali je veoma „zgusnut”, pa ćemo pokušati kroz kontekst, a poslije i kroz parafrazu više prodrijeti u nj i bolje ga razumjeti, koliko se već bude moglo.

b) Kontekst je ovaj: Aristotel istražuje kakve je naravi ono što je počelo, ἀρχή zbivanja.

Prvo otklanja zamisao da bi sve one prvotne supstancijalne stvarnosti (ili sve vrste supstancijalnih stvarnosti) – οὐσία – bile propadljive, jer, veli Aristotel, budući da od supstancijalnih stvarnosti kao od prvih počela potječu daljnja bića, „onda su [ili: ?onda bi bile?] i sve stvari propadljive” (1071 b 6; to lapidarno Aristotelovo obrazloženje postaje jasnije u svjetlu onoga što će se reći u našem sljedećem podnaslovu, „Parafraza i daljnja razradba tog teksta”).

Nadalje, nastavlja Aristotel, nemoguće je da bi iskon svega zbivanja bio onakvo biće koje je u svojem bivstvu sazdan od pasivne mogućnosti, a razlog je te tvrdnje ovaj: jer „ono [biće] koje „biva mogućnošću” može i „ne bivati” (1071 b 19). Naime, za takovo biće otvorena je varijanta – ἐνδεχεται (= pripušteno je, moguće je)¹⁸ – da takvo biće može bilo bivati, bilo ne bivati (ibid.); tj. sama pasivna mogućnost indiferentna je (ona kao takva, bez nečeg njoj pridodanog, nije opredijeljena) na to, bilo da se provede njezino – moguće – ozbiljenje, kao i da se ne provede te tako ostane nerealizirana mogućnost i ništa više.

Takva stvarnost, razmišlja Aristotel, sva je ontički krhka, u njoj je sve to, da tako parafraziramo, preslabo za onu ontičku afirmaciju, za ontički „da!” u prilog

bivstvovanja (za dublje ulaženje u Aristotelovu misao mi si još pomozimo kontrastom: taj „da!” za bivstvovanje, to je ono što nadvladava negaciju bivstvovanja, što ništavim suprotstavlja punu dostatnost za bivstvovanje³).

I zato, nastavlja Aristotel, kao osnovica svega „mora dakle postojati neko takvo počelo kojemu je bivstvo ἐνέργεια (1071 b 19 – 20; izraz ἐνέργεια koji je Ladan u maloprije navedenom tekstu preveo „djelatnost” i u bilješci „zbiljnost”, ostavimo još za koji časak nepreveden).

Aristotel najposlije lapidarno zaključuje: ἐνέργεια ἀρα (1071 b 22). *Senc* u svom rječniku ovako tumači riječ ἀρα: „Označuje usku svezu, neposredno, vremeno ili logično sastajanje ili neposrednu posljedicu.”⁴

Kako ovdje treba prevesti riječ ἐνέργεια? Za ovo zadnje mjesto, ἐνέργεια ἀρα (1071 b 22), kako smo maloprije vidjeli, Ladan ima dvije varijante. U tekstu stoji: „Stoga ona [bivstva] bivaju djelatnošću”. A u bilješci (41.) kaže: „Ili ‘moraju bivati’ *zbiljnošću*”. Vrlo dobar ispravak! Aristotel, naime, tu pita za „biti”, εἶναι (1071 b 19); a pretpostavka koja gradi samo na „*djelovati*” („ἐνέργειν⁵)) veli tu Aristotel, premalo je za rješenje tog problema, ako je u djelateljevu bivstvu pasivna mogućnost: „Uz to, čak i ako bude djelovalo, (ipak neće biti dostatno [!!]) ako je njegovo bivstvo mogućnost [!!] [...] budući da ono koje

³ Ništavilo spominjemo samo kao pomagalo da kontrastom izraziti je uočimo stvarnost bivstvovanja i one „doraslosti” za bivstvovanje, a ne da bismo ništavilu pridijevali neku pozitivnost (usp. u prvom dijelu III, 2a, bilj. 15).

⁴ *Senc, nav. dj.* (u bilj. 18), str. 115.

⁵ A ako riječ ἐνέργειν i tu treba prevesti „udjelovati”, tj. činiti da ono što je samo „moguće”, δύναντος postane „zbiljom”, ἐνέργεια (usp. kako Ladan prevodi malo pred tim 1071 b 13–14), ova je naša primjedba još bolje utemeljena.

biva mogućnošću može [ενδέχεται] ne bivati”, izvrsno ovdje Ladan prevodi Aristotelov tekst 1071 b 17 – 19.⁶ I zato riječ ἐνέργεια koja dolazi u neposrednom nastavku treba prevesti ne riječju „djelatnost” (upravo je neposredno pred tim mjestom sam Aristotel tu pretpostavku otklonio, 1071 b 17 – 19), nego „zbiljnost” (1071 b 20 i 22), kako je Ladan opravdano stavio u tu spomenutu 41. bilješku. „Zbiljnost”, „ostvarenje”, ili još točnije „snaga za ostvarenost”, „ono što daje prevagu da se ono što je inače samo moguće ostvari i ostane ostvareno”, „ontička dostatnost ili zrelost” za ostvarenje i kojom do tog ostvarenja uistinu dolazi. A pasivna mogućnost – koliko je do nje same, dakle, bez pomoći još neke druge stvarnosti, različite od nje – te „snage” („dostatnosti”, „zrelosti”, „prevage za bivstvovanje”) još nema. Točnije rečeno, te „snage” nema ono biće u svojoj” *cjelini*, baš ukoliko je to takvo biće, ako je njegovo bivstvovanje takovo da do njega dolazi „udjelovljenjem” (Ladanov izraz u 1071 b 13–14); jer na tu se *cjelinu* odnosi ona pasivna „mogućnost”, δύναμις. Tako, dakle, biću koje je takve naravi da je obilježeno pasivnom mogućnošću, pristaje ενδέχεται i jedno i drugo, zbiljski bivati, ili ostati u samoj pasivnoj mogućnosti; takovo biće nema od sebe determinaciju za ono prema čemu je samo pasivno otvoreno. Dosljedno, ako je ipak u njemu ona „prevaga” za bivstvovanje, ishodište te „prevage” nije u njemu. Determinacija ne proistječe iz nedeterminiranosti, odande gdje je nema, gdje je izričito isključena. Potrebno je biće koje će „udjeloviti”, tj. svojim

⁶ Ladan, *nav. dj.*, str. 302.

zahvatom-djelovanjem učiniti da pasivna mogućnost ne bude samo pasivna *mogućnost* nego *djelo*, *zbiljnost*. Sam Aristotel, ipak, nije smatrao potrebnim tako u pojedinosti promatrati onu ontičku krhkost bića uz pomoć izlaganja o determiniranosti i nedeterminiranosti. Njemu je onaj ἐνδέχεται već bio dosta da uoči stupanj koji u svijetu bivstvovanja pripada takvim bićima.

„Ἐνέργεια” je, dakle, neki ontički „da!” za bivstvovanje. Kažemo ontički – ne samo onto-logički – jer je taj „da” neovisan o čovjekovu promatranju (čovjek može samo konstatirati da li ga u redu stvarnosti ima ili ga nema); taj „da!” za bivstvovanje nalazi se u stvarnosti samoj kao takvoj, ἐνέργεια, kao takva ona je taj „da!”.

U svjetlu tih primjedbi prevedimo glavni dio promatranog Aristotelova teksta (nijansirajući ponešto Ladanov prijevod): „Ono [biće] koje biva [ozbiljenom pasivnom] mogućnošću može i ne bivati. Mora dakle postojati neko takvo počelo kojemu je bivstvo [ontički] ‘da!’ [a ne tek nedeterminiranost pasivne mogućnosti, tj. nedeterminiranost – ἐνδέχεται – bilo za”da!”, bilo samo za ipak nerealiziranu pasivnu mogućnost]. [...] Tako dakle [ili: „Riječ u jednu”] – ‘da!’” (1071 b 19 – 22).

A taj završni „da!” jest ontički „da!”, „da!” same stvarnosti i „da!” samom stvarnošću, kako smo maloprije promotрили. To je puna ontička dostatnost za bivstvovanje, za nadvladavanje ništavila, prvotno u njemu samome koji je ἀρχή (počelo), a po njemu za sve što po njemu i najposlije njegovom „dostatnošću” bivstvuje. I u tom praiskonskom „da!” nema mjesta ne samo za ništavilo nego ni za onu „nagrizenost” bića (za onu „koroziiju”) o kojoj

možemo i moramo govoriti kad je u ontičkoj stvarnosti pasivna mogućnost kojoj ἐνδέχεται (pristaje) bilo doći, bilo ne doći do ostvarenja. Taj praiskonski „Da!“ (sad ga namjerice pišem velikim početnim slovom) jest „da!“ u svoj jedrini svojstvenoj ontičkom „da!“ (nju je dobro naslućivao Parmenid). „Ἐνέργεια ἀρα!“

2. Parafraza i daljnja razradba toga teksta

a) Pokušajmo slikovito parafrazirati i razraditi tu Aristotelovu misao!⁷

⁷ Jedan dio suvremenih aristoteličara – među njima je i ugledni Hellmut Flashar i naš Ante Pažanin – misle da ovo mjesto iz 12. knjige *Metafizike* ne treba tumačiti teistički, tj. kao uzlaz čovjekova uma do opstojnosti i naravi Boga. Razlog za to mišljenje nije u samom maloprije navedenom tekstu iz *Metafizike*, nego u nizu drugih mjesta što ih danas imamo pod Aristotelovim imenom (tzv. *Corpus Aristotelicum*), a vrlo je teško i barem za sada nemoguće prosuditi što je autentično Aristotelovo, a što je preradba onih koji su se nakon Aristotelove smrti služili njegovim ezoterijskim spisima i koja su ostala nepoznata sve dok ih nije – nakon što je Sula osvojio i opljačkao Atenu – u Rimu izdao Andronik s Rodosa (usp. H. Flashar, u: *Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Band 3, Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, Herausgegeben von Hellmut Flashar, Schwabe et Co., Basel/Stuttgart, 1983., str. 191-192.).

Navedimo samo jedan primjer vjerojatne interpolacije pa i oveće preradbe! U 8. poglavlju iste 12. knjige *Metafizike* raspravlja se „treba li postaviti *jedno* takvo bivstvo [pra-iskon svega] *ili više* njih i koliko“ (1073 a 14–15; u Ladanovu prijevodu str. 308.). Ako i pustimo po strani misli izrečene na svršetku prethodnog, 7. poglavlja, i misli na svršetku 10. poglavlja, u samom tom 8. poglavlju nalazimo suprotne i međusobno nespojive tvrdnje. U 1074 a 31–37 (Ladan, str. 312.) čitamo kako je *jedan* – pojmovno i brojčano u stvarnosti – onaj „prvi nepokretni pokretač“ (malo niže reći ćemo nešto o prijevodu tog teksta), i u neposrednom kontekstu te tvrdnje ima tragova i ostataka vrlo duboke i profinjene metafizičke spekulacije koja se može pratiti u njenu razvoju kroz niz Aristotelovih djela, sve tamo od rasprave *Protreptikos*, te dosljedno tome zaključujemo da glagol *kinein* i njegove izvedenice ovdje znače (kao i na mnogo drugih mjesta – usp. *Bonitz* 391 a 36 ss) – ne prostorno gibanje, nego akciju potencije, tako da izraz *Prvton kino-un akinnton on* (1074a 37) treba prevesti (kako to predlaže Tomo Vereš) „Iskonski Začetnik zbivanja“, koji u sebi nema nikakve pasivne potencije (misaona veza s 1071 b 22!). A uza sve to, u tom istom 8. poglavlju čitamo da je tih samostalnih pokretnika toliko koliko ih traži ovo naše astronomsko nebo; njih je najposlije 55 (usp. 1074 a 14–15 s kontekstom; Ladan, str. 311.). Ta se tvrdnja donosi u ime

Željezo je specifički teže od vode. Ono po svojoj naravi tone. No isto tako, željezo može biti izvučeno nad površinu. Željezo, dakle, ima „pasivnu mogućnost” da bude izvučeno nad površinu; ono je – samo kao takvo, kao željezo – još nediferencirano hoće li, ili neće, dobiti „ozbiljenje” – dobiti „da!” – za izdizanje nad površinu (svaka je usporedba nesavršena, tako i ova. Bilo bi preciznije reći da je *izranjanje* željeza obilježeno pasivnom potencijom i onim ἐνδέχεται, tj. nedeterminiranošću. No ipak nastavimo našu usporedbu, spremni na tu korekciju gdje god bude potrebna). Po svojoj pasivnoj potencijalnosti, dakle, tijelo specifički teže od vode „otvoreno” je

prirodnih znanosti, astronomije (dakako, onoga vremena), a prethodna tvrdnja, tj. o samo jednom sveopćem Začetniku, izvedena je metafizički, iz promatranja već prilično razrađene nauke o pasivnoj „mogućnosti” i „zbiljnosti”. Unatoč razlici u tvrdnji, unatoč razlici u metodi, tekst tog dijela *Metafizike* pokušava to spojiti u jedno. Nama je teško danas prihvatiti mišljenje da je to oboje napisala ista ruka. No izgledi za rješenje tog problema postaju bitno drukčiji ako uzmemo u obzir da je *Eudem*, Aristotelov učenik iz prve generacije, bio – u jednu ruku – jedan od rijetkih Aristotelovih nasljednika koji je ostao koliko-toliko vjeran cijelom opsegu pitanja kojima se bavio Učitelj, ali – u drugu ruku – koji nije imao smisla za metafizičku spekulaciju, nego je bio usmjeren prema promatranju na način „fizike” (dakako, onog vremena). Prema Eudemu, pokretač je ondje gdje je najbrže gibanje, itd. (usp. Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentar, Heft 8, Eudemos von Rhodos. Benno Schwabe et Co., Basel 1955., fr. 122, 123, cf. 116; Helf 10, Rückblick: *Der Peripatos in Vorchristlicher Zeit*, str. 100., 101. – Također Fritz Wehrld, u maloprije spomenutom *Ueberwegu*, str. 451. ss, napose 466, 504, 503. ss).

I zato smatram dobrobrano vjerojatnijim ono tumačenje tekstova iz *Corpus Aristotelicum* koje u ἐνέργεια (a i u ἐντελέχεια) vidi ono što metafizika zove „zbiljnost” (ona „dostatnost”, „prevaga”... za bivstvovanje, ono „pobjeđivanje nastavila”), a ne fizičko kretanje. Veliki auktoriteti novijeg i najnovijeg vremena u pitanjima o Aristotelu – Werner Jaeger, William David Ross, Valentin Garcia Yebra (pa i prekritički Josef Zürcher) – ta i s njima srodna mjesta tumače ne „fizički”, nego teodicejski.

No bez namjere da riješimo povijesno pitanje o autentičnoj Aristotelovoj misli, možemo se upustiti u naše vlastito metafizičko razmišljanje, inspirirani tim tekstom iz *Metafizike* i oslanjajući se na njega.

i za varijantu da bude izdignuto nad površinu, ali i za varijantu da ostane pod vodom.

U toj usporedbi nek nam ono „biti izdignut nad površinu vode” znači pojavljivanje u stvarnosti, bivstvovanje.

Željezo, budući da je po svojoj naravi specifički teže od vode, takvo je da može biti ne samo izvučeno nad površinu nego također da može bespomoćno ostati pod površinom. Ono je takvo *po svojoj naravi* (kad bismo, ali na štetu preglednosti naše usporedbe, htjeli preciznije govoriti, rekli bismo: „izranjanje željeza takve je naravi, da se to izranjanje može zbiti, a može se i ne-zbiti, ἐνδέχεται, koji spominje Aristotel kad govori o pasivnoj potenciji).

Budući da je željezo takvo svojom naravi ono neće izroniti tako da karikama željeznoga lanca dodajemo nove i nove željezne karike. Nećemo spasiti neplivača koji je s broda pao u more ako mu u pomoć bacimo drugog neplivača, ni trećeg, ni pedesetog. Dokle god se radi o biću *takve naravi* koja se ne izdiže suvereno nad površinu, rješenja nema. A tog suverenog izdizanja nad površinu nema dokle god je to biće takve naravi da mu – baš po toj njegovoj naravi – ἐνδέχεται varijanta nemoći i nedoraslosti za samostalno ono suvereno „izranjanje”, za onu „pobjedu” i „premoć” nad vodenim dubinama, nad ništavilom.

Rješenja nema, ma kolik bio broj onih „neplivača”, poslanih u pomoć palome u more, ili ma kolik bio broj željeznih karika onog lanca: jedan, dva, pedeset, pedeset milijardi – makar i beskonačan – jer nije riječ o „dužini lanca”, nego o *naravi* bića koje bi imalo biti prevaga za izranjanje. Recimo isto, ali bez metafore o izranjanju: koje

jest – a ne nije – kadro po svojstvima same svoje naravi nadvladati ništavilo, biti.

b) Rješenje je, dakle, u biću *drukčije naravi*, takve naravi koja je nad tim „morem” (ništavila) superiorna, koja snagom svoje naravi „plovi” ili koja je čvrsta „stijena” pobjednički uzdignuta nad tim „morem”, kojoj je sama njezina *ontička narav* taj sebi dostatni i presudni „da!”, zbiljnost – ἐνέργεια, i ta je narav sazdana jedino od te „zbiljnosti”, bez one pasivne same mogućnosti koja sa sobom donosi nemoćnu neopredijeljenost pri onom karakterističnom (i, zapravo, kobnom) ἐνδέχεται. Aristotel je lapidarno zaključio: „Ἐνέργεια ἀπα – ‘dakle, sve u svemu i ukratko: ‘da!’” (1071 b 22).⁸

II. članak:

Samo „da!” – što to znači?

Heidegger je negdje napisao da se Bogu koji je „Causa sui” – „Uzrok samoga sebe” čovjek ne može moliti, ne može Njemu prinositi žrtve. Pred takvim Bogom čovjek ne može iz strahopoštovanja spustiti se na koljena, pred Njime ne može muzicirati ni plesati.⁹

⁸ U mislima koje smo upravo izložili prepoznajemo jedan od putova kojim ljudski um dolazi do Boga, do Njegove opstojnosti i do nekog orisa Njegove naravi (naime, ako je „željezni lanac” *stvarno* „izronio”, premda je svaka njegova „karika” zbog svoje „specifične težine” obilježena onim ἐνδέχεται, onda je također činjenica da *postoji* i „Stijena”; isto drugim riječima: naše je promatranje nepotpuno ako promatramo samo „željezni lanac” nad „morem ništavila”, a bez još jednog činitelja). No ipak, ma koliko poštovana i važna tema bili putovi čovjekova uma do Boga (a tih putova ima nekoliko), mi smo se ovdje tog pitanja samo dotaknuli, i samo toliko koliko nam je potrebno za naše daljnje ontološko razmišljanje.

⁹ Usp. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 3. izd., Günther Neske, Pfullingen, 1957., str. 70. Heidegger kaže da je izraz „causa sui” (uzrok samoga sebe) prema filozofiji „sachgerechter Name” (stvarno baš pristali naziv). No preciznije je i bolje lučiti izraze „causa” (uzrok) i „ratio” (razlog). Naime, svaki „uzrok” jest

U svom filozofiranju Heidegger je namjerice ostao pri samoj fenomenološkoj metodi. Tom metodom možda nije ni mogao dospjeti dalje. No ta se metoda može nadopuniti metafizičkom metodom. Nastavljajući tom metodom, pitamo: onaj praiskonski „Da!” (velikim slovom pisani), taj „Causa sui” ili točnije „Ratio sui”, „Ens a se” (Biće od sebe, tj. ono koje samom svojom naravi „jest”, doraslo je za bivstvovanje, obrazloženo za bivstvovanje, bez potporna drugog bića) – je li to zaista samo nešto beživotno, prazno, daleko, hladno... pa i u razradi tih polaznih vidika? Možda već slutimo odgovor, jer „da!”, to je afirmacija, isključenje negacije, praznine..., bilo pod vidikom činjeničnosti, bilo pod vidikom smisla, ljepote i poželjnosti. No idimo korak po korak, pod vodstvom Aristotelovih i Tominih razmišljanja.

1. Ontičnost toga „da!”

Kad smo u prethodnom članku razmišljali pod vodstvom Aristotela o sveopćem Prapočelu, razmišljali smo o stvarnosti kakva je ona sama u sebi – i kakva ona ostaje, sve da i nema čovjeka koji bi o njoj razmišljao – pa smo to i na nekoliko mjesta i na nekoliko načina izričito rekli: ono o čemu govorimo jest nešto *ontičko*, ne samo *onto-logičko*; dakako, tu jest bila nazočnost specifičnog čovjekova načina razmišljanja, ali je to razmišljanje teklo onako

„razlog”, ali ima „razloga” koji nije „uzrok”, jer „uzrok” je izvor bivstvovanja za bića doslovce uzrokovana, proizvedena, u zadnjoj liniji stvaranjem o Bogu ovisna; a „razlog” je ono što i ontički i ontologički „opravdava” ili „obrazlaže” neko bivstvovanje, bilo ono stvoreno ili nestvoreno. I zato je svaki „uzrok” ujedno i „razlog”, ali nije svaki „razlog” ujedno i „uzrok”.

kako je to od čovjekova uma zahtijevala stvarnost kakva je ona sama u sebi.¹⁰

No budući da je ta stvar važna i budući da preciznije uočavanje činjenice i načina čovjekova onto-logičkog pronicanja u ontičku stvarnost pomaže preciznosti i dubini naših daljnjih promatranja, razmotrimo ponešto detaljnije taj ontički „da!” baš ukoliko je on nešto ontičko (ne samo onto-logičko).

a) Kad kipar izrađuje kip ili kad živi organizam u sebe asimilira novu materiju, tada se zbiva nešto u *ontičkom* redu. A zbiva se tako da ona egzistirajuća bronca (za kip) ili ona egzistirajuća kemijska materija (za živi organizam), u funkciji pasivne mogućnosti – koja je i u tim primjerima sama po sebi još nediferencirana i samo pasivno otvorena raznim eventualnim diferenciranjima – primi neki specificirajući ontički „da!”; u našem primjeru za kip (i to posve određeni kip, tj. ovaj ili onaj), odnosno za živi organizam (točno određeni, ovaj ili onaj). „Ono čime” se „pasivna mogućnost” bronce aktira da nastane baš taj kip (recimo Meštrovićeva *Hrvatska povijest*), ili „ono čime” su kemijski elementi kao „pasivna mogućnost” determinirani da su sada građa, u prvoj fazi, trave, a u drugoj fazi da su građa organizma ovce – tzv. „odrednica”, μορφή, forma) – nije tek nešto jedino iz čovjekova načina promatranja, nego je to nešto ontičko, toliko ontičko koliko je ontička razlika između trave i ovce ili između topa (ako se bronca topa upotrijebi za kip) i nekog određenog kipa (istost u

¹⁰ U tom nam promatranju može pomoći ono što je rečeno u prvom dijelu, III, 1 c; 2, a, b.

materijalu, razlika u podređenosti toga materijala ovoj ili onoj cjelini – oboje je ne samo onto-logičko, nego i ontičko).

b) Možemo li ići i dalje pa pitati je li nešto ontičko ne samo ovaj nekako specificirani (i specificirajući) „da!” za kip ili za živi organizam, nego i onaj „da!” kojim dolazi da nešto *uopće jest* (a *ne nije*)? Pitamo, dakle, za onaj „da!” kojim dolazi ne samo do specificiranja nekog upotrebljivog materijala za ovakvo ili onakvo biće, nego i za onaj „da!” kojim dolazi do prevage u onom još dubljem i još važnijem, u onom što je nositelj svega, a to je „biti” (a ne „ne-bit”). Dakako da možemo tako pitati, i pitamo uvjereni da se možemo nadati odgovoru. Odgovor je, cjelovito promatran, složen, ali u prvoj je etapi jednostavan i jasan: iako smo pitanje postavili na način svog specifičnog ljudskog načina razmišljanja, ipak – neposrednim promatranjem tog svog misaonog postupka – vidimo da nam činjenice – ontičke činjenice! – nameću ovaj odgovor: ako nešto, što je inače samo „pasivno moguće”, nije više samo „pasivno moguće” nego je zbiljska stvarnost, onda možemo i moramo konstatirati da se je u *ontičkom* redu javila prevaga za bivstvovanje, ontički „da!” za „biti” (a ne „ne-bit”).

2. Osobine toga „da!” prema razradbi

Aristotela i Svetog Tome

a) Aristotel nije samo došao do zaključka kako mora postojati Praiskon kojemu je narav taj „da!”, u kojem nema nikakve (pasivne) „potencije” (s onim njezinim *ενδέχεται*) te koji je – upravo zato i u tom smislu – čisti

„da!”, samo „da!” nego je iz te činjenice izvodio i *daljnje* zaključke o Prabiću. Promotrimo Aristotelovu nauku o Božjoj jednosti, o Božjem znanju, o Božjoj radosnoj sreći i o Božjem životu.

Budući da u Bogu nema one neodređenosti što je sa sobom nosi (pasivna) „mogućnost”, Bog je, zaključuje Aristotel, samo jedan, jedan pojmovno (λόγῳ), tj. kako to izriče naš pravilno izgrađen pojam o Njemu, i jedan brojčano (ἀριθμῳ) u stvarnosti. Naime, gdje je više individua, ondje sam individuum kao takav još ne kazuje kakva mu je narav, on je pod tim vidikom još nedeterminiran, pasivno odrediv. Aristotel naziva takav individuum nekad prva supstancija (πρωτὴ οὐσία) nekad átomon, nekad posljednja tvar (ἐσχάτη ὕλη). Naziv „posljednja tvar” (ili „tvorivo”, „građevni materijal”) nastao je nekom sličnošću s materijalom u prirodoznanstvenom smislu. Materijal u prirodoznanstvenom smislu za Aristotela bili su vatra, zrak, voda, zemlja (mi bismo danas govorili o kemijskim elementima), i fizički u još dubljem smislu ono što je građa tim samim počelima. Naime, Aristotel je držao da ta četiri počela prelaze jedno u drugo; a pri takvu prijelazu mijenja se ono što je npr. vodi vlastito, a ostaje i prelazi u npr. zrak ono što je zajednička „građa” (kao što se bronca topa može rastopiti i od nje načiniti kip, pri čemu se dokidaju vlastitosti topa, proizvodi se vlastitost kipa, a bronca je ista). Zajedničku „građu” vatre-zraka-vode-zemlje Aristotel naziva prva tvar (πρώτη ὕλη). Kao metafizičar Aristotel svraća pažnju na onu neodređenost takve tvari (tvoriva, građevnog materijala) – bronca je zaista neodređena sama po sebi (ukoliko je bronca) hoće li iz nje

načiniti top ili kip, i to ovaj ili onaj. Sličnu neodređenost Aristotel promatra u prenesenom značenju razmišljajući na metafizički način o jednoj složenoj cjelini, na primjer „Sokrat – čovjek – glazbenik”. „Sokrat – čovjek” još ne kaže i svojstvo „glazbenika” – pod tim vidikom „Sokrat – čovjek” neodređen je (baš kao i bronca u našem primjeru), pasivno potencijalan bilo za „glazbenik”, bilo za „ne-glazbenik”. Sad ide Aristotel istim smjerom još korak dalje, pa promatra i samu onu ljudsku narav kao nešto određujuće što daje neodređenom individuumu osnovno određenje.

Individuum koji nosi ime „Sokrat”, neodređen je¹¹ ukoliko je samo individuum (točnije: ta stvarnost koja je, doduše, u svojoj ontičkoj cjelovitosti posve određena, ali u koliko je promatramo samo pod vidikom njene individualnosti, neodređena je). „Sokrat”, „Ciceron”, „Petar”, „X” ..., time je rečeno samo „neki individuum”, a da pritom samom još ništa nije rečeno kakve je naravi taj individuum: je li to čovjek, je li to neko stablo... Time je izrečen subjekt određene neke naravi, ali izrečen je samo taj subjekt – ne i njegova narav – on je kao bronca

¹¹ Upotrijebili smo neodređeni izraz individuum. No, on je ipak nesavršen, pa i vrlo nesavršen. To je tvorevina specifičnog i doduše važnog ali ipak manjkavog ljudskog dometa. Već malo prije upotrijebljeni izraz „neodređeni individuum”, po svom je sadržaju neposredno prazan. Ali čovjek spontano pokušava podrazumijevati i ono s tim povezano, a to je ono što se tu podrazumijeva, ono što ovdje nekako mišlju – sve jedno na koji način – dodajemo i s tim se umskim sadržajem dobro snalazimo, a to je zato jer pritom nekako doživljavamo ono što ljudski um u sebi nosi kao usmjerenost na svu cjelinu činjenice vlastite usmjerenosti, baš usmjerenosti na neograničeno. Biti, εἶναι koji kao takav ne kazuje ograničenja. Ponovno kazujem: to je usmjerenost, iako još nema *ispunjene* usmjerenosti. No, iz samo i jedno praktičnih razloga, jer ne znamo drukčije, služimo se tim omeđenjima. Potpuniji odgovor na naše pitanje daje tek metafizika u svojoj cjelini.

kipa, ali promatran samo kao bronca još ne kazuje koji je to kip iz te bronce izrađen. Završno što naš um svojim onto-logičkim razmišljanjem uočava o objektima s kojima se susreće jest praznina i neodređenost njihove najdublje građe (εσχάτη ύλη); toj najdubljijoj građi, individuumu, tek je prigodak (κατα συμβεβηκός... συμβαίνειν) da je to individuum ove ili one (na primjer ljudske) naravi.¹²

U prethodnom članku promotrili smo kakve su, prema Aristotelu, metafizičke osobine bića koje je obilježeno pasivnom „mogućnošću” s onim njenim karakterističnim ενδέχεται. Taj isti pečat pasivne nedostatnosti onto-logičkim razmišljanjem Aristotel nalazi u svim bićima u kojima je njihova individualnost iz sebe same još neodređena (koja je ono posljednje gradivo, a koje istom treba da se odredi). Ta tamna antiteza omogućuje nam da donekle naslutimo koliku je pozitivnost Aristotel zamjećivao u Božjem biću kad naučava da u Bogu nema „građe” (ύλη) onakve kakav je prazni individuum u svojoj neodređenosti, na primjer „Sokrat”.¹³ Božji individuum već kao individuum jest božansko cjelovito biće, tj. u ovom smislu tako cjelovito da tu nema nikakve neodređenosti, nikakvog ενδέχεται, nego je to biće već u svojoj individualnosti božansko biće. Možemo započeti svoje promatranje i od Božje naravi: ta Božja narav, ta čista „zbiljnost”, taj „Da!”, samom svojom stvarnošću jedinstven je i individualan, baš u koliko je taj takav ni u čemu okrnjen „Da!”.

¹² Usp. *Metaph.* I 1, 981 a 20 (usp. a 18–19); Ladan, str. 2.

¹³ Usp. *Metaph.* XII 8, 1074 a 33–37; Ladan, str. 312. Usp. XII 1, 1071 b 21; Ladan, str. 302.

I Božja spoznaja jest spoznaja na način onog bića u kojem nema pasivne „mogućnosti”, te praznine s onim ἐνδέχεται. Kod nas nije tako, naš um mora stjecati svoju spoznaju (na nekom drugom mjestu Aristotel je napisao da je naš um u svojoj početnoj fazi nalik na neispisanu pločicu za pisanje¹⁴). U Bogu – koji je samo onaj „Da!” ni u čem prikraćen u svojoj cjelovitosti – već sama Njegova narav ujedno je znanje. Njegova misao – νόησις – to je misao onoga bića koje je samom svojom naravi (i svojom individualnošću) već aktivno mišljenje i misao (spoznaja, znanje), „njegovo je mišljenje mišljenje mišljenja”, kako to izvrsno prevodi Ladan, νόησις νοήσεως νόησις.¹⁵

Prema Aristotelu, ἐνέργεια je također osnovica radosti.¹⁶ A najugodnija i najbolja radost jest misaono promatranje. Sad tu neposredno Aristotel nadovezuje riječi koje su više nego samo filozofsko razmišljanje. One su već intenzivno divljenje Bogu kakvoga je Aristotel upoznao na temelju upravo tih izvođenja, da je Bog svojom naravi ἐνέργεια. „Ako je dakle u stanju takva dobra Bog uvijek, kao što smo mi katkada, divljenja je dostojan [ili: to je divljenja dostojno]; ako je još i više, onda je još dostojniji divljenja [ili: to je još dostojnije divljenja]. Ali On jest tako.”¹⁷

¹⁴ Usp. *O duši* (Περὶ ψυχῆς) III 4, 430 a 1; preveo Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 79.

¹⁵ *Metaph.* XII 9, 1074 b 34–35; Ladan, str. 314. Ako se Aristotelovi tekstovi tumače neteistički (o tom v. našu bilj. 23), onda se i taj tekst tumači različito. Na ovome mjestu Ladan nastoji ostati neutralan, no na srodnome mjestu o Božjoj sreći Ladan prihvaća teističku interpretaciju, kako ćemo odmah izložiti (v. bilj. 41).

¹⁶ Usp. *Metaph.* XII 7, 1072 b 16. Riječ ἐνέργεια ostavljam neprevedenu. O tom v. u ovom drugom dijelu I, 1 b.

¹⁷ *Metaph.* XII 7, 1072 b 24–26; Ladan, str. 307. Velika početna slova – Bog, On – stavio je Tomislav Ladan, i s pravom, jer sreća, još k tome uspoređena s

U tom nam je tekstu Aristotel otkrio nešto iz svoje intime. Pokazao nam je kako on doživljava Boga, i to Boga shvaćenog putem kojim ga je vodila njegova metafizika. Rezultat je ne samo zanimljiv nego, usudio bih se reći, upravo dirljiv: Aristotel se divi – i osjeća se da se radosno divi – što je Bog sretan, sretan srećom „najugodnijom i najboljom”, i to sretan više nego što smo mi „katkada”. Katoličko bogoslužje ima u misnom „Slava Bogu na visini” („Gloria in excelsis Deo” – tekst koji je inspirirao vrhunske umjetnike zvuka) i ovu nadahnutu rečenicu: „Zahvaljujemo Ti radi velike slave Tvoje!” Taj tekst iz bogoslužja i Aristotelov tekst iz *Metafizike* bliski su: oba izriču čovjekove uzvišene osjećaje koji se javljaju u čovjeku na pomisao o Božjoj veličini, plemenitoj sreći i slavi. Sreća u Bogu o kojoj govori Aristotel, to je onaj superiorni oblik sreće kakav slijedi iz onog cjelovitog i nerazlomljenog ontičkog „da!” kakav pripada sveopćem i jedinom Praiskonu kojemu je sama Njegova narav taj „da!”, ἐνέργεια. Ενέργεια „da!” to je „da!” i za plemenitu radost; punina, ničim skućena, toga „da!” punina je i za tu plemenitu radost, ničim skućenu ni zasjenjenu.

U neposrednom nastavku navedenog teksta osjeća se prisutnost istih Aristotelovih uzvišenih osjećaja: „I život je u njemu prisutan; jer ἐνέργεια uma je život, a On je ta ἐνέργεια, i Njegova ἐνέργεια, ta ἐνέργεια po sebi” samo [„ἐνέργεια δὲ καθ’ αὐτήν ἐκείνου] život je najbolji i vječni. Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su

čovjekovom srećom, ne može biti osobina neke kozmičke bezosobne stvarnosti. Umetke u uglatoj zagradi dodao je M. Belić.

život i vrijeme [trajnost – αἰών] neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to *jest* Bog.”¹⁸

Takvo filozofsko razmišljanje, uz radosno divljenje, a bez trunca bilo kakvog vlastitog interesa, postaje ujedno svojevrstan himan Bogu. To je oblik i način molitve intelektualca, i takva je molitva odgovarala misaonom svijetu i načinu duševnog doživljavanja toga nadgenija.¹⁹

Zabunio se, dakle, Heidegger kad je napisao da se čovjek ne može moliti Bogu shvaćenom na filozofski način.

b) Sveti Toma Akvinski baštiniio je Aristotelov nauku o „Čistoj Zbiljnosti” („Actus purus”) djelomično u izvornom obliku, a djelomično i pretežnije kroz preradbu u kasnom neoplatonizmu, nakon Plotina, pod utjecajem Porfirija, a koji se posve jasno javlja kod Boetija, još više kod Pseudo-Dionizija i islamskih platonovaca-aristotelovaca, tako da Toma često promatra Boga kao „esse subsistens”. Naime, za onu ontičku „zbiljnost” („actus”) koja donosi determinaciju, ne tek da biće bude ovo ili ono,²⁰ nego koja donosi determinaciju na razini onog presudnog „biti a ne ne-bit”, Toma upotrebljava riječ „esse”

¹⁸ *Metaph.* XII 7, 1072 b 26–30; usp. Ladan, str. 307. (za ἐνέργεια v. bilj. 32).

¹⁹ U Aristotelovoj oporuci čitamo i ovo: „Za uspomenu na Nikanorov srećan povratak, kao što sam se u njegovo ime zavetovao, da [nek] postave u Stagiri statue od kamena spasiocima Zevsu i Atini, i to u prirodnoj veličini, visoke četiri lakta” (Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*; sa starogrčkog preveo Albin Vilhar; BIGZ, Beograd, 1973., str. 144.; V 16). Tako i tu imamo nešto iz Aristotelove intime o njegovu stavu pred Bogom.

²⁰ Naši su primjeri bili (maloprije, II, 1, a) kip sa svojom broncom i „odrednicom” te trava i ovca s onom njihovom kemijskom građom koja je – na razini same građe – pasivno potencijalna i neopredijeljena (ἐνδέχεται!) da bude „formirana” ili „određena” bilo u travu, bilo u ovcu. Akt (zbiljnost) koji aktira pasivnu potenciju na toj razini zove se „odrednica” (grč. μορφή, lat. forma). To nam je uvod u daljnje promatranje, tj. pod vidikom „biti” kao takvog (II, 1 b) koje sada razvijamo dalje.

(infinitiv glagola „biti” – „sum, esse, fui” – uzet na način imenice). Taj „esse”, „bitak”, Toma promatra prvotno ne tek kao onto-logičku pojavu, nego kao ontičku stvarnost.

U sklopu toga razmišljanja Toma za Boga kaže – na temelju razloga iz kojih Aristotel zaključuje da je Bog „ἐνέργεια” i samo „ἐνέργεια” – da se u Božjoj stvarnosti ontički nalazi taj „esse”, koji je samo „esse”, tako da je Božja stvarnost (Božja bit) upravo taj „esse”, „bitak”, samo to i ništa drugo.

Je li to možda ipak samo apstrakcija, tvorevina našeg uma? Je li Toma pogriješio u izboru staze svoga razmišljanja? No, u drugu ruku, ako to i jest apstrakcija, ipak i apstrakcija izriče nešto o *ontičkom* objektu. Apstrakcija a3 zaista kazuje nešto o objektu kao o *ontičkoj* stvarnosti (građevinari i arhitekti u svom radu bez straha od „apstrakcije” oslanjaju se na „apstraktnu” geometriju)! Tako i filozofi mogu reći da „esse” („bitak”) kazuje da je u ontičkoj stvarnosti nazočno ono ishodište bivstvovanja.

I budući da je Bog baš „bitak” („esse”) i samo bitak, slijedi da taj „bitak” (od kojeg je „satkana” ili „izgrađena” Božja bit) jest „bitak” kao samostalna i samosvojna stvarnost – stvarnost koja je sam i samo taj „bitak” – on kao takav subzistira, „esse subsistens”; „bitak”, „esse”, to je Božja stvarnost!

A „esse” kao subzistentna stvarnost – što je to? To je afirmacija i samo afirmacija bez ograničenja ili bilo kakva skućenja, subsistentna afirmacija, čista i nedirnuta u svoj svojoj izvornosti i cjelovitosti (a ne možda skućena na tek ovu ili onu vrstu bića, pri čemu se – tim samim – izostavljaju druge vrste).

I to kazujemo kad kažemo da je Bog neizmjeran, beskonačan. Nije Božja neizmjernost u tom da bi to bila neka skupina lijepih osobina na stupnju vrhovnog superlativa. Takvo bi razmišljanje o Bogu zahvatilo ne samo premalo nego bi bilo usmjereno krivim smjerom. Bog je ontički „da!”: taj „da!” s obzirom na samoga sebe jest „Da!” u punini, a s obzirom na druga bića On je „prevaga” i „izvor”, „nad-’da!” (ako se tako može reći) za „da!” bilo kojeg oblika bivstvovanja, vrijednosti, ljepote i bilo koje savršenosti.

Toma je to ovako izrekao: „[Bog je] neograničeno more bivstva [. . .] i ništa više”²¹.

Ta Tomina misao o „esse subsistens”, „bitak koji je sam kao takav samostalna stvarnost”, logičan je nastavak i doradba Aristotelova nauka da je narav (ili bit, „definicija”) Bića-Praiskona (ἀρχή) – „zbiljnost”, ἐνέργεια ἀρα.

To je također dobar most za daljnja razmišljanja o ljepoti Božje naravi.

Doista, filozofski pojam Boga nipošto nije pust, leden, dalek, tuđ; dakako, uz uvjet da se taj pojam razradi. Mnogo znači onaj „samo da!”. Dobro je sročeni onaj maloprije spomenuti Tomin „i ništa više”!

²¹ *Komentar Sentencija Petra Lombardskog* 1 d 8, q 1, a 1, ad 4; S. Thomae opera, ed. Busa, vi. 1, str. 21 c – 22 a.

III. članak:

Biće – po kome?

1. „Blok neplivača”

a) Dosadašnja naša razmišljanja pokazala su nam dva korjenito različita načina bivstvovanja: s jedne je strane, ona vrsta bića koja, budući da „jesu”, „sazdana” su od ontickog „da!” (zbiljnosti, ostvarenja, „prevage” za bivstvovanje – ἐνέργεια, „actus”), ali ne samo od tog „da!” nego i od pasivne, po sebi prazne i za stvarno bivstvovanje još nediferencirane mogućnosti (njoj ἐνδέχεται oboje: bilo „biti”, bilo samo „moći-bit”); o ἐνδέχεται govorili smo u ovom drugom dijelu I, 1 b); a s druge je strane Praiskon, to Nad-biće.

b) U onoj prvoj skupini – nazovimo je „blok neplivača” – (prema našoj parafrazi Aristotelovih misli, v. naš drugi dio I, 2) – čest je slučaj ovisnosti: jedan „neplivač” ovisi o drugom „neplivaču” pri „izranjanju” iz „mora ništavila”. Pri toj „pomoći” prvoga i „ovisnosti” drugoga može se promatrati dvoje: ili zbivanje samog izranjanja, ili činjenicu da je neko tijelo, premda specifički teže od vode, ipak iznad površine. U našem sadašnjem razmišljanju više ćemo promatrati ovo drugo; dakle nećemo kao glavno promatrati ono, da tako reknem, unošenje ili uvođenje u bivstvovanje, nego onu neku osobinu bivstvovanja kao takvog, a u bićima iz tog „bloka neplivača”, jer – kako već na početku ovog razmišljanja nekako slutimo – mora da je neka razlika baš u samom bivstvovanju kao takvom kad se radi o bivstvovanju Praiskona i kad se radi o bivstvovanju

unutar „bloka neplivača” (kad je „iznad površine” neko tijelo, makar je „specifički teže od vode”).

Pomozimo si primjerima!

Promotrimo kako nastaje brončani kip. Umjetnik prvo izrađuje glineni model. Na glinenom modelu izrađuje se sadreni model. Na sadrenom modelu izrađuje se šamotni negativ u koji se „ukvečava” vosak u debljini otprilike 7 milimetara. Najposlije se lijeva bronca i dobiva se brončani kip. Svaka etapa u tom „horizontalnom” nizu izvođenja ovisi kao u „vertikali” o umjetnikovoj zamisli. Ta je umjetnikova zamisao svuda prisutna, a prisutna je tako da svaka točka te „horizontale” ima u sebi upravo ono što u „vertikali” kazuje umjetnikova zamisao. To je dvoje isto, i ujedno u samoj istosti različito, analogno; izričaj u umjetnikovu duhu prvotni je analogat, a izričaj u izvođenju (i najposlije u dovršenom kipu) drugotni je analogat.

Uzmimo drugi primjer. „Biti student” pretpostavlja niz pojava ili stvarnosti u ljudskom društvu. Takve su, na primjer, svijest o potrebi školstva, pa, dosljedno, organizacija školstva od najnižeg do najvišeg, stručno osoblje, materijalna sredstva, pravne norme o upisu... A ta razgranata i organizirana „horizontalna linija” u svakoj svojoj „točki” jest drugotni analogat onoga „biti čovjek” i to čovjek koji je subjekt (nosilac i relativni izvor) svega onoga što se nalazi u onoj „horizontalnoj liniji” (u našem primjeru pod vidikom studija). U tom smislu ta „horizontalna linija” – i cjelina linije, i svaka njezina točka zasebice promatrana – potječe od „vertikalne linije”,

potječe njezin „biti” baš ukoliko je „biti”, kako u svom početku, tako i u svom trajanju.

Ti nas primjeri uvode da lakše svratimo pozornost na *uvjetovani* „biti”, i to baš *ukoliko je „biti”* i ukoliko je analognošću *nijansiran* u samom *tom* „biti”, a te mu je „razlike u istosti” dala baš njegova uvjetovanost.

Stvarnost („biti”) nastajanja kipa, tj. ono izrađivanje sadrenog modela itd.... pojavljuje se u stvarnosti ne samo od sebe, nego onom svojevrsnom nazočnošću i svojevrsnim učinkovitim zahvatom umjetnikove zamisli. Nije u pitanju samo, na primjer, početak toga rada, nego baš sama stvarnost toga rada, njegovo učinkovito sudioništvo u umjetničkoj rječitosti dotičnog kipa koji nastaje i koji, izrađen, umjetnički „govori” – i to sve *ukoliko je činjenica, ukoliko „jest”*. A *stvarnost umjetnikove zamisli* – njezin „biti” – jest stvarnost *kojom je stvarno i umjetnikovo djelo*, a i to djelo ne tek u njegovu završnom obliku, nego i u svakoj etapi svoga nastajanja, ukoliko je to nastajanje stvarnost (ukoliko „jest” kao realno nastajanje). „Biti” umjetnine (već izrađene, kao i njena stvarnog nastajanja) baš ukoliko je „biti”, uvjetovan je odnosom prema umjetničkoj zamisli kako ona u umjetnikovu duhu stvarno „jest”.²²

²² Je li taj „biti” modificiran time što je određen („limitatur”) realno različitim nutarnjim supočelom („essentia” u odnosu na „esse”), kako naučava tomistička škola, ili ta određenost dolazi od stvaralačke Božje zamisli i odluke koja čini ovu ili onu bit realnom („essentia realis”), kako naučava Suarez, za ovo je naše pitanje od drugotne važnosti: u oba slučaja najposlije ipak nijansiran je „biti”, potjecalo to nijansiran je iz ovog ili onog razloga.

Također dolazimo na to da je nijansiran baš „biti”, pa i onda ako se pretpostavi da je izvor te nijansiranosti razmjer između biti i bitka (essentia – esse). Naime, razmjeri u matematici sugestivna su slika za istodobnu istost i razliku: na primjer razmjer 6 : 2 jest i nije isto kao razmjer 9 : 3. No ta slika mnogo gubi od svoje prvotne sugestivnosti kad se rekne da „ova bit” prema svom „bitku” jest i nije isto

Uredbe o upisu, o studiju, o diplomiranju... u svojoj *stvarnosti* – u njihovu „biti” – ovise o tom što je „čovjek” stvarnost, i to čovjek s takvim odnosom prema znanju i brizi za znanjem; dakle, budući da postoji, da „jest” čovjek (i to čovjek kojemu je stalo do znanja i razvitka znanosti), snagom te osnove „jesu” (postoje, na snazi su) također one uredbe o visokom školstvu. U čovjeku je taj „jest” relativno neovisan; u uredbama o sveučilištu njihov „jest” nije relativno neovisan, nego u svakoj svojoj točki uzdignut je do realnosti – to je pravi stvarni „jest” – tek odnosom prema čovjeku, i to takvom čovjeku (koji se zauzima za znanost). Nijansiranost je u samom „jest” kao takvom, ukoliko je pravi „jest”!

c) Još jedna napomena! Ne promatramo sada samo početak postojanja onih uredbi o sveučilištu (ili tek početak onog kipareva rada), niti promatramo proces nastajanja tih stvarnosti ukoliko je to proces *nastajanja*, nego promatramo da tako rekнем, „situaciju” bivstvovanja

kao što je onaj odnos između „one biti” prema njenu „bitku”. Ostaje nejasno što to zapravo znači. A najposlije, sve treba da se nađe kao u žarištu, u kopuli suda koji – valjano izgrađen – izriče svoj sadržaj o dotičnom biću neke određene stvarnosti. Bertrand Montagnes, dominikanac, svojim djelom *La doctrine de l'analogie de l'etre d'apres Saint Thomas d'Aquin* (Publications universitaires de Louvain, Beatrice-Nouwelaerts, Paris, 1963.) prikazao je vrlo uvjerljivo – što potvrđuju i reakcije među metafizičarima – da tzv. „analogia attributionis” ima prednost pred „analogia proportionis” (odnosno „proportionalitatis”).

Ni razlikovanje cjelovitog bića („quod ens”) i onoga čime se cjelovito biće konstituira („quo ens”, „principium entis”) – svejedno kako ih postavili i tumačili – ne može mimoći analognost u samom „biti” kao takvom. Napokon i najgorljiviji zastupnici tog pokušaja tumačenja analogije izriču logičke sudove – dakako s kopulom „jest” – ne samo o cjelovitim bićima nego i o komponentama cjelovitih bića („quo ens”) kad kažu na primjer „actus limitatur per potentiam”. Pitanje se, dakle, vraća i najposlije usmjeruje baš na „biti” kao takav i njegovu analognost, potjecala ona odavde ili odande.

Upozoravam na rečeno u bilješki 12. i što će se reći odmah malo niže u podtočki d).

ili uspješni „domet” do bivstvovanja, dostignuti stvarni „biti” (a taj se javlja nijansiran, drukčijeg je „stila” u svom prvotnom i u svom drugotnom analogatu). I općenito govoreći, „*početi* ‘biti’” to je „*početi* ‘*biti*’”; tko može *svirati* na koncertu, taj može *početi* svirati, jer *sviranje* na koncertu jest ono što započinje, a početak sviranja na koncertu pretpostavlja (ne donosi) vještinu sviranja.

Te napomene nek nas uvedu u promatranje „horizontale” u njezinom odnosu na način „vertikale” prema Pra-biću.

d) Precizirajmo što želimo promatrati! Recimo prvo negativno, o onome što neće biti završna točka našega promatranja! Premda ima lijepih vidika pri promatranju razlike da je Pra-biće čisti, cjeloviti i subzistentni bitak („esse subsistens”) a bića iz onog „bloka neplivača” tek su bića neke određene vrste bića (imaju što pripada toj vrsti bića, ali ostalih svojstava nemaju) te zato imaju doduše svoj, „bitak” (izvor bivstvovanja, snagu kojom „jesu”), ali on je skučen; premda su takva promatranja lijepa, sada se kod njih ne zaustavljamo. Sad želimo promatrati sam „biti”, baš ukoliko je to „biti”. Promatramo „situaciju” bivstvovanja. Promatramo činjenicu da se je glagol „biti” pojavio kao predikat logičkog „suda”, i to takvog „suda” koji zaista nešto kazuje o ontičkoj stvarnosti.

Na taj način zahvaćamo dublje nego što bismo zahvatili kad bismo svratili pozornost na činitelje kojima je funkcija (već prema tumačenju raznih mislilaca) modificirati izvore bivstvovanja tako da snagom činjenice tog modificiranja sam „biti” bude nijansiran. Želimo zahvatiti dublje od razine tih činitelja, jer sve da i pretpostavimo

takvu njihovu funkciju, ipak se vraća naše pitanje: naime, i za tu funkciju treba reći da ona „jest”, „jest” utjecaj i plod njezine funkcije (podsjećamo na rečeno u prvom dijelu, III, 3, napose b).

I tako uzimamo kao objekt svog sadašnjeg razmišljanja glagol „biti” u njegovu najapstraktnijem značenju koje kaže „samo” „biti” (stavili smo taj „samo” u navodnike misleći na Parmenida, usp. prvi dio III, 3, e). To je „biti” koji, na onaj svojevrsan način i u smjeru izgrađivanja analognog pojma, apstrahira od svake svoje specifikacije i koji je baš zbog takve svoje logičke apstrakcije uključen u svemu. Takav „biti” u ontičkom redu realiziran i onto-logički izrečen kazuje ono osnovno i presudno, ono što je prodornim zorom taknuo Parmenid. Time smo došli do dna prodorne apstrakcije, jer ako se taj „biti” ne uzme u promatranje, onda više nemamo objekta promatranja, nemamo ga uopće, jer tu je već ova dvojba: prihvatiti taj najapstraktniji „biti”, ili, ne prihativši ga, ostaje ništavilo. Isto drugim riječima: koji god objekt uzmemo u promatranje, uzeli smo i taj, najapstraktniji „biti”.

Precizirajmo ono što želimo reći na još jedan način! Iz dosad rečenog već je prilično jasno da je „biti” u ovom našem „bloku neplivača” nekako drukčiji nego u Bogu: u Bogu je suveren, samostalan, osnovica za bivstvovanje ostalih bića...; u stvorovima nalazi se, doduše, pravi i stvarni „biti”, ali darovan, uvjetovan. Sada kanimo ići još dalje, pa nadržati promatranje i tog takvog – konkretiziranog – „biti” (kakav je konkretiziran u Bogu i kakav je u stvorovima), pa idemo do promatranja onog *najapstraktnijeg* „biti”, koji kazuje samo (radije u navodnicima:

„samo”) onaj ontički „da!”, apstrahirajući od svake konkretizacije, ali koji je, u drugu ruku, istodobno uključen i utkan u svaku svoju konkretizaciju, bila ona nestvorena ili stvorena, bila ona ovakva ili onakva. I to je ono što sada želimo promatrati. Dakle, promatramo samo („samo”) ono što izričemo kad kažemo da nešto, svejedno što, „jest”; tražimo što nam o tom može reći primjena nauke o analogiji bića.

2. U samom „biti” kao takvom

a) Sada, dovršivši predradnje, možemo prijeći na izvođenje završne i vrlo značajne tvrdnje ovog razmišljanja, a ta je da bi glagol „biti” – uzet u svom netom opisanu najapstraktnijem sadržaju, u kojem je obuhvaćen u svakoj stvarnosti – bio riječ bez značenja, kad on u sebi – baš on u sebi, on kao takav!! – ne bi ujedno izricao, na neki sebi vlastit način snagom prodornosti naše analogne spoznaje, ne samo sebe, nego i Boga. To je jaka tvrdnja, ali mi je ponavljamo: glagol „biti” koji na najapstraktniji način izriče ono što se nalazi u svakom biću – ističemo: glagol „biti” uzet u tom svom najapstraktnijem značenju, apstraktnijem nego što je ikoja njegova konkretizacija – ili ujedno izriče Boga ili ne izriče uopće ništa. Recimo isto još i na treći način: onaj najapstraktniji „biti”, te zato svaki „biti” (u svakom svom glagolskom obliku i u svakom predikatu valjano izgrađenog logičkog „suda” gdje je on onto-logički izričaj ontičke stvarnosti) izriče ujedno i Boga; izriče Boga, tvrdimo, tako stvarno i tako nužno – budući da je to su-izricanje Boga istovjetno sa

samim „biti” kao takvim – da ili, na način o kojem sada govorimo, su-izriče Boga ili ne izriče uopće ništa!

Imamo li pravo na tako jaku tvrdnju?

b) Poslužimo se opet onom našom usporedbom o neplivači-ma i Stijeni kojom smo parafrazirali Aristotelov uzlaz do Pra-iskona, o kojem zaključuje i da postoji takvo biće, i da je svojom naravi *ἐνέργεια* (*ἐνέργεια ἀρα*) – v. drugi dio ove naše rasprave I, 2). Doista, ni pet, ni pedeset, ni pedeset milijardi „neplivača” nemaju *na stupnju i razini svoje stvarnosti* uopće nikakve kompetencije ni mogućnosti donošenja *definitivne* (one baš *dubinske, najdublje, završne, presudne ili završno-presudne*), a *nezaobilazno i apsolutno potrebne prevage u prilog „izranjanja”* („nadvladavanja mora ništavila”). Tim „tijelima specifički težim od vode”, tim „neplivačima”, takva je *narav*, i zato njima ne tek stjecajem okolnosti, nego prema samoj njihovoj naravi pripada osobina potencijalnosti, a s njom onaj, *ενδεχεται* ontička krhkost i nedoraslost za „izranjanje” (v. drugi dio I, 1, b).

c) A ipak, baš glagol „biti”, i to upravo time što je on „biti” baš kao takav i ukoliko je takav (tj. „biti”) – i zato svaki „biti” također unutar onog „bloka neplivača” – *izriče činjenicu i uspješnost te „prevage”* (inače, tj. bez te „prevage”, to ne bi bio „biti”, nego „ne-bit”!).

I zato kažemo da je, također unutar „bloka neplivača”, ta „prevaga” prisutna, prisutna *u* svakom „biti” *tim samim što je to „biti”, identična s njim*; pa – budući da učinkovitost „prevage” (= „biti”!) ne može potjecati *od* specificirane naravi „neplivača”, nego od Pra-bića – uočavamo da i onaj najapstraktniji „biti” (koji inače apstrahira

je li stvoren ili nestvoren), upravo zato jer je „biti”, kazuje ujedno tu ontičku „prevagu” i s njom ujedno kazuje Pra-biće; inače ne bi kazivao uopće ništa!

Dosljedno, u svakom „biti” unutar „bloka neplivača” – baš ukoliko se radi o tome „biti” (ili, recimo instrumentalom: samim tim „biti” kao takvim) – na neki osobit način nazočan je i Bog time što je On Pra-iskon ili iskonska Prevaga za „biti” u onom najdubljem značenju te riječi; *nazočan je neizostavno, neposredno, načinom posve svojevrsnim, jedinstvenim, takvim koji se ničim ne može nadomjestiti.*

d) Napose razradimo još to što smo upravo rekli, da je taj zahvat Stvoritelja *neposredan*.

Dakako da ima slučajeva, i to mnogo i mnogovrsnih, unutar „bloka neplivača” da jedno biće utječe na bivstvovanje drugog bića (na primjer „biti čovjek” utječe na „biti student”, „biti” umjetnikove zamisli utječe na „stvarnosti” izradbe kipa – v. u ovom istom III. članku 1. b; navedeni primjeri, kako se već na prvi pogled vidi, govore o suptilnijem utjecaju nego što je, recimo, utjecaj pile na rezanje drveta). No za ovo naše sadašnje razmišljanje karakteristično je i značajno da *sav taj takav utjecaj jest i ostaje na stupnju i razini* – doduše nad površinu izdignutog, ali ipak – „*neplivača*”; i zato kako stvarnost, tako i *utjecaj* takva bića, u svemu što jest i što ima, ne dorasta do kompetencije za *konačni i presudni „da!”*. No ujedno vidimo da je baš taj konačni i presudni „da!”, unatoč toj nekompetenciji, ipak izrečen (u našem primjeru za „biti student”, za izrađivanje kipa), izrečen također za *stvarnost* (ili: stvarnošću) *samog tog utjecaja!* Znači, dakle, u samom tom *procesu utjecaja* na bivstvovanje drugog bića, *u svakoj*

točki „horizontalne crte” toga procesa utjecaja, u njoj samoj kao takvoj, *neposredno, de facto*, zahvaća *kompetentni* donositelj onog presudnog „da!”, a to je „vertikala”, tj. ono biće (ili Nad-biće) koje je u toj problematici kompetentno. Ponovimo: nije dosta zahvat stvorenog bića ni njegov utjecaj (gledali ga mi na stupnju i razini uzroka ili suptilnije, na razini participacije – svejedno je, ako se radi o stvorenim bićima), jer „neplivač” nije kompetentan (ontički) *za onu presudnu učinkovitost* i njezin učinak pri „izranjanju”. Uklonite li ne samo *načelno* taj, utjecaj Praskona nego i tu Njegovu *neposrednost i nezamjenjivost*, uklonili ste i svaki *utjecaj što ga može imati neki „neplivač”* da bi došlo do „biti” drugoga bića. Drugim riječima: onaj pretpostavljeni *posredni utjecaj* Stvoritelja bio bi moguć jedino uz Božji *neposredni utjecaj na samo utjecanje*.

U svjetlu te nezaobilazne neposrednosti još se više zamjećuje duboko značenje rezultata do kojega smo došli: „biti” ili ujedno izriče Boga, ili ne kazuje uopće ništa!

e) Za izricanje te „nazočnosti” (ili kako da to nazovemo?) prikladan instrumentarij našega uma jest naša sposobnost analognoga spoznavanja. Analogijom dosižemo i do onih objekata koje ne spoznajemo neposredno, tzv. vlastitim pojmom. Također, analogija nam omogućuje da nadržavamo striktnu omeđenost jednoznačnog pojma (doista, jednoznačni pojmovi jesu doduše precizni, ali i omeđeni, kako u svom dometu, tako i dubini). Analogija nam omogućuje da spoznavajući neki određeni objekt spoznajemo ujedno još i nešto više od toga, dosežući nove širine i nove dubine spoznavanja.

A ta analogija o kojoj sada govorimo obrađuje ne neki tek isječak „obitelji bića”, nego, promatrajući onaj najapstraktniji „biti”, dohvaća svu širinu bića i svu njegovu dubinu.

I dosljedno, kad čovjekov um nađe ma i jedan „biti” – makar on bio ma kako sitan, ma kako naoko nevažan, ali ipak stvarni „jest” o bilo čemu – našao je osnovicu za dohvata svega onoga što „biti” kao takav sa sobom nosi.

To je, dakle, naša onto-logička staza za pristup oničkome (podsjećamo da je o valjanosti takvog spoznavanja nešto obrađeno u prvom dijelu, napose u II, 3 i IV, 1).

f) Promatramo činjenicu da „biti”, pa i onaj najapstraktniji (ili bolje: baš taj najapstraktniji!) ili kazuje i Boga, tu prelijepu Puninu, ili ne kazuje uopće ništa. Vjerojatno će nam ta činjenica postati još jasnija pri promatranju još nekih izvoda koji su s njom u vezi.

Stvoreno biće ujedno je *i svoje*, *i Božje*. Upravo analogijom sazdana je („izranja iz mora ništavila”) ne samo stvarnost stvora ukoliko je stvor, nego i ukoliko je autonoman. Biće od Boga različito toliko je više svoje, koliko je više Božje. A razlog te tvrdnje jednostavan je: toliko je više svoje, koliko je više biće; toliko je više biće, koliko je više Božje. Spremni smo reći, u tome svjetlu, da je ateizam više promašaj s obzirom na čovjeka nego s obzirom na Boga.

Bog je „nazočan” u „biti” ukoliko je to „biti”. Isto na drugi način rečeno: svaki „biti” (zato svaki, jer „biti” *kao takav*, onaj najapstraktniji) tek je tom Božjom „nazočnošću” ono što kazuje riječ „biti”. Ta se „nazočnost” ničim ne može nadomjestiti. Ta Božja „nazočnost” nije tek neki

dodatak biću, nego je to zahvat ne samo u „nutarnju” narav i stvarnost bića nego u „najnutarniju” narav i stvarnost bića, baš u ono što zapravo najposlije jest biće ukoliko je biće. Sama ta „najnutarnija nutarnost” bića – kao takva! – *konstituira se* upravo tom „nazočnošću” Pra-bića, eto, baš se konstituira!

To „konstituiranje” bića Božjom „nazočnošću” moguće je *Bogu jedinome* upravo zbog Njegove svojevrsne naravi – to jest da Mu je narav („definicija”, „bit”) to da je On u eminentnom smislu bitak, čisti bitak, bitak koji kao takav u svoj svojoj jedrini i nedirnutosti bivstvuje – i zbog u korijenu drukčijeg bivstvovanja nego što je bivstvovanje onih bića koja pripadaju „bloku neplivača”, On je „podtemelj” kojim se „konstituira” onaj ontički „da!”. Bog ima svoj sebi – i jedino Njemu – svojstven način bivstvovanja, i baš po toj zasebnosti Njegova je narav prvotni analogat onoga o čemu je govorio Parmenid; a na način drugotnog analogata to isto pripada svakom subjektu koji „jest”; drugotni analogati „jesu” baš time što su analogati (drugotni), te tako s prvotnim analogatom posjeduju isto – „biti” – ali drugo (novonastalo) i u korijenu drukčije! Specifičnost *ontičke* stvarnosti koju čovjek izriče analogijom!

3. Razlika od panteizma; participacija

a) Nipošto nije nemoguće da je možda ne tek gdjekoji čitatelj ovih izlaganja pomislio da je to već panteizam. No tu zaista nema panteizma! Upravo analogija bića izriče jasnu i dubinsku razliku između teizma i panteizma.

Kad bi se „biti” shvatio jednoznačno²³, onda izreka da „biti” ili ujedno izriče Boga ili ne izriče ništa, bila bi panteistična. A analogijom izrečen „biti” ujedno je *isti* i ujedno *različiti*. „Biti” kaže da se nadvladava „barijera ništavila”, a ta se korijenski drukčije nadvladava u Bogu i u „bloku neplivača”, iako se doista nadvladava također u „bloku neplivača”. Postoji „kompetencija za nadvladavanje ništavila” (bez takve kompetencije ništavilo ne bi bilo nadvladano, a nadvladano je – „mislim, dakle *jesam*”); no baš ta kompetencija, i to baš ukoliko je ta takva kompetencija, različita je u Bogu i različita je u stvoru.

²³ Duns Škot služi se nazivom „jednoznačan” za „biće”, ali samo u značenju da je isti pojam „bića” koji pridijevamo Bogu i stvoru, da je jedan, a nisu dva. A kad obrađuje pitanje kakvom apstrakcijom dolazimo do tog „jednoznačnog” pojma „bića”, Škot – pa i prilično opširno – naučava isto što i Aristotel (v. u prvom dijelu naše rasprave II, 2 b). Naučava i ono što danas nazivamo fizički analognim pojmovima (v. u prvom dijelu III, 3, c). Prvotni i drugotni analogat razlikuje kao „mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens”. Usavršavajući svoje izlaganje o tom najapstraktnijem pojmu „bića”, napušta svoju prijašnju formulaciju o nekoj njegovoj (pasivnoj) potencijalnosti-odredivosti; čak i „modus intrinsecus” potkraj njegova (prekratkog) života premalo mu služi da izrekne što želi reći, te dolazi do ove precizne stilizacije: „[...] primo diversa in una intentione prima, licet utrumque imperfecte” – „[um izriče] osnovno različito u osnovno jednom pojmu, iako oboje nesavršeno” (*Ordinatio*, I 8, num. 136; ed. Balić IV 221, 19–20). Ili, na drugome mjestu: „Intentio intellecta [univoca „entis”] nec includit necessitatem [se. Deum] nec possibilitatem [se. creaturam], sed est indifferens; illud autem in re [!] quod corre-spondet intentioni [entis univoci], in „hoc” est necesse-esse, in „illo” possible” (*Ordinatio*, I 8, num. 111; ed. Balić IV 204). U proširenom prijevodu (lapidarnog Škota gotovo je nemoguće drukčije prevoditi): Onaj jednoznačni-jedan pojam bića u svojem sadržaju niti uključuje nužnost bivstvovanja [koja pripada Bogu] ni pasivnu mogućnost [onog nenužnog bivstvovanja stvorova], nego je na to oboje neopredijeljen; [ali tako je neopredijeljen, da on – ostajući isti – bude izrečen konkretnije i izrazitije baš u toj istoj svojoj bitnosti, te time ono što [kao korelat] u stvarnosti [!] odgovara pojmu [bića], [to] je „u ovome” [biću] nužno bivstvovanje [u Bogu], „u onome” moguće [kao stvorivo ili stvoreno]. Usp. Miljenko Belić, *Quaedam elementa analogiae entis secundum philosophiam Duns Scoti: Studia scholastico-scotistica. Regnum Hominis et Regnum Dei*, u: Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Edidit Camille Berube, Vol. I, Societas Internationalis Scotistica, Romae 1978, str. 315. ss.

I ta je razlika veća, dublja i dalje seže nego ikoja druga razlika. Usporedimo: razlika je između orla i krtice, hrasta i vrbe, dijamanta i milovke... Te nam razlike izgledaju velike; a stvarno i jesu velike. No ipak one su samo na stupnju i razini biti (modusa bivstvovanja), hrast i orao samo su ovaj ali onaj isječak iz svijeta bića, njihova međusobna razlika ne nadilazi domenu isječka. A razlika između prvotnog i drugotnog analogata nije skućena na tek neki isječak, nego ona zahvaća sam osnovni „biti”. I, kad je riječ o Bogu i stvoru, nije u pitanju tek utjecaj na „biti” drugog bića kakav se javlja u „bloku neplivača”, ukoliko i „neplivači” utječu jedan na drugoga (naš je primjer bio „biti” u „biti čovjek” za „biti” u „biti student”; v. netom rečeno u III, 2, d), nego je u pitanju ono krajnje značenje koje je uključeno svuda i realizirano svuda (pa i u učinkovitosti samog utjecaja jednog „neplivača” na drugog; o tom u spomenutom III, 2 d), bez kojega ništa, doslovce ništa i apsolutno ništa; gdje se više ne pita tek o „ovom ili onom”, „ovakvom ili onakvom”, nego gdje se rješava načelni i sržni problem. Štoviše, i ti su izrazi preslabi, jer bi mogli ostaviti dojam kao da je riječ o nečem što je nekako utkano u sve, a sržno da je nekako istog stupnja bivstvovanja kao i ostala bića. Upravo to moramo poreći, jer sada govorimo o biću koje je pod vidikom „izranjanja” *jedini* posjednik potrebne adekvatne kompetencije i koji ju je primijenio i za cjelinu „obitelji bića” i za svaku pojedinu pojavu stvarnosti, a primjenjuje ju neposredno (v. netom rečeno u III, 2, b, c, d). I zato kažemo da Bog nije sa svijetom panteistički niveliran, nego teistički transcendentan. Bog svojom različnošću od stvorova – različnošću

u najdubljem izvoru i načinu izviranja bivstva – donosi stvorovima da i oni „jesu”, ali tek analogno „jesu”. Ta *razlika* na način transcendentnosti izvor je analogne *istosti*! Mogu se koncentrično kružnice sve više približavati središtu, ali bez „skoka” one ga ne dosižu, a ne mogu ga doseći!

Time izbjegavamo i monističku istost i onu neku površnu zamisao kao da bi veza s Bogom biću bila tek nešto izvanjsko a ne sama srž onoga što se izriče time što se kaže da to biće „jest”.

b) Promatranje pod vidikom podrijetla bića također lijepo uvodi u promatranje dubinske razlike između Boga i stvorenja. Pitamo da li je neko biće dostatno „opskrbljeno” za bivstvovanje od samoga sebe („a se”) ili od drugoga („ab alio”), od uzroka. I to je promatranje također vrlo prikladno pomagalo u uočavanju razlike između Boga i stvorenog bića, dakako uz uvjet da idemo do kraja u traženju te dostatnosti (ne samo do neke relativne dostatnosti, pod nekim, a ne svakim vidom). Uzlazeći tim putem, najposlije se dolazi do zaključka da je „a se” samo ono biće koje je subzistentni bitak (bitak koji sam kao takav bivstvuje), a nije tek ovakav ili onakav modus bivstvovanja. Naime, kako se izvodi u traktatu o uzrocima (što sada, razumljivo, izostavljamo), gdje je modus bivstvovanja (a ne čisti, subzistentni bitak), ondje je i onaj Aristotelov ἐνδέχεται i potreba uzroka, te, ako bivstvuje takvo biće, bivstvuje zahvatom drugoga, „ab alio”.

c) Analogija nam također omogućuje da nas ne zamami stupica ontologizma. Vincenzo Gioberti (1801. – 1852.) naučava da već naša prva i osnovna spoznaja kao

takva jasno izriče Božje apsolutno biće. Gioberti veli da „primum psychologicum” već izriče ono što je „primum ontologicum” (točnije bi se reklo: „primum onticum; ali se Gioberti ne služi tom terminološkom nijansom). Mi odgovaramo da „primum psychologicum”, glagol „biti” našeg onto-logičkog razmišljanja, zaista izriče i „primum onticum”, ali ne jednoznačno, nego kao svoj prvotni analogat (koji nam nije već otprve vidljiv, nego ga tražimo i nalazimo na temelju aposteriorne spoznaje svijeta u kojem živimo); te upravo tim izricanjem na način analogije izriče ne samo (analognu) istost nego i korijensku razliku, dublju od svih drugih razlika (kako smo upravo izložili u podtočki a).

4. Dobre i manje dobre stilizacije

Objasnimo ovo što promatramo još i kritičkim osvrtom na neke djelomice dobre, a djelomice manje dobre izričaje o ovoj našoj tematici.

a) Kaže se kojiput da je Bog „prvi”, da je On na početku svega ovoga niza zbivanja u svijetu stvorova.

Bilo bi bolje reći da je Bog „prvotni” u svemu tom zbivanju. Rekne li se, naime, samo „prvi” (što se, dakako, može shvatiti savršeno dobro), može ipak ostati dojam kao da bi Bog bio samo neka prva točka toga niza ili, najviše, nešto što je davatelj prvog potiska u tom nizu u kojem bi svo daljnje zbivanje bilo jednake naravi (jednoznačno, ne-analogno). No u stvaranju je drukčiji Stvoritelj zahvat. Taj je zahvat u ovome da je Stvoritelj „prvotni” analogat, tj. onaj svojevrzni i ničim zamjenjivi neposredni dubinski izvor stvarnosti – u svim njenim nijansama i oblicima

ukoliko su stvarnost – i zato je Bog biće dubinski krajnje drukčije naravi, biće krajnje različito i ujedno utkano u najdublju srž samoga „biti” kao takvoga i svih njegovih oblika.

U tom kontekstu postaje razumljivo zašto se sveti Toma Akvinski nije ni potkraj života nimalo zabrinjavao pitanjem može li se ili se ne može filozofski dokazati da je svijet jednoć vremenski započeo ili je vječan. Za Tomu je to sporedno pitanje, jer, kako se i iz ovog izlaganja lijepo vidi, kad govorimo o stvorenosti svijeta pred Bogom i o Bogu kao Stvoritelju svijeta, nije riječ o vremenski „prvom”, nego o ontički „prvotnom”, o Biću koje svojom naravi – drukčijom naravi u tom dubinskom i najdubljem značenju! – nema osobine „drugotnog” analogata, a svijet, vremenit ili vječan, svejedno! - ima osobine „drugotnog” analogata i na taj način, na način „drugotnog” analogata, „pobjeđuje ništavilo”, imajući u sebi što treba za tu „pobjedu”, ali ne *od* sebe.

b) To isto razmišljanje o „prvotnom” začetniku svakog „jest” („biti”) ponekad se izriče usporedbom s čvrstom točkom o kojoj je govorio Arhimed i s koje bi on, kad bi imao takvu točku, s pomoću poluga pokrenuo svijet.

Ta je usporedba vrlo zorna. I dobra je ukoliko labilnom svijetu suprotstavlja Božju apsolutnu dostatnost.

No sve je naše ljudsko nesavršeno, i neka poslovice veli da svaka usporedba hramlje („*omnis comparatdo claudicat*”), pa tako i ova: jer sama fizička čvrstoća onakva uporišta i samo fizičko pokretanje svijeta, pod vidikom pod kojim ih sada promatramo, istog su analognog reda.

A Bog nije fizičko čvrsto uporište i nosač cijelog fizičkog kozmosa, nego je On dubinski drukčije biće, drukčiji u svom „biti”, i upravo tom razliknošću u samom „biti” On je oslonac i „uporište” cijelog onog „bloka neplivača”, ukoliko bića toga bloka „jesu”.

c) Pa i ona naša često upotrebljavana usporedba o „željeznom lancu”, o „neplivačima”, samo je djelomice dobra. Dobra je toliko koliko pokazuje da se na stupnju samih „neplivača” ne rješava problem „nadvladavanja mora ništavila”. No ako bismo je uzeli ovako da karika „izvučena nad površinu” – karika kao takva, time što je izvučena nad površinu – može postati uporište za bilo koju drugu kariku i za cijeli lanac (što o željeznom lancu, kao o fizičkoj stvarnosti, dakako vrijedi), u našem pitanju više ne bi bila dobra usporedba. Zato ne bi bila dobra, jer kad je riječ o „biti” – istaknimo, baš o „biti” kao takvom – onda u naravi onih bića koja se nalaze u „bloku neplivača” nema kompetencije za onu sudbinsku „prevagu” koju izriče glagol „biti”, a ta se „prevaga” analogijom ipak nalazi u svakom biću i u svakoj njegovoj komponenti također unutar „bloka neplivača”. A ta se istodobna nazočnost i nenazočnost izriče analogijom; no usporedba o „neplivačima” i prenosnicima utjecaja onog bića koje je „nad površinom” može se zaustaviti na jednoznačnosti.

5. Dokle glagol „biti” dosiže svojom vlastitom analognošću

Na kraju ovog članka izvedimo još nekoliko zaključaka koji slijede iz činjenice da je riječ o analognosti u onome što izričemo glagolom „biti”. Istina, s nekima

od tih misli već smo se barem donekle susreli, no nakon onoga što smo razmotrili upravo u ovom članku ti izvodi kao da postaju nekako više plastični.

a) Kao prvo, spomenimo širinu dosega toga „biti”. „Biće” doseže do „ruba ništavila”: daljnje korake više nema i ne može biti, jer apstrahiranje koje ne bi ostavilo uključenim ono što se umom izriče kad se kaže da nešto „jest” (= „biće”) bilo bi – tim (izostavljanjem sadržaja „biće” – poricanje stvarnosti, dakle, puko ništavilo. Dosljedno, tom natpojamu „biće” i njegovoj analogiji ne izmiče ništa; svaka stvarnost – bez iznimke svaka – prožeta je onim što smo promatrali u ovom članku. „Biće – po kome?” – to je bio naslov ovog članka u kojem je izložen odgovor na to pitanje. I, dodajmo sada, taj značajni odgovor vrijedi o svakom biću, bez iznimke svakom!

b) Glagol „biti” uvodi i u dubinu. Parmenid je intuitivno skicirao nešto od osobina koje zamjećujemo kad uočimo da biće „jest”, da ništavila nema („ne ‘jest’” – doslovan je prijevod!). O tom „jest” Martin Heidegger govori kao o čudu svih čudesa.²⁴

Prema Aristotelovu mišljenju, nema bivstvovanja bez, najposlije, onog Pra-počela ἀρχή kojemu je bit ἐνέργεια, zbiljnost, onaj osnovni i netaknuti „da!”. A ἐνέργεια je Aristotelu značila mnogo – ne samo činjeničnost, nego i plemenitu sreću, život... Sveti Toma Akvinski promatra

²⁴ „Jedino čovjek između svega bića iskušava, zezvan glasom bitka, čudo nad čudima: *da biće jest*” (Martin Heidegger, „Što je metafizika”, pogovor, odsjek *Spremnost za tjeskobu*; preveo Ivan Salečić. Izišlo u zajedničkom djelu: *Uvod u Heideggera*, Biblioteka Centra za društvene djelatnosti omladine, Zagreb, 1972., str. 62.). „[...] das Wunder aller Wunder: *Dass Seiendes ist*” (*Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt A. M., 10. izdanje, 1969., str. 46-47.).

Boga kao subzistentni bitak, „Bitak koji sam kao takav jest” i koji je, dosljedno, „beskrajno more bivstva [...] i ništa više”! U tim se dubinama krećemo kad promatramo „biće”!

Analogija, unatoč njezinoj neizbježivoj polutami, donosi nešto svjetla – i vrijednog svjetla! – u naporu za upoznavanje tih dubina.

c) Glagol „biti” ne samo da jest analogan nego ne može biti ne-analogan; on je analogan po samoj naravi sadržaja što ga izriče, i zato je analogan ne samo u svojim konkretizacijama, fizički analogan, nego i metafizički, tj. prema svom makar i najapstraktnije promatranom sadržaju.

Otuda slijedi dvoje. Prvo, sve to što smo o biću zamijetili primjenjujući analogiju, ostvareno je u biću ne tek kao neki njegov dodatak, kao neki lijepi ukras ili tako nešto. Ne tako, nego to što nam je analogija otkrila o biću jest njegovo svojstvo naprosto zato *jer je biće*, te dosljedno, toga o čemu nam govori analogija bića ima u stupnju i intenzitetu koliko „jest”, koliko – i ukoliko – je „biće”.

I drugo, budući da analogni pojam izriče ne samo ono što je u središtu promatranja kao glavni objekt, nego i ono uz što je uz središnji promatrani sadržaj nekako povezano, slijedi da čim čovjek valjanom spoznajom on-to-logički izrekne bilo gdje tu kratku i tako veliku riječ „biti” u bilo kojem njenu obliku, već ima osnovicu da umski, uz potreban nastavak razmišljanja, makar nesavršeno, a ipak stvarno dosegne čitavu „mrežu” bića: i Boga, i sva bića „neplivače”, i ono „prožimanje” kojim Pra-biće

kao prvotni analogat svega pozitivnoga daje svojim drugotnim analogatima da i oni doista „jesu”.

Dakako, ne dosiže um odmah jasno i refleksno sve ono što participacijom-analogijom glagol „biti” u sebi sadrži. „Primum onticum” nije „primum psychologicum”, dakako! Ali, u drugu ruku, čim um izrekne o ontičkom objektu onu veliku riječ „jest”, već je primijenio onaj svoj *umski* instrumentarij i već je dohvatio onaj *ontički* objekt koji ga može dovesti do krajnjeg obzorja „bića”, do međe kojoj je s druge strane, doslovno, ništavilo. To znači, premda je čovjeku relativno dovoljno (ili povoljno) jasna samo ona stvarnost koja mu je neposredno bliska,²⁵ ipak je tek negacija bića – doslovno, ništavilo – granica njegova dometa: možemo ne samo doći do svakog bića (makar je ta spoznaja kod onih nama dalekih već vrlo skromna) nego i sve dublje poniranje pa i u najdublje dubine bića čovjeku je pristupačno.

Ta je, dakle, ponuda čovjeku otvorena *prema naravi* onoga što je njegov um dohvatio kad rekne „jest”, analogan „jest”. A upravo taj „jest” nositelj je i „duša” svakog logičkog „suda” („subjekt jest predikat”); i u dimenzijama toga bezgraničnog „jest” odvija se odlučivanje čovjekove slobodne volje. Kroz um i slobodu progovara

²⁵ Općenito govoreći, čovjeku je bliža i spoznatljivija materijalna stvarnost nego duhovna. Ali i od materijalne stvarnosti čovjeku je jasan (na stupnju čovjekove jasnoće) samo onaj njezin dio koji je čovjeku blizak: i megakozmos i mikrokozmos, premda materijalni, nisu čovjeku dostupni bez analogne-ne-vlastite spoznaje („conceptus analogus-non-proprius”). Također od duhovne stvarnosti neposredno i koliko-toliko jasno spoznajemo samo ono čovjeku najbliže, na primjer svijet etike; a i u tom jasni su samo glavni pravci, tako da brzo dolazimo do onoga što je možda još vidljivo, ali za obrazloženje već ponešto tamno, i nisu daleko finese koje već teško prosuđujemo.

ljudska *narav*. I tako – čovjek svojom *naravi* operira s onim („biti”) što ga također svojom *naravi* vodi tako da se ne dadne sputati bilo gdje i bilo čime. Ta vulkanski jaka težnja za bezgraničnim nije čovjeku – i to čovjeku postavljenom u „obitelj bića” – tek nešto pridodano, jer to slijedi i iz naravi čovjeka i iz naravi analognosti „bića”.

I tako je i narav „bića” i narav čovjeka ne samo omogućila nego i plemenito nametnula naše pitanje „Biće – po kome?”, a ujedno i pokazala put prema rješenju – beskonačnost; točnije: punina bitka koji je stvarnost kao čisti i nemodificirani bitak, iskonski „Da!” u svoj njegovoj cjelovitosti.

IV. članak:

Još neki vidici o nazočnosti

Pra-bića u ostalim bićima

Bit će korisno promotriti pod još nekoliko vidika tu nazočnost Boga analogijom u ostalim bićima. Time ćemo primijeniti ono što smo obradili u prethodnom članku na neke zasebne vidike i slučajeve, i ujedno će ti novi slučajevi još ponešto osvijetliti našu središnju temu – analogiju bića.

1. Bog nije suparnik ili takmac ostalim bićima, nego „duša njihove duše”;

„terminus virtualiter transiens

Actus Divini entitativae immanentis”

a) Ugledni biolog Jean Rostand (1894. – 1977.) rado se bavi i filozofskim pitanjima. Njega je posjetio i s njim razgovarao Christian Chabanis kad je spremao građu za

knjigu kojoj je dao naslov *Postoji li Bog? Ne, odgovaraju [...] – tu slijedi 21 ime, među njima i Jean Rostand.*²⁶ Rostand je iskren i pošten tražitelj koji, u vrijeme razgovora sa Chabanisom, još nije došao do odgovora na svoja pitanja, ni onih u smjeru ateizma, ni onih u smjeru teizma. „Svskog se trenutka vraća pitanje. [...] Ja sam opsjednut, recimo tu riječ, opsjednut, ako ne Bogom, onda barem ne-Bogom [...] rana se neprestano ponovno otvara” (str. 40.); njega zbunjuju pisma u kojima mu pišu da su po čitanju njegovih knjiga izgubili vjeru (str. 41.). Za njega je činjenica postojanja stravičan problem, ali on ne vidi kako bi otuda došao do misli o Bogu; to bi imala biti egzistencija kojoj ne treba obrazloženja; dobrotu Božja – to je već „nafutrana” zamisao o Bogu (str. 43., 44.) – takav je bio njegov dojam. Ni druga staza kojom bi mogao ući do Boga – pitanje i odgovor na pitanje odakle život na Zemlji – ne dovodi ga Bogu. Rostand doduše otklanja, i to odlučno, da bi slučajem u molekulama započeo put kojim najposlije nastaje čovjek. Štoviše, on je spreman prihvatiti mišljenje da je na početku uzročnog lanca bio Bog (no poslije, tj. tijekom daljnjeg uzročnog zbivanja, odlučno odbija da bi Bog mogao intervenirati, jer – Rostand tako misli – to bi značilo dokinuti znanost), ali on ne vidi razloga zašto bi se baš tako moralo reći, jer, pita se on, zar treba zaista reći posve disjunktivno – ili slučaj ili Bog. Pa i da se taj zahvat Boga na početku uzročnog zbivanja i prihvati, što se time dobiva za

²⁶ Christian Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent [...]*, Fayard, Paris, 1973., Razgovor s Rostandom, str. 39-55.

filozofsko razmišljanje – tako je to on doživljavao u svom misaonom kontekstu; sve se zbiva kao da Boga ni nema, taj mehanizam zbivanja koji promatramo nema nikakve veze s Bogom. I tako, zaključuje Rostand, prihvatiti ili ne prihvatiti Boga na početku uzročnog lanca – to je stvar afekta (usp. str. 44., 45., 48-50.).

A on je mučno doživljavao to kad se o njemu tvrdilo da on ne vjeruje navodno zato što ne želi vjerovati, ili kad su mu govorili da u tim pitanjima rješenje dolazi ne od uma, nego od srca. „Nek malko drukčije postave problem, nek mi nešto otkriju – ja ne znam što – što bi uzdrimalo taj blok čvrstog uvjerenja. Htio bih da mi netko otvori neki mali prozor, ali to mi nije nikada nitko učinio” (str. 51.).

Možda bi nauka o analogiji bića mogla biti taj „mali prozor”, jer upravo ona obrazlaže kako Bog nije takmac ili suparnik prirodnih znanosti i njihovih zakona. Štoviše, baš naprotiv! Prirodni zakoni postoje, oni „jesu”! A „biti” ima svoj Podtemelj! Ne treba Boga tražiti „izvan” naše stvarnosti – stvarnosti kako bivstvovanja tako i djelovanja (jer i djelovanje „jest”, ono je tu!) – nego „unutar” nje, baš u njoj samoj, i to na način njena prvotnog analogata. Metafizika Boga pronalazi prvotno ne kao jednog između raznih izvršitelja onoga što se zbiva pred našim očima, nego kao posve svojevrsni pra-izvor same stvarnosti ukoliko je stvarnost, ukoliko ona – bilo kao statička, bilo kao dinamička – „jest”!

Recimo to isto još i na ovaj način: horizontalna crta nek nam simbolizira zbivanje ovog našeg svijeta, tog „bloka neplivača”. U tom svijetu lokomotiva vuče vagone,

kukci prenose pelud i oplođuju voćke, penicilin djeluje na neke bakterije, čovjek živi etički, slobodan je (uz potrebne uvjete) u svojem specifičnom ljudskom djelovanju. I tako dalje. A svaka „točka” te „horizontale”, da bi mogla biti – eto, baš „biti”! – u „vertikali” nekako „dotiče” Boga (ili bolje: Bog „dotiče” nju!), u sebi „nosi” Boga, u svojoj metadefiniciji „uključuje” Boga, „prožeta” je Bogom. Želimo li precizno izreći ono što te metafore izriču slikovito ali neprecizno, trebalo bi se poslužiti analogijom bića (kako smo je opširno razmotrili). Bez te „vertikale” od same „horizontale” ne bi ostalo uopće ništa; sam bi „biti” bio ne samo dokinut nego i korijenski onemogućen. Obratno, ta „horizontala” zaista „jest”, „jest” kao autonomna, no toliko više „jest” – i baš u svojoj autonomiji bivstvovanja – koliko je više povezana s „vertikalom”.

Ostale Rostandove teškoće imaju svoje standardno rješenje. Nije potrebno pozivati se na neku intuiciju koja kao „ex abrupto” vidi da je Božji subzistentni bitak u sebi vrijednost, i to apsolutna, pod svakim vidikom i samo vrijednost; do toga zaključka strpljiva metafizika dolazi dugim, ali preciznim putem. Također, pri pitanju o finalnosti metafizika ne dolazi s tvrdnjom „ili slučaj ili Bog”, nego prvo istražuje je li ona usmjerenost uzrokovanja (točnije: usmjerenost same one učinkovitosti uzročnog zahvata) kontingentna stvarnost (nešto iz „bloka neplivača”), te kada to izvede – također strpljivim i preciznim radom – pita može li do te kontingentne usmjerenosti doći najposlije (tj. možda nakon dugog lanca prirodnog

zbivanja) bez zahvata uma.²⁷ Ni njegov treći spomenuti problem, pitanje o čudu u teološkom smislu, nije problem bez rješenja. Teolozi pokazuju da do čuda tu i tamo dolazi, ali uvijek uz odgovarajuće obrazloženje i razmjernu kompenzaciju za takvu iznimku, a sve unutar cjelovitog Božjeg nacrtu sa svijetom. Budući da Bog nije ovom našem svijetu nešto tuđe i strano (o tom govori baš analogija!), nisu ni oni iznimni susreti s Bogom nešto tuđe i strano.

b) Ne samo stvorenoj stvarnosti promatranoj općeno nego i čovjeku napose Bog nije ni takmac ni suparnik, nego naprotiv!

Kad bi u nekom muzeju kipovi mogli razgovarati i kad bi neki od njih rekao „ja sam Fidijin”, a drugi „ja sam Michelangelov”, „ja sam Rodinov”, „ja sam Meštrovićev”..., to ne bi bile izjave natopljene nekim osjećajem sapete vrijednosti. Naprotiv! Ovisnost o kiparu za kip je nešto samo konstruktivno i vrijedno.

Ta nas usporedba može uvesti u promatranje čovjekove ovisnosti o Bogu, i to baš pod vidikom ljudskosti i njezina dostojanstva. Čovjek je drugotni analogat Boga – sada to istaknimo – u onim svojim karakterističnim i napose vrijednim osobinama: u svojoj autonomiji, u osobnosti, u slobodi, u etičkoj veličini, u izgradnji svoje budućnosti. Bog nije suparnik te čovjekove „horizontale”, nego joj je na način prvotnog analogata – u „vertikali”

²⁷ Usp. Miljenko Belić, „Boškovićeve nauka o finalnosti – vrijedan doprinos metafizici”, u: *Filozofija znanosti Ruđera Boškovića*, Radovi simpozija Filozofsko-teološkog instituta D. I., Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1987., str. 193. ss, napose 211. ss.

– izvor i „duša njezine duše”. „Sve se odvija kao da Boga nema”, možemo ponoviti tu Rostandovu izreku, ali uz uvjet da je u bitnom dopunimo: „... a sve što postoji i odvija se u prirodnom zbivanju, postoji i odvija se upravo zato jer Bog postoji, i to na način prvotnog analogata za „biti” ove naše – baš autonomno naše – prirode.”

Dosljedno, afirmirajući Boga (dakako, pravo shvaćenog Boga!) čovjek afirmira i sebe baš ukoliko je čovjek; potiskujući Boga čovjek zapravo potiskuje samoga sebe, „siječe granu na kojoj stoji” (ipak ta uobičajena usporedba u ovom kontekstu nije adekvatna, jer grana i onaj koji na njoj stoji nisu međusobno u odnosu na način one analogije o kojoj sada govorimo). Nije baš promašena misao da je ateizam više promašaj s obzirom na čovjeka nego s obzirom na Boga (v. u drugom dijelu ove radnje III, 2, f).

Može li čovjek neposrednim zorom uočiti tu svoju vezu s Bogom koju inače otkriva tek polaganim uspinjanjem diskurzivnim razmišljanjem? Načelno to je moguće. No ima li toga – možda na području savjesti, možda pri nekom doživljaju veličajnosti prirode? To nije jasno. Zanimljiv je realizam svetog Tome Akvinskog u toj stvari. Kad Toma obrazlaže zašto on ne prihvaća Anzelmov pokušaj dokaza za Božju opstojnost iz samog pojma o Bogu koji je u nama navodno od prirode, piše uz ostalo: „Od prvih početaka ljudi su navikli slušati Božje ime i zazivati ga. A navika, pogotovo ona koja je od prvih početaka, stječe snagu naravi; i tako se događa da ono što je od

djetinjstva ušlo u dušu prihvaća se toliko čvrsto kao da bi bilo od prirode i samo po sebi poznato”²⁸.

Nadalje, također iz činjenice analogije slijedi još jedna lijepa činjenica, ta da čovjek u službi nepatvorene čovječnosti zaista i uspješno napreduje u osmišljenju svog – i tuđeg – ljudskog života i napreduje prema svom osnovnom cilju, štoviše, da služi Bogu već upoznatom ili makar još nepoznatom. Razlog je jasan: upravo analogija bića tumači što je čovjek, što znači služiti autentičnom čovjekovu bivstvovanju. Ti „podtemelji” čovjekove stvarnosti nisu, doduše, lako zamjetljivi, ali su ipak ontička stvarnost. Svaki tražitelj istine – uz jedini uvjet da se ni od koje „istine svjesno ne ogradi” – traži također osnovicu istine, pa i njezin Prvotni analogat. I zato smijemo reći da je svako traženje istine svojevrсно bogoslužje, bogoslužje istine, i time za svakog iskrenog tražitelja istine razlog velikog optimizma. A vjerniku, također snagom analogije, upravo njegovo priznavanje Boga novi je – i kako jak! – poticaj za teoretsko i praktičko priznanje čovjeka. Istina o biću i bivstvovanje u istini!

c) U klasičnoj metafizici nastala je ova izreka o stvorenom biću (odnosno o bilo kojoj stvarnosti od Boga različitoj koja kao takva nije cjelovito biće, ali ima neku funkciju u konstituiranju bića): „Terminus virtualiter transiens Actus Divini entitative immanentis”, što u slobodnom prijevodu i parafrazi znači: Božja – čista – Zbiljnost jest nešto što pripada nutarnjem Božjem životu; no svojom neograničenom bujnošću i moći ima također

²⁸ S. Thomas Aq., *Contra gentiles*, I, 11, pri početku.

svoj vanjski participirani i stvoreni domet koji ne pripada, doduše, samom nutarnjem Božjemu životu, ali ipak – i kao vanjski domet – jest domet upravo tog unutarnjeg Božjeg života. Dakle, Bog u stvoru, stvor u Bogu – to je dubinska narav stvora i samo po toj „dubinskoj dimenziji” stvarnost stvora jest stvarnost! Vrlo dobro rečeno! Ipak moramo računati s tim da ćemo i tu zbilja misaonu izreku pogrešno shvatiti ako budemo pokušavali njome zamijeniti onu „polutamu” analogne spoznaje. Ta izreka pretpostavlja kakvu-takvu uspjelu spoznaju analogije bića i tada je lijepo obrađuje, a nema namjeru nadomjestiti je.

d) Lijepa je i ova izreka klasične metafizike: stvaranjem nastaju „plura entia, non plus entitatis”, tj. stvaranjem, zahvatom Boga kao prvotnog analogata, nastaju nova bića, ali se pritom ne povećava riznica koju izriče glagol „biti”. Kad jedno dijete nauči da je $2+3=5$, tada je nastao jedan novi matematičar (doduše, dok je samo to, još u skromnim razmjerima, ali, na radost ponajprije roditelja, ipak nekako!), no nije nastalo više matematičke znanosti, tj. onog zajedničkog proučavanja stečenog posjeda ljudskog roda na tom području. Sad je, tim dječjim napretkom, jedan posjednik više (a i to u onom svom određenom stupnju), ali to je samo novi sudionik u posjedovanju onog već postojećeg zajedničkog blaga, koje pristupom tog novog posjednika nije ni povećano ni, kao trošenjem, smanjeno.

Uz potrebne preinake možemo se i tom usporedbom služiti kad promatramo kako Božji subzistentni bitak („bitak koji je sam kao takav samostalna stvarnost”) i koji je izvorište bića kao takvog – onaj presudni, potrebni

i svestrano savršeni odgovor na pitanje treba li „da!” ili „ne!” – ostaje u svojoj neizmjernosti netaknut time što kao njegovi drugotni analogati postoje također stvorena bića. (Baš „plura entia, non plus entitatis”!)

e) Iz dosad rečenog slijedi da možemo reći, bez opasnosti od nivelacije, da je Bog u svemu; i isto tako, možemo reći da je sve u Bogu. Ništa nije „mimo” ili „izvan” Boga i, isto tako, ništa ne gubi svoju narav i svoju samostalnost zbog te veze s Bogom; štoviše, upravo je ostvaruje tom vezom s Bogom. Tu vrijedi analogija, i ništa nije s Bogom na istoj razini.

Tu istu misao osvijetlimo još ovom objekcijom i odgovorom na nju!

Objekcija. Uz neizmjereno više se ništa ne može „smjestiti”, i, ako uz neko biće ima još „mjesta” za drugo biće (ako ima uz neko biće još neka ontička „mogućnost” ili „zbiljnost” – sada, dakako, ne govorimo o „mjestu” u doslovnom značenju te riječi!), tada o onom biću treba reći da ipak ne obuhvaća sve svojom navodnom ontičkom puninom jer postoji nešto što njemu izmiče, njemu nešto nedostaje, takvo biće nije neizmjereno.

Odgovor. Bog obuhvaća sve, dopire do svega; no ne kao biće istog reda analogije, nego kao prvotni analogat. I tako „uz” Boga neizmjernoga mogu biti i druga bića – ali u drugom analognom redu bivstvovanja – noseći Boga „u” sebi kao prvotni analogat kao „dušu svoje duše” (znajući ili ne znajući za to). Izvedena umjetnina u mramoru, u bojama u stihu... ili mnogo puta tiskano književno ili znanstveno djelo ne potiskuje i ne skućuje ono što je umjetnik ili znanstvenik nosio u duši!

2. *Parmenid, Pseudo-Dionizije, Augustin, Toma*

a) Sad imamo i najdublji odgovor na Parmenidovu objekciju koja kaže da je „biće” moguće samo ako je u njemu zajedno sva njegova punina, cjelovita, nepodijeljena, bez ikakva nedostatka (jer ako bi mu bilo što nedostajalo, sve bi mu nedostajalo), te je zato nemoguće mnoštvo bića, razmravljenih, nepotpunih u svojoj stvarnosti.²⁹

Parafrazirajući: za „proboj barijere ništavila” ili, bolje rečeno, za uspostavljanje situacije bivstvovanja traži se nepodijeljena sva cjelina bitka.

Sada odgovaramo da jest upravo tako! Ta nepodijeljena i nerazbijena cjelina bitka doista se nalazi u svakom biću, ali ne kao jednoznačno (monistički) istovjetna s njime, nego kao njegov prvotni analogat, i to u onom opisanom vrhunskom obliku. Pjesnikov umjetnički doživljaj, baš u svojoj cjelovitosti, uvjet je i izvor napisane i možda tiskom izdane pjesme (ta slika nije u svakom pogledu prikladna jer zahvaća tek jedan isječak cjelokupne stvarnosti bivstvovanja, a Parmenid je govorio, a i mi slijedeći njega, baš o cjelokupnoj stvarnosti bivstvovanja i njenu izvoru).

b) Pseudo-Dionizije (oko god. 500.) vizionarski piše: „Bitak svega jest ona stvarnost koja je više nego bitak, Božanstvo”³⁰.

c) Sveti Aurelije Augustin (354. – 430.), inspiriravši se na Platonovim i Plotinovim mislima uz intenzivnu vlastitu obradbu, donosi o toj vezi Boga i stvora prodorna i upravo vizionarska zapažanja i duboke aforizme.

²⁹ Usp. Diels, 28 B 8, napose 5–6, U, 22, 33, 48.

³⁰ ὁ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι Θεότης (Ps. Dionysius Areop., *Cael. Hier.*, c. 4, PG 3, 177 D).

„Ne bi me dakle bilo, Bože moj, ne bi me uopće bilo da ti nisi u meni. Ili me možda ne bi bilo da ja nisam u tebi, ‘iz kojega je sve, po kojemu je sve, u kojemu je sve’? (Rim, 11, 36). I tako je, Gospodine, i tako!”³¹

Komentirajući Isusove riječi da Njegova nauka nije Njegova nego Oca koji Ga je poslao (Iv. 7, 16), zaustavlja se Augustin pri paradoksu da „moje” nije „moje”. Pri tumačenju služi se usporedbom one opće ovisnosti o Bogu i piše:

„Što je toliko tvoje kao ti?
„Quid enim tam tuum quam tu,
I što je toliko ne-tvoje kao ti,
Et quid tam not tutim quam tu,
ako je Nečije što jesi?”
si alicuius est quod es?”³²

Na razne načine može nešto biti „moje”: nalivpero, kapa...; kosa, ruka... No najviše je „moj” onaj moj „ja” kao takav. A i taj „ja” je Nečiji. No dodajmo: baš time što je Nečiji, time je i „moj”!

Na jednom drugom mjestu, također u *Ispovijestima*, Augustin žali što je lutao daleko od istine prihvaćajući donekle manihejski stav o tijelu, duši, Suncu, Mjesecu... „[...] Bolovao [sam] i plantio zbog neposjedovanja istine,

³¹ „Non ergo ossem Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. 11, 36)? Etiam sic, Domine, etiam sic” (PL 32, coll. 661–662). Sveti Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, knj. 1, pogl. 2, broj 2; preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973., str. 8.

³² S. Thomas Aq., *Tract. in Ioann.*, 29, c. 3. PL 35, 1629.

kad sam tebe, Bože moj [...], tražio ne razumom duha svoga, kojim si me odlikovao iznad životinje, nego tjelesnim osjećajem. Ali ti si bio *dublje u meni od moje najdublje nutrine* [‘interior intimo meo’] i više u meni od najviše zamisli moje”³³.

U sljedećem lijepom i glasovitom tekstu Augustin zadivljen promatra Boga, osvrćući se ujedno i na svoj život: „Kasno sam te uzljubio, ljepoto tako stara i tako nova, kasno sam te uzljubio! A eto, ti si bio u meni, a ja izvan sebe [!]. Ondje sam te tražio nasrćući na ta lijepa bića koja si stvorio, ja rugoba. Ti si bio sa mnom, ja nisam bio s tobom. Mene su daleko od tebe držale one stvari koje ne bi postojale kad ne bi bile u tebi.”³⁴

Takve su misli kod Augustina česte. Zanimljivo je čitati njegova djela s posebnim osvrtom na mjesta o participaciji-analogiji.³⁵

d) Od svetog Tome Akvinskog navedimo samo ovu misao: „Budući da Bog ima *svoju vlastitu ljepotu*, želi je *umnožiti*, kako je moguće, naime *saopćavanjem* svoje *sličnosti*.”³⁶

3. *Onto-teo-logija*

a) Može se reći da naša onto-logija prerasta u onto-teo-logiju, uz uvjet da se izrazu onto-teo-logija ne

³³ *Ispovijesti*, knj. 3, gl. 6, br. 11; hrv. prijevod (v. bilj. 46), str. 52.; PL 32, 688.

³⁴ *Ispovijesti*, knj. 10, gl. 27, br. 38; hrv. prijevod str. 230-231.; PL 32, 795.

³⁵ Uz *Ispovijesti* (više-manje kroz cijelo djelo) mnogo lijepih misli donosi *O Božjoj državi* (napose knjiga 12, pogl. 5. i 6.), ali i sva Augustinova djela.

³⁶ „Quia enim [Deus] propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis” (Tomin komentar na Ps.-Dionizijev *O Božanskim imenima*, In *De divinis nominibus*, pogl. 4, lectio-tumačenje 5; ed. Busa, vol. 4, p. 556 b, redak u Tominu tekstu 250).

pripisuje (što se ponekad čini) da navodno bez dokaza pretpostavlja postojanje Boga. Mi smo pošli od zapažanja, i to od zapažanja bića. To nas je zapažanje navelo također na razmišljanje o iskonu bića. Aristotelova *Metafizika*, 12. knjiga (lambda), bila nam je vodič puta (ostalo što teodiceja izlaže, nismo obrađivali). Nastavljajući svoje promatranje došli smo najposlije do zaključka da se u svakom biću nalazi neki njegov „podtemelj”, njegova „vertikala”, njegova „jezgra” – baš njegova ukoliko „jest”; i to „jest” – „biti” – u onom najapstraktnijem i sveopćem značenju koje se kao „sve izrazitije poimanje iste stvarnosti” („expressior conceptio eiusdem realitatis”) konkretizira u svakom biću – i Nestvorenom, i stvorenom – a to zato jer „biti” znači stanje bivstvovanja, stanje suprotnosti ništavim. I zbog te općenitosti – po općenitosti snagom same naravi toga „biti” – tu imamo ne tek fizički nego metafizički analogan natpojam, koji, dakle, ne može biti neanalogan – takva mu je narav! Taj onto-logički rezultat govori nam o ontičkoj stvarnosti, o ontičkom prvotnom analogatu, o Pra-biću, o Pra-iskonu, o Nad-biću, o subzistentnom bitku koji je „beskonačno more bivstva [...] i ništa više” (sv. Toma), i kao takav je prvotni analogat za drugotne analogate koji niti bi „bili” niti bi „mogli biti” da nema u samoj njihovoj naravi te veze s prvotnim analogatom.

Dosljedno, možemo dalje reći, „biće” niti može biti (ontički), niti se o njemu može misliti (onto-logički), a da u tu stvarnost bića i u tu čovjekovu misao o biću nije utkana stvarnost Boga i misao na Boga – utkana kao podtemelj i jezgra na način koji tumači metafizička

analogija bića, i to onih najdubljih dubina bića ukoliko je biće (onto-teo-logija).

No, u drugu ruku, čovjek može i tu, dakako – kao i inače često – ne znati što sve posjeduje kao uključeno i utkano u svojoj misli i u njenu objektu. Razni su slojevi čovjekova spoznavanja mogući. Filmska kamera može snimiti izrađivanje kipa, ali ona će prikazati samo ono što je uz pomoć fotona vidljivo; vezu s umjetničkim duhom neće snimiti, premda ona postoji i nosi sve ono što je tu vidljivo.

b) Rijetki su trenuci kad čovjek smatra samo bivstvovanje nečim zlim. U toj točki Schopenhauerova filozofija nije uvjerljiva.

No je li uvjerljivo suprotno mišljenje, je li činjenica bivstvovanja sama kao takva u sebi – i ta ista činjenica ukoliko je čovjek upoznaje – toliko vrijedna i lijepa da opravdava optimizam? Je li činjenica bivstvovanja već sama kao takva, ne samo nešto što zapanjuje nego i što poziva na optimizam?

Iako nas Schopenhauer nije mogao uvjeriti da je bivstvovanje nešto zlo, ipak iskreno priznajemo da nam je bivstvovanje nekako zagonetno.

Rješenje je, barem prema mom mišljenju, tek u tom da promatramo čitavu stvarnost bića; dakle, ne samo ono biće koje je drugotni analogat, nego i njegovu „dušu”, prvotni analogat onoga „biti” kao takvog. Drugotni analogat i Bog, kao prvotni analogat, nisu isto, ali nisu ni nepovezani; oni su povezani baš u samom onom simpatičnom, ali i zagonetnom „biti” kao takvom.

I tu je onda razlog da je činjenica „bića” optimistična i vedra, i to krajnje optimistična i vedra, jer Bog, Prvotni analogat – kako to daljnje precizno razmišljanje pokazuje – izvor je samo optimizma i vedrine. A On nije stranac drugotnom analogatu, nego „dublji od najdubljega” („interior intimo”).

Dodatak 3

Isus Krist – Filozof^{1*}

¹ *Dodatak donosi, uz pokoju nadopunu, prijevod našeg članka «Gesù Cristo – il Filosofo», *Alpha Omega*, 16 (3/2013), Roma 2011., str. 443-451.

Ljudskoj je prirodi svojstveno postavljati pitanja o smislu stvarnosti: Zašto postoji? Zašto je takva? Koji joj je smisao? itd. Pitanja o smislu stvarnosti imaju svoj vrhunac u pitanjima koja si čovjek postavlja o stvarnosti koja se odnosi na njega: Zašto postojim? Koji je smisao ljudskog života? Odakle dolazim? Koji je moj cilj? Koja je moja uloga u stvarnosti? Zašto patim? Koja je uloga Boga u mojoj stvarnosti? itd. Čovjek, čiju egzistenciju karakterizira s jedne strane želja za potpunom i vječnom pravdom, dobrotom i srećom, a s druge strane patnje, nepravde i zlo, nastoji sažeti pitanja o smislu stvarnosti i vlastitog života u egzistencijalnom krik: Postoji li spase-nje za čovjeka? Ili, kako se čovjek može spasiti? Taj krik koji izražava najdublje želje ljudskog srca u sebi također sadrži i pitanje o Bogu. Odgovori na ova egzistencijalna pitanja dolaze čovjeku iz dvaju izvora: iz filozofije i iz religije.

1. Odnos između filozofije i religije prije Krista

Prije svega, pogledajmo na koji je način filozofija odgovarala na čovjekova egzistencijalna pitanja prije događaja Isusa Krista. Grčko-rimska filozofija davala je razumske odgovore o stvarnosti, tj. prepoznala je razumske principe koji njome upravljaju, izražavajući tako racionalnost stvarnosti. Filozofskim rječnikom rečeno, filozofija je izražavala *Logos* (λόγος)² – inherentnu racio-

² „U grčkoj je misli termin *logos* (od λέγειν: reći, ispričati, ali i nabrajati, birati, okupljati) imao razna značenja. U njemu se prepoznaje ideja razuma, izračuna (lat. *ratio*), ali i ideja govora, riječi (lat. *oratio*). Heraklit (550. – 480. pr. Kr.) bio je prvi koji je razvio određenu filozofiju *Logosa*. On govori o *Logosu* kao o univerzalnom razumu, odgovornom za harmoniju i red svijeta, razumu koji prožima svaku stvar

nalnosti stvarnosti – na način svojstven *Logosu*, tj. na razumski način. Ti su odgovori bili nezadovoljavajući ne samo zbog toga što, nudeći neosobnog Boga, nisu uspjeli utišati čovjekov egzistencijalni krik nego i zato što nisu uspijevali zadovoljiti niti sam razum. Nisu dakle uspijevali pomiriti tri iskaza koja pred stvarnošću zdrav razum nalaže čovjeku: Bog je svemoguć, Bog je dobar i postoji zlo.³ Naime, kako objašnjava Papa Benedikt XVI., jedine dvije vizije cjelokupne stvarnosti (monistička/panteistička i dualistička) koje su prethodile kršćanstvu, dovode do proturječne koncepcije samog bitka:

„[...] Činjenica o moći zla u ljudskom srcu i ljudskoj povijesti je neporeciva. Pitanje je: kako objasniti to zlo? U povijesti misli, neovisno o kršćanskoj vjeri, postoji jedan glavni model objašnjavanja, uz različite

i koji većina ne poznaje ili ne razumije; radi se o razumu koji se ponekad izjednačuje s konceptima života i vatre, ali koji u svakom slučaju posjeduje božansku narav. Platon (427. – 347. pr. Kr.) upotrebljava ga prvenstveno u značenju 'govor' i 'razum', pridajući mu nešto transcendentno, kako u vidu definicije (objasniti nešto nabrajajući dijelove te stvari), tako i u vidu objašnjenja (njegovo podudaranje s istinom). Platonov *Logos* pripada svijetu ideja, onom svijetu koji Demijurg-Tvorac mora gledati u trenutku oblikovanja i uređivanja svemira u skladu s harmonijama i brojnim odnosima. U Aristotelovu *Organonu* (384. – 322. pr. Kr.) *Logos* je temelj područja logike koja je shvaćena kao analiza razumskog govora preko kojeg se oblikuju zaključci koji se odnose na sve znanje. Usprikoš različitim značenjima *Logos* se odnosi prije svega na racionalnost svemira, na mogućnost spoznavanja i izlaganja razumskih principa koji njime upravljaju.” (G. Tanzella-Nitti, *Gesù Cristo, rivelazione e incarnazione del Logos*, I, 1. u <http://www.disf.org/Voci/71.asp> [10. 7. 2014.]).

³ Prvi je filozofski formulirao te zdravorazumske nužnosti Epikur: „Božanstvo ili želi ukloniti zlo i ne može, ili može i ne želi, ili niti može niti želi, ili i može i želi. Ako želi, a ne može, nemoćno je; a božanstvo ne može biti nemoćno. Ako može, a ne želi, onda je zavidno, a božanstvo ne može biti zavidno. Ako ne želi i ne može, onda je zavidno i nemoćno i stoga nije božanstvo. Ako želi i može (što je jedino što je božanstvu primjereno), odakle onda dolazi postojanje zla i zašto ga ono ne ukloni?” (Epikur, *Epikurov paradoks – fragment 374.*)

varijacije. Taj model kaže: sam bitak je proturječan, sadrži u sebi kako dobro tako i zlo. U antici je ta ideja implicirala mišljenje da postoje dva jednako izvorna principa: princip dobra i princip zla. Takav dualizam bio bi nepremostiv; ta se dva principa nalaze na istoj razini i zbog toga se ovo proturječje, od samog postanka bića, trajno zadržava. Proturječje našeg bića stoga bi samo odražavalo takorekuć suprotnost božanskih principa. U evolucionističkoj, ateističkoj verziji svijeta ista se vizija vraća na nov način. Premda je u takvoj koncepciji vizija bitka monistička, pretpostavlja se da bitak kao takav nosi u sebi od početka i zlo i dobro. Sam bitak nije jednostavno dobar, već je otvoren i dobru i zlu. Zlo je jednako izvorno kao i dobro. Ljudska povijest samo bi razvijala model koji je već prisutan u cjelokupnoj prijašnjoj evoluciji. Ono što kršćani nazivaju iskonskim grijehom u stvarnosti bi bila samo podijeljena narav bitka, mješavina dobra i zla, koja bi po ovoj teoriji pripadala naravi bitka. Radi se o viziji koja je naposljetku beznadna: ako je tako, zlo je nepobjedivo.”⁴

Pregledavajući odgovore religija, trebamo izdvojiti židovstvo od svih drugih religija, koje karakteriziraju mitološke koncepcije. Mitske religije su nastojale ići onkraj neposrednog i izraziti transcendentnost preko velikih naracija u kojima interveniraju sile koje su neovisne o

⁴ Benedikt XVI., Opća audijencija *Srijeda, 3. prosinca 2008.*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203_it.html [10. 7. 2014.].

racionalnoj zakonitosti dohvatljivoj ljudima, nudeći tako čovjeku iracionalni put spasenja. Te religije nisu bile nezadovoljavajuće samo za razum, već i za ljudsko srce: s jedne strane, kako su bile mitske, protivile su se razumu (*logos*), a s druge strane, zbog naravi sadržaja predloženog spasenja vezanoga uz ovozemni antropomorfizam nisu u sebi imale snagu da u potpunosti zadovolje želje srca.

Dakle, odgovori koje su prije Krista ponudile bilo filozofija bilo religija imali su barem dvije mane: prvo, bili su nemoćni na vlastitom području, tj. na kraju niti je filozofija zadovoljavala razum niti su religije zadovoljavale srce; drugo, bili su suprotstavljeni jedni drugima. To jest, situaciju je u klasičnom razdoblju karakterizirala dihotomija između *logosa* i mita. Naime, put filozofije slijedio je *logos* pretpostavljajući da je on neosoban i stoga kao put u potrazi za spasenjem stran zahtjevima srca, dok je put religija slijedio mit ne težeći zadovoljiti zahtjeve *logosa*.

U antici se nastojalo nadići tu dihotomiju: s jedne strane je židovska religija, sa svojom proročkom i mudrosnom književnosti, demitologizirala moć bogova u korist jednoga jedinoga Boga, dok je s druge strane prepoznatljivo da je u antičkom razvoju filozofije „tijekom povijesti rasla napetost između mitoloških bogova religija i filozofske spoznaje Boga. Takva kritika izlazi na vidjelo u filozofskoj kritici mitova od Ksenofonta do Platona, koji je čak nastojao ukinuti klasični homerski mit da bi ga zamijenio jednim novim, prikladnijim *Logosu*.⁵

⁵ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag, München 1968., str. 127.

Zanimljivo je primijetiti da se „današnja istraživanja sve više približavaju spoznaji da između filozofske kritike mitova u Grčkoj i proročke kritike bogova u Izraelu postoji jedna iznenađujuća analogija, i vremenski i sadržajno.”⁶

2. Crkva predstavlja događaj

Isusa Krista kao filozofiju

Nakon događaja Isusa Krista, Njegova je Crkva trebala odabrati hoće li ga predstaviti na području grčko-rimske uljudbe kao nešto što pripada filozofiji i *logosu* ili kao nešto što pripada religiji i mitu. Radi se o izboru koji je, kako primjećuje Ratzinger,⁷ sveti Augustin jako dobro iskazao u knjizi *O državi Božjoj*, u kojoj sveti biskup Hipona objašnjava kršćanski izbor počevši s izlaganjem različitih vrsta teologije u antici prema Marku Terenciju Varonu.

Naime, Varon razlikuje tri vrste teologije: *theologia mythica* – vlastita pjesnicima koji u kazalištu govore o bogovima preko bajki; *theologia civilis* – vlastita narodu koji preko državnog kulta izražava bogovima svoju religioznost; i *theologia naturalis* – vlastita filozofima koji tražeći principe stvarnosti nastoje shvatiti tko su bogovi. Slijedeći vlastitu podjelu, Varon zaključuje da prve dvije teologije govore o božanskim institucijama ljudi, dok treća govori

⁶ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, str. 128.

⁷ Usp. J. Ratzinger, «Verità del cristianesimo?», u *Nuova Umanità*, XXII (2000/2) 128, str. 189.; gdje se tvrdi: „Koliko ja znam, ne postoji ni jedan tekst antičkog kršćanstva koji toliko rasvjetljuje ovo pitanje koliko Augustinova rasprava s religijskom filozofijom ‘najučenijeg Rimljanina’, Marka Terencija Varona (116. – 27. pr. Kr.).”

o naravi bogova.⁸ Ne čudi stoga što sveti Augustin bez imalo oklijevanja kršćanstvu daje mjesto u području *theologia naturalis*, kako Ratzinger objašnjava:

„[Augustin se, postavljajući kršćanstvo] u područje filozofske racionalnosti nalazi tako u savršenom kontinuitetu s prvim kršćanskim teolozima, apologetima iz II. stoljeća i čak s pozicijom koju sveti Pavao pripisuje kršćanstvu u prvom poglavlju Poslanice Rimljanima, koje se po njemu temelji na starozavjetnoj teologiji Mudrosti i proizlazi preko nje iz Psalama koji ismijavaju bogove. U ovoj perspektivi, kršćanstvo ima svoje prethodnike i svoju pripremu u filozofskoj racionalnosti, ne u religijama. Po Augustinu i po za njega normativnoj biblijskoj tradiciji, kršćanstvo se uopće ne temelji na mitskim slikama i slutnjama koje svoje opravdanje na kraju nalaze u političkoj korisnosti, već se poziva na ono božansko koje se može zamijetiti razumskom analizom stvarnosti. Drugim riječima, Augustin poistovjećuje biblijski monoteizam s filozofskim shvaćanjima utemeljenja svijeta koja su se oblikovala u skladu s raznim varijantama u antičkoj filozofiji.”⁹

S obzirom na Crkvino opredjeljenje za filozofiju, pogledajmo kako se događaj Isusa Krista objašnjava u skladu s filozofijom.

⁸ Usp. A. Augustin, *De civitate Dei*, VI.

⁹ J. Ratzinger, «Verità del cristianesimo?», str. 192.

3. *Filozofija Isusa Krista*

Filozofska originalnost kršćanske objave leži u potpunosti u novoj koncepciji *Logosa* koji se utjelovljuje u Isusu Kristu. Analizirajmo ovu koncepciju krećući od prologa Evanđelja po Ivanu:

„U početku bijaše Riječ (*Logos*) i Riječ (*Logos*) bijaše u Boga i Riječ (*Logos*) bijaše Bog. Ona bijaše u početku u Boga. Sve postade po njoj i bez nje ne postade ništa. (...) A onima koji ga primiše podade moć da postanu djeca Božja: onima koji vjeruju u njegovo ime, koji su rođeni ne od krvi, ni od volje tjelesne, ni od volje muževljeve, nego – od Boga. I Riječ (*Logos*) tijelom postade i nastani se među nama... Doista, od punine njegove svi mi primismo, i to milost na milost. Uistinu, Zakon bijaše dan po Mojsiju, a milost i istina nasta po Isusu Kristu. Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac – Bog – koji je u krilu Očevu, on ga obznani.” (Iv 1, 1-18)

Dakle, u kršćanskoj koncepciji *Logos* je Bog Stvoritelj. To jest, kršćanski Bog je Stvoritelj u svojoj istoj naravi *Logosa*, što je bilo nezamislivo za grčko-rimski svijet. Čitava stvarnost, u svom najintimnijem biću participira na *Logosu*. *Logos* je najradikalniji temelj stvarnosti.

Ono što je dosad rečeno, premda dohvatljivo samim ljudskim razumom, povijesno gledano nije bilo dostignuto

prije same objave *Logosa*.¹⁰ Ono što je specifično u kršćanskoj koncepciji *Logosa* i što ćemo sada izložiti jest najveća novost uopće, novost koja je potpuno nedostižna izvan samoobjave *Logosa*.¹¹ Naime, kršćanski *Logos*, jer je sama ljubav (usp. 1Iv 4,8), „utjelovio se” da bi spasio čovjeka. U Isusu Kristu pravi Bog je postao pravi čovjek. Utjelovljenjem *Logosa* u Isusu Kristu, *Logos* se ne samo otkriva preko ljudske naravi Isusa Krista¹² nego još i više: osoba Isusa Krista jest sami *Logos*.¹³ Osim toga, a što je za čovjeka najvažnije, *Logos* se u Isusu Kristu objavio kao Spasitelj.¹⁴ Participirajući u Njemu, na Logosu („od punine njegove svi mi primismo, i to milost na milost” Iv 1,16), čovjek se uzdiže na nezamislivo dostojanstvo i prima potpuno uslišanje želja svoga srca („A onima koji ga primiše¹⁵ podade moć da postanu djeca Božja” Iv 1,12).

Kršćanski *Logos* daje smisao ne samo ljudskom postojanju nego i postojanju svega stvorenoga. Isus Krist

¹⁰ Usp. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988.5, str. 85-110.

¹¹ Usp. I. Vatikanski sabor, Dogmatska konstitucija *Dei Filius*, cap. 4, DS 3016 i odgovarajući kanon DS 3041.

¹² „To što je Kristovo Čovječstvo pravo čovječstvo – ne božansko – ne umanjuje njegovu narav *božanskog načina postojanja* i stoga otkriva Boga analogno kao što neki instrument, bez obzira na to što je drugačije naravi od onoga tko se njime koristi, pokazuje u svom djelovanju narav, način postojanja onoga tko se njime koristi.” (F. Ocáriz – A. Blanco, *Rivelazione, fede e credibilità*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001., 57).

¹³ Usp. Kalcedonski sabor, *Kalcedonsko vjerovanje*, DS 302.

¹⁴ Spasenje od zla i od grijeha koje je donio utjelovljeni *Logos*, Bogočovjek, jest *ex toto rigore iustitiae*, tj. „ima određenu neizmjernost zbog neograničenog Božjeg veličanstva”. Slijedom toga, „da bi zadovoljština bila savršena (prikladna, primjerena), potrebno je da to djelo koje mora izvršiti tu zadovoljštinu ima neograničenu moć, kao što samo djelo Bogočovjeka može imati.” (T. Akvinski, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2, ad. 2.)

¹⁵ Poimanje osobe koju je navijestila Objava *Logosa* bila je povijesno prva koncepcija čovjeka (osobe) koja mu je pridjenula istinsku slobodu (moć da *prihvati* ili da *odbije*) bez koje su zlo i osobna zasluga neobjašnjivi.

– utjelovljeni Logos, s obzirom na to da je Spasitelj, jest princip preobrazbe trenutačnog svijeta u svijet „novog stvorenja” gdje će sve biti uglavljeno/preobraženo u Kristu jer je On sam finalni uzrok, On je Smisao – *Logos* stvaranja.¹⁶ Ova kršćanska koncepcija već je jasno izložena kod svetog Pavla, kako potvrđuju sljedeći citati: „sve je po njemu i za njega stvoreno” (Kol 1,16); i drugi jasniji: „obznanivši nam otajstvo svoje volje po dobrohotnom naumu svojem što ga prije u njemu zasnova uglaviti u Kristu, sve – na nebesima i na zemlji.” (Ef 1,9-10)

Premda je slika svijeta filozofije Isusa Krista u potpunosti zadovoljavajuća za razum i za ljudsko srce, da bi filozofija Isusa Krista bila čovjeku zadovoljavajuća ukoliko je filozofija, treba dati također i argument, čovjekovu razumu dohvatljiv, o vlastitoj istinitosti. To jest, filozofija Isusa Krista treba nam dati potvrditi da je istinska objava *Logosa*, Istine same.

4. Filozofija Isusa Krista jest istinita filozofija

Potvrda autentičnosti neke objave može se izvesti samo krećući od same objave. Zbog toga se autentičnost objave *Logosa* u Isusu Kristu, tj. istinitost filozofije Isusa Krista može argumentirati samo temeljem sadržaja same objave.

¹⁶ Sve koncepcije svijeta koje su postojale u vrijeme judeo-kršćanske objave (Egipat, Grčka, Rim, Babilon, Indija, Kina, Inke, Maje, Asteci itd.) karakterizirala je ciklička slika svemira (vječno vraćanje ciklusa rođenja, života, smrti i ponovnog rođenja), u kojoj je zadnja riječ pripadala Sudbini (Moire, Fatum, Predestinacija), koja nije bila sposobna dati smisao stvarnosti, povijesti i ljudskom životu. Za više detalja vidjeti: S. L. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*. Science History Publications, New York 1974.

Objava *Logosa* u Isusu Kristu sadrži znakove vjerodostojnosti, štoviše, sadrži znakove koji nas obvezuju na pristanak, tj. sadrži dovoljne razumske argumente da se dokaže autentičnost objave *Logosa* u Isusu Kristu.¹⁷

Objava *Logosa* u ljudskoj povijesti izvršila se na ljudski način, tj. slijedeći prirodan način ljudskog razumijevanja. Kako naviješta sveti Ivan: *Logos* se objavio u Kristu na način da su ga apostoli očima vidjeli i rukama opipaše (usp. 1Iv 1,1). Filozofskim rječnikom rečeno, metoda te Objavljene filozofije jest filozofski realizam, tj. filozofska metoda koju zahtijeva zdravi razum. „Objava se izvršuje djelima i riječima [prirodno spoznatljivima od čovjeka, a] iznutra međusobno povezanima tako da djela što ih je Bog izveo u povijesti spasenja očituju i potkrepljuju nauk i riječima označene stvari, a riječi razglašuju djela i osvijetljuju u njima sadržano otajstvo.”¹⁸ Posebno mjesto među događajima i riječima Objave pripada „izvanjskim dokazima njegove objave: to jest, posebnim božanskim interventima, prvenstveno čudesima i proročanstvima koja jasno očituju Božju svemoć i neizmjereno znanje te su sigurni znakovi božanske objave, prikladni svakom intelektu.”¹⁹ Čuda i proročanstva su, dakle, spoznatljiva kao takva zdravim razumom²⁰ te stoga predstavljaju uvjerljiv

¹⁷ Usp. H. Relja, *Gesù Cristo il Filosofo*, str. 51-62.

¹⁸ II. Vatikanski sabor, Dogmatska konstitucija *Dei Verbum*, 2., DS 4202.

¹⁹ I. Vatikanski sabor, Dogmatska konstitucija *Dei Filius*, cap. 3., DS 3009.

²⁰ O ulozi zdravog razuma i njegovoj dostatnosti u rasuđivanju znakova vjerodostojnosti i uvjerljivosti vidi: H. Relja, «I miracoli – gli straordinari segni di Dio: Un discernimento filosofico – teologico dei miracoli», str. 264-269.

argument o Božanskom podrijetlu Objave *Logosa* u Isusu Kristu.²¹

Iako povijesna Objava Boga (*Logosa*) u Isusu Kristu sadrži razumne argumente o svojoj autentičnosti, ipak s obzirom na to da čovjek njezino prihvaćanje izvršava slobodno preko osobnog odnosa s Bogom u Isusu Kristu, čovjek može, unatoč ponuđenim mu dokazima, ne prihvatiti Objavu Boga u Isusu Kristu. Kako objašnjava Sveti Otac Pio XII.:

„Osim toga, ljudski um može ponekad naići na teškoće u formiranju sigurnog suda o vjerodostojnosti katoličke vjere, premda je Bog izložio tolike divne izvanjske znakove [među kojima su čuda najizražaj-nija] zbog kojih je moguće sa sigurnošću dokazati božansko podrijetlo kršćanske religije i to svjetlom samog prirodnog razuma. Ipak, čovjek može *bilo iz predrasuda ili strasti i zle volje, ne samo negirati jasnoću izvanjskih dokaza već se može čak odupirati poticajima koje Bog pobuđuje u našim dušama.*”²²

Možemo dakle reći da je filozofija Isusa Krista autentična filozofija utjelovljena *Logosa* koju je čovjek, iako nije prisiljen, moralno dužan prihvatiti.

²¹ Usp. I. Vatikanski sabor, Dogmatska konstitucija *Dei Filius*, can. 4., DS 3034.

²² Pio XII., Enciklika *Humani Generis*, DS 3876. Naš kurziv.

Zaključak

Filozofija Isusa Krista, budući da je izrečena metodom filozofskog realizma, jest istinska filozofija. Uostalom, filozofija Isusa Krista, za razliku od svih drugih filozofija i religija koje su prethodile događaju Isusa Krista, zadovoljava u potpunosti kako ljudski razum, tako i čovjekovo srce. Povrh toga, s obzirom na to da pokazuje da je filozofija utjelovljena *Logosa*, ona je i istinita filozofija, i to jedina koja spašava.

LITERATURA

A. Popis navedenih djela svetog Tome Akvinskog:

Scriptum super Sententiis, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Summa contra Gentiles, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Summa Theologiae, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Quaestiones disputatae De veritate, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Quaestiones disputatae De potentia, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Quaestiones disputatae De anima, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Quaestiones disputatae De Spiritualibus creaturis, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Quaestiones disputatae De Malo, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

De aeternitate mundi – O vječnosti svijeta, u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981.

Opuscula philosophica. De unitate intellectus contra Averroistas, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

De regno, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. In libros Physicorum, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. Sententia libri De anima, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Metaphysicae, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. Expositio libri Peryermeneias, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Aristotelem. Expositio libri Posteriorum Analyticorum, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in neoplatonicos. Super De divinis nominibus, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in neoplatonicos. Super librum De causis, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Boethium. Super De Trinitate, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria in Boethium. Expositio libri Boetii De ebdomadibus, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Commentaria biblica. Super Evangelium S. Iohannis lectura, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

De decem praeceptis, u: *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

B. Popis navođenih i konzultiranih djela razvrstanih prema obrađivanim temama:

1. Što je filozofija?

ARTIGAS, M., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona 1984.

BADIOU, A. *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001.

BLACKBURN, S., *Poziv na misao*, AGM, Zagreb 2002.

BOCHENSKI, J. M. *Uvod u filozofsko mišljenje*, Verbum, Split 1997.

CAHN, S. M., *A New Introduction to Philosophy*, University Press of America, Lanham 1986.

CENACCHI, G., *Introduzione alla filosofia*, LEV, Citta del Vaticano 1979.

FINK, E. *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb 1998.

GLENN, P., *An Introduction to Philosophy*, Herder, St. Louis 1944.

GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris 1984.

HILDEBRAND, D. VON, *What is Philosophy*, Franciscan Herald Press, Chicago 1973.

LIVI, A., *Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia*, Leonardo da Vinci, Roma 2006.

MARIAS, J., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1967.⁹

MARITAIN, J., *Introduction générale à la philosophie*, Éditions de Paris – Pierre Téqui, Paris 1920.

MONDIN, B., *Introduzione alla filosofia*, Massimo, Milano 1998.

NAGEL, T. *Što sve to znači?*, KruZak, Zagreb 2002.

PIEPER J., *Was heißt philosophieren?*, Kösel-Verlag, München 1973.⁷

———, *Verteidigungsrede für Philosophie*, Kösel-Verlag, München 1966.

RAFFIN, F. *Introduction à la philosophie*, Armand Colin, Paris 1998.

RYAN, J. H., *An Introduction to Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1953.

SOLOMON, R., *Introducing Philosophy. Problems and Perspectives*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1981.²

2. *Filozofija spoznaje*

AGAZZI, E. (ur.), *Valore e limiti del senso comune*, Angeli Editore, Milano 2005.

ALESSI, A., *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001.

BOŠKOVIĆ, H., *Problem spoznaje*, Braća Kralj, Zagreb 1931.

BUDZISZEWSKI, J., *What We Cannot Not Know. A Guide*, Spencer Publishing, Dallas (Cal.) 2003.

ČULJAK, Z., *Vjerovanje, opravdanje, znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Ibis grafika, Zagreb 2003.

DANCY, J., *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Hrvatski studiji, Zagreb 2001.

DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984.

LEMONS, N., *Comon Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

LIVI, A., *Filosofia del senso comune*, Ares, Milano 1990.

———, *Il principio di coerenza. Senso Comune e logica epistemica*, Armando Editore, Roma 1997.

———, *Il punto di partenza della filosofia secondo Gilson*, Pont. Università Lateranense, Roma 1960.

———, *Vérité del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002.

LLANO, A., *Gnoseologia*, EUNSA, Pamplona 1984.

GILSON, É., *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.

———, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, Ignatius Press, S. Francisco 1986.

GRECO, J. – SOSA, E., *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004.

MACAN, I., *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb 1997.

MANNO, A. G., *Problemi epistemologici*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2003.

MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

PORCELLONI, E. B., *Filosofia della conoscenza*, Urbaniana University Press, Roma 1996.

SANGUINETI, J. J., *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2004.

SEARLE, J., *Mind, Language, and Society. Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York 1998.

SEIDL, H., *Realismus als philosophisches Problem*, Olms Verlag, Hildesheim 2000.

SIMON, Y., *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge*, Fordham University Press, New York 1990.

VERNEAUX, R., *Épistémologie générale: critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1959.

WILHELMSSEN, F., *Man's Knowledge of Reality*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (New Jersey) 1956.

3. *Metafizika*

AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1996.

AGUILAR, GONZALEZ, A., *Il significato della vita. Introduzione alla metafisica*, Logos Press, Roma 2002.

ALESSI, A., *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1998.

ALVIRA, T. – CLAVELL L. – MELENDO T., *Metafisica*, Le Monnier, Firenze 1987.

ARISTOTEL, *Metafizika*, prijevod T. Ladan, Signum, 2001.

———, *Fizika*, prijevod T. Ladan, Ognjen Prica, Zagreb 1987.

BAUER, A., *Opća metafizika ili ontologija*, Nadbiskupska tiskara, Zagreb 1918.

BAHM, A. J., *Metaphysics, An Introduction*, Harper & Row, New York 1974., Albuquerque 1986.²

- BELIĆ, M., *Ontologija. Biti, a ne ne-bit i što to znači?*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Filozofski niz, knjiga 23, Zagreb 2007.
- BERTI, E., *Metafisica*, Introduzione alla metafisica, UTET, Torino 1993.
- BOGLIOLO, L., *Metafisica e Teologia naturale*, Urbaniana University Press, Roma 1983.
- BONTADINI, G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 19953.
- BOSCH, M., *Metafisica de la intencionalidad*, PPU, Barcelona 1997.
- BRETON, S., *Essence et existence*, Puf, Paris 1962.
- CARDONA, C., *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 19732.
- CIPRA, M., *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.
- CASAUBON, J. A., *Nociones generales de Lógica y filosofía*, Estrada, Buenos Aires 1981.
- CLARKE, W. N., *The One and the Many: a Contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001.
- CLAVELL, L. – PÉREZ DE LABORDA, M., *Metafisica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.
- COPI, I. M., *Introduction to Logic*, The Macmillan Co., New York 1953.
- CORETH, E., *Metaphysik*, Verlagsanstalt Tyrolia Gesellschaft, Innsbruck 1960.

DE FINANCE, J., *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Università Gregoriana, Roma 1960.²

———, *Conocimiento del ser. Tratado de ontologia*, Gredos, Madrid 1971.

DEGLI INNOCENTI, U., *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Pontifica Università Lateranense, Roma 1971.

DE RAEYMAEKER, L., *Philosophie de l'être*, Nauwelaerts, Louvain 1946.

DESMOND, W., *Being and The Betwween*, State University of New York, Albany 1995.

DE VRIES, J., *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam*, Herder, Freiburg 1950.

DULLES, A. R. – DEMSKE J. M. – O'CONNELL R. J., Ss. II., *Introductory Metaphysics*, Sheed & Ward, New York 1955.

ELDERS, L., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Verlag Anton Pustet, Salzburg – München 1985.

FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983.

———, *La nozione metafisica di partecipazione. Secondo San Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.

———, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1961.

FESER, E., *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Heusenstamm 2014.

FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon st. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956.²

FORMENT, E., *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid 1992.

GARCIA LOPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona 1995.

GEACH, P., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley 1972.

GENTILE, M., *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

GILSON, É., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962.

———, *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1972.⁷

———, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.

———, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993.

GONZALEZ, A. L., *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona 1979.

GONZALEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid 1961.

GRENET, P. B., *Ontologie*, Beauchesne, Paris 1959.

HANLEY, K. R. – MONAN, J. D. S.J., *A Prelude to Methaphysics. The Meaning of Being Interrogated Through Reflection and History*, Pretince-Hall, Englewood Cliffs (NY) 1967.

HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966.

INCIARTE, F., *Forma formarum*, K. Alber, Freiburg 1970.

JOLIVET, R., *Ontologie*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1961.³

JOSEPH, H. W. B., *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, London 1957.

KLUBERTANZ, G. P., S.I., *Introduction to Philosophy of Being*, Appleton-Century-Crofts Inc., New York 1955.

KLUBERTANZ, G. P., S.I. & HOLLOWAY M., S.I., *Being and God*, Appleton-Century-Crofts, New York 1959.

KREYCHE, R. J., *First Philosophy*, Henra Holt & Co. Inc., New York 1959.

LAKEBRINK, B., *Klassische Metaphysik*, Rombach, Freiburg 1967.

LLANO, A., *Metafisica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984.

MANSER, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus-Druckerei, Freiburg 1949.³

MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris 1933.

———, *Petite logique (Logique formelle)*, Téqui, Paris 1923.

MATTIUSI, G., *Le XXIV tesi della filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Befani, Roma 1922.

MCINERNY, R. M., *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968.

MOLINARO, A., *Metafisica*, San Paolo, Milano 1994.

MONDIN, B., *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985.

———, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. III; *Ontologia e metafisica*, Edizione Studio Domenicano, Bologna 1999.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie selon st. Thomas*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1963.

MORANDINI, F., *Corso di Logica*, PUG, Roma 1971.

NOONAN, J. P., S.I., *General Metaphysics*, Loyola University Press, Milwaukee 1993.

OWENS, J., *An Interpretation of Existence*, The Bruce Pub., Milwaukee 1968.

———, *An Elementary Christian Metaphysics*. Milwaukee, The Bruce Pub., Milwaukee 1963.

RASSAM, J., *Thomas d'Aquin*, PUF, Paris 1969.

RENARD, H., S.I., *The Philosophy of Being*, The Bruce Pub., Milwaukee 1943.

ROLAND GOSSELIN, M. D., *Le „De ente et essentia” de st. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948.

ROMERA, L., *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003.

ROSENBERG, J., *Thinking About Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2002.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, II, Clarendon Press, Oxford 1924.

SANGUINETI, J. J., *Logica*, EUNSA, Pamplona 1984.

SCHEU, M., *The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas*, The Catholic University of America, Washington 1944.

SCHMIDT, R., *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Nijhoff, L'Aia 1966.

STADLER, J., *Opća metafisika ili ontologija*, Breza, Zagreb 2004.

STRAWSON, P. F., *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1992.

SWEENEY, L. S.I., *Authentic Metaphysics in an Age of Unreality*, Peter Lang, New York 1996.

TAYLOR, E. A., *Elements for Metaphysics*, Barnes & Noble, New York 1961.

TE VELDE, R. A., *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1995.

TYN, T., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1981.

VANNI, ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, vol. II: *Metafisica*, La Scuola, Brescia 1999.¹⁵

VAN STEENBERGHEN, F., *Ontologie*, L'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946.

WALLACE, W., *The Elements of Philosophy*, Alba House, New York 1977.

WEISSMAHE, B., *Ontologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb 2013.

4. *Filozofija prirode*

AGAZZI, E., *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Abete, Roma 1974.

ARISTOTEL, *Fizika*, prijevod T. Ladan, Ognjen Prica, Zagreb 1987.

ARTIGAS, M. – Sanguineti, J. J., *Filosofia della natura*, Le Monnier, Firenze 1989.

AUBERT, J. M., *Philosophie de la nature*, Beauchesne, Paris 1965.

- AUGUSTIN A., *Ispovijesti*, prijevod S. Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2016.⁹
- DESCARTES, R., *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb 1951.
- EINSTEIN, A., *La Relativité*, Payot, Paris 1971.
- FRANK, C., *Philosophia Naturalis*, Herder, Freiburg 1949.
- GREDT, J., *Philosophia Naturalis*, Herder, Freiburg 1958.
- HELLIN, J. – Palmes, F. M., *Cosmologia*, Bac, Madrid 1955.
- HOENEN, P., *Cosmologia*, Università Gregoriana, Roma 1949.
- HEISENBERG, W., *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Faber and Faber, London 1955.
- HUSSERL, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, Breza, Zagreb 2007.
- JAKI, S. L., *The Relevance of Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1970.
- JOLIVET, R., *Traité de philosophie*, vol. 1 (*Logique-Cosmologie*), Vitte, Lyon 1941.
- KOREN, H. J., *An Introduction in the Philosophy of Nature*, Duquesne University, Pittsburgh 1960.
- , *Readings in the Philosophy of Nature*, Newman Press, Maryland 1961.
- LESLIE, J., *Universes*, Routledge, London 1989.
- MARITAIN, J., *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris 1955.
- MARTÍNEZ, R. (ed.), *La verità scientifica*, Armando Editore, Roma 1995.

PLANCK, M., *La conoscenza del mondo fisico*, Einaudi, Torino 1942.

RELJA, H., *Il realismo di S. L. Jaki. Dalla convinzione religiosa tramite il realismo moderato e la creatività scientifica fino al realismo metodico*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008.

SELVAGGI, F., *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.²

———, *Scienza e Metodologia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962.

SYNGE, J. L., *Talking about Relativity*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1970.

STRUMIA, A., *Determinismo/Indeterminismo*, u <http://www.disf.org/Voci/50.asp>.

Van Hagens, B., *Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 1983.

WALLACE, W. A., *Modeling of Nature. Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996.

5. Filozofija o čovjeku

AA. VV., *El problema del hombre*, Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963.

AA. VV., *L'anima nell'antropologia di san Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale San Tommaso d'Aquino, Massimo, Milano 1987.

ARISTOTEL, O duši, u: *O duši / Nagovor za filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1987.

———, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.

BELIĆ, M., *Metafizička antropologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb 1995.

BOGLIOLO, L., *Antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 1971-1972.

BRENNAN, R. E., *Thomistic Psychology*, The McMillan and Co., New York 1952.

BUBER, M., *Das Problem des Menschen*, Lambert Schneider, Heidelberg 1948.

CARDONA, C., *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973.

CORETH, E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1973.

DE FINANCE, J., *Essai sur l'agir humain*, Università Gregoriana, Roma 1962.

———, *Existence et Liberté*, Editions Emmanuel Vitte, Lyon 1955.

DERISI, O., *La persona. Su esencia, su vida y su mundo*, Universidad Nacional – Instituto de Filosofía, La Plata 1950.

DESCARTES, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb 1994.

DONCEEL, J. F., *Philosophical Anthropology*, Sheed and Ward, London 1955.

DRISCOLL, G. T., *Christian Philosophy. A Treatise of Human Soul*, Benziger Brothers, New York 1898.

FABRO, C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955.

———, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

———, *La fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia 1961.²

GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Frankfurt 1966.

———, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1961.

GILSON, É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2006.

JOLIVET, R., *Traité de philosophie: II. Psychologie*, Éditions Emmanuel Vitte, Lyon – Paris 1947.

LLANO, A., *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier, Firenze 1987.

LUCAS LUCAS, R., *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Edizioni Paoline, Balsamo 1993.

MARITAIN, J., *Sort de l'homme*, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel 1943.

MONDIN, B., *L'uomo chi è?*, Massimo, Milano 1987.⁵

O'CALLAGHAN P., Resurrezione, u <http://disf.org/resurrezione>.

ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

OVIDIUS, *Ars amatoria*, in <http://www.thelatinlibrary.com/ovid.html>.

PASCAL, B., *Misli*, prijevod Z. Plenković, Zora, Zagreb 1969.

PLATON, *Protagora*, prijevod K. Rac, Matica hrvatska, Zagreb 1915.

ROYCE, J., *Conception of immortality*, Archibald Constable & Co, Boston e New York 1900.

SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier Verlag, Bonn 2005.

VANNI ROVIGHI, S., *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia 1996.¹³

VERNEAUX, R., *Psicologia*, Paideia, Brescia 1966.

VONIER, A., *The Human Soul*, Herder, London 1920.

WOJTYLA, K., *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1982.

ZACCHI, A., *L'uomo*, 1a parte, F. Ferrari, Roma 1921.

ZUBIRI, X., *Il problema dell'uomo*, Augustinus, Palermo 1985.

6. *Filozofija o Bogu*

AA. VV. *Quinque sunt viae*, Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique – Rolduc 1979, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1980.

ALESSI, A., *Sui sentieri di Dio. Appunti di teologia filosofica*, Las, Roma 1993.

ANSELMO CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, u <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html>.

ARISTOTEL, *Metafizika*, prijevod T. Ladan, Signum, Zagreb 2001.

AUGUSTIN A., *Sermo CXVII*, u <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

———, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, u <http://www.augustinus.it/latino/enchiridion/>.

BOGLIOLO, L., *Metafisica e teologia razionale*, Herder, Roma 1988.

CLAVEL, L., *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona 1980.

CLEOBURY, F. H., *A Return to Natural Theology*, James Clarke, London 1967.

COLLINS, J., *God in Modern Philosophy*, Greenwood Press, Westport 1978.

CRAIG, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan, London 1980.

DAFFARA, M., *Dio, esposizione e valutazione delle prove*, SEI, Torino 1938.

FABRO, C., *Introduzione all'ateismo*, Studium, Roma 1964.

———, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967.

———, *Dio. Introduzione al problema teologico*, Studium, Roma 1953.

———, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1990.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son existence, sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris 1950.

GILSON, E., *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia 1964.

———, *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.

———, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1944.

GONZÁLEZ, A.L., *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988.

———, *Ser y participación*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1979.

GARCIA LÓPEZ, J., *Nuestra sabiduría racional de Dios*, C.S.I.C., Madrid 1950.

GEACH, P., *Providence and evil*, Cambridge University Press, New York 1977.

GRISON, M., *Teologia naturale o teodicea*, Paideia, Brescia 1967.

HELLIN, J., *Theologia naturalis*, La Editorial Católica, Madrid 1950.

JAKI, S. L., *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press – Scottish Academic Press, Chicago – Edinburgh 1978.

———, *The Savior of Science*, Regnery, Washington D.C. 1988.

JOLIVET, R., *L'existence de Dieu*, Castermann, Paris 1961.

LOCATELLI, A., *Dio e il miracolo conoscibili al di là della scienza*, La Scuola Cattolica, Milano 1963.

- MARITAIN, J., *Alla ricerca di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1972.
- , *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1965.
- MONDIN, B., *Dio: chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990.
- MUCK, O., *Teologia filosofica*, Queriniana, Brescia 1985.
- PANGALLO, M., *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Leonardo da Vinci, s. Marinella 2004.
- PLANTINGA, A., *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Doubleday, Garden City – New York 1965.
- PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, II ed., Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994.
- RELJA, H., *I miracoli secondo la filosofia e la teologia*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2018.
- RIVETTI BARBO, F., *Dio Amore vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1997.
- SCIACCA, M. F., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia 1953.
- SERTILLANGES, A. D., *Dieu (Somme théologique)*, Desclée, Paris 1947.
- , *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945.
- VANNI ROVIGHI, S., *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e pensiero, Milano 1986.

VAN STEENBERGHEN, F., *Dieu caché*, Publications universitaires de Louvain – Éditions Béatrice – Nauwelaerts, Louvain – Paris 1961.

WEISCHEDEL, W., *Il Dio dei filosofi*, 3 vol., Il Melangolo, Genova 1991.

ZOFFOLI, E., *Dio, Dov'è questo Dio?* Risposta di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1994.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944.

7. *Etika*

ABBÀ, G., *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995.

—————, *LEX et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommasi d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*, EUNSA, Pamplona 1985.

ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.

—————, *Politika*, prijevod T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

AUGUSTIN, A., *De libero arbitrio*, u http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/.

BAUSOLA, A., *Filosofia morale. Lineamenta*, CELUC, Milano 1974.

- BELMANS, T. G., *Le sens objectif de l'agir humain*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1980.
- BENEDIKT XVI, Enciklika *Caritas in veritate* – *Ljubav u istini*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- , Enciklika *Deus caritas est* – *Bog je ljubav*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006.
- BOURKE, V. J., *Ethics*, Macmillan, New York 1967.
- , *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dai primi pensatori greci ad oggi*, Armando, Roma 1972.
- CAFFARA, C., *Viventi in Cristo*, II. Ediz., Jaca Book, Milano 1981.
- COLOM E. – LUÑO A. R., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edusc, Roma 2003.
- CHEVALIER, J.-J., *Histoire de la pensée politique* (3 voll.), Payot, Paris 1979-1984.
- DE FINANCE, J., *Etica generale*, Tipografia Meridionale, Cassano Murge (Bari) 1984.
- FUČEK, I., *Osoba-savjest*, Verbum, Split 2006.
- GARCÍA DE HARO, R., *Legge, coscienza e libertà*, Ares, Milano 1984.
- , *L'agire morale e le virtù*, Ares, Milano 1988.
- HELLER, A., *Beyond Justice*, Basil Blackwell, Oxford and New York 1987.
- HILDEBRAND, D. Von, *Ethik*, Habel – Kohlhammer, Regensburg – Stuttgart 1973.

HOEFFE, O., *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.

IVAN PAVAO II., Enciklika *Veritatis splendor – Sjaj istine*, prijevod M. Maras i M. Čale-Knežević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008.

Katekizam Katoličke Crkve, Glas koncila, Zagreb 1994.

KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, F. Meiner, Hamburg 1980.²

KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990.

LE SENNE, R., *Traité de morale générale*, PUF, Paris 1967.⁵

LOMBARDI VALLAURI, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1981.

LOYOLSKI I., *Duhovne vježbe*, u: *Načela duhovnosti*, Verbum, Split 2008.

LUÑO, A. R., *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992.

MAC INTYRE, A., *After Virtue*, Duckworth, London 1985.²

———, *Whose Justice? Whose Rationality?*, Duckworth, London 1988.

MCINERNEY, R. M., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, University of America Press, Washington D.C. 1982.

MARITAIN, J., *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1971.

MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sistematica sul commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1988.

- NOVAK, M., *Free Persons and the Common Good*, Madison, Lanham 1989.
- PAPINSKO VIJEĆE „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005.
- PIEPER, J., *Über das christliche Menschenbild*, Hegner, Leipzig 1937.
- PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions universitaires – Cerf, Freiburg – Paris 1985.
- POSSENTI, V., *La società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Perugia 1991.
- RELJA, H., *Gesù Cristo il Filosofo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2015.
- RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994.
- ROLAND-GOSSELIN, R., *La morale de Saint Augustin*, M. Rivière, Paris 1925.
- SAVAGNONE, G., *Persona e società*, Centro di Formazione Cristiana, Palermo 1979.
- SCHOCKENHOFF, E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, M. Grünewald – Verlag, Mainz 1987.
- SERTILLANGES, A. D., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1946.
- SPAEMANN, R., *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck, München 1982.

———, *Per la critica dell'utopia politica*, F. Angeli, Milano 1994.

VATIKANSKI SABOR II, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, u: Drugi vatikanski koncil, Dokumenti, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.

WALZER, M., *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.

WOJTYLA, K., *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1978.

Knjiga sustavno izlaže tomističku filozofiju u njezinih šest disciplina: teoriju spoznaje, metafiziku, filozofiju prirode, filozofiju o Bogu, filozofiju o čovjeku i etiku iz perspektive djela Tome Akvinskoga i u kontekstu suvremenih dosega tomizma... Obrađeni su svi ključni Tomini filozofemi i njihovi odjeci u suvremenom tomizmu. Time je u koricama ove knjige omogućen cjelovit uvid u filozofsku misao Tome Akvinskoga. Prema tome, rukopis je znanstveno relevantan i za njim postoji opravdana potreba kad god se i gdje god se proučavaju i poučavaju Tomina prodorna misao i njezina suvremena preoblikovanja.

dr. sc. Ivica Martinović

ISBN 978-953-340-128-7

www.leykam-international.hr