

Hrvoje Relja

TOMISTIČKA FILOZOFIJA



1. dio



UDŽBENICI FILOZOFSKOGA FAKULTETA U SPLITU
MANUALIA FACULTATIS PHILOSOPHICAE SPALATENSIS



IZDANJA FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U SPLITU
EDITIONES FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SPALATENSIS

MANUALIA FACULTATIS PHILOSOPHICAE SPALATENSIS
6. Hrvoje Relja, *Tomistička filozofija 1. dio*, Split, 2013.

ODGOVORNI UREDNIK / DIRECTOR RESPONSABILIS
prof. dr. sc. Aleksandar Jakir, dekan

GLAVNI UREDNIK / EDITOR PRINCIPALIS
doc. dr. sc. Marita Brčić Kuljiš,
prodekan za znanost i međunarodnu suradnju

ISBN: 978-953-7395-77-3 (1. sv.)
ISBN: 978-953-7395-78-0 (cjelina)

Hrvoje Relja

TOMISTIČKA FILOZOFIJA

1. dio



Filozofski fakultet u Splitu - Odsjek za filozofiju
Split, 2015.

ODOBRILLO FAKULTETSKO VIJEĆE FILOZOFSKOGA FAKULTETA U SPLITU
NA SJEDNICI ODRŽANOJ 17. LIPNJA 2015. GODINE, ODLUKOM:
KLASA: 003-08/15-06/0007; URBROJ: 2181-190-00-15-0025,
POD TOČKOM DNEVNOG REDA BR. 4/6.2.

NAKLADNIK
FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U SPLITU

ZA NAKLADNIKA
prof. dr. sc. Aleksandar Jakir

GLAVNA UREDNICA
doc. dr. sc. Marita Brčić Kuljiš

RECENZENTI
izv. prof. dr. sc. Ivice Martinović
izv. prof. dr. sc. fra Ante Vučković
doc. dr. sc. Marko Vučetić

LEKTORICA
doc. dr. sc. Jadranka Nemeth-Jajić

GRAFIČKA OBRADA
ACME, Split

PREDGOVOR

Ova knjiga prvi je dio projekta da se na sveučilišnoj razini sustavno iznese cjelovita tomistička filozofija. Dakle, tomistička, 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 sljedeći 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 transcendenciju 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 nadgradio. 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 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, opću etiku i društvenu etiku. Navedeno gradivo podijelili smo u dva obimom podjednaka sveska od kojih prvi obuhvaća prve tri navedene discipline, dok će drugi obuhvaćati ostalih pet. Razlog te disproporcije u obrađenim filozofskim disciplinama leži u činjenici da tomistička filozofija svoje središte ima u metafizici koja je stoga i najopširnija.

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

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.

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 dva teksta, prvi naš pod naslovom *Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela* koji pokazuje povijesnu metafizičku novost filozofije Tome Akvinskog i drugi mojeg pok. profesora Miljenka Belića naslovljen *“Biti ili ne-biti” — u svjetlu analogije bića* koji, svojim bogatim sadržajem i svojim prekasnim stilom, iznosi temeljne pozicije filozofije Tome Akvinskog iz koje se izaraju i svi ostali njeni aspekti.

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, bili 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 30. rujna 2013.

Autor

1. ŠTO JE FILOZOFIJA?

1.1. FILOZOFIJA JE MUDROST

1. Čovjek je razumno biće čije je iskustvo stvarnosti obilježeno čuđenjem i spoznajom. Prirodno iskustvo čovjeka je takvo 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. 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. 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.²

² 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

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

razini etičkih imperativa i vrijednosti (morati-bit, morati-činiti, morati-izabirati); 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 zanjekati kad se na to povrate razmišljanjem i analizom (A. LIVI, *Filosofia del senso comune*, Ares, Miano 1990., str. 29.).

1.2. FILOZOFIJA JE ZNANOST

5. 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. 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. 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 temeljuje 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, proizašlo 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 kao znanstveno promišljanje pitanja sveukupnosti, smisla stvarnosti i mog življenja ima nužan odnos s religijom, koja daje odgovore na ta pitanja i nudi način ostvarenja težnje za srećom. 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 (*theoria, contemplatio*), i praktična, kojima spoznajemo kako treba djelovati (*techne, ars*). Praktična znanja se dijele na ona koja određuju kako nešto treba proizvoditi (*poiesis, factio*, činiti) i ona koja određuju kakvo treba biti djelovanje samog subjekta (*praxis, actio*, raditi); *poiesis* npr. određuje kako treba napraviti kolač (npr. omjer brašna i vode), a *praxis* kako ga raditi, s kojom nakanom, npr. za dar i to velikodušni. *Poiesis*, dakle, određuje djelovanje koje modificira objekt djelovanja, dok *praxis* određuje djelovanje koje modificira sami subjekt (npr. *poiesis* krađe automobila određuje tehničku izvedbu same krađe, dok *praxis* 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 – *poiesis* – (određujuća za objekt), već znanja o ljudskom djelovanju koja su određujuća za njega kao čovjeka – *praxis* – te tako ujedno i određujuća za njegov odnos prema sveukupnosti.³

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 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,

³ O praktičnom aspektu filozofije i tim podjelama govorit ćemo više u etici koja se pobliže bavi tom problematikom.

zbiljnošću, jednoćom i mnoštvom i sličnima. Znanost koja se bavi svima njima je *teologija* ili *božanska znanost* [tj. filozofija]”.⁴

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 je neko partikularno iskustvo, a polazišno iskustvo filozofije je iskustvo 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 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.

⁴ 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.

2. FILOZOFIJA SPOZNAJE

15. 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? S tim pitanjem istovremeno se pokazuje da su pitanja: ‘jesu li mišljenje i spoznavanje mogući?’ i ‘koji su uvjeti mogućnosti mišljenja i spoznavanja?’ besmislena, jer nije moguće mišljenjem nadići sâm o 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 triju 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.⁵ Dakle, sigurnost slaganja između naše spoznaje i stvarnosti postiže se unutar same naše spoznaje. U jednom jedinstvenom činu spoznaje spoznajemo stvar i znamo da se spoznavana stvar, a ne njezina reprezentacija, slaže s našom spoznajom.⁶ 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 je 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.⁷ Slaganje stvari s božanskim umom određuje, prema tome, on-

⁵ "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 po biti spada prilagoditi se stvarima. Prema tome, um spoznaje istinu ukoliko reflektira o sebi." (T. AKVINSKI, *De Veritate*, q. 1, a. 9.)

⁶ Usp. A. LIVI, *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002., str. 21.

⁷ Iako ćemo u kasnijim poglavljima znanstveno dokazati postojanje Boga Stvoritelja,

tološku 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 u stvarima.⁸ Dakle, Istina u Božjem Umu je 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 je 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;

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

već sada upotrebljavamo taj pojam jer je spoznatljiv spontano, zdravorazumski.

⁸ 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).

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.⁹

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

23. Očitost se dijeli na nutarnju (*intrinseca*, zvana još direktna) i vanjsku (*estrinseca*, zvana još indirektna).

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

- na neposrednu, prisutnu u direktnom iskustvu;
- na posrednu, proizašlu iz rasuđivanja o neposrednim očitostima.

b) Vanjska očitost ili očitost vjerodostojnosti istine 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 direktnog iskustva proizlaze neposredne istine. Pripada im najveći stupanj sigurnosti (temeljna istina) jer je objekt intencionalno (spoznajno) neposredno prisutan u subjektu, dok su druge

⁹ 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. Decartesov 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.

istine (rasuđivanje i vjera) posredne po njima. Dakle, temeljne istine ukoliko su počelo dokazivanja, nedokazive su. Iskustvene istine su 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 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 individuuiranjem (identificiranjem) iskustva.¹⁰

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. Zaključivanjem iz očitih propozicija proizlazi posredna istina, tj. istina posredne očitosti. 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 terminima, one su neposredne. Zbog svoje neposrednosti u redu zaključivanja one su utemeljujuće i izvorne za svako zaključivanje, pa tako i za znanstveno znanje.

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

¹⁰ “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 individuiranje temeljnog kriterija svake moguće spoznaje.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 36.)

26. Neposredne istine i očite propozicije, koje također imaju karakter neposrednosti, ukoliko se po jednom spoznatim terminima neposredno 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.¹¹

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 direktno ni indirektno 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). 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, objavlvenu istinu.

Dakle, sigurnost vjere je slobodna jer ovisi o volji, dok je sigurnost nutarnjih očitosti samo indirektno 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 skepticizama), sudi suprotno onomu kako stvari stoje. Grešci prethodi 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.¹²

¹¹ Usp. A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 8., 114.

¹² Stoga sveti Toma vidi u svakoj grešci barem malu preuzetnost (aroganciju). *De Malo*, q. 3, a 7.

29. *Vrste iskustvenog znanja*

Ovisno o iskustvu iz kojeg proizlaze, očitosti dijelimo na one koje su zajedničke svima, proizašle iz apsolutnoga, univerzalnoga, izvornoga ljudskog iskustva, koje nazivamo zdravorazumske istine (usp. br. 3.), i one zajedničke samo nekima, proizašle iz relativna iskustva, koje se nadograđuje na izvorno iskustvo produbljujući ga (vezane uz relativnu: društvenu, religijsku i kulturnu grupu, znanstvena znanja, neka partikularna iskustva itd.).

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, pa i druge neposredne istine, 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 prepoznajemo u ljudskom iskustvu sada ćemo analizirati samo prve četiri koje su od presudne važnosti za filozofiju.

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

Reflektiranje nad ljudskim iskustvom je razbistrilo-razjasnilo (*resolutio*) i individuiralo (identificiralo) 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 je 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 načelne¹³ izražene univerzalnim sudovima, koji izriču očitost razumnosti u stvarima.¹⁴ 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”.

¹³ Pod pojmom načelo razumijevamo vlastitosti stvarnosti koje su počela mišljenja o njoj.

¹⁴ “Načela zdravog razuma noetički su istovrsna s ‘činjeničnim istinama’ jer izražavaju očitost razumnosti koja se nalazi u iskustvenim danostima.” (A. Livi, *Filosofia del senso comune*, str. 60.)

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 je 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.¹⁵

33. *Treća zdravorazumska sigurnost je 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 univerzalnom 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,

¹⁵ “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.

kao i to da je krepost dobra, tj. da je dobro biti pravedan, razborit, hrabar itd.

34. *Četvrta zdravorazumska sigurnost je sigurnost postojanja Boga.*

Svijet stvari, uključujući i "ja" kao osobu i moralni red, čini bje-lodanom nužnost postojanja jednog Bića koje im je uzrok, sigurnost naime da postoji jedan Bog, prvi Uzrok i konačni Cilj.¹⁶ 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 spontano, trenutačno, neposredno (ukoliko zaključivanje, a ne ukoliko spoznaja jer je posredna upravo zato što je zaključivanje) 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.¹⁷ 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".¹⁸

¹⁶ "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.)

¹⁷ 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.)

¹⁸ A. LIVI, *Verità del pensiero*, str. 122.

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 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”.¹⁹ 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, protuslovi zdravom razumu, onda je taj diskurs u sebi kontradiktoran.

¹⁹ A. LIVI, *Filosofia del senso comune*, str. 60.

2.3. OD PREDZNANSTVENOGA DO PRVOGA FILOZOFSKOG ZNANJA

36. 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, prethodi filozofiji (vidi br.11 i 12), slijedi da određivanje 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 je 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 27 do 32), 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. 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 je 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*).²⁰ Spoznaja, koja se u formalnom i punom značenju nalazi samo u sudu, ima u tom sudu svoj primordijalni objekt, *primum cognitum* (prvotna spoznaja), koji omogućuje utemeljenje svakog 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 je spoznaja bića (materijalnoga). Dakle, prvi objekt naše spoznaje je 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 na-

²⁰ 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.

šega uma. Prije nego što u pojedinostima upoznamo 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'."²¹

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 neprotuslovlja*

Uz to, kao što smo vidjeli, s prvom spoznajom, onom da stvari jesu, um intuira i prvo načelo bića, načelo neprotuslovlja, tj. da "ono što jest – biće - ne može ne biti u isto vrijeme i u istom smislu". Načelo neprotuslovlja je 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."²²

41. Metafizika je filozofska disciplina koja "istražuje biće i ono što ga nužno prati"²³ ili kazano na drugi način: metafizika proučava ono što jest ukoliko jest,²⁴ tj. biće i njegove uzroke.

²¹ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, Le Monnier, Firenze 1987., str. 24.

²² 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".

²³ T. AKVINSKI, *In I Metaphysicorum Proem.*

²⁴ ARISTOTEL, *Metafizika*, Γ (IV).

3.2. POJAM BIĆA

42. Pojam bića nije jednostavan, nego se pokazuje sastavljen od dvaju elemenata: nešto što jest (*id quod*) i samo “jest” (*est*) predmeta. “Nešto” (osoba, brod, knjiga...) pokazuje se kao subjekt, tj. kao stvarnost koja jest (kao što je subjekt plakanja onaj koji plače); “jest” naznačuje da je bivstvujući, naznačuje čin (*actus*, zbilju), vlastitu savršenost subjekta (plakanje je čin osobe koja plače) po kojoj jest (po plakanju je plaćući, po “jest” je bivstvujući).

43. 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 bit (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: bit 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).”²⁵

Bit (esencija) je, dakle, ono što čini da je neka stvar to što jest, tj. bit je nutarnje počelo (princip) bića po kojem je biće upravo to što jest.

44. Drugim riječima: bit je nutarnje konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja bića (*modus essendi*), tj. po biti biće bivstvuje kao knjiga, stol, pas, konj... Tako se biće pokazuje sastavljeno od dvaju konstitutivnih komplementarnih principa: od biti koja određuje način bivstvovanja i od samog čina bivstvovanja - *actus essendi* - (čina onoga ‘jest’), koji nazivamo bitak.

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)

²⁵ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 16.

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. Naše iskustvo nepobitno nam ukazuje da je ovaj svijet sačinjen od bića koja su u stalnoj promjeni. Tu zdravorazumsku očitost lapidarno je izrekao Heraklit riječima: sve teče (*panta rei*). 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* je 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* je 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.”²⁶

²⁶ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 40.

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 bît konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja (*modus essendi*), tj. razlikovni princip bitka, možemo dati sljedeće definicije:

Supstancija je ona stvarnost, biće, čija bît (esencija) ili priroda ima bitak u sebi, a ne u nekom drugom subjektu.

Akcident je ona stvarnost, biće, čija bît (esencija) ili priroda ima bitak u nekom drugom subjektu, a ne u sebi.

48. Važno je primijetiti ovo: da bi neko biće bilo supstancija, potrebno je samo da ga njegova bît određuje na način da kad jest, 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).

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 subzistentni 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.²⁷

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

²⁷ To pravilo ne vrijedi jedino za Boga, jednostavni Bitak, u kojem nema akcidenata koji bi mogli dati neku savršenost punini njegova bitka.

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.

50. 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 se pridijeva 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 je 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 pridjevnuti mnogi predikati (grčki sinonim *kategorein*, 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.²⁸ Deset osnovnih načina bivstvo-

²⁸ 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.

vanja (supstancija i devet vrsta akcidenata) koji se izriču predikatima (kategorijama) sveti Toma strukturira po sljedećim kriterijima:²⁹

a) ako je predikat bitan u odnosu na subjekt, onda je to supstancija,
 b) ako predikat izriče akcidente koji iznutra (*intrinseco*) determiniraju supstanciju, a to može biti:

- na apsolutan način u njoj samoj:
 - po onome što potječe iz materije: kolikoća “koliko” (*poson, quantitas*),
 - po onome što potječe iz neke savršenosti, koja čini da supstancija bude na ovaj ili onaj način: kakvoća “kakvo” (*poion, qualitas*),³⁰
 - na relativan način u odnosu prema nečem drugom (*esse ad*):

odnos (*pros ti, relatio*),³¹

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

²⁹ Usp. L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 87., također T. AKVINSKI, *In V Metaphysicorum*, 9.; *In III Physicorum*, 5.

³⁰ O podjeli i različitim vrstama kakvoće vidi ARISTOTEL, *Kategorije*, c. 8.

³¹ 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;
- *sami 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.

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 je 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.)

- mjereći na nekakav način supstanciju: mjesto “gdje” (*poi, ubi*), vrijeme “kada” (*pote, quando*), položaj (*keisthai, situs*),

- ne mjereći ju nego iskazujući njezin imetak: posjedovanje (*echein, 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 (*poiein, facere*),

- te je supstancija pasivni subjekt aktivnosti drugih bića: trpljenje (*paschein, 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 do same biti konkretnog načina bivstvovanja dotičnog bića (npr. čovjeka).

53. Vrstom nazivamo pojam kojim izričemo biti bića istog načina bivstvovanja. Za svaku od vrsta općenitija razina bivstvovanja kojemu pripadaju, tj. viša vrsta, naziva se rod. Stoga su kategorije vrhovni rodovi bića.³²

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.

³² Razdiobe kategorija na niže rodove i vrste sustavno se prikazuju u takozvanim Porfirijevim stablima.

54. 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.³³ Taj subjekt ne može biti biće nego počelo bića iz kojega nastaje novo biće; ono je, naime, supstrat materijalnog bića koje nazivamo materijom – tvori-
vom; a ukoliko je ta materija zadnji supstrat materijalnog bića, naziva se prvom materijom. Također je nužno da se to nepromijenjeno počelo bića, prva materija, združi s drugim početom bića koje daje određenje supstancijama, krajnostima u promjenama. To počelo nazivamo formom. 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, čina po kojem je supstancija to što 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. su akcidentalne forme).

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

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

*Stvaranje*³⁴ (*nastajanje ni od čega*) čin je pri kojem biće nastaje ni od čega. Nešto, dakle, što još nije, što tek može biti - neki način

³³ Usp. ARISTOTEL, *Fizika*, I, 7, 190b 3-4 i 9-10; već u pogl. 6, 189a 27 - b11.

³⁴ Stvaranje se ne može nazvati promjenom u pravom smislu riječi jer ukoliko je radikalno nastajanje nema stvarnosti koja se mijenja.

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*) nije drugo doli svako određeno bivstvovanje subjekta, svaki njegov “jest”, tj. svaka savršenost subjekta. “Pojam zbiljnosti ne dodaje ništa novo pojmu onoga 'jest'.”³⁵ Pojam zbiljnosti je očit i nije ga moguće definirati, nego samo pokazati na primjeru ili ga suprotstaviti mogućnosti.³⁶

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.”³⁷ 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 ju 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

³⁵ É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993., str.116.

³⁶ ARISTOTEL, *Metafizika*, Θ (IX), 6, 1048a 35 - b4.

³⁷ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 66.

savršenom,³⁸ 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 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* je 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* je mogućnost ili sposobnost proizvodnje, davanja neke savršenosti, čiji se čin – djelovanje - naziva *drugotna zbiljnost (actus secundus)*,³⁹ jer “jest” djelovanja proizlazi od nekog subjekta čiji “jest” - prva zbiljnost - prethodi i utemeljuje djelovanje – drugotnu zbiljnost.

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

³⁸ Usp. T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, I, 28.

³⁹ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Δ (V), 12, 1019a 15-16.

o moći vojske, moći motora..., a čin kao djelovanje - kao kad npr. govorimo o glazbenom činu, spolnom činu...

Aktivna mogućnost, koja se još zove i 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 je srednja 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 protuslovlje. 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,⁴⁰ 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, koje je njezino daljnje određenje, akt.

58. 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.⁴¹

⁴⁰ Jedini izuzetak je Bog u kojem se bivstvovanje i djelovanje izjednačuju te je stoga njegovo djelovanje supstancijalno.

⁴¹ 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

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 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 pobliže neke vidove odnosa između ovih dviju vrsta supočela.⁴²

a) Pasivna mogućnost je 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*);⁴³ 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.⁴⁴ 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.

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

primjese ikakve mogućnosti, koji je začetnik svake zbiljnosti.

⁴² Prikaz tih vidova vršili smo prema T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 72-75.

⁴³ Usp. T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5; III, q. 5.

⁴⁴ “Nijedna zbiljnost nije ograničena osim od neke mogućnosti, koja je sposobnost primanja” (T. AKVINSKI, *Compendium theologiae*, c. 18).

posjeduju određenu savršenost, a da je nijedan od njih nema u potpunosti (npr. sve bijele stvari participiraju na bijeloj boji).⁴⁵ 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 se stvarno razlikuje od subjekta koji je prima. Subjekt koji posjeduje neku savršenost, ali ne participacijom, posjeduje je po sebi, tj. ima je po biti (*per esentia*). Kako kaže sveti Toma, sve ono što nije po biti “sastoji se od onoga koji participira i participiranoga, a onaj koji participira je mogućnost s obzirom na ono što se participira.”⁴⁶

60. *Potentia et posibilitas*

S pojmom mogućnosti (*potentia*) usko je povezan pojam mogućeg bića (*posibilitas*). Pod pojmom mogućeg bića razumijeva se sve ono što može biti, a to znači sve što nije kontradiktorno. Temelj takve mogućnosti je 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.

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

61. Promatranjem bića uvidjeli smo da u njima možemo razlikovati “ono što su” od “onoga da jesu”, tj. bit 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 pažnju na specifičnosti toga akta. Kako je to “jest” karakteristično za sva bića, možemo zaključiti:

⁴⁵ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 74.

⁴⁶ T. AKVINSKI, *In VII Physicorum*, lect. 21.

“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.”⁴⁷

Bit i bitak odnose se kao potencija i akt, a kako potencija uvijek ograničava akt, slijedi da bit 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.⁴⁸ 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 je zbiljnost u punom i vlastitom smislu.

Čisti bitak je punina savršenosti, apsolutni intenzitet bivstvovanja, dok je svako drugo bivstvovanje manjeg intenziteta. Sve što nije čisti bitak sastavljeno je od biti i bitka, koji je zbog ograničenja od biti umanjenog intenziteta ili kazano jezikom filozofske tradici-

⁴⁷ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 17.

⁴⁸ Stoljetna povijesna rasprava o realnoj razlici između biti i bitka s našeg gledišta je izlišna jer ako se bitak shvaća kao akt bivstvovanja, nužno je da se ograničava i umnaža zahvaljujući potenciji, biti, od koje se realno razlikuje kao što se i svaki akt realno razlikuje od svoje potencije.

je: 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 bit supozita (razina supstancije) te se, unutar tog stupnja, daljnje i konačno određenje tog intenziteta ostvaruje akcidentima.

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 bit], 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 jedinoj 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*),⁴⁹ 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 biti 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.⁵⁰

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 prethodi, kao akt, svakom drugom aktu (*actualitas omnium actuum*). Kazano na drugi način: bitak je zbiljnost svih drugih zbiljnosti bića jer aktualizira svaku drugu zbiljnost čineći da ona bude.

Svaka zbiljnost koja nije akt bivstvovanja jest neka forma te je, 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 biti, 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 bit. ⁵¹ To je

⁴⁹ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Λ (XII).

⁵⁰ T. AKVINSKI, *De potentia*, q. 3, a. 5.

⁵¹ Usp. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983., str. 219.

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 (transcendira) reda formalnosti pa tako i iznad kategorijalnog reda, tj. onog reda koji objašnjava zašto je nešto takvo kakvo je, naziva se transcendentnim. Dakle, na transcendentnoj razini bit određuje bitak, akt forme, dok na kategorijalnoj razini forma određuje što je neko biće, tj. forma određuje bit.

64. *Bitak, zadnji izvor djelovanja*

Djelovanje je akt i kao svaki akt ima svoje utemeljenje u bitku. No, to je utemeljenje drugačije 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*.”⁵²

Da bismo što bolje analizirali način na koji se vrši to utemeljenje, usredotočimo prvo pažnju 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 (grčki *poiesis*, latinski *facere*).

II) Unutarnje (imanentno) djelovanje - jest ono koje ostaje u samom djelatniku, a ne u nekom izvanjskom biću (spoznavati, gledati, učiti, htjeti...). Za to je djelovanje uvriježen termin raditi (grčki *praxis*, latinski *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 uključuju prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost te zbog toga i aktivnu moć po kojoj će se taj prijelaz izvršiti. Što je biće savršenije, ima savršenije aktivne moći i savršenije imanentno i tranzitivno djelovanje. “Prijelazna djelovanja

⁵² C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, str. 219.

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. Što je više okretna 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).⁵³

Neposredna počela djelovanja su aktivne (djelatne) moći. 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 (koja je, kao što smo vidjeli, ime za bit ukoliko je ona počelo djelovanja) specifično počelo djelovanja.

65. 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. Sva druga bića, stvorenja, sastavljena su od biti i bitka. Nisu, prema tome, sami bitak, a budući da *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:

- neživa bića - nemaju imanentno djelovanje;
- živa bića - karakterizira ih imanentno djelovanje bitno vezano uz materiju;⁵⁴
- duhovna bića - karakterizira ih umno i voljno imanentno djelovanje;

⁵³ A. AGUILAR GONZALES, *Il significato della vita. Introduzione alla metafisica*, Logos Press, Roma 2002., str. 199.

⁵⁴ Usp. ARISTOTEL, *O duši*, II, 1, 403b, 16; također T. AKVINSKI, *De potentia*, q. 10, a. 1.

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

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 68), 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 pretihodi 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 čin bitka, koji zato što je ograničen nužno je sastavljen od potencije (biti)⁵⁵ 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, na koncu, *duboka* i *neposredna* ukoliko “je bitak ono što je najintimnije i najdublje u nekoj stvari”,⁵⁶ a on je Božji (kao što je svjetlost koja osvjetljava sobu sunčeva).

67. 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

⁵⁵ “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.).

⁵⁶ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1 c.

radilo, mora pripisati supozitu. Također se i svako djelovanje treba pripisati supozitu jer samo ono što jest, što ima bitak, a to je supozit, može djelovati.⁵⁷

3.3.4. *Bît (esencija) bića*

68. U svjetlu teorije o aktu i potenciji, koja objašnjava sve razne 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 je’] ukoliko u njoj i preko nje stvar ima [određeni] bitak”.⁵⁸ 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 štoštvo (*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 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

⁵⁷ Usp. T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a 1, ad 3.

⁵⁸ T. AKVINSKI, *De ente et essentia*, c. 1.

određenje aktu bivstvovanja - da mu određuje način bivstvovanja (*modus essendi*).

69. *Specifičnosti biti u materijalnim bićima*

Materijalno je biće, kao što smo zaključili analizirajući supstancijalne promjene, sastavljeno od dvaju konstitutivnih supočela: materije (*hyle*) i forme (*morfe*). Zbog njezine hilemorfističke kompozicije u definiciji biti postoji i materijalni i formalni element. Iako je formalni element određujući za bit, definicija koja bi izricala isključivo taj formalni element bila bi manjkava jer ne bi izricala nešto što je toj biti 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 biti, ne sadrže posebnosti koje bit 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."⁵⁹

70. Sva bića koja su podložna supstancijalnoj promjeni, tj. nastajanju i propadanju, ili preciznije kazano sva materijalna bića,⁶⁰ sastavljena su od dvaju konstitutivnih elemenata biti (esencije): materije i forme, koji se međusobno odnose kao mogućnost i zbiljnost (*potentia et actus*).

Materijalno biće je, kao svako stvoreno biće, sastavljeno od supstancije i akcidenata; stoga se njegovo ozbiljenje vrši na dvjema razinama: prva je ozbiljenje materijalne supstancije koja nastaje združenjem prve materije kao mogućnosti sa supstancijalnom formom kao zbiljnosti; na drugoj se razini po akcidentalnim formama dovršuje ozbiljenje cjelovitog bića, tj. materijalna supstancija, odnoseći se sada kao mogućnost prema akcidentalnim formama kao

⁵⁹ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 80-81.

⁶⁰ Mislimo da su sva materijalna bića propadljiva, no neki filozofi su mislili da postoje vječna nepropadljiva materijalna bića. Tako je na primjer Aristotel, sukladno svojoj kozmologiji, mislio o zvijezdama stajačicama.

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.

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

1) Prva materija je čista 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.⁶¹

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) koja je aktivno počelo supstancije. ovati bez prve materije, određenje bitka materijalne supstancije pretpostavlja prvu materiju. Dakle,

⁶¹ Izuzetak je supstancijalna forma čovjeka, koji nije samo materijalno biće nego je duhovno-materijalno biće, te je ljudska duša, supstancijalna forma čovjeka, subzistentna.

u materijalnim bićima bît određuje način bivstvovanja, 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 kategorijska razina počelo bitka bića (*forma est principium essendi*), tj. po njoj dolazi bitak (*forma dat esse*).⁶² 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”,⁶³ a nastaje kada dobije neku novu supstancijalnu formu. Zbog te svoje uloge slijedi da supstancijalna forma daje supstancijalno jedinstvo materijalnomu biću.

73. 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: bîti 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, bît 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).”⁶⁴ Kazano na jednostavniji način: bitak ozbiljuje formu koja ozbiljuje materiju.

⁶² Usp. T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, I, 27.

⁶³ T. AKVINSKI, *De anima*, q. 14.

⁶⁴ 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.

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. *Počelo individualizacije*

Usredotočimo sada pozornost na metafizičko obrazloženje nepobitne činjenice našeg iskustva da postoji mnoštvo bića iste bîti: 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 bîti.

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 čine protežnom, dopuštajući tako razlikovanje pojedinih, međusobno različitih dijelova materije. Stoga možemo kazati da je princip individuacije bîti kvantificirana materija (*mate-*

ria quantitate signata). Dakle, iako je osnovni princip individuacije biti prva materija, ukoliko je mogućnost za supstancijalnu formu koja određuje biti, 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 se navodi neodređena tvar, jer u njoj ne spominjemo ‘tu kost’ i ‘to meso’, nego kost i meso općenito, što je zapravo neodređena tvar čovjeka.”⁶⁵

76. Duhovne supstancije su 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.”⁶⁶ 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 duhovna supstancija je 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 biti supozita. Najveći stupanj savršenosti u svijetu bića imaju osobe, supoziti čija

⁶⁵ T. AKVINSKI, *De ente et essentia*, n. 7., prijevod T. VEREŠA u *Toma Akvinski izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981, str. 73.

⁶⁶ ARISTOTEL, *Metafizika*, H (VIII), 6, 1045b 23.

bît pretpostavlja takav stupanj savršenosti da mogu intelektualno spoznavati i ljubiti. Slijedom toga Boetie definira osobu kao individualnu supstanciju razumne naravi.⁶⁷ Osoba zbiljnost bitka posjeduje vrlo intenzivno i to je čini sličnoj Bogu. 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.”⁶⁸ Osoba je subjekt koji nije nešto već netko.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a 1, c.

3.4. *TRANSCENDENTALI VIDICI BIĆA*

3.4.1. *Što su transcendentali i koliko ih je?*

78. Dosadašnjim istraživanjem bića kao bića, onog što jest ukoliko jest, uvidjeli smo njegove konstitutivne principe, različite razine sastavljenosti tih principa i njihove unutarnje strukture što nas je dovelo do zaključka da biće možemo definirati kao ono što ima bitak. Usredotočimo sada pažnju 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 dosad 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."⁶⁹ 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 bit ono što određuje način bitka, pojmovima izričemo biti (čovjek, konj, bjelina, sinovstvo...). Budući da su osnovni načini bitka, 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 ka-

⁶⁹ T. AKVINSKI, *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

kvoća niti može biti neki drugi akcident itd. Primijetimo da, iako su predikati kao i njihovi pojmovi obilježeni vlastitom različitosti (*heterogentia*), 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, a kako je posjedovanje bitka, koji transcendirira kategorijalni red, vlastitost bića kao bića, ti se pojmovi nazivaju *transcendentalni pojmovi*. 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.”⁷⁰

Participirati znači sudjelovati na nečem u manjoj mjeri, a to je moguće na dva načina:⁷¹

I) Kada neka stvar prima neku opću savršenost na vlastiti partikularni 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.”⁷² 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

⁷⁰ Usp. T. AKVINSKI, *In I Peri Hermeneias*, lect. 10.

⁷¹ Usp. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione. Secondo San Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005., str. 143-260.

⁷² T. AKVINSKI, *Commentarius in Boetium de Hebdomandibus*, lect. 2, n 24.

različitih oblika i sposobnosti, ostaju uvijek konji (rod) zato što njihova različitost oblika i sposobnosti pripada zajedničkoj vrsti konja.⁷³ 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 individuirane bîti] razlikuju se samo umnom razlikom, jer ovise o tome zahvaćamo li umom više ili manje jednu te istu individuiranu bît.”⁷⁴ Drugim riječima kazano, onaj 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.”⁷⁵ Ovaj način participacije je 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:

⁷³ Usp. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, str. 213.

⁷⁴ Usp. T. AKVINSKI, *De ente et essentia*, c. 2.

⁷⁵ T. AKVINSKI, *Commentarius in Boetium de Hebdomandibus*, lect. 2, n 24.

“Ovaj se način dedukcije može shvatiti slijedom dvaju modusa: prvoga, ukoliko slijedi iz razmatranja svakog bića na apsolutan način, te drugoga, ukoliko 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 bit 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.”⁷⁶

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, 27 1 ad 3). Promatrajući

⁷⁶ T. AKVINSKI, *De veritate*, q. 1, a. 1.

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 transcendentálnih pojmova: “stvar” (*res*), jednoća (*unitas*), “nešto” (*aliquid*), istina (*veritas*), dobrota (*bonum*), ljepota (*pulchrum*).

81. Među transcendentálnim 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 transcendentálnu u punom smislu. Prije nego što se posvetimo analizi važnijih transcendentálna usredotočimo se na 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 pridjeva biću i to ne na osnovi bitka, od kojeg mu se izvodi ime biće, nego na osnovi biti, drugog konstitutivnog počela svakog 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 bitak⁷⁷. U stvorenjima naprotiv, riječ *res* ističe, još jače nego riječ biće, sastavljenost i ograničenost koju bit (esencija) uzrokuje aktu bivstvovanja.”⁷⁸

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

⁷⁷ Usp. T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, c.

⁷⁸ L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 189.

međusobnom odnosu jedna s drugima i s Bogom nešto drugo, nešto različito, tj. sva stvorenja zahtijevaju Drugog dok je Bog samodostatatan, 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.

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 ljudi je 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 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.”⁷⁹

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 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 biti, istu stvarnost kao i biće, ali ne pod vidom bitka kao biće, nego pod vidom biti (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.

⁷⁹ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 120.

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).⁸⁰ 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."⁸¹

Pošto smo vidjeli osnovnu strukturu transcendentala općenito, usredotočimo se sada na pojedinačnu analizu ona četiri transcendentala koja se uz 'biće' mogu pridjenuti svim bićima.

3.4.2. *Jednoća bića*

84. 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 ne-

⁸⁰ Usp. É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, str. 43.

⁸¹ É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, str. 39.

djeljivost bića.⁸² Dakle, jednoća nije nešto realno 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, prethodi 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 je 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 subzistentni Bitak, čisti pa tako i neograničeni Bitak, punina zbiljnosti 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 biti 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 biti i akta bivstvovanja, 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 biti, 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 biti i bitka, njihovoj biti 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 propa-

⁸² "Ratio unitatis consistit in indivisione" (T. AKVINSKI, *1 Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2).

dati 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 biti 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) *Jednoća 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, protivu 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.⁸³

⁸³ 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).

3.4.3. *Ontološka istina*

86. Do sada 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 istina je uvjet za logičku istinu jer bez istine u bićima um se ne bi imao s čime slagati. Zbog toga sv. Toma tvrdi da je “istina utemeljena na biću (*veritas supra ens fundatur*)”.⁸⁴

Ontološka istina je 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.”⁸⁵ 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”.⁸⁶ Ontološka istina je, 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.”⁸⁷

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,⁸⁸ 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 bivstvovanja, bilo u redu djelovanja, jest supstancijalno. Tako je Božji um i Božje mišljenje

⁸⁴ T. AKVINSKI, *De veritate*, q. 10, a. 2, ad 3.

⁸⁵ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 133.

⁸⁶ T. AKVINSKI, *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 5.

⁸⁷ A. AUGUSTIN, *De vera religione*, c. 36.

⁸⁸ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, α (II), 1.

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 slika je 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. 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".⁸⁹ Drugim riječima svako je biće, ukoliko biće, dobro, te se može kazati da su biće i dobro međusobno zamjenjivi (*ens et bonum convertuntur*).

Do sada smo vidjeli da je dobrotu 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

⁸⁹ A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7, 12.

neka stvar 'jest', u kolikom stupnju je biće, u tolikom stupnju je 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, pa prema tome i sama Božja volja, koja se izjednačuje sa samim Božjim Bitkom, nužno želi samu Dobrotu, sami Bitak, ali i svaku participaciju na tome Bitku. Budući da je Božja volja slobodna stvoriteljska Volja koja, htijući da se neke participacije 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.

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 transcendentalno 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 prispijeva vlastitom cilju, jer samo onda je savršeno."⁹⁰ *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

⁹⁰ L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 235.

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*.

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, budući da 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. Sveti Toma daje definiciju "lijepo je ono što se sviđa pogledu" (*pulchrum est quod visum placet*).⁹¹ 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."⁹² Kako bismo što zornije vidjeli povezanost ljepote 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.

⁹¹ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad l.

⁹² A. AGUILAR GONZALES, *Il significato della vita...*, str. 156.

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.”⁹³ Drugim riječima “moguće je promatrati ljepotu kao poseban tip dobrote, budući da 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.”⁹⁴ 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 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.”⁹⁵

94. 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]

⁹³ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I-II q 27 a1 ad 3.

⁹⁴ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisika*, str. 147.

⁹⁵ A. AUGUSTIN, *De vera religione*, 32.

potrebna proporcionalnost ili sklad (harmonija). Konačno jasnoća (*claritas*): doista stvari bistrih boja nazivamo lijepim.”⁹⁶ Ta jasnoća za um podrazumijeva transparentnost forme, njezinu ‘sjajnost’, koja olakšava shvaćanje njezine istinitosti, tj. bitka.

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.

⁹⁶ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q 39. a 8. c.

3.5. UZROCI

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

96. 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*),⁹⁷ ili *cum causa sit ad quam sequitur esse alterius*).⁹⁸ 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. Kako bi se što više istaknula specifičnost uzroka, tj. stvarna ovisnost bitka učinka o njemu, ukažimo na neke mu srodne stvarnosti:

- 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,"⁹⁹ a što ne mora nužno uključivati utjecaj na bitak. Npr. "prva točka ili prvi dio neke stvari nazivaju se počelo, ali nisu uzrok."¹⁰⁰

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

- uvjet (*conditio*): pod pojmom uvjet označavamo ono što je potrebno za nešto. Ostvarenje uvjeta omogućuje djelovanje uzroka,

⁹⁷ T. AKVINSKI, *In V Metaphysicorum*, lect. 1, n. 751.

⁹⁸ T. AKVINSKI, *In II Physicorum*, lect. 10, n. 240.

⁹⁹ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1.

¹⁰⁰ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1. ad 1.

dok ga neostvarenje onemogućuje; npr. prozor je uvjet za osvjetljenje sobe sunčevom svjetlošću, ali mu nije uzrok.

- 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 dvije vrste 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 su: materijalni uzrok je staklo, formalni uzrok je struktura same čaše, proizvodni uzrok je staklar, a svršni uzrok je pijenje.

“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 je u isto 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.”¹⁰¹

¹⁰¹ L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 281.

100. *Postojanje uzroka je zdravorazumska spoznaja.*

Potvrđivanje postojanja stvarne ovisnosti među stvarima je zdravorazumski 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 prepoznavamo uzročnost razlikujući je od pukog slijeda događaja; npr. pri izvođenju kaznenog udarca u nogometu očito nam je da je let lopte uzrokovan udarom noge igrača (proizvodni uzrok), a ne zviždukom suca, iako mu uvijek neposredno prethodi, ili da je kip sačinjen od bronce (materijalni uzrok);

- nutarnje iskustvo: sa sigurnošću prepoznavamo da smo uzroci vlastitih čina; npr. nepobitno sam siguran da sam ja uzrok upravo izgovorene rečenice (proizvodni uzrok) ili da učim ovo gradivo kako bih položio ispit (svršni uzrok);

- nutarnje-izvanjsko iskustvo: sa sigurnošću prepoznavamo 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).¹⁰²

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

¹⁰² 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 je očito krivo jer nam iskustvo potvrđuje, kao što smo vidjeli, da sa sigurnošću spoznajemo uzročnost te sa sigurnošću znamo da je spoznajemo.

3.5.2. Nutarnji uzroci: materijalni i formalni

101. 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 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”*),¹⁰³

II) uz već spomenutu supstancijalnu i akcidentalnu formu, uzroke ozbiljenja bića u supstancijalnom i akcidentalnom redu, karakter formalnog uzroka ima i egzemplarni uzrok. Egzemplarni uzrok je 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 je uvijek izvan učinka, a izjednačuje se s nutarnjim formalnim uzrokom.

3.5.3. Proizvodni uzrok

102. 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:

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

¹⁰³ Usp. ARISTOTEL, *Fizika*, II, c. 3, 194b 24.

- proizvodni uzrok uzrokuje ukoliko je u zbiljnosti (*nihil agit nisi secundum quod est actu*),¹⁰⁴ 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*)¹⁰⁵ te da

- nijedan uzrok ne može proizvesti učinak koji ga nadilazi ili kazano 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 se mogu 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 je djelomični uzrok.

b) gledajući opseg uzročne moći proizvodni uzroci se mogu 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 se mogu 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

¹⁰⁴ T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, II, 59.

¹⁰⁵ T. AKVINSKI, *De potentia*, q. 7 a. 1 ad 8.

ili piše knjigu. Cjelokupna naravna djelatnost je jednoznačna, dok je vlastito djelovanje duha, karakterizirano umom i voljom, analognog.

d) gledajući značaj koji imaju u proizvodnji učinka proizvodni uzroci se mogu podijeliti na glavne i instrumentalne. Glavni uzrok je ono što proizvodi vlastiti učinak uz pomoć instrumenta, koji svoju učinkovitost ostvaruje samo ukoliko je pokrenut od glavnog uzroka. Npr. vlastiti učinak naliv pera je 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."¹⁰⁶

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

f) gledajući slobodu uzroka u izvršenju svoje uzročnosti proizvodni uzroci se mogu 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 ne i hoće li djelovati na ovaj ili onaj način.

g) gledajući utjecaj na učinak proizvodni uzroci se mogu podijeliti na uzroke *per se* i uzroke *per accidens*. Uzrok *per se* je ono što izravno proizvodi učinak, tj. učinak je njegov vlastiti učinak, dok je uzrok *per accidens* ono što neizravno 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;

¹⁰⁶ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a.1, ad 2.

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 porijekla. 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.¹⁰⁷

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 zbiljnosti,¹⁰⁸

II) sve ono što počinje, ima neki uzrok,

III) sve što je kontingentno, treba neki uzrok,

IV) sve što nečemu pripada, a ne pripada mu po biti, pripada mu po nekom uzroku,¹⁰⁹

V) sve ono što ima bitak po participaciji, uzrokovano je od onoga koji ga ima po biti.¹¹⁰

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 uzroko-

¹⁰⁷ Slijedimo raspodjelu navedenu u L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 306-310.

¹⁰⁸ Usp. ARISTOTEL, *Fizika*, VII, 1, 241b 24.

¹⁰⁹ T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, I, 22.

¹¹⁰ Usp. T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, 44, 1 ad 1.

vanje nematerijalnih bića; druga je primjenjiva samo na vremenita bića, dok prva formulacija u užem smislu pretpostavlja pre-egzistirajuću potenciju te nije primjenjiva na stvaranje ni iz čega.

105. Načelo uzročnosti ne izvodi se iz pojma bića jer pojam bića kao bića ne uključuje niti uzrokovani bitak niti 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. 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 usmjera svoja vlastita djelovanja 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.

“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.”¹¹¹ Uz to, sva stvorenja težeći vlastitoj savršenosti, teže većem intenzitetu svoga bitka, tj. većoj participaciji na Bitku. Sva stvorenja, dakle, teže Bogu.

Počelo svršenosti - svaki djelatnik djeluje s obzirom na neku svrhu (*omne agens agit propter finem*) - iako se lako primjećuje

¹¹¹ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, str. 199-200.

promatrajući bilo ljudsko slobodno djelovanje 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.”¹¹² Da pojasnimo, djelovanje je čin, a svaki čin je 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:

- 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 je brzo prelaženje prostora, dok je transcendentna svrha jedenje ovce.

- gledajući niz povezanih svršnih uzroka možemo prepoznati posljednju svrhu i bliže ciljeve; npr. posljednja svrha studiranja je stjecanje diplome, dok je bliža polaganje ispita.

- gledajući u ljudskom djelovanju narav dobra za kojim se teži, možemo govoriti o časnoj, ugodnoj i korisnoj svrsi. Časno dobro je cilj željen radi njega samog, ugodno dobro je takvo 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

¹¹² T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, III, 2.

konačno za one studente koji studiraju samo da bi položili ispit, to studiranje je korisno dobro.

- 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.

- gledajući način na koji svrha pokreće djelatnika govorimo o prirodnoj i izabranoj svrsi. Prirodna svrha je 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' je izvoran i utemeljujući za odnos između specifičnog djelovanja koje određuje narav i bivstvovanja te naravi, koje, kao što smo vidjeli, izražavamo počelom *operari sequitur esse*.

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."¹¹³

¹¹³ Usp. T. AKVINSKI, *De ponentia*, q. 1, a. 5, c.

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 njihovo naravno djelovanje.

Budući da naravna svrhovitost proizlazi iz samog bivstvovanja naravi, ukoliko narav jest, ona ima karakteristike transcendentala. Preciznije, ona je vid transcendentala istine i dobra, koji svoj temelj imaju u stvoriteljskom Umu i Volji, koji su sama Istina i sama Dobrota.

110. *Svrha: uzrok drugim uzrocima*

Svrši 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 nekog novog bića ili neke akcidentalne savršenosti), a forma se pridružuje materiji radi istog motiva. To je razlog zašto se tvrdi da je svrha uzrok uzrokâ (*causa causarum*), jer je uzrok uzročnosti svih uzroka.”¹¹⁴

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*).

Sljedom 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. Kao što smo vidjeli, postoje tri vrste ozbiljenja: akcidentalna forma, supstancijalna forma i bitak. Prve dvije karakteriziraju učinak djelovanja stvorenja, dok treća karakterizira učinak Božjeg djelovanja.

¹¹⁴ T. AKVINSKI, *De principiis naturae*, 4.

Usredotočimo prvo pažnju 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 je 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, zbog stalnosti subjekta promjena, koji je mogućnost za zbiljnost forme, tj. učinka, kad je jednom izvršeno uzrokovanje, 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, 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 je subzistentni Bitak, neuzrokovani Uzrok, uzrok svakog 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,”¹¹⁵ jest univerzalni, sveobuhvatni i transcendentalni 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.¹¹⁶ Uz to iz do sada objašnjenog da, *operari sequitur esse*, te da bitak (vlastiti učinak Božji) ozbi-

¹¹⁵ T. AKVINSKI, *In VI Metaphysicorum*, lect. 3.

¹¹⁶ Usp. T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, III, 67, 69, 70.

ljuje 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. Slijedom tog odnosa možemo izvesti tri temeljne posljedice apsolutne subordinacije drugog uzroka Prvom uzroku:¹¹⁷

I) Učinak više ovisi o Prvom uzroku nego o drugom, jer drugi uzrok djeluje snagom Prvog.

II) Prvi uzrok i drugi uzrok su totalni uzroci u vlastitom redu, prvi u transcendentnom redu, a drugi u kategorijalnom redu.

III) 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.

¹¹⁷ Slijedimo raspodjelu navedenu u L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, str. 346.

3.6. MIŠLJENJE O STVARNOSTI

113. 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.

3.6.1. Poimanje

114. Poimanje, tj. stjecanje pojmova, prva je umna operacija. Stoga naše izlaganje započinjemo analizom pojma. Pojam je umni sadržaj kojim izričemo štovstvo,¹¹⁸ te je kao takav umno biće neovisno o realnosti bića čije štovstvo izriče. Usredotočimo se prvo na način postojanja štovstva u umu (umno biće) i na odnos tog postojanja s u biću individualiziranom biti (realno biće).

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

I) Direktno, 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.

¹¹⁸ Mnogi autori umjesto termina štovstvo (*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.

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

- 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 je 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.¹¹⁹

II) Refleksivno ili logički kad se reflektirajući nad mišljenim sadržajem štovstva (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 je ‘odnos sličnosti’ koji intelekt prepoznaje između apstraktne biti u direktnom univerzalu i mnogih stvari kojima ona pripada.”¹²⁰ 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 su bića obdarena dušom.

Kako refleksivni univerzal svoje bliže polazište (*proximus*) ima u direktnom univerzalu, koji sa svoje strane ima polazište u

¹¹⁹ Specifičnost svake od tih vrsta apstrakcije pokazali smo u točki 12.

¹²⁰ E. B. PORCELLONI, *Filosofia della conoscenza*, str. 185.

konkretnoj biti bića, možemo kazati da refleksivni univerzal ima svoje daljnje (*remotus*) polazište u biti konkretnog bića.

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

Dakle, "bit možemo promatrati na tri načina: prvo, kao postojeću u pojedinačnim stvarima, kao kad promatramo bit kamena u ovom ili onom kamenu; drugo, promatranje biti u njezinu spoznatljivom postojanju [refleksivni univerzal], kao promatranje biti kamena ukoliko je u umu; treće, promatranje same biti kao biti [metafizički univerzal], apstrahirajući od oba gore navedena postojanja. Tim se promatranjem promatra bit kamena promatrajući samo ono što pripada toj biti."¹²¹

Odnos između ta tri načina promatranja biti možemo opisati kao dvostruki prijelaz iz potencije u akt. "Prvi, od univerzala u mogućnosti u stvarima ka univerzalu u aktu u umu (direktni ili metafizički univerzal); drugi, od univerzalnosti prisutne u mogućnosti u direktnom univerzalu, ali još percipirane, ka univerzalnosti refleksivnog univerzala, prepoznatog činom refleksije."¹²²

115. 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 moguć-

¹²¹ T. AKVINSKI, *Quodlibetales*, n. 8, q. 1, a.1.

¹²² E. B. PORCELLONI, *Filosofia della conoscenza*, str. 197.

nost ljudskog poimanja upućuje na ograničenost i veličinu ljudskog poimanja. Ograničenost jer te stvarnosti poimamo nevlastitim pojmovima, a veličinu jer ne samo 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 nadalje 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.¹²³

- univočni pojmovi su 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 su 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 je 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.

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

I) Analogija proporcionalnosti je 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.

¹²³ 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 su oni koji se pridijevaju stvarima u sasvim različitom značenju, npr. 'veliki medvjed' znači zvijezde ali i veliku životinju.

- 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) je 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 je ovisnost, tj. uzročnost, koja može biti djelatna, svršna ili egzemplarna.

Ovisno o tome nalazi li se pridijevano svojstvo u drugotnim analogatima, analogiju atribucije možemo podijeliti na nutarnju i vanjsku.

- Nutarnju (*intrinseca*) analogiju imamo kad svojstvo što ga označujemo istom riječi različiti predmeti posjeduju na nutarnji način: npr. kad riječ "list" upotrebljavamo za označavanje lista papira i lista zelja.

- Vanjsku (*extrinseca*) analogiju imamo kad neko svojstvo što ga označujemo istom riječi na nutarnji način pripada samo jednom predmetu, a ostalima samo na izvanjski način i u odnosu na njega: 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.

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 nutarnje (*intrinseca*) 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 biće je uzrokovano od Boga, baš u tom svom biti biće.¹²⁴

¹²⁴ Zbog ključne važnosti ove analogije za cijelu metafiziku posvetili smo joj drugi dodatak ovog udžbenika.

3.6.2. *Suđenje*

119. 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 biti 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 supstancialne 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."¹²⁵

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 "onoliko načina pridijevanja koliko je načina bivstvovanja."¹²⁶ "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

¹²⁵ T. AKVINSKI, *In I Peri Hermeneias*, lect. 5.

¹²⁶ T. AKVINSKI, *In V Metaphysicorum*, lect. 9.

bivstvovanja stvorenja (“Marija jest”), ‘jest’ nadnaravnoga (“Filip je kršten”) ili apsolutno božansko ‘Jest’ (“Bog Jest”).”¹²⁷

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. 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*).¹²⁸ 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.

¹²⁷ J. J. SANGUINETI, *Logica filosofica*, Le Monnier, Firenze 1987, str. 93.

¹²⁸ 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.

Dodatak 1

RAZLIKA ARISTOTELOVIH I AKVINČEVIH METAFIZIČKIH POČELA*

Uvod

Pitanje o sličnosti i razlici metafizika Aristotela i Tome Akvinskog je nezaobilazno u svakoj povijesti filozofije a nadasve u povijesti metafizika jer odgovor na to pitanje, kao što ćemo vidjeti, u mnogome 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

* Ova rasprava je prvi put objavljena u H. RELJA, Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela, *Filozofska istraživanja*, 117-118 (1-2/2010), Zagreb, str. 5-15. Donosimo je u izvornom obliku.

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 pokretača 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.”¹

Dakle bio bi nepokretan tj. bez ikakve potencije a uz to, budući je pokretač, što može biti samo u koliko je u aktu, nužno je da je Nepokretni pokretač Čisti Akt.²

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 u koliko je svršni uzrok i nema niti može imati, kao Nepokretni pokretač, ikakvi drugi uzročni utjecaj na ostalu stvarnost,³ dok je za Tomu Nepokretni pokretač nužno Čisti akt bivstvovanja čije djelovanje je stvaranje. Dakle sva stvarnost, uključujući i materiju, je u potpunosti uzrokovana i ovisna o Njemu.⁴

Analizu njihovih metafizičkih počela koja su ih je dovela do tako različitih odgovora započnimo njihovim odgovorom na pitanje: što je za njih metafizika?

¹ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I q. 2., a. 3. Naš prijevod kao i u ostalim navodima ako nije drukčije navedeno; i usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Λ (XII), 6-7.

² Usp. ARISTOTEL, *Fizika*, VIII 5; 256 a 12 - 256 b 27; T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I q. 3., a. 1.

³ Usp. ARISTOTEL, *Metafisika*, Λ (XII), 7, 1072a17 - 1072b12; D. ROSS, *Aristotele*, Laterza, Bari 1946., str. 269.

⁴ Usp. T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q 44-45.

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 u koliko biće (knjiga Γ),
- 3) metafizika istražuje supstancu (knjiga Z, H, Θ),
- 4) metafizika istražuje Boga i nadosjetne supstance (knjiga E1, Λ).⁵

No, iako se ovdje radi o četiri definicije, ne radi se o četiri različite znanosti nego o jednoj viđenoj s četiri različita 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 naravoslovlja, i sveopća jer je prvotna [istražuje prve i vrhovne uzroke i počela].”⁶

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 jedin-

⁵ Usp. G. REALE, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1997., str. 404.

⁶ ARISTOTEL, *Metafisica*, 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*.

stvo, 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 naprema 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 proizvedbeni po bivstvo, ili za stvari što pripadaju bivstvu, ili opet nijekanje nekih od tih ili bivstva.”⁷

Pošto jedinstvo različitog značenja pojma biće proizlazi samo iz njihova odnosa prema supstanciji, Aristotel, sljedeći analogiju s odnosom medicinske znanosti i 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.”⁸

Dakle, sljedeći 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.”⁹

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, naročito je izvidna u njegovom poimanju kategorija. Značenje te potvrde, da se ontologija svodi na usiologiju, kako ukazuju njegovi sljedeći navodi,

⁷ ARISTOTEL, *Metafisica*, Γ (IV), 2, 1003b 5-10.

⁸ ARISTOTEL, *Metafisica*, Γ 2, 1003b 11-19.

⁹ G. REALE, *Aristotele Metafizika. I. Saggio introduttivo e indice*, Vita e pensiero, Milano 1995., str. 87.

jest od izuzetne važnosti jer proizlaze iz temeljne strukture 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.¹⁰

“*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 štogod 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.”¹¹

“Jer kao što je i samo *jest* prisutan 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].”¹²

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.¹³

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.”¹⁴

¹⁰ Usp. ARISTOTEL, *Metafisica*, Δ (V), 7, 1017 a 22.

¹¹ ARISTOTEL, *Metafisica*, Z (VII), 1, 1028 a 10-30.

¹² ARISTOTEL, *Metafisica*, Z (VII), 1030 a 21-23.

¹³ Usp. G. REALE, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, str. 424.

¹⁴ ARISTOTEL, *Metafisica*, Z (VII), 1, 1028b 2-7; u ovom navodu nismo slijedili u potpunosti Ladanov prijevod tj. njegovo prevođenje pojma τὸ ὄν s bitak držimo nedostatan prikladnim te nam se čini prikladnijim prevesti ga s pojmom ‘biće’.

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 njihovog odnosa prema supstancijalnosti drugih bića.

To jedinstvo bit će zornije kada promotrimo što bi to bila supstancija za Aristotela.

1. 2. Što je supstancija za Aristotela?

Odmah moramo reći da *ousia* 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 s time da reče što ona nije.¹⁵

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.”¹⁶

Aristotelova metafizika, koja je, kako smo vidjeli je prava ontologija, harmonično povezuje u supstanciji kao zadnjoj zbiljnost, dvije tendencije, prvu, plod zdravog razuma, koja smješta realno u konkretne individuumе i drugu, naslijeđenu od Platona, koja u nji-

¹⁵ Usp. É GILSON, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988., str. 40.

¹⁶ Ibid., str. 42.

ma (konkretnim individuima) smješta bît, identičnu inteligibilnost mnoštva individuumâ. Tako kaže David Ross:

“Činjenica je da *ousia* 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.”¹⁷

No ta dva shvaćanja, kako lijepo primjećuje Gilson, izriču za Aristotela identičnu stvarnost tj. “bit je identična s ‘*ono što jest*’.”¹⁸ Dakle radi se o jednoj te istoj ontološkoj stvarnosti koja, promatrana s dva različita 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:

“*Tauto gar eis antropos kai on antropos kai antropos*. Jer isto su ‘jedan čovjek’, ‘bivajući čovjek’ i ‘čovjek’.”¹⁹

“Kazano na drugi način, individuum, koji je načelno cjelina (*totum*), svodi se samo na nositelja univerzalnog (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.”²⁰

Važno je primijetiti, radi kasnije usporedbe s Akvincem da takvo Aristotelovo poimanje *ousie* kao zadnje zbiljnosti ne zahtjeva postavljanje pitanja o bivstvovanju kao takvom jer:

“Bez obzira na način prevođenja, pojam *ousia* uvijek za njega označava ‘*ono što jest*’, tj. nešto što jest. Stoga se ne može pitati bez apsurdnosti, subjekta ‘*što jest*’, jeli jest ili nije.”²¹ Ili, kazano

¹⁷ D. ROSS, *Aristotele's Metaphysics*, II, Clarendon Press, Oxford 1924., str. 159-160.

¹⁸ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 52.

¹⁹ ARISTOTEL, *Metafisica*, Γ (IV), 2 1003 b 26-27.

²⁰ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 50-51.

²¹ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 51.

preciznije, ono što jest, jest po supstanciji, jer je po Aristotelu, kako smo vidjeli:

“Jedini uzrok koji daje nekoj stvari ono što ona jest, je uistinu njena forma, bit, i ta forma, bit je uzrok toga bitka radi činjenice da mu je ona *ousia* i stvarnost sama.”²²

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,”²³ a - kako ćemo vidjeti - i potreba.

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 svijetlu tih odrednica.

Za takvu, dakle, metafiziku je stoga 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 je 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.”²⁴

Drugim riječima, Aristotelovo svodenje problema bivstvovanja na problem supstancijalnosti ima za posljedicu da se problem po-

²² É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 52.

²³ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 43.

²⁴ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 54.

stojanja 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 je prva supstan-
cija, uzrok supstancijalnosti svih ostalih supstancija i zato, uzrok
njihova bitka ukoliko su supstancije, ma iako je uzrok onoga što
svijet jest, nije nikako toga da jest (postojanja, bivstvovanja).”²⁵
Svijet je stoga kao i Prvi nepokretni Pokretač nužno vječan.²⁶

²⁵ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 55.

²⁶ Dakle radi se ne samo o vremenskoj (koju i Toma dopušta, usp. *Summa contra gentiles*, II q. 32-38.) nego i o ontološkoj vječnosti.

2. Pozicija Tome Akvinskog

Tomina definicija metafizike gotovo je identična onoj Aristotelovoj: “metafizika istražuje biće i ono što ga nužno prati.”²⁷ No već prva karakteristika Tomina shvaćanja bića odrediti 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).²⁸

Dakle, za razliku od Aristotela kod kojega su ‘ono što’ i ono ‘jest’ bile karakteristike jedne ontološke stvarnosti, kod Akvinca se radi od dva ontološka počela, 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 bit *ono što* (*quidditas*) određuje način bivstvovanja (*modus essendi*) a bitak ono čime (*id quo*) jest, bivstvuje, ozbiljenje bivstvovanja (*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”²⁹ ili “biće je ono [nešto] što participira na bitku.”³⁰

²⁷ T. AKVINSKI, *In I Metaphysicorum Proem*.

²⁸ Usp. T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafisica*, Le Monnier, Firenca 1989., str. 15.; E. CORETH, “Toma Akvinski i problem metafizike”, u: A. GAVRIĆ (ur.), *Ljubav prema istini*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2000., str 87-89.

²⁹ T. AKVINSKI, *I Sent.*, d. 37, q. 1 a. 1 sol.

³⁰ T. AKVINSKI, *De substantiis separatis*, c. 3.

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 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, je 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.³¹

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.³²

³¹ Usp. T. AKVINSKI, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9.

³² Usp. T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, I, q. 28; i također izuzetnu objašnjenje takvog shvaćanja bitka u C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960.

2. 1. Dva nivoa Akvinčeve metafizike

Ta prva karakteristika Tomina shvaćanja bića, dakle, 'onog što jest' (*id quod est*), tj. njegova sastavljenost od 'onog što' (*id quod*), odnosno *subjekat 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 nivoa, oba nezamjenjiva ali hijerarhijski uređena. Uistinu se može reći da je sva njegova nauka o biću karakterizirana temeljnom razlikom između onog nivoa 'bića kao bića', što je nivo supstancije, i onog nivoa uzroka toga 'bića kao bića', što je onaj bivstvovanja."³³

Pogledajmo pobliže razliku i odnos tih nivoa koja će nam ujedno rasvijetliti i razliku između metafizika Aristotela i Tome Akvinskog. Tu našu analizu započnimo promatranjem Tominog shvaćanja prvog nivoa, onog, dakle, 'bića kao bića', što je, kako je prije izloženo, nivo supstancije.

Tomino shvaćanje zbiljnosti na tom nivou identično je onom Aristotelovu tj.: za obojicu je forma zadnja zbiljnost u supstancijalnom redu.

No, pogledajmo Tomino objašnjenje koje ujedno pokazuje hijerarhijsku ovisnost toga nivoa supstancije o nivou bivstvovanja.

Forma je, dakle, počelo bivstvovanja ili, radije, uzrok bitka, *esse cosequitur ad formam*,³⁴ 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."³⁵ Drugim

³³ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 80.

³⁴ T. AKVINSKI, *De anima*, q.14, ad. 4.

³⁵ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 92.

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).”³⁶ Dakle, ozbiljenje bitkom ne služi za specificiranje i određivanje nekog bića, jer ono u koliko jest, takvo jest po formi, nego ono čini postojanje tog i takvog specificiranog i određenog načina bivstvovanja. Potreba za početom koje ozbiljuje formu proizlazi iz činjenice da je zbiljnost forme karakterizirana dvojstvenošću, tj. da *jest* (zbiljnost) i to jest neka *određena zbiljnost*, pa je stoga Akvinac vidi ontološki zavisnom o početlu, 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.”³⁷ To je taj novi metafizički nivo: akt bivstvovanje 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 transcendirat ontološki red supstancije, jest red bivstvovanja kao takvog, red komu je vlastita zbiljnost akt bivstvovanja.³⁸ 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).³⁹

Tako kako kaže Akvinski: “Sam bitak (*ipsum Esse*) jest ono što je nad svim najsavršenije: odnosi se, naime, prema svemu kao

³⁶ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 92.

³⁷ É GILSON, *L'essere e l'essenza*, str. 98.

³⁸ Usp. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983., str. 219.

³⁹ Usp. É GILSON, *Uvod u kršćansku filozofiju*, FTI, Zagreb 1995., str. 122-123.

zbilnost. Ništa, naime, nema (svoje) ozbiljenosti osim ukoliko jest: stoga sam bitak jest ozbiljenost svih stvarnosti, pa i samih formi.”⁴⁰

Dakle, prema Tomi metafizika supstancije (ousologija) nije dostatna za rješenje problema bića, ali je nužna 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.”⁴¹ 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.

⁴⁰ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad 3.

⁴¹ É GILSON, *Uvod u kršćansku filozofiju*, str. 125.

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 različiti 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 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 metafizičkog nivoa formalnosti, Aristotelov Čisti akt se nalazi iznad ostale stvarnosti, no, promatrajući nivo bivstvovanja, on je na istom nivou sa svom ostalom stvarnošću. Tomin, pak, Čisti akt, jest Bog Stvoritelj (vansvjetski djelatnik), o kome i u svom postojanju, u potpunosti ovisi sva stvarnost uključujući i materiju.

Pogledajmo pobliže razliku tih dviju vrsta djelatnika koja će nam, u svijetlu uvodnog primjera, dodatno rasvijetliti razliku nivoa Aristotelove i Akvinčeve metafizike.

Djelovanje prirodnog (unutarsvjetskog) djelatnika je 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."⁴²

⁴² T. AKVINSKI, *De potentia*, q. 5, a. 1, c.

Dakle, kada prestane djelovanje naravnog djelatnika, učinak ostaje, pokazujući tako svoju stvarnu neovisnost s obzirom na uzrok koji ga je proizveo. Na primijer, 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 svijetlu dosad izloženog od dvama nivoima metafizike Tome Akvinskog, možemo reći da je zbiljnost koju uzrokuje prirodni djelatnik isključivo nižeg metafizičkog nivoa, onog 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 pretpostojati. Na temelju ostalih tvorbi [unutarstvjska djelovanja] nastaje ovo ili ovakvo biće, jer iz predpostojećeg bića nastaje ovo ili ovako biće."⁴³

Djelovanje Stvoritelja je radikalno različito.

Stvaranje je proizvođenje svijeta ili stvari iz ničega (*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 nečeg pred-postojećeg,"⁴⁴ a ne iz ničeg.

⁴³ T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, II q. 21, c. 4, prijevod A. PAVLOVIĆ, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.

⁴⁴ 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 pokretača, kojeg smo iznijeli u uvodu, 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*, Globus, Zagreb 1981., str. 173.).

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) Apsolutni 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 proizašla iz Aristotelovske fizike, lijepo oslikava razliku između gore spomenuta dva nivoa: "Dakle, svijetlo u potpunosti prožima prozirno tijelo ali mu se ne pritjelovljuje. Dokaz tomu je da, kada nestaje izvor svijetlosti 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 ju 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."⁴⁵ U tom smislu, sunce je uzrok svjetla ne samo *in fieri* (nivo formalne uzročnosti), kao što je vatra grijanja, nego *in esse* (nivo samog bivstvovanja).

⁴⁵ T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

Zaključak

Imajući u vidu dvojstvo nivoa metafizike Tome Akvinskog možemo zaključiti da na nivou 'bića kao bića', to jest na nivou supstancije, jest netočno reći da je Aristotel imao donekle pravo, nego treba reći da je Aristotel imao u potpunosti pravo, što mu i sam Toma priznaje.⁴⁶ A što se tiče drugog nivoa, onog, naime, bivstvovanja, ni tu se ne može reći da Aristotel griješi, jer ga se on ne dotiče, on je jednostavno izvan njegove metafizike supstancije, metafizike koja za polazište ima ontološki vječni, dakle nestvoreni svijet

⁴⁶ 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-BITI” — U SVJETLU ANALOGIJE BIĆA*

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”) 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’ *zbiľjnošću*. ”¹

* Ova rasprava je 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 Tustonjica, DI provincijala Hrvatske pokrajine Družbe Isusove. Način citiranja zadržan je kao u izvorniku.

¹ Aristotel, *Metaph. XII* 6, 1071 b 19—22. Hrvatski prijevod: Aristotel, *Metafizika*, prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova (grčki, latin-

Taj je tekst dostojan Aristotelova genija, ali je veoma “zgu-snut”, 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 sazdano 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 bivstvovanje²).

I zato, nastavlja Aristotel, kao osnovica svega “mora dakle postojati neko takvo počelo kojemu je bivstvo ἐνέργεια (1071 b

ski, engleski, francuski, njemački, ruski, novogrčki) Tomislav Ladan; predgovor Ante Pažanin, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1985., str. 302, tekst; na istoj str. bilj. 41.

² Ništavilo spominjemo samo kao pomagalo da kontrastom izrazitiije uočimo stvarnost bivstvovanja i one “doraslosti” za bivstvovanje, a ne da bismo ništavilu pridijevali neku pozitivnost (usp. u prvom dijelu III, 2a, bilj. 15).

19—20; izraz ἐνέργεια koji je Ladan u maloprije navedenom tekstu preveo “djelatnost” i u bilješki “zbiljnost”, ostavimo još za koji časak nepreveden).

Aristotel najposlije lapidarno zaključuje: ἐνέργεια ἄρα (1071 b 22). Senc u svom rječniku ovako tumači riječ ἄρα: “Označuje usku svezu, neposredno, vremeo ili logično sastajanje ili neposrednu posljedicu”³.

Kako ovdje treba prevesti riječ ἐνέργεια? Za ovo zadnje mjesto, ἐνέργεια ἄρα (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*” (“ἐνέργειν⁴”), 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 biva mogućnošću može [ενδέχεται] ne bivati”, izvrsno ovdje Ladan prevodi Aristotelov tekst 1071 b 17—19.⁵ 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

³ Senc, *nav. dj.* (u bilj. 18), str. 115.

⁴ A ako riječ ἐνέργειν i tu treba prevesti “udjelovati”, tj. činiti da ono što je samo “moguće”, δύναντις postane “zbiljom”, ἐνέργεια (usp. kako Ladan prevodi malo pred tim 1071 b 13—14), ova je naša primjedba još bolje utemeljena.

⁵ Ladan, *nav. dj.*, str. 302.

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 ἐνδέχεται 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 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 promotrili. 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 “nagriženost” bića (za onu “koroziju”) 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!⁶

⁶ 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 esoterijskim 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 κινειν 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 Πρῶτον κινουον ακινητον ον (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 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.

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 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*

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 Wehrli, u maloprije spomenutom *Ueberwegu*, str. 451. ss, napose 466, 504, 503. ss).

I zato smatram dobrano vjerojatnijim ono tumačenje tekstova iz *Corpus Aristotelicum* koje u ἐνέρχεια (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*, *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.

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).⁷

⁷ 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

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.⁸

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 potpornja 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.

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 dotakli, i samo toliko koliko nam je potrebno za naše daljnje ontološko razmišljanje.

⁸ Usp. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 3. izd., Günther Neske, Pfullingen, 1957., str. 70. Heidegger veli 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 “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”.

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 kako je to od čovjekova uma zahtijevala stvarnost kakva je ona sama u sebi.⁹

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 materijalu, razlika u podređenosti toga ma-

⁹ U tom nam promatranju može pomoći ono što je rečeno u prvom dijelu, III, 1 c; 2, a, b.

terijala 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 nosilac 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 njenim *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) “moгуćnost”, Bog je, zaključuje Aristotel, samo jedan, jedan pojmovno (*λόγω*), tj. kako to izriče naš pravilno izgrađen pojam o Njemu, i jedan brojčano (*ἀριθμῶ*) 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 (*πρῶτη οὐσία*) nekad *ἀτομον*, nekad posljednja tvar (*ἐσχάτη ὕλη*). Naziv “posljednja tvar” (ili “tvorivo”, “građevni materijal”) nastao je nekom sličnošću s materijalom u prirodnoznanstvenom smislu. Materijal u prirodnoznanstvenom 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 jedan u drugi; 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 (*πρῶτη ὕλη*). Kao metafizičar Aristotel svraća pažnju na onu neodređenost takve tvari (tvoriva, građevnog materijala) — bronca je zaista neodređena sama po sebi (ukoliko je bronca) da li će 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 je¹⁰ 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 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 ὕλη); toj najdubljoj građi, individuumu, tek je prigodak (κατα συμβεβηκός... συμβαίνειν) da je to individuum ove ili one (na primjer ljudske) naravi.¹¹

¹⁰ Upotrijebili smo neodređeni izraz individuum. No, on je ipak nesavršen, pa i vrlo mnogo 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 misliju — 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.

¹¹ Usp. *Metaph.* I 1, 981 a 20 (usp. a 18—19); Ladan, str. 2.

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”.¹² 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!”.

I Božja spoznaja jest spoznaja na način onog bića u kojem nema pasivne “mogućnosti”, te praznine s onim *ενδέχεται*. 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 pisanje¹³). 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.¹⁴

¹² Usp. *Metaph.* XII 8, 1074 a 33—37; Ladan, str. 312. Usp. XII 1, 1071 b 21; Ladan, str. 302.

¹³ Usp. *O duši* (Περὶ ψυχῆς) III 4, 430 a 1; preveo *Milivoj Sironić*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 79.

¹⁴ *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).

Prema Aristotelu, *ἐνέρπεια* je također osnovica radosti.¹⁵ 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 *ἐνέρπεια*. “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.”¹⁶

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!”, *ἐνέρπεια*. *Ενέρπεια* “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 nazočnost istih Aristotelovih uzvišenih osjećaja: “I život je u njemu prisutan; jer *ἐνέρπεια* uma je život, a On je ta *ἐνέρπεια*, i Njegova *ἐνέρπεια*, ta

¹⁵ Usp. *Metaph.* XII 7, 1072 b 16. Riječ *ἐνέρπεια* ostavljam neprevedenu. O tom v. u ovom drugom dijelu I, 1 b.

¹⁶ *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 čovjekovom srećom, ne može biti osobina neke kozmičke bezosobne stvarnosti. Umetke u uglatoj zagradi dodao je M. Belić.

ἐνέργεια po sebi” samoj [“ἐνέργεια δέ καθ’ αὐτήν ἐκείνου] život je najbolji i vječni. Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su život i vrijeme [trajnost — αἰών] neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to *jest* Bog.”¹⁷

Takvo filozofsko razmišljanje, uz radosno divljenje, a bez trun-ka bilo kakvog vlastitog interesa, postaje ujedno svojevrsni himan Bogu. To je oblik i način molitve intelektualca, i takva je molitva odgovarala misaonom svijetu i načinu duševnog doživljavanja toga nadgenija.¹⁸

Zabunio se, dakle, Heidegger kad je napisao da se čovjek ne može moliti Bogu shvaćenom na filozofski način.

b) Sveti Toma Akvinski baštinió je Aristotelov nauk 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,¹⁹ nego koja donosi determinaciju na razini onog presudnog “biti a ne ne-bititi”, Toma upotrebljava riječ “esse” (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.

¹⁷ *Metaph.* XII 7, 1072 b 26—30; usp. Ladan, str. 307 (za ἐνέργεια v. bilj. 32).

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

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 kakvog 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”²⁰.

²⁰ *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.

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 ἄρα.

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”!

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 ontičkog “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 samotni negativ u koji se “ukvečava” vosak u debljini otprilike 7 milimetara. Najposlije se lijeva bron-

ca i dobiva se brončani kip. Svaka etapa u tom “horizontalnom” nizu izvođenja ovisi kao u “vertikali” o umjetnikovoj zamisli. Ta je umjetnikova zamisao svuda nazočna, a nazočna 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 njena točka zasebice promatrana — potječe od “vertikalne linije”, potječe njen “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 sudi-oništvo 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 nasta-

janje). “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”.²¹

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 osnovice “jesu” (postoje, na snazi su) također one uredbe o visokom školstvu. U čovjeku je taj “jest” relativno neovisan; u uredbama o sveučilištu njihov “jest”

²¹ Da li je 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 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.

Upozoravamo na rečeno u bilješki 12. i što će se reći odmah malo niže u podtočki d).

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 reknem, “situaciju” bivstvovanja 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 pažnju na činioce 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 činilaca, 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 dosada 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 nadrasti 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 maloprije opisanom 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 identično 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 ἐνέρπεια (ἐνέρπεια 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, ἐνδεχεται 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” nazočna, nazočna 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 da li je 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* donosilac 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 Pra-iskona 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 dohvat svega onoga što “biti” kao takav sa sobom nosi.

To je, dakle, naša onto-logička staza za pristup ontičkome (podsjecamo 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. Spremní 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 “najnutarnjiju” narav i stvarnost bića, baš u ono što zapravo najposlije jest biće ukoliko je biće. Sama ta “najnutarnjija nutarnjost” bića — kao takva! — *konstituirá 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 nedirnutošći bivstvuje — i zbog u korijenu drugačijeg 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 drugačije! Specifičnost *ontičke* stvarnosti koju *čovjek* izriče analogijom!

3. Razlika od panteizma; participacija

a) Nipošto nije nemoguće da je možda ne tek gdje koji 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 jednoznačno²², 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

²² *Duns Skot* 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”, Skot — 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” pod konac 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 correspondet intentioni [entis univoci], in “hoc” est necesse-esse, in “illo” possibile” (*Ordinatio*, I 8, num. 111; ed. Balić IV 204). U proširenom prijevodu (lapidarnog Skota 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 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.

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. malo prije 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 je neposredno (v. malo prije u III, 2, b, c, d). I zato kažemo da Bog nije sa svijetom panteistički niveliran, nego teistički transcendentan. Bog svojom različitošću od stvorova — različitošću 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 zami-sao 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 dostatosti, 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 od prve 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*

Objasnilo 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 davalac prvog potiska u tom nizu u kojem bi svo daljnje zbivanje bilo jednake naravi (jednoznačno, neanalogno). No u stvaranju je drukčiji Stvoriteljev zahvat. Taj je zahvat u ovome da je Stvoritelj “prvotni” analogat, tj. onaj svojevrsni i ničim zamjenjivi neposredni dubinski izvor stvarnosti — u svim njenim nijansama i oblicima ukoliko su stvarnost — i zato je Bog biće dubinski krajnje drugačije 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 pod konac života nimalo zabrinjavao pitanjem da li se može ili se ne može filozofski dokazati da je svijet jednoć vremen-ski 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 sva-ka usporedba hramlje (“omnis comparatdo claudicat”), pa tako i ova: jer sama fizička čvrstoća onakvog 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 različnošću 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 “rubu 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 natpojmju “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 značajan 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.²³

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 Boga kao subzistentni bitak, “Bitak koji sam

²³ “Jedino čovjek između svega bića iskušava, zazvan 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.).

kao takav jest” i koji je, dosljedno, “beskrajno more bivstva [...] i ništa više”! U tim se dubinama krećemo kad promatramo “biće”!

Analogija, unatoč njenoj 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 onto-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 dohvio 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,²⁴ ipak je tek negacija bića — do-

²⁴ Općenito govoreći, čovjeku je bliža i spoznatljivija materijalna stvarnost nego duhovna. Ali i od materijalne stvarnosti čovjeku je jasan (na stupnju čovjekove

slovno, 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 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.

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.

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 entitative 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 *Da li Bog postoji? Ne, odgovaraju [...] — tu slijedi 21 ime, među njima i Jean Rostand.*²⁵ Rostand je iskren i pošten tražilac koji, u vrijeme razgovora sa Chabanisom, još nije došao do odgovora na svoja pitanja, ni onih u smjeru ateizma, ni onih u smjeru teizma. “Svakog 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 od tuda došao do misli o Bogu; to bi imala biti egzistencija kojoj ne treba obrazloženja; dobrotu Božja — to je već “nafutrana”

²⁵ Christian Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent [...]*, Fayard, Paris, 1973, Razgovor s Rostandom, str. 39—55.

zamisao o Bogu (str. 43., 44.) — takav je bio njegov dojam. Ni druga staza kojom bi mogao uzaći 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. Što više, 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 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 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 drugačije postavite problem, nek mi nešto otkriju — ja ne znam što — što bi uzdrmalo taj blok čvrstog uvjerenja. Htio bih da mi netko otvori neki mali prozor, ali toga 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 d 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 skroz svojevrсни 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.²⁶ 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

²⁶ Usp. Miljenko Belić, *Boškovičeva nauka o finalnosti — vrijedan doprinos metafizici*, u: *Filozofija znanosti Rudera Boškovića, Radovi simpozija Filozofsko-teološkog instituta D. I.*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 1987, str. 193. ss, napose 211. ss.

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 općenito 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” — 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”²⁷.

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 svojevrsno bogoslužje, bogoslužje istine, i time za svakog iskrenog tražioca 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 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

²⁷ S. Thomas Aq., *Contra gentiles*, I, 11, pri početku.

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 izvoriste bića kao takvog — onaj presudan, potreban i svestrano savršen odgovor na pitanje da li “da!” ili “ne!” — ostaje u svojoj neizmjenosti 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 objeekcijom i odgovorom na nju!

Objeekcija. Uz neizmjenno 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 ikakvog nedostatka (jer ako bi mu bilo što nedostajalo, sve bi mu nedostajalo), te je zato nemoguće mnoštvo bića, razmravljenih, nepotpunih u svojoj stvarnosti.²⁸

Parafrizirajući: 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) identična 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”²⁹.

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.

“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!”³⁰

²⁸ Usp. Diels, 28 B 8, napose 5—6, U, 22, 33, 48.

²⁹ Τό γάρ εἶναι πάντων ἐστίν ἢ ὑπὲρ τό εἶναι Θεότης (Ps. Dionysius Areop., *Cael. Hier.*, c. 4, PG 3, 177 D).

³⁰ “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.

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?”³¹

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 plamtio zbog neposjedovanja istine, 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”³².

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.”³³

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.

³¹ S. Thomas Aq., *Tract. in Ioann.*, 29, c. 3. PL 35, 1629.

³² *Ispovijesti*, knj. 3, gl. 6, br. 11; hrv. prijevod (v. bilj. 46), str. 52; PL 32, 688.

³³ *Ispovijesti*, knj. 10, gl. 27, br. 38; hrv. prijevod str. 230—231; PL 32, 795.

Takve su misli kod Augustina česte. Zanimljivo je čitati njegova djela s posebnim osvrtom na mjesta o participaciji-analogiji.³⁴

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*”³⁵.

³⁴ 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.

³⁵ “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).

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 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 umjetnikovim 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 *Schopenhauero*va filozofija nije uvjerljiva.

No je li uvjerljivo suprotno mišljenje, je li činjenica bivstvovanja sama kao takva u sebi — i ta ista činjenica ukoliko ju 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”).

LITERATURA

a) Što je filozofija?

- ARTIGAS, M., *Introduccion a la filosofia*, EUNSA, Pamplona 1984.
- BADIOU, A., *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Tur, 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 filozofia*, LEV, Città 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 metaphysique. Introduction a 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., *Introduccion a la filosofia*, Revista de Occidente, Madrid 1967⁹.
- MARITAIN, J., *Introduction generale a la philosophie*, Tequi, Paris 1920.
- MONDIN, B., *Introduzione alla filozofia*, Massimo, Milano 1998.
- NAGEL, T., *Što sve to znači?*, KruZak, Zagreb 2002.
- PIEPER, J., *Was heisst philosophieren?*, Kösel Verlag, München 1973⁷.
- , *Verteidigungsrede für Philosophie*, Kösel Verlag, München 1966.

- RAFFIN, F., *Introduction a 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 1981².

b) 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, Miano 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.
- , *Verità 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 Degres du savoir*, Desclee de Brouwer, Paris 1933.
- 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 philosophische Problem*, Olms Verlag, Hildesheim 2000.
- SIMON, Y., *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge*, Fordham University Press, New York 1990.
- VERNEAUX, R., *Epistemologie generale: critique de la connaissance*, Desclee de Brouwer, Paris 1965.
- WILHELMSSEN, F., *Man's Knowledge of Reality*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (New Jersey) 1956.

c) 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.

- AKVINSKI, T., *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>.
- , *Opuscula philosophica*, 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 Aristotelem. In libros Physicorum*, u *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- , *Commentaria in Aristotelem. Sentencia libri De anima*, u *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- , *Commentaria in Aristotelem. Sentencia libri Metaphysicae*, 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 neoplatonicos. Super De divinis nominibus*, 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 in Boethium. Super De Trinitate*, u *Opera omnia S. Thomae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- 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, *Metafisica*, prijevod T. LADANA, Signum, 2001.
- , *Fisica*, prijevod T. LADANA, Ognjen Prica, Zagreb 1987.
- BAUER, A., *Opća metafizika ili ontologija*, Nadbiskupska tiskara, Zagreb 1918.
- BAHM, A. J., *Metaphysics, An Introduction*, Barnes & Noble, Albuquerque 1986².
- BELIĆ, M., *Ontologija. Biti, a ne ne-bitu 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 opcion intelectual*, Rialp, Madrid 1973².
- CIPRA, M., *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.
- CASAUBON, J. A., *Nociones generales de Logica y filosofia*, Estrada, Buenos Aires 1981.
- CLARKE, W. N., *The One and the Many: a Contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 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*, Universita Gregoriana, Roma 1960².
- , *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., *Philophie de l'etre*, Nauwelaerts, Louvain 1946.
- DESMOND, W., *Being and The Between*, 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.
- ELDER, L., *Die Metaphysik des Tomas von Aquin in historisches 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 causalita*, S.E.I., Torino 1961.
- FOREST, A., *La structure metaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956².
- FORMENT, E., *Lecciones de metafisica*, Rialp, Madrid 1992.
- GARCIA LOPEZ, J., *Lecciones de metafisica 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 1972⁷.
- , *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.
- , *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993.
- GONZALEZ, A. L., *Ser y participacion*, EUNSA, Pamplona 1979.
- GONZALEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafisica. Ontologia*, Gredos, Madrid 1961.
- GRENET, P. B., *Ontologie*, Beauchesne et ses fils, Paris 1959.
- HANLEY, K. R.—MONAN, J. D. S.J., *A Prelude to Methaphysics. The Meaning of Being Interrogated Through Reflection and History*, Prentice-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 1961³.
- 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*, Henry 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 1949³.
- MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Téqui, Paris 1933.

- , *Petite logique (Logique formelle)*, Tequi, Paris 1923.
- MATTIUSSI, G., *Le XXIV tesi della filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Befani, Roma 1922.
- MCINERNEY, 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; *Ontologija 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.
- RASSAM, J., *Thomas d'Aquin*, PUF, Paris 1969.
- RENARD, H., S.I., *The Philosophy of Bing*, The Bruce Pub., Milwaukee 1943.
- ROLAND GOSSELIN, M. D., *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948.
- ROMERA, L., *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003.
- ROSENBERG, J., *Thinking About Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- SANGUINETI, J. J., *Logica*, EUNSA, Pamplona 1984.
- SCHEU, M., *The Categories of Being in Aristotele 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 1993².
- TAYLOR, E. A., *Elements for Metaphysics*, Barnes & Noble, New York 1961.
- TE VELDE, R. A., *Partecipation & Sustantiality 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 1993²⁴.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Ontologie*, L'Institut Superieur 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.

SADRŽAJ

Predgovor	5
1. ŠTO JE FILOZOFIJA?	9
1.1. <i>FILOZOFIJA JE MUDROST</i>	9
1.2. <i>FILOZOFIJA JE ZNANOST</i>	11
2. FILOZOFIJA SPOZNAJE	15
2.1. <i>ISTINA</i>	15
2.2. <i>ZDRAVORAZUMSKE ISTINE</i>	22
2.3. <i>OD PREDZNANSTVENOGA DO PRVOGA FILOZOFSKOG ZNANJA</i>	26
3. METAFIZIKA	29
3.1. <i>ŠTO JE METAFIZIKA?</i>	29
3.2. <i>POJAM BIĆA</i>	31
3.3. <i>POČELA BIĆA</i>	33
3.3.1. <i>Supstancija i akcidenti</i>	33
3.3.2. <i>Struktura zbiljnosti i mogućnosti bića (de actu et potentia)</i>	38
3.3.3. <i>Bitak, akt bivstvovanja, posljednja je zbiljnost bića</i> . .	43
3.3.4. <i>Bit (esencija) bića</i>	50
3.4. <i>TRANSCENDENTALI VIDICI BIĆA</i>	57
3.4.1. <i>Što su transcendentali i koliko ih je?</i>	57
3.4.2. <i>Jednoća bića</i>	64
3.4.3. <i>Ontološka istina</i>	67
3.4.4. <i>Dobro</i>	68
3.4.5. <i>Lijepo</i>	70

3.5. UZROCI	73
3.5.1. Što je to uzrok i koje su vrste uzroka?	73
3.5.2. Nutarnji uzroci: materijalni i formalni	76
3.5.3. Proizvodni uzrok	76
3.5.4. Svršni uzrok	80
3.5.5. Odnos božje uzročnosti i uzročnosti stvorenja	84
3.6. MIŠLJENJE O STVARNOSTI	87
3.6.1. Poimanje	87
3.6.2. Suđenje	93
3.6.3. Zaključivanje	94
Dodatak 1:	
Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela	95
Dodatak 2:	
“Biti ili ne-biti” — u svjetlu analogije bića	113
Literatura	161

