Uloga finalnosti u shvaćanju bitka kod hrvatskih neoskolastika

Lamešić, Kata

Doctoral thesis / Disertacija

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:982946

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu
Fakultet filozofije i religijskih znanosti

Kata Lamešić

ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA KOD HRVATSKIH NEOSKOLASTIKA

DOKTORSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Ivan Koprek

Zagreb, 2018.

University of Zagreb
Faculty of Philosophy and Religious Studies

Kata Lamešić

THE ROLE OF FINALITY IN THE UNDERSTANDING OF BEING BY CROATIAN NEO-SCHOLASTICS

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Prof. Ivan Koprek, PhD

Zagreb, 2018.

Sažetak doktorskog rada na hrvatskom jeziku

SAŽETAK I KLJUČNE RIJEČI

Doktorska disertacija u četiri dijela proučava djela hrvatskih neoskolastika o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka. Prvi dio definira pojmove finalnosti i bitka u povijesnom prikazu s analizom uloge finalnosti u shvaćanju bitka kod Aristotela i Tome Akvinskoga zbog njihova utjecaja na neoskolastičku filozofiju. Drugi dio prikazuje elemente finalnosti u shvaćanju bitka u filozofijama hrvatskih neoskolastika: J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja i M. Belića. Treći dio izdvaja analizu uloge finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića zbog duboko finalističkog pristupa koji vodi u srž shvaćanja bitka u spoznajno-voljnom činu. Četvrti dio daje osvrt na analizirane filozofije u obradi finalnosti u shvaćanju bitka uz doprinos postmodernom društvu. Na kraju rada iznose se zaključci proučavanja djela hrvatske neoskolastike o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka.

Cilj doktorskoga rada: prikazati ulogu finalnosti u nauku o bitku u hrvatskoj neoskolastici, ostvaren je analizom djela hrvatskih neoskolastika. Došlo se do zaključka da je konačna Svrha, Bog, utkana u bitak svih bića, a osobito u dinamizam ljudskog spoznajno-voljnog čina u težnji Bogu kao konačnoj Svrsi. Ona upravlja k sebi čovjeka i kroz njega cijelu stvarnost. Time hrvatski neoskolastici daju veliki doprinos postmodernoj raspravi. Metoda u obradi teme je kombinirana refleksija s elementima analize, interpretacije, sinteze, indukcije, dedukcije, apstrakcije, dokazivanja, opovrgavanja, komparacije i kritičkog mišljenja s ciljem otkrića novih uvida. Proučavana su djela antike, osobito Aristotelova, zatim skolastike, posebno Tome Akvinskoga, s osvrtom na utjecaj novovjekovnih i suvremenih filozofija u djelima hrvatskih neoskolastika: J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka. Uočena je važnost analize te teme jer se o njoj kao prvotnoj temi filozofije govori u antici i skolastici, ali od novog vijeka do danas sve manje. U hrvatskoj neoskolastici otkrivaju se bitni elementi takvoga govora, a posebno u djelima J. Ćurića. Ostvarivanjem cilja uočavanja bitnog utjecaja Konačne Svrhe na cjelinu stvarnosti, osobito na čovjekov misaono-voljni čin, daje se znanstveni doprinos osobito na polju filozofijskih disciplina: metafizike, antropologije, gnoseologije i etike. Otkrivaju se novi uvidi o bitku i svrsi čovjeka.

Ključne riječi: finalnost, bitak, Aristotel, Toma Akvinski, (hrvatska) neoskolastika, hrvatski neoskolastici: J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić, J. Ćurić, postmoderna.

Sažetak doktorskog rada na engleskom jeziku

SUMMARY AND KEY WORDS

This four-part doctoral thesis studies the works of Croatian Neo-Scholastics about the role of finality in comprehending Being. The aim of the thesis, which is to present the role of finality in the doctrine of being in Croatian Neo-Scholasticism, has been reached by analysing the works of Croatian Neo-Scholastics. The conclusion has been reached that the Final Purpose, God, is woven into the being of all beings and especially into the dynamics of the human cognitive-voluntary act of longing for God as the Final Purpose. This Purpose directs man towards Itself, and through man all of reality as well. By such reasoning a great contribution is made to postmodern discussion. The method applied in dealing with the topic is reflection combined with elements of analysis, interpretation, synthesis, induction, deduction, abstract thinking, argumentation, refutation, comparison and critical thinking, with the aim of discovering new insights. In the study are included the works of greek philosophy (especially of Aristotle), Scholasticism (especially of Thomas Aquinas), partly of modern and contemporary philosophies and of Croatian Neo-Scholastics: J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić and J. Ćurić. The importance of the topic was noticed, since it had been the primary topic of greek philosophy and Scholasticism, which has, however, decreased since the time of modern philosophy. In Croatian Neo-Scholasticism the major elements of finality, especially in the works of J. Ćurić, are discovered. By noticing the essential influence of the Final Purpose on the whole of reality, especially on man's cognitive-voluntary act, a scientific contribution is given particularly to the fields of metaphysics, anthropology, gnoseology and ethics. New insights about Being and the purpose of man are uncovered.

I. The role of finality in the understanding of Being – general historical overview:

Finality and Being are defined in a historical overview, especially in the works of Aristotle and Thomas Aquinas, because of their influence on Neo-Scholasticism. The doctrine on finality, purposefulness or teleology deals with the purposeful arrangement of reality. Purpose is the goal which being strives to achieve, to which the action of instinctive beings and human will is oriented. The final purpose is the Highest Good, the value because of which being exists and by which the degree of fulfilment/perfection is measured. The purposeful cause sets into motion all events and actions of beings in the world, directing them towards their Final Purpose. This is the topic of greek, medieval and partly modern philosophy, whereas it has been neglected in contemporary philosophy.

Aristotle, mainly in his *Physics* and *Metaphysics*, starts off with being, searching for the primary thing that the being of being(s) depends upon, that which in itself focally means "to be", "to exist", and that is "ousia" or "substance". It is in the foundation of everything as the cause of being of things. "Ousia" is also the form, i.e. the essence of the individual being. This can be seen in the analysis of potentiality and actuality, or activity of being. Potentiality is seen as the ability to change at transitioning into actuality, as a feature of "to be" in the realization of being or purpose. The final cause - equivalent to the formal cause and the cause of movement - acts as the mover towards the final cause, purpose, the highest good, prime unmovable cause i.e. prime substance. He considers the prime mover as God in the context of solving the issue of purpose to be the principle of reality and the final cause as pure actuality and the object of thinking and desire, the most thinkable and most pleasant, who is unmoved, unchangeable, non-contingent, necessary and the object and goal of all desire – "telos". Beings inherently aspire to achieve the final purpose of their nature, but also the external final purpose in the universal order. Specifically through his reason and will, man strives to achieve perfection in relation to the "external" purpose, the prime unmoved mover, the thinking that thinks itself and the prime principle of reality. Beings and their joint purpose are not explicitly linked. In the order of the universe beings pursue their purpose and thereby also the final purpose.

Thomas Aquinas follows of Aristotle, taking his thought further and deeper. His philosophy is theo-finality, which is obvious in his main works *Summa Theologiae* and *Summa contra Gentiles*. He aims further than Aristotle in his teaching on change, potentiality, actuality and finality, the purpose of which is the Prime Unmoved Mover. He notices deeper than Aristotle the duality of principles in the contingent being: essence and existence. The essence is in potency an own being, which does not necessarily exist, but is limited and created by the necessary Being – God the Creator. God's essence is his Being – Pure Essence. Through potency being strives to realize its purpose, and the final purpose is God who creates the world. Man as created being and the only rational being participates in God's goodness through cognition and love. The immediate purpose of created beings is the perfection of their nature, this purpose being subject to the Final Purpose as the purpose of their existence – the glory of God. The world has an ultimate supernatural purpose, and the peak of man's rational ascent is the knowledge of God's essence, which is in its entirety only possible in eternal life. This cannot be achieved by man's natural ability, although man carries a "natural desire" towards the Final Purpose. He conceives this Purpose only analogously and imperfectly, with reason having precedence, since the judgement of reason puts purpose, which man owns by

cognition, to the decision of the will. The will, as a desire directed towards good, happiness, beatitude and finally to God's goodness, chooses freely. The will does not own purpose, but only desires it as something external. Nonetheless, man's reason knows God indirectly, while man's will desires God directly, which is why the love of God is more perfect than the knowledge of God. In the supernatural order man requires God's help to see God's essence. As a part of the universe, by his knowledge and love of the Final Purpose –Man exists for the purpose of God's glory, and the universe exists for the purpose of man. Man is akin to God, because God is woven into man's essence. True happiness is manifested in an ever greater dependence on the Creator and the Final Purpose, that draws man towards Himself in the depths of his being.

II. The role of finality in the understanding of Being by Croatian Neo-Scholastics:

The term „Neo-Scholasticism" emerged in the second half of the 19th century. It considers the possibility of true Catholic theology and philosophy, in returning to the classical Scholastic tradition of the Church and criticizing modern philosophy and the modern spiritual world. It bears in mind human nature with its supernatural determination. There is a difference in the Neo-Scholastic movement of the first and the second half of the 20th century. The initiative for its development can be found in the encyclical *Aeterni Patris* of Leo XIII. The selected Croatian Neo-Scholastics who deal with elements of finality in the cognition of Being in their works are: J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić and J. Ćurić.

An outline of finality is present in J. Stadler's work, mainly in the volumes *Philosophy: General Metaphysics or Ontology, Natural Theology and Psychology*. Ontology searches for the cause and purpose of beings. The Primary Cause and Final Purpose of beings, which draws them to Himself, is the necessary and perfect Being – God. He is the cause of order and the purpose of the world. The theodicean approach views God's existence, essence and action. Being receives its being from God, as one, true and good. Being strives towards God as its ultimate end, absolute truth, goodness and perfection. Being, caused ontologically, is purposefully arranged. God as the beginning of being and the Final Purpose, placed a purpose into the nature of beings, both rational and irrational, which they are striving to achieve. Irrational beings do this by instinct directed by God, whereas rational beings do it by intellect and will. Indirectly, through the limited world and with the help of his senses, man analogously and imperfectly conceives God, but not His essence. The intellect presents purpose to the will as the good which it chooses. The beatific vision of God, of God's essence,

is not possible in the natural order, but only in the supernatural, by God's light. Purpose draws beings nearer by its kindness, as their eternal happiness.

A. Bauer offers a design of finality in his works *General Metaphysics or Ontology* and *Natural Theology*. In ontology Bauer a posteriori sees the limited being as an effect oriented toward the prime cause, the unlimited Being, God's essence, the necessary perfect Being and Purpose of all beings. Bauer investigates the essence, being, characteristics, nature and purposeful actions of beings. By his reason man reaches the conclusion about God's existence and through his nature strives to comprehend God's essence. Beings emerge by the influence of causes: efficient, material, formal and final, which operate due to purpose. The efficient cause gives being to being, bearing in mind the purpose for which the formal cause forms matter. Order and finality in the world indicate that there is an intelligent and free cause – God. By natural, necessary and intellectual-voluntary desire being is directed towards the purpose as the end of action, and to good, which agrees corresponds to nature. The final purpose is God. Irrational being is drawn to purpose by God through natural desire, whereas the intelligent-voluntary being conceives with reason and presents purpose to the will, which desires Purpose due to its goodness. God as the efficient cause of the world gives being to beings intelligently and freely, which can be observed in the order and finality of the world. According to being received from God, beings strive towards God's goodness and perfection. Rational and free beings do this in a more perfect way through cognition and love towards Purpose – God as beatitude, happiness and perfection, which is also the final purpose of the Creator. The cognition of the absolute, limitless and perfect essence of God equal to Be-ing is possible only through analogy.

In his works *Ontology* and *Natural Theology* V. Keilbach gives an outline of finality in Being. He ontologically analyses being, his features, categories and causes. Being in the analogue sense, consisting of act and potency, essence and being, receives being from the uncomposed Being – God, whose essence equals Being. The properties of being: one, good and true are based on Being from Himself, which is absolute one, good and true - God. Being is caused by the following causes: efficient and final, material and formal. The prime cause, which everything else depends upon, is God, and all the others participate in Him. The efficient cause translates potency into actuality out of nothing and determines objects by forming matter according to purpose. Beings strive towards the Final Cause and because of It act according to the purpose of their nature. The Absolute, Final Purpose is God. The theodicean problem of God in philosophy deals with God's existence, nature and effect. This is the fundamental question of man's existence, as its purpose and meaning. By proving

God's existence Keilbach rejects a priori theories and accepts the a posteriori rational cognition based on the experience of kindness, beauty, truth, order and harmony of the limited world, which points to the Prime Cause – a necessary, limitless, perfect Arranger and Governor of the world and its purpose – God. The intellect analogously comprehends being, good, purpose, by which it prompts the will to strive for beatitude. The evidence based on purposefulness arises from the order in the world, from God who is intelligent, free and transcendent as the world's purpose, and also from the gradual growth of being in perfection up to the limitlessly perfect Being. Within the teleological evidence Keilbach provides the biological and anthropological evidence as well, and excludes coincidence. He points out the evidence about the end of the world as the fulfilment of the assigned purpose. By observing the human spirit and based on moral obligation, Keilbach provides deontological evidence about the existence of a transcendent personal Legislator as the source of this obligation, the Divine will that obliges the human will to strive towards divine Goodness as the ultimate end. The natural desire of the will for beatitude – eudaimonological evidence - implies purposefulness, since the will strives for unlimited good as its purpose. Irrational beings instinctively strive towards purpose, whereas man does that by rational, indirect and abstract comprehension, and then by the desire of the will. The final orientation is sufficient reason for the existence of the purpose of this desire. The ideological and noetical evidence reaches the truth of universal and eternal value, which points to its source – God. Keilbach rejects ontologism, a direct intuitive knowledge of God out of truth, and accepts that intellect can, by abstract thinking through analogy, reach some level of God's perfection after which it strives. The knowledge of God, of God's nature and essence, is analogous and limited. God is a Being of Himself, the fullness of Being as Pure Act, and out of this essence arises His life and work, immanent and external, through the creation of the world. As the efficient cause of the world, He creates the nature of all beings, dependent of him, which by their nature aspire to Him as their purpose. God maintains all beings and participates in their works, respecting the freedom of rational beings. The purpose of the world and of beings is God's glory and kindness, which is in harmony with the nature of beings, and which intelligent and free beings choose.

In his work *Philosophy and Religion* S. Zimmermann presents the finalistic dimension of life with religious meaning, because God is the cause and purpose of life. The moral law is built into man's rational nature, which is led by rational desire (will) towards God as the Highest Good of human life, which gives this life a theocentric meaning. Zimmermann wants to reach a secure cognition of God. He starts with the non-necessity and contingency of the world, following the path of causality up to the immutable, uncaused cause of the world, the

perfect personal Being – God. He notices the order and lawfulness in the world. Presuming that God is the creator of rational man, He set a purpose to man's life, and that is the practice of moral law. Natural purpose is the precondition for supernatural superstructure. Zimmermann dedicates the first part of his investigation to reason on its way towards truth, and the second part to man's relationship towards God. He notices the boundaries of sensory and mental reasoning, but also the power of the mind to overcome experiential objects. Natural knowledge about God is attained by proving, alongside with the prior noetic, cognitive reexamination of truth. A conscious subject is - with all of his being, knowledge, emotions and will - in a relationship with God the Creator and Purpose of Life. He relies on the objective truth reached by reason, but - on the path of (efficient) causality - searches for a reliable cognition of God, who determines man's purpose in the moral sense. The knowledge of God and the soul leads to the fulfilment of the assigned life task – the realization of purpose through good deeds. Thus Zimmermann reaches the truth about the soul, life's purpose and God in a cognitive-critical – noetic way. This truth is the cognition of being in general, which is value, and after that the cognition of Absolute Being, which is an outside-of-awareness value. Based on causality and finality as the foundation of metaphysical religion, independent of awareness or anything else, a relationship between the conscious subject and God emerges. Awareness is directed towards God, it intends God, so that religion is aware of facts. In man's second aspiration – the will – Zimmermann perceives the moral obligation whose binding power leads to the One who obliges – the Good as Purpose, the goodness of God's will. Man reaches a relationship with God as his own Purpose by understanding God as an Objective Transcendent Being, that unconditionally obliges man's will, leaving him with free choice to choose the Highest Good as his own purpose and meaning, perfection and beatitude. In the supernatural order this is fully attainable only in Heaven.

Apart from theodicean-ontological topics, I. Kozèlj dealt with the philosophy on man, i.e. conscience in his works *Theodicea, Phylosophy on Man and Conscience.* Theodicy, bearing in mind the metaphysical foundation of being, finds the foothold of God's existence, nature and actions. On this Kozèlj builds his philosophy on man, in whose conscience he discovers the path to God. The Absolute personal God reveals Himself to the rational and free human nature as a phenomenon of universal human experience. The arrival of the Goal – God - is achieved by openness and directedness of the dramatic dynamism in the conscience towards God. Based on deontological evidence Kozèlj develops his personalistic doctrine. At the core of the human person, in the dynamism of life, God is experienced as the call of Kindness that surpasses conscience. In the conscience two wills are exhibited: man's and

God's, which obliges man's will by absolute moral obligation. Moral obligation has a threefold finalistic trait: the obligation towards God as law-giver and His will, the determination of rational nature and the natural desire towards happiness. In the dynamism of the phenomenon of conscience, the directedness towards Being as transcendental Highest Value, Good, Pure Being – God, who obliges absolutely, is active. This is an active openness and directedness towards God in the longing for the Final Goal, the Good that man chooses and to which he surrenders. In accomplishing this goal, i.e. Beatitude, at the core of his being – his conscience – man is in community with the entire reality carried by Being, God.

M. Belić speaks about the role of finality in understanding Being in his works *Ontology* and *Metaphysical Anthropology*. Belić solves the problem of being by discussing Parmenides' problem, through tractates about actuality and possibility, analogy, possible beings, categories and finally causes. There are two grounds: the dialectics of being from itself and being from another. Through analogy he partly overcomes the difference between the Uncomposed Being – God and the composed being – man. In his spirit man carries the desire for life, happiness and goodness as the highest values. In this natural desire all of man's desires flow into the Centre, the Source and the Estuary, i.e. Pure Value, Pure Being, God. Thus the purpose of why to be, and not not to be, are the kindness and love of the Source and Purpose – Being, God who instigates us to do that. Man is more than a biological and sensory being, since by his intellectual insight and free voluntary decision about the meaning of his own life, he strives to attain his own purpose, the fulfilment in God. Herewith the productive cause (efficient cause) is marked as the principle that influences the existence of the contingent being, whereas the final cause is his purpose. Determination (directedness) of the productive cause, that is not from itself, but from another, requires reason which foresees and will which chooses purpose, to which it directs the action of productive cause. Pure Being, God, is the Source of created being, whose nature is composed of essence – potency as God's idea about him and His act – existence as its realization. Out of the "explosion" of the dynamism of Pure Being - God, emerges oneness, truth, goodness and dynamism of the created being as his source and final purpose. Into the be-ing of the created being "from God to God" is inscribed.

III. The role of finality in understanding Being in the philosophy of J. Ćurić: Finality is obvious in the following works of Ćurić: *Compendium of Theodicy*, *Ontology*, *We Believe with our Heart and Thomism Then and Now*. Finality plays a crucial role in understanding Being. Ćurić searches for the primordial cause of everything, the mysterious Primordial Being that permeates and exceeds everything, the foundation of being, that which makes reality real.

Being is the principle created by God, resembling Him, yet different from Him (analogy), all-encompassing and universal, the Act from which all objects exist and receive their being. The ontology of J. Ćurić is open, since all beings exist "through the strength of Being", which is Infinity, Premordial Cause and Final Purpose – God. Through cognition the Premordial Being is co-affirmed as Purpose. In the original human experience the Supra-Empirical – i.e. God is discovered. This is the key according to which theodicean interpreters provide arguments for God´s existence. Ćurić notices two aspects of man's cognition: intellectual (direct insight into reality) and conceptual (abstract thinking). In every conscious personal act man directly and objectively experiences himself in reality, his awareness is object-oriented, and the object has a final role, because through the object man strives for Absolute All-Reality, by being directed to the Transcendent Final Goal. Thus man experiences the affirmation of his personal Final Goal as the real Final Cause, that directs him toward Himself and determines his original enthusiasm of being. In this act the self-realization of being in the directedness towards Absolute Truth and Goodness is increased. Man tries to articulate this intellectual insight analogously and notionally. The finalistic philosophy of J. Ćurić is based on Blondel's deliberation on thought and action – "action" in the original dynamics of the heart directed towards Purpose. The co-natural cognition takes place in the depths of man's being as an experience of kinship with the whole of reality and its Source. In the eagerness of the heart, the deep "willing will" – "volonté voulante" - assimilates the individual wants – „volonté voulue" ("willed will"), which reaches further and further in its zest, since there is always a "rest" that pushes one to reach realization, up to the final decision about man's life and being in general. Through the visible reality the confrontation with the Presence of the Originator and Perfector of the human heart and the whole universe finally takes place. Ćurić notices here that a standpoint towards God, the Author of existence, and towards the whole of reality needs to be taken. At the bottom of man's heart there is love for God as his Last Objective. This original love in the zone of consciousness – the "volonté voulante" makes it possible for the explicit „volonté voulue" to even oppose the Supreme Purpose and get into contradiction with one's own depth. On this track Ćurić reflects about co-natural cognition and dialectics of the relationship between the natural and the supernatural in view of the Final Purpose. All beings are primordially akin based on Being, whereas their differences are linked to essence. In the depth of man's being there is the beginning of the Goal manifested in similarity with the Goal, a longing or inclination in the form of a final zest of all beings towards God as the Final Purpose. The Thomistic/Rahner's notion of „excessus ad esse" („Vorgriff") indicates the original openness and final directedness of the human spirit and will, which precedes all

conscious acts and represents the core of the human being, surpassing all that is limited. Herein Ćurić discovers the influence of the transcendent Divine Primordial Being at the base of man's actions. In the final zest of the spirit, in every conscious action, man implicitly touches the Absolute Being – the Personal God as his Final Purpose. The dialectic relationship of nature, intellect and will, carries a supernatural determinant set by God, as an intimate determination of being for his supernatural Purpose, the Absolute Truth and Goodness. In this way, man by his nature strives to observe God's Essence, that what God is, which will fully ensue in Heaven.

IV. A review on the role of finality in the understanding of Being by Croatian Neo-Scholastics and their contribution to postmodern understanding: After the analysis about the role of finality in the understanding of Being in the works of J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić and J. Ćurić, a review on the type, level and depth of finality in the understanding of Being in their philosophy ensues. One of the common traits of their philosophy is the Aristotelean-Thomistic tradition about finality in the understanding of Being. There is also a similar viewpoint of the world, the order in the universe and finality of things. This order was established by a Being from itself, necessary, outer-worldly, transcendent, unchangeable and perfect Being – God (cosmological, transcendental, objective, external Finality). God is the Creator of the world and the order in it, and all beings are directed towards Him as their own Final Purpose (theocentric finality). Order also refers to the nature (subjective, immanent, internal finality) of instinctive and especially intelligent-voluntary beings. Only man can comprehend and want his Purpose, make a choice for it, whereas all other beings are directed to serve man (anthropocentric finality), and through man they are also directed towards God as their Final Purpose. Man can reach his own perfection and happiness in the beatific vision of God. The only difference in this doctrine by certain Neo-Scholastics refers to the scope, emphasis and depth of particular aspects of finality, specifically anthropological aspects in the elaboration of the cognitive desire and the cognition of truth about one´s own purpose. Apart from that, there is a difference in the approach to understanding the voluntary desire towards Good as its own purpose and the decision about this Purpose, the commitment to Final Good (deontological, ethical aspect), completely realized in the beatific vision of God.

The analysis of works of Croatian Neo-Scholastics shows that in the first half of the 20th century finality was dealt with in passing, with an emphasis on apologetics and polemics with different philosophies that are not open to metaphysics, in ontology, theodicy and partly psychology and ethics. Thus, J. Stadler gives a blueprint of finality in Being within ontology,

theodicy and psychology. A somewhat more developed framework is given by A. Bauer. V. Keilbach provides a broader theodical and ethical outline of certain aspects. S. Zimmermann adds the (no)ethic aspect to finality within the deontological evidence. However, Croatian Neo-Scholastics of the second half of the 20th century: I. Kozèlj, M. Belić and J. Ćurić, under the influence of European philosophers like M. Blondel, K. Rahner, J. Maréshal, P. Rousselot and others, apart from the ontological and theodical approach, deepen particularly some aspects of philosophical anthropology and ethics on finality. Thus, I. Kozèlj presents the dynamics of conscience in man´s ascent towards God as his Purpose, M. Belić brings this dynamic aspect into ontology and anthropology, and J. Ćurić does the same in a particular way. His philosophy is ontologically, theodically, anthropolocially, gnoseologically and ethically explicitly finalistic, while he deepens the theme of finality in the dynamics of the cognitive-voluntary act. In contrast to that, postmodern philosophy represents a challenge by criticizing the whole old worldview, Being as the foundation of everything, the individual as subject, the final purpose of being and history as the foothold of Western metaphysics. These critiques converge towards relativizing teleology. After their foundation – Being - is undermined and removed - the world, being, man and history are utterly disoriented and relativized by denial of their Purpose, which leads to meaninglessness. Noticing the consequences of these standpoints, the Croatian Neo-Scholastics reject them by arguments. They consider that history, reality, the world, being and man cannot, by their nature, act without purpose, since it is woven into the foundation of their being. Being is realized in the inclination toward Purpose, that draws him to Himself. By realizing his purpose, being achieves his fulfilment and meaning of existence. Man as an intelligent-voluntary being in the dynamism of his own nature, in the depth of his own being, discovers his own Purpose, Pure Being – God. This concerns the purpose of man's being and reality. In the achievement of this Final Purpose the whole of life's dynamism is included. It concerns truthfulness, oneness and selflessness of being as man's identity, since subject surrenders to the other (Other) at the core of his own existence, thus achieving the fulfilment of his own being and the world, as well as giving glory to God as his Source and Purpose. Both Greek and Scholastic traditional philosophy, followed by Croatian Neo-Scholastics, offer old, yet new bases for purpose in the world.

Key words: finality, Being, Aristotle, Thomas Aquinas, (Croatian) Neo-Scholasticism, Croatian Neo-Scholastics: J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić, J. Ćurić, Postmodernity.

Sadržaj

Sažetak doktorskog rada na hrvatskom jeziku 1
Sažetak doktorskog rada na engleskom jeziku 2
Sadržaj 12

Uvod 14

I. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA – POVIJESNI PRIKAZ 16

1. Značenje pojmova finalnosti i bitka 16
2. Aristotelovo teleološko shvaćanje bitka 22
   2.1. Aristotelovo istraživanje bitka 22
   2.2. Supstancija – „ousia“ 24
   2.3. Aristotelova teologija i ontologija – „prvi nepokrenuti pokretač“ 28
   2.4. Uloga finalnosti u Aristotelovu shvaćanju bitka 34
3. Bitak – prvi uzrok i konačna svrha kod Tome Akvinskoga 44
   3.1. Tomin aristotelovski smjer 44
   3.2. Tomino shvaćanje bitka 46
      3.2.1. Božji bitak – vrhovni Bitak 46
      3.2.2. Božja bît istovjetna Božjem bitku 47
      3.2.3. Božji bitak – uzrok konačnoga bitka 48
      3.2.4. Čovjek kao stvoreni bitak 49
   3.3. Spoznaja Boga 52
   3.4. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka – Boga 55
      3.4.1. Dobro – svrha svih stvari 55
      3.4.2. Bog – konačna svrha svega 56
      3.4.3. Konačna svrha – blaženo gledanje Boga 57

II. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆNJU BITKA KOD HRVATSKIH NEOSKOLASTIKA 62

1. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka kod J. Stadlera 65
   1.1. Nacrt filozofije J. Stadlera – elementi finalnosti 65
   1.2. Ontološki pristup finalnosti 69
   1.3. Uloga finalnosti u spoznaji Boga 83
   1.4. Psihologijski pristup finalnosti 87
2. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji A. Bauera 90
   2.1. Nacrt filozofije A. Bauera – elementi finalnosti 90
   2.2. Ontološki i teodicejski pristup finalnosti 91
   2.3. Uloga finalnosti u spoznaji bitka – Boga 99
3. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji V. Keilbacha 106
   3.1. Nacrt filozofije V. Keilbacha – elementi finalnosti 106
   3.2. Ontološki pristup finalnosti 106
   3.3. Uloga finalnosti u spoznaji Boga – teodicejski pristup 107
4. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji S. Zimmermanna 117
   4.1. Nacrt filozofije S. Zimmermanna – elementi finalnosti 117
   4.2. Noetički put prema Bogu kao cilju 120
   4.3. Finalnost u spoznaji vrijednosti i bitka 125
   4.4. Spoznaja Boga kao Svrhe čovjekova (moralnog) života 128
      4.4.1. Spoznaja Boga u apsolutnoj moralnoj obligaciji 128
      4.4.2. Svjesna upravljenost Bogu 134
5. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji I. Kozèlja 138
   5.1. Nacrt filozofije I. Kozèlja – elementi finalnosti 138
   5.2. Finalnost u savjesti 139
   5.3. Upravljenost prema Bogu u spoznaji Čistog Bitka 144
6. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji M. Belića 153
   6.1. Filozofija bitka M. Belića – elementi finalnosti 153

6.2. Ontološki pristup finalnosti 155
6.3. Ontološko-antropološki pristup finalnosti 158

III. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA U FILOZOFIJI J. ĆURIĆA 171

1. „Snagom bitka“ biće u poletu prema Konačnoj svrsi 174
1.1. Polazište i struktura ontologije J. Ćurića 174
1.2. Smisao bitka 174
1.3. Ljudski govor – ko-afirmacija Prabitka kao Svrhe 176
1.4. Analogija stvarnosti 178
1.5. Ontologija „poleta“ prema (Pra)bitku 179
1.6. Svojstva bića utemeljena u bitku 182
2. Teodiceja u svjetlu finalne otvorenosti Bogu 190
2.1. Ključni vidik Akvinčevih puteva 190
2.2. Objektalna struktura svijesti – Finalni Termin 192
2.3. Analogna spoznaja Boga 198
2.4. Sloboda i stvaralaštvo – finalna otvorenost Bogu 199
3. Misao i čin – „action“ u dinamičkoj upravljenosti Svrsi 202
3.1. Integralna epistemologija u finalnom poletu duha 203
3.1.1. Sloboda metafizike 206
3.1.2. Metafizika metafizike – dubinski polet volje prema Bitku 208
3.2.Temelji aksiologije 214
3.3. Finalnost u blondelizmu – temelj finalističke filozofije J. Ćurića 217
3.4. Konaturalnost – finalni polet prema Konačnoj svrsi 222
3.5. “Excessus ad esse” – svršna upravljenost čovjekova prema Prabitku 229
3.6. Dijalektika naravne težnje prema nadnaravnoj Svrsi 234

IV. OSVRT NA ULOGU FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA KOD HRVATSKIH NEOSKOLASTIKA I DOPRINOS POSTMODERNOM SHVAĆANJU 246

1. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Stadlera 248
2. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji A. Bauera 254
3. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji V. Keilbacha 259
4. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji S. Zimmermanna 264
5. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji I. Kozèlja 271
6. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji M. Belića 277
7. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića 284
7.1. Osvrt na ontološki temelj finalnosti 284
7.2. Osvrt na teodicejski temelj finalnosti 289
7.3. Osvrt na misao i čin – „action“ u dinamičkoj upravljenosti Svrsi 294
7.4. Osvrt na finalističku strukturu konaturalnosti 300
7.5. Osvrt na „Excessus ad esse” 303
7.6. Osvrt na dijalektiku naravne težnje prema nadnaravnoj Svrsi 305
8. Doprinos hrvatske neoskolastičke misli o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka postmodernom društvu 309
8.1. Postmoderno stanje društva i odnos prema „velikim pričama“ 309
8.2. Doprinos hrvatske neoskolastike finalističkim shvaćanjem bitka postmodernom društvu 317

Zaključak 323

Literatura 329
Kratice 337
Kazalo pojmova 339
Kazalo imena 346
Životopis 348

Uvod

Disertacija se temelji na proučavanju djela hrvatske neoskolastike, a sastoji se od četiri dijela. U prvom dijelu objašnjavaju se pojmovi finalnosti i bitka u okvirnom povijesnom prikazu s naglaskom na analizi uloge finalnosti u shvaćanju bitka kod Aristotela i Tome Akvinskoga s obzirom na njihov utjecaj na neoskolastičku filozofiju. Drugi dio opisuje ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u hrvatskoj neoskolastici. U tom dijelu izabrane su filozofije: J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja i M. Belića, s obzirom na njihovo bavljenje ontološkom, teodicejskom, gnoseološkom i etičkom tematikom u kojoj nalazimo zastupljene elemente finalnosti. Treći dio bavi se analizom uloge finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića. Izdvajanje njegove filozofije potaknuto je njegovim finalističkim pristupom koji je polazište, cilj i središte njegove filozofije te na taj način osobito doprinosi produbljivanju uloge finalnosti u shvaćanju bitka. Četvrti dio iznosi osvrt na analizirane filozofije i objašnjava smisao rasprave o finalnosti u shvaćanju bitka u postmodernom društvu. Na kraju rada prikazuju se zaključci do kojih se došlo proučavanjem radova hrvatske neoskolastike o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka.

Ciljevi doktorskoga rada kreću se u smjeru određivanja uloge finalnosti u nauku o bitku, zatim naznačivanju elemenata finalnosti u shvaćanju bitka u hrvatskoj neoskolastici, osobito uloge finalnosti u shvaćanju bitka u ljudskom spoznajno-voljnom činu te otkrivanju smisla i doprinosa neoskolastičkoga govora o finalnosti u shvaćanju bitka u postmodernom društvu. Do navedenih ciljeva se došlo krenuvši od pretpostavke da je Konačna Svrha koja je Bog, utkana u sva bića, u sam bitak, a na poseban način u dinamizam ljudske spoznaje i slobodnog odlučivanja time što upravlja k sebi čovjeka i kroz njega sva bića, čime hrvatski neoskolastici daju veliki doprinos postmodernoj raspravi u kojoj je taj vidik doveden na sam rub važnosti. Njihov doprinos na poseban način očituje se u prikazu bitne uloge Konačne Svrhe u bitku sveukupne stvarnosti. To se osobito uočava u čovjekovom osobnom spoznajno-voljnom predanju vlastitog bitka Konačnoj Svrsi u koji je na određen način uključena čitava stvarnost.

Metodološki pristup koji se koristi u obradi teme, mogao bi se nazvati refleksijom jer se nastoji na osnovi istraživanih tekstova vlastitim spoznajama doći do određenih dubljih uvida na području nauka o bitku s obzirom na utjecaj Konačne Svrhe, osobito na unutarnji čovjekov dinamizam, njegovu spoznaju i slobodno odlučivanje. Riječ je o kombiniranoj metodi: induktivnoj i deduktivnoj, uz elemente analize, interpretacije, sinteze, apstrakcije,

dokazivanja i opovrgavanja, kritičkog mišljenja te komparacije s ciljem otkrića novih uvida s obzirom na istraživano područje.

U obrađivanoj temi proučavaju se djela antike, osobito Aristotelova, zatim skolastike, s naglaskom na filozofiji Tome Akvinskoga, a osvrće se usputno i na utjecaj novovjekovnih i suvremenih filozofija na djela hrvatskih neoskolastika. Na poseban način obrađuju se ontološka i teodicejska djela hrvatskih neoskolastika: J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja i M. Belića koja sadrže elemente finalnosti u govoru o bitku. Ipak, izdvajaju se djela J. Ćurića zbog njegovog sustavnog pristupa tematici uloge finalnosti u shvaćanju bitka.

Smatra se iznimno važnim analizirati ulogu finalnosti u shvaćanju bitka, s obzirom da se o toj prvotnoj temi filozofije govori u antici i skolastici, ali od novog vijeka do danas sve manje. U hrvatskoj neoskolastici uočavaju se bitni elementi takvog govora, a posebno u djelima J. Ćurića, no istraživanja takvog aspekta tih djela su izostala. Ostvarivanjem naznačenih ciljeva uočavanja važnosti utjecaja Konačne Svrhe na cjelinu stvarnosti, osobito na čovjekov misaono-voljni čin, očekuje se znanstveni doprinos osobito na polju metafizike, filozofijske antropologije, gnoseologije i etike, te nove mogućnosti u shvaćanju stvarnosti suvremenog čovjeka kojemu, čini se, prijeti opasnost gubljenja vlastite svrhe i temelja.

Na kraju uvodnog dijela iskazuje se iskrena zahvala svima koji su doprinijeli dovršenju doktorskog rada, a na poseban način mentoru I. Kopreku, mojim kolegama, prijateljima i obitelji.

I. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA – POVIJESNI PRIKAZ

1. Značenje pojmova finalnosti i bitka

Nauk o finalnosti poučava da je sveukupna stvarnost svrhovito uređena,[1] a transcendentna teleologija uzima Boga kao utemeljitelja svrha i konačnu svrhu. Te se misli pronalaze u grčkoj, srednjovjekovnoj, ali i novovjekovnoj filozofiji. Aristotel, u tumačenju principa svega, govori o četiri vrste uzroka, među kojima je i svršni uzrok koji se odnosi na krajnju svrhu, tj. konačni cilj djelovanja. Svršni uzrok[2] pokreće zbivanja u svijetu, identičan je s formalnim principom i nije slučajan, nego ima konačnu svrhu koja determinira tvorne uzroke svih događanja, a čije je djelovanje prisutno već na početku uzročnoga lanca u svrsi koja ga usmjeruje. U skolastici, svršni uzrok s prvim pokretačem, Bogom, na vrhu je svih uzroka i u izvoru bitka.

Finalnost je utkana u srž bitka te je bez promišljanja svrhe nemoguće promišljati bitak i shvaćati biće kao takvo utemeljeno u bitku i njegovo konačno određenje. Što se tiče pojma, koristi ih se nekoliko: teleologija, finalnost, svrhovitost i svršnost. Izraz teleologija (grčki *τέλος,* genitiv *τέλεος*: kraj, svršetak; cilj, svrha + -logija) smislio je Ch. Wolff, a označava nauk prema kojem je ljudsko djelovanje kao i cjelokupno događanje u prirodi i u povijesti teleologijski, tj. svrhovito uređeno kao smisleno ostvarivanje neke unaprijed određene svrhe. Pretpostavlja li se da je sve stvoreno kako bi bilo na raspolaganje čovjeku koji je u tom smislu u središtu svega, bila bi riječ o antropocentričnoj teleologiji. Ukoliko se tvrdi da čitava stvarnost, svijet ima svoju posljednju ili konačnu svrhu koja ga prožima, tada govorimo o metafizičkoj teleologiji. Ako je riječ o izvansvjetskom biću koje određuje svrhe, ugrađujući svrhovitost u samu stvarnost bića, bez obzira jesu li ona toga svjesna ili nisu, onda nas to upućuje na transcendentnu ili objektivnu teleologiju, dok bi aristotelovski imanentna ili subjektivna teleologija promatrala svrhu kao ono što se nalazi u samim bićima i upravlja njihovo kako nagonsko tako i spoznajno-voljno djelovanje. Svrhovitost proizlazi iz same naravi bića pokazujući je u svojim nastojanjima, potrebama, nagonima, voljnom djelovanju, što se naročito uočava kod čovjeka. Heuristički pristup teleologiji, svrhovitost promatra u regulativnom smislu (primjerice I. Kant), koristeći je tek za spoznaju izvanjskoga svijeta, o kojem ipak ne govori ništa u smislu razjašnjava objektivnog zbivanja u svijetu. Fenomenalna

[1] Usp. Filipović, Vladimir i dr. (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, [3]1989., 324, st. 1-2.
[2] Usp. V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, 324, st. 2.

svrhovitost svodi se na mehanički kauzalitet, kao materijalni, formalni i djelujući uzrok u dinamičkim odnosima u smislu ostvarenja cilja prema nekom nacrtu.[3]

Razlikujući svrhovitost kao svršni uzrok (*causa finalis*) od djelatni uzrok (*causa efficiens*), Aristotel daje smjer srednjovjekovnim teolozima, osobito Tomi Akvinskom te kasnije I. Kantu. Mehanicističko promatranje zanemaruje teološko shvaćanje svrhovitosti svijeta, dok G. W. Leibniz teorijom o prestabiliziranoj harmoniji i monadama nastoji pomiriti ta dva suprotstavljena polazišta. I. Kant odbacuje kao nevaljan kozmološki dokaz postojanja Boga, prema kojem svrhovitost prirode vodi do zaključka o nužnosti postojanja najvišega uzroka. Prema G. W. F. Hegelu svrhovitost je promatrana kao djelotvoran razlog jer uzrok ima neku posljedicu. Kritiku teološkog pogleda na svrhovitost upućuju L. Feuerbach i F. Nietzsche, smatrajući svrhovitost čovjeka uvjetovanu objektivnim svijetom kao nešto dano u okviru njega, a čovjeku se čini kako je njegova svrha neovisna o svijetu, projicirana na Boga ili kao »volja za moći«. Suvremena tumačenja svrhovitosti ponovno vraćaju u fokus stare prijepore teološko-finalističkog i uzročno-posljedičnoga, u okviru pokušaja znanstvenog objašnjenja finalnosti. Analitička filozofija u tom smislu razrješenje svrhovitosti promatra u znanstvenom objašnjenju finalnosti.[4] Tako se u suvremenim raspravama sve više zanemaruje teološki vidik teleologije ističući znanstveni-mehanicistički pristup te se stoga uočava potreba njegovog istraživanja.

To je potaknulo neke europske neoskolastike poput J. Maréchala, P. Rousselota i dr. da promišljajući nauk Tome Akvinskoga te uzimajući u obzir razmišljanja filozofa od antičke filozofije, osobito Aristotela, te I. Kanta i suvremenih filozofa, u novom svjetlu razviju nauk o finalnosti obuhvaćajući njezine višestruke vidike, no redovito u gravitaciji prema Bogu kao Konačnoj svrsi cjelokupne stvarnosti. U tom smjeru razmišljaju i hrvatski neoskolastici. Njihov nauk o finalnosti u shvaćanju bitka kao onoga što utemeljuje i pokreće sveukupnu stvarnost oblikuje se uglavnom usputno u razvijanju vlastitih ontoloških i/ili teodicejskih traktata te u sklopu etičkih tema, a rijetki su oni koji su problematici finalnosti pristupili sustavno. U tom smislu dok neki hrvatski neoskolastici uglavnom apologetski polemiziraju s I. Kantom i drugim suvremenim filozofima koji su isključivi prema metafizičkim, transcendentnim, teološkim vidicima svrhovitosti te zaziru od eventualnog imanentizma, drugi se okreću dijaloški prema suvremenim promišljanjima i na njihovim određenim tragovima prema metafizičkoj stvarnosti grade vlastite sustave obilježene finalnošću ne

[3] Usp. Teleologija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=60737 (pristupljeno 27. veljače 2017.).

[4] Usp. Svrhovitost, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=59162 (pristupljeno 27. veljače 2017.).

zazirući od subjektivne ili imanentne teleologije koja uzima u obzir Boga kao konačnu svrhu.

Sam pojam svrha (grč. *télos*, lat. *finis*), označava neki cilj, stanje prema kojem je usmjereno ljudsko htijenje, voljno djelovanje, u nastojanju da ga ostvari. U tom značenju svrha je svršni uzrok, motiv koji pokreće djelatnosti i promjene što je rezultat njegova ostvarenja kao posljedice. Uz pojam svrhe veže se pojam sredstva koje može biti svrhovito, ako ostvaruje svrhu ili nesvrsishodno ukoliko je svrha promašena. Međutim, nije svako svrsishodno sredstvo moralno opravdano. Uz to, razlikuje se bliža i dalja svrha sve do one vrhovne, posljednje svrhe kojoj od početka teži svršni uzrok.[5]

Pojam svršni uzrok (grč. *totélos, to hu héneka*; lat. *causa finalis*), u filozofiji potječe od Aristotela. Riječ je o krajnjoj svrsi, konačnom cilju određenog djelovanja. Svršni uzrok predstavlja jedan od četiri temeljna principa bitka koji određuje i pokreće sveukupna zbivanja u svijetu. U tom smislu on je identičan s formalnim principom koji se ostvaruje u sveukupnom zbivanju. Nije riječ o slučajnosti, nego postoji konačna svrha koja determinira tvorne uzroke kao pokretačke snage svega događanja. Svršni uzrok tako djeluje na početku uzročnog lanca koji usmjeruje prema konačnoj svrsi.[6]

Svrhovitost je povezana sa dobrom kao svrhom. Dobro[7] (grč. *τὸ ἀγαθόν,* lat. *bonum*) predstavlja neku vrijednost kojom biće ispunjava svoju svrhu. Aristotel dobro promatra kao svrhu zbog koje biće postoji. Ono je stoga mjera bića koje se ontološki vrednuje prema stupnju njegova samoozbiljenja, stupnju ozbiljenja njegove svrhe, postignuću vlastite savršenosti, a tada je riječ o relativnoj svrsi, za razliku od onoga dobra kao svrhe što predstavlja mjeru cjeline svrhovitosti kao najviše dobro finalne agatologije i teleologije. Sofisti relativiziranjem dobra potiču Sokrata da postavi pitanje svojim učenicima, među kojima je i Platon, o dobru koje vodi sretnom životu.[8] Platon dobro predstavlja kao vrhovnu ideju te razlikuje tri vrste dobra: ono koje volimo zbog njega samog, ono kojem težimo i zbog njega, ali i zbog posljedica, te ono koje želimo zbog posljedica. Aristotel dijelom usvaja tu podjelu, ali promatra stupnjeve dobra na čijem se vrhu nalazi dobro u posljednjem smislu kao samosvrha, najviše dobro kao sreća ili blaženstvo *(εὐδαιμονία)*.

Osim toga, finalnost ili svrhovitost je utkana u sam bitak sveukupne stvarnosti te je stoga metafizičko pitanje. Aristotel donosi definiciju „prve filozofije“ (kasnije nazvane

---

[5] Usp. V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, 324, st. 1.
[6] Usp. Isto, 324, st. 2.
[7] Usp. Dobro, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=15669 (pristupljeno 28. siječnja 2018.).
[8] Vidi promišljanje o sreći Koprek, Ivan, Što su o sreći rekli I što o njoj misle filozofi, *Diktatura relativizma*, Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (uredili), Zbornik radova znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 16. lipnja 2007., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009., 17-38.

metafizika) prema kojoj je ona „mudrost“ koja se bavi „prvotnim uzrocima i počelima“,[9] ali i o biću kao biću, o supstanciji, o teologiji.

Metafizika[10] kao znanost označuje istraživanje onoga nadosjetilnog iskustva, o biću ukoliko je biće, i po čemu je biće, tj. ukoliko sudjeluje na bitku te ide do prvih uzroka stvarnosti, do temelja bića polazeći od samog bitka. Nastoji spekulativno doći do spoznaje istine o biti svega, o istinitom bitku svega što postoji. Metafizička pitanja su pitanja o prvoj supstanciji, kozmološko pitanje o počelu, o Božjem opstojanju, o slobodnoj volji, preegzistenciji, besmrtnosti duše, problemu bitka, determinizmu i indeterminizmu itd. Metafizika obično obuhvaća ontologiju, kozmologiju, psihologiju i teologiju.

Metafizička pitanja su zaokupljala predsokratovce koji su promatrali prirodu smatrajući je cjelokupnom stvarnošću i tražeći joj počelo. Platon najprije razlikuje propadljivi i nepropadljivi svijet – svijet ideja. Posebno je razvoju metafizike doprinio Aristotel, smatrajući je prvom filozofijom, mudrošću koja vodi prvim uzrocima, u konačnici prvom neprouzročenom uzroku i nepokrenutom pokretaču svega što nadilazi granice osjetilnog. Ona je slobodna u svom zamahu prema istini, konačnoj svrsi svega bivstvujućega, božanskoga što je zadaća teologije. No, mnogi se ne slažu da je to današnji smisao teologije. Aristotel je ostao nejasan glede odnosa Čistog čina (Boga) i ostaloga svijeta. O tome kasnije govore osobito Augustin i Toma Akvinski, uvodeći pojam stvaranja i u njemu odnos Boga apsolutnog i neovisnoga stvaratelja i svijeta kao stvorenog i potpuno ovisnog o Bogu. U svojim komentarima Aristotela Toma Akvinski smatra metafiziku najumnijom znanošću koja polazeći od iskustva svijeta ide do uzroka svega iskusivoga i najopćenitijega te uz pomoć objave seže do Boga. Moderni filozofi, od R. Descartesa, I. Kanta i mnogih drugih, nisu doprinijeli mnogo metafizici, ali su često dovodili u pitanje njenu opravdanost i mogućnost uopće. Moderna kritika metafizike od I. Kanta, G. W. F. Hegela do M. Heideggera, pokušavala je dati nova rješenja više epistemološka a manje ontološka. T. Hobbes, J. Locke i drugi svode metafiziku na pitanja empirijskoga svijeta. Poput R. Descartesa, G. W. Leibniz nastoji smjestiti metafiziku u sustav znanosti o bestjelesnim stvarima i o duši.

Ch. Wolff dijeli filozofiju na naravno bogoslovlje, psihologiju i fiziku ili na ontologiju koja dolazi na mjesto metafizike kao *prva filozofija* koja u spoznaji ne poznaje granice. Temeljni problem tradicionalne metafizike I. Kant vidi u prelaženju granica iskustva, čime

---

[9] Aristotel, *Metafizika*, (Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, ruski, novogrčki/ Ladan, Tomislav), Signum – Medicinska naklada, Zagreb, 2001. (Ubuduće kratica *Met*.; *Met*., I, 1, 981b 28-29; I, 2, 982b 10).

[10] Vidi pojam *metafizika* kod Mišić, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Zagreb, 2000. Usp. Metafizika, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=40343 (pristupljeno 13. travnja 2014.).

izmiče korektivu „čistoga razuma“ jer um tijekom takvog spoznavanja gradi prazne pojmove, bez zbilje. I. Kant se u transcendentalnoj filozofiji vraća ontologiji – nauku o neposrednim predmetima ljudskoga iskustva. G. W. F. Hegel, naprotiv, smatra metafiziku mogućom i nužnom jer može prikazati Boga u njegovoj vječnoj bîti prije svijeta i konačnoga duha. Nakon njemačkog idealizma metafiziku izlažu kritici A. Schopenhauer („izvorna potreba“), K. Marx („opijum naroda“), F. Nietzsche (skrivanje vlastite slabosti i nemoći nadosjetilnom ili onostranom zbiljom što nadilazi nadčovjek okrenut konkretnom životu). To je radikalizirala filozofija egzistencije (S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger i J.-P. Sartre) smatrajući da je čovjek vlastiti projekt (J.-P. Sartre) koji u izvršenju vlastite egzistencije iskušava smisao bitka (M. Heidegger) dok je tradicionalna metafizika zaboravila bitak promatrajući tek biće te je treba nadići povratkom izvornom mišljenju. Istovremeno Bečki krug, s R. Carnapom, logičkom analizom jezika želi pokazati besmislenost metafizičkih pitanja. Analitička filozofija (P. F. Strawson) iskaze o svijetu smatra tek opisivanjem svijeta što znači da ne postoji metafizička istina, nego tek naša uvjerenja o konzistentnosti opisanoga i iskazanoga. T. W. Adorno odbacuje metafiziku držeći je predmetom ideologija.

Bitak, iako središnji pojam metafizike, filozofije, transcendira stroge pojmovne kategorije bića i nije svediv na njega, nego je ono „jest“ svega bića. Prebiva u biću, ali je neograničen i neodređen. Zbog jedine upućenosti na shvaćanje toga „jest“ i „nije“ izmiče logičkom definiranju. Ipak, svakidašnji život pokazuje kako to „jest“ svi nekako razumiju i shvaćaju što znači „biti“, iako nemaju nikakva znanja o logici i ontologiji. To iskustvo bitka dodiruje bit čovjeka i vodi analognom shvaćanju bitka preko srodnosti svih bića i cjelokupne stvarnosti. Finalnost je utkana u srž bitka, te je bez promišljanja svrhe nemoguće promišljati bitak i shvaćati biće kao takvo utemeljeno u bitku i njegovo konačno određenje.

Bitak (bivstvo, jestota, grčki *εἶναι, ὑπάρχειν,* latinski *esse, essentia, existentia*), [11] označava ono po čemu sveukupna stvarnost jest. Iako je temelj svega bitkujućega, ipak nije sveden na njega (ontološka diferencija). Grčka filozofija (Parmenid, elejska škola) bitak suprotstavljaju onom ništa. Bitak se, za razliku od nebitka, može misliti te je imanentan mišljenju: kao realni bitak ili kao idealni bitak. Realni bitak kao predmetnost i danost predstavlja bitak stvari, događaja i radnji te je ograničen, individualan i konačan. Idealni bitak je uvijek bitkujući, promatran je i kao bît te kao takav nije predmet zbiljskoga iskustva. Budući da je bezvremenski i nepromjenljiv, realniji je od realnoga, konačnog i prolaznog

[11] Usp. Bitak, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=7909 (pristupljeno 10. kolovoza 2014.); usp. natuknicu „bitak“ V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, 51, st. 1-2.

bitka (Platon). U sudu se izriče kopulom „jest“ *(logički bitak)* s pomoću pojmova *(intencionalni bitak)*. *Supsistirajući bitak* označuje bitak u samome sebi i temelj je realnog i idealnog bitka, a njega u apsolutnome smislu ima jedino Bog. Od bitka uopće razlikuje se bitak koji pripada pojedinačnoj stvari ili osobi, a njima pripada svojstvo *takobitak* ili *štostvo*.

M. Heidegger zaključuje da se dosadašnja metafizika ne pita o bitku uopće, nego o biću kao biću (Aristotel) te pitanje bitka potiskuje u zaborav. Pisati, stoga, o bitku danas nije nimalo jednostavno. Prije svega, metafizika kao kraljica znanosti od prije 200 godina dovedena je u poziciju neprestane borbe oko vlastitog znanstvenog identiteta, stoga je istraživač na području metafizike kao znanosti o bitku u prilici suočenja s tim izazovom.[12] Pred njim je danas zadaća obrazložiti tezu da postoje područja stvarnosti nedostupna empirijskoj provjeri i formulirati je kao bezuvjetno valjan iskaz pružajući sveobuhvatnu interpretaciju stvarnosti do temelja svega što jest i nudeći općevaljan i vječan nadempirijski transcendentni temelj i Svrhu. To bi značilo osloboditi bitak spona zaborava i postaviti ga u središnju poziciju čovjekove misli i egzistencije. U tom smjeru ide razmišljanje o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka. S obzirom da je cilj naše teme razjasniti ulogu finalnosti u shvaćanju bitka kod hrvatskih neoskolastika, polazište će biti Aristotelov pristup, a nakon toga onaj Tome Akvinskoga što su stupovi filozofijske misli hrvatskih neoskolastika.

[12] Usp. Weissmahr, Béla, *Ontologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2013., 13-14; Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Preveo Sonnenfeld, Viktor D., Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.,7-8.

2. Aristotelovo teleološko shvaćanje bitka

2.1. Aristotelovo istraživanje bitka

Među najvažnija Aristotelova djela ubrajaju se *Fizika*[13] i *Metafizika*.[14] Tematiku finalnosti i bitka Aristotel obrađuje, prije svega, u *Metafizici*, dijelom u *Fizici*, *Nikomahovoj etici*[15] te ostalim djelima. *Metafizika* je knjiga u kojoj je sabrano četrnaest rasprava, čija se jezgra nazire u nekoliko zaokruženih cjelina: o supstanciji (VII/Z-IX/Θ), o filozofiji matematike (XIII/M-XIV/N), o jednom, istom i srodnim pojmovima (X/I), o supstanciji čija se kulminacija nalazi u prvom nepokrenutom pokretaču (XII/Λ), svojevrsni nacrt „prve filozofije", „mudrosti" ili „teologije" (I/A, III/B-V/Δ) govorom o prvim uzrocima (I/A), aporijama o navedenoj znanosti (III/B) te o metafizici kao univerzalnoj znanosti o bićima s obzirom da opstoje (IV/ Γ, VI/E) koju određuje i kao teologiju (VI/E).[16] Što je predmet Aristotelove „prve filozofije" teško je jednoznačno odgovoriti, ali analitičari navode dvoje: ontologiju kao govor o biću kao takvom te teologiju kao govor o najvišem biću. Iz toga su interpreti izvukli pojam onto-teologija.[17]

Iako *Metafiziku*, zbog zbrkanosti rasprava, J. Barnes naziva mračnom, ipak pokušava rasvijetliti taj mrak. U tom smislu počinje s tematikom „bića kao bića", tj. „bića kao onoga što jest".[18] Riječ je o sadržaju knjige Gamma (Γ/IV):

> „Postoji znanost koja promatra bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi. Ona nije ista ni s jednom od djelomičnih znanosti, jer ni jedna od drugih ne proučava bitak uopće i kao bitak (…). A budući mi istražujemo počela i najviše uzroke, bjelodano je da oni moraju pripadati nekakvoj naravi po sebi. Ako su oni koji istraživahu prapočela bićâ istraživali i ta počela, nužno je da prapočela bitka budu ne prema prigotku, nego *kao* bitka. Stoga i mi moramo shvatiti prve uzroke bitka *kao* bitka."[19]

Metafizika je opisana kao znanost o biću uopće (bitku), bićima općenito. Proučava bića, stvari u smislu njihova „biti", tj. „postojati", „kao ono što jest", „kao postojeće". Žarište proučavanja obuhvaća smisao onoga „postojati", „to jest" bića na temelju njihove naravi.

---

[13] Aristotel, *Fizika*, Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, talijanski, ruski/ Ladan, Tomislav/ predgovor Pejović, Danilo, Globus, Zagreb, 1988. (Ubuduće kratica *Phy*.).

[14] Uz Aristotelovu *Metafiziku* vidjeti komentar Gregorić, Pavel; Grgić, Filip (priredili), *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003.

[15] Aristotel, *Nikomahova etika*, Prijevod Ladan, Tomislav, Globus, Zagreb,1988. (Ubuduće kratica *EN*).

[16] Detaljnije o strukturi i tematici *Metafizike* vidjeti u Gregorić, Pavel; Grgić, Filip (priredili), Uvod, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 1-31. O navedenoj okvirnoj tematici rasprava usp. P. Gregorić, F. Grgić, Uvod, *Aristotelova Metafizika*, 3; Barnes, Jonathan, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizik*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 33-70.

[17] Usp. Barbarić, Damir, *Grčka filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995., 233-234.

[18] Usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 35-38.

[19] Usp. *Met*., IV, 1, 1003a 20-32; U prijevodu T. Ladana grčki izraz „τὸ ὄν" (*to on*) ima značenje bitak ili biće kao 'bivajuće'. Usp. *Met*., str. 80, bilj. 3.

Proučavati bića znači proučavati obilježja tih entiteta, a temeljno je – jednost jer za svaku stvar koja postoji kažemo da je to – *jedna* stvar.[20] Suprotno tome je mnoštvo, a prema tome i drugost, različitost i kontrarnost. U tom smislu istraživanje se kreće u smjeru proučavanja bîti, onoga „što jest“ i svojstava bićâ.[21] Uz to se proučava i princip neprotuslovlja koji vrijedi i za bića i sve općenito. Stvari koje opstoje na primaran način, po sebi su supstancije, a na izvedeni način su akcidenti. Tako su svi entiteti, ili supstancije ili akcidenti. Prijeporno pitanje „što je biće“ Aristotel u knjizi Zeta (VII) svodi na supstanciju (bivstvo) unatoč mnogoznačnom tumačenju:

> „jasno je kako je od tih *biće* prvo 'ono što jest', koje označuje bivstvo.“[22]

Tako je biće prvotno kao „ono što jest“, međutim, problem što na neki način „sve jest“, svaki entitet jest, Aristotel rješava žarišnim značenjem glagola „biti“, „postojati“, prema kojem „sve“ svodi na žarišno značenje primarnih entiteta.[23] Svi izvedeni entiteti odnose se prema primarnom, supstanciji kao prema svome žarištu iz kojeg su izvedeni. Aristotel, stoga želi istražiti što supstancija jest.[24] Prije svega, unatoč složenosti i zamršenosti odgovora, supstancija je nešto pojedinačno i individualno, „ovo“ i „takvo“. Treba imati u vidu da je supstancija kao osnovni entitet nešto „odvojivo“, ali s jasnim razlikovanjem akcidentalnog i bitnog identiteta. Iz toga vidika eliminira tvar kao supstanciju, ona nije neko „ovo“ jer je u stanju mogućnosti ili potencije i u tom smislu izvedeni entitet kao tvar nečega (primjerice: drvo je u mogućnosti postati drveni sanduk; ili žir postati hrast).[25] Tako dok se tvar veže uz potencijalnost, mogućnost, biti u stanju postati nešto, supstancija se veže uz aktualnost – bivanja takvim. Aktualnost kao takva je prvotna u odnosu prema potencijalnosti.[26]

Univerzalne stvari, nasuprot Platonovim idejama, za Aristotela nisu supstancije,[27] iako ne niječe da one postoje kao forme. Istina, smatra J. Barnes, čiju misao slijedimo, dvije su teškoće vezane uz „formu“ ili oblik. Prije svega, pojavljuje se vezana uz „materiju“ kao sastavni dio entiteta. Oboje, „materija“ i „forma“ vezano je uz mijenu. Drugo, poteškoća se javlja u pogledu individuiranja supstancije, je li vezano uz „materiju“ ili uz „formu“. Rješenje poteškoće nazire se u tvrdnji da su to dijelovi cjeline (primjerice: prst je dio čovjeka, polukrug

---

[20] Usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 37.
[21] Usp. *Met.*, IV, 2, 1004b 8.
[22] Usp. *Met.*, VII, 1, 1028a 14-15.
[23] Usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 52-53.
[24] Usp. *Met.*, VII, 1, 1028b 1-6; usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 53-63.
[25] Usp. *Met.*, IX, 7, 1049a 20-27; usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 56-57.
[26] Usp. *Met.*, IX, 8, 1049b 5 i 10; 18-25; usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 58.
[27] Usp. Isto, 59-60.

se određuje krugom).[28] S obzirom da se ta tvrdnja može dovesti u pitanje, Aristotel uvodi pojam bîti kao onoga što određuje „što je to“ te želi istražiti je li bît isto što i sama stvar, tj. supstancija.[29] Uskoću kao i očiglednost, unatoč višeznačnostima, te povezanosti naznačuje u daljnjim redcima u kojima kaže da poznavati neku stvar, a posebno ako je prvotnija i „po sebi“, znači poznavati njenu bît.[30]

Ontološka, žarišna vrijednost onoga „biti“, „postojati“, predmet je istraživanja metafizike, a ona se pokazala kao istraživanje supstancije kao onoga primarnog. Taj put nas vodi istraživanju bogova i uzroka kao prvih počela, tj. uzroka.[31] Naime, u metafizici ili „prvoj filozofiji“ naznačili smo proučavanje koje je usmjereno žarišno na biće, zatim ono što je žarišno u biću, a to je supstancija. Zatim proučavati supstanciju, znači proučavati ono žarišno u njoj, njenu bît, a to znači takvu kakva jest. Proučavati biće, pitamo se, na koji način vodi bogovima i uzrocima? Aristotel nas upućuje da takvu najuzvišeniju znanost može imati jedino bog jer „bog se svima čini jednim od uzrokâ i nekakvim počelom“.[32] Čini se jednostavnim takav zaključak, ali J. Barnes ističe i teškoće u tom pristupu te smatra potrebnim proučiti uzroke i počela kao i ono što ih čini prvim uzrocima i kao takve povezuje s bogom.[33] No, prije toga pothvata treba proučiti dublje značenje onoga „biti“.

2.2. Supstancija – „ousia“

Pojam koji zaokuplja Aristotela u istraživanju onoga „biti“ je „ousia“.[34] Aristotelovi prethodnici sve do Platona istražuju taj problem, ali se ta historijska veza na neki način prekida prevođenjem sa „supstancija“.[35] Ipak, „ousia“ se odnosi na ono primarno postojeće o kojem bitak svake stvari ovisi i iz nje se shvaća i tumači. Aristotel u knjizi Δ.(V)8 i Z.(VII) 2 *Metafizike* razlikuje dva shvaćanja „ousia“: kao onoga što se nalazi u temelju svega što postoji te kao uzrok bitka određenog predmeta.[36] Taj izvod je temelj rasprava već i stoga što sam Aristotel na određenim mjestima suprotstavlja ta dva određenja.[37] Ipak u knjizi Z, potvrđeno u

[28] Usp. *Met.*, VII, 10, 1035b 6-12; usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 61.
[29] Usp. *Met.*, VII, 6, 1031a 15-18; usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 62.
[30] Usp. *Met.*, VII, 6, 1031b 6-7; 1032a 5-6.
[31] Usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 64-70.
[32] Vidi *Met.*, I, 2, 983a 6-9.
[33] Usp. J. Barnes, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika*, 65-66.
[34] Usp. Frede, Michael; Patzig, Günther, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika,*Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 199-217.
[35] Usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 199.
[36] Usp. *Met.*, V, 8, 1017b 20-25; VII, 2, 1028b 16-30.
[37] Usp. *Met.*, V, 8, 1017b 21-22; 25-26; VII, 3, 1028b 32-36; usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 200.

H, ta dva značenja spojena su u jedno: primarno biće bi bilo ono posljednje što se nalazi u osnovi i uzrok bitka pojedinačnog predmeta.[38] Oba aspekta „ousia“ su mu potrebna s obzirom na upotrebu, ali pritom se ne smije isključiti da je „ousia“ po svom karakteru princip bitka i spoznavanja.[39] U tom slučaju materija je isključena kao princip jer nije dovoljno „ousia“ odrediti kao ono posljednje što leži u osnovi, nego i kao princip. Forma bi ispunjavala taj uvjet, ona je primarna i u osnovi trpnosti te uzima materiju za određeni predmet. Ona je „što“ neke stvari, čak i njeno „što znači biti ovo“, tradicionalno rečeno bît bića, a to je ujedno i uzrok njezina bitka. To znači da „ousia“ označava i individualne forme i konkretne predmete konstituirane od forme koja uzima prikladnu materiju za taj predmet. Važno je da „ousia“ kao takva ispunjava uvjet da je ono što leži u osnovi promjenjivih trpnosti kao i princip bića.[40]

No, jesu li forme opće ili individualne?[41] Problem nastaje jer je izraz „εἶδος“ za formu višeznačan te se čini da Aristotel formu shvaća i kao opću, ali i kao individualnu,[42] iako nakon opsežnog istraživanja autori M. Frede i G. Patzig zaključuju da više argumenata ide u prilog da su forme kao primarne *ousije* individualne.[43]

Uz analizu *ousije* potrebno je ući u analizu potencijalnosti čime se na poseban način bavi knjiga Θ *Metafizike*.[44] Uz nju bavi se aktualnošću ili aktivnošću bitka. M. Frede ulazi u tu analizu pitajući se o značenju potencijalnih bića, tj. da je neko „A u potencijalnom smilslu F“, dok je u aktualnom smislu neko „G“? Razlozi[45] koji navode Aristotela da se bavi potencijalnošću bića su sljedeći: u sklopu odgonetavanja što znači biti biće nalazi se i problem što znači biti potencijalno biće, za razliku od aktualnog;[46] zatim u okviru rješavanja postojanja osnovnih bića, supstancija s njihovim vlastitim načinom bitka složenih od materije i forme koje razjašnjava u svjetlu potencijalnosti i aktualnosti; nadalje supstancija kao primarno biće je neka jedna stvar, ne dva aktualna entiteta materije i forme, nego samo je forma aktualna, a materija je potencijalno biće; na koncu želi riješiti problem nematerijalnih supstancija koje su jedine u užem smislu primarne supstancije.

---

[38] Usp. *Met.*, VII, 3, 1029a 2-3; VIII, 1, 1042a 26-29.
[39] Usp. *Met.*, VII, 17, 1041a 9-10 i 13, 1038b 7; usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 201.
[40] Usp. *Met.*, VII, 13,1038b 10-17; usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 202-205.
[41] Usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 209-217.
[42] Usp. *Met.*, XII, 5, 1071a 27-29.
[43] Usp. M. Frede; G. Patzig, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika*, 216-217.
[44] Usp. Frede, Michael, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 287- 307.
[45] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 288-289.
[46] Usp. *Met.*, IX, 1, 1045b 32-35.

Primarna, osnovna bića su najzbiljskija i o njima u svom bitku ovise sva ostala bića. Argumentiranje ide u smjeru da iako su forme aktualne, vezane su uz potencijalnost jer za svoju aktualizaciju trebaju materiju. On želi doći do nematerijalnih bića čija je forma čista aktualnost. Mnogi istaknuti analitičari (Bonitz, Ross) prigovarali su Aristotelu da je u knjizi Θ *Metafizike* zbrkan i zbunjen. No, i sami su se, smatra M. Frede,[47] udaljili od izvornog Aristotelova značenja potencijalnosti i aktualnosti. Naime, u Θ 7. *Metafizike*, Aristotel ne želi prikazati potencijalnost jedino u smislu promjene bića i prelaska u novo stanje na temelju unutarnjeg principa, nego navodi i izvanjske principe koji utječu na proces promjene, a još manje je potencijalnost tek puka mogućnost kako se u prigovorima navodi.

Prve poteškoće koje M. Frede navodi, uočavaju se u samom pojmu „potencijalnost" koji nije izvorno Aristotelov, nego je to δύναμις (*dynamis*) i srodni pojmovi, s obzirom na više upotreba koje nastoje naznačiti potencijalno biće.[48] Ipak, sve te upotrebe δύναμις-a proizlaze iz jedne osnovne, a ta je sposobnost nečega izazvati promjenu u drugom, iz čega proizlazi i sposobnost nečega da se podvrgne promjeni. Uočavanje razlike toga dvoga vodilo bi bližem upoznavanju δύναμις-a. Autor rasprave koju slijedimo, M. Frede, ne slaže se s navedenim prigovorima da ni sam Aristotel ne razlikuje osnovnu i izvedenu upotrebu δύναμις-a.[49] Najprije se u knjizi Θ *Metafizike* posvećuje istraživanju δύναμις-a u osnovnom smislu (1.-5. poglavlje), zatim prelazi na aktualnost (6. poglavlje) da bi se nakon toga osvrnuo na potencijalnost (7. poglavlje) i zaključio da je veća vrijednost aktualnosti nad δύναμις-om (8.-9. poglavlje).

Aristotel proširuje upotrebu aktualnosti[50] izvan promjene jer kada govori o radnji, u smislu aktivnosti i promjene koristi termin ἐνέργεια, dok izraz ἐντέλεχεια koristi kao bivanje zbiljskim, a pritom aktualnost poprima različite stupnjeve zbiljnosti dok ne dođe do potpunog.[51] Slično M. Frede opisuje potencijalnost bića koje je posjeduje, δύναμις u osnovnom smislu, kao neki minimalni stupanj zbiljnosti kojim je potencijalno, ali ne aktualno biće. U aktivnom procesu promjene na taj osnovni stupanj δύναμις-a nadovezuju se njegovi drugi načini kao novi stupnjevi zbiljnosti u smislu potencijalnosti.[52] Promjena koja se dogodi nije aktualnost, nego u nekom smislu nepotpuna i nesavršena aktualnost, δύναμις u osnovnom smislu kao sposobnost za promjenu u nečem drugom i usljed nečega drugog. Govoreći da je

[47] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 291.
[48] Usp. *Met.*, IX, 1, 1046a 4-19.
[49] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 292-294.
[50] Usp. *Met.*, IX, 1, 1046a 1-2.
[51] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 295-296.
[52] Usp. Isto, 298-299; usp. *Met.*, IX, 6, 1048a 27-30.

aktualnost prvotnija od δύναμις-a,[53] Aristotel želi reći od njega u osnovnom i izvedenom smislu kako je ranije navedeno.[54] Govoreći o potencijalnosti, M. Frede ističe Aristotelovu misao[55] o različitim slučajevima kada se nešto smatra zaista potencijalnim, a to znači da je nekom potencijalnom biću potrebna materija s pasivnom sposobnošću da bude podvrgnuta promjeni kako bi se u procesu promjene moglo pretvoriti u aktualno.[56]

Ono što nas posebno zanima jest narav te primarne *ousije* ili supstancije kao principa bića, tj. narav i aktivnost bitka,[57] što upotpunjuje i prethodno rečeno o potencijalnosti. Taj modus bitka, smatra L. A. Kosman, prema Aristotelu očitovan je kao bitak onoga *što jest*, a najbolje ga izriče ključni pojam supstancijalnog bića i bića uopće – ἐνέργεια,[58] opisan u knjigama Z, H, a najviše u knjizi Θ *Metafizike*. Uglavnom se prevodi kao aktualnost, a uz njega ide potencijalnost ili δύναμις, iako autor radije koristi pojam aktivnosti bitka, a za potencijalnost sposobnost ili moći, opisujući time zašto je ključan za Aristotelovu ontologiju.

U knjizi Z *Metafizike* vezan je uz rješavanje problema jedinstva supstancije, no bezuspješno i manjkavo, smatra L. A. Kosman, jer se ne uviđa

> „činjenica da je određenost bitka uvjet otvorenosti za daljnje određenje koje jedino omogućuje nekom entitetu da služi kao logički ili ontički subjekt.“[59]

Uočava se potreba za sljedećim korakom u kojem se nalazi dijalektički pomak od *ovosti* do *štostva* kako bi se riješio problem složenosti (od materije i forme) supstancije i njenog jedinstva. Ključ rješavanja problema L. A. Kosman uočava u kontrastu pri čemu polazi od aktivnosti kao principa kretanja kao neke vrste ozbiljavanja nekog entiteta u smjeru da je u stanju biti nešto drugo nego što jest.[60] Tako se δύναμις (*dynamis*) shvaća kao sposobnost nekog entiteta da podvrgnut određenoj transformaciji postane nešto drugo nego što jest, a rezultat je ἐνέργεια. U tom procesu Aristotel razlikuje izvršavanje sposobnosti i ozbiljenje te sposobnosti kao svrhe kretanja. Ostvarenjem svrhe, kretanje prestaje kao cijena ostvarenja svog bitka, a sposobnost je u toj preinaci izgubljena.

> „U kretanjima entiteti zamjenjuju jedno stanje za drugo i drukčije stanje te se time odriču sposobnosti kako bi se mogla ozbiljiti odgovarajuća svrha. (…) Posljedično, u njemu nije uništena nikakva sposobnost; sposobnost je zapravo dovedena do svog potpunog bitka.“[61]

---

[53] Usp. *Met.*, IX, 8, 1049b 5-10.
[54] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 300-301.
[55] Usp. *Met.*, IX, 7, 1049a 3-11.
[56] Usp. M. Frede, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika*, 304.
[57] Usp. Kosman, L. Aryeh, Aktivnost bitka u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 309-327.
[58] Usp. L. A. Kosman, Aktivnost bitka u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 310.
[59] Isto, 311.
[60] Usp. Isto, 315-316.
[61] Isto, 318; usp. Aristotel, *O duši* (preveo Sironić, Milivoj)/ *Nagovor na filozofiju* (preveo Novaković, Darko), Naprijed, Zagreb, 1996. (Ubuduće kratica *DA*); navod usp. *DA*, II. 5, 417b 2-5.

Tako su i sposobnost – δύναμις da se mijenja i aktivnost – ἐνέργεια obilježja onoga *biti*, najprije latentno prisutnoga pa aktivno u odnosu na sam bitak. Odnos između sposobnosti i aktivnosti očuvan je i u trenutku ozbiljenja, tada su sposobnosti u najpotpunijem smislu aktivne, jer su očuvane i očitovane kao izvršavanje vlastitog bitka. Ozbiljenje je sposobnost onoga *jest*. Na taj način očuvano je jedinstvo supstancije. Naime, u tom smislu materija je sposobnost čija je forma potpuno ozbiljenje. Riječ je o tome da je supstancija aktivnost, entitet čija „ousia", bitna narav jest aktivnost.[62] Aktivnosti je funkcionalno ekvivalentan pojam *enteleheje* (ἐντέλεχεια) kao modus aktivnosti koji je potpun, ostvarenost, ostvarenje vlastite svrhe. Time je supstancija koja je definirana kao aktivnost, zapravo, ključ Aristotelove ontologije, govora o bitku.

2.3. Aristotelova teologija i ontologija – „prvi nepokrenuti pokretač"

Naveli smo da Aristotel počinje istraživati biće kao takvo, bitak općenito, sve što jest te povezuje boga (bogove) i prve uzroke imenujući „prvu filozofiju" teologijom što se na prvi pogled čini pomalo čudnim jer Aristotelova ontologija prerasta u teologiju.[63] Pomoć u shvaćanju nudi nam G. Patzig analizom istraživanja P. Natorpa i W. Jaegera čija rješenja, smatra on, opovrgava sam tekst *Metafizike* u čiju se detaljnu analizu autor upušta nastojeći prikazati korektnu „povijest razvoja" Aristotela u tom smjeru.[64] Ateteze, obilježene tekstove koje se smatra neizvornima i interpoliranima, tj. umetnutima od nekoga uređivača, P. Natorpa u knjizi E 1.[65] gdje se navode tri motriteljske filozofije: matematika, naravoslovlje i bogoslovlje, smatra G. Patzig neutemeljenim, jer ih opovrgavaju mnogi drugi tekstovi *Metafizike* poput onoga u A 2.[66] Naime, tu se metafiziku smatra najbožanskijom i najčistijom znanosti jer bi je bog najviše mogao imati i stoga što se bavi onim božanskim. Razlog tome je što se boga smatra uzrokom i počelom koji bi stoga najviše mogao imati tu znanost. Na sličan način opovrgava se i argumentiranje W. Jaegera[67] prema kojem je određenje „prve filozofije" kao teologije fosilni ostatak ranijeg stupnja razvoja samog Aristotela koji je najviše traga ostavio u knjizi Λ *Metafizike*. Naprotiv, G. Patzig uočava u spornim tekstovima E 1., A 2., te

[62] Usp. L. A. Kosman, Aktivnost bitka u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 318-320; usp. *Met.*, XII, 6, 1071b 20.
[63] Usp. Patzig, Günther, Teologija i ontologija u Aristotelovoj „Metafizici", *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 71-93.
[64] Usp. Isto, 73.
[65] Usp. *Met.*, VI, 1, 1026a 13-16.
[66] Usp. *Met.*, I, 2, 983a 5-10; usp. G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 73-75.
[67] Usp. G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 75-76.

u knjizi Λ jednak obrazac koji Aristotel koristi u pristupu obrađujući najprije ono svakodnevno, prolazno uspinjući se prema onom vječnom, od prolaznih supstancija do bîti prvog nepokrenutog pokretača i njegove misaone djelatnosti, nazivajući tu „prvu filozofiju“ „teologijom“.

G. Patzig[68] stoga pristupa temeljitom tumačenju spornoga teksta E 1 tekstom koji slijedi,[69] kojim sam Aristotel opovrgava navedene prigovore i kriva tumačenja, čime autor nudi uvid u onaj specifični način mišljenja i argumentiranja samog Aristotela i prikazuje pravu putanju njegova razvoja. Iz navedenog je jasno da nema protuslovlja između „prve filozofije“ kao znanosti o bitku i teologije koja istražuje božju supstanciju. Riječ je, pritom, smatra autor, o Aristotelovom istančanom osjećaju za odnos dijela prema cjelini. Teologiju se može nazvati tako ontologijom ako se boga promatra kao iskonsku supstanciju, od koje sve ostale supstancije imaju vlastiti bitak te kao supstanciju koja uzdržava njihov bitak i temelj je njihova bitka.[70] Pritom treba imati u vidu da je bît supstancije (οὐσία) kako smatra Aristotel njen *eidos* kao temelj bitka (τὸ τὶ ἦν εἶναι) koji stvari daje da bude ono što jest.[71] Treba dokazati da je ono što stvari daje njen smisao, ono je njeno „zašto“, njen uzrok, upravo ono „prvo pokrećuće“.

U tom smjeru G. Patzig smatra da je potrebno izrečeno u E 1. potkrijepiti sadržajem knjige Λ *Metafizike,*[72] koja okvirno rečeno promatra tri supstancije, s jedne strane dvije prirodne – prolaznu i neprolaznu i s druge strane nepokrenutu nematerijalnu (božju) supstanciju. Dok prve dvije proučava filozofija prirode, treću (božju) supstanciju proučava neka druga znanost. G. Patzig se slaže s W. D. Rossom da prvih pet poglavlja knjige Λ promatrajući bît opažljivih supstancija vrši to u cilju objašnjenja uzroka egzistencije opažajnih stvari ukazujući na nužnost pokrećućeg uzroka cijelog svijeta što se kasnije dokazuje.[73] Supstancija je prva od bića, a ako bi sve bile propadljive, sve bi nestalo. U tom smislu, mora postojati takav princip čija je zbiljnost njegova bît,[74] a koje pokreće stvari kao njihov djelatni uzrok.[75]

---

[68] Usp. Isto, 77.
[69] Usp. *Met.*, VI, 1, 1026a 23-32.
[70] Usp. G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 82.
[71] Usp. *Met.*, VII, 17, 1041b 1-6.
[72] Usp. G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 83-88.
[73] Usp. *Met.*, XII, 6, 1071b 3-5; usp. također G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 85.
[74] Usp. *Met.*, XII, 6, 1071b 19-20.
[75] Usp. *Met.*, XII, 6, 1071b 28-29.

„Ali budući postoji nešto koje pokreće a sámo je nepokretno, i to biva djelatnošću, ono se nikako ne može drukčije ponašati. Jer nóšnja je prva promjena, a od nje opet ona koja je kružna; nju pak pokreće dotično (pokretalo). Ono dakle postoji iz nužnosti. I *kao* nužnost ono je dobro, te je tako i počelo.“[76]

O tom počelu, nastavlja u sljedećim redcima, ovisi sve, priroda i nebo. Tu Aristotelova metafizika dolazi do svog vrhunca i ključne točke koja se od početka pripremala tražeći ono „prvo“ svega, prvu supstanciju, prvo pokrećuće.[77] Nakon toga Aristotel tumači intelektualne djelatnosti prvog pokretača i eudaimoniju božanske supstancije čime pokazuje da njegova „prva filozofija“ kao ontologija i teologija govori paronimijski i analogijski[78] o „prvom pokretaču (pokrećućem)“ kao „biću kao takvom“.

Identificira li Aristotel Prvog pokretača s Bogom, pita se J. G. DeFilippo?[79] Klasični dokaz kreće, temeljem argumenta knjige Λ 7. *Metafizike*, od pretpostavke da postoji PP (Prvi pokretač) koji je najviše biće, a pošto je najviše biće Bog, onda je PP Bog. To traži potkrepu da treba biti živ, to znači da je PP čisto aktualan (vječan), što povlači da ima mišljenje te iz toga proizlazi da je PP νοῦς.[80] Nastojeći učiniti zanimljivijim taj dokaz J. G. DeFilippo tvrdi kako doslovno taj dokaz ne postoji u Λ 7. *Metafizike*, nego je izveden, iako se ne može izravno nijekati Aristotelova tendencija. Naime, važno je značenje onoga „najviše biće“, smatra autor članka kao i potkrepa da PP zaista jest Bog te da ima atribute mudrosti, života ili ugode. Aristotelova strategija je jednostavnija, smatra J. G. DeFilippo, ali zahtjevnija.[81]

Naime, navodeći da je PP νοῦς, njemu je već zajamčen život, božanstvo i vječna aktualnost kako navodi u Λ 6. *Metafizike*. Zahtjevnost se tiče argumenta da je PP νοῦς, stoga J. G. DeFilippo smatra izazovom dati prikaz na temelju čega Aristotel, u Λ 7. *Metafizike* te *De anima* III. 4, PP-a predstavlja kao aktualan predmet mišljenja (νοητόν) i želje (ὀρεκτόν) pokazujući da je on νοῦς, a zatim Bog.[82]

Knjiga Λ *Metafizike* problematiku stavlja u kontekst rješavanja svrhe – istraživanja počela, principa i uzroka supstancije (1. poglavlje). Dva dijela rješavaju taj problem: dok se prvi dio (1.-5. poglavlje) bavi opažljivom supstancijom, drugi dio (6.-10. poglavlje) promatra nematerijalnu supstanciju, tj. nepokrenute pokretače. Početna pozicija 6. poglavlja je dokaz da

[76] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 7-11.
[77] Usp. G. Patzig, Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika*, 86-87.
[78] Usp. Isto, 92.
[79] Usp. DeFilippo, Joseph G., Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 347-369.
[80] Usp. J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 347-348.
[81] Usp. *Met.*, XII, 1072b (13)22-30.
[82] Usp. J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 349-350.

mora postojati vječna i nepokrenuta supstancija.[83] Prva supstancija nije propadljiva jer da jest, sve bi bilo propadljivo, a ako bi sve propalo, ne bi bilo kretanja ni vremena, a to nije moguće, jer postoji neprekinuto kretanje.[84] Kako bi izbjegao beskonačni regres zaključuje da kretanja moraju biti od nekog prvog nepokrenutog pokretača. Osim toga, isključuje bilo kakvu potencijalnost prvog pokretača jer bi bilo ugroženo vječno uzrokovanje kretanja. Naprotiv, prvi nepokrenuti pokretač mora biti čista aktualnost, a to znači aktualno mišljenje i predmet želje[85] čijem se argumentiranju posvećuje u knjizi Λ 7. *Metafizike*.

Prvog pokretača Aristotel označava kao finalni uzrok jer je predmet želje, ljubavi ὡς ἐρώμενον,[86] ali on nije samo ono žuđeno, nego i spoznatljivo, tj. predmet mišljenja. Oni pokreću, a da nisu pokrenuti, jer njihove instancije su isto.[87] Naime, ako bi PP bio samo predmet želje, ali ne i mišljenja, ne bi shvaćao što želi, a ako bi bio predmet samo mišljenja, ne bi imao razlog da se kreće. No, Aristotel želi pokazati da je najpoželjniji predmet želje ujedno i najviši predmet mišljenja. U tom smislu on razlikuje prvo prividno dobro, a zatim ono dobro koje je predmet racionalne želje pa prema tome ono što je u pravom smislu poželjno. Međutim, ishodište i jednog i drugog je mišljenje. Nebeska sfera bi trebala misliti prije nego počne željeti te bi PP trebao biti vrhovni predmet mišljenja koje uzrokuje kretanje svijeta, a time i najbolja, najpoželjnija stvar.[88] Na listi prvenstva nalazi se nematerijalna supstancija, kao način bitka samog bića, pomoću koje svi drugi mislivi predmeti mogu biti razumljeni.[89] Ona je, jer je prva, prva i kao najmislivija i kao najpoželjnija. Prvi predmeti mišljenja i želje stoga su isti.

Kako bi pokazao da PP pokreće ostajući sam nepokrenut, Aristotel uvodi pojam finalnog uzroka kao predmeta ljubavi.[90] Razlikuje dva vidika cilja kao ono *od* nečega i *za* nešto. U 6. poglavlju polazi od toga da mora postojati neprekidno i neprestano kozmičko kretanje kojemu je, stoga, uzrok čista aktualnost. U 7. poglavlju konstatira da taj uzrok mora biti nepokrenut s obzirom da niz pokrenutih uzroka ne može ići u beskonačnost. Nepokrenuti uzrok povezuje s finalnim uzrokom kao predmetom ljubavi, ali budući da on treba biti čista aktualnost, ne može biti tek intencionalni predmet želje, nego opstojati sam po sebi. Ujedno

[83] Usp. *Met.*, XII, 6, 1071b 5-22.
[84] Usp. J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 350-356.
[85] Usp. Isto, 356-362.
[86] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 3.
[87] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072a 25-27.
[88] Usp. J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 357-358.
[89] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072a 30-35.
[90] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 3-4.

taj predmet želje mora biti mislivi predmet, ipak PP

> „nije puko mislivi predmet; on je mislivi predmet koji postoji neovisno od jednog (ili više) kretanja i aktualizacija kojima je on finalni uzrok kao predmet ljubavi.“[91]

Pitanje koje iz toga proizlazi je kako dokazati postojanje takvog predmeta? Aristotel mislivim predmetom – νοητά, smatra formu koja može biti forma složene supstancije (s materijom) ili čista forma kao u nepokrenutih pokretača. Kako dokazati postojanje čiste forme? Forme za njega postoje ili u spoju s materijom u opažljivim supstancijama ili u νοῦς-u kao intencionalni predmet mišljenja. Iz toga što je PP predmet mišljenja može se izvesti da je PP νοῦς. To je polazište argumenta da se PP može identificirati s Bogom i točka prelaska s fizike na teologiju.[92]

Ipak, argument se treba razviti do kraja, a to znači dokazati da je PP kao misleći živi Bog.[93] Završivši razmatranje PP-a kao prvog uzroka svijeta, Aristotel promatra njegova unutarnja obilježja, njegov način života – διαγωγή,[94] nakon čega slijedi zaključak da on posjeduje djelatnost uma kao čistu aktualnost koja je vječni i najbolji život te je stoga Bog.[95] Predmet mišljenja su najsuštije mišljenje i najsuštije dobro, a to znači da su predmet mišljenja i želje isto. Misleći božanski um (νοῦς) je čista nematerijalna supstancija, jer ukoliko uklonimo njegovu aktualnost ostaje čista nematerijalna potencijalnost, a takvo nešto kod Aristotela ne postoji. Predmet mišljenja je forma, a um postaje forma u činu mišljenja, tako da su subjekt i objekt nerazlučivi. Forma, bît koju misli νοῦς, u tom činu ga konstituira te se kaže da νοῦς misli samoga sebe zaključuje u svom osvrtu J. G. DeFilippo.[96]

U tom smjeru, govoreći o naravi Prvog pokretača, o njegovoj intelektualnoj djelatnosti promišlja K. Oehler[97] na temelju knjige Λ *Metafizike*, a riječ je o aktivnosti mišljenja koje samo sebe misli. Što to zapravo znači? K. Oehler podsjeća da su neki istaknuti interpreti Aristotelove filozofije isključili u toj aktivnosti Prvog pokretača samu spoznaju svijeta, a konsenzus po tom pitanju još nije postignut.[98] Navedeni autor uočava dva pristupa: „materijalni“ i „formalni“. Dok „materijalni“ pristup u mišljenje Prvog pokretača koje samo sebe misli uključuje forme bića, pokretače sfera i svijet, „formalni“ pristup uključuje jedino

---

[91] J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 360.
[92] Usp. Isto, 360-361.
[93] Usp. Isto, 362-369.
[94] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 13-14.
[95] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 26-30.
[96] Usp. J. G. DeFilippo, Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika*, 364-366; usp. *DA* III. 4.
[97] Usp. Oehler, Klaus, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 371-394.
[98] Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 371.

samoodnošajnost što je ujedno i zajednička dodirna točka s prethodnim pristupom.[99] Riječ je o refleksivnosti Prvog nepokrenutog pokretača što uključuje relacije sa sobom i s drugima. Pri opažaju opažatelj je svjestan opažaja, odnosno, postoji čulo i svijest o njemu.[100] Ipak, smatra Aristotel, spoznaja, opažaj, mnijenje imaju nešto drugo kao svoj objekt, a sebe tek usputno.[101] Riječ je o samoodnošajnosti koja može nastati tek pri odnosu, tj. relaciji prema nekom drugom objektu.[102] U različitim vrstama samoodnošajnosti, Aristotel ističe primat zbilje, stvari pred spoznajom, iako ne zanemaruje aktivnost duha. Što se tiče „mišljenja“ i „mišljenoga“ analogno opažaju i opaženom, primjećuje K. Oehler, „samomišljenje“ dok misli neku inteligibilnu formu objekta „usputno“ zamjećuje i svoj odnos prema sebi.[103] Pritom treba razlikovati zamjećivanje, svijest refleksivnosti i intencionalne akte koji su izvanjski uvjeti samozamjećivanja i samosvijesti. Samorefleksija νοῦς-a je mišljenje inteligibilnih formi s kojima je on identičan. Aristotel, prema mišljenju K. Oehlera,[104] primjedbom da se spoznaja, opažanje, mnijenje i mišljenje bave nečim drugim, a sobom usputno, izriče prigovor i samoj svojoj tvrdnji da νοῦς misli samo sebe samog.[105] Odgovor se nalazi u sljedećem da božanski νοῦς misli samog sebe ne tek „usputno“, nego kao svoj jedini objekt, jer su njegovo „mišljenje“ i „mišljeno“ jedno,[106] dok ljudski duh sebe spoznaje preko opažaja svojih objekata. Naime, kada božanski um misli svoje predmete, tada iskušava samorefleksiju sadržanu u sveukupnom mišljenju, tj. iskušava samog sebe. Svojim udjelom na nekom objektu, smatra K. Oehler, νοῦς misli samog sebe.

Naime, navedeno proizlazi iz prethodnog zaključka u 6. poglavlju *Metafizika* Λ o egzistenciji božanske supstancije, a nakon toga u 7. poglavlju o prirodi ili bîti božanske supstancije – aktivnosti ili ἐνέργεια. Iz toga proizlazi da je priroda Prvog pokretača mišljenje, kao najviša njegova aktivnost i čista forma bez osjetilnog sadržaja. Predmet takve aktivnosti je ono što je po sebi najbolje, u najvišem stupnju dobro.

> „Mišljenje po sebi samome bavi se onim što je po sebi najbolje, i *ono* koje je to najviše *onim* što je takvo najviše.“[107]

Način na koji νοῦς spoznaje samog sebe sastoji se u tome što ima udjela u naravi

[99] Usp. Isto, 372.
[100] Usp. Isto, 377.
[101] Usp. *Met.*, XII, 9, 1074b 35-36.
[102] Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 378.
[103] Usp. Isto, 379.
[104] Usp. Isto, 379-380.
[105] Usp. *Met.*, XII, 9, 1074b 35.
[106] Usp. *Met.*, XII, 9, 1074b 38-1075a 5.
[107] *Met.*, XII, 7, 1072b 18-19.

svojih objekata,[108] a ta je da su spoznatljiva. Tu narav preuzima νοῦς te ona postaje zajednička, postaje za sebe misliv, svoj vlastiti objekt, mišljenje i mišljeno postaju jedno, kad νοῦς sebe aktualizira u formi mišljenoga tada zaista ima objekt kao objekt vlastitog mišljenja. Riječ je o noetičkom identitetu pri čemu νοῦς ima sposobnost primanja εἶδος-a.[109]

Nastavljajući dalje 9. poglavlje knjige Λ *Metafizike* nadovezuje se na sadržaj 7. poglavlja pitajući se o objektu mišljenja Prvog pokretača. Naime, νοῦς Prvog pokretača je najbožanskiji od svih stvari, prema tome, otklanjajući alternative, objekt njegova mišljenja mora biti najbožanskiji od svih objekata.[110] Taj objekt treba biti u rangu ontologijski jednakom νοῦς-u Prvog pokretača te je stoga njegovo mišljenje mišljenje mišljenja, tj. νοῦς prvog pokretača i njegov objekt su identični.[111] Objekt mišljenja Prvog pokretača, nastavlja u sljedećim redcima, netvaran je, jednostavan (nije složevina), nedjeljiv, vječan i kao takav ono najbolje.[112] Uz te zaključke K. Oehler nas podsjeća na prethodne zaključke 7. poglavlja o naravi i egzistenciji Prvog pokretača: nepokrenut, nepromjenjiv i nekontingentan.[113] Ta argumentacija kreće se u smjeru Aristotelove nakane pokazati Prvog pokretača kao onoga koji uzrokuje kretanje i onemogućava beskonačan regres. S obzirom da u sebi nema nikakve promjene, Prvi pokretač ima nužnu egzistenciju. Upravo ta kvaliteta prikazuje ga kao dobro koje je objekt i cilj svakog teženja – *telos*, finalni uzrok kao princip sveukupne stvarnosti. Kao takav Prvi pokretač je čista jednostavnost, apsolutna aktivnost – ἐνέργεια. Misli li, tj. spoznaje li Prvi pokretač kao takav svijet, ima li sveznanje, što mu pripisuju kasnija vremena, pitanje je za raspravu u kojoj K. Oehler otkriva mnoge teškoće.[114] Aristotelovo „mišljenje mišljenja“, smatra on, uklapa se u poredak samoodnošajnosti u kojem je savršena refleksivnost Prvog pokretača najviši *telos*,[115] a taj zaključak poslužit će nam kao polazište i cilj koji je potrebno istražiti i produbiti.

2.4. Uloga finalnosti u Aristotelovu shvaćanju bitka

Uvodeći nas u Aristotelovu metafiziku J. Barnes, kako je prikazano u prethodnom dijelu, prikazuje Aristotelov nauk o biću uopće u smislu njegova žarišnog značenja onoga

[108] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 19-23.
[109] Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 382-383.
[110] Usp. *Met.*, XII, 9, 1074b 15-34.
[111] Usp. *Met.*, XII, 9, 1074b 30-34.
[112] Usp. *Met.*, XII, 9, 1075a 1-10.
[113] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072b 7-13. Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 385.
[114] Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 387-388.
[115] Usp. Isto, 394.

„biti“. U tom smjeru M. Frede i G. Patzig analiziraju različita shvaćanja pojma „ousia“ od materijalne supstancije do nematerijalne. U samoj strukturi supstancije L. A. Kosman uočava aktivnost bitka kao aktualnost usko povezanu s potencijalnošću kako prikazuje M. Frede. Analizom tih razmišljanja uočili smo kako se aktivnost bitka supstancije odvija u smjeru finaliziranja, ostvarivanja forme postižući time svrhu bića („unutarnja“ finalnost). Time smo do određene mjere promatrali supstanciju osjetilnih naravnih bića. Međutim, G. Patzig prateći Aristotelovu misao uočava kako njegova ontologija prerasta u teologiju u nastojanju otkrivanja principa ili počela svega. Naime, kako tvrdi J. G. DeFilippo dolazi se do zaključka o egzistenciji prvog nepokrenutog pokretača kao predmeta želje i mišljenja svakog bića. Prema analizi K. Oehlera prvi nepokrenuti pokretač svega prikazan je kao dobro, objekt i cilj svakog teženja – *telos*, tj. princip i finalni uzrok sveukupne stvarnosti. U njegovoj analizi narav prvog nepokrenutog pokretača je zbijena u čistoj jednostavnosti, apsolutnoj aktivnosti – ἐνέργεια. Unatoč teškoćama u prikazu odnosa prvog nepokrenutog pokretača prema svijetu, K. Oehler uviđa da se njegova samoodnošajnost, „mišljenje mišljenja“ uklapa u poredak u kojem je savršena refleksivnost Prvog pokretača najviši *telos*.[116] U tom smjeru prikazan je kratki osvrt na finalnost kod Aristotela.

Prikazujući ontologiju Aristotelova svršnog uzroka, R. Cameron[117] nudi, za razliku od onih koji umanjuju vrijednost svršnog uzroka, realističko tumačenje Aristotelove teleologije. Pritom obrazlaže četiri argumenta u prilog tezi da je svrha uzrok *sui generis*. Prije svega, to dolazi do izražaja upravo s Aristotelovim neslaganjem s rezultatima istraživanja njegovih prethodnika koji svršni uzrok isključuju iz vlastitog osvrta na počela ili umanjuju njegov značaj. U drugom argumentu R. Cameron ističe kako Aristotel, naprotiv, promatra četiri uzroka kao ontološki jednako vrijedna. Kao dijalektičku podršku trećem argumentu, R. Cameron navodi da Aristotel u svojim tekstovima eksplicitno izražava jednako značenje svršnog uzroka u njegovim različitim upotrebama. Napokon, autor ističe kako daljnja iščitavanja Aristotelovih tekstova o svršnom uzroku, što smo primijetili i u našem prethodnom prikazu, očituju neuspjeh pripisivanjima reduktivističke pozicije. Današnja rasprava,[118] kako ističe E. Berti, čije promišljanje o finalnosti u Aristotelovom nauku slijedimo, vodi se oko zastupljenosti antropocentrične ili teocentrične finalnosti.

[116] Usp. K. Oehler, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, 394.
[117] Vidi Cameron, Rich, The Ontology of Aristotle´s Final Cause, *Apeiron* 35/2 (2003.), 153-179; usp. Isto, 155.
[118] Vidi Berti, Enrico, La finalità in Aristotele, *Fondamenti* 14-16 (1989-1990), Giardini, Pisa, 8-44.

Aristotel polazi od principa ili počela svega govoreći o četiri uzroka kako bi na kraju došao do prvog uzroka – prvog nepokrenutog pokretača.[119] Mudrost kao znanost o počelima i uzrocima,[120] želi istražiti o kojim je uzrocima riječ.[121] Tako definira počela poistovjećujući ih s uzrocima:

> „Počelo se kaže (1) ono u kakve stvari od čega se prvo kreće, (…) (2) ono odakle bi svaka stvar ponajljepše nastala, (…) (3) ono od čije prisutnosti nešto prvo nastaje, (…) (4) ono od čega, iako ne prisutnošću, štogod prvo nastaje i otkud po naravi započinje kretanje i promjena, (…) (5) ono prema čijem se izboru pokreću pokretnine i mijenjaju promjenljivosti, (…) (6) i dalje, ono odakle je prvo kakva stvar spoznatljiva, jer se i to naziva počelom stvari.“[122]

Naglašava da se tim istraživanjem ne bave znanosti utemeljene na osjetilima, nego o onom sveopćem koje proučavaju prva počela.[123] Najspoznatljivija su, prema Aristotelu, prva počela i uzroci na temelju kojih se spoznaju sve ostale stvari,[124] koji govore zbog čega treba činiti neku stvar, a to je Dobro, tj., Najbolje u cjelokupnoj naravi.[125] Iz toga zaključuje da je mudrost, tj. filozofija znanost o prvotnim uzrocima, a to su

> „četiri vrste uzroka, od kojih je – kažemo – jedan bivstvo i bit (jer *zašto* napokon se svodi na pojam stvari, dok je prvotno *zašto* uzrok i počelo), drugi je uzrok tvar i podmet, treći je počelo kretanja, a četvrti je njemu oprečan uzrok, naime ´poradi čega´ i Dobro (jer to je svrha svega nastajanja i kretanja).“[126]

Aristotel nam, osim toga, nudi i pregled shvaćanja prvih uzroka njegovih prethodnika, od kojih se njegovo gledište, ipak, razlikuje. Aristotel prethodnicima[127] pripisuje najprije materijalistički pogled na počela,[128] prije svega Talesu jer vodu smatra takvim počelom,[129] zatim slično vrijedi i za Anaksimena i Diogena kojima je zrak prvotno počelo,[130] Heraklitu je to vatra,[131] a Empedoklu zemlja, tj. sva četiri navedena uzroka.[132] Anaksagora, naprotiv, smatra da su počela neograničena, vječna.[133]

Prema tome, ipak se nazire pravac, kako Aristotel prikazuje shvaćanja svojih prethodnika, ali je potrebno istraživanje odmičući od tvarnoga prema nečemu – *jednom* (ili

---

[119] Vidi Berti, Enrico, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM – Casa editrice dott. Antonio Milani, Padova, 1977., 241-451.
[120] Usp. *Met.*, I,1, 982a 1-2.
[121] Usp. *Met.*, I, 2, 982a 4.
[122] *Met.*, IV, 8, 1112b 35-V., 1., 1113a 1-16.
[123] Usp. *Met.*, I, 2, 982a 25.
[124] Usp. *Met.*, I, 2, 982b 1-3.
[125] Usp. *Met.*, I, 2, 982b 6-7.
[126] *Met.*, I, 3, 983b 25-32; usp. *Phy.*, II, 2, 194b 1-16. Vidi o tome R. Cameron, The Ontology of Aristotle´s Final Cause, 153-179.
[127] Usp. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 96-319.
[128] Usp. *Met.*, I, 3, 983b 6-7; usp. Koplston, Frederik, *Istorija filozofije* (Grčka i Rim), I., Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1988., 327-328.
[129] Usp. *Met.*, I, 3, 983b 20-21.
[130] Usp. *Met.*, I, 3, 984a 5.
[131] Usp. *Met.*, I, 3, 984a 7-8.
[132] Usp. *Met.*, I, 3, 984a 8-10.
[133] Usp. *Met.*, I, 3, 984a 11-16.

više uzroka) iz čega sve nastaje.[134] Među uspješnije u toj potrazi Aristotel ubraja Parmenida.[135] Ipak, hvali i Anaksagoru koji postavlja um kao uzrok sklada i cjelokupnog poretka.[136] Naime, pohvaljuje Hesioda i Parmenida koji smatraju ljubav uzrokom koji pokreće i spaja sve,[137] a Empedoklo tome pridodaje i svađu.[138]

No, ti rezultati, prigovara Aristotel, nisu do kraja jasno oblikovani te se često ne može pouzdano zaključiti koliko se točno uzroka navodi.[139] Potragu za uzrocima i počelima su, navodi Aristotel, nastavili i Pitagorejci smatrajući brojeve prvima.[140] Prikazujući dalje svojevrsni sažetak, ističe ponovno Parmenidovu uviđavnost jer ističe bitak kao ono – jedno.[141]

Nakon prikaza misli svojih prethodnika, Aristotel prelazi na nauk svog učitelja Platona,[142] koji slijedi Sokratove ćudoredne nazore vođene onim sveopćim,[143] smatrajući ideje[144] nepromjenjivim počelom za razliku od promjenjivih osjetila. Problem je nastao u tome što je Platon upravo ideje koje su bît odvojio od pojedinačnih stvari. Tako Aristotel uočava tek dva uzroka, štostvo i tvarni, kod Platona, iako F. Coplestone zamjećuje kako je tu nepravedan prema Platonu koji demijurgu u dijalogu *Timaj*[145] pridaje status djelatnog uzroka, a svrhovitost, finalni uzrok zastupa u vidu ostvarenja ideje Dobra. Ipak, slaže se F. Coplestone, Platonov temeljni problem je u nedostatku povezanosti općeg s pojedinačnim stvarima.[146]

Aristotelova kritika prethodnicima, izrečena je prije svega zbog mnogostrukosti značenja te nedostatka sustavnosti u dokazivanju, a potom jer ne nalazi kod nikoga prije govor o bîti i bivstvu.[147] Naime, „ono poradi čega“, tj. svršni uzrok, spominje se tek da je jedno ili bitak uzrok bivstva, ali ne na način da nešto nastaje zbog toga, ne govore jasno da im je dobro uzrok.[148] O ispravnosti Aristotelove kritike prethodnika iznose se također različita stajališta te se smatra da ipak nije bio do kraja pravedan u njihovoj ocjeni.[149] Aristotel,

---

[134] Usp. *Met.*, I, 3, 984a 17-20.
[135] Usp. *Met.*, I, 3, 984b 1-2.
[136] Usp. *Met.*, I, 3, 984b 15-17.
[137] Usp. *Met.*, I, 4, 984b 23-31.
[138] Usp. *Met.*, I, 4, 985a 1-5.
[139] Usp. *Met.*, I, 4, 985a 30-31.
[140] Usp. *Met.*, I, 5, 985b 25-26; 986a 1-20.
[141] Usp. *Met.*, I, 5, 986b 20-30.
[142] Usp. *Met.*, I, 6, 987a 30.
[143] Usp. *Met.*, I, 6, 987b 1-4.
[144] Usp. *Met.*, I, 6, 987b 8.
[145] Usp. Platon, *Timaj*, “Mladost”, Beograd, 1981., 29a-30d.
[146] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 328.
[147] Usp. *Met.*, I, 7, 988a 35.
[148] Usp. *Met.*, I, 7, 988b 10-15.
[149] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 327.

zaključujući I. (A) knjigu *Metafizike*, ističe kako on traži ono „jedno po sebi“[150] koje bi bilo „sveopće“, a to u svojih prethodnika nije našao jasno i izričito. Zato Aristotel kreće od naravi,[151] koja je svrhovito uređena:

> „Uz to, 'ono poradi čega' i svrha pripada istoj znanosti, a i sredstva što su za to. A narav je svrha i 'ono poradi čega' (jer ako štogod biva u neprekidnu kretanju i ima nešto 'posljednje', onda je to svrha i 'ono poradi čega' . /…/ Naime, sve što je posljednje, nije time i *svrha*, nego je ona sāmo ono što je najbolje).“[152]

Toj naravi Aristotel traži ontologijske osnove utemeljujući filozofiju bivanja.[153] Cjelina te naravi ide prema svojoj svrsi na koju upućuje XII. (Λ) knjiga *Metafizike*. Aristotelova filozofija[154] ili mudrost bitno je obilježena teleološkim pristupom. Potraga za počelom, onim što opstoji po sebi, a koje je sveopće vodi Aristotela, uključujući ostala tri uzroka, prema svrsi – *telos*. Istraživanje finalnog uzroka, kao i ostalih uzroka, povezano je s istraživanjem bitka. U IV. knjizi *Metafizike* Aristotel govori da je ona znanost koja proučava „bitak uopće“, tj. „bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi“, a otkrivanju bitka kao takvog vodi proučavanje prapočela odnosno uzroka bitka.[155] Aristotela ne zanima u pristupu prvoj filozofiji promjenjivi bitak, bića kojima se bave prirodne znanosti, kako navodi u VI. knjizi *Metafizike*, nego onaj nepokrenuti, vječni bitak, ono božansko, ono što jest, a takvi su i uzroci koji su povezani s njim:[156]

> „ako postoji neko nepokretno bivstvo, znanost o njemu bit će prvotnija i sveopća, jer je prva. I ona će promatrati bitak *kao* bitak, te ono što jest i (svojstva) što su mu prisutna kao bitku.“[157]

Zbog toga Aristotel želi „razvidjeti uzroke i počela samoga bitka *kao* bitka“.[158] Međutim, kako bi došao do onog što je nepromjenjivo, stalno i vječno, nezaobilazno se dotiče onoga što je zamjetljivo u svakom biću iskustvenog svijeta – promjene.[159] U VII. (Z) knjizi *Metafizike* želi stoga istražiti *što jest – biće*, je li ono ograničeno ili neograničeno, što je njegov bitak, a što bivstvo.[160] Biće je promjenjivo pod utjecajem spomenuta četiri uzroka, u stanju je mogućnosti ili potencije, sposobnosti postati nešto drugo, a pod utjecajem djelatnog uzroka poprima novo određenje, aktualizaciju (zbiljnost) kao aktivnost bitka. U biću je

---

[150] *Met.*, I, 9, 992b 12.
[151] Usp. *Phy.*, II.
[152] *Phy.*, II, 2, 194a 26-33; usp. D. Barbarić, *Grčka filozofija*, 229.
[153] Usp. D. Barbarić, *Grčka filozofija*, 232.
[154] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 305-415; također D. Barbarić, *Grčka filozofija*, 220-247.
[155] Usp. Aristotel, *Metafizika*, IV. 1, 1003a 20-31; Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 328.
[156] Usp. *Met.*, VI. 1, 1026a 10-20; Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 329.
[157] *Met.*, VI. 1, 1026a 30-33.
[158] *Met.*, VI, 4, 1028a 3.
[159] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 344-345.
[160] Usp. *Met.*, VII, 1, 1028b 1-6.

prisutno nešto što se mijenja i dovodi do novog oblika. Takvo osjetilno pojedinačno biće, sastavljeno od tvari i oblika, ali ima i lišenost ili nedostatak kao sastavni dio.[161]

Ono što pojedinačno biće čini određenim bićem je njegova narav. Teškoća nastaje u tumačenju VIII. (H) knjige *Metafizike* prema kojoj osjetilno, pojedinačno biće sastavljeno od tvari i oblika, posebnost, različitost prima od materije koja je načelo individuacije, dok istost dolazi od oblika ili forme.[162] Razvitak pojedinog bića, o čemu raspravlja Aristotel u IX. (Θ) knjizi *Metafizike,* događa se kretanjem ili gibanjem pri čemu neka mogućnost (potencija) postaje zbiljnošću (aktualizacija).[163] Riječ je o sili koja potiče biće na promjenu kao samorealizaciju u njemu samom ili potiče drugoga na promjenu. Zbiljnost, ostvarenost, djelatnost ili aktualnost, zapravo prethodi mogućnosti.[164] Potpuna aktualnost, ono što je vječno i nepropadljivo, vezano je uz nužno biće koje je izvor kretanja i aktualiziranja, a to je prvi nepokrenuti pokretač – Bog.[165] Vječne stvari moraju biti dobre, a to znači da u sebi nemaju nikakav nedostatak.[166] Uzrok svega dobra mora biti samo dobro,[167] tvrdi Aristotel oslanjajući se na Platonovu ideju Dobra. Takav nepokrenuti izvor kretanja i potpuna aktualizacija ujedno je i finalni uzrok kao potpuno ostvarenje dobra.[168] Razlikovanje između potencije ili mogućnosti i akta ili zbiljnosti vodi Aristotela nauku o hijerarhiji bivovanja. Ono čemu biće kao takvo teži kao vrhu te hijerarhije jest njegova svrha.

Aristotel govori o naravi uzroka koji utječu na tu promjenu u biću, ali u kontekstu govora da u nizu mora biti ono prvo i ono krajnje jer se ne može ići u beskonačnost. U tom smislu definira svrhu:

> „ono poradi čega je što jest svrha, i takvo je da ne biva radi čega drugog, nego su druge stvari radi njega; tako te ako bude štogod takvo krajnje, neće se ići u beskonačno; ako pak ne bude ništa takvo, neće biti ono poradi čega je što (…), jer onaj tko ima uma uvijek čini štogod radi nečega, a to je neki kraj, jer je i svrha kraj.“[169]

Narav u sebi ima počelo kretanja, ali i svrhu koja je „dobro drugima“, ono „najbolje“ čemu sve teži.[170] O prisutnosti svrhe u naravi i njenoj povezanosti s procesima promjene, potencijalnosti i aktualnosti koji se u naravi zbivaju, a kojima se ostvaruje sama bît bića, govori na sljedeći način:

---

[161] Usp. *Phy*., I, VI.
[162] Usp. *Met.*, VIII., 8, 1034a 5-8; usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 346.
[163] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 347.
[164] Usp. *Met.*, IX., 8, 1049b 5.
[165] Usp. *Met.*, XII., 7, 1072b 25-29.
[166] Usp. *Met.*, IX., 8, 1051a 13-21.
[167] Usp. *Met.*, II., , 985a 9.
[168] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, I., 347-348.
[169] *Met.*, V., 2, 994b7-10, 15.
[170] Usp. *Met.*, V., 2, 1013b 25-26.

„Ta je narav počelo kretanja bića što su po naravi, prisutna u njima nekako ili mogućnošću ili svršnošću.“[171]

Imajući u vidu prethodnu analizu M. Fredea o potencijalnosti i L. A. Kosmana o aktivnosti, aktualnosti bitka, govor o svrsi promatramo u sklopu govora o onom što je savršeno u smislu da je ona i ono potpuno i ono krajnje, kraj ili svršetak.[172] Govoreći o onom „biti iz (od) čega“ u smislu biti kao sklop od tvari i oblika, kaže da je svrha oblik, a savršeno ili potpuno ono što ima svrhu,[173] a samo bivstvo je neka svršnost i narav.[174] Govoreći o mogućnosti, potencijalnosti i djelatnosti, aktivnosti, tražeći jednotvoran pojam mogućnosti i svršnosti, kao i razliku, kaže da su krajnja tvar i oblik jedno te isto jer su jedno mogućnošću, a drugo djelatnošću, a daju jednost supstancije jer stvar je jedno i mogućnošću i djelatnošću i nema nikakvog drugog uzroka nego pokretača iz mogućnosti u djelatnost.[175] Tako sama djelatnost bića, u knjizi IX. (Θ) *Metafizike*, spojena je sa svršnošću jer djelatnost je samo kretanje. Bića iako još nisu kretanjem bit će djelatnošću, dok nebića iako bivaju mogućnošću nisu to svršnošću.[176] Nešto će nastati kada se želi, prijeći iz mogućnosti u svršnost, ukoliko ga ne priječi ništa izvanjsko.[177] U tom smislu tvar je mogućnošću jer može postići oblik, ali kad bude djelatnošću to znači da je već u svojem obliku. S tim uspoređuje svrhu koja je kretanje, navodeći primjer učitelja koji pokazuje učenicima pri radu. Oni misle da su već postigli svrhu, a zapravo se to tek na kraju ostvaruje.[178] Tako je djelatnost prvotnija od mogućnosti i bilo kojeg počela koje se mijenja. Time je svršni uzrok koji vodi prema svrsi povezan s razvojem same naravi bića. Ona teži svome potpunom ostvarenju, ozbiljenju svojih mogućnosti. Svršni uzrok je ono što pokreće biće na razvoj, na prelazak iz mogućnosti u zbiljnost, pri ostvarenju pojedinih mogućnosti, do konačnog ozbiljenja bića, njegove konačne svrhe i najvećeg dobra.[179] Aristotel ističe da iako su sva četiri uzroka važna, ipak je među njima najvažnija svrha.[180] Riječ je o unutarnjoj, imanentnoj finalnosti koja se odvija u bićima, u njihovoj naravi, ostvarujući njihov bitak u težnji prema savršenstvu.

Govoreći općenito o finalnom uzroku u naravi, u kontekstu prethodno rečenoga, poziva se na ono „zašto“ svega, a na koncu cilja na ono „prvo pokrećuće“.[181] Aristotel

---

[171] *Met.*, V, 4, 1015a 17-19; usp. *Met.*, V, 7, 1017a 35-b 1.
[172] Usp. *Met.*, V, 16, 1021b 11-29.
[173] Usp. *Met.*, V, 24, 1023a 31-34.
[174] Usp. *Met.*, VIII, 3, 1044a 9.
[175] Usp. *Met.*, VIII, 6, 1045b 15-22.
[176] Usp. *Met.*, IX, 3, 1047a 30-b 37.
[177] Usp. *Met.*, IX, 7, 1049a 5-8.
[178] Usp. *Met.*, IX, 8, 1050a 15-20.
[179] Usp. *Phy*., II, 1, 192b 13-14.
[180] Usp. *Phy*., II, 3, 195a 23-24.
[181] Usp. *Phy*., II, 7, 198 a 15-29.

očigledno govori o naravi kao takvoj koja u sebi ima jednake principe kretanja. Formalni i finalni uzrok se poklapaju, tj. svrha sudjeluje u procesu kretanja i promjene u potpunoj realizaciji forme do njenog punog, zadnjeg i najboljeg stupnja.[182] Pod utjecajem djelatnog uzroka u procesu kretanja forma se razvija prema svrsi. Finalni uzrok djeluje kao snaga koja djelo pokreće u podudaranju s formalnim i uzrokom kretanja, tjerajući ga prema konačnom uzroku, tj. samom kraju ili svrsi.

Ono za čim biće teži kao krajnjoj svrsi je dobro,[183] o kojem Aristotel govori u *Nikomahovoj etici*, ali ne bilo kakvo dobro, nego najviše dobro,[184] što je zapravo blaženstvo ili eudajmonija,[185] pri čemu je riječ o samodostatnom dobru.[186] Ono je osobito zadaća čovjeka kao razumnog bića,[187]jer je u skladu sa strukturom njegova bitka i bitka uopće te dostižna svrha čovjekove djelatnosti. Ona je povezana i s čovjekovom žudnjom, tj. voljnom moći[188] podređenoj razumu i dostižnoj čovjeku koji je u mogućnosti slobodno izabrati svoju krajnju svrhu.

Finalni uzrok se, očitujući svoje različite tipove, poklapa s onim prvim pokrećućim koje nepokrenuto pokreće, sa svrhom, krajem i samom formom stvari.[189] To ujedno očituje jednu sasvim drugačiju narav finalnog uzroka, od one kakvu imaju pokrenute naravne stvari, jer je riječ o onome prvom nepokrenutom pokretalu. U tom smislu finalni uzrok je predmet prve filozofije. Prvi nepokrenuti uzrok[190] Aristotel pritom poistovjećuje, ne s formom, nego prije svega s finalnim uzrokom i uzrokom kretanja, u smislu onoga zadnjeg i najboljega čitavog procesa. U smislu ranije navedenoga, Aristotel kritika prethodnicima odnosi se na to što su se u istraživanju za principima zaustavili na „unutarnjoj“ finalnosti tek naravnog, mehanicističkog tipa s elementima slučaja. Aristotel naprotiv primjećuje da ako se nešto redovito događa u prirodi prema ustaljenom redu, tada te stvarnosti upućuju na finalnost. Čak i umjetnost oponaša finalnost prirode prema Aristotelu, iako je njena svrha drugačije naravi. Finalističku crtu prirode, svrhu bića, prema Aristotelu, najlakše je primijetiti na biljkama i životinjama ostvarenu u njihovoj formi.[191] U tom smjeru, protiv mehanicističkog tumačenja povezanog sa slučajem, svjedoče i fiziološke funkcije živih organizama koje su usmjerene

---

[182] Usp. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 371-383.
[183] Usp. *NE*, I, 5, 1096.
[184] Usp. *NE*, I, 2, 1094a 23.
[185] Usp. *NE*, I, 4, 1095a 19.
[186] Usp. *NE*, I, 7, 1097b 7.
[187] Usp. *NE*, I, 7, 1097b 25.
[188] Usp. *NE*, III, 2, 1112a 30.
[189] Usp. *Phy*., II, 7, 198a-b5.
[190] Usp. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 385-451.
[191] Usp. *Phy*., II, 8, 199a 5-8; 30-32.

prema ostvarenju vlastite svrhe, tj. forme. Time priroda u svojim procesima očituje nužnost kretanja prema ostvarenju svrhe, forme bića do kraja.

Osim biološke finalnosti, govori li Aristotel i o kozmičkoj finalnosti, o vrhovnoj kozmičkoj svrsi? Uočava se govor o stupnjevanju i u kozmičkom svijetu kao i težnja unutarnjoj finalnosti, težnja najboljem, približavanje vječnom, ali često to nije jednoznačan i do kraja iskristalizirani govor. Ipak, pravi problem koji preostaje riješiti je onaj o odnosu „unutarnje finalnosti“ prema Bogu kao krajnjoj, konačnoj svrsi, najvišem dobru i prvom nepokrenutom pokretaču sveukupne stvarnosti što mnogi tumači Aristotelove teleologije podržavaju. Aristotel u XII. knjizi *Metafizike* naziva ga Bogom i poistovjećuje s konačnom svrhom.[192] Konačna svrha koja misli i želi opisana je kao „izvanjska“ svrha, ali na koji način mogu prema njoj težiti bića kao prema svojoj „unutarnjoj“ svrsi uz to u složenom odnosu niza pokretača? Ipak, nije nemoguće zamisliti kontinuitet u njihovu odnosu kretanja i kao prema svojoj „unutarnjoj“ svrsi. Postavljeni smo pred dva koncepta svrhe: „izvanjske“ kao predmet misli i želje te „unutarnje“ kao ostvarenja vlastite forme. Iako različiti, oni su ipak kompatibilni. Iako ne kod drugih bića, kod čovjeka ipak postoji aktivnost mišljenja i želje. Unutar pojma svrhe očituje se dvostruko značenje, slično onom čina i pojma inteligencije. S jedne strane, čin postaje svrha „konačna i najbolja“ pri čemu se postiže božansko savršenstvo, svrha po sebi, a s druge strane, ostvaruje se njegova čista forma, čisti čin kao konačna svrha postojanja, „izvanjska“, transcendentna s obzirom na sve drugo. Aristotel u antropocentričnom pogledu ističe kako smo i mi svrha, ali i koristimo sva bića koja kao da postoje zbog nas.[193] Može se reći da čovjek koji posjeduje inteligenciju, postiže svoju unutarnju svrhu, vježbajući se svojim mišljenjem i voljom (željom) u postizanju vlastitog savršenstva samo u odnosu prema „izvanjskoj“ svrsi, prvom nepokrenutom pokretaču i mišljenju koje misli sebe, a koji je ujedno i prvi princip sveukupne stvarnosti. U tom bi smislu i taj antropocentrični finalizam imao dublju i potpuniju svrhu, tj. smisao, prema kojem bi čovjek „služio“ sveukupnoj stvarnosti u njenom privođenju konačnoj svrsi. Nije lako povezati skladno sve te vidove finalnosti u Aristotelovu nauku, u prilog čemu govori i sažetak njegove teologije u zadnjem poglavlju XII. knjige *Metafizike*.

Nakon pitanja na koji način narav svega posjeduje ono dobro i najbolje,[194] kao nešto samo po sebi ili kao vlastiti red, Aristotel odgovara oboje jer njegovo je dobro i u poretku, tj. redu. Potkrepljujući primjerom, ističe da su oba načina kao vojska koja ima svoga vojskovođu

[192] Usp. *Met.*, XII, 7, 1072 a 26-b 11.
[193] Usp. *Phy.*, II, 1, 194 a 33-b 8.
[194] Usp. *Met.*, XII, 10, 1075a 12-13.

pri čemu je i red zbog vojskovođe. Zapravo, sve su stvari sređene na svoj određeni način, ali u međusobnom odnosu i u odnosu prema „jednom“. Svakom je, pak, počelo njegova narav, ali u sklopu cjeline, govori Aristotel na način ranije spomenutog odnosa dijela i cjeline.[195] Pritom ne govori o zajedničkoj svrsi, smatra E. Berti, nego o zajedničkom rezultatu što proizlazi iz težnje svake stvari prema svojoj vlastitoj svrsi, što zapravo označava red. U svemiru, dakle, postoji red, poredak, ali ne na način da sve stvari teže jednoj istoj svrsi, nego jer teže prema svojoj vlastitoj svrsi. Naime, prvi nepokrenuti pokretač pokreće svemir, ne tako da sve stvari teže njemu, nego težeći vlastitoj svrsi, one ispunjavaju red u svemiru.

U svjetlu tih razmatranja Toma Akvinski se oslanjao na Aristotela u svom zaključivanju o Božjoj egzistenciji te njegovom inteligentnom uređenju svemira. S druge strane nalaze se oni koji slijedeći misao I. Kanta odbijaju priznati bilo kakvu vezu teleologije s teologijom u Aristotelovu nauku. E. Berti[196] smatra da Aristotel u izravnom dokazu postojanja prvog nepokrenutog pokretača ne polazi od finalnosti, nego od uzroka kretanja, tako da Bog kao uzrok kretanja i djelatni uzrok uspostavlja red u svijetu, a stvari se svaka prema svojoj naravi, slijedeći vlastitu svrhu uklapaju u taj red. S druge strane, na temelju promišljanja koje je iznio J. G. DeFilippo te K. Oehler mogli smo također uvidjeti da je prvi nepokrenuti pokretač svrha svega, kao predmet želje i mišljenja. Izvor podijeljenosti mišljenja je ranije spomenuta Aristotelova dvoznačnost, ali koja ipak teži nekom žarišnom rješenju. U tom pogledu žarišno značenje bi svakako težilo tome da je prvi nepokrenuti pokretač konačna svrha svega i ono najbolje čemu sve teži.

[195] Usp. *Met*., XII, 10, 1075a 15-25.
[196] Usp. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 448-451.

3. Bitak – prvi uzrok i konačna svrha kod Tome Akvinskoga

3.1. Tomin aristotelovski smjer

Govoreći o Tominoj filozofiji, o čisto filozofskim tumačenjima Aristotelovih spisa, T. Vereš primjećuje:

> „Njihova je filozofska misao bitno teofinalna, u smislu traženja Boga kao konačne svrhe svega postojećega, ali time ona ne gubi svoj filozofski identitet jer je to traženje djelo razuma.“[197]

Kao prvotno obilježje Tomine filozofije on navodi univerzalizam iako se čini kako je njegovu misao okupirala Aristotelova filozofija, u isti mah on se bavi platoničarskom baštinom, arapskim te židovskim i poganskim filozofima.

Tomino prihvaćanje aristotelizma [198] nije slijepo slijeđenje. Toma polazi od Aristotelova učenja o promjeni, kretanju zasnovanog na načelu da se ništa ne može prevesti iz stanja potencije, mogućnosti u stanje aktualnosti, zbiljnosti bez utjecaja nečega što je već u stanju aktualnosti (zbiljnosti), a što vodi konačno učenju o egzistenciji Prvog nepokrenutog pokretača. Upravo u tom polazištu Tomino viđenje seže dalje. Toma zamjećuje dvojstvo načela u svakoj konačnoj stvari: bît (esenciju) i bitak (egzistenciju). Bît je u potenciji vlastiti bitak koji ne egzistira nužno, dublje od Aristotela zaključuje Toma, dolazeći ne samo do prvog Pokretača, nego i nužnog Bića – Boga stvoritelja. Njegova filozofska refleksija ne ostaje na tom zaključku, nego on sustavno nastavlja uočavajući kako je Božja bît (esencija) zapravo njegov bitak (egzistencija). To više nije samo Aristotelov domet o misli koja samu sebe misli, nego čisti Bitak – *ipsum esse subsistens*. Upravo iz njega proizlazi svaki ograničeni bitak.

Tomin dublji domet promišljanja Aristotelove misli uočava se na još jednoj temeljnoj postavci Aristotelove filozofije, a to je učenje o finalnosti, svrhovitosti koja je možda i temeljnija od one o aktu i potenciji jer je to njihov krajnji domet zato što mogućnost teži ostvarenju svrhe. Upravo na toj postavci gradi i Toma svoje učenje. Naime, Bog stvara svijet svojom mudrošću zbog svrhe koja je on sam. Stvaranjem želi pokazati svoju savršenost koju prenosi na sva stvorena bića koja sudjeluju, participiraju na Božjoj dobroti kojoj teže. Bog je njihova krajnja svrha. Jedino umska bića mogu sudjelovati u Božjoj dobroti spoznajom i ljubavlju. Neposredne svrhe stvorenih bića su usavršavanje njihove naravi, ali one su

---

[197] Kušar, Stjepan (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., 459.

[198] Usp. Koplston, Frederik, *Istorija filozofije*, (Srednjovjekovna filozofija: Avgustin – Skot), II., Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989., 417-426.

podređene konačnoj svrsi koja je svrha njihova egzistiranja – slava Božja, pokazivanje Božje savršenosti.

Što se tiče antropologije, na Aristotelovom tragu, Toma naučava da je duša forma tijela, individualizirana od strane materije koja joj daje oblik. Tek zajedno duša i tijelo predstavljaju cjelovitu supstanciju – čovjeka. Naglašavanje jedinstva duše i tijela, suprotno (neo)platoničarskim teorijama, omogućava lakše tumačenje uskrsnuća tijela koje polazi od same duše uz prethodni dokaz o besmrtnosti duše. Učenje o materiji kao počelu individuacije kao i postojanje samo jedne supstancijalne forme pobudilo je mnoge rasprave.

Iz takve filozofijske antropologije proizlazilo je i prihvaćanje polazišta Aristotelove spoznajne teorije. Naime, ljudska spoznaja počinje osjetilnim iskustvom i refleksijom o njemu, a ne iz urođenih ideja i božanskog prosvjetljenja koje je u ranijim augustinovskim teorijama poistovjećeno s naravnim svjetlom ljudskog uma kao takvog stvorenog od Boga. Iz toga se nastavljaju teškoće oko tumačenja analogijske spoznaje Boga. Dok Aristotel opisuje Boga kao Misao koja samu sebe misli, Toma dodaje da Bog spoznaje i stvari različite od njega jer spoznajući sebe, spoznaje i sve ostale stvari. Aristotel nema u vidu boga kao djelatni uzrok, nego tek finalni koji ne spoznaje svijet niti providnosno brine o njemu. Toma smatra da je Bog prvi djelatni uzrok i stvoritelj, egzemplarni uzrok koji *ad extra* stvara svijet, brine se o njemu u providnosti, a u isti mah je i njegov svršni uzrok. Svijet, stvoren *ex nihilo* prema Božjem umu i volji, predstavlja njegov odraz na način participacije, slika je njegove bîti iz koje izvire mnoštvo različitih načina imitacije. Toma je uvjeren kako svijet ima krajnju natprirodnu svrhu, a vrhunac čovjekova umskog uspona je spoznati Boga kakav je u sebi, što je moguće u potpunosti tek u budućem životu. Ostvarenje te svrhe nije u potpunosti moguće postići samo naravnim silama, nego je potrebna nadnaravna pomoć.

Aristotelova filozofija stavlja u prvi plan ono univerzalno, cjelinu, a manje ističe pojedinačno kao takvo. Pojedinačno ljudsko biće kao takvo svoju sreću, blaženstvo postiže u ovom zemaljskom životu u svijetu koji nije radi čovjeka, nego je čovjek jedan od mnogih njegovih elemenata. Što se tiče Tomine vizije, pojedinačno ljudsko biće ima natprirodni poziv koji postiže tako što njegovim naravnim mogućnostima dolazi u pomoć nadnaravna milost. Pojedinac ima osobni odnos s Bogom i važniji je od cijelog materijalnog svijeta, iako je svojom tjelesnom dimenzijom dio kozmosa. Kao dio kozmosa čovjek sve upravlja prema slavi Božjoj, proslavi Božje dobrote, jer čovjek je tu radi Božje slave, a kozmos radi čovjeka. Može se primijetiti kako postoji izvjesna tenzija i prilična razlika u filozofskoj sintezi Aristotela i Tome. Ne čudi, stoga, da su Tomu određeni njegovi suvremenici, poput averoista, gledali kao opasnog inovatora koji ruši augustinsku tradiciju poganskom filozofijom. Unatoč

tome, Tomina filozofija je veoma brzo prihvaćena u službenoj Crkvi kao jasan i duboki sustav, sinteza teologije i filozofije koja je uključivala antičku filozofiju, ali i kršćansku tradiciju. Nekoliko stoljeća nakon toga, istaknuto priznanje pape Lava XIII. došlo je izdavanjem enciklike *Aeterni Patris*. Tomina filozofija je time postala službeni nauk Crkve, norma i putokaz filozofima kršćanskog svjetonazora. No, da bi uspjeli u analizi Tomine teofinalne filozofske misli, potrebno je ući u labirinte Tomine filozofije, u samu srž njegova nauka o bitku.

3.2. Tomino shvaćanje bitka

3.2.1. Božji bitak – vrhovni Bitak

Tomin nauk o bitku polazi od *ens*, bića kao bića, ali ono je shvaćeno kao *habens esse*,[199] što znači da se unutar samog bića, u njegovu temelju nalazi *esse* kao iskonski akt, iz kojeg biće (*ens*) bivstvuje. U konačnim bićima *esse* nije istovjetno s njima samima, nego je njegov izvor u nekom drugom biću koje je istovjetno sa svojim bitkom *esse*.[200] To biće je sam Bog,[201] njegova bît je jednostavna[202] i istovjetna s Božjim bitkom.[203] U takvoj realističnoj filozofiji Tome Akvinskoga,[204] u kojoj se polazi od bića kao bića, postojećega bića u mjeri dostupnoj ljudskom umu, istražuje se bitak postojećeg svijeta, njegovo bivstvovanje. Toma se ne zaustavlja, ipak, jedino kod tog svijeta, nego misao usmjerava vrhovnom bitku, Biću koje je svoj vlastiti bitak, *ipsum esse subsistens*, punina bitka.[205] Bitak tog Bića uvijek je povezan s konkretnim svijetom koji je svoj bitak primio upravo od vrhovnog Bitka.

---

[199] Usp. Gilson, Étienne, *Uvod u kršćansku filozofiju*, (preveo Denegri, Gerard), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb,1995. Kratki pregled na tomističko *esse* kao temelj kršćanske metafizike vidi u Dadić, Borislav, Otkriće kršćanske filozofije i Étienne Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, (preveo Denegri, Gerard), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb,1995., 24-30.

[200] Za navođenje neprevedenih djela Tome Akvinskoga koristi se elektroničko izdanje: S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 3. veljače 2018.). Usp. S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de potentia, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*. (Ubuduće kratica *DP*). Usp. *DP*, 3, 5.

[201] S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*. (Ubuduće kratica *STh*). Dokaze o Božjoj opstojnosti usp. *STh*, I, 2, 3.

[202] *STh*, II-II, 174, 6.

[203] Usp. Toma Akvinski, *Suma protiv pogana (Summa contra gentiles)*, Svezak prvi (knjiga I-II) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.; Toma Akvinski, *Suma protiv pogana* (*Summa contra Gentiles*), Svezak drugi (knjiga III-IV) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994. (Ubuduće kratica *ScG*). Usp. *ScG*, I, 22.

[204] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 304-426.

[205] F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 311-313.

Dovodeći u prvi plan *esse*, Boga kao Biće samo po sebi, Toma čini korak naprijed odmičući dalje od postignuća grčke filozofije na čelu s Platonom i Aristotelom. Tomina „prva filozofija“ slijedi Aristotelov nauk o biću kao biću, ali je potpuno upravljena spoznaji Boga kao krajnje svrhe svakog ljudskog znanja i djelovanja.[206] Toma smatra kako je dotadašnja filozofija činila zabludu zanemarujući tu činjenicu od krajnje važnosti.[207] On razlikuje dvije svrhe: prirodnu i natprirodnu.[208] Prva mu je dostižna njegovim prirodnim moćima, dok ih druga – spoznaja ili vizija Boga, vječno blaženstvo za koje je čovjek stvoren od Boga, nadilazi. Nju se ne može u potpunosti spoznati u zemaljskom životu, tj. samo ljudskim umom, ali njeno postojanje i sredstva za njeno postizanje čovjek može djelomično, tj. analogno spoznati vlastitim umom. Toma naglašava, ipak, kako su samo ljudskim umom Boga uspjeli spoznati rijetki, nakon dugo vremena i uz mnoge pogreške.[209]

3.2.2. Božja bît istovjetna Božjem bitku

Nakon pet argumenata (dokaza) o Božjoj opstojnosti, Toma ulazi u analizu o samoj Božjoj prirodi,[210] njegovoj bîti koja je istovjetna njegovom bitku.[211] No, u isti mah dolazi spoznaja da o Božjoj bîti ne možemo imati neposredan uvid jer naš razum je usmjeren spoznaji stvorenih stvari. Kako doći do spoznaje Božjeg bića, Božje bîti budući da ista transcendira naše iskustvo. Toma se vodi u istraživanju rezultatima tradicije Pseudo-Dionizija i novoplatonizma. Naš razum može spoznati da Bog jest, ali ne i što on jest – Božju bît. Ipak, možemo spoznati što ona nije.[212] U tom smislu, Božja bît nije tvarna, tjelesna supstancija, što nas opet vodi nekoj spoznaji što Bog jest – *via negativa* (*remotionis*). Na tragu prethodnika Toma obogaćuje razmišljanje uvidom da za razliku od stvorenih stvari, Bogu ne možemo pripisati rod jer ga transcendira, no možemo uočiti neke razlike, ne pozitivne, nego negativne – što on nije – nije akcidencija, nije tjelesan, na taj način da uviđamo njegovu razliku od drugih bića, da svojim savršenim predikatima, svojim savršenstvom neizmjerno nadilazi svako ograničeno savršenstvo. Time možemo doći do spoznaje da je on kao takav uzrok svih iskustvenih, osjetilnih stvari, iako sâm nije osjetilan. Kao takav on u sebi nema nikakve složenosti, nego je čista jednostavnost, savršenstvo bivstvovanja, čisti čin. Bogu kao

[206] Usp. *ScG*, III, 25.
[207] Usp. *ScG*, I, 4.
[208] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 317-319.
[209] Usp. *STh*, I, 1, 1.
[210] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 346-360.
[211] Usp. *ScG*, I, 14.-27.
[212] Usp. *ScG*, I, 14.

beskonačnom i savršenom biću odriču se predikati onoga ograničenog – negativna metoda, a afirmativnom metodom pridijevaju mu se predikati kao mudrost, istina, dobrota i sl., imajući u vidu da Bog uvijek nadilazi sve predikate koje mi uviđamo na stvorenim bićima. Rezultat tog razmišljanja je da mi Božju bît ne možemo spoznati onakvu kakva je u sebi, nego kakva je predstavljena u bićima, no tako da ih spoznajemo u analogijskom smislu, te niti što prediciramo Bogu u istom smislu kao bićima niti u potpuno različitom smislu. Istodobna sličnost i različnost prisutna je u analogijskoj predikaciji. Pozitivan sadržaj o Bogu, o njegovu razumu ili slobodnoj volji moguć je samo u određenoj mjeri. Bog je jednostavan, svi njegovi atributi su zbijeni u toj jednostavnosti, svi iskazani u njegovoj bîti, a ona u njegovu – jest, njegovu bitku – *esse*. Upravo taj Božji *esse* je uzrok svakoga konačnog bitka.

3.2.3. Božji bitak – uzrok konačnoga bitka

Konačna, kontingentna bića, svoju egzistenciju imaju od bića koje je nužno, a prethodno je Toma argumentirao kako je nužno biće Bog – čisti bitak. Bog je uzrok konačnih bića[213] stvaranjem[214] iz ničega – *ex nihilo*. Stvaranje je Božji čin pri čemu je on počelo bivstvovanja stvorova.[215] Bog kao čista jednostavnost, aktualnost ne prima od stvorenja nikakav akcident, nema realan odnos prema stvorenju, dok ono ima realan odnos prema Bogu, u potpunosti ovisi o Božjem bitku. Akt stvaranja kao premošćivanja jaza između nebivstvovanja u bivstvovanje zahtijeva beskonačnu moć i kao takav odgovara jedino Božjem bitku. Kao savršeno samosvjesno biće, savršenog razuma i slobodne volje što pripada njegovoj bîti, Bog može jedino djelovati iz motiva koji je dobar, usmjeren svrsi koja je dobra. Od te svrhe Bog ne treba ništa za sebe jer je samodostatan, motiv može biti jedino proširenje Božje dobrote, svrha može biti jedino beskrajna dobrota. Toma ističe da u tome smislu djelatelj – Bog kao prvi uzrok proizvodi sebi slično te je na taj način stvorenje odraz Božjeg umskog i slobodnog bitka, Božje mudrosti.[216] On sam kao beskrajna dobrota ujedno je i svrha stvaranja. U svim stvorenim bićima odražava se Božja dobrota, u racionalnim bićima na poseban način s obzirom da su u mogućnosti spoznati Boga kao svoju svrhu i voljeti Božju dobrotu vlastitom slobodnom voljom. Stvorena bića, čitavim svojim bitkom uključena su u

[213] Usp. *ScG*, II, 15.
[214] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 361-371.
[215] Usp. *ScG*, II, 6.
[216] Usp. *ScG*, II, 23-24.

Božju dobrotu ispunjavajući vlastitu svrhu u najvećem stupnju i tako odražavajući Božju dobrotu.[217]

Božje htijenje stvorenog svijeta podrazumijeva božansku dobrotu isključujući zlo u njemu. Zlo nije neko stvoreno biće, ono je lišenost dobrote. Njega ne želi niti ljudska volja jer i ona teži vlastitom cilju koji je dobro. Kakvo je, prema Tomi, čovjek biće?

3.2.4. Čovjek kao stvoreni bitak

Toma zastupa aristotelsko učenje o hilemorfizmu.[218] U čovjeku postoji jedna jedina supstancijalna forma, a to je razumska duša koja uobličava tijelo i čini ljudsko biće jedinstvenim. Čovjek je složeno biće, duša i tijelo zajedno, ali u tom jedinstvu ipak postoji razlika između duše i njenih moći kao i između samih moći: vegetativne, osjetne i razumske. Razumska moć, uz aktivni i pasivni razum ima i volju, a za svoj predmet ne samo osjetilima pristupačne stvari, nego i bitak uopće. Što je moć viša, obuhvatniji je i njen predmet. Ishodište svih moći je duša. Dok vegetativnom sposobnošću čovjek omogućava vlastiti opstanak u materijalnom svijetu prehranom, rastom i reprodukcijom, osjetilnom sposobnošću on uspostavlja svoj odnos prema svijetu prikupljajući utiske neophodne za pamćenje i razumsku spoznaju svijeta.

Uz moć razumske spoznaje kojoj ćemo posvetiti sljedeći odlomak, čovjek posjeduje i volju koja teži za dobrom kao takvim ili dobrom uopće. Volja[219] kao moć želje, usmjerenosti ili težnje ne može se shvatiti odvojeno od vlastitog predmeta, svoje prirodne svrhe, a to je blaženstvo, sreća ili dobro uopće. Čovjek teži biti sretan i djeluje na taj način. Ta nužnost djelovanja nije mu nametnuta izvana, nego je prirodna nužnost koja proizlazi iz prirode same volje. Ta nužnost ne znači da čovjek nije u svojim pojedinačnim izborima slobodan. Istinska sreća nalazi se u posjedovanju beskonačnog Dobra, Boga. Istovremeno, težnja tom cilju ne znači da će svaki čovjek nužno i svjesno težiti Bogu i birati ona sredstva koja ga tome cilju vode. Razum u ovom životu nema jasnu viziju Boga kao vlastitog krajnjeg dobra i izvora sreće koji mu određuje volju. Povezanost sa svojim konačnim ciljem nije tako očigledno jasna jer čovjek nema jasnu viziju Boga pa nije pošteđen ni izbora koji ne vode tom cilju. Ipak, kad čovjek bilo što želi, on želi dobro stvarno ili prividno, ali to ne znači nužno da teži prema stvarnom beskonačnom dobru. On uvijek teži Bogu, ali što se tiče i svjesnog izbora, on može

[217] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 363-364; usp. *STh*, I, 65, 2.
[218] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 372-383.
[219] Usp. *STh*, I, 82.

izabrati i nešto drugo osim Boga, pa čak i odbaciti Boga. Čovjek može vlastitu pažnju odvratiti od svog krajnjeg cilja, sreće, Boga i izabrati nešto drugo što mu izgleda kao istinski izvor sreće, a da to istinski nije. Tako pojam slobodna volja,[220] prema Tomi, označava sposobnost našeg slobodnog izbora pri čemu čovjek težeći prema svom krajnjem cilju, svrsi ili sreći, nema prisilnu viziju veze koja bi postojala između posebnih sredstava u ostvarenju toga cilja te nije prisiljen na određeni izbor ni izvana ni iznutra. Da je čovjek slobodan proizlazi iz činjenice da je razuman, a to znači da čovjek bira prosuđujući slobodnim činom vlastitog razuma. To je sud koji izražava odluku o izboru koji volji postavlja svrhu. Kao takav sud pripada razumu, ali sloboda suđenja pripada volji što čini Tomin prikaz slobodne volje intelektualističkim.

Taj intelektualizam očituje se i u njegovom odabiru plemenitije sposobnosti između razuma i volje. On se priklanja razumu kao plemenitijem jer pri spoznaji posjeduje svoj predmet pri duhovnoj asimilaciji, dok volja svome predmetu teži kao stranom. Prema Tomi savršenije je posjedovati predmet, nego samo njemu težiti kao nečemu izvanjskom. Bit blažene vizije, stoga se, prema Tomi, očituje u činu spoznaje u kojoj dolazimo do posjedovanja Boga. Ipak, u ovom životu naša spoznaja Boga je nesavršena i analogijska te Boga spoznajemo samo posredno, dok mu volja teži neposredno te je time ljubav prema Bogu savršenija od spoznaje Boga. Međutim, u blaženoj viziji Boga u nebu kada duša bude u mogućnosti neposredno gledati Božju bît ponovno će biti uspostavljen primat razuma nad voljom.

Toma se nije priklonio platoničko-augustinskoj teoriji o odnosu duše i tijela, nego prihvaća aristotelovsko shvaćanje o duši kao formi tijela u njihovoj čvrstoj povezanosti. Jedinstvena supstancijalna forma[221] u čovjeku je razumska duša koja neposredno uobličava prvu materiju i uzrok je svih djelatnosti na vegetativnoj, osjetnoj i intelektualnoj razini. Razum nema urođenih ideja, nego je ovisan od utisaka koji mu daje osjetilno iskustvo. Razumska duša je takva supstancijalna forma koja od tijela, unatoč čvrstoj povezanosti, ne ovisi intrinsečno te se propadanjem tijela sama ne raspada. Razumska duša je duhovna i supstancijalna forma jer može spoznati prirodu svih stvari kao i reflektirati o samoj sebi, što tjelesna supstancija ne može, stoga je ona besmrtna. Tome u prilog ide argument želje za besmrtnošću, ustrajavanjem u bivstvovanju, čežnje za bitkom, kao prirodna želja prisutna u duši samim stvaranjem što ne može biti besmisleno. Osim toga, čovjek je jedino biće koje ima određeno shvaćanje bitka bez vremenskog ograničenja čime se uzdiže nad materiju, svojom

[220] Usp. *STh*, I, 83.
[221] Usp. *STh*, I, 75.

duhovnom dimenzijom je transcendira. Sa samim ljudskim bitkom usađena je takva struktura razumske duše i njena želja za trajnim bitkom što ne može biti uzaludno. Tako je dokaz o duhovnosti duše fundamentalan dokaz o besmrtnosti duše.

Može se činiti da Tomino ustrajavanje u porijeklu ideja u osjetilnom iskustvu proturječi intrinsečnoj neovisnosti duše od tijela jer bez njega ne može vršiti svoju intelektualnu aktivnost. Međutim, mentalna aktivnost je djelatnost samog duha jer i u stanju odvojenosti od tijela duša je sposobna spoznati sebe i druge duše neposredno. No, prirodno stanje za dušu, za njeno dobro, je njena povezanost s tijelom. Govoreći o besmrtnosti duše Toma misli na osobnu besmrtnost, te nasuprot averoistima dokazuje da razum nije supstancijalna forma odvojena od duše i zajednička svim ljudima,[222] argumentirajući učenjem o individualnom karakteru djelatnog uma u pojedinom čovjeku pri čemu vlastitu intelektualnu aktivnost vršimo ili prekidamo prema vlastitoj volji što ne bi bio slučaj ako bi djelatni um bio zajednički svim ljudima. Protiv averoističkog učenja o jedinstvenosti primalačkog uma[223] Toma navodi sljedeće argumente. Ako je duša forma tijela, ona ne može biti forma mnoštva supstancija. Pritom bi primalački um kao posebno načelo bio vječan te bi svi shvaćali sve što su ljudi ikada shvatili. Međutim, stvarna situacija pokazuje da različiti ljudi imaju različite umske sposobnosti.

U teoriji o spoznaji Toma prikazuje proces spoznaje, spoznaju općeg i posebnog, spoznaju duše o samoj sebi kako bi omogućio metafizičku spoznaju.[224] Tjelesni predmeti potiču osjetilnu djelatnost tako da osjetila spoznaju pojedinačne predmete stvarajući sliku tog predmeta. Umska spoznaja je spoznaja općeg i apstrahirane forme materijalnog predmeta. Slike, primjerice pojedinačnih ljudi, primljene putem osjetila su slike pojedinačnih ljudi. Duh ima moć zamisliti opću ideju čovjeka kao takvoga koja uključuje sve ljude, opći pojam koji se odnosi na sve ljude. Prijelaz s osjetilne djelatnosti na umsku spoznaju odvija se djelatnošću same duše pri čemu djelatni um „rasvjetljava“ osjetilnu sliku apstrahirajući opći pojam. To rasvjetljavanje nije u augustinskom smislu uz posebnu Božju iluminaciju, nego prirodnom djelatnošću djelatnog uma koji iz osjetilne slike izvlači njen inteligibilni element koji se već implicitno nalazi u njoj samoj. Djelatni um sam apstrahira univerzalni element iz osjetilne slike te ga utiskuje primalačkom umu (*species impressa*), čija se reakcija očituje kao univerzalni pojam (*species expressa*). Funkcija djelatnog uma je djelatna, a podrazumijeva apstrahiranje univerzalnog elementa iz pojedinačnih elemenata osjetilne slike predmeta kako

[222] Usp. *STh*, I, 79; *ScG*, II, 76.
[223] Usp. *ScG*, II, 73; *STh*, I, 76, 2.
[224] Usp. *STh*, I, 86-88. Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 384-392.

bi u primalačkom umu izazvao *species impressa*. Prema tome, ljudski um ne sadrži nikakve urođene ideje. Proces apstrahiranja podrazumijeva umsko izoliranje univerzalije od pojedinačnih elemenata. Djelatni um u tom procesu izdvaja univerzaliju od svih pojedinačnih elemenata, a kako je ne može utisnuti samom sebi utiskuje taj primljeni element primalačkom umu čija je krajnja reakcija u punom smislu – *verbum mentis*. Tako je apstraktni pojam samo sredstvo spoznaje, a ne predmet spoznaje. Pojam je sličnost predmeta proizvedena u umu. Duh ima moć refleksije o sebi samom te može pretvoriti pojam u predmet spoznaje, ali samo sekundarno. Toma je smatrao da duh neposredno spoznaje univerzalni pojam, ali ne spoznaje neposredno pojedinačne materijalne stvari, njih spoznaje posredno putem osjetila.[225] U svakom slučaju, ljudski duh nema urođene ideje, nego ima prirodnu sposobnost apstrakcije univerzalnog pojma iz pojedinačne materijalne stvari. Prvobitno duh je *tabula rasa*. Izvor njegove spoznaje je osjetilna spoznaja, dok duša kao forma ima kao svoj prirodni predmet spoznaje bît materijalnih predmeta. Duša spoznaje sebe putem vlastite djelatnosti kojom apstrahira opće pojmove iz osjetilnih predmeta.

3.3. Spoznaja Boga

Spoznaja Boga u Tominoj filozofiji odvija se aposteriornim putem.[226] Ona polazi od spoznaje konkretnog svijeta i bića u njemu. Toma prihvaća Aristotelov nauk o deset kategorija, supstanciji i devet kategorija akcidencije. Materijalna supstancija se mijenja, prvi njen element je „prva materija“ kao neodređeni supstrat supstancijalne promjene i čista mogućnost, dok je drugi element supstancijalna forma kao prva stvarnost i aktualni izričaj konkretnog bića. Time svaka materijalna supstancija sastavljena od materije i forme egzistira u stvarnom svijetu. Forma, iako univerzalni element koji biće stavlja u njegovu klasu, treba biti individualizirana. Toma uvodi dvostruku distinkciju: između materije i forme te između potencijalnosti i aktualnosti. Konačno biće jer postoji, ima bitak, po čemu se supstancija naziva bićem.[227] Bit tjelesnog bića je sastavljena od materije i forme, nematerijalnog konačnog bića od same forme (anđeli), a ono po čemu su i jedna i druga biće (*ens*) je bitak (*esse*) i odnosi se prema njemu kao aktualnost prema potencijalnosti. Upravo to dvoje koje se razlikuje, obilježava svako konačno biće. Aktualizaciju bît prima od bitka. Bît i bitak su dva metafizička počela bića. O bitku (*esse*) Toma govori kao o onom koji dolazi od Boga kao

[225] Usp. *STh*, I, 86, 1.
[226] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 325-335.
[227] Usp. *ScG*, II, 54.

njegova uzroka. Dok su kod konačnih bića različiti, bît i bitak kod Boga su identični.[228] Bog je nužno biće i stoga je njegova bît isto što i bitak. Sva druga bića bitak primaju od Boga.

Na koji način konačni bitak, čovjek, može spoznati čisti bitak – Boga?[229] Dok su neki oci prije Tome, poput Ivana Damašćanskog, tvrdili da je spoznaja Boga urođena, Toma tvrdi kako je ona zbrkana i neodređena. Naime, čovjek prirodno želi sreću, a istinska sreća je Bog, no ta ideja o sreći je neodređena te se čovjek pita u čemu se sastoji sreća. Potrebno je, stoga, razmišljati jer Bog nije predmet neposredne intuicije. Naime, što se ljudskog razuma tiče, on je najprije usmjeren spoznaji materijalnog svijeta putem vlastitih osjetila, a ona samo do određene mjere i nesavršeno vode spoznaji Boga. Da bi razum pokušao otkriti Božju prirodu on najprije spoznaje Božju egzistenciju, da Bog opstoji. Pet putova vodi Tomu prema Božjoj egzistenciji.[230]

Prvi od pet putova – dokaza za Božju egzistenciju je onaj iz kretanja, na tragu Aristotela. Toma navodi da čovjek osjetnom spoznajom uočava kretanje u smislu prijelaza iz mogućnosti u aktualnost, a to je kako je Aristotel tvrdio moguće samo preko nečega što je već aktualno. Svaka stvar koja se kreće pokrenuta od druge vodi nas zaključku, zbog nemogućnosti beskonačnog niza, da na njegovu kraju postoji prvi nepokrenuti pokretač za koga svi smatraju da je Bog. Drugi put vodi nas uočavanju reda u osjetilnom svijetu ili niza djelatnih uzroka koji su uzrokovani od drugoga što ne može ići u beskraj, stoga ukazuje na prvi djelatni uzrok za kojega svi smatraju da je Bog. Treći put, jednakom logikom, od niza kontingentnih bića vodi na kraju prvom nužnom biću – Bogu. Četvrti dokaz, na tragu Aristotela, Augustina i Anselma počinje uočavanjem stupnjeva savršenosti, dobrote, istine u stvarima svijeta koje vode onom najvišem stupnju, tj. najvišem biću kao uzroku svih drugih bića, dobrote, istine i svih ostalih savršenstava u svim bićima. Ono je punina savršenstva u svim bićima, samostojeće biće, apsolutno savršenstvo. Peti dokaz je teleološki koji je čak i Kant cijenio zbog starosti, jasnoće, uvjerljivosti, ali ne i prihvaćao kao dokaz. Svijet stvari pokazuje upravljenost cilju u vlastitom djelovanju ne kao slučajan, nego kao izraz namjere. To je vidljivo i u neorganskim, nerazumnim stvarima, a upućuje nas na postojanje cilja – razumnog bića kojem su sve stvari usmjerene. Taj razumni uzrok – proviđenje uzrokuje red u svijetu ili harmoniju. Kant tvrdi da je to biće Arhitekt, ali smatra kako nedostaje argument da je on i stvoritelj.

---

[228] Usp. *ScG*, I, 22.
[229] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 336-345.
[230] Usp. *ScG*, I, 13.; *STh*, I, 2, 3.

Postavlja se pitanje je li moguća metafizička spoznaja u strukturi naše spoznaje vezane uz osjetilno iskustvo?[231] Može li se ljudski duh uzdići iznad osjetilnih predmeta i postići bilo kakvu spoznaju o Bogu jer Bog ne može biti predmet osjetila. Da bi uspjeli razumjeti Tomin odgovor na ovu primjedbu, potrebno je krenuti od uma i njegove sposobnosti. Um je nematerijalan te ima moć shvaćanja bića, usmjeren je spoznaji svakog bića, spoznaji njegove bîti najprije, a tek onda spoznaji pojedine vrste bića. Kao utjelovljeni um, ljudski um ne može neposredno spoznati Boga, ali osjetilni predmeti koje spoznaje upućuju na vlastiti odnos prema Bogu kao njegovi učinci i time do određene mjere govore nešto o Božjoj naravi, iako ta spoznaja može biti jedino analogna. Time spoznaja Boga analogijskim putem, posredno i nesavršeno ipak predstavlja određenu spoznaju Boga.

Polazište tog razmišljanja je djelatni karakter ljudskog uma. Ukoliko bi on bio samo pasivan, primalački, to svakako ne bi mogla biti prirodna spoznaja Boga jer osjetilni predmeti nisu Bog, a o Bogu i drugim nematerijalnim bićima nemamo osjetilnu sliku. Ono što omogućava da se u materijalnom, tjelesnom biću očituje odnos prema nematerijalnom jest aktivna, djelatna moć uma. Tako je osjetilna spoznaja samo sredstvo ili tvarni uzrok umske spoznaje jer djelatni um svojom apstraktnom djelatnošću čini osjetilnu sliku predmeta inteligibilnom. Prema tome, cilj umske spoznaje jest bît bića, materijalnih stvari preko koje se može uzdići do određene, analogne spoznaje nematerijalnih stvari. Ukoliko ne bi bilo aktivne, djelatne moći uma, ta bi spoznaja nematerijalnih stvari, bila nemoguća.

Ipak, pojavljuje se druga teškoća, a ta je kako može postojati bilo kakav pozitivan sadržaj u našem pojmu Boga ili drugog duhovnog predmeta? Prije svega, treba pretpostaviti narav analogne spoznaje. Pridijevanje Bogu bilo kakvog pozitivnog sadržaja: mudrosti, savršenstva, dobrote i slično, mora odustati od savršene jasnoće jer Bog nije mudar, dobar, savršen kao ljudi, nego ih neizmjerno nadilazi. Beskonačnost Boga označava da naša zamisao, pojam o Bogu ne može biti savršen, ali može biti nesavršena spoznaja Božje naravi. Tvrditi za Boga da je osobno biće, oslanja se na dokaze da je Bog nužno biće i prvi uzrok te da ne može biti manje savršen od onoga što iz njega proizlazi i od njega ovisi. Teško je u filozofskom smislu reći kakva je on osoba, jedna ili više njih kako nas upućuje Objava. U tom smislu, takva spoznaja Boga je određena, iako nesavršena spoznaja.

[231] Usp. *STh*, I, 88.

3.4. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka – Boga

3.4.1. Dobro – svrha svih stvari

Teorija spoznaje koju naučava Toma je teleološka, a povezana je i s njegovim moralnim učenjem[232] u kojem slijedi Aristotelovo učenje iz *Nikomahove etike*. Naime, svako biće teži određenom cilju, a ljudsko biće teži sreći kao vlastitom cilju. Sreća se, prema Aristotelu sastoji u najvišoj čovjekovoj djelatnosti koja upravlja čovjeka najvišim i najplemenitijim predmetima. Ona se sastoji u promatranju, kontemplaciji najviših predmeta, a prije svega u promatranju nepokrenutog pokretača ili Boga. Aristotel je smatrao da je i uživanje u drugim dobrima poput prijateljstva nužno za savršenu sreću. Aristotelova etika je eudaimonistička, intelektualistička, teleološka. Međutim, svrha (*telos*) moralne djelatnosti u njegovoj etici nije nikakav nagovještaj vizije Boga u budućem životu. Istinski sretan čovjek je, prema Aristotelu, zapravo filozof.

Tomino mišljenje je također obilježeno eudaimonističkim i teleološkim shvaćanjem, a nauk o svrsi ljudskog života je intelektualistički. Međutim, razlika postoji, a ona se očituje u nekoliko važnih elemenata. Prije svega, jedini ljudski moralni postupci su oni koji proizlaze iz čovjeka kao umskog i slobodnog bića. Oni proizlaze iz slobodne volje, čiji je predmet neko dobro.

Toma, prije svega, polazi od prvog među bićima koje posjeduje potpuno savršenstvo – Boga koji iz obilja toga savršenstva daje bitak svim bićima po odluci svoje volje te je ujedno i njihovo počelo, tj. tvorac sveukupnog bitka. Svaku pojedinu stvar usmjeruje prema njenom cilju.[233]

> „Konačni pak cilj (...) stvar postiže svojom djelatnošću, koju k cilju mora upraviti onaj koji je stvarima dao počela da po njima djeluju“.[234]

Toma smatra kako se na taj način očituje Božje savršenstvo u darivanju bitka svim stvarima, uzročnom djelovanju i upravljanju svim bićima. Upravljanje je u skladu s naravi bića, dok pritom umska bića svojom djelatnošću upravljaju sebe konačnoj svrsi i odgovorna su ukoliko je promaše. Ostala bića koja nemaju uma, podložna su upravljanju Prvog Upravljača. Naime, svaki djelatelj djeluje u postizanju svoga cilja, usmjeren je prema njemu, ima nagnuće u svojoj djelatnosti djelovati prema svome cilju.[235] Djelatelj djeluje radi nekog

---

[232] Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, II., 393-405.
[233] Usp. *ScG*, III, 1.
[234] *ScG*, III, 1; Usp. *STh*, I, 44, 4; I-II, 1, 1-2; 6, 1; 12, 5.
[235] Usp. *ScG*, III, 2.

dobra, a bitak je dobar, njemu sve teži i u njemu se smiruje težnja, a djelatelj teži sebi sličnom.[236] Umsko biće sebi umom određuje cilj, ali je pokretano od dobra, dok zlo dolazi mimo usmjerenja, u umskom biću bez namjere, jer spoznaja uvijek teži dobru.[237] Zlo kao lišenost dobra se događa stjecajem okolnosti, jer nijedna stvar nije po naravi zla, budući da prima bît od bitka – Boga koji je dobar, savršen.[238] Umsko i voljno biće čini zlo slabošću volje zbog nedostatka usmjerenja razuma u skladu s primjerenim ciljem, ali vrhovno zlo kao takvo ne postoji.[239]

3.4.2. Bog – konačna svrha svega

Sve stvari usmjerenu su jednom dobru kao cilju, a ta konačna svrha je Bog.[240] Na koji način je Bog svrha svih stvari?[241]

> „Bog je ujedno posljednji cilj svih stvari i prvi djelatelj (...) kao nešto pretpostojeće što treba dosegnuti.“[242]

Svojom djelatnošću biće ne može ništa Bogu steći što on već prije ne bi imao jer je u njemu sva dobrost i savršenstvo, nego je on takav cilj od kojeg stvari jedino mogu dobiti. Bog je, naime, takav prvi djelatelj koji dijeli tako da stvari dobijajući od njega nastoje steći njega kao svoju svrhu. Stvari se nastoje njemu upriličiti,[243] biti poput njega, slične Bogu u što većoj mjeri. Stvari teže očuvati bitak, teže bitku, a Bog je samostojni bitak kojem se nastoje upriličiti. Osim toga, stvari teže dobru, a vrhunac je Božja dobrost kao punina savršenstva koju one svojom djelatnošću oponašaju.[244] Iako sve stvari teže Bogu, posebna je ona težnja umskog stvora, čija je svrha umom spoznati Boga.[245] Naime, najveća sreća i najbolji predmet umske spoznaje je umom spoznati Boga. Budući da je um najviša čovjekova sposobnost, konačna sreća uma je spoznati Prvu Istinu – Boga, prvi uzrok cjelokupnog stvorenja koji je predmet ljudskog uma. Osim uma, čovjekova najviša moć je i voljna težnja te je razumljivo, smatra Toma, pitati se sastoji li se sreća u samom činu volje – ljubiti Boga, biti u odnosu s njim?[246] Toma najprije dovodi u pitanje spoznaju Boga kao najvišu čovjekovu sreću jer se

---

[236] Usp. *ScG*, III, 3.
[237] Usp. *ScG*, III, 4.
[238] Usp. *ScG*, III, 5-7.
[239] Usp. *ScG*, III, 9 i 15.
[240] Usp. *ScG*, III, 17.; *STh*, I, 5, 4.
[241] Usp. *ScG*, III, 18; Usp. *STh*, I, 103, 2.
[242] *ScG*, III, 18, 2.
[243] Usp. *ScG*, III, 19.
[244] Usp. SCG, III, 20.
[245] Usp. *ScG*, III, 25.
[246] Usp. *ScG*, III, 26.

čini kako se ona sastoji upravo u voljnom činu: želji, ljubavi i uživanju. Međutim, iako volja posjeduje u uživanju dobro kojem želja teži ili se ljubav predaje, ipak, um pokreće volju na djelovanje prema konačnoj svrsi koju je spoznao te je u tom smislu um viša sposobnost i samo postignuće konačne svrhe. Konačna čovjekova sreća se ne sastoji niti u tjelesnim užicima, slavi, moći, ugledu, bogatstvu, tjelesnim dobrima ni u ćudorednim radnjama, nego se sastoji u motrenju istine, tj. Boga.[247] Riječ je o radnji koja je svojstvena čovjeku i kojoj teže sve druge ljudske radnje kao svrsi, a nalazi se u odijeljenim bivstvima i u Bogu. No, riječ je o motrenju čiji je predmet mudrost, tj. božanska zbilja, Bog. Toma postavlja pitanje je li moguća konačna sreća u ovom životu?

Čovjek teži prema cilju koji je umom shvatio, ali poseban cilj ili dobro ne može potpuno zadovoljiti ljudsku volju jer ona teži postignuću univerzalnog dobra. Univerzalno dobro je nužnim načinom krajnja svrha koja može ispuniti čitavog čovjeka, a ne može služiti kao sredstvo za neki daljnji cilj. Krajnja svrha ne može, stoga, biti bogatstvo, niti neko osjetilno iskustvo, čak niti umsko promišljanje niti neko dobro koje može zadovoljiti čovjekovu volju djelomično. Savršena sreća, kao čovjekova krajnja svrha, prema Tominu mišljenju, ne može biti neka stvorena stvar, biće, već jedino Bog. On je univerzalno dobro, svrha svih stvari, racionalnih i iracionalnih bića, iako samo racionalna bića mogu dostići viziju Boga u kojoj leži savršena sreća.

3.4.3. Konačna svrha – blaženo gledanje Boga

U ovom životu čovjek može spoznati da Bog egzistira i može imati analognu, nesavršenu spoznaju Boga, ali tek u budućem životu može spoznati Boga kakav je u sebi, a to je upravo jedini cilj koji može potpuno usrećiti čovjeka. Dok Aristotel govori o ljudskoj sreći u ovom životu, Toma govori o savršenoj sreći u budućem životu u blaženoj viziji Boga. Ta sreća podrazumijeva zadovoljenje volje i drugim dobrima koja doprinose blaženstvu, ali nijedno dobro, osim Boga, nije nužno za sreću. Nakon razmatranja u čemu se ne sastoji konačna sreća, Toma zaključuje kako u ovom životu Boga ne možemo vidjeti u njegovoj bîti,[248] tj. da konačna sreća nije u ovom životu.[249]

[247] Usp. *ScG*, III, 37; *STh*, I-II, 2, 8; 3, 6 i 8; II-II, 180, 4; 182, 1.
[248] Usp. *ScG*, III, 47.
[249] Usp. *ScG*, III, 48.

O čemu je riječ kada Toma govori o konačnoj sreći koja podrazumijeva gledanje Boga? Kako se Boga vidi, tj. spoznaje u bîti?[250] Prije svega, nemoguće je da naravna čovjekova želja vidjeti, tj. spoznati Boga bude uzaludna. Toma, dakle, zaključuje kako je nužno da umska bića mogu spoznati Boga. To nije moguće pomoću neke stvorene spoznajne slike jer Božja bît je samostojna te ne može biti ničiji lik.[251] Jedini način spoznati Božju bît moguć je tek pomoću same Božje bîti. Naime, Bog je samosvojna istina kao što je i samosvojni bitak[252] koji sebe kao takvoga shvaća pomoću svoje bîti. Iz toga Toma zaključuje:

> „očito je da se Božja bît može odnositi spram stvorenog uma kao misaona slika kojom on shvaća; (...) misaona slika, sjedinjena s umom, ne tvori neku narav, nego je usavršuje za shvaćanje; a to ne proturječi savršenstvu Božje bîti.“[253]

Ipak, stvoreno bivstvo ne može svojom naravi, naravnom sposobnošću gledati, tj. spoznati Boga u njegovoj bîti.[254] Međutim,

> „ono što služi cilju, nužno je da bude s ciljem srazmjerno. Prema tome, ako je čovjek usmjeren cilju koji premašuje njegovu naravnu sposobnost, nužno je da mu Bog dadne neku nadnaravnu pomoć, s pomoću koje bi težio cilju.“[255]

To je moguće postići jedino uz pomoć više naravi, a to je Božja narav, njenom djelatnošću kao što je rečeno. Da bi stvoreni um mogao spoznati Božju bît potrebno je da se ona kao misaoni lik spoji s umom. Kako bi bio u toj višoj raspoloženosti primiti misaoni lik koji je sama Božja bît, moguće da ga osposobi jedino Božja dobrost.[256] Potrebno je nekim dodatkom doći do promjene, uzdignuća na višu razinu spoznaje stvorenog uma, a taj dodatak je svjetlo Božje slave. Ipak, ni uz to svjetlo ne može stvoreni um obuhvatiti Božje bivstvo koje je neograničeno, ne vidi ga onako savršeno kako je vidljivo.[257] Naime, nijedan stvoreni um ne može vidjeti sve što je u Bogu vidljivo jer Božja bît je beskonačna.[258] Ipak, iz takvog gledanja Boga nije isključen nijedan um,[259] iako neki može od drugoga savršenije gledati Boga ovisno o stupnju njihova upriličenja Bogu.[260] Naime, umsko bivstvo koje gleda Božje bivstvo zapravo vidi sve stvoreno:

> „prirodna je težnja umskog bivstva da spozna rodove i vrste i sile svih stvari, a također i cijeli poredak svemira (...), bilo tko tko gleda Božje bivstvo spoznat će sve spomenuto.“[261]

---

[250] Usp. *ScG*, III, 51.
[251] Usp. ScG, I, 26.
[252] Usp. ScG, II, 15.
[253] *ScG*, III, 51.
[254] Usp. *ScG*, III, 52.
[255] Usp. *ScG*, III, 147, 1.
[256] Usp. *ScG*, III, 53.
[257] Usp. *ScG*, III, 55.
[258] Usp. *ScG*, III, 56.
[259] Usp. *ScG*, III, 57.
[260] Usp. *ScG*, III, 58.
[261] *ScG*, III, 59.

To je moguće jer svjetlo kojim umsko bivstvo gleda Božje bivstvo usavršava ga da može vidjeti bolje i sve drugo.

„Prema tome, sve što je Bog proizveo za savršenstvo svemira očituje se u umu koji ga gleda.“[262]

Osim toga, iako različito savršeno različiti umovi promatraju Božje bivstvo, ipak je u svakome potpuno ostvarena njegova naravna sposobnost. Kada se kaže da vidi sve kad vidi Božje bivstvo, iako ne obuhvaća sve što sadrži Božja bît, misli se na savršenstvo svemira, a to se događa upravo u činu gledanja Božje bîti.[263] Time umsko bivstvo očituje u sebi čitavu zbiljnost koja se u njemu prelama. Upravo u činu gledanja Božje bîti stvoreni um postaje dionikom vječnog života, tj. samog Božjeg bitka.[264] Upravo to je ostvarenje konačne svrhe, postignuće vječne sreće koje ostaje trajno u posjedu onoga tko je ostvari jer je nemoguće da mu dosadi i da pređe na neki drugi predmet promatranja budući da obuhvaća sve njegove naravne težnje.

Tomina tvrdnja da se čovjekova savršena sreća nalazi u viziji Boga problem je koji nije lako protumačiti. Toma govori o viziji božanske bîti kao čovjekove natprirodne svrhe što postavlja pitanje može li se ona ostvariti prirodnim putem ili samo uz pomoć natprirodne milosti? Toma govori o pravoj viziji Boga, ali da se ona postiže putem „prirodne želje“ za vizijom Boga. Mnogi tumači tvrde kako Toma misli na viziju Boga ne kao vrhovnog dobra, tj. Boga kakav je u sebi, nego samo na viziju Boga kao prvog uzroka.[265] Prirodnim svjetlom razuma možemo spoznati da je Bog prvi uzrok, ali Toma nastavlja da se krajnje blaženstvo sastoji u viziji same božanske bîti koja je i bît dobra te u sjedinjenju s Bogom. Za dosizanje te vizije u čovjeku postoji prirodna želja ili težnja. U čemu bi se sastojala ta prirodna želja ili težnja, ako znamo da Toma nije poricao da je sama blažena vizija Boga natprirodna i po milosti. Ipak, Toma promatra konkretnog čovjeka te kada kaže da u čovjeku postoji „prirodna želja“ da spozna Božju bît to znači da konkretno i stvarno čovjek želi vidjeti Boga. Kao što volja prirodno teži univerzalnom dobru koje se postiže posjedovanjem Boga, tako i um stvoren za istinu može biti zadovoljen samo vizijom apsolutne istine i to bi bila natprirodna svrha kojoj čovjek prirodno teži. Toma razmatra konkretnog, stvarnog čovjeka usmjerenog prema tome cilju, iako ostvarenje toga cilja nadilazi njegove moći. Tvrdeći da je jednom postignut taj cilj nemoguće više izgubiti, on jasno pokazuje da je riječ o natprirodnom blaženstvu, ali u odgovoru na drugu primjedbu kaže da je volja tom krajnjem cilju upravljena

[262] Isto.
[263] Usp. *ScG*, III, 60.
[264] Usp. *ScG*, III, 61-62.
[265] Usp. *STh*, I-II, 3, 8.

po prirodnoj nužnosti.[266] Čovjek kao takav stvoren je da njegova volja nužno teži sreći ili blaženstvu, a um viziji Boga, tako da konkretno ljudsko biće nužno teži za vizijom Boga.

Svrha svakog umskog bivstva je spoznaja Boga. Iako su sva bića upravljena prema Bogu kao svojoj krajnjoj svrsi, umsko biće je upravljeno Bogu na njemu vlastit način s obzirom na njegovu najuzvišeniju moć – umom.[267] Spoznaja Boga ne postiže se, stoga, niti filozofskim dokazivanjem,[268] niti vjerom,[269] jer još nije postignuto ono što se dokazuje ili vjeruje.

Kako se, dakle, Boga može spoznati u bîti?[270] U čovjeku kao i u svim umskim bivstvima postoji „naravna želja" – težnja prema konačnoj svrsi, vidjeti Boga u njegovoj bîti. Budući da je nemoguće da „naravna želja bude uzaludna"[271] Toma kaže kako je nužno reći da je umom moguće vidjeti Božje bivstvo. Međutim, potrebno je „da je um vidi s pomoću same Božje bîti".[272] To ne može postići u ovome, nego tek u vječnom životu – gledati Boga kakav jest. Svojom naravnom silom stvoreno bivstvo ne može vidjeti Boga u njegovoj bîti.[273] Božji um spoznaje Božju bît, prema tome, samo Božjom djelatnošću čovjek može spoznati Božju bît.[274] Tom djelatnošću Bog može uzdignuti ljudski um do sposobnosti da vidi Božju bît.

Volja teži za srećom ili blaženstvom, što je njena svrha te su ljudska djela dobra ili loša s obzirom na postizanje ili promašaj toga cilja. Blaženstvo se shvaća u odnosu prema čovjeku kao umskom biću, a cilj u smislu da usavršava čovjeka kao umsko biće, tj. da je u suglasnosti s umom – da je neposredna svrha tog postupka u skladu s krajnjom svrhom, u čemu je njegova klasifikacija kao dobrog ili lošeg. Mjerilo ljudskih postupaka je um koji ih upravlja krajnjoj svrsi. Dobro je ono što predstavlja svrhu što treba slijediti. Dužnost je slobodne volje vršiti čin koji je apsolutan, tj. volja ne može drugačije činiti nego u skladu s tim ciljem.

Aristotelovo eudajmonološko učenje zamišljeno je prema finalističkoj koncepciji svijeta čiji je finalni uzrok bog, ipak to nije stvoritelj, niti Bog koji providnošću vodi svijet, nije djelatni niti formalni uzrok svijeta. Iako Tomin etički nauk slijedi Aristotelov, on se, ipak, u mnogim elementima znatno razlikuje. Naime, u Tominoj koncepciji, Bog je stvorio svijet, vlada njime prema svojoj božanskoj mudrosti te upravlja čovjekova djela konačnoj svrsi koja

[266] Usp. *STh*, I-II, 5, 4.
[267] Usp. *ScG*, III, 25.
[268] Usp. *ScG*, III, 39.
[269] Usp. *ScG*, III, 40.
[270] Usp. *STh*, I, 12.
[271] Usp. *ScG*, III, 51.
[272] Usp. *ScG*, III, 51.
[273] Usp. *ScG*, III, 52.
[274] Usp. ScG, III, 52, 4.

je on sam. Bog ima egzemplarnu ideju o čovjeku i njegovim postupcima koje ostvaruje njegova priroda da bi se postigla konačna svrha. Božanska mudrost upravlja te postupke konačnoj svrsi vječnim zakonom koji je izvor prirodnog zakona. Naravni zakon[275] kao sveukupnost univerzalnih zapovijedi se objavljuje u ljudskom umu u onoj mjeri u kojoj čovjek ima sklonost ispuniti svoju konačnu svrhu. Te zapovijedi se odnose na naravno dobro za kojim čovjek treba težiti u ispunjavanju vlastite svrhe i zlo koje treba izbjegavati. S obzirom da um može biti zaveden djelovanjem strasti i drugih zlih sklonosti dolazi u pomoć objavljeni zakon koji ima zadatak voditi čovjeka njegovu konačnom cilju. Božji vječni zakon[276] ne ovisi prvenstveno od božanske volje, nego i od božanskog uma u kojem je zamisao ljudske naravi iz koje slijedi naravni zakon. Ljudska narav je odsjaj božanske bîti koju Bog želi i vodi čovjeka k sebi jer voli sebe samog, vrhovno Dobro. Bog je vrhovna Vrijednost, izvor i mjera svih drugih vrijednosti koje sudjeluju u njemu i njegov su konačni odraz. Time je Toma polazeći od Boga kao stvoritelja i vrhovnog gospodara došao do naravnih vrijednosti s kojima se Aristotel nije suočio. Tako u sustavu vrlina ljudske naravi na prvo mjesto dolazi vjera koja se izravnije odnosi na Boga koji je konačna svrha. Iako je Aristotel imao u vidu boga kao finalnog uzroka koji je obuzet sobom i nesvjesno vlada svijetom nije imao u primisli osobni odnos čovjeka prema tom nepokrenutom pokretaču. Tomina koncepcija donosi zamisao Boga s kojim je čovjek tako u srodstvu da je utkan u samo čovjekovo bivstvovanje. Iz toga proizlazi da se istinska čovjekova moralnost očituje u što većoj ovisnosti o vlastitom tvorcu, prvom i finalnom uzroku koji ga privlači k sebi do najdubljih pora ljudskog bića.

[275] Usp. *STh*, I-II, 94.
[276] Usp. *STh*, I-II, 93.

II. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆNJU BITKA KOD HRVATSKIH NEOSKOLASTIKA

Što se tiče pojma „neoskolastika“[1] on nastaje u drugoj polovici XIX. stoljeća, gledan u negativnom smislu kao crkvena stranka koja brani papu i rimsku državu. I. Macan neoskolastiku opisuje kroz sljedeće četiri točke:

> „(a) mogućnost prave katoličke teologije i filozofije gleda se samo u povratku na klasičnu tradiciju Crkve, osobito u 13. stoljeću;
> (b) prihvaća se načelo da se filozofija može prihvatiti samo kao „ancilla theologiae“ u stvaranju filozofske tradicije u smislu „philosophiae perennis“;
> (c) novovjekovna filozofija i moderni duhovni svijet odbacuje se kao zabluda;
> (d) ljudska narav ponajviše se gleda u svjetlu njezina otkupljivanja pomoću milosti.“[2]

Uskoro je naziv prihvaćen i od zastupnika pokreta. U drugoj polovici XX. stoljeća polako se napušta naziv neoskolastika očito zbog shvaćanja njegove uskoće za pokret katoličke teologije i filozofije.

Sam neoskolastički pokret dobio je poticaj od enciklike pape Leona XIII. *Aeterni Patris,*[3] nastale kao reakcija na utjecaje različitih struja moderne europske filozofije, osobito zbog straha od panteizma i čudnog odnosa vjere i razuma (znanja), što se osjećalo već u nekim crkvenim redovima. Međutim, i kod crkvenih filozofa javlja se nastojanje da se modernu filozofiju promatra kroz prizmu pomnog studija filozofije Tome Akvinskoga što je vidljivo u pristupu belgijskog isusovca Josepha Maréchala. Maréchalova škola će uvelike utjecati na daljnji razvoj crkvene filozofije i teologije druge polovice XX. stoljeća i dokrajčiti neoskolastiku kao službeni crkveni smjer.

Skolastička teologija i filozofija kao službene u Katoličkoj crkvi poučavale su se u crkvenim školama i u Hrvatskoj.[4] Posebno mjesto krajem XIX. stoljeća zauzima Bogoslovni fakultet u Zagrebu, a uz njega i bogoslovne škole u Sarajevu, Đakovu, Senju te redovnički bogoslovni instituti: franjevački u Zaostrogu, Makarskoj, Dubrovniku i Livnu, kasnije u

---

[1] Usp. Macan, Ivan, Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945., *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2000., 332-333. O neoskolastici ili kršćanskoj filozofiji vidi Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (I), *Obnovljeni život* 48/3-4 (1993.), 325-346. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=79265 (pristupljeno 25. travnja 2014.); Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (II) – prvi dio, *Obnovljeni život* 49/2 (1994.), 167-191. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=5066 (pristupljeno 25. travnja 2014.); Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (II) – drugi dio, *Obnovljeni život* 50/5 (1995.), 501-524. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=3581 (pristupljeno 25. travnja 2014.); vidi Lamešić, Kata, Skolastička filozofija – prava filozofija?, Recepcija skolastike kod Franje Šanca, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, (Uredili Šestak, Ivan; Oslić, Josip; Gavrić, Anto), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2014., 35-36.
[2] I. Macan, Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945., 332.
[3] Vidi Lav XIII., Aeterni Patris, (Jedinorođeni Sin Vječnoga Oca), Okružnica Njegove Svetosti pape Lava XIII., *Anđeoski naučitelj*, Maritain, Jacques, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2011., 177-202.
[4] Usp. I. Macan, Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945., 333.

Sarajevu; dominikanski u Dubrovniku te isusovački filozofski institut u Zagrebu. Tu se poučavalo na latinskom svećeničkim kandidatima te nije imalo šireg utjecaja.

Međutim, širenju neoskolastičke misli u Hrvatskoj doprinijeli su časopisi,[5] prije svega, zagrebački *Katolički list* (pokrenut 1849., izdaje /Nad/biskupski ordinarijat u Zagrebu), u kojem su zastupljene uz ostalo i teološke, pastoralne i filozofske teme. Uz njega je od 1910. počeo izlaziti prilog *Bogoslovska smotra* kao teološki časopis koji s povremenim prestancima i izlascima od 1963. do danas izlazi kao časopis Bogoslovnog fakulteta. U *Bogoslovskoj smotri* najviše pišu Vilim Keilbach, Stjepan Zimmermann, Franjo Šanc, Karlo Balić, Josip Lach, Hijacint Bošković i dr. U Sarajevu izlazi list *Vrhbosna* po uzoru na *Katolički list*. Filozofsku tematiku donosi i časopis *Hrvatska straža* (pokrenuo ga je biskup Anton Mahnič u Krku, zatim izlazi u Rijeci, a uređivao ga je svećenik dr. Ante Alfirević). U njemu objavljuju Anton Mahnič, Ante Alfirević, franjevci Ignacije Radić, Karlo Eterović, Petar Grabić, Urban Talija, isusovci Ljudevit Dostal i Maksimilijan Hormann. Isusovci u Sarajevu 1919. pokreću časopis *Život* (prestaje 1945.) koji izlazi ponovno od 1970. pod nazivom *Obnovljeni život*. U njemu najviše pišu Franjo Šanc, Karlo Grimm, Ivan Kozèlj, Ante Alfirević, Jakov Gemmel, Vilim Keilbach i dr. Za filozofsku tematiku treba spomenuti i časopis franjevačkih provincija *Nova revija* koja izlazi od 1922. u Makarskoj, prestaje 1941., a urednik je Petar Grabić. Tu objavljuju Leonard Bajić, Karlo Balić, Karlo Eterović, Petar Grabić, Kažimir Ivić, Krsto Kržanić, Karlo Nola, Bonaventura Radonić, Vilim Keilbach, Nedjeljko Subotić, Blaž Štefanić i Stjepan Zimmermann.

Pojedini autori[6] su se istaknuli i objavljivanjem vlastitih knjiga, a uglavnom su bili profesori na teološkim školama, posebno na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Među njima najistaknutiji su: Antun Kržan, Josip Stadler, Antun Bauer, Stjepan Zimmermann, Vilim Keilbach o kojima se ipak više pisalo. Među imenima zaslužnim za pojavu neoskolastike u Hrvatskoj su: Fran Barac, Franjo Šanc, Ivan Kozèlj i Hijacint Bošković.

Govoreći općenito o neoskolastici u Hrvatskoj već smo spomenuli i imena hrvatskih isusovaca do 1945.: Franjo Šanc i Ivan Kozèlj. Druga polovica XX. stoljeća donosi nova imena među hrvatskim isusovcima koji nadahnjujući se na filozofiji Tome Akvinskoga i drugih skolastika na liniji Josepha Maréchala, nastoje do određene mjere apologetski, ali i dijaloški modernu filozofiju razumijevati u svjetlu Tomine filozofije. U tu skupinu pripadaju: Mijo Škvorc, Josip Weissgerber, Miljenko Belić, Rudolf Brajičić, Josip Ćurić i dr.

[5] Usp. Isto, 333-337.
[6] Usp. Isto, 337-345.

Iako bi bilo vrijedno podvrći filozofije svih hrvatskih neoskolastika istraživanju uloge finalnosti u shvaćanju bitka, u daljnjem istraživanju izdvojili smo nekoliko autora nudeći razvoj navedene teme u povijesnom usponu. U tom smislu obrađene su filozofije: J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića. Promatranje je uglavnom usmjereno njihovim ontologijama, naravnom bogoslovlju (teodiceji) i psihologijama, tj. antropologijama u kojima je tema finalnosti zastupljenija, a iznimno i u nekim drugim disciplinama.

1. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka kod J. Stadlera

1.1. Nacrt filozofije J. Stadlera – elementi finalnosti

Josip Stadler[7] (1843., Brod na Savi – 1918., Sarajevo) Gimnaziju je pohađao u Požegi i Zagrebu, a doktorat iz filozofije postigao je u Rimu 1865. godine. Fundamentalnu teologiju i filozofiju predaje na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, za vrijeme čega je imenovan i vrhbosanskim nadbiskupom 1882. godine te dao veliki doprinos razvoju Bosne i Hercegovine, osobito na kulturnom i socijalnom, ali ništa manje i na znanstvenom području kao filozof.

Po povratku iz Rima kao doktor filozofije i teologije, J. Stadler promiče ideje neoskolastičkog pokreta kao profesor na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu i plodni filozofski pisac. Što se tiče filozofskih radova J. Stadlera[8] za naše istraživanje najznačajnije je *Filosofija*, Svezak I – VI.: *Logika*: *Dijalektika* (1904.), *Logika*: *Kritika ili noetika* (1905.), *Opća metafisika ili Ontologija* (1907.), *Kozmologija* (1909.), *Psihologija* (1910.), te *Naravno bogoslovlje* (1915.).[9] U tim djelima prisutne su poteškoće prijevoda s latinskog s obzirom na stvaranje filozofske terminologije na hrvatskom jeziku.

Na bavljenje filozofijom i pisanje filozofskih radova J. Stadlera potiče[10] materijalistički duh njegova vremena i površni pozitivistički pristup znanosti. Kritiku upućuje filozofiji I. Kanta, smatrajući za razliku od njega da mi po naravi težimo spoznati „bistvo, uzrok i svrhu“,[11] a ne samo spoljašnjost stvari. Smatra da se istina sofistički zanemaruje te zato želi mladim ljudima dati pouku iz logike o pravilima djelovanja uma te kritike kako bi upoznali način na koji um dolazi do spoznaje i razlikovali istinu od neistine. Filozofiju smatra važnom za život društva, a njegovo djelo *Filosofija* ustvari je prevedena s latinskog i

---

[7] Usp. Šestak, Ivan, Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2011., 147-174; o J. Stadleru usp. str. 148-150.; Usp. Josipović, Marko, Pojam i pregled razvoja neoskolastike, *Filozofska istraživanja* 53–54/14/2–3 (1994.), 448–451.

[8] Usp. Pogovor: Josipović, Marko, Stadlerova metafizička ontologija, *Opća metafisika ili ontologija*, Stadler, Josip, (prir. Ž. Pavić; pogovor M. Josipović), Naklada Breza, Zagreb, 2004., 173-207; detaljnije o Stadlerovim filozofskim radovima vidi na str. 179-183.

[9] Vidi Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. I.: Logika, dio prvi: Dijalektika, Sarajevo, 1904.; sv. II.: Logika, dio drugi: Kritika ili noetika, Sarajevo, 1905.; sv. III.: Opća metafisika ili Ontologija, Sarajevo, 1907.; sv. IV.: Kosmologija, Sarajevo, 1909.; sv. V.: Psihologija, (sv. I.-V. Naklada Kaptol vrhbosanski), Sarajevo, 1910.; sv. VI.: Naravno bogoslovlje, Vlastita naklada, Sarajevo, 1915. Logika i Psihologija su najprije napisane 1871. godine, a kasnije su izmijenjene i proširene, dok etika koju je kako navodi napisao nije pronađena, vidi M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 182, bilj. 25.

[10] Usp. J. Stadler, *Dijalektika*, 1871., 1-3; o svrsi i izvorima filozofije J. Stadlera vidi M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 183-187.

[11] Stadler, Josip, *Opća metafisika ili ontologija*, (prir. Ž. Pavić; pogovor M. Josipović), Naklada Breza, Zagreb, 2004., br. 20.

prerađena te dopunjena ona njegovog rimskog profesora S. Tongiorgio.[12] Oslanja se i na djela istaknutih europskih neoskolastika.[13] Iako je filozofija za J. Stadlera „ljubav prema mudrosti“, ona nas usmjerava na poznavanje zadnjih razloga stvari: bistvo, fizički zakoni, duša, Bog, pravilno suđenje uma, pravila poštenja djelovanja, a to odgovara podjeli njegove filozofije.[14] Teme i teze kojima se J. Stadler bavi redovito su one kojima se bavi skolastička filozofija.

Finalnost nije tema koja prvenstveno zaokuplja filozofiju J. Stadlera. Međutim, elementi finalnosti mogu se uočiti osobito u njegovom ontološkom, teodicejskom i psihologijskom govoru. Ontologiju određuje kao onu koja traži uzrok po kojem stvari jesu, ali i svrhu zbog koje jesu.[15] Istina, J. Stadler u svojoj ontologiji ne zalazi dublje u analizu finalnosti u razumnom biću jer to i nije njen predmet. On promatra prvi uzrok kao konačnu svrhu bića, savršeno biće – Boga koji je uvijek onaj koji pokreće bitak bića i svrha koja ga privlači k sebi. Shvaćanje nužnog bitka – Boga, od kojega druga bića primaju bitak J. Stadler prikazuje u četiri knjige u *Naravnom bogoslovlju*:[16] prva se bavi dokazima o Božjoj opstojnosti, druga govori o Božjem bistvu, treća o Božjem djelovanju te četvrta o spoljašnjem Božjem djelovanju. Iz svakog dijela njegova prikaza, ontološkog i teodicejskog, uočljivo je kako su sva bića stvorenja ili bića od drugoga i nenužna, a to biće od kojega je sve, biće o sebi, neovisno od drugoga, nužno, neizmjerno savršeno, čisti čin koji isključuje bilo kakvu mogućnost je Bog.[17] Svaka tvrdnja o tom biću samo je analogijski opis onoga što ono jest. Ipak, to biće je izvor svakog drugog te je nemoguće shvatiti biće od drugoga, njegovo „bistvo“ bez, makar analogijskog shvaćanja bića po sebi – Boga. *Opća metafisika ili ontologija* u prve dvije knjige govorom o biću i njegovim svojstvima naznačila je narav „bistva“ kao temelja vlastitog bivstvovanja koje biće prima od drugoga, a to je određeni uvod u treću i četvrtu knjigu u kojima se ukazuje upravo na uzroke takvog bitka bića. Bitak koji biće prima od bića po sebi – Boga je uzrokovan. Tvornim uzrokom – Bogom počinje „bitisati“, a on je ujedno i svršni uzrok bića kao neizmjerno savršeno, nužno i nepromjenjivo biće koje unosi red i ljepotu u stvoreni bitak.

Bog kao nužno biće ima egzistenciju koja je njegovo bistvo:

> „Jedini Bog ima bitisanje neprimljeno i jedini on jest čisti čin gledom na biće.“[18]

---

[12] Usp. M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 179, bilj. 16.
[13] Vidi Isto, 186, bilj. 38.
[14] Usp. J. Stadler, *Dijalektika*, 1904., br. 6-8; M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 186.
[15] Usp. Stadler, Josip, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 3.
[16] Stadler, Josip, *Naravno bogoslovlje*, Vlastita naklada, Tiskara Vogler i drugovi, Sarajevo, 1915.
[17] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 27.
[18] Isto, br. 57.

Stvorena, promjenjiva bića, prema J. Stadleru, sastoje se od stanja moći (mogućnosti) i čina (eksistencije). Božje opstojanje je snagom njegove egzistencije. Druga bića opstojanje imaju kao dionici Božje egzistencije. On je sam čisti čin,[19] nepromjenljivo biće u kojem ne postoji mogućnost. Promjenljiva bića primaju nešto što prije nisu imala od bića koje u sebi ima sve savršenosti i nema mogućnosti niti promjene, a to je sam Bog. Promjenljiva bića su nenužna zbog svoje sastavljenosti od čina i moći, dok je Bog nužno biće kao čisti čin. Prema tome, Božje „bistvo" je zadnji razlog nutarnje mogućnosti mogućih stvari jer on je početnik i uzrok svake stvarnosti.[20]

Svojim presežnim ili transcendentalnim svojstvima biće je jedno, dobro i istinito, a ta svojstva prima od Boga koji je apsolutno jedno, jednostavna savršenost koja isključuje svaku množinu,[21] te apsolutno dobro i istina, kao njihov tvorni, uzorni i ciljni uzrok. Svaka stvar je istinita, jer se odnosi na Božji razum odgovarajući uzornoj ideji po kojoj je stvorena, a Bog je istovjetan istini koju ima o sebi. Ontologička istina je odnosna time što pretpostavlja Boga – apsolutnu istinu kao temelj i mjerilo stvarnosti.[22] Stvorene stvari usavršuju jedne druge. Na taj način se i tvarna stvorenja posredstvom razumnih mogu spojiti sa svojim zadnjim ciljem – Bogom, jer sva ta dobra od Boga potječu i Bogu se vraćaju.

> „Bez Boga kao apsolutne dobrote nema ništa dobro, kao što bez Boga kao apsolutne istine nema ništa istinito. Bog je dakle izvor kako sve istine, tako i sve dobrote."[23]

Promatrajući najviše kategorije bića, supstanciju – biti u sebi i akcident – biti u drugome, J. Stadler tvrdi da biti supstancija neovisna o nekom subjektu, ne znači i neovisnost o nekom uzroku, tvornom ili ciljnom, jer takva je supstancija neovisna o bilo kakvom uzroku jedna i jedina, a to je ona Božja koja je uzrok svakoj drugoj.[24]

O uzrocima[25] J. Stadler govori u trećoj knjizi te prema aristotelsko-tomističkoj koncepciji navodi četiri vrste uzroka: tvorni, tvarni, lični i ciljni. Tvorni i ciljni u odnosu na učinak smatra izvanjskim, dok tvarni i lični nutarnjima uzrocima. Tvorni uzrok promatra kao prvi i drugi; prvi ne ovisi ni o jednom uzroku, ali o njemu sve ovisi. Takav uzrok je jedino Bog – prvi uzrok, a svi ostali su drugi i ovise o njemu.[26] Kao takav on proizvodi prvi bitak svih drugih stvari stvaranjem iz ničega. Prvi uzrok ne prelazi iz mogućnosti u čin, kako to čine drugi. Bog je cjeloviti uzrok s obzirom na moć.

---

[19] Usp. Isto, br. 63.
[20] Usp. Isto, br. 68.
[21] Usp. Isto, br. 69-70.
[22] Usp. Isto, br. 81.
[23] Isto, br. 84.
[24] Usp. Isto, br. 95.
[25] Usp. Isto, br. 143-186.
[26] Usp. Isto, br. 163.

O svrsi, kao središnjoj temi našega rada, govori J. Stadler u zadnjem dijelu treće knjige *Opća metafisika ili ontologija*.[27] Biće je po svojoj ontološkoj strukturi svrhovito uređeno. Svrha je konac stvari koji potiče djelovanje tvornog uzroka,[28] dobro koje se želi postići, a odnosi se na volju ukoliko je to dobro predmet volje. Svrha kao uzrok odnosi se i na um koji shvaća neko dobro te potiče volju na djelovanje. U tom smislu, J. Stadler promatra svrhu na tri načina: kada u sebi uključuje neko dobro, iako još nije spoznato (objektivna dobrota svrhe); ukoliko um spoznaje stvar kao dobru (objektivno spoznata dobrota svrhe); svrha spoznata kao dobro koje potiče djelovanje volje. U tom smislu kaže:

> „ukoliko je tim načinom tvorni uzrok raspoložen i gotov, da svrhu proizvede ili ju k sebi pritegne; ili jest narav bića od njezina početnika (Boga) gledom na onu svrhu tako nutarnjim načinom uregjena i silama i težnjama tako nagnuta, da prema naravi i prema naravnom raspoloženju i nagnuću sila djelujuć onu svrhu proizvede ili postigne.“[29]

Svrha stvari ima tri vida: dobro koje se želi postići, subjekt kojem se želi dobro i dobro kojim se subjekt služi kad ga postigne. Svrha gledana kao nutarnja, vanjska, bližnja, daljnja dolazi do – zadnje – koja ne služi kao sredstvo drugoj svrsi, nego je relativno i apsolutno zadnja. Apsolutno zadnja nema nijednu drugu višu svrhu, a ta je, prema J. Stadleru, jedino Bog.

Svaka stvar ili sama sebe potiče na svrhu poput čovjeka ili je od drugoga potaknuta. Nerazumna bića ne upravljaju svoje djelovanje, ne poznaju svoju svrhu i nemaju slobode, nego idu prema svrsi pod utjecajem nagona. Upravlja ih drugi, Bog, prema kojem ona idu kao sredstva prema svom uzroku. Samo razumni uzrok, razumno djelujući, čini to zbog svrhe, a ona posredno ili neposredno pretpostavlja razumni uzrok. Svrha je pravi uzrok jer utječe na učinak, potiče razumna bića na odluku koje daje određeni učinak.[30]

Svrha je prvi među uzrocima, bez nje ne bi djelovali ostali uzroci jer potiče tvorni uzrok te od njega nastaje forma uz koju opstoji materija. Njena uzročnost je

> „da svrhu djelujući subjekat na to potakne, da ju radi njezine dobrote obljubi.“[31]

Ona sili, tvrdi J. Stadler, djelujući subjekt da je ljubi zbog njene dobrote birajući uzrok koji na to potiče, budi želju za sobom dajući učinak različit od sebe. Prva je u namjeri, a zadnja u izvedbi. Uzroci moraju stati kod nekog prvog uzroka, neovisnog o drugima, subjekt koji pokreće promjenu. Istine koje su razumu očevidne i dobro za kojim volja teži pretpostavlja nešto što je samo u sebi vrijedno ljubavi. U tom smislu govori o uzornom uzroku koji je pravi

[27] Usp. Isto, br. 176-188.
[28] Usp. Isto, br. 177.
[29] Isto, br. 177.
[30] Usp. Isto, br. 183.
[31] Isto, br. 184.

uzrok te utječe na učinak upravljan razumnim uzrokom, a svodi se na tvorni jer djeluje razumom i voljom. J. Stadler u djelu *Opća metafisika ili ontologija* ne zalazi dublje u dinamiku kojom zadnja svrha, Bog privlači iznutra djelujući subjekt prema sebi. To će ukratko opisati u *Psihologiji*.

Osvrnemo li se u potrazi za elementima finalnosti još na predmet četvrte, zadnje knjige *Opća metafisika ili ontologija* J. Stadlera, naći ćemo govor o savršenostima bića.[32] Savršeno biće kao ono svršeno, gotovo, ostvarenost svih mogućnosti, potpuno u svakom smislu, takvo biće bio bi jedino Bog. Savršenost ograničenih bića J. Stadler sagledava u odnosu na njihovu svrhu koja mogu biti potpuna prema svome bivstvu ili prema težnji vlastite naravi. Naravna težnja bića, uz sposobnost ostvarenja svrhe, biva potpuna pri zbiljskom ostvarenju te svrhe. Čovjekovo savršenstvo, njegova svrha je vječno blaženstvo, tj. gledanje Božjeg bića. Apsolutna savršenost odnosi se samo na Boga, ostala ograničena bića imaju neki manjak i time tek relativnu savršenost. Takva savršenosti uključuje Boga kao jednostavno – nesastavljeno i naprosto neograničeno biće koje ima neograničenu supstanciju. Kao prvi uzrok on daje svakom biću njegovu vlastitu savršenost. Savršenost J. Stadler promatra i pod vidom nužnog i nenužnog bića. Apsolutno nužno biće svoju egzistenciju ima od samoga sebe, vlastitog bistva, vlastitom tvornom silom proizvodi vlastitu egzistenciju i u tom smislu može je tvoriti i dati i drugim bićima čije je opstojanje tada nenužno, od drugoga, od Boga kao nužnog bića, bića od sebe. Apsolutno savršenstvo Božjeg bića kojem čovjek teži kao vlastitoj svrsi uključuje apsolutnu nepromjenljivost, vječnost, red i ljepotu. Kao uzrok reda, on proizvodi ono što namjerava kao razumno biće te potiče ostala bića na postizanje svrhe uključene u taj red, naravne ili vrhunaravne. Božje biće kao svrha kojoj sve teži uključuje u sebi ljepotu, čiji je izvor, princip i cilj, a povezana je s dobrotom, što budi u umu koji je promatra štovanje, čuđenje, divljenje i nježnost, tj. milinu.

1.2. Ontološki pristup finalnosti

Opća metafisika ili ontologija[33] iako je nastala između 1870. i 1881. za vrijeme Stadlerova predavanja ontologije na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, a po svemu sudeći prvi je takav priručnik ontologije na hrvatskom jeziku, tiskana je tek 1907.[34] Riječ je o djelu u kojem je pionirski nastala hrvatska filozofska terminologija te je važna i zbog toga vidika.

[32] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 187-234.
[33] Usp. opće elemente metafizike J. Stadlera u M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 187-189.
[34] Tiskom je pretekao nasljednik J. Stadlera na katedri za ontologiju Bauer, Antun, *Obća metafizika ili ontologija*, Zagreb, 1894., (1918.[2]/prir. S. Zimmermann).

Međutim, za naše istraživanje bit će promatrana s drugoga vidika. *Opća metafizika ili ontologija* J. Stadlera ne zadržava se na osjetnim stvarima, nego se okreće nadosjetnim stvarima, od fizičkih prema metafizičkima.[35] Ona se okreće nadosjetnim istinama, a to su:

> „*bistvo* stvarî, do čega osjeti ne dopiru, to jest ono, što se odgovara na pitanje: što su stvari; onda *uzrok*, po kojem stvari opstoje, to jest ono, što se odgovara na pitanje: odakle su stvari; napokon *svrha*, radi koje stvari opstoje, to jest ono, što se odgovara na pitanje: čemu su stvari?“[36]

Metafizika raspravlja o bistvu, uzroku i cilju uopće, tumači što je podloga, temelj svih stvari i zato je ona središnja znanost, smatra J. Stadler.[37] Metafizika kao opća – ontologija i posebna (specijalna) ne govori o nekim izmišljenim stvarima, nego o onom što je stvarno: cijeli svijet oko nas i u nama: o spoznaji bistva, uzroka i cilja. J. Stadler sve svodi na svijet, čovjeka i Boga. Ontologija „govori o biću uopće“.[38] Pojam bića dolazi, nastavlja J. Stadler, od „biti“. Ontologija govori o biću uopće te o njegovim općenitim vlastitostima. Ne slaže se s onim filozofijama (materijalističkog i pozitivističkog usmjerenja) koje u ime pukih činjenica odriču apstrakcije kao nebitne, a ontologiju nazivaju ideologijom. Ontologija se, tvrdi J. Stadler, bavi objektivnom stvarnošću iz koje um izvlači apstrakcije.[39] *Opća metafisika ili ontologija* J. Stadlera satkana je od četiri dijela: o biću uopće i njegovim svojstvima, o najvišim kategorijama bića, o uzrocima u samom biću te o savršenostima bića.

Knjiga prva počinje govor o biću uopće i o njegovim svojstvima. Kad je riječ o najopćenitijim pojmovima – presežnim ili transcendentalnim, oni obuhvaćaju biće, stvar, nešto – što je svedivo na biće, uz to jedno, istinito i dobro, četiri svojstva. Biće je „ono, što u naravi stvari opstoji ili može opstojati“.[40] Pojam „biće“ je ono što jest, što „opstoji“ – „eksistencija“,[41] a podrazumijeva i ono što može opstojati. Ono je u opreci prema ništa jer sva bića zbilja imaju nekakvu stvarnost s obzirom da su nešto. U tom se sva bića podudaraju, time je pojam bića jedan u odnosu na sva bića,[42] ali opsegom najveći i najopćenitiji i kao takav temelj svake spoznaje, ono prvo što se spoznaje u stvari. Bez njega stvar ne može biti niti se može shvatiti. Međutim, taj pojam je sadržajem najmanji i najjednostavniji, ne može se na manje dijelove rastaviti jer nije rod, razlika, vrsta, vlastito ili pripadak. Upravo zato jer je prvi,

[35] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 1.
[36] Isto, br. 3.
[37] Usp. Isto, br. 5.
[38] Isto, br. 8.
[39] Usp. Isto, br. 9-11.
[40] Isto, br. 13.
[41] Isto, br. 14; Usp. Isto, br. 14-19.
[42] Usp. Isto, br. 15.

najjednostavniji i najjasniji ne treba ga i ne može se definirati, u tome je njegova presežnost – nadilazi sve navedeno.[43]

Upravo stoga što se pojam bića odnosi na razna bića uočava J. Stadler, oslanjajući se na aristotelovsko-skolastičko shvaćanje, kako je riječ o analogiji – biće je analogično.[44] To znači da je ono „u sredini izmegju jednoznačnoga i dvoznačnoga“,[45] upotrebljava se isto ime da se označi dijelom isti, a dijelom različit pojam. Sama analogija je dvovrsna: „pridavna“ (*analogia attributionis*) – isto ime jednomu pripada potpuno i savršeno, a drugima drugotno i nesavršeno; „razmjerna“ (*analogia proportionis*) – sličnost prema razmjeru, tj. sličnom odnosu; i jedna i druga analogija mogu biti nutarnja i izvanjska.[46] Analogija nutarnja je metafizička.

> „Biće o sebi (Bog) i biće od drugoga (stvorenje) slažu se u tom, da su nešto, biće, a ne ništa; razlikuju se pak, što je Bog o sebi, a stvorenje od Boga; no biće, u koliko je u Bogu, svom svojom stvarnošću i nutarnjim načinom jest o sebi, nezavisno od drugoga, nužno, neizmjerno savršeno, tako da isključuje svaku možnost, jer je u njem sve samo čist čin; biće pak, u koliko je u stvorenju, svom svojom stvarnošću i nutarnjim načinom i bitno jest od drugoga, ovisno, nesavršeno, nenužno.“[47]

Sličnost supstancije i akcidensa je da su biće, ali postoji i razlika. Biće za sebe/u sebi (supstancija) cijelom svojom stvarnošću neovisno je o nekom subjektu, za razliku od bića u drugom (akcidens) koje ovisi o subjektu kojem pripada (metafizička analogija: pridavna i nutarnja). Prema tome, o Bogu i stvorenjima nemoguće je nešto tvrditi jednoznačno, moguće je tek analogično jer se razlikuju samom stvarnošću bića.

Nasuprot pojmu bića razlaže J. Stadler i pojam nebića (*non entis*). Uzroi su mu profesori S. Tongiorgio i T. Pesch. Što se tiče uma, on „shvaća ne samo biće, nego i nebiće i ništa“.[48] Pojam nebiće je moguće shvaćati tek ako se prethodno shvaća pojam bića jer potpuno nijekanje „bića“, „bitisanja“, „stvarnosti“ daje pojam „nebića“ koje nema svoje stvarnosti. Osim stvarnih postoje i bića uma. Tako um može zamisliti pojam nebića iako ono nema stvarnosti. Po tom „negativnom“ (*negatio*) tvrđenju ništa se ne može shvatiti jer je „svaka stvarnost odstranjena“, kao što ni „pozitivni“ (*privatio*) vid „gdje se nešto tvrdi o ničem ili ništa o nečem“ ne podrazumijeva neku stvarnost, nego je u oba slučaja riječ o bićima uma.[49]

---

[43] Usp. Isto, br. 16-19.
[44] Usp. Isto, br. 20-28; Usp. M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 191-193.
[45] J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 23.
[46] Usp. Isto, br. 25.
[47] Isto, br. 27.
[48] Isto, br. 29. Usp. Isto, br. 29-33; M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 193-196.
[49] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 34-37.

Uz pojam bića J. Stadler ponavlja stari nauk o tri temeljna načela[50]: najprije načelo istovjetnosti (identiteta) – tvrdi se o onom (biću) što jest da jest, o onom što nije da nije; načelo protuslovlja, izvedeno iz prethodnoga, podrazumijeva da se o istoj stvari u isto vrijeme ne može tvrditi i da jest i da nije, tj. dvije protuslovne tvrdnje; načelo isključenja trećeg tvrdi da se uz biće može tvrditi ili da jest ili da nije, trećega nema; sva tri načela svode se na jedno načelo pod trostrukim vidikom: pozitivnim, negativnim i isključnim.

Nakon toga J. Stadler obrađuje sadržaj i različita stanja bića.[51] Sadržaj se odnosi na „bistvo“ kao apstraktni naziv za biće. Bistvo se može promatrati u trostrukom stanju: temeljno stanje – za se ili u sebi („eksistencija, biće stvarno, biće u činu /ens in actu/“), zatim u svojim uzrocima (biće u moći /*ens in potentia*/) i biće u umu (biće idejno /*ens ideale seu intentionale*/).[52] Što se tiče bistva J. Stadler, slijedeći F. Eggera, S. Tongiorgija i M. Liberatorea,[53] definira ga kao:

> „ono, po čem i u čem stvar ima ono, što jest (...) ono, po čem se biće stavlja u stanovit rod ili u stanovitu vrstu (...) ono, što se odgovara na pitanje: Što je stvar (quid sit res = quidditas: (...) štostvo).“[54]

J. Stadler bistvo naziva još i forma jer daje crte koje neko tijelo razlikuju od drugih, „prva i nutarnja crta stvari“. Stvarno bistvo opisuje kao

> „princip, po kojem biće jest. Jedino ono i sve ono spada na bistvo, bez čega stvar ne može ni biti niti se pojmiti, i u čem se sve izrijekom ili mûkom sadrži, štogod na stvar nužno spada. (...) Bistvo je prva i korjenita sastavina stvari (...), jer ono ni pristupljuje k stvari, niti iz nje ne proizvire, nego ju sačinjava u prvom njezinom bistvovanju (...) *prva* sastavina, i to prva u redu ontologičnom i logičnom, (...) *korjenita* sastavina stvari, jer iz bistva kao iz korjena, svojstva i djelovanja stvari proizviru.“[55]

Na „bistvo“ ne spadaju akcidenti jer oni pristupljuju već gotovoj stvari, a također niti *vlastito* (*proprium*) jer iz njega proizvire te ga pretpostavlja. Iz bistva proizviru bitne i nebitne vlastitosti,[56] a sam pojam bistva usko je povezan s pojmom naravi koja podrazumijeva princip djelovanja, tako se bistvo naziva narav ukoliko je riječ o djelatnosti koju biće ima, dok je nadnaravno ono što premašuje narav te nema svoj uzrok u naravi bistva.[57] Svako biće ima svoje bistvo, a promatrajući razdiobu bistva, ono prema J. Stadleru može biti višestruko: apstraktno i konkretno, kao i rodno, vrsno i pojedino (osebno), zatim i „idejalno“ (u stanju mogućnosti) i stvarno (u stvarnom stanju, izvan uzroka), potom s obzirom na način

[50] Usp. Isto, br. 38-45; Usp. M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 195-196.
[51] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 47.
[52] Usp. Isto, br. 48.
[53] Usp. M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 196-200.
[54] J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 49.
[55] Isto, br. 50.
[56] Usp. Isto, br. 51.
[57] Usp. Isto, br. 52.

promatranja – objektivno u sebi ili u odnosu na naš um – „fisičko i metafisičko“.[58] Bistvo stvari se može umom spoznati. „Idejalno“ bistvo stvari je:[59] nerazdjeljivo i nepromjenljivo – ne može se oduzeti bitno obilježje koje bi ga promijenilo te više ne bi bilo to bistvo, nužno – ne uključuje egzistenciju („eksistenciju“), ali je nužno razumljivo i vječno – ne veže se uz vrijeme, nego svoj idejalni i mogući bitak ima vječno u Bogu.

U govoru o bistvu i egzistenciji, slijedeći priručnike F. Eggera, S. Tongiorgija i M. Liberatorea, J. Stadler ostaje na tragu skolastičkog, odnosno Aristotelovog nauka o „činu“ – aktu (zbiljnosti) i „moći“ – potenciji (mogućnosti) tvrdeći da bistvo

> „u nenužnim stvarima ne uključuje u sebi stvarnu eksistenciju, nego samo moguću“.[60]

U Bogu koji je nužno biće, eksistencija spada na bistvo jer je eksistencija njegovo bistvo. Navodi skolastički nauk:

> „Jedini Bog ima bitisanje neprimljeno i jedini on jest čisti čin gledom na biće.“[61]

Stvorenja su daleko od te najveće Božje jednostavnosti, sastoje se od moći i čina. Moć im je njihovo bistvo, a čin egsistencija. Jedini Bog opstoji snagom svog bistva jer je sam svoja ekistencija. Druga bića opstoje kao dionici Božje egzistencije, njegovom moću.

Čin, prema J. Stadleru, označava samu eksistenciju bića jer samo tada jest, kada zbilja opstoji, a ne tek u moći. Čin je ostvarenje onoga što je u moći, eksistencija je ostvarenje mogućnosti. Razlikuje se prvi čin – eksistencija i drugi čin – djelovanje:

> „Ono se zove prvi čin (actus primus), što biću daje prvu stvarnost, a što mu daje zadnju savršenost, zove se drugi čin (actus secundus).“[62]

Moć, nastavlja J. Stadler, označava puku mogućnost i tada je „objektivna“ ovisna o vlastitom uzroku, može označavati i subjekta – „subjektivna“ ili može biti „primateljna“ ili „trpna“, ukoliko subjekt prima formu, a može označavati i „silu ili princip djelovanja“ kao tvorna moć. Stvari mogu primiti stalnu formu i neposrednim nadnaravnim Božjim utjecajem kojim se proizvodi nadnaravni učinak – moć poslušna (*potentia obedientialis*).[63]

S obzirom na objektivnost, smatra J. Stadler, biće ili je samo moguće – „ako i ne bitiše može bitisati“ ili zbilja opstoji.[64] Mogućnost je po sebi sposobnost bivstvovanja. Da bi nešto moglo bivstvovati potrebno je dvoje: ono što je moguće da je sposobno da opstoji (da nema u sebi protuslovlja) te da od uzroka prima egzistenciju, tj. da ga uzrok učini opstojećim. Moć

---

[58] Usp. Isto, br. 53.
[59] Usp. Isto, br. 56.
[60] Usp. Isto, br. 56-59; Usp. M. Josipović, Stadlerova metafizička ontologija, 200.
[61] J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, br. 57.
[62] Isto, 60.
[63] Usp. Isto, 61.
[64] Usp. Isto, 62.

objektivna ili mogućnost može biti, u potpunom smislu mogućnosti, dvostruka: nutarnja – ono moguće treba biti neprotuslovno te imati obilježja koja se daju spojiti; može biti i vanjska – vezana je uz ono što uzrok njemu razmjeran može proizvesti i dati da zbilja opstoji. Te dvije mogućnosti su povezane, vanjska pretpostavlja nutarnju jer ono što je „nutarnjim načinom moguće, moguće je i načinom vanjskim"; nutarnja je apsolutna, a vanjska odnosna. Vanjska mogućnost „dijeli se na fisičku i moralnu". Kao fizički moguće smatra ono što ne nadilazi naravne sile, dok je moralno moguće ono što se podudara s ljudskim nagnućima.

Mogućnost (moć) definira se zbiljnošću (činom), a sam čin nije moguće definirati jer je riječ o najjednostavnijem i najopćenitijem pojmu. Sva stvorenja koja se sastoje od čina i moći – nenužna, nužno pretpostavljaju biće koje je čisti čin, savršeno biće, a to je Bog.[65] Nenužna bića su metafizički sastavljena tako da njihovo bistvo predstavlja moć, a eksistencija čin. Bog je čisti čin. Moguće stvari nemaju bistvo od sebe, nego je njihov uzrok Bog, njegov razum kao formalni uzor, tj. njegovo bistvo kao izvorni uzor,[66] kojem su na analogan način slične.

Što se tiče presežnih (transcendentalnih) svojstava bića, njih J. Stadler navodi pet koja se opet svode na tri: biće – stvar, jedno – nešto, istinito i dobro, a svode se na jedno, istinito i dobro.[67] Jedno,[68] matematički gledano isključuje mnoštvo – množinu, a ontologički suprotno je onom što je razdijeljeno. Jednota podrazumijeva jednostavnu savršenost koja je primjerena Bogu. Jedno može biti apsolutno – isključuje svaku množinu ili relativno (odnosno) – jedno je jer nije u sebi mnogostruko, ali je jedno od mnogih, tj. skupa bića (uključuje jedno, različnost i sličnost). Ontologički jedno, najsavršenije je ono koje ne samo da je nerazdijeljeno nego se ne da dijeliti, manje savršeno ono koje je nerazdijeljeno, ali se dalje može rastaviti, a najmanje savršeno je umjetno te nagomilano jedno. Jedno može biti stvarno i umno. Stvarna jednota je formalna – forma pojedinca u vrsti i individualna – osebnost ili pojedinost. Uzrok osebnosti je materija po količini (*materia signata*). S jednotom je povezana istovjetnost i različnost. Istovjetnost – ista stvarnost koja se nalazi u mnogima, razlikuje se od jednote po relativnosti – odnosi se na mnoge. Logička istovjetnost podrazumijeva jedan pojam koji označava bića koja se međusobno razlikuju, dok stvarna istovjetnost označava bića koja su stvarno ista, podudaraju se u bistvu. Različnost može biti stvarna jer se odnosi na razliku između dvije stvari neovisno o umu, dok je logička ovisna o umu i označava razliku pojmova jedne stvari.

---

[65] Usp. Isto, 63.
[66] Usp. Isto, 68.
[67] Usp. Isto, 68-88.
[68] Usp. Isto, 69-78.

Svako je biće ontologički istinito,[69] jer prema J. Stadleru razum spoznaje istinu, a ona ukoliko se podudara sa samom stvari logično je da se i sama stvar naziva istinitom. Stvar je istinita (logička ili umna istina) ako odgovara pojmu koji je predstavlja onakvu kakva jest. Ontologička (stvarna) istina je podudaranje stvari s umom. Prvo počelo stvarne istine je sama stvarnost bića, a drugo podudaranje s idejom tog bića. Svaka stvarnost je istinita jer se odnosi na Božji razum tako što odgovara uzornoj ideji po kojoj je stvorena. Bog se podudara s istinom koju ima o sebi. Time je ontologička istina odnosna jer pretpostavlja Boga kao apsolutnu istinu – temelj i mjerilo svega što jest.

Svako je biće također ontologički dobro,[70] a dobrotu J. Stadler u aristotelovskom smislu promatra kao poticalo (motiv) moći teženja, ističući dobro kao ono za čime sve teži. Ukoliko teže zlu, namjerom teže njemu kao nekom dobru. Glede bića koja teže, podrazumijeva razumna bića, ali i nerazumna pa stoga moć teženja može biti: naravna, životinjska i razumna. Svako biće teži za vlastitom savršenošću. Stvarnost bića je zadnji temelj dobrote. Tako ontologička dobrota podrazumijeva najprije stvarnost dobrote, a zatim podudaranje te stvarnosti s moći teženja. Iako dobro za kojim biće ide može biti pravo i prividno, ipak naravna težnja u svakom biću je ići za vlastitim ciljem. Ono što zadovoljava tu težnju je pravo dobro, a ako ne odgovara toj težnji ono je prividno ili krivo dobro. Dobro u sebi ima svoju savršenost, a postoji i dobro koje služi za usavršavanje drugoga. Dobro se zatim dijeli na pošteno, korisno i ugodno. Što se tiče načela o ontologičkoj dobroti, najprije dobro odgovara samoj stvarnosti bića, ono je ono čemu biće teži i usavršava tu stvarnost. Svako biće je dobro već prema svojoj unutarnjoj stvarnosti ili u odnosu na druga bića. Bog je stvorenjima dobar kao njihov tvorni, uzorni i ciljni uzrok.

U drugoj knjizi *Opće metafisike ili ontologije* bavi se J. Stadler najvišim kategorijama bića:[71] supstanciji i akcidentu.

> „Što god jest, jest ili u sebi ili u drugom. Ako je u sebi, zove se supstancija, ako li u drugom, zove se akcidenat (pripadno biće ili pripadak).“[72]

J. Stadler nastavlja u tom smislu govor o supstanciji uopće, tj. o hipostazi i osobi te o akcidentima. Na liniji Aristotelova razmišljanja smatra da je metafizika usmjerena na raspravu o naravi supstancije.[73] Na narav supstancije tako se odnosi ne biti u drugom kao u nekom subjektu jer bi tada bila akcident. Riječ je o stvarnosti koja ima tu savršenost da opstoji o sebi, dok akcident za svoje opstojanje treba neku podlogu. Supstancija je neovisna o nekom

[69] Usp. Isto, br. 78-81.
[70] Usp. Isto, br. 82-88.
[71] Usp. Isto, br. 89-142.
[72] Isto, br. 93.
[73] Usp. Isto, br. 94-104.

subjektu, ali to ne znači i neovisnost o nekom uzroku, tvornom (*causa efficiens*) ili o ciljnom (*causa finalis*).

Supstanciju dijeli na prvu i drugu te potpunu i nepotpunu. Prva je „osebna“ (*singularis*) koja nije u nekakvom subjektu, nego opstoji u sebi i kao podloga drugim bićima te je u pravom smislu supstancija dok druga općenita, ne može opstojati o sebi, djelovati ili biti podloga drugima. Potpuna supstancija je cijela i podrazumijeva: bitne cjelovite česti – narav i subsistenciju. Vlastitosti supstancije su sljedeće: ne biti u drugom kao u subjekt. Tvrdi se jednoznačno o svojim subjektima te izriče „ovo nešto“ kod prve supstancije, a kod druge što je koja stvar. Nema u sebi ništa protivno, nema stupnjeve, ali može biti subjekt protivnih bića. Sam pojam supstancije je objektivan. Supstancija stvarno je samo bistvo stvari, unutarnji princip po kojem stvar jest to što jest (bistvo), opstoji za se (supstancija) i kojom biće djeluje (narav). Za hipostazu vrijedi da je supstancija u svojoj vrsti potpuna, osebna, nije svojina neke druge supstancije, da sama o sebi opstoji. Za razumnu hipostazu,[74] gospodaricu svojih čina vrijedi da je osoba.

Pojam akcidenta[75] za razliku od supstancije je ono biće koje ne opstoji za se, nego u drugome kao subjektu bez kojeg ne može opstojati te podrazumijeva pripadnost, opredjeljenje i ovisnost o subjektu. Najglavniji akcidenti[76] su: kolikoća, kakvoća te odnošaj, a tome J. Stadler dodaje prostor i vrijeme.

O uzrocima[77] J. Stadler raspravlja u trećoj knjizi *Opće metafisike ili ontologije*. Svako biće ima svoj uzrok. Istražuje se značenje razloga, principa, uzroka i naravi.[78] Razlogom se nešto izvodi i tumači, a rezultat je neka posljedica. Dostatan je ukoliko se njime sve izvodi i tumači, a nedostatan ako treba dodatni razlog. Uz njega je vezan pojam principa koji je razlog drugoj stvari, logički – sadrži razlog kojim spoznajemo drugu stvar i ontologički (stvarni) ukoliko je razlog bistvu ili egzistenciji drugoga bića – tada se naziva uzrok (*causa*). Prema aristotelsko-tomističkoj koncepciji J. Stadler navodi četiri vrste uzroka: tvorni (*efficiens*), tvarni (*materialis*), lični (*formalis*) i ciljni (*finalis*). Uz princip i uzrok vezan je i pojam narav kao princip djelovanja koji pripada stvari na unutarnji način. Prije nego uđe u analizu uzroka pojedinačno, J. Stadler tumači povezanost razloga i posljedice, uzroka i učinka, tj. princip dostatna razloga i uzročnosti.[79] Princip dostatna razloga odnosi se na bistvo, egsistenciju i spoznaju. Ono što je uzrok nekoj stvari, to je i njen dostatan razlog, ali ne i suprotno. Svaka

[74] Usp. Isto, br. 99-104.
[75] Usp. Isto, br. 105-108.
[76] Usp. Isto, br. 109-142.
[77] Usp. Isto, br. 143-186.
[78] Usp. Isto, br. 145-150.
[79] Usp. Isto, br. 151-155.

posljedica mora imati i svoj dostatni razlog. Ono što opstoji mora imati svoj tvorni uzrok. Svaki učinak pretpostavlja dostatan i razmjeran uzrok. Poznavanje uzroka iz učinka je, ipak, nepotpuno i nesavršeno jer u uzroku mogu biti savršenosti koje se ne manifestiraju u učinku. Ništa ne biva slučajno, bez ikakva uzroka, ipak može biti relativno slučajno kao događaj koji nije namjeravan, a ipak se zbude.

Nakon uvodne analize počinje govor o pojedinim uzrocima: tvornom, tvarnom, ličnom i ciljnom. Tvorni i ciljni u odnosu na učinak smatra J. Stadler izvanjskim uzrocima, dok tvarni i lični nutarnjima. Uzet će u obzir i uzorni uzrok, iako se on svodi na tvorni koji smatra glavnim uzrokom pošto o njemu najviše ovisi učinak.

Veza između uzroka i učinka može biti promatrana logički (spoznaja i saopćivanje drugome) i fizički (saopćivanje bitka drugome). Ukoliko je riječ o proizvođenju drugoga, uzroku „koji čini, da nešto novo počne bitisati“,[80] onda je riječ o tvornom uzroku.[81] Kod tvornog uzroka riječ je o djelovanju kojim se proizvodi određeni učinak, nešto novo što ranije nije bilo.

> „Princip djelovanja jest dvostruk: princip, koji djeluje (principium quod operationum) i princip, kojim moć djeluje (principium quo operationum).“[82]

J. Stadler u analizi tvornog uzroka izdvaja njegove različite vrste kako bi došao do određenih zaključaka. Princip kojim moć djeluje naziva se daljnji jer se odnosi na samu narav stvari, a bližnji je sama moć. Djelovanje je utjecaj uzroka koji zaista proizvodi učinak,ali nešto različito od samog uzroka, što iz njega proizlazi, a trpni subjekt prima kao trpnju (*passio*). Uz djelovanje potrebne su određene pogodbe ili uvjeti (*conditiones*), od kojih se neke mogu zamijeniti drugima, dok su neke neizostavne jer bez njih uzrok ne djeluje. Od nje se razlikuje prigoda ili prilika (*occasionem*) koja ne proizvodi učinka i tvorni uzrok je ne treba kako bi pobudio djelovanje što je riječ kod pogodbe. Tvorni uzrok može biti prvi i drugi. Prvi (*causa prima*) ne ovisi ni o jednom uzroku, ali o njemu sve ovisi. Takav uzrok je jedino Bog – prvi uzrok, a svi ostali su drugi jer ovise o njemu. Prvi uzrok proizvodi prvi bitak svih drugih stvari stvaranjem iz ničega. On ne prelazi iz mogućnosti u čin, dok je to stvar s drugima. J. Stadler se ne slaže s mišljenjem nekih filozofa (Malebranche i dr.) koji tvrde da Bog sam sve djeluje u stvari jer pritom ne bi mogli spoznati bistvo stvari što se inače spoznaje po učincima. Takvo shvaćanje, smatra on, otvara vrata idealizmu i skepticizmu, a potkapa se vjera i ćudoređe koji postaju besmisleni ako stvorenja ništa ne mogu djelovati. J. Stadler razlikuje uzrok po sebi (*per se*) i prigodni (*per accidens*). Uzrok po sebi djeluje na učinak vlastitom

[80] Isto, br. 158. (153 – tiskarska greška!).
[81] Usp. Isto, br. 157-170.
[82] Isto, br. 159.

namjerom, tj. upravljanjem, dok prigodni ne djeluje na sam učinak, nego se spaja s uzrokom. On navodi dalje razlikovanje glavnog (*principalis*) uzroka – svojim bistvom djeluje na učinak koji mu postaje sličan i sredstvenog (*instrumentalis*) uzroka – ne djeluje svojim bistvom na učinak, nego tek gibanjem. Oba uzroka sačinjavaju jedno cjelovito djelovanje, pri čemu se glavni uzrok služi sredstvom pri vlastitom djelovanju. Slijedi podjela na jednoličan (*univoca*) uzrok – učinak iste vrste kao i uzrok te dvoličan (*aequivoca*) uzrok – učinak je različite vrste od uzroka. Uzrok, osim toga, može djelovati nužno (*causa necessaria*) – ne može ne djelovati kada je sve spremno, te slobodno (*causa libera*) – može ne djelovati kada je sve spremno. Slobodni uzrok je gospodar svojih čina te slobodno odlučuje hoće li djelovati. Razlikuje fizički uzrok (*causa physica*) – po sebi utječe na učinak, te moralni uzrok (*causa moralis*) – ne utječe po sebi na učinak, nego potiče razumni uzrok da proizvede učinak. Potpun uzrok (*causa adaequata*) – svojom djelatnošću proizvodi učinak, a nepotpun uzrok (*causa inadaequata*) – potrebni su mu drugi pomoćni uzroci da proizvede svoj učinak. Općeniti uzrok (*causa universalis*) svojom djelatnošću obuhvaća sve učinke, a takav je u apsolutnom smislu jedino Bog, a česni uzrok (*causa particularis*) je onaj čija djelatnost daje samo neke učinke. Cjeloviti uzrok (*causa totalis*) proizvodi cijeli učinak, a djelomični uzrok (*causa partialis*) proizvodi dio učinka. Bog je cjeloviti uzrok s obzirom na moć. Iz neposrednog uzroka (*causa immediata*) potječe učinak, a iz posrednog (*mediata*) ne potječe, nego on pokreće neki drugi uzrok koji djeluje na učinak.

Na osnovu svega navedenog J. Stadler izvodi teoreme o tvornom uzroku. Prije svega, savršenost u učinku upućuje na njenu potpunost u uzroku koju mu ne može dati ako je sam ne posjeduje. Svakako, to je iz razloga jer djelatelj tvori sebi slično, a njegovo djelovanje proizlazi iz njegova bivstvovanja, tj. iz njegove naravi. Nužni uzrok, ako su ispunjeni svi uvjeti, djeluje po svojoj naravi nužno. Učinci mogu biti različiti ako postoji više savršenosti uzroka. Djelovanje uzroka u subjektu označava njegovu posrednu ili neposrednu prisutnost.

Nakon navedenih različitih razvrstavanja i analize tvornog uzroka, sigurno je, tvrdi J. Stadler opovrgavajući D. Huma,[83] da mi imamo jasan pojam o tvornom uzroku. Takav skeptičan pristup D. Huma, smatra J. Stadler, onemogućio bi znanost uopće. Naime, u prilog tome da imamo jasan pojam o uzroku navodi J. Stadler činjenicu da uočavajući slijed stvari koje proizlaze jedna iz druge, mi uočavamo također što iz čega proizlazi, što je uzrok, a što učinak. Unutarnje iskustvo upućuje nas također koje djelovanje je u nama, a koje proizlazi iz principa koji su dio naše naravi. Vanjsko iskustvo je još jedan argument u prilog tome. Riječ

[83] Usp. Isto, br. 165-170.

je o stalnim promjenama koje je moguće pratiti te koje pokazuju da određeni učinci proizlaze iz djelovanja određenog uzroka. Istina je, slaže se J. Stadler, da mi ne poznajemo do kraja svako pojedino djelovanje u sebi, ali to ne znači da nemamo pojam o uzročnosti. Navedeno iskustvo uzročnosti spojeno je s umom jer odnose uzrok-učinak može jedino um svojim djelovanjem – umovanjem povezati.

Nakon rasprave o tvornom uzroku razmatra J. Stadler u aristotelovskom smislu materiju i formu kao prave uzroke.[84] Dok u običnom govoru materija označava tvar, a forma oblik tijela, filozofski smisao je nešto drugačiji:

> „Materija (tvar) uopće jest subjekat, koji nešto može primiti i na nešto se može opredijeliti; forma pak jest princip, koji nutarnjim načinom nešto opredjeljuje ili jest samo opredjeljenje.“[85]

U tom smislu, materija je nešto neopredijeljeno, nesavršeno, moguće što forma opredjeljuje, usavršava i prevodi u čin. Uzročnost materije i forme prepoznaje se u pravom smislu tek pri nastanku fizičkog bića. Tvarni uzrok (*causa materialis*) je ono od čega nešto, što je unutra, postaje ili biva. Time se želi istaknuti da je tvarni uzrok nešto stvarno i trajno što ostaje unutra. Tvarni uzrok tako tek u spoju s formom čini učinak. Formalni uzrok je princip koji u saopćivanju sebe opredjeljuje stvar. Stvar o ta dva uzroka ovisi u svom bitku. Riječ je o pravim uzrocima jer forma opredjeljuje materiju dajući joj stvarnost koju prije nije imala tvoreći s njom učinak. Razlikovanje postoji i u samoj materiji kao i u formi. Materiju shvaća kao drugu koja s formom sačinjava biće, kao prijelazna i ona koja je povezana s djelovanjem, te ona materija koju zove prva bez određenja ikakvom formom tijela. Forma se također shvaća na različite načine: fizička – od nje je sastavljeno biće, metafizička – bistvo stvari i moralna – daje zadnju savršenost. Prva materija ima svoju bitnu formu – supstancijalnu te je tijelo sastavljeno od te dvije sastavnice. Prva materija ne može opstojati bez supstancijalne forme, iako ona ima svoju vlastitu stvarnost, upravljena je na formu. Forma daje stvarni bitak, glavna je sastavnica koja opredjeljuje subjekt. Forma je kao čin (*actus*), a materija kao mogućnost (*potentia*). Svako biće djeluje svojom formom iz bitka po formi od koje dolazi i ime subjektu. Supstancijalna forma je jedna jedina i ona daje vrsni bitak biću.

O svrsi koju ubraja u prave uzroke i uzornom uzroku raspravlja J. Stadler u zadnjem dijelu treće knjige *Opće metafisike ili ontologije*.[86] Svrha je konac u kojem se stvar svršava. Ona je predmet koji potiče tvorni uzrok na djelovanje, „ono, radi čega što biva, (...) radi čega tvorni uzrok djeluje“.[87] Svrha je neko dobro koje se želi postići, a odnosi se na volju ukoliko

[84] Usp. Isto, br. 171-175.
[85] Isto, br. 171.
[86] Usp. Isto, br. 176-188.
[87] Isto, br. 177.

je to dobro predmet volje. Samo dobro može potaknuti volju na djelovanje. Ukoliko je svrha i uzrok odnosi se i na um jer da bi uzrok potaknuo volju na djelovanje, potrebno je najprije da ga um shvati. U tom smislu, J. Stadler promatra svrhu na tri načina. Prvotno ukoliko u sebi uključuje neko dobro, iako se još ne spoznaje. Riječ je o samoj objektivnoj dobroti svrhe. Drugi vid svrhe je ukoliko um spoznaje stvar kao dobru te je riječ o objektivno spoznatoj dobroti svrhe,

> „ukoliko je tim načinom tvorni uzrok raspoložen i gotov, da svrhu proizvede ili ju k sebi pritegne; ili jest narav bića od njezina početnika (Boga) gledom na onu svrhu tako nutarnjim načinom uregjena i silama i težnjama tako nagnuta, da prema naravi i prema naravnom raspoloženju i nagnuću sila djelujuć onu svrhu proizvede ili postigne.“[88]

Treći vid podrazumijeva da je svrha spoznata kao dobro koje potiče volju na djelovanje. Namjerom hoćemo svrhu, motiv je razlog koji nas potiče, a sredstvo vodi postignuću te svrhe. Svrha u sebi sadrži troje: dobro koje se želi postići, subjekt kojem se želi dobro i dobro kojim se subjekt služi kad ga postigne. Svrha može biti djelu – nutarnja, opredijeljena stvari po naravi te djelujućem – vanjska koju netko želi prema svojoj volji postići. Svrha može biti: bližnja – najprije se postiže, daljnja – postiže se bližnjom svrhom i zadnja – ne služi kao sredstvo drugoj svrsi. Zadnja svrha može biti relativno i apsolutno zadnja. Apsolutno zadnja je ona na koju se sve druge odnose kao sredstvo, a ona sam nema nijednu drugu višu svrhu. Apsolutno zadnja svrha, zaključuje J. Stadler, naziva se Bog.

Svaka stvar prema svojoj naravi djeluje proizvodeći neke učinke prema nečemu stalnom, nekoj svrsi. Dva su načina kako bi se došlo do svrhe: da sam sebe potiče na svrhu kao čovjek ili da je od nekoga drugoga potaknut na svrhu kojoj je opredijeljen. Nerazumna bića idu prema svrsi potaknuta nagonom, od drugoga, ne poznavajući svrhu i bez slobode, ne upravljaju svoje djelovanje prema svrsi. Upravlja ih netko drugi, Bog, prema kojem se ona upravljaju kao sredstva prema svom uzroku. Samo razumni uzrok, kad razumno djeluje, djeluje radi svrhe koja posredno ili neposredno pretpostavlja razumni uzrok. Svrha je pravi uzrok jer utječe na učinak. Svrha potiče razumna bića da se odluče na djelovanje koje proizvodi određeni učinak.

> „Nerazumna pak bića imaju samo utoliko ove ili one sile, ovakav ili onakav nagon (instinctum), u koliko im je Bog ovu ili onu svrhu opredijelio. Svrhe dakle ili neposredno u razumnim bićima ili posredno u nerazumnim bićima u istinu utječu na djelujući subjekat, a preko njega na učinak.“[89]

Bez svrhe prestaju svi ostali uzroci pa je samim tim svrha prvi uzrok među uzrocima. Ona potiče tvorni uzrok na djelovanje, a od njega nastaje forma uz koju opstoji materija. Uzročnost svrhe se sastoji u tome

[88] Isto, br. 177.
[89] Isto, br. 183.

„da svrhu djelujući subjekat na to potakne, da ju radi njezine dobrote obljubi.“[90]

Svrha djeluje na učinak tako da sili djelujući subjekt da je ljubi zbog njene dobrote i tako djeluje. Svrha, prema tome, bira uzrok koji na to potiče. Ona uzrokuje želju za sobom proizvodeći nešto različito od sebe. Ona je prva u namjeri, a zadnja u izvedbi. Uzroci ne mogu ići u nedogled bez kraja, nego se pretpostavlja neki prvi uzrok, neovisan o drugima, subjekt koji pokreće promjenu. Istine koje su razumu očevidne i dobro za kojim volja teži pretpostavljaju nešto što je samo u sebi vrijedno ljubavi.

Govoreći o uzornom uzroku J. Stadler razmatra uzore: vanjski – ono pred očima i nutarnji – umom shvaćen uzor ili ideju, pri čemu je vanjski izraz nutarnjeg. Uzorni uzrok je forma koja slijedi djelateljevu namjeru koji sam sebi opredjeljuje svrhu. Time je uzorni uzrok također pravi uzrok koji utječe na učinak upravljan razumnim uzrokom. Uzorni uzrok se svodi na tvorni jer djeluje razumom i voljom.

U završnoj, četvrtoj knjizi *Opće metafisike ili ontologije* bavi se J. Stadler savršenostima bića[91]:

„jednostavno ili sastavljeno, ograničeno ili neograničeno; po načinu, kako opstoji, nužno ili nenužno; po odnosima, na kojima se savršenosti osnivaju, u redu i lijepo.“[92]

Savršeno podrazumijeva da je nešto svršeno, gotovo, u kome se sve ostvarilo što je bilo moguće. Savršeno je biće ono koje ima sve što mora imati kako bi bilo potpuno, a takvo bi biće bio samo Bog, čija je savršenost ipak drugačija od ograničenih bića. Pojam savršenosti ograničenih bića promatra J. Stadler u odnosu na njihovu svrhu pri čemu biće može biti potpuno ili prema svome bivstvu ili prema težnji vlastite naravi. Naravna težnja bića upravljena na svrhu postaje potpuna kada tu svrhu zbilja i ostvari, a potpuno je prema vlastitom bistvu kada ima sve što ga čini sposobnim da postigne tu svrhu. Time se savršenstvo bića očituje u ostvarenju svrhe. Čovjek to savršenstvo ostvaruje ako uživa vječno blaženstvo koje je njegova svrha, a pritom ima sve što mu je potrebno da ostvari vječno blaženstvo. Apsolutna savršenost kao stvarnost bez ikakva nedostatka se odnosi na Boga, za razliku od relativne savršenosti koja je ograničena na stvarnost uz određeni manjak. Nesavršenost je oprečna savršenosti te kao niječna – manjak stvarnosti, savršenosti i privativna – nedostatak savršenosti koju bi biće moralo imati, vezana uz ograničena bića. Posebna savršenost može biti bitna ili akcidentalna ovisno o tome odnosi li se na bistvo ili ne.

U tom smislu promatra J. Stadler biće prema savršenstvu njegove stvarnosti kao jednostavno ili sastavljeno te ograničeno ili neograničeno. Jednostavno je ono, što se ne

[90] Isto, br. 184.
[91] Usp. Isto, br. 187-234.
[92] Isto, br. 188.

sastoji od mnogih, a niti se na mnogo može rastaviti kako je slučaj sa sastavljenim u fizičkom ili metafizičkom smislu. Jednostavno se može opisati kao nijekanje sastavljenog. Jednostavno stvarno biće može biti akcidentalno ili supstancijalno. Savršenost jednostavnog bića ne samo da isključuje „čest“, nego je riječ o pozitivnoj stvarnosti koja isključuje bilo kakvu „čest“. Podrazumijeva istovjetnost između bića i svega u njemu što se ne da rastaviti. Sastavljeno biće nije čisti čin, nego sadrži neku mogućnost, nenužno je, dok je čisti čin jednostavan i nesposoban za sastavljenost a takvo biće nužno.

Ograničeno biće ima granice, dok neograničeno nema nikakvu granicu te može biti po savršenosti ili aktualno neograničeno naprosto i s obzirom na nešto. Naprosto neograničeno biće je jedino Bog, a time je apsolutno savršeno, isključuje bilo kakvu nesavršenost. Nužno se pretpostavlja da opstoji neograničeno biće jer ga naš razum kao takvog raspoznaje zaustavljajući se u nizu kod prvog uzroka, savršenoga bića od kojega svako biće prima vlastitu savršenost. Neograničeno biće podrazumijeva neograničenu supstanciju.

S obzirom na način kako opstoji biće može biti nužno i nenužno. Nužno ne može ne biti, dok nenužno može i ne biti. Nužno biće apsolutno tako jest da ne može ne biti. Biće od sebe svoju egzistenciju ima od samoga sebe, dok biće od drugoga, prima egzistenciju od drugoga. Biće od sebe je apsolutno nužno, samodostatno svoje opstojanje ima u vlastitom bistvu, vlastitom tvornom silom proizvodi svoju egzistenciju. Biće od drugoga nema u sebi dostatan razlog za opstojanje, nenužno je, svoju egzistenciju prima od drugog tvornog uzroka, od kada počinje opstojati, a do tada je bilo samo moguće. Svoje opstojanje nenužno, ograničeno biće prima od nužnog bića. Biće od sebe – Bog, ne može biti dio neke druge cjeline. Ono mora biti razumno. Tu je uključena i apsolutna i nužna jednota.

> „Ili dakle opstoji jedan Bog, biće od sebe, neograničeno, punina svake savršenosti, čisti čin, ili ništa ne opstoji“,[93]

zaključuje J. Stadler uz tvrdnju da se nihilizam protivi zdravom razumu te nije prava filozofija jer ne vodi čovjeka do sigurne spoznaje jednog pravog Boga.

S obzirom na način trajanja, J. Stadler dijeli biće na promjenjivo i nepromjenjivo, tj. vremenito ili vječno. Promjenjivo može biti drugačije nego što jest, dok nepromjenjivo ne može. Time nepromjenjivost uključuje nužnost, a promjenjivost nenužnost, uz to oba pojma označavaju stanje eksistencije. Promjenjivo biće uključuje u sebi promjenu i gibanje, prijelaz iz jednoga stanja u drugo, preobraćenje. Promjena je ili supstancijalna ili akcidentalna. Promjenjivo biće je sastavljeno, nesavršeno, dok je apsolutno nepromjenjivo biće apsolutno savršeno.

[93] Isto, br. 211.

Biće je također, zaključuje J. Stadler, s obzirom na odnose na kojima se savršenosti osnivaju, u redu i lijepo.[94] Za red je potrebno više stvari poredanih po planu kako bi se postigla neka svrha. Svrha je ona koja zahtijeva da članovi reda djeluju prema planu, tj. određenom zakonu. Iz toga se zaključuje da uzrok reda može biti jedino razumno biće. Uzrok po sebi proizvodi ono što sam namjerava. Ako red proizlazi iz same naravi, naziva se naravan red ili pozitivan ako se stvari redaju po zakonu izvan naravi. Red je fizički ako su u njemu čisto naravna bića ili moralan ako su u njemu razumna bića. S obzirom na svrhu red je naravan ako je svrha naravna ili je vrhunaravan ako je svrha vrhunaravna.

Ljepota je povezana s dobrotom i savršenstvom. Ljepota se najprije odnosi na um, tj. ako je istinita, a ako godi volji onda se odnosi na volju nakon što se spoznala, tj. iziskuje čuđenje i divljenje u gledatelju. Na to utječe, prije svega, razmjerje u samoj naravi stvari, a zatim da to razmjerje „česti“ stvari izaziva sjaj u očima onoga tko tu formu promatra i shvaća. Ljepota iziskuje savršenost stvari, a ona cjelovitost i ako nešto od toga manjka, onda se kaže da je stvar ružna, ne s obzirom na bistvo, nego na manjak onoga što bi trebala imati, a nema. Ljepota, kako J. Stadler tvrdi, može biti „idejalna“ – uzorna savršenost i „realna“ – sam predmet. Uz to može biti: sjetilna, duševna, intelektualna ili moralna. Spiritualna ljepota tiče se beztvarnih stvari, osobito Boga koji je izvor i princip ljepote, a samim tim i cilj kao čista forma koja uključuje istinitost i dobrotu. Dok ljepota pobuđuje čuđenje, ono što je uzvišeno pobuđuje štovanje, a milota (*gratia*) posebnu vrstu nježnosti motritelja što dublje razmatra estetika – filozofija umjetnosti.

Razmišljanjem o ljepoti završava J. Stadler govor o biću i svemu onome što ga čini bićem. Međutim, na više mjesta mogli smo zamijetiti da govor o konačnom biću upućuje na potragu za njegovim izvorom i svrhom, prvim i zadnjim uzrokom njegove opstojnosti, nužnim, neograničenim bićem koje daje bitak konačnom biću.

1.3. Uloga finalnosti u spoznaji Boga

Vlastito shvaćanje nužnog Bitka – Boga koji svim drugim bićima daje bitak prikazuje J. Stadler kroz četiri knjige u *Naravnom bogoslovlju*:[95] u prvoj knjizi odgovara na pitanje o Božjoj opstojnosti; u drugoj razmatra o Božjem bivstvu; u trećoj o Božjem djelovanju i konačno u četvrtoj knjizi o spoljašnjem Božjem djelovanju. Namjera nam je prikazati zastupljenost govora o finalnosti u shvaćanju nužnog, neograničenog Bitka – Boga.

[94] Usp. Isto, br. 215-234.
[95] Stadler, Josip, *Naravno bogoslovlje*, Vlastita naklada, Tiskara Vogler i drugovi, Sarajevo, 1915.

Prije svega, J. Stadler osvrće se na već obrađeno u djelu *Opća metafisika ili ontologija* u kojem je tražio vanjskom svijetu i čovjeku njihov zadnji uzrok – Boga, da bi ga u *Naravnom bogoslovlju* opisao onako kako ga ljudski razum uz pomoć vanjskog svijeta i vlastite naravi spoznaje.[96] U prvoj knjizi, pita se J. Stadler o dokazima o Božjoj opstojnosti među kojima prihvaća one aposteriorne, a odbacuje apriorne (ontološki).[97] Naime, do spoznaje egzistencije najvišeg bića dolazimo preko svijeta koji nas upućuje da opstoji od drugog uzroka, a što vodi prvom uzroku sveukupne stvarnosti – Bogu. To da Bog opstoji, tvrdi J. Stadler, dokazuje se objektivnom očevidnošću koju razlikuje od one sentimentalizma i modernizma.[98] Naime, učinak kojeg mi spoznajemo upućuje na opstojnost uzroka. Tako Božju opstojnost spoznajemo po uzrocima, iako ne u njegovu „bistvu". Sigurna spoznaja uključuje objektivnu sigurnost, istinu u objektu u odnosu na subjekt kojem se očituje. Takvi dokazi Božje opstojnosti govore da proizvedena bića upućuju na ono koje ih proizvodi, a samo je neproizvedeno, tj. nužno.[99] Red u svijetu upućuje na vrhovno mudro biće što uspostavlja taj red,[100] a na koncu postoji i opće osvjedočenje ljudskog roda o opstojnosti Boga.[101]

Osvrnemo li se na dokaz iz reda u svijetu, J. Stadler ne nalazi razlog uređenosti svijeta u materiji koja je indiferentna s obzirom na raspored atoma koji se gibaju, nego ga nalazi u razumnom i slobodnom biću. Upravo to biće iz bezbroj mogućih svjetova odabire upravo svijet uređen na postojeći način. Naime, uzrok toga reda je razumno i slobodno biće koje djelovanje tvornog uzroka upravlja prema svrsi,

> „jer svako djelovanje prema svrsi pretpostavlja, da si tvorni uzrok svrhu, koju ima postići, ponajprije u pameti predstavi, te onda prema njoj svoje djelovanje udesi; drugim riječima pretpostavlja biće razumno i slobodno."[102]

Osim toga, taj veličanstveni red upućuje na izvanredno mudro i moćno biće koje ga unatoč sveukupnoj različitosti uzdržava i predviđa promjene koje bi se mogle dogoditi. Taj dokaz J. Stadler prenosi od vanjskog svijeta na unutarnji svijet, tj. čovjekov duh. Čovjek je najinteligentnije umsko biće, čiji duh, iako ideje temelji na izvanjskim vremenitim i promjenjivim predmetima, za zadnje utemeljenje ima vječnu nepromjenjivu istinu. Zadnji temelj te istine ne može, prema J. Stadleru biti u našem umu koji apstrakcijom analogno

[96] Usp. J. Stadler, *Naravno bogoslovlje*, 1.
[97] Usp. Isto, 4-8.
[98] Usp. Isto, 8-21.
[99] Usp. Isto, 26-32.
[100] Usp. Isto, 32-37.
[101] Usp. Isto, 37-43.
[102] Isto, 33-34.

dopire do predmeta, nego ta istina nadilazeći svojom nepromjenjivošću i nužnošću sve stvari zapovijeda samom umu.[103]

Prigovor je da se zbog nepoznavanja fizičkih razloga izmišljaju ciljni uzrok i svrha zbog koje tobožnje vrhovno biće djeluje. Prigovarateljima koji smatraju slučajem događaje koji se razumom upravljaju prema svrsi, J. Stadler odgovara da upravo bolje poznavanje svršnih uzroka i svrhe vodi boljem poznavanju i samih fizičkih razloga stvari.[104] Istina, iako Bog ne djeluje zbog postignuća neke svrhe, dobra koje mu treba, a kojeg nema, ne znači da Bog ne djeluje prema nekoj svrsi. Apsolutnu slučajnost, bez konačne povezanosti s nekim uzrokom, tj. razumom koji upravlja svrsi djelovanje stvari, J. Stadler odbacuje.

Nakon zaključka o Božjoj opstojnosti, J. Stadler u drugoj knjizi *Naravnog bogoslovlja* govori o Božjem bistvu i njegovim svojstvima[105] naznačujući da je riječ o analognom govoru prema kojem je Bog kao takav jedan, biće koje je jednostavno, savršeno, neograničeno, neizmjerno, nepromjenjivo i vječno. Način spoznaje Boga od strane bića je naravan i vrhunaravan.[106] Naravna spoznaja Božje egzistencije i bistva je na temelju učinaka analogna: tvrdnja, nijekanje i natkriljenost izvrsnoćom koja pripada Bogu. Analogija očituje ovisnost učinka o uzroku te sličnost stvorenog bića Bogu. Iako nesavršena, ta spoznaja nije neistinita, nego prava. Naše ideje kojima predstavljamo Božje bistvo imaju svoj korijen u Bogu kao jamcu istinitosti. Naravna spoznaja Boga temelji se na svjetlu razuma posredstvom stvorenih bića, dok vrhunaravna uključuje i svjetlo vjere posredstvom objave. Neposredna spoznaja Božjeg bića je vrhunaravna i moguća tek svjetlom slave. Ona je čovjekovo blaženstvo, ali ga, smatra J. Stadler, nije moguće ostvariti naravno jer ne postoji razmjer između ograničenih razumskih moći i neograničenog Božjeg bića.[107] Božje biće neizmjerno nadilazi razumske moći:

> „Ne može dakle ničiji stvoreni razum naravnim načinom neposredno i savršeno spoznati Božjeg bistva.“[108]

Prema tome, naravnim razumskim silama je potrebna vrhunaravna pomoć, a to je svjetlo slave.[109] Ono nije samo božansko bistvo, nego se daje na taj način blaženima, sjedinjuje se neposredno s razumom blaženih kao neka vrsta razumne sile, ali vrsnije od naravne kojom blaženi vide Božje bistvo. Tjelesne oči nisu sposobne za taj duhovni čin.

---

[103] Usp. Isto, 35-36.
[104] Usp. Isto, 55-58.
[105] Usp. Isto, 64-177.
[106] Usp. Isto, 166-172.
[107] Usp. Isto, 169.
[108] Isto, 170.
[109] Usp. Isto, 170-171.

Nijedan stvoreni razum nije sposoban obuhvatiti Božje bistvo. Što podrazumijeva Božje bistvo, tumači J. Stadler u govoru o božanskom djelovanju, o njegovu životu, znanju, volji i blaženstvu.[110] Naime, Bog je biće koje zaista živi jer sam sebe stavlja u gibanje i prvi je uzrok svemu drugom gibanju. Božji život se sastoji u njegovu razumu, volji, moći i blaženstvu. Svojim razumom Bog sebe spoznaje i to potpuno, a njegovo spoznanje istovjetno je s njegovom supstancijom i njegovim bistvom. Božje znanje odnosi se na spoznaju svih stvari. Božje bistvo podrazumijeva i njegovu volju koja je slobodna, sveta, pravedna i dobrostiva. Kao takav Bog je blažen, a njegovo blaženstvo očituje se u spoznaji samoga sebe i ljubavi prema samom sebi te kao takvo ne ovisi o stvorenim bićima, ali je predmet njihova blaženstva i njihova zadnja svrha.

Upravo takvo Božje biće svojim spoljašnjim djelovanjem očituje svoju stvaralačku moć kao stvoritelj stvari koji stvaranjem i uzdržavanjem utječe na njihovu egzistenciju, sudjelovanjem na njihovo djelovanje, a providnošću na cilj ili svrhu.[111] Bog je jedini biće od sebe, a sva ostala bića su od drugoga. Božja mudrost u stvaranju bića očituje se u svrsi koju daje tim bićima.[112] Čin Božje volje, jednak Božjem bistvu, ne potiče nikakva svrha izvana, nego njegova dobrota. Sve što od njega biva, upravljeno je upravo na Božju dobrotu kao svoju zadnju svrhu.[113] Sve stvari se stoga upravljaju u svrhu očitovanja Božje savršenosti.

> „Različito pako stvari prema različitoj svojoj naravi postizavaju tu zadnju svrhu. Stvari nerazumne, koje naime nemaju uma, Božju savršenost očituju time, što su kako tako dijelnici sličnosti Božjega bistva, što svojim bitisanjem i djelovanjem svojim pokazuju izvanrednim načinom moć, mudrost, dobrotu, ljepotu svojeg stvoritelja; one su svojim djelovanjem na korist redu ovoga svijeta, i služe na dobro drugim stvorovima, naročito čovjeku. Te su stvari nužno već po sebi opredijeljene, da tim stanovitim načinom svoju svrhu postizavaju.“[114]

Što se pak čovjeka tiče, navodi J. Stadler u teodicejskom pristupu, on je „apsolutno opredijeljen na slavu Božju“, tako što svojim savršenostima očituje savršenost stvoritelja. Međutim, drugi plemenitiji način toga očitovanja je svojom razumnom naravi. Božji naum je da to pokazuje služeći mu slobodno i iskazujući mu svoju ljubav na ovom svijetu, ali i

> „da bude savršeno sretan poznavajuć i ljubeć ga na drugom svijetu.“[115]

No, nije riječ o apsolutnom Božjem davanju, nego pogodbenom jer ovisi o pojedinačnoj slobodnoj volji čovjekovoj. Čak i ako ne posluša Božju volju, ipak će se Božja slava pokazati preko njega u vidu Božje pravednosti kojom će dobiti zasluženu kaznu u vječnim mukama. Tako je čovjekova drugotna svrha služiti svijet u kojem živi. Samo

[110] Usp. Isto, 178-289.
[111] Usp. Isto, 298-328.
[112] Usp. Isto, 302-305.
[113] Usp. Isto, 303.
[114] Isto, 303-304.
[115] Isto, 304.

očitovanje Božjih savršenosti je stupnjevito, a teži prema neograničenoj Božjoj savršenosti. U nastojanju otkriti više elemenata odnosa čovjeka prema njegovoj zadnjoj svrsi slijedi analiza *Psihologije* J. Stadlera kojom se daje nacrt finalnog djelovanja u čovjekovim sposobnostima.

1.4. Psihologijski pristup finalnosti

Psihologija[116] J. Stadlera razdijeljena je u tri knjige, od kojih prva govori o formalnom principu – duši, druga o njenom sjedinjenju s tijelom, a treća o duševnim moćima s naglaskom na razumu za razliku od volje kojoj je posvećeno mnogo manje prostora.[117] Metodološki[118] J. Stadler polazi od ontološkog principa čovjeka, od njegove duše krećući se prema njenim učincima, tj. djelovanju njenih moći razuma i volje. Istražujući njegovu *Psihologiju*[119] pokušali smo otkriti dublje tragove finalističkog usmjerenja razuma i volje. J. Stadler ističe:

> „Čovjek ima razum, pomoću kojega može po vidljivom svijetu spoznati svijet idejalni i samoga Boga kano početnika svijeta.“[120]

Nauk ontologista,[121] prema kojem imamo neposrednu spoznaju Boga ili da nam je ideja Boga prirođena, J. Stadler odbacuje, a prihvaća jedino spoznaju Boga iz učinaka na temelju principa uzročnosti.[122] Pobijajući ontologističko učenje[123] o neposrednom gledanju Boga, poziva se na Tomu Akvinskoga o nesavršenoj, nejasnoj, tamnoj i često neistinitoj spoznaji Boga. Smatra njihov nauk suprotnim iskustvu. Iz naravi same spoznaje uočava nesrazmjer između ograničene moći razuma i neograničenog bića kao predmeta spoznaje. Iz toga zaključuje da stvoreni um ne može naravnom silom spoznati Boga, božansko bistvo za koje je potrebno duhovno svjetlo i neposredno zrenje što stvoreni um nema po svojoj naravi. Jedino vrhunaravna pomoć – svjetlo slave može pomoći u tom činu. Viđenje Boga pripada, prema J. Stadleru, dimenziji vrhunaravnog blaženstva koje pripada drugom svijetu. Stavljati ideju Boga na razinu stvorenih bića bila bi zabluda. Naša spoznaja je nesavršena i ovisi o osjetilima. Kako dolazi do ideje o Bogu,[124] pita se dalje. O Božjoj opstojnosti kao neograničenog, nužnog bića i prvog uzroka zaključak izvodi na temelju učinaka prema načelu

---

[116] Usp. Stadler, Josip, Psihologija, *Filosofija*, Svezak V., Naklada kaptola Vrhbosanskoga, Tiskara Vogler i drugovi, Sarajevo, 1910.
[117] Usp. J. Stadler, Psihologija, 2.
[118] Usp. Isto, 3; usp. također I. Šestak, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, 150.
[119] Analiza se temelji na dijelovima o razumu usp. J. Stadler, Psihologija, 159-207; o izvoru spoznaje usp. Isto, 207-255; o volji usp. Isto, 255-277. Usp. I. Šestak, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, 149-150.
[120] Isto, 225.
[121] Isto, 229-233.
[122] Usp. Isto, 253.
[123] Usp. Isto, 232-233.
[124] Usp. Isto, 252-255.

uzročnosti iz vidljivih, ograničenih i proizvedenih stvari. To je put apstraktne spoznaje ideje Boga iz vidljivih stvari. No, što je Bog, to um ne može spoznati iz materijalnih stvari, nego duša tu spoznaju dobiva iz promatranja same sebe. To je „neka“ spoznaja jer čovječja duša se ipak razlikuje od čistog savršenog duha kakav je Bog.[125] Zato je ideja o Bogu do koje um dolazi, ipak neka ograničena savršenost u kojoj se niječe svaka nesavršenost i zaključuje o nadmašivanju svega spoznatoga što su elementi analogne spoznaje Boga.

Uz razumsku spoznaju veže se čovjekova požudna moć,[126] kojom duša teži za stvarima koje je shvatila kao dobre. U narednim redcima promotrit ćemo razumnu požudnu moć ili volju[127] kako bi pronašli trag finalnosti u težnji volje prema vlastitom dobru. Dobro kao predmet volje je ono koje se spoznaje i podudara s njenom naravi. U težnji k cilju podrazumijeva se i korištenje sredstava za njegovo postignuće, a pritom se dolazi do cilja koji se ne odnosi ni na koji drugi i stoga se naziva zadnjim ciljem težnje. Spoznaja cilja prethodi opredjeljenju volje za cilj, a

> „um opredjeljuje volju samo na način svrhe (cilja), u koliko naime on volji predstavlja predmet ili cilj njezinoj žudnji, i tim stavlja uvjet, koji treba pretpostaviti, da volja može sama sebe opredijeliti na djelovanje glede onoga predmeta.“[128]

Umsko djelovanje na volju je na način svrhe, a voljno na um i osjete kao djelujuće sile. Sloboda volje se sastoji u izboru. Biti sretan kao zadnji čovjekov cilj nije izbor volje. Bog je jedini neizmjerno dobro i ukoliko ga spoznajemo odnosi se na izbor volje, ali volja mu može pretpostaviti ograničena dobra, zbog nesavršene spoznaje.

> „Kada bismo ga kako treba poznavali, nužno bismo ga ljubili ili jer bismo u njem tako spoznanom našli pravi predmet prave svoje sreće. No mi na ovom svijetu Boga ne zrijemo, već ga spoznajemo umovanjem i analogičkim pojmovima, a u tako spoznanom Bogu ne nalazimo svoga blaženstva.“[129]

Dokazujući da je čovječja volja zaista slobodna, J. Stadler pojašnjava

> „Ni jedno dobro ne može volje za sobom nužno povući, niti je posve zadovoljiti, osim dobra, što je skroz i skroz savršeno; jer kano što um shvaća dobro savršeno ili pravu sreću; isto je tako u volji naravno nagnuće k tomu dobru i žudnja za tom srećom, ma čovjek ne znao, u kom se predmetu to dobro ili ta sreća stvarno nahodi.“[130]

Poteškoća je što su stvorena dobra ograničena i nesavršena i daleko od savršenog dobra te nisu srazmjerna naravnom nagnuću i ne mogu ga zadovoljiti. Iz navedenoga primjećujemo da J. Stadler ostaje pri glavnim naznakama nauka Tome Akvinskoga ne

[125] Usp. Isto, 253.
[126] Usp. Isto, 255-277.
[127] Usp. Isto, 262-277.
[128] Isto, 264.
[129] Isto, 270.
[130] Isto, 274.

zalazeći dublje u sam odnos uma i volje prema zadnjoj svrsi, vlastitom blaženstvu, spoznaji Božje bîti i voljnoj težnji prema njoj.

Sažimajući analizu o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka J. Stadlera ističemo njene naglaske: ontološki, teodicejski i psihološki pristup. U njima smo otkrili određene elemente ili nacrt nauka o finalnosti. J. Stadler ostajući na liniji aristotelovsko-tomističkog smjera ne zalazi dublje u navedenu tematiku jer se njome bavi toliko koliko zahtijevaju navedene discipline.

2. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji A. Bauera

2.1. Nacrt filozofije A. Bauera – elementi finalnosti

A. Bauer[131] (1856., Breznica – 1937., Zagreb), zagrebački nadbiskup, sveučilišni profesor, filozofski pisac neoskolastičkog smjera i član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. U Beču postiže doktorat iz fundamentalnog bogoslovlja i vrativši se u Zagreb postaje 1887. godine profesorom na Bogoslovnom fakultetu zagrebačkog sveučilišta. Neko vrijeme uređuje *Katolički list* i u njemu objavljuje radove. Najviše radova piše iz filozofije, a značajna djela su mu: *Naravno bogoslovlje* (1892.),[132] *Opća metafizika ili ontologija* (1894.)[133] te *Wundtov metafizički sustav* (1897.)[134] na temelju čega postaje član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Ubrzo nakon toga postaje zagrebački biskup pa nadbiskup 1914. Nakon proglašenja neovisnosti Hrvatske od austrijskog carstva uzdiže narod na znanstvenom, moralnom, društvenom, gospodarskom i političkom području.

O A. Baueru kao filozofu[135] piše njegov nasljednik na katedri S. Zimmermann obilježavajući ga kao suvremenog skolastičkog metafizičara. Svoj filozofski rad počinje u vrijeme pojave novokantizma, nasuprot materijalizmu i pozitivizmu koji su nijekali metafizička pitanja, ali i obnove aristotelovskih studija nakon *Aeterni Patris* Leona XIII. A. Bauera, što je vidljivo iz njegovih djela, zaokuplja metafizička problematika kojom je prožeta skolastička filozofija na koju potiče papa. Njegovo je polazno mišljenje da između vjere i znanosti nema sukoba, nego on dolazi od znanstvenika koji nastupaju s hipotezama kao znanstvenim dokazima ili apologeta koji iznose osobne misli kao nauk vjere. A. Bauer se bavi „prvom filozofijom“ suočavajući se sa suvremenim filozofijskim zahtjevima. To dokazuje i njegovo djelo *Wundtov metafizički sustav* čime pokazuje snagu i originalnost vlastite filozofske misli suprotstavljajući je pozitivizmu koji želi primjenjivati kriterije suvremene znanstvene metodologije na nauk o spoznaji te pobijati mogućnosti metafizike, osobito u pitanjima spoznaje Boga i duše. A. Bauer želi izgraditi filozofski sustav te racionalnim argumentima opravdati religiju i dati objektivni temelj metafizici nasuprot Wundtovu

---

[131] Usp. Macan, Ivan, Antun Bauer – filozof i nadbiskup, *Obnovljeni život* 54/ 2 (1999.), 149-158.
[132] Usp. Bauer, Ante, *Naravno bogoslovlje* (ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga), Tiskara i litografija C. Albrechta, Zagreb, 1892.
[133] Usp. Bauer, Ante, *Opća metafizika ili ontologija*, (prir.) Zimmermann, Stjepan, Tisak nadbiskupske tiskare u Zagrebu, Zagreb, ^{2}1918.
[134] Bauer, Ante, Wundtov metafizički sustav, *Rad*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Knjiga XLV (CXXVII), Razredi filologijsko-historijski i filosofijsko-juridički, Knjižara Jugoslavenske akademije (dioničke tiskare), Zagreb, 1896.
[135] Usp. I. Macan, Antun Bauer – filozof i nadbiskup, 152-153.

spoznajnom subjektivizmu u čemu se prepoznao i njegov kritički pristup novovjekovnoj filozofiji. U raspravama oko metafizičkih pitanja pokazuje oštar polemički duh objavljujući u *Katoličkom listu* rasprave s profesorima sa zagrebačkog sveučilišta odgovarajući na njihove napade s obzirom na nauk Katoličke crkve, a u prilog materijalističkim i darvinističkim idejama.[136]

Elemente teleološkog promišljanja otkrivamo u djelima *Naravno bogoslovlje* i *Opća metafizika ili ontologija*, a u tom govoru uočavaju se i smjernice shvaćanja ograničenog bitka usmjerenog prema neograničenom Bitku.

2.2. Ontološki i teodicejski pristup finalnosti

Poticaj *Naravnom bogoslovlju* A. Bauer[137] nalazi u apologetskim potrebama vremena slijedeći nauk Tome Akvinskoga koji je službeno potvrdio Leon XIII. u *Aeterni Patris*. Naravno bogoslovlje, kao dio specijalne metafizike, govori o Bogu i njegovu odnosu prema svijetu što možemo spoznati vlastitim razumom, a predstavlja svojevrsno opravdanje ideje o Bogu – teodiceja. Metodološki A. Bauer se okreće iskustvenom elementu – učincima koji vode prema njihovu uzroku – Božjem bivstvu (egzistenciji) koje opstoji o samom sebi, nakon čega promatra njegovu narav i djelovanje te bît i svojstva.[138]

Djelo u svoja četiri dijela govori o Božjem bivstvu odgovarajući potvrdno najprije na pitanje o Božjoj opstojnosti, potom prelazi na analizu Božjeg bitka i njegova života, zatim imanentnog te izvanjskog Božjeg djelovanja. Upravo ta spoznaja Božjeg bivstva vodi čovjeka njegovu blaženstvu. Riječ je o spoznajama koje postižemo ljudskom naravnom razumskom moći.

Svojim umom čovjek može spoznati i dokazati da ima Bog.[139] Naime, naša razumna narav traži spoznaju najsavršenijeg bića želeći spoznati uzroke i principe ograničenih stvari, njihov red, uzrok i svrhu.[140] Neposredno nije moguće izvesti takav zaključak, nego se može zaključiti da u nizu ograničenih bića koja su učinci mora biti neko biće koje nije ničiji učinak, nego opstoji samo o sebi – prvi uzrok, a tek onda se prelazi na njegovu neograničenost. Nije, pritom riječ o ontologističkom[141] intuitivnom i neposrednom spoznanju pri čemu bi spoznali Božju bît na ovom svijetu te bili blaženi, nego um spoznaje apstrakcijom na temelju iskustva,

[136] Usp. I. Macan, Antun Bauer – filozof i nadbiskup, 153-154.
[137] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, III.
[138] Usp. Isto, 1-2.
[139] Usp. Isto, 3-51.
[140] Usp. Isto, 5.
[141] Usp. Isto, 6.

a ono traži postupni dokaz. Sam dokaz može biti a priori i aposteriori. Dokaz iz samog pojma, iz bîti – *a priori* ili ontološki, A. Bauer ne uvažava kao dokaz o objektivnoj opstojnosti Boga.[142]

Prema nacrtu pet putova o Božjoj opstojnosti Tome Akvinskoga, A. Bauer izvodi svoj prikaz dokaza o Božjoj opstojnosti.[143] Tako iz gibanja u svijetu izvodi Božje bivstvovanje kao prvog i negibljivog uzroka svijeta; slijedi izvod neproizvedenog ili prvog uzroka – Boga; iz bivstvovanja prolaznih bića zaključuje opstojanje nužnog bića; razni stupnjevi savršenosti bićâ vode ga prema najsavršenijem biću – Bogu; red i svršenost u svijetu usmjeravaju ga prema zaključku opstojnosti umnog i slobodnog bića koje uzrokuje taj red i svršnost; moralni red i uvjerenje ljudskog roda dodatak su navedenim dokazima kao i osvrt na kritiku dokaza o Božjoj opstojnosti I. Kanta.

U nastojanju shvaćanja bitka kroz svrhu bića, krenut ćemo najprije tragom trećeg dijela *Opće metafizike ili ontologije* gdje nam A. Bauer predstavlja nauk o uzrocima bića,[144] a potom se vratiti na govor o svrsi u *Naravnom bogoslovlju*. A. Bauer polazi od samog počela, onoga što je prije nečega drugoga, iz čega nešto drugo izlazi, po čemu jest, nastaje ili se spoznaje.[145] Time on razlikuje počelo spoznanja i stvarna počela: počelo bitka koje čini bît ili bitak bića te počelo bivstvovanja ukoliko drugom biću različitom od sebe daje bivstvovanje. Tako dolazi do definicije uzroka koji je

> „svako ono i samo ono stvarno počelo, koje svojim stvarnim utjecanjem ili djelovanjem daje bivstvovanje nečemu, što je od njega različito, a to je njegov učinak (effectus, causatum).“[146]

Slijedeći Aristotelovu podjelu govori o četiri različita uzroka: tvorni (*efficiens*), tvarni (*materialis*), lični (*formalis*) i svršni (*finalis*).[147] Tvorni uzrok dovodi u bivstvovanje biće koje je bilo tek moguće imajući u vidu svrhu prema kojoj ga oblikuje – lični uzrok – čineći ga upravo takvim bitkom – tvarni uzrok.

Govoreći o tvornom uzroku istražuje značenje samog pojma i njegovu objektivnu vrijednost.[148] Tvornim uzrokom definira

> „onaj uzrok, koji svojim stvarnim i fizičkim djelovanjem čini, da se nešto proizvede, da nešto novo začne bivstvovati“,[149]

---

[142] Usp. Isto, 8. Raspravu o ontologijskom argumentu A. Bauera donosi Stanković, Nikola, Hrvatski neoskolastici o ontologijskom argumentu, *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Barišić, Pavo (ur.), Institut za filozofiju, Zagreb, 2000., 348-356.
[143] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, 13-51.
[144] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 136-185.
[145] Usp. Isto, 136-137.
[146] Isto, 138.
[147] Usp. Isto, 139.
[148] Usp. Isto, 140-168.
[149] Isto, 140.

razlikujući ga od ostalih uzroka te njegovo djelovanje i sam učinak koji nastaje. Pritom navodi vrste tvornoga uzroka:[150] prvi koji nema iznad sebe drugoga uzroka i drugi koji ima nad sobom prvi uzrok od kojeg prima bitak i bivstvovanje. Razvidno je da je prvi uzrok samo Bog, a drugi su svi stvoreni uzroci. Bog je ujedno i opći uzrok jer može stvoriti sve druge uzroke koji su djelovanjem ovisni o njemu i određeni na samo neka djelovanja – posebni uzroci. Nakon određivanja vrsta tvornog uzroka, pita se A. Bauer o njegovoj objektivnoj vrijednosti,[151] odgovara li mu bilo što u svijetu te daje potvrdan odgovor nasuprot određenim empirističkim, relativističkim i pozitivističkim filozofima poput D. Humea, A. Comtea, J. S. Milla koji ga niječu ili J. Lockea te I. Kanta koji ga nespretno brane.[152] Do odgovora se dolazi na dva načina: unutrašnjim i izvanjskim iskustvom. Unutrašnjim iskustvom, tj. sviješću spoznajemo da stvari ne nastaju same od sebe, nego su učinci nečega različitog od njih samih za što um stvara pojam uzroka. Svijest nam svjedoči i o našim mislima i o našem vlastitom djelovanju i njegovim učincima. Izvanjskim iskustvom uočavamo slijed pojava o kojima nas upoznaju naša osjetila prenoseći znanje o nastajanju nečega novoga, neke nove stvari koje prije nije bilo, a nije nastala sama od sebe ili iz ništa. Razum nam govori o načelu uzročnosti u tom slučaju kao analitičkom i apsolutno valjanom metafizičkom načelu jer je riječ o prelasku iz nebivstvovanja u bivstvovanje pri čemu

> „kauzalni princip izvodimo iz analize subjekta (=pojam zbivanja) i predikata (=pojam uzroka), koji nijesu samo empiričke vrijednosti, zato i sam kauzalni princip po svojoj vrijednosti transcendira empiriju, te imade metafizičku vrijednost.“[153]

Dostatan razlog za bivstvovanje može dati samo biće koje već bivstvuje te je uzrok toga bivstvovanja, a naš um apstrakcijom uz pomoć unutrašnjeg i izvanjskog iskustva stvara pojam uzročnosti koji svoje utemeljenje nalazi u stvarnosti. Protiv okazionalizma,[154] koji tvrdi da je jedini tvorni uzrok Bog, A. Bauer iznosi da se stvorena bića očituju u našem umu kao pravi uzroci jer učinci koji su nesavršeni ne potječu od Boga, nego od manje ili veće savršenosti stvorenih uzroka. Stvorenja, ipak očituju u sebi stupanj dobrote i savršenosti svoje

[150] Usp. Isto, 141-143. Fizički uzrok svojim djelovanjem, uzrokuje, proizvodi učinak na što ga potiče moralni uzrok. Glavni uzrok proizvodi učinak svojom moći, dok podređeni ili sredstvo to može jedino pomoću glavnog uzroka. Potpun uzrok proizvodi cijeli učinak, dok djelomičan samo dio učinka. Pravi uzrok daje točno određeni učinak, a ako iz toga dođe do još nekog učinka onda je on pripadni. Bližnji je ili daljnji s obzirom na to utječe li na sam učinak ili na uzrok učinka. Neposredni uzrok samim svojim djelovanjem izvodi cio učinak, dok posredni to čini uz djelovanje drugog uzroka. Jednolični proizvodi učinak istog lika ili bîti kakav je sam, dok dvolični proizvodi učinak drugačije bîti. Nužni ili prirodni djeluje nužno prema svojoj naravi, dok slobodni sam određuje svoje djelovanje.
[151] Usp. Isto, 143-146.
[152] Usp. Isto, 146-150.
[153] Isto, 145.
[154] Usp. Isto, 153-155.

posljednje svrhe – Boga jer su analogična slika Božjeg bitka i njegova djelovanja.[155] U tom svom djelovanju očituju raznolikost vlastitog bitka što iz okazionalističkog viđenja ne proizlazi.

Kako bi protumačio bit i narav uzročnog djelovanja,[156] A. Bauer se oslanja na svoje uporište u skolastičko-peripatetičkoj filozofiji da je sve što nastaje djelovanjem stvorenih uzroka neko kretanje ili promjena uočavajući pritom subjekta koji se mijenja, proces promjene – gibanje i sam učinak koji nastaje. Uz to navodi neka opća načela uzročnosti:[157] da ne može biti apsolutnog slučaja, učinka ili događaja bez uzroka; samo stvarno biće može biti uzrok, dok ništa ne može biti uzrok samome sebi; učinak zahtijeva potpun uzrok, a njegova savršenost ne može biti veća od uzrokove savršenosti; djelovanje očituje ono što uzrok stvarno ima; predmet prema svojoj naravi prima djelovanje uzroka; učinak od uzroka prima neko određenje bitka; neka savršenost bića ne može opstojati sama o sebi, nego mora biti proizvedena; svako gibanje ima onoga drugog od koga se giba; beskonačan niz uzroka je protuslovan i zahtijeva prvi uzrok; djelovanje u daljinu je protuslovno jer se stvoreni uzrok vezuje uz predmet na koji djeluje.

Red i svršnost u svijetu upućuju, tvrdi A. Bauer, na uređenje od razumnog i slobodnog uzroka.[158] Govoreći o svršnom uzroku, tj. teleološkom uređenju bića i svijeta, A. Bauer navodi niz filozofijskih smjerova i filozofa koji su isključivali teleološko usmjerenje stvorenja kao što su materijalisti Demokrit i Epikur, monisti poput Spinoze, panteisti, fatalisti, oni koji su naučavali nužan razvoj apsolutnoga, prirodoslovci i znanstvenici koje je zanimalo jedino – „kako“ u znanosti, zasnovano na fizičkim, kemijskim i mehaničkim zakonima, a ono „čemu“ nije zaokupljalo njihovo zanimanje. Ne isključuje A. Bauer u tom osvrtu prirodne zakone iz same prirode:

> „Teleologija nije nipošto protivna mehaničkim zakonima i silama. Nije protivna ni onda, ako se mehaničko poimanje svijeta protegne tako daleko, da se sve sile prirodne (osim duše) svedu na gibanje tvarnih čestica. Ako se bude ono pomišljanje ikada znanstveno utvrdilo, puno će se olakotiti poimanje prirode, ali će se tek onda pokazati potreba teleologije: mudrost Stvoriteljeva, koji je od tako jednostavnih počela znao urediti ovako mnogostruko i raznoliko sastavljen svijet. (...) Dakako, ako se pod mehaničkim poimanjem prirode razumijeva samo slijepa mehanika molekula, slijepo, nesvjesno gibanje atoma bez svake osnove, onda je izmedju mehanizma i teleologije nespojiva protimba, nepremostiv jaz.“[159]

Svrha (*causa finalis*)[160] prema A. Baueru je

[155] Usp. Isto, 154.
[156] Usp. Isto, 155-160.
[157] Usp. Isto, 161-168.
[158] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, 25-29.
[159] A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 182-183.
[160] Usp. Isto, 173-185.

„nešto posljednje, svršetak ili završetak stvari ili djelovanja; dakle ono, za čim ide djelovanje, koje tad prestaje, kad ga je polučilo. (...) Svrha je ono, poradi česa nešto biva.“[161]

Pritom svrhom naziva: predmet – nešto stvarno, razlog zašto predmet jest je dobrota predmeta i ono što biva zbog svrhe, a to je htijenje svrhe i sredstva koja njoj vode. Tvorni uzrok teži svrsi zbog nje same i u skladu s tim koristi sredstva za njeno ostvarenje. Formalni razlog te težnje je sama dobrota svrhe. A. Bauer smatra da tvorni uzrok može po svojoj naravi biti određen za svrhu s naravnom ili nužnom težnjom, ali i s mogućnošću slobodnog određenja, tj. namjere. Pritom se svaka težnja za svrhom, jednako tako i razumska i namjerna, temelji na naravnoj težnji proistekloj iz naravi tvornog uzroka pri čemu je svrha primjerena naravi koja joj teži. S obzirom na djelovanje zbog svrhe A. Bauer tvrdi da svrha kao konac djelovanja ne može biti uzrok djelovanja u fizičkom redu, ali može u redu spoznanja. Stoga smatra da samo razuman uzrok može djelovati zbog svrhe u pravom smislu kada se prema spoznatoj svrsi kreće, dok nerazumna bića to čine utoliko ukoliko ih razuman uzrok uredi i odredi prema svrsi.

A. Bauer tumačeći svršni uzrok navodi njegove vrste[162] odnosno različite vidike ili počela jedne svrhe, među kojima najprije ističe troje: dobro koje želi postići tvorni uzrok – *finis qui* (*obiectivus*), zatim subjekt kojem je neko dobro namijenjeno – *finis cui* i posjedovanje toga dobra – *finis quo* (*formalis*). Nakon toga promatra svako od ta tri počela razlikujući u *finis qui* dva vidika: *finis efficiendus* – tvorni uzrok nastoji da ono što je svrha tek nastane, a može biti samo djelovanje ili ono što proizlazi iz djelovanja i *finis consequendus* – tvorni uzrok nastoji postići ono što već opstoji.

Sama svrha kao takva može se promatrati kao najbliža (*finis proximus*) – ono što tvorni uzrok svojim djelovanjem želi neposredno ostvariti, a koja može služiti i ostvarenju neke više svrhe; posljednja (*finis ultimus*) – ona koja nije podređena nekoj višoj svrsi i srednja (*finis intermedius*) – svaka svrha između najbliže i posljednje svrhe. Promatrajući posljednju svrhu A. Bauer razlikuje relativnu i konačnu posljednju svrhu za koju ističe da se:

„ne može podrediti nikakovoj višoj svrsi, nego je posljednja za sve djelovanje tvornoga uzroka (finis absolute ultimus). Ovako je posljednja svrha za sve stvorove Bog.“[163]

U daljnjem opisu navodi potpunu i djelomičnu svrhu, pri čemu je potpuna sama sebi dovoljan razlog za djelovanje tvornoga uzroka, dok djelomična tek u vezi s drugom svrhom to uspijeva. Za unutrašnju svrhu ili svrhu učinka vrijedi da je učinak po svojoj naravi ostvaruje, dok je izvanjska svrha ili svrha uzroka ona koju tvorni uzrok namjerava ostvariti.

---

[161] Isto, 173-174.
[162] Usp. Isto, 175-178.
[163] Isto, 177.

U shvaćanju svrhe A. Bauera nužno je obratiti pažnju na namjeru – „slobodno samoodređenje razumnoga uzroka“,[164] koja može biti promatrana kao izravna – samo sobom predmet našeg htijenja i neizravna – namjeravana zbog nečeg drugoga. Pri razlikovanju svrhe kao formalne – izravno namjeravano i spoznato formalnim pojmom ili kao čin objektivno se nalazi u volji i virtualne – nejasno, a sadržano u formalnoj spoznaji predmeta, traje u volji i nakon čina volje dok djeluje učinak.

Promatrajući samu uzročnost svrhe[165] A. Bauer naznačuje da se ona prepoznaje u samom djelovanju svrhe na čine koji zbog nje nastaju. Upravo dobrota svrhe utječe na te čine jer da nje nema ni njih ne bi bilo. Uzročnost svrhe proizlazi izravno iz namjere kojom hoćemo svrhu kao i neizravno iz sredstava kojima postižemo svrhu koja je sama sebi uzrok.

Kod htijenja koje je bît subjekta, smatra A. Bauer, nije riječ o svrsi kao uzroku. Primjer tomu je Božje htijenje:

> „Bog, neograničena dobrota i čisti čin, djeluje poradi svrhe sve, štogod djeluje; ali je ova svrha on sam, te on nema svrhe od sebe različite kao uzroka izvan sebe: on je sam sebi finis quia, ali ništa nije s obzirom na njega causa finalis.“[166]

Uzročno djelovanje svrhe također se razlikuje od uzročnog djelovanja tvornog uzroka jer svrha potiče htijenje i privlači tvorni uzrok k sebi pri čemu moralni uzrok djeluje na fizički uzrok. Nerazumni tvorni uzrok je prema svojoj naravi, naravnom težnjom okrenut prema svrsi, dok razumni uzrok htijenjem ide prema svrsi pri čemu svrha na njega utječe kao spoznato dobro. Taj odnos umske spoznaje, volje i utjecaja svrhe na te dvije moći razumnog subjekta A. Bauer detaljnije tumači u odlomku:

> „Spoznano dobro kao čin našega uma, dakle sámo spoznanje svrhe, jest doduše nešto fizičko u našem umu, ali ovo spoznanje predmeta, koji je svrha, samo sobom nije još nipošto sámo uzročno utjecanje svrhe.“[167]

On, naime, smatra da samo spoznanje ne utječe na volju, nego na nju djeluje dobrota svrhe koju se spoznalo jer volja svrhu hoće, namjerava postići, u skladu s njom bira sredstva i prema njoj ih usmjerava. Spoznanje ima ulogu spojnice volje i svrhe kao uvjet kako bi svrha djelovala na volju, a iz čega je očito njeno razlikovanje od tvornog uzroka. Kako bi konačno utvrdio uzročnost svrhe navodi A. Bauer i njeno razlikovanje od tvarnog i ličnog uzroka koji su unutrašnja počela kao sastavnice samog učinka, dok je svrha izvanjski uzrok koji utječe na sam tvorni uzrok.

---

[164] Isto, 177.
[165] Usp. Isto, 178-179.
[166] Isto, 178.
[167] Isto, 179.

U tom smislu A. Bauer izvodi neka načela o svršnom uzroku[168] smatrajući svrhu, iako je svršetak djelovanja, u redu uzroka prvim uzrokom jer potiče tvorni uzrok na djelovanje, što dalje daje tvari lik. Tako je svrha početak uzročnog djelovanja u biću. Dalje navodi da kao što se spoznanje izvodi iz spoznajnih počela, tako se djelovanje izvodi iz svrhe, a onaj tko namjerom hoće svrhu, hoće i sredstva u njenom postizanju. Također, onaj tko hoće svrhu, želi je zbog nekog dobra jer ona je dobro, bez obzira želi li svrhu preko nekog prividnog dobra.

Pitajući se dalje djeluju li svi uzroci zbog svrhe[169] A. Bauer navodi da tvorni uzrok to čini na dva načina, htijući spoznatu svrhu ili nužnim određenjem naravi. Dok je taj zaključak očit kod razumnog bića, kod nerazumnih nije tako jasno. Naime, ukoliko se prizna svršna podešenost svijeta, onda se treba priznati i razumno biće koje ga uređuje. Prirodnu svrhovitost A. Bauer prepoznaje najprije u činjenici da svako biće ima određenu narav koja očituje neko stalno određeno djelovanje proizvodeći učinke koji su u skladu naravi uzroka i redu. Takav vrsni bitak pripada djelovanju prema predmetu prema kojem je usmjereno, a to je upravo svrha djelovanja. Je li riječ o slučajnosti ili namjeravanom pothvatu? A. Bauer otklanja mogućnost slučaja u prirodnom poretku. Naime, bića očituju opstojanje umnog temelja svojom određenom naravi koja proizvodi vlastito primjereno djelovanje upravljeno prema svrsi. Prema tome, svako djelovanje prirodnih bića je svrhovito uređeno što svakako poziva na promišljanje opstojnosti razumnog bića koje je svrhovito udesilo čitav prirodni poredak.

U četvrtom dijelu *Naravnog bogoslovlja* „Spoljašnje djelovanje Božje“[170] A. Bauer u prvom članku govori o Bogu kao tvornom uzroku svijeta pri čemu je sve stvoreno, prolazno, ograničeno, nastalo, a može i nestati te nije od sebe, nego od nekog drugoga, od bića koje bitak ima o sebi. Taj prvi uzrok svijeta, od kojega je sve stvoreno primilo vlastiti bitak je Bog.[171] Na koji način? Činom stvaranja od ništa, neograničenom moći, razumno i slobodno. Taj čin podrazumijeva Božju spoznaju, a zatim htijenje:

> „Jer je dakle Bog razumno i slobodno stvorio sviet, morao je spoznavati sve stvari, morao je spoznavati i red i svrhu svih stvari, i k svrsi ih odrediti: bile su dakle u Bogu od vieka ideje svih stvari i osnova, po kojoj je stvorio ovaj sviet.“[172]

Red i svršnost u svijetu upućuju, tvrdi A. Bauer, na uređenje od razumnog i slobodnog uzroka[173] prema Božjem umu, ideji o svijetu kao uzornom uzroku, što je sama bît Božja koju on spoznaje.[174] U trećem članku četvrtog dijela *Naravnog bogoslovlja* „Spoljašnje djelovanje

[168] Usp. Isto, 179-180.
[169] Usp. Isto, 180-182.
[170] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, 134-191.
[171] Usp. Isto, 135-137.
[172] Isto, 159.
[173] Usp. Isto, 25-29.
[174] Usp. Isto, 160-161.

Božje“ govori A. Bauer o Bogu kao svrsi svijeta.[175] Navodi kako razumno biće svoje djelovanje upravlja nekoj svrsi. Autor analizira što je Bog namjeravao stvarajući svijet, zbog koje svrhe je stvorio svijet te koja je svrha stvorenja koju trebaju ostvariti prema toj namjeri. Riječ je o svrsi stvorenja i svrsi Stvoritelja.

Svrha Stvoritelja[176] je neograničeno dobro proisteklo iz Božjeg htijenja, volje, koja je sama Božja bît. Božja motivacija može prema A. Baueru biti jedino ljubav prema svojoj dobroti i savršenosti, što je unutarnja Božja slava koju želi drugima priopćiti kao istovremeno dobro stvorova. Naime, bića primivši vlastiti bitak od Boga ujedno su primili i Božju dobrotu.

> „Stvorovi samim bitkom svojim nalikuju Bogu, pak ovako već samim bitkom očituju dobrotu i savršenost božju, što je objektivna slava božja.“[177]

Ne očituju na jednak način sva bića tu Božju dobrotu. Na uzvišeniji način to čine razumna bića svojim duševnim činima, spoznajom i ljubavlju tako da

> „što savršenijim se načinom u kojem biću očituje dobrota božja, to savršenije je samo biće, te je ovo to veće dobro i samog stvora.“[178]

Time je blaženstvo stvorova i sama zadnja svrha Stvoriteljeva. Promatrajući djelovanje stvorova, očito je da svako od njih prema vlastitoj naravnoj težnji teži za najvećom vlastitom savršenosti.[179] Veći stupanj savršenosti bolje očituje Božju savršenost i polučuje vlastito blaženstvo. Međutim, kod razumnog bića koje ima slobodnu volju ne mora uvijek biti jednak srazmjer blaženstva stvora i slave Božje. Čovjek, iako može postići veliku savršenost vlastitog bitka, ne mora htjeti dati slavu Bogu, a posljedica toga je izostanak vlastitog blaženstva. Posljednju svrhu, ipak ostvaruje i u tom slučaju jer ukoliko trpi kaznu kao posljedicu takvog odabira, ipak očituje savršenu Božju pravednost.

Bog želi da razumni stvorovi ostvare svoje blaženstvo jer time raste njihova vrijednost. S obzirom na primljeni bitak od Boga, razumna bića, iako nisu puka sredstva Božja, ne mogu se osloboditi ovisnosti o Bogu i sami određivati vlastitu posljednju svrhu. Ukoliko svojom slobodnom voljom odbijaju svoju posljednju svrhu – svoje blaženstvo, Boga, oni je zloupotrebljavaju. Stvorenja su predmet Božje ljubavi, iako Bog o njihovoj vrijednosti ne ovisi, nego ih ljubi zbog svoje dobrote i savršenosti koja su njegova bît. Na taj način nas spoznaja vlastite posljednje svrhe upućuje na spoznaju Božjeg bitka koji je naš tvorni uzrok.

---

[175] Usp. Isto, 162-166.
[176] Usp. Isto, 163.
[177] Usp. Isto, 164.
[178] Usp. Isto, 164.
[179] Usp. Isto, 165.

2.3. Uloga finalnosti u spoznaji bitka – Boga

U svom govoru o svrsi, svršnom uzroku i spoznaji zadnje svrhe, neograničenog Bitka koji je ujedno bitak ograničenih bića, ne govori se detaljno. Na njihovo shvaćanje upućuju druga mjesta na kojima ih A. Bauer strogo skolastički izvodi. Ne nalazimo traga detaljnom govoru u analizi naravne težnje razumnog i slobodnog bića koje je usmjereno vlastitoj svrsi.

O spoznaji bîti Božje koja je isto što i Božji bitak, govori A. Bauer u drugom dijelu *Naravnog bogoslovlja*.[180] Metafizička bît Božja sastoji se u tome da je Bog biće čiji je bitak o sebi, potpuno, apsolutno i neograničeno savršen, apsolutno jednostavna supstancija, apsolutno nepromjenljiv i vječan, neizmjeran, a posvuda prisutan, jedan, apsolutna istina, neograničeno dobro i apsolutna ljepota. Iz takve Božje bîti, iz njegova bitka provire njegov život i imanentno djelovanje koje zaokuplja misao A. Bauera u trećem dijelu *Naravnog bogoslovlja*.[181] Savršeni život i djelovanje podrazumijevaju da je Bog razumno i slobodno biće. Kao takav on sama sebe savršeno i potpuno spoznaje, ali i sve što izvan njega bivstvuje ili će ubuduće bivstvovati, čak i slobodne čine. Božja spoznaja temelji se na spoznaji njegove bîti slično kao što njegova volja, također savršena, ima za predmet istu Božju bît. Božja slobodna volja svoje savršenstvo očituje u nužnom izboru neograničene dobrote isključujući bilo kakvu nesavršenost i zlo. Upravo iz takvog Božjeg života proizlazi i njegovo djelovanje na van očitujući njegovu neograničenu moć. Takva spoznaja Božjeg bitka, njegove bîti zasniva se na analogijskom govoru i izvedena je prema načelima ontologije. Krenut ćemo tragom njegove rasprave o biću i stvorenom bitku koju izlaže u *Općoj metafizici ili ontologiji*.[182]

A. Bauer, slijedeći učenje Aristotela i Tome Akvinskog, a opirući se kobnim zabludama kao što su materijalizam, senzualizam, pozitivizam, empirizam te kriticizam I. Kanta, svoju *Opću metafiziku ili ontologiju* prikazuje u četiri dijela. Polazi od njenog predmeta – bića kao bića, nastavlja tragom njegovih kategorija i uzroka do savršenosti. Biće analizira polazeći od tvrdnje da:

> „svaka stvar koju spoznajemo, jest nešto ili da imade bitak (to esse, das Sein)“[183]

nastojeći uspostaviti što preciznije određenje njegova sadržaja. Analizom intencionalnog karaktera mišljenja ide prema shvaćanju bitka koje razotkriva pravo značenje

[180] Usp. Isto, 52-88.
[181] Usp. Isto, 89-133.
[182] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 1-7.
[183] Isto, 11.

bića. Predmet mišljenja se prethodno nameće umu da ga prema svojoj naravi reflektira, shvati i usvoji:

> „Sve ono zovemo biće (t. j. za sve ono kažemo da jest), što može da bude predmet misaonog reflektiranja.“[184]

Svaka stvar našoj spoznaji predstavlja „nešto“, a ne „ništa“. To „nešto“ nešto „jest“, pri čemu je dodan glagol „biti“ (*esse, sein*) te označava odnos istovjetnosti između „nešto“ i „biti“:

> „Svako biće jest, t. j. svakom biću pripada bitak ili stvarnost (to esse, entitas, realitas, das Sein).“[185]

Biće, najviši, najopćenitiji i najjednostavniji pojam označava ono što je na bitni način ili o sebi ili od drugoga.[186]

> „Štogod bivstvuje, mora imati vlastiti svoj odredjeni bitak.“[187]

Biće je analogičan pojam,[188] podrazumijeva stvarni bitak, koji se odnosi i na Boga i na stvorenje, ali je na drugi način, primjerice, u Bogu, a na drugi način u nekom stvorenju.

> „Jer stvorovi se ne zovu samo zato bića, što su odsjev i učinci onoga koji jest o sebi, već što imadu svoj pravi stvarni bitak, koji je dakle stvarni odsjev bitka božjega; a Bog se ne zove samo zato biće, što je on uzrok bićâ, koja doista jesu, već što imade svoj pravi zasebni bitak: i Bog je dakle i stvor biće u pravom smislu.“[189]

Svako biće ima svoju bit,[190]

> „ono, što upravo čini, da je svako biće ono, šta jest. (...) po čemu svako biće pripada u neki rod, u neku vrstu bića i po čemu se razlikuje od bića svake druge vrste. Bit je dakle u svakom biću prvo i unutrašnje počelo svega, što mi shvatamo u biću kao nešto prvo i glavno, i što običavamo definicijom izražavati.“[191]

Fizička bît odnosi se na ono bez čega biće ne bi moglo fizički egzistirati, dok metafizička označava one oznake stvari koje doprinose da ih naš um shvati, a obje pripadaju istoj stvari. Razlikuje se bît u stanju mogućnosti (potencijalna) i ona koja egzistira (aktualna). Kao takva bît je počelo bitka bića i njegova djelovanja – narav, a govori što biće jest (*quidditas*). Bît je forma bića jer unutarnjim i stalnim načinom određuje biće. Mi možemo spoznati bît,[192] ne samo onu koju naš um konstituira, nego i metafizičku bît stvarajući logičku

---

[184] Isto, 12. Opća noetika naznačuje da ukoliko je suđenje ovisno o svom predmetu, bitku, tada je riječ o objektivnoj vrijednosti istine, a ako je neovisno, riječ je o subjektivnoj vrijednosti istine. Zbog neposredne očevidnosti bitka kao kriterija, istinitost suđenja se osniva na bitku (ontološka istina) te naši sudovi imaju apsolutnu vrijednost. Usp. Isto, 12., bilj. 2.
[185] Isto, 13.
[186] Usp. Isto, 16.
[187] Isto, 19.
[188] Usp. Isto, 20-21.
[189] Isto, 23.
[190] Usp. Isto, 44-51.
[191] Usp. Isto, 44.
[192] Usp. Isto, 46-49.

definiciju, istinu koja odražava sklad spoznaje i predmeta. Suprotno srednjovjekovnim nominalistima koji je niječu ili I. Kanta koji tvrdi da je moguće spoznati samo pojavu, a ne i što stvar jest, dodajući tom popisu i empiriste različitog spektra, spoznaja bîti, prema A. Baueru ipak je moguća, iako nije savršena. Promatrajući svojstva bîti[193] on smatra da su dajući određeni bitak nerazdjeljive, nepromjenljive, vječne i nužne obuhvaćajući određeni stupanj bitka.

Slijedeći peripatetički i skolastički nauk, A. Bauer govori o činu (*actus*) i moći (*potentia*).[194] Čin je djelovanje (*actio*) koje izaziva promjenu u drugom biću kao zbiljnost ili ostvarenje, a podrazumijeva: bivstvovanje na temelju bîti, supstancijalne forme po kojima biće ima određeni bitak te akcidentalne forme ili vještine s obzirom na pripadajući subjekt.[195] A. Bauer razlikuje:[196] biće po sebi (*actus sui ili subsistens*) – za sebe opstoji, a može ne isključivati potencijalnost (*actus impurus*) – stvorenja, isključivati potencijalnost, iako može bivstvovati ili ne bivstvovati (*actus purus secundum quid*), isključivati svaku potencijalnost i nužno bivstvovati (*actus purus simpliciter*) – Bog; biće u drugom (*actus alterius*) – opstoji u nekom drugom; supstancija (*actus substantialis – substantia*) i akcidens (*actus accidentalis – accidens*). Moć podrazumijeva

> „ono, čega još nema, ali bi moglo biti; što još nije ostvareno, ali bi se moglo ostvariti.“[197]

A. Bauer tražeći zadnji razlog[198] mogućih bića tvrdi da on ne ovisi o našem umu kako je razmišljao I. Kant ili o Božjoj volji kako je mislio R. Descartes, nego unutrašnja mogućnost ovisi o bîti bića, a zadnji njihov razlog je neograničeni Božji bitak kao apsolutni bitak i zadnji razlog cjelokupne stvarnosti. Pritom nije riječ o tvornom uzroku jer bi bio posrijedi aktualni bitak, nego je riječ o prauzoru u Božjem bitku, u čijem umu bivstvuju odvijeka.

Pojam bića povezan je s pojmom bivstvovanje ili bivstvo,[199] pod čim podrazumijeva A. Bauer „aktualnost“, „ostvarenje bîti“ jer po njemu bît prima svoj aktualni, tj. fizički bitak, dok je prije njega imala svoj realni potencijalni bitak kao čistu objektivnu mogućnost.[200] Time, iako ističe njihovu povezanost, razlikuje bît i bivstvovanje pri čemu bît objašnjava kao ono „što jest koje biće (quid sit)“, dok je bivstvovanje shvaćeno kao aktualnost bića, njegov fizički bitak koji kaže „da li stvar jest (an sit).“[201]

---

[193] Usp. Isto, 49-51.
[194] Usp. Isto, 51-65.
[195] Usp. Isto, 51.
[196] Usp. Isto, 52.
[197] Isto, 52.
[198] Usp. Isto, 57-63.
[199] Usp. Isto, 65-72.
[200] Usp. Isto, 65.
[201] Isto, 66.

Smatra da je razlikovanje bîti i bivstvovanja samo virtualno, u našem poimanju, tj.:

> „stvarni razlog ili osnov, na temelju kojeg u stvorenim bićima razlikujemo bît i bivstvovanje, jest upravo to, što stvorovi nemaju sami o sebi (po bîti svojoj) bivstvovanje, već su samo u mogućnosti, da primu bivstvovanje od druguda.“[202]

Za razliku od stvorenja, apsolutna bît i bivstvovanje pridržani su Bogu te su istovjetni.[203]

O tome kakva su bića po svojoj naravi, raspravlja A. Bauer navodeći transcendentalna svojstva bića – savršenosti, pozitivne stvarnosti koje izviru iz same bîti bića i od njega se samo virtualno razlikuju: jednotu, istinitost i dobrotu.[204] Najsavršenije je ono biće koje je nerazdjeljivo – primjerice: Bog, duša. U ontološkom smislu biće je jedno formalno i individualno, tj. nerazdjeljivo jer ima svoju nerazdjeljivu bît.[205] Promatrajući „istovetnost (identitas)“[206] A. Bauer je gleda, prije svega, kao istovjetnost sa samim sobom, neku jednotu u sebi te je promatra kao stvarnu – neovisnu o misliocu ili logičku – stvara je naš um. Istinitost[207] kao podudaranje predmeta i spoznanja može imati kao mjeru predmet (formalna istina) ili um, tj. podudaranje predmeta s njegovim pojmom (ontološka ili transcendentalna istina) koji predočuje kakav predmet jest u sebi, tj. njegov bitak te je takvo podudaranje bitno za razliku od pripadnog. Božji um od kojeg dolazi bivstvovanje svih bića je njihova apsolutna mjera:

> „Svako biće (...) imade svoju bit, te se biti svojom podudara s vječnom idejom božjom, prema kojoj je stvoreno. Isto vrijedi i za neograničenu bit božju, koja je potpuno suglasna s neograničenim spoznanjem božjim. (...) Ontološka je istinitost bića s obzirom na um božji jedna, vječna i nepromjenljiva, jer sva bića odgovaraju jednomu, vječnomu i nepromjenljivomu činu spoznanja božjega, kojim on sve spoznaje.“[208]

Govoreći o dobroti[209] A. Bauer razmišlja o dobru kao onom čemu sve teži polazeći od Tome Akvinskoga, a na tragu Aristotela. Ta ontološka definicija dobrote prema njemu obuhvaća težnju ne samo razumnih bića, nego i svih bića kao njihova naravna težnja. Stvar koja je predmet težnje treba biti u sebi neki bitak, nešto savršeno što odgovara težnji kako bi je usavršilo. To savršeno posjeduje „svu dobrotu bitka prema svojoj naravi“ kako bi moglo usavršiti drugo biće. Svako biće je dobro jer ima svoj bitak, a to znači i svoje savršenosti. Bitak, savršenost je čin kao ostvarenje bîti bića, a to znači koliko biće ima više bitka toliko više participira na apsolutnom počelu dobrote i toliko je više dobro za drugo biće i kao predmet njegova teženja. Istovremeno, koliko biće ima više bitka toliko više želi tu dobrotu

---

[202] Isto, 71.
[203] Usp. Isto, 66-68, bilj. 61-62.
[204] Usp. Isto, 71-93.
[205] Usp. Isto, 74-75.
[206] Usp. Isto, 77-85.
[207] Usp. Isto, 82-85.
[208] Isto, 84-85.
[209] Usp. Isto, 86-93.

priopćiti drugome biću jer djeluje prema svojoj naravi proizvodeći učinak koji mu nalikuje, tj. posjeduje neki stupanj dobrote srazmjerno vlastitom bitku. *Bonum simpliciter* je dobro koje podrazumijeva savršenost bitka i obuhvaćalo bi svu dobrotu te bi se kao takva neograničena dobrota odnosilo jedino na Boga. Svako drugo dobro bilo bi *bonum secundum quid* koje nema svu savršenost roda ili vrste. Pritom se ističe i razlika pravog dobra koje uistinu usavršuje biće koje za njim teži i prividnog dobra koje to ne čini s obzirom na glavnu naravnu težnju bića koja ga usavršuje. Ukoliko je riječ o dobru koje usavršuje razumno i slobodno biće, A. Bauer ga naziva pošteno dobro. Protivno dobru je zlo kao nedostatak dobra u biću koje bi ga trebalo posjedovati.

Oslanjajući se na Aristotelovu podjelu na deset najopćenitijih i najširih ontoloških kategorija bića,[210] A. Bauer ih zapravo ističe samo dvije jer devet ih svrstava pod pojam akcidens, a prvu naziva supstancija. Upravo tragom unutrašnjeg (samosvijesti) i izvanjskog iskustva dolazimo do pojma supstancije (*substantia*) koja je

> „nosilac i trajni subjekat svih ovih promjenljivih unutrašnjih stanja“,[211]

dok su ta promjenjiva stanja svojstva koja u njoj bivstvuju, događaju se i koja ona nosi – *accidens*. Bez njih bi duša mogla bivstvovati, ali nikakav duševni čin ne bi mogao bivstvovati bez subjekta koji ga nosi. Slično svjedočanstvo pruža i vanjsko iskustvo o predmetima koji mijenjaju svoja svojstva, ali ostaju opet upravo ti predmeti zbog subjekta koji ih ostajući isti nosi.

> „Supstancija je dakle biće, kojemu po biti pripada, da u sebi i za sebe bivstvuje (pozitivno), ili supstancija je biće, koje po biti svojoj ne zahtijeva subjekta, u kome bi bivstvovalo (negativno).“[212]

Pojam supstancije odnosi se na nešto stvarno i fizičko te nije tek plod uma o čemu svjedoči, kako ističe A. Bauer, naša samosvijest i iskustvo.[213] Mi smo, primjerice, svjesni da se mnogo toga u nama mijenja, no mi ostajemo isti, naš „ja“ kao subjekt koji nosi sva naša svojstva kao njihov jedinstveni unutrašnji uzrok. Izvanjsko iskustvo također je svjedok da dok se događa niz promjena druga bića u sebi i za sebe bivstvuju. U okviru pojma supstancije razmatra i pojmove hipostaze i osobe.[214] Hipostazu u logičkom smislu gleda kao podmet svih bitnih i prigodnih priroka bića, dok u ontološkom smislu označava je kao najsavršeniji supstancijalni bitak, kao prvu, potpunu i savršenu, sasvim svoju supstanciju jer opstoji u sebi i za sebe, a ne u drugom kao u subjektu noseći sve što joj pripada, akcidente i česti.[215]

---

[210] Usp. Isto, 93-135.
[211] Isto, 97.
[212] Isto, 97-98.
[213] Usp. Isto, 100-101.
[214] Usp. Isto, 102-106.
[215] Usp. Isto, 103.

Hipostaza koja posjeduje razumnu narav naziva se osoba što je čini uzvišenijom i savršenijom jer je svjesna sebe, vlastitog „ja“, i na savršeniji način posjeduje vlastito djelovanje.[216]

Za razliku od supstancije, pripradnim bićem (*accidens*) A. Bauer smatra

„biće, kojega bit zahtijeva, da bivstvuje u drugom kao u subjektu.“[217]

Definicija očituje nesavršenost njegova bitka jer zahtijeva drugoga za vlastito bivanje, a samim tim i analogični smisao pojma biće u njoj. Ipak, potiče A. Bauera da tragom povijesti filozofske misli, iako ističe da je supstancija uzrok akcidenta, promatra u kojoj mjeri taj pripadni bitak utječe na samu supstanciju kao i može li pripadni bitak zaista opstojati bez supstancije.

U trećem dijelu *Opće metafizike ili ontologije* A. Bauer predstavlja nauk o uzrocima bića,[218] kako je već rečeno, o četiri različita uzroka: tvorni (*efficiens*), tvarni (*materialis*), lični (*formalis*) i svršni (*finalis*).[219] Tvorni uzrok dovodi u bivstvovanje biće koje je bilo tek moguće imajući u vidu svrhu prema kojoj ga oblikuje – lični uzrok – čineći ga upravo takvim bitkom – tvarni uzrok. Tvar i lik[220] su pravi uzroci pri čemu je tvar (materija) neodređeno počelo, dok je lik (forma) čin koji daje određenje tvari kakve će naravi biti. Unutrašnji lik je raznolik te može biti promatran kao bît predmeta, ali stvarno počelo je metafizički lik. Lik u metafizičkom smislu daje predmetu takvo određenje da ga svrstava u neku vrstu. Lik može biti pripadan ili supstancijalan – ukoliko opstoji po sebi i za sebe. Tvar je neodređeno počelo kao mogućnost, dok je lik počelo – čin koje daje tvari određenje, određeni bitak. Oba su sastavna počela bića čija se uzročnost sastoji u obostranom priopćavanju vlastitog bitka čime određuju biće usmjereno vlastitoj svrsi stvoreno od tvornog uzroka prema uzornom uzroku (*causa exemplaris*).[221] Sam razumni uzrok koji nešto razumno proizvodi ima u umu neki lik ili ideju onoga što želi proizvesti – uzor ili uzornu ideju kao sadržaj mišljenja o tom predmetu, umom oblikovan lik predmeta prema kojem se oblikuje i utječe na tvorni uzrok, ali pripada u izvanjske lične uzroke. Takvo biće ima svoje savršenosti o kojima A. Bauer govori u zadnjem, četvrtom dijelu djela *Opća metafizika ili ontologija* gdje polazi od općih savršenosti bića, nastavlja o samom pojmu, vrstama, o savršenostima s obzirom na bitak i način bivstvovanja te onima koje izviru iz odnošaja bića.[222] Glede savršenosti s obzirom na bivstvovanje razlikuje A. Bauer nenužno biće – može, ali i ne mora bivstvovati što označava

[216] Usp. Isto, 105.
[217] Isto, 114.; o pripadnom biću usp. Isto, 114-135.
[218] Usp. Isto, 136-185.
[219] Usp. Isto, 139.
[220] Usp. Isto, 168-173.
[221] Usp. Isto, 183-185.
[222] Usp. Isto, 186-208.

savršenost ukoliko može bivstvovati i nesavršenost ukoliko može nebivstvovati i nužno biće – ne može ne bivstvovati. Apsolutno nužno biće uvijek bivstvuje, uvijek jest i nije proizvodljivo, nego opstoji o sebi – savršeno je, dok je nenužno biće uvjetno jer mora biti proizvedeno od nekog uzroka. Osim toga, navodi A. Bauer razliku između promjenjivog bića koje se može mijenjati i biti drugačije, negoli je prije bilo i nepromjenjivog bića koje se ne može mijenjati. Promjena podrazumijeva izvanjsko i unutarnje mijenjanje.

Savršenosti koje se tiču odnošaja bića su red i ljepota. Red se odnosi na više bića ili dijelova kao tvarnog počela, od kojih svako ima svoje mjesto ili razmještaj primljen od nekog počela. Razlikuje se red spoznanja ili logički, red s obzirom na položaj, kolikoću, ovisnost uzroka i učinka, moralni red koji ovisi o tvornom i svršnom uzroku kao i red dijelova i cjeline. Red bića prema nekoj svrsi upućuje nas na neku zajedničku svrhu kojoj su predmeti upravljeni te tako njihovo djelovanje treba odgovarati svrsi što uključuje zakone po kojima djeluju. S obzirom na svrhu razlikuju se naravni i svrhunaravni red. Naravni red podrazumijeva naravne zakone – proistječu iz naravi, a pozitivan iz slobodne volje zakonodavca. Prirodna bića pripadaju fizičkom redu, a slobodna bića moralnom redu. Red isključuje samovoljnost, a uključuje razumni uzrok koji je namjeravao red jer bi suprotno bio nered. Savršenost uključuje ljepotu[223] kao neki osjećaj milja, ali to ne znači čisto subjektivnu, nego i objektivnu vrijednost jer utječe na razum i volju. Formalni razlog ljepote su potpunost ili cjelota, sklad ili razmjer i sjaj ili jasnoća te je u tom smislu ljepota sklad dijelova. Treba biti srodna s istinom i dobrotom jer utječe na razum i volju rađajući milje ili ugodu. Neograničena ljepota pripada Bogu kao uzroku i izvoru svake ljepote.

Shvaćanje stvorenog bitka A. Bauer ne prikazuje izravno u analizi posljednje svrhe – Boga kao nestvorenog i neograničenog bitka po sebi koju razumno i slobodno biće otkriva kao vlastito blaženstvo. Razlog je u činjenici da A. Bauer pripada prvoj generaciji neoskolastika koja je utirala put stvaranju okvira filozofijskog promišljanja o ontološkoj i teleološkoj tematici koja će se, ipak nešto kasnije, u drugoj polovici XX. stoljeća razviti dublje kod nekih autora.

[223] Usp. Isto, 204-208.

3. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji V. Keilbacha

3.1. Nacrt filozofije V. Keilbacha – elementi finalnosti

V. Keilbach je hrvatski filozof i teolog njemačkoga podrijetla (Banatski Despotovac, 1908. – Salzburg, 1982.). Filozofiju i teologiju studirao je u Đakovu. U Rimu je postigao doktorat iz filozofije 1931., a iz teologije 1935. Profesorom filozofije na Katoličkome bogoslovnom fakultetu u Zagrebu postaje 1936., na Sveučilištu u Beču 1954. te na Teološkome fakultetu u Münchenu 1956. gdje predaje sve do umirovljenja. Bavio se uglavnom filozofijom, skolastičkom i neoskolastičkom filozofijom i psihologijom religije. Među glavna djela navodimo: *Problem religije* (1935.), *Problematika religija: uvod u psihologiju religije* (1939.), *Misli o Bogu i religiji* (1942.), *Problem Boga u filozofiji* (1944.), *Kratak uvodu u filozofiju* (1945.), *Ontologija* (1951.), *Uvježbavanje u filozofsko mišljenje* (*Einübung in das philosophische Denken*, 1960.), *Religija i religije* (*Religion und Religionen*, 1976.).[224]

3.2. Ontološki pristup finalnosti

Djelo *Ontologia*[225] na čije ćemo spoznaje navraćati u razradi problema Boga u filozofiji, pisano je na latinskom jeziku, a sadrži četiri dijela: prvi dio analizira pojam bića, drugi dio svojstva bića, treći kategorije, a četvrti govori o uzrocima bića.

Pojam bića[226] nije jednoznačan, nego analogan. Biće sastavljeno od akta i potencije, biti i bitka jer na svoj način sadrži bitak, konačno je utemeljeno u Bogu. Biće kao takvo može biti o sebi (*a se*) i od drugoga (*ab alio*), koje opet može biti (*in se*) supstancija ili pripadak (*in alio*).[227] Biće je sastavljeno od dva principa: bîti (*essentia*) i bitka (*esse*) koji su usko povezani.[228] Bît je ono što biću daje da bude takvo kakvo jest, dok je bitak (*esse seu existentia*) ono što biću daje da opstoji iz ničega.[229] Konačno biće, obilježeno mogućnošću, nije od sebe, nego je utemeljeno u Bogu.[230] Upravo takvo biće ima svoje vlastitosti: ono je jedno, dobro i istinito, ali ta svojstva temelje se na biću koje je po sebi jedno dobro i istinito –

[224] Keilbach, Vilim, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=31096 (pristupljeno 12. ožujka 2017.)
[225] Keilbach, Gulielmus, *Ontologia*, Tisak Grafičke škole, Zagreb, 1951.
[226] Usp. Isto, 80-109.
[227] Usp. Isto, 81.
[228] Usp. Isto, 96-100.
[229] Usp. Isto, 97.
[230] Usp. Isto, 100-104.

na Bogu.[231] S obzirom na kategorije, pozivajući se na Aristotelov nauk, ističe između njih deset supstanciju (*ens in se*) i akcidens (*ens in alio)*.[232] Samo je Bog u apsolutnom smislu neograničeno biće o sebi (*in se*), dok konačna bića primaju bitak od Boga.[233] Hipostaza je supstancija koja opstoji u sebi, a razumna supstancija je osoba.[234]

Biće je napokon uzrokovano uzrocima: tvorni i svršni, materijalni i formalni.[235] Uzrok sam po sebi utječe na bitak drugoga. Uzrokovano biće nije od sebe, nego od drugoga. Prvi uzrok, o kojem sve ovisi, je Bog. Svi drugotni uzroci participiraju na prvom uzroku. Tvorni uzrok iz ničega prevodi mogućnost (*potentia*) u zbiljnost (*actus*). Tvorni uzrok određuje stvar oblikujući (formalni uzrok) tvar (materijalni uzrok) prema svrsi. Finalni ili svršni uzrok[236] je ono čemu stvari teže i zbog čega djeluju jer sve što djeluje čini to prema nekoj svrsi. Svako je biće prema svojoj naravi usmjereno prema svojoj svrsi. To usmjerenje prima od drugoga, od racionalnog bića. Konačna svrha ne pretpostavlja neku drugu svrhu, u apsolutnom smislu to je Bog. Budući da biće ima svoj bitak od drugoga, od Boga, kojemu teži kao svojoj konačnoj svrsi, V. Keilbach analizira pojam Boga.

Djelo *Problem Boga u filozofiji* aristotelovsko-tomističke orijentacije odnosi se na naravno bogoslovlje ili teodiceju, a sastoji se od tri dijela: prvi se bavi Božjom opstojnošću,[237] drugi Božjom naravi,[238] a treći dio odnosi se na Božje djelovanje.[239] Namjeravamo obraditi navedeno pod vidikom shvaćanja bitka s obzirom na finalnost ukoliko je izravno povezano ili pomaže razumijevanju naše teme.

3.3. Uloga finalnosti u spoznaji Boga – teodicejski pristup

Polazeći od F. Nietzschea koji je naznačio da je Bog mrtav, a kao takav je tek tlapnja i fiktivna svrha čovjekovih želja, V. Keilbach želi pokazati da život bez Boga, stvoritelja i svrhe svijeta, nema smisla. Pitanje o Bogu, stoga je, prema njemu, temeljno pitanje smisla čovjekove egzistencije jer

[231] Usp. Isto, 110-116.
[232] Usp. Isto, 117-140.
[233] Usp. Isto, 119.
[234] Usp. Isto,125.
[235] Usp. Isto, 141-173.
[236] Usp. Isto, 168-173.
[237] Usp. Keilbach, Vilim, *Problem Boga u filozofiji* („teodiceja“ ili „naravno bogoslovlje“), Izdanje nakladnog odjela Hrvatske Državne tiskare, Zagreb, 1944., 33-176.
[238] Usp. Isto, 179-224.
[239] Usp. Isto, 225-275.

„dok je svrha života za nas velika nepoznanica, nema život ni vriednosti.“[240]

Govoreći o Bogu V. Keilbach želi istaknuti filozofijsko promatranje tog pojma, koje je nesavršeno.[241] Ipak, to je sigurno znanje koje je objektivno moguće steći. Ono je rezultat promatranja stvorenih, konačnih stvari, koje svjedoči

„da je sve od Boga kao i da je Bog svrha svega što postoji, tako da je čovjek na temelju te svoje naravne spoznaje obvezan štovati Boga.“[242]

Dokazujući opstojnost Boga kao osobnog bića u prvom dijelu, pita se V. Keilbach o značenju pojma Boga prema kojemu vodi unutarnje i izvanjsko iskustvo. Tragovi koje prati ljudski razum su dobrota, ljepota, istina, red i sklad koji govore o nekom upravljaču svijeta. Subjekt se pritom služi svojim sposobnostima: razumom koji apstraktnom spoznajom stvara opći pojam bitka, dobra, svrhe; voljom koja razumom potaknuta teži za dobrom i blaženstvom; čuvstvima koja potiču razum i stvaraju predodžbe mašte koje nadilaze prostor i vrijeme.

Pojam Boga[243] nastaje, smatra V. Keilbach, nekom prirođenom lakoćom, iako predodžba Boga može biti i kriva. Zastupnici smjerova neposredne spoznaje Božje opstojnosti[244] poput fideizma, tradicionalizma, ontologizma, intuicionizma i sentimentalizma, tvrde da nije moguća razumska spoznaja Boga, nego jedino vjera, tj. neposredna spoznaja koja vodi k Bogu. Zalazeći u problematiku ontologizma V. Keilbach uočava da idealizam I. Kanta apriornim, transcendentalnim pojmovima pridaje ne samo subjektivnu, nego i objektivnu vrijednost kao normu spoznaje. Riječ je o ideji, koja subjektivno istinita, poprima objektivnu vrijednost i postaje norma spoznaje i princip njene sigurnosti:

„To je ideja bitka kao takvog, a bitak kao takav nije drugo nego bitak od sebe, koji po samom pojmu uključuje aktualnu obstojnost ili objektivnu realnost.“[245]

Tu je posrijedi neposredno shvaćanje bitka, apsolutnog, Boga kao temelja i jamstva naravne spoznaje, a što je izravno gledanje Boga, njegove bîti i unutrašnjeg života, njegova bitka kao uzora ili prototipa svega opstojećeg – blaženstvo. Riječ je o ontologizmu, smatra V. Keilbach, koji spoznaju tretira kao čisto duševno zbivanje jer ono prvo u ontološkom redu postaje prvo i u logičkom redu, tj. Bog kao prvo biće i uzrok svih stvari, prvo je što se spoznaje, a iz te spoznaje proizlaze sve ostale. Ontologistička neposredna spoznaja podrazumijeva intuiciju kao konkretnu spoznaju predmeta koji je fizički nazočan u jasnom ili

[240] Isto, 18.
[241] Usp. Isto, 20.
[242] Isto, 26.
[243] Usp. Isto, 35.
[244] Usp. Isto, 38-66.
[245] Isto, 40.

manje razgovjetnom intenzitetu. To je vlastita spoznaja, a ne analogna, koja predočuje stvar po njenim oznakama, a ne preko nekih drugih stvari. V. Keilbach smatra ontologizam neodrživim iz dva razloga. Prvi polazi od toga da Boga kao neograničeno biće ne možemo spoznati vlastitom naravnom intuitivnom spoznajom koja je ograničena jer ne postoji potreban srazmjer između razuma i predmeta, moći i čina spoznaje. Moguća je tek sličnost (analogija). Taj nerazmjer ostaje čak i u nadnaravnom gledanju. Drugi prigovor je da taj pristup vodi u panteizam, brisanje razlike između Boga i stvorenja te poistovjećivanje Božjeg bitka i bitka stvorenja. To vrijedi čak i u tvrdnji da se bilo što nebožanske naravi spoznaje samo u Bogu jer se niječe spoznatljivost stvorova, a time i njihov bitak i vrijednost. Ostaje analogija kao put spoznaje duhovnih predmeta, tj. Božja se bît može spoznati samo putem iskustvenih predmeta. No, iako analogna, ta spoznaja je, tvrdi V. Keilbach, ipak vlastita, iako ne podrazumijeva neposredno gledanje Božje bîti što pripada blaženom gledanju. V. Keilbach spominje uz to još i metafizički i fenomenološki intuicionizam.[246] Metafizički intuicionizam se temelji na isključivom dinamičkom shvaćanju bitka ostavljajući po strani apstraktno-diskurzivnu spoznaju. Fenomenološki intuicionizam (E. Husserl) spominje čin kojim intendiramo Boga kao ideju ne ulazeći uopće u dokaz njegove egzistencije. Naime, predmeti ograničenog bitka na neki način isijavaju prema toj teoriji neograničeni Božji bitak što podrazumijeva zornu, neposrednu manifestaciju božanskog. No, prema V. Keilbachu, to je ipak gledanje kroz simbole, tj. posredno. Kada je riječ o iracionalnom sentimentalizmu[247] on upućuje na prevladavanje osjećajnog doživljaja, ljudskog srca nad razumskom spoznajom, jer prema I. Kantu razum nije sposoban spoznati Boga. Modernizam se zasniva na tim temeljima agnosticizma, imanentizma i evolucionizma, prema V. Keilbachu, jer ističe da Božju egzistenciju ne možemo spoznati razumom, nego tek čuvstvima, u dubini volje gdje podsvjesnim slojevima vlastitog bitka otkrivamo Boga. On smatra taj temelj neodrživim zbog same subjektivnosti i relativnosti čuvstava što ne može utemeljiti objektivnu i apsolutnu sigurnost spoznaje. Tim gledištima se približuje i dijalektičko bogoslovlje koje, zanemarujući analogiju Boga i stvorenih bića, pretjerano naglašava transcendenciju i drukčijost Boga. U religioznom činu, zaključuje V. Keilbach, čuvstva su neodvojiva od intelektualno-misaonog čina.

Ostavljajući po strani put apriorne spoznaje, a osvrćući se na Anzelmov ontološki dokaz, V. Keilbachu preostaje put aposteriornog spoznavanja Božje opstojnosti[248] iz nečega

[246] Usp. Isto, 45-48.
[247] Usp. Isto, 48-53.
[248] Usp. Isto, 68-96.

što nije Bog, nego je ontološki ili egzistentno poslije Boga držeći se (platoničke-)aristotelsko-tomističke tradicije i ističući u prvom planu pet putova Tome Akvinskoga na čemu temelji vlastite aposteriorne dokaze za Božju opstojnost.[249] Tako iz promjenjivosti svijeta izlazi zaključak njegove ovisnosti o drugome, a konačno o nepromjenjivom pokretniku. Slično se iz uzročnosti u svijetu dolazi do prvog neprouzročenoga uzroka te iz nenužnosti svijeta do nužnog bića. Iz pojma takvog bića slijedi da je ono transcendentno, apsolutno, čisti čin, biće od sebe ili po sebi. Analiza ostalih dokaza uključuje svrhovitost u shvaćanju tog bića.

Dokaz iz svrhovitosti[250] u svijetu navodi V. Keilbacha na zaključak o opstojnosti razumnog ili osobnog ureditelja svijeta. Naime, red ili uređaj, tj. razmještaj po određenoj osnovi u bivstvovanju zapravo je stupnjeviti rast u savršenosti, svrhovita upravljenost pojedinih dijelova u redu prema nekom učinku. Prema dokazu iz stupnjeva savršenosti[251] V. Keilbach zaključuje da postoji biće po svojoj naravi apsolutno ili neograničeno savršeno. Pojam savršeno podrazumijeva da biće ima sve ono što mu po naravi pripada. Ovisno pod kojim vidom promatrana savršenost može biti apsolutna – pod svakim vidom ili relativna – samo pod određenim vidom. Postoje stupnjevi jednostavnih savršenosti koje ne egzistiraju od sebe, nego je njihova bît egzistirati kao participacije, tj. učinci svojih uzroka. One pretpostavljaju egzistenciju bića koje je po naravi apsolutno ili neograničeno savršeno. Dokaz iz svrhovitosti upravo pojašnjava svrhovitu upravljenost prema određenom učinku. Svrhu (*telos, finis*) opisuje V. Keilbach kao

> „ono zbog čega nešto jest ili nastaje, zbog čega se nešto čini. Svrhovitost ili svršnost znači onu stalnost razmjera, što ga ima djelovanje u odnosu prema postizavanju određenog učinka ili određene svrhe.“[252]

Da je nešto „slučaj“ to V. Keilbach pripisuje nekom nedostatku u uzroku, tj. zbivanja u njemu za koja čovjek ne zna. U svemiru postoji i nered, nesavršenost i nesvrhovitost koje ne znamo objasniti. Pozivanje na svrhovitost odnosi se na njeno očitovanje kao nutarnje ili imanentnu svrhovitost u djelovanju živih bića iako nemaju duhovne spoznaje o odnosu sredstva i svrhe. To upućuje na razumnog i mudrog osobnog ureditelja. V. Keilbach smatra potrebnim dopuniti taj teleološki dokaz dokazujući transcendenciju osobnog ureditelja i njegovu nužnost argumentacijom iz nenužnosti i nemogućnosti u nizu uzroka ići u beskonačnost.

---

[249] Usp. Isto, 97-156.
[250] Usp. Isto, 119-123. Usp. također shvaćanje svršnog uzroka u G. Keilbach, *Ontologia*, 168-173.
[251] Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, 116-118.
[252] Usp. Isto, 119.

„Budući da znanstvene teorije nemaju povoda tvrditi, da unutar samog svieta postoji osobno-sviestna inteligencija kao ureditelj svieta, to se ureditelj svieta (mnogi ga zovu „graditeljem svieta“) stvarno podudara s transcendentnim osobno-sviestnim nuždnim bićem, koje se zove »Bog«.“[253]

Red u svijetu upućuje na opstojnost osobnog zakonodavnog uzročnika – „nomoložki“ dokaz.[254] No, uz teleološki dokaz spominje V. Keilbach „bioložki“ dokaz – organizmi ne mogu biti „slučajni“ produkt anorganskih procesa te širi vidik „antropoložki“ dokaz – čovjek kao duhovni organizam ne može biti rezultat evolucijskog organskog života. Uočava se bitna razlika između anorganskog i organskog života, te između bitka čovjeka i drugih živih bića. Problematika je to metafizičke naravi jer prijelaz između neživog u živo biće te u čovjeka traži zahvat uzročnika razumne, osobne i svjesne naravi. Tu bi se moglo zaći, priznaje V. Keilbach, u osobni odnos čovjeka i Boga što je zadatak filozofije religije ili u psihološki život čovjeka.

Zalaženje u čovjekov duh, kao proširenje svršnosti, čini tek dokazivanjem iz svijesti ćudoredne obveze i odgovornosti – deontološki dokaz, pri čemu dolazi do zaključka o opstojnosti transcendentnog osobnog zakonodavca.[255] Polazi od dvostrukog skolastičkog promatranja. Prije svega, svaka egzistentna stvar ima svoj smisao, tj. svoju „zadnju svrhu“ (u naravnom redu), za čim moramo težiti da bi naša ljudska narav postigla smisao što podrazumijeva čine da se ta svrha postigne. Između tih čina i ljudske naravi postoji obveza, nužni odnos, ako se želi ostvariti njen smisao čime ona poprima apsolutni smisao – „kategorički imperativ“. Drugi način promatranja deontološkog dokaza je postojanje neke više volje koja obvezuje čovjeka, a to bi bila božanska volja. Analizirajući savjest fenomenološki zamjećuje se osjećaj obveze i odgovornosti u svijesti, a ukoliko se ne ispuni ćudoredna obveza, osjećaj krivnje uključuje svojevrsnu upravljenost nekoj višoj osobi podrazumijevajući egzistenciju transcendentnog osobnog zakonodavca. Time bi svijest o objektivnoj obvezi proistekloj iz same ljudske naravi nužno sadržavala i pojam o Bogu koji jedini može nužno obvezati ljudsku volju. Ta stvarnost predstavlja „metafizičku činjenicu“ jer dok su sva druga bića instinktom upravljena prema svojoj zadnjoj svrsi, čovjek jer je slobodno biće svojom voljom (po naravi) teži prema dobru, ali se ona može odlučiti izabrati i zlo s obzirom na svoju zadnju svrhu. Zabrana takvog zla i svijest o njoj tiču se također čovjekove razumne naravi. S druge strane, jedino nužno dobro putem savjesti može kategorički ili apsolutno obvezati volju. Nije riječ o našoj vlastitoj volji jer se obveza javlja i kad se volja

[253] Isto, 123.
[254] Usp Isto, 123-124.
[255] Usp. Isto, 131-138.

odluči za suprotnu opciju. Isključeno je i ljudsko društvo jer je riječ o unutarnjem zakonu koji isključuje izvanjski zakon. Zaključak je da ljudsku volju obvezuje

> „konkretni egzistentni zakonodavac, koji je kao stvarna moć nad ljudskom voljom, a koji putem prirodnog zakona govori čovjeku, što je za njega »dobro« ili »zlo«.“[256]

U tom smislu, čovjek je prema svojoj razumnoj naravi heteronoman, tj. ovisan o drugoj volji, koja je izvor moralnog zakona.

Još jedan dokaz V. Keilbacha o Božjoj opstojnosti usko je vezan uz dokaz iz svrhovitosti, a to je čovjekovo teženje za srećom ili blaženstvom što upućuje na egzistenciju neograničenog dobra.[257] Riječ je o Aristotelovom eudajmonološkom dokazu, tj. dokazu koji polazi od čovjekove naravne voljne težnje za srećom ili blaženstvom. V. Keilbach se poziva i na Augustinove riječi o smirenju duše u Bogu. Naglašava da tu nije riječ samo o modernistički shvaćenom osjećaju, nego istinskoj voljnoj težnji koja je upravljena prema svojoj naravi neograničenom dobru. „Dobro“ za kojim narav teži razlikuje se s obzirom na težnju nagonskih bića i želju razumnog bića. Riječ je o činu prethodne spoznaje spontane razumne ljudske naravi što je prirodna ili naravna težnja ili želja. Životinje posjeduju instinkt. Sreća ili blaženstvo mogu se shvatiti subjektivno – ispunjenje čovjekove naravne težnje i objektivno – dobro koje subjekt posjeduje i u njemu uživa. Takva „zadnja svrha“ bila bi izraz naravne težnje, težnje u naravnom redu. No, čovjek bi samo onda bio blažen ako bi posjedovao neograničeno dobro u njegovoj konkretnoj egzistenciji. Kada je riječ o načinu tog posjedovanja, V. Keilbach je sklon mišljenju da je tu riječ o posredno-apstraktnoj spoznaji, a ne o neposrednom konkretnom gledanju Boga.[258] U produbljivanje tog pitanja ne ulazi s obzirom na pojedine rasprave koje su dovodile u pitanje i samu vrijednost tog dokaza. V. Keilbach tvrdi da ako postoji naravna težnja volje prema dobru uopće, ta je težnja moguća jedino ukoliko je moguć predmet njene specifikacije. S obzirom na iskustvo težnje volje, taj predmet – neograničeno dobro kao „najsavršenije biće“ je moguć. No, ne samo moguć, nego je i egzistentan jer je objektivno utemeljen u stvarnom voljnom teženju. U tom smislu eudajmonološki dokaz polazi od same metafizike naše volje, te ne može biti tek konstrukcija našeg uma kao neka izmišljena potreba srca. Naprotiv, riječ je o relativnom bitku čija je bit svršna upravljenost što je dovoljan razlog stvarne opstojnosti termina te upravljenosti.[259] Opstojnost neograničenog dobra govori da se ta upravljenost kao zahtjev ljudske naravi može postići neovisno o tome hoće li pojedinac stvarno postići to blaženstvo. Glede prigovora da bi

[256] Isto, 137.
[257] Usp. Isto, 138-145.
[258] Usp. Isto, 139.
[259] Usp. Isto, 143.

to bilo neko nepotpuno blaženstvo, za razliku od neposrednog gledanja Boga kao pravog ili potpunog, V. Keilbach odgovara da neposredno gledanje Boga nije strogi zahtjev naravi kao takve, nego dar Božji, te stoga i pojedino naravno teženje može biti isprazno. Naravno teženje nije isprazno ukoliko neki pojedinac ne dođe do stanja blaženstva jer nije ostvario potrebne uvjete. Važno je da je objektivno moguće doći do blaženstva.

S teleološkim dokazom povezano je predstavljanje entropološkog dokaza[260] – vidljivi svijet ima svoj svršetak kao što je imao i svoj početak u nekom biću, stvoritelju. Naime, u svijetu prema dosadašnjim tvrdnjama postoji stalnost energije, ali i dio koji je ostao neupotrebljiv i označava svojevrsni gubitak životne snage sve do „smrti svijeta". Entropija teži svom maksimumu – svršetku svijeta. Ipak, V. Keilbach ističe i nemogućnost sustavnog znanstvenog zaključivanja o svemiru i ograničenosti svemira, o količini energije i njenom trošenju itd., da bi se iz toga moglo zaključiti na opstojnost Boga, a ne tek višeg uzroka.

Za temu finalnosti važno je razmotriti i predstavljanje ideološkog ili noetičkog dokaza[261] u kojem se V. Keilbach osvrće na Augustinov dokaz. Naime, riječ je o refleksiji kojom naš razum uviđa postojanje istine koja ima opću i vječnu vrijednost. Do nje se ne može doći ni preko iskustvenih predmeta niti ljudskog duha jer su nestalni i promjenjivi. Ipak, razum otkriva istine u duhu koje on ne stvara, nego su transcendentne, nadljudske, vječne i nužne što je odlika Božjeg bića te u njima čovjek otkriva samog Boga. V. Keilbach uočava da je nejasan zaključak od vječnih istina na stvarno egzistentnog Boga što povlači dvojako tumačenje. Ontologisti se pozivaju na Augustinov dokaz identificirajući sadržaj uma s realno opstojećom božanskom istinom što bi značilo da već na ovom svijetu imamo iskustvo neposrednog gledanja Boga. No, V. Keilbach uviđa neispravnost toga zaključka s obzirom na Augustinove tvrdnje da se ono događa tek nakon smrti. Istina, neki autori pripisuju Augustinu teoriju iluminacije u smislu neposrednog intuitivnog gledanja Boga preko Božjeg rasvjetljenja ljudskog razuma čemu se opet drugi protive tvrdeći da u njemu treba tražiti trag uzročnosti kojom se upućuje preko vječnosti, nužnosti i nepromjenjivosti istine na pojam o Bogu, tj. na njegovu bît. Tu V. Keilbach upućuje i na shvaćanje sv. Bonaventure u pravcu realističkog platonizma pri čemu se spoznaja tumači teorijom iluminacije, a ne apstrakcije. U tom promatranju istine ili ideje bile bi stvarnosti koje dolaze poput zraka iz transcendentnog svijeta u ljudski duh. V. Keilbach tumači navedeni izvod kao spoznaju vječnih istina, neposredni dodir s njima u smislu neposrednog dodira s idejama kao predmetima mišljenja. Da nije pritom riječ o ontologizmu V. Keilbach navodi da nema neposredne intuicije Boga iz

[260] Usp. Isto, 145-148.
[261] Usp. Isto, 149-154.

koje bi proizlazila svaka druga spoznaja. On tvrdi da ideje, istine ili mogućnosti koje se spoznaju mogu imati značaj aposteriornog dokaza kao neposredne spoznaje, tj. kao neki stupanj stvarnosti koji razum dohvaća apstrakcijom što upućuje na četvrti Tomin put, na Božje savršenstvo kojem se teži.

Kada je riječ o finalnosti u shvaćanju bitka, ona nas vodi putem shvaćanja upravljenosti našeg bića prema našoj svrsi – gledanju Božje bîti. O spoznatljivosti Božje naravi[262] ili Božje bîti govori V. Keilbach otvarajući poglavlje o Božjoj naravi.[263] Pritom smatra neodrživim agnostičko stajalište da se može spoznati Božja opstojnost, ali ne i sama Božja narav ili bît. V. Keilbach ističe da je naša spoznaja Boga analogna, ograničena i ne može na odgovarajući način izraziti Božju neograničenu bît. Pri takvoj spoznaji pomažu nam predmeti vidljivog svijeta koji su ipak nesavršena slika, iako ne netočna. Put prema spoznaji Boga je naš način prema načelima naše naravne spoznaje. On polazi od svojstava Božjih, Božjeg bitka, tj. savršenosti poput jednostavnosti, nepromjenjivosti, vječnosti, a zatim djelovanja poput uviđanja i htijenja. Polazište je tvrdnja da je Bog čisti čin koji kao neograničena savršenost isključuje bilo kakvu ograničenost. Ta bît je jednostavna, bez ikakve sastavljenosti koja bi uključivala potencijalnost. Božja bît je nepromjenjiva, Bog se ne mijenja, ne mijenja svoju misao ni volju, iako se našim antropomorfističkim izražavanjem tako ponekad čini. Bog je vječan, isključuje vrijeme kao „prije“ i „poslije“, on traje egzistirajući, njegova trajanje je vječno sada. Božja bît je neizmjerna, tj. ne može se obuhvatiti prostornim mjerenjem, Bog je posvuda, on je jedan. Bog je osoba, što zaključujemo na temelju toga da je on razumni ureditelj svijeta. Kao savršeno biće Bog je izvor i uzrok svih savršenosti. Bog kao neograničeni bitak ima transcendentalna svojstva u apsolutnom smislu: on je apsolutno jedno, istina, dobro i lijepo. U čemu se sastoji njegova metafizička bît, koja je korijen svim navedenim svojstvima, bez čega se ne može Boga zamisliti? V. Keilbach je određuje kao čisti čin jer isključuje bilo kakvu ovisnost o drugom biću, koja bi označavala neku mogućnost. Bog je biće koje egzistira od sebe te je ta „osebnost“ Božja metafizička bît. On je punina bitka.

Iz te metafizičke Božje bîti proizlazi njegov život[264] i njegovo djelovanje[265] kao stvoritelja svijeta,[266] koji svijet upravlja u svojoj providnosti njegovoj svrsi.[267] Bog je živo biće s obzirom da je zadnji uzrok života. Kao čisti čin, on je život o sebi. Božji život, sam

[262] Usp. Istofiji, 179-182.
[263] Usp. Isto, 183-194.
[264] Usp. Isto, 227-237.
[265] Usp. Isto, 238-276.
[266] Usp. Isto, 240-249.
[267] Usp. Isto, 250-276.

Božji bitak kao takav, odvija se kroz dvije jednostavne savršenosti: spoznaju i htijenje. Naša spoznaja o njima je analogna. Zadnji temelj spoznaje i htijenja je sama Božja bît. Kao takav Bog je zadnji uzrok svih egzistentnih stvari, utoliko što savršeno spoznaje sve što opstoji, narav i bît pojedinih stvari, koje egzistiraju zato jer on to hoće.

Bog je neposredni tvorni uzrok svijeta, a to znači da bića čitavom svojom opstojnošću, čitavim svojim bitkom, činom Božjeg stvaranja počinju egzistirati.[268] Posrijedi je njihova potpuna ovisnost o Bogu kao biću o sebi, što se naziva stvorenost. Bog kao nužno biće temelj je svega što opstoji. Njegova bît zahtijeva njegovu egzistenciju, istovjetna je s njom i u tome se sastoji Božja jednostavnost i savršenost koja isključuje bilo kakvo ograničenje, nego očituje da je Bog čisti čin. Takvo savršeno biće može biti samo jedno. Svijet ostaje pod neprestanim Božjim utjecajem jer Bog djeluje uzdržavajući stvorove i sudjelujući u njihovom djelovanju.[269] To znači da je stvor Božji učinak pod vidom vlastitog bitka ne samo činom nastajanja, nego i bivstvovanjem. Iz toga proizlazi da Bog uzdržava njegov bitak što je nastavak stvaranja, a to se odvija Božjim sudjelovanjem u samom djelovanju stvorova u naravnom smislu. Učinak djelovanja stvorova je i Božji i stvorov, ali pod različitim vidom:

> „Bog utječe pod vidom bitka kao takvog, a stvor utječe pod vidom naročitog načina egzistiranja.“[270]

Ovisnost o Božjem djelovanju, o Bogu, tiče se čitave bîti stvora, a djelovanje je način egzistiranja stvora. V. Keilbach ističe apsolutni Božji suverenitet i njegovo nepogrešivo znanje. Kada je riječ o slobodnom djelovanju stvorova treba imati u vidu da je Bog njihov prvi uzrok, a stvorovi Božje sredstvo, koji djeluju i traju na svoj vlastiti način. Ne niječe se sloboda razumnih stvorova, a niti sama Božja svetost. Božje fizičko utjecanje na djelovanje stvorova bilo bi u skladu s njihovom naravi. Božje odlučivanje u smjeru razumnih stvorova omogućilo bi njihovo slobodno djelovanje. V. Keilbach ističe neke teže prigovore kroz niz pitanja o određenoj ovisnosti Božjoj o slobodi stvora, ako se Bog prilagođuje njegovoj odluci. U slučaju da ne utječe na samu volju, nego na njeno djelovanje i učinke, nije li riječ tek o izvanjskom, a ne bitnom sudjelovanju?[271] Ta pitanja zalaze i u problem svrhovitog djelovanja bića, osobito čovjeka kao razumnog i slobodnog bića, a što se vraća na pitanje smisla svijeta i svrhe zbog koje je Bog stvorio svijet.[272]

Opstojnost svijeta, navodi V. Keilbach, mora imati neki smisao, a Bog kao razumno biće morao je imati neki cilj ili svrhu pri stvaranju svijeta. Prije svega, ta svrha ne bi bila

[268] Usp. Isto, 244.
[269] Usp. Isto, 250-261.
[270] Isto, 253.
[271] Usp. Isto, 258-260.
[272] Usp. Isto, 267-276.

nešto nebožansko o čemu bi Bog bio ovisan jer je on biće o sebi. Preostaje da je i u tom činu Bog samom sebi svrha. Božja odluka je bila dio svoje savršenosti dati i drugima. Tome u prilog ide činjenica da su stvorenja Božja sličnost, a Bog njihov uzorni uzrok. To znači da svaki stvor manifestira na svoj način Božju savršenost što predstavlja objektivnu izvanjsku slavu Božju, a što je savršenost veća raste i slava Božja. Razumni stvor stvoren je da egzistira znajući da egzistira na slavu Božju. Njegovo priznavanje Boga označava formalnu slavu Božju. Božja providnost[273] predstavlja osnovu prema kojoj su sve stvari u svijetu usmjerene svojoj svrsi, a ujedno uključuje i upravljanje svijetom u ispunjenju te osnove. Kao takva ona se sastoji u Božjoj volji koja stvari upravlja na način da sigurno postignu ili mogu (slobodna bića) postići vlastitu svrhu. V. Keilbach ističe da opća ili fizička providnost označava sve stvari čija je bît konstituirana i stvorena prema toj Božjoj osnovi, a prati je Božje uzdržavanje i sudjelovanje u njihovu djelovanju. U tom smislu Bog vodi brigu da sve stvari poluče svoju svrhu. Specijalna ili moralna providnost odnosi se na razumne i slobodne stvorove što podrazumijeva da oni mogu izabrati i nešto što se protivi njihovoj svrsi. Božja providnost je Božja osnova u Božjem umu koja se očituje kao upravljanje glede učinaka u vremenu, stoga je ona čin Božjega razuma, koji misli i uređuje kao i čin volje. Uzimajući u obzir i protivna mišljenja kao i s obzirom na zlo u svijetu, V. Keilbach predstavlja rješenje koje naziva umjerenim optimizmom. Naime, s obzirom da u svijetu vlada određeni red, fizičko zlo kao nesavršenost i nesvršnost može biti usmjereno prema višoj suvislosti i dobiti novi smisao. Ako se promatra čovjeka i njegovu svrhu – iskazati formalnu slavu Bogu, još je jasnije da fizička zla mogu biti ugrađena u postizanje višeg smisla kao prilika da u svijesti vlastite nesavršenosti bude ponizan, svjestan vlastite vrijednosti. Moralno zlo je posljedica slobode koja je ujedno najuzvišenija savršenost razumnog bića. Ipak, čovjek zbog svoje ograničenosti može izabrati tako da se njegov čin i norma ne podudaraju i time učiniti zlo. Božje predviđanje ima u vidu, tj. zna i takvu opciju. U svojoj mudrosti, on i tu opciju može okrenuti na dobro. U mnogim se situacijama to djelo Božje mudrosti neće prepoznati, uvidjeti smisao i svrha nekog zla, nego će ostati ovijena velom tajne kao i pitanje zašto je Bog više volio upravo takav svijet, a ne neki svijet bez zla? U tom smislu V. Keilbach navodi dva moguća stava: optužbu uz rezignaciju i očaj te pouzdanje u Božju mudrost i dobrotu – Božju providnost koja upravlja svijetom i ljudskim životom u slobodi.

[273] Usp. Isto, 268.

4. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji S. Zimmermanna

4.1. Nacrt filozofije S. Zimmermanna – elementi finalnosti

Stjepan Zimmermann[274] je hrvatski filozof i teolog (Virovitica, 1884. – Zagreb, 1963.). Nakon studija teologije i filozofije u Zagrebu i Beču do 1907. zaređen je za svećenika. Doktorat postiže na Papinskom sveučilištu Gregoriana 1910. Kao redoviti profesor filozofije predaje na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu od 1918. Osuvremenjuje neoskolastičku spoznajnu teoriju s ciljem stjecanja sigurnosti u spoznaji stvari pristajanjem uz neki sud. Ispravno suđenje vezano je uz kriterije i mjerila istine čemu prethodi odluka o tom što se shvaća kao istina. Razumskoj istini kao njeno posljednje mjerilo valjanosti prethodi objavljena istina vjere. Kultura i civilizacija utemeljeni su na jednoj istini. Čovječnost čovjeka i humanost društva očituje se u ljubavi prema istini. Analizirajući filozofije I. Kanta, K. Jaspersa i M. Heideggera, S. Zimmermann im upućuje kritiku zbog nijekanja mogućnosti objektivne spoznaje te shvaćanja čovjekova bitka isključivo unutar granica ovoga svijeta. Glavna djela su: *Kant i neoskolastika* (I-II, 1920.-21.), *Uvod u filozofiju* (1922.), *Opća noetika* (1926.), *Filozofija kršćanstva* (1930.), *Temelji filozofije* (1934.), *Filozofija i religija* (1936.), *Filozofija života* (1941.), *Nauka o spoznaji* (1942.), *Kriza kulture* (1943.), *Putem života* (1945.).

Uporišta vlastitoj filozofskoj misli S. Zimmermann pronalazi u grčkoj filozofiji Platona i Aristotela kao i skolastičkoj filozofiji sv. Augustina i Tome Akvinskoga. U svom dijalogiziranju, s apologetskim naglaskom, sa suvremenim filozofijskim strujanjima poput pozitivizma i subjektivizma, u djelu *Filozofija i religija*, kao svojevrsnom sažetku njegove misli, S. Zimmermann već na početku navodi finalističku dimenziju života.[275] Naime, život sam po sebi ima religijsko značenje jer Bog je njegov uzrok i svrha. Upravo stoga u našu je razumnu narav usađen moralni zakon koji se vodi razumnim težnjama (voljom) prema Bogu koji je najviše Dobro ljudskog života. Zbog toga središta naš je život teocentričan. Nije stoga čudno što je problem Boga oduvijek okupirao filozofske umove svijeta, smatra S. Zimmermann, čiji je cilj stoga u vlastitom promišljanju doći do sigurne spoznaje Boga.

---

[274] Usp. natuknicu Stjepan Zimmermann, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=67251 (pristupljeno 14. svibnja 2017.).

[275] Usp. Zimmermann, Stjepan, *Filozofija i religija*. Filozofske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelji vjere, sv. I., Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb, 1936., 3; Usp. Isti, *Filozofija i religija*. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelji vjere, sv. II., Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb, 1937., 2.

Na tom putu dokazivanja Božje opstojnosti polazi od nenužnosti, kontingentnosti svijeta tragom uzročnosti do nepromjenjivog, neprouzročenog uzroka svijeta, savršenog Bića osobne naravi – Boga. Bilo bi, prema S. Zimmermannu, proturazumno reći da smo ovisni od drugoga, ali da taj drugi ne postoji. Nepromjenjivi i apsolutni, neovisni uzrok svijeta – Bog mora postojati.

> „Takav uzrok nije nikada nastao, nije vremenit, nego je vječan. On je također živ, jer da nema u sebi života, ne bi ga mogao prouzročiti u svijetu. A pošto mi ljudi živimo svijesno, mora da je i naš uzrok svijesne naravi. I životinje imadu svijest, a mi smo osim toga razumni stvorovi, sposobni da mislimo i da se (voljom) odlučujemo; zato i naš uzrok mora imati razum i volju tj. mora da je osobne naravi. Takav osobni uzrok svijeta zovemo »Bog«.“ [276]

Ne mora svaki čovjek spoznati da Bog postoji na opisani način, ali može uočiti red i zakonitost u svijetu, što nije moglo nastati slučajno.[277] Stoga, tragom povijesti filozofijskog promišljanja, diskurzivnog i intuitivnog, S. Zimmermann ispituje mogućnost i način spoznaje Boga. Filozofijska istina uključena je, smatra S. Zimmermann, u vrhunaravnom smislu života. Naime, ukoliko pretpostavimo da je Bog stvoritelj razumnog čovjeka, onda mu je odredio i svrhu života – izvršavanje moralnog zakona, a to je pretpostavka za nadnaravnu nadgradnju naše svrhe.[278] Taj cilj vlastitog istraživanja – spoznaju Boga, u prvom svesku (slična podjela kao dopuna je u II. svesku) djela *Filozofija i religija* ostvaruje kroz dva dijela: u prvom prati razum na putu k istini,[279] a u drugom dijelu čovjeka u odnosu prema Bogu.[280] U prvom dijelu istražujući način na koji razum dolazi do istine, do filozofijske spoznaje o Bogu i o duši, uočava granice osjetilne i razumske spoznaje te da razum prekoračuje iskustvene predmete. Nakon toga u drugom dijelu pošavši od te duhovne svjesne aktivnosti čovjekova duševnog života, dolazi do spoznaje Boga kao bića čiji je bitak po sebi – *a se*, savršen i potpun, a svakom drugom biću – *ab alio* – daje bitak. Krenuvši naravnim putem do spoznaje Boga, preko njegova očitovanja u njegovim djelima, svijetu i životu, S. Zimmermann razlikuje taj put od nadnaravne vjere:

> „cilj naravne vjere jest Bog kao predmet razumnog teženja ili volje, Bog kao naravna naša svrha, a kod vrhunaravne je vjere cilj vrhunaravna svrha čovjeka, tj. Bog ukoliko nije proporcionalan našem razumnom (naravnom) teženju, nego ga nadilazi, kao životna svrha »vrhu« naše naravi ili iznad nje. Baš u toj nadnaravnoj svrsi izvire najbitnija razlika između vrhunaravne vjere i naravne. Jer dok je naravna vjera izraz naše razumske ili naravne sposobnosti, vrhunaravna vjera (...) od Boga je »darovana« i utoliko je »milost« Božja.“[281]

---

[276] S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 9.
[277] Usp. Isto, 10.
[278] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 14; Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 3.
[279] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 3-236; Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 49-160.
[280] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 237-401; Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 161-304.
[281] S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 31.

Na tom putu vjere neizostavno je naravno znanje o Bogu putem dokazivanja (teodiceja), ali prethodnica je temeljno noetičko preispitivanje te istine u dijalogu s modernim strujama imanentizmom i agnosticizmom kako bi se došlo do objektivne istine o Bogu.[282] To podrazumijeva filozofiju o Bogu, ali i o čovjekom duševnom životu kojim spoznaje Boga kao onoga koji postavlja svrhu našem životu. U toj spoznaji Boga kao svrhe krije se teističko vrednovanje života, kriteriji za smisao života. Taj zaključak S. Zimmermann sažima u riječima:

> „ja, svijesni subjekt, čitavim svijesnim svojim životom (znanjem, čuvstvovanjem i htijenjem) u odnošaju sam s Bogom – svojim Stvoriteljem i Svrhom života.“[283]

Istina o Bogu vodi čovjeka njegovom izvoru i posljednjem cilju: apsolutnoj Istini i Dobroti.[284] Oslanjajući se na objektivnu istinu koju razum spoznaje, S. Zimmermann želi doći do znanja o Bogu koji sa svijetom ima relaciju uzročnosti. Ukoliko je sigurna ta spoznaja da postoji osobni Bog koji čovjeku određuje svrhu života, onda je takva vjera izvor i temelj moralnog reda – svih dužnosti koje nas obvezuju s obzirom na našu naravnu svrhu. Na taj način metafizička spoznaja o Bogu i o duši postaje temelj moralnog vrednovanja za život u ispunjavanju točno određene životne zadaće – oživotvorenja svrhe života u dobrim djelima.[285]

U tom smislu, S. Zimmermann polazi upravo od temelja, od naravnog reda tumačeći značenje pojma naravi kao onoga što pripada bîti, izvire iz same bîti bića. Čovjekova bît, iako obuhvaća animalnost i racionalnost, ima svoju specifičnost upravo u racionalnoj spoznaji i teženju kao njegovoj duhovnoj naravi.[286] Polazeći od naravnog reda, nadnaravni red uvažava čovjekovu izvornu sposobnost da spozna Boga i za njim teži kao za svojom svrhom. Na temelju spoznaje Boga dolazi i spoznaja njega kao Uzročnika svijeta i moralnog Zakonodavca kao svrhe našeg života. Prirodni red uvažava ono što je čovjeku po prirodi urođeno, a natprirodni red ono što mu po bîti nije prirođeno, nego od Boga darovano. To bi značilo da natpriroda obuhvaća novi, od prirode specifično različit izvor spoznaje i htijenja (ljubavi) Boga, analogno spoznaji i ljubavi kojom Bog sebe spoznaje i hoće. Riječ je o participaciji na Božjoj naravi – neposrednoj spoznaji Boga („gledanju“) i ljubavi prema Bogu kao svome Stvoritelju – Uzročniku i Svrsi.[287]

---

[282] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 24-25.
[283] S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 38; usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 24.
[284] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 40.
[285] Usp. Isto, 42-43.
[286] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 4-5.
[287] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 43-45.

Navedeni nacrt filozofije S. Zimmermanna pratimo u dvije etape istraživanja: prateći razum na putu spoznaje istine o bitku te čovjekova odnosa prema Bogu putem spoznaje Boga kao Svrhe (moralnog) života.

4.2. Noetički put prema Bogu kao cilju

S. Zimmermann u prvom dijelu zacrtava najprije vlastito polazište, zatim prvu filozofijsku spoznaju Boga koja vodi spoznaji duše i njenoj spoznajnoj djelatnosti čiji je domet cjeloviti bitak. Naš cilj je pronaći elemente finalnosti u njegovoj filozofijskoj potrazi, s obzirom da smo iz prethodnog osvrta mogli uočiti kako spoznaja o Bogu kao svrsi čovjekova života uz spoznaju o njegovoj egzistenciji predstavlja okosnicu njegova promišljanja.

Kao polazište vlastitog filozofiranja[288] na putu razuma prema istini S. Zimmermann uzima vlastiti teistički nazor pod čijim se vidikom pita o smislu čovjekova života dolazeći do zaključka da život nije sveden tek na materiju, nego je čovjek biće specifične besmrtne duhovne naravi koju obvezuje moralni zakon postavljen od Zakonodavca – Boga. Dolazeći svojim razumskim istraživanjem do te istine otkriva o Bogu da je osobno biće, s razumom i voljom, koji je čovjeku odredio zadaću da u postizanju vlastitog smisla teži i ostvaruje svoju svrhu života. Time je osnovicu odnosa čovjeka s Bogom i postizanje životne svrhe postavio na temelje moralnog zakona. Put kojim je došao do te istine je spoznajnokritički – noetički kao pretpostavka za mogućnost metafizike, tj. govora o duši, o svrsi života i o Bogu.[289] Govoreći u idealističkoj perspektivi nasuprot naturalističkoj, noetička, etička i religijska svijest ima temelj u apsolutnoj istini i apsolutnoj vrijednosti. Tu apsolutnu vrijednost života S. Zimmermann temelji na njegovoj svrsi koju čovjek svojom voljom ne postavlja, nego moralni zakon pronalazi kao već postavljen od Boga. No, prolazeći egzistencijalne bure, otkriva pomisao na Boga kao problem koji prerasta u pitanje: postoji li Bog?, a upravo ono ga pretvara u gorljivog tražitelja Boga. Međutim, uz to pitanje kao novi izvor potrage iskrsnulo je i ono o svrsi života.

Tragajući u tom smjeru, S. Zimmermann uočava najprije da ga pokušaji odgovora vode u skepsu te se okreće psihologijskom utemeljenju da bi, uočavajući nedostatnost i takvog puta, došao do zaključka da se Boga i dušu ne može tek negirati, nego treba istražiti mogućnost njihove spoznaje – noetički put.[290] U svom teističkom (teocentričnom) nazoru

[288] Usp. Isto, 47-53.
[289] Usp. Isto, 49.
[290] Usp. Isto, 54-58.

krenuo je od iskustvene činjenice promjenjivosti u svijetu izvodeći zaključak da promjenjivo prelazi iz „nebiti“ (nebitka, potencijalnog bitka) u „biti“ (aktualni bitak) što ukazuje da ono ne egzistira nužno, nego nenužno ili kontingentno, moglo bi biti, ali i ne biti. No, trenutačno stanje aktualnosti bitka tog bića upućuje ga na njegov odnošaj ili relaciju s drugim bićem kojem treba zahvaliti na svom bitku, biću od kojeg ovisi u svojoj zbiljskoj egzistenciji. To drugo biće je tvorni uzrok, a sam odnošaj je uzročnost iz čega slijedi načelo uzročnosti koje govori da je nenužno biće, sve što je nastalo, u odnošaju ovisnosti, tj. ima svoj uzrok.[291] Nakon toga slijedi drugi korak kojim zaključuje da sva promjenjiva bića nemaju u sebi razlog za egzistenciju, nego je razlog njihove aktualne egzistencije biće koje egzistira od sebe koje nije relativno, nego apsolutno. Iz toga se također zaključuje da ukoliko je naš uzročnik, onda je to biće razumno i voljno, a nazivamo ga Bog.[292] Na tome se zasniva i smisao našeg života, s obzirom da smo čitavim svojim bitkom u odnosu s Bogom, iz čega proizlazi naša svrha kao osnovica moralnog reda. Na tom se odnosu izvodi zaključak da od Boga postavljena svrha nadilazi čovjekove naravne tendencije postajući nadnaravnom svrhom.

Put do prve filozofijske spoznaje o duši[293] S. Zimmermann utire nizom pitanja o egzistenciji duše. Polazi od činjenice da živi, a to znači da ima svijest o sebi, o „ja“ koje doživljava sebe i stvarnost. Zatim dolazi do spoznaje o razlici osjetilnog znanja na temelju osjetilnih tvarnih organa o stvarima izvan sebe i vlastitih doživljaja koji nisu osjetilni, nego duhovni, općeniti, koje izriče dekonkretizirano (apstraktno), pojmovno stavljajući ih pritom u odnošaj s konkretnim stvarima. Temelj tih netjelesnih, neosjetilnih, duhovnih doživljaja je moj „ja“ – duša. S. Zimmermann se nadalje pita o neovisnosti duše od tijela, o njenoj besmrtnosti. Smrću prestaje egzistirati tijelo kao živo, ali se i dalje raspada, a duša nema u sebi razloga za prestanak što pretpostavlja njenu duhovnost, ali i jednostavnost te na koncu besmrtnost. Dokazivanje tih pretpostavki polazi od duhovnosti na temelju takvih doživljaja „ja“ koji su po naravi neovisni od tijela te su im uzrok. Takve doživljaje nalazi u misaonom i voljnom radu te doživljaju samosvijesti.[294] Iz toga proizlazi jednostavnost duše, nesastavljenost od tjelesnih dijelova, koja ne može prestati egzistirati smrću što označava njenu besmrtnost.

Nakon tog zaključka mogao se S. Zimmermann upitati o značenju pojma „spoznaja“ i djelatnosti misaone – razumne spoznaje.[295] On polazi od opažanja predmeta da bi došao do

[291] Usp. Isto, 56-57.
[292] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 9.
[293] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 59-65.
[294] Usp. Isto, 64-65.
[295] Usp. Isto, 66-74.

suda – shvaćanja stvarnosti (određenja) o određenom predmetu nakon što mu se ona očituje. Sadržaj, određenje o predmetu nije uvijek opažajno, neposredno pronađeno u predmetu, nego je drugo sredstvo mišljenje kojim o predmetu stvaramo nove sadržaje – misaone, idealne u vidu općenitih pojmova te ih povezujemo s realnim predmetom da bi nakon toga spoznali odgovara li novi sadržaj stvarnom predmetu, tj. stekli sigurnost spoznaje.[296] Primijenjeni li to na spoznaju Boga, tvrdi S. Zimmermann, ima pojam o Bogu kao neprouzročenom uzroku svijeta, na temelju čega sudi da on egzistira, no istinitost suda će biti zajamčena tek ako Bog doista egzistira. Neposredni uvid u to nemamo, tako da smo upućeni tražiti spoznajni temelj ili razlog, izvod ili obrazloženje uz više sudova kojim tu istinitost jamčimo pa nam preostaje misaoni postupak – diskurzivno mišljenje ili zaključivanje, koji se kreće u dva smjera: sintetički ili apriorni i analitički ili aposteriorni. Uz to ide i zadaća doći do intuitivnog uvida, do onoga bitnog.[297] Imajući u vidu antropološke rasprave S. Zimmermanna o osjetilnoj spoznaji i njenim granicama te o nadilaženju tih granica razumskom spoznajom,[298] zaustavimo se na zaključku da je bitak po naravi ispred misaone ili noetičke sfere te da istinitost mišljenja ovisi o bitku.[299] Ta nas ishodišna tvrdnja vodi do rasprave o utvrđivanju sposobnosti razuma za spoznaju izvansvjetske realnosti,[300] što je, kako tvrdi S. Zimmermann, osnovno pitanje moderne i skolastičke filozofije. Neoskolastici, oslanjajući se na nauk Tome Akvinskoga o finalitetu razuma smatraju da je izvansvjetska realnost pristupačna razumu. Riječ je o tome da u bîti razuma, u njegovoj spoznajnoj aktivnosti leži njegov finalni (teleološki, svrhoviti) karakter, a to je postići svrhu za koju je stvoren, prema kojoj je aktivno upravljen, a to su izvansvjesne stvari.[301] S. Zimmermann pritom podsjeća na Tomin nauk koji polazi od metafizike spoznajnog subjekta, a ne realnog predmeta. Polazi od pretpostavke da je naš razum sposoban najprije za spoznaju uopće. Ne pita se za svjesnu realnost niti idealne istine jer su zajamčene neposrednom evidencijom, nego o izvansvjesnoj realnosti. Svoju analizu S. Zimmermann provodi uzimajući u obzir razmišljanja de Vriesa, Merciera i drugih neoskolastika prve i druge faze. Tako de Vriesovo mišljenje sažima u tvrdnji da razum shvaća bît stvari koja se nalazi u izvansvjesnom predmetu i time ostvaruje vlastitu svrhu upoznavanja izvansvjesne realnosti. Mercier ne polazi od finalnosti razuma, nego tvrdi da razum bît pronalazi u senzitivnoj sferi svijesti koja je uzročno ovisna o izvansvjesnoj stvarnosti. Drugi neoskolastici uzimaju u obzir „svijesnu zbiljnost“ kao temelj spoznajne kritike. Osvrće se i na

[296] Usp. Isto, 67-70.
[297] Usp. Isto, 70-74.
[298] Usp. Isto, 75-157.
[299] Usp. Isto, 146.
[300] Usp. Isto, 147-157.
[301] Usp. Isto, 147.

Augustinovo polazište o sigurnosti svijesti te na Tomino mišljenje da najprije poznajemo objekt, ali na način da u neposrednom opažanju akta mišljenja spoznajemo i svoju egzistenciju, a do tog akta dolazi na poticaj predmeta koji je na taj način prvotno metnut u našu pažnju i o njemu se spoznaje *što* on jest, ali ne i da *jest*. Tako Toma uzima u obzir prvi akt mišljenja, a Augustin prvu evidenciju što je potaknulo dalje rasprave pri čemu S. Zimmermann pokušava naći kompromisno rješenje te uzeti u obzir činjenicu neposredne evidencije, doživljajne svijesti i idealnih sudova.[302] Pri tom smatra da ne smijemo ispustiti iz vida temeljno pitanje noetike – obrazloženja apsolutno općevrijedne i nužne spoznaje inteligibilnih, metafizičkih objekata. Naime, formalni inteligibilni objekt je bitak, po kojem razumski objekt jest, tj. postaje predmet razuma. Prema tome, relacija razuma s bitkom i kako se ona razumski uzbiljuje, smatra S. Zimmermann, središnji je problem noetike. U rješavanju tog problema on tvrdi kako se ne pitamo za idealni ili misaoni bitak:

> „Intencionalni karakter spoznajnog akta pruža nam jamstvo, da je od spoznajnog akta – s obzirom na njegov subjektivni, na spoznavajući subjekt vezani bitak – različit bitak onoga što je »metnuto pred« spoznajni akt; ovaj od idealnog različit bitak zovemo ontički, metafizički bitak, bitak po sebi, ne po spoznajnom aktu – i utoliko, možemo odmah reći, realni bitak.“[303]

To dokazuje, tvrdi dalje S. Zimmermann, kako je riječ o relaciji razuma s realnim bitkom koji bi se trebao neposredno očitovati. Njegovo očitovanje je u nama kao svjesnom, doživljajnom, iskustvenom bitku. Naime, mi svjesno, neposredno znamo za vlastite doživljaje, za vlastiti ja. U toj analizi svijesti S. Zimmermann otkriva prvi realni bitak kao predmet svjesno sigurnih sudova. Riječ je o prvoj etapi noetike, u kojoj se S. Zimmermann ne poziva niti na princip kauzalnosti niti finalnosti. Spominje J. Maréchala koji se vodi principom finalnosti tvrdeći da je u razum usađena naravna težnja za spoznajom neograničenog bitka što S. Zimmermann smatra tek metafizičkom pretpostavkom, a ne opravdanjem spoznajne vrijednosti.[304]

Druga etapa[305] odnosi se na otkrivanje od svijesti neovisnog bitka, pri čemu se S. Zimmermann oslanja na perceptivni bitak, tj. da sve što percipiramo egzistira izvan svijesti i neovisno o njoj. Naime, osjetila kojima percipiramo imaju svrhu spoznati izvansvjesnu realnost. Pritom se S. Zimmermann poziva na mišljenje de Vriesa koji u finalitetu osjetilnosti nalazi temelj opravdanja izvansvjesne vrijednosti spoznaje. Naime, S. Zimmermann glede spoznajnog akta razlikuje sudove i pojmove. Neposredno evidentni sudovi su oni o neposredno opaženim sadržajima svijesti što je uporište za realnu vrijednost spoznaje. Uz to

[302] Usp. Isto, 149-150.
[303] Isto, 151.
[304] Usp. Isto, 152.
[305] Usp. Isto, 152-153; detaljnije o odnosu mišljenja i bitka usp. Isto, 158-236.

neposredno evidentni su i idealni (misaoni) sudovi čime se osigurava spoznajna općenitost i nužnost. Pojmovi, pak izriču bîti senzitivnih predmeta neovisnih o poimanju. Pritom S. Zimmermann uzima u obzir objektivnu istinu kauzalnog principa – sud o odnosu zbivanja i uzroka primjenjujući ga na senzitivnu sferu svijesti kao zbivanju. Iz toga izvodi izvansvjesnu realnost na temelju čega zaključuje na mogućnost spoznaje posljednjih uzroka svjesne i izvansvjesne realnosti. Svrha dokaza bila je usmjerena opravdanju mogućnosti metafizike o Bogu i o duši.

Kako je u nacrtu već spomenuto, S. Zimmermann tvrdi i u dokaznom postupku izvodi da razum iz nenužnosti svijeta spoznaje njegov nužni, ali i osobni uzrok – Boga.[306] Taj je dokaz nužan i u odnosu na dokaz o Bogu koji postavlja svrhu našem životu. Kao glavno spoznajno sredstvo služi mu načelo uzročnosti za koje, protivno agnosticima koji tvrde da je ono vezano tek uz promjenjivi svijet, S. Zimmermann tvrdi da je na temelju spoznajnog čina i doživljaja vlastitog ja moguće dokazivati da je nenužni svijet u relaciji ovisnosti od uzroka. Metafizička vrijednost načela uzročnosti jest u mogućnosti dokazivanja egzistencije uzroka koji je po svojoj naravi ne samo neograničen, nego i savršena osoba – Bog.[307] U svom dokaznom postupku S. Zimmermann polazi od egzistencije apsolutnog, nužnog, vječnog bića koje je princip svih promjena u evoluciji svijeta.[308] Njegova egzistencija nije od drugoga (*ab alio*), nego on jest snagom vlastitog bitka, od sebe (*a se*), po svojoj naravi (bîti) – nužno i bez začetka, tj. vječno biće. Kauzalni princip upućuje da promjene u nama i izvan nas zahtijevaju egzistenciju uzroka o kojem ovise. Taj uzrok treba biti apsolutan, tj. potpuno dostatan. Takav nije nijedno proizvedeno biće. S druge strane, taj apsolutni princip svih promjena u svijetu nije imanentan, nego transcendentan.[309] Riječ je o jednom principu, ne višestrukom, kojem pripadaju svojstva transcendentne osobnosti.[310] Prvi zaključak izvodi S. Zimmermann iz jednote kozmičkog rasporeda, a drugi iz njegove finalne tendencije,[311] koja pokazuje promišljenu osnovu, tj. razumsku sposobnost koja se pokazuje i u instinktivnom djelovanju, ali i u čovjekovu razumskom djelovanju. Sve to ukazuje na daleko savršeniji svjesni uzrok koji je iza tih djelatnosti, naprotiv taj prvi uzrok uključuje sve moguće najviše savršenosti, najsavršeniju svjesnost.[312] Iz svega toga zaključuje da je to biće – Bog.

[306] Usp. Isto, 277-294.
[307] Usp. Isto, 280.
[308] Usp. Isto, 280-281.
[309] Usp. Isto, 281-282.
[310] Usp. Isto, 287-293.
[311] Isto, 289.
[312] Isto, 290.

Čitava ta spoznajna perspektiva povezana je, ističe S. Zimmermann, s duhovno-duševnim ja, čovjekovom dušom,[313] koja objašnjava objektivnu svijest, tj. doživljaje spoznanja. Nasuprot psihološkom empirizmu, tvrdi S. Zimmermann, upravo u našoj svijesti predmeti su bez osjetnih elemenata, neovisni od fiziološke kauzalnosti, što govori o duhovnosti svijesti. Naime, u analitičkoj i sintetičkoj spoznaji riječ je duhovnoj kauzalnosti. Ako se promatra voljna aktivnost, gdje je riječ o vrijednosnim predmetima, u njoj dolazi do težnje za ostvarenjem spoznatog cilja, pri čemu nije nužno da motivi kauzalno odrede ili determiniraju odluku, nego je moguće da to bude rezultat samoodređenja voljnog subjekta za spoznaju cilja, tj. dobra koje ostvaruje moralne motive. U toj aktivnosti, prema S. Zimmermannu, uključena je finalistička ili teleološka struktura, no upravljenost volje na neke ciljeve ne znači da je ona determinirana težnjom za jednim ciljem bez mogućnosti ostvarenja nekog drugog moralnog cilja. U takvom indeterminizmu volje leži njena sloboda.[314] U tim aktivnostima razumskih i voljnih sposobnosti duše čovjek je neovisan o materijalnoj aktivnosti, što govori da je čovjekova duša duhovne naravi,[315] na temelju čega proizlazi zaključak da duša ne prestaje egzistirati nakon tjelesne smrti.[316] Imajući u vidu takvu duhovnu strukturu duše i aktivnosti njenih spoznajno-voljnih sposobnosti slijedi osvrt o povezanosti finalnosti i bitka u filozofiji S. Zimmermanna.

4.3. Finalnost u spoznaji vrijednosti i bitka

Elementi govora o finalnosti kod S. Zimmermanna povezani su s promatranjem vrijednosti, tj. u osvrtu na moralnu obvezu. Upravo s vrijednošću povezuje S. Zimmermann bitak,[317] a dalje u tom smjeru prikazuje moralnu vrijednost našeg života.[318] Bitak[319] se prema S. Zimmermannu tumači kao ono što jest, kaže nam „tu sam“, stavljen je pred našu svijest, kad kaže „to sam“, onda je određeni bitak, a ukoliko je subjekt bitka neodređen, onda je neodređeni bitak. Ako je bitak bića određen onim što mu je bitno, što ga čini dotičnim bićem, a ne nekim drugim, riječ je o metafizičkoj bîti, dok je sve ono što pripada kao bitno realnoj egzistenciji fizička bît. Bitak kao takav apstrahiran od onog empirički zbiljskog je metafizički ili ontički bitak. S. Zimmermann, svrstavajući sebe u intelektualističke metafizičare, kao

[313] Usp. Isto, 251-257.
[314] Usp. Isto, 256-257.
[315] Usp. Isto, 262.
[316] Usp. Isto, 264.
[317] Usp. Isto, 294-304.
[318] Usp. Isto, 305-329.
[319] Usp. Isto, 294.

temelj vlastite noetike upravo uzima metafizički bitak pri čemu apstraktnim pojmovima shvaća metafizičke bîti. Vrijednost je povezana s bitkom time što sve ono što jest – bitak je neka vrijednost. Polazište nauka o vrijednosti[320] S. Zimmermann temelji na nauku Tome Akvinskoga. Prema njemu, bitak je uzbiljen po bitnoj formi kao aktualni bitak i ujedno usavršenje bića s obzirom na potencijalnost. U tom smislu, svako je biće usmjereno na vlastito usavršenje jer mu je po bitnoj formi usađena težnja za usavršenjem, za vlastitim „dobrom", tj. vlastitom vrijednosti. Pojam vrijednost povezuje relacijom teženja s bitkom, a to je za njega volitivni i emocionalni akt svjesnog subjekta. Vrijednost tako uključuje postavljanje cilja. Nešto je vrijedno, upravo stoga što je cilj, svrha (*telos*) djelovanja te stoga svrhovitost ili teleologija, prema S. Zimmermannu, ima svoj izvor u vrijednosti, a ona kako je rečeno u bitku. Vrijednost je shvaćena kao cilj djelovanja.

> „Po svojoj bitnoj formi teži biće za svojim usavršenjem kao za svrhom djelovanja: svrha je normativ djelovanja. Zato je bitna forma ne samo konstitutivni princip bitka, nego i regulativni (normativni) princip djelovanja."[321]

Konstitutivni element vrijednosti je odnos bitka s teženjem – apetitivna relacija, čiji se subjektivni korelat nalazi u apetitivnim, tj. emocionalnim i volitivnim aktima.[322] Promatrajući vrijednost S. Zimmermann razlikuje doživljajni akt – vrednovanje i objektivnu vrijednost prema kojoj je akt usmjeren. Dva su momenta prisutna promatrajući objektivnu vrijednost: bitak i njegova doživljajnost – relacija s doživljavanjem. Subjektivisti zanemaruju objektivnu stranu koja se odnosi na bitak, a uzimaju u promatranje samo apetitivni doživljaj, tj. relaciju. Objektivisti, smatra S. Zimmermann, promatraju samo istinu kao bitak u relaciji sa spoznajom i vrijednost kao bitak u relaciji s teženjem. Iako se vrijednost primarno smješta u relaciju s aktom teženja, ipak je spoznajno shvatljiva i ontološki prvobitna te je teženje tako omogućeno samo po spoznaji, a vrijednost predmet refleksnog znanja. Oslanjajući se na tomističko razlikovanje intelektualnog i intuitivnog, racionalnog i diskurzivnog znanja, S. Zimmermann smatra da:

> „Vrijednost shvaćamo intuitivno u samom bitku; jer najopćenitiji (transcendentalni) pojam bitka ne možemo dobiti tek na osnovi pojmovnog spajanja i zaključivanja. Ali na intuiciju možemo nadovezati diskurzivno mišljenje, – kao što o bitku, jednako i o vrijednosti. Zato sa pojmovima bitka možemo spoznati i vrijednosti."[323]

Takva racionalna metafizika, prema S. Zimmermannu, omogućuje spoznaju životne vrijednosti, tj. smisla života vezanog uz metafizičku svrhu života koja se temelji na moralnoj

[320] Usp. Isto, 297.
[321] Isto, 297.
[322] Usp. Isto, 298.
[323] Isto, 299.

obligaciji, onom što „treba“ biti utemeljeno na „materijalnoj“ vrijednosti kao objektivnoj svrsi razumno-voljne naravi čovjeka.

Prelazeći na kratak povijesni osvrt[324] S. Zimmermann ističe Platonovo promatranje vrijednosti kao vječne, nepromjenjive i najsavršenije u Bogu kao suncu iz kojeg izlaze traci dobrote i istine te Aristotelovo teocentričko stajalište u kojem je Bog prvi i svršni pokretnik, kao najsavršenije dobro kojem su svrhovito upravljena sva kozmička događanja. Njegovo stajalište kozmičko zbivanje po analogiji stavlja u relaciju s našom spoznajom i najdubljim metafizičkim izvorom (Bogom). Tako je svaka stvar prema vlastitoj naravi usmjerena u razvoju vlastitom ostvarenju ili konačnom uzbiljenju – svrsi vlastite prirodne težnje, što sveukupno pokreće apsolutna Dobrota.

U vezi s vrijednošću S. Zimmermann navodi problem slobodne volje, oslanjajući se na Tomino intelektualističko filozofiranje koje ima utemeljenje kako u Aristotelovom tako i u Augustinovom promatranju. Sloboda je tako vezana uz volju, a ona uz moć rasuđivanja o poželjnim objektima kao i refleksije o voljnim činima. U moralnom smislu riječ je o rasuđivanju o moralnim dobrima i svršnog usklađivanja vlastitih čina prema tim dobrima. Granica razdvajanja od životinjskog instinkta upravo se nalazi u razumskom prosuđivanju između raznih dobara. Nakon ontologijskog promatranja, S. Zimmermann prikazuje psihologijsko gledište[325] u odnosu na vrijednost. Polazi od objekta htijenja koje promatra kao ono koje vrijedi ili ne vrijedi. Vrijednosni objekt za kojim teži je cilj težnje ili vrednovanja. Postignućem cilja završava voljno djelovanje, a samo postignuće cilja je svrha voljnog djelovanja. Cilj utječe na volju, pokreće je (motiv), a po motivaciji voljni subjekt dolazi u relaciju s ciljem. Voljno vrednovanje ovisi o upravljenosti subjekta prema vrijednosnom objektu i njegovom usvajanju od strane voljnog subjekta na temelju njegove psihičke strukture. Trajno motivirati volju može objekt koji ima trajnu vrijednost kojom motivira subjekta. Usvajanje objekta vrijednosti ovisi također i o misaonoj strukturi voljnog subjekta koji prosuđujući neki objekt nalazi u njemu trajnu vrijednost. Trajni motiv upućuje volju na vrijednosni objekt kao cilj i svrhu. U pedagogijskom smislu S. Zimmermann razmatra pitanje slobodne volje. Subjekt je slobodan u htijenju ukoliko od njega ovisi htjeti ili ne htjeti neki objekt. Htijenja nema bez motivacije, a ono je kao zbivanje uzrokovano od subjekta. S. Zimmermann se pita determinira (određuje) li motivacija voljnog subjekta za htijenje određenog vrijednosnog objekta? Takvu psihičku determinaciju promatra dvojako: od strane subjekta i objekta. Jedino ukoliko bi cilj – objekt teženja prema svojoj vrijednosti isključivao

[324] Usp. Isto, 299-300.
[325] Usp. Isto, 302-304.

bilo koju drugu vrijednost, bilo bi isključeno da volja taj cilj otkloni. Glede voljnog subjekta, njegova misaona konkretna sposobnost ovisi o intenzitetu motivacije, a generalna odluka da hoće ili neće nešto učiniti nije dovoljna motivacija u momentu kada nastupi suprotna jača motivacija. Nema, stoga razloga, smatra S. Zimmermann, da čovjek ne bi bio slobodan, a to jamči i samosvijest kao i moralna svijest koja nas motivira apsolutnom obvezom (obligacijom) ili trebanjem što je nezamislivo bez slobode. Navedena promišljanja S. Zimmermanna usmjerena su prema Bogu kao najvišoj vrijednosti našeg života.

4.4. Spoznaja Boga kao Svrhe čovjekova (moralnog) života

4.4.1. Spoznaja Boga u apsolutnoj moralnoj obligaciji

Polazeći od promjenjivosti, nenužnosti svijeta kao iskustvene činjenice S. Zimmermann dolazi do Božje egzistencije, do nužnog nepromjenjivog bitka kao vrijednosti u sebi. Tako dolazi do duševnog, voljnog zbivanja – do moralnog trebanja. Apsolutni karakter voljnog trebanja upućuje na apsolutnu vrijednost kao metafizički temelj i moralnu vrijednost našeg života.[326]

U tom promišljanju oslanja se najprije na Aristotelov teizam s teleološkim obilježjem koji promatra svijet u odnosu s Bogom, ukoliko je uzrok i najviše dobro kao njegov pokretač i predmet ljubavi (Toma: općenito težnje). Naime, svako zbivanje u svijetu, prema svom naravnom teženju svako biće teži vlastitom usavršenju, uzbiljenju ili ostvarenju vlastitog dobra, vrijednosti za kojom biće teži. S. Zimmermann prema tome sažima Aristotelovo naučavanje kao podlogu vlastitom naučavanju:

> „Pošto je Bog najviše dobro, zato je općeniti (vječni) zakon svih stvorova, da su na osnovu naravne upravljenosti prema vlastitom usavršenju eo ipso u odnosu prema najvišem dobru kao posljednjoj, najvišoj svrsi. Postići naravno usavršenje jest ono, poradi čega se teženje djelatno razvija, tj. usavršenje je svrha svakom naravnom teženju. Tako je i kod čovjeka: razumna narav kao takova ima svoju svrhu, a to je njezino usavršenje. U njemu se ostvaruje čovjekova sreća. Čovjek (svojom voljom) čini dobro odnosno zlo prema tome, da li njegovi čini vode k usavršenju razumne naravi. Za moralnu dobrotu mjerodavna je relacija voljnih čina s objektivnom svrhom razumne naravi.“[327]

Taj Aristotelov nauk, zamjećuje S. Zimmermann, ima u vidu ljudsku narav kao moralni normativ, na što se oslanja i skolastika[328] učeći da se moralna vrijednost ljudskih voljnih čina vrednuje prema stupnju usavršavanja razumne naravi u odnosu na najviše dobro. Time moralni zakon ima metafizičko uporište u našoj razumnoj naravi u teženju prema

[326] Usp. Isto, 305-329; 366-373.
[327] Isto, 305.
[328] Usp. Isto, 306.

najvišem dobru. Temeljna karakteristika moralne vrijednosti nalazi se u moralnoj obligaciji. Apsolutna dužnost svoj izvor ima u Bogu koji je najviše dobro te je predmet Božje volje. Time skolastička etika izvodi zaključak da je moralno doživljavanje dužnosti povezano sa sviješću o Bogu. U tom kontekstu, na temelju moralne obligacije, postavlja se pitanje o mogućnosti dokazivanja egzistencije apsolutnog zakonodavca o kojem je čovjek ovisan.[329]

S. Zimmermann, prikazujući deduktivni put[330] od metafizike o Bogu prema teodiceji, najprije se osvrće na nauk skolastičkih etičara koji se oslanjaju na teodiceju promatrajući čovjeka, Božje stvorenje, kao subjekta moralnih čina, čija je svrha, kao i ostalih stvorova, Bog, dobrota Božja. U tom smislu svrha svih stvorova, pa i čovjeka je očitovanje Božje dobrote u vlastitom djelovanju prema čemu se vrednuje dobrota ili zloća moralnih čina. Time je kvaliteta čovjekovih moralnih čina u relaciji s Božjom dobrotom koja joj je izvor i mjerilo. Postizanje apsolutnog dobra – Boga najuzvišenija je svrha djelovanja. Takvim moralnim djelovanjem čovjek usavršuje svoju narav prema Božjem savršenstvu te je moralna djelatnost obilježena teleološkom tendencijom – svrhovitom upravljenošću na usavršenje čovjeka čime se istovremeno očituje Božja dobrota i čovjekova sreća, a oba ta pojma uključuju Boga stvoritelja.

Druga metoda skolastičke etike kao fenomenološka analiza[331] polazi od iskustvenog razlikovanja čina – moralno dobrih i zlih kao činjenice ljudskog prosuđivanja na temelju etičke, moralne svijesti. Na temelju toga izvodi se najprije zaključak, jedna konstanta, da neke čine svi ljudi i vrednuju ih kao moralno dobre ili moralno zle. U moralnoj svijesti uočava se zajednička, bitna karakteristika – imperativ da se čini dobro, a ne čini zlo. Čovjek na taj imperativ odgovara vlastitim htijenjem (volje) pri odluci činiti ili ne činiti čin. Taj zajednički nazivnik je upravo ta obveza, obligacija, bezuvjetni (kategorički) imperativ kao jedinstvena forma u kojoj se pojavljuju svi moralni čini – dobri i zli, na temelju koje se oblikuju pravila čiju primjenu u pojedinom činu nazivamo savjest.

Na osnovu toga postavlja se pitanje što moralne čine čini dobrim ili zlim te odakle dolazi njihova bezuvjetna obvezatnost? [332] Odgovori su višestruki, a među njima S. Zimmermann ističe najprije Kantov subjektivistički odgovor koji se osvrće samo na obvezatnost ili dužnost što je moralna „forma“ te takve odgovore smatra formalističkim. Zatim navodi teleološke odgovore koji ističu sadržaj morala – dobri i zli čini – kao izvor i mjerilo nalaze se u prirođenoj težnji za najvišom svrhom života. Time dobar čin polučuje

[329] Usp. Isto, 307.
[330] Usp. Isto, 307-308.
[331] Usp. Isto, 308.
[332] Usp. Isto, 308-309.

svrhu – sreću, a ona je ukorijenjena u teženju subjekta. Nasuprot tome, drugi etičari moralnost ljudskih čina smatraju imperativno određenom, a ne usmjerenom nagonom ili težnjom za svrhom, tako da je vrijednost moralnih čina u samima sebi – objektivistički nazor.

U okviru objektivističkog stajališta S. Zimmermann postavlja pitanje na osnovu čega je moralnim činima vrijednost u sebi te odakle dolazi njihova obvezatnost?[333] To pitanje vodi ga u metafiziku jer odgovor ne mogu dati tek sami čini kao fenomeni u našoj svijesti, nego je potrebno naći mjerilo neovisno o našem teženju ili nagonu. Tek s tom tvrdnjom uvodi kvalifikaciju moralnih čina obilježenih svršnošću, teleološki, tj. ukoliko je njihova svrha neovisna o subjektu i njegovoj nagonskoj prirodi što je ujedno kritika Kantove subjektivističke teleologije. Pronaći svrhu znači nadići empirijsku spoznaju i ući u područje metafizike, otkriti dobrotu kao vrijednost u sebi i pronaći njen razlog, a ta relacija je teleološka što znači da je vrijednost čina povezana sa svrhom, a ona pak s nekim krajnjim razlogom. Kojim? Moralno dobri čini suprotni su moralnom zlim. Oni određuju kvalificiranje čovjekova života kao vrijednog ili nevrijednog. Dobrim činima čovjek potvrđuje svoju vrijednost, a to znači da u primarnu kvalifikaciju ne ulaze tek nagonske težnje, nego razumske sposobnosti koje bitno označavaju ljudsko biće, njegovu narav. Takva bitna kvalifikacija vodi S. Zimmermanna u smjeru stvoritelja te naravi – Boga koji određuje čovjeku takvu moralno vrijednu svrhu. Moralna vrijednost čovjeka dolazi od Boga postavljene svrhe u kojoj se nalazi sreća za kojom čovjek po naravi teži, a podvrgnuta je moralnom zakonu.

Drugi element moralnosti je imperativ, čijoj se obligaciji traži izvor. Jedina relacija koju otkriva S. Zimmermann je Božja volja koja određuje razliku između dobrih i zlih čina što je rezultat i deduktivnog teodicejskog istraživanja o svrsi stvaranja gdje se od ideje o Stvoritelju krenulo prema čovjekovoj moralnosti, a dosadašnjim postupkom se iz moralnosti došlo u relaciju s Bogom. U tom smislu taj deduktivni teodicejski postupak je teleološki, metafizika o Bogu koji je izvor – uzročnik svega, sam u sebi neograničeno savršen i najviša svrha stvorenja.

Prema tome, čovjek je u relaciji s Bogom kao vlastitim najvišim dobrom – religijski vidik. S. Zimmermann navodi ukratko staze religijskog puta koji polazi od teodicejskog dokazivanja Božje opstojnosti, iako i na temelju nekritičkog ljudskog iskustva čovjek može znati da Bog opstoji i da je najviša svrha svega. Unutarnji odnos s Bogom predstavlja religiju u subjektivnom vidu (religioznost) kao upravljenost svijesti, duševnog života prema Bogu kao

[333] Usp. Isto, 309-310.

najvišem dobru – psihološki vid. Teodicejski zadatak je odgovoriti na pitanje o Božjoj opstojnosti, naravi i stvaralačkom odnosu prema svijetu kojem je ujedno najviša svrha.

U tom kontekstu S. Zimmermann nastavlja s deduktivnom etikom,[334] čovjekovom voljnom aktivnošću otkrivajući da svojim voljnim činima čovjek kao subjekt djelovanja teži za svrhom – svojim dobrom dolazeći do najvišeg dobra, od kojeg potječe i kojem se svojom voljom vraća. Tu upravljenost svih stvorenja i čovjeka Bog je uredio „vječnim zakonom“, a iz njega proizlazi „naravni zakon“ i savjest. Vječni zakon očituje se ljudskom razumu kao izraz najviše volje – Božje volje. Znajući za Božju volju i najvišu svrhu u čovjeku se rađa svijest apsolutnog moranja – dužnosti ili savjesti. Dobrota čina ima za mjerilo Božje određenje čovjekove svrhe očitovano ćudorednim poretkom satkanim od niza svršnih dobara. U nizu vrednota za kojima čovjek teži, ljubi ih, zadnja je najviša – Bog kao zadnje mjerilo vrijednosti. Svrha je postajati stoga Bogu slični, usavršujući sebe i ostvarujući vlastitu sreću i smisao svog života. Bezuvjetnost ili apsolutnost moralne obligacije (moranja, trebanja), zaključuje S. Zimmermann, nemoguće je dokazati bez relacije s Božjom voljom, s Bogom. U tom smislu, nema ćudoredne svijesti bez svijesti o Bogu.

U sljedećem koraku etičku orijentaciju S. Zimmermann uspoređuje s noetičkom.[335] Ranije je rekao da se u svjesnom subjektu nalaze misaoni, razumski sadržaji kojima se intendira stvarni, realni bitak – intencionalni bitak („idealni“ bitak). Promatra ga kao neovisnog od svjesnog subjekta što bez promatranja nije, tj. u relaciji je sa subjektom spoznaje. Noetička pozicija S. Zimmermanna polazi od toga da je istinita spoznaja prisutna u samom činu spoznanja u misaonom razumnom subjektu koji je doživljava, a kriterij je očitovanje bitka u činu spoznanja. Idealisti (psihološki i logički), naprotiv, ne priznaju činjenicu egzistencije izvansvjesnog bitka, nego tek idealnog bitka, u samom subjektu. Imajući u vidu vlastito noetičko polazište vraća se etičkoj koncepciji koju smatra konformističkom. Promatra svjesni subjekt s obzirom na njegovo htijenje s osjetilnom i razumskom motivacijom koja se pokazuje kao apsolutna dužnost (obligacija). Njen predmet je htijenje kojim smo upravljeni na izvansvjesno egzistentni bitak. Obligacija vrednuje htijenje kao dobro ili zlo. Htijenju koje je po dužnosti priznato mora odgovarati izvansvjesno dobro kao njegova svrha – apsolutno (bezuvjetno) dobro s obzirom na apsolutnu dužnost. Apsolutno dobro, smatra S. Zimmermann u svojoj metafizičkoj (teističkoj) koncepciji, izvodi se

[334] Usp. Isto, 310-311.
[335] Usp. Isto, 311-329.

„iz apsolutne volje, koja egzistira izvan moralnog subjekta. Takva je volja samo u Bogu, kao što je u njemu jedinome apsolutna (neograničeno savršena) dobrota kao svrha moralno dobrih čina.“[336]

U tom smjeru definira

„moralnu dobrotu kao podudaranje voljnih čina sa svrhom, koju je Bog odredio razumnoj naravi.“[337]

Nasuprot tome navodi eudajmoniste koji za kriterij dobrote smatraju subjekta koji teži prema korisnom dobru, dok Kant odbacuje ovisnost o realnim dobrima priklanjajući se apsolutnoj dužnosti kao idealnoj vrijednosti koja nije osnovana u volji izvan moralnog subjekta, nego je on autonoman. S. Zimmermann smatra svojom zadaćom dokazati, nasuprot Kantu,

„ovisnost apsolutne dužnosti od volje Božje, ukoliko je našoj razumnoj naravi postavila postignuće apsolutnog dobra kao svrhu htijenja.“[338]

Na temelju iskustva psihološki doživljava prirođenu (naravnu, nagonsku) težnju za nekim predmetom težnje (ljubavi), za nekim dobrom, vrijednim težnje, da bude svrha voljnog ostvarenja. Tek na temelju moralne obligacije voljni čini se diferenciraju na dobre i zle. Na pitanje o subjektu moralne obligacije S. Zimmermann nudi teistički odgovor[339] tvrdeći da je Bog najsavršenije dobro koje čovjek može i mora postaviti vlastitom svrhom, a sva su ostala dobra stavljena pred čovjekovu slobodu tek u relaciji s tim najsavršenijim dobrom. Bog je upravo onaj koji pred čovjekovu slobodnu volju stavlja tu obligaciju težnje i ostvarenja najviše svrhe – najsavršenijeg dobra. Bog čovjeku želi najviše dobro, a time i da čovjekovo htijenje bude vezano na moralna dobra koja vode tom cilju. Tako se moralna dobrota očituje u poštivanju Božje volje, tj. usavršavanju razumne naravi uz kriterij najvišeg dobra – sreći u zajedništvu s Bogom. U tome se nalazi metafizički temelj moralne obligacije, njen apsolutni imperativ utemeljen je na Božjoj volji ukoliko je odredila relaciju čovjekove naravi s najvišim dobrom. U tome se očituje heteronomnost imperativa: ovisan je o Bogu koji određuje stvorenju, i čovjekovoj volji, najviše dobro što ga narav treba postići. Subjekt moralnosti, smatra S. Zimmermann, je volja kojom intendiramo neki objekt kao cilj težnje, voljnog ostvarenja. Volja je na taj način, moralno (apsolutno) obligirana te je konstituira relacija s dobrom povezanim s obligacijom koja ima bezuvjetnu vrijednost kao cilj sreće. Takvo dobro mora biti neograničeno savršeno i stoga svrha moralnih čina predstavlja ujedno ostvarenje naše sreće u Bogu.

[336] Isto, 313.
[337] Isto, 313.
[338] Isto, 313.
[339] Usp. Isto, 315-317.

S. Zimmermann primjećuje da različite filozofije (empirizam, neopozitivizam) odvajaju najviše dobro kao neovisno od apsolutne obligacije koju promatraju kao rezultat iskustva i potpuno naravnog razumnog reguliranja volje. Prema toj naturalističkoj viziji razumska narav postaje izvor obligacije. Najviše dobro biva čovječnost ili humanitet kao voljno ostvarenje usmjereno na opći duh. Moralna obligacija postaje autonomna kao zahtjev razumske volje koja je najviše dobro. Takve filozofije nisu u stanju, smatra S. Zimmermann, protumačiti činjenicu apsolutne obligacije, ničim uvjetovane pa ni težnjom za ciljem. Ni u kojem razumski određenom cilju ne može se pronaći apsolutna obligacija. Osim toga, takve filozofije ne mogu ponuditi obrazloženje definicije najvišeg dobra koje opravdava moralno diferenciranje voljnih čina. Tako etičkim promatranjem zasnovanim u teodiceji – dokazima da egzistira Bog, S. Zimmermann upućuje kritiku navedenim filozofijama oslanjajući se na teizam kojim priznaje Boga kao najviše dobro – svrhu moralnosti u kojoj se nalazi obligacija. Iz činjenice apsolutne obligacije dokazuje egzistenciju Boga kao moralnog zakonodavca.

Pri sljedećem koraku S. Zimmermann postavlja pitanje možemo li taj obligatorni karakter moralnog zakona spoznati kao zakon naše naravi (autonoman) i prije nego ga spoznamo kao Božji zakon, tj. kao udio vječnog zakona u samom Božjem umu (teonomno), što vodi dokazivanju Božje egzistencije iz moralne obveze – deontološki dokaz.[340] S. Zimmermann polazi od obligacije bez veze s voljom Božjom, ali dokazuje da upravo takvom spoznajnom apstrakcijom od religijskog elementa u svijesti i dalje ostaje činjenica moralne obligacije. Njegova je tvrdnja da u ljudskoj svijesti (subjektivno) opstoji kategorički imperativ čak i onda kada mu spoznajno ne prethodi veza s voljom Božjom. Nakon toga prelazi na objektivni moment moralne obligacije otkrivajući da religijski moment ne mora biti logički ispred moralne obligacije, ali ontološki (objektivno) je ispred nje.

Slijedi daljnja analiza deontološkog dokaza polazeći od čovjekove naravne težnje za nečim, gdje se javlja otpor prema predmetu suprotne težnje u vidu kategoričkog imperativa činiti ono što je predmet naravne težnje. Taj kategorički imperativ dolazi od neke druge volje koja određeni predmet (naravne težnje) drži vrednijim od predmeta suprotne težnje onoj naravnoj težnji. Riječ je o volji o kojoj je ovisna i sama ljudska narav koju nadilazi, tj. obligacija objektivno pretpostavlja realnu relaciju čovjekove volje s apsolutnom voljom, tj. čovjeka s Bogom.[341] Moralni zakon je utemeljen na odnosu čovjekove naravi s Bogom

[340] Usp. Isto, 319-322.
[341] Usp. Isto, 321-322.

zakonodavcem kojeg ne spoznaje neposredno, nego moralna obligacija uključuje vršenje čina koje ona određuje ili snošenje kazne, što određuje Bog zakonodavac.[342]

Navodeći tvrdnju protivnika deontološkog dokaza koji tvrde da spoznaja apsolutnosti obligacije dolazi od spoznaje relacije sa zakonodavcem, S. Zimmermann smatra da obvezu treba uzeti pasivno,[343] tj. na način kako nam je u svijesti prisutna. To podrazumijeva čovjekovu usvjesnu konstataciju imperativa za voljno djelovanje ne obazirući se na neko pojedinačno poželjno dobro kao voljnu motivaciju. Čovjek osjeća imperativ koji se afirmira bez osvrtanja na neka određena poželjna dobra. Apsolutnost je shvaćena kao takva činjenica u svijesti, kojoj tek naknadno pridolazi razumska refleksija, a obrazloženje te činjenice vodi do obveze i njenog izvora. Riječ je o znanju apsolutnosti obveze kao „usvjesnog fakta“ kategoričkog imperativa, a da se ne zna potpuno izvjesno njegov realni razlog, tj. uzročnik. Na taj način deontološki dokaz uz objektivizam i realizam otvara put našoj spoznaji za prijelaz u metafizičku stvarnost. Rješavajući ostale prigovore deontološkom dokazu, S. Zimmermann ističe prigovor vezan uz princip da dobro treba činiti, a zlo izbjegavati.[344] „Dobro“ se pritom može promatrati u smislu usklađenosti s razumskom naravi i kao ono koje je primjereno apsolutnoj dobroti konačnog cilja. Za prvi – usklađenost s razumskom naravi, protivnici smatraju da ne izriče apsolutne obligacije te se može objasniti iz same razumske naravi, dok zastupnici tvrde da se u svijesti nalazi apsolutna obligacija i onda kada nije spoznata u punom smislu – u vezi s apsolutnim zakonodavcem jer se ne može shvatiti bez veze s voljom zakonodavca, tj. bez Božje egzistencije kojom je uvjetovana. Tim indirektnim dokazom konstatira se „fakat usvjesne empirije“ kao datost u moralnom doživljaju, čiji usebno-opažajni sadržaj potiče kritičku refleksiju u propitivanju realnog razloga budeći u svijesti relaciju s apsolutnim zakonodavcem o kojem je čitavo biće ovisno. Moralna obligacija, prema navedenoj analizi S. Zimmermanna, sadrži ideju o Bogu tako da se može reći da deontološki dokaz polazeći od jedne iskustvene činjenice propinje se do Božje egzistencije kao svrhe čovjekova moralnog djelovanja i njegova cjelokupnog života.

4.4.2. Svjesna upravljenost Bogu

Polazeći od spoznajno-kritičkog problema koji je u temelju metafizičkog problema, tj. religijskog problema – pitanja egzistencije i bitnosti božanstva, S. Zimmermann se pita po

[342] Usp. Isto, 323.
[343] Usp. Isto, 324-325.
[344] Usp. Isto, 326-327.

kojoj sferi: racionalnoj, emocionalnoj ili volitivnoj, religijski objekt biva dostupan?[345] Upravo taj pristup razlikuje filozofske smjerove: od racionalističkih (intelektualizam) do iracionalističkih (voluntarizam, pragmatizam, intuicionizam). S. Zimmermann smatra da je među njima jedino intelektualistički realizam u stanju zastupati realni odnos čovjeka i Boga kao tvornog i svršnog uzroka, što je temelj religije kao svjesne (subjektivne) upravljenosti čovjeka prema Bogu nasuprot religijskom subjektivizmu (iracionalizmu) koji se temelji na nespoznajnoj sferi čuvstvovanja i teženja.[346]

S. Zimmermann, oslonjen na aristotelsko-skolastičku tradiciju, želi stoga ispitati noetičke temelje teodiceje,[347] koja polazi od definicije Boga kao apsolutno egzistentnog bića, neograničeno savršene osobe, realno različite od svijeta kojemu je on uzrok i svrha. Od iskustvenih činjenica došlo se do čovjekove naravne spoznaje (razumom i voljom) Božje egzistencije i čovjekove ovisnosti o Bogu utemeljene u samoj čovjekovoj naravi. U kritičkom propitivanju S. Zimmermann pristupa noetičkom problemu prelazeći od metafizičke religije na subjektivnu uzimajući u obzir religiju kao „svijesni fakat“ kako bi je metafizički utemeljio. U tom pravcu promatra religiju kao svjesnu upravljenost Bogu – polazeći posrednim putem od iskustvenog elementa kako bi na temelju principa kauzalnosti došao do priznanja Boga – (racionalnog) znanja o Bogu kao izvoru svijeta. Na temelju finalnog poretka u svijetu i moralne svijesti, čovjek izvodi zaključak o egzistenciji apsolutnog bića osobne naravi kao apsolutnog izvora (osobne naravi) vlastite egzistencije očitovanoga u njegovoj samosvijesti.[348]

Govoreći o povezanosti religije i morala, tj. povezanosti sa životom, oslanjajući se na skolastički nauk, S. Zimmermann ističe da osobna narav Stvoritelja podrazumijeva postavljanje svrhe stvorovima u čijem temelju leži upravljanje k svrsi.[349] Ta osnova priopćena je osobnim stvorenjima po njihovoj naravi preko razuma i volje. Bog je tvorni, ali i svršni uzrok stvorenja. Iz relacije stvorenosti izvodi se i relacija svršne određenosti. Svoje metafizičko, noetičko stajalište S. Zimmermann sažima u tvrdnji:

> „da je Bog proizvodni ili tvorni (eficientni, aktivni) uzrok svijeta i njegov svršni uzrok, tj. da je svijet u kauzalnom i finalnom snošaju s Bogom, i to – nota bene – u realnom snošaju, tj. sasvim nezavisno od toga, da li taj snošaj ikoji čovjek svijesno usvaja (apercipira).“[350]

[345] Usp. Isto, 331.
[346] Usp. Isto, 332.
[347] Usp. Isto, 330-370.
[348] Usp. Isto, 333-335.
[349] Usp. Isto, 347-349, 353-359.
[350] Isto, 353.

Realni odnos (kauzalnosti i finalnosti) temelj je metafizičke religije, to znači neovisan od svijesti bilo koga. U trenutku kada postane predmet svijesti, dolazi do odnosa svjesnog subjekta i Boga, čija se svijest upravlja prema Bogu, intendira Boga. Od toga temelja racionalne metafizičke filozofije (teodiceje) S. Zimmermann tumači religiju kao svjesnu činjenicu. Svoje metafizičko noetičko stajalište temelji na tvrdnji koju izlaže u analizi zajedničkog temelja Tomine i Duns Scotove noetike u metafizičkom realizmu, a ta je da razumskom spoznajom prelazimo granice empirije dosežući, ne pojavni bitak, nego bitak uopće. Objekt spoznaje je neovisni bitak, a razlog općenite i nužne spoznaje leži u bitima kao univerzalnim objektima pojmova.[351] Bîti su, slaže se sa skolastičkom tradicijom, u realnom svijetu, neovisne od svijesti. Metafizičke bîti shvaćamo apstraktnim pojmovima. S obzirom na Boga, njegova metafizička bît je apsolutna neovisnost, dok je njegova fizička bît da je neograničen, savršen, osoban, vječan.[352]

Bog, Stvoritelj istovremeno je i Svrha svijeta, a na poseban način predmet je razumno-voljnog bića. Razumna narav je u osobnoj adekvatnoj relaciji sa svojim Stvoriteljem i Svrhom. Naime, upravo razumnoj naravi Stvoritelj je postavio kao cilj njeno dobro. Time se objektivna finalna relacija razumne naravi primjenjuje na voljne čine. Finalitet, utemeljen u razumskoj naravi, konstituira moralnu vrijednost ljudskih čina. Apsolutna (objektivna) moralna obligacija zabacuje određene subjektivne ciljeve i ostaje u relaciji samo s jednim ciljem koji je kao i ona apsolutan i objektivan. Razumska narav ovisna je o Bogu kao svome Stvoritelju te je o Bogu ovisno i određivanje njena cilja, tj. obligacija u kojoj razum spoznaje vlastito dobro kao cilj u korelaciji je s voljom Božjom koja upravo određuje njen cilj.[353] Individualna svijest, iako svjesna takve moralne obligacije, ne mora o njoj imati pojma, znati je obrazložiti, a niti je slijediti. Naime, iako između moralne i religijske svijesti postoji uzajamna relacija, moralna svijest može postojati i bez religijske svijesti, time što će onaj koji priznaje Boga obligatornu narav moralne svijesti pripisati Bogu doživljavajući ograničenost razumske naravi i ovisnost o onome što je nadilazi, dok će onaj koji ne priznaje Boga (ovisno o individualnom karakteru i socijalnim okolnostima) imati svijest dužnosti utemeljenu na razumskoj naravi. Čak i u takvom slučaju, smatra S. Zimmermann, moralna svijest sadržava prikriveno priznanje Boga. Svaki čovjek može na temelju redovite refleksije o prolaznosti svijeta i njegove uređenosti tražiti konačni uzrok.

[351] Usp. Isto, 361.
[352] Usp. Isto, 294.
[353] Usp. Isto, 369-373.

Upravo razumsko-voljna narav teži najvišem dobru kao vlastitoj svrsi. Volja Božja koja postavlja svrhu, postaje mjerilo slobodnih ljudskih čina. Volja Božja predstavlja svrhu, naše najviše dobro koje ljudskoj volji nameće obligaciju ravnanja prema njenom zakonu upisanom u narav. Time sva pojedinačna dobra bivaju u relaciji s najvišim dobrom – Bogom kao najvišom svrhom. Iz toga S. Zimmermann zaključuje

> „da se moralna svijest metafizički osniva na religiji: na relaciji naše volje s Bogom najvišom svrhom, kao i s vječnim zakonom, direktivom ljudskih čina k najvišoj svrsi.“[354]

Na temelju toga, smatra S. Zimmermann, dolazi do ujedinjenja naše razumske naravi s Bogom kao predmetom najviše životne svrhe što rezultira čovjekovim usavršavanjem. Težnja prema blaženstvu, sreći nemoguća je bez postignuća najvišeg Dobra, ali je u predsmrtnom životu nedostiživa. Očito je iz toga kako bez metafizičke osnovice shvaćanja Boga kao svrhe nema skolastičke etike. U finalnoj relaciji čovjeka prema Bogu očituje se nova relacija – čovjekova života kao sredstva za ostvarenje Boga – Svrhe. To znači da je Bog – Svrha, normativ koji čovjeka obvezuje na svrsishodne čine.

[354] Isto, 348.

5. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji I. Kozèlja

5.1. Nacrt filozofije I. Kozèlja – elementi finalnosti

Ivan Kozèlj[355] (1896.-1982.) je hrvatski isusovac, rođen u Olševku kod Kranja u Sloveniji. Svoje obrazovanje: gimnazijsko u Travniku, filozofsko u Innsbrucku, Sarajevu i Pullachu (Münchenu) te teološki studij u Louvainu, kruni doktoratom iz filozofije i teologije na Gregorijani u Rimu 1940. Obnaša različite službe u svom svećeničkom i redovničkom životu u Družbi Isusovoj među kojima su posebno značajne njegove pastoralne djelatnosti, a od 1941. godine kao profesor filozofije predaje psihologiju, teodiceju, etiku i povijest filozofije na Filozofskom institutu u Zagrebu. Od 1953. do umirovljenja profesor je filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Objavljuje članke iz filozofije u (*Obnovljenom*) *Životu* (čiji je i urednik jedno vrijeme) i *Bogoslovskoj smotri*.

Objavljuje mnoge članke iz različitih područja, ali se na poseban način bavi filozofijom o čovjeku, osobito temom savjesti.[356] U tim temama otkrivamo metafizičke elemente njegove filozofije. Prije svega, treba reći da I. Kozèlj iako traži pravu objektivnu istinu, on

> „jako cijeni i duboko doživljava čovjeka kao čovjeka.“[357]

U predavanjima o racionalnoj psihologiji ili filozofiji o čovjeku definira da je ona „filozofska znanost o sveukupnom životu čovjeka“.[358] U trinaest teza I. Kozèlj iznosi klasični skolastički nauk o čovjeku. No, do čovjekove srži doći će, ipak, u opisu čovjekove savjesti. U njoj se krije put prema Bogu. Taj put je deontološki dokaz za Božju opstojnost, što I. Kozèlj sažeto izriče:

> „Pojam nam se ćudoredne obveze *a priori* nameće kao nešto što iz razumne i slobodne ljudske naravi nužno proizlazi i bez čega se ona ne može zamisliti, a na najširoj osnovici, znanstvenim istraživanjem stečeno iskustvo, činjenicu ćudoredne obveze u čovjeku kao posve općenitu nedvojbeno potvrđuje. Bez Apsolutnoga – osobnoga Boga – kao svog najdubljeg temelja i adekvatnog razloga, ta činjenica ostaje

---

[355] Vidi Belić, Predrag, Iz bio-bibliografije o. Ivana Kozèlja, *Obnovljeni život* 31/3 (1976.), 283-293. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=87895 (pristupljeno 25. travnja 2014.); Također Šestak, Ivan, Kršćanski filozofi iz vremena „srpa i čekića“ u časopisu Obnovljeni život (1971.-1990.), *Obnovljeni život* 57/3 (2002.), 318-319. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=2245 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

[356] Vidi Kozèlj, Ivan, *Filozofija o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut D. I. – Odjel za kršćanski nazor (umnoženo ciklostilom sestara Naše Gospe, Primorska 20), Zagreb, 1977.; Kozèlj, Ivan, *Savjest* (Put prema Bogu), Filozofsko-teološki institut D. I., Zagreb, ^{2}1990.

[357] Belić, Miljenko, Šanc i Kozelj – dva slovenska filozofa među Hrvatima, *Filozofska istraživanja* 53-54/2-3 (1994.), 452-471; navod na str. 460.

[358] I. Kozèlj, *Filozofija o čovjeku*, 4. Vidi Šestak, Ivan, Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2011., 147-175. O filozofiji o čovjeku I. Kozèlja I. Šestak, Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku, 171.-173.

naprosto neshvatljiva. Postoji dakle Apsolutni – osobni Bog – koji jedini može biti adekvatni razlog tog specifično ljudskog fenomena, što ga zovemo ćudoredna obveza.“[359]

Prisutnost tog fenomena je općeljudsko iskustvo koje se nalazi kako kod primitivnih tako i kod kulturnih naroda.[360] Dobro se samo po sebi nameće kao nešto u sebi vrijedno, a vjernost tom Dobru određuje čovjeka u njegovu biću. Čovjek tom dobru pristupa u svjesnom i slobodnom izboru. Tako Bog čovjeka predaje u ruke vlastite odluke kako bi došao do svoga Stvoritelja i postigao potpuno i blaženo savršenstvo.[361] Do spoznaje egzistencije i naravi toga bića – Boga, detaljno opisano u šesnaest teza u djelu *Theodicea*,[362] od kojeg dobiva vlastiti bitak, a za čiju opstojnost postoji konsenzus čitavog ljudskog roda,[363] dolazi čovjek putem savjesti.

5.2. Finalnost u savjesti

Moglo bi se na prvi pogled izvesti zaključak kako I. Kozèlj ne govori o finalnosti, svršnosti ili teleologiji, a niti o bitku u tom kontekstu. Istina, o toj tematici raspravlja klasičnim skolastičkim opisom u četvrtoj tezi *Theodiceae* govoreći o redu i finalnosti u svijetu koji upućuju na njihova Ureditelja – Boga.[364] Međutim, ukoliko želimo naći razrađeniji pristup finalnosti koja bi nas vodila spoznaji bitka izričito prema navedenim pojmovima, pronaći ćemo je usputno spomenutu i u tragovima. Ipak, promatrajući sadržajno, šire i dublje, otkrit ćemo istinski govor o finalnosti koji se krije u djelu I. Kozèlja *Savjest – put prema Bogu*, idući tragom pojmova upravljenost, usmjerenost i dinamizam. U tom kontekstu već i sam naziv djela krije glavna uporišta govora o finalnosti. Polazište tog govora je fenomen ćudoredne svijesti, tj. savjesti, a krajnji domet, svrha tog putovanja kroz savjest je upoznati i osobno susresti biće po sebi, savršeni, neograničeni bitak, vrhovno dobro – osobnoga Boga. Način dolaska do toga Cilja je preko dramatičnog dinamizma koji se odvija upravo u savjesti i njene upravljenosti prema Bogu.

Sloj po sloj otkrivamo sadržaj finalnosti u navedenom djelu *Savjest – put prema Bogu*, u čijem nas prvom dijelu I. Kozèlj upoznaje s dva načina uspinjanja k Bogu, tj. sa sadržajem

---

[359] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 243.
[360] Usp. Kozèlj, Ivan, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, *Bogoslovska smotra* 33/1 (1963.), 13-40. Vidi http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=72822 (pristupljeno 05. srpnja 2017.).
[361] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 244-246.
[362] Usp. Kozèlj, Ivan, *Theodicea* (skripta), Slušači Rkt. bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, Ciklostil Nadbiskupskog bogoslovnog sjemeništa – Zagreb, Zagreb, 1961. Napomena: riječ je o sedamnaest teza, jer se pretpostavljamo greškom dvanaesta teza dvaput navodi.
[363] Usp. sedmu tezu I. Kozèlj, *Theodicea*, 42-44.
[364] Usp. Isto, 25-30.

deontološkog dokaza I. Kanta i J. H. Newmana,[365] nakon čega nas u drugom dijelu uvodi dublje u problematiku deontološkog dokaza[366] dijalogizirajući s mnogim suvremenim filozofima koji razrađuju navedenu problematiku, da bi u trećem dijelu govoreći o personalizmu[367] zašao u samo čvorište – ljudsku osobu, u čijoj se srži odvija živi dinamizam i otkrivaju metafizičke dubine u doživljaju Boga.

Na tragu Platonove i Aristotelove, a osobito Tomine filozofije, svi putovi vode od ograničenog i kontingentnog prema Neizmjernom, Neuvjetovanom, Neograničenom i Nužnom, biću „a se", po sebi – Bogu, različitom od ograničenog svijeta[368] i utkanom u srž našeg misaonog dinamizma.[369] Od svih putova preko stvorenja, I. Kozèlj ide putom deontološkog dokaza – preko fenomena savjesti „od drugih različitim smjerom, nas on vodi k Cilju".[370] Dva su, naime, različita puta uspinjanja k Bogu,[371] među kojima najprije navodi prirodno spontano umovanje, dinamizam prirodne gravitacije misli koji unatoč zaobilaznim putovima svakog pojedinca vodi k Bogu čvrstim logičkim zaključivanjem:

> „Tu nam je spoznaja Boga od početka jasno pred očima kao cilj koji želimo postići; kao vrhunac na koji se želimo popeti."[372]

Taj put vodi preko savjesti koju doživljavaju i primitivni narodi uz traženje uzroka razumskom naravi i težnju tumačenja prirodnih sila kao jedinstvenih i cjelovitih. I. Kozèlj, u tom smjeru, dolazi do zaključka:

> „Da Bog nije već nekako utkan u samu ljudsku narav; da čovjek po samoj svojoj razumnoj naravi nije od početka naravnan i upravljen na Neizmjerno, da ga njegov životni elan neodoljivo ne nosi preko granica svega vidljivoga i ograničenoga, k nečem, što je drukčije, veće i ljepše od svega vidljivoga, nikad čovjek ne bi došao u napast da nešto divinizira; ideja Boga se ni u kojem obliku ne bi pojavila na horizontu njegove svijesti."[373]

Da Bog – transcendentno biće nije već na neki način prisutan u samoj ljudskoj naravi, smatra I. Kozèlj, problem Božje egzistencije ne bi bio predmetom ljudskog promišljanja.[374] Ipak, u dinamizmu svoje misli, čovjek kao biće pitanja, pita se o tom transcendentnom biću. Oslanjajući se na uvid J. H. Newmana, smatra I. Kozèlj, da je čovjek, prije svega, ćudoredno biće koje u glasu što ga opominje da čini dobro, a izbjegava zlo, prepoznaje glas višeg,

---

[365] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 15-76.
[366] Usp. Isto, 79-172.
[367] Usp. Isto, 175-246.
[368] Usp. treću tezu I. Kozèlj, *Theodicea*, 18-25.
[369] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 10-11.
[370] Isto, 11.
[371] Usp. Isto, 15.
[372] Isto, 16.
[373] Usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 16; usp. također klasičnu skolastičku analizu navedene tematike u prvoj tezi I. Kozèlj, *Theodicea*, 5-14.
[374] Usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 15-16.

transcendentnog bića, osobnog Boga i ćudorednog zakonodavca.[375] Na tragu deontološkog dokaza skolastici tek u XIX. stoljeću, potaknuti promišljanjima I. Kanta, iz ćudoredne svijesti nastoje otkriti egzistenciju Božju.

Kao polazište u deontološkom dokazu Božje egzistencije uzima se fenomen savjesti, univerzalne i konstantne ćudoredne svijesti.[376] Univerzalnost tog fenomena odnosi se čak i na najprimitivnije narode i tumači ljudskim srcem,[377] koje registrira različite doživljaje pri činjenju dobra i zla. Riječ je o bitnom svojstvu ljudske naravi. Narav svakog živog bića svojim određenim djelovanjem ostvaruje svoje određene ciljeve pa tako i ljudska, a njoj

> „pripada da je ona neko supstancijalno počelo djelovanja prema određenom cilju.“[378]

Ljudska narav podrazumijeva i određenu prisebnost, slobodno odlučivanje djelovati na određeni, izabrani način. I. Kozèlj zaključuje:

> „Narav je u svojoj biti dinamička, aktivna upravljenost na određeni cilj“,[379]

jer bi bez te upravljenosti, usmjerenosti na određeni cilj, bila besmislena i apsurdna. Čovjek, nastavlja I. Kozèlj, sa slobodom kao svojom bîti, bez te određenosti, bio bi pripušten besciljnosti, a to je nespojivo sa slobodom. Vezanost koja, ipak, ostavlja slobodu, čovjek doživljava u ćudorednoj svijesti.

Kao bitnu oznaku savjesti[380] I. Kozèlj navodi jasnoću zaključivanja, s određenom neposrednošću i intimnošću, kojom se dolazi do ćudoredne kvalitete nekog čina, a riječ je o ćudorednom dobru koje odgovara subjektivnoj težnji i usavršuje čovjeka. Ono je ugodno jer je biću tako dobro biti, ali je i aktivno i usavršava biće. Ta ugoda je u skladu sa svrhom cjeline kao njeno istinsko dobro i ostvarenje neke njegove mogućnosti. Osim toga, ćudoredno dobro je korisno, vrijedno da ga se zavoli i ostvari. Logično ćudoredno dobro je vrhovno dobro jer zalazi u čovjekovu bît i određuje njegovu egzistenciju, njega kao čovjeka.

Razmišljajući u tom smjeru I. Kozèlj prati analize I. Kanta i J. H. Newmana.[381] On navodi mišljenje I. Kanta,[382] prema kojem se ćudoredno dobro nameće svojom neposrednom očevidnošću kao vrijednost po sebi koja upućuje da je dobra volja forma, opći zakon, koji obvezuje svojom bezuvjetnošću – kategorički imperativ. Ipak, I. Kozèlj smatra da uzvišenost te vrijednosti mora nadilaziti tek čistu formu po kojoj je čovjek svrha samom sebi (ili po sebi),

---

[375] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 17, 19.
[376] Usp. Isto, 24-42; usp. također šestu tezu o dokazu Božje egzistencije iz ćudoredne obveze I. Kozèlj, *Theodicea*, 35-41.
[377] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 26.
[378] Isto, 38.
[379] Isto, 39.
[380] Usp. Isto, 42-47.
[381] Usp. Isto, 49-76.
[382] Usp. Isto, 46-61.

a ne tek sredstvo drugome. Ostaje stoga, prema I. Kozèlju, određena nejasnoća u tom shvaćanju ćudorednoga dobra I. Kanta i dužnosti, apsolutno bezuvjetne volje, koja je i dobra i uzvišena sama po sebi. Riječ je o apriornom karakteru dobre volje, apsolutne u sebi i nepodložene nikome, a kojoj tek praktični um dodaje „ideju Boga“ za čiju objektivnu egzistenciju ne može ništa pouzdano i sigurno reći.

Drugi svjedok kojeg navodi I. Kozèlj je J. H. Newman[383] koji savjest promatra egzistencijalno kao najdublji svjesni doživljaj i zov Dobra na osobnu odgovornost. Ona je srž u kojoj se nalazi živi Bog, njegov Stvoritelj, s kojim se susreće. Riječ je o jasnoj istini, očitoj u samoj sebi. U savjesti je prisutan doživljaj obveze koji je u nekom smislu nametnut iz neke transcendentne sfere kao apsolutna zapovijed. Ona svojom bitnom intencionalnošću usmjeruje iznad sebe – k Bogu, koji tako prisutan prožima i pokreće najintimnije sfere bića. Kao što uočava I. Kozèlj, za razliku od I. Kanta, J. H. Newman u savjesti vidi korijen obveze, ne u samoj sebi, nego u Biću iznad nje.

I. Kozèlj zalazi, stoga, dublje u deontološki dokaz J. H. Newmana,[384] koji polazi od empirijske činjenice – psihološkog fenomena savjesti, prisutne kod svakog čovjeka koji u njoj doživljava prisutnost glasa osobnoga Boga. No, taj glas je zahtjevan i traži osobno zalaganje volje koje se temelji na razumnoj naravi. Ukoliko se osoba prikloni sebičnim prohtjevima zamutit će bistrinu prvotnog uvida savjesti. Otimajući se empirijskim i racionalistički filozofijskim strujama vremena, koje savjest svode tek na empirijsku ili racionalističku činjenicu po sebi, J. H. Newman u tom empirijskom fenomenu savjesti uočava dvije spoznaje i dvije volje – svoju i Božju.

Iznoseći takvu analizu savjesti zamjećuje se, iako to nije namjera I. Kozèlja, finalistički uspon od savjesti prema Bogu. Taj će vidik biti sve očitiji pri dubljoj analizi deontološkog dokaza[385] pri čemu se od polazišne točke – savjesti kao općeljudskog razumskog fenomena kao bitne sastojnice ljudske svijesti, dolazi do zadnje finalne točke – opstojnosti prisutnog, osobnog i živog Boga, preko glasa koji dopire u vidu ćudoredne obveze.[386] No, iako se navedena spoznaja, ističe I. Kozèlj, čini jasnom, ona ipak u sebi krije nejasnoće koje treba razjasniti. Prije svega, gledajući na tragu skolastike savjest kao prirođenu dispoziciju ljudskog duha, habitus (*synderesis*) kao trajno raspoloženje uma s obzirom na zapovijedi naravnog zakona, ona se razvija u vidu „dinamičke upravljenosti“.[387] Prvi očevidni

[383] Usp. Isto, 61-69.
[384] Usp. Isto, 69-76.
[385] Usp. Isto, 79-172.
[386] Usp. Isto, 79.
[387] Usp. Isto, 80.

uvid spekulativnog uma odnosi se na zapovijed: čini dobro, a izbjegavaj zlo, iz čega proizlazi prva oznaka savjesti – razlikovanje dobra od zla, uz svijest da je ćudoredno dobro vrhovno dobro koje vezuje apsolutnom obvezom.[388] U tom kontekstu pita se I. Kozèlj o naravi znanja o Bogu, doživljavanja Boga u ćudorednoj svijesti.[389] Ističe dva pristupa[390]: posredni – preko uzročne veze promatrajući našu kontingentnost ili načelo tvornog uzroka, finalno egzemplarno Božje djelovanje ili stupnjeve savršenstva te neposredni – intuitivni, neposrednim doživljajem Boga u savjesti.

I. Kozèlj, da bi došao do jasnijih spoznaja o Bogu zalazi dublje u pojam ćudoredne obveze [391] koja ima oznaku apsolutnosti. Pod ćudorednom obvezom podrazumijeva fundamentalnu nutarnju vezanost, moranje činiti dobro, a izbjegavati zlo što kao razumno i slobodno biće doživljavamo, a da ipak pritom ostanemo slobodni.[392] U analizi on prelazi na pitanje o bîti i temelju ćudorednoga, bezuvjetnosti i općenitoj nužnosti što se uz slobodno djelovanje osjećaju kao dužnost. Naša ljudska razumna narav slijedi vrijednosti – istinu i dobro, birajući slobodno. To, ipak, ne znači da je potpuno nevezana uz neku vrednotu,[393] jer čovjek mora biti usklađen s nekom transcendentnom normom života i djelovanja.[394]

Eudajmonistička etika [395] ljudsku narav, ističe I. Kozèlj, promatra finalistički, upravljenu određenom cilju kao aktivnu potenciju, kao težnju, svojom bîti upravljenu na akt kao ostvarenje svojih mogućnosti što je ujedno njeno blaženstvo. Subjekt teži ostvarenju dobra koje će ispuniti sve njegove težnje. Time ne samo da je određen cilj – sreća ljudske naravi, nego i put k cilju zacrtanom u samoj ljudskoj naravi. Nije teško, navodi I. Kozèlj, zamisliti u toj finalističkoj opciji moralnu obvezu – čovjek hoće dobro, cilj, koji ga vodi sreći njegove razumne naravi te u skladu s njim i odabiranju odgovarajućih sredstava.[396]

No, I. Kozèlju se čini da u toj izvornoj eudajmonističkoj viziji moralna obveza gubi na svojoj apsolutnosti.[397] Ipak, u daljnjoj skolastičkoj interpretaciji ona dobiva bitnu oznaku – teističku. Naime, Bog postaje ono konačno dobro, zadnja svrha i konačna čovjekova sreća.[398] No, problem ostaje jer ćudoredno dobro nije željeno zbog svoje izvorne vrijednosti, po sebi, nego u svrhu ostvarenja sreće. I. Kozèlj primjećuje da neki čin nije dobar jer vodi k sreći,

---

[388] Usp. Isto, 81.
[389] Usp. Isto, 84.
[390] Usp. Isto, 85.
[391] Usp. Isto, 85-92.
[392] Usp. Isto, 87.
[393] Usp. Isto, 96.
[394] Usp. Isto, 99.
[395] Usp. Isto, 102-109.
[396] Usp. Isto, 103.
[397] Usp. Isto, 104-105.
[398] Usp. Isto, 106; o navedenoj tematici raspravlja se u petoj tezi I. Kozèlj, *Theodicea*, 30-35.

nego zbog toga što je dobar u sebi, po ostvarenom ćudorednom dobru, on postiže cilj – sreću. U eudajmonističkoj etici I. Kozèlj zamjećuje još jednu zamku: podrediti Boga kao vrhovno dobro čovjekovoj sreći, tj. Boga čovjeku.[399] Bog postaje sredstvo u službi ostvarenja čovjekovih potreba i težnje za srećom. Izlaz iz te slijepe ulice eudajmonističke etike pronalazi I. Kozèlj uz pomoć J. Maritaina[400] koji ostvarenje cilja – sreće, vidi u jedinstvu s Bogom kojega se ljubi i želi više nego samoga sebe te kako bi se u vlastitom životu upravo zbog toga ispunila Njegova volja. Osim toga, taj cilj je sama vrhovna dobrota koja upravo zbog toga čovjeka, u njegovoj ćudorednoj svijesti, privlači k sebi. Na taj način, zaključuje I. Kozèlj, ta dva vidika – eudajmonološki i deontološki, iako različiti, postaju nerazdruživo jedno.

5.3. Upravljenost prema Bogu u spoznaji Čistog Bitka

Nakon što se implicitno moglo uočiti crte finalnosti iako to nije bila izričita autorova namjera, uočava se da I. Kozèlj zalazi dublje u samu strukturu ćudoredne obveze, nakon prikazana tri pristupa: iz obveze prema Bogu zakonodavcu i njegovoj volji, iz određenosti razumne naravi kao principa njenog djelovanja te iz prirodne težnje za srećom. Naglasak u naslovu *Transcendentia immanens*,[401] koji I. Kozèlj stavlja u daljnjoj analizi, odnosi se na deontološki moment koji ističe personalnost i slobodu. Naime, polazi od vrhovnog dobra koje je apsolutno, tj. neograničeno, a ograničenim misaonim bićima ono je spontano prisutno kao neposredno očevidno tražeći poštovanje i nesebično prihvaćanje njegove nutarnje vrijednosti. Promatrajući ćudorednu obvezu u tom kontekstu, u čemu se jasno ističu finalistički elementi, I. Kozèlj polazi od

> „samog dinamizma ljudske razumne naravi koja je od Boga i k Bogu aktivno upravljena, a u doživljavanju ćudoredne obveze – tog ontološkoga dinamizma i aktivne upravljenosti – postaje svjesna i izriče ga vrhovnim etičkim načelom: Dobro treba činiti, zlo izbjegavati.“[402]

Osvrnimo se najprije na sam pojam upravljenosti,[403] koji nije slučajno uzet. I. Kozèlj smatra da ljudska misao, kao misao ograničenoga bića, sadrži nezasitni nemir potrage u toj svojoj upravljenosti na neograničeno, transcendentno biće:

> „s tom zagonetnom upravljenošću svoje, po sebi određene i ograničene naravi na Neizmjerno i Neograničeno; s tim silnim životnim dinamizmom, koji ga neodoljivo potiče da se poput titana propinje

[399] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 107.
[400] Usp. Isto, 108.
[401] Usp. Isto, 110-117.
[402] Isto, 111.
[403] Usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 16.

(...) da preko svih granica teži dalje u Neizmjernost – čovjek ne može biti bez Boga, nego neumorno traga za njim.“[404]

Misao traži sve dublje i dalje dok se ne poveže s bitkom kao s onim što naprosto jest. Ukoliko bi misao doprla do izričitog susreta s bićem koje sadrži svu puninu i čistoću bitka (kao u blaženom gledanju Boga), ona bi se smirila u njemu. Da nema te dinamičke upravljenosti kontingentnog bića na transcendentno, univerzalno, apsolutno, ne bi bilo ni nemira ni pitanja o njemu i ne bi se dalje tražio uzrok. Međutim, dinamička upravljenost postoji i vodi prema svijesti Apsolutnoga.

Apsolutnost i bezuvjetnost susrećemo upravo u ćudorednoj obvezi, a izviru iz vrhovnog dobra:

„»summum bonum« koje je kao stvaralačko počelo i kao konačni cilj na svoj način imanentno životnom dinamizmu razumne ljudske naravi i od početka do kraja ga prožimlje.“[405]

Odnos razumne ljudske naravi i vrhovnog dobra u ćudorednoj obvezi jasno je finalistički istaknut:

„Kao supstancijalni princip gibanja, teženja, djelovanja, razumna je narav svojim dinamizmom ukliještena uz svoj izvor, odakle joj početni impuls i svoj konačni domet.“[406]

Apsolutnost i obvezujuća bezuvjetnost moralne obveze dolaze od vrhovnog dobra, objektivno promatranog, koje svojom nutarnjom vrijednošću iziskuje poštovanje i ljubav. Moment u kojem se dramatično odvija naš moralni čin nalazi se

„u našoj aktivnoj upravljenosti na taj »summum bonum«, u našoj otvorenosti za tu vrhovnu vrednotu; u našoj tajnovitoj konaturalnosti s tom vrednotom, iz koje proistječe ona duboka, neiskorjenjiva simpatija s tim Dobrom.“[407]

S obzirom da iz te srži, izvora, proizlazi čovjekovo čovještvo, poziv činiti dobro potiče I. Kozèlja na istraživanje misterija ćudorednog dobra[408] kao uzvišene vrijednosti u sebi o čemu svjedoči savjest. No, bît dobra u svom je bitku neizreciva, iako je praktični um njemu upravljen kao svom središtu. Očevidno je da ono nešto – *jest*, a to I. Kozèlja potiče da se pita o tom – *biti, jest* – kojem vodi savjest. Očigledno je da ono nadilazi osjetnu stvarnost i zalazi u apsolutno, neograničeno i nužno, što nas vodi u samo srce metafizike.[409] Metafizička, pak, misao povezuje nas s Apsolutnim, a ideja Apsolutnoga je forma i srž svih naših misli.

[404] Isto, 17.
[405] I. Kozèlj, *Savjest*, 111.
[406] Isto, 111.
[407] Isto, 112.
[408] Usp. Isto, 117-128.
[409] Usp. Isto, 118-119.

Vrijednost ćudorednoga dobra otkriva I. Kozèlj u njegovoj povezanosti s apsolutnim Dobrom.[410]

> „Apsolutno (...) kao formalni objekt uma uzimamo pod vidom *»esse – biti«* ili kao formalni objekt težnje pod vidom *»bonum – dobro«*, mi ne dokučujemo intuitivno (...); niti spoznajemo pojmovno, nekom urođenom idejom (...), mi ga doživljavamo egzistencijalno u svom životnom dinamizmu. Doživljujemo ga u spoznajnoj aktivnosti u univerzalnosti i nužnosti principa. Doživljujemo ga u ćudorednom životu, u bezuvjetnosti i imperativnosti ćudoredne obveze; u svijesti da je ćudoredno dobro vrhovno dobro, kojemu je sve ostalo, pa i sâm život određen; u uvjerenju, koje nam se spontano nameće, da o vjernosti tom dobru ovisi najdublji smisao i pravo značenje našega ljudskoga života.“[411]

U daljnjem osvrtu I. Kozèlj ističe važnost uočavanja dvije različite spoznajne zone: spekulativnu i diskurzivnu te subjektivnu i doživljajnu. Upravo u drugoj zoni čovjek spoznaje samoga sebe i svoje čine, u njoj se aktivira skriveni životni dinamizam iz kojeg izvire pojedini čin u težnji za konačnim ciljem. Sadržaj spekulativnog, diskurzivnog uma, odnosi se na objektivirani misaoni pojmovni sadržaj, koji se spoznaje izrazito i jasno, dok životni dinamizam spoznajemo sa spoznajom samoga sebe. U svakom svom činu, smatra I. Kozèlj, imamo taj doživljaj, ali usputno i ne tako izričito i objektivirano. Upravo pri tom, nadilazeći fenomenalno i osjetno, nalazimo se na području metafizike dodirujući u tom iskonskom životnom dinamizmu ono – „jest“, tj. sam bitak.

> „Taj dinamički egzistencijalni misaoni sadržaj, kojim – nešto tvrdeći – zauzimamo određeni, aktivni stav prema stvarnosti, prema onomu što *jest*, u želji da nam potpunije dođe do svijesti, i da nam postane jasniji (...), mi hvatamo i prenosimo na ekran svijesti, odnosno objektivno izražavamo u točno zaokruženom pojmu »*ens-biće*«.“[412]

I. Kozèlj upozorava da tako zaokružen pojam nije nešto neposredno dano, nego s obzirom na prvotni sadržaj, nešto drugotno, ali sadrži objektivnu vrijednost, a to je punina svjesnog doživljaja onoga – „jest“ koje se ne može u tom pojmovnom izričaju izraziti u svojoj punini. Upravo takva, do kraja neizreciva stvarnost onoga „jest“, bitka, nalazi se u podlozi svakog životnog čina i cjelokupne stvarnosti.

U tom smislu, povezano s takvom stvarnošću, o moralnom dobru treba promišljati, smatra I. Kozèlj, kao o osobnom, konkretnom, životnom doživljaju u srži našeg bića. Njegova vrijednost dolazi od apsolutne vrijednosti stvarnosti onoga – „jest“. Temeljno pitanje našeg bića odnosi se na otvorenost prema tom Apsolutnom i Transcendentnom – „jest“.[413] Ono što smete filozofe je ono osobno, individualno prisutno u toj stvarnosti, osobito ako je njihov put dokazivanja čisto diskurzivan i neumoljivo logičan.

Naime, u ćudorednoj svijesti, tvrdi I. Kozèlj analizirajući misao J. Maritaina, nalazi se jedna izvorna zgusnutost, zagonetna prisutnost, koja krije imanentnu dijalektiku prvog

[410] Usp. Isto, 121.
[411] Isto, 122.
[412] Isto, 123.
[413] Usp. Isto, 126-127; usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 26-27.

slobodnog čina.[414] Prvi čin je tu po izvornosti, primjerice u djeteta koje prvi put biva svjesno sebe. Čovjek pritom na neki način kao da prvi put postaje priseban, svjestan sebe, svoga života i odgovornosti kamo usmjeriti vlastiti život.[415] U tom procesu još nije riječ o izrečenoj objektivnoj svijesti, nego o neizrečenoj doživljajnoj, egzistencijalnoj prisutnosti. Riječ je o složenoj realnosti, gustoći tog čina sa sviješću sebe i trebanja činiti dobro u toj izvornoj ljudskoj stvarnosti, ali ne samo pred sobom, nego pred nekim transcendentnim Dobrom koje samo po sebi opstoji kao temelj. Nema o tome pojmovne svijesti, nego je prisutna nepojmovna, doživljajna percepcija ćudorednog dobra, s intencionalnim naponom i životnom usmjerenošću volje prema tom dobru. Riječ je o cilju htijenja prema Bogu kao Transcendentnom Dobru, o volitivnoj, egzistencijalnoj, nesvjesnoj spoznaji Boga.[416]

Da je riječ o ateistu,[417] prateći misao K. Rahnera o transcendentalnom i kategorijskom ateizmu[418] uočava I. Kozèlj, bila bi riječ o priznanju naloga ćudoredne svijesti s obilježjem apsolutnog, u čijem dnu, iako nema svijesti o tome, prisutna je nesvjesna spoznaja apsolutnog bića – Boga.[419] Oslanjajući se na misao K. Rahnera, I. Kozèlj prihvaća njegov opis bipolarnosti naše spoznaje: transcendentalne – nesvjesne, neizrečene, ali duboko doživljene i prisutne, i kategorijalne – svjesne, pojmovno izartikulirane.[420] U kontekstu govora o ćudorednom činu, smatra on, može čovjek u transcendentalnoj zoni prihvaćati Boga kao apsolutno Dobro, a da je u svojoj kategorijalnoj zoni ateist.

Prethodni osvrti poslužili su I. Kozèlju da govor o ćudorednoj obvezi usmjeri u pravcu personalističke perspektive.[421] Upravo po svojoj osobnoj dimenziji čovjek se izdvaja od drugih bića, a to znači po vlastitoj svijesti samoprisebnosti i slobodnog odlučivanja kojim određuje vlastito biće.[422] Promatrajući analizu slobode J. de Financea, I. Kozèlj u trećoj razini – otvorenosti i predanosti Dobru kao uzvišenom etičkom Idealu, vidi točku za uspon osobe prema Bogu.[423] Naime, u samoj srži čovjeka, u savjesti, u njegovoj bîti, koncentriran je osobni doživljaj Boga koji izmiče čisto hladnoj logičkoj silogističkoj metodi jer uključuje momente neposrednosti i intuitivnosti. Okrećući se toj metodi I. Kozèlj se pita o naravi tog neposrednog

---

[414] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 128-132.
[415] Usp. Isto, 129.
[416] Usp. Isto, 130-131.
[417] Vidi analizu ateizma u tom kontekstu I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 21-29.
[418] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 132-139.
[419] Usp. Isto, 133.
[420] Usp. Isto, 135.
[421] Usp. Isto, 139-149.
[422] Vrijedno je pogledati analizu utjecaja slobodne odluke na ateizam u. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 31-35.
[423] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 140-141.

osobnog doživljaja Boga u ćudorednoj svijesti. Uzima pritom u obzir refleksiju skupine autora, na čelu s J. H. Newmanom, koja govori o specifičnoj izvornoj podložnosti[424] osobe Bogu u savjesti koja ima religiozni, ali ne eksplicitan, nego implicitan karakter. Metoda, kojom I. Kozèlj pristupa tom doživljajnom fenomenu, obilježena je personalistički uključujući sam subjekt. Oznake su to istinske metafizike bitka koja nastoji zaroniti u dubine i tajnu opstojnosti misterija.[425]

U tom pravcu I. Kozèlj zalazi dublje u personalno obilježje spoznaje J. H. Newmana,[426] a zatim u slobodu metafizike M. Blondela.[427] S obzirom na dubinu razrađenosti filozofskog sustava u odnosu na čovjekovu osobnu slobodu koja se na temelju sigurnosti čovjekove spoznaje odnosi na njegovu autorealizaciju i ostvarenje smisla čovjekova života. I. Kozèlj se okvirno osvrće na etape filozofskog istraživanja M. Blondela: životnu, znanstvenu i osobnu (slobodnu) metafiziku,[428] na temelju kojih, u čovjeku kao empiričkom biću, traži nadiskustveni moment. Temelj na kojem se gradi čitav sustav je životna metafizika u kojoj čovjek kao osoba u vlastitoj egzistenciji slobodno prihvaća istinu u bogatstvu egzistencijalnog dinamizma i slobode utkanih u spoznajni proces. Prema tom procesu nitko ne može biti neutralan jer se susreće s misterijem bitka koji nas poziva da slobodno izreknemo vlastiti životni stav. O tom stavu ovisi hoćemo li biti otvoreni ili sebično zatvoreni prema stvarnosti. Taj proces obilježava svaki naš pristup bitku i susret s bićima, a njime zahvaćamo u samu Cjelinu stvarnosti. Na taj način suočavamo se s istinom o Bitku koji prosvjetljuje svaki um i izaziva volju da izrekne svoj „da“ ili „ne“. Upravo to je „čin“ koji nadilazi sve pojmovne predodžbe, a u kojem je sudbonosan utjecaj volje po životnom dinamizmu, izvornom poletu, koji usmjeruje osobu. Znanstvena metafizika nas dovodi na prag toga procesa, u kojem upoznajemo Transcendentno i Apsolutno biće – Boga, pred kojim se svojim stavom, činom, odlučujemo za ili protiv njegove Zbilje. Naravno, ponovno naglašava I. Kozèlj, ta spoznaja nikada ne dolazi do potpunog izričaja, nego ostaje analogna.[429] Ne upoznajemo Boga kao predmet, nego kao Tajnu, Beskraj i Cilj kojem je naš životni dinamizam upravljen. Tom Cilju se svojom spoznajom približavamo i voljom ga ostvarujemo onoliko koliko smo mu otvoreni.[430] Tako je znanstvena metafizika utemeljena na osobnoj i životnoj metafizici. U svakom eksplicitno izrečenom sudu čovjek implicitno dodiruje Apsolutno, Neizmjerno i

[424] Usp. Isto, 142-143.
[425] Usp. Isto, 147.
[426] Usp. Isto, 149-156.
[427] Usp. Isto, 157-172.
[428] Usp. Isto, 158.
[429] Detaljnija analiza o Božjoj naravi provedena je u desetoj tezi u kojoj govori o spoznaji Boga putem analogije I. Kozèlj, *Theodicea*, 47-52.
[430] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 167.

dublje ponire u Zbilju. Čitavo čovjekovo biće u svjesnom dinamizmu sjedinjuje se sa čitavom stvarnošću, s Onim koji *jest*. Riječ je o svojevrsnoj konaturalizaciji i usklađenju s Bitkom kojemu čovjek pripada i kojemu se predaje u samoj svojoj jezgri. Iz takvog čina, našim slobodnim prihvaćanjem Istine i osobnim stavom predanja Zadnjoj Stvarnosti, spoznaja nam postaje sve dublja i sigurnija, a biće savršenije.[431] Iz takve sigurne spoznaje dolazi do lakše objektivizacije istine racionalnim pojmovima.

Navedenim produbljivanjem analize ćudoredne svijesti dovodi nas I. Kozèlj u srž personalističkog[432] pristupa. Naime, čovjek kao osoba odskače od svih stvari svijeta. Ona je subjekt, najviši oblik bivovanja.[433] Pod osobom se ponajprije misli ono što se prvo i neposredno javlja u svijesti – „ja“, svjesnost sebe, prisebnost, opstojnost, pripadanje sebi, identitet.[434] Upravo taj „ja“ je živi dinamizam, istovremeno nedostatnost, težnja, intencionalnost, otvorenost, upravljenost i usmjerenost, relacija prema svijetu, ali i Transcendentnom.[435] U srži toga „ja“ uviđa I. Kozèlj bitak – „esse“, bolje rečeno „co-esse“, jer je njegova težnja izgraditi sebe u zajedništvu s ostalim bićima i težnji konačnom Cilju.[436] Kao srž osobnosti I. Kozèlj promatra slobodu.[437] Slobodnim činom određujemo sebe, ali njena veličina je zapravo u okrenutosti, upravljenosti prema Dobru, zasijecanju u sam bitak i otkrivanju metafizičke dubine.[438] Čovjek, stoga, nikad nije dovršeno biće, nego biće u mogućnosti, nastajanju,[439] budućnosti, a sve to crpi iz životnog principa, otvorenosti, aktivne usmjerenosti, metafizičke stvarnosti.

Svakako, ističe I. Kozèlj slijedeći suvremene tomističke mislioce, čovjekova specifičnost dolazi iz razumske spoznaje i težnje koja proizlazi iz nje, zgusnuta u onom „jest“, stvarnosti neovisnoj od subjekta sa svojom objektivnom i stvarnom vrijednosti. Upravo kroz afirmaciju te stvarnosti čovjek postaje ono što jest, svjesnost sebe, dinamizam i upravljenost, upravo tome „jest“.[440] Time je horizont naše težnje beskrajan kao i horizont naše spoznaje, naša misao upravljena na bitak kao svoje boravište i domovinu. Bitak (*esse*), utkan je u samu srž našeg bića, u našu misao. Čovjek kao misaono i voljno biće upravljen je iz mogućnosti

[431] Usp. Isto, 168-172.
[432] Usp. Isto, 175-246.
[433] Usp. Isto, 177-178.
[434] Usp. Isto, 182.
[435] Usp. Isto, 183.
[436] Usp. Isto, 184.
[437] Usp. Isto, 185.
[438] Usp. Isto, 189; 190-191.
[439] Usp. Isto, 194-195.
[440] Usp. Isto,196-197.

prema zbiljnosti čistog Bitka, Boga. On je biće koje je konstituirano u svojoj tendenciji prema Subzistentnom Bitku jer ga on neprestano zove nakon što je iz njega izašao.[441]

S J. B. Lotzom I. Kozèlj prihvaća definiciju uma kao „upravljenost na Boga“[442] ističući njenu dubinu i egzistencijalnu prihvatljivost. Težnja spoznajnog čina Transcendentnom, Čistom Bitku, njegovo je glavno obilježje. U tom korijenu u dnu svakoga suda nalazi se afirmacija Boga. Tako gledano ljudsko biće je istovremeno i najsiromašnije, ali i najbogatije. Naime, promatrano egzistencijalno, u životnoj vezi s izvornim dinamizmom kojeg doživljava u svakom spoznajnom činu u subjektalnoj zoni svijesti, krije u sebi prebogati sadržaj, apsolutno sve, jer dohvaća Apsolutno kao vlastitu metu i najviši domet. Upravljenost na Boga, otvorenost Apsolutnom, čovjeku je dano, pripada njegovoj srži, čini ga onim što jest. Tom životnom elanu I. Kozèlj daje samo jednu istinsku definiciju: „Esse – Neizmjerno – Bog“.[443] Dok je čovjek nedostatnost i otvorenost, njegova meta je punina samoga čistog Bitka, Esse-Biti. Čovjekova veličina je u aktivnoj upravljenosti na Boga, u mogućnosti, u budućnosti biti kao On. Čvorište njegove vrijednosti, veličine i zagonetke je misterij Bitka. Čovjekov „ja“ jest ukoliko participira Bitak. Čovjek je po svom duhu određen upravljenošću na apsolutni Bitak i njegova tendencija je postati jedno s Bitkom.[444] U spoznajnom činu misaoni sadržaj ugrađujemo u Cjelinu onoga što jest, spajamo se na Apsolutno i nikada nismo zasićeni pojedinačnom spoznajom, nego težimo dohvatiti, spoznati sve, cjelinu.[445] Prema svojoj misaonoj naravi, zaključuje I. Kozèlj,

> „doživljavamo se kao pozitivna upravljenost, aktivna težnja za *Bitkom* naprosto.“[446]

Čovjek, stoga, ne može istinski spoznati sebe, ako ujedno ne nastoji spoznati Boga jer smo u svojoj srži definirani odnosom prema Njemu.[447] Samo po sjedinjenju u ljubavi s Apsolutnim Duhom, Misterijem, Bogom, čovjek može ostvariti svoju puninu. Na temelju teologije, I. Kozèlj promatra Krista kao čovjeka-Boga, u kojem je jedinstvo Boga i čovjeka potpuno ostvareno te je on središte i smisao kojem teži čovječanstvo.[448]

---

[441] Usp. Isto, 203-205; detaljnija rasprava o Božjoj bîti kao čistom subzistentnom Bitku nalazi se u jedanaestoj tezi I. Kozèlj, *Theodicea*, 52-54.
[442] I. Kozèlj, *Savjest*, 204;
[443] Isto, 207; Usp. Isto, 205-212; o Božjoj jednostavnosti i neograničenom savršenstvo vidjeti raspravu u dvanaestoj tezi I. Kozèlj, *Theodicea*, 54-60.
[444] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 210.
[445] Usp. Isto, 211.
[446] Isto, 212.
[447] Usp. Isto, 212.
[448] Usp. Isto, 214.

Približavajući se završetku svoga promišljanja, I. Kozèlj u osvrtu na rečeno ističe činjenicu da je čovjek u svom nastojanju postignuća vlastitog konačnog cilja nošen Bitkom.[449] Spoznaja Bitka zasniva se na iskustvu prisebnosti i neposrednom doživljaju Apsolutnoga, Boga, u svakom autentičnom spoznajnom i voljnom ljudskom činu.[450] Uporište vlastitim zaključcima nalazi u mislima egzistencijalističkih filozofa M. Heideggera, K. Jaspersa, G. Marcela, E. Gilsona i dr., uočavajući u njihovoj misli čovjekovu težnju i žeđ, boraviti, biti u blizini Bitka, a istovremeno uz njegovu blizinu doživljavati njegovu transcendenciju i misterij. Tako čovjek uronjen i prožet Bitkom do dubine svog razuma i volje, svoje prisebnosti, iskušava prisutnost Bitka, prabitka, pratajne, najdubljeg uzroka i cilja svih ciljeva.[451] Naš bitak je participirani bitak – „co-esse“, „biti-sa“, u zajedništvu s Bitkom. Čitav čovjekov život i sve njegove moći usmjerene su autorealizatornom, stvaralačkom slobodnom činu putem spoznaje i težnje što proizlazi iz samog središta osobnosti angažirajući čitavo biće. Čovjekovo „jesam“, „tu sam“, uključuje čitavo biće i svijet koji ga okružuje. Doživljaj bitka uključuje i doživljaj Boga kao pra-doživljaj, dinamičku upravljenost na Neizmjerno kao težnju za beskrajnom, trajnom i konačnom srećom.[452] Naša upravljenost na Boga i dodir s Njim uključuje traženje Istine. Istina je za nas svjesno posjedovanje zbilje, prema kojoj smo konstituirani i upravljeni te podlaganje istoj,[453] a upravo tražeći Istinu doživljavamo Boga.

Na taj način I. Kozèlj nas dovodi do samog kraja vlastitog istraživanja, fenomena savjesti, na putu personalističkog otkrivanja Boga, a ne tek hladnog racionalnog dokazivanja.[454]Naime, u traženju Istine čovjek, kao stvorena i ograničena osoba, dolazi u susret s transcendentnom Osobom.[455] Srž ljudskog bića u toj potrazi teži susretu i prisutnosti Neizmjernog i Tajanstvenog u srcu, a taj proces zahtijeva angažiranje čitave osobe uključujući i njenu slobodu. Riječ je, ističe I. Kozèlj, o susretu dviju osoba jer i Bitak kojeg se susreće je bitno osobnost – Bog kao Stvoritelj i Neizmjerni Bitak koji stvara osobe i podržava osobni odnos s njima.[456]

---

[449] Usp. Isto, 215-232.
[450] Usp. Isto, 216.
[451] Usp. Isto, 218-219.
[452] Usp. Isto, 221.
[453] Usp. Isto, 224-226.
[454] Usp. Isto, 232-246.
[455] Usp. Isto, 235.
[456] Usp. Isto, 236; detaljnije o Božjem djelovanju vidjeti u I. Kozèlj, *Theodicea*, 60-74; o njegovoj spoznaji raspravlja u dvanaestoj tezi str. 60-65; o Božjoj volji, kojom voli sve i slobodno daruje sebe vidjeti u trinaestoj tezi str. 65-68; o Božjem stvaranju svijeta, svih bića i čovjeka detaljnije u tezi četrnaestoj na str. 68-70, te o njegovoj providnosti, tj. brizi za stvoreno analizira u tezi petnaestoj na str. 68-70.

Savjest, u kojoj se čitav proces odvija, dostupna je našoj spoznaji tek po fenomenima razlikovanja dobra od zla i privlačnosti ćudorednog dobra kao najvišeg dobra kojem se teži.[457] Savjest nam je prirodno dana kao duševna dispozicija koja tek zbog različitih okolnosti poprima različite oblike. U spoznaji polazimo od savjesti kao empirijske činjenice, ali nemoguće je doći do njenog istinskog shvaćanja bez Apsolutnog Osobnog Boga kao njenog najdubljeg temelja.[458] Na temelju prethodnih istraživanja, I. Kozèlj zaključuje da taj temelj zaista i postoji te vrijedi za sve ljude kao stvarnost neovisna o nama, a predstavlja naše najviše Dobro koje je vrijedno poštovanja i ljubavi. Savjest kao takva, smještena je u najdubljoj, najnutarnjijoj osobnoj jezgri. Iz nje provire ćudoredna obveza koja se osobi postavlja kao zahtjev pred kojim osjeća odgovornost i čemu se treba podrediti. Iz toga I. Kozèlj izvodi zaključak o opstojnosti osobnog Boga kao dostatnog razloga toga univerzalnoga ljudskog fenomena. U komunikaciji s Bogom putem savjesti čovjek uključuje vlastitu slobodu u težnji za postizanjem blaženstva.[459]

[457] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 240.
[458] Usp. Isto, 243.
[459] Usp. Isto, 244-245.

6. Uloga finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji M. Belića

6.1. Filozofija bitka M. Belića – elementi finalnosti

Miljenko Belić[460] (1921.-2008.) rođen je u Đakovu. Filozofiju studira na Filozofskom institutu Družbe Isusove, a teologiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu gdje je i doktorirao. Kao profesor predaje ontologiju i metafizičku antropologiju na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu, na Visokoj bogoslovnoj školi u Đakovu i Vrhbosanskoj visokoj teološkoj školi u Sarajevu. Sudjeluje na kongresima u Hrvatskoj, a osobito na tomističkim i skotističkim kongresima u inozemstvu u Oxfordu, Beču, Rimu, Padovi i Salamanki. Objavljuje članke u domaćim i stranim časopisima, a osobito su zapažene njegove knjige: *Metafizička antropologija* i *Ontologija. Biti, a ne ne-biti što to znači?*[461]

Upravo ta dva djela donose bogatstvo metafizičkih uvida M. Belića. U svom poniranju u srž metafizike on proučava osobitom pažnjom Parmenida, Aristotela, Akvinca, Skota, Suareza, Šanca i druge. Dva stupa nositelja onto-teo-logije M. Belića jamče njenu izvornost: živa dijalektika bića po sebi (*a se*) i bića po drugome (*ab alio*). Naizgled nepremostivu razliku nesastavljenog bića – Boga, i sastavljenog bića – čovjeka, pomaže do određene mjere premostiti – analogija bića,[462] kojom M. Belić ubirući plodove parmenidovske, aristotelovske, tomističke, skotističke, suarezijanske i drugih suvremenih filozofija, uspostavlja most sa suvremenim proučavateljem njegove metafizike. Njegova je metafizička misao sažeta u pitanju: Biti, a ne ne-biti, što to znači? „Ontologijom radosti“ naziva D. Miščin metafiziku M. Belića, radost zbog onoga – biti, a ne ne-biti, radost da nešto jest.[463]

Ontologija M. Belića u svoja tri dijela (17 teza) u središte stavlja problem bitka polazeći od Parmenidove problematike (1. dio),[464] njenog rješavanja (2. dio)[465] kroz traktate o zbiljnosti i mogućnosti te analogiju bića i dopunske traktate (3. dio)[466] o mogućim bićima, o kategorijama i na koncu o uzrocima.

---

[460] Vidi I. Šestak, Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku, 153.
[461] Vidi Steiner, Marijan (ur.), Bibliografija radova Miljenka Belića, *Ljepota istine*, (Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1996., 9-15.
[462] Vidi Belić, Miljenko, *Ontologija*, (Biti, a ne ne-biti, što to znači?), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007., 177-231.
[463] Usp. Miščin, Danijel, Predgovor: Ontologija radosti Miljenka Belića, *Ontologija*, (Biti, a ne ne-biti, što to znači?), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007., 9-11.
[464] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 24-33 (br. 1-36).
[465] Usp. Isto, 34-74 (br. 37-238).
[466] Usp. Isto, 74-173 (br. 239-715).

Svaki filozofijski sustav, ma kako pesimističan bio, tvrdi M. Belić, želi dati neko osmišljenje životu. Ipak, nije čovjek središte oko kojeg se vrte sva pitanja jer

> „ni čovjek nije sve: najposlije postavlja se pitanje o onom završnom i sveobuhvatnom »da« ili »ne«, o »biti« ili »ne-biti«, kako je to u osvitu klasične grčke metafizike postavio, do kraja radikalno i neumoljivo dosljedno, pronicavi Parmenid.“[467]

Od toga pitanja u svojoj metafizici polazi i M. Belić svraćajući nam najprije pogled na stare grčke mislioce i njihov stav pred tim pitanjem.[468] Sofisti i skeptici dubinom vlastitog bijega govore o ozbiljnosti i težini pitanja. Heraklit govori o dubini „logosa“. Parmenid postavlja neospornu činjenicu – biće jest, a ne-bića nema.[469] Sokrat pri osudi na smrt poziva svoje sugrađane da traže mudrost, istinu i pravi život, a ne privid. Platon tragom učitelja pita se odakle bića jesu, a pitanje ga vodi u svijet ideja kojim caruje – Dobrota. Aristotel poziva na ljubav prema mudrosti, potragu za razlogom ili svrhom bivanja koja čovjeka treba odvesti, uz pomoć analogije, iz svijeta mogućnosti u svijet zbiljnosti, Praiskonu, Bogu. Prijelaz u kršćanstvo skeptika Augustina[470] vodi kroz slabost milošću prosvjetljenja prema sigurnoj spoznaji umom, voljom i srcem, istine, Boga, Krista. Toma Akvinski[471] se u potrazi za smislom života, za srećom, umom spušta u dubine punine sreće i dobrote, zbiljskog bivstvovanja – do Esse, Bitka, Boga, ishodišta i cilja – svrhe čovjekove potrage. Duns Skot[472] u tu potragu unosi važnost ne samo uma, nego i volje, jer svrha ljubavlju vuče prema sebi i čovjekov odgovor treba biti ljubav. Tako su smisao i razlog zašto biti, a ne ne-biti, dobrota i ljubav iskona i svrhe – Bitka, Boga, koji nas na to potiče.[473]

Govoreći o dubinama Bitka, M. Belić nam svraća misao na sudionika u tom bitku, a to je čovjek sa svim njegovim osobinama i specifičnim načinom bivstvovanja.[474] Istina, čovjek je i tvar i duh. Tvar je otvorena primiti duh i rezultirati jedinstvenim bićem kakav je čovjek.[475] Čovjekov život ne odvija se samo na razini njegove biologije, nego više na razini osjetnog, ali najviše umskom spoznajom i sposobnošću slobodnog voljnog odlučivanja o smislu vlastitog života do vlastite punine u Bogu.[476] Jer čovjekovo podrijetlo, njegov izvor je Bog koji stvara

---

467 Belić, Miljenko, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, *Obnovljeni život* 39/3-4 (1984.), 217., http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=82959 (pristupljeno 16. travnja 2014.).
468 Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 217-223.
469 Vidi M. Belić, *Ontologija*, 25-27.
470 Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 224-230.
471 Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 230-235. Vidi M. Belić, *Ontologija*, 42-49.
472 Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 235-236.
473 Usp. Isto, 239-240.
474 Vidi Belić, Miljenko, *Metafizička antropologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1995., 11.
475 Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, br. 593.
476 Usp. Isto, br. 422, br. 592.

svaku pojedinu dušu,[477] ali i njegov uvir.[478] Unatoč činjenici smrti, zbog Bogom stvorene duše, čovjek je besmrtan.[479] U svom duhu čovjek nosi težnju za životom, za srećom i dobrotom kao najvećom vrijednosti. U toj se prirodnoj težnji do zadnje slijevaju sve čovjekove težnje poput koncentričnih kružnica, sve do središta – ishodišta – uvira, tj. do čiste vrijednosti, Čistog Bitka, Boga.[480]

6.2. Ontološki pristup finalnosti

Pokušavajući dublje zaći u teleološki govor M. Belića[481] osvrnut ćemo se najprije na 13. tezu *Ontologije*[482] gdje ističe da proizvodni uzrok djeluje pod vodstvom svršnog uzroka. Finalnost je stavljena u završni traktat prvog puta rješavanja problema bitka kao nastavak govora o kontingentnosti bića.[483] M. Belić označava proizvodni uzrok (tvorni i izvršni) kao počélo čije djelovanje utječe na bivstvovanje kontingentnog bića, a svršni uzrok je njegova svrha.[484] Nju promatra kao nešto korisno i vrijedno, svršetak djelovanja koji je um predvidio, a volja izabrala. Razlikuje svrhu djela i svrhu djelatelja koja, za razliku od prve, uzrokuje neposredno. Naime, djelatelj prihvaća svoju svrhu ukoliko ima neku vrijednost koju može poželjeti i zavoljeti. Svrhu, kao odabrani završetak, promatra M. Belić kao „finis qui“, a za njom ide „finis quo“ kao pomoćna svrha, dok je „finis cui“ biće koje nalazi korist u „finis qui“. Pritom razlikuje svjesno odabrani završetak (*finis intentus*) i pripušteni završetak (*finis*

---

[477] Usp. Isto, br. 475.
[478] Usp. Isto, br. 594.
[479] Usp. Isto. br. 498.
[480] Usp. Isto. br. 562., br. 570.
[481] M. Belić prikazuje zanimljivi povijesni osvrt na finalnost. Uz Platonov i Aristotelov nauk o finalnosti u antičkoj filozofiji te osobito Tome Akvinskoga u skolastici, M. Belić navodi nauk Ruđera Boškovića, koji je prikazao finalnost upozoravajući na indiferentnost i dinamične komponente kontingentnih bića te determinirajuću funkciju uma, izvodeći pritom zaključke o neizmjernosti Božjeg uma. Opadanje jasnoće u filozofiranju o svršnom uzroku M. Belić uočava u trenutku zanemarivanja zadaća razuma i volje u determinaciji proizvodnog uzroka, a sagledavanja cijelog sklopa svršnosti u vidu zakonitosti i reda u svijetu i isticanja slučaja i nereda. Zamjećuje kako Descartes ističući da ne možemo prodrijeti u naum Božji ne prihvaća skolastički nauk o svršnosti. Ističe kako Spinoza naglašava apsolutnu determiniranost zbivanja isključujući uzročnost svrhe. Kant je, prema M. Beliću, u ranijoj fazi razrađivao dokaz o Božjoj opstojnosti iz svršnosti da bi kasnije prihvatio svršnost tek kao postulat praktičnog uma dok čisti um samo analogijom upućuje da tražimo ureditelja svijeta. Navodi da Hegel promatra umski momenat u dijalektici stvarnosti, ali to ipak nije spoznata i odabrana svrha. Uočava da iako dijalektički materijalizam nije tek mehanički determinizam, ipak ishodište toga nauka nije um, nego materija. Pokazuje da prirodne znanosti ističu također pojavu svršnosti kako u promatranju čovjeka tako i u biologiji i fizici. Ističe da određeni broj znanstvenika iako naglašavaju slučaj u nastanku života, ipak govore o „teleonomiji“, „teleologiji“ ili „programu“ u evoluciji živih bića izbjegavajući sam pojam finalnosti. Drugi pak znanstvenici tvrde o apsurdnosti slučaja u nastanku života, jer tamo gdje je riječ o „programu“ mora postojati i sastavljač programa. Usp. M. Belić, *Ontologija*, 126-128 (br. 490-497).
[482] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 122-137.
[483] Usp. Isto, 122 (br. 476).
[484] Usp. Isto, 122-123 (br. 478-481).

permissus). Istovremeno razlikuje, „causa per se“ – „uzrok koji uzrokuje ono na što je po svojoj naravi usmjeren“ i „causa per accidens“ –

> „uzrok koji uzrokuje nešto na što nije prvotno po svojoj naravi usmjeren.“[485]

Polazno pitanje odnosi se na samu uzročnost i narav svrhe, nužnost uzroka bez kojeg nema kontingentnog bića. Odgovor je potvrdan,

> „jer proizvodni uzrok ne može djelovati bez vodstva, tj. specifičnog načina uzrokovanja što ga ima cilj ukoliko je upoznat i odabran, svjesno voljen.“[486]

Kako bi uočili nijanse toga govora, ističe da je neživa priroda, materija, sva u dijalektičkom pokretu prema višim oblicima čiji zalet pripada samoj njenoj bîti. Materijalizam (monizam), koji i materiju i njen zalet poistovjećuje, ne smatra potrebnim tražiti njihovo podrijetlo, um, koji je uzrok svrhovitog zaleta. Nasuprot tom stajalištu, M. Belić izlaže vlastito promatranje pitajući se

> „je li kontingentna determinacija djelovanja u koliko je determinacija; je li kontingentna ona učinkovita usmjerenost proizvodnog uzroka na ono što uzrokuje, u koliko je baš takva (a ne drugačija) usmjerenost (causatio causae efficientis). Ne pitamo za kontingentnost učinka, nego za kontingentnost učinkovite usmjerenosti (determinacije) uzrokovanja kao takvog.“[487]

Tu usmjerenost promatra u djelovanju Boga i djelovanju stvora pod vidikom specifikacije, s obzirom na učinak, i pod vidikom izvođenja (*exercitium*). Na temelju toga izvođenja dolazi do rezultata suprotnoga monizmu: determinacija (usmjerenje) proizvodnog uzroka koje nije po sebi (*a se*), nego ima razlog bivstvovanja od drugoga (*ab alio*), zahtijeva razum koji predviđa i volju koja izabire svrhu kojoj usmjeruje djelovanje proizvodnog uzroka. Pretpostavka niza uzroka, ipak, traži razlog svoje determinacije.

> „Tako svrha – preko razuma i volje – zaista utječe na bivstvovanje kontingentnog bića, utječe bitno time što bez njena utjecaja proizvodni uzrok ne djeluje, a bez njega kontingentno biće ne može bivstvovati. (...) Svrha kao uzrok kontingentnog bića apsolutno je potrebna.“[488]

Navedeni izvod M. Belić potkrepljuje spontanim općeljudskim uvidom i shvaćanjem finalnosti u čemu zamjećuje inteligentni učinak što upućuje na umski zahvat pri tom uzrokovanju (primjerice: hrast – žir; vinova loza – grozd). No, to još uvijek nije dokaz u metafizičkom smislu. Za to je potrebna neka nova komponenta – kontingentnost usmjerenosti koja kao takva – nenužna – mora imati sebi srazmjeran uzrok. Pitanje: može li djelovati proizvodni uzrok bez vodstva svršnog uzroka, a to vodstvo bi bilo izvor kontingentnih usmjerenosti, vodi M. Belića u dvostruki dokazni postupak:[489] 1. da je determinacija

[485] Isto, 123 (br. 481).
[486] Isto, 123 (br. 482).
[487] Isto, 124 (br. 485).
[488] Isto, 124 (br. 486).
[489] Isto, 125 (br. 487-489).

proizvodnog uzroka kontingentna – nije „a se“, što vrijedi kako za pojedinačno uzrokovanje tako i za lanac cjeline svesvjetskog zbivanja u svom finalističkom dijalektičkom zaletu ; 2. da to usmjerenje (determinaciju) daje svrha koju je razum shvatio – predvidio, i volja izabrala. U tom postupku M. Belić postavlja načelo svršnosti kontingentnog bića: da sve što kontingentno bivstvuje ima kao uzrok svrhu zbog koje djeluje i koja je uzrok u punom smislu i to prvi prema redu uzrokovanja.

U samom dokaznom postupku[490] navodi se teza da proizvodni uzrok ne može djelovati – donijeti učinak bez determinacije. Bez vodstva svršnog uzroka – predviđanja svrhe razumom i odabira voljom ne može biti determinacije uzrokovanja. Razlikuje se dvoje: determinacija uzrokovanja s obzirom na vrstu djelovanja i glede izvođenja. Razlog uzrokovanja determinacije je potreban, jer je biće kontingentno, od drugoga – „ab alio“, a ne od sebe – „a se“. Determinacija dolazi po svršnom uzroku predviđanjem svrhe razumom i odabira voljom. Naime, glede kontingentnosti determinacije, sve što je od drugoga nije čisti bitak, a determinacija uzrokovanja to nije, dakle ona je od drugoga. Gledajući učinkovitu usmjerenost djelovanja proizvodnog uzroka uočava se razmjernost učinku, učinak je stoga od drugoga, a time i učinkovita usmjerenost djelovanja proizvodnog uzroka. Dublji smisao, koji dokazuje M. Belić, je pokazati kako kontingentno biće nema u sebi razlog za bivstvovanje, nego bivstvuje od drugoga bića, a to je Bog. Materijalistički monizam ishodište determinacije vidi u materiji. Materija to, ipak, nije, smatra M. Belić, jer ona je indiferentna i disponirana za različite načine bivstvovanja materijalnih bića. Preostaje, stoga, da je ta determinacija po razumu i volji, razumska težnja volje ili bez takvog vodstva. Međutim, promatranje determinacije uzročnosti proizvodnih uzroka čovjeku poznatog svijeta upućuje prema razumskom vodstvu. Riječ je najprije o neposrednom zoru da inteligentan učinak upućuje na inteligentan uzrok. Teško bi bilo otkriti granicu između „slučaja“ i zahtijevanog reda, ali uvjerenje je da postoji.

Drugi način dokazivanja ističe srž načela svršnosti da determinacija djelovanja ili učinkovita usmjerenost proizvodnog uzroka kao kontingentna mora imati ishodište ili razlog bivstvovanja, što znači da se prevaga determiniranja zbiva voljom predvođenom razumom. M. Belić naglašava da je ishodište determinacije proizvodnog uzroka volja koju predvodi razum. Ishodište odlučuje o determinaciji, ono je nužni donositelj, odlučuje o „biti ili ne-biti“ te determinacije. Suprotno bi bilo samo prenosnik.

> „Da bi alternative mogle utjecati na prevagu determinacije u aktivnom ishodištu, moraju u njemu biti na neki način prisutne: ne fizički prisutne, jer se tek donosi prevaga o tom prema kojoj će se usmjeriti

[490] Usp. Isto, 128-137 (br. 498-537).

uzrokovanje da je istom učini fizički prisutnom, nego intencionalno, spoznajno. – A posjednik intencionalne, tj. spoznajne nazočnosti alternativa i posjednik suda o njihovoj vrijednosti, kadar je biti razumski gospodar svoje aktivnosti i tako odabrati alternativu koju već htjedne.“[491]

To može biti jedino biće koje spoznaje u svjetlu bivstvovanja i pod njegovim vidikom. Iz te tvrdnje slijedi da svako proizvodno uzrokovanje uključuje u cjelini razum i slobodnu volju te da je svrha uzrok uzrokovanja, tj. razum i slobodna volja žele opskrbiti učinak za svrhu za koju ga proizvode. To se ispunjava kada ga upravlja uzrok koji može izvesti tu želju; čovjek djelomično, Bog potpuno. Volja odabire neko dobro koje ju privlači. U taj kontekst M. Belić stavlja istinu o Božjoj Providnosti. Naime, i „slučajna“ determinacija potječe od razuma i volje, a konačno od Božjeg razuma i volje jer se bez Boga ništa ne događa. „Slučajno“ u apsolutnom smislu se isključuje, a u relativnom smislu riječ je o uzrokovanju „mimo namjere“ njegova neposrednog uzroka. Pred Bogom nema niti „relativnog slučaja“ jer Bog zna sve i može sve. Neke nesavršenosti su pripuštene zbog slobode izbora. Načelo vjerojatnosti, uzimajući u obzir „slučajno“ nagomilavanje poželjnih utjecaja ne dolazi do bîti i ne dokida načelo svršnosti, nego je samo drugi oblik finalnosti. Ni pretpostavka evolucije ne isključuje svrhu, smatra M. Belić, nego je pretpostavlja djelovanjem uma i volje. Utjecaj svrhe, pritom se pretpostavlja dvojako, utjecaj na evoluciju samu, a zatim kao prikladna „otvorenost“ materije u smjeru evolucije. Teorija životne borbe i prirodne selekcije, čak i kad bi isključila utjecaj razuma i volje, pretpostavlja da neko biće takve određene naravi ulazi u tu borbu i ponovno se vraća svršnom uzroku. Konačno, smatra M. Belić, finalnost u završnim fazama procesa moguća je ukoliko se zasniva na prvotnim fazama. Time se slaže s teodicejskim zaključivanjem ne samo o opstojnosti mudrog redatelja reda u svijetu, nego i „Gospodara samih bîti, tj. Stvoritelja“.[492] Time nas M. Belić vraća od svrhe bića na sami početak, na izvorište bîti, na problem bitka.

6.3. Ontološko-antropološki pristup finalnosti

Polazeći od Parmenidova uvida prema kojem bitak jest, a ne-bitak nije, M. Belić, uočava da se svaka znanost pod određenim vidom bavi onim *što jest*, tako i opća metafizika ili ontologija proučava bića *ukoliko jesu* želeći doprijeti do čega druge znanosti ne mogu – do Boga i duše.[493] Time postaje jasno da je filozofija M. Belića obilježena govorom o bitku, od njega se polazi i njemu se vraća. Ona se odvija hodom, putovima bitka.

[491] Isto, 133 (br. 521).
[492] Isto, 137 (br. 537).
[493] Usp. Isto, 23 (br. 2).

Na prvom putu polazište je Parmenidov problem.[494] Riječ je o intuitivnom uvidu u stvarnost bivstvovanja jer biće jest. S druge strane, slažući se s M. Heideggerom („Schleier des Nichts"), ističe M. Belić omeđenost bića ništavilom pitajući se o njegovoj stvarnosti. Tu poseže za promatranjem pojma ništavila H. Bergsona kao pseudopojma kojim tek poričemo pozitivnu stvarnost. Iako je riječ o nijekanju apsolutnosti ništavila, M. Belić se osvrće čak i na dubinu i strahotu onoga relativnog ništavila, da je nešto bilo, a nakon toga ga nema, stavljajući ga, ipak, sa S. Kierkegaardom u kontekst subjektivnog proživljavanja promatrača.[495] Ipak, iz tog promatranja poteklo je, nizom doumljivanja poput Heraklitova, Sokratova, Platonova, Aristotelova, Tomina i mnogih drugih, razmišljanje o mijeni, o mnoštvu, o spoznaji, o nenužnosti – kontingentnosti bića, o objektivnosti i univerzalnosti spoznaje, općeg i pojedinačnog, o svojstvima bića, analogiji itd., da bi se došlo do Praiskona, čiste zbiljnosti, prve bîti, iskonskoga začetnika, prvog nepokrenutog pokretača ili prvog začetnika ozbiljavanja.

Krenuvši od Parmenidova postavljanja problema, prelazi M. Belić u njegovo rješavanje[496] govoreći u prvoj tezi o zbiljnosti i mogućnosti[497] (*de actu et potentia*) kao komponentama bića o čemu nam svjedoči nutarnje i vanjsko iskustvo. Biti, a ne ne-biti, zbiva se u svakom biću koje jest. Ono po čemu se zbiva „biti" predstavlja ontički razlog bivstvovanja, što znači neovisno o čovjekovu mišljenju. Unutarnji razlog bivstvovanja je zbiljnost (*actus, enérgeia, entelého*eia) za razliku od vanjskog, tj. ovisnog o uzroku, nalazi se u samom biću, u ontičkom subjektu kao sila kojom biće jest, tj. ima bitak. Mogućnost (*potentia*) označava ontički razlog bivstvovanja po kojem biće može biti, a to „može" ima svoj smisao u usmjerenosti na akt ili zbiljnost i ovisnost o njoj. Te su dvije komponente ujedinjene u jednom biću kao ontičkoj cjelini i usmjerene njenoj izgradnji. Time obilježavaju biće sastavljenošću i promjenjivošću.

Upravo to je polazište za drugu tezu u kojoj M. Belić označava biće kao stvoreno ili Nestvoreno.[498] Tu počinje govor o Bogu, s pretpostavkom da on postoji i pozivanjem na već dokazivano iz drugih traktata o Božjoj opstojnosti i naravi. Naime, Bog je Nestvoreno biće, a to metafizički znači biće koje je čista zbiljnost (*actus purus*), neizmjernost, jer opstoji sam po sebi. Uporište promišljanja o Bogu koji je sami bitak (*ipsum esse*) kao predmet treće teze[499] M. Belić oslanja na nauk Tome Akvinskog te tomista Kajetana i Suareza. Naime, mogućnost i

[494] Usp. Isto, 24-33 (br. 1-36).
[495] Usp. Isto, 25 (br. 6).
[496] Usp. Isto, 34-74 (br. 37-238).
[497] Usp. Isto, 34-39 (br. 38-65).
[498] Usp. Isto, 39-42 (br. 66-80).
[499] Usp. Isto, 42-53 (br. 81-123).

zbiljnost unutar stvorenog bića promatrana je kao svojevrsna sastavljenost od bîti i bitka – „essentia et esse (exsistentia)“. To da biće jest, da postaje zbiljnost zbiva se na temelju onoga „esse“. Stvoreno biće – „ab alio“, sastavljeno je biće, a Bog je biće koje ima samo „esse“, sam kao takav bivstvuje, „jest“ stvarnost. To znači da opstoji iz „esse“ i kao takav je „esse subsistens“, bitak koji iz sebe postoji, punina bivstvovanja kojom se ostvaruje u punini ono „biti“. S obzirom na stvoreno biće, postavlja se pitanje kako se taj „esse“ može skučiti u određeni ograničeni način bivstvovanja? Prema tomističkoj školi, riječ je o sudjelovanju ili participaciji na neograničenosti bitka. Ograničenje u egzistentnom biću ne dolazi od zbiljnosti ili akta jer to je princip savršenosti, a ne manjka, nego određenje, ograničenje aktu stavlja potencija, mogućnost, limitirajući „esse“ da na određeni način egzistira. Taj limitirajući konprincip koji skučuje „esse“ na određeni „quid“ – zove se „quiditas“ – „štota“ ili „essentia“ – bît.[500] Ona govori što takvo biće može biti. Suarezovo mišljenje o bîtima koje egzistiraju odnosi se na biti stvoren, darovan, djelo Božje, te stoga stvorena egzistencija nije „esse“. Bez dubljeg ulaženja u tu raspravu zaključimo da M. Belić narav stvorenog bića gleda kao sazdanu od bîti – potencije, kao stvorive Božje zamisli o njemu i njezina akta – egzistencije, kao realizacije te zamisli. Nije riječ o realno različitim konprincipima, nego umskom izričaju o stvorenom biću.[501]

Kako bi dublje ušao u taj odnos Bog-stvor i u razmišljanje o Bogu M. Belić poseže za analogijom[502] kao mogućnošću otkrivanja „istog“ u različitom i traženjem „srodnosti“ u raznovrsnom. Analogijom se koristi na mnogim područjima, a bitna je i za filozofski put do Boga. Naime, sam pojam bića jedan je i analogan jer kaže da nešto jest, ali ne i na koji način je realizirano. Nauk o analogiji bića osobito je važan, tvrdi u šestoj tezi M. Belić, u shvaćanju prisutnosti Boga u stvorenjima i stvorenja u Bogu.[503] Polazi od toga da su i Bog i stvorenje samostalne cjeline, ali stvorenje je relativno jer je ovisno o Bogu kao vlastitom ishodištu. U stvorenju je dvojstvo ontičkoga reda, ono ima što ima ovisno o Bogu. Tu činjenicu analoški promatra uočavajući različitost bića. Apstrahirajući uočavamo pritom da bića „jesu“ – ono zajedničko – posljednji i najdublji „est“, od kojeg se više ne može apstrahirati, smanjiti u sadržaju, jer bi bez njega biće postalo ništavilo. Upravo taj „est“ prodire u sve, prisutan je u svemu, mora biti prisutan snagom svoje naravi kako fizički tako i metafizički. Svojom prisutnošću taj „est“ je pobjeda ništavila u svakom biću. U stvorenjima to da „jesu“ relativnog je karaktera, promatra se u odnosu na darivatelja, Stvoritelja u zadnjoj liniji, ali je to njihova

[500] Usp. Isto, 47 (br. 93).
[501] Usp. Isto, 50 (br. 112).
[502] Usp. Isto, 55-74 (br. 136-238).
[503] Usp. Isto, 67-74 (br. 202-238).

stvarnost relativno samostalnog bivstvovanja. U njihovoj takvoj relativnoj, uvjetovanoj stvarnosti, po sebi nemoćnoj, zaključujemo da mora biti nešto što pobjeđuje ništavilo i time dolazimo do Stvoritelja, Subzistentnog bitka. Na koji način je on prisutan u stvorovima, ako su stvor i Stvoritelj potpuno različite naravi? Ontičku nazočnost Stvoritelja u stvorenjima tumači M. Belić unutarnjom atributivnom analogijom prožimanja gdje Stvoritelj kao Prvotni Analogat prožima sve stvorove kao drugotne analogate.[504] Koristi se usporedbom s koncentričnim kružnicama čiji je izvor i počélo središte. Razliku stvora i Stvoritelja promatra također pod vidikom bitka-esse,[505] pri čemu bićima daje biti upravo bitak koji ih čini stvarnima i koji je njihov prvotni analogat. Je li bitak Božji ili stvorov određuje se prema vidiku „a se“ ili „ab alio“, tj. vidik izvorišta, samostalnosti ili primanja i nenužnosti, nedostatnosti. Pritom se uočava da je Bog u svemu i sve u Bogu, iako nije na istoj razini s Bogom. Stvorenje ne sputava Božju neizmjernost niti gubi vlastitu samostalnost. Traktat o analogiji bića M. Belić sažima u sljedećim mislima:

> „Bog obuhvaća sve, dopire do svega, no ne kao biće istog reda, nego kao njegov analogatum primarium. I tako »uz« Neizmjernoga mogu biti i druga bića, ali u drugom analognom redu bivstvovanja, noseći Boga u sebi kao dušu svoje duše.“[506]

Iz toga proizlazi način shvaćanja Boga:

> „biće niti može biti, niti se o njemu može misliti, a da u tu stvarnost i u tu misao nije utkana Božja stvarnost i misao na Boga.“[507]

Afirmacija vlastitog bivstvovanja stvorenja ovisi upravo o stupnju afirmacije Boga u vlastitoj stvorenosti. Glede čovjeka to je vezano uz misterij njegove slobode.

Na temelju govora o analogiji razrađuju se i dopunski traktati u trećem dijelu[508] koji počinju razmišljanjem o mogućim bićima u sedmoj tezi.[509] Riječ je o nastavku i produbljivanju prethodnoga govora. Naime,

> „Božja bit posljednji je temelj mogućnosti mogućih bića. Ta su bića zato moguća, jer su neka slika Božje bîti. Božji stvaralački razum izriče pojedinačne konkretne mogućnosti.“[510]

Nije u toj tezi riječ tek o neegzistentnim mogućim bićima, nego o njihovu ishodištu, jer samo biće u sebi moguće može ući u egzistenciju. Promatrajući moguće biće kao takvo, u sebi, njegov temelj je neko egzistentno biće, a na koncu Bog. Naime, da bi biće moglo egzistirati, biti proizvedeno od nekog uzroka, mora najprije imati unutarnju mogućnost,

---

[504] Usp. Isto, 68-70 (br. 217).
[505] Usp. Isto, 72 (br. 226-227).
[506] Isto, 73 (br. 230).
[507] Isto, 73 (br. 232).
[508] Usp. Isto, 74-173 (br. 239-715).
[509] Usp. Isto, 74-79 (br. 239-266).
[510] Isto, 74 (br. 239).

osnovicu, „esse“, a to je, tvrdi M. Belić, Bog, tj. njegova svemogućnost kao temelj svake vanjske mogućnosti. Pretpostavka nutarnje mogućnosti je Božja bît. U dokaznom postupku, da je Božja bît posljednji temelj mogućih bića, M. Belić se oslanja na promišljanja Platona, Aristotela, Plotina, Augustina i Tome. Polazi od ranije dokazane tvrdnje da Bog jest, to je njegova metafizička bît, a stvorovi participacijom i analogijom mogu biti jer im to omogućava Božja neizmjernost, neograničena punina bitka. Najdublja osnovica svega je Božja bît. Moguća bića, nisu od sebe, nego imaju temelj u drugome u zadnjoj liniji – u samostalnom bitku – „Esse Subsistens“, u Bogu, a taj temelj je Božja bît. Zatim, stvorovi kao sastavljena bića, od bîti i bitka, imaju svoju osnovicu u nesastavljenom biću koje je čisti neograničeni bitak, a to je fizička Božja bît. Drugi dio postupka dokazuje da su stvorovi ne samo Božja sličnost, nego po zakonu analogije kao drugotni analogat i slika (imitacija, participacija) Božje bîti. Treći dio odnosi se na udio Božjeg razuma koji spoznavajući Božju bît, spoznaje i ono što ona analogno može „preslikati“. Time se izriču konkretni oblici mogućih bića u redu stvarnosti. Moguća bića su izričaji Božjeg stvaralačkog razuma.

Iako ne kao izravni problem rješavanja problema bitka, raspravlja M. Belić o kategorijama,[511] a posebno o stvarnosti supstancije i akcidenata kao problema na razini bîti.[512] Naime, vlastitom izravnom sviješću čovjek u samom sebi, u vlastitom „ja“, upoznaje biće koje ne pretpostavlja neko drugo biće za vlastiti osnovni bitak – supstancija, no u svojim mislima i činima upoznaje takvo biće koje pretpostavlja neko drugo biće s vlastitim osnovnim bitkom i prvotnim određenjem, a čije su misli i čini drugotno određenje – akcidenti.[513] Stvarnost supstancije je takva da „može“ (potencija) primiti daljnja određenja – akcident – po čemu supstancija „jest“ (akt) upravo takva. Ako o supstanciji govorimo u smislu davanja – djelovanja i primanja, onda je riječ o naravi. Bog i jest i nije supstancija. U analognom smislu jest supstancija jer je punina bitka – „esse“, ishodište svakog bivovanja pa i supstancije. Supstancija, potpuna i pojedinačna, koja kao cjelina, zasebice, u sebi bivstvuje, naziva se hipostaza, a ono po čemu ona bivstvuje je – „subsistentia“. Osoba, kao racionalna supstancija obilnije participira na bitku, te je na osobit analogan način slika Božje dostatnosti. U analognom smislu Bog je osoba, ne kao jedan od načina bivstvovanja, nego kao ishodište osobe, čisti subzistentni bitak u punini. Time se bližimo finaliziranju govora o bitku.

Krenuvši od finalnog uzroka – teze da proizvodni uzrok djeluje pod vodstvom svršnoga, tragom rješavanja problema bitka zatvaramo krug povratkom na govor o

[511] Usp. Isto, 80-101 (br. 267-371).
[512] Usp. Isto, 85 (br. 288).
[513] Usp. Isto, 87 (br. 294-297).

uzrocima.[514] Tražeći razlog bivstvovanja bića M. Belić uočava da je sve ili „a se“ ili „ab alio“.[515] Naime, najprije dolazi argument na temelju razumskog zamjećivanja, da u raznim stvarnostima postoji razlog bivstvovanja koji se realizira na različite načine. Drugi argument bi bio iz neprevarljive očevidnosti svijesti pri djelovanju razuma i volje. Pritom, uočava M. Belić da sastavljeno biće nije samo sebi razlog bivstvovanja.[516] Sastavljeno biće ne može opstojati ako njegovi bitni elementi nisu ujedinjeni. Biće je sastavljeno ad akta i potencije, pri čemu, da bi bivstvovalo, mogućnost mora biti ozbiljena, a biće razlog ozbiljenja nema u samome sebi, stoga ga mora tražiti u drugome, nesastavljenome, čistom bitku-esse, biću koje je samo po sebi – „a se“. Sastavljeno biće, od drugoga, ima metafizičku slabost, nedostatnost, jer po svojoj naravi ili bîti, koliko je do njega samoga, može biti – postojati, ili ne biti – ne postojati. Takvo biće se naziva kontingentno jer ne može bivstvovati bez proizvodnog uzroka.[517] Ono nije sam bitak, čista zbiljnost, nego je pokrenuto te prema nečemu teži. Počélo, koje utječe na bivstvovanje drugog bića, je njegov uzrok: proizvodni (tvorni, izvršni) – „causa efficiens“, svršni uzrok – „causa finalis“, tvorivo – „causa materialis“ i odrednica ili forma – „causa formalis“. U osvrtu na taj prvi put prema rješenju problema bitka M. Belić sažimajući otkriva dvostrukost – Boga i biće Bogom uvjetovano kao najdublju bît bića i bitka:[518]

> „Boga smo upoznali kao biće koje je sámo po sebi takvo da obrazlaže svoje postojanje nenatrunjenom puninom svoga cjelovitog i u samom sebi samostalnog bitka-esse. I zato ne samo Bog jest, nego i mora biti (...). On je žarište sve ljepote i vrijednosti (...), u savršenosti neograničen (...) kao ishodište na način punine žarišta Čistog Bitka (...).“[519]

Za stvoreno biće navodi:

> „Kontingentnom biću, stvoru, na temelju metafizičkog obrazloženja priznajemo njegovu sitnost, ali istodobno i njegovu veličinu. Bliži je Bogu nego ništavilu; (...) Stvorenje Božjim darom posjeduje predikat Božje bîti, stvorenje »jest«, (...) Zbog te prožetosti Bogom osjeća se u čitavoj stvarnosti stvora neki pečat i »dah« vječnosti. I (...) naš razum i u nenužnim bićima nalazi temelj za univerzalnu, tj. nužnu spoznaju (...), jer je nenužnost spojena s Nužnim: svaka bît jest odsjev Božje Bîti (...); svaka aktuacija bilo koje mogućnosti ontički pretpostavlja aktualno biće, u završnoj liniji Čisti Bitak koji razumom i voljom svime upravlja.“[520]

Analogna spoznaja je put prema takvoj spoznaji Boga i stvora koja otkriva tragove povezanosti s Bogom i daje sigurnost spoznaje Božje opstojnosti i govori o Božjoj bîti.

Rješavajući problem bitka M. Belić polazi na drugi put u *Ontologiji*, a on ga vodi prema dobroti bitka pri čemu susrećemo ponovno finalističku tendenciju.[521] Sljedeći koraci

---

[514] Usp. Isto, 101-121 (br. 372-475).
[515] Usp. Isto, 105-110 (br. 384-414).
[516] Usp. Isto, 110-116 (br. 415-446).
[517] Usp. Isto, 116-122 (br. 447-475).
[518] Usp. Isto, 137-138 (br. 538-544).
[519] Isto, 137-138 (br. 540).
[520] Isto, 138 (br. 541-542).
[521] Usp. Isto, 138-149 (br. 545-596).

odnose se na istraživanje osobina bića vezanih uz bitak-esse, a klasična metafizika, čijim tragom nastavlja M. Belić, osvrće se na troje: jedno, istinito i dobro. Svako to svojstvo govori o ljepoti bivstvovanja. M. Belić, oslanjajući se pretežito na aristotelovsko-skolastičku tradiciju, najprije se osvrće na dobrotu bitka, na biće koje jest dobro. Naime, zapažanjem se sluti pozitivnost bivstvovanja koja je dobra. Bića po naravi odražavaju finalističku tendenciju,[522] zamjećuje to M. Belić i u *Metafizičkoj antropologiji*. Ona je usmjerena prema dobru i stoga su bića dobra u sebi, a zlo se očituje kao nedostatak dobra. Aktivnost bića završava nekim ciljem ukoliko je dobar. Naime, promatrajući sav svijet koji je u pokretu, u težnji, usmjerenosti nekom cilju, sve „želi“ ili „ima právo“, bori se kako bi se domoglo onoga što mu pripada. Preciznije tu stvarnost, narav u biću, M. Belić izlaže kroz težnju „mogućnosti“ (potencije) u njenoj usmjerenosti prema ozbiljenju, jer gdje postoji „može“ ima i težnja prema „biti“.[523] Je li posrijedi ontička usmjerenost nekamo, prirodna i stvarna mogućnost i težnja, pita se M. Belić, ili tek čovjekov zamišljaj? Tu dinamičnu usmjerenost promatra kao posljedicu „zbiljnosti“, akta, koji je pun dinamizma, težnje „práva“, „želje“ za savršenošću po kojem „mogućnost“ jest „mogućnost“.[524] Ta finalistička tendencija prema dobru u biću pokazuje narav njenog ishodišta jer su „bitak“ i „dobrota“ isto. Do te spoznaje, do spoznaje bitka, smatra M. Belić, ne samo da dolazimo izravnim zôrom, nego je to temelj našeg spoznavanja.[525] Dobrota bića analogijski gledano proizlazi iz zbiljnosti (akta) bića:

> „Akt kojim stvoreno biće bivstvuje, nije samo njegov kontingentni akt, nego i analogatum primarium toga akta, Actus purus.“[526]

U tom smislu M. Belić promatra povezanost Božje Zbiljnosti-Dobrote i stvorenih dobrih bića iz čega proizlazi da je dobro svako stvoreno biće jer je slika Bića koje je samo dobrota. Izvor i cilj im je Bog koji je

> „Čista (nenatrunjena) Zbiljnost, čista Punina svake savršenosti – jest također punina dinamizma, a i to bilo pod vidikom bivstvovanja, bilo spoznaje i ljubavi za bilo koju vrijednost. Bog je takav i sam u sebi, i u odnosu na druge: On im je svima ishodište, i traženi i ljubljeni cilj, »žarište«.“[527]

Činjenicu dinamizma-težnje promatra i pod vidikom kontingentnosti bića koje tek po uzroku (proizvodnom i svršnom) bivstvuje.[528] Bog je onaj „od-do“ kontingentnog bića, prema tome i iskonski proizvodni uzrok kao temelj bivstvovanja, a ujedno i posljednji-sveujedinjujući svršni uzrok. Bivstvovanje, sva stvarnost od Boga različita, slika Božja,

---

[522] Usp. Isto, 145 (br. 574); usp. također M. Belić, *Metafizička antropologija*, 119-120 (br. 316-319).
[523] Usp. Isto, 119 (br. 317-318).
[524] Usp. Isto, 120 (br. 319).
[525] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 145 (br. 578).
[526] Isto, 146 (br. 581).
[527] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 120 (br. 320).
[528] Usp. Isto, 120-121 (br. 321-323).

participirani Božji dar i drugotni analogat Boga, je tako gledano u zaletu, od Boga do Boga. Bog je čisti dinamizam, težnja-ljubav, punina njegova unutarnjeg života. Čitava stvorena stvarnost je odraz tog Uzora. U tom kontekstu govori M. Belić o postojanju „naravne težnje“[529] (*appetitus naturalis*) koja je

> „prirodna usmjerenost bilo koje stvarnosti na ono na što je usmjerena samom svojom takvom naravi (usmjerenost na sebi odgovarajuće dobro), a to je – u zadnjoj liniji – Bog.“[530]

Naravnu težnju M. Belić promatra dvojako, najprije kao aktuiranje onoga što je „appetitus naturalis“, a potom kao težnju nakon spoznaje. „Težnja“ se očituje na dva načina, idući za dobrom koje ne posjeduje i kao mirno posjedovanje odgovarajućeg dobra, pri čemu je drugi savršeniji (pr. Bog spoznaje svoju narav), a vrijednost prvoga je u samoj „težnji“, tj. dinamičnosti.

Čovjek posjeduje volju kao razumsku težnju,[531] a dobro je predmet naše težnje koju razum sadržajno usvaja u pojmu bića što ga uključuje jer je ono jezgra iz koje potječe bivstvovanje. M. Belić razlikuje osjetnu težnju vezanu uz osjetnu spoznaju i razumsku težnju – volju,[532] koja ima duhovnu narav. Naime, „mogućnost“, prisutna u volji, participira na „zbiljnosti“ koja je netvarna. Vidik pod kojim volja doseže je dobrota bítka na temelju koje bivstvuju bîti bića. Sam bitak privlači razum zbog svoje dobrote.[533] Time je širina i dubina strukture volje srazmjerna širini bitka. Volja je aktivan zalet usmjeren prema čitavoj širini i dubini bitka.[534] Pozivajući se na Tomin nauk prema kojem bića teže za Bogom kao za svojom svrhom, M. Belić dobro promatra kao poželjno, kontingentna bića u određenoj mjeri, a Bog pod svakim vidom, kao uzrok i dobro svake dobrote, punina dobrote. Ne možemo zalaziti u samu slobodu izbora,[535] nego ćemo se zadržati na težnji kao „zaletu“ volje prema vlastitom objektu koji M. Belić opisuje preciznije:

> „kad volja na svoj specifičan način dohvaća neki svoj pojedinačni objekt (...) ta aktivnost volje nije prvotno i izvorno plod primljenog »poziva« od strane samog tog objekta (premda je i moć tog takvog pozivanja potekla od Boga (...)), nego je to primjena one – u volji već nazočne – opće i aktivne usmjerenosti (...) na ono – i sve ono – što bivstvuje bitkom (...) najposlije na Boga. (...) dinamizam – taj aktivni zahvat volje – izvire iz poziva Boga, i to ukoliko je dobar i poželjan.“[536]

Zainteresiranost Boga temelj je svakog dinamizma u stvorovima jer on preslikava dinamičnost Boga. Zalet volje je stoga neograničen i neizmjeran jer je potekao od Božje

---

[529] Usp. Isto, 121-122 (br. 324-328).
[530] Isto, 121 (br. 324).
[531] Usp. Isto, 119-149 (br. 314-442).
[532] Usp. Isto, 123-125 (br. 331-342).
[533] Usp. Isto, 124 (br. 337).
[534] Usp. Isto, 125 (br. 341-342, 348).
[535] Usp. Isto, 126-149 (br. 343-422).
[536] Isto, 128 (br. 350-351).

neograničnosti i neizmjernosti i k njoj hrli. Bog je stvorio čovjeka kao otvoreno biće, razumom i voljom, prema cijelom bitku što je participacija na Čistom Aktu – Bogu.

Na trećem putu prema rješavanju problema bitka M. Belić promatra vezu bivstvovanja s razumom.[537] Teza od koje polazi jest ontološka istinitost bića, a mi ćemo pritom otkrivati ulogu finalnosti kao „otvorenosti“ razuma bitku u luku između istinitosti bića i njegova bitka. „Istinitost“ se uočava zôrom kao primarna činjenica. Označava prilagođavanje, izjednačavanje razuma predmetu. Prilagođenost predmeta razumu uočava se dvojako, a prvenstveno „per se“ – prema razumu o kojem ovisi bivstvovanje bića, u zadnjoj liniji to je Stvoritelj bića. Drugi način je „per accidens“ – s obzirom na prepoznavanje i prihvaćanje, prema pojmu koji izriče neko biće, ali koji ne sudjeluje u izgradnji bivstvovanja bića. Međutim, kada se govori o „istini života“ tada se, kaže M. Belić, misli na to da čovjek ispuni u vlastitom životu istinu koju mu je odredio Božanski um progovarajući kroz stvorenu narav te je istinitost života podudaranje s onim što zahtijeva naša narav.

Gledajući ljudsku narav, kao razumskog bića, M. Belić polazi od činjenice da čovjek posjeduje samosvijest, tj. neposredno je svjestan samoga sebe, vlastitog „ja“ i svojih čina.[538] Na tom temelju čovjek izriče sud kao očevidnu jednost subjekta i predikata kao oblika objektivnog bivstvovanja.[539] Vidik pod kojim se spoznaje sve što se spoznaje je bitak, na temelju kojeg bivstvuju bîti bića, iako biće najprije spoznaje bitak bîti koje su čovjeku bliske.[540] Riječ je, pritom, o bitku u najneodređenijem obliku koji ne govori o obliku njegove realizacije, a tek u analogijskom smislu dopire se do Boga kao Čistog bitka kao „analogatum primarium“.[541] Finalnost u spoznajnom činu, koja vodi prema bitku, nalazimo u terminu „usmjerenost“:

> „Budući da se formalni objekt jednako bitno određuje onom »usmjerenošću« spoznavajućeg subjekta i spoznatljivim osobinama spoznatog objekta (...) taj bitak kojim bit bivstvuje jest ono o čemu naš um konstatira sudom da je našao verificirano o objektu o kojem izriče sud.“[542]

Stoga, M. Belić u razradu ontološke istinitosti bića ulazi krenuvši od činjenice čovjekovih mogućnosti ostvarenja logične istine.[543] Pitajući se gdje se nalaze te mogućnosti uočava ih u svemu realnome jer je formalni objekt umskog spoznavanja akt-bitak (*esse*).[544] Tako, rješavajući problem istine, dolazi se do bitka, te je smjer tog rješavanja akt-bitak (*esse*).

---

[537] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 149-159 (br. 597-643); usp također Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 56-118 (br. 123-313).
[538] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 56-69 (br. 123-163).
[539] Usp. Isto, 70-78 (br. 164-188).
[540] Usp. Isto, 79-85 (br. 189-211).
[541] Usp. Isto, 80 (br. 193).
[542] Isto, 80 (br. 194).
[543] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 150 (br. 602-604).
[544] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 82 (br. 199).

Drugi dio teze upućuje na ono unutarnje počelo koje biće ima u sebi što je razlog „otvorenosti“ za logičnu istinu, a odgovor je akt-bitak. Akt, koji nije sam u sebi utemeljen, usmjeren je na bitak, a to je u krajnjoj liniji Bog, a potom stvorovi. Iako to izričito M. Belić ne tvrdi, upravo ta „otvorenost“ svojom usmjerenošću na bitak upućuje nas na presudni finalistički moment u najdubljem elementu spoznajnog čina.

U toj potrazi M. Belić daje dvije napomene,[545] a prva se tiče čovjekove izravne spoznaje koja je najprije vezana uz stvarnost koja mu je bliska, tvarna, a potom duhovna. Vidik pod kojim spoznaje biće je bît bića (*essentia, quiditas*),[546] a spoznaje se zbog njena akta. Druga napomena želi reći da svaki akt-bitak nije jednako dostupan razumskoj spoznaji u ovom životu. Tek analogijom dospijevamo do Čistog Akta – Boga, Čiste Zbiljnosti.

Treći dio teze rješava zašto je akt „otvoren“ razumu,[547] a odgovor, koji nudi M. Belić, skriven je u povezanosti akta i razuma, koji ili su isto ili je akt plod razuma, na koncu Božjega. Razum ili je isto što i bivstvovanje ili mu je ishodište.

Četvrti dio, stoga, u vidu dokaznog postupka, predstavlja sintezu kojoj je cilj ispitati narav tih zbiljnosti – Božje i stvorene.[548] Po naravi Čista Zbiljnost je čista misao kao subzistentni smisao. Dolazi do zaključka da čovjekov razum bića spoznaje pod vidikom bivstvovanja bîti bez granica, a razlog toj „otvorenosti“ je akt-bitak, ono čime biće jest, zbog usmjerenosti na bitak. Ono što je akt-zbiljnost izvor je „otvorenosti“ razumu, ali ne i skučenosti punine bivstvovanja. Izvor spoznatljivosti je u bitku. Čista Zbiljnost, Bog, je, ne samo punina bivstvovanja, nego i osmišljenosti i spoznatljivosti u čitavom njegovom intenzitetu kao blistava i potpuno jasna prozirnost Božjeg bitka. Zbiljnost ne prethodi spoznaji bilo u biću „a se“ bilo „ab alio“. Božji bitak – „a se“ je već cjelovita spoznaja jer Božja supstancija je njegova spoznaja, po svojoj naravi on je izvor spoznavanja. Stvor, biće „ab alio“, biće je po participaciji na biću „a se“, Bogu, neomeđena „otvorenost“ razumu. Proizvodni uzrok pretpostavlja svršni za koji mu je potreban razum. Time svako biće od Boga različito potječe od razuma, u konačnici od Božjeg razuma. Stoga je pri svakoj razumskoj spoznaji u sam čin spoznaje uključena je i spoznaja Boga.[549] Time se naša ontološka istina zasniva na Božjem razumu.

Logična istina bi bila svojevrsno „čitanje“ ontološke istine u bićima upisane samim bivstvovanjem. Sažeto prikazano:

---

[545] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 151 (br. 605-607); usp. također M. Belić, *Metafizička antropologija*, 86-118 (br. 212-313).
[546] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 82 (br. 202).
[547] Usp. M. Belić, *Ontologija*, 151-152 (br. 609-611).
[548] Usp. Isto, 153-156 (br. 615-629).
[549] Usp. Isto, 156 (br. 629).

„polazna točka jest Bog, subzistentna istina koja je u potpunoj istosti ontološke i logične istine. Slijedi ontološka istinitost predmetâ otvorenih razumu, koji »žele« da ih subjekt, obdaren razumom i slobodnom voljom (to dvoje ide zajedno) upozna logičnom istinom i istinoljubivim životom (veritas vitae) ili životnom istinoljubivošću – slušajući glas razuma i savjesti – te da ih (...) povede Bogu, punini – izvoru i uviru – sve istine.“[550]

M. Belić pritom naglašava, jedinstvo spoznajno-voljnog čina kao i snažni „zamah“ istine prema Bogu, Punini. U tom smislu ističe da „biti“ znači „biti izrečen“, ali jednako i „biti ljubljen“.[551] Zaokružujući govor o ontološkoj istinitost uočit ćemo izričaje „prilagođenost“, „usmjerenost“, „otvorenost“, „zamah“, koji po svojoj naravi govore o finalnoj težnji zapretenoj u samom spoznajnom činu, u težnji bića prema Punini Istine – Čistom Bitku, Bogu.

Uputit ćemo se u potragu za elementima finalnosti ili možda samom srcu finalnosti u četvrtom putu M. Belića prema rješavanju problema bitka – jednosti bića.[552] M. Belić polazi od uočavanja „jednosti“ ne samo u matematičkom smislu, nego i samom bivstvovanju.[553] Individuum također pokazuje „jednost“,[554] a izvor „jednosti“ je bitak-esse:

„Bitak-esse izvor je svake stvarnosti (...). Izvor je i »jednosti«. Dajući sebe bitak obdaruje i bit i individuum onim njihovim osobitim vidicima »jednosti«.“[555]

To proizlazi iz naravi bitka koji u darivanju sebe pokazuje da sebe ima, da je svoj, što je smisao „jednosti“ koja kao

„unutrašnja nerazdijeljenost, jest nekako kao »dostatnost« bića samome sebi, neka »unutarnja povezanost«, neki »obiteljski osjećaj«, »intimnost« unutar te cjeline.“[556]

Upravo iz te jezgre „jednosti“ dijeli se svim bićima slično, analogno i prepoznavajući je u svim oblicima, jer iz takvog jednog bitka proizlazi i djelovanje kao „jedno“. „Jednost“ u bićima upućuje ih na ono koje je savršenim načinom „jedno“ – „jedino“, u posjedovanju sve punine bitka, koje im je izvor i uvir.

U dokaznom postupku polazi se upravo od činjenice transcendentalne jednosti, a ta jednost stvora, bića, promatra se u odnosu prema Bogu.[557] Naime, ono čime biće bivstvuje je nerazdijeljeno – „jedno“ što je, dakle, transcendentalno svojstvo bića. Sastavljeno biće, na temelju uzrokovanja, ujedinjenjem postaje „jedno“ kako bi bivstvovalo. Nesastavljeno biće ne može bivstvovati. M. Belić upućuje na sastavljača, nesastavljeni uzrok, potpun, čist bitak, Bog. Upravo tu zaključuje:

---

[550] Isto, 156-157 (br. 631).
[551] Usp. Isto, 157 (br. 634).
[552] Usp. Isto, 159-166 (br. 644-683).
[553] Usp. Isto, 160 (br. 651).
[554] Usp. Isto, 160-161 (br. 653-654).
[555] Isto, 161 (br. 655).
[556] Isto, 161 (br. 658).
[557] Usp. Isto, 164-166 (br. 677-683).

„»Nesastavljen« mora da je i prvi proizvodni uzrok, i posljednji svršni uzrok.“[558]

Bez Božje „jednosti“ nema bivstvovanja stvora, bilo u smjeru „jednosti“ koju uzrokuje proizvodni uzrok, bilo one koju determinira svršni uzrok.

„No Prvi proizvodni i Posljednji svršni Uzrok moraju također biti striktno »jedno«, naprosto »isto«, jer bi inače trebalo tražiti izvan njih samih (dakle »ab alio«) razlog njihove povezanosti. I takva, dakle, »nad-jednost« pripada Bogu, Bogu jedinome, u potpunosti.“[559]

Time nam je M. Belić otkrio način povezane suradnje proizvodnog i svršnog uzroka u „jednosti“ Boga kao čistog Bitka koji analogijom „preslikava“ svoju „jednost“ u svako stvoreno biće.

Na petom putu prema rješenju bitka, M. Belić nas vodi u srž – dinamičnost bića.[560] Očekujemo, slično prethodnim putovima, kako neće izostati i finalnost zapretena u toj srži. Sam pojam dinamičnosti označen je kao neka suprotnosti statičnosti. Dinamičnost se zamjećuje u stvarnosti. M. Belić pokušava zôrom doprijeti do dinamičnosti. Negacijom uočava da biće nije statično i nepomično u sebi. Pozitivno se uočava usmjerenost, težnja, zadatak bića težiti prema nekoj savršenosti. Srž dinamičnosti M. Belić otkriva u konkretizaciji[561] potrage bića za dobrom koje mu pripada, a još ga nema, u primanju nekih dobara, u posjedovanju i čuvanju stečenog dobra, u izostavljanju nekih dobara koja nisu upravo za određeno biće. Normu[562] dinamizma otkriva u zahtjevu naravi određenog bića, odnosu prema drugim bićima, aktivnom utjecaju na druga bića te u utjecaju cjeline stvarnosti na pojedina bića kao članove cjeline. Dinamizam prepoznaje i u stjecanju savršenosti koje biće nema, ali i posjedovanje savršenosti bez nedostatka kao savršeni oblik dinamizma. Dinamizam mu se otkriva i u čovjekovu svjesnom doživljavanju.

U dokazivanju dinamičnosti bića polazi od činjenice dinamičnosti bića u stvorovima, zatim promatra dinamičnost Čistog Akta, na temelju čega konstatira dinamičnost svakog bića. Naime, u stvorenom biću dinamizam[563] promatra uočavajući postojanje prava i dužnosti prema kojima biće teži. Tu stvarnost promatra kroz djelovanje akta i potencije u biću. Potencija, mogućnost, nije statična, nego je njena narav da – može biti, usmjerena je na akt i time na vlastito bivstvovanje. Potencija teži za svojim dobrom – zbiljnošću, da je stekne, ako je nema ili da je mirno posjeduje ako je ima. Put kojim stvoreno biće može ući u bivstvovanje je

[558] Isto, 165 (br. 680).
[559] Isto, 165 (br. 681).
[560] Usp. Isto, 166-171 (br. 684-710).
[561] Usp. Isto, 167 (br. 687).
[562] Usp. Isto, 167 (br. 688).
[563] Usp. Isto, 168-169 (br. 694-698).

„da mu proizvodni uzrok – »ab« – pod vodstvom svršnoga uzroka – »ad« – daje da bivstvuje.“[564]

Taj »ab-ad« predstavlja sam izvor dinamizma. Tako smo u srcu bivstvovanja našli dinamizam, a u njemu finalnost. Naime, proizvodni uzrok izvršuje ono što mu nalaže svršni uzrok koji od svojih zahtjeva, tvrdi M. Belić, ne odustaje sve dok ne bude izvršen i mirno posjedovan. Proizvodni uzrok u biću potišće taj zahtjev pod pozivom svršnog prema izvršenju. Međutim,

„od svih „ab-ad“ najvažniji je, i svima je prvotni analogat, »a Deo – ad Deum«. Taj zalet, te »magnetske silnice«, jest ono osnovno čime se izgrađuje bivstvovanje stvorenog bića.“[565]

Dinamizam dolazi od akta jer potencija, iako je u sebi dinamična, nije to zbog sebe, nego je privlači zbiljnost, akt. Od njega dolazi i mogućnost i njena zadaća. Akt daje mogućnosti ono što u sebi ima. Dokine li se u bićima zbiljnost, u krajnjem redu Čista Zbiljnost, dokida se i uzrokovanje. Stoga, uzroci djeluju iz akta, konačno od Boga.[566] Dinamizam Čistog Akta[567] pokazuje se kao dar iz ljubavi – dinamizam stvorova. O Božjem dinamizmu doznajemo preko stvorova. Stvoreni akt je kontingentan, nepotpun, sebi nedostatan, a odlikuje i takav dinamizam. Bog kao Čista Zbiljnost posjeduje čist i cjelovit dinamizam u punini, iznikao iz njegove cjelovitosti, koja je eksplozija bitka. Dinamizam stvorova, kroz Božji dinamizam, ostvaruje svoj potpuni uspjeh. Time je egzistencija stvora kontingentna slika Božjeg bitka-esse stvorena svjesno iz ljubavi te se stoga u srži stvora nalazi dinamizam i ljubav Boga. U tom smislu želi M. Belić da shvatimo uzrokovanje, finalnost kroz dvojstvo „ab-ad“, „od Boga do Boga“ kao vlastitog izvora i krajnje svrhe.

Iz te dinamičnosti, koja je u naravi bića, izvire razumsko-voljna težnja,[568] a time i etička obveza slijediti navedeno dobro. Ta prirodna težnja ne može biti nestvarna, smatra M. Belić, nego je poziv svršnog uzroka proizvodnom,

„a od takvog poziva dolazi determinacija uzrokovanja i za specifikaciju, i za izvršenje. Makar okolnosti priječe ostvarenje težnje, ipak težnja sama u sebi mora da je kadra doseći svoj cilj, mora da je realna potencija za njoj odgovarajuću zbiljnost.“[569]

Ipak, na koncu promišljanja, M. Belić stavlja upitnik o problemu ustanovljenja je li zaista riječ o „naravnoj težnji“, tj. realnoj potenciji, a ne možda našem zamišljaju neutemeljenom na stvarnosti. No, trebamo biti optimisti, potiče nas u završnom osvrtu M. Belić,[570] jer iako ishodište tog optimizma nije u nama, ono je u Bogu – Onome koji jest.

---

[564] Isto, 168 (br. 697).
[565] Isto, 169 (br. 699).
[566] Usp. Isto, 169 (br. 700).
[567] Usp. Isto, 169-170 (br. 701-705).
[568] Usp. Isto, 170 (br. 706-707).
[569] Isto, 170 (br. 710).
[570] Usp. Isto, 171-173 (br. 711-715).

III. ULOGA FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA U FILOZOFIJI J. ĆURIĆA

Josip Ćurić[1] (1926.- 2012.) rođen je u Travniku. Pučku školu i klasičnu gimnaziju pohađao je u Travniku da bi zatim 1943. stupio u novicijat Družbe Isusove u Zagrebu te 1945. završio Nadbiskupsku klasičnu gimnaziju. Trogodišnji studij filozofije završava na Filozofskom institutu Družbe Isusove 1948., a četverogodišnji teološki studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 1953., na kojem postaje i magistar teologije 1954. Na istom fakultetu doktorskom tezom pod naslovom: „Blondelov stav pred apologetskim problemom" postiže doktorat iz teologije 1963. Predavač na katedri za filozofiju Katoličkog bogoslovnog fakulteta postaje 1966., zatim habilitira 1973. studijom: „Connaturalitas. Strukturalna srodnost svijesti i stvarnosti prema nauci Tome Akvinskog", te postaje sveučilišni docent 1974. Izvanrednim profesorom imenovan je 1987., a redovitim profesorom KBF-a pri katedri za filozofiju 1991. Obnašao je i dužnost dekana i prodekana, a predavao je na mnogim crkvenim učilištima i interdisciplinarnim tribinama.

Među njegovim djelima brojni su članci objavljeni u časopisima te knjige *Repetitorij teodiceje* (rukopis), *Ontologija* (rukopis), *Srcem se vjeruje. Blondelov stav pred apologetskim problemom* te *Tomizam nekoć i danas*.[2]

Prije svega, J. Ćurić počinje od onog *arche – iskona* koji su zacrtali Aristotel i njegovi predhodnici, tražeći trag počela i ishodišta svega.[3] Nije to počelo samo neki prauzrok svega, nego i otajstveni Prabitak[4] koji je na određeni način skrovit, nedokučiv i neshvatljiv, *apeiron*, o kojem tek zamuckujemo, ali kojem težimo i tim zamuckivanjem, koji je dubina i punina što ispunja sve i ujedno ga nadilazi.

U tom kontekstu izvire nauk o bitku J. Ćurića, što je vidljivo primjerice u njegovu opisu ontologije Alberta Velikog i Tome Akvinskog, koji sistematično obuhvaća rukopis *Ontologija*. Bitak nije zaboravljen kako su tvrdili Heidegger i njegovi sljedbenici.[5] Prvo od

---

[1] Biografiju i bibliografiju J. Ćurića vidi u Mišić, Anto (ur.), Josip Ćurić, *Oči vjere*, Zbornik u čast Josipa Ćurića SJ u povodu 75. obljetnice života, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2002., 7-17. Usp. Šestak, Ivan, Kršćanski filozofi iz vremena „srpa i čekića" u časopisu Obnovljeni život (1971.-1990.), *Obnovljeni život* 57/3 (2002.), 327-328. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=2245 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

[2] Ćurić, Josip, *Repetitorij teodiceje* (rukopis), Zagreb, 1972.; Isti, *Ontologija* (rukopis), Zagreb, 1984.; Isti, *Srcem se vjeruje*, Blondelov stav pred apologetskim problemom, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2002.; Isti, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003.

[3] Usp. Ćurić, Josip, Problem »Iskona« kod Aristotela i njegovih predšasnika, *Tomizam nekoć i danas*, 11, 13-14.

[4] Usp. Isto, 15-16.

[5] Usp. Ćurić, Josip, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 19.

čega treba početi jest tražiti temelj bića, njihovo jestanje u bitku,[6] ono što stvarnost čini stvarnom.[7] Tako J. Ćurić s Albertom Velikim daje svojevrsnu definiciju bitka kao ono što je prvo od Boga stvoreno, njemu slično, ali od njega različito, počelo, sveobuhvatno i sveopće, u smislu akta od kojega sve stvari jesu, jer daje bićevitost biću i čini stvarnost stvarnom. Ontologija J. Ćurića je, poput one Alberta Velikog koju iznosi, otvorenog tipa u najširem smislu. Što je u stvari bitak, koje su njegove fundamentalne dimenzije,[8] nije lako odrediti, ali nosi onu bujnost koju daje biću, jer sve se kroz njega zbiva i biva. On pruža biću njegovo jedinstvo,[9] ali iz njega provire i mnoštvo bića,[10] različitih po svojoj biti,[11] što očituje originalnost i nesebičnost bitka, otud je i biće, iako samosvojno, ne i samo, nego poput bitka upravljeno drugome i nesebično – dobro,[12] relacijalno i dijalogalno.[13] Biće je aktivno, a to znači da prelazi iz potencije u aktualnost, pri čemu dolazi do izražaja načelo tvorne uzročnosti i načelo svršnosti.[14] Snagom bitka biće je istinito, prisebno i misaono.[15] Osoba je biće koje je na poseban način obilježeno samosvojnošću, prisebnošću, misaonošću, što daje smisao cjelokupnoj stvarnosti i dostiže svrhu životnog i povijesnog realiziranja u zajedništvu s Bogom.[16] Svojim naukom o bitku J. Ćurić nas poziva i izaziva da se otmemo neopozitivističkoj šutnji o bitku jer nas bitak nuka da o njemu promišljamo i govorimo.[17]

Bitak nas poziva da u njega uranjamo vlastitom spoznajom. J. Ćurić nas potiče na to vlastitim promišljanjem, poput onoga o „konaturalnosti“ kod Tome Akvinskog[18] ili čina vjere u M. Blondela. Ponajprije, sva bića nosi određeno iskonsko srodstvo, svojevrsna analogija. Stvarnost i čovjekova svijest se na određeni način strukturalno podudaraju.[19] Poput biti i bitka u biću, svijest prati poimanje i sud, prvo se odnosi na bit, a drugo na bitak. Naime, bića su istovjetna u svojoj ontičkoj afirmaciji, ali svojom srži različita, tako se i podudaraju (*esse*) i razlikuju (*essentia*). Ljudski um nastoji prodrijeti u ovaj dvojac kojim se biće dinamički realizira u svojoj bićevitosti, imajući u vidu primat bitka koji biće propinje beskraju.

---

[6] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 3, 8-10.
[7] Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 26-29.
[8] Usp. Isto, 29-34.
[9] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*,19.
[10] Usp. Isto, 20.
[11] Usp. Isto, 16.
[12] Usp. Isto, 41-45.
[13] Usp. Isto, 23-27.
[14] Usp. Isto, 27-38.
[15] Usp. Isto, 38-41.
[16] Usp. Isto, 45-49.
[17] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 7. Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 34.
[18] Usp. Ćurić, Josip, »Connaturalitas« Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, 37-72.
[19] Usp. Isto, 39-40.

Iz toga proizlazi i polet bića prema bitku kao vlastitom cilju,[20] koji je u njemu nekako od početka sadržan i usađen. Vlastitom realizacijom biće pokazuje kakvo je u samom sebi i kakav je cilj kojem teži. Posljednja svrha je cjeloviti bitak, a biće ga, privlačeno od njega, u sebi ostvaruje. Čovjek svojim spoznajno-voljnim činom svjestan sebe postaje svjestan i vlastitog cilja. Na takvom tomističkom temelju J. Ćurić s Blondelom zaključuje da u tom Cilju čovjek dodiruje svoj Temelj, Boga. Blondelovski rečeno,[21] srce kao središte čovjekova bića, u kojem se očituje dinamično jedinstvo uma i volje – „action", u kojem je moguć utjecaj volje na umsku spoznaju, susreće se s čitavom stvarnošću i onim što utemeljuje stvarnost. Ono se konaturalno uživljava u Istinu, a u tome se očituje čin vjere[22] koji dodiruje temelje našeg bića. Kad god je čovjek priseban, dodiruje Cilj i smisao svojih čežnja,[23] a suprotno se udaljuje od njega i zapada u besmisao. Na toj podlozi nalazi se i filozofsko opravdanje teizma, u kojem se Apsolutno biće umski promatra, ali i razlaže kao čovjekovo životno osvjedočenje, kao Izvor i Uvir sveukupne stvarnosti, nasuprot ateizmu, panteizmu, politeizmu, henoteizmu i deizmu,[24] koji time pokazuju svoju apsurdnost.[25]

[20] Usp. Ćurić, Josip, Excessus ad esse, Pogled u tomističku antropologiju Karla Rahnera, *Tomizam nekoć i danas*, 123-142.
[21] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 255.
[22] Usp. J. Ćurić, »Connaturalitas«, Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, 64-66; Isti, *Srcem se vjeruje*, 254.
[23] Usp. J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 19.
[24] Usp. Isto, 1.
[25] Usp. Isto, 37-45.

1. „Snagom bitka“ biće u poletu prema Konačnoj svrsi

1.1. Polazište i struktura ontologije J. Ćurića

Nauk o bitku J. Ćurić jezgrovito razlaže kroz devet ključnih teza.[26] Upravo iz toga prikaza uočavamo kako svoju ontologiju J. Ćurić temelji na bitku (jestanju) promatrajući biće ukoliko provire iz bitka, živi „snagom bitka“ i teži prema Apsolutnom Prabitku. J. Ćurić nam upravlja misao na čovjekov iskon istovremeno stvarajući luk prema Svrsi svega. Svrha se zrcali u čovjekovoj slobodnoj volji koja se odražava na misaoni čin čovjeka u kojem on spoznaje srodnost svih bića i njihovo sudjelovanje u bitku. Pitanje o bitku je čovjekovo fundamentalno pitanje, tvrdi J. Ćurić, a ono je u pustoši današnjeg pozitivizma utihnulo. Nije samo M. Heidegger utrošio cijeli život uzvikujući ovo pitanje kako bi ga otrgnuo zaboravu. Mnogi su, prije i nakon njega, govorili o bitku kao osnovnom pitanju, a jedan od njih je i J. Ćurić. Okrenuvši naslovnicu *Ontologije* J. Ćurića uočavamo 9 teza o kojima zbijeno i originalno razlaže u svega 49 stranica. Svaka je rečenica bremenita, izričaji originalni i bogati značenjem. Najprije se čini kako je to sasvim klasična skolastička ontologija, ali se nameće zaključak da je to, ipak, nešto sasvim novo i originalno. U čemu je novost nauka o bitku J. Ćurića?

1.2. Smisao bitka

Prije svega, J. Ćurić kao napomenu naznačuje da je filozofija „mudroljublje“ više nego „mudroslovlje“, traganje za mudrošću, suočavanje vlastite svijesti s onim što stvarnost čini stvarnom. Zbijeno u toj prvoj rečenici zrcali se filozofija J. Ćurića, kako ćemo kasnije iz izlaganja zaključiti. Filozof treba uočiti dvostruka određenja stvarnosti: osjetilnog i umskog reda. Fenomeni su predmet znanstvenog istraživanja induktivnom metodom dok se filozofija bavi *noumenima* pristupajući im metodom refleksije. Cilj te refleksije je doći do istinske mudrosti. U nju nas uvodi već prva teza.

Što proučava ontologija?[27] Ontologija proučava biće kao biće, ukoliko jest. Istražuje ono što jest, ukoliko jest, ono što stvarnost čini stvarnom, sve što zbiljski postoji. Formalni

[26] Vidi J. Ćurić, *Ontologija*, 2; usp. Šestak, Ivan, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 80-81.
[27] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 3-6; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 81-82.

vidik joj je bitak, jestanje. Zanima je iskonska danost bića, da jesu i ono što im daje bićevitost, da zbiljski jesu.

Davni Jonjani, smatra J. Ćurić, tražili su „*arche*“ – Praiskon sveukupne Prirode. Aristotel naglašava ono što jest (*ousia*) zanemarujući vidik jestanja (*einai*). Skolastika je metafiziku gledala kao znanost koja transcendira pojavnu, fizičku stvarnost. Heidegger je htio dati novi zamah metafizici smatrajući da se zaboravilo do sada smisao bitka, što J. Ćurić smatra paušalnom optužbom. U samoj riječi ontologija J. Ćurić u grčkom terminu *logos* uočava smisao kao misaonu sadržajnost, smisao stvarnosti. Prije refleksije stvarnost je samo ontička, nejasna, nerazrađena i nesuvisla gromada, a nakon refleksije postaje onto-loška, suvisla.

J. Ćurić navodi tri pristupa ontološkom umovanju. Kao ontičku J. P. Sartre stvarnost smatra besmislenom, a ontolog joj daje neki smisao dok skupa s njom smrću ne zapadne ponovno u besmisao. Drugima (Platon, Aristotel) je i kao ontička stvarnost smislena, smislenost se krije u formama – idejnim strukturama po kojima je stvarnost kategorizirana. Ontolog skuplja te formalne otiske i slaže mozaik u svojoj svijesti. Mislioci treće skupine (Toma Akvinski) vide stvarnost kao iskonski smislenu i prije čovjekove refleksije. Smisao joj dolazi od bitka, a ne od formalnih kategorija. Smisao se veže uz bitak tako da ga nitko ne može do kraja definirati jer je natkategorijalna, nepojmljiva i neizreciva Vrednota koja je više „zadana“ nego „dana“. Naš zadatak je ići prema Njoj kao završnoj punini bivovanja. To je njen „eshaton“, do toga cilja ontologija je „na putu“. Prva skupina filozofa ne priznaje ontologiju kao osmišljenje stvarnosti, druga je sklona racionalizmu u kojem se stvarnost mora pojmovno izreći tako da je čovjek mjerilo svega dorastao smislu bitka. Treća skupina, s čime se slaže i J. Ćurić, čuva ontologiju kao „otvoren sistem“ u kojem je važna cjelina čovjekova bića i života, a ne samo razumska komponenta bića.

S problemom smisla čovjek se susreće u vlastitom životu pitajući se zašto je na svijetu i koji mu je smisao. Ne samo u tim „graničnim situacijama“, nego i uvijek u životu. Ne samo izrično (eksplicite), nego i uvijek u dnu svijesti uključno (implicite), čovjek postavlja to pitanje i dobiva kakav-takav odgovor. U svakom svjesnom činu, u dodiru svijesti sa stvarnošću, uviđamo da stvarnost jest i njene ulomke svodimo na bitak („jestanje“) vrednujući te ulomke. Otajstvo bitka susrećemo stalno u svjesnom činu, barem uključno ako ne izrično, te odgovaramo o njegovu smislu ili besmislu. Svaki je čovjek u određenom smislu kao svjestan subjekt onaj koji se bavi životnom onto-logijom. Cjelina čovjekova svjesnog i slobodnog života je onto-loški strukturirana i potrebno je izrično, tematski, suvislo i sustavno izartikulirati umske uvide koje u svijesti nosimo, tj. da svoju životnu ontologiju refleksivno

izreknemo, provjerimo i po potrebi ispravimo. Ontološko umovanje je odgovorna djelatnost jer govori o srži života. Ontolog u školi stvarnosti uči što to znači biti i daje odgovor samog bitka kojim je stvarnost iskonski prožeta. To bi trebala biti, smatra J. Ćurić, poruka Bitka s radosnom viješću Smisla.

1.3. Ljudski govor – ko-afirmacija Prabitka kao Svrhe

Odakle početi?[28] Ontolog grabi u cjelinu svega što jest, o svemu pita, sve dovodi u pitanje. On već ima neko pred-znanje o svemu i sluti točan odgovor koji nije još izartikuliran. Ne bi mogao ništa pitati da već unaprijed nema neko znanje o svemu. Pitanje ga tjera prema artikulaciji jer je u pitanju Sve. Jamac dobrog početka ontološkog umovanja je biti otvoren prema cjelini i punini stvarnosti. Početi od neposredne, očevidne, jedinstvene i integralne stvarnosti koja sve objedinjuje.

Zato za „polazišnu točku“ J. Ćurić uzima govor kao čovjekovu pra-djelatnost u koju se stječu svijest i stvarnost te tako izražava srž čovjekova bića. On služi susretu čovjeka s čovjekom, ali i čovjeka s Bogom. Upravo u tim točkama, njihovu sinergizmu, J. Ćurić koristi govor za vlastito ontološko umovanje. Otkriti temeljne crte svijesti i stvarnosti glavne su zadaće njegove ontologije. Dok govori čovjek svjesno zauzima stav prema stvarnosti. Čim nešto tvrdim, smatra J. Ćurić, nešto afirmiram, to se odnosi na zbilju. Stoga je govor ključ ontologije J. Ćurića. Tako dolazi do intimnog dodira čovjekove svijesti s objektnom stvarnosti što naziva intencionalnom sintezom. Drugi vidik je u predikativnoj sintezi kao rečeničko-gramatičkom ustroju.

U vlastitom govoru uvijek afirmiramo nešto, subjektu pridajemo neki predikat. Svijest se koncentrira na subjekt kao na jednu točku kojoj pridajemo misaoni sadržaj predikata (*quidditas – štastvo*) s oznakom univerzalnosti ili općenitosti (opći pojam). Treći element koji u rečenici povezuje subjekt i predikat je spona jest – „jestanje“, koja ih okuplja u jedinstvo. Sponu „je“ ili „jest“ označava univerzalnost i transcendencija te težnja beskraju.

Univerzalnost „jestanja“ daleko je šira od one „štastva“, teži beskraju, a njen horizont je neograničen. Transcendencija „jestanja“ nadilazi sve opće rodove i „štastva“, sve kategorije, iskonski je natkategorijalna. Predikativna sinteza subjekta, predikata i spone krije u sebi strukturu čovjekova svjesnog realiziranja. Subjekt je čvrsta točka u vremenu i prostoru oko koje se okupljaju razna prediciranja na kojem se stvara osjetni zor kao uvjet duhovnog

[28] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 6-12; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 82-84.

čina. Predikat kao općenit formira apstrakcijom razumske pojmove. Spona ili kopula stavlja nas u ozračje „jestanja“, a svojom transcendencijom i univerzalnošću dotiče bitak umskim uvidom nadilazeći pojedinosti osjetnog iskustva i razumsku apstraktivnost. Ona iskonski karakterizira čovjeka i teži onom Anaksimanderovom „apeironu“ – neizrecivom. Predikativna sinteza potvrđuje da je čovjekova svijest upravljena prema stvarnom bitku.

Čovjek koji je nositelj svjesnog čina intendira objektivnu danost te se otvara prema onom što jest i stvara veritativni odnos između sebe i objekta zauzimajući vlastiti stav. Svakim svjesnim činom „nešto“ intendiramo, upravljeni smo nekom objektu te je naša svijest objektalna. U svakoj afirmaciji nešto doživljavam, kao subjekt postajem svjestan sebe i sobom raspolažem, dolazim do samosvijesti i tako sebe ostvarujem. Uvjet osvještavanja je intendiranje objekta. Utjecaj toga objekta je neka svršna ili finalna uzročnost. Pošto je plod toga utjecaja realan – samosvijest, intendirani objekt je realan, stvaran, a naša afirmacija objektivna.

U svakoj afirmaciji susrećem beskraj. Susret sa svjetskom stvarnošću je neizbježan te je čovjek od iskona njoj upravljen. Autorealizacija vlastitog ja osvješćivanjem proces je u kojem se afirmira ne samo ja nego i predmet. Znajući za sebe mi znamo i za predmet da je stvaran. Mnoštvo predmeta ne razbija našu svijest, ona ostaje jedno i cjelovita što znači da je i temeljno određenje svih naših afirmacija jedno sučelice čovjeku, objektalno i objektivno, jedan partner. U dnu svih naših afirmacija događa se ko-afirmacija njega kao Svrhe i Smisla, onoga Sve. Intencionalno je prisutan, imanentan – u nama, ali i transcendentan jer čovjek nije dograbio svoje Sve. U usporedbi s njim svi naši objekti su nedostatni, ograničeni, njemu smo upravljeni kao našem Sve, a ipak je neizreciv i beskraj – Prabitak ili Prastvarnost. U odnosu na njega i svijet i čovjek relativno jesu s obzirom da prema njemu težimo, postajemo nošeni od njega kao Apsolutnog Bitka koji jedini uistinu jest.

Time se ontologija J. Ćurića suprotstavlja i idealizmu i materijalizmu te je realistički otvorena stvarnom bitku, Prabitku, Apsolutu. Rječca „jest“ našeg afirmiranja vodi nas umskim uvidom u stvarni bitak. Načelo istovjetnosti u duhu te ontologije originalno označava da sve što snagom bitka jest, umu je spoznatljivo, volji poželjno, snagom bitka je umu spoznatljivo i volji poželjno. Potvrđuje istovjetnost bitka kao stvarnog i bitka kao svjesnog. Radikalna istovjetnost Svijesti i Stvarnosti svojstvena je jedino Božanskom Prabitku. Naša intencionalnost i predikativnost govore nam o nedostižnosti tog Ideala, ali i njegove prisutnosti u dnu svake naše afirmacije. Iako su te misli određena predradnja govora o Bitku u njima smo već mogli primijetiti i samu srž toga govora.

1.4. Analogija stvarnosti

U svemu što u stvarnosti susrećemo umom otkrivamo bitak. Time se mnoštvo bića svodi na jedinstvo, srodnost u „jestanju“, bitku. U bitku, „jestanju“ njihova je i srodnost i različnost. Primjećuje se da „jest“ doista jest u svemu, ali ne na isti način, nego različan. U tome se krije tajna analogije.[29]

Analogija stvarnosti podrazumijeva podudaranje bića uz istovremenu potpunu razliku. Podudaranje dolazi po onom jest, jestanju, bitku koji podrazumijeva iskonsku puninu i stvaralaštvo što se prelijeva u raznolikosti i mnoštvu. Ta se diferencija, raznolikost ostvaruje po biti (*esentia*). Bitak je počelo podudaranja svih bića, a po biti počelo različnosti. Bit izriče mjeru te participacije na bitku. Bitak je u pojedinom biću ograđen ogradom biti. Neograničeni Apsolutni Bitak kao iskonsko počelo omogućuje ograničeni bitak, a participirajući na njemu bît je otvorena svojoj idealnoj punini. Materijom smo ponovno ograničeni na pojedinačnu razliku. Materija je metafizičko počelo individuacije. Tako i sama analogija poprima analognu upotrebu u članovima iste vrste i rodovima. Radikalna analogija tiče se odnosa stvorenog prema Prabitku, Bogu, jer što god mu pripisali on je daleko „više“ od toga i govorno i misaono i stvarno te otkrivamo izvorni Beskraj Prabitka. Analogiju se sve više izostavlja iz promatranja, tvrdi J. Ćurić, što čovjeka stavlja u poziciju racionalizma jednoznačnosti ili iracionalizma višeznačnosti. Analogija izdiže u vertikalu, ponad tih skrajnosti, okuplja mnoštvo bića u zajedništvo bitka, pod njenim povećalom mnoštvo bića se „čita“ sinoptički pod vidom Prabitka, Božanske Stvarnosti koju ne možemo imenovati, ali u njenom svjetlu možemo dati „ime“ svemu koje ipak nije Sve. U svjetlu analogije ocrtavajući karakter bića J. Ćurić nam daje naslutiti temeljne crte Bitka. Polazi od *arche* – iskona, Prabitka.

[29] Uvodeći u povijesnu pozadinu analogije J. Ćurić primjećuje njen početak nakon Parmenidove tvrdnje da Biće koje je jedincato, vječno i nepromjenjivo jest, a Nebiće nije, što već Platon opovrgava tvrdnjom o mnoštvu bića koja su srodna, analogna te participiraju na istom Nadvremenskom Izvoru. Tek će Aristotel sustavno razraditi teoriju analogije smatrajući je kozmičkim posrednikom koji drži na okupu sva najraznorožnija bića upravljena na jednu te istu bitnost. To je nadkategorijalno, natpojmovno jedinstvo svega što jest. Najprije nominalisti, a zatim novovjekovni empiristi, fenomenisti i egzistencijalisti do danas usprotivili su se analogiji. Analogija koju zastupaju Aristotel i Toma Akvinski, ima smisao posrednika držeći sve stvari na okupu, a u govoru srednji put između skrajnosti, isti termin vrijedi za više stvari uz istovremeno sličan i različan smisao. Ona u sebi uključuje „odnose“ i doziva proces afirmacije koji sve svodi na bitak. Odnose shvaćamo tek u misaonom činu afirmacije. Pojmovi kao takvi nisu analogni, nego tek upotreba intimiranjem u činu afirmacije bitka. Snagom analogije, tog afirmatornog odnosa prema bitku pojmom poznatog bića naznačujemo drugo nepojmljivo i nepoznato biće. Tako pojmovima iz iskustvenog svijeta naznačujemo Nadsvjetski Bitak. Pritom istinsku predodžbu o Bogu nećemo imati, o njemu nemamo pojma osim spoznaje da on jest. Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 13-18; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 84-85.

1.5. Ontologija „poleta“ prema (Pra)bitku

Prije svega, J. Ćurić počinje od *arche – iskona* koji su zacrtali Aristotel i njegovi prethodnici, tražeći trag počela i ishodišta svega.[30] Nije to počelo samo neki prauzrok svega, nego i otajstveni Prabitak[31] koji je na određeni način skrovit, nedokučiv i neshvatljiv, *apeiron*. Opisujući Aristotelovu potragu za značenjem *arche*, J. Ćurić se udubljuje u petu knjigu *Metafizike* u kojoj je arche ponajprije početak kretanja, zbivanja, ali ono u sebi uključuje ne samo empiričku nego i metaempiričku stvarnost. Naime, promatra se ne samo stvarnost pristupačna osjetilima, nego i razlog koji uzrokuje to kretanje pri čemu nije riječ samo o kvantiteti, nego i kvaliteti kretanja odakle se rađa i nauk o četiri uzroka: materijalni, formalni, tvorni i svršni. U tom smislu J. Ćurić daje dvije primjedbe.[32] Prvu, glede empiričkog vidika početka koji nikad nije u čisto empiričkom izdanju, nego je povezan s metaempiričkom komponentom. Time želi reći kako je filozofska nota uvijek prisutna u našoj svijesti kad god zamjećujemo neko kretanje ili zbivanje. Ipak, ta metafizička klica nije u nama pojmovno razrađena i dokazivanje bi išlo u nedogled. Tu J. Ćurić povezuje misao s Aristotelom: u dokazivanju treba negdje stati i prihvatiti element koji u našoj svijesti jasno postoji sam u sebi. To je svojevrstan umski zor, zaključuje J. Ćurić, utkan u čovjekovo svjesno doživljavanje. U tom umskom zoru prisutan je i *početak samog početka*. Tu J. Ćurić povezuje Aristotelovu misao s onom Tome Akvinskog primjećujući u tom zoru iskru otvorenosti ljudskog duha prema svemu što bivstvuje ili može bivstvovati. Druga primjedba se nadovezuje na prvu, a odnosi se na još jedan uvid: da se umski uvid u ljudskoj svijesti također ne doživljava kao čist, „u čistoj kulturi“. Naime, ljudsko umovanje je u sprezi s osjetilima. Ona klica metafizike je tek *dynamis*, ne *energeia*, mogućnost ili potencija, a ne aktualno ostvarena. Potrebna je induktivna obrada iskustva, tj. naš trajni osvrt na pojavnost. Stoga je potrebno razlaganje mnogostrukog kretanja u *physis* u vidu četiri uzroka kako bi se protumačila složenost i promjenjivost iskustvenog bitka. Upravo na tom uvidu gradi J. Ćurić vlastiti nauk o bitku i njegovom prelamanju u našoj svijesti.

---

[30] Usp. J. Ćurić, Problem »Iskona« kod Aristotela i njegovih predšasnika, *Tomizam nekoć i danas*, 11, 13-14. J. Ćurić najprije promatra što je *arche* predstavljao Aristotelu. Uočava kako u svojoj *Metafizici* Aristotel stvara svojevrsnu kratku povijest filozofije spominjući filozofe koji su prije njega tražili uzroke i počela svega. Međutim, podvrgavajući kritici sve, jer tražeći počela gube dodir sa stvarnošću, Jonjane naziva materijalistima zbog njihove metode u kojoj su ono što je prvo u redu spoznaje stavili kao prvo i u redu stvarnosti, a platoničare, koji sve svode na ideje, optužuje za refleksivnu i apsolutiziranu metafiziku. Aristotel ne nalazi rješenja u njihovim polazištima te stoga ide svojim putem stvarajući novi sustav Prve filozofije koja se služi refleksijom i dedukcijom, ali s dominirajućom ulogom indukcije. Usp. Isto, 13-15.

[31] Usp. Isto, 15-16.

[32] Usp. J. Ćurić, Problem »Iskona« kod Aristotela i njegovih predšasnika, *Tomizam nekoć i danas*, 13-14.

U tom smislu, odajući priznanje Aristotelovu trudu oko fundiranja metafizike J. Ćurić nije siguran može li ga se ipak sasvim izuzeti od one Heideggerove optužbe o zaboravu bitka. Naime, iako je na mjestu njegova kritika platoničara, iz toga je iznikla averzija prema znanstvenoj matematizaciji iskustva što su preuzeli skolastici, a to im se osvetilo već pri buđenju novovjeke znanosti. Druga primjedba tiče se preoštre i nepravedne Aristotelove kritike Jonjana zbog čega J. Ćurić smatra kako se Aristotel ipak nije dovoljno uživio u *arche*.[33]

J. Ćurić stoga ističe pravu vrijednost uvida Talesa i Anaksimena smatrajući da se ispod izraza voda i zrak kao počela ne krije tek materijalno, nego se odnosi na ono što cijelu Prirodu oprirođuje, ostvaruje i aktualizira. Tako arche nije ni empedoklovska „prasirovina“ kozmosa, ni platonski „praaksiom“ svemira, ni aristotelički „prauzrok“ svijeta, ni slično antičko prapočelo, nego je *praiskon* – otajstveni Prabitak, koji se u *physis* ostvaruje i skriva. Metaforički su ga naznačili kao „voda“ i „zrak“. Time Talesa i Anaksimena J. Ćurić naziva metafizičarima-mističarima jer u njihovu *arche* nazire Sveto, Boga. Na tom tragu je, smatra J. Ćurić, i Anaksimandar svojim terminom *arche* kao *apeiron* u smislu orijentacione točke kao ono Neodredivo, Neopisivo, Neizrecivo o čemu samo tepamo i zamuckujemo. Označava ga kao Puninu i Dubinu koja nas neizmjerno nadilazi, bezdani ponor Prabitka, u sebi savršeno jednostavan i nediferenciran, koji vječno bivstvuje otvoren svim mogućim artikulacijama Prirode. Taj su vidik obezvrijedili pitagorejci i zašli u racionaliziranje i esencijalistički vođenu sistematizaciju. Tako se, tvrdi J. Ćurić, dogodio zaokret u esencijalizam koji do danas nije prevladan.

Bitak nije zaboravljen kako su tvrdili Heidegger i njegovi sljedbenici.[34] Prvo od čega treba početi jest tražiti temelj bića, njihovo jestanje u bitku,[35] ono što stvarnost čini stvarnom, bitak (*esse*).[36] Tako J. Ćurić s Albertom Velikim daje svojevrsnu definiciju bitka kao ono što je prvo od Boga stvoreno, ali od njega različito, iako ujedno i slično, počelo, sveobuhvatno i sveopće, u smislu akta od kojega sve stvari jesu jer daje bićevitost biću i čini stvarnost stvarnom. U odnosu na stvorena bića, bitak je njihovo realno i realizatorno počelo u smislu akta po kojem svaka stvar jest. Njegov prioritet u odnosu na sva stvorenja nije kronološki, nego je on počelo koje ne postoji ni prostorno ni vremenski izvan predmeta ostvarenih tim aktom. Bitak treba uzeti u čistoj ontološkoj perspektivi jer ga može otkriti tek metafizička

[33] Usp. Isto, 14-16.
[34] Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 19. Vidi Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, 1.
[35] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 3, 8-10.
[36] Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 26-29.

raščlamba. Iz toga se uviđa kako su stvorovi složeni, a ne jednostavni poput Boga. Fundamentalnu ulogu u njihovu nastanku i sastavljanju ima bitak koji je i sam stvoren i za sva bića jedan te je stoga sveopći i sveobuhvatan u punom smislu dinamičnosti nastanka bića, a ne tek puke misli. Sva su stvorenja realizirana iz tog jedinstvenog akta te su kao stisnuti, stegnuti bitak, u određenoj većoj ili manjoj mjeri koja određuje niži ili viši stupanj njihova bivovanja. Tako se šarolikost stvarnosti u viziji Alberta Velikog, kako je tumači J. Ćurić, obuhvaća jednim pogledom u viziju bitka. Riječ je o ontologiji otvorenog tipa koja se tek u traženju propinje do Svetog, Transcendencije, Boga.

Što je u stvari bitak, koje su njegove fundamentalne dimenzije,[37] nije lako odrediti, svaka je definicija uska, ali on nosi onu bujnost koju daje biću jer sve se kroz njega zbiva i biva. Bitak je teško opisivati bićem, jedino mu je moguće suprotstaviti nebitak ili ništavilo, ali time nismo dobili ništa. Time shvaćamo da bitak ne možemo odrediti metodom pozitivnih znanosti, nego možemo o njemu tek reflektirati. Nije on tek prazan pojam, upravo je u tome teškoća, njegova bujnost, sadržaj, je temelj svega, sve se u njemu i kroz njega događa. Ponirući refleksijom u samo bivovanje naziremo iskonske dimenzije bitka.

Promišljajući o fundamentalnoj ontologiji Alberta Velikog J. Ćurić primjećuje kako veliki učitelj vezuje bitak uz pojam forme.[38] Ona stvarnost čini spoznatljivom, iako naš um nema prirođene forme u sebi, a ni do Božjeg uma ne možemo prodrijeti. Forme su nam pristupačne jedino u prirodi u kojoj ih aktualizira bitak – „esse“. Kroz njihovu spoznatljivost prosijava bitak. Osobitu važnost imaju supstancijalne forme za razliku od nepreglednog mnoštva akcidentalnih koje izmiču znanstvenom promatranju zbog svoje promjenjivosti. Zato sve što postoji ide prema nekoj supstancijalnosti koju bića dobivaju po bitku. Biti stoga znači samosvojno biti, bivstvovati kao subjekt koji uza se veže neke predikate. Otuda bitak daje biću njegovo ontološko jedinstvo koje ga čini samosvojnim.

Što bitak daje biću otkriva J. Ćurić govoreći o transcendentnim vlastitostima bića koje su na liniji tradicionalne misli Tome Akvinskog i kako smo naveli Alberta Velikog, a to su: jedno, istinito i dobro. Međutim, J. Ćurić u taj ternar uvodi pod prvu vlastitost bića – jedno, svojstvo – relacijalno, a pred istinito i dobro – dinamično.[39]

Iz bitka provire i mnoštvo bića,[40] različitih po svojoj biti,[41] što očituje njegovu originalnost i nesebičnost, otud je i biće, iako samosvojno, ne i samo, nego poput bitka

[37] Usp. Isto, 29-34.
[38] Usp. Isto, 30-31.
[39] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 19-23; I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 85-87.
[40] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 20.
[41] Usp. Isto, 16.

upravljeno drugome i nesebično – dobro,[42] relacijalno i dijalogalno.[43] Biće je aktivno, a to znači da prelazi iz potencije u aktualnost, pri čemu dolazi do izražaja načelo tvorne uzročnosti i načelo svršnosti.[44] Snagom bitka biće je istinito, prisebno i misaono.[45] Osoba je biće koje je na poseban način obilježeno samosvojnošću, prisebnošću, misaonošću, koje daju smisao cjelokupnoj stvarnosti i dostiže svrhu životnog i povijesnog realiziranja u zajedništvu s Bogom.[46] Upoznajmo detaljnije ontologiju, nauk o bitku, J. Ćurića jer sve što biće kao takvo jest, jest snagom bitka.

1.6. Svojstva bića utemeljena u bitku

Prije svega, bitak pruža biću njegovo jedinstvo.[47] Biće je jedno, doziva nam J. Ćurić u pamćenje nauk Jonjana, Talesa, Parmenida koji su stvarnost shvaćali kao „jedno“ dok su tražili „arche“, Praiskon. Njihov monizam nadmašuje Plotin kojemu je jedno čak iznad bića. Jedno je osnovni uvid svijesti, u sebi nepodijeljeno i od svega odijeljeno, što nije najspretnija definicija. J. Ćurić radije daje novu: jedno je ono što je u skladu sa srži bivovanja, s bitkom. Iz nje se ne osjeća izolacija i osamljenost prve definicije, nego povezanost sa svime, čemu bitak daje bivstvovanje, sa svim bićima. Tako je ono ne samo u skladu sa sobom, ukoliko jest, nego i u skladu sa svime što ikako jest.

Jedno ne znači parmenidovsko jedino, nego da iz bujnosti jedinstvenog bitka provire mnoštvo.[48] No, i to jedno je analogna veličina. Što biće više jest, to je više jedno, bujnije i sadržajnije. Bog kao apsolutno jednostavan sadrži šarolikost koja nadilazi svaku našu zamisao. Transcendentno mnoštvo odnosi se na veću savršenost i puninu za razliku od kategorijalnog u domeni materijalnosti, ali i u materijalnom mnoštvu prisutno je transcendentno jedinstvo (i mnoštvo) utemeljeno na bitku. Tako je svaki individuum u sebi i mnoštven, pogodan iskazati sebe i vrstu na novi način. Slično vrijedi i za vrstu koja je također otvorena razvoju, evoluciji.

Ontološko jedinstvo kao sklad s bitkom podrazumijeva da biće autentično „jesta“ – bivstvuje, kao svoj posjeduje bitak, tj. u njemu „subsistira“.[49] Aristotelov termin „ousia“ – prva je kategorija, a sve ostale ovise o njoj. Ona može biti primijenjena na transcendentni

[42] Usp. Isto, 41-45. Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 33.
[43] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 23-27.
[44] Usp. Isto, 27-38.
[45] Usp. Isto, 38-41.
[46] Usp. Isto, 45-49.
[47] Usp. Isto, 19. Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 32.
[48] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 20-21.
[49] Usp. Isto, 21-23.

bitak, Božji Bitak, „Esse Subsistens“, Prabitak koji jedini uistinu subsistira, dok mi imamo relativnu samosvojnost participacijom na bitku. Tako obično sva samosvojna bića nazivamo supstancijama. Čovjek kroz samosvijest, slobodno odlučivanje i odgovorno djelovanje svjestan je svoga „ja“, što znači „biti“, tj. subsistirati. Kroz samosvijest smo svjesni i vlastitih pripadaka, akcidenata. Različito participiranje na bitku kod bića povlači da je i supstancijalnost u njima analogna, od apsolutno Samosvojnog Božjeg Prabitka, čovjekove samosvojnosti te bića nižih od čovjeka životinja, biljaka i dr. Na tom shvaćanju jedinstva, mnoštva i samosvojnosti lomili su se filozofski umovi tijekom povijesti. Ipak, predikativnom sintezom subjekt, predikat i kopula „jest“ vezani su u jedno, dok intencionalna sinteza jamči da su čovjekova svijest i svjetska stvarnost povezani u jedno s Božanskim Prabitkom.

Na tu činjenicu jedinstva, samosvojnosti i mnoštva nadovezuje J. Ćurić petu tezu, umetak u klasična svojstva bića, uvid da snagom bitka biće je relacijalno, otvoreno drugom u dijalektičnosti, dijalogalnosti i kreativnosti.[50] Temeljni ontološki uvid iznosi činjenicu da je čovjek u dodiru s cjelinom stvarnosti. On je „jedan unutar svega“ kao što je i „Sve unutar jednoga“, čovjeka, sažeto tvrdi J. Ćurić. Tim otajstvenim relacijama prožimaju se čovjek i totalitet bitka. Čovjek koji misli u relaciji je sa stvarnošću kojom se bavi. Svjestan sebe on je u relaciji sa svojim „ja“. Dok govorimo u relaciji smo sa sugovornicima, a i sam govor je satkan od relacija. Kozmos je ispunjen relacijama. Bez relacija bi posvuda vladala otuđenost i sva bi se stvarnost rasula. O relaciji, kako iznosi J. Ćurić, raspravljao je najprije Aristotel pa skolastika u govoru o Trojstvu, a i Kant koji je otišao u relativizam. Relacionizam je stvarnost svodio na relacije, a pozitivizam im pridaje naziv funkcije. Tradicionalno skolastičko shvaćanje relacije kao kategorije temelji se na iskustvu da je ona upravljenost ili odnos jednog bića prema drugome pri čemu obuhvaća troje: subjekt, termin i temelj odnosa, a može se promatrati kao realna i logička. Kategorijalne relacije u našem iskustvu vezane su uz relativna bića, ovisna o drugome i uvjetovana drugim. Analizirajući samo njen kategorijalni vid skolastici su smatrali da ona ne pridonosi ništa subjektu. Pritom su zanemarili njeno stvarno ontološko značenje. Današnji ontolozi, kojima se pridružuje i J. Ćurić, sve više razmišljaju o transcendentnoj relaciji koja konstituira subjekta u njegovoj ontičkoj srži dajući mu da bude relacijalan. Transcendentna relacija je takva da se unutar istog bića nalaze i subjekt i termin stvarajući različnost u istosti i istost u različnosti, obuhvaćajući tako „jedno“i „mnoštvo“ i braneći stvarnost od rasula. Tako transcendentna relacija označava iskonsku otvorenost prema drugome čak i da je samo jedno biće u stvarnosti – Jedinac, Prabitak. Bez te relacije sve bi

[50] Usp. Isto, 23-27; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 85-86.

postalo izolacija. Relacijalnost ima svoj korijen u bitku te što više biće „jest“ to je više relacijalno sve do punine relacijalnosti u Apsolutnom Prabitku, Bogu čiji je bitak čist, potpun i savršen. Analizirajući relacijalnost u životnom realiziranju J. Ćurić koristi izričaj – dijalektičnost, ograđujući se od dotadašnjih filozofskih shvaćanja Aristotela, Platona, Kanta i Hegela. Dijalektika u shvaćanju J. Ćurića označava trajan proces perihoreze pri kojoj se različiti elementi uzajamno uvjetuju i kroz to kao jedinstvo ko-afirmiraju. S obzirom da je pojam dijalektičnosti prilično zloupotrebljavan u prošlosti, suvremeni mislioci radije koriste dijalogalnost koja ne označava samo međusobno govorno suživljavanje ljudi, nego sveukupno zajedništvo bića u kontaktima. Odgovarajući termin bi bio partnerstvo, a značio bi doprinos drugome biti ono što jest – drugi. Transcendentna relacijalnost podrazumijeva i kreativnost kao plodnost bitka u svim aspektima stvarnosti. Time bi transcendentna relacijalnost bila duhovni, božanski element utkan u sve.

Šesta teza riše još jednu crtu na lice bitka, kako ga shvaća J. Ćurić, a naglašava da snagom bitka biće jest dinamično – aktivno.[51] Ograničenim bićima to znači prijelaz iz potencije u aktualnost pri čemu su na djelu načelo tvorne uzročnosti i načelo svršnosti. Djelatnost, aktivnost, dinamičnost vlastitosti su bića koje je starina nedovoljno obradila, no, J. Ćurić smatra važnim posvetiti toj tematici posebnu pažnju. Polazi od iskustva u kojem se djelatnost doživljava kao akcidentalno realiziranje bića. Gledano kategorijalno aktivnost sadrži tri elementa: subjekt, njegov utjecaj i učinak na drugome. Transcendentna aktivnost je najprije subjektu imanentna i odnosi se na aktualno realiziranje vlastitog savršenstva što ga bitak daje biću. Tako se ispod kategorijalne djelatnosti krije transcendentna aktivnost. Što znači da subjekt proizvodeći učinak na drugome realizira istovremeno i samoga sebe. Djelovanje natkatekorijalnog bića nije vezano uz kategorijalnost.

Transcendentna aktivnost proizlazi iz jedinstva i relacijalnosti bića. S obzirom na stupanj identičnosti bića s bitkom viša je ili niža transcendentna, imanentna aktivnost. S obzirom na razliku bitka i biti ni naše djelovanje ne može biti identično sa supstancijalnom srži te će naša aktivnost sadržavati i određenu mjeru pasivnosti. Dvije su komponente vezane uz našu izvornu aktivnost: iz jedinstva bića i bitka proizlazi naša „imanencija“, a iz otvorenosti bitka Beskraju – „trancendencija“. Prva u bitku oblikuje prisebnost, a druga finalizira nesebičnost. Bitak u biću „aktivira“ svojevrsnu ontološku spoznaju i ontološko htijenje. Iz bitka provire to da je biće umu spoznatljivo i volji poželjno i proizvodi bujnu imanentnu aktivnost. Da djelovanje slijedi iz bitka možemo tumačiti trostruko: biće mora

[51] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 27-38; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 86.

postojati da bi djelovalo, njegovo djelovanje ima oznaku njegove biti i snagom bitka svako biće neminovno djeluje. Svaka aktivnost proizvodi svoj učinak te je u stvarnosti uglavnom prosuđujemo po tom učinku. U našem iskustvu „agere“ znači neko „fieri“ – nastajanje. Moderna znanost parmenidovski, nasuprot tome, tvrdi konstantnu sumu mase i energije kao da nema nikakve novosti u svijetu. Iskustvo, naprotiv, govori da se sve mijenja. Druga krajnost, naprotiv, nastajanje pretvara u idol. Aristotel se suprotstavio parmenidovskom statičnom monizmu, tvrdi J. Ćurić, no u svojoj analizi nastajanja previdio je ulogu bitka. J. Ćurić dopunjuje njegovu i skolastičku teoriju. Uočava promjene u svijetu te razlučuje dva termina: prije i poslije promjene. Onaj poslije promjene bogatiji je od onoga prije, tj. nakon promjene biće je određenije. Prije promjene imalo je svojevrsnu dozu neodređenosti, pogodno da nastane nešto novo i određenije. Prije promjene biće nije sve što bi moglo biti. Promjene nema ako nema novosti, ali niti ako se sve promijeni te nastane novo biće. Nešto treba ostati isto. Promjenjivo biće je u sebi složeno od aktualnog određenja i onoga što ga čini odredivim za nova određenja. Prvo nazivamo počelo određenosti – akt, a drugo počelo odredivosti – potencija. Pri promjeni aktualno određenje nestaje, a nastaje novo. Počelo odredivosti ostaje i ne može se do kraja zasititi, nego je neprestano otvoreno za nova određenja. Promjenjivo složeno biće ima dva počela uvijek u svom jedinstvu unutar jednog jedincatog bića. Počelo odredivosti uvijek je otvoreno za nova aktualna određenja. Nijedno od tih počela ne možemo pojmovno predočiti, nego su tek umski postulirana. Akt je omeđen svojom potencijom kao što bit ograničava raspon bitka te je biće u dijalektičnoj napetosti. Odakle proviru nova određenja? Skolastika na tragu Aristotela, obrazlaže J. Ćurić, tvrdi da novost nije tek izvana ubačena, nego izlazi iz samog počela odredivosti pod utjecajem vanjskog čimbenika koji u sebi ima ono što će promjenom nastati. J. Ćurić rješenje, ipak, vidi u bitku iz kojeg se biće u potpunosti aktualizira supstancijalno i akcidentalno. Bitak teži Beskraju pa u tom smjeru otvara biće svim mogućim aktuacijama ako to dopuste izvanjske prilike. Teoretski, snagom bitka, iz svega je moguće dobiti sve. Promjena rezultira porastom bićevitosti, subjekt postaje određeniji, više jest. Vlastitost apsolutnog Bitka je entitativna novost dok relativni bitak ne raspolaže tom moći. U svakom promjenjivom biću nalazi se bitak kao realizator novih određenja. Promjene u subjektu na temelju akta i potencije izaziva i vanjski uzrok.

Promjenama čovjek spontano traži u iskustvu uzročnu vezu.[52] J. Ćurić naglašava kako se, u povijesti tog problema, zaboravljalo na samu stvarnost. Važno je razlikovati „počelo“ i „uzrok“. Pri promjeni prisutna su dva bića. „Tvorni uzrok“ je počelo iz kojeg nastaje entitativan učinak na drugom biću, za razliku od „uvjeta“ koji pomaže ostvarenju promjene ili „prigode“ kao pogodne prilike za njeno lakše ostvarenje.[53] J. Ćurić pokušava iznaći rješenje u Tominu duhu.[54] Nije tu riječ o intuitivnom zoru niti apstraktnom umovanju, nego o uvidu koji prožima svijest „kad god afirmiramo stvarnu neku promjenu“[55] pri čemu se sinoptički „vidi“ biće, drugi i promjena, a sve ih povezuje to da zbilja jesu, činjeničnost da su utkani u bitak. Afirmacija podrazumijeva nepobitnu i neopozivu istovjetnost i stoga je ona apsolutna. Afirmirajući mijenu apsolutno afirmiramo dotično biće kao relativno, ali u toj svojoj realizaciji opečaćeno Apsolutnim Bitkom te da i u toj relativnosti prosijava nešto od Apsoluta. Ne afirmiramo mi, nego se navedene stvarnosti same afirmiraju u našoj svijesti. Promjenjivo biće je izravno pred nama, a Apsolut ko-afirmiran kao Punina, Cjelina unutar koje se afirmira biće. Promjenjivo biće nije unutar Apsoluta ni prostorno ni idejnom asocijacijom, nego na liniji bitka pri čemu ga Apsolut, Prabitak transcendira, beskrajno nadilazi dajući mu da bude shvatljivo i prihvatljivo u krilu stvarnosti izravno njegovom snagom. Tim rješenjem, J. Ćurić načelo tvorne uzročnosti predstavlja kao stvarno metafizičko načelo. J. Ćurić se dalje pita zašto tvorni uzrok sam u sebi ne miruje, nego se upliće u realizaciju drugoga i daje da se jedno biće „otvara“ drugom?

J. Ćurić razlikuje „cilj“ od „svrhe“, cilj je kategorijalni termin kojem teži djelovanje, a „svrha“ transcendentni smisao kojim je bitak prožet. Svrha nas kroz dinamiku uma i volje

---

[52] J. Ćurić u kratkom povijesnom osvrtu spominje najprije Aristotelova četiri uzroka pri čemu tvorni uzrok ima ulogu pokretača promjene, ali se ne spominje njegova veza s bitkom. Skolastika nadopunjuje misao uspostavljajući vezu sa stvaranjem tvrdeći (Suarez) da što nastaje pod utjecajem drugoga nastaje. Racionalizam (Descartes, Spinoza, Leibnitz) zaobilazi navedeno pretvarajući uzrok u razlog. Pojavom empirizma, kriticizma i pozitivizma nastupa ozbiljna kriza načela uzročnosti, a najradikalniji je u poricanju bilo kakve uzročne veze D. Hume smatrajući taj uvid našim subjektivnim umišljajem. I. Kant niječe bilo kakav uspon iz svijeta u Nadsvijet. U prirodnim znanostima vlada princip fizikalnog determinizma koji već neki pobijaju načelom indeterminizma (W. Heisenberg). Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 32-33.

[53] U XX. stoljeću neoskolastici su pokušali dati svoj osvrt na načelo uzročnosti. J. Ćurić iznosi dvije specifične skupine njihovih odgovora. Prva („starija škola“) naziva ga „analitičkim principom“ polazeći od analize subjekta u kojem je prisutan njegov predikat smatrajući da je u pojmu promjene sadržan pojam ovisnosti o vanjskom uzroku te da drugi ne može dati ono čega već u sebi nema pa novonastala situacija ima izvor u drugome. Progresivniji neoskolastici (J. Geyser, S. Zimmermann) oslanjaju se na intuiciju tako da u „psihi“ zamjećujemo uzročnost o čemu um stvara misao, a volja odluke. Sve se prenosi na osjetilno iskustvo. J. Ćurić smatra nespretnim već samo polazište. Zaboravilo se na izvorni nauk Tome Akvinskog koji naglašava da um nije uzrok svojih misli niti volja svojih odluka, nego njihovo počelo. Usp. Isto, 34-35.

[54] Usp. Isto, 36.

[55] Isto, 35.

privlači k sebi. Načelo svršne uzročnosti,[56] prema J. Ćuriću, tumači da tvorni uzrok uzrokuje u tom smislu da na nematerijalan način, ne identično sa svojim bićem, intencionalno, nosi učinak kao drugoga. Afirmirajući dinamičnost i aktivnost u bićima, koafirmira i finalnost njihova djelovanja.

Sedma teza ontologije J. Ćurića tvrdi da je snagom bitka, biće istinito, „prisebno“, a izvor istosti, misaonosti i prisebnosti je bitak.[57] J. Ćurić navodi tri vida istine. Najprije istinitost kao istost bića sa samim sobom. Iz iskustva se istina shvaća kao podudaranje uma i stvarnosti. O istini se govori kao ontičkoj i logičkoj, prva je u predmetu ako se podudara sa zamisli koju netko o njemu ima, a druga se nalazi u intelektu ukoliko se on podudara s predmetom kojim se bavi. Ni pod kojim vidom podudaranje u nas nije potpuno. Upućeni smo stoga, primjećuje J. Ćurić, vinuti se u domenu ontološke istine gdje postoji istost bitka sa sviješću. U tom smislu spoznaja je istost sa samim sobom. U povijesti su stvarane mnoge neistine o istini, J. Ćurić navodi neke kao skrajnji racionalizam (Parmenid, Spinoza, Hegel), iracionalizam (Kant, Sartre) i marksiste. Vlastiti stav, nasuprot tome, naziva „intelektualizmom“ prema kojem je izvorište i spoznatljivosti i spoznaje – Bitak. Samim tim što biće jest, ono je spoznatljivo. Načelo spoznatljivosti normira i svijest i stvarnost. Ako jesmo afirmiramo stvarnost, a samim tim i svijest. Biće kao takvo samo sebe u svojoj spoznatljivosti spoznaje, ono je prisebno. Nerazumna i neživa bića kroz čovjeka dolaze k sebi. Čovjek dolazi k sebi spoznajući stvarnost.

Osmom tezom svoje ontologije uz ontološku istinitost J. Ćurić navodi da je biće dobro,[58] u ontološkom smislu nesebično, te spominje i zlo prisutno u stvarnosti kao nerješiv misterij. Bitak u biću ostvaruje još jednu dinamičnu komponentu koja govori o transcendenciji bitka nad svim bitima, a po kojoj se ostvaruje slobodno autorealiziranje bića u ozračju dobrote, vrednota. Prema tome, svako biće je dobro. Prema Aristotelu i Tomi Akvinskom, osvrće se J. Ćurić, dobro je ono za čime svi teže. Pritom se subjekt aktivnosti

---

[56] Usp. Isto, 36-38. Povijesno gledano, prema J. Ćuriću, ponuđeni su odgovori: deterministi, mehanisti i zastupnici dijalektičkog materijalizma, svode sve na atomistička tumačenja ili promjene kvantitete u kvalitetu. Drugi, finalisti, najprije Anaksagora, zatim Aristotel te konačno skolastika oblikovala je načelo svršnosti tvrdeći da tvorni uzrok svršnost upravlja drugome. Kasnije je Kant finalizam čak smatrao uvjerljivim, a prirodne znanosti priznavale su finalizam u prirodi, psihologizam u ljudskoj psihi. Usp. Isto, 36.

[57] Usp. Isto, 38-41.

[58] Usp. Isto, 41-45. J. Ćurić navodi povijesne promašaje u tom smislu. Najprije, pozitivizam dobra, vrednote, temelji se na zasadama nominalizma te tvrdi da „dobra“ nema, nego pojedincima lijepimo „etiketu“ dobrote, vrijednosti što je tek puki naziv, ime koje mu pridajemo. Konačno je urodio pesimizmom te su ipak izvor dobra tražili u nesvjesnom dijelu psihe. Drugi promašaj je determinizam dobra, vrednote (B. Spinoza) pri čemu logična nužnost i logična dosljednost normiraju stvarnost pa i same težnje. Time je dokinuo mogućnost slobode, slučajnosti i spontanosti te ih sveo na čisto shvaćanje nužnosti. Treći promašaj je u autonomizmu dobra, vrednote vezan uz iracionalizam XIX. i XX. stoljeća. Stvarnost bi prema njima bila puki fakticitet i nema udjela u vrednotama za kojim čovjek teži. Razum nema kriterij dobrote. Pobornici tog mišljenja su H. Lotze, W. Windelband, H. Rickert, E. Spranger, F. Brentano, a donekle i M. Scheler i N. Hartman. Usp. Isto, 42-43.

podudara s njenim terminom težnje. Taj vidik se temelji na kategorijalnom iskustvu težnje bića za svojim ciljevima prema vlastitim potrebama. Razlikujemo tako naravnu težnju i slobodnu težnju, a prema tome dijelimo i dva vidika dobra: ontičko – predmet naravne težnje i etičko dobro – termin kojem teži slobodna volja (vrednota). Na ontološkoj razini „termin“ nije vanjsko dobro, nego „dobrota“ na kojoj sva iskustvena dobra participiraju. Riječ je o iskonskoj posvemašnjoj identičnosti subjekta težnje (*appetens*) i termina težnje (*appetibile*). Ontološko dobro je u nesebičnosti otvoreno te snagom bitka kao dar realizira biće kao transcendentna dobrota koja sve nosi i rasipa dobro. Biti više biće znači porasti u nesebičnosti, dobru što nam je snagom bitka dano i zadano. Na temelju fenomenološkog iskustva o dobru govorimo u relaciji s nekom težnjom. U dnu naše težnje J. Ćurić uviđa „otvorenost“ prema željenom terminu, „in-tencionalnost“, spoznaju žuđenog cilja. Spoznaja i htijenje, istina i dobro se stoga uzajamno uvjetuju i prožimaju. U kategorijalnom smislu težnja je usmjerena punijem, određenijem i savršenijem stupnju bivovanja. U biti je pokazatelj u kojoj je mjeri bitak priopćen biću, dan. Kroz bit je dan i zadan „ideal“ kojem se dinamično približavamo. Na fenomenalnoj razini čovjek teži za konkretnim dobrima pri čemu ostvaruje i humane vrednote. Međutim, u svim našim težnjama neprestano intendiramo transcendentni termin – Apsolutnu dobrotu. Tom „zaljubljenošću“ u Prabitak, Svestvarnost, Božansku nesebičnost po kojoj je sve dobro i vrijedno, uviđamo da je sve što jest u službi, na dobro našeg autorealiziranja. Postati sebičan znači zapasti u životno proturječje s vlastitom ontičkom srži jer sve što jest ujedno je snagom bitka dobro, nesebično. Zato je zlo manjak nužnog dobra što bi ga biće trebalo ostvariti, odstupanje od norme dobra koja mu je dana i zadana te ostaje veliki misterij.

U devetoj, zadnjoj tezi svoje ontologije, J. Ćurić govori o osobi (*prósopon*, *persona*), biću sa samosvojnošću, prisebnošću i odgovornošću koje daje smisao cjelokupnoj stvarnosti i skupa s njom dostiže svrhu vlastitog, životnog i povijesnog realiziranja u zajedništvu s Bogom.[59] Hrvatski izričaj „osoba“ J. Ćurić tumači kao „biće o sebi“, samosvojno, supstancijalno, koje sobom u odgovornosti raspolaže. Osoba nadilazi svoju vrstu i svu prirodu i ima neprolaznu vrijednost. Prisebnost podrazumijeva samosvijest kojom subjekt sebe doživljava u objektnoj stvarnosti. Nesebičnost se ne odnosi samo na „otvorenost“ drugome,

[59] Usp. Isto, 45-49; vidi I. Šestak, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 87-88. Kroz kratki povijesni osvrt J. Ćurić ističe da kršćanstvo daje osobit doprinos tumačenju naravi i osobe preokretom u shvaćanju čovjeka. Aristotel i grčka tradicija smatrali su čovjeka slučajem, a žene, djeca i robovi nisu smatrani ljudskim bićima. Kršćanstvo ističe dostojanstvo ljudske osobe kao partnera pred Bogom. Kant smatra da je čovjek kao osoba sam sebi cilj i ne smije biti predmet manipulacije koja će doći do izražaja u totalitarnim pokretima XIX. i XX. stoljeća. Personalizam (E. Mounier, M. Buber, R. Guardini i dr.) vraća se izvornom shvaćanju osobe. Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 45-46.

nego i etički stav da osoba slobodno sebe ulaže bilo u ljubav ili u sebičnost. Pojam „osobnost“ odnosi se na strukturu psihe, ali i moralnog lika. Pitanje o čovjeku, tvrdi J. Ćurić, na temelju suvremenih teorija[60] nije dobilo pravi odgovor. Svoje mišljenje on označava tek putokazom u traženju odgovora. Temeljno pitanje ontologije glasi: „što za čovjeka znači – BITI?“[61] Ostavljajući otvorenim pitanje o čovjeku J. Ćurić smatra čovjeka „otvorenim sistemom“, gladnog nadopune „Izvana“, uvjetovanoga slobodnim stavom volje. No, povrh svega gleda čovjeka kao biće vjere u bitak koji ga nadilazi. Promatra smrt[62] kao paradoks bivovanja, ispunjenost tjeskobom pred tim misterijem, ali i čovjekovu nadu i odvažnost za bivovanje unatoč svemu. Opstati i rasti u bitku je bezuvjetno kao i izaći iz sebe i otvoriti se Drugome čemu se opire naš egoizam u vidu posjedovanja, imanja, dominiranja. Blaženstvo bivovanja afirmira Drugoga, bližnjega i vodi prema Beskraju Prabitka, sveobuhvatnom „Mi“.

Vlastito ontološko promišljanje koje tim mislima zaokružuje, smatra otvorenim sustavom koji je kroz osobni bitak tek naslutio Osobno Otajstvo Prabitka uz koje se privijamo vjerom koja se izvija iznad znanstvenog znanja i daje sigurnost. Ideal čovječnosti nije ni blizu ostvaren, čovjek se, naprotiv, sve više otuđuje. Hoće li u budućnosti uspjeti u tome, pita se J. Ćurić. Misterij Zla i dalje kao zid stoji pred nama. Kako ostvariti totalnu emancipaciju, spas bića kao takvoga uz mnoštvo zala koje činimo? Sveopće spasenje bića moglo bi se zbiti jedino uz uvjet da Bitak stvaralačkom snagom sve iznova „stvori“. No tu je ontologija na pragu teologije i prepušta njoj moguće odgovore. Ono što ontologija glede te Završnice može reći jest najprije: „Čovjek treba da svoj bitak shvati i prihvati kao dar!“[63] Osloniti se nadom na Drugoga koji Jedini uistinu – Jest. Na kraju J. Ćurić stavlja još jednu napomenu: „Čovjek je dužan da svoj bitak ostvari kao dar!“[64] participirajući nastaviti djelo Prabitka u njemu samome. Čovjek, primajući život, bitak kao dar gladan je Apsoluta, svoje Konačne Svrhe. J. Ćurić nastavlja na način suvremenog pristupa teodicejskom problemu koji je utemeljen na finalnoj otvorenosti bića Bogu.

---

[60] Suvremene antropologije ponekad i oprečno gledaju na čovjeka, no, slažu se u shvaćanju čovjeka kao naravnog izdanka prirode. J. Ćurić navodi najtipičnije: darvinizam, tehnicizam, liberalizam, marksizam, nihilizam, freudizam i apsurdizam. Navedeni „humanizmi“, prema J. Ćuriću, iako suprotstavljeni u mnogome, slažu se u odbacivanju metafizike, morala i religije. Prema njima, čovjekovo ostvarenje odvija se u krugu ovozemaljskog horizonta. Razvoj mu je „odozdo“, a sučelice njemu nema nikoga. Osobni Bog kao čovjekov Partner prema njima bi bio izdaja čovječanstva. Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 46-47.

[61] Isto, 47.

[62] Vidi raspravu o smrti Ćurić, Josip, Čovjek – jedino smrtno biće u svijetu, *Reinkarnacija i/ili uskrsnuće*, (Nikić, Mijo (ur.)), Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove, Filozofsko-teološkog instituta D.I. u Zagrebu i Teološkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku o reinkarnaciji i/ili uskrsnuću, održanog 21. i 22. studenog 1997. u Zagrebu, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1998, 17-23.

[63] J. Ćurić, *Ontologija*, 49.

[64] Isto.

2. Teodiceja u svjetlu finalne otvorenosti Bogu

Srž teodicejske rasprave, ističe J. Ćurić, je pitanje: Nije li Bog upravo ono što stvarnost čini stvarnom?[65] Filozofu pritom neće pomoći ni indukcija ni dedukcija jer se pita o smislu svega, o bitku stvari, nego refleksija pri kojoj se životno iskustvo suvislo artikulira u nakani da se osvijetli zagonetka bivovanja, iskaže „temeljni doživljaj stvarnosti“.[66] Riječ je o vjeri, o nastojanju steći izravan uvid u stvarnost, bitak, koji zbog svog primarnog karaktera ne treba dovoditi u sumnju. Govor je o fundamentalnoj vjeri u bitak kao iskonskom činu susreta Boga i čovjeka u srži njegova bića, u njegovu srcu.

2.1. Ključni vidik Akvinčevih puteva

U toj potrazi J. Ćurić ističe da suvremenici iskazuju nepovjerenje prema tradicionalnim dokazima o Božjoj opstojnosti. U svom pristupu navedenoj tematici J. Ćurić najprije želi, slijedeći nauk Augustina i Tome Akvinskoga, razgraničiti dva „stila“ spoznaje u čovjekovu duhu, a to su *intelectus* (um) i *ratio* (razum). Razum se bavi apstraktnim pojmovljem, a um izravnim uvidom roni u stvarnost.[67] U tom spletu aktivnosti moguće je da razum iskrivi perspektivu umskog uvida. Ipak, nužno je potreban da izartikulira dubinski umski uvid. Iz tog dijalektičnog odnosa uma i razuma produbljuje se shvaćanje stvarnosti putem „konaturalne“ spoznaje, svojevrsnog ujedinjenja svijesti s predmetom spoznaje. J. Ćurić razumsku pojmovnu spoznaju želi utemeljiti u njenom istinskom izvoru i uviru, a to je umska spoznaja.[68] Neka vrsta izravnih uvida mora biti u podlozi, tvrdi J. Ćurić, pozivajući se i na Aristotelov uvid „anagke stenai“ da se ne može ići u nedogled i da se mora stati kod nečega prvog od čega proizlazi sve. Rezultat takvog zaključivanja je neka novost, uvid, ali ne kao nešto dovučeno izvana, nego neko razotkrivanje nečega što je već unutra prisutno.

> „Ukoliko dakle u zaključku dospijemo do tvrdnje o Bogu, onda je to znak da je i On nazočan u originalnom čovjekovu ISKUSTVU (...) Nadsvjetsku vrijednost i valjanost postignut će jedino – ako je već od početka budu imali, tj. ako izvorno čovjekovo ISKUSTVO bude „NAD-ISKUSTVENO“, NADSVJETSKO.“[69]

Boga, Nadiskustvenog ne može se iskusiti nikakvom apstrakcijom niti pojmom, smatra J. Ćurić, jer ispravan razumski dokaz mora ostati vezan uz umsko iskustvo. Jedino na

---

[65] J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 1.
[66] Usp. Isto, 2-4.
[67] Usp. Isto, 5.
[68] Usp. Isto, 8-9.
[69] Isto, 9.

taj način naše razumsko dokazivanje može ostati vezano uz iskustvenu doživljajnost i stvarnost. Tako naša razumska spoznaja ne dokazuje stvarnost, nego joj se samo prilagođuje kako bi što vjernije „izartikulirala“ još uvijek „neartikuliranu“ umsku spoznaju. Čovjek je pritom uz svu aktivnost uma i razuma isključivo receptivan onoliko spoznajući stvarnost, koliko nam se ona očituje. Uz to naglašava da iskustvo ne podrazumijeva nipošto samo osjetilno iskustvo. Cjelovito čovjekovo iskustvo obuhvaća i duhovnu stvarnost.[70] U tom smislu, treba istražiti „dokaze“ o Božjoj opstojnosti i pripada li Bog samoj definiciji čovjeka.

Ulazeći u analizu Akvinčevih „puteva“[71] čini to svjestan njihove pozadine iz grčke filozofije jer su ih Anaksimandar, Platon, Aristotel, na neki način već zacrtali, a Augustin kasnije također koristio u raspravama. U analizi svjestan je nekih nedorečenosti tih „puteva“, ali i njihove dubine. Kod prvog puta primjećuje se činjenica promjena koje dolaze od Drugoga jer beskonačan niz zbog svoje apsurdnosti mora imati neko Prvo Biće koje je nepokrenuto, a taj Prvi Nepokrenuti Pokretač je Bog. Drugi put polazeći od tvorne uzročnosti sličnim dokazivanjem dolazi do Prvog Tvornog Uzroka – Neprouzrokovanoga Uzroka – Boga. Treći put polazi od nenužnih, kontingentnih bića koja mogu biti, ali i ne biti, upućujući na ono Nužno Biće čiji je Bitak isto što i Bit – Boga. Četvrti put polazi od stupnjeva bivovanja koja teže svome maksimumu – Punini, Apsolutnom Bitku. Tu J. Ćurić uočava usku povezanost svijesti i stvarnosti u smislu doživljaja „stupnjevanja“, „iskustva granice“ čiji je preduvjet implicitni odnos prema apsolutnom horizontu Bitka. U tom procesu nije riječ tek o zamišljaju bez podloge, nego o razotkrivanju stvarnosti kakva u istinu jest – Apsolutni Bitak koji jest. Time bi se savršenosti bića stjecale u jedincatu metafizičku stvarnost – „Biti“.[72] Konačno, peti put temelji se na upravljanju stvarima što proizlazi iz svršnog djelovanja bića – teleološki dokaz, koja postižu svoj cilj. Uočava se značaj finalnosti, vladanje neke stabilnosti, determinizma u svijetu. No, iako se „slučaj“ vrlo lako može isključiti, smatra J. Ćurić, nije lako tu determiniranost promaknuti u finalnost. Dokaz se krije u zaključku da tim redom u svijetu netko upravlja, tj. da mora postojati zahvat uma i volje. Taj put dolazi do Boga kao Providnosti koja upravlja zbivanjem u svijetu. S obzirom da je riječ ne samo o finalnosti čitavog kozmosa, nego i ljudske naravi, toj Providnosti treba priznati stvaranje o kojem svijet do srži ovisi.[73] U osvrtu na iznesene „puteve“, J. Ćurić uvažava i njihovu vrijednost, ali i neovisnost o antičkim dokazima, iako smatra da je nekim elementima potrebna izričnija

[70] Usp. Isto, 9-11.
[71] Usp. Isto, 11-17.
[72] Usp. Isto, 15.
[73] Usp. Isto, 16.

razrada. Tako tvrdi da od svih „puteva“ četvrti posebno iskače jer ima drugačiju strukturu. J. Ćurić tvrdi da:

> „ne samo što naglašava utkanost čovjeka i svijesti više nego drugi dokazi, nego povrh toga pokazuje – kako svu čovjekovu svijest prožimlje tajnovita »synoptika«, ukoliko pri vrednovanju bilo kojeg predmeta istovremeno VIDIMO SVIJET (explicite!) i DOŽIVLJAVAMO BOGA (implicite!), naznačena Apsolutnim Horizontom Bitka ...“[74]

Vrijednost i posebnost navedenog četvrtog puta, primjećuje J. Ćurić, nalazi se i u tome što on ukazuje na neku problematičnu crtu u ostalim „putevima“. U prvom bi to bile teškoće s promjenama, ukoliko nastaju od drugog; u drugom učešće Prvog Uzroka; u trećem putu tek na temelju Nužnog bića utvrđuje se nenužnost svijeta, a u petom putu tek kroz intencionalnu prisutnost cilja dopire se do finalnosti. Na temelju navedenog, „četvrti put“ J. Ćurić smatra „dušom“ ostalih dokaza – „puteva“. Na taj se put nadovezuju suvremeni dokazi – iz težnje za blaženstvom ili eudemonološki i dokaz iz moralne svijesti ili deontološki. Polazeći od te perspektive, smatra J. Ćurić, moguće je danas govoriti o susretu

> „s Bogom kroz dijalog, kroz intersubjektivno iskustvo ljubavi prema bližnjemu. Glavna je snaga ovog »puta« što sistemski očituje, kako čovjek »in excessu« svoga bića transcendira svijet i zato mu je »iskustvo« vazda »NADISKUSTVENO« ...“[75]

Tim uvidom postavlja podlogu za tumačenje svih ostalih argumenata o Božjoj opstojnosti i finalne upravljenosti čovjekove svijesti Transcendentnoj Svrsi.

2.2. Objektalna struktura svijesti – Finalni Termin

Upravo u toj spoznaji krije se ključni vidik,[76] smatra J. Ćurić. Naime, tijekom povijesti filozofije nijekalo se opstojnost Boga ili njegovu spoznatljivost od strane čovjeka, a taj pravac koji ostaje unutar svijeta ili čovjekove svijesti, niječući transcendenciju, naziva se imanentizam (idealistički, materijalistički, egzistencijalistički).[77] Čovjek, prema toj viziji, lišen transcendencije ostaje tek drhtaj bitka izručen vremenskoj prolaznosti. J. Ćurić, stoga, smatra nužnim zaći dublje u definiranje čovjeka

> „da se misaono i voljno susretne s istinskim Bogom Transcendencije.“[78]

---

[74] Isto, 17.
[75] Isto, 17.
[76] Usp. Isto, 18-25.
[77] Usp. Isto, 18.U tom smislu veoma je zanimljiv osvrt J. Ćurića na fenomen ateizma i suočenje s njegovim različitim vidicima. Usp. Isto, 37-45.
[78] Isto, 18; Usp. Koprek, Ivan, Moralni subjekt u filozofiji B. Lonergana, *Oči vjere*, 68-77. Tumačeći proces spoznaje u filozofiji B. Lonergana I. Koprek ukratko iznosi njegov zaključak kako je „naša svijest impregnirana neograničenom težnjom kao težnjom prema onome što subjekt transcendira.“ Usp. Isto, 71.

Pritom ima u vidu kako je važno držati se dalje od ekstremnih mišljenja, bilo u isticanju transcendencije, bilo imanencije, jer ističe da je Transcendentni Bog bez gubljenja svoje uzvišenosti sišao u dubine imanencije. Glavninu dokaza J. Ćurić razrađuje tvrdeći:

> „U svakom svjesnom osobnom činu čovjek izravno i objektivno percipira sebe u krilu stvarnosti. Ovaj izravni uvid – refleksivno razrađen – iskazuje:
> 1) da nam je svijest objektalno strukturirana;
> 2) da objekt u krilu svijesti ima finalnu ulogu;
> 3) da kroz njega nezaustavno težimo k Apsolutnoj Svestvarnosti.
> Zato u svakom osobnom činu čovjek doživljava afirmaciju svoga Konačnog Cilja.“[79]

„Osobni čin“, tumači J. Ćurić, podrazumijeva sve tvrdnje i htijenja postavljene svjesno i odgovorno; „izravnost“ svijesti odnosi se na neposredni umski uvid, a podudaranje uvida i stvarnosti stvara „objektivnost“ pri čemu se taj doživljaj sebe odvija u nekoj okolini. „Refleksivna razrada“ išla bi za tim da izartikulira uvid – eksplicitacija implicitnog te bi predstavljala apriornu strukturu čovjekova bića zalazeći s onu stranu iskustva. To je egzistencijalni proces koji izriče ono što čovjek misli ili doživljava ili hoće kad bilo što misli, doživljava i hoće.

U sljedećem koraku razrađuje J. Ćurić objektalnu strukturu svijesti.[80] Shemom: „Ja izričem nešto!“ – tvrdi J. Ćurić, može se iskazati refleksija na bilo koji čovjekov čin, jer „nešto“ označava objekt kojim je svijest zaokupljena – „objektalna“: izriče „subjekt“ i „objekt“. Drugi korak odnosi se na finalnu upravljenost svijesti.[81] Naime, izričući objekt, smatra J. Ćurić, čovjek dolazi sebi, postaje svjestan sebe, sabire sebe i gospodari sobom. Time se događa „životni rast“ i dolazi do autorealiziranja vlastite čovječnosti. Taj proces se ne može izbjeći, riječ je o egzistencijalnoj nužnosti jer, ukoliko bi činili suprotno, opet bi to bio isti proces samo s negativnim posljedicama. U srži bića afirmirajući objekt koafirmiramo sebe. Na taj način srž našeg bića je u dinamičnom poletu prema slobodnoj samosvijesti. Da bi „aktualnu samosvijest“ postigli potrebna je „usvjesna aktualnost objekta“. Nije objekt stopljen s našim bićem, nego jamči kako izvorno nismo prisebni. Za svako ostvarenje prisebnosti potreban je izlazak prema objektu. Objekt je uvijek i znak da nismo pri sebi, nego smo na putu. Na taj način utječe na naše osvještenje te je „uzrok“ kao usvjesna „determinanta“ koja uvijek lebdi „preda mnom“ pokazujući smjer i stoga se naziva „finalnim“.

> „Objekt je tu odigrao zamašnu, posve stvarnu ulogu: on mi je stoga »REALAN« FINALNI UZROK! (...) Očito je dakle i sigurno, da osim mene (»Ego«) postoji realna stvarnost (»Non-Ego«) koja na mene djeluje kao FINALAN UZROK.“[82]

---

[79] J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 19.
[80] Usp. Isto, 20.
[81] Usp. Isto, 20-22.
[82] Isto, 21.

Taj realni finalni objekt kojem teži polet moga „ja“ nije moja projekcija, fikcija, jer bi u suprotnom toga trebao biti svjestan, nego stvarnost neovisna od mene koja je partner u mom autorealiziranju. Istovremeno se događa i afirmiranje stvarnosti u tom svjesnom činu kao rezultat „syn-ergizma“ subjekta i objekta. Treći stupanj refleksije vodi J. Ćurića do stvarnosti Transcendentnog Termina svijesti, do zaključka da u procesu životnog autorealiziranja mene privlači Apsolutna svijest, Nesebičnost, Transcendentna Svestvarnost – Bog.[83] U „dijalogalnom“ i „dijalektičnom“ odnosu subjekta i objekta, u samoafirmirajućem činu svijesti ja izričem objekt, u istoj „formi“, ali na „tipičan“ način za objekt u smislu realnog gotovog termina. Tragom finalnog poleta taj zaključak vodi J. Ćurića do pitanja o zadnjem finalnom Terminu:

> „radi se o Terminu, koji sam naš polet u korijenu DETERMINIRA i koji se tako kroz nas afirmira kao Realna Preegzistentna Meta svega ljudskog živovanja ... Kakva je dakle »idealna« forma naše svijesti – na temelju koje ćemo otkriti Realnu Formu one Punine, prema kojoj se sva naša svjesnost poletno propinje?“[84]

Tri značajke u krilu svijesti vode ga prema odgovoru: istovremeno mnoštvo i jedinstvo, aktivna prisebnost i nesebičnost te transcendencija unutar imanencije. Naime, mnoštvo je objekata, ali jedna jedincata autoafirmacija navodi ga na misao o jednom jedincatom Partneru. On omogućuje svijest koja uključuje „intencionalnu prisutnost Drugoga i realnu različitost od njega“. Prvi vidik podrazumijeva spoznaju u prisebnosti, a drugi voljnu nesebičnost u prihvaćanju drugoga što znači da je to spoznajno-voljna realizacija. Jedinstveni Partner koji u dnu determinira biće „u Sebi je spoznajno-voljno Biće, tj. Priseban i Nesebičan!“[85] Iz toga proizlazi da je taj Partner imanentan svjetskim objektima, ali pošto oni nisu svi osobna bića, ti objekti kozmosa nisu identični s Njim. Taj Partner mora biti Transcendentan. Svjetski objekti ne pokazuju takve naznake, imaju granice i ograničavaju, prema tome nisu ono Sve koje tražimo. To Sve ne bi sputavalo svijest nego bi se pokazalo kao potpuna identičnost Prisebnosti i Nesebičnosti – idealna Finalna Forma svjesnog poleta, a time i Realna Forma moga Konačnog Cilja. Iz toga proizlazi da je svaki osobni čin koprodukt Njegove privlačnosti i mojeg poleta što zahvaća u izvorište bića. Tako zaključuje:

> „Za mene „biti“ – znači: hrliti k Njemu, težiti za Njim, biti privlačen od Njega! Zapravo, doslovce ću i u punom smislu „BITI“ istom kad stignem k Njemu, dok zasad ja samo „POSTAJEM“, tj. rastem prema Njemu. On ustvari Jedini zaista JEST: On je »Apsolutni Bitak«!“[86]

---

[83] Usp. Isto, 22-25.
[84] Isto, 22-23.
[85] Isto, 23.
[86] Isto, 24. Usp. I. Koprek, Moralni subjekt u filozofiji B. Lonergana, *Oči vjere*, 71-72. Zalazeći dublje u teoriju spoznaje B. Lonergana I. Koprek ističe njegovo shvaćanje intencionalnosti subjekta, a to je da svojom unutarnjom neograničenom dinamikom spoznajni subjekt teži bitku pri čemu se razlikuje proporcionalni i transcendentni bitak kao ciljni objekt te intencionalnosti.

Iz toga slijedi da Ga najprije doživljavamo u intimnom poletu svijesti, a potom imenujemo kao naše Sve – „Apsolutna Svestvarnost“, a najčešće koristimo ime – Bog. U napomeni pojašnjava:

> „egzistencijalni dinamizam u srži čovjekove svijesti jest trajna implicitna afirmacija Božja! Pri tom Ga ne afirmiramo toliko mi, od svoje strane, nego se On kao REALAN FINALNI TERMIN afirmira kroz nas!“[87]

To je razlog što Ga ne možemo istinski pojmiti. Ipak, zbog primarne i neutažive čežnje srži bića za Njim u dnu svoga svjesnog bivovanja doživljavamo ga kao „primum Cognitum“.

> „Ne znači to da si Ga »pred-metno« pred-stavljamo, nego Ga poletom bića IMPLICITNO KOAFIRMIRAMO kao Preduvjet za shvaćanje i prihvaćanje kako samih sebe, tako i svijeta.“[88]

To je upravo razlog zašto smijemo reći da Bog ulazi u definiciju čovjeka i iskustvene stvarnosti jer čovjeka čini čovječnim, a stvarnost stvarnom. Poteškoća za one koji ne ulaze u filozofsku raščlambu krije se u tome što taj pra-doživljaj nikad nemamo, tvrdi J. Ćurić, u „čistoj kulturi“, nego upakiran u konkretnu stvarnost. Zato su nam potrebne konkretne stilizacije,[89] u vidu dokaza za Božju opstojnost pri čemu je važna „slika svijeta“ vezana uz vrijeme u kojem nastaju. Tako je antika polazila od kozmosa – objekta, moderni pristup vezao se uz čovjeka – subjekta koji se izdiže nad kozmos i zalazi refleksijom u vlastito biće, a danas se čovjek osvrće na vlastitu društveno-povijesnu dimenziju – intersubjektivnu dimenziju.[90] Sve navedene elemente, smatra J. Ćurić, treba uvažiti jer su prisutni u čovjeku, a nose i određenu srodnost po kojoj vrijede za ljude svih vremena. Ono na što treba paziti u potrazi za argumentima o Božjoj opstojnosti je čovjekova transcendencija.

J. Ćurić najprije analizira dokaze u prilog „objektnog“ iskustva,[91] a u toj analizi prisutna je finalnost. Kozmološki dokaz,[92] koji polazi od nenužnosti kozmičke stvarnosti koja označava ograničena, promjenjiva bića koja mogu biti, ali i ne biti, za razliku od nužnog bića čija je oznaka opstojnost iz samoga sebe. Nadalje nenužno biće je složeno, a razlog opstojanja ima u drugome, dok je nužno biće samo po sebi, savršeno i bezuvjetno. Razlog opstojnosti nenužnih bića je na koncu niza uvjetovanosti konačno Apsolutno Nužno Biće – Bog. Drugi dokaz je teleološki,[93] temeljen na činjenici reda i sklada u svijetu kojemu je razlog finalnost ili svršnost u bićima što pretpostavlja savršenog umnog redatelja svijeta, a to je Bog. Red pritom označava zgodan razmještaj elemenata u prirodi po određenoj osnovi koja obuhvaća „svrhu“

---

[87] J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 24.
[88] Isto, 24.
[89] Usp. Isto, 25-37.
[90] Usp. Isto, 26.
[91] Usp. Isto, 27-29.
[92] Usp. Isto, 27.
[93] Usp. Isto, 28. Tiskarska greška je „teološki“ umjesto „teleološki“, iako na koncu doista jest i teološki.

kao ono zbog čega nešto jest, zatim „cilj“ kao ono zbog čega nešto nastaje ili djeluje te „slučaj“ kao učinak koji je nastao iz nepredviđenog niza uzročnosti.[94] U obrazloženju J. Ćurić navodi da je potreban stalan i razuman uzrok koji „predviđa“ Cjelinu i sredstva u tu svrhu. „Slučaj“ je pritom odbačen kao protivan znanosti, iskustvu i prirodi. Razuman Uzrok reda i sklada je Nadsvjetski, Transcendentan (suprotno bi bio relativan, a to znači kao i ostali u nizu), koji zahvaća u bit svih bića utiskujući u njih kao Vrhovni Tvorac svršnost, a to biće je Bog. Uz taj dokaz J. Ćurić vezuje „nomološki argumenat“ koji ukazuje na stabilan autonoman zakon u bićima što upućuje na inteligentnog Zakonodavca.

Analizu u prilog „subjektnog“ iskustva[95] usmjerava J. Ćurić prema eudemonološkom[96] i deontološkom[97] dokazu. Eudemonološki dokaz temelji se na svršnosti jer polazi od ljudske naravi koja teži za blaženstvom, čiji je konačni termin Apsolutna Dobrota i Istina. S obzirom da naravna težnja ne može biti isprazna, ona jamči opstojnost Termina – Apsolutne Dobrote i Apsolutne Istine – Boga. Obrazlažući samu naravnu težnju kao upravljenost bića prema nečemu „dobrom“ što gradi sklonost kojom se naginje dobru, ona se pokazuje kao izrična ukoliko slijedi spoznajnu formu i prirođena jer slijedi prirodnu formu naravi. Težnja za blaženstvom u smislu potpunog ostvarenja bića očituje se u svakodnevnom životu kroz borbu za opstanak i napredak. Krenemo li od ljudske naravi, nju bitno obilježava spoznajno-voljni dinamizam te bi, prema tome, njeno ostvarenje bilo u smjeru Apsolutne Istine i Dobrote. Međutim, mi kroz svoju spoznaju i slobodno odlučivanje nailazimo tek na iskustvene ograničene vrednote.

> „Ne bismo ih, međutim, mogli tako relativizirati, kad ne bi sam izvorni raspon intelektualnog i voljnog dinamizma u nama bio upravljen prema Apsolutnom Terminu, tj. prema Apsolutnoj Istini i Dobroti.“[98]

Ipak, izričitu predodžbu tog Termina nemamo, nego se koristimo apstraktnim terminima istine i dobrote. Te apstrakcije nisu finalno određenje čovjekova spoznajno-voljnog dinamizma jer to bi značilo da u svakom svjesnom činu već posjedujemo konačni Cilj, a taj bi kao produkt uma bio naš izvorni Termin. Naprotiv, mi „nečim Višim i Širim“ uočavamo njihovu nedostatnost. To nas vodi prema zaključku da je naša naravna težnja usmjerena Apsolutnoj Istini i Dobroti. Naravna težnja kao takva ne može biti uzaludna jer je iskaz onoga što postojeći termin upravlja naravi određenog bića. U tom smjeru, J. Ćurić izvodi smisao načela svršnosti koji se sastoji, prije svega, u tome da svrha naravi mora biti ostvariva, a njeno ispunjenje moguće jer bi suprotno bila nemoguća, manjkava, nerazumljiva i nestvarna, što

[94] Usp. Isto, 28-29.
[95] Usp. Isto, 29-32.
[96] Usp. Isto, 29-31.
[97] Usp. Isto, 31-32.
[98] Isto, 30.

ipak nije. Na drugom mjestu, ostvarivost te težnje podrazumijeva da struktura stvarnosti bude takva da se barem negdje ona zbiljski i ostvari te da Realan Čimbenik bude izvan bića, jer ga težnja sama iz sebe ne može ostvariti, i sposoban težnju privesti željenom Terminu – Apsolutnoj Istini i Dobroti.

Deontološki dokaz polazi od činjenice moralne obveze u ljudskoj naravi, u savjesti kao nužne, kategoričke, apsolutne obveze, a što se, smatra J. Ćurić, teško može protumačiti bez Boga – Zakonodavca. Savjest luči „dobro“ od „zla“, nastavlja dalje, a njena obvezujuća narav ima svoju vrijednost u svrhovitosti ljudske naravi koja prepoznaje vlastiti Termin prema kojem ne može biti ravnodušna. Taj idealni Termin ostavlja slobodu.

> „Potrebna je dakle stroga OBVEZA, ukoliko čovjek samom dinamikom volje („volonté voulante“) NEMINOVNO PRIANJA uz svoju Svrhu pa i slučaju, kad pojedinačnim svojim htijenjem („volonté voulue“) posrne i pogriješi...“[99]

Kategorički značaj te obveze ne može se temeljiti niti na samom subjektu, ni na ljudskom društvu niti na nekoj apstraktnoj vrijednosti, nego obuhvaća svu konkretnu stvarnost, sve ljude i njihove najskrovitije čine izazivajući nerijetko dileme savjesti i krivnju. Ona uključuje odgovornost prema drugom koja u cijelosti veže ljudsku volju ne umanjujući slobodu. Tako heteronomija kroz Boga – teonomija, postaje istinska autonomija, uz poteškoću omjera naravi i milosti – nadnaravi, u svakom činu.

Analizirajući intersubjektivno iskustvo[100] J. Ćurić navodi etnološki[101] i historiološki[102] argument koji, iako taj vidik J. Ćurić temeljito ne razrađuje, u podlozi imaju u vidu finalističku optiku u konačnom Terminu religioznog iskustva i konačnoj Svrsi povijesti. Etnološki dokaz polazi od činjenice da su ljudi uvijek u povijesti bili religiozni, a to uvjerenje svih naraštaja uključuje neku naravnu svijest o teizmu. Takvo uvjerenje smatra se da ne može varati pa, prema tome, mora postojati neki nadsvjetski začetnik sveukupne stvarnosti kao smisao sve ljudske religioznosti. Svršnost se nazire u podlozi i u tom dokazu, u vidu začetnika i smisla religioznosti. Historiološki prilaz k Bogu kroz čovjekovo povijesno iskustvo, uz prethodno izvedene „dokaze“ tek je argument poput ostalih. Naime, taj pristup uključuje „povijesnost“ čovjekova bića i prisutnost Boga u njegovoj povijesti. J. Ćurić tumači povijesnu crtu ljudskog bića, naime, postavljanjem pitanja o smislu povijesti. Riječ je o tome da se smisao nameće kao Apsolutni Zahtjev za kojim tragamo jer ga pretpostavljamo kao Temelj. Bez njega, naime, ne bi mogli konstatirati niti besmisao. Taj smisao se pokazuje kao transcendentan, ali ipak Partner našeg povijesnog realiziranja. U tom pristupu koristi se

[99] Isto, 32.
[100] Isto, 32-36.
[101] Usp. Isto, 32-33.
[102] Usp. Isto, 34-36.

također analiza nade u budućnost jer Smisao povijesti uključuje nadu u bolje sutra bez koje bi život bio nepodnošljiv, iako se u povijesnim usponima i padovima često pokazuje kao nada protiv svake nade. Takva nada živi od Budućeg Termina, smatra J. Ćurić, koji se predstavlja kao Apsolutna Budućnost – Bog. Njegova se novost u novijim promatranjima, očituje u bliskosti, izravnom angažiranju u slobodno ostvarivanje te povijesti i njeno privođenje konačnoj Svrsi. U tom „angažmanu“ On ne ulaže nešto nebitno, nego srž vlastitog Bića postajući u ljudskoj povijesti ne tek daleki „Sve-mogući“, nego bliski „Sve-pateći“ gledajući ga kroz prizmu kršćanskog iskustva.

2.3. Analogna spoznaja Boga

Poteškoća govora o Bogu tijekom povijesti nagnala je na pronalazak nekoliko rješenja, a među njima se ističu antropomorfizam, agnosticizam te analogija. J. Ćurić osvrće se osobito na analogiju spoznaje Boga.[103] Ona polazi od srodnosti svih bića (*syggeneia, connaturalis*) što označava njihovu istovremenu i sličnost i različitost, a iz toga proizlazi da se putem predodžbe jedne stvari naznači neka druga stvar, o kojoj nemamo odgovarajući pojam. Time se ne predočuje navedeni pojam, nego se u njegovoj funkciji naznačuje. Tu srodnost J. Ćurić otkriva u intimnoj utkanosti Boga u specifično ljudsko realiziranje na način Finalne Mete. Riječ je utkanosti Božjoj u sam dinamizam bivovanja i to je tražena „šifra“ srodnosti Božje s nama, no zbog njegove transcendencije nemamo prikladne „predodžbe“ o njemu te smo upućeni izdići se iznad pojmovnih kategorija kao takvih idući tragom otvorenosti bitka u njegovoj dinamičnosti prema Beskraju. To znači da smo preko autorealizatornog čina upućeni na otvaranje Prisutnosti i Nesebičnosti kroz iskustvo vlastitog bivovanja u svijesti i ljubavi tek naznačiti Boga kao Apsolutnu Prisebnost i Apsolutnu Nesebičnost.[104] Taj naš čin bivovanja popraćen je okrenutošću svijetu u kojem živimo kao objektima vlastitog iskustva preko kojih, uključujući i njih u taj proces, naznačujemo kakav je Bog – Istina i Ljubav. Tom sviješću osvjetljujemo sam Bitak. Na taj način slijedeći srednjovjekovnu tradiciju trostrukim putem (*atrributionis, remotionis, eminentiae*) pripisujemo Bogu savršenosti Bivovanja u bogatstvu objektalnog, subjektalnog i intersubjektivnog iskustva, otklanjajući od njega sve negativnosti našeg iskustva i ograničenosti bivovanja kristalizirajući time „zamišljaj“ Boga u njegovoj otvorenosti kao Neizrecivog, Neograničenog i Beskrajnog. Time se osvjetljava Boga kao Bitak u Savršenoj Čistoći, Apsolutno Samosvojan. Za razliku od njega mi bitak samo imamo,

[103] Usp. Isto, 45-50.
[104] Usp. Isto, 47-48.

a on Jest, stoga su naše predodžbe i izričaji o njemu uvijek nesavršeni. No, u tom napredovanju prema Istini „tepajući“ o Bogu, mi rastemo i sazrijevamo u sebi. To izricanje „nešto malo“ o Bogu pokazuje veličinu ljudskog bitka u njegovoj otvorenosti i transcendenciji prema Otvorenosti i Transcendenciji. J. Ćurić pritom napominje da u uporabi pojma Bog moramo se kloniti krajnosti i uvijek imati u vidu i skučenost vlastitog iskustva koja nas, ipak, ne smije smesti da taj pojam koristimo i pokušavamo izreći to „nešto malo“ o Bogu.

2.4. Sloboda i stvaralaštvo – finalna otvorenost Bogu

Takav govor o Bogu podrazumijeva na pravi način uskladiti Božju transcendenciju i imanenciju. To se osobito tiče govora o Božjem odnosu prema svijetu – stvaranju svijeta.[105] Bog stvara svijet apsolutno slobodno, a svijet u potpunosti i nužno ovisi o njemu. Božje stvaranje kao takvo podrazumijeva proizvođenje nečega iz ničega, u cijelosti njegove supstancije, a to znači proizvesti biće ukoliko je biće realizirajući ga u izvornosti njegova bivovanja. Po Bogu bića zaista – jesu, njihova ovisnost o Bogu je posvemašnja, pod svim vidicima i za sva vremena. Vremenski gledano, Bog ih uzdržava, a to znači da sudjeluje u činima svoga stvora ne ometajući tim transcendentnim dodirom njegovu slobodu, nego fundirajući njegov bitak. U takvom govoru, ističe J. Ćurić, sačuvana je različitost Boga i svijeta, njegova transcendencija i imanencija (nasuprot evoluciji božanskog bića, emanaciji ili zamišljaju „demijurga“), utemeljenost svijeta u Bogu kao Apsolutno Samosvojnom Bitku.[106]

Kada je riječ o odnosu stvaranja i vremena, tj. vječnosti,[107] J. Ćurić ističe da je stvaranje potrebno, prije svega, shvatiti kao ontičku ovisnost bića o Bogu, a ne vremensku. Iz toga izvlači zaključak, pozivajući se na nauk Tome Akvinskoga, da bi biće kao takvo bilo oduvijek stvoreno i oduvijek ovisno o Bogu jer se iz samog stvaranja ne može izvući vremenski početak bića. Vrijeme kao takvo je su-stvoreno s materijalnim svijetom, ne može se shvatiti kao neka prethodnica stvaranju i stavljati nasuprot vječnosti jer nije riječ o kvantitativnoj, već o kvalitativnoj razlici – o potpuno drugom stilu bivovanja Božjeg i našeg. To znači da Bog „jest“ u apsolutnoj punini realiziranoj u vječnom „sad“, a mi smo rastreseni u vremenskim trenutcima. Božji „sad“, Božja Bit nije razvučena prostorno-vremenski, nego prisutna svakom vremenu i prostoru realizirajući sve svojim stvaralačkim dodirom. Riječ je o čistom Božjem htijenju kojim hoće da stvorenje opstoji. Božji čin stvaranja identičan je

[105] Usp. Isto, 51-57.
[106] Usp. Isto, 52-53.
[107] Usp. Isto, 53-55.

Božjoj Biti, a to bi značilo da je nepromjenjiv, vječan, jer je proizašao iz nepromjenjive, vječne Božje odluke. Nije li to znak da je stvaranje u protivnosti sa slobodom, pita se J. Ćurić? Odbacujući „rješenja“ koja Bogu pripisuju određenu potencijalnost i kontingentnost, J. Ćurić ističe Božju cjelovitu slobodu jer u njegovom Biću, u Božanskom Htijenju, Nužnost i Sloboda nisu sukobljene, nego istovjetne. Nama bi „blaženo gledanje“ dalo iskustvo takve Slobode. Zemaljsko iskustvo je iskustvo manjkave slobode koju ne smijemo pripisivati Bogu.

Religiozni osjećaj zahtijeva slobodu stvaranja, tvrdi J. Ćurić, jer se Bog „sav“ potpuno dao u opstanak bića, a time smo naznačili njegovu apsolutnu, nesebičnu ljubav u činu stvaranja.[108] Takvim shvaćanjem stvaranja, stvorenje ništa ne pridonosi Stvoritelju, a samim tim se ističe u jasnoći motiv nesebične ljubavi. Takva ljubav nosi u sebi crte takve Slobode Božjeg Bića koje ostaje vjerno sebi, „ono što jest“, što se ne otuđuje samom sebi pri slobodnom darivanju. To označava, tvrdi J. Ćurić, Nužnost koja ne dolazi u sukob sa slobodom jer drugost i ovisnost stvorenja o Stvoritelju potvrđuje njegovo darivanje u slobodi i ljubavi. Stvorenja svojim opstojanjem ne pridodaju ništa punini bivstvovanja Stvoritelja, nego participiraju na njoj. Što je veća ovisnost o Stvoritelju u slobodi, to biće više „jest“ svoje. Vrhovno ostvarenje bića očituje se u potpunom izručivanju Stvoritelju u ljubavi. Na taj način temeljni zakon bitka očituje se u ljubavi.

Na temelju svega navedenog, J. Ćurić u određivanju smisla religioznosti, otklanjajući ekstremna stajališta, polazi od izvornog čovjekova iskustva prema kojem je čovjekova čovječnost testirana vjernošću dinamičnom poletu bitka koja transcnedirajući sebe hrli u susret Svestvarnosti koja je ujedno i njegov vlastiti Praizvor i Prauvir.[109] Dramatičnost čovjekova transcendiranja očituje se u slobodi jer mu bitak u dnu srca daje normu života koju on svojom slobodnom voljom može prihvatiti ili odbaciti. Iskonski smisao slobode, tvrdi J. Ćurić, iskri se u integriranju čovjekova bića. Iako druga bića, svjetski predmeti pomažu u tom napredovanju prema konačnoj Svrsi, ipak,

> „više nego bilo koji svjetski »partner«, značajan je tu doprinos što ga u svima nama realizira sama Svestvarnost, naš Vrhovni Cilj: jedino dok k Njemu težimo i koliko k Njemu težimo, toliko jesmo i toliko rastemo...“[110]

Time se u tom poletu dodiruju bitak, sloboda i Bitak – Svrha. Posljednji Cilj je onaj koji prožima sve dimenzije našeg bića kao Temelj i Smisao bivovanja, kao Privlačivi Pol i Apsolutni Normativ našeg uma i volje. On nas potiče u svakodnevnom iskustvu da iskočimo iz vlastite sebičnosti i budemo na božanski način čovječni. Ipak, taj Božji izazov pogađa

[108] Usp. Isto, 55-56.
[109] Usp. Isto, 60-64.
[110] Isto, 60.

čovjeka kroz posredništvo svijeta i povijesti tako da dodiruje implicitno svoju Posljednju Svrhu. Omogućuje li to naše iskustvo izričiti, izravni susret s Bogom, pita se J. Ćurić, te je li on potreban? Iskustvo Boga vezano je uz iskustvo svijeta kao predmeta naše spoznaje, kao „objekta“ koji je „pozadina“ svega. On kao Transcendentni Izvor i Uvir svijeta, različit je od njega. Zbog Boga u nama se rađa afirmacija svijeta, a ne obrnuto. Bog je taj zbog kojega afirmiramo svijet, razlog naše spoznaje i čežnje za Njim. Svijet od Boga poprima svoju vrijednost. Bog je neovisan od svijeta i tako ga mi doživljavamo u bezuvjetnoj afirmaciji bitka. Bog je, stoga, prvi koji potiče spoznaju i slobodu, a pokazuje se kroz veo svijeta u kojem se skriva i otkriva. Time Bog svojom Transcendencijom ostaje „povrh“ svijeta, a ako ga ne bismo tako doživljavali, smatra J. Ćurić, kao neovisnog i bezuvjetnog, ne bi ga uopće doživljavali kao Boga. Naša zadaća je artikulacija tog fundamentalnog svakidašnjeg iskustva svjesno i slobodno uz afirmaciju svijeta i neokrnjenu Božju Bezuvjetnost i Neovisnost. U dnu našeg srca Boga ne možemo svesti na isti „nazivnik“ ni s jednim stvorenjem. Naša je dužnost, ističe J. Ćurić, taj iskonski „zametak“ „artikulirati“, kako dolikuje Bogu i nama, to znači svjesno-slobodno izrično biti religiozni, ispovijedati teizam. Tome zaključku vodi ga sama struktura našeg dinamizma jer nas on nosi našem Konačnom Idealu Čovječnosti.[111] Prema J. Ćuriću čovjekov duh u smjeru dinamike vlastitog čovještva nije iskoristio čitav potencijal u afirmaciji Boga. Slijedeći tu naravnu nužnost potrebno je da se kristalizira izrična religioznost u priznanju Samosvojnosti i Neovisnosti Boga nasuprot časovitog afirmiranja svijeta. Ta izrična afirmacija Boga ne umanjuje afirmaciju svijeta, nego naprotiv poprima pravo mjesto. Bog je Temelj i Žarište, a svoju otvorenost prema Bogu čovjek afirmira otvorenošću prema svijetu. Bog u jezgri čovjekova bića potiče tu otvorenost u smislu ljubavi prema svijetu bez okova sebičnosti. Na tom putu, podsjeća J. Ćurić, mi Boga ne posjedujemo, nego čekamo.[112]

[111] Usp. Isto, 62.
[112] Usp. Isto, 63-64.

3. Misao i čin – „action“ u dinamičkoj upravljenosti Svrsi

J. Ćurić se skoro na samom početku vlastitog bavljenja filozofijom susreo s mišlju M. Blondela doktorskom tezom: *Blondelov stav pred apologetskim problemom*.[113] Upoznavajući dublje ostala filozofska djela J. Ćurića postaje jasno kako je upravo taj početni rad obilježio i prožeo njegovu cjelokupnu misao finalističkom crtom.

M. Blondel je za doktorsku tezu uzeo »L'Action« ne imajući neko osobito uporište za navedenu temu u literaturi. Tema je smjerala na sustavnu refleksiju izmirenja čovjekove „misli“ i „čina“ (*action*) kao izvorne dinamike ljudskog srca pred navještajem kršćanske Objave, Boga, Isusa Krista kao »Iskonskog Veza Stvarnosti«.[114] Dok je u tadašnjim Crkvenim krugovima M. Blondel glasio za „modernista“, J. Ćurić je uočio njegovu originalnost, zdravu i zrelu filozofsku misao te je u takvoj nepovoljnoj „klimi“ nastojao iznijeti srce te misli.[115] Tek pod kraj života Blondel je primio i Crkveno odobrenje i priznanje za vlastiti rad.[116]

Naime, M. Blondel promatra Isusa Krista kao »Iskonski Vez« smatrajući da je čitava stvarnost strukturirana kristološki, poput njegova Čovještva u odnosu na Nadnarav. Iz toga izlazi zaključak kako čovjek potpunu realizaciju vlastitog bića ne može postići u redu čiste naravi, nego tek u dodiru s Nadnaravi. Zato čovjek u svojoj naravi nosi „neutrnjivu egzistencijalnu potrebu za Nadnaravi“.[117] Dogmatska podloga tom izvodu je Utjelovljenje Logosa, no trebalo je tom uvidu prići filozofskim putem. Blondel prilazi temi promatrajući „realni i realizatorni *čin* (=action) kojim kao ljudi jesmo svjesni“.[118] Nasuprot esencijalizmu promatra »misao koja misli« i ostvaruje u poletu duha cjelokupnu čovjekovu svijest. Blondel vrši egzistencijalno, životno promatranje tražeći rješenje problema: zašto čovjek s cjelovitošću i svrhovitošću svoje naravi ne nalazi dostatnost u toj svojoj naravi, nego teži Idealu iznad sebe u nad-naravi. U toj nemoći čiste naravi, Blondel u poklonu zastaje pred Otajstvom Nadnaravi iznoseći uvid: u čovjekovoj nemoći esencijalne ograničenosti postoji žar egzistencijalne težnje prema Cilju kao Terminu kojeg ne možemo ne htjeti.[119]

Nisu svi ljudi u mogućnosti suvislo i izrično uočiti raspon te životne dinamike i dramatike. Ipak, svaki je čovjek egzistencijalno suočen s milosnom Nadnaravi, a svaki

[113] Ćurić, Josip, *Blondelov stav pred apologetskim problemom*, doktorski rad (rukopis), Zagreb, 1963.; Doktorski rad je tek 2002. godine, što je ranije navedeno, tiskan pod naslovom: *Srcem se vjeruje*, Blondelov stav pred apologetskim problemom.
[114] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 14.
[115] Usp. Isto, 9-10.
[116] Usp. Isto, 19.
[117] Isto, 16.
[118] Isto, 17.
[119] Usp. Isto, 17.

indiferentist proturječi samom sebi na razini osobnog svjesnog čina, ne izrično, jer „dolazi u sukob s izvornom dubinom vlastitog bića“[120] te vrši nasilje nad vlastitim bitkom. Kako to zgodno formulira J. Ćurić, Blondelova nakana je bila

> „da ljude uozbilji i *u-zbilji* u onoj Zbilji, koja je ustvari jedina stvarna.“[121]

Time je Blondel htio filozofiju, najprije kao fenomenolog-ontolog a kasnije kao čisti ontolog, upraviti na stvarnu intimnu životnu problematiku koju se zanemarilo kao i danas. On ostaje u svim fazama vlastitog filozofiranja na liniji povezivanja spoznaje i čina u bitku.

3.1. Integralna epistemologija u finalnom poletu duha

J. Ćurić nam prikazuje integralnu epistemologiju[122] M. Blondela koji u temeljima spoznaje u tezi „L'Action“ polazi od izvornog poleta ljudskog duha[123] smatrajući ga žarištem čovjekova svjesnog života. Blondel se usredotočio na dva žarišta: misao i čin. Blondel vrši analizu dinamičnog životnog odnosa *misli* i *čina* zalazeći u kritičnu analizu života. Tako se obračunava s intelektualizmom i pragmatizmom, racionalizmom i fideizmom. Ćurićeva analiza Blondela ide ponad „slova“ blondelizma zalazeći u njegov duh i stvarajući jednu novu ćurićevsku filozofiju.

Srce blondelizma[124] je „*l'action*“ kao dinamični polet čovjekova duha koji pretječe, prožima, slijedi i nadilazi sve naše pojmove, a pokazuje se u misaonoj svijesti kao njen intimni sintetizator u pozadini objektivnih predodžbi čiji je nositelj uz već zacrtanu upravljenost ljudskog duha prema Konačnoj Svrsi. Unutar čovjekove svijesti razlikuje dvije dijalektički oprečne zone: zonu pojmovno predočenih sadržaja – „objektalna“ i zonu izravne prisebnosti ljudskog duha – „subjektalna“. „L'action“ kao poletni dinamizam čovjekova duha u subjektalnoj zoni svijesti je iskonski vir naše nutrine u kojem se nalazi iskonska upravljenost bića prema Konačnoj Svrsi. Blondel zadire u odnos volje i uma, u njihov zajednički osobni izvor iz kojeg provire cijelo biće i u koji se stječe cjelokupno iskustvo. To znači ponirati u labirint srca koje je sinteza našeg htijenja, spoznaje i bitka (*vinculum substantiale*).

Tijekom povijesti filozofiranja prisutna su dva pristupa: esencijalizam – puko razumsko nizanje apstraktnih pojmova – objektalno; egzistencijalizam – primat ima

[120] Isto, 18.
[121] Isto, 19.
[122] Usp. Isto, 29-34.
[123] Usp. Isto, 29.
[124] Usp. Isto, 30-31.

subjektalna zona čovjekove svijesti. Blondel je pristupio istraživanju opirući se esencijalizmu kao apstraktnom nizanju pojmova, razumu bez srca, a jednako tako i egzistencijalizmu kao isključivo subjektalnoj zoni svijesti koji stavlja srce ispred razuma. To čini svojom originalnom metodom uz stav tradicionalne skolastike stvarajući integralni filozofski sustav, integralnu metafiziku: ujedinjujući razum i srce. Tako se uspinje nad idealistički racionalizam i pragmatistički iracionalizam. Ključno žarište blondelizma usmjereno je bitku: obujmiti ga činima volje.[125]

Polazišna točka njegova filozofiranja veoma je široka i stavlja u pitanje sve: ima li čovjekov život smisao i neko sudbinsko određenje? Smjera pitanju čovjekove slobodne volje i stvara vlastitu metafiziku slobode,[126] stoga se može reći da je to filozofska studija o slobodi volje. Promatra svagdanje iskustvo i čovjekovu „bačenost“ u dinamičnu struju bivovanja u njemu pri čemu uvijek nešto činimo, bilo da se protivimo ili pristajemo živjeti. Ipak, pravi način bivovanja u čemu je srž metafizike slobode je – htjeti biti. No, unatoč svojoj unutarnjoj klijetki u kojoj nam je sam bitak nametnut nalazi se strastveno prianjanje uz bitak u samom našem izvorištu.

U tom izvoru dolazi do izražaja neizbježivost čovjekove odluke.[127] Ona se očituje na jedan način u nijekanju (diletanti, nihilisti) ili ne htjeti donositi životne odluke uslijed životnog besmisla, biti indiferentni. Nihilisti smatraju kako bitka ionako nema te stoga treba utrnuti i našu varavu volju za bitkom koja se propinje u moru ništavila. Ipak, oba stava pokazuju, kako nam J. Ćurić predstavlja Blondelovu metafiziku slobode, priznanje pa čak i ljubav prema Nepobitnoj Stvarnosti.

U oba stava krije se u stvari životno proturječje.[128] Diletant koji ne želi ništa činiti pa čak ni htjeti pokazuje, ipak, da hoće neovisnost i izbjegavanje odgovornosti što je u krajnjim granicama transcendentalni egoizam. Njegov stav u objektalnoj zoni svijesti je: ne želim ništa, nego samo sebe, dok u subjektalnoj zoni on odlučno, slobodno i odgovorno, dok navodno ništa neće, postavlja ipak sebe nasuprot cjelokupnoj zbilji. Proturječje je u tome što njegov subjektalni akt htijenja ustaje protiv objektalnog pojmovno izrečenog htijenja. On je odlučio da neće odlučivati što je pobijanje subjekta. U oba navedena stava može se izvući zaključak da volja hoće ono što je htjela isključiti.

[125] Usp. Isto, 32-34.
[126] Usp. Isto, 34-56.
[127] Usp. Isto, 36-38.
[128] Usp. Isto, 38-39.

To nam, zapravo, otkriva kako se u jednom te istom činu volje krije životna dijalektika.[129] U jednom činu volje treba razlikovati dva dijalektički suprotstavljena htijenja: dinamični čin volje u subjektalnoj zoni svijesti – „volonté voulante“ te determinaciju kojom čovjek objektalno određuje svoje htijenje – „volonté voulue“. Čin htijenja i predmetni sadržaj su u dijalektičkom odnosu životno povezana cjelina. Naš subjektalni dinamizam htijenja mora se izraziti u objektalnom horizontu svijesti. Te dvije komponente pripadaju jednom činu i ne mogu biti odvojene. Naš subjektalni dinamizam mora se objektivizirati određenim izborom. Pravo načinjen izbor bi trebao u cjelini odgovarati subjektalnom dinamizmu htijenja – tada se volja sama sa sobom izjednači. U tom izjednačenju čovjekov bitak nalazi vlastiti smisao i vrijednost. Treba, dakle, pronaći taj Objekt htijenja koji će ostvariti žuđeno izjednačenje.

Problem je što su naše objektalne determinacije svijesti uvijek partikularne te se čini da u iskustvu nikad ne možemo pronaći takvu Vrijednost uz koju bi subjektalni polet duha prionuo bez pridržaja. J. Ćurić nas upravo tim tragom, dijalektičkom metodom s Blondelom, vodi istraživanjem čitavog raspona subjektalne zone svijesti u otkrivanju Objekta koji bi odgovarao neukrotivom poletu srca. U toj metodi izmjenično koristi „prospektivnu sintezu“ – penjući se sve više obuhvaća zonu iskustvene „volonté voulue“ i „refleksivnu analizu“ – roneći sve dublje u izvorni polet „volonté voulante“ prelazeći sve etape – koncentrične valove čovjekova autorealiziranja dok ne stigne do konačne riječi o čovjekovu životu i bitku uopće.[130] Čovjekovo življenje je svojevrsna prospekcija, progresivno uspinjanje s uvijek novim iskustvenim sintezama u kojima je zapretena retrospekcija s implicitnim uvidima kao osnovicom za kasniju eksplikaciju. Rezultat je otvorenost višoj sintezi čije ostvarenje ovisi o finalnoj privlačnosti Odozgo, od Životvornog Termina koji osvjetljuje cijeli proces od početka. Blondelova metoda, prema J. Ćuriću, ima dijalogalan značaj, ukoliko je finalistički upravljena Partneru koji ljudsku volju pretječe i nadilazi.[131] Blondelova neumorna dijalektika vodi do zaključka da objektalna ostvarenja ne dostižu razmjer subjektalnog poleta duha u kojem uvijek ostaje misteriozni „višak“ koji tjera da ga se ostvari. Dolazi, naime, do jasnog uvida da čovjek svojim objektalnim, slobodnim nastojanjima ne može doseći ono što zahtijeva u nužnom, subjektalnom poletu srca, a što po svojoj otvorenosti već nekako – „jest“.

Problem koji otkrivamo je u nemoći pronaći način kako bi svojom slobodom virtualni beskraj Subjekta predali adekvatnom Objektu koji bi istoj slobodi omogućio ostvarenje u

[129] Isto, 40-41.
[130] Usp. Isto, 43-44.
[131] Usp. Isto, 45-46.

Punini.[132] Otkrivamo kako u vlastitom izvoru nismo svoji, nego krijemo Neznanca koji je izvor našeg bivstvovanja i uvir sveukupne stvarnosti. Svojim najdubljim poletom težimo tom Cilju koji nije tuđinac u nama, nego intimni životni vez – „Vinculum substantiale“ koji drži na okupu našu subjektalnu zonu svijesti i obektalnu zonu slobode. Taj se Cilj očituje kao Polazište, Put, Termin životnog putovanja, njegova Danost i Darovatelj, Beskraj, onaj koji treba premostiti ponor u najdubljem dijelu našeg bića. Nije važno zovemo li ga svi izričito Bogom. Blondela polet srca i neutaživa žeđ za Jedinim i nedostižnim Idealom čvrsto uvjeravaju da ga doista ima, da postoji.

Čovjek živi u ozračju alternative: Da ili Ne pred Njim, pred Bogom. Nemoguće je, prema Ćurićevoj interpretaciji Blondela, izbjeći to suočavanje jer Bog kao Polazište, Put i Svrha već jest u nama, u našem najdubljem dijelu. Tako suočavanje s Njim zapravo postaje suočavanje sa samima sobom, tj. provođenje u pojedinačnim htijenjima onoga što nam najdublji polet srca zahtijeva, što vrije u dnu voljnog poleta u nama. To u stvari znači priznati Boga i predati svoju volju njemu. Trebamo priznati Imanenciju Transcendencije u dnu našeg srca. Odreći se sebe u predanju njemu predstavlja jedinstveno metafizičko iskustvo doticanja bitka u njegovoj izvornosti. To se ostvaruje u odricanju sebe u dnu vlastitog voljnog bića i dopuštanju njegovoj Volji da vodi našu volju kako bi Puninom bio dohvaćen sav polet „volonté voulante“. Takvo predanje bolno je čovjeku i izaziva potrebu nijekanja i odbacivanja Boga. Naravno da se odbacivanje može događati jedino na obzorju čovjekova objektalnog htijenja, dok se u dubini subjektalnog htijenja nije moguće riješiti vlastitog Izvora i Svrhe. Odricanje i odbacivanje Boga u vlastitoj srži bića pogađa, zapravo jedino odricatelja čija dubina volje svjedoči da moramo htjeti Onoga kojega svu vječnost nećemo. U tome leži ropstvo slobode. Međutim, drugi pristup čini se ropstvom, ali na kraju Božja Sloboda ga oslobađa. Čovjek iskonski teži biti bogom, ali bez Boga taj bitak ne može dostići.[133]

3.1.1. Sloboda metafizike

U odlomku „Sloboda metafizike“[134] J. Ćurić želi istaknuti da Blondelova filozofija pokazuje kako čovjek nije samo iskustveno biće, nego u njemu postoji i nadiskustveni element. Naime, u dubini svijesti krije se implicitna metafizika jer svojim finalnim poletom

[132] Usp. Isto, 47-53.
[133] Usp. Isto, 53-56.
[134] Usp. Isto, 57-78.

volja je usmjerena Konačnom Cilju – Bogu.[135] Bog kao čovjekov Prvi Pokretač vuče ga prema Transcendenciji. Čovjek se iz svoga iskustvenog svijeta tim poletom srca neprestano diže u Nadsvijet. Blondelova znanstvena metafizika prati navedenu životnu metafiziku. Postojanje različitih metafizika, J. Ćurić iščitava iz Blondelovih spisa, leži ne samo u različitim razumskim putevima dokazivanja, nego prije svega u činu volje – „option" – to je metafizičareva odluka kojom se on stavlja u određeni odnos prema Bogu i sveukupnoj stvarnosti.[136] Razumska izgradnja vlastitog metafizičkog sustava kreće iz najdublje jezgre bića metafizičara. Postoji li s obzirom na navedeno mogućnost izgradnje pouzdane metafizike, kako se oteti subjektivnom dojmu? Presudna je metoda koja se sastoji u tome da se ne pretpostavlja ništa, nego bude otvoren prema Svemu.[137] U ishodištu treba krenuti od svagdanjeg iskustva dinamizma vlastitog srca – „l'action", uvažiti taj intimni polet i slijediti ga bez ikakvih predrasuda ili pretpostavki. Ta dinamika, ako je razumljive strukture, mora biti nošena dinamikom bitka. Dakle, u čovjekovoj svijesti treba niknuti i naći opravdanje sveukupna životna stvarnost, te biti pretočena u istinu. U takvoj metafizici metafizičar je u potpunosti iznutra angažiran, dosljedan i prihvaća uviđenu logičku nužnost. Riječ je o tome da čovjek iz svoje dubine ekranizira životnu metafiziku iskazujući vlastiti ljudski totalitet.[138] Riječ je o načelu identiteta. Snagom izvornog determinizma čovjek je poletom vlastitog srca upravljan djelatnom finalnošću Stvarnosti u kojoj on potpuno jest – subjekt u punini.

Žila kucavica blondelizma, kako je uočava J. Ćurić, a čime se i sam vodi u vlastitoj filozofskoj misli, jest – načelo svršnosti. Tri metafizička načela[139] blondelizma, kako ih J. Ćurić naznačuje, su poput skolastičkih: *unitas* (istovjetnost), *veritas* (razumljivost) i *bonitas* (svršnost). Tome pridodaje i počelo „prvu materiju" čime želi reći da sve do čega dolazi „ja" vrši se preko „ne-ja". Blondel je upravo takav metafizičar, smatra J. Ćurić, koji zauzima stav otvorenosti duha prema sveukupnoj stvarnosti.

U obračunu s krajnostima, egzistencijalizmom i esencijalizmom,[140] on smatra kako egzistencijalisti, unatoč nezaustavljivom poletu transcendencije u srcu, provode vlastiti izbor kao beznađe i zauzimaju ateistički stav. Nasuprot tome, esencijalisti ustrajavaju u krutom dokaznom postupku kako bi dokazali Bitak, a zanemaruju slobodu izbora pri umovanju. Pri utemeljenju metafizike važno je uočiti razliku između spoznajnog čina i njegove pojmovne predodžbe. Prema Blondelu metafizičar refleksivno ponire u egzistencijalni dinamizam duha i

[135] Usp. Isto, 58.
[136] Usp. Isto, 60.
[137] Usp. Isto, 62.
[138] Usp. Isto, 63.
[139] Usp. Isto, 65.
[140] Usp. Isto, 69-74.

otvara svijest metafizičkom ozračju. Polazi od svijeta prema Nadsvijetu. Slobodom smo u vlastitom dnu bića voljnim dinamizmom infiltrirani u metafiziku. Zamišljaj Boga je ovisan o dinamizmu srca jer, s jedne strane, doživljavamo beskraj između onoga što jesmo i onoga što hoćemo, a s druge strane, i tvrdnja o Bogu kao Beskraju još ne dopušta da je obuhvatimo i traži dopunu u životnim činima.[141]

Blondel u svom metafizičkom reflektiranju, iako polazi „imanentistički" u iskrenoj odanosti dinamizmu vlastitog srca, ipak u krajnjem izvodu u susretu s Apsolutno Drugim priznaje da se susreo s Transcendencijom. Pritom je svjestan da nijedna naša ideja ne može Boga u potpunosti obuhvatiti.[142] Samo u otvorenosti uma i srca prema Bogu te predanju vlastite volje Njegovoj možemo rasti u istinitoj spoznaji Boga. O čovjeku ovisi hoće li se otvoriti ili zatvoriti pred Transcendencijom te iznevjeriti ili potvrditi istinsku normu bitka. Time je jasno da treba uvijek ostati životni metafizičar, a to znači htjeti priznati u dnu vlastitog bića Vrhovni Termin sveukupne stvarnosti i time biti zaista dosljedan u vjernosti vlastitom metafizičkom polazištu.[143]

3.1.2. Metafizika metafizike – dubinski polet volje prema Bitku

Ključno poglavlje Blondelove misli, kako nam predstavlja J. Ćurić, u kojem se sažimaju dosadašnja razmišljanja su odnos misli i htijenja u bitku,[144] a napisano je tek nakon obrane njegove doktorske teze. Tu se naglašava osobita povezanost slobodne volje i metafizike, tj. utjecaj slobode na misao. U tom se dijelu najprije ističe afirmacija objektivne realnosti, čak i u slučaju nijekanja, te utjecaj životne odluke na čovjekovo metafizičko umovanje.[145] Naime, u vlastitom shvaćanju Blondela J. Ćurić polazi od toga da je konkretni čovjek u vlastitom življenju uvijek realist, uronjen u određenu stvarnost. Filozof toj stvarnosti ne pristupa apriorno niječući je, jer bi takav stav bio pristran, znanstveno neutemeljen, nego kritički – to je Blondelov fenomenizam.[146] Osvjedočenje o stvarnoj opstojnosti svijeta kao i nas samih u njemu zgusnuto je prisutno u čovjekovoj svijesti – nativni realizam – i čeka da bude izartikulirano. Sve što nam je usvjesno dano, što uočavamo treba uzeti kao *fenomen* u tom blondelovskom smislu. Blondelov fenomenizam se odnosi na *nešto*, riječ je, kako kaže J. Ćurić, o svojevrsnoj *egzistencijalnoj apstrakciji* u kojoj nastoji istaknuti formalne predikate

[141] Usp. Isto, 74.
[142] Usp. Isto, 75.
[143] Usp. Isto, 77.
[144] Usp. Isto, 78.
[145] Usp. Isto, 80.
[146] Usp. Isto, 81-84.

koji iskrsavaju u svijesti suzdržavajući se afirmiranja ontološko-egzistencijalnog karaktera stvarnosti. Poput širokih koncentričnih krugova oko zacrtanog fenomena izbjegava se bilo subjektu bilo objektu pripisati određeni metafizički dodir s Apsolutom. U zadnjem koncentričnom krugu prebacuje se u Beskraj, koji izvana nadilazi sve fenomene, ali je i njihov transcendentni potporanj i bliži srcu i od njega samoga.

Kako doći do apsolutne afirmacije?[147] Blondelova fenomenologija se oslanja na, kako J. Ćurić ističe, stožerni binar: „volonté voulante“ i „volonté voulue“ koji se u svom dijalektičkom spletu ne može svesti na jedno niti rascijepiti na dvoje. Dubinska volja – „volonté voulante“ asimilirajući široki raspon pojedinačnih htijenja – „volonté voulue“ u nezasitnom poletu seže sve dalje i šire. Pritom J. Ćurić ističe dvoje: 1. iz poleta „volonté voulante“ proizlazi zahtjev za egzistencijalnim realizmom, 2. zbog neuspjeha „volonté voulue“ pred nama se nalazi životna odluka. Iz te dijalektike provire bezuvjetna afirmacija apsolutne Realnosti. Upravo u toj točki fenomenologija prelazi u ontologiju. U krilu svakog voljnog čina tako leži zahtjev za egzistencijalnim realizmom. Svako „htjeti“ znači intencionalno „nešto“ htjeti, intendirani objekt nije neko „ništa“, nego „nešto“, stvarno i ostvarljivo. Tako se u temelju objektalne „volonté voulue“ afirmira subjektalna „volonté voulante“ kao bezuvjetan zahtjev za objektivnom realnošću. Taj nas fundamentalni uvid vodi prema izvodu afirmacije Apsolutne Stvarnosti. Kad iscrpimo sve mogućnosti pojedinačnih htijenja koja ne uspijevaju zadovoljiti dubinski polet volje, nameće se nužna ideja Boga, Beskraja, Čistog Subjekta, koji bi premostio ponor što u svojoj dubini nosimo. Iako taj domet dolazi na kraju fenomenološke analize, on je već postojao u samom početku fenomenalnog uvida. Bog je taj transcendentalni temelj svih naših fenomenalnih uvida. Bog kao takav nije puka ideja, prazni pojam, kako je shvaćan Anselmov ontološki dokaz o Božjoj opstojnosti, nego u punom smislu Stvarnost afirmirana u nama i kroz nas.

Nije riječ o tome da svaki čovjek izrično spoznaje opstojnost Boga, nego o zbiljskom nadvladavanju fenomenizma, makar je riječ o uključnoj spoznaji. Nije prvotno riječ o znanstvenoj metafizici, nego o onoj životnoj koja njoj prethodi, a po kojoj je svaki čovjek u svakom svom svjesnom činu životni metafizičar koji afirmira apsolutnu Stvarnost.[148] Kasnijom refleksijom može doći do izričite afirmacije. Time je metafizika kao znanost usmjerena najprije na životnu realnost. Metafizika kao znanost ima svoj temelj u dinamičnom poletu volje. I ne samo metafizika, nego i čitava znanost, ima ulogu da nas suoči kako bi

[147] Usp. Isto, 84-87.
[148] Usp. Isto, 88.

zauzeli izričiti stav pred Apsolutnom Realnosti. Spoznaja stvarnog bitka stavlja nas pred životnu odluku.

Tako dolazimo do metafizike koja u sebi krije tajnu osobne spoznaje,[149] metafizičkom uvidu u kojem nas slobodna odluka volje stavlja u položaj ovisnosti o istini. Ispravno proveden izbor stavlja čovjeka u osobno zajedništvo s Onim koji je praiskonska Istina po kojoj je sve stvoreno i Amen sveukupne stvarnosti. Znanstvena metafizika sa spoznajom bitka u tom slučaju je tek predvorje za metafiziku metafizike

> „u kojoj čovjek zbiljski dostiže bitak u spoznaji.“[150]

Pritom se uz životnu i znanstvenu metafiziku pokazala i treća – osobna metafizika. Prva se odnosi na subjektalnu zonu svijesti, druga na objektalnom ekranu svijesti prikazuje znanje prve, dok treća istiskuje iz srca životnu odluku, te postaje subjektna, personalna ili osobna. Tek ona doprinosi da se srž našeg bića stopi u zajedništvo s Cjelinom bitka, konaturalizira se s Njom te iz te srodnosti rađa realnom spoznajom Realnosti. Osobnoj metafizici pomaže konaturalna spoznaja – su-življavanje u kojem se intelekt s-rodi s onim što stvarnost čini stvarnom, s prodornom vizijom koja nadilazi prethodne spoznaje.

Naime, nakon ispravno odabranog izbora intelekt prima „višak svjetla“. Gdje je njegov izvor, u volji, umu ili u nekom drugom temelju?

> „Ovaj dijalektički odnos, kojim se um i volja u čovjeku istovremeno u bîti razlikuju, ali životno drže zajedno, zahtijeva kao nužan preduvjet određenu neku »zonu« koja bi spomenutim duševnim moćima bila transcendentalan temelj, tj. zajednički izvor ili »vinculum«: u njemu bi se obadvije iskonski fundirale i međusobno konstituirale, promičući svaka svoju specifičnost.“[151]

Blondel u svojoj fenomenologiji taj transcendentalni preduvjet uma i volje naziva – „l'action“, a u ontološkom smislu – „l'être“. Antropološki gledano J. Ćurić tu jezgru čovjekove osobnosti naziva – „srce“. U njemu je naše biće jedinstveno, nepodijeljeno i cjelovito te nosi sve što jesmo i imamo. Ono je temelj koji čovjeka istovremeno nadilazi, a realizira se kroz um i volju.[152]

Što se tiče osobne spoznaje – „par connaturalité“,[153] ističe J. Ćurić, ona se u Blondelovoj epistemologiji razlikuje od znanstvene spoznaje – „notionnelle“ koja je vezana uz pojmove čija su prethodnica životni uvidi – „par affinité“ – gdje djeluje dubinska volja kao polet duha – „volonté voulante“. Kod osobne spoznaje ulogu ima osobni izbor – „volonté voulue“. Prva podrazumijeva slutnju o čovjekovoj sjedinjenosti s Cjelinom stvarnosti, a druga

[149] Usp. Isto, 91-93.
[150] Usp. Isto, 92.
[151] Isto, 94.
[152] Usp. Isto, 95.
[153] Usp. Isto, 96-100.

komunicira s Puninom bitka dolazeći do prodornijeg uvida u smisao svega što jest.[154] Osobna spoznaja predstavlja kontuitivan uvid u koji je uključena sva duševnost, vrsta izravnog zora u sve što jest. Kroz vidljivu realnost dolazi do suočavanja s Prisutnošću Onoga koji je Začetnik i Usavršitelj ljudskog srca i cijelog svemira. Predmet osobne spoznaje je sve ono što se tiče konačne svrhe, čovjekova blaženstva. Podrazumijeva čovjekov stav prema Bogu, Začetniku bivstvovanja. I sama znanstvena metafizika trebala bi doći do tih uvida. Ipak, osobna spoznaja ostaje metafizika metafizike. Dok se kod znanstvene spoznaje objekt podudara sa subjektom, kod osobne spoznaje dolazi do podudaranja čovjekova osobnog stava i norme bivstvovanja. Čitav čovjek se konaturalizira s idealom od Boga utisnutim u dno srca. U osobnoj spoznaji dolazi do sjedinjenja ljudskog bića sa srži svega što postoji. To rađa sigurnost kao pristanak duha uz istinu, a slobodni stav je oslonac istinitosti. Tako je osobna spoznaja u svojoj srži slobodna. Susret s bitkom u spoznaji[155] događa se ukoliko osoba zauzme pozitivan stav prema Bogu i Cjelini stvarnosti. U tom slučaju dolazi do svjetla konaturalnosti koje preobražava život i umovanje, ali niti u slučaju negativnog stava ne može se srodnost sa stvarnošću obrisati u potpunosti jer ona uvijek ostaje prisutna u dnu bića u izvornom poletu duha. Ipak, zanijekavši Boga koje je Srce ljudskog srca i čitavog bitka, čovjek biva u raskolu sa samim sobom u dubini vlastitog bića i istovremeno u raskolu sa stvarnošću. Istinsku preobrazbu bića donosi ispravna odluka koja nije laka jer traži velikodušnu zataju i predanje u dnu bića Volji Božjoj, ali rađa plodom preobrazbe bića. Plod je povećanje srodnosti sa svim bićima, s Cjelinom bitka. Pritom se dolazi do uvida da je bitak ljubav.

J. Ćurić ističe elemente transnaturalnosti,[156] kojom je obilježen ljudski bitak i umovanje u Blondelovoj misli. U toj viziji stvoreni svijet je „naravni red“ koji Bog nadilazi, a tu stvarnost označava pojmom – „Nadnarav“. Narav zahtijeva Nadnarav jer sučelice svijetu je opstojnost Nadsvijeta kao njegova bezuvjetnog Uvjeta i Uzroka. U tom kontekstu i čovjekovo čovještvo stoji ili pada s obzirom na njegov odnos prema tom Nadsvijetu. Naime, Prvom Uzroku treba dati prvo mjesto, tj. priznati ovisnost o Stvoritelju sa svime što ima i što jest. Rezultat takvog stava je da čovjek postaje sustvaratelj u dovršenju sebe i čitavog svijeta. Ne smije se ispustiti iz promatranja čovjekova transnaturalna otvorenost.[157] Time se podrazumijeva da Bog nije tek na rubu čovjekova životnog realiziranja, nego pogađa čovjeka u njegovoj najsubjektalnijoj zoni – biti čovjek – u smislu težnje za Božanskim Beskrajem.

[154] Usp. Isto, 96.
[155] Usp. Isto, 101-104. Usp. Usp. I. Koprek, Moralni subjekt u filozofiji B. Lonergana, *Oči vjere*, 74-75. B. Lonergan, prema I. Kopreku, dolazi do jednakog zaključka. Bitak do kojeg je intencionalnom sviješću subjekt težio i došao traži slobodno i odgovorno zauzimanje stava.
[156] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 111-113.
[157] Usp. Isto, 114-115.

Riječ je o otvorenosti srca pred Nadsvijetom. Prije svega, čini se ta otvorenost posve „naravna“, no ona je u istovremenom očekivanju Prirasta Odozgor koji u narav treba biti ucijepljen. Konkretna struktura čovjekove transcendencije nosi u sebi tri crte: osobnosti, povijesnosti i posredništva.

Čovjekova otvorenost prema Bogu ima crtu osobnosti,[158] jer je riječ o predanju Bogu kao osobnom Bitku kojemu može reći: Ti. Polet našeg egzistencijalnog dinamizma izručuje nas Božjoj Volji. Istovremeno, sam naš polet srca je tajanstveni Božji Dodir u nama koji ima dvostruki značaj: traži da se odreknemo sebe i predamo njemu – smrt i život. Božji Zahvat u nama je pokazatelj dubine Božje angažiranosti u našem životnom angažmanu. Ta osobna crta u srži našeg bivstvovanja vodi nas u dijalog s Bogom kao osobe s Osobom, slobodne u ljubavi prema svome Posljednjem Cilju. Realnost dinamičnosti slobodne volje temelji se na ontičkom finalitetu. Slobodni smo jer nam finalna Vrhovna Vrednota određuje polet i nuka nas da se ne zadržavamo na ulomcima stvorene dobrote koji ne mogu zasititi glad našeg poleta. Pred tim Vrhovnim ciljem, ipak nismo sapeti nužno ga ljubiti, nego naprotiv najdublje slobodni. U dnu srca čovjek nosi ljubav prema Bogu kao svom Posljednjem Cilju. Ta izvorna ljubav u subjektalnoj zoni svijesti – „volonté voulante“ omogućuje eksplicitnoj – „volonté voulue“ da se čak i usprotivi Vrhovnoj Svrsi i dođe u proturječje sa svojom dubinom. Moguće je da se to proturječje dogodi, najprije zbog žrtve odricanja koju traži u dnu srca, ali i stoga što se pojavljuje skriveno, a ne kategorijalno u toj dubini bića. Mora li taj odnos prema Bogu u intimnosti čovjekova bitka biti tako nametljiv i bolan, pita se J. Ćurić analizirajući Blondelovu misao. Zar je nezamisliv čovjek koji bi eksplicitnim htijenjem apriori pristajao uz Vrhovnu Vrednotu izabirući Posljednji Cilj? Je li naše sadašnje stanje slobodnog izbora čak i u odnosu prema Bogu jedino „normalno“ za ljudsku narav ili je taj kobni raspon u dnu naše slobode posljedica nekog otajstvenog uzdignuća ili pada? To su problemi koje filozofija još nije riješila svojim refleksijama. Jedino što preostaje jest uvažiti tu glad u dnu našeg bića koji poziva čovjeka na partnerski odnos prema Bogu kako bi uspio biti uistinu čovjek. Na tom putu ne preostaje samo izbor sredstava, nego i samog Cilja.

U konkretnom redu bivstvovanja čovjekova transcendencija nosi također oznaku povijesnosti,[159] iako se to može činiti proturječno, jer transcendencija znači nadilaženje svega kategorijalnog, uzdizanje nad svijet, povijest i vrijeme. No, u blondelizmu vezivanje uz Nadsvijet ne znači da čovjek nije iskonski vezan uz svjetovno i vremensko realiziranje. Dodir s Nadsvijetom, naše transcendiranje uvijek je na obodu zemaljskog iskustva. Dodirujući

[158] Usp. Isto, 115-118.
[159] Usp. Isto, 118-121.

Apsolutnoga u svakom svom svjesnom činu integriramo na određeni način cjelokupni Univerzum. Riječ je o međuprožimanju jer načinom vlastitog dodira s Apsolutom doprinosimo ili razaramo našu zajedničku Svrhu. Istovremeno Božjim dodirom u našem svjesnom činu, Transcendencija na određeni način zalazi u našu povijest.

Čovjekova transcendencija ima i crtu Posredništva,[160] a riječ je o liku Posrednika koji je vez stvorenog s Nestvorenim koji omogućuje dodir s Bogom. Osobnost naše transcendencije traži da u tom dodiru Bog ostaje Bogom, a čovjek čovjekom. S Bogom se možemo onoliko susresti koliko nam on u našoj povijesti izađe ususret. Posrednost podrazumijeva da se naš polet prema Nadsvijetu odvija posredstvom povijesnih zemaljskih fenomena očekujući da nam se Bog na taj način očituje. Uzimajući u obzir manjkavost našeg povijesnog iskustva i uzvišenost božanske stvarnosti, potreban je Osobni Posrednik koji bi omogućio taj susret. U njemu ne bi smjelo biti manjkavosti niti ljudskog integriteta niti božanstva samog Boga, nego očuvana cjelovitost i Boga i čovjeka. Kako bi Bog mogao sići u povijest? J. Ćurić s Blondelom razmatra Božji egzodus u povijest u smislu postajanja čovjekom jer mi ne možemo postati Bogom. Bogom se ne postaje jer Bog jest. Promatrajući čovjekovu iskonsku prikladnost za susret s Nadsvijetom, čovjekovu težnju za Stvoriteljem, promatra težnju čovječanstva i čitavog Svemira za takvim Pojedincem, Jedincem, Posrednikom, u kojem bi sam Bog postao naš Srodnik i u kojem bi se istovremeno ostvarila i esencijalna različitost i egzistencijalna povezanost Boga i Čovjeka. On bi se cjelinom vlastitog egzistencijalnog realiziranja predao Božjoj Volji i tako dopunio ono što nama nedostaje te nam tim omogućio pristup Bogu.

Prateći Blondelovu analizu čovjekove transcendencije J. Ćurić zamjećuje smioni izvod do kojeg on dolazi. Riječ je o milosnom značaju Nadnaravi, [161] nedugovanom i neuvjetovanom daru koji je izričaj Božje Slobode. Ne želi se zalaziti u samu strukturu odnosa naravi i Nadnaravi, nego se polazi od egzistencijalne danosti poleta ljudskog duha prema Nadnaravi, otvorenosti prema idealu koji čovjek sam po sebi ne može realizirati ni od Boga iznuditi. Da bi se taj susret ostvario potrebno je da ideal, objekt s kojim se želi susresti bude osoban, slobodan, vođen ljubavlju bez upliva čovjekove inicijative, a to znači da nadilazi čovjekovu narav.

Nadnarav ima svoj mistični značaj[162] koji ističe da Božja transcendencija nadilazi čovjekovu transcendenciju ukoliko čovjekov dinamični polet prema Nadsvijetu ne zarobljava

[160] Usp. Isto, 121-125.
[161] Usp. Isto, 125-128.
[162] Usp. Isto, 128-129.

Slobodu Božju. Dok gorimo prema nadnaravnom Idealu teško nam je prepustiti se Božjoj Slobodi zbog sklonosti našoj vlastitoj autonomiji. Potrebno je umiranje vlastitoj samovolji. Božji silazak u naš svijet tražio je svojevrsno poništenje s Božje strane te tako treba i srazmjerna žrtva s ljudske strane. Milosna ekstaza Božjeg srca traži nesebičnost ljudskog srca. Potrebno je otrgnuti se od svega da bi prigrlili Sve. To je put odricanja koji vodi od praznine k Punini. Tri navedene crte ljudske transcendencije: osobnost, povijesnost i posredništvo služe jednom cilju – biti otvoreni prema eventualnoj Božjoj inicijativi.

3.2.Temelji aksiologije

S obzirom na odnos Objave i naravi,[163] analizirajući završni dio Blondelove teze J. Ćurić nam prikazuje one momente koji se tiču filozofijskih pretpostavki da bi događaj Objave uopće bio moguć. Nas zanima s obzirom na prisutnost finalnosti u tom odnosu. Prije svega, polazi se od „srodnosti“ (analogne) stvorenja sa Stvoriteljem čime su u određenoj mjeri nesavršeni simbol čistog Božjeg Akta te govore o Božjoj opstojnosti i na određeni nesavršeni način kakav Bog jest. Ako se Objavom Bog želi priopćiti čovjeku, onda taj silazak u zemaljsku povijesnu stvarnost treba biti takav da uz nadnaravno priopćenje Bog ostane Bogom, a stvorenje stvorenjem prema svojoj naravi. Božja kenoza, poništenje znači izlazak iz sebe i upuštanje u partnerski dijalog. Filozofiju zanimaju samo oni transcendentalni preduvjeti toga Božjeg objaviteljskog govora koji se tiču čovjeka kao osobnog, razumno-voljnog subjekta, usred njegove povijesne, vremensko-fizičke stvarnosti. Filozof se kritički osvrće na strukturu znakova pod intelektualnim, moralnim, povijesnim i fizičkim vidikom.

Intelektualni znak [164] bi naznačio neke smjernice. Božja objavljena Istina transcendirala bi naravni intelekt, a to govori i slobodni čin objavljivanja Božje nakane ljubavi pri čemu se ne uklapa u čovjekove racionalne sheme niti čovjek ima utjecaja na njega. To govori o tajnovitoj, misterijskoj crti Objave. No, osim transcendencije, Božja Objava treba imati crte „imanencije“, biti bliska i razumljiva ljudskom umu te mu omogućiti potpunije i cjelovitije, sveobuhvatnije shvaćanje stvarnosti i svrhe kojoj sve teži.

Moralni znak [165] tiče se normativne Vrednote, istovremeno i transcendentne i imanentne, kojoj nas vodi objavljena istina. Objava kao Čin, izraz krajnje Božje Dobrote, mora donositi novi red u samoj naravi, novi etički kodeks i produbljenje ljubavi i dobrote te

[163] Usp. Isto, 131-147.
[164] Usp. Isto, 136-138.
[165] Usp. Isto, 138-139.

uzvraćanje iste Bogu. Takva etika nadilazi onu naravnu, ali očituje i svoj „imanentni“ karakter u smislu da traži provođenje u djelo i promjenu ljudskog srca, uzvraćanje ljubavi koja očituje svoj nadnaravni karakter. Povijesni znak [166] Objave traži njeno povijesno očitovanje, svojevrsnu „imanenciju“, inkarnaciju, kategorijalnost, ali opet i nad-povijesnu crtu, nad-kategorijalnost. Objava treba biti Fenomen iz kojeg je jasno da nadilazi povijesni niz fenomena. Fizički znak[167] bi podrazumijevao materijalno čudo, Božji ulom u tijek naravnog zbivanja u kojem se pokazuje Nadnaravni svijet. Nakon isticanja svih tih znakova otvara se problem – čovjekova stava pred Objavom.[168] Priznati opstojnost Nadsvjetskog Boga znači pristati uz metafizički realizam, a priznati stvarnosti Nadnaravnog Uloma Božjeg u povijesno bivstvovanje čovječanstva – apologetski realizam.[169] Blondel ne smatra, ističe J. Ćurić, da afirmacija metafizičke realnosti znači i samu afirmaciju činjenice Objave. Ipak, tvrdi J. Ćurić, blondelizam očituje sukladnost između metafizičke i apologetske misli u čovjeku. Metafizički gledano postavlja se problem Nadnaravi – idealnog susreta čovjeka s Nadsvijetom kao milosnog dara Božje Slobode i Dobrohotnosti. Apologetski gledano s obzirom na problem Nadnaravi postavlja se pitanje je li se Bog u povijesti zbilja objavio. U svakom slučaju, čovjek je pred Bogom koji je slobodan Gospodar svojih darova. Metafizička misao oslonjena je na objektalno iskustvo, empirički objekti su promatrani unutar finalnog vrednovanja čovjekove transcendencije kao simboli Čistog Božjeg Akta. Apologetska misao se oslanja na iskustvene razloge očitovanja Božje Dobrote. Tu je prisutna trostruka apologetika: životna, znanstvena i osobna.

Što se tiče životne apologetike, J. Ćurić ističe Blondelov stav prema kojem je u svagdašnjem životu svaki čovjek realist,[170] jer ljudskim činom – slobodne volje i umskog kontuitivnog uvida – zalazi u metafizičku strukturu zbilje, uočava metafizičku realnost bitka koju naknadno pojmovno artikulira. Upravo na tu životnu metafiziku nadovezuje se životna apologetika, do koje dolaze i neuki priprosti ljudi upravo zato jer su iznutra, osvjedočenjem iz vlastitog umskog uvida, došli do određenih istina o Nadnaravi. Naime, životni polet iz dna bića nosi svakog čovjeka i utemeljuje mu taj naravni realizam u dodiru s iskustvenim fenomenima. Što se tiče životne apologetike, ona se oslanja na svojevrsnu naravnost Nadnaravi kojom pojedinac u vlastitom životnom religioznom okruženju doživljava intimnu sukladnost u susretu s religijskim fenomenima, znacima povijesne Objave. Srce čovjeka u

[166] Usp. Isto, 139-140.
[167] Usp. Isto, 143-146.
[168] Usp. Isto, 147-188.
[169] Usp. Isto, 147-149.
[170] Usp. Isto, 149-155.

redu Objave, ne u redu „čiste“ naravi, od iskona je stvoreno činom stvaranja, podešeno za „otvorenost“, sukladnost, za susret s Bogom-Objaviteljem već u samom misaono-voljnom činu. Takva upravljenost prema Bogu-Objavitelju, nadnaravna čovjekova finaliziranost stavljena je u sam izvor ljudskog bića u njegovu narav. Iako modificira čovjekovu svijest, subjektalnu zonu, ta finaliziranost ipak ne utječe na objektalnu sferu. Kada se tako nadnaravno finalizirana duša nađe pred društveno-povijesnim religijskim fenomenom, sukladnost ta dva elementa rađa uvidom u apologetski realizam. Poput izvoda o znanstvenoj metafizici, koja je eksplikacija „nadiskustvenog iskustva“ normalnog čovjeka, tako je i znanstvena apologetika [171] u Blondelovoj filozofiji eksplikacija „nadnaravne naravnosti“ normalnog vjernika primjenjujući refleksivno-prospektivni dokazni postupak, a ne puku konceptualističku znanstvenost. Svakako da se i znanstvena apologetika stoga treba oslanjati na istinu o stvarnosti koja je utkana u implicitnu zonu svijesti u subjektu. Ipak, ekspliciranje te istine pod utjecajem je slobodne volje koja uključuje osobnu opciju. Ne može se, stoga, očekivati neka puritanska znanstvenost potpuno očišćena od natruha pristranosti. Kao i u prethodnim izvodima, Blondel kako ističe J. Ćurić, teži vjernosti u kojoj bi umovanje bilo u skladu sa stvarnim bitkom. Ono bi to moglo biti ukoliko se oslanja na osobnu apologetiku koja se temelji na dva umska kontuitivna uvida: afiniteta i konaturalnosti koji prethode osobnom činu prije konačne odluke. Posljednju riječ pritom i u činu vjere ima srce u kojem progovara iskonski zov istine – „volonté voulante“, prije izrične zone svijesti – „volonté voulue“.[172]

Integralizam koji se odražava i na misao J. Ćurića, je oznaka Blondelove filozofije. Blondel, ističe J. Ćurić, kao vjernik želi biti sustavan filozof[173] i u apologetskom promišljanju nadići duh separatizma,[174] odvajanja filozofije i Objave, naravnog i nadnaravnog umovanja kao dviju zasebnih cjelina. Problem je pritom bio kako zoni objektalnih pojmova dati životni, subjektalni temelj. Metoda konvergencije i transcendencije jednostrano promatraju objektalnu zonu dok subjektalnu zonu i finalni dinamizam zanemaruju.[175] Blondelu je stalo da se u apologetici počne uvažavati vidik finaliziranosti konkretnog čovjeka. Svoju metodu naziva – metoda implikacije,[176] jer želi upozoriti da je u redu Objave u ljudsku svijest implicitno utkan nadnaravni element. Njegov načelni stav je da svi ljudi nose u sebi otajstveni dodir

[171] Usp. Isto, 155-161.
[172] Usp. Isto, 166-169.
[173] Usp. Isto, 172.
[174] Usp. Isto, 173-175.
[175] Usp. Isto, 178.
[176] Usp. Isto, 179.

Nadnaravi, kao začetak Beskraja u ljudskoj naravi.[177] Racionalnoj argumentaciji pridijeva dva intelektualna uvida u istinitost Objave: životnu slutnju uslijed utjecaja nadnaravne finaliziranosti te osobno osvjedočenje kada se činom vjere konaturalizira s Božjim darom. Tri su faze tog apologetskog dokazivanja:[178] 1. Želi ustanoviti nedostatnost naravnog reda za čovjekovu punu realizaciju pri čemu mu samo ostaje otvorenost prema Transcendenciji urezanoj u ishodište ljudske imanencije; 2. Čovjek u suočenju s Bogom mora uvidjeti da potpuno ostvarenje njegova poleta prema Beskraju je plod slobodne Božje volje i njegove inicijative pri čemu stječe uvid da mu je Nadnarav nedostižna i da mu ostaje samo stav otvorenosti i poziv da svoju slobodu podloži Božjoj Slobodi; 3. Prema metodi „imanencije" (implikacije) treba iskazati transcendentalne preduvjete Božjeg slobodnog objavljivanja ukoliko do njih u povijesti dođe.

3.3. Finalnost u blondelizmu – temelj finalističke filozofije J. Ćurića

U svom kritičkom osvrtu na Blondelovu apologetsku epistemologiju J. Ćurić polazi od njegove temeljne nakane da u svom proučavanju zađe u sve filozofijske sustave tražeći u svakom svoju nakanu – nepristranom iskrenošću doći do Termina kojem svi teže.[179] Neki su stoga Blondela optužili za eklekticizam, irenizam i relativizam smatrajući ga semiagnostikom. J. Ćurić ulazi u kritički osvrt na Blondelovu misao obzirom na čovjekovu spoznaju na području »fizike«, metafizike i etike. Ističe Blondelovu svestranost, osobito svestranu ljubav prema prirodi i sveukupnoj stvarnosti. Otud njegova kritika scijentizma, isticanja jedne vrste znanja, isječka prirode, a treba obujmiti svekoliku stvarnost. Prirodoznanstvenik istražuje prirodu na razini fenomena, ali što stvarnost čini stvarnom i čovjeka čovječnim nadilazi rezultate znanstvene metode. U znanstvenom proklamiranju univerzalnih zakona uvijek treba paziti na njihov temelj očitovan u finalnoj konaturalnosti u kojoj je čovjek usklađen s prirodom jer i priroda svojom inteligibilnošću i čovjek svojom intelektualnošću nadilaze okvire znanosti.[180] Veličati promjenjive prirodne zakone kao apsolutne je pretvaranje fizike u metafiziku i stvorenja u idol čak i u slučaju čuda kao neobičnog, ali ipak kontingentnog događaja u prirodi, jer svi ti elastični linearni zakoni prirode postupno teže konačnoj Svrsi – „linearna svršnost" kozmosa zacrtana od Stvoritelja. J. Ćurić ne smatra Blondelov izvod

[177] Usp. Isto, 180.
[178] Usp. Isto, 181-182.
[179] Usp. Isto. 192.
[180] Usp. Isto. 193-194.

semiagnosticizmom jer još nije točno definirano u čemu je fizička nužnost i sigurnost prirodnih zakona.[181]

Što se tiče spoznaje stvarnosti je li Blondel bio agnostik ili realist, pita se J. Ćurić dalje te tvrdi da iako u Blondelovo vrijeme Kant nije bio u središtu i sam Blondel nije pokazivao zanimanje za Kanta, ipak je njegov problem nepostojanja urođenih ideja i stjecanja spoznaja samo iskustvom, i dalje ostavljao otvoreno pitanje s kojim pravom te kategorijalne pojmove primjenjujemo na nadiskustvenu realnost i time smatramo metafiziku utemeljenom, dok je naš um kao u krletku zatvoren pojmovnim predodžbama iz iskustvenog svijeta.[182]

Kantov problem ili fantom kriticizma ostao je dugo neriješen čak i od strane skolastika XIX. stoljeća. Blondelov nastup[183] J. Ćurić ocjenjuje kao prvi koji je riješio taj problem Kantova kriticizma. Blondelov uspjeh, smatra J. Ćurić, proizlazi iz njegove transcendentalne metode – refleksivne analize čina spoznaje i njegove finalnosti s nadiskustvenim crtama ljudskog iskustva. Kant je zapao u svoj konceptualni formalizam, nije se dosljedno do kraja služio svojom metodom tražeći krajnje apriorne preduvjete u krilu naše svijesti. Blondel se vodio Akvinčevom izjavom da sva bića koja su obdarena spoznajom implicitno u svakom svjesnom spoznajnom činu spoznaju Boga. Blondel se, što J. Ćurić smatra ključnim, ne služi načelom tvorne uzročnosti, poput dotadašnje skolastike, kako bi iz iskustva prešao u nadiskustvo, nego načelom finalnosti, a to znači:

> „ukoliko je Bog naš Tvorni uzrok, naš Stvoritelj, pred Njim smo izrazito pasivni stvorovi, tj. ne možemo aktivno biti svjesni svoga metafizičkog porijekla – da smo »ab Alio«. No ukoliko je Bog naš Finalni, Svršni uzrok te nas otajstveno privlači k sebi, ne možemo iz dubine srca izbrisati svjesnu crtu našega poleta prema Njemu – »ad Alium«!“[184]

Blondel je, smatra time J. Ćurić, bio dovoljno pronicav da finalnost uzme kao oslonac svoga filozofskog promišljanja. Svrha je čovjeku kao subjektu »u-svjesna« te tim finalnim putem postajemo svjesni drugoga kao drugoga. Bog kao naš Svršni, Finalni uzrok otajstveno nas privlači k sebi snagom našeg poleta k Njemu u svakom svjesnom činu. Naime, čin spoznaje transcendira spoznajne pojmove. Tako J. Ćurić zaključuje kako je Kantov propust što nije dosljedno izvršio analizu svijesti ostajući zatvorenik osjetilne zone svijesti. Zanemarivši taj poklad u dnu čovjekove svijesti, sam čin suđenja s utisnutom finalnošću u dnu svijesti, Kant je onemogućio osnovne pretpostavke i praktičnog i teorijskog uma kao i čovjekov svjesni dodir s Nadsvijetom.

---

[181] Usp. Isto, 197-199.
[182] Usp. Isto, 200-202.
[183] Usp. Isto, 202-204.
[184] Usp. Isto, 203.

Prema mišljenju J. Ćurića[185] Blondelovo shvaćanje se nalazi na sredini između dvije krajnosti: M. –B. Schwalmovog stava – da su koncepti puki otisci predmeta koji predstavljaju Nadsvjetsku stvarnost i P. Rousselotove kritike koncepata kao pukih priviđenja stvarnosti. Blondel smatra da naši apstraktni pojmovi svoje metafizičko značenje primaju od dinamizma svjesnog čina u ljudskom duhu. Iako su najprije kritizirali stav M. Blondela, oba su filozofa kasnije ne samo povukli svoje kritike, nego i pohvalili kritizirane uvide. Čin spoznaje u Blondelovoj filozofiji transcendira spoznajne pojmove. Apstraktni pojmovi u toj Blondelovoj shemi svoj značaj primaju od skrovitog dinamizma svjesnog čina u ljudskom duhu te time više znače, nego što to predočuju. U srcu ljudskog iskustva leži nadiskustveni element, zaključak je koji je oborio pozitivizam i kriticizam. Ipak, Blondel je, kako uočava J. Ćurić, najprije naglašavao dinamičnost ljudskih čina da je ostala u sjeni finalnost svijesti te su ga stoga optuživali za katolički pragmatizam. Ipak, J. Ćurić u promišljanju M. Blondela uočava i pionirske promašaje cijenjenog filozofa, a prije svega potrebu da se njegova fenomenologija razraste u ontologiju. Uz to, smatra J. Ćurić, Blondel je toliko naglašavao dinamičnost u čovjekovu svjesnom činu da je finalnost ostala u sjeni promatranja.[186] Negdje na kraju svoje teze *L'Action* spominje kako čin spoznaje i htijenja provire iz bitka. To što je isticao da je Bog kao apsolutna Prastvarnost utkan u dinamizam čovjekova svjesnog realiziranja navelo je neke na zaključak kako je riječ o panteizmu. U svjesnom čovjekovom dinamizmu nije riječ samo o spoznaji bitka, Boga kao Prastvarnosti, nego i o utjecaju volje na taj dinamizam. Naime, intelekt ne može sam doprijeti do svojih objekata, potrebna mu je volja. Ta je tvrdnja navela neke da Blondela optuže za voluntarizam. Istina ne bi prema Blondelu bila tek podudaranje uma i predmeta, nego svijesti sa životom što je izazvalo opet nerazumijevanja i negativne kritike za modernizam i pragmatizam.[187]

Analizirajući Blondelovu misao iz njegove „Trilogije“ J. Ćurić daje preciznije tumačenje Blondelova intelektualizma[188] objašnjavajući da

> „naša misao (*pensée*) dokučuje stvarnost (*être*) uz uvjet da je dinamizam čovjekova srca (*action*) »otvoren« prema Bogu.“[189]

Dodir misli i stvarnosti biva nakon slobodnog izbora volje, što je suprotno pragmatizmu. Osim toga, „otvorenost“ prethodi svemu i prisutna je nakon izbora volje. U svakom srcu se bar u implicitnom uvidu iskri istina o bitku kao regulativ. Blondel traži da volja eksplicira taj implicitni uvid kako bi ta istina postala zaista čovjekova svojina. Volja nije

[185] Usp. Isto, 204-205.
[186] Usp. Isto, 205-206.
[187] Usp. Isto, 207-218.
[188] Usp. Isto, 208-209.
[189] Isto, 208.

uzrok istinitosti, nego pomaže da se čovjek i izrično ustali u istini. Blondel, za razliku od Akvinca, bit blaženstva vidi u ljubavi, a ne u spoznaji. Iako daje primat volji, ipak ga ne možemo smatrati voluntaristom. U analizi se J. Ćurić obraća Tominom shvaćanju istine[190] kao podudaranja uma i predmeta koje pritom um spoznaje. U tom se procesu spoznajni subjekt usklađuje sa spoznajnim objektom što je uzrok spoznaje. Što se tiče uloge volje u procesu spoznaje, J. Ćurić se osvrće na Tomino shvaćanje duše kao dinamične jezgre, u kojoj su njene moći um i volja isprepletene i usko povezane. Um shvaća težnju volje, a volja hoće da um spoznaje istinu.[191] Pritom uočava J. Ćurić da Toma, iako intelektualist koji daje prednost umu, nekad ipak daje primat volji zbog njenog utjecaja na um u težnji prema dobru specifikacijom same umske spoznaje. Čovjek po naravi teži Vrhovnom Dobru, ali je ta spoznaja nejasna i općenita i neophodna je njena eksplikacija.[192] Taj dio između umskog uviđanja (*intellectus*) i razumskog pojmovanja (*ratio*) razradit će J. Ćurić u svom djelu o konaturalnoj spoznaji koji će biti prikazan detaljno u sljedećem dijelu. U svakom slučaju, iako između Akvinca i Blondela postoje razlike u ontološkim razradama prvog i fenomenološkim izvodima drugoga, J. Ćurić uočava čvrste paralele koje ih povezuju. No, nama će biti značajna jedna točka u kojoj se Blondel suprotstavlja Tominu intelektualizmu, a to je ona o bîti nadnaravnog blaženstva.[193] J. Ćurić svakako primjećuje i Tomina razmišljanja u kojima ističe važnost ljubavi u savršenijoj spoznaji Božje bîti u blaženom gledanju.[194] Ipak, Toma stavlja naglasak na umsku spoznaju u blaženom gledanju, a volju pomiče u drugi plan.[195] Z razliku od njega, Blondel smatra da, u nadnaravnom redu, primat ima volja, tj. ljubav. Toma ističe kako se razlikuje crta finalnog realiziranja uma u dohvaćanju istine od one finalnog realiziranja volje koja Cilj dohvaća pod vidikom dobra koje posjeduje te prvo smatra savršenijim od drugoga, iako u potpunosti spoznavati Božju bît neće biti moguće.[196] Blondel, kako uočava J. Ćurić, ističe nesebičnost kojom blaženik ljubi Boga na božanski način te je na neki način sav Božji i „posjeduje“ Boga. U tom smislu, zbog primata ljubavi u blaženom gledanju moglo bi se, zaključuje J. Ćurić, smatrati Blondela „voluntaristom“, ali nikako pragmatistom.

Toma uspostavlja paralelu između nužnosti kojom um prihvaća prva načela umovanja i volje koja nužno prianja uz Posljednju Svrhu bivstvovanja.[197] Blondel na temelju toga, kako

---

[190] Usp. *Ver*, 1, 1. (S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*). (Kratica *Ver*); Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 210-212.
[191] Usp. *STh*, I, 79, 11 ad 2.
[192] Usp. *STh*, I, 2, 1 ad 1.
[193] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 212-214.
[194] Usp. *STh*, II-II, 12, 6.
[195] Usp. *STh*,I-II, 3, 4.
[196] Usp. *STh*, I, 82, 4 ad 1.
[197] Usp. *STh*, I, 82, 1.

uočava J. Ćurić, postavlja paralelu između slobode kojom se čovjek može suprotstaviti svome Konačnom Cilju i slobode kojom može iskrivljeno artikulirati prva načela umovanja.[198] Pritom nije dirnuta težnja u implicitnoj zoni svijesti, dok se u eksplicitnom realiziranju volje možemo slobodno odlučiti za ili protiv Boga kao Konačne Svrhe. Slično promatra Blondel i mogućnost da onaj iskonski uvid u prva načela implicitno bude netaknut, no u eksplicitnom pojmovnom izricanju uz različite uplive, ako ne i zlu volju, moguće je da se zasjeni izvorna vidovitost shvaćanja. Za razliku od Bergsonove filozofije života zasnovanoj na „intuiciji" koja zabacuje koncepte i onemogućuje istinsku transcendentnu zbilju duha koji bi težio svojoj svrsi, J. Ćurić smatra da Blondelova filozofija utvrđuje metafizičku transcendenciju ljudskog duha utemeljenu na uzdizanju životne dijalektike umskih uvida i razumskih pojmova.[199]

U zaključnom osvrtu J. Ćurić[200] ističe Blondelovu misao koja ljudsku narav prikazuje otvorenom za mogućnost nadnaravnog realiziranja. Zasniva se na analizi i artikulaciji primarnog umskog uvida koji se rađa u čovjekovoj svijesti obilježenoj konaturalnošću.

> „Potrebno je, međutim, temeljni uvid iz implicitne zone svijesti izvesti na razinu eksplicitnih pojmova i stavaka: taj proces izaziva volju da slobodno odluči – koliko će tko biti vjeran ili nevjeran, otvoren ili zatvoren pred konaturalno doživljenom Istinom."[201]

Biće vlastitim poletom teži prema bitku kao vlastitom cilju koji je u njemu nekako od početka sadržan i usađen. Vlastitom realizacijom biće pokazuje kakvo je u samom sebi i kakav je cilj kojem teži. Posljednja svrha je cjeloviti bitak, a biće ga privlačeno od njega u sebi ostvaruje. Čovjek svojim spoznajno-voljnim činom svjestan sebe postaje svjestan i vlastitog cilja. Stoga će J. Ćurić gradeći na ovom tomističkom temelju s Blondelom reći da u tom Cilju čovjek dodiruje svoj Temelj, Boga. Blondelovski rečeno, srce[202] kao središte čovjekova bića, u kojem se očituje dinamično jedinstvo uma i volje – „action", u kojem je moguć utjecaj volje na umsku spoznaju, to srce se susreće s čitavom stvarnošću i onim što utemeljuje stvarnost. To srce se konaturalno uživljava u Istinu. Tako se srcem vjeruje. U tome se očituje čin vjere[203] koji dodiruje temelje našeg bića kao i besmisao i negacija bića u činu nevjere.

---

[198] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 215.
[199] Usp. Isto, 217.
[200] Usp. Isto, 253-255.
[201] Isto, 254.
[202] Usp. Isto, 255.
[203] Usp. Isto, 254.

3.4. Konaturalnost – finalni polet prema Konačnoj svrsi

Bitak nas poziva, smatra J. Ćurić promišljanjem o „konaturalnosti“ kod Tome Akvinskog,[204] da u njega uranjamo vlastitom spoznajom jer sva bića nosi određeno iskonsko srodstvo, svojevrsna analogija.

> „Svaki pojedinac nosi u sebi živu svijest o konaturalnosti vlastitog bića s cjelokupnom stvarnošću.“[205]

Stvarnost i čovjekova svijest, smatra J. Ćurić, se na određeni način strukturalno podudaraju.[206] Poput biti i bitka u biću, svijest prati poimanje i sud, prvo se odnosi na bît, a drugo na bitak. Naime, bića su istovjetna u svojoj ontičkoj afirmaciji, ali svojom srži različita, tako se i podudaraju (*esse*) i razlikuju (*essentia*). Ljudski um nastoji prodrijeti u taj dvojac kojim se biće dinamički realizira u svojoj bićevitosti, imajući u vidu primat bitka koji biće propinje beskraju.

Bitak kao metafizičko počelo je neiscrpan akt i beskrajni dinamizam koji nastoji prijeći ogradu koju postavlja bît.[207] Taj Akvinčev aksiom o limitiranju bitka od strane biti J. Ćurić tumači kao nastojanje dočarati neizrecivu zagonetku stvorenja kakvo je u sadašnjosti. Riječ je o dijalektičnom rasponu u dnu svakog bića u kojem dinamični akt „esse“ hoće potisnuti stvorenje u Beskraj, ali se istovremeno u njemu pokreće sizifovska nemoć da vlastitim silama u granicama vlastite esencije realizira taj polet i dosegne Beskraj. Iako po naravi teži prema Konačnoj Svrsi, ne može je po naravi ostvariti.

Limitiranje bitka po bîti odvija se u transcendentnoj zoni stvarnosti. Riječ je o uzajamnom kvalitativnom determiniranju ta dva metafizička počela:

> „Propinjući se prema Beskraju »esse« realizira esenciju, a ova opet, kao zauzvrat, kategorizira taj neukrotivi elan, skučujući ga u jednu od mnogobrojnih kategorija bića.“[208]

Takvo biće svoju bićevitost duguje aktu, a njegovo štostvo ili takvoća provire iz esencije. Upravo zbog toga, smatra J. Ćurić, ne smijemo realno razdvajati taj realni metafizički duet (*esse – essentia*) koji realizira biće. Paralelno s tim metafizičkim duetom, uočava J. Ćurić Akvinčevo postavljanje odgovarajućeg binara u čovjekovoj svijesti, dvije djelatnosti uma.[209] Time ističe kako je naša spoznaja dijalektično strukturirana. Tu je posrijedi pojmovna predodžba (*imaginatio intellectus*) s jedne strane, a s druge čin suđenja u smislu

---

[204] Usp. Ćurić, Josip, »Connaturalitas« Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 37-72.
[205] J. Ćurić, »Connaturalitas« Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, 46.
[206] Usp. Isto, 39-40.
[207] Usp. Isto, 41-43.
[208] Isto, 43.
[209] Usp. Isto, 43-45.

zauzimanja stava (*fides*). Pojmovi se odnose na bît, a suđenje na bitak stvari, iako su to neodjeljive stvarnosti i čovjek ih dotiče uvijek u jedinstvu u njihovoj dijalektičkoj cjelini konkretnog bića. No, ta odijeljenost u svijesti omogućuje njihovo zasebno promatranje: „biće“ (supstantiv) i „bivstvujuće“ (kao princip). U prvom slučaju dolazi do „abstractio“, a u drugom do „separatio“ što Akvinac smatra ključem metafizike jer time kroz prizmu „takvog bića“ metafizičar dotiče suprakategorijalnu, tj. suprakonceptualnu jezgru stvarnosti. Riječ je o transcendiranju pojmova kako bi se afirmatornim zahvatom dohvatilo bitak.

U svjetlu takve Akvinčeve analogije sva bića na razini fizike su različita, dok na razini metafizike uživaju posvemašnju sličnost. Iz izvorišnog akta „esse“ provire sve što „jest“ i „bivstvuje“ dajući biću samosvojnost, prisebnost i nesebičnost. Apsolutno samosvojan bitak „Esse Subsistens“ je Bog, a ostala bića participiraju na njegovoj aktualnosti (*esse receptum*) limitirana vlastitom esencijom. Bog ne podliježe našim kategorijama, a „šifra“ te nedostižne Transcendencije je akt „esse“ doživljen kao autoafirmatorni i autorealizatorni dinamizam bivstvovanja. Mi ga stavljamo u pojmovne sheme, iako smo svjesni nepredočivosti Realnosti Božjeg Bivstvovanja jer nemamo izravnu moć predočivanja (*repraesentatio*). Zato su naši pojmovi svojim značenjem tek analogni i vrijede na razini višeznačne domene kategorija. Konaturalnost ili iskonsku srodnost svih bića među sobom Akvinac temelji na uvidu da sva bića crpe svoju bićevitost iz bitka kao vlastitog realizatornog dinamičnog akta dok bît svakom pojedinom biću daje određeni stupanj participacije na apsolutnoj savršenosti bitka.

Spoznaja konaturalnosti[210] je složen proces, a J. Ćurić Akvinčevu ostavštinu sažima u rečenici da

> „svaki pojedinac nosi u sebi živu svijest o konaturalnosti vlastitog bića s cjelokupnom stvarnošću.“[211]

Biće omeđeno esencijom prije je postajuće (*fiens*) negoli bivstvujuće (*ens*) jer nije dogotovljeno, nego vlastitom autorealizacijom dovršava Stvoriteljevo djelo u sebi. Zbog dueta „esse – essentia“ stvorenje se ne može smiriti dok ne nađe svoje konačno ostvarenje u Bogu. Tu se očituje, smatra J. Ćurić, Akvinčeva zamisao finalnog poleta svih bića prema Bogu kao Posljednjoj Svrsi jer idući prema nekom cilju pokazuju nagnuće (*inclinatio*) prema tom cilju, a on se u svojevrsnom začetku (*inchoatio*) već u njima nalazi. Težnja prema cilju počinje od sličnosti koju biće ima s tim ciljem. No, primjećuje J. Ćurić, nije ta sličnost tek u intencionalnom smislu, nego između cilja i stvora koji mu teži postoji uvijek određena podudarnost, sukladnost, srodnost. Akvinac tu zahtijeva zbiljsku ili ontičku sličnost. Realna srodnost ili konaturalnost prethodi intencionalnom predočenju cilja i formalni je izvor težnji

[210] Usp. Isto, 45-51.
[211] Isto, 46.

prema cilju kao vlastite autorealizacije. U stvorenju koje teži je začetak ili zametak cilja. Djelatnost bića otkriva kakvo je ono u sebi i kakav je cilj kojem teži. Riječ je o jednom te istom činu koji sadrži oba elementa, autorealizaciju bića i anticipaciju vlastitog cilja, jer je i u cilju i u stvoru isti tip bivovanja samo proporcionalno zastupljeno: u cilju svršno (*ad modum finis*) savršeno (*complete*), a u biću kao zametak (*inchoatio*) još uvijek nesavršeno (*incomplete*). Posljednja Svrha je Cilj svih ciljeva (*Finis simpliciter*), sam u sebi savršeno cjeloviti Bitak (*Bonum Praeexsistens*) koji tajanstvenim magnetizmom sve privlači k sebi. Težnja kojom stvor teži Cilju već je određena realizacija Cilja u njemu i akcidentalno samog stvora. Finalna aktuacija stvora (*appetens in actu*) i privlačivi zahvat Cilja (*Appetibile in actu*) u sinergizmu sačinjavaju jedan jedincati čin. Iz toga proizlazi da nijedno naše djelovanje nije čisto naše, nego je u njega utkan naš Vrhovni Cilj kao primaran činilac. Time je svaki naš akcidentalni čin predokus konačne Svrhe odnosno u svakom našem spoznajno-voljnom činu i svijesti samog sebe zrcali se naš konačni Ideal, Cilj i tajnoviti dodir s Bogom. Time svako biće uključno spoznaje Boga u svakom spoznatom predmetu.

Ta spoznaja nije u vidu konceptualnog sadržaja čovjekove svijesti, nego se otkriva u finalnom poletu samog spoznajnog akta. Bogatstvo čovjekove svijesti ne krije se u onom eksplicitno izrečenom, nego u onom neizrečenom i neizrecivom uvidu u svakom svjesnom činu u kojem čovjek implicitno zna za sebe i u kojem se njegov sud podudara sa stvarnošću, a nosi ga njegov izvorni dinamizam u Beskraj prema apsolutnoj Istini i Dobroti. Svijest da Bog postoji po naravi nam je ucijepljena u dušu jer po naravi težimo prema Blaženstvu koje po naravi i spoznajemo.

Riječ je o spontanoj spoznaji Boga i srodnosti s njim, a ne o izravnom zoru ili uvidu u Božju Bit, gledanju ili pojmovanju Boga. Riječ je o doživljaju našeg poleta prema Bogu i u njemu slutnji Božjeg Bića. U svakoj istinitoj spoznaji i spoznatoj istini kada se identificira stvarnost i svijest pod finalnim vidikom, predokusom konačnog Cilja, već je savršeno ono što je sada nesavršeno spoznato jer je u Cilju apsolutna identičnost Stvarnosti i Svijesti, apsolutna Samosvojnost i Prisebnost. To je implicitna slutnja što je Bog u sebi, iako je na razini naše eksplicitne spoznaje, pojmovno izrečeno Božje Biće i dalje posvemašnja Nepoznanica. U dnu svakog našeg svjesnog i slobodnog čina je slutnja o Bogu kao apsolutnoj Stvarnosti, Istini i Dobroti. U svjetlu te slutnje dolazi i uvid da je apstraktivna spoznaja samo ulomak Istine. Tako J. Ćurić zaokružuje Akvinčevu viziju u kojoj je konačni Cilj zapravo blaženo gledanje Božje Biti, a u svakom prisebnom, svjesnom i slobodnom činu čovjek uviđa svoju konaturalnost s vrhovnim Terminom svoje čežnje i težnje.

U tom dinamizmu, smatra J. Ćurić, nemoguće je isključiti materijalni svijet jer bez njega čovjek ne može postati svjestan svoje konaturalnosti s Bogom. Naime, u spoznaji samoga sebe i konaturalnosti s Bogom, potreban je zahvat izvanjske osjetne stvarnosti od koje apstrakcijom dolazimo do misaonih pojmova. Potreban nam je predmet ili objekt kako bi postali svjesni sebe kao zbiljskog subjekta konaturalnog s Bogom. Do toga ne bi došlo da i sama osjetna, materijalna stvarnost nije ontički konaturalna s intelektom i kao takva logički doživljena. Empirički objekti doživljavaju se kao „odrazi“ ili „participacije“ našeg vrhovnog Cilja, apsolutne Svestvarnosti. Tako svakim svojim svjesnim i slobodnim činom koafirmiramo istovremeno vlastitu konaturalnost s Bogom i konaturalnost s materijalnim svijetom u kojem bivstvujemo. Duša promatrajući cjelokupnu Stvarnost od Vrha (*Actus Purus*) do „dna“ (materija) doživljava određenu puninu koju metafizika treba prevesti iz neartikulirane slutnje i doživljaja prema artikuliranom, eksplicitnom, tematskom i sistematskom iskazu. Na to se, uviđa J. Ćurić, u metafizičkom umovanju često zaboravljalo stvarajući metafiziku praznih pojmova koji nemaju utemeljenje.

Spoznaja konaturalnosti vodi nas, prema J. Ćuriću, u žarište Akvinčeve konaturalne spoznaje,[212] jer je s njom duboko povezana. Akvinac navodi tri stila konaturalne spoznaje: stečenu – kreposne uvide, ulivenu – mudrost i darovi Duha Svetoga i urođenu – spontane uvide od iskona utkane u temelju čovjekova svjesnog realiziranja. Sve razine podrazumijevaju naravne i nadnaravne komponente konaturalnosti.

J. Ćurić razmatra „umsku vidovitost“ koja transcendira diskurzivnu proceduru „razuma“. Naime, nekoliko stoljeća prije Heideggerove onto-loške diferencije i Kantove distinkcije „Vernunft – Verstand“, Akvinac razlikuje razum od uma. Um ponire u jednu jedincatu i jednostavnu istinu kroz koju shvaća stvarnost. Bog svojim Umom ponire u vlastitu Bît te spoznaje apsolutno sve. U njemu nema apstraktivne ili diskurzivne racionalnosti. Ljudska spoznaja je satkana od oba elementa. Obilježena izrazito racionalnošću ljudska duša ima ulomak te jednostavne vidovitosti. Tako se, uviđa J. Ćurić, u podlozi Akvinčeve misli iskri zaključak kako se u našoj spoznaji u gustom tkanju diskurzivnosti krije u skromnom obrisu i zraka „anđeoske“ intuitivnosti. Iako tako skromna, ta umska vidovitost nam predstavlja izvor i uvir našeg diskurzivnog rezoniranja. Nisu razum i um dvije različite duševne moći, nego dva različita, ali usko povezana tipa jednog te istog počela. To dvostruko funkcioniranje čovjekove svijesti povezuje se u trostruko: *intellectus – ratio – intellectus*. Početak svakog spoznavanja je jedan tajanstveni zgusnuti uvid na koji se nadovezuje „razum“

[212] Usp. Isto, 51-72.

dajući tom uvidu konceptualnu konstrukciju uz sustavno objašnjenje da bi na kraju došlo do novog umskog uvida po naravi bogatijeg i sadržajnijeg od primarnog.

J. Ćurić uviđa kako se tijekom povijesti glede ljudske spoznaje bavilo isključivo njenom razumskom procedurom dok se umski dodir sa stvarnošću gotovo ni ne spominje. No, Akvincu on nije tek sporedni nositelj razuma, nego ima prioritetno mjesto u našoj spoznaji u kojoj je razumsko traganje tek „nužno zlo“ pri upotpunjavanju nedovoljne razvijenosti uma. Akvinac je smatrao da se istina temelji na samom bitku, a ne na kategorijalnim esencijama te da čovjek može suprakonceptualni akt „esse“ doseći jedino umom koji je temelj razumskih analiza. Stoga se u razumijevanju Akvinčevih tvrdnja J. Ćurić slaže da je

> „konačni »organ« istine u čovjeku um (intellectus), dok razum (ratio) predstavlja, doduše, konaturalan izdanak uma, izdanak koji kraj sve nužnosti i koristi ostaje ipak podređen svome vidovitom izvoru i uviru.“[213]

Ispravno shvatiti i tumačiti veritativnu svijest kod čovjeka može onaj tko ispravno shvati odnos um – razum. Kod istine nije dovoljno da se misao podudara sa stvarnošću, nego i da misaoni subjekt postane svjestan toga podudaranja. J. Ćurić smatra kako su mnogi zaboravili ozbiljno uzimati navedenu veritativnu svijest osobito pred kako on kaže „vampirom kantizma“. Navodi Kantovu tvrdnju kako čovjek ne može iskočiti iz sebe da bi kao izvanjski promatrač promatrao vlastitu misao uspoređujući je sa objektivnim stanjem stvari.

Mnogo stoljeća prije njega Akvinac je problem veritativne svijesti postavio u strogo metafizičko ozračje tvrdeći da je spoznaja imanentan životni proces u kojem čovjek ne izlazi iz samog sebe, ali pritom nije otišao u agnosticizam. Analizirajući Akvinčevo djelo *O istini* J. Ćurić ističe njegove uvide. Naime, spoznaja se rađa asimilacijom objekta u subjektu i to je upravo uzrok spoznaje. Pritom su prisutne dvije faze: asimilacija i spoznajno izricanje objekta. Prilikom asimilacije subjekt se su-obličuje s predmetom koji ga zanima te se s njim aktualno „poistovjećuje“ (*assimilatio, adaequatio, conformatio*). Riječ je o zbiljskoj, ontičkoj, konaturalizaciji subjekta s objektom koja jamči da intencionalnost prethodi identičnosti. Prije pojmovnog predočivanja subjekt postaje „identičan“, „isti“ s objektom. Pri toj prvotnoj asimilaciji istina je u subjektu samo „materijalno“ jer se do formalne istinitosti dolazi kad asimilacija postane usvjesna, spoznata kao takva od strane subjekta „assimilatio cognita“. Ne treba pritom iskakati iz sebe, nego u vlastitoj intimi svjesno obujmiti zbivanje pri čemu naš intelekt ulazi u istinu što reflektira na samu sebe. Taj dinamični proces je finalna realizacija ljudskog duha u okviru njegove nezaustavne težnje prema Božanskom Terminu koji ga

[213] Isto, 54.

privlači sebi. Subjekt pritom sebe doživljava kao biće gladno Istine čija je spoznajna moć izvanredno „plastična“ i prilagođena suobličavanju sa Stvarnošću. Tu se odvijaju dvije identifikacije intelekta: istost sa samim sobom i s predmetom. Događa se „con-nascentia“, subjekta s objektom, „connascentia“ povezuje i terminološki „cognitio“ i „connaturalitas“. Upravo zbog imanencije subjekt transcendira puku pojavnost i spoznaje objekt kakav uistinu jest. Tako, prema analizi J. Ćurića, Akvinac rješava problem veritativne svijesti u čovjeku: poziva se na intelektualnu vidovitost i finalnu konaturalnost.

Te dvije komponente: vidovitost i finalnost, smatra J. Ćurić specifičnom oznakom Akvinčeve konaturalne spoznaje, a između intelektualne i konaturalne spoznaje u tomizmu je velika srodnost. Toma „intellectus“ shvaća kao vidovit spoznajni čin uma oslobođen racionalnih elemenata, ali to nije „intuitio“ u smislu samosvojnog i neposrednog čina zrenja. Stoga J. Ćurić radije koristi termin vidovit uvid kao sredinu između racionalnog pojma i strogo intuitivnog zrenja.

Ono što mu daje značajnu crtu konaturalnosti je finalno dinamična struktura. „Finalnost“ je prema uvjerenju J. Ćurića druga komponenta Akvinčevog zamišljaja konaturalne spoznaje. Ona je onaj »otvor« kroz koji je čovjeku omogućeno da izravnim činom spoznaje bude svjestan drugoga kao drugoga te time čini ljudsku svijest „objektalnom“, tj. upravljenom nečemu različitom od subjekta samog, ali i „objektivna“ zbog upravljenosti Svestvarnosti i u tom smislu podešenoj izricati predmete kakvi jesu. Vidovitost uma i finalnost bitka stoga su dvije bitne komponente Akvinčeve konaturalne spoznaje kao početak nedostižne Punine Boga kao apsolutno samosvojnog Bitka (*Esse Subsistens*).

Upravo tim svojim svjesnim činom intelekta prema Akvincu, tvrdi J. Ćurić, čovjek se nalazi usred metafizičkog ozračja. Prvi potez je „reflexio“ jer temeljne istine metafizike čovjek implicitno afirmira u svom svjesnom činu čak iako ih tematski ne uočavamo. Ponovno je riječ o uvidu intelekta kojim uviđamo temeljne principe ili aksiome bića kao bića. Oni izriču finalni dinamizam intelekta koji kao u klici ide sve do Prve Istine pri čemu nije riječ o urođenim idejnim sadržajima. Po tom intelektualnom svjetlu od iskona nam je ucijepljeno u dušu sve znanje. Opet to treba biti shvaćeno u smislu konaturalnog uvida u finalni dinamizam intelekta.

Čovjek živi kao materijalno-duhovni stvor pa ta finalna konaturalnost s Prvom Istinom i ostvarenje Cilja gledanja Boga odvija se kroz ljudsku narav i njeno naravno određenje u krugu svemira u kojem živi. Svi kozmički procesi konvergiraju prema čovjeku, ali je i čovjek radi svemira. Kako su u središtu metafizike konaturalni uvidi kojima je ljudski um upravljen cjelini bitka, slični uvidi trebaju dominirati i na razini fizike, u sricanju kozmičkih zakona koji

se kriju ispod materijalnih fenomena. Nije Akvinac bio u prilici razviti dublje tu stranu i iskazati je kao epistemologiju znanosti, ali je njen začetak tu. J. Ćurić smatra da je veliki nedostatak što tomisti tijekom povijesti nisu primijetili i razradili tu stranu Tomina nauka shvaćajući dublje čovjekov dodir s kozmičkim okruženjem kao finalno poniranje u stvarnost.

Osim metafizičke i fizičke strane Tomina intelektualnog uvida on se tiče i čovjekove moralne svijesti i odgovornosti kao početak etike. Stoga taj konaturalni uvid Akvinac koristi kao temelj svoje etike. Naime, u ljudsku narav je usađen začetak Dobra kojem težimo i za koje smo određeni. U nama su smjernice moralnog zakona u vidu klica moralnih kreposti. Nije riječ o urođenom moralnom kodeksu u nama, nego opet o finalnom nadahnuću kao klici kreposti koje čovjek treba razviti u kreposnu naviku postajući sve sličniji Cilju, Dobru kojem teži. Snažnija navika (*habitus*) stvara jaču težnju prema Cilju i pridodaje vidovitosti konaturalne spoznaje.

Akvinac, kako uočava J. Ćurić, vjeru smatra začetkom Vječnog Života usred našeg smrtničkog života, u smislu finalno-dinamičkog poleta. Riječ je o milosnom zahvatu Boga Spasitelja. To čini izvana i iznutra, izvana pozivom Crkve da prigrlimo vjerske istine, a iznutra nadnaravnim instinktom u činu vjere. Ono što je u začetku Tomine metafizike, fizike i etike, nalazi se i u nadnaravnom činu vjere – začetak (*inchoatio Finis*) i s njim združena konaturalna spoznaja. Iako naravno svjetlo uma i nadnaravno svjetlo vjere nisu isto s obzirom na ontičku konzistenciju, Akvinac ih svodi na isti nazivnik pod vidom funkcionalnog realiziranja u smislu konaturalnog stila spoznaje.

Akvinac promatra konaturalnu spoznaju u činu vjere pri čemu se cijeli proces odvija u finalnom vrednovanju. Svjetlo vjere, kao začetak po milosti koju primamo, vodi uvidu da treba vjerovati jer čovjekova volja privlačena snagom Vječnog Dobra očituje intelektu vjerodostojnost vjerskog otajstva bez obzira na njegovu neshvatljivost. Riječ je o unutarnjem zbivanju u srcu koje se nadovezuje na izvanjsku kerigmu i tvori jednu cjelinu podešenu prema ključu čovjekove naravi. Vjernikova vjera je izravna unatoč Kristovu posredništvu kroz proslavljenu ljudsku narav u gledanju Boga.

U Tominu zamišljaju vječnog Blaženstva J. Ćurić na prvo mjesto stavlja konaturalizaciju stvora sa svojim Stvoriteljem uz koju dolazi blažena spoznaja konaturalnog tipa i nezabludivi „osjećaj“ vjere u smislu konaturalne spoznaje i vrednovanja oslonjen na podatke iz iskustva. Time nam je J. Ćurić sržno prikazao i istaknuo važnost Tomina nauka o konturalnosti koji se tiče „početka“ metafizike, fizike, etike i čina vjere. Upravo taj početak nije u smislu tek početničkog, nego nosi čovjekovu svijest u pravcu finalnog dinamizma u

ozračje Božje Svestvarnosti. Taj početak je onaj konaturalni bljesak uma koji nas čini srodnima s nama i našom konačnom Svrhom pokazujući da čovjek nije tek razumski automat.

Konaturalnost je prožela misao J. Ćurića i prisutna je u podlozi ili izravno u svim njenim smjerovima. U daljnjem promišljanju ćemo iznijeti odvirak te misli u shvaćanju tomističke antropologije K. Rahnera, čija je misao također veoma utjecala na J. Ćurića. Međutim, u toj upravljenosti ljudskog uma nadnaravnoj svrsi ispriječila se dijalektika naravi i nadnaravi. Kako stvoreno, naravno biće može premostiti taj uspon prema nadnaravnom Terminu?

3.5. "Excessus ad esse" – svršna upravljenost čovjekova prema Prabitku

Pojam „excessus"[214] preuzeo je K. Rahner iz ostavštine Tome Akvinskog pri govoru o Božanskoj Stvarnosti analogijom: *via affirmationis, via negationis, via eminentiae*. Treći pojam se odnosi na „per excessum" podsjećajući da je Bog ono što nadilazi sve naše pojmove. Metafizičar dolazi do njega nadilazeći mišlju osjetnu stvarnost kako bi „per excessum" naslutio Nepojmljivu i Neizrecivu Božju Veličinu. Tu interpretaciju termina „excessus" preuzeo je K. Rahner od P. Rousselota i J. Maréchala nadahnutima M. Blondelom, a koji je podešen prema transcendentalnoj metodi I. Kanta i pogotovo Fichtea. Prema K. Rahneru „excessus" označava

> „*apriornu, iskonsku otvorenost čovjekova duha prema bitku*."[215]

To bi bila svršna upravljenost ljudskog duha i volje koja prethodi svaki svjesni čin i iznosi samu srž ljudskog bića nadilazeći sve ograničeno. Taj intimni polet ljudskog duha prema bitku – „excessus ad esse", uvjereno tvrdi K. Rahner, dotiče samo srce (*die Mitte*) Akvinčeve metafizike. J. Ćurić analizira što taj tomističko-rahnerovski pojam znači u samom sebi, u odnosu na čovjekov život i u kojem nas smislu upravlja Bogu.

Prikazujući metafiziku ljudske spoznaje prema Tomi Akvinskom, K. Rahner polazi od „noetskog hilemorfizma" prelazeći na „ontološki hilemorfizam". Izdvaja spoznajnu komponentu karakterističnu za čovjeka, a to je pojmovna ili konceptualna apstrakcija koju nemaju ni životinje, ni anđeli niti Bog. Tu značajku ističe i Biblija kad govori da netom stvoreni čovjek nadijeva imena svemu, tj. vrši pojmovnu kategorizaciju svega. Naše razumijevanje stvarnosti počinje otkrivanjem štostva materijalnih predmeta (*quidditas rei*

---

[214] Usp. Ćurić, Josip, Excessus ad esse, Pogled u tomističku antropologiju Karla Rahnera, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 123-142.
[215] J. Ćurić, Excessus ad esse, *Tomizam nekoć i danas*, 126; (kurziv u originalu!).

materialis) apstrakcijom, a slijedi „conversio ad phantasma“ u jednom te istom spoznajnom procesu. „Abstractio“ vrši „intellectus agens“, a „conversio“ „intellectus possibilis“ u jednom spoznajnom činu kojim ljudski duh ulazi u iskustveni svijet. Nijedan od kritičara K. Rahnera nije imao primjedbi na taj zaključak, primjećuje J. Ćurić, ali su kritike sustigle drugi njegov paradoksalni izvod – „metafizičku apstrakciju“ kojom čovjek dokučuje bitak – „esse“ ne kao apstraktivno pojmovanje (*apprehensio simplex*), nego kao čin suđenja (*iudicum*). Pritom termin „esse“ ne bi posjedovali unutar svijesti kao puki pojam, nego bi ga doživljavali kao moment pri afirmiranju svijesti zauzimajući stav prema „das Ansich“.

Iskustvena spoznaja ne ide preko golih osjetila, uvjeren je K. Rahner, nego je istovremeno na djelu i um čiji je logički dodir sa stvarnošću izravan unatoč sudjelovanju osjetila. Riječ je o tomističkoj sintezi, sinergiji uma i osjetila koju K. Rahner naziva „konkretivnom sintezom“ pri čemu je štostvo ili određenje spoznatog predmeta sraslo sa svojim nositeljem. U našoj spoznaji uvijek spoznajemo „nekakvo nešto“ – formom u odnosu prema pojedinačnom subjektu. Um uočava vezanost forme uz subjekt, ali istovremeno je „odvezuje“ ili „apstrahira“, uviđa da je prikladna biti pridodana i drugim subjektima pod drugim uvjetima.

Ta spoznaja „in concretione“ tjera K. Rahnera dalje u potragu – u čemu je srž konkretivne sinteze. Pronalazi je u „afirmativnoj sintezi“ – procesu duha koji stvarnost opredmećuje, postavlja kao pred-met pri čemu se očituje granica između čovjeka i okoline kao suprotnog predmeta (*das Ansich*), ali i u dolaženju samom sebi – svjesnosti sebe. Predmet ili „drugi“ vodi nas svjesnom raspolaganju sobom, ali i na granicu bez koje ne možemo biti svjesni sebe, prisebni.

Proces apstrahiranja kod čovjeka nošen je afirmativnom sintezom uz „iskustvo granice“ – ograničenosti vlastite svijesti i forme („takvoće“) objekta u određenoj kategoriji bivovanja. Temelj tog iskustva je što naš duh svojim iskonskim poletom transcendira ili nadilazi dotični predmet s njegovom formom doživljavajući ga pritom kao granicu. Izvorni polet duha, zaključuje J. Ćurić Rahnerovu misao, daje

> „da horizontom uma (i volje!) natkriljujemo sve iskustvene predmete s njihovim štostvima.“[216]

Akvinac ga označava kao „lumen intellectus agentis“, Hegel „Übergriff“, a K. Rahner najprije „excessus“, a kasnije „Vorgriff“. Naime, apstraktno dorađen pojam je „Begriff“, kao po-jamljeni, po-grabljeni predmet, no, iskonski polet duha „Vorgriff“ nema u sebi nikakvu spoznaju, nego je preduvjet te apstraktne spoznaje.

[216] Isto, 129.

Nakon što je proanalizirao što je iskonski polet duha – „excessus“ u sebi, J. Ćurić pokazuje na što on iskonski smjera kada je uvijek prisutan „in actu“ u našoj svijesti. Pošto „Vorgriff“ omogućuje našu predmetnu spoznaju, njegov Termin ne može biti neki pojedinačni predmet niti apstraktno artikulirana kategorija, nego ih mora nadilaziti. S obzirom da omogućuje uvid u samu stvarnost „Vorgriff“ otvara duh prema onom što stvarnost čini stvarnom, temelju svega, a to je bitak – „esse“. Pokušaj da ga se ograniči pojmom (*Begriff*) trga ga od njegove izvornosti, stavlja u ograde štostva i postvaruje, stoga mu se može prići jedino kroz čin suđenja koji je temeljna danost u čovjekovoj svijesti.

J. Ćurić sažeto iskazuje Rahnerov „Vorgriff“ kao otvorenost, upravljenost, polet ljudskog duha prema bitku svjesno doživljen u činu suđenja. On, međutim, vidi poteškoću poimanja K. Rahnera u njegovoj tvrdnji kako je čin suđenja (*iudicium*) ne samo vrijednosno iznad, nego i vremenski ispred pojmovanja, tj. prva djelatnost umske spoznaje. Naime, Toma Akvinski na prvo mjesto stavlja pojmovanje stvarnosti, a tek onda sud o njoj te jasno luči um i razum u spoznajnoj djelatnosti. Kako je u prethodnom dijelu navedeno, prema Tomi Akvinskom, prvi misaoni dodir čovjekov sa stvarnošću je umski uvid kojem pridolazi razumska obrada i suđenje nakon čega slijedi novi obogaćen umski uvid. J. Ćurić se stoga ne može složiti s tvrdnjom K. Rahnera o primatu suda nad umskim uvidom.

K. Rahner postavlja „Vorgriff“ kao preduvjet spoznaje i apstrahiranja, ali to jednako vrijedi i za volju, tj. čovjekovo slobodno odlučivanje. Čovjek je biće koje samo sebe transcendira upravo „per excessum“, poletom duha prema bitku. Čovjekovo nadilaženje sebe, ostvarenje sebe – „Selbstvollzug“, uočava J. Ćurić, srce je metafizičke antropologije K. Rahnera. Pozadina toga zaključka je Rahnerova analiza tvorne uzročnosti u iskustvenom svijetu. Riječ je o Rahnerovom prijelazu iz noetskog na ontološki hilemorfizam pri čemu je dosljedno vjeran Akvinčevu nauku. J. Ćurić osobito ističe njegove oštroumne izvode o metafizičkoj materiji – *materia prima*. Tvornu uzročnost iz našeg iskustva svodi na formalno uzrokovanje pri čemu je izvanjski čimbenik tvorni uzrok koji daje poticaj subjektu da iz sebe da novu formu ili štostvo. Istovremeno je riječ o samoostvarenju vlastitog subjekta, nadilaženje prethodnog stanja i ostvarivanje ontičke nadvrijednosti (*Selbstüberbietung*). Stoga je uzrokovanje u prirodi uvijek neko zbivanje koje daje novost koje nije ranije bilo, u čemu J. Ćurić vidi suprotnost suvremenom pozitivističkom mišljenju da su prirodna događanja obilježena konstantnim stanjem.

J. Ćurić se pita o onom „ontičkom višku“ u biću, odakle provire? Zaključuje kako ga materija prethodno nema u sebi, a ni forma ga nema jer on nadilazi njenu granicu. Jedino rješenje J. Ćurić vidi u bitku. On nadilazi sve ograde materije i forme i očituje svoju pozitivnu

neograničenost. No, ako se nalazi u omeđenom kozmičkom subjektu i sam je ipak omeđen. Takvo utemeljenje J. Ćurić nalazi jedino u Apsolutnom Bitku koji nadilazi i čovjeka i sve stvoreno u svijetu. Kod nas bitak izlazi iz sebe i uz pomoć Drugoga ostvaruje uspon nad sebe. Za djelatnost dobivamo poticaj izvana kao što imamo i polet bitka iznutra. Nepobitan je, stoga, zahvat Apsolutnog Prabitka Odozgo kako bi transcendirali sebe. Stupnjevi transcendencije su različiti u prirodi. Poseban je čovjek koji je „Geist in Welt“, duh u svijetu, osobni duh, jer istinski biti prema K. Rahneru znači svjesno i slobodno bivstvovati. Bitna oznaka toga duha u svijetu je neprestano nadilaženje sebe, ali i vezanost uz svijet. Uvijek je na rubu svijeta, a maštom odskače u Nadsvijet.

Pri tom nadilaženju K. Rahner, primjećuje J. Ćurić, suprotno materijalistima ističe kako to nije isključivo čovjekov zahvat odozdo, nego i zahvat Božanskog Prabitka u srcu svake djelatnosti, jer iz „nižeg“ ne nastaje „više“. Ne daje ni Bogu monopol, nego je u našem djelovanju ujedno prisutan transcendentni utjecaj Božanskog Prabitka. Transcendiranje vrijedi za čovjekov duh u cjelini, prema tome, i njegov um. Svojim umovanjem, artikuliranom pojmovima ne može ispuniti sav horizont duha („Vorgriff“, „excessus“), obujmiti bitak kao takav, nego uvijek tražimo više no što možemo shvatiti. Ta nemoć spoznaje obujmiti sve, je svojevrsna smrt koja prelazi u nesebičnost, ljubav. Riječ je o metafizičnom pojmu smrti. Naime, u svakom trenutku vlastitog životnog iskustva iskusujemo granicu vlastitog realiziranja, iskonsku nemoć pred bitkom. Filozofi poput J.-P. Sartrea, F. Nitzschea, bili su ogorčeni tim iskustvom granice kao vlastitim rasulom. Trebalo bi, smatra J. Ćurić u duhu K. Rahnera premostiti iskustvo te granice time da spoznaja prijeđe u ljubav čime bi sve kategorijalno bilo nadiđeno. U tom slučaju smrt postaje ulaz u Bitak, u Život.

Zadnji dio analize Rahnerova pojma „excessus“ [217] J. Ćurić posvećuje osvrtu na sam Termin kojem smjera izvorni polet duha. „Excessus“ je upravljen bitku, ali kako ga shvatiti? Polazi od formule „excessus ad esse“ koja već sama govori. To K. Rahnera ograđuje od nihilizma, i M. Heideggera i J.-P. Sartrea, jer je horizont čovjekova duha prema K. Rahneru omeđen bitkom, „jestanjem“, a ne ništavilom. Apstrahiranje i transcendiranje nije ništenje. Kakav je bitak pita se s K. Rahnerom J. Ćurić? Tomisti P. Rousselot i J Maréchal slijedeći Tomin nauk o Terminu navode izravno Boga, gledanje Božje Bîti. K. Rahner polazi od toga da čovjekov duh seže dalje od svega ograničenog, što se može definirati, pojmiti ili kategorizirati. Tako K. Rahner bitak smatra „neograničenim“, ali se predstavlja preko konačnih i ograničenih stvari. Tako „Vorgriff“ ne vodi čovjeka izravno Bogu kao Apsolutno

[217] Usp. Isto, 136-142.

Savršenom Bitku (*Esse Absolutum*), nego je upravljen na „esse commune“ što je naša apstraktna oznaka najopćenitijeg štostva. Međutim, „Vorgriff“ teži zbilji, stvarnosti (*Ansich*). To je smisao Rahnerova „esse commune“. Ne smijemo ga sputati tek na ulomak stvarnosti, nego u njemu nazirati puninu stvarnog bivstvovanja. On, ipak, nije ni Bog, nego smo upravljeni na stvarnost u onom što je čini stvarnom. Tako J. Ćurić tvrdi da je Rahnerov „Vorgriff“ uključno povezan s Božanskim Prabitkom. Naš um vizirajući „esse commune“ koafirmira sve što ulazi u raspon „Vorgriff“-a. Tako sve pojmove platonovski gledano imamo unaprijed koafirmirane, apriori pojmovno predočene ili uključene u afirmaciju stvarnosti. Samim tim i Bog je koafirmiran poletom čovjekova duha prema stvarnom bitku kao Stvarnost jer ga se ne može predočiti kao biće. Svojom Neograničenošću on je Temelj ostvarenja svih ograničenih stvarnosti.

Sve što „Vorgriff“ koafirmira čovjeku je usvjesno, a to vrijedi trajno i za Boga. „Aposterioran Bog“ koji bi čovjeku bio umetnut izvana je nemoguć. Ipak, Bog nije preko „Vorgriff“-a pojmovno koafirmiran u čovjekovu duhu niti tematski iskazan. Riječ je o slikovito rečeno, poput Tome, gledanju kao kroz maglu. Rahner dodaje tomu da „Vorgriff“ „uključno“ koafirmira Božji Prabitak te da samo posredno i zaobilazno ljudski duh dodiruje Apsolutnu Svestvarnost. Naziremo ga tek neizravno na rubu iskustvenog bitka.

J. Ćurić ističe razliku između Tomina i Rahnerova mišljenja. Toma ističe da čovjek kao razumno biće po naravi teži za Gledanjem Boga te je čovjekov um finaliziran na Osobnoga Boga. Kod K. Rahnera naš um je upravljen na „esse commune“ te se zaobilazno dolazi do Boga kao Svestvarnosti. Nije riječ o razdoru između te dvije metafizičke antropologije. Rahner je te svoje mladenačke izvode u određenoj mjeri kasnije modificirao teološkim govorom o „nadnaravnom egzistencijalu“ tako da smo finalizirani na izravno, osobno suočenje s Bogom iako tematski nismo svjesni te svoje nadnaravne usmjerenosti. K. Rahner je to naglasio umjesto „Der Vorgriff geht auf Gott“ sitnom korekcijom „Der Vorgriff zielt auf Gott“ pri čemu je jače naglasio čovjekovo određenje glede Konačne Svrhe kao jedne i nadnaravne. Time se K. Rahner, tvrdi J. Ćurić, izgleda približio Tomi.

Ipak, gledajući ranije izvode, oštroumno zaključuje J. Ćurić, Rahnerov čovjek „Geist in Welt“ čiji um izravno intendira samo „das Ansich“ željan je jedino zbilje i ničeg drugog, tj. nije izravno željan Boga. Istina, on transcendira i sve svoje pojedinačne realizacije pa je teško zaključiti za čim stvarno teži. Ako kaže da intendira stvarnost kamo bi zbiljski dospio? Ne vidi cilj, Svršno uporište tog duha. Tada Rahnerov „excessus ad esse commune“ ne bi stvarno doprinio čovjekovu usavršenju i napretku o čemu se može govoriti samo pri jasno i točno zacrtanoj Svrsi. Stoga pronicavo zaključuje J. Ćurić da

„ostaje problematično, nije li Rahner – dosudivši ljudskom umu polet prema stvarnosti općenito, nehotice relativizirao naravnu ili barem filozofijsku svršnost čovjekova bića.“[218]

Ipak, J. Ćurić uočava i mogućnost jednog opravdanog i dalekosežnog stavka: kako filozofija nikad nije svojim filozofiranjem kadra ni stvarnost ni čovjeka doumiti do kraja. Ona stoga tjera čovjeka na vrludanje, osluškivanje spasonosne Riječi Odozgo. Tako će se poput Rahnerova „Geist in Welt“ preobraziti u „Hörer des Wortes“. To je metafizički gledano Alfa i Omega umovanja K. Rahnera o čovjeku. J. Ćurić uočava jednu prazninu u tom umovanju koju treba popuniti s – Otajstvenim Osobnim Partnerom, Riječi Života, Riječi Bitka. Ipak, Rahnerov „Vorgriff“ je osobno opečaćen jer čovjek snagom tog poleta umno i voljno ide osobnom realiziranju tako da ne može tu biti sučelice prazni „esse commune“, nego Osobni Prabitak koji nas izvlači iz postvarenja prema sve punijoj osobnoj zrelosti. Zaključak, izvoda K. Rahnera, prema J. Ćuriću, ipak bi morao biti da duh intendira Bogu, „Esse Absolutum“, ne lomeći se u nedorečenoj stvarnosti.

Tim izvodom J. Ćurić jasno potvrđuje, a u sljedećem dijelu izričito izjavljuje da ostaje na liniji misli Tome Akvinskog.

„koji u izravnom Gledanju Boga pronalazi Termin iskonske težnje ljudskog duha.“[219]

Pritom pohvaljuje P. Rousselota koji je tu misao obnovio, iako upućuje kritiku obojici zbog intelektualizma i prenaglašavanja spoznajne strane u usponu prema Posljednjoj Svrsi. Pohvala J. Ćurića ide M. Blondelu koji je prvi uočio i suprotstavio se tom intelektualizmu tvrdeći da Nadnarav za koju nas je Bog predodredio nije nastavak naravne samosvijesti i slobode. Čovjekov se duh s Bogom može susresti tek smrću naravnog stila bivovanja pri čemu je riječ o intimnom preobražaju srca i radikalnoj metanoji našeg bića u kojoj umire naša misaona i umišljena „hybris“ nakon čega slijedi istinski Život po Božjoj Riječi. Upravo to nas potiče da uđemo dublje u misao J. Ćurića s obzirom na odnos naravi i nadnaravi u težnji prema Konačnoj Svrsi.

3.6. Dijalektika naravne težnje prema nadnaravnoj Svrsi

Analizirajući odnos naravi i nadnaravi u smionoj teoriji K. Rahnera o „nadnaravnom egzistencijalu“ J. Ćurić nas upućuje na zasade Tome Akvinskoga o toj tematici.[220] Upravo u

[218] Isto, 141.
[219] Isto, 142.
[220] Usp. Ćurić, Josip, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskog, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 93-119.

toj analizi J. Ćurić polazi od mišljenja K. Rahnera o čovjekovu pozivu kojim je od Boga predviđen za nadnaravnu svrhu. Riječ je o pozivu koji „proizvodi u svakom čovjeku ontološku modifikaciju bitka“ [221] s obzirom na hipotetski zamišljaj „čiste“ naravi. Svodeći ga na to hipotetsko „naravno“ stvorenje, J. Ćurić tumačeći misao K. Rahnera uočava u tom biću izvornu nadnaravnu determinantu, tj. „intimnu određenost za nadnaravnu svrhu“.[222] Nije, pritom, riječ o preinačenju čovjekove bîti (esencije), nego o modifikaciji konkretnog ljudskog bitka koju heideggerovskim rječnikom K. Rahner imenuje „nadnaravnim egzistencijalom“.

Tom se problematikom neizravno bavio i Toma Akvinski polemizirajući s predstavnicima franjevačke škole koji uvode „medium“ između puke čovjekove naravi i milosti u punom smislu riječi što on u svojim ranijim spisima odbacuje, a kasnije ublaženo modificira, smatrajući da je čovjekova narav otvorena primanju dara opravdanja nakon grijeha.[223] Uvoditi „treću“ milost kao umetak koji bi posredovao između naravi i milosti Toma Akvinski smatra nepotrebnim jer se ne vidi zašto bi neki naravni element bolje otvarao dušu milosti, a niti dodatni nadnaravni element.

U svojoj raspravi *De Veritate*[224] Toma Akvinski zaobilazi zahvat u esencijalnom smislu nudeći opciju konkretne egzistencijalne perspektive zahvatom Božje Providnosti, ali je prema određenim autorima, kojima se i J. Ćurić priklanja, ostao donekle neodređen ne navodeći je li riječ o tek izvanjskom dodiru ili bi on bio dublji zahvaćajući u samu srž čovjekova životnog realiziranja kao trajna odrednica.[225]

J. Ćurić u svojoj analitičkoj dosljednosti i sistematičnosti daje se u potragu za rješenjem pitanja: kakav učinak nadnaravna Providnost ostavlja u stvorenjima, a na poseban način u čovjeku?

> „Smijemo li navedeno »upravljanje čovječanstva k *»nadnaravnoj svrsi«* svoditi na puki »ordo«, statičan razmještaj nižih i viših, naravnih i nadnaravnih vrednota, ili je tu pod zahvatom Promisla na djelu svojevrsna »ordinatio«, dinamična povezanost svega stvorenoga u jednu finalistički strukturiranu cjelinu?“[226]

Ne očekuje J. Ćurić od Akvinca rješenja tog problema, čija se rasprava odvija i danas, ali odlučno iznosi vlastiti dojam o Tominom filozofsko-teološkom sustavu koji je:

> „prožet i nošen finalističkim zamišljajem, u kojem ključnu ulogu ima dinamična upravljenost svega stvorenog prema jedincatom nadnaravnom terminu.“[227]

---

[221] J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 93.
[222] Isto, 94.
[223] Usp. *STh*, I-II, 113, 10.
[224] Usp. *Ver*, 24, 15.
[225] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 95.
[226] Isto, 95.
[227] Isto, 95.

U tom smislu J. Ćurić na poseban način ističe Tomine tekstove o „desiderium naturale“ – „naravnoj težnji“ ljudskog uma za postignućem „nadnaravnog blaženstva“ koje se odnosi na gledanje Božje bîti. Kada čovjek kao umsko, tj. duhovno biće, za razliku od čisto materijalnih bića, teži postići nadnaravnu realizaciju, on ne ide u smjeru dokinuća ili nijekanja vlastite naravi, nego stremi njenom uzdignuću. Svjestan je J. Ćurić s Akvincem kako raspon te naravne težnje neizmjerno nadilazi čovjekove naravne mogućnosti.[228] O čovjekovoj naravnoj težnji za gledanjem Božje bîti rasprave tomista nisu do danas donijele jedinstveno rješenje što može izgledati porazno jer je riječ o ključnoj tezi Akvinčeva finalizma.

J. Ćurić, analizirajući Tomine tekstove, ulazi u taj tomistički problem odnosa naravi i nadnaravi promatrajući konkretnog, povijesnog čovjeka na temelju rahnerovske pretpostavke nadnaravnog egzistencijala, uočavajući i možebitnu bliskost Tome i Rahnera u toj problematici. Među Akvinčevim tekstovima o dijalektici naravne čovjekove težnje J. Ćurić najprije ističe treću knjigu *Sume protiv pogana* (*nevjernika* – opaska J. Ćurića!) sažetu u tezi:

> „Svaki stvoreni um po naravi – *n a t u r a l i t e r* – teži za *gledanjem Božje bîti*.“[229]

Istaknuo je pritom negativni vidik:

> „Naravnom spoznajom Boga ne može se zadovoljiti naravna težnja stvorenoga duha.“[230]

Slijedi obimniji navod iz istog djela:

> „Sve što je u svojoj vrsti nesavršeno teži za puninom specifične svoje savršenosti. (...) Naravna pak spoznaja, što je stvoreni duh ima o Bogu dokle god ga izravno ne vidi, po sebi je nesavršen tip spoznaje: ne možemo naime reći da bilo što pravo spoznajemo, dok mu ne spoznamo samu bit. Prema tome, ne može se naravna težnja stvorenoga duha smiriti u pukoj naravnoj spoznaji Boga, nego iz nje prima još poticaj - *incitatur magis* - da življe žudi *za gledanjem Božje biti*. (...) Osim toga, težnja se uma ne može zadovoljiti ni u čem konačnom. A činjenica je da svako stvoreno biće i po svojoj moći i po njezinu dometu ostaje konačno. Stoga se umni stvor ne može upokojiti spoznajama bilo kakvih pa i vrlo uzvišenih konačnih bića, nego povrh svega tog naravnom težnjom želi da prodre do Bića koje je uistinu beskonačno. (...) Nije naime vrhovno blaženstvo stvorenih duhova u onoj spoznaji Boga, kojom nešto o Bogu dokučuju kroz prizmu vlastite naravi, kad je očito da ih naravna težnja vodi dalje prema *gledanju Božje biti*.“[231]

J. Ćurić nadalje ističe kako je Toma Akvinski i u drugim svojim djelima sve do kasnijih spisa do kraja života ostao vjeran navedenom mišljenju. Što se ostalih tekstova tiče,[232] uglavnom se svode na sljedeći koji izdvajamo iz *Teološke sume*:

> „U čovjeku je naravna težnja da želi spoznati uzrok nakon što se susreo s učinkom; otud se naime u ljudima i rađa udivljenje. Ukoliko dakle stvoreni um ne bi mogao stići do gledanja prvog uzroka, ostala bi isprazna ta naravna težnja. Stoga treba odlučno uvažiti da blaženici u nebu gledaju Božju bit.“[233]

---

[228] Usp. *Ver*, 8, 3, 12; 14, 10, 1. 2. 5.
[229] *ScG* III, 57.
[230] *ScG* III, 50.
[231] *ScG* III,, 50.
[232] Usp. *STh*, I-II, 3, 8; *Ver* 8, 1.
[233] *STh*, I, 12, 1.

Prema mišljenju J. Ćurića, Akvinac u svojim tekstovima ne zaključuje na nužnost nadnaravi u čovjeku, nego ispituje mogućnost blaženog gledanja Boga, te u tom smislu ističe kako nas naravna težnja sama po sebi ne određuje niti nas efikasno upravlja nadnaravnom blaženstvu.[234] Oslonjen na vlastite naravne sile čovjek bi mogao ostvariti u najboljem slučaju ovozemaljsko blagostanje daleko od nadnaravnog blaženstva. Bilo bi to nesavršeno blaženstvo.[235] J. Ćurić uočava Akvinčev govor o dvostrukom posljednjem cilju:

> „Pod vidikom savršenosti same naše svrhe, čovjek može na dva načina doseći svoj konačni termin. Jedan je način u ostvarivanju naravnih ljudskih mogućnosti, dok kod drugog načina nastupa nadnaravno usavršavanje čovjeka. Samo se u ovom drugom slučaju može reći da je čovjek naprosto - *simpliciter* - savršen; u onoj prvoj pretpostavci trebalo bi kazati da je tek donekle došao do savršenstva - *secundumquid*.“[236]

Pritom ističe da

> „na savršenost razumnoga stvora ne spada samo ono što mu pribavlja puka narav, nego još i ono što mu dotječe iz nadnaravnog učešća na *Božanskoj dobroti*.“[237]

J. Ćurić podvlači Akvinčev zaključak[238] prema kojem, iako čovjek prema svojoj naravi teži za konačnom svrhom, zbog njene uzvišenosti ne može je dostići, čime se pokazuje izvorna dramatična dijalektika našeg bića u ovozemaljskom životu.

U drugom dijelu rasprave o naravnoj čovjekovoj težnji za nadnaravnom svrhom, J. Ćurić nas uvodi u samo srce rasprava poznatih tomista o toj temi. No, prije toga zaoštrava sam Tomin vidik s još par navoda:

> „Dvostruko je čovjekovo vrhovno dobro. (...) Jedno je ona sreća o kojoj su govorili filozofi. (...) Drugo pak nadilazi raspon čovjekove naravi, jer naravne sile nisu dostatne da ga postignemo, pače ni da mislimo na nj' ni da za njim težimo.“[239]
> „Od Božanske je naime Providnosti uređeno da ništa ne može djelovati iznad svojih mogućnosti. Međutim, život je vječni takvo dobro koje nadilazi razmjere naravnoga stvorenja, jer nadilazi i samu spoznaju i također težnju.“[240]

Naime, čini se, prema određenim navodima kao oštricama rasprave kako ih J. Ćurić izdvaja, da narav kakva je po sebi nije u mogućnosti težiti za nadnaravnom svrhom!?[241] Tomisti su se stoljećima lomili u raspravama oko usklađivanja tih naizgled oprečnih tvrdnja i njihova filozofijskog utemeljenja. J. Ćurić prije svega izdvaja Banneza i Kajetana koji su zanemarili čovjekovu naravnu težnju kako bi naglasili nadnaravno gledanje Boga.

---

[234] Usp. *STh*, I-II, 62, 1, 3; *ScG*, III, 44.
[235] Usp. *ScG*, I, 5; *STh*, I, 62, 1.
[236] *Virt*, 10. (S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de virtutibus, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*).
[237] *STh*, II-II, 2, 3.
[238] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 100.
[239] *Ver*, 14, 2.
[240] *STh*, I-II, 114, 2.
[241] Usp. *De malo* 5, 3 (S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de malo, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*); *Sent*, II, 32, 2, 2 (S. Thomae de Aquino, Scriptum super Sententiis, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*).

Prema mišljenju J. Ćurića, D. Bannez smatra kako je Toma Akvinski prije svega teolog te ne želi dokazivati postojanje čovjekove naravne težnje za *gledanjem Boga*, nego to spominje u službi nauka vjere da je nadnaravno blaženstvo moguće i u skladu sa stvorenim umom. Kajetan ide i dalje smatrajući da je u Tominim djelima riječ o strogo nadnaravnoj težnji *za gledanjem Boga*.[242] S druge strane, u redu onih koji braneći autonomiju filozofije u Tominim iskazima o naravnoj težnji za gledanjem Boga, J. Ćurić navodi zaključke poznatog Tomina komentatora F. Ferrariensisa koji smatra da navedene tvrdnje Tome Akvinskoga o naravnoj težnji za gledanjem Boga vrijede i u redu „čiste naravi", tumačeći da ono „naravno" vrijedi i u smislu strogog naravnog poretka. Ipak, prema Tomi narav nije dostatna za nadnaravno blaženstvo, ona budi želju u čovjeku koju sama ne može zadovoljiti. To bi upućivalo da naravna težnja za gledanjem Boga, ipak, nije strogo „naravna", u narav ucijepljena kako bi prethodila iskustvenoj spoznaji, nego je spontan prohtjev koji dolazi nakon spoznaje iskustvenih predmeta. Dakle, nije tu riječ o nekom izvornom svojstvu otvorenosti čovjekove naravi nadnaravnom ostvarivanju vlastita bića.[243]

Među navedenim teorijama izdvaja J. Ćurić tumačenje Tominih tekstova koje je dao Dominik de Soto.[244] On navodi da naravna težnja za gledanjem Boga nije u strogom smislu proizašla iz milosti, no nije ni tek spontana čovjekova želja, iako se čovjek u redu „čiste naravi" ne bi vinuo do izravnog gledanja Boga. On upućuje, prema riječima J. Ćurića, na zbiljsko naravno nagnuće za nadnaravnim gledanjem Boga u konkretnom ljudskom biću, koje prethodi milosnom Božjem poticaju, iako ga promatra tek u redu objavljene nadnaravi. On smatra da svakoj težnji prethodi srazmjerna spoznaja te je nemoguće da narav sama iz sebe teži za blaženstvom koje je u redu nadnaravi. On, naime razlikuje naravnost „čovjeka bez milosti" u redu čiste *naravi* i „čovjeka bez milosti" u redu *nadnaravi*. J. Ćurić, ipak, izražava žaljenje što D. de Soto nije nastavio promišljanje u tom smjeru jer se postavlja ključno pitanje u shvaćanju Akvinčeve naravne težnje za gledanjem Boga:

> „otkuda to - da čovjek u naravnom poretku po naravi teži za onim što po naravi može i doseći, dok u redu nadnaravne objave čovjek »naravno« (tj. i bez milosti) teži za onim, čega po naravi (tj. bez milosti) ne može ostvariti."[245]

---

[242] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 101-102. U daljnjem tekstu J. Ćurić nas upoznaje s drugim sudionicima navedene rasprave na obje strane: „uz Banneza pristadoše u novije doba: P. Balzaretti, B. Beraza, A. Blanche, W. D. Bruckmann, R. Garrigou-Lagrange, A. Gardeil, H. Lennerz, R. Mulard, D. Palmieri, F. Pelster, A. M. Pirotta, E. de Poulpiquet, J. B. Terrien, J. van der Meersch i drugi... Kajetanovoj se pak interpretaciji priključiše: J. V. Bainvel, M. Cuervo, N. del Prado, P. Dumont, X. de Bachelet i J. de Tonquedec s brojnim drugima." Isto, 102.

[243] Usp. Isto, 102-103. U popisu onih koji su se svrstali u tom smjeru navodi J. Ćurić tomiste: G. de Broglie, L. Charlier, A. Fernandez, A. R. Motte i M. D. Rolland-Gosselin.

[244] Usp. Isto, 103-104.

[245] Isto, 104.

U tom smjeru, kroz trinaest koraka, nastavlja promišljanje J. Ćurić zalazeći najprije, kako ističe, u finalističku metafiziku čovjekova htijenja prema Tomi Akvinskom.[246] Ona se temelji na njegovu polaznom stavku:

> „Svaka pojedinačna čovjekova težnja provire ustvari iz dubinske težnje za *posljednjom svrhom* (...) jer u svakom pojedinačnom htijenju zapravo je početak *(inchoatio)* punine na koju smo od iskona upravljeni.“[247]

Težnja za posljednjim ciljem iskazana je kao transcendentalni preduvjet svake pojedinačne odluke ili htijenja, tj. u dnu svake naše odluke, svakog usmjerenja naše volje nalazi se konačna svrha. U bilo čemu što hoće, volja uvijek zbiljski hoće konačnu svrhu.[248] U temelju čovjekova životnog realiziranja je težnja prema konačnoj svrsi – „voluntas finis“.

U drugom koraku komentara J. Ćurić[249] ističe Tomino shvaćanje tog htijenja kao aktualne realizacije volje – „voluntas ut actus“[250] – činu htijenja, „aktuiranom poletu čovjekove volje“ kojim određujemo sebe. To dubinsko htijenje treba razlikovati od susljednih čina koji se nadovezuju na njega, a odnose se na konkretne iskustvene predmete što Akvinac naziva – „voluntas ut ratio“, bilo da je riječ o nepromišljenim nagnućima – „actus indeliberati“ ili o slobodnim izborima – „actus deliberati“; u njihovom temelju uvijek je voljni polet prema posljednjem cilju. Kad god nešto hoćemo ili biramo, uvijek u tom istom činu želimo svoju Svrhu.[251]

J. Ćurić u trećem koraku svoga promišljanja produbljuje analizu fundamentalne, dubinske težnje prema Svrsi – „voluntas finis“ kao one koja je, prema Tomi, specificirana od strane spoznaje. Naime, riječ je o tome da ta težnja k svrsi – „voluntas ut actus naturalis“ – pretpostavlja određenu spoznaju Svrhe kojoj težimo u svakom vlastitom činu htijenja. Tu nerazdvojnu povezanost naznačuje tvrdnjom:

> „I kao što je taj osnovni, naravni čin volje nužan (ne podliježe naime prevrtljivosti čovjekove slobode!), tako je i korelativna spoznaja posljednjega cilja jednako nužna - što znači: naravna, prirodna, upravo »prirođena« ljudskoj duši.“[252]

Pritom J. Ćurić ističe kako Akvinac koristi termin: „inatizam“ u smislu formalne apriornosti:

> „U svijest su čovjekovu urezana po naravi (naturaliter) neka načela koja ravnaju bilo teorijsku bilo praktičku stranu života, i svi ih po naravi spoznajemo (naturaliter cognita)... ukoliko nam je volja naravnom težnjom (appetitu naturali) nošena prema Dobru, koje je u skladu s razumnom naravi.“[253]

---

[246] Isto, 104-105.
[247] *STh*, I-II,1, 6.
[248] *STh*, I-II,8, 2, c.
[249] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 105.
[250] *STh*, I-II, 8, 2, c.
[251] Usp. *STh*, I-II,8, 3 ad 2.
[252] J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 105.
[253] *STh*, I-II, 63, 1 c; 10, 1 c. *Ver*, 22, 5 c.

„Spoznaja Božje opstojnosti nama je od naravi ucijepljena u dušu, ukoliko je Bog stvarno čovjekovo blaženstvo; čovjek naime po naravi teži za blaženstvom pa ono, za čim po naravi teži, jednako po naravi i spoznaje.“[254]

U četvrtom koraku[255] vodi nas J. Ćurić još dublje u Tominu metafizičku antropologiju. Pritom „ispod“ naše fundamentalne težnje k Svrsi, određenu „naravnom“ spoznajom Boga, otkriva

„iskonsku – u sebi »još« neodređenu »volju«, tj, golu sposobnost htijenja“,[256]

Tominim terminom – „virtus volendi“,[257] kao „počelo odredivosti“ koje svoje „određenje“ tek treba primiti od specificirajućeg spoznajnog elementa što nam daje slutnju o Bogu kao našoj konačnoj Svrsi.[258] Time J. Ćurić dolazi do izvorne čovjekove sposobnosti htijenja koja prethodi spoznajnoj specifikaciji kao čistom poletu bića, čistoj volji u gladi za bivovanjem – „voluntas ut potentia“. U toj najskrovitijoj zoni srca, smatra J. Ćurić tumačeći Tomine tekstove, krije se sam Boga kao naš pokretač.[259] Riječ je o Božjem stvaralačkom zahvatu kao „urođenom nagnuću“ – „inclinatio innata“. Ta izvorna dinamika volje ne proizlazi iz čovjekove kategorijalne naravi niti iz njegove bîti, njen korijen je realizatorni akt bivovanja – „esse“ – bitak, iz kojeg izlazi polet htijenja koji spoznajna komponenta određuje u smjeru konačne Svrhe.[260] Dok su nerazumna bića determinirana tom neumoljivom normom bivovanja, čovjekovo određenje je stavljeno u ruke njegove mogućnosti i dužnosti autodeterminiranja, svakog na njegov posebni način.

Nakon izvorne analize volje, u petom koraku[261] J. Ćurić donosi tri stupnja volje prema Tomi: u dnu je iskonska sposobnost htijenja (*voluntas ut potentia*), na njoj se temelji dubinska težnja k svrsi (*voluntas ut actus naturalis*) kako bi na temelju u susretu s konkretnom iskustvenom stvarnošću nastala pojedinačna htijenja – spontana ili na temelju slobodnog izbora (*actus indeliberati et deliberati*). Dok „virtus volendi“ proizlazi iz metafizičke jezgre čovjekove po kojoj jesmo, „voluntas naturalis“ je obilježena kategorijalnom strukturom čovjekovom, a „voluntas ut ratio“ određuje čovjekovu etičku razinu kao slobodnog bića.[262] J. Ćurić ističe važnost drugog stupnja u određenju čovjekove finalnosti, njegove naravne težnje

---

[254] *STh*, I, 2, 1 ad 1.
[255] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 106-107.
[256] Isto, 106.
[257] *STh*, I-II, 8, 2 c; 1, 105, 4 c.; *Sent*, II, 39, 1, 1.
[258] Usp. *STh*, I, 2, ad 1.
[259] Usp. *STh*, I-II, 9, 6 ad 3.
[260] Usp. *STh*, I, 105, 5 c; 1, 8, 1 c; *ScG*, II, 21; *STh*, I, 45, 4 ad 1; *STh*, III,18, 1 ad 3.
[261] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 107-108.
[262] Usp. *Ver*, 21, 5 c; *STh*, I, 5, 1 ad 1.

konačnoj Svrsi. Tome u prilog jasno govori što i sam Toma naznačuje kao „voluntas naturalis“ – naravna težnja i „voluntas finis“ – težnja k svrsi.[263] Pritom J. Ćurić ističe izrazito finalističko obilježje Tomine metafizike:

> „nije moguće bilo koje stvorenje upraviti k nekom cilju, ako u njem nema prethodne razmjernosti (proportio praeexsistens) u odnosu na taj cilj, otkud onda i niče sama t e ž n j a za ciljem. Ta se razmjernost sastoji u određenom začetku ili zametku dotičnog cilja, položenom u krilo stvorenja koje teži... I zato je u samu čovjekovu narav utisnut svojevrstan začetak (quaedam inchoatio) onoga dobra, prema kojem smo od iskona upravljeni.“[264]

Naravno nagnuće koje nas nezaustavljivo privlači konačnoj svrsi, naglašava J. Ćurić, nije tek rezultat puke sposobnosti htijenja, nego je najuže vezano uz prvo određenje voljnog dinamizma u kojem smo Stvoriteljevim činom kao stvorenje u srži određeni biti upravo takvi – težiti konačnoj Svrsi. Na tome se temelje naše pojedinačne odluke pa čak i one u kojima niječemo samog Stvoritelja.[265]

Prema tome, ističe u šestom koraku J. Ćurić, fundamentalna determinacija kojom Bog određuje našu sposobnost htijenja je primordijalni začetak (*inchoatio*) koji naznačuje kakav je naš konačni cilj kao i naravna težnja k njemu. Važno je uočiti naglasak koji J. Ćurić stavlja na taj voljni element ispred pukog razumskog:

> „Ukoliko ta prva od Stvoritelja dana determinanta bude puka ljudska razumnost, onda će se čovjek kretati u stadiju tzv. »čiste naravi« - što znači da će po naravi težiti samo za ljudskim idealom savršenstva, ali se neće propinjati nikamo na više... Ukoliko bi pak Bog pozvao čovjeka na sreću i savršenost nadnaravnog reda, bit će već prvotna determinacija njegova voljnog dinamizma drukčije podešena: u takvoj naime pretpostavci bit će dubinska čovjekova težnja k svrsi (voluntas finis, voluntas naturalis, pondus naturae) izrazit polet nad sva naravna ostvarenja, bit će težnja za gledanjem Božje biti.“ [266]

Ne misli time J. Ćurić[267] da čista razumna narav čovjekova ne bi bila u srazmjeru prema nadnaravnoj stvarnosti, treba se prisjetiti njegova govora o Tominoj analogiji, srodnosti, konaturalnosti svih bića, o čemu je već prethodno pisano, gdje se jasno primjećuje da takvog raskola nema. Naprotiv, upravo taj govor o analogiji i konaturalnosti svih bića upućuje na njihov temelj u bitku – izvornom aktu „esse“ koji je i u temelju naše sposobnosti htijenja – „voluntas ut potentia“. U tom duhu Tomine misli J. Ćurić nastavlja promišljati čovjekovu sposobnost htijenja naznačujući da je iskonska „virtus volendi“ kao takva

> „neartikulirana otvorenost prema sveukupnom horizontu dobra (motio ad Bonum)“,[268]

spremna za bilo koju moguću realizaciju čovjekova bića. Nije tu još riječ o pozitivnoj, aktualnoj upravljenosti nekom određenom cilju, nego o plastičnosti. Tomina antropologija

---

[263] *STh*, I-II, 8, 2 c.
[264] *Ver*, 14, 2 c.
[265] Usp. *STh*, I, 60, ad 5; *De malo* 8, 2; 16, 3 ad 1; *Ver*, 22, 2 ad 4.
[266] J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 108.
[267] Usp. Isto, 107-109.
[268] Isto, 109.

jamči njen temelj – bitak (*esse*), njen izvorni „beskraj“[269] i trajnu transcendentalnu relaciju čovjekove „virtus volendi“ prema beskrajnoj, Božanskoj punini bitka i dobrote za sva bića.[270] Upravo u toj svojoj otvorenosti beskrajnom horizontu bitka kao još uvijek neodređena, „virtus volendi“ je spremna za nadolazak spoznajne determinante u svom neukrotivom određenju prema cilju.

U hipotetskom redu „čiste naravi“, primjećuje J. Ćurić,[271] ne bi u čovjeku bila takva naravna težnja za nadnaravnim ciljem – gledanjem Boga, kakva postoji sada u nadnaravnom redu Božjeg osmišljenja spasenja. Ukoliko se svojom razumno-voljnom naravi čovjek odnosi prema Bogu kao prvom uzroku i posljednjoj svrsi vlastite naravi, čovjek se nalazi u određenom redu prema Bogu, no, ukoliko je riječ o nadnaravnom gledanju Boga svojom naravi čovjek nije dovoljno upravljen.[272] Nedostatnost naravi ogleda se u tome što Bog neizmjerno nadilazi stvorenu narav, čije sile nisu dovoljne u postizanju dobra vječnog života, pa čak niti pomisli na njega niti težnje za njim.[273]

Naime, u redu „čiste naravi“, analizira Akvinčeve tekstove u osmoj točki J. Ćurić,[274] čovjek bi uviđao kako nije apsolutno savršen, nego neostvaren u svojoj cjelovitosti, ograničen i konačan, ali mu „doživljaj granice“ ne bi umanjivao naravno blaženstvo.[275] U temelju tog iskustva bi uvijek bio implicitni doživljaj transcendentalne otvorenosti sveukupnom dobru, no takvo finaliziranje ne bi bilo ono kojim bi čovjek svojim naravnim silama težio nečemu što prelazi te sile. Takav puki naravni poredak omogućio bi čovjeku ono što bi po naravi trebao biti, njegova iskonska otvorenost Božjoj Svestvarnosti imala bi svoje opravdanje, čovjek ne bi težio „excessusu“[276] uma i srca u težnji prema nadnaravnom savršenstvu u dijaloškom odnosu prema Bogu.

Za bolje shvaćanje sposobnosti htijenja u Tominoj metafizičkoj zamisli, smatra u devetom koraku J. Ćurić,[277] temeljno je potpunije shvaćanje njegova pojma bitka – „esse“. Zajedničko i bitku i „virtus volendi“ je njihova dinamička struktura i njihova neodređenost. Tomin bitak je indeterminiran,[278] njegova realizacija nije moguća bez esencije.[279] Slično se ne

---

[269] Usp. *ScG* I, 43; *STh*, I, 4, 1 ad 3; *Sent* I, 17, 1, 2 ad 3.
[270] Usp. *Ver*, 23. 7 c; *STh*, I-II, 19, 9 c.
[271] Osma točka usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć danas*, 109-110.
[272] Usp. *STh*, I-II, 62, 1 ad 3.
[273] Usp. *STh*, I-II, 114,2 c.; *Ver*, 14, 2 c.
[274] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć danas*, 110-111.
[275] Usp. *Sent* II, 33, 2 a., 2 c.
[276] Usp. *STh*, I, 84,7 ad 3.; Rahner, Karl, *Geist in Welt*, München, ^{2}1957., 156-196.
[277] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć danas*, 111-112.
[278] Usp. *STh*, I, 4, 1.
[279] *De Anima*, 14.

može naći u prirodi ni „čista“, samosvojna, iskonska naša „virtus volendi“ bez određene determinante koja joj daje biti „voluntas finis“, težnja specifičnoj svrsi. Neki su tomisti imali želju u dnu Tomine „virtus volendi“ izdvojiti naravnu težnju za nadnaravnim terminom, a drugi se opet još više varaju, smatra J. Ćurić, uvodeći apstraktnu ideju u duhu – „bonum /et verum/ ut sic“ koja bi izvorno determinirala finalni horizont čovjekovih težnja. Rješenje je, smatra J. Ćurić, negdje u sredini, bolje rečeno, iznad tih opcija kao „inclinatio innata“ – polet k Bogu kao Svestvarnosti, zbiljskom izvoru i uviru svega bivovanja pri čemu indeterminirana „virtus volendi“ uz finalnu determinaciju postaje „voluntas finis“, „voluntas ut actus naturalis“. Bog pritom nije jedno od stvorenih dobara obuhvaćeno apstraktnom idejom »bonum ut sic« što je moguće tek pri kolebljivosti „voluntas ut ratio“ u borbi između Dobra i Zla. U dubini ljudskog bića nema te kolebljivosti, nego jedino težnja k Bogu kao jedinom cilju. U tom smislu tomist P. Rousselot shvaća,[280] prema mišljenju J. Ćurića, odviše kruto Tominu „virtus volendi“ dodjeljujući joj Božju bît kakva je u sebi kao zaseban formalni objekt. J. Ćurić se priklanja stavu o dijalektički strukturiranoj finalnosti, iskonskom dinamizmu htijenja u kojem „virtus volendi“ i njena susljedna determinacija „voluntas finis“ predstavljaju jednu cjelinu pri čemu formalni objekt još nije strogo određen. Iako je u oba pristupa posrijedi ista Božanska Svestvarnost, ipak se formulacija o Božjoj bîti u sebi čini J. Ćuriću prenaglašenom jer riječ je o korištenju finalnom determinantom dopuštenom tek u nadnaravnoj Božjoj ekonomiji.

Tek nakon prethodnih zaključaka u desetom koraku istraživanja[281] J. Ćurić naznačuje potrebu razlikovanja stanja čovjeka u nadnaravnu poretku od onoga u redu čiste naravi. To, zapravo, znači da će tek nakon Božjeg poziva u nadnaravno zajedništvo u čovjeku se pokrenuti finalna determinanta koja će ga usmjeriti nadnaravnom blaženstvu. Iskonski će dinamizam pritom biti specificiran nadnaravnom determinantom što je u Tominoj zamisli finalizacije zbiljski početak – „inchoatio“ Božje punine. Riječ je o ontičkoj determinaciji – „inchoatio finis“ koja će se odraziti na čovjekove kasnije odluke.[282] Takva težnja k Svrsi zalazi u iskustvo, a nalazi se u dnu svih artikuliranih spoznaja i slobodnih odluka, prije svih pojedinačnih Božjih darova, posvetne milosti i vjere, kao nezatomljiva težnja upravljena prema konačnoj Svrsi – blaženom gledanju Boga. U toj nadnaravnoj determinanti krije se određena slutnja – „cognitio innata Finis“ kao implicitna svijest da čovjek svoje smirenje nalazi konačno jedino u Bogu. Čista filozofija, bez pomoći Objave, smatra J. Ćurić, ne može

[280] Usp. Rousselot, Pierre, *L 'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, [3]1936., 38.
[281] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 113-114.
[282] Usp. *Ver*, 14, 2 c.

dokučiti tu nadnaravnu oznaku naravne čovjekove težnje. Zbog nadnaravne finalizacije čovjekova težnja k svrsi – „voluntas finis“ nije tek čovjekov prohtjev na razini pojedinačnih htijenja, nego istinski zahtjev smisla čovjekova bića. Nije riječ o zahtjevu koji bi čovjek stavljao pred Stvoritelja, nego Stvoriteljev zahtjev u činu stvaranja stavljen u smislu određena svrhe njegova bivovanja. S obzirom da dubinska težnja k svrsi nije pod utjecajem prevrtljivosti slobodne volje,[283] nego utemeljuje čovjekovo slobodno odlučivanje riječ je o „naravnoj težnji“ – „desiderium naturale“. Time se može zaključiti da je svako čovjekovo htijenje zapravo zbog cilja.[284]

U pretpostavci takve nadnaravne determinante, primjećuje J. Ćurić u jedanaestom koraku vlastitog promišljanja,[285] treba paziti na čovjekovo iskustvo u svakodnevnom životu kada koristi termin „naravno“ čija se naravnost razlikuje od one iz hipotetskog reda čiste naravi. Naime, kod svih ljudi, bili oni vjernici ili nevjernici, djeluje nadnaravna determinanta sa svojim ontičkim i psihičkim implikacijama. Zbog nadnaravne finalizacije, smatra J. Ćurić, najprije u čovjeku, a onda i u čitavoj kozmičkoj stvarnosti pod ontičkim vidom sve biva drukčije povezano i upravljeno povijesnoj završnici. Pod psihičkim vidikom utjecajem nadnaravne Božje ekonomije, čovjekovo slobodno odlučivanje s umskom procjenom i vrednovanjem nije više u potpunom smislu „naravski“. Iako je čovjek reduciranom definicijom „animal rationale“ – razumna životinja, nije irelevantno je li ostvario ili promašio vlastitu svrhu. Čovjek ne bi smio zanemariti ulogu koju u njemu ima „finalitas“:

> „Finalnost, naime, kao formalni objekt naravne težnje zalazi u krug svijesti i zato čovjek, koji ima nadnaravnu finaliziranost, neminovno mora svoje biće i sav život drukčije doživljavati, drukčije vrednovati, dapače istoj definiciji pozemljara drukčiji značaj i drukčiji smisao davati - nego što bi to činio u redu čiste naravi.“[286]

Naime, riječ je o čitavom spektru ljudske doživljajnosti: bol, patnja, grijeh, smrt itd., koju ne možemo jednako promatrati pod vidikom nadnaravnog reda i onog hipotetski čiste naravi. Pod egzistencijalnim vidikom stvari su drukčije složene. Odraz je očit na planu konkretne čovjekove metafizike i etike. Određeni nadnaravnom finalnom komponentom nalazimo se u partnerskom odnosu s Bogom. Pritom nije riječ tek o pukom akcidentu unutar naše svijesti, nego o specifičnom tonu koji ona poprima.

Privodeći svoje razmišljanje o nadnaravnoj determinanti dvanaestim korakom[287] u određenu završnicu J. Ćurić navodi da je pod tim vidikom riječ o razbistravanju samog

---

[283] Usp. *STh*, I, 83, 1 ad 5.
[284] Usp. *STh*, I, 60, 2 c.
[285] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 114-115.
[286] Isto, 115.
[287] Usp. Isto, 114-116.

pogleda na ljudsko biće u nadnaravnom redu. Ukoliko se čovjeka promatra kao neku samorazumljivu zaokruženu cjelinu, „dodatak“ nadnaravnog obilježja, otežava se shvaćanje jer čovjek postaje naravno-nadnaravni hibrid daleko teže razumljiv od onoga u redu naravi. J. Ćurić vidi problem u našoj predodžbi čovjeka u trenutnoj Božjoj rasporedbi s dvostrukom finalnošću: naravnom i nadnaravnom. Prema tom zamišljaju čovjek po naravi ima naravnu težnju konačnoj svrsi kojoj Bog pridodaje akcidentalnu modifikaciju u vidu nadnaravnog poziva. Takvom zamišljaju J. Ćurić pretpostavlja nadnaravnu determinantu mijenjajući stvar u temelju, odbacujući i primisao neke dvostruke finalnosti. Bog u čovjeku promatra njegov izvorni dinamizam uz samo jednu jedinstvenu finalizaciju, jednu jedinstven „naravnu težnju“. Odredi li Bog tog zamišljenog čovjeka za naravnu svrhu na čisto naravnoj razini, ona bi se u njemu ostvarila prema stupnju bićevitosti koja dostiže svršnost uz njoj srazmjernu težnju, iako Toma gleda to ostvarenje kao nešto manjkavo. Pozove li Bog čovjeka na nadnaravno zajedništvo sa samim sobom doći će do ontičkog realiziranja na višoj razini, te bi takav čovjek bio jedinstveniji i razumljiviji od onog čisto naravno zamišljenog čovjeka jer bi bio u blizini onoga apsolutno jednog i jedinstvenog.

U završnom trinaestom koraku svoje analize dijalektike naravi i nadnaravi u čovjeku[288] J. Ćurić uzima u obzir činjenicu da je čovjek u takvoj nadnaravnoj Božjoj zamisli jedinstveniji i jednostavniji, cjelovitiji i razumljiviji, bićevniji i čovječniji od onog običnog naravnog čovjeka. Najuzvišeniji uzor u svakom tom pogledu vidi u onom povijesno-spasenjskom ostvarenju Isusa Krista, kao Boga-Čovjeka, izvor, uvir i puninu sveukupne nadnaravne finalizacije i ključem rješavanja problema dijalektike nadnaravi i naravi promatranjem njegove dvije naravi na egzistencijalnoj razini bitka – „esse“. Smatra zato da ne smijemo povlačiti strogu crtu u nadnaravnoj finalizaciji, između stvaranja naravi i poziva na gledanje Boga jer je posrijedi isti zahvat Božji kojim smo stvoreni i upravljeni k nadnaravnoj svrsi. Zaključnom napomenom,[289] J. Ćurić podsjeća, kako je njegovo promišljanje nadnaravne determinante provedeno u Tominu duhu, uz mogućnost promišljanja o „inchoatio finis“ iz koje izlazi imperativna upravljenost konačnoj svrsi – „necessitas finis“. U pretpostavci nadnaravne determinante mogu se povezati Tomini tekstovi o „naravnoj“ težnji za gledanjem Božje bîti.

[288] Usp. Isto, 117-118.
[289] Usp. Isto, 118-119.

IV. OSVRT NA ULOGU FINALNOSTI U SHVAĆANJU BITKA KOD HRVATSKIH NEOSKOLASTIKA I DOPRINOS POSTMODERNOM SHVAĆANJU

Nakon analize o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića, slijedi osvrt o vrsti, razini i dubini zastupljenosti finalnosti u shvaćanju bitka u njihovim filozofijama. Izbor navedenih autora učinjen je uglavnom zbog njihova interesa za obradu ontologijske, teodicejske, antropološke te dijelom etičke tematike u kojoj su zastupljeni određeni elementi finalnosti.

Važno je, prije svega, istaknuti zajedničke crte navedenih neoskolastičkih filozofija, a zatim i neke specifičnosti pojedinih. Među tim zajedničkim crtama svakako je i zajednička temeljna aristotelovsko-tomistička tradicija na kojoj grade vlastite filozofije što je prepoznatljivo i na elementima finalnosti. Ističe se kao zajednički element sličan pogled na svijet. Naime, u svijetu, svemiru postoji red, poredak, svrhovita uređenost stvari (kozmomloška finalnost). Taj red uspostavilo je biće po sebi, nužno, izvansvjetsko, transcendentno, nepromjenjivo i savršeno biće – Bog (transcendentna, objektivna, izvanjska finalnost). Bog je stvoritelj svijeta i reda u njemu, a sva bića usmjerena su prema njemu kao vlastitoj konačnoj svrsi (teocentrična finalnost). Red koji Bog uspostavlja odnosi se i na samu narav bića (subjektivna, imanentna, unutarnja finalnost) kako nagonskih tako i razumsko-voljnih na još zamjetljiviji način. Riječ je o čovjeku koji svoju svrhu može spoznati i htjeti, a sva druga bića na neki način usmjerena su kako bi služila čovjeku (antropocentrična finalnost) te preko njega kao razumnog i slobodnog bića bila usmjerena i prema Bogu kao konačnoj svrsi. Čovjekova povlaštena pozicija očituje se u njegovoj razumsko-voljnoj naravi jer jedini može spoznati vlastitu svrhu i slobodno se za nju odlučiti te tako ostvariti vlastito savršenstvo i sreću u blaženom gledanju Boga. Taj nacrt finalnosti u bitku stvorenih stvari zastupljen je u određenoj mjeri bilo eksplicitno bilo implicitno kod svih neoskolastika.

Ono po čemu se taj nauk razlikuje kod pojedinih filozofa neoskolastičke orijentacije odnosi se na opseg, različite naglaske te razinu produbljivanja određenih vidika finalnosti. U dobroj mjeri to se odnosi na produbljivanje nekih antropoloških vidika finalnosti poput razrade spoznajne težnje, spoznaje istine o vlastitoj svrsi. Uz to, riječ je također o produbljivanju shvaćanja voljne težnje prema dobru kao vlastitoj svrsi te odluci o prianjanju uz tu svrhu, opredjeljenju za konačno dobro (deontološki, etički vidik) potpuno realizirano u blaženom gledanju Boga.

Analizom djela hrvatskih neoskolastika uočavamo da se u filozofijama neoskolastika prve polovice XX. stoljeća finalnost obrađuje usputno, s apologetskim naglaskom uz

polemiziranje s filozofijama koje su zatvorene metafizičkom vidiku. Finalnost je razrađivana osobito u okviru ontologije, teodiceje te u određenoj mjeri u psihologiji (filozofskoj antropologiji) te etici.

Na početku analize u našem radu istaknuli smo filozofiju J. Stadlera, kao pionirski pokušaj sustavnog pristupa važnim filozofijskim disciplinama, koju smo analizirali pod vidikom uloge finalnosti u shvaćanju bitka te smo orisali nacrt takvoga nauka. Pritom se moglo uočiti da J. Stadler temu nije iscrpno i ciljano obrađivao i produbljivao, nego tek u okviru ontologije i teodiceje, a dijelom i u psihologiji. Sličan nacrt, iako za određeni stupanj razvijeniji mogli smo uočiti u filozofiji A. Bauera. V. Keilbach svojom teodicejom proširuje u tom smjeru određene vidove. S. Zimmermann proširuje finalnost pod etičkim vidikom u okviru deontološkog dokaza. Međutim, hrvatski neoskolastici druge polovice XX. stoljeća među kojima smo istaknuli I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića pod utjecajem europskih filozofa poput M. Blondela, K. Rahnera, J. Maréshala, P. Rousselota i drugih, uz klasični ontologijski i teodicejski pristup produbljuju osobito neke vidike filozofijske antropologije i etike koji se odnose na finalnost. Tako I. Kozèlj prikazuje dinamiku savjesti u njenom usponu prema Bogu kao vlastitoj svrsi, M. Belić taj dinamični vidik unosi u svoju ontologiju i antropologiju, a na poseban način to čini J. Ćurić. Za njegovu filozofiju može se reći da je na istaknut način obilježena finalističkim pristupom bilo da je riječ o obradi ontoloških tema, bilo teodicejskih ili onih s antropološkom problematikom. Naime, on smatra da se mnogi filozofski problemi nisu uspješno obradili upravo zbog zanemarivanja finalističkog pristupa, a isticanja puke (tvorne) kauzalnosti. Tako J. Ćurić u vlastitu epistemološku problematiku uvodi upravo finalistički pristup produbljujući tematiku finalnosti u spoznajno-voljnom subjektu.

1. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Stadlera

Filozofija J. Stadlera svojevrsni je početak hrvatske neoskolastike, nastale u okviru apologetskog suprotstavljanja materijalistički i pozitivistički orijentiranoj filozofskoj misli koja je odbacivala općenito metafizičke probleme o bitku, a time i o finalnosti, te je u tom kontekstu važno uočiti elemente finalnosti u njegovu shvaćanju bitka. Finalnost je prisutna, ali kao usputna tema kojom se bavi J. Stadler, uglavnom u okviru ontologije, teodiceje te dijelom u psihologiji i kozmologiji u kojima su naznačeni tek njeni obrisi. Filozofija J. Stadlera sadrži naznake kozmologijske, transcendentne, teocentrične i antropocentrične finalnosti, kao i okvirno imanentne finalnosti.

Prije svega, zastupljena je kozmologijska finalnost. Na njene elemente upućuje već definicija ontologije kao one koja traži uzrok po kojem sve stvari jesu kao i svrhu zbog koje jesu.[1] Na nju upućuje na poseban način teodicejski govor o redu kojim je obilježen čitav svemir pretpostavljajući njegova ureditelja. Aposteriornim putem spoznajemo Božju opstojnost jer bića koja nisu nužna, nego imaju bitak od drugoga pretpostavljaju to neproizvedeno, nužno biće.[2] Drugi trag puta prema tom biću je red u svijetu koji upućuje na opstojnost vrhovnog mudrog bića koje uspostavlja taj red.[3] Razlog uređenosti svijeta J. Stadler otkriva, ne u materiji koja je indiferentna, nego u razumnom i slobodnom biću koje djelovanje tvornog uzroka upravlja prema određenoj svrsi.[4] Kao dokaz tog reda J. Stadler osim izvanjskog svijeta navodi i unutarnji svijet, postojanje reda u ljudskom duhu, čiji razum idejama prikupljenim u promjenjivom svijetu traži kao zadnji temelj vječnu nepromjenjivu istinu koja upravlja svime.[5]

U *Ontologiji* J. Stadler zacrtava da se pod vidom transcendentne (objektivne) finalnosti promatra prvi uzrok koji je konačna svrha bića, savršeno biće – Bog. On pokreće bitak, bît („bistvo“) bića, a ujedno je i svrha koja ga privlači k sebi (unutarnja, imanentna finalnost). Bića su stvorenja, nenužna, a svoj bitak primaju od nužnog, savršenog bića koje je čisti čin, od Boga.[6] Bez njega nemoguće je shvatiti bitak bića, iako je moguć tek analogan govor o biću po sebi – Bogu. Budući da je bitak kojeg biće prima od bića po sebi – Boga, uzrokovan, J. Stadler razmatra njegove uzroke: tvorni uzrok – Bog daje da taj bitak počinje „bitisati“, a on se istovremeno očituje i kao svršni uzrok bića, kao neizmjerno savršeno, nužno

[1] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, 3; Usp. J. Stadler, *Naravno bogoslovlje*, 1.
[2] Usp. J. Stadler, *Naravno bogoslovlje*, 26-32.
[3] Usp. Isto, 32-37.
[4] Usp. Isto, 33-34.
[5] Usp. Isto, 35-36.
[6] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, 27.

i nepromjenjivo biće kojem bića teže. Bog stvaranjem bića unosi red i ljepotu u stvoreni bitak. Bog kao nužno biće, tvorni i svršni uzrok svih bića, ima egzistenciju identičnu bivstvu, njegov bitak je čisti čin.[7] Dok se stvorenja sastoje od moći – „bistva“ i čina – egzistencije, Božje opstojanje je isključivo snagom njegova „bistva“, egzistencije, kao čistog čina. Druga bića participiraju na Božjoj egzistenciji kao čistom činu.[8] Promjenjiva su s obzirom na potencijalnost te primaju bitak od savršenog i nepromjenjivog, nužnog bića – Boga. Božje „bistva“ zadnji je razlog nutarnje mogućnosti mogućih stvari kao njihov početnik i uzrok svake stvarnosti.[9] J. Stadler u drugoj knjizi *Naravnog bogoslovlja* govori, u analognom smislu, o Božjem „bistvu“ i njegovim svojstvima[10] prema kojem je Bog kao biće jedan, jednostavan, savršen, neograničen, neizmjeran, nepromjenjiv i vječan. Božje biće kao takvo vlastitim spoljašnjim djelovanjem pokazuje svoju stvaralačku moć kao stvoritelj svih bića koji stvaranjem i uzdržavanjem djeluje na njihovu egzistenciju, sudjelovanjem utječe na njihovo djelovanje, a providnošću se pokazuje kao cilj ili svrha.[11] Stvaranjem bića Božja mudrost se pokazuje u svrsi koju zadaje svakom biću,[12] čime je istaknuta teocentrična finalnost u imanentnom djelovanju bića – unutarnja ili imanentna finalnost. Čin Božje volje, jednake njegovu „bistvu“, ne potiče neka svrha izvana, nego upravo njegova dobrota. Na taj način sve što opstoji upravljeno je na Božju dobrotu kao vlastitu konačnu ili zadnju svrhu.[13]

Transcendentna svojstva bića stvaranjem primaju od Boga, apsolutno jednog, dobra i istine,[14] kao vlastitog tvornog, uzornog i ciljnog uzroka te temelja i mjerila stvarnosti.[15] Da je zastupljena antropocentrična finalnost pokazuje tvrdnja da stvorene stvari usavršuju jedne druge, a tvarna stvorenja preko razumnih sjedinjuju se sa svojim zadnjim ciljem – Bogom. Time je pokazano da je antropocentrična finalnost podređena teocentričnoj finalnosti jer bića kao dobra i istinita od Boga potječu i Bogu se vraćaju.[16] Promatrajući najviše kategorije bića, supstanciju – biti u sebi i akcident – biti u drugome, J. Stadler ne isključuje ovisnost supstancije o nekom uzroku, tvornom ili ciljnom, jer jedna i jedina supstancija neovisna o nekom uzroku je ona Božja kao uzrok svakoj drugoj supstanciji.[17] O uzrocima bića[18] J.

---

[7] Usp. Isto, 57.
[8] Usp. Isto, 63.
[9] Usp. Isto,68.
[10] Usp. J. Stadler, *Naravno bogoslovlje*, 64-177.
[11] Usp. Isto, 298-328.
[12] Usp. Isto, 302-305.
[13] Usp. Isto, 303.
[14] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, 69-70.
[15] Usp. Isto, 81.
[16] Usp. Isto, 84.
[17] Usp. Isto, 95.
[18] Usp. Isto, 143-186.

Stadler govori u trećoj knjizi *Ontologije*, te prema aristotelsko-tomističkoj filozofiji navodi četiri uzroka: tvorni, tvarni, lični i ciljni. Bog kao tvorni uzrok je prvi uzrok, proizvodi prvi bitak svih drugih bića stvaranjem iz ničega, a svi ostali ovise o njemu.[19]

J. Stadler govori o svršnom uzroku, tj. o svrsi u zadnjem dijelu treće knjige *Ontologije*.[20] U svojoj ontološkoj strukturi biće je svrhovito uređeno (imanentna, unutarnja finalnost). Svrha kao konac stvari potiče djelovanje tvornog uzroka,[21] ona je ono dobro koje se želi postići, a odnosi se na volju ukoliko je to dobro predmet volje te na um koji shvaća neko dobro potičući volju na djelovanje. Apsolutno zadnja nema nijednu drugu višu svrhu, a ta je, prema J. Stadleru, jedino Bog. Svaka stvar ili sama sebe potiče na svrhu poput čovjeka ili je od drugoga potaknuta. Nerazumna bića ne upravljaju svoje djelovanje, ne poznaju svoju svrhu i nemaju slobode, nego idu prema svrsi pod utjecajem nagona. Upravlja ih drugi, Bog, prema kojem ona idu kao sredstva prema svom uzroku. Samo razumni uzrok, razumno djelujući, čini to zbog svrhe, a ona posredno ili neposredno pretpostavlja razumni uzrok. Svrha potiče razumna bića na odluku koja daje određeni učinak.[22]

Svrha potiče tvorni uzrok da od njega nastaje forma uz koju opstoji materija. Uzročnost svrhe teži tome da djelujući subjekt potakne, da je zavoli radi njezine dobrote.[23] Ona to čini birajući uzrok koji budi želju za svrhom proizvodeći učinak različit od sebe. Svrha je prva u namjeri, a zadnja u izvedbi. Zaustavlja se kod nekog prvog uzroka, neovisnog o drugima, subjekta koji pokreće promjenu. Istine koje su razumu očevidne i dobro za kojim volja teži pretpostavlja nešto što je samo u sebi vrijedno ljubavi.

J. Stadler ne zalazi dublje u svojoj *Ontologiji* u dinamiku kojom zadnja svrha, Bog privlači iznutra djelujući subjekt prema sebi, u analizu finalnosti u razumnom biću, u smislu imanentne finalnosti. Ipak, neke elemente te analize pronalazimo u prvoj knjizi *Naravnog bogoslovlja*, gdje prihvaća aposteriorne dokaze o Božjoj opstojnosti.[24] Do same spoznaje egzistencije najvišeg bića dolazimo razumski preko svijeta koji upućuje da opstoji od drugog uzroka, a što upravlja misao prema prvom uzroku i svrsi sveukupne stvarnosti – Bogu (objektivna finalnost). Objektivnom očevidnošću, ograđujući se od sentimentalizma i modernizma,[25] zamjećuje se da učinak kojeg mi spoznajemo upućuje na opstojnost uzroka. Tako Božju opstojnost spoznajemo po uzrocima, iako ga ne možemo spoznati u samom

[19] Usp. Isto,163.
[20] Usp. Isto,176-188.
[21] Usp. Isto, 177.
[22] Usp. Isto, 183.
[23] Usp. Isto, 184.
[24] Usp. J. Stadler, *Naravno bogoslovlje*, 4-8.
[25] Usp. Isto, 8-21.

njegovu „bistvu“. Sigurna spoznaja uključuje objektivnu sigurnost, istinu sadržanu u objektu u odnosu na subjekt kojem se očituje. Način na koje biće spoznaje Boga može biti naravan i vrhunaravan.[26] Naravna spoznaja Božje egzistencije i „bistva“ je analogna, a pokazuje ovisnost učinka o uzroku kao i sličnost stvorenog bića Bogu. Iako nesavršena ta spoznaja nije neistinita, nego prava. Naše ideje kojima predstavljamo Božje „bistvo“ imaju svoj korijen u Bogu kao jamcu istinitosti. Naravna spoznaja Boga temelji se na svjetlu razuma posredstvom stvorenih bića, dok vrhunaravna uključuje i svjetlo vjere posredstvom objave. Neposredna spoznaja Božjeg bića je vrhunaravna i moguća tek svjetlom slave. Ona je čovjekovo blaženstvo, ali ga, smatra J. Stadler, nije moguće ostvariti naravno jer ne postoji razmjer između ograničenih razumskih moći i neograničenog Božjeg bića.[27]

Božje biće neizmjerno nadilazi razumske moći jer stvoreni razum nema naravnu moć neposredno i savršeno spoznati Božje „bistvo“, Božju bît.[28] Naravnoj razumskoj sposobnosti treba pomoći vrhunaravna moć ili svjetlo slave.[29] Nije ni u tom slučaju riječ o samom Božjem „bistvu“, njegovoj bîti, nego je to svjetlo koje primaju blaženi kako bi se neposredno kao sila, vrsnije od same naravne sile, sjedinjeno s njihovim razumom da bi tako mogli vidjeti Božje „bistvo“ što svakako tjelesne oči ne mogu. Stvoreni razum nema sposobnost obuhvatiti Božje „bistvo“. Govoreći o božanskom djelovanju, o njegovu životu, znanju, volji i blaženstvu tumači analogno Božje „bistvo“.[30] Prema toj analizi, Bog je biće koje ima život, sam sebe pokreće kao prvi uzrok koji sve pokreće. Božji život odnosi se na njegov razum, volju, moć i blaženstvo. Razumom Bog spoznaje sebe potpuno, a to spoznanje identično je s njegovom supstancijom i „bistvo“. Božje znanje podrazumijeva spoznaju svih stvari. Božje „bistvo“ podrazumijeva njegovu slobodnu, svetu, pravednu i dobrostivu volju. Bog je, stoga, blažen, a njegovo blaženstvo odnosi se na spoznaju samoga sebe i ljubav prema samom sebi neovisno o stvorenim bićima, no ipak predmet njihova blaženstva i njihova konačna svrha.

Psihologija[31] J. Stadlera ističe finalističko usmjerenje razuma i volje, naznačujući da čovjek razumom preko spoznaje vidljivog svijeta spoznaje i Boga njegova početnika.[32] Nije pritom riječ o neposrednoj spoznaji Boga ili urođenoj ideji Boga, kako navodi nauk ontologista,[33] nego na temelju principa uzročnosti Boga se spoznaje iz učinaka.[34] Nasuprot

[26] Usp. Isto, 166-172.
[27] Usp. Isto, 169.
[28] Usp. Isto, 170.
[29] Usp. Isto, 170-171.
[30] Usp. Isto, 178-289.
[31] Usp. J. Stadler, Psihologija, 159-207 (o razumu); 207-255 (o izvoru spoznaje); 255-277 (o volji).
[32] Usp. Isto, 225.
[33] Usp. Isto, 229-233.
[34] Usp. Isto, 253.

ontologistima,[35] a temeljem iskustva J. Stadler govori o nesavršenoj, nejasnoj, tamnoj pa čak i neistinitoj spoznaji Boga. Narav spoznaje govori o nesrazmjeru između ograničene sposobnosti razuma i neograničenog bića koji je predmet čovjekove spoznaje. Stvoreni um ne može spoznati Boga naravnom silom jer spoznaja Božje bîti zahtijeva duhovno svjetlo slave, i neposredno zrenje što stvoreni um nema po naravi. Takvo viđenje Boga odnosi se na vrhunaravno blaženstvo blaženika. Staviti ideju Boga[36] na razinu stvorenih bića isključuje, jer naša spoznaja ovisi o osjetilima i stoga je nesavršena. Zaključak o Božjoj opstojnosti kao neograničenog i nužnog bića te prvog uzroka stvorenoga, izveden je na osnovu učinaka, proizvedenog, vidljivog i ograničenog svijeta, oslanjajući se na načelo uzročnosti. Riječ je o apstraktnoj spoznaji ideje Boga iz vidljivih stvari. Ipak, što je Bog, um može spoznati tek iz promatranja samog sebe. S obzirom da se čovječja duša veoma razlikuje od čistog savršenog duha – Boga, to je tek „neka“ spoznaja Boga.[37] Takva ideja o Bogu je analogna, ograničena savršenost koja niječe svaku nesavršenost i ističe nadilaženje svega spoznatoga. U navedenoj analizi J. Stadler ne navodi utjecaj same svrhe, Boga kao svrhe na ljudsku spoznaju, na čin spoznaje.

S razumskom spoznajom povezana je čovjekova požudna moć,[38] težnja duše za stvarima koje su dobre. Razumna požudna moć ili volja[39] kao predmet ima dobro koje razumom spoznaje, a što se podudara s njenom naravi. Ta težnja k pojedinačnom cilju koristi sredstva za njegovo ostvarenje, ali u nastojanju ostvarenja zadnjeg cilja. Opredjeljenju volje za cilj prethodi razumska spoznaja cilja, pri kojoj razum volji predstavlja cilj kao predmet njene žudnje što je određeni uvjet opredjeljenja.[40] Umski predstavljena svrha kao sila djeluje na volju i osjete. Ipak, sloboda volje je zajamčena konačnim izborom. No, zadnja čovjekova svrha – biti sretan, zbog nesavršene analogne spoznaje i slabosti volje prema ograničenim dobrima, može biti nedostignuta. Unatoč tome, Bog kao neizmjerno dobro ostaje čovjekova konačna svrha, jedini predmet istinske sreće, blaženstva.[41] Poteškoća je u tome što stvorena ograničena i nesavršena dobra, po svom stupnju su daleko od savršenog dobra i kao takva ne mogu zadovoljiti čovjekovo naravno nagnuće u težnji prema istinskom blaženstvu. J. Stadler ipak ne zalazi u samu dinamiku odnosa uma i volje prema zadnjoj svrsi, blaženstvu, spoznaji Božje bîti.

---

[35] Usp. Isto, 232-233.
[36] Usp. Isto, 252-255.
[37] Usp. Isto, 253.
[38] Usp. Isto, 255-277.
[39] Usp. Isto, 262-277.
[40] Usp. Isto, 264.
[41] Usp. Isto, 270, 274.

J. Stadler konačno govori o (unutarnjoj) finalnosti kao stupnjevima ostvarenja vlastitog savršenstva s vrhunskom svrhom u Božjoj savršenosti. Postići vlastitu zadnju svrhu značilo bi doći do Božjeg savršenstva na način postignuća vlastitog savršenstva, ostvarenja svih mogućnosti bića, doći do savršenosti vlastitog bića.[42] Potpuno savršeno biće je jedino Bog. Savršenost bića mjeri se stupnjem postignuća svrhe prema kojoj narav bića teži. Čovjekovo svrha je savršenstvo, a to je vječno blaženstvo, tj. gledanje Božjeg bića, njegove bîti. Apsolutna savršenost pripada samo Bogu, dok ograničena bića posjeduju relativnu savršenost zbog nekog nedostatka. Bog je savršen kao jednostavno i neograničeno biće. Od njegove savršenosti kao prvog uzroka prima svako biće vlastitu savršenost. Svako biće prema svojoj naravi odražava Božju savršenost težeći sličnosti s njegovim bićem. U tom pogledu, u smislu teo(kozmo-antropo)centrične finalnosti, bića, ostvarujući vlastitu svrhu, dio su Božjeg reda postavljenog u svijetu služeći jedni drugima, a posebno čovjeku koji na osobit način odražava savršenost Stvoritelja svojom razumnom naravi kojom ga spoznaje i iskazujući mu ljubav slobodnom voljom, [43] uključujući pogodbeni način Božjeg davanja uvjetovan opredjeljenjem pojedinačne slobodne volje. Istovremeno, drugotna čovjekova svrha je služenje stvorenom Božjem svijetu. Apsolutna Božja savršenost kao svrha čovjekove težnje odnosi se na nepromjenjivost, vječnost, red i ljepotu. Čovjek kao razumno biće svojom slobodnom voljom potiče ostala bića na ostvarenje svrhe, naravne ili vrhunaravne, u tom redu. Božje biće kao svrha težnje bića očituje ljepotu i dobrotu, što izaziva čovjekov um, ali i sva bića prema vlastitoj naravi, na divljenje i sudjelovanje u njoj.

Na temelju analize i osvrta na ulogu finalnosti u shvaćnju bitka kod J. Stadlera zaključujemo da je riječ o apologetskom, statičnom, skolastičkom, intelektualističkom opisu, nacrtu s osnovnim elementima problema, koji ne sadrži dinamički pristup težnji bića prema vlastitoj svrsi, na poseban način razumno-voljnog bića. Taj pionirski nacrt finalnosti J. Stadlera nastavlja i u određenoj mjeri usavršuje A. Bauer.

[42] Usp. J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, 187-234.
[43] Usp. J. Stadler, Naravno bogoslovlje, 303-304.

2. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji A. Bauera

A. Bauer svoju neoskolastičku filozofiju, ohrabren aristotelovsko-tomističkim naukom Leona XIII. u *Aeterni Patris*, stvara u ozračju materijalizma, pozitivizma, novokantizma i subjektivizma, apologetski ističući nasuprot njima metafizičku problematiku. U okviru teodiceje A. Bauer[44] ističe svoje metafizičke stavove nerijetko i u polemičkom duhu u kojima otkrivamo elemente finalnosti u govoru o bitku. Polazi od iskustvenog svijeta kao učinka djelovanja njihova uzroka koji opstojnost ima u sebi – Božjeg bivstva (egzistencije) promatrajući njegovu narav, djelovanje, bît i svojstva.[45]

U filozofiji A. Bauera pronalazimo nacrt transcendentne finalnosti s teocentričnim naglaskom, čemu je usmjerena antropocentrična finalnost. Naime, spoznaja Božjeg bivstva vodi čovjeka njegovoj svrsi – blaženstvu. Riječ je o spoznajama koje postižemo ljudskom naravnom razumskom moći. Svojim umom čovjek može spoznati i dokazati Božju opstojnost.[46] Naša razumna narav ima svoju svrhu (antropološka, unutarnja, imanentna finalnost) – spoznaju najsavršenijeg bića preko uzroka i principa ograničenih stvari, njihovog reda, uzroka i svrhe (kozmološka finalnost).[47] Odbacuje, pritom, neposrednu, intuitivnu spoznaju Božje bîti – ontologizam,[48] na putu prema blaženstvu. Naprotiv, A. Bauer slijedeći nauk Tome Akvinskoga o pet putova prema Božjoj opstojnosti,[49] navodi da um apstrakcijom na temelju iskustva dolazi do prvog uzroka stvarnosti, nužnog bića, čija egzistencija, objektivno zajamčena, dajući opstojnost svakom biću nadilazi stvarnost svojom savršenošću, a ujedno je i svrha postojećega reda u svijetu (objektivna finalnost). Svršno oblikovana stvarnost govori u prilog opstojnosti umnog i slobodnog bića koje uvodi i moralni red u svijet.

U okviru kozmološke finalnosti A. Bauer okvirno ističe da red i svršnost u svijetu upućuju na uređenje od razumnog i slobodnog uzroka.[50] U sklopu govora o svršnom uzroku, ističe teleološko uređenje bića i svijeta, suprotno filozofijama koje isključuju taj vidik primjenjujući tek materijalistički, monistički, panteistički, fatalistički pristup, ili nužan razvoj apsolutnoga. Svoju kritiku upućuje također mehanicističkom pristupu glede svršnosti bića i svijeta suprotstavljajući vlastiti teleološki pristup stajalištu u znanosti koje se temelji tek na fizičkim, kemijskim i mehaničkim zakonima, osvrćući se jedino na metodu, tj. „kako“ u

[44] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, III.
[45] Usp. Isto, 1-2.
[46] Usp. Isto, 3-51.
[47] Usp. Isto, 5.
[48] Usp. Isto, 6, 8.
[49] Usp. Isto, 13-51.
[50] Usp. Isto, 25-29.

znanosti, a zanemarujući ono „čemu“. Nije riječ o tome da A. Bauer ne priznaje u svom teleološkom osvrtu, prirodne, mehaničke zakone i sile. Naprotiv, prihvaća ih čak i ukoliko mehaničko shvaćanje svijeta, tumačeći kretanje tvarnih čestica zahvaća sve prirodne sile, osim duše, u želji da se približi shvaćanje prirode. No, tvrdi da će se upravo tada pokazati neizostavna potreba teleologije, tj. mudrost Stvoritelja kao počela koja do najsitnijih detalja uređuje svijet. Svoju izričitu protivnost, ipak, upućuje mehaničkom shvaćanju prirode koje ju svodi tek na slijepu mehaniku molekula ili nesvjesno gibanje atoma bez određene osnove.[51]

O unutarnjoj, imanentnoj finalnosti u biću govori A. Bauer strogo u okvirima aristotelovsko-tomističkog nacrta, a ona je neodvojiva od kozmološke, transcendentne, teocentrične finalnosti pri čemu se navedeni vidici isprepliću. A. Bauer ističe da biće svrhovito iznutra u njegovoj naravi određuje svrha koju je primilo od vlastitog tvorca – Boga. Svrhu definira u sklopu analize uzroka bića,[52] gdje svraća pogled najprije na počelo, po kojem sve jest, nastaje ili se spoznaje.[53] Ono daje bitak i bît biću, tj. samo bivstvovanje. Riječ je o tvornom uzroku, uz kojeg po uzoru na Aristotelov nauk na biće utječu i tvarni, lični te svršni uzrok.[54] Specifičnost tvornog uzroka[55] je što dovodi u bivstvovanje moguće biće imajući u vidu svrhu prema kojoj ga oblikuje – lični uzrok – čineći ga upravo takvim bitkom – tvarni uzrok. Prvi tvorni uzrok koji daje bitak i bivstvovanje biću je jedino Bog.[56] A. Bauer, temeljem unutrašnjeg i izvanjskog iskustva, potvrđuje njegovu objektivnu vrijednost,[57] suprotno empirističkim, relativističkim i pozitivističkim stajalištima.[58] Izvanjskim iskustvom putem osjetila uočavamo slijed pojava, a svijest na temelju razuma putem apstrakcije svjedoči o prijelazu iz nebivstvovanja u bivstvovanje zaključujući o apsolutno valjanom metafizičkom počelu koje utemeljuje, ali i transcendira iskustveni svijet.[59] Stvorenja očituju određeni stupanj savršenosti dobrote svoga prvog tvornog uzroka i posljednje svrhe – Boga jer su analogična slika Božjeg bitka i djelovanja.[60]

Oslonac vlastitom promatranju uzročnog djelovanja[61] nalazi u skolastičko-peripatetičkoj filozofiji tumačeći učinke djelovanja stvorenih uzroka kretanjem i promjenom pri čemu su važni elementi subjekt, proces te učinak promjene, koji svojim savršenstvom kao

[51] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 182-183.
[52] Usp. Isto, 136-185.
[53] Usp. Isto, 136-138.
[54] Usp. Isto, 139.
[55] Usp. Isto, 140.
[56] Usp. Isto, 141-143.
[57] Usp. Isto, 143-146.
[58] Usp. Isto, 146-150.
[59] Usp. Isto, 145.
[60] Usp. Isto, 154.
[61] Usp. Isto,155-168.

novim određenjem bitka ne nadilazi savršenost uzroka, a konačno uzročni niz dolazi do prvog uzroka. Govoreći o činu i moći[62] u biću, ipak ne razlaže ulogu svrhe pri dolaženju do zbiljnosti ili ostvarenja bîti bića. Tvar i lik[63] kao unutarnja počela naravi bića okvirno povezuje sa svrhom. Lik kao počelo – čin daje tvari kao neodređenoj mogućnosti određenje, određeni bitak. Ta počela određuju biće prema svrsi nakon što je stvoreno od tvornog uzroka prema ideji uzornog uzroka.[64] Ulogu svrhe u naravi bića, u transcendentalnim svojstvima bića ili savršenosti, koji izviru iz same bîti bića, jednoti, istinitosti i dobroti,[65] spominje A. Bauer neizravno tek kod dobrote kao naravne težnje svih bića, a osobito razumnih. Stvar kojoj je težnja usmjerena predstavlja u sebi neki bitak, savršenstvo srazmjerno težnji kako bi je usavršilo, ostvarilo bît bića. Govoreći o uzrocima navodi svrhu[66] kao ono posljednje, svršetak, cilj za kojim ide djelovanje bića koje prestaje u trenutku njenog posjedovanja.[67] Svrha je ono što svojom dobrotom pokreće sve uzroke te je prvi uzrok,[68] iako se razlikuje i od tvarnog i od ličnog kao unutarnjih uzroka jer je izvanjska. Tvorni uzrok je dvostruko određen za svrhu: naravnom ili nužnom težnjom i uz mogućnost razumskog, namjernog, slobodnog određenja. Tako se svrha očituje u fizičkom redu, nužnom djelovanju naravi, dok se razuman uzrok u svom djelovanju kreće prema spoznatoj svrsi.[69] Nerazumna bića uređuje razuman uzrok i usmjerava ih prema svrsi. Prirodnu svrhovitost očituje narav usklađenošću uzroka, čije je djelovanje usmjereno prema svrsi i uklopljeno u red u svijetu. Isključena je mogućnost slučaja u prirodnom poretku. Takva narav bića upućuje na opstojanje umnog temelja kao vlastitog ureditelja, ali i cjelokupnog prirodnog poretka. Svrha[70] u biću očituje se kao dobro što ga tvorni uzrok želi postići, kao subjekt kojem je dobro namijenjeno i kao samo posjedovanje dobra. Tvorni uzrok nastoji kroz djelovanje ostvariti svrhu koja već postoji u biću. Konačna, posljednja svrha nema neku višu svrhu, nego je posljednja za djelovanje tvornog uzroka, ističe A. Bauer, a to je za sve stvorove Bog.[71] Sva bića, ograničena i nenužna, imaju bitak od Boga, prvog uzroka svijeta, koji je bitak o sebi, njegovim razumnim i slobodnim stvaranjem iz ničega.[72] Čin Božje spoznaje odnosi se na ideju i osnovu svih stvari

[62] Usp. Isto, 51-65.
[63] Usp. Isto, 168-173.
[64] Usp. Isto, 183-185.
[65] Usp. Isto, 71-93.
[66] Usp. Isto, 173-185.
[67] Usp. Isto, 173-174.
[68] Usp. Isto, 179-180.
[69] Usp. Isto, 180-182.
[70] Usp. Isto, 175-178.
[71] Usp. Isto, 177.
[72] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, 134-191.

te svrhu zbog koje ih je htio.[73] Red i svršnost u svijetu proistekli su iz Božjeg savršenog uma i htijenja.[74] U Božjem umu prisutna je ideja o svijetu kojem je on uzorni uzrok po svojoj bîti koju spoznaje.[75] Što se tiče opće svrhe svijeta, Božje namjere sa svijetom, A. Bauer ističe njenu dvostrukost: svrhu Stvoritelja i svrhu svijeta.[76] S obzirom da stvorenja samim svojim bitkom očituju Božju dobrotu i savršenost, u različitim stupnjevima, od kojih je najviše razumno i slobodno biće (antropocentrična finalnost), oni su objektivna slava Božja.[77] Time očituje proporcionalnost između savršenosti bića i Božje slave, svrhe stvorova i Stvoritelja, jer je blaženstvo stvora ujedno i zadnja svrha Stvoritelja. Stvorenja svoju svrhu postižu prema vlastitoj naravnoj težnji za najvećom vlastitom savršenosti, tj. blaženstvom.[78] Odstupanje od tog srazmjera, čak do gubitka vlastitog blaženstva, može se dogoditi kod razumnog i slobodnog bića, iako Božja slava i tada biva postignuta u vidu savršene pravednosti. Čak i kod slobodnog odbacivanja vlastitog blaženstva, ta svrha je i dalje prisutna u bitku bića – spoznati Božju bît, bitak, dobrotu i savršenost vlastitog tvornog uzroka. Zaključujemo da djelovanje svršnog uzroka A. Bauer povezuje s tvornim uzrokom. Bog kao prvi tvorni uzrok ujedno je i posljednja svrha bića i svijeta.

Kada je riječ o imanentnoj, unutarnjoj, subjektivnoj finalnosti razumnog i slobodnog bića A. Bauer je analizira u sklopu ontoloških i teodicejskih problema tek u nacrtu na liniji aristotelsko-skolastičkih analiza, a suprotstavljajući se materijalizmu, senzualizmu, pozitivizmu, empirizmu te kriticizmu. Uzročnost svrhe[79] kod razumnog i slobodnog bića proizlazi iz namjere,[80] kojom hoćemo svrhu kao i iz sredstava kojima je postižemo, iako kod samog htijenja kao bîti subjekta nije riječ o svrsi kao uzroku. Primjer tomu je Božje htijenje koje je kao neizmjerna dobrota uzrokom samom sebi.[81] Svrha potiče htijenje da ide prema njoj kao prema spoznatom dobru i privlači tvorni uzrok. Kod nerazumnih bića naravnom težnjom usmjerava ih prema svrsi, a kod razumnih bića pomoću umske spoznaje i volje koje svrha privlači. Ipak, samo spoznanje predmeta kao svrhe u umu još ne znači uzročno djelovanje svrhe,[82] jer ne djeluje ono na volju, nego dobrota svrhe. Time je spoznanje tek spojnica volje i svrhe. Svrha, blaženstvo razumnog bića je spoznaja Božje bîti jednake

[73] Usp. Isto, 159.
[74] Usp. Isto, 25-29.
[75] Usp. Isto, 160-161.
[76] Usp. Isto, 162-166.
[77] Usp. Isto, 164.
[78] Usp. Isto, 165.
[79] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 178-179.
[80] Usp. Isto, 177.
[81] Usp. Isto, 178.
[82] Usp. Isto,179.

Božjem bitku,[83] a ona nije neposredna, nego se zasniva na iskustvu, analogijski oblikovana prema ontološkim načelima. Ono što mi spoznajemo je „nešto“ što ima neki bitak,[84] prema kojem je intencionalno usmjerena naša spoznaja kako bi mu pridjenula neki sadržaj otkrivajući određeno značenje bića. Tako je predmet izazov našem umu da ga shvati i usvoji.[85] Ipak, analoški karakter bića uvažava razliku između bitka bića (od drugoga) i Božjeg bitka (o sebi),[86] tj. njihove bîti[87] koja određuje biće. Mi možemo spoznati bît,[88] ali ta je spoznaja posredna i nesavršena. To se osobito odnosi na Božju bît.

Na temelju prethodne analize i osvrta na nju mogli smo zaključiti da A. Bauer Boga promatra kao bitak o sebi, tvorni uzrok, Stvoritelja i posljednju svrhu bića i svijeta koju razumno i slobodno biće spoznaje kao vlastito blaženstvo kojem teži, dok ostala bića to čine težnjom svoje naravi. Ipak, A. Bauer pripadajući prvoj generaciji neoskolastika i otvarajući put ontološkom i teleološkom promišljanju u samu tematiku ne zalazi dublje. Riječ je još uvijek o apologetskom, statičnom, intelektualističkom promatranju, koje ne opisuje unutarnju dinamiku težnje bića prema svrsi, osobito čovjeka kao razumno-voljnog bića. Taj korak će učiniti neki neoskolastici druge polovice XX. stoljeća pri čemu se blagi prijelaz naslućuje već kod V. Keilbacha.

[83] Usp. A. Bauer, *Naravno bogoslovlje*, 52-88.
[84] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 11.
[85] Usp. Isto, 12.
[86] Usp. Isto, 23.
[87] Usp. Isto, 44-51.
[88] Usp. Isto, 46-49.

3. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji V. Keilbacha

V. Keilbach se ne bavi isključivo problemom finalnosti u vlastitoj filozofiji, ali je nezaobilazno tumači obrađujući ontološke i teodicejske probleme na način otvorenijeg apologetskog dijalogiziranja sa suvremenim filozofijskim strujama. Uz aristotelovsko-skolastičku tradiciju koju slijedi itekako su prisutni i platonističko-augustinski utjecaji na njegovo promišljanje. Zastupljeni su različiti vidici finalnosti pri čemu se u obradi pojedine tematike stavlja naglasak na određeni vidik, a drugi se na njega nadovezuju i isprepliću. Uočavaju se neki novi naglasci i njihovo produbljivanje u usporedbi sa strogo skolastičkim pristupom prethodnih autora J. Stadlera i A. Bauera. Izlazi se iz stroge sheme koja predstavlja tek okvir i nacrt problema finalnosti. Ipak, još uvijek se nastoji ostati na zacrtanoj liniji skolastičke obrade problema s izričitim kritičkim ograđivanjem od nekih subjektivističkih pristupa. U tom okviru daje se, ipak, naznaka određenog razvoja tematike finalnosti.

Novi element, s obzirom na prikaz finalnosti u shvaćanju bitka J. Stadlera i A. Bauera, od kojeg polazi V. Keilbach, je otvaranje vrata egzistencijalističkom pristupu, dijalogu sa suvremenim filozofijama pri čemu koristeći se njihovom terminologijom počinje raspravljati o egzistencijalnim temama. U tom smislu, čak se i teodicejska problematika kojom se bavi ne okuplja pod nazivlje – teodiceja ili naravno bogoslovlje, nego se ističe problem Boga u filozofiji. U taj kontekst stavlja se finalnost kao polazni i krajnji egzistencijalni problem tumačeći tezu F. Nietzschea da je Bog mrtav i kao takav prazna svrha čovjekovih želja. V. Keilbach, nasuprot tome, ističe u okviru te egzistencijalističke, subjektivne problematike da život bez Boga, stvoritelja i svrhe svijeta, nema smisla. Time filozofiji besmisla, zbog uklanjanja svrhe, odgovara isticanjem kozmološke finalnosti koja podrazumijeva objektivnu transcendentnu finalnost s teocentričnim naglaskom uključenu i u mikrokozmos ljudskog postojanja. Pitanje o Bogu kao svrsi svega, stoga, smatra temeljnim pitanjem smisla čovjekove egzistencije.[89] Nesavršeni ljudski govor o Bogu,[90] ipak je sigurno objektivno stečeno znanje apstrahirano iz konačnih stvari koje šalju poruku suvremenom čovjeku da sve ima izvor i svrhu u Bogu koji kao takav budi preko čovjekove naravne spoznaje obvezu priznanja i štovanja.[91]

Temelj objektivnoj finalnosti nudi dokazujući opstojnost osobnog bića Boga na tragu unutarnjeg i izvanjskog iskustva pri čemu dobrota, istina, red i sklad upućuju na upravljača

[89] Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, 18.
[90] Usp. Isto, 20.
[91] Usp. Isto, 26.

svijeta. Naznačujući elemente subjektivne, imanentne ili unutarnje finalnosti V. Keilbach ističe da subjekt svojim sposobnostima može doći do svrhe jer čuvstva nude predodžbe razumu koji apstrakcijom spoznaje pojmove bitka, dobra i svrhe, uz čiji poticaj volja teži za dobrom i blaženstvom. Stvarajući nacrt objektivne transcendentne finalnosti u čemu razum polazi od pojma Boga[92] problematizira stajališta zastupnika apriorne, neposredne spoznaje Božje opstojnosti,[93] čiji se zaključci svode na spoznaju Boga vjerom ili neposrednim uvidom, a ne razumskim putem, pri čemu ideja poprima status objektivne realnosti.[94]

V. Keilbach prikazuje nacrt kozmološke, transcendentne, objektivne i teocentrične finalnosti. Tome u prilog govori dokaz iz svrhovitosti,[95] reda u svijetu koji upućuje na opstojnost razumnog ili osobnog ureditelja svijeta. Red podrazumijeva stupnjeviti rast bića u savršenosti, stalnost razmjera i upravljenost dijelova, prema određenom redu, nekom učinku ili svrsi.[96] Red se odnosi na djelovanje nerazumnih bića prema svrsi, unutarnju finalnost, što upućuje na razumnog, mudrog i osobnog ureditelja. Transcendenciju i nužnost ureditelja izvodi argumentacijom iz nenužnosti kontingentnih bića koja u uzročnom nizu ne mogu ići u beskraj.[97] U taj se nacrt uklapa „nomoložki“ dokaz[98] govoreći o opstojnosti osobnog zakonodavnog uzročnika, biološki dokaz – usklađeni procesi u organizmima nisu slučajni, te antropološki dokaz – čovjek kao duhovno biće ne može biti tek organski evolutivni produkt. Bitna razlika anorganskog i organskog života, prijelaz iz neživog u živo biće te u čovjeka upućuju na zahvat uzročnika razumne, osobne i svjesne naravi. U taj se vidik promatranja svršnosti u svijetu uklapa i entropološki dokaz[99] – kao što vidljivi svijet ima početak u stvaranju, ima i svršetak, teži određenom maksimumu. U prilog kozmološkom pristupu finalnosti govori i Božji neprestani utjecaj, uzdržavanje bitka bića i sudjelovanje u njihovu djelovanju, bivstvovanju.[100] Božja providnost[101] kao Božji plan upravljanja svijetom podrazumijeva Božju volju, ostvarenje svrhe svijeta koju bića mogu postići. Božje stvaranje, opstojnost svijeta, kao razumni čin mora imati neki smisao, svrhu, svojom uzvišenošću ravnoj Bogu – Boga samoga, koji svoju savršenost dijeli drugima, čini ih sebi sličnima kao uzorni

[92] Usp. Isto, 35.
[93] Usp. Isto, 38-66.
[94] Usp. Isto, 40.
[95] Usp. Isto, 119-123. Usp. G. Keilbach, *Ontologia*, 168-173.
[96] Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, 119.
[97] Usp. Isto, 123.
[98] Usp. Isto, 123-124.
[99] Usp. Isto, 145-148.
[100] Usp. Isto, 250-261.
[101] Usp. Isto, 268.

uzrok pri čemu stvorenja očituju objektivnu izvanjsku slavu Božju koja porastom njihove savršenosti raste, osobito kod razumnih stvorova.

Govoreći o unutarnjoj ili imanentnoj finalnosti, nerazumnog te razumnog i slobodnog bića imajući u vidu antropocentričnu finalnost, polazi od samog pojma bića[102] shvaćenog analogno, no kroz taj vidik isprepliću se i objektivna, transcendentna i teocentrična finalnost. Konačno biće utemeljeno u Bogu,[103] od kojeg prima određeni bitak,[104] sastavljeno je od bîti i bitka,[105] akta i potencije. Njegove vlastitosti: jedno, dobro i istinito, temelje se na Božjoj jednoti, dobroti i istinitosti,[106] kao neograničenom biću o sebi, primajući od njega vlastiti bitak.[107] Bitak takvog bića uzrokovan je uzrocima: tvorni i svršni, materijalni i formalni.[108] Prvi njegov uzrok je Bog na kojem ostali participiraju. Time V. Keilbach naglasak stavlja na tvornoj uzročnosti te u tom pogledu tvorni uzrok iz ničega moguće biće vodi prema zbiljnosti oblikujući (formalni uzrok) njegovu tvar (materijalni uzrok) prema, za njega određenoj, svrsi pod utjecajem finalnog ili svršnog uzroka[109] čemu biće svojim djelovanjem, tj. naravi teži. Teocentrični naglasak te finalnosti sasvim je očit jer usmjerenje prema svrsi biće prima od drugoga, racionalnog bića, konačne svrhe – Boga.

Iako V. Keilbach unutarnju finalnost nerazumnih bića opisuje općenito u kontekstu prikaza svršnog uzroka, ona je ipak podređena opisu antropocentrične finalnosti slobodnog i razumnog bića – čovjeka. U tom kontekstu naglasak je na dva temeljna vidika: spoznajnom i etičkom, istina, tek u nacrtu bez dubljeg zalaženja u problematiku distancirajući se tako od ontologizma i subjektivizma. V. Keilbach odbacuje ontologizam jer vodi poistovjećivanju Božjeg i našeg bitka, ali i stoga što Boga kao neograničeno biće ne možemo spoznati vlastitom ograničenom naravnom intuitivnom spoznajom zbog nesrazmjera između razuma i predmeta.

U pogledu unutarnje finalnosti razumskog bića do vlastite svrhe aposteriornim spoznajnim putom razum vodi analogija. Metafizički i fenomenološki intuicionizam[110] neprihvatljivi su V. Keilbachu jer isključivim dinamičkim shvaćanjem bitka zanemaruju apstraktno-diskurzivnu spoznaju i dokaze za Božju egzistenciju. Iracionalnom

[102] Usp. G. Keilbach, *Ontologia*, 80-109.
[103] Usp. Isto, 100-104.
[104] Usp. Isto, 81.
[105] Usp. Isto, 96-100.
[106] Usp. Isto, 110-116.
[107] Usp. Isto, 119.
[108] Usp. Isto, 141-173.
[109] Usp. Isto, 168-173.
[110] Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, 45-48.

sentimentalizmu [111] upućuje kritiku naglašavanja osjećajnog doživljaja nad razumskom spoznajom koja nije u mogućnosti doći do spoznaje Boga. Sve su to, prema V. Keilbachu, stranputice modernizma u vidu agnosticizma, imanentizma i evolucionizma koje imaju oznaku subjektivnosti i relativnosti čuvstava, a ne objektivnu i apsolutnu sigurnost spoznaje. Naprotiv, u činu spoznaje Boga, smatra V. Keilbach, čuvstva i razum su neodvojivi na putu aposteriornog spoznavanja Božje opstojnosti,[112] slijedeći putove Tome Akvinskoga.[113] Tako razumski, posredno, preko svijeta, dolazi do objektivne transcendentne egzistencije Boga kao čovjekove svrhe (objektivna finalnost). Promjenjivost svijeta upućuje na nepromjenjivog pokretnika, uzročnost u svijetu vodi do prvog neprouzročenoga uzroka, nenužnost svijeta do nužnog bića koje je transcendentno, apsolutno, čisti čin, biće od sebe ili po sebi koje svemu drugom daje bitak.

Subjektivna, bolje rečeno unutarnja finalnost razumnog bića V. Keilbacha, povezana je s objektivnom, transcendentnom, teocentričnom finalnošću i ostaje u skolastičkim okvirima ističući etički vidik što je utjecaj dijaloga s Kantovom filozofijom. Čovjekov duh, prema njemu, očituje objektivnu, transcendentnu svršnost u svijesti ćudoredne obveze i odgovornosti prema transcendentnom osobnom zakonodavcu. [114] Egzistentne stvari imaju svoj smisao, „zadnju svrhu“ koju narav svojim činima nastoji postići. To podrazumijeva srazmjer između ljudske naravi i čina, u vidu obveze koja postaje apsolutna – „kategorički imperativ“. To vodi drugom dijelu deontološkog dokaza, a taj je da postoji viša volja, božanska koja obvezuje čovjeka, čije neispunjenje izaziva osjećaj krivnje. Riječ je o „metafizičkoj činjenici“ koja upućuje na egzistenciju transcendentnog osobnog zakonodavca kojem je naša volja svojom obvezom upravljena. Za razliku od nagonskih bića koje instinkt upravlja njihovoj zadnjoj svrsi, čovjeka kao slobodno biće njegova volja težnjom upravlja prema dobru, konačno nužnom, apsolutnom dobru, konkretnom egzistentnom zakonodavcu koji putem prirodnog zakona govori i obvezuje čovjekovu razumnu narav da čini dobro. [115] Time ona očituje heteronomnost, ovisnost o izvanjskoj volji kao izvoru moralnog zakona.

Deontološkom dokazu u prilog ide i eudajmonološki dokaz, težnja razumske naravi za srećom, blaženstvom kao vlastitom svrhom što upućuje na egzistenciju neograničenog dobra.[116] Pritom je riječ o istinskoj naravnoj voljnoj težnji prema neograničenom dobru koje razum spoznaje kao vlastitu zadnju svrhu u smislu posredno-apstraktivne spoznaje, a ne o

[111] Usp. Isto, 48-53.
[112] Usp. Isto, 68-96.
[113] Usp. Isto, 97-156.
[114] Usp. Isto, 131-138.
[115] Usp. Isto, 137.
[116] Usp. Isto, 138-145.

neposredno-konkretnom gledanju Boga.[117] Time voljna težnja tako spoznatom neograničenom dobru, najsavršenijem biću, jamči njegovu objektivnu egzistenciju. Relativni bitak čija je bit svršna upravljenost kao zahtjev same naravi razlog je stvarne opstojnosti termina te upravljenosti.[118]

Nakon osvrta na svršnu upravljenost ljudske volje, na tragu augustinovske refleksije, s obzirom na čovjekovu unutarnju finalnost, ulogu razuma u spoznaji svrhe susrećemo u analizi ideološkog ili noetičkog dokaza,[119] pri čemu refleksijom, aposteriornim putom, naš razum uviđa postojanje opće, vječne, transcendentne istine, koja dolazi od Boga jer je ograničeni duh ne posjeduje kao vlastitu. Odbacujući ontologističku, neposrednu spoznaju, V. Keilbach se poziva na realistički platonizam sv. Bonaventure u smislu neposrednog dodira našeg razuma s idejama kao predmetima mišljenja, a ne neposrednom intuicijom Boga što upućuje na četvrti Tomin put, pri čemu naš razum posrednom spoznajom vječnih istina participira na Božjem savršenstvu kojem teži.

U svjetlu navedenog osvrta uloga finalnosti u shvaćanju bitka V. Keilbacha očituje se u upravljenosti našeg bića vlastitoj svrsi, a ta je gledanje Božje bîti, posjedovanje neograničenog dobra na posredan način s obzirom na spoznatljivost Božje naravi[120] ili Božje bîti uzimajući u obzir Božju narav.[121] U tom smislu naša spoznaja Boga, prema načelima naše naravi, je analogna, ograničena i nesavršena u odnosu na Božju neograničenu bît pri čemu se služi ograničenim, nesavršenim predmetima kao posrednicima Božjih svojstava ili savršenosti kao odlika Božjeg bitka. Zadnji temelj takve posredne spoznaje i htijenja je Božja bît istovjetna njegovu bitku. Bog kao njihov tvorac i svrha daje i uzdržava bitak svemu stvorenomu, njihovoj bîti, putem njihove naravi.[122] Tu je korijen svrhovitog djelovanja bića, osobito čovjeka kao razumnog i slobodnog bića, u okviru Božje svrhe sa svijetom.[123]

Proširivanjem vidika finalnosti s obzirom na vlastite prethodnike V. Keilbach pokazuje postupno otvaranje dijalogu sa suvremenim filozofijama, iako još uvijek u apologetskoj utvrdi aristotelovsko-skolastičke te platonističko-augustinske tradicije. Slično nastojanje uočava se i u misli S. Zimmermanna.

---

[117] Usp. Isto, 139.
[118] Usp. Isto, 143.
[119] Usp. Isto, 149-154.
[120] Usp. Isto, 179-182.
[121] Usp. Isto, 183-194.
[122] Usp. Isto, 253.
[123] Usp. Isto, 267-276.

4. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji S. Zimmermanna

S. Zimmermann dijalogizira s filozofijama I. Kanta, K. Jaspersa i M. Heideggera kritizirajući njihovo mišljenje o nemogućnosti objektivne spoznaje te zatvaranja čovjekova bitka isključivo u okvire iskustvenog svijeta. Time osuvremenjuje neoskolastičku spoznajnu teoriju zaključcima o sigurnosti spoznate istine. Uporišta pronalazi u filozofijama Platona, Aristotela, Augustina i Tome Akvinskoga. Uočavamo sličnosti s polazištem V. Keilbacha, naime i u njegovu dijalogiziranju sa suvremenim filozofijama pozitivizma i subjektivizma prožetom apologetskim stavom ističe se teocentrična finalistička dimenzija života,[124] sa zaključkom da je Bog njegov uzrok i svrha. U tom kontekstu naglasak se stavlja na etički vidik s polazištem u noetičkom, tj. promatrajući ljudsku razumnu narav u koju je usađen moralni zakon pri čemu razumna težnja – volja usmjerava čovjekovo biće prema Bogu kao njegovu najvišem Dobru. Cilj njegova promatranja stoga je doći do sigurne spoznaje Boga.

U tom pothvatu, slično prethodno promatranim autorima, postavlja temelj objektivnoj, transcendentnoj, teocentričnoj finalnosti dokazima o Božjoj opstojnosti. Naime, polazište – nenužni, kontingentni svijet, vodi razum slijedeći načelo uzročnosti prema njegovom nužnom, nepromjenjivom, prvom uzroku, savršenom osobnom transcendentnom biću – Bogu.[125] Uz to, zacrtavajući osnove kozmološke finalnosti, ističe da osobito red i zakonitost u svijetu potiču spoznaju na zaključak o Bogu kao Ureditelju.[126] Taj uzrok promjena u svijetu nije imanentan, nego transcendentan,[127] jedinstveni princip sa svojstvima transcendentne osobnosti.[128] Na to upućuje jedinstven kozmički raspored i njegova finalna tendencija,[129] s promišljenom (razumskom) osnovom, očitovanom kako u instinktivnom djelovanju, tako i u čovjekovu razumskom djelovanju. Riječ je o prvom uzroku kao najsavršenijoj svjesnosti,[130] a takvo biće može biti jedino – Bog.

Riječ je o spoznaji razumnog bića koje analizira i temelje vlastite spoznaje, njihov uzrok i svrhu[131] – Boga stvoritelja razumnog bića. Time S. Zimmermann daje nacrt unutarnje, imanentne ili subjektivne finalnosti obilježene teocentričnošću. Ipak, finalnost je okvir, implicitni vidik njegove filozofije, ali ne i predmet dubinskog istraživanja. Polazište govora o finalnosti S. Zimmermanna, na osobit način kao rezultat kritičkog dijalogiziranja sa

[124] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 3; Usp. Isti, *Filozofija i religija* (sv. II), 2.
[125] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 9; 277-294.
[126] Usp. Isto, 10.
[127] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 281-282.
[128] Usp. Isto, 287-293.
[129] Usp. Isto, 289.
[130] Usp. Isto, 290.
[131] Usp. Isto, 14; Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 3.

subjektivističkom filozofijom I. Kanta, argumentirano je utemeljena unutarnja, naravna ili subjektivna finalnost iz koje se izvode dokazi za objektivnu, transcendentnu, teističku, tj. teocentričnu finalnost uz neupitno uvažavanje kozmološke finalnosti. Uloga te subjektivne finalnosti[132] je dovesti čovjeka kao osjetilno, svjesno i voljno biće do njegove svrhe, a ta je izvansvjesno realno biće, Bog kao njen temelj, Tvorac koji ima bitak po sebi, a svemu drugom daje bitak. Subjektivna finalnost S. Zimmermanna ima dvostruki vidik: noetički i etički, s naznakom da je noetički vidik u službi etičkoga. Ona čovjeka (tvornom i svršnom uzročnošću) vodi do konačne Svrhe – Boga kao moralnog Zakonodavca.

Potaknut imanentističkim i agnostičkim modernim strujama S. Zimmermann najprije vrši noetičko preispitivanje koje daje teistički (teocentrični) temelj etičkom istraživanju vodeći ga prema Bogu kao apsolutnoj Istini i Dobroti.[133] U tom smislu njegovo istraživanje predstavlja specifičan most između prve i druge faze neoskolastičkog promišljanja o finalnosti. Ostajući u određenim čvrstim okvirima skolastičke tradicije, te iako ne istražuje na liniji J. Maréshala i srodnih europskih skolastika, otvara istraživanje dubljem subjektivnom intelektualističkom propitivanju uvažavajući tek usputno i intuitivne vidike koji će svoju dinamičku dimenziju poprimiti kasnije.

Krenuvši od ljudske bîti u svom teističkom (teocentričnom) nazoru, S. Zimmermann pod noetičkim (spoznajno-kritičkim) vidom promatra ljudsku narav, čiji razum svojom spoznajnom djelatnošću teži prema istini, nastojeći dosegnuti cjeloviti bitak. Taj noetički put dovodi ga do Boga kao Zakonodavca koji obvezuje njegovu narav moralnim zakonom predstavljajući svojom apsolutnom istinom i vrijednošću svrhu njegovu životu.[134] Poput prethodno navedenih autora J. Stadlera, A. Bauera i V. Keilbacha, oslanja se na aposteriorni pristup uvažavajući iskustvenu činjenicu kontingentnosti svijeta, čiji prijelaz iz „nebiti“ u „biti“ ukazuje na njegovu nenužnu egzistenciju te relaciju uzročne ovisnosti o nužnom osobnom, tj. razumnom i slobodnom biću o sebi, Bogu kao tvorcu moralnog reda koji postavlja svrhu ljudskoj naravi, a ta je on sam.

Dokazujući da želi temeljito ući u potragu polazi od prve iskustvene činjenice, spoznaje o duši,[135] činjenice da živi, tj. da ima svijest o sebi, o „ja“ kojim doživljava sebe i stvarnost razlikujući pritom osjetilnu od duhovne, apstraktne spoznaje, kojom pojmovno izriče konkretnu stvarnost. Nakon opažanja čovjek razumnom spoznajom[136] stvara sud o

[132] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 38; usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. II), 24.
[133] Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija* (sv. I), 40-45.
[134] Usp. Isto, 47-58.
[135] Usp. Isto, 59-65.
[136] Usp. Isto, 66-74.

predmetu, čiji sadržaj nije uvijek opažajan, nego i misaon, mišljenjem formiran kao opći pojam koji se uspoređuje sa stvarnošću utvrđujući sigurnost spoznaje. Primjenjujući postupak na spoznaju Boga, pojam o Bogu ne možemo provjeriti s njegovom egzistencijom jer nemamo neposredan uvid, nego nam preostaje diskurzivno mišljenje, zaključivanje apriornim ili aposteriornim putom uz zadaću doći intuitivnim uvidom do onog bitnog. U tom noetičkom istraživanju, bitak prethodi mišljenju, a istinitost mišljenja ovisi o bitku, što je važno pri utvrđivanju sposobnosti razuma za spoznaju izvansvjetske realnosti.[137]

S. Zimmermann ostavlja po strani liniju razmišljanja onih neoskolastika, tomista koji slijedeći finalitet razuma žele doći do izvansvjetske realnosti kao svrhe koja je postavljena u bîti razuma, u spoznajnoj aktivnosti kao naravni finalni karakter.[138] Naprotiv, njegov put je na liniji de Vriesa, Merciera i sličnih autora, tj. Tomine metafizike spoznajnog subjekta, a ne realnog predmeta. Riječ je o tome da razum shvaća bît stvari izvansvjesnog predmeta što otkriva u senzitivnoj sferi ovisnoj o izvansvjesnom predmetu kao svrsi. Uzima u obzir i Augustinovu misao o sigurnosti svijesti te Tomino mišljenje o prvotnoj spoznaji objekta tako da u aktu mišljenja neposredno spoznajemo i svoju egzistenciju. S ciljem dolaska do sigurne općevrijedne spoznaje metafizičkih objekata u prvoj etapi noetičkog ispitivanja polazi od svjesnog iskustva vlastitog realnog bitka kao predmeta sigurnog suda.[139] U drugoj etapi[140] otkriva od svijesti neovisni bitak oslanjajući se na spoznaju koju percipiramo osjetilima čija je svrha izvansvjesna realnost – finalitet osjetilnosti (slijedeći de Vriesa).

Ipak, bitni finalni naglasak S. Zimmermann stavlja na voljnu aktivnost kao težnju za ostvarenjem spoznatog cilja, što uključuje finalističku strukturu pri čemu je očuvana njena sloboda. [141] U voljnoj aktivnosti promatra se vrijednost u srži moralne obveze, a ona je povezana s bitkom,[142] u čemu leži moralna vrijednost života.[143] Bitak[144] kao ono što jest, ono „tu sam“ stavljen je pred našu svijest kao „to sam“ ili određeni bitak. Određuje ga njegova metafizička bît koja se izriče apstraktnim pojmovima. Time što jest bitak je neka vrijednost.[145] Bitak bića u svojoj potencijalnosti teži aktualizaciji vlastite forme, uzbiljenju, usavršenju, vlastitom dobru ili svrsi, tj. vrijednosti, a povezanost s bitkom ostvaruje se relacijom teženja

[137] Usp. Isto, 146-157.
[138] Usp. Isto, 147.
[139] Usp. Isto, 149-152.
[140] Usp. Isto, 152-153; 158-236.
[141] Usp. Isto, 256-257.
[142] Usp. Isto, 294-304.
[143] Usp. Isto, 305-329.
[144] Usp. Isto, 294.
[145] Usp. Isto, 297.

kao volitivnim i emocionalni aktom svjesnog subjekta.[146] Objektivna vrijednost, prema S. Zimmermannu, u sebi nosi dva elementa: relaciju s bitkom i relaciju s doživljavanjem. Kritički se osvrćući na subjektivističko promatranje jedino doživljajne komponente, on prihvaća objektivističko na liniji tomističkog razlikovanja intelektualne i intuitivne, racionalne i diskurzivne spoznaje smatrajući pritom da se vrijednost shvaća intuitivno u bitku na što se nadovezuje pojmovno zaključivanje.[147] Takvim promišljanjem S. Zimmermann postavlja temelje racionalnoj metafizici kojom premošćuje statičko intelektualističko promišljanje prethodnika i postavlja klicu nove vizije koja će se razviti u dinamičkom pristupu neoskolastika rahnerovskog i mareshalovskog smjera, obogaćujući intelektualističko promatranje intuitivnim elementom. Na taj način objektivnu vrijednost, smisao života postavlja kao metafizičku svrhu razumno-voljne naravi utemeljenu na moralnoj obligaciji. Usvajanje objekta vrijednosti ovisi o psihičkoj i misaonoj strukturi voljnog subjekta koji prosuđuje njegovu trajnu vrijednost i upućuje volju na njega kao vlastiti cilj i svrhu. Vrijednosni objekt, tj. svrha ne determinira pritom volju isključujući bilo koju drugu vrijednost, nego joj ostavlja njenu slobodu, što vrijedi i za misaonog voljnog subjekta, čija determinacija, konačna odluka ovisi o jačini djelujućih motivacija. Istovremeno i samosvijest i moralna svijest motivirana apsolutnom obvezom (obligacijom) zajamčene su na temelju slobode.

Apsolutnost voljnog trebanja upućuje na apsolutni metafizički temelj moralnog života.[148] Na aristotelovsko-tomističkoj podlozi promatra naravnu težnju bića za vlastitim usavršenjem, uzbiljenjem i ostvarenjem dobra, tj. vrijednosti za kojom teži, a najviše dobro ili vrijednost i posljednja svrha te težnje je Bog. Relacija voljnih čina mjerodavno je pritom povezana s tom objektivnom svrhom razumne naravi utemeljenoj u moralnoj obligaciji čija apsolutna dužnost ima izvor u Bogu, u njegovoj volji.[149] Povezana je sa sviješću o Bogu u srži moralne obligacije što je put prema dokazu o apsolutnom zakonodavcu. S. Zimmermann pristupa tom dokazu najprije skolastičkim deduktivnim teodicejskim putom[150] polazeći od metafizike o Bogu i čovjeku kao Božjem stvorenju i subjektu moralnih čina sa svrhom koja je Bog, tj. dobrota Božja. Svrhovitom upravljenošću vlastitom usavršenju čovjek postiže svoju svrhu, sreću i očituje Božju dobrotu. Tu smo metodu susreli i kod prethodnika, ipak, za razliku od njih, S. Zimmermann taj put obogaćuje i drugom metodom skolastičke etike –

[146] Usp. Isto, 298.
[147] Usp. Isto, 299.
[148] Usp. Isto, 305-329; 366-373.
[149] Usp. Isto, 305-307.
[150] Usp. Isto, 307-308.

fenomenološkom analizom,[151] iskustvenim razlikovanjem dobrih i zlih čina u čemu se očituje moralna svijest s bezuvjetnim imperativom (obvezom, obligacijom) činiti dobro, a izbjegavati zlo, na koji čovjek svojim htijenjem (voljom) odgovara konkretnim činom (pri čemu je uključena savjest). Ključno pitanje je odakle ta bezuvjetna obvezatnost?[152] Odgovor S. Zimmermanna oblikovan je u kritičkom dijalogu sa subjektivističkim formalističkim stavom I. Kanta, zatim s teleološkim odgovorima kao naravnoj težnji za najvišom svrhom, srećom subjekta, koje otklanja priklanjajući se objektivističkom nazoru – vrijednosti moralnih čina u samima sebi.[153] Odgovor pronalazi u onome koji daje tu obligatornu vrijednost, odmičući se od samih fenomena – moralnih čina i naravne težnje prema njihovu metafizičkom utemeljenju. Tek u toj točki, nakon što se odmakao od subjekta, promatra svrhovitost čina otkrivajući dobrotu kao vrijednost u sebi povezanu sa svrhom – stvoriteljem svrhovito usmjerene razumske naravi, koji joj određuje takvu moralno obvezujuću svrhu. Deduktivna etika[154] u toj obligaciji otkriva njen izvor – Božju volju, Boga, kao najviše dobro i konačnu svrhu, sreću bića.

Pristupajući deontološkim putem teleološkom problemu S. Zimmermann tvrdi da ćudoredne svijesti nema bez religijske, tj. svijesti o Bogu. U tom smislu, ipak, naznačuje udio razumske sposobnosti u dopiranju do svrhe uspoređujući etičku orijentaciju s noetičkom.[155] U svjesnom subjektu nalazi razumske sadržaje koji intendiraju stvarni bitak, neovisan o subjektu spoznaje, iako u relaciji s njim. U tom pogledu svijest apsolutne dužnosti ili obligacije koja obvezuje htijenje upravlja volju na izvansvjesno egzistentni bitak, dobro kao njegovu svrhu. Apsolutno dobro, nasuprot eudajmonistima i I. Kantu, u toj metafizičkoj (teističkoj) koncepciji, izvodi se, ne iz subjekta koji teži korisnom dobru, nego iz apsolutne volje izvan moralnog subjekta, koja je primjerena jedino Bogu kao savršenoj dobroti i svrsi moralno dobrih čina što ih je Bog odredio razumnoj naravi. Subjekt moralne obligacije u teističkoj koncepciji[156] ima svrhu – Boga, najsavršenije dobro, s kojim je u svojoj slobodi u relaciji. Bog pred čovjekovu slobodnu volju stavlja tu obligaciju težnje i ostvarenja najviše svrhe – najsavršenijeg dobra. Na taj metafizički temelj moralne obligacije stavlja se usavršavanje razumne naravi uz mjerilo najvišeg dobra – sreći, u zajedništvu s Bogom. Ipak, subjekt moralnosti je volja kojom intendiramo objekt kao svrhu i koja je apsolutno moralno obligirana od neograničenog apsolutnog dobra – Boga. Time osporava naturalističku, empirističku i

[151] Usp. Isto, 308.
[152] Usp. Isto, 308-309.
[153] Usp. Isto, 309-310.
[154] Usp. Isto, 310-311.
[155] Usp. Isto, 311-329.
[156] Usp. Isto, 315-317.

neopozitivističku poziciju, koje kao apsolutno dobro postavljaju autonomnu razumsku narav što ne može opravdati apsolutnost obligacije koju nudi teistička pozicija. Time na temelju apsolutne obligacije S. Zimmermann dokazuje egzistenciju Boga kao moralnog zakonodavca postavljajući i svojoj teleologiji objektivni temelj. Religijski moment ne mora nužno biti logički ispred moralne obligacije, ali ontološki (objektivno) je uvijek ispred nje. S obzirom na samu voljnu naravnu težnju, obligacija objektivno pretpostavlja realnu relaciju čovjekove volje s apsolutnom voljom, relaciju čovjeka s Bogom, moralnog subjekta s njegovim Zakonodavcem. Važan moment ističe S. Zimmermann o pasivnosti obveze, njenoj usvjesnoj prisutnosti u imperativu za voljno djelovanje što će razviti tek autori naredne faze. Apsolutnost je indirektno kao „fakat usvjesne empirije" prisutna kao činjenica u svijesti kojoj naknadno pristupa razumska refleksija, a obrazloženje vodi do obveze i njenog izvora kojega se u polaznoj činjenici još nije svjesno. Tako deontološki dokaz preko objektivizma i realizma daje spoznaji metafizički temelj dolazeći od moralne obligacije do Božje egzistencije.

Na tom putu, na liniji aristotelsko-skolastičke tradicije, ispitujući noetičke temelje teodiceje,[157] pita se o sferi: racionalnoj, emocionalnoj ili volitivnoj, kojoj religijski objekt biva dostupan te pristaje uz intelektualistički realizam tvrdeći da jedino on može prikazati realni odnos čovjeka i Boga kao tvornog i svršnog uzroka svega. Na taj način uključena je svjesna (subjektivna) upravljenost čovjeka prema Bogu nasuprot religijskom subjektivizmu (iracionalizmu) koji isključivo ističe nespoznajnu sferu čuvstvovanja i teženja.[158] Noetički problem rješava krenuvši od metafizičke religije prema subjektivnoj, svjesnoj upravljenosti čovjeka prema Bogu, tj. time posredno od iskustvenog elementa na temelju kauzalnosti dolazi do racionalnog priznanja Boga kao izvora stvarnosti. Nakon toga, na osnovi finalnog poretka u svijetu i moralne svijesti, zaključuje o egzistenciji apsolutnog osobnog bića spoznatog u vlastitoj samosvijesti.[159]

Time je tu metafizičku činjenicu povezao sa životom, s moralom, pri čemu Stvoritelj kao osobno biće, svojim razumom i voljom, postavlja svrhu svim stvorenjima kojoj su oni prema vlastitoj naravi usmjereni.[160] Na taj način S. Zimmermann ističe realni odnos u temelju metafizičke religije, u kauzalnoj relaciji stvorenosti (tvorni uzrok) relaciju svršne, finalne određenosti bića bez obzira na čovjekovu svjesnost te činjenice.[161] U trenutku svjesnosti subjekt intendira Boga. Polazeći od dodirne točke Tominog i Duns Scotovog metafizičkog

[157] Usp. Isto, 330-370.
[158] Usp. Isto, 331-332.
[159] Usp. Isto, 333-335.
[160] Usp. Isto, 347-349; 353-359.
[161] Usp. Isto, 353.

realizma zaključuje da racionalnom spoznajom nadilazimo empiriju, pojavni bitak, spoznajući bitak uopće, od spoznaje neovisni bitak koji izričemo univerzalnim, apstraktnim pojmom dohvaćajući mu bît.[162]

Bog, Stvoritelj i Svrha svijeta, na poseban način predmet je razumno-voljnog bića jer je kao njegova svrha dobro kojem teži. Finalna relacija razumne naravi odnosi se na njene voljne čine, dosežući vrijednost. Bog svojom apsolutnom (objektivnom) moralnom obligacijom veže razumno-voljnu narav vrijednošću, ciljem koji je sama volja Božja.[163] Nju individualna svijest ne mora moći obrazložiti niti slijediti, s obzirom na različite utjecaje, ali i tada postoji prikriveno priznanje Boga na temelju prolaznosti svijeta i njegove uređenosti kojoj traži uzrok. Težeći vlastitim moralnim činima ostvarenju dobra, čovjek svojom razumskom naravi teži ujedinjenju s Bogom kao Svrhom čime dolazi do vlastitog usavršavanja. Vlastita sreća, ipak se ne može skončati potpunim blaženstvom u predsmrtnom životu jer nije moguće potpuno posjedovanje apsolutnog Dobra, Boga. Time na tragu skolastičke etike S. Zimmermann oblikuje vlastito etičko stajalište na temelju metafizičkog realizma. Bog – Svrha, normativ je čovjeka kao razumno-voljnog bića obvezujući ga na postignuće vlastite Svrhe. Na taj način S. Zimmermann ostaje čvrsto na poziciji aristotelsko-skolastičke tradicije suprotstavljajući se svim oblicima pozitivizma, subjektivizma i iracionalizma. Ne isključuje pritom, ipak, bogatstvo subjektivne aktivnosti razumno-voljnog bića koje, utemeljeno na Bogu kao Tvorcu, teži vlastitoj Svrsi. Time otvara nove dinamičke mogućnosti filozofijske refleksije.

[162] Usp. Isto, 361.
[163] Usp. Isto, 369-373.

5. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji I. Kozèlja

Filozofija I. Kozèlja na liniji je skolastičke tradicije, čije metafizičke i finalističke elemente uglavnom otkrivamo u antropološkom pristupu, u njegovoj filozofiji o čovjeku, na poseban način pri obradi tematike savjesti. Uz mnoge zajedničke crte s prethodnim autorima, I. Kozèlj ostavlja iza sebe krutu intelektualističku apologetsku poziciju te na liniji suvremenih europskih neoskolastika, tražeći objektivnu istinu i bitak, nastoji toj tematici pristupiti obogaćujući diskurzivno mišljenje dijaloški i holistički, imajući u vidu sveukupnost čovjekova života i njegovu tajanstvenu unutarnju egzistencijalnu dinamiku.[164] Njegova gnoseološka perspektiva uz spekulativnu i diskurzivnu posebno uvažava subjektivnu i doživljajnu zonu spoznaje. Odmičući se od pukog intelektualizma, logičko silogističke metode, uključuje elemente neposrednosti, intuitivnosti i egzistencijalne doživljajnosti kao neizostavne pri finalističkom poniranju u istinu bitka. U tom smislu na njegovu misao osobito utječu filozofije I. Kanta, J. H. Newmana, J. Maritaina, K. Rahnera, J. de Financea, M. Blondela, J. B. Lotza, M. Heideggera, K. Jaspersa, G. Marcela, E. Gilsona i drugih. Nekima od njih pristupa kritički, dok misao pojedinih, slažući se, ugrađuje u svoju vlastitu filozofiju.

Poput prethodno analiziranih neoskolastičkih autora, osobito V. Keilbacha i S. Zimmermanna, uzima kao polazište također deontološki dokaz za Božju opstojnost, tj. ćudorednu obvezu čovjekove razumne i slobodne naravi, ali ipak na nešto drugačiji način, njegov put prema Bogu promatra fenomen savjesti u bogatstvu njegove unutarnje dinamike. Poput navedenih autora i on se slaže da apsolutni, osobni Bog kao najdublji temelj i adekvatni razlog, može jedino razjasniti taj specifično ljudski fenomen.[165] U fenomenu savjesti dolazi do Cilja – Boga od kojeg bića primaju vlastiti bitak, čiju objektivnu opstojnost, nakon teodicejskih dokaza, pretpostavlja uzimajući u obzir općeljudsko iskustvo ljudskog roda.

Kao i prethodno opisani neoskolastici, I. Kozèlj u skladu sa skolastičkim naukom ima u vidu objektivnu, transcendentnu, teocentričnu, kozmološku finalnost, govoreći o redu, finalnosti u svijetu koja pretpostavlja Ureditelja, Boga.[166] Iako I. Kozèlj nema namjeru govoriti izričito o finalnosti, ipak taj teleološki govor nezaobilazan je u obradi fenomena savjesti kao srži ljudskog bića. Promatrano sadržajno, šire i dublje, I. Kozèlj govori o savjesti kao o upravljenosti, usmjerenosti i dinamizmu u dubini ljudskog bića čija je konačna svrha sam Bog. Na taj način u fenomenu savjesti produbljuje dinamički pristup unutarnjoj

[164] Usp. I. Kozèlj, *Filozofija o čovjeku*, 4; I. Šestak, *Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku*, 171.-173.
[165] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 243.
[166] Usp. I. Kozèlj, *Theodicea*, 25-30.

subjektivnoj finalnosti koja se u njemu otkriva, pretpostavljajući Boga kao Tvorca bitka svih bića, a na osobit način čovjeka. Preko dramatičnog dinamizma koji se u savjesti odvija, čovjek je upravljen prema osobnom Bogu kao vlastitom Cilju, biću po sebi, neograničenom i savršenom bitku i vlastitom vrhovnom dobru.

I. Kozèlj kritički promišlja deontološke dokaze I. Kanta i J. H. Newmana,[167] predstavljajući dva načina uspinjanja k Bogu, te produbljujući problematiku deontološkog dokaza.[168] U stalnom navraćanju na dostignuća suvremenih filozofa ima uporište u personalizmu[169] s obzirom da se u srži ljudske osobe odvija živi dinamizam koji otkriva metafizičke dubine u dodiru s Bogom. Ne silazeći s puta Platonove, Aristotelove, a naročito Tomine filozofije, kreće se od kontingentnog svijeta prema Neizmjernom, Neuvjetovanom, Neograničenom i Nužnom, biću po sebi – Bogu, koji je različit od svijeta i nadilazi ga.[170] Utkan je u narav, u srž misaonog i voljnog dinamizma ljudskog bića, o kojem svjedoče i primitivni narodi.[171] U nacrtu finalnosti I. Kozèlja jasno je prisutna i istaknuta transcendentna finalnost jer se u njegovu polazištu – savjesti očituje transcendentni Cilj – Bog. Uzimajući fenomen savjesti kao vodilju prema Cilju[172] ističe dva puta koja ga k njemu vode, a to su: spontano umovanje koje izlazi iz prirodnog dinamizma ljudske misli što se na koncu spaja s drugim putom, a to je put sigurnog logičkog zaključivanja.[173] Polazeći od deontološkog dokaza Božje opstojnosti u univerzalnom i konstantnom fenomenu ćudoredne svijesti,[174] savjesti uočava glas transcendentnog bića, osobnog Boga i ćudorednog zakonodavca.[175]

Poštujući unutarnju naravnu finalnost svih bića u taj okvir stavlja i čovjekovu naravnu upravljenost prema cilju,[176] iako ističe njenu antropocentričnu poziciju. Ona se ističe s obzirom na čovjekovu prisebnost i slobodno odlučivanje u vlastitoj naravnoj dinamičnoj, aktivnoj upravljenosti prema cilju kao ostvarenju vlastite bîti, slobode u srcu savjesti.[177] Kao bitnu odliku savjesti[178] uzima upravo aktivnu subjektivnu težnju ćudorednom (vrhovnom) dobru, kao vlastitom cilju. Riječ je o njegovom istinskom dobru koje ostvaruje čovjekove

[167] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 15-76.
[168] Usp. Isto, 79-172.
[169] Usp. Isto, 175-246.
[170] Usp. treću tezu I. Kozèlj, *Theodicea*, 18-25.
[171] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 10-16; I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 16; I. Kozèlj, *Theodicea*, 5-14.
[172] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 11.
[173] Isto, 16.
[174] Usp. Isto, 24-42; I. Kozèlj, *Theodicea*, 35-41.
[175] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 17, 19.
[176] Usp. Isto, 38.
[177] Usp. Isto, 39.
[178] Usp. Isto, 42-47.

mogućnosti i usavršuje čovjeka zalazeći u njegovu bît i određujući time smisao njegove egzistencije.

Na filozofiju savjesti I. Kozèlja utječe, prije svega, analiza filozofije savjesti I. Kanta i J. H. Newmana.[179] Kritički stav prema misli I. Kanta[180] odnosi se na zaključak na temelju neposredne očevidnosti da je ćudoredno dobro vrijednost po sebi, a dobra volja forma, opći zakon što obvezuje svojom apsolutnom bezuvjetnošću – kategorički imperativ. Iz toga slijedi da je čovjek svrha samom sebi, a apsolutno bezuvjetna volja apriorno dobra sama po sebi uz dodatak praktičnog uma „ideje Boga" o čijoj se objektivnoj egzistenciji zbiljski ne može znati. Nasuprot tome, I. Kozèlj, dolazeći do zaključka svojih prethodnika V. Keilbacha i S. Zimmermanna, a na tragu J. H. Newmana,[181] u srži deontološkog dokaza promatra savjest egzistencijalno kao svjesni doživljaj Dobra, Boga, neposredne istine i apsolutne transcendentne obveze koja intencionalno usmjeruje iznad sebe – k Bogu, kao prisutnom pokretaču najintimnije srži bića. U fenomenu savjesti kao empirijskoj činjenici svakog čovjeka, u kojoj je zauzet ljudski razum i volja, dolazi do zadnje finalne točke –prisutnosti osobnog i živog Boga u neposrednom uvidu u ćudorednu obvezu da treba činiti dobro, kao naravnom zakonu ljudskog duha i trajnoj dinamičkoj upravljenosti prema vrhovnom dobru.[182]

Do znanja o Bogu u ćudorednoj svijesti vode ga dva pristupa:[183] posredni – iz kontingentnosti (tvorni uzrok) i finalno Božje djelovanje u stupnjevima savršenstva te neposredni – intuitivni doživljaj Boga u savjesti. Apsolutnost ćudoredne obveze[184] u ljudskoj razumnoj naravi upućuje na slobodni izbor vrijednosti – istine i dobra. Pritom uzima u obzir izvornu eudajmonističku etiku,[185] u kojoj ljudska narav finalistički usmjerena teži k cilju kao aktivnoj potenciji, bîti upravljenoj na akt kao ostvarenje vlastitih mogućnosti, tj. blaženstva. I. Kozèlj tu uočava izostanak apsolutnosti u moralnoj obvezi, što se nadomješta u skolastičkoj teističkoj verziji – u Bogu kao konačnom dobru, zadnjoj svrsi i blaženstvu ljudskog bića.[186] Problem da ćudoredno dobro pritom nije željeno zbog sebe te da je Bog podređen čovjeku, njegovoj sreći kao sredstvo otklanja uz pomoć J. Maritaina,[187] gledajući ostvarenje cilja kao sjedinjenje s Bogom kojega se ljubi više od sebe, a cilj ostvarenja sreće u ispunjenju Njegove

[179] Usp. Isto, 49-76.
[180] Usp. Isto, 46-61.
[181] Usp. Isto, 61-76.
[182] Usp. Isto, 79-81.
[183] Usp. Isto, 85.
[184] Usp. Isto, 85-92.
[185] Usp. Isto, 102-109.
[186] Usp. Isto, 106; I. Kozèlj, *Theodicea*, 30-35.
[187] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 108.

volje kao vrhovne dobrote koja ga k sebi privlači. U toj točki spaja eudajmonološki i deontološki vidik ćudoredne obveze.

Upravljenost prema Bogu u srcu ćudoredne obveze I. Kozèlj ističe kao onu koja vodi spoznaji Čistog Bitka – Boga. Prije svega, ističe personalnost i slobodu. Naime, apsolutno vrhovno dobro nudi se ontološkom dinamizmu misaonog i slobodnog bića kao njegova vrijednost na temelju čega ograničeno biće nadilazi vlastite granice u težnji prema transcendentnom i neograničenom.[188] Misao neumorno teži povezati se s bitkom, s onim što jest iskazano kao vrijednost, tj. vrhovno dobro, teži susretu s bićem koje je sama punina i čistoća bitka kao vlastito smirenje poput onoga u blaženom gledanju Boga. Upravo ta ontološka dinamička upravljenost vodi prema svijesti Apsolutnoga u doživljaju vrhovnog dobra u srcu ćudoredne obveze kao konačnom cilju koji prožima u potpunosti imanentni životni dinamizam razumne ljudske naravi. Finalna crta dinamizma razumne ljudske naravi označena je kao početni impuls ili supstancijalni princip gibanja, teženja i djelovanja prema svom konačnom dometu. Dramatika moralnog čina istaknuta u apsolutnosti i bezuvjetnoj obvezi u aktivnoj upravljenosti naravi dolazi od samog vrhovnog dobra kroz našu otvorenost i konaturalnost s njim.[189] Istraživanje misterija ćudorednog dobra[190] za I. Kozèlja stoga je put prema središtu savjesti, prema onom – *jest, biti*. Nadilazeći tim putom osjetnu stvarnost biće zalazi u apsolutno i neograničeno kao srce metafizike. Pojam apsolutnog dobra pod vidom „esse – biti“ time egzistencijalno oblikuje srž naše misli u našem životnom dinamizmu tako da ga ne spoznajemo tek intuitivno ili pojmovno, nego ga iskusujemo životno, u srcu savjesti kroz bezuvjetnu ćudorednu obvezu kojom nas vezuje ćudoredno vrhovno dobro pridajući time najdublji smisao ljudskom životu.[191]

Tako nas I. Kozèlj uvodi u vlastiti pristup, nadahnut promišljanjem M. Blondela i u tom smislu slično J. Ćuriću, imajući u vidu spekulativnu i diskurzivnu te subjektivnu i doživljajnu zonu spoznaje. Naglasak je na drugoj zoni spoznaje samoga sebe i vlastitih čina, životnog dinamizma kao izvora svih čina u težnji za konačnim ciljem. Nakon tog doživljaja spekulativni, diskurzivni um izrazito i jasno očituje objektivirani misaoni pojmovni sadržaj. Iz tog iskonskog životnog dinamizma, onoga – *jest,* neizmjernog bitka objektivira se tek njegov

[188] Usp. Isto, 110-117; Usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 16-17.
[189] Usp. I. Kozèlj, *Savjest,* 111-112.
[190] Usp. Isto, 117-128.
[191] Usp. Isto, 121-122.

djelomični sadržaj na ekranu svijesti kao pojam „*ens-biće*“.[192] U toj spoznaji očituje se srž našeg bića – otvorenost prema Apsolutnom i Transcendentnom – »jest«.[193]

Oslanjajući se na misao J. Maritaina, I. Kozèlj uočava izvornu zgusnutost i tajanstvenu prisutnost u imanentnoj dijalektici prvog slobodnog čina.[194] U procesu izvornog čina otkriva najprije neizrečenu doživljajnu, egzistencijalnu prisutnost, a potom slijedi pojmovno izrečena, objektivna svijest. U srži tog čina je određeno trebanje činiti dobro, ne tek pred sobom, nego pred nekim transcendentnim Dobrom kao vlastitim temeljem. O tome još nema pojmovne konstrukcije, nego intencionalna, životna usmjerenost volje dobru – Bogu, kao Transcendentnom Dobru. Riječ je o egzistencijalnoj, volitivnoj, nesvjesnoj spoznaji Boga pri čijem tumačenju I. Kozèlj poseže za filozofijom K. Rahnera o transcendentalnom i kategorijskom ateizmu, o bipolarnosti naše spoznaje: transcendentalne – nesvjesne, neizrečene, ali duboko doživljene i kategorijalne – svjesne, pojmovno izrečene. Dok se u transcendentalnoj zoni Boga prihvaća kao apsolutno Dobro, u kategorijalnoj zoni ga ateist tako ne izriče, tj. ne prihvaća.[195]

Na tim temeljima, kao i promišljanju filozofija J. de Financea, M. Blondela, J. B. Lotza, M. Heideggera, K. Jaspersa, G. Marcela, E. Gilsona, gradi I. Kozèlj vlastitu personalističku perspektivu,[196] koja ima u vidu svijest samoprisebnosti i slobodnog odlučivanja što određuje ljudsko biće. Analiza slobode J. de Financea te doživljaja Boga u ćudorednoj svijesti J. H. Newmana, vodi I. Kozèlja zaključku o otvorenosti i predanosti Dobru kao etičkom Idealu u usponu osobe prema Bogu.[197] Tome promišljanju pridodana je analiza slobode metafizike M. Blondela pri čemu u čovjeku kao empiričkom biću pronalazi nadiskustveni moment.[198] Podloga na kojoj gradi je životna metafizika, ljudska egzistencija s bogatstvom egzistencijalnog dinamizma i slobode u samom (analognom) spoznajnom procesu, u kojem otkriva sam bitak koji ga poziva na slobodno izrečeni stav o kojem ovisi naš pristup svakom biću i Cjelini stvarnosti. Riječ je o „činu“ suočenja s istinom Bitka u kojem je presudan utjecaj volje proistekle iz životnog dinamizma što nadilazi tek puke pojmovne predodžbe. Transcendentno, Apsolutno biće – Bog, postaje naš sugovornik koji nas poziva da se izreknemo o našoj-njegovoj Zbilji. Analognost naše spoznaje suočava nas s Bogom kao Tajnom, Beskrajem i Ciljem našeg životnog dinamizma, onoliko koliko ga spoznamo i

[192] Isto, 123.
[193] Usp. Isto, 126-127; usp. I. Kozèlj, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, 26-27.
[194] Usp. I. Kozèlj, *Savjest*, 128-132.
[195] Usp. Isto, 130-139.
[196] Usp. Isto, 139-149.
[197] Usp. Isto, 140-156.
[198] Usp. Isto, 157-172.

voljom prihvatimo. U konaturalnom usklađivanju s Bitkom, u svakom eksplicitno izrečenom sudu, čovjek implicitno dodiruje neizmjernu Zbilju, Onoga koji *jest*. U vlastitoj dinamičnoj životnoj jezgri slobodnim prihvaćanjem Istine i osobnim stavom predanosti Zbilji, spoznaja postaje dublja i objektivnija, a biće savršenije. U srži personalističkog[199] pristupa I. Kozèlja izdvaja se čovjeka kao osobu između svih bića svijeta kao najviši oblik bivovanja. Biti osoba prije svega obuhvaća prisebnost, svijest samoga sebe, vlastitog „ja", koje je živi dinamizam, ali i težnja, intencionalnost, otvorenost i usmjerenost kako prema svijetu tako i prema Transcendentnom. U srži toga „ja" nalazi se – „*esse*", „*co-esse*", težnja izgraditi sebe zajedno sa svim bićima i istovremena težnja konačnom Cilju čime se prepoznaje antropocentrična finalna crta njegove filozofije. Svojom slobodom, činom, određujemo sebe u upravljenosti Dobru dohvaćajući sam bitak. Čovjek je tako biće u nastajanju, usmjerenosti i otvorenosti. Čovjekova specifičnost ističe se razumskom spoznajom i težnjom u srži onoga „*jest*", objektivnom vrijednosti neovisnom od subjekta. Čovjekovo usavršavanje, postajanje sve više onim što jest, sve većom prisebnošću kroz dinamizam i upravljenost tome *„jest"* događa se njegovom afirmacijom. Tako je Bitak, prema I. Kozèlju, utkan u srž bića, u misao i volju, te definira čovjekov bitak kao tendenciju Subzistentnom, Čistom Bitku na temelju privlačnosti samim konstituiranjem čovjeka kao takvog. Finalističko određenje čovjeka – „upravljenost na Boga"[200] J. B. Lotza prihvatljivo je I. Kozèlju zbog egzistencijalne dimenzije, težnje spoznajnog čina Bogu kao transcendentnom, čistom Bitku i njegovoj afirmaciji. Tako je čovjek istovremeno i najsiromašniji zbog vlastite nedostatnosti i najbogatiji jer je čovjekov najviši cilj – sve, tj. Apsolutno, Bitak i težnja biti kao On, postati jedno s njim. Čovjek je time po svom misaono-voljnom dinamizmu u težnji za Cjelinom stvarnosti. U svojoj srži čovjek spoznaje i ostvaruje sebe u odnosu prema Bogu, postignućem konačnog cilja nošen Bitkom u svakom autentičnom spoznajnom i voljnom činu. Na tragu navedenih egzistencijalističkih filozofa, I. Kozèlj govori o čovjekovoj prožetosti Bitkom kao svojim uzrokom i najvišim ciljem u dnu razuma i volje, tj. srži bića i boravka u njegovoj prisutnosti kao participiranoga bitka – „co-esse", „biti-sa", u zajedništvu s Bitkom na putu vlastite autorealizatorne težnje, tj. konačne sreće. Taj čin kao pra-doživljaj angažira u središtu osobnosti čitavo biće, čovjekovo „jesam", uključujući svijet koji ga okružuje. Posjedovanje te Istine očituje se kao svjesno posjedovanje i podlaganje Zbilji, Bogu. Iskustveni fenomen savjesti tako dovodi I. Kozèlja u srce personalističkog doživljaja Boga i susreta dviju osoba, oslobođenog krutog racionalnog dokazivanja.

---

[199] Usp. Isto, 175-246.
[200] Isto, 204.

6. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji M. Belića

Na metafizička promišljanja M. Belića utječu između ostalih osobito Parmenid, Aristotel, Toma Akvinski, Scot, Suarez, Šanc te suvremeni filozofi. Poput prethodno analiziranih neoskolastičkih autora, M. Belić u svojoj ontološkoj i antropološkoj tematici, bilo eksplicitno bilo implicitno, iznosi osnove finalističkog govora. Riječ je, prije svega, o transcendentnoj, objektivnoj, teocentričnoj, kozmološkoj, antropocentričnoj, subjektivnoj i unutarnjoj finalnosti svakog bića i čitavog stvorenog svijeta, čije je ishodište i uvir, tj. svrha Bog. Udubljivanjem u njegovu filozofiju koja se na prvi pogled čini krutim skolastičkim, intelektualističkim, logičko-diskurzivnim sadržajem zbog vlastite strukture, uvjerava nas da se u tom statičkom ruhu krije suvremena i egzistencijalna dinamika bitka. Objektivna, transcendentna i teocentrična finalistička misao temelj je njegove onto-teo-logije koja počiva na analognoj spoznaji žive dijalektike između nesastavljenoga bića po sebi (*a se*) – Boga, i sastavljenoga bića po drugome (*ab alio*) – stvorenog bića. [201] Finalnost je utkana u srce bitka jer je svrha sam Bitak.

Potvrdu tome daje ontologija radosti M. Belića utemeljena na ispitivanju značenja onoga parmenidovskoga – „biti“ kao središnje problematike bitka u svrhu osmišljenja života. Tim tragom vodi ga povijest filozofije[202] osobito preko Tome Akvinskoga[203] i Duns Skota[204] do punine sreće i dobrote kao zbiljskog bivstvovanja – do *Esse*, Bitka, Boga, kao ishodišta i cilja – svrhe svega. Antropocentrična unutarnja finalnost uočava se u njegovu promatranju čovjeka kao subjekta potrage oslonjenoga na snage uma i volje koje svrha ljubavlju privlači k sebi u očekivanju odgovora (ljubavi). Tako je smisao onoga biti, dobrota i ljubav iskona i svrhe – Bitka, Boga, koji potiče svako biće, a osobito čovjeka da istinski bude. [205] Antropocentrična finalna dimenzija zamjećuje se u kvalificiranju čovjeka kao specifičnog sudionika bitka, čija je tvar otvorena duhu[206] te nadilazi razinu osjetnoga umskom spoznajom i sposobnošću slobodnog voljnog odlučivanja o vlastitom smislu života do njegove punine u Bogu.[207] Jasno se ističe da je čovjekov izvor i uvir Bog,[208] a princip života – Bogom stvorena duša, besmrtna.[209] Čovjekov duh u sebi ima prirodnu težnju za životom, srećom i dobrotom

[201] Vidi M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 177-231.
[202] Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 224-230.
[203] Usp. Isto, 230-235; Vidi M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 42-49.
[204] Usp. M. Belić, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, 235-236.
[205] Usp. Isto, 239-240.
[206] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, br. 593.
[207] Usp. Isto, br. 422, 592.
[208] Usp. Isto, br. 475; 594.
[209] Usp. Isto, br. 498.

kao pokrećućim vrijednostima u koje se poput koncentričnih krugova stječu sve druge do samog središta, ishodišta, uvira – Čistog Bitka, Boga.[210]

Neizostavna uloga finalnosti u shvaćanju bitka otkriva se najprije u ontološkoj tematici[211] ističući da djelovanje proizvodnog uzroka upravlja svršni uzrok kontingentnog bića,[212] pri čemu je proizvodni uzrok (tvorni i izvršni) počélo koje svojim djelovanjem utječe na bivstvovanje kontingentnog bića, a svršni uzrok njegova svrha.[213] Riječ je o unutarnjoj finalnosti kojoj se traži objektivni temelj. U tom smislu, svrha je vrijednost, dobro koje um spoznaje i volja odabire[214] te nužan uvjet kontingentnog bića. Čak i materija, neživa priroda, u svojoj bîti je u dijalektičkom pokretu, zaletu prema višim oblicima. Nasuprot materijalizmu, zaključuje da je um u temelju toga svrhovitog zaleta. Polazi od propitivanja naravi kontingentne determinacije, tj. usmjerenosti proizvodnog uzroka.[215] Promatra je kod Boga i kod stvora, otkrivajući da ona kod bića od drugoga (stvora) zahtijeva razum što predviđa i volju koja izabire određenu svrhu kojoj usmjeruje djelovanje proizvodnog uzroka. Svrha tako preko razuma i volje bitno utječe na bivstvovanje kontingentnog bića i kao takva je apsolutno potrebna.[216] Čak i spontani općeljudski uvid svjedoči o finalnosti, zamjećujući umski zahvat u uzrokovanju. U metafizičkom dokazu, ipak, utvrđuje kontingentnost usmjerenosti (determinacije) koja zbog svoje nenužnosti zahtijeva srazmjeran, nužan uzrok kako u pojedinačnom uzrokovanju tako i u svesvjetskom zbivanju te da taj finalistički zalet, tj. usmjerenje (determinaciju) uzrokuje svrha koju je razum shvatio – predvidio, a volja izabrala.[217] U samom dokaznom postupku[218] ključno je da proizvodni uzrok ne može dati učinak bez tako opisane determinacije koju na koncu kontingentno biće prima od drugoga bića koje je po sebi, čistog bitka, Boga. Srž tog dokazivanja otkriva se u srži načela svršnosti koje pokazuje da učinkovita kontingentna determinacija (usmjerenost) proizvodnog uzroka mora imati svoje ishodište u volji predvođenoj razumom kao nužnim donositeljem, a ne tek posrednikom same determinacije. Takav uvjet u potpunosti ispunjava jedino Bog, Božja Providnost, tj. Božji razum i volja. U tom kontekstu M. Belić dodiruje i samu biološku finalnost jer čak ni evolucija ne isključuje, nego pretpostavlja djelovanje uma i volje dvojako, na samu evoluciju i u smislu „otvorenosti“ materije evoluciji. Osim toga, sam proces

[210] Usp. Isto, br. 562, 570.
[211] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 122-137.
[212] Usp. Isto, 122 (br. 476).
[213] Usp. Isto, 122-123 (brr. 478-481).
[214] Usp. Isto, 123 (br. 481).
[215] Usp. Isto, 124 (br. 485).
[216] Usp. Isto, 124 (br. 486).
[217] Usp. Isto, 125 (br. 487-489).
[218] Usp. Isto, 128-137 (br. 498-537).

finalnosti podrazumijeva da završne faze finalnosti ovise o početnim, a na njegovu ishodištu je teodicejski promatrano mudri ureditelj reda u svijetu i „Gospodar samih bîti, tj. Stvoritelj“.[219] Time je izvorište finalnosti ujedno i izvorište bîti, tj. sam bitak.

Na taj ontološki vidik nadovezuje se i onaj ontološko-antropološki, čije je polazište opet parmenidovski uvid da bitak jest, tako da se M. Belić kreće putovima bitka. Sam Parmenidov problem[220] već na prvom putu govori da M. Belić prihvaća Parmenidov intuitivni uvid u stvarnost bivstvovanja ne zaboravljajući niti Heideggerovu primjedbu o omeđenosti bića ništavilom, promišljanja H. Bergsona o tom za njega pseudopojmu, te suočavanje sa subjektivizmom S. Kierkegaarda.[221] Ipak, u fokusu njegova promatranja, na tragu onoga Heraklitova, Sokratova, Platonova, Aristotelova, Tomina i mnogih drugih, je bitak, prije svega, u svojoj nenužnosti, kontingentnosti kako bi došao do iskona, čistog bitka, prvog začetnika ozbiljavanja i pokretača sveukupne zbilje.

Rješavanje Parmenidova problema bitka počinje govorom o zbiljnosti i mogućnosti kao komponentama bića.[222] Tu smo na tragu unutarnje finalnosti bića koja otkriva u vlastitom temelju objektivnu, Čistu Zbiljnost čijoj sličnosti teži. Mogućnost bića privodi se zbiljnosti na temelju vlastitog ishodišta koje je Bog. Zbiljnost kao unutarnji razlog bivstvovanja prvi je pokazatelj da biće jest, da ima bitak, no isto je biće u mogućnosti, tj. „može“ biti, ali i ne biti, živi u usmjerenosti na zbiljnost i ovisnosti o njoj sa svojom sastavljenošću i promjenjivošću. Time počinje govor M. Belića o biću kao stvorenom i Nestvorenom,[223] tj. Bogu kao čistoj zbiljnosti, biću koje opstoji po sebi.[224] Uporište tom govoru nalazi u nauku Tome Akvinskog te tomista Kajetana i Suareza. Mogućnost i zbiljnost stvorenog bića promatraju se u kontekstu sastavljenosti od bîti i bitka. Zbiljnost bića zbiva se po bitku – *esse*. Slijedeći tomističku školu M. Belić ima u vidu da je stvoreno biće od drugoga u sebi sastavljeno i ograničeno, a Bog jednostavno, nesastavljeno, neograničeno, biće po sebi, čisti bitak na kojem participira stvoreno biće. Potencijalnost bića je izvor njegove ograničenosti koja limitira bitak na određenu bît.[225] Analogijom[226] promatrajući različita bića uočava se zajednički element, da sva bića *jesu*, a Bog Stvoritelj svakog bića kao Prvotni Analogat prožima sve kao drugotne

[219] Isto, 137 (br. 537).
[220] Usp. Isto, 24-33 (br. 1-36).
[221] Usp. Isto, 25 (br. 6).
[222] Usp. Isto, 34-39 (br. 38-65).
[223] Usp. Isto, 39-42 (br. 66-80).
[224] Usp. Isto, 42-53 (br. 81-123).
[225] Usp. Isto, 47 (br. 93).
[226] Usp. Isto, 55-74 (br. 136-238).

analogate,[227] koji nisu istog reda kao Stvoritelj,[228] iako je upravo on utkan u čitavu stvarnost.[229] Afirmacija bića upravo stoga ovisi o stupnju afirmacije Boga u vlastitom bitku. Božja bît, tj. Božji razum i volja, posljednji je temelj mogućnosti svakog mogućeg bića,[230] da bi egzistiralo, tj. da bi bilo proizvedeno od nekog uzroka. Taj uzrok je upravo Bog kao neograničena punina bitka od čije bîti primaju vlastiti bitak moguća bića. S obzirom da sastavljeno biće nema razlog bivstvovanja u sebi, ono ne može bivstvovati bez ujedinjenosti svojih elemenata akta – zbiljnosti i potencije – mogućnosti.[231] Ozbiljenje njegove mogućnosti moguće je samo po nesastavljenom, čistom bitku, biću po sebi,[232] koje kao počélo bića i njegov uzrok, proizvodni i izvršni pokreće i upravlja biće, njegovu tvar i odrednicu djelovanjem svršnog uzroka njegovoj svrsi. Tako Bogom uvjetovano biće u svojoj bîti i bitku otkriva Boga kao vlastito ishodište, odsjaj Božje bîti. Svako ozbiljenje bića pretpostavlja u krajnjoj liniji čistu Zbiljnost, čisti Bitak čiji razum i volja upravljaju sve.[233] Jedino putem takve analogne spoznaje Boga i stvora dolazi do sigurnosti spoznaje Božje opstojnosti i govora o njegovoj bîti.

Za razliku od prethodno promatranog etičko-ontološkog promišljanja I. Kozèlja o dinamizmu u težnji prema dobroti-bitku u dnu savjesti, oslanjajući se na aristotelovsko-skolastičku tradiciju M. Belić ontološkim putem, uočava dobrotu, uz istinu i jednotu, u kojoj se otkriva finalistička tendencija, usmjerenost prema dobru u dnu samoga bitka.[234] Da bića po naravi odražavaju finalističku tendenciju[235] pokazuje čitav svijet koji je u stalnoj dinamici, pokretu, težnji i usmjerenosti, a ta aktivnost bića završava ciljem koji je neko dobro. Ono pripada naravi bića kao težnja njene mogućnosti u svojoj usmjerenosti ozbiljenju, „biti“. Dinamička usmjerenost je posljedica zbiljnosti ispunjene dinamizmom, težnjom, željom za savršenošću utemeljenoj u njenom ishodištu, bitku identičnom dobroti. Tim putem M. Belića vodi izravni zôr i analogijsko spoznavanje,[236] u ranije navedenom smislu pri čemu dobrota bića proizlazi iz zbiljnosti bića, čiji je izvor Prvotni Analogat, Čisti Bitak,[237] Božja Dobrota, Zbiljnost. Dobrota stvora temelji se na Dobroti Stvoritelja koji je njegovo ishodište i cilj kao

[227] Usp. Isto, 68-70 (br. 217).
[228] Isto, 73 (br. 230).
[229] Isto, 73 (br. 232).
[230] Usp. Isto, 74 (br. 239).
[231] Usp. Isto, 110-116 (br. 415-446).
[232] Usp. Isto, 116-122 (br. 447-475).
[233] Usp. Isto, 137-138 (br. 538-544).
[234] Usp. Isto, 138-149 (br. 545-596).
[235] Usp. Isto,145 (br. 574); usp. također M. Belić, *Metafizička antropologija*, 119-120 (br. 316-319).
[236] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 145 (br. 578).
[237] Usp. Isto, 146 (br. 581).

Čista Zbiljnost, Punina savršenosti, dinamizma u smislu bivstvovanja očitovanog kroz spoznaju i ljubav prema vrijednosti. Bog kao takav predstavlja svakom stvorenom biću ishodište, traženi i ljubljeni cilj, njegovo „žarište“.[238] Činjenica dinamizma ili težnje nalazi se u kontingentnom biću, čije bivstvovanje uzrokuje proizvodni i svršni uzrok,[239] a to je Bog kao temelj i posljednja sveujedinjujuća svrha. Kao takav Bog je dinamizam, težnja, ljubav u samom sebi i Uzor bića. Biće odražava finalnu crtu, prije svega, prirodno na temelju „naravne težnje“[240] usmjereno je prema vlastitom dobru koje je u zadnjoj liniji Bog sam kao svrha koju se želi postići.

U antropološkom pristupu M. Belić ističe subjektivnu finalnost, tj. otvorenost i dinamizam koji su prisutni u čovjekovoj razumskoj i voljnoj naravi koja je obilježena teocentričnošću. Prije svega, ističe čovjekovu volju kao razumsku težnju,[241] aktivan zalet usmjeren pema sveukupnoj širini i dubini bitka,[242] dobra koje je sam Bog kao Čisti Bitak iz kojeg izvire i sam taj neizmjerni dinamizam i dolazi poziv prema Bogu kao dobrom i poželjnom.[243] Istovremeno i čovjekova razumska sposobnost u uskoj je vezi s bivstvovanjem,[244] jer je biće ontološki istinito te je svojim bitkom povezano s izvorom bitka. Ljudska narav je bitno obilježena istinom koju je u nju zacrtao Božanski um i stoga teži podudaranju s njom. Polazna činjenica je samosvijest, svjesnost sebe i svojih čina,[245] na kojoj se temelji izricanje suda kao očevidne jednosti subjekta i objekta objektivnog bivstvovanja.[246] Temeljni vidik pod kojim razum spoznaje je bitak, u najširem i najneodređenijem smislu, po kojem bivstvuju bîti bića.[247] Iz te neodređenosti bitka tek se analogijom u smislu prvotnog analogata[248] dopire do Boga kao Čistog Bitka. Finalnost M. Belić ističe pojmom „usmjerenosti“ razuma, subjekta prema objektu, tj. bitku.[249] Težnja ostvarenju čovjekove mogućnosti spoznaje logične istine,[250] unutarnjim počelom bića, otvorenom usmjerenošću vodi razum putem svega realnoga prema formalnom objektu umskog spoznavanja, a to je akt-

[238] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 120 (br. 320).
[239] Usp. Isto, 120-121 (br. 321-323).
[240] Usp. Isto, 121-122 (br. 324-328).
[241] Usp. Isto, 119-149 (br. 314-442).
[242] Usp. Isto, 125 (br. 341-342, 348).
[243] Usp. Isto, 128 (br. 350-351).
[244] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 149-159 (br. 597-643); usp također Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 56-118 (br. 123-313).
[245] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 56-69 (br. 123-163).
[246] Usp. Isto, 70-78 (br. 164-188).
[247] Usp. Isto, 79-85 (br. 189-211).
[248] Usp. Isto, 80 (br. 193).
[249] Usp. Isto, 80 (br. 194).
[250] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 150 (br. 602-604).

bitak (*esse*),[251] koji je u krajnjoj liniji Čisti Bitak, Bog. Iz toga se uočava da je prema M. Beliću odlučujući finalistički element upravo otvorena usmjerenost razuma u spoznajnom činu prema bitku. Prvi moment[252] spoznaje vezan je uz stvarnost, spoznaju bîti bića usmjerenu, što je drugi moment, prema aktu-bitku, konačno analogijom Čistom Aktu – Bogu. „Otvorenost“ akta razumu[253] proizlazi ili iz njihove jednakosti ili je akt njegovo ishodište. Iz zbiljnosti, Božje i stvorene,[254] M. Belić zaključuje da je Božji bitak – „a se“, svojom supstancijom spoznaja, te je on izvor spoznavanja, a stvor, biće „ab alio“, participacija na njemu putem „otvorenosti“ razuma Božjem razumu jer proizvodni uzrok ovisi o svršnom. Ljudska ontološka istina u samom činu spoznaje uključuje i spoznaju Boga. U tom su činu zapravo stopljeni razum i volja, jedinstvo spoznajno-voljnog čina u „zamahu“ istine prema Bogu.[255] U govoru o ontološkoj istinitosti M. Belić koristi izričaje „prilagođenost“, „usmjerenost“, „otvorenost“, „zamah“ koji su u temelju finalne težnje u spoznajnom činu, u težnji bića prema Čistom Bitku, Bogu.

U srcu problema bitka M. Belić promišlja o jednosti bića,[256] koju zamjećuje na analogan način u svim bićima, u samom bivstvovanju čiji je izvor i uvir bitak kao savršeno „jedno“.[257] Analogno „jedno“, sastavljeno biće upućuje na sastavljača koji je nesastavljen, potpun, čisti bitak, kao prvi proizvodni uzrok, a ujedno i posljednji svršni uzrok, na Boga.[258] Na koncu vlastitog rješavanja problema bitka M. Belić ističe njegovo srce koje se krije u dinamičnosti bića,[259] očitovane kao usmjerenost, težnja prema savršenosti. Riječ je o potrazi bića prema dobru u kojoj dinamičnost bića vodi prema dinamičnosti Čistog Akta. Dinamičnost, ono »ab-ad«, promatra se kroz potenciju koja je usmjerena na akt kao vlastito dobro, tj. na vlastito bivstvovanje pri čemu proizvodni uzrok vođen svršnim daje biću da bivstvuje.[260] Time se u srcu bivstvovanja u vidu dinamičnosti krije finalnost, unutarnja finalnost u svakom biću, a od svih „ab-ad“ prvotni analogat, „a Deo – ad Deum“ je izvor i uvir, koji zaletom izgrađujući biće, vuče ga k sebi.[261] Dinamizam izvire iz akta koji zadanom zadaćom privlači potenciju. Ako nema zbiljnosti-akta u biću, u krajnjem redu Čiste Zbiljnosti,

---

[251] Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, 82 (br. 199).
[252] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 151 (br. 605-607); usp. također M. Belić, *Metafizička antropologija*, 86-118 (br. 212-313).
[253] Usp. M. Belić, *Ontologija. Biti, a ne ne-biti, što to znači?*, 151-152 (br. 609-611).
[254] Usp. Isto, 153-156 (br. 615-629).
[255] Usp. Isto, 156-157 (br. 631-634).
[256] Usp. Isto, 159-166 (br. 644-683).
[257] Usp. Isto, 161 (br. 655).
[258] Usp. Isto, 165 (br. 680-681).
[259] Usp. Isto, 166-171 (br. 684-710).
[260] Usp. Isto, 168 (br. 697).
[261] Usp. Isto, 169 (br. 699).

nema ni uzrokovanja, nema ni bića. Uzroci time djeluju iz akta, konačno od Boga.[262] Dinamizam, ljubav Čistog Akta[263] prelijeva se kao dar u dinamizam stvorova koji je kontingentan kao i sama stvorena bića. Čistu Zbiljnost M. Belić naziva eksplozijom bitka koja egzistenciju stvora stvara svjesno i iz ljubavi te je u njihovoj srži dinamizam i ljubav Boga. Takvo uzrokovanje, finalnost, odvija se u relaciji „ab-ad“, „od Boga do Boga“, kao izvora i krajnje svrhe. Ontološki gledana dinamičnost naravi kao razumsko-voljna težnja[264] postaje etička obveza postizanja dobra kao izraz poziva svršnog uzroka proizvodnom uzroku, u krajnjoj liniji – Boga, kao ishodišta i uvira. Na tragu postignuća I. Kozèlja i M. Belića odvija se i promišljanje o bitku J. Ćurića koje je u potpunosti obilježeno finalnošću.

[262] Usp. Isto, 169 (br. 700).
[263] Usp. Isto, 169-170 (br. 701-705).
[264] Usp. Isto, 170 (br. 706-707).

7. Osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića

Filozofija J. Ćurića nastala je na aristotelovsko-tomističkoj tradiciji, ali je oblikovana osobito pod različitim utjecajem suvremenih filozofija: M. Blondela, K. Rahnera, P. Rousselota, J. Maréshala, I. Kanta, M. Heideggera, K. Jaspersa i dr. Ono što tu filozofiju razlikuje od svih prethodno analiziranih neoskolastičkih filozofija, koje je sintetizirala, je kritički, ali široko otvoren i sveobuhvatan suvremeni egzistencijalistički dijaloški pristup. Autor izričito naglašava kako je njegovo promišljanje pod vidikom finalnosti, bilo da je riječ o ontološkoj, teodicejskoj, antropološkoj, gnoseološkoj, etičkoj ili drugim tematikama. Prisutni su s manjim ili većim/dubljim naglaskom, na pojedinim mjestima skoro nerazdvojivo zgusnuti, različiti vidovi finalnosti: transcendentna, kozmološka, teocentrična, antropocentrična, unutarnja ili imanentna, subjektivna finalnost razumnog i slobodnog bića kao i objektivna finalnost. Osvrt na finalnost u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića počinje s ontološkim Temeljem-Svrhom, zatim ide u smjeru teodicejskog osvjetljavanja i obrazloženja toga Temelja-Svrhe, što se pokazuje najočitije u spoznajno-voljnom biću, subjektu, njegovu „činu“, koji se osvjetljuje s različitih vidika: „action“, konaturalnost, „excessus“, dijalektikom naravi i nadnaravi, čime se produbljuje vektor finalnosti sa začetkom u biću, stvorenju, u kojem produbljujući i realizirajući njegov bitak ima krajnji domet u Konačnoj Svrsi – Bogu.

7.1. Osvrt na ontološki temelj finalnosti

Finalnost u ontološkom pristupu J. Ćurića proizlazi iz „snage bitka“ kojom stvarnost postaje stvarna, a biće u neprestanom poletu prema Konačnoj svrsi. Time pokazuje duboku i nerazdvojnu povezanost finalnosti s bitkom, da je čitava stvarnost utemeljena u bitku, da svako biće prima svoj bitak kao dar od Apsolutnog Bitka, Prabitka ili Prastvarnosti, Božjeg Bitka, Apsolutne dobrote/Nesebičnosti, Svestvarnosti, Beskraja, koji je ujedno i Konačna Svrha svakog bića i sveukupne stvarnosti.

Iz analize ljudskog govora J. Ćurić na temelju afirmacije bića pokazuje transcendenciju subjektne svijesti i metafizičku vrijednost objektne stvarnosti. Naime, ljudsku spoznaju prati analogija koja obilježava i samu stvarnost utemeljenu u bitku. Upravo „snagom bitka“ biće je jedno – samosvojno u stvarnosti kao cjelini, relacijalno u svojoj dijalektičko-dijalogalnoj otvorenosti drugom, a kao takvo i dinamično, aktivno – u stalnom prijelazu iz potencije u aktualnost pod utjecajem tvorne uzročnosti i svršnosti, istinito u smislu prisebnosti, istosti i misaonosti, dobro – nesebično, a kao osoba obilježeno samosvojnošću,

prisebnošću te odgovornošću dajući smisao cjelokupnoj stvarnosti i dosižući skupa s njom svrhu životnog i povijesnog ostvarenja kroz zajedništvo s Bogom.[265] Govor o finalnosti prožima, prije svega, ontologiju J. Ćurića koja je, za razliku od filozofija koje odbacuju ontologiju ili je prikazuju racionalistički, „otvoren sistem“ s naglaskom na cjelini čovjekova bića i života. Predmet njenog promatranja je smisao bitka (jestanja) pri čemu J. Ćurić polazeći od „arche“ – Praiskona stvarnosti[266] uočava njenu smislenost i prije čovjekove refleksije budući da joj ona dolazi od bitka. Upravo je takav smisao natkategorijalna, nepojmljiva i neizreciva Vrednota prema kojoj težimo kao konačnoj punini bivovanja, cilju ili „eshatonu“.

Promatrajući čovjeka kao tražitelja smisla vlastitog bitka J. Ćurić ističe dva pristupa: eksplicitan ili izričiti, ali daleko dublje i šire implicitan ili uključan kojim se odgovor zahvaća do dna čovjekove svijesti. Upravo ta dva načina shvaćanja stvarnosti oznaka su metodološkog pristupa J. Ćurića koji će primjenjivati u svojoj filozofiji. Prema tome, u svakom svjesnom činu, barem uključno, čovjek dodiruje stvarnost, „ulomke“ bitka ili „jestanja“ i vrednuje ih, otkriva njihov smisao ili besmisao. Time je cjelina, srž čovjekova svjesnog i slobodnog života sama po sebi onto-loški strukturirana, a te implicitne umske uvide o bitku koji iskonski prožima stvarnost, prisutne u dubini svijesti treba izrično, eksplicitno sustavno izreći. Polazišna točka[267] i ključ ontologije J. Ćurića je ljudski govor – artikulacija cjeline Svega. Prvi vidik otkriva da se govorom događa afirmacija zbilje, pri čemu intencionalnom sintezom dolazi do intimnog dodira ljudske svijesti i objektne stvarnosti. Drugi vidik pokazuje predikativnu sintezu u samoj rečenično-gramatičkoj strukturi, pri čemu se afirmacijom nečega, subjektu pridaje neki predikat (*quidditas – štastvo*), a povezuje ih spona „jest“ – „jestanje“, koje ih otvara univerzalnosti i transcendenciji u težnji beskraju. Upravo trojac predikativne sinteze subjekta, predikata i „jestanja“, pokazuje strukturu čovjekova svjesnog ostvarivanja. Spona „jest“ umskim uvidom vodi čovjekovu svijest prema neprestanom nadilaženju osjetne stvarnosti i razumske apstraktivnosti intendirajući, dotičući sam bitak – stvarnost kakva upravo jest i zauzimanju stava pred njom. Time svaki svjesni čin pri svjesnosti sebe očituje i intendiranje „nečega“ pokazujući objektalnu strukturu svijesti čime čovjek ostvaruje sebe.

Upravo intendiranje objekta krije u sebi svršnu ili finalnu uzročnost koja je objektivna i transcendentna. Naime, s obzirom da je realan plod tog utjecaja – samosvijest, realan je i intendirani objekt, a time i naša afirmacija. U temelju svih naših afirmacija intencionalno u

[265] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 2.
[266] Usp. Isto, 3-6.
[267] Usp. Isto, 6-12.

nama je prisutan jedan transcendentan Objekt, Sve, objektalno i objektivno kao Svrha i Smisao. Njemu smo upravljeni kao našem Sve, neizrecivom i nikad do kraja dodirnutom beskraju koji je Prabitak ili Prastvarnost. Suprotstavljajući se idealizmu i materijalizmu, a priklanjajući se realizmu, J. Ćurić govori o Apsolutnom bitku kojemu mi kao relativan bitak težimo i upravljeni smo od iskona k njemu.

U začetku svega krije se, prema J. Ćuriću, analogija stvarnosti utemeljena na istovjetnosti Svijesti i Stvarnosti radikalno prisutne samo u Božanskom Prabitku. Čovjekova intencionalnost i predikativnost u dnu svake afirmacije otkrivaju njegovu prisutnost i transcendenciju. Prodirući umom u stvarnost otkrivamo da su sva bića povezana u jedno na temelju vlastitog „jestanja“ u bitku. No, nasuprot tvrdnjama nominalista, empirista, fenomenista i egzistencijalista, tvrdi J. Ćurić pristajući uz Aristotelovu i Akvinčevu misao, njihovo jedinstvo istovremeno pokazuje i njihovu srodnost i različitost što je tajna analogije.[268] Tako pojmovima iz iskustvenog svijeta dolazimo do egzistencije Nadiskustvenog Bitka jer srodnost dolazi po bitku, ali raznolikost po bîti, do koje u Neograničenom Apsolutnom Bitku koji daje sve ograničene bîti, ne možemo u potpunosti prodrijeti. Ipak, analogija je, prema J. Ćuriću, svojevrsni srednji put između jednoznačnosti racionalizma i višeznačnosti iracionalizma prema onom što je iskon – *arche* stvarnosti koji se nastoji odrediti, iako se anaksimandarovski ima u vidu – *apeiron*, dimenzija Neodredive, Neopisive i Neizrecive stvarnosti tog Prabitka koja, ukoliko se zanemari, vodi u esencijalizam.

Od toga bitka, nasuprot heideggerovskoj krilatici o njegovu zaboravu, polazi J. Ćurić, kao temelja svakog bića,[269] jer iz njega izviru fundamentalne dimenzije bića. Pritom možemo uočiti imanentnu ili unutarnju finalnost koja, prema J. Ćuriću, pokreće biće koje je jedno – relacijalno, istinito i dobro – dinamično.[270] Aktivnost bića, prijelaz iz potencijalnosti u aktualnost, proizlazi iz načela tvorne uzročnosti i svršnosti.[271] Cilj bića je njegovo ostvarenje, a ono se dosiže tek po Bitku. Jedinstvo mnoštva bića[272] događa se snagom jedinstva bitka, na temelju kojeg bivstvuje, „jesta“, posjeduje bitak, „subsistira“[273] u njemu. U punom smislu bivstvuje tek Bog, Božji Bitak, „Esse Subsistens“, Prabitak, dok bića različitim stupnjem participiraju na njemu te imaju relativnu samosvojnost. U tom nizu čovjek kao samosvjesno biće koje slobodno odlučuje, svjesno je vlastitog „ja“, bitka, što znači „biti“, tj. subsistirati.

[268] Usp. Isto, 13-18.
[269] Usp. Isto, 3, 8-10; usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 26-29.
[270] Usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 29-34; usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 19-23.
[271] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 27-38.
[272] Usp. Isto, 19-21; usp. J. Ćurić, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, 32.
[273] Usp. J. Ćurić, *Ontologija*, 21-23.

Različita participacija na bitku relacijalnošću čini bića otvorenim drugom u dijalektičnosti, dijalogalnosti i kreativnosti.[274] Čitav kozmos je prožet relacijalnošću koja je drži jedinstvenom cjelinom, a sobito je to izraženo kod čovjeka koji je tako povezan s cjelinom stvarnosti. Relacijalnost vodi ostvarenju bića, njegove punine koja je savršena u Apsolutnom Prabitku, Bogu. U životnom realiziranju relacijalnost je najbolje izražena pojmom dijalektičnosti, uzajamnom uvjetovanju, prožimanju i ko-afirmiranju bića da budu ono što jesu – drugi. Upravo na taj vidik bića nadovezuje J. Ćurić dinamičnost – aktivnost bića,[275] koja označava prijelaz iz potencije u aktualnost uz tvornu uzročnost i svršnost. Ona je subjektu imanentna, vezana uz aktualno realiziranje savršenstva participiranoga na bitku pri čemu proizvodeći učinak na drugome, subjekt realizira i sebe. Aktivnost bića je dvojaka, a proizlazi iz jedinstva bića i bitka – „imanencija“, te iz otvorenosti Beskraju – „transcendencija“, pri čemu prva jamči prisebnost, a druga teži nesebičnosti.

Aktivnost bića koja proizlazi iz bitka, „agere“ ili djelovanje, ima kao rezultat i neko „fieri“ ili nastajanje, novost, promjenu, novo određenje. Iz aktualnog određenja i počela odredivosti ili potencije nastaje novo određenje na temelju počela određenja ili akta. Time je biće otvoreno novim određenjima. Riječ je o umskom konstruktu pri čemu je u promjenjivom biću akt omeđen potencijom poput bîti koja ograničava bitak u neprestanoj dijalektičkoj napetosti bića. Nova određenja proviru iz bitka koji teži Beskraju u otvorenosti novim aktuacijama ukoliko se ostvare izvanjski uvjeti pri čemu biće raste u svojoj bićevitosti, biva određenije i više jest. Slijedeći nauk Tome Akvinskoga J. Ćurić promatra načelo tvorne uzročnosti, uzročnu promjenu u biću, u kojoj su prisutni biće, drugi i promjena na temelju uvida[276] pri čemu je prisutna svijest o stvarnoj promjeni. Afirmacija potvrđuje njihovu utkanost u bitak, da zbilja jesu i stoga je apsolutna na način afirmacije dotičnog bića kao relativnog. Kao takvo biće je u svojoj realizaciji obilježeno Apsolutnim Bitkom, pri čemu u svojoj relativnosti odražava nešto od Apsoluta, a ta se afirmacija kao postojeća očituje u svijesti. Tako je promjenjivo biće na liniji bitka utkano u Apsolut koji je time ko-afirmiran kao Punina, Cjelina, Prabitak, koji transcendira biće, ali daje da bude shvatljivo i prihvatljivo u okviru stvarnosti. No, J. Ćurića zapravo ne zanima sam tvorni uzrok, nego ono „zbog čega?“ on u sebi ne miruje, nego ide u smjeru realizacije drugoga, „otvaranja“ drugome. Otklanja odgovore koje nude deterministi, mehanisti i zastupnici dijalektičkog materijalizma kao atomistička tumačenja ili puke promjene kvantitete u kvalitetu. Smatra prihvatljivim

[274] Usp. Isto, 23-27.
[275] Usp. Isto, 27-38.
[276] Usp. Isto, 35-36.

finalistička tumačenja Anaksagore, Aristotela te skolastike da svršnost tvorni uzrok upravlja drugome što je čak i Kant smatrao uvjerljivim, a prirodne znanosti priznavale finalizam u prirodi i psihologizam u ljudskoj psihi. J. Ćurić razlikuje „cilj“ kao domet kojem teži djelovanje od „svrhe“ koja ima transcendentni smisao utkan i u bitak. Ona nas privlači k sebi kroz dinamiku uma i volje. Načelo svršne uzročnosti[277] djeluje tako da tvorni uzrok uzrokuje na nematerijalan način, ne identično sa svojim bićem, nego intencionalno, nosi učinak kao drugoga. Time afirmirajući dinamičnost i aktivnost bića, koafirmira i finalnost njihovog djelovanja.

Promatrajući istost, misaonost i prisebnost kao vlastitosti bića J. Ćurić izvor uočava u bitku,[278] a time i svoj stav s obzirom na promatranje istine, nasuprot krajnjem racionalizmu, iracionalizmu te marksizmu, naziva „intelektualizmom“ u kojem je izvor spoznatljivosti i spoznaje Bitak. Naznačujući da čovjek svojom spoznajom stvarnosti dolazi k sebi, a druga bića to čine kroz čovjeka, zacrtava antropocentričnu poziciju.

Oslanjajući se na nauk Aristotela i Tome Akvinskoga, a smatrajući promašajima mišljenja poput pozitivističkog nominalizma, determinizma i iracionalizma u promatranju autonomizma dobra, J. Ćurić prisutnost finalizma uočava i u promatranju ontološke nesebičnosti, dobrote bića,[279] koja se ostvaruje po bitku. Tom dinamičkom komponentom biće se autorealizira težeći i ostvarujući vrednotu. Bilo na način naravne ili slobodne težnje, biće teži prema dobru. Riječ je o ontološkoj istovjetnosti subjekta i termina težnje. Snagom bitka ontološko dobro u nesebičnoj otvorenosti realizira biće porastom nesebičnosti. Naime, fenomenološko iskustvo u dnu težnje, prema J. Ćuriću, pokazuje „otvorenost“, „intencionalnost“, prema željenom terminu te spoznaju željenog cilja. U toj težnji krije se uzajamnost spoznaje i htijenja usmjerene savršenijem stupnju bivanja. U dnu, u srži svake naše težnje, J. Ćurić ističe da intendiramo transcendentni termin – Apsolutnu dobrotu, Prabitak, Svestvarnost, Božansku nesebičnost koja je upravljena u smjeru našeg autorealiziranja.

U tom smjeru, a nasuprot mišljenju I. Kanta prema kojem je osoba samoj sebi cilj te manipulacije i ugrožavanja dostojanstva osobe totalitarnih pokreta XIX. i XX. stoljeća, finalistički pristup J. Ćurića na poseban način ističe osobu obilježenu samosvojnošću, prisebnošću i odgovornošću s kojom i kroz koju se očituje smisao cjelokupne stvarnosti

[277] Usp. Isto, 36-38.
[278] Usp. Isto, 38-41.
[279] Usp. Isto, 41-45.

dosežući svrhu vlastitog, životnog i povijesnog realiziranja kroz zajedništvo s Bogom.[280] U tom finalističkom kontekstu uočavamo otvoreni antropo-teo-centrizam koji nije svrha sebi ili usmjeren da čovjek centralistički iskorištava cjelokupnu stvarnost, nego ističe integriranost i nesebičnu ulogu ljudske osobe koja je po svom iskonu, bitku, sama nesebičnost u privođenju sveukupne stvarnosti njenom Iskonu i Svrsi – Bogu. Shvatljivo je, stoga, zašto J. Ćurić upućuje kritiku određenim suvremenim antropologijama poput darvinizma, tehnicizma, liberalizma, marksizma, nihilizma, freudizma i apsurdizma, koje svojim „humanizmom" odbacuju metafiziku, religiju i moral, a čovjekovo autorealiziranje zatvaraju u ovozemaljski horizont. Temeljnim nedostatkom navedenih antropologija J. Ćurić smatra to što čovjeku oduzimaju Partnera, Smisao i Svrhu te se takva autorealizacija pokazuje kao veliki promašaj i besmisao.

Time J. Ćurić, nasuprot marksizmu, a nadahnut mislima K. Rahnera, J. Moltmanna, W. Kaspera, svoju finalističku ontologiju uokviruje temeljnim pitanjem o misteriju čovjeka: „Što za čovjeka znači – BITI?",[281] smatrajući čovjeka „otvorenim sistemom" uvjetovanog slobodom volje iznutra, gladnog nadopune „Izvana", s vjerom u bitak koji ga nadilazi i odvažnošću za bivovanje, unatoč svemu, jer ne zanemaruje niti kontekst egzistencijalne tjeskobe suvremenog čovjeka. Iz takve finalističke ontologije kao temelja niče antropologija kao afirmacija bližnjega, Drugoga, u poletu prema Beskraju Prabitka. Optimističku viziju svoje ontologije izražava željom da stvaralačkom snagom Bitak sve iznova „stvori". U tom kontekstu čovjeku ostaje zadaća shvatiti, prihvatiti i ostvariti svoj bitak kao dar[282] od Drugoga koji jedini Jest, participacijom na Prabitku, Bogu, Apsolutu i svojoj Konačnoj Svrsi.

7.2. Osvrt na teodicejski temelj finalnosti

Teodicejski pristup sažimajući uključuje na određeni način sve vidove finalnosti koji su na drugim mjestima produbljeni. J. Ćurić pritom nastavlja graditi na ontološkom temelju s namjerom otkriti i „dokazati" opstojnost Praiskona, Prabitka, njegove naravi i odnosa prema stvorenju u smjeru rasvjetljavanja tajne bivovanja,[283] ali na sasvim drugačiji način, nego što su to činile prethodno obrađivane neoskolastičke teodiceje. Naime, put je aposterioran kao i kod ranijih autora, ali iz samog žarišta, iz srži čovjeka, njegova dinamičnog poleta, razrađuje

[280] Usp. Isto, 45-49.
[281] Isto, 47.
[282] Usp. Isto, 49.
[283] Usp. J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 2-4.

teodicejsku građu, a njen domet dopire do Beskraja. Zaobilazeći krajnosti,[284] ponovo naglašava već spomenutu vlastitu metodološku poziciju distingviranja dijalektičkog odnosa razumske i umske spoznaje, shvaćanja stvarnosti „konaturalnom“ spoznajom, pri čemu izravan umski uvid roni u stvarnost, a razum ga apstraktnim pojmovljem artikulira do određene mjere, uz svojevrsno ujedinjenje svijesti i stvarnosti, tj. predmeta spoznaje.[285] Dokaz do kojeg bi došao takvim putem bio bi uporište kao izvor i uvir.[286] Takav dokaz o Nadiskustvenom, Nadsvjetskom, o Bogu, značio bi utemeljiti ga u čovjekovu iskustvu.[287] U tom smislu, na podlozi grčke filozofije, analiza Akvinčevih „puteva“[288] J. Ćurića otkriva njihovu nedorečenost, ali i dubinu koja je finalistički strukturirana. Uočavajući vrijednost, posebnost i suvremenost „četvrtoga“ puta, J. Ćurić se osvrće na problematičnu crtu ostalih otkrivajući kako je upravo „četvrti“ put „duša“ ostalih. Njegov ključni element bio bi u prikazivanju čovjeka koji poletom bića nadilazi svijet te mu je „iskustvo“ „nadiskustveno“.[289] Upravo tim ključnim vidikom,[290] „in excessu“ prema Nadiskustvenom, J. Ćurić postupno otkriva i ključni vidik finalističke strukture vlastite filozofije. Zanemarujući transcendenciju različiti imanentistički pravci u povijesti, uočava J. Ćurić, zatvarali su čovjeka unutar svijeta ili svijesti[291] te stoga smatra da je za dublje dopiranje do čovjeka neizbježan njegov susret s istinskim Bogom Transcendencije.[292]

Sažeto izražen finalistički vidik J. Ćurića pokazuje refleksiju izravnog uvida u svakom našem svjesnom osobnom činu: objektalno strukturiranu svijest, finalnu ulogu objekta u njoj, težnju Apsolutnoj Svestvarnosti pri čemu se doživljava afirmacija Konačnog Cilja.[293] Analizom teodiceje J. Ćurića može se zaključiti da čitav kozmos (kozmička finalnost), tj. imanentna ili unutarnja finalnost svakog kozmičkog bića kroz subjektivnu finalnost spoznajno-voljnog bića (antropocentrična finalnost) utemeljuje se i ostvaruje u Realnom Biću (objektivna finalnost), Konačnoj Svrsi, Transcendentnom Terminu svijesti (transcendentna finalnost), Apsolutnoj svijesti, Apsolutnoj stvarnosti koja je sama Prisebnost i Nesebičnost, potpuno Drugi, iako potpuno blizak, Partner, Sve, Punina, Finalna i Realna Forma, Apsolutni Bitak, Svestvarnost, jednom riječju – Bog kao Konačni Cilj (teocentrična finalnost). Naime,

[284] Usp. Isto, 6-8.
[285] Usp. Isto, 5.
[286] Usp. Isto, 8-9.
[287] Usp. Isto, 9.
[288] Usp. Isto, 11-17.
[289] Usp. Isto, 17.
[290] Usp. Isto, 18-25.
[291] Usp. Isto, 18.
[292] Usp. Isto, 18.
[293] Usp. Isto, 19.

„osobni čin“ odnosi se na sve svjesne i odgovorne tvrdnje i htijenja; „izravnost“ svijesti na neposredni umski uvid, a podudaranje uvida i stvarnosti je „objektivnost“ uz doživljaj sebe u okolini. „Refleksivna razrada“ je pojmovno izricanje uvida. Objektalna struktura svijesti označava da subjekt izriče „nešto“, tj. objekt. Već u drugom koraku dolazi do finalne upravljenosti svijesti,[294] pri čemu izričući objekt, čovjek postaje svjestan sebe i gospodar sebe polučujući „rast“ (ili pad) u životnom autorealiziranju. Na taj način „usvjesna aktualnost objekta“ znači da afirmirajući objekt koafirmiramo sebe, izlazeći prema objektu dolazimo sebi, tj. objekt postaje „uzrok“, „determinanta“, smjer pred nama i stoga „finalan“ u osvještenju i to realan finalni uzrok čime subjekt postaje svjestan da osim njega postoji realna stvarnost kao finalan uzrok.[295] U sljedećem stupnju refleksije tragom finalnog poleta J. Ćurić preko „dijalogalnog“ i „dijalektičnog“ odnosa subjekta i objekta dolazi do stvarnosti Transcendentnog Termina svijesti jer u autorealizaciji subjekta privlači Apsolutna svijest, Transcendentna stvarnost kao sama Nesebičnost, a to je Bog kao zadnji finalni Termin.[296] Taj Termin determinira naš polet u njegovu začetku te se kroz nas afirmira kao Realna Preegzistentna Meta cjelokupnog života naznačujući Realnu Formu Punine kojoj se propinjemo. Riječ je o intencionalnoj prisutnosti Drugoga, Transcnedencije unutar imanencije pri spoznajno-voljnoj realizaciji, jedinstvenog Partnera, Prisebnog i Nesebičnog, tj. spoznajno-voljnog Bića, koji u dnu determinira biće.[297] Objekti kozmosa koje u osobnom činu spoznajemo su ograničeni, nisu ono Sve čemu težimo, nisu svi ni osobna bića, što upućuje na Partnera imanentnog tim objektima, a koji ih ipak trancendira. On je idealna Finalna Forma poleta i Realna Forma Konačnog Cilja koji privlači biće zadirući u njegovo izvorište. Iz tog izvorišta J. Ćurić može reći da privlačen od Njega teži i hrli k Njemu dok postaje, tj. raste u Njemu koji Jest Apsolutni Bitak – Bog.[298] Riječ je najprije o dubokom egzistencijalnom iskustvu, doživljaju Njega u poletu, u egzistencijalnom dinamizmu kroz trajnu implicitnu Božju afirmaciju, a potom se On sam afirmira kroz nas kao Realan Finalni Termin.[299] J. Ćurić produbljuje tu egzistencijalno-ontološku analizu upućujući na primarnu i neutaživu čežnju srži bića za Njim koja se odvija u dnu svjesnog bivovanja kao iskonski doživljaj „primum Cognitum“. Prije bilo kakve pojmovne konstrukcije On se doživljava kao Preduvjet, implicitno koafirmiran u shvaćanju samih sebe i svijeta te je stoga on u osnovi

[294] Usp. Isto, 20-22.
[295] Usp. Isto, 21.
[296] Usp. Isto, 22-25.
[297] Isto, 22-23.
[298] Usp. Isto, 24.
[299] Usp. Isto, 24.

čovjeka i svijeta.[300] No, taj doživljaj nikad nije „čist“, nego integriran u konkretno egzistencijalnu i društveno-povijesnu dimenziju – intersubjektivnu dimenziju,[301] zahtijevajući u svojoj univerzalnoj težnji konkretne stilizacije poput dokaza za Božju opstojnost tipične određenom periodu.[302] U tom smislu, za razliku od klasične analize dokaza o Božjoj opstojnosti prethodno prikazanih neoskolastika, J. Ćurić vrši trostruku holističku analizu, „objektnog“, „subjektnog“ i intersubjektivnog iskustva, bitno isprepletenu različitim prethodno navedenim aspektima finalnosti.

Analizom „objektnog“ iskustva[303] J. Ćurić pokazuje prisutnost finalnosti najprije kroz kozmološki dokaz,[304] pri čemu od nenužnosti kozmičke ograničene, promjenjive, nenužne stvarnosti bića, dolazi do zaključka opstojnosti Apsolutno Nužnog Bića – Boga. Slijedi teleološki dokaz,[305] polazeći od činjenice reda i sklada, udešenosti prema svrsi, u svijetu koji pretpostavlja savršenog umnog transcendentnog redatelja – Boga. Takav Uzrok zahvaća u bit svih bića kao Vrhovni Tvorac svršnosti te je uz to vezan i „nomološki argumenat“ u kojem autonoman zakon u bićima pretpostavlja inteligentnog Zakonodavca.

Analiza „subjektnog“ iskustva[306] preko eudemonološkog[307] i deontološkog[308] dokaza jednako uključuje finalnost. Eudemonološki dokaz promatra ljudsku narav, spoznajno-voljni dinamizam, u težnji za blaženstvom, tj. svojim konačnim terminom Apsolutnom Dobrotom i Istinom, koja ne može biti isprazna. U susretu s relativnim iskustvom istine i dobrote ograničenog svijeta, dinamizam ih kao nedostatne mjeri upravljenošću prema Apsolutnom Terminu – Apsolutne Istine i Dobrote izvan vlastitog bića kao Realnog Termina.[309] Deontološki dokaz iz iskustva moralne obveze u ljudskoj naravi, razlikovanja „dobra“ od „zla“ u savjesti kao nužne, kategoričke, apsolutne obveze, teško je protumačiva bez Boga – Zakonodavca, slaže se s V. Keilbachom i S. Zimmermannom, ali i razlikuje. Naime, na temelju svrhovitosti ljudske naravi (tj. svih ljudi), dinamikom volje („volonté voulante“) subjekt prepoznaje Termin kao objektivnu vrijednost čak i kad pojedinačno htijenje („volonté voulue“) pogriješi u izboru.[310] Tu očituje sličnost pristupu I. Kozèlja.

---

[300] Isto, 24.
[301] Usp. Isto, 26.
[302] Usp. Isto, 25-37.
[303] Usp. Isto, 27-29.
[304] Usp. Isto, 27.
[305] Usp. Isto, 28-29.
[306] Usp. Isto, 29-32.
[307] Usp. Isto, 29-31.
[308] Usp. Isto, 31-32.
[309] Usp. Isto, 30.
[310] Usp. Isto, 32.

Intersubjektivno iskustvo[311] kroz etnološki[312] i historiološki[313] argument, u podlozi također ima finalizam, bilo da je to naravna svijest o teizmu, Bogu kao začetniku i svrsi u religioznom iskustvu, slaže se sa S. Zimmermannom, ili je to konačna Svrha, transcendentni Temelj i angažirani „Sve-pateći“ bliski Partner, Nada u Budući Termin kao Apsolutnu Budućnost i Smisao – Boga povijesti u čovjekovu povijesnom iskustvu, koji tu povijest privodi k sebi kao njenoj Svrsi.

Navedenim „dokazivanjem“ opstojnosti Boga J. Ćurić ističe poteškoću u čitavoj povijesti pri artikuliranju „dokaza“. On se, poput prethodno analiziranih neoskolastika, utječe analognoj spoznaji Boga,[314] no ona je kod J. Ćurića tomistički obogaćena već i u teodicejskom pristupu analizom konaturalne spoznaje, ali i naknadno posebno produbljena. U podlozi takve analogije leži srodnost svih bića, istovremena sličnost i različitost, pri čemu se predodžbom jedne stvari u funkciji naznačuje drugu stvar u nedostatku odgovarajućeg pojma. Nije ni takva analogna, konaturalna spoznaja kod J. Ćurića lišena finalnosti. Naprotiv, J. Ćurić upravo u njoj otkriva intimnu prisutnost Boga kao Finalne Mete u tom specifično ljudskom realiziranju. Božja utkanost u dinamizmu bivovanja je „šifra“ srodnosti Božje s nama, no njegova transcendencija oduzima prikladne predodžbe te poziva na transcendiranje pojmovnih kategorija putem otvorenosti bitka Beskraju. To se odvija kroz doživljaj Boga u autorealizatornom činu u iskustvu bivovanja u svijesti i ljubavi kao Apsolutne Prisebnosti i Nesebičnosti.[315] Taj čin se odvija u susretu s objektima svijeta iz vlastitog iskustva preko kojih se naznačuje Boga kao Istinu i Ljubav čijom sviješću osvješćujemo Bitak. Bogu pripada Savršenost Bivovanja bez negativnosti našeg ograničenog iskustva uz nesavršeni „zamišljaj“ kao Neizrecivog, Neograničenog, Beskraja, Apsolutno Samosvojnog i Savršeno Čistog Bitka, putem čega mi postupno rastemo u svom bivovanju.

U teodicejskoj temi Božjeg odnosa prema svijetu – stvaranju svijeta[316] usklađena je Božja trancendencija i imanencija. J. Ćurić ističe Božju slobodu pri stvaranju bića iz ničega u cijelosti njihove supstancije, s jedne strane, i potpunu ovisnost stvorenja o Bogu, s druge strane. To istovremeno znači da bez Božjeg sudjelovanja u djelovanju stvorova, čuvajući njihovu slobodu, njihovu uzdržavanju, utemeljujući njihov bitak, bića ne bi opstojala. Bog, vječan i nepromjenjiv, sav se, svojom Bîti jednakoj Bitku, tj. svojim umom i voljom slobodno i potpuno dao u opstojnost bića što otkriva njegovu nesebičnu ljubav pri čemu stvorenje ne

[311] Usp. Isto, 32-36.
[312] Usp. Isto, 32-33.
[313] Usp. Isto, 34-36.
[314] Usp. Isto, 45-50.
[315] Usp. Isto, 47-48.
[316] Usp. Isto, 51-57.

dodaje ništa Bogu, nego participira na toj punini i time više „jest“ svoje. Time se očituje temeljni zakon bitka, ali i finalnosti u ljubavi. [317]

U tom pogledu smisao religioznosti pokazuje se vjernošću dinamičnom poletu bitka u kojem biće hrli svom Praizvoru i Prauviru.[318] U tom odlomku J. Ćurić pokazuje koji je smisao antropocentrične finalnosti. Naime, dramatika transcendiranja u poletu krije se u slobodnoj volji, odabiru u dnu srca. Iako drugi svjetski objekti pomažu u tom procesu, odlučan je moment privlačnost Vrhovnog Cilja, Svrhe i intenzitet težnje Njemu u poletu koji je splet bitka, slobode i Bitka – Svrhe. Posljednja Svrha, Cilj u potpunosti prožima naš bitak kao Temelj i Smisao, Transcendentni Izvor i Uvir svijeta, koji je ipak različit od njega. Ne zbog nas, nego zbog Boga u nama rađa se afirmacija svijeta. To se odvija spoznajom njegovih objekata, jer i svijet i mi u njemu, od Boga – željene Svrhe, koji je „iznad“ svijeta Bezuvjetan i Neovisan, primamo svoju vrijednost kroz njegov iskonski „zametak“ – Svrhu u nama. Njega kao Konačni Ideal Čovječnosti treba „artikulirati“. To znači da je prvotna afirmacija Boga kao Žarišta i Temelja kroz našu otvorenost njemu, a od njega dolazi i afirmacija čovjeka i svijeta.

7.3. Osvrt na misao i čin – „action“ u dinamičkoj upravljenosti Svrsi

Osvrt na doktorski rad J. Ćurića o blondelovskom „action“ uvodi nas u duboku analizu čovjekove unutarnje, osobne, subjektivne finalnosti, tj. dinamičnog i dramatičnog egzistencijalnog odnosa misli i čina u srži čovjekova bića u odnosu na njegovu Konačnu Svrhu. Nismo na takvu analizu naišli kod prethodno analiziranih neoskolastičkih filozofija koje su se čvrsto držale sigurnog uporišta u skolastičkom intelektualističkom pristupu. Nasuprot tome, ulazeći u analizu filozofije M. Bolendela koji je u početku smatran „modernistom“, a tek potkraj života crkveno priznat, i sam se J. Ćurić poput M. Blondela našao pred velikim izazovom. Izazov se odnosio uz metodološki pristup i na temeljno pitanje sadržaja o kristološkoj strukturi stvarnosti, ljudske naravi i egzistencijalnom odnosu prema Nadnaravi te zašto u cjelovitosti i svrhovitosti narav nije dostatna sebi, nego čovjek teži nadnaravnom transcendentnom Idealu.[319] Metodološki se J. Ćurić priklanja fenomenološko-ontološkom blondelovskom stavu u napuštanju krutog esencijalizma i priklanjanju životnom, egzistencijalnom promatranju navedenog izazova. Premošćivanje nemoći „čiste“ naravi u njenoj nedostatnosti esencijalne ograničenosti otkriva u egzistencijalnom žaru dinamične i

[317] Usp. Isto, 55-56.
[318] Usp. Isto, 60-64.
[319] Usp. J. Ćurić, *Srcem se vjeruje*, 9-25.

dramatične težnje u dnu bića prema Nadnaravnom Idealu kojeg, bez sukoba sa samim sobom i vlastitog poništenja, ne može ne htjeti, Zbilji koja je Temelj njegova bića. Riječ je o finalističkoj perspektivi sinteze spoznaje i čina u bitku kao vlastitom ishodištu i svrsi.

J. Ćurić, poput prethodno analiziranih neoskolastika, analizirajući misao M. Blondela, želi doći do sigurnosti spoznaje i njenog objektivnog temelja.[320] Takvu će spoznajnu teoriju nazvati skupa s M. Blondelom – integralna epistemologija.[321] Kritički se obračunavajući s intelektualizmom i pragmatizmom, racionalizmom i fideizmom, aposteriornim, fenomenološkim putem, polazeći od izvornog poleta ljudskog duha kao srži svjesnog života čovjeka uporište ima u temeljnim čovjekovim moćima: umu i volji, tj. misli i činu u upravljenosti prema Konačnoj Svrsi. Čovjekova svijest dijalektički poznaje dvije zone: pojmovno predočenih sadržaja – „objektalna“ i izravne prisebnosti – „subjektalna“, iz koje izvire dinamični polet ljudskog duha upravljen Konačnoj Svrsi. Kritizirajući s M. Blondelom puko esencijalističko apstraktno nizanje pojmova koje se oslanja na „objektalnu“ zonu, te egzistencijalizam s uporištem jedino u „subjektalnoj“ zoni, uvažava tradicionalnu skolastiku na kojoj gradi integralnu metafiziku izdižući se nad idealistički racionalizam i pragmatistički iracionalizam. Riječ je o sintezi uma i volje – „čina“, usmjerenog prema bitku. U općepropitivačkom polazištu pita se o smislu čovjekova životnog određenja. Polazeći od fenomena slobodne volje gradi metafiziku slobode.[322] Sartreovsku dramatičnu „bačenost“ u dinamičnu struju bivovanja prihvaća J. Ćurić s blondelovskim stavom – htjeti biti, prianjajući tako uz bitak čime određuje srž metafizike slobode za razliku od niječne pozicije diletanata (indiferentista) i nihilista koji očitujući životno proturječje upravo potvrđuju odbacivanu nepobitnu Zbilju koju u dubini sebe, subjektalno hoće, ali objektalno, pojmovno odbacuju. J. Ćurić nam s M. Blondelom pokazuje cjeloviti čin volje u životnoj dijalektici pri čemu su suprotstavljene subjektalna zona – „volonté voulante“ i determinacija htijenja iz objektalne zone – „volonté voulue“. Subjektalni dinamizam volje traži objektivizaciju izborom kako bi se volja sa sobom izjednačila, a čovjekov bitak potvrdio svoj smisao i vrijednost u Objektu htijenja. Subjektalni neukrotivi polet srca u svjetskim objektima ne nalazi takvu Vrijednost, takav Objekt. J. Ćurić zalazi u blondelovsku „prospektivnu sintezu“ koja širi zonu iskustvene „volonté voulue“ i „refleksivnu analizu“ udubljujući se u izvorni polet „volonté voulante“ suzujući koncentrične valove čovjekova autorealiziranja do konačne odluke o bitku uopće – novost kao rast u otvorenosti višoj sintezi ovisnoj o finalnoj privlačnosti Životnog Termina

[320] Usp. Isto, 27-188.
[321] Usp. Isto, 29-34.
[322] Usp. Isto, 34-56.

Odozgo. J. Ćurić ističe dijalogalni značaj blondelovske metode pri finalističkoj upravljenosti ljudske volje Transcendentnom Partneru. Subjektalni polet duha ne nalazeći potpuno ostvarenje u objektalnoj zoni uvijek istiskuje „višak“ poleta prema novom ostvarenju – više biti na temelju onoga što već – jest – težeći Objektu, Punini onoga Jest. No, J. Ćurić upire u srž potrage, a ona je u našem izvoru – Neznancu, koji je ujedno Izvor i Cilj našeg bivstvovanja i čitave zbilje, Polazište, Put, Termin, Svrha, Danost, Darovatelj, Beskraj – Bog. U dnu srži našeg bića on kao intimni životni vez drži našu subjektalnu i objektalnu zonu, naše biće na okupu pri zauzimanju stava pred Njim u neizbježnom suočavanju sa samim sobom pri pojedinačnim konkretnim htijenjima. U dnu srca očituje se metafizičko iskustvo dodira s bitkom Imanencije u Transcendenciji, dramatičnog predanja volje Volji i dodiru s Puninom u dnu poleta „volonté voulante“. „Ne“ se može izreći jedino na objektalnoj razini dok se subjektalno htijenje nepovratno vezuje uz vlastiti Izvor i Svrhu. J. Ćurić tu blondelovsku životnu, implicitnu metafiziku slobode pokazuje, kako je i sam M. Blondel činio, i kao slobodu metafizike,[323] koja se usuđuje, unatoč svim protivnim strujama povijesnog konteksta, prikazati Boga kao Prvog Pokretača koji u dnu poleta srca vuče čovjeka i čitavu stvarnost Transcendenciji, iskustveni svijet u Nadsvijet. Time otkriva i metafizičara u činu volje, odluke, u postavljanju pred Bogom. Izgraditi slobodnu metafiziku, izbjegavajući krajnosti, egzistencijalizam i esencijalizam, može se jedino ne pretpostavljajući ništa, nošen bitkom u otvorenosti Svemu u dinamizmu poleta srca što bi bila ekranizacija istine iz determinizma dubine cjelovitosti životne metafizike kao načela identiteta. Žila kucavica blondelizma i ćurićizma (filozofije J. Ćurića) u potpunoj otvorenosti svemu je – načelo svršnosti (*bonitas*), ne zapostavljajući niti *unitas* (istovjetnost) i *veritas* (razumljivost). Polazeći od „imanentizma“ takva metafizika vodi J. Ćurića pod utjecajem M. Blondela preko poleta dinamizma srca do Apsolutno Drugog, do Transcendencije, uz uvijek prisutnu svijest o Božjoj neizrecivosti. Ključni element takve metafizike[324] je u odnosu misli i htijenja u bitku, utjecaju slobodne odluke na misao uz afirmaciju objektivne stvarnosti. Polazište je fenomen da je čovjek po sebi realist već svojom uronjenošću u određenu stvarnost (fenomenizam), čime je opstojnost svijeta zgusnuto prisutna u čovjekovoj svijesti (realizam) čekajući vlastitu artikulaciju. Prisutan je ontološko-egzistencijalni karakter stvarnosti jer se oko toga fenomena šire koncentrični krugovi do Beskraja izbjegavajući subjektu pripisati dodir s Apsolutom. Apsolutna afirmacija se, ipak, događa u srcu u dijalektičkom odnosu pri čemu dubinska volja preko pojedinačnih htijenja seže sve dalje do Beskraja. Tako iz egzistencijalne dijalektike

[323] Usp. Isto, 57-78.
[324] Usp. Isto, 78-104.

dolazi do afirmacije apsolutne Realnosti (egzistencijalni realizam) čime fenomenologija prelazi u ontologiju. Iz dinamike volje, pojedinačnog htijenja – „htjeti“ intencionalno vodi objektu – „nešto“ htjeti, a konačno u dnu subjektalne „volonté voulante“ fundamentalni uvid vodi, nakon svih opcija pojedinačnih htijenja, do afirmacije Apsolutne Stvarnosti, Boga, Beskraja, Čistog Subjekta i Transcendentnog Temelja koji u punini može ostvariti taj bezuvjetni zahtjev poleta volje. U toj životnoj metafizici nije riječ o pukoj ideji, nego o Stvarnosti proizašloj iz stvarnosti, o implicitnoj spoznaji Božje opstojnosti u svakom svjesnom činu svakog čovjeka pri čemu kasnijom refleksijom može doći i do eksplicitne spoznaje i izričite afirmacije (metafizika metafizike). Životna metafizika suočava čovjeka preko stvarnog bitka s Apsolutnom Stvarnosti, zauzimanjem stava ovisnosti o istini kako bi se ispravno odlučilo i time ušlo u zajedništvo s Istinom koja je temelj sveukupne stvarnosti. To postaje osobna metafizika kojoj je cilj dosegnuti bitak u spoznaji i stopiti se s Cjelinom bitka (konaturalizacija) iz čije srodnosti dolazi do realne spoznaje Realnosti. Ispravan izbor, proistekao iz dijalektičkog odnosa uma i volje, donosi „višak“ svjetla koji osvjetljuje njihov zajednički transcendentni Temelj. Blondelovski – *l'action*, ontološki – *l'être*, a antropološki ta jezgra osobnosti prema J. Ćuriću je – *srce*, središte čovjekove jedinstvenosti, cjelovitosti i bitka odakle se čovjek transcendira i realizira kroz um i volju.

J. Ćurić se u vlastitoj filozofiji spoznaje nadahnuo na blondelovskoj osobnoj spoznaji – „par connaturalité“,[325] različitoj od one znanstvene pojmovne spoznaje kojoj prethode životni uvidi iz poleta duha dubinske volje. Konaturalna spoznaja zasniva se na određenom izravnom uvidu u sve što jest, pri čemu se kroz vidljivu stvarnost suočava s Prisutnošću Začetnika i Usavršitelja ljudskog srca i sveukupnog svemira, bitka, s Konačnom Svrhom. Osobna spoznaja rađa konaturalizaciju čovjeka s Bogom u dnu srca, što pruža sigurnost istine i pristanak uz nju kao izrazom bitka, zauzimanjem pozitivnog stava, ispravne odluke, pred Bogom i Cjelinom stvarnosti. Takav konaturalni uvid, srodnosti sa stvarnošću, rađa svjetlom, ljubavlju, koja usavršava biće, dok negativan stav stvara raskol sa sobom i stvarnošću.

Na finalističku filozofiju J. Ćurića utjecale su također misli M. Blondela o transnaturalnosti[326] ljudskog bitka, stvorenog svijeta kao „naravnog reda“ koji Bog nadilazi stvarnošću „Nadnaravi“ pri čemu narav zahtijeva Nadnarav u smislu vlastitog bezuvjetnog Uvjeta i Uzroka. Promatra se čovjekova transnaturalna otvorenost[327] Bogu u najsubjektalnijoj zoni, srcu, onome – biti čovjek – u težnji za Nadsvijetom, Beskrajem. Je li ta transcendentna

[325] Usp. Isto, 96-100.
[326] Usp. Isto, 111-113.
[327] Usp. Isto, 111-131.

otvorenost posve „naravna“ iščekujući „prirast“ Nadnaravi? O tome govore njene tri crte: osobnosti, povijesnosti i posredništva. Crta osobnosti temelji se na ontičkom finalitetu, poletnom predanju Bogu kao osobnom Bitku i Posljednjem Cilju koji je potpuno angažiran u dinamičnosti slobodne volje, čiji je preduvjet finalna Vrhovna Vrednota u dnu srca. Crta povijesnosti podrazumijeva dodir s Nadsvijetom, Apsolutnim, kroz transcendenciju kao nadilaženje svega kategorijalnog: svijeta, povijesti i vremena, uz koje je čovjek realizatorno vezan. Tako svaki svjesni čin tim dodirom naše zajedničke Svrhe uključuje čitav svijet, a Transcendencija zauzeto zalazi u našu povijest. Napokon, crtom posredništva označava da preko Posrednika dolazimo u dodir s Nadsvijetom, Bogom pri čemu Bog ostaje Bogom, a čovjek čovjekom. Odluka o dodiru je Božja, a Posrednik za kojim svako stvorenje od početka čezne je njegova spona s Bogom koja čuva cjelovitost i Boga i čovjeka. Posrednik kao potpuni Bog i potpuni Čovjek podrazumijeva egzistencijalno realiziranje potpunim predanjem Božjoj Volji kako bi se po njemu omogućio pristup Bogu. Takva čovjekova transcendentna crta izraz je Božje Slobode koja naravi daruje Nadnarav u otvorenosti egzistencijalnog poleta ljudskog duha prema nadnaravnoj Svrsi kao Idealu. Cilj tih ljudskih crta transcendencije je biti otvoreni eventualnoj Božjoj inicijativi, biti u stavu otvorenosti srca kako bi primili Dar.

Filozofijske pretpostavke dodira Boga i čovjeka, objave Boga naravi[328] polaze od „srodnosti“ (analogne) stvorenja sa Stvoriteljem, koja su nesavršena slika čistog Božjeg Akta govoreći o Božjoj opstojnosti i nesavršeno izričući kakav Bog jest. Filozofija kritički promatra intelektualne, moralne, povijesne i fizičke znakove čuvajući vlastitosti transcendencije i imanencije. Intelektualni znak pretpostavlja da bi Božja Objava, Istina trebala biti razumljiva ljudskom umu kroz shvaćanje stvarnosti i svrhe njegove težnje. Moralni znak odnosi se na normativnu Vrednotu, Božju Dobrotu čuvajući etički red naravi u smjeru uzvraćanja ljubavi i dobrote uz promjenu srca. Povijesni znak traži Božje očitovanje u povijesti kao njenu natpovijesnu crtu. Fizički znak bi označavao materijalno čudo, Božje zbivanje u okviru naravnog zbivanja. Ipak, u svemu tome, važan je čovjekov stav pred Objavom,[329] a moguća je trostruka apologetika: životna, znanstvena i osobna, a zajednička im je crta uporište u od Boga stvorenom životnom realizmu dinamičnog poleta, upravljenosti, otvorenosti naravi, misaono-voljnog čina prema Bogu Objavitelju, Stvarnosti, Svrsi. Integralizam je oznaka blondelovske misli koja postaje i glavna crta ćurićevske filozofije, a to znači sustavnost, nadilaženje duha separatizma naravnog od nadnaravnog umovanja

[328] Usp. Isto, 131-147.
[329] Usp. Isto, 147-188.

uvažavajući vidik finaliziranosti konkretnog čovjeka što je određena metoda implikacije kao začetka Beskraja u ljudskoj naravi.

Kritička analiza blondelizma J. Ćurića[330] pokazuje crte finalnosti pod različitim vidicima. U osvrtu na scijentizam M. Blondela uočava uvažavanje „linearne svršnosti“ kozmosa prema kojoj zakoni prirode, utisnuti u nju od Stvoritelja, postupno teže konačnoj Svrsi. Blondelov nastup[331] J. Ćurić smatra prvim rješenjem problema kriticizma I. Kanta, a njegov uspjeh se očituje u transcendentalnoj metodi refleksivne analize i finalnosti s transcendentnim crtama u ljudskom iskustvu. Kritika J. Ćurića, u slaganju s blondelovskom misli, glede Kantova konceptualnog formalizma pokazuje njegovu zatvorenost tražeći apriorne preduvjete spoznaje jedino u našoj svijesti, dok M. Blondel slijedeći Akvinčevu metafiziku odmiče dalje uočavajući da se u svakom svjesnom činu implicitno događa spoznaja Boga. J. Ćurić uviđa ključni element, a taj je da se M. Blondel ne služi načelom tvorne uzročnosti, nego načelom finalnosti pri čemu Bog kao naš Finalni Uzrok otajstveno nas u dubini srca, u svjesnom poletu, privlači k sebi na način njegove „u-svjesnosti“ kao Svrhe,[332] zbog čega sam čin spoznaje transcendira apstraktne pojmove. Ono što je J. Ćurić prigovarao M. Blondelu odnosi se na potrebu odlučnijeg nadilaženja fenomenologije i dublje ontološke razrade u smislu dubljeg promatranja finalnosti, tj. promatranja čina spoznaje i htijenja u njihovu proviranju iz bitka.[333] U tom pogledu je jasnije neprestano naglašavanje da biće jest „snagom bitka“, Boga, kao apsolutne Prastvarnosti u ontološkoj analizi J. Ćurića. Pobijajući prigovore za modernizam, panteizam, voluntarizam i pragmatizam, J. Ćurić se priklanja blondelovskom intelektualizmu u kojem naša misao dotiče stvarnost u dinamizmu srca uvijek otvorenog Bogu pri slobodnom izboru volje,[334] te odbacuje voluntarizam M. Blondelu, iako daje primat volji utoliko što pomaže čovjeku da se učvrsti u istini. Iako M. Blondel slijedi Tominu misao suprotstavlja se njegovu intelektualizmu u govoru o bîti nadnaravnog blaženstva, ističući veću važnost volje, tj. ljubavi u odnosu na umsku spoznaju Božje bîti u blaženom gledanju.[335] J. Ćurić se oslanja u svojoj filozofiji na Blondelovu misao osobito na metafizičku transcendenciju ljudskog duha utemeljene u životnoj dijalektici umskih uvida i razumskih pojmova, na misao o ljudskoj naravi obilježenoj konaturalnošću u srcu kao jedinstvenoj jezgri, spoznajno-voljnim činom otvorenoj nadnaravnom realiziranju u težnji prema cjelovitom bitku, tj. Konačnoj Svrsi, Temelju, Bogu.

[330] Usp. Isto, 189-255.
[331] Usp. Isto, 202-204.
[332] Usp. Isto, 203.
[333] Usp. Isto, 205-206.
[334] Usp. Isto, 208-209.
[335] Usp. Isto, 212-214.

7.4. Osvrt na finalističku strukturu konaturalnosti

Nakon što je razradio blondelovski pojam „*action*“ – čina, u kojem primat ima na neki način volja, J. Ćurić nas obradom spoznajno-teorijske tematike „konaturalnosti“ čiji tomistički korijen otkriva kod M. Blondela, uvodi u sudioništvo uma u dinamičkom poletu bića prema Konačnoj svrsi, čime ulazi u produbljivanje vidika subjektivne finalnosti. Tomistički i blondelovski pojam „konaturalnosti“[336] J. Ćurić gleda kao iskonsku srodnost bića s cjelokupnom stvarnošću koju svaki pojedinac nosi u sebi[337] pri čemu se čovjekova svijest i stvarnost na neki način strukturalno podudaraju.

Bića, sastavljena od bitka i bîti, ontički se podudaraju s obzirom na bitak, a razlikuju prema bîti (analogija). Bît limitira bitak u transcendentnoj zoni stvarnosti. Ljudski um nastoji biće spoznati u toj dvojakoj dinamičkoj realizaciji s primatom bitka. Bitak kao neiscrpan akt i beskrajni dinamizam nastoji u dijalektičkom odnosu prijeći granicu bîti i potisnuti biće u Beskraj prema njegovoj Konačnoj Svrsi kojoj po naravi teži, ali je samo po naravi ne može ostvariti.[338] U tom dinamičkom odnosu realno nerazdvojivog metafizičkog dueta, bitak realizira bît, dok ona kategorizira njegov neukrotivi elan prema Beskraju. Biće svoju bićevitost prima od akta, a štostvo ili takvoću od esencije. S obzirom na dvojaku metafizičku strukturu, J. Ćurić tomistički promatra dvije djelatnosti uma u našoj dijalektično strukturiranoj spoznaji: pojmovna predodžba (odnosi se na bît) te čin suđenja zauzimanjem stava (odnosi se na bitak), koje su realno neodjeljive u jedinstvenoj dijalektičkoj cjelini bića.[339] Cilj toga zasebnog promatranja je doprijeti do suprakonceptualne jezgre bića s namjerom da se transcendiranjem pojmova dohvati bitak.

Imajući u vidu ontološki pristup J. Ćurića koji je prethodno razrađen, limitiran vlastitom bîti bitak bića participira na Apsolutno samosvojnom bitku, Bogu, do kojeg se ne može doprijeti našim pojmovnim kategorijama, nego tek (uz ćurićevsku posudbu jaspersovskog izričaja) „šifrom“ Transcendencije koja je akt „esse“ kao autoafirmatorni i autorealizatorni dinamizam bivstvovanja. Riječ je o analogijskom smislu predočivanja pri čemu bića crpe bićevitost iz bitka kao realizatornog dinamičnog akta ostvarujući po bîti određeni stupanj participacije na apsolutnoj savršenosti Bitka.

---

[336] Usp. J. Ćurić, »Connaturalitas«. Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, 37-72.
[337] Isto, 46.
[338] Usp. Isto, 41-43.
[339] Usp. Isto, 43-45.

Kompleksnu stvarnost tomističke spoznaje konaturalnosti[340] J. Ćurić sažima u tvrdnji da svaki pojedinac ima živu svijest o konaturalnosti vlastitog bića s cjelokupnom stvarnošću.[341] U tom smjeru biće je svojom bîti više postajuće, nego bivstvujuće, jer finalistički autorealizacijom provodi iskonsko djelo Stvoriteljevo u sebi kroz polet prema Bogu kao Posljednjoj Svrsi. U tom poletu, J. Ćurić unosi novi element tomističke terminologije, postoji nagnuće (*inclinatio*) prema tom cilju, u začetku (*inchoatio*) već prisutno u biću. Riječ je o realnoj težnji, nagnuću bića utemeljenoj, ne tek u intencionalnom smislu kojem prethodi, nego na zbiljskoj ili ontičkoj sličnosti, podudarnosti, sukladnosti, srodnosti – konaturalnosti sa željenim ciljem u smislu vlastite autorealizacije. U biću koje teži je već od početka prisutan zametak ili začetak cilja što djelatnost bića pokazuje u jedinstvenom činu s istovremenom i autorealizacijom i anticipacijom cilja, pri čemu oboje povezuje isti proporcionalno zastupljeni bitak: u cilju svršno savršeno, a u biću kao zametak nesavršeno. Posljednja Svrha kao Cilj svih ciljeva je svršeni cjeloviti Bitak koji sve privlači k sebi. U jednom jedincatom činu prisutna je određena realizacija i bića i Cilja, kao rezultat sinergizma finalne aktuacije bića i privlačivog zahvata Cilja. U svakom spoznajno-voljnom činu bića, tvrdi J. Ćurić, primarno je, implicitno u svakom spoznatom objektu, utkan i naš Cilj kao anticipacija konačne Svrhe – Boga. Nije riječ o eksplicitnom pojmovnom sadržaju svijesti, nego finalnom poletu spoznajnog čina, tj. bogatstvu implicitnog uvida u kojem je zgusnuta konaturalna spoznaja svijesti sebe i podudarnosti sa stvarnošću nošene izvornim dinamizmom prema Beskraju apsolutne Istine i Dobrote. Time je svijest o Božjem postojanju, spontana spoznaja Boga i srodnost s njim, utkana od početka u narav s težnjom blaženstva u sjedinjenju s njim. Izravnog zora, uvida u Božju Bît, nemamo, a time niti takvog gledanja ni pojmovanja Boga. U tom neizravnom uvidu postoji identičnost svijesti i stvarnosti pod finalnim vidikom jer je u konačnom Cilju apsolutna identičnost Stvarnosti i Svijesti, a pojmovno Bog je tajanstvena Nepoznanica i tim ulomkom istine produbljuje težnju i čežnju blaženog gledanja Božje Bîti.

Da su u dinamizmu bića jezgreno zgusnuti različiti vidovi finalnosti koji se odnose na metafiziku, fiziku, etiku i religiju, pokazuju sljedeća promišljanja. Naime, dinamizam bića uključuje i ontičku konaturalnost s materijalnim svijetom putem kojeg apstraktnom spoznajom dolazi do spoznaje sebe i konaturalne spoznaje Boga. Osjetni objekti su također određene „participacije“ vrhovnog Cilja. Čovjek teži pojmovnoj artikulaciji tog uvida kao koafirmaciji vlastite konaturalnosti sa svijetom u kojem bivstvuje i s Bogom kao Čistim

[340] Usp. Isto, 45-51.
[341] Usp. Isto, 46.

Bitkom, Stvarnošću kojoj teži. Prema J. Ćuriću, spoznaja konaturalnosti vodi u žarište Akvinčeve konaturalne spoznaje.[342] Na tome J. Ćurić temelji, razlikujući um i razum, spontanu urođenu „vidovitost“, „intuitivnost“, zgusnuti umski uvid na koji se nadovezuje aktivnost razuma dajući pojmovnim konstrukcijama objašnjenje čiji je rezultat novi, bogatiji umski uvid, koji utječe na porast realizacije bića i stvarnosti. J. Ćurić, u tom smjeru izriče kritiku pukog esencijalizma utemeljenog na pojmovnim analizama bez utemeljenosti u bitku jer je, prema njemu, razum tek konaturalni izdanak uma kojemu je podređen kao vlastitom izvoru i uviru. Veritativna svijest, tvrdi J. Ćurić slijedeći Akvinčevu teoriju o istini, podrazumijeva razlikovanje odnosa um – razum, pri čemu se ne samo misao podudara sa stvarnošću, nego je i misaoni subjekt svjestan toga podudaranja. U tom spoznajnom procesu subjekt asimilira objekt poistovjećujući se, su-obličujući se s njim, pri čemu se događa ontička konaturalizacija i usvjesnost, svjesno obujmljivanje objekta od strane uma. To je dinamični proces čovjekove finalne realizacije u okviru nezaustavne težnje Svrsi koja ga privlači. Tu je prisutna dvojaka identifikacija, tj. konaturalizacija, sa sobom i s objektom, pri čemu dolazi do transcendencije pojavnoga i spoznaje objekta kakav zbiljski jest. Takva konaturalna spoznaja istine, prema tomizmu J. Ćurića, temelji se na intelektualnoj vidovitosti i finalnoj konaturalnosti. J. Ćurić razlikuje »intellectus« – vidovitost (vidoviti uvid) oslobođenu racionalnih elemenata i »intuitio« – neposredni čin zrenja. Drugi element konaturalne spoznaje je finalnost – finalno dinamična struktura, upravljenost subjekta drugome, objektu, konačno Svestvarnosti, Bogu kao samosvojnom Bitku, čime ulazi u metafizičko ozračje. Riječ je o uvidu intelekta, »reflexio«, intelektualnom svjetlu od iskona ucijepljenom u dušu (ne urođenim idejama!) na način konaturalnog uvida u finalni dinamizam. J. Ćurić iznova podvlači da ta finalna konaturalnost s Bitkom, Prvom Istinom, u smislu ostvarenja Cilja gledanja Boga odnosi se na čovjeka kao materijalno-duhovno biće u svemiru. Riječ je o obostranom antropo-kozmo-centričnom finalizmu jer svemirski procesi konvergiraju u tom smislu prema čovjeku, a i čovjek je u njihovoj službi. U tom pogledu ide kritika J. Ćurića zbog skolastičkog zapostavljanja razvijanja toga čovjekova dodira s kozmosom i finalnog poniranja u stvarnost u smislu epistemologije znanosti. Osim toga, konaturalnu spoznaju smatra početkom i temeljem etike, uvidom začetka Dobra u ljudsku narav u koju je usađen, za što je određena te za njim teži što je temelj moralnog zakona. Riječ je o finalnom nadahnuću postajati što sličniji Cilju, Dobru. Time se uz početke metafizike, fizike i etike, u konaturalnom dinamično-finalnom poletu u nadnaravnom činu vjere nalazi – začetak Cilja

[342] Usp. Isto, 51-72.

koji se daruje naravi po nadnaravnom svjetlu, tj. milosti ili daru. S obzirom na Akvinčevo shvaćanje vječnog Blaženstva J. Ćurić ističe konaturalizaciju stvora sa Stvoriteljem popraćenu blaženom spoznajom konaturalne naravi. Na taj način J. Ćurić vrednuje finalni dinamizam, polet prema bitku, koji vodi Božjoj Svestvarnosti u konaturalnom svjetlu uma u kojem postajemo slični s vlastitom konačnom Svrhom.

7.5. Osvrt na „Excessus ad esse"

Rahnerovski pojam „excessus ad esse"[343] kao apriorna, iskonska otvorenost ljudskog duha prema bitku,[344] analogijski se odnosi na neizrecivu Božju stvarnost u smislu nadilaženja svih naših pojmova u okviru svršne upravljenosti čovjekova središta, srca, volje kao prethodnice svakog svjesnog čina. J. Ćurić je u obradi navedene tematike otkrio izvore vlastitog nadahnuća u filozofijama Tome Akvinskoga, K. Rahnera, P. Rousselota, J. Maréshala pri suočavanju sa filozofijama njemačkog klasičnog idealizma, osobito I. Kanta. Kroz metafiziku ljudske spoznaje ističe njenu komponentu – pojmovnu ili konceptualnu apstrakciju u smislu kategorizacije stvarnosti na temelju štostva predmeta, nakon čega u istom procesu slijedi „conversio ad phantasma". Međutim, naišao je na kritike „metafizičke apstrakcije", čovjekovu dodiru bitka – „esse" činom suđenja. Nije riječ o pukom pojmovnom posjedovanju bitka unutar svijesti, nego njegovu doživljaju pri afirmiranju svijesti uz zauzimanje stava prema uvidu. Tu je posrijedi tomistička sinergija uma i osjetila – „konkretivna sinteza", u kojoj je štostvo spoznatog predmeta sraslo s nositeljem. Um u tom procesu uočava vezanost forme uz subjekt te istovremeno „apstrahira", uviđa njenu pridruženost pod drugim uvjetima i drugim subjektima. Srž tog procesa je u „afirmativnoj sintezi" – procesu duha koji opredmećuje stvarnost uz što postaje svjestan sebe i uočava granicu između sebe i predmeta. Temelj čitavog procesa je iskonski polet (*excessus*) duha kojim on transcendira ili nadilazi dotični predmet (s formom) doživljavajući ga kao granicu i predstavljajući horizont uma i volje kojim nadilazimo iskustvene predmete i njihova štostva.

U tom smislu iskonski polet duha postaje „Vorgriff" kao preduvjet apstraktne spoznaje. Termin tog poleta ne može stoga biti kategorijalni predmet niti apstraktna kategorija ili pojam, nego ih mora nadilaziti jer omogućuje uvid u stvarnost, u temelj svega – bitak (*esse*). Pojmom ga se štvostvom ograničuje i postvaruje, stoga je put k njemu jedino u činu

[343] Usp. J. Ćurić, Excessus ad esse. Pogled u tomističku antropologiju Karla Rahnera, *Tomizam nekoć i danas*, 123-142.
[344] Isto, 126.

suđenja kao temeljnoj danosti duha, čovjekove svijesti. Međutim, u Rahnerovom pojmu „Vorgriff“ – otvorenost, upravljenost, polet duha prema bitku, svjesno je doživljen u činu suđenja pri čemu je primat suda nad umskim uvidom, s čime se J. Ćurić ne slaže, jer tomistički umski uvid smatra prvotnim. U pozadini te srži Rahnerove metafizičke antropologije, a to je čovjekovo ostvarenje sebe upravo transcendencijom sebe „per excessum“, poletom duha prema bitku, J. Ćurić uočava njegov tomistički prijelaz iz noetskog na ontološki hilemorfizam. To znači da tvornom uzročnošću subjekt prima poticaj da iz sebe istisne novu formu ili štostvo uz samoostvarenje i novi ontički višak u odnosu na prethodno stanje, čiji izvor J. Ćurić vidi u bitku. No, u ograničenom kozmičkom subjektu i sam bi bio ograničen, stoga njegov izvor vidi u Apsolutnom Bitku koji jedini transcendira sve postojeće. Kod čovjeka koji je „duh u svijetu“, osobno svjesno i slobodno biće, prisutno je neprestano nadilaženje sebe kao cjeline uz zahvat transcendentnog Božanskog Prabitka. Transcendiranje prati svojevrsna metafizička smrt, u kojoj se iskusuje granica i nemoć pred bitkom, što je izazivalo ogorčenje osobito kod J.-P. Sartrea i F. Nitzschea, no pravi izlaz je u premošćivanju te granice čime se rađa nesebičnost, ljubav, a smrt daje ulaz u Život, u Bitak.

J. Ćurić se, analizirajući Rahnerov „excessus“, osvrće na Termin[345] izvornog poleta duha što je sam bitak određen „jestanjem“, a ne ništavilom. Za razliku od stajališta P. Rousselota i J Maréchala koji slijede Tomu, gdje se narav bitka povezuje izravno s Bogom, s gledanjem Božje Bîti, J. Ćurić se priklanja rahnerovskom promatranju da čovjekov duh poletom („Vorgriff“) nadilazeći sve ograničeno, ali upravo preko ograničenih predmeta, upravljen najprije na bitak uopće, na stvarnost, dolazi neizravno do Boga kao Apsolutno Savršenog Bitka što znači uključnu povezanost s Božanskim Prabitkom koji je Temelj ostvarenja svih ograničenih stvarnosti. Čovjekov duh samo posredno dodiruje Apsolutnu Svestvarnost. U tome J. Ćurić uočava razlike Tome Akvinskoga i K. Rahnera, pri čemu Toma ističe da je čovjekov um po naravnoj težnji finaliziran na Gledanje Boga, dok Rahner naš um gleda upravljen na „esse commune“ kao neizravan put do Boga kao Svestvarnosti. Rahner kasnije govori o „nadnaravnom egzistencijalu“ kao izravnoj finalizaciji, iako još uvijek ne tematski realiziranoj, u suočenju s osobnim Bogom čime je, približivši stajalište Tominu, istaknuo čovjekovo određenje s obzirom na Konačnu Svrhu kao jednu i nadnaravnu. Međutim, J. Ćurić upućuje i jednu primjedbu Raherovim ranijim tvrdnjama u kojima čovjek kao duh u svijetu umom intendira tek zbilju, bitak uopće, ne izravno Boga, pri čemu je teško zaključiti za čim zbilja teži, koji je njegov cilj, tj. svršno uporište duha, te kako bi kao takav

[345] Usp. Isto, 136-142.

zaista usavršio čovjeka što bi bilo u točnoj određenoj Svrsi. Pita se je li riječ o relativizaciji čovjekove naravne svršnosti?[346] J. Ćurić uočava potrebu Osobnog Partnera kao Svrhe koji se naslućuje u Rahnerovim kasnijim tvrdnjama, u „Hörer des Wortes“, gdje se čovjek snagom umno-voljnog poleta osobno realizira intendirajući Boga kao Apsolutni Bitak. J. Ćurić, ipak, osobito pohvaljuje razmišljenje P. Rousselota koji je obnovio Tominu misao uspona duha Posljednjoj Svrsi, iako se kritički osvrće na naglašeni intelektualizam obojice koji je nadišao tek M. Blondel ističući važnost Nadnaravi s kojom se u punini narav može susresti tek smrću.

7.6. Osvrt na dijalektiku naravne težnje prema nadnaravnoj Svrsi

J. Ćurić analizira teoriju K. Rahnera o „nadnaravnom egzistencijalu“ uočavajući njenu tomističku podlogu,[347] o čovjekovoj od Boga određenoj nadnaravnoj svrsi utisnutoj u njegov bitak, [348] uzimajući u analizu hipotetski „čistu“ narav s izvornom nadnaravnom determinantom.[349] Toma Akvinski smatra da je čovjekova narav nakon opravdanja otvorena primanju dara, a J. Ćurić uočava da je ostao na neki način neodređen o vrsti toga Božjeg dara ili zahvata u narav, s obzirom je li riječ o izvanjskom ili dubljem dodiru Božjem kao trajnoj odrednici u srži čovjekova životnog realiziranja.[350] Ipak, sklon je drugoj opciji, promišljajući da je riječ o zahvatu Promisla kao „ordinatio“, tj. dinamičnoj povezanosti stvorenja u finalistički strukturiranu cjelinu uvažavajući Tominu finalističku filozofiju.[351] Tako ističe nauk o „desiderium naturale“ – „naravnoj težnji“ ljudskog uma za „nadnaravnim blaženstvom“ gledanjem Božje bîti u vlastitoj nadnaravnoj realizaciji kao ključnoj tezi Tominog finalizma. Ipak, problem je nesrazmjera te težnje i čovjekovih naravnih mogućnosti. U tom pogledu, J. Ćurić kroz tomističku misao promatra konkretnog, povijesnog čovjeka u smjeru rahnerovskog nadnaravnog egzistencijala, njegovu naravnu težnju za gledanjem Božje bîti. Iako naravna spoznaja ne može ostvariti tu težnju, ona iz nje prima sve intenzivniji poticaj za svojom Svrhom, te treba uvažiti da blaženici u nebu gledaju Božju bît. J. Ćurić ne može u Tominim spisima uočiti nužnost nadnaravi u čovjeku, iako se ispituje karakter naravne težnje nadnaravnom blaženstvu. Iščitava govor o dvostrukom posljednjem cilju pri usavršavanju čovjeka, naravnom nesavršenom i nadnaravnom koji je savršen. Drugi se ne može tek po naravi postići, nego se ostvaruje tek nadnaravnom participacijom na Božjoj

[346] Usp. Isto, 141.
[347] Usp. J. Ćurić, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, *Tomizam nekoć i danas*, 93-119.
[348] Usp. Isto, 93.
[349] Usp. Isto, 94.
[350] Usp. Isto, 95.
[351] Usp. Isto, 95.

dobroti. J. Ćurić pritom ulazi u samu srž stoljetne rasprave,[352] ističući da se čini da narav nije u mogućnosti težiti za nadnaravnom svrhom. Na tragu tih rasprava nastoji, zalazeći u finalističku metafiziku čovjekova htijenja kod Tome Akvinskoga, iznaći put prema rješenju.[353] Imajući u vidu ranije izvode J. Ćurića, on u Tominim spisima otkriva tvrdnju da svaka pojedinačna čovjekova težnja proizlazi iz one dubinske težnje za posljednjom svrhom, jer se u htijenju krije početak ili začetak iskona kome težimo. Tu otkriva transcendentalni preduvjet svakog pojedinačnog htijenja, u dnu svake odluke leži upravljenost konačnoj svrsi – „voluntas finis“. J. Ćurića[354] ulazi u Tomino shvaćanje tog htijenja – „voluntas ut actus“ kao aktualne realizacije, tj. poleta volje kao vlastitom određenju u smislu dubinskog htijenja koje razlikuje od čina koji se nadovezuju na njega na temelju iskustvene stvarnosti – „voluntas ut ratio“ u vidu nepromišljenih nagnuća ili pak slobodnih izbora čemu je prvotni voljni polet prema posljednjem cilju temelj. Time u Tominu shvaćanju J. Ćurić iščitava da unutar svakog htijenja u klici postoji želja za vlastitom Svrhom[355] što produbljuje ističući da je njoj prema naravi, tj. urođeno, ucijepljena u dušu u smislu formalne apriornosti, korelativna i spoznaja posljednjeg cilja, odnosno nošenost prema Dobru u skladu je s razumnom naravi. J. Ćurić[356] zalazi u produbljivanje Tomine metafizičke antropologije pri čemu u težnji prema Svrsi otkriva iskonsku, neodređenu volju, sposobnost htijenja[357] – „virtus volendi“, Tominom terminologijom, počelo odredivosti, koje od spoznajne specifikacije prima tek slutnju o Bogu kao konačnoj Svrsi. Time J. Ćurić na Tominu tragu dolazi do izvorne sposobnosti htijenja, poletu bića, volji za „biti“, koja prethodi spoznaji. Riječ je o najskrovitijoj jezgri, srcu bića u kojem se krije Bog kao naš pokretač koji svojim stvaralačkim zahvatom kao urođenoj težnji potiče dinamiku volje. Taj realizatorni akt provire iz samog bitka – „esse“, upravljen konačnoj Svrsi. Za razliku od nerazumnih bića, čovjek je u svom bitku upravljen vlastitom samoodređenju. J. Ćurić[358] uviđa trostruku tomističku raščlambu volje, u čijem se dnu nalazi iskonska sposobnost htijenja, na njoj utemeljena dubinska težnja k svrsi te pojedinačna htijenja ili slobodne odluke u dodiru s iskustvenom stvarnošću. Iz toga J. Ćurić jasno ističe važnost naravne težnje prema svrsi i time finalističko obilježje Tomine metafizike u kojoj težnji k cilju razmjerno odgovara začetak cilja u čovjekovoj naravi. Iz tog naravnog nagnuća usađenog od Stvoritelja u narav izvire nezaustavljiva privlačnost konačnoj Svrsi, a sve ostale

[352] Usp. Isto, 101-104.
[353] Isto, 104-105.
[354] Usp. Isto, 105.
[355] Usp. Isto, 105.
[356] Usp. Isto, 106-107.
[357] Usp. Isto, 106.
[358] Usp. Isto, 107-108.

odluke temelje se na tome. U fundamentalnoj determinaciji kao od Boga danoj sposobnosti htijenja u primordijalnom začetku (*inchoatio*),[359] J. Ćurić iščitava kakav je konačni cilj i naravna težnja k njemu. U tom pogledu ističe primarnost tog voljnog elementa u odnosu na razumski. Nije pritom riječ da razumna narav nije u srazmjeru nadnaravnoj stvarnosti,[360] naprotiv analogija, konaturalna spoznaja govori suprotno, o srodnosti i težnji svih bića vlastitom temelju – bitku, preko izvorne sposobnosti htijenja. Ona je „plastična“, neartikulirana otvorenost sveukupnom horizontu dobra za bilo koju moguću realizaciju, utvrđena u svom temelju – beskraju bitka i transcendentalnoj relaciji prema Dobroti i Punini Bitka. U toj otvorenosti leži, prema J. Ćuriću, njena spremnost za dolazeću spoznajnu determinantu u nezaustavljivoj težnji prema svrsi. Hipotetski red „čiste naravi“, prema J. Ćuriću,[361] ne bi podrazumijevao naravnu težnju za nadnaravnim ciljem – gledanjem Boga, prisutnoj u nadnaravnom redu Božjeg spasenja. Toma Akvinski, naznačuje J. Ćurić, smatra ipak, da čovjek koji se svojom razumno-voljnom („čistom“) naravi odnosi prema Bogu kao prvom uzroku i posljednjoj svrsi jest u relaciji prema Bogu, ali to nije dovoljno za nadnaravno gledanje Boga jer ga Bog neizmjerno nadilazi. J. Ćurić[362] tragom analize „čiste“ naravi, promatra čovjeka koji uviđa vlastitu ograničenost i konačnost, ima „doživljaj granice“ što mu ne bi priječilo naravno blaženstvo, nego bi uvijek implicitno bila prisutna transcendentalna otvorenost sveukupnom dobru. Ipak, tim finaliziranjem ne bi naravnim silama prelazio granicu naravi, težio „excessusu“ prema nadnaravnom savršenstvu, Bogu. J. Ćurić,[363] uočava zajednički element Tomina shvaćanja bitka i „virtus volendi“, a to je njihova dinamička struktura i neodređenost čija realizacija nije moguća bez esencije. Takve „čiste“ naravi, iskonske „virtus volendi“, bez određene determinante s težnjom posljednjoj svrsi, u prirodi zapravo nema. Rješenje je, smatra J. Ćurić, upravo u tome što neodređena „virtus volendi“ kao urođeno nagnuće, polet k Bogu kao zbiljskom Izvoru i Svrsi uz finalnu determinaciju postaje „voluntas finis“, „voluntas ut actus naturalis“. Bog pritom nije tek neki stvoreni cilj, nego jedinstvena konačna Svrha, još ne strogo određena, ali kojoj je usmjeren u cjelini iskonski dinamizam htijenja u svojoj dijalektičkoj strukturiranosti. Tako J. Ćurić izriče određenu kritiku, kao prenaglašenom, stavu P. Rousselota o Božjoj bîti, što je pridržano tek nadnaravnom Božjem redu spasenja što treba razlikovati od reda „čiste“ naravi.[364] Božjim pozivom u nadnaravno zajedništvo, tvrdi J. Ćurić, došlo bi do realizacije finalne determinante

[359] Usp. Isto, 108.
[360] Usp. Isto, 107-109.
[361] Usp. Isto, 109-110.
[362] Usp. Isto, 110-111.
[363] Usp. Isto, 111-112.
[364] Usp. Isto, 113-114.

u smislu nadnaravnog blaženstva, specifikacije nadnaravnom determinantom kao početkom Božje punine. Riječ je o svojevrsnoj slutnji, implicitnoj svijesti o smirenju u Bogu što čista filozofija bez Objave ne može dokučiti. U dnu pojedinačnog htijenja nalazi se ta nadnaravna težnja prema svrsi kao Stvoriteljev zahtjev, stvaranjem usađen u srž našeg bića kao smisao bivovanja, te je stoga riječ o „naravnoj težnji“ – „desiderium naturale“ neovisnoj o slobodnom odlučivanju. J. Ćurić[365] upućuje na takvo shvaćanje naravi s obzirom na nadnaravnu Božju ekonomiju u konkretnom životu, u čovjeku i čitavoj kozmičkoj zbilji, upravljeno povijesnoj završnici, vlastitoj Svrsi. Takav značaj finalnosti čovjek bi trebao imati na umu i tako vrednovati vlastiti život i svijet.[366] Egzistencijalni vidik otkriva teškoće u predodžbi odnosa naravi i nadnaravi u smislu dvostruke finalnosti što otklanja pretpostavka nadnaravne determinante.[367] Riječ je o naravnoj težnji izvornog dinamizma od Boga danom s jedinstvenom finalizacijom i različitim stupnjem realizacije običnog naravnog čovjeka i onoga pozvanog na nadnaravno zajedništvo koji je cjelovitiji.[368] Najuzvišeniji primjer tomu vidi u nadnaravnoj finalizaciji Isusa Krista Boga-Čovjeka kao izvoru i uviru. J. Ćurić odbacuje strogu crtu u nadnaravnoj finalizaciji između stvaranja naravi i poziva gledanja Boga kao nadnaravnoj Svrsi smatrajući to jedincatim zahvatom u redu kristocentrične stvarnosti. U pretpostavci nadnaravne determinante, u Tominu duhu, J. Ćurić zaključuje promatranje o imperativnoj upravljenosti konačnoj svrsi koju je moguće povezati s „naravnom“ težnjom za gledanjem Božje bîti.[369]

Tako možemo reći, da je filozofija J. Ćurića izrazito finalistička, tematskom širinom i propitivačkom dubinom uvažavajući ključne elemente rasprave o toj tematici tijekom povijesti i dijalogizirajući sa suvremenom, postmodernističkom filozofijom koja svojim izvodima dovodi u pitanje kako bitak tako i svrhu stvarnosti i samog čovjeka u njoj.

[365] Usp. Isto, 114-115.
[366] Usp. Isto, 115.
[367] Usp. Isto, 114-116.
[368] Usp. Isto, 117-118.
[369] Usp. J. Ćurić. Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskoga, Tomizam nekoć i danas. 118-119.

8. Doprinos hrvatske neoskolastičke misli o ulozi finalnosti u shvaćanju bitka postmodernom društvu

8.1. Postmoderno stanje društva i odnos prema „velikim pričama“

U nastojanju opisivanja kraja novoga vijeka R. Guardini prikazuje same početke zapadne filozofije kroz sliku svijeta antičkoga i srednjovjekovnoga čovjeka.[370] Čovjek antike[371] ostaje u okvirima svijeta koji je cjelina, ne poznajući element nadilaženja i božanskoga, a i kada ih spominje, oni su uokvireni u cjelovitost bitka.

Srednjovjekovni čovjek mijenja kut promatranja svijeta uzdižući se „iznad“, u sferu božanske zbilje, apsolutnog osobnoga Boga, koji je stvorio i osmislio svijet i čovjeka u njemu s kojim ima poseban odnos. Ipak, srednjovjekovni mislioci ugrađuju antičku misao u svoju skolastičku filozofiju[372] stvarajući jednu produbljenu sintezu. Biće, čovjek, svijet i povijest svijeta u takvom svjetonazoru usmjereni su vlastitoj svrsi – Punini, punini vremena, Bogu. Potreba za istinom, za onim što jest, duboko je ugrađena u biće srednjovjekovnoga čovjeka. Istražujući „što“, koristeći „questio“, razvija se način „kako“ doći do apsolutne istine oslonjen na čvrsti zemaljski temelj autoriteta koji ubrzo biva promijenjen osjećajem stiješnjenosti istim i potrebom za individualnom slobodom.

Tako nastaje novovjekovna slika svijeta[373] s potrebom ovladati svijetom, prirodom kao neprijateljskom i odvojenom od Boga, čemu pridonosi znanost sa svojom eksperimentalnom i racionalnom metodom. Budi se doživljaj „jastva“ čovjeka koji postaje kriterij vrijednosti života i gospodar „prirode“ gradeći svoje djelo, kulturu. Time je oblikovana novovjekovna slika sa sviješću prirode, osobnosti-subjekta i kulture, ali uz potiskivanje božanskog elementa. Čovjek i duhovna stvarnost miče se iz središta bitka. Novovjekovni autonomni čovjek izložen je, ipak, mnogim pitanjima u sebi o vlastitom postojanju, o svijetu i o Bogu. Budi se svijest o upitnosti samoga čovjeka, a na pomolu je i nova mijena koja se ubrzo i ostvaruje.

---

[370] Usp. Guardini, Romano, *Konac novog vijeka*, Verbum, Split, 2002., 9-31.
[371] Vidi prikaz antičke filozofije Šanc, Franjo, *Povijest filozofije, I. dio, Filozofija starih Grka i Rimljana*, Knjižnica Života, Zagreb, 1942.
[372] Usp. K. Lamešić, Skolastička filozofija – prava filozofija?, Recepcija skolastike kod Franje Šanca, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, 36-43; Detaljnije usp. Šanc, Franjo, *Poviest filozofije, II. dio, Filozofija srednjega vieka*, Knjižnica Života, Zagreb, 1943.; Usp. Šanc, Franjo, Skolastička filozofija – prava filozofija, *Obnovljeni život* 25/3-4 (1944.), 185-201. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=88827 (pristupljeno 07. siječnja 2014.).
[373] Usp. R. Guardini, *Konac novog vijeka*, 33-52.

Rasapom novovjekovne slike svijeta prikazuje nam R. Guardini novu sliku,[374] prema kojoj konačnost svijeta poprima nesigurnu i opasnu crtu s pozivom na odgovornost, a budi se novo religiozno značenje. U tim okolnostima u tehnici se očituje novo ovladavanje svijetom, s elementima izgradnje, ali i razaranja. Opasnost, prema R. Guardiniju, poprima crte apsolutnosti, a čovjek je prožet osjećajem usamljenosti u masi, na neki način kao da je ostao bez osobnosti podvrgnut planiranju i normiranju poput stroja, tretiran kao objekt kojim se vlada i upravlja. Hoće li se taj suvremeni čovjek iscrpiti potpuno u cjelini tek kao nositelj funkcije društva ili će uspjeti sklupčati se u vlastitoj jezgri kako bi spasio ono bitno, pita se R. Guardini. Ono bitno je, smatra on, zaista biti osobom, biti pred Bogom u vlastitom dostojanstvu i odgovornosti. Sličan vapaj upućen je društvu koje ima crte mase te prirodi koja ima crte ne-prirode, kako bi došlo do nove ljudskosti i novog odnosa prema prirodi. Novovjekovna želja za napretkom se izjalovila, a tome je doprinio krivi odnos prema čovjeku i prema prirodi, tj. svijetu iz čijeg se obzorja isključilo Boga. Čovjek se suočava s vlastitom moći stojeći pred novim kaosom, a nova je opasnost, tvrdi R. Guardini, što to većina ne vidi. Ipak, u ovladavanju tim kaosom traže se kreposti: ozbiljnost utemeljena u istini, hrabrost i sloboda kako bi čovjek postao gospodarom vlastite moći. U tom smislu predviđa vrijeme koje će stvoriti užasnu, ali ljekovitu jasnoću u kojoj će, što se religioznosti tiče, doći do oštrog istupa nekršćanske egzistencije i stoga će biti nužna hrabrost i predanost vlastite slobode Bogu. Ozračje kršćanske kulture i tradicije će se gubiti, usamljenost u vjeri će biti strašna, ljubav neće biti shvaćena. Riječ je, zaključuje R. Guardini, o koncu u bitnom smislu, koji izaziva naše postojanje na apsolutnu odluku. Riječ je o novom pogledu na svijet i novom stanju duha i svijeta – postmodernom stanju.

Pojam postmodernizam,[375] iako prvotno upotrijebljen sredinom XIX. st. kao reakcija na ono moderno,[376] odnosi se na period druge polovice XX. st. te mišljenja koja su ga obilježila. Riječ je o mišljenjima koja kritiziraju postojanje apsolutnih istina, identiteta,

---

[374] Usp. Isto, 53-110.

[375] Usp. natuknicu Postmodernizam, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=49698 (pristupljeno 8. siječnja 2018.).

[376] Usp. Modernizam, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41465 (pristupljeno 14. siječnja 2018.). Modernizam u širem smislu epoha potkraj XVIII. st. do javljanja postmodernizma u drugoj polovici XX. st. u društveno-političkoj i kulturnoj povijesti Zapada. Odrazila se na književnost, umjetnost, povijest, filozofiju te društveno-politička kretanja. Odlikuje se osamostaljenjem književnosti s antitradicijskim pristupom, razvijenim kozmopolitskim značajem, različitim tehnikama u umjetnostima, u književnosti prekoračenju žanrovskih granica i pluralnosti koncepcija. U prvi plan dolaze životna iskustva u modernim gradovima, brze promjene, masovno, otuđeno društvo i otpor kapitalističkoj struji. U užem smislu odnosi se na pokret u katoličkoj teologiji i filozofiji potkraj XIX. i početkom XX. st., nasuprot službenoj Crkvi i novoskolastici, koji teži za usklađenjem s kretanjima modernoga vremena, moderne misli, povijesnih znanosti, postkantovskoj filozofiji, evolucionizmu i modernoj psihologiji. Papa Pio X. odbacio je nauk modernizma, ali je unutar Crkve došlo do krize između modernista i integrista što će se ublažiti tek za vrijeme Drugog vatikanskog koncila.

velikih „priča“ modernosti, od prosvjetiteljstva do danas glede mnogih područja, a među njima i filozofije. Predstavnici postmodernog mišljenja poput J.-F. Lyotarda, R. Rortyja, J. Derridae i drugih, razlikuju u širem smislu postmoderno stanje te u užem smislu između ostaloga i postmodernu filozofiju. Iako postmodernizam kritički propituje ideale nastale u modernosti, ipak se oba stajališta međusobno impliciraju. Tome su pridonijeli mnogi, a spominjemo tek one koji su za nas važniji, primjerice S. Kierkegaard subjektiviziranjem istine, F. Nietzsche kritikom čvrstih vrijednosti i teocentričnog univerzuma s naznakom da je Bog mrtav, S. Freud podrivanjem racionalnog uma, L. Wittgenstein novom filozofijom jezika, J. Derrida kritikom zapadne filozofske metafizike, u novije vrijeme G. Vattimo filozofijom „slabe misli“ i dr. Postmoderna kritika modernizma iskazuje nepovjerenje prema „velikim“, tj. mjerodavnim pričama i zauzima se za deapsolutizaciju univerzalnih vrijednosti, a prate je samorefleksija, historizacija i pomno čitanje. Tako postmoderno mišljenje postaje metarefleksija i dekonstruiranje svijeta moderne. Tome pridolazi i kritika identiteta stvaranjem identitetnih hibrida. Na toj podlozi svijeta deapsolutiziranih istina, fragmentiranih identiteta i dekonstruiranih velikih priča postmodernizam kao važan element promiče komunikaciju i diplomaciju kreirajući novo stanje uma i svijeta.

J.-F. Lyotard opisujući postmoderno stanje[377] društva filozofijsko-historijski određuje postmodernu nadovezujući se na sveukupno naslijeđe moderne, pri čemu nije riječ o njenom negiranju, nego prihvaćanju kao novog ishodišta za postmodernu.[378] Posrijedi je novi modus iskazivanja misli na svim područjima suvremenog društva. Tri legitimirajuće priče moderne: emancipacija čovječanstva u prosvjetiteljstvu, teleologija duha u idealizmu i hermeneutika smisla u historizmu, kao spojnice jedinstva, ne mogu funkcionirati u postmodernom stanju znanja[379] koje u informatičkom svijetu postaje poput robe u trci za moći, u kojem je totalitet neupotrebljiv pri rasipanju dijelova do tada prihvaćene cjeline svijeta,[380] društva u kojem i sam pojedinac, subjekt, malo vrijedi u složenom pragmatičnom procesu jezičnih igara.[381] Istražujući nestabilnost sustava,[382] paralogijama,[383] koje podrazumijevaju pomake i promjene pri ukidanju pravila igre, omogućuje se novo pragmatično znanje i stanje. U tom pogledu

[377] Vidi Lyotard, Jean-Francois, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, (prevela Tatiana Tadić), Zagreb, Ibis grafika, 2005., V-VIII.
[378] Usp. Krivak, Marijan, Pogovor: Lyotardovo “postmoderno stanje,” *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Lyotard, Jean-Francois, (prevela Tatiana Tadić), Zagreb, Ibis grafika, 2005., 101-108. Usp. M. Krivak, Pogovor : Lyotardovo “postmoderno stanje,” *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 101-102.
[379] Usp. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 1-8.
[380] Usp. Isto, 14-20.
[381] Usp. Isto, 20-26.
[382] Usp. Isto, 79-89.
[383] Usp. Isto, 89-100; Usp. M. Krivak, Pogovor: Lyotardovo “postmoderno stanje,” *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 104.

potreban je povratak naracije[384] u vidu otvorene sistematike, lokalnosti i antimetode. Namjera je rastakanjem „velikih priča“ s oznakom apsolutnoga ispričati „male priče“ [385] sa „slabljenjem“ novog početka filozofije. Znanje [386] u tradicionalnom obliku s narativnim karakterom, mitskim diskursom i neupitnošću kao primitivnim obrascem, prenošeno od autoriteta na članove zajednice dolazi, prema J.-F. Lyotardu, u krizu svoje naracije. Takvo znanje koje se legitimiralo filozofijom, pozitivizmom i egzaktnom provjerljivošću polako gubi svoju vjerodostojnost. [387] Velike priče su se raspale, izgubile svoju legitimnost, delegitimirane[388] su, tvrdi J.-F. Lyotard, jer razvojem kapitalističkog društvenog okvira takvo znanje gubi monopol, a traži se performativnost i učinkovitost, čega u njima, prema J.-F. Lyotardu, nema. Gubi se njihov univerzalni metajezik kojim su prevođene te „jezične igre“. Gubitkom čvrstog uporišta, središta, javlja se novo postmoderno stanje s dijagnozom raspada svih metanaracija. Rastakanjem jedinstvene cjeline tih naracija rastače se i apsolutna istinitost te jamstvo autoriteta. Nove iskaze obilježava performativnost[389] provođena tehnologijom s pragmatičnim ishodom i novim jezičnim igrama,[390] tvrdi J.-F. Lyotard, pozivajući se na novi smisao jezika L. Wittgensteina.[391] Njihova svrha je nova učinkovitost, pri čemu se relativizira i gubi bitku univerzalni jezik filozofijskog diskursa vođenog apsolutnim postulatima Jednog, Istinitog, Dobrog, Pravednog, Lijepog, koje zamjenjuju male pripovijesti u smislu igre bogatih gdje se efikasnost bogatstva poistovjećuje s istinitošću i pravednošću. Taj projekt J.-F. Lyotarda, smatra M. Krivak, ima u srži utopijsku crtu što se već postupno otkriva.

Implikacije takvog postmodernog stanja vidljive su u filozofiji G. Vattima[392] koji vodi relativiziranju metafizičkih vrijednosti govoreći o „kraju metafizike“. G. Vattimo u skladu s postmodernom matricom jezičnih igara tu „veliku priču“ zapadne filozofije – metafiziku želi

---

[384] Usp. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 26-33.
[385] Usp. Isto, 89.
[386] Usp. Isto, 34-44; Usp. M. Krivak, Pogovor: Lyotardovo “postmoderno stanje,” *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 104-105.
[387] Usp. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 8-11; 26-53.
[388] Usp. Isto, 53-59.
[389] Usp. Isto, 60-79.
[390] Usp. Isto, 11-14; Usp. M. Krivak, Pogovor: Lyotardovo “postmoderno stanje,” *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 106-107.
[391] Usp. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, 59.
[392] Ne opterećujući se sveobuhvatnom bibliografijom navedimo tek prijevode djela G. Vattima: *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb, 2000.; *Čitanka*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.; *Nihilizam i emancipacija – etika, politika, pravo*, Adresa, Novi Sad, 2008.; *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb, 2008., *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009. Vidi analize filozofije G. Vattima: Strujić, Jure, Kršćanstvo na post-moderni način: Gianni Vattimo, *Crkva u svijetu*, 49/4 (2014.), 439-458; Morerod, Charles, »Religijska« postmoderna: Gianni Vattimo, *Obnovljeni život*, 68/2 (2013.), 165–179; Dogan, Nikola, Nereligiozno kršcanstvo u ’slaboj misli’ Giannija Vattima, *Crkva u svijetu*, 40/4 (2005.), 506-535; Milić, Mladen, Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, *Diacovensia*, 20/3 (2012.), 319.-338; Sorić, Matko, *Koncepti postmodernističke filozofije*, Vlastita naklada, FG-Grafika, Zadar, 2010.

privesti kraju oblikujući „slabu misao“[393] s uporištem u „slabom Bogu“ na temelju vlastite „male priče“ u okviru koje nastaje „slaba teologija“ i slabi subjekt-vjernik. Ta priča počinje s već navedenim postmodernističkim stajalištem o kraju metafizike, oslanjajući se na misli F. Nietzschea i M. Heideggera, jer bitak kao glavno uporište metafizičke istine ne postoji, postoje bića, a bitak se događa.[394] Postmoderna filozofija u svojoj kritici metafizike oslanja se na mišljenje M. Heideggera[395] da je dotadašnja zapadna filozofija zapravo metafizika prisutnosti ili metafizika supstancije.[396] Ona dijeli stvarnost na ono vječno i uvijek prisutno te ono prolazno i kratkotrajno prisutno. Kritika je upućena i podjeli pojedinačnog bića na trajna, nužna svojstva – bît i prolazna, arbitrarna svojstva – privid, pri čemu je kriterij razlikovanja vrijeme. M. Heidegger smatra nedostatkom taj esencijalistički pristup metafizici. Govor o bitku je izmišljena tvorevina jer zanemaruje individualno i subjektivno ljudsko biće u njegovim odnosima sa svijetom. Bitak[397] u postmodernističkoj viziji nije shvaćen u svom ontološkom značenju, nego mu se pripisuje sociološko značenje, u smislu stanja društva, a to znači da varira s obzirom na kulturu, jezik, povijesni kontekst, tehnologiju te osobno iskustvo.

U dekonstrukciji velikih priča „izgubila“ se i metafizička priča o Bogu[398] kao apsolutnom bitku, a nastala je ispražnjenost od Boga, praznina bitka, jer se apsolutno, transcendentno, prema postmodernističkoj misli, nikako ne može izricati u imanenciji. Bog je u postmodernom mišljenju stavljen s onu stranu bitka, a čovjek je time u nemogućnosti uspostave odnosa s njim. Postmoderna kritika Boga oslanja se na mišljenje F. Nietzschea o „smrti Boga“.[399] Ishodište je tog mišljenja u kritici zapadne metafizike koja je stvarnost podijelila istaknuvši onu vječnu, *logos*, Boga kao onostranost i kreatora bitka, iza ove očigledne stvarnosti koju se zanemaruje. Izrazom „smrt Boga“ F. Nietzsche želi staviti naglasak na ono prolazno i vratiti njegovu vrijednost, a osobito konkretnoj egzistenciji pojedinca,[400] pri čemu uporište zapadne metafizike ili platonizma, tj. onostranost, vječni bitak, nema djelatnu snagu. Izričaj takve metafizike je kršćanstvo u kojem je platonistički svijet ideja izražen kao onostrani Božji svijet. Na sličan način J. Derrida pojmom logocentrizma

[393] Usp. Vattimo, Gianni, Dialettica, differenza, pensiero debole, *Il pensiero debole* (Vattimo, Gianni – Rovatti, Pier Aldo /a cura di/), Feltrinelli, Milano, 1983.; M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 179-181.
[394] Usp. G. Vattimo, Dialettica, differenza, pensiero debole, 19.
[395] Vidi Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
[396] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 228-229.
[397] Usp. Isto, 180.
[398] Usp. Tanjić, Željko, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, *Bogoslovska smotra*, 71/1 (2001.), 5-8.
[399] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 384-389.
[400] Usp. Isto, 385.

odbacuje takvu viziju stvarnosti u kojoj se više ne traži smisao. Riječ je o stavu sekularizma u kojem se pojave svijeta, pa i čovjekov život, tumače iz sebe samoga, a ne iz Boga.[401]

„Smrt Boga“ na određeni način vodi prema „smrti čovjeka“ jer postmoderna misao dovodi u pitanje i samog čovjeka, subjekt[402] i njegov odnos prema objektu, „drugome“.[403] U antičkoj i srednjovjekovnoj viziji subjekt je nositelj, trajni dio, supstancija, a u novovjekovnoj je shvaćen kao svjesno i samosvjesno biće koje raspolaže sobom i svojim djelima. Subjekt može biti shvaćen kao pojedinac, društvo i kozmos. U postmodernoj viziji subjekt je kao dio „velike priče“ podvrgnut jezičnoj igri, rezultat čega je da i on kao misleći subjekt i gospodar samoga sebe u vlastitoj okrenutosti „drugome“ postaje tek nevažna „mala priča“. Čovjek u postmodernoj perspektivi nije gospodar vlastitog bića niti vlastite budućnosti.[404] Kritika je upućena kartezijanskom shvaćanju subjekta[405] kao bića koje svjesno sebe ne treba drugoga. Čovjek je prema postmodernom shvaćanju biće u svijetu, a taj svijet i drugi utječu na njega.

Njegov utjecaj je zamjetljiv osobito postmodernističkom fragmentiranošću subjekta, ne kao jedinstvene cjeline, nego rastrganog na mnogo dijelova, mnoštvo identiteta.[406] Pod utjecajem psihoanalize, on zapravo i nije svijest; umanjena je važnost njegove racionalnosti, a uvećana važnost nesvjesnih psihičkih i socijalnih utjecaja. Degradiranje uvriježenog pojma subjekta vrši strukturalizam[407] koji ga smatra žarištem slučajnosti i nereda, decentriranom strukturom. Preuzimajući takva značenja subjekt u postmodernističkoj viziji više nije ni aktivan, tek je nositelj funkcija društva, nije ni racionalan, a ni slobodan, nego je anonimna instanca uvjetovana društveno-povijesnim kontekstom. Što se tiče njegove transcendentne bitne dimenzije, ona više nije predmet postmodernističkog promatranja ni vjerovanja.[408]

Postmodernističko shvaćanje subjekta temelji se na pojmu „tubitka“ M. Heideggera[409] kojim izbjegava naziv čovjek jer priziva dualističko metafizičko shvaćanje ljudskog bića s naravi koja je transcendentna i nepromjenjiva, satkana od duše i tijela koje odbacuje. Naprotiv, tubitak je rezultat konteksta, situacije, kulture i društva, utjelovljen u svijet, a prati ga razumijevanje bitka, tj. vlastitog postojanja u njegovoj vremenitosti, konačnosti i smrtnosti. Tubitak iskušava vlastito postojanje u „otvorenosti“ prema svijetu i neodvojivo od svijeta i vremena u kojem postoji.

---

[401] Usp. Isto, 386-388.
[402] Usp. Isto, 405-412.
[403] Usp. Ž. Tanjić, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, 8-9.
[404] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 408.
[405] Usp. Isto, 408-409.
[406] Usp. Isto, 411.
[407] Usp. Isto, 411-412.
[408] Usp. Isto, 412.
[409] Usp. Isto, 439-443.

U bespoštednoj postmodernističkoj jezičnoj igri i sam „drugi“[410] kao dio „velike priče“ potpada pod kritiku, no od onoga koji je trebao biti podvrgnut subjektu, u pluralističkoj perspektivi on postaje važan, tako da umjesto moderne emancipacije subjekta dolazi do emancipacije objekta, tj. „drugoga“ i drugačijega. Iako se taj zaključak čini pozitivnim plodom, ipak gubitkom jednosti, identiteta, i sam „drugi“ gubi komunikaciju i tako emancipiran ostaje poput izoliranog otoka. „Drugi“ u postmodernom sustavu zapravo je tek u funkciji jezične igre, a ne u smislu njegova vlastitog dobra. Time se pluralizam obrće u novi vid vladavine prikrivenog monizma.

Kritika postmoderne usmjerena je i prema svijetu[411] i njegovoj pravednosti, smatrajući ga najboljim mogućim svijetom. Time, iako se bori protiv utopije, zapada u nju niječući mogućnost promjene, porasta solidarnosti i pravednosti u postojećem svijetu čiji bi izlaz mogao biti u sinergiji privatnog i zajedničkog kao temelja pravednijeg društva. No, to je dovedeno u pitanje u društvu koje se u postmodernoj igri izgubilo kao cjelina. Postulati moderne – sloboda, jednakost i bratstvo – iako važni u suvremenim demokratskim društvima, čini se da su i sami stavljeni u neumoljivi žrvanj jezičnih igara u okviru monopola neoliberalnog kapitala. Na temelju rečenoga može se podvući crta i sagledati rezultat postmodernog promišljanja, a on se pokazuje u pojmu relativizma[412] s jedne strane, i zahtjeva za univerzalnošću s druge strane.

Naime, u sklopu postmodernih jezičnih igara objektivna istina kao „velika priča“ izgubila je svoju vrijednost u šarolikom spektru različitih interpretacija kao jednako važećih „malih priča“ različitih pojedinaca i kultura.[413] Međutim, zaobilazi se univerzalno značenje spoznaje koja teži za istinom kao podlogom svih tih „malih priča“ bez koje i one gube svoju vrijednost i zapadaju u nihilizam s obzirom da su i kulture djelo, izričaj čovjekove jedincate, zajedničke bîti, čiji je izvor u transcendiranju prema vlastitom Temelju i Svrsi koja univerzalnošću vlastite istine nadilazi sve postojeće. Misao zapadne metafizike zato je postala „slaba“, a „istina“, ona „velika priča“ o apsolutnoj istini, ionako je postmodernistički gledano podložna interpretaciji i ovisna o kutu promatranja njenog promatrača.[414]

---

[410] Usp. Ž. Tanjić, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, 8-9.
[411] Usp. Isto, 9-12.
[412] Usp. Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (uredili), *Diktatura relativizma,* Zbornik radova znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 16. lipnja 2007., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009.; Usp. Ž. Tanjić, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, 12-14.
[413] Usp. Tadić, Stipe, Jedna i/ili više istina, *Diktatura relativizma,* 77-100.
[414] Usp. J. Strujić, Kršćanstvo na post-moderni način: Gianni Vattimo, 442.

Prethodno opisani postulati postmodernističke misli najočitije su vidljivi u njenoj kritici teleologije[415] kao progresivnog linearnog modela povijesti, prema kojem povijest ima svoju krajnju točku, svrhu kojoj teži. Postmoderno shvaćanje prikazuje naše stanje koje je među mnogim zagubljenim događajima bez uporišne točke i orijentacije.[416] Osim toga, težnja ostvarivanja svrhe povijesti povezana je, prema postmodernističkim stajalištima, s nasiljem u cilju ostvarivanja te svrhe. Kritikom svrhe povijesti postala je upitna i sama svrha kao takva. U osvrtu na filozofiju G. W. F. Hegela[417] svrha – kraj, shvaćena je kao sam početak, bitak stvarnosti, bića, u podlozi njegova identiteta. Postmoderna smatra da svrha ima tek prezentacijski karakter jer ukida vrijeme, a time upućuje da postoji samo ono „jest", „sada" kao „metafizika prisutnosti", kako je imenuje M. Heidegger,[418] i kao takvu odbacuje. Uporište odbacivanju svrhe u postmodernom mišljenju osobito je kritika mehanicizma F. Nietzschea[419] koji smatra da su svrha, identitet, jedinstvo i bitak izmišljeni pojmovi kojima se nastoji objasniti stvarnost, ali koji nemaju veze sa stvarnošću. Primijenivši takav nauk o svrsi na čovjeka, izbacivši svrhu iz njegova ponašanja, razumne naravi koja je usmjerena vlastitoj svrsi, F. Nietzsche izvršio je potpunu dehumanizaciju. Prihvaćajući navedena stajališta, postmoderna odbacuje postojanje svrhe u povijesti i pojedinačnom biću. Osim toga, strukturalizam upućuje kritiku mišljenju da sustav ima svoj izvor i krajnji cilj jer se upravo zbog toga cilja pribjegava nasilju kako bi ga se postiglo.[420] J. Derrida u ostvarenju svrhe vidi muški koncept vođen nasiljem, upravljanjem i moći.

U takvoj viziji postmodernog stanja izazovi za humanističke znanosti[421] značajni su i pozivaju na kritiku postmoderne[422] s obzirom na filozofiju, a ona se odnosi, kako je navedeno, najprije na cjelinu i sveobuhvatnost stare slike svijeta, bitak kao temelj svega, pojedinca kao subjekta, gospodara vlastitog bića, konačnu svrhu bića i povijesti kao uporište zapadne metafizike.

---

[415] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 422-426.
[416] Usp. Foucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977., 155; Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 423.
[417] Usp. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, *Zagreb*, 2000., 16; Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 423.
[418] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 424.
[419] Usp. Isto, 424-425.
[420] Usp. Isto, 426.
[421] Vidi Ž. Tanjić, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, 1-15.
[422] Usp. Isto, 4-5.

8.2. Doprinos hrvatske neoskolastike finalističkim shvaćanjem bitka postmodernom društvu

Postmodernistička filozofija i neoskolastika imaju neke zajedničke crte, dok se u nekim elementima znatno mimoilaze te idu u sasvim različitim smjerovima promišljanja. U tom smislu zajednička ishodišna točka bila bi kritički osvrt na sustav promišljanja prethodnog razdoblja moderne.[423] Međutim, načini te kritike su različiti. Dok postmodernistička filozofija ide u smjeru daljnjeg relativiziranja i dekonstrukcije platonovske, aristotelovske, srednjovjekovne te novovjekovne filozofije, dotle neoskolastička filozofija nastoji integrirati mišljenja koja su na tragu prihvaćanja metafizike, a kritizirajući ona koja to ne čine. Dok se postmodernistička misao zauzima za deapsolutizaciju univerzalnih vrijednosti, dotle neoskolastika ostaje pri čvrstom stavu njihove obrane. U tom smislu vrijednosti istine, cjelovitosti bitka, Boga, ostaju neupitna uporišta neoskolastičke misli.

Novo (postmoderno) stanje društva i svijeta itekako zabrinjava neke, pa tako M. Krivak, vrstan poznavatelj misli J.-F. Lyotarda, primjećuje da utemeljitelj postmodernog stanja nije još slutio posljedice u vidu sveprožđiruće globalizacije i otpora prema njoj.[424] Filozofi prve polovice XX. st. poput J. Stadlera, A. Bauera, S. Zimmermanna, V. Keilbacha i mnogih drugih oštro se suprotstavljaju začetcima tog stanja kritikom[425] materijalizma, pozitivizma, kantizma i darvinizma. Između ostalih, J. Stadler uz kritiku materijalističkog duha i pozitivističkog pristupa znanosti kritiku upućuje filozofiji I. Kanta, smatrajući, za razliku od njega, da mi po naravi težimo spoznati „bistvo, uzrok i svrhu“.[426] Osobito to uočavamo promatrajući neoskolastičku misao druge polovice XX. st. na temelju analiziranih filozofija I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića koji se ipak dijaloški suočavaju s prisutnim posljedicama ateizma u porastu,[427] što smatraju ozbiljnom krizom pojedinca i društva. U tom smislu, iako postmodernistička filozofija polaže veliku pažnju sveukupnosti društvenih odnosa kritizirajući tradicionalnu filozofiju u zapostavljanju tog vidika života, ipak se uočava

---

[423] Usp. Moderna, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41458 (pristupljeno 14. siječnja 2018.). U filozofiji moderna je pod utjecajem Kantova kriticizma i odbacivanja metafizike. U hrvatskoj novoskolastički smjer naglašava spoznajnu teoriju. Građanska filozofija traži put spoznaje do apsolutne istine što ovisi o voljnome stavu, o psihološkoj te o biološkoj strukturi pojedinca. Moderna je obilježena psihologizmom. Prisutna je kritika idealističke filozofije i klera od strane naprednjaka čija su polazišta mehanicistički materijalizam, darvinizam, evolucionizam, pozitivizam, imoralizam, pesimizam i individualizam. Dolazi do izražaja ideološki prijepor tzv. spiritualista, antidarvinista i materijalista te darvinista. Javlja se spoznajni relativizam, freudizam, adlerizam, materijalizam te njihova kritika.

[424] Usp. M. Krivak, Pogovor : Lyotardovo “postmoderno stanje,” 103.

[425] Usp. A. Bauer, *Opća metafizika ili ontologija*, 5-7.

[426] J. Stadler, *Opća metafisika ili ontologija*, 20.

[427] Usp. J. Ćurić, *Repetitorij teodiceje*, 37-45.

u filozofijama neoskolastika pozitivno vrednovanje materijalnog svijeta i društva od kojeg u svojim istraživanjima redovito polaze. Iako u okviru vlastitih ontologija i teodiceja govore koristeći apstraktne pojmove jednog, istinitog, dobrog, pravednog, čine to svjesni da bez tih uporišta pojedinac, društvo, čovječanstvo ne bi mogli ispravno funkcionirati. Nedostatak toga temelja prisutan je u postmodernističkoj misli. U tom smislu već govorimo o metafizičkim vrijednostima, a u tom se pogledu neoskolastička misao o temeljnoj vrijednosti metafizike i postmodernističko stajalište o „kraju metafizike" značajno mimoilaze. Sagledavanjem posljedica stanja društva u kojem se gube te temeljne vrijednosti, uočava se rastakanje, fragmentacija društva do kaotičnih razmjera. Usprkos optimističnoj viziji postmodernog stanja društva J.-F. Lyotarda kao boljeg svijeta, smatra M. Krivak, [428] galopirajuća globalizacija u smislu multinacionalnog kapitalizma, pri čemu se istinitost i pravednost pokazuju kao posjed bogatih, postala je nova meta-naracija s dozom pesimističke vizije današnjeg svijeta. Promatrajući postmodernističku filozofiju s tog stajališta i sagledavajući njene posljedice, uočava se zahtjev za povratkom „jake misli", „velikih priča", tj. metafizičkih uporišta za koje se svojim filozofijskim stajalištima zalažu hrvatski neoskolastici.

Prigovor postmodernističke filozofije da tradicionalna metafizika dijeli stvarnost na ono vječno, trajno i prolazno, ograničeno je prihvatljiv samo u određenom smislu. Naime, govoreći o bitku kao temelju i izvoru stvarnosti, bića, što je uočljivo i kod svih analiziranih hrvatskih neoskolastika, iako različite te stvarnosti otkrivaju intimnu srodnost.[429] Riječ je o dubokoj povezanosti svih bića međusobno i s njihovim temeljem – apsolutnim Bitkom. Naprotiv, fragmentiranje[430] prisutno u postmodernoj misli koje zalazi u sve pore stvarnosti vodi krajnjoj kaotičnosti koja prijeti rasulom stvarnosti do potpune destrukcije i samog ništavila. Rastakanjem temelja, bitka, rastače se cjelina: pojedinac u svim svojim relacijama, društvo i svijet. Unatoč tome što neki hrvatski neoskolastici, kao J. Ćurić, izričito kritiziraju esencijalizam poput M. Heideggera na čije se mišljenje uz ostale poziva postmodernistička filozofija, ipak se bitak ne smatra izmišljenom tvorevinom, a još manje zaboravljenom. Naprotiv, u svim analiziranim filozofijama hrvatskih neoskolastika, bez obzira na pristup, bitak je shvaćen kao izvor i temelj sveukupne stvarnosti. Pojmovno razlučivanje bîti od bitka pokušaj je artikuliranja stvarnosti koju bića u vlastitom postojanju skrivaju kako bi se dokučio smisao njihova postojanja.

---

[428] Usp. M. Krivak, Pogovor: Lyotardovo "postmoderno stanje," 107.
[429] Usp. J. Ćurić, »Connaturalitas«. Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, 37-72.
[430] Usp. M. Sorić, *Koncepti postmodernističke filozofije*, 119-124.

Prigovor postmodernističke filozofije tradicionalnoj metafizici da zanemaruje odnos individualnog, subjektivnoga ljudskog bića u njegovim odnosima sa svijetom nije prihvatljiv. Naime, aposteriorni tradicionalni metodološki pristup koji koriste i hrvatski neoskolastici, pojedinca, spoznajno-voljnog subjekta, uvijek promatra u njegovoj relaciji s iskustvenim svijetom te njegovim odnosom naspram svijeta. Spoznaja materijalnog svijeta bitno utječe na njegovu samospoznaju i samoostvarenje. To je itekako prisutno u filozofijama hrvatskih neoskolastika druge polovice XX. st. koji u dijaloškom oslanjanju na suvremenu filozofiju promišljaju čovjeka kao subjektivno biće u dinamizmu njegovih relacija, kako prema izvanjskom svijetu, tako i prema unutarnjem subjektivnom svijetu u kojem se očituje doživljaj izvanjskog svijeta kao drugog iako ograničenog u neprestanoj težnji onom „Višem“, tj. transcendentnom Drugom. Postmodernističko shvaćanje bitka tek u njegovoj sociološkoj dimenziji ipak suzuje samo značenje bitka i relativizira njegovu trajnu vrijednost te ukorijenjenost ograničenog bitka bića u nužnom, trajnom, neograničenom i nepromjenjivom Bitku. Hrvatski neoskolastici, nasuprot tome, promatraju ograničeni bitak u njegovim relacijama, zadržavajući pritom stav da je temeljna relacija ograničenog bitka svih bića, nerazumnih i razumnih, u neograničenom nužnom Bitku – Bogu.

Čini se da postmodernističko relativiziranje, deapsolutiziranje bitka, ima svoj izvor u težnji nekontrolirane samovolje pojedinca da sam dođe do apsolutne slobode i moći te u tom pretencioznom pokušaju u kojem prelazi granice vlastitih sposobnosti i vlastitog postojanja otme se vlastitom zbiljskom Izvoru, Bitku – Bogu. U tom pogledu govori se o „smrti Boga“, pri čemu se postmoderni čovjek napokon „oslobodio“ njegove tiranije u smjeru vlastitog samoostvarenja u okviru ovozemaljskih granica. Tu neprestanu čovjekovu napast hrvatski neoskolastici redovito ističu u svojim promišljanjima,[431] ali za razliku od postmodernističkog stava, oni upravo u Bogu kao vlastitom Izvoru i Bitku, kao samoj nesebičnosti uviđaju priliku potpunog realiziranja ograničenog bitka, stvorenja što se na osobit način ostvaruje kroz dinamizam razumnog i slobodnog ljudskog bića. U tom smjeru uočavaju opasnost odbacivanja vlastitog Temelja što bi vodilo potpunoj destrukciji, ne samo razumno-voljnog ljudskog bića, nego zbog njegove relacije sa svijetom do nehumanog odnosa i prema njemu. Promatramo li suvremenog čovjeka u tom kontekstu, nismo daleko od zaključka da je takva težnja prema samouništenju ne samo prisutna s obzirom na ljude, nego i u poljuljanoj prirodnoj ravnoteži uzrokovanoj ljudskim nemarom do zabrinjavajućih razmjera.

Iako postmodernistička filozofija ne dopušta nikakav dodir transcendentnog s

[431] Usp. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*, 18.

imanencijom, prilikom analize spisa hrvatskih neoskolastika itekako je uočljivo da se čvrsto zauzima stav Božje transcendencije, uzvišenosti i različitosti od svega konačnog, imanentnog, stvorenog. Unatoč toj nepremostivoj razlici, ukoliko bi promatrali jedino biće i njegove sposobnosti, Božjom slobodnom odlukom već u samom Božjem umu nalazi se misao o stvaranju za koju se slobodnom voljom odlučuje. Time hrvatski neoskolastici objašnjavaju da se dodir transcendentnog Bitka s imanencijom ozbiljuje upravo svemoćnim Božjim Bitkom, njegovim umom i slobodom. Taj dodir transcendencije, Boga, ističu hrvatski neoskolastici, ne prestaje, jer Bog neprestano uzdržava stvoreno na način koji je njemu svojstven, svakoga prema njegovoj naravi. Na taj način razumno-voljno biće može iskusiti upravo Božjom odlukom daleko dublje od drugih nerazumnih bića Božju uzvišenost, ali i blizinu. Postmodernistička filozofija tezom o „smrti Boga“, zasnovanoj na kovanici F. Nietzschea, prigovara tradicionalnoj misli da je podijelila onostrano i ovostrano, neutemeljena je, jer je riječ o razlikovanju, ali ne i dijeljenju. Dijeljenje, tj. odvajanje od onostranog, upravo je ona izvršila, no ne bivajući svjesna dubine posljedica koje iz toga proizlaze: biće koje gubi svoj smisao odvojeno od Bitka, Boga, završava u ništavilu.

Postmodernističko shvaćanje subjekta, čovjeka, relativizirano je do mjere da je on postao samo dio „male priče“. Čak ni njegova definicija više nije u smislu gospodara samoga sebe. Njegov metafizički sadržaj, kao gospodara samoga sebe utemeljenog u Bitku, ispražnjen je s obzirom da je proglašen „kraj metafizike“. Čovjek kao takav više nema uporište niti u apsolutnom Bitku, niti u samome sebi. Ostao je kao odbačena ljuštura koju vjetar društvenih igara nosi po svijetu. Takav čovjek važan je jedino ukoliko je u funkciji društvenih igara. Iako postmodernistička filozofija ističe njegovu pripadnost društvu i svijetu, primjećuje se da je ta pripadnost tek u funkciji ostvarenja performativnosti i učinkovitosti društva, točnije rečeno multinacionalnih društava u službi profitabilnosti. Hrvatski neoskolastici ističu opasnost takvog ispražnjenja subjekta jer odvojiti bitak čovjeka od njegova izvora, značilo bi njegovo gubljenje, odlazak u ništavilo. Čovjek je gospodar vlastitih čina i odlučuje svakim svojim činom barem implicitno o svojoj pripadnosti Bitku. U tom smjeru čovjek se ostvaruje kao biće. Njegova relacija nije jedino unutarnja, ona je i izvanjska prema svijetu. Naime, preko svijeta se odvija njegova komunikacija sa samim sobom i vlastitim Temeljem, Bitkom. Istovremeno i svijet biva uključen u tu komunikaciju te dolazi do njihove obostrane realizacije. Riječ je o srodnosti sveukupnog stvorenja po Bitku.

Naprotiv, takva cjelovita vizija čvrstog subjekta, utemeljenog u Bitku, nestala je u postmodernističkoj misli. Fragmentiranost subjekta, razbijenost u dijelove do neprepoznatljivog hibridnog identiteta, čak štoviše psihoanalitičkim i strukturalističkim

promatranjem, nivelirala je njegovu razumno-voljnu dimenziju do neprepoznatljivosti, do žarišta kaotične strukture. Transcendentna dimenzija više se uopće ne promatra, a takav kaotični a/nti/subjekt postaje kao pero nošeno vjetrom društveno-povijesnog konteksta koji postaje njegov gospodar. Tisućljeća čovjekova iskustva i promišljanja, a toj rijeci povijesti pridružuju se i hrvatski neoskolastici, ne mogu se složiti s takvim promišljanjem. Takvo mišljenje nosi u sebi crte destrukcije do neprepoznatljivosti predmeta, subjekta koji je uzet kao polazište. O toj opasnosti promišljali su, bilo apologetski bilo dijaloški, hrvatski neoskolastici. Čini se da su u modernističkoj misli naslutili upravo takav smjer mogućeg razvitka. Time se uočava duboka pronicavost njihova promišljanja.

Čovjek kao „tubitak“ M. Heideggera u postmodernističkoj misli toliko se rastočio u rijeci vremenitosti svijeta da je postao tek kaotična „otvorenost“. Riječ je o ranjivoj „otvorenosti“ koja je čovjeka izložila „zvijerima“ prolaznosti spremnima da ga pretvore u ništavilo. Nasuprot tome, hrvatski neoskolastici pod utjecajem neoskolastičke struje europskih mislioca, dijaloški prihvaćaju za čovjeka izričaje „tubitka“ i „otvorenosti“, ali oni su uvijek duboko ukorijenjeni u Bitak Božji živeći u ozračju „otvorenosti“ prema njemu, neprestano nesebično podržavani od njega u vlastitom samoostvarivanju. Ta struktura usađena je u metafizičke dubine dinamizma razumno-voljne ljudske naravi u relaciji prema konkretnom svijetu i vremenu u kojem živi. U tom spoznajno-voljnom dinamizmu ljudske naravi odvija se susret s Drugim, kao što se u istom činu odvija i relacija prema predmetima svijeta kao drugom. U tom činu, prema hrvatskim neoskolasticima, odvija se samopotvrđivanje čovjeka kao subjekta, svijeta, drugoga čovjeka i Boga kao predmeta koji su uključeni u taj spoznajno-voljni proces. U postmodernističkoj filozofiji, iako se čini da je drugi dobio povlaštenu poziciju nad subjektom koji je izgubio svoje značenje, ta istaknuta pozicija ipak nije usmjerena porastu realizacije drugoga, nego pragmatično tek u funkciji „jezične igre“, performativnosti i učinkovitosti nekog procesa.

Svijet, društvo sa svojom cjelovitošću, rastočeno je u postmodernističkoj misli u procesu fragmentacije. Apsolutne vrijednosti tradicionalne filozofije koju slijede i hrvatski neoskolastici, ugrađene u samoj metafizičkoj strukturi bića, poput jedinstva (jednog), istine, dobra, a u tom smjeru i pravednosti i ljubavi koje su utemeljivale i upravljale svjetske i društvene procese stvarajući čvrsti oslonac, relativizirane su i oslabljene. Istovremeno se uočava, intenziviranjem globalizacijskih procesa, njihov nedostatak u vidu porasta siromaštva, nepravde, laži, ratova i ugnjetavanja onih najugroženijih od strane struktura moći, koje prihvaćaju fragmentirano društvo s relativiziranim vrijednostima kao svoje najjače uporište manipulacije.

Na koncu, sve prethodno opisane stvarnosti relativizirane u filozofiji postmoderne konvergiraju jednoj – relativiziranju teleologije. Svijet, biće, čovjek, povijest, nakon što im je poljuljan i uklonjen temelj – Bitak, do kraja su relativizirane postmodernističkim stavom uklanjanja svrhe. Riječ je potpunoj dezorijentaciji stvarnosti. Svrha je shvaćena tek prezentacijski, a u zbilji se niječe njeno postojanje. Uočavajući posljedice tih stavova u modernizmu hrvatski neoskolastici[432] ih odbacuju. Smatraju da povijest, stvarnost, svijet, biće, čovjek, ne može po naravi djelovati bez svrhe jer je ona utkana u temelj bitka tih stvarnosti. Biće se ostvaruje u težnji prema svrsi, a svrha ga privlači k sebi. Ostvarujući vlastitu svrhu biće postiže vlastitu realizaciju, smisao vlastitog postojanja. Čovjek kao razumno-voljno biće u dinamizmu vlastite naravi, u dnu vlastitog bitka otkriva vlastitu svrhu koja je čisti Bitak – Bog. Riječ je o smislu čovjekova bitka i cjelokupnog njegova života. U postizanje te krajnje svrhe uključen je čitav životni dinamizam koji nipošto nije vezan uz nasilje, kako naglašavaju pojedini filozofi postmoderne. Naprotiv, riječ je o čistoj istinitosti, jedinstvu i nesebičnosti bića kao njegovu identitetu, jer se subjekt u srži vlastite egzistencije predaje drugome (Drugome) ostvarujući realizaciju vlastitog bića i svijeta te dajući slavu Bogu kao vlastitom Izvoru i Svrsi. Na taj način uviđamo da tradicionalna filozofija, grčka i skolastička, na čijem tragu razmišljaju hrvatski neoskolastici u neprestanom dijalogiziranju sa suvremenom filozofijom, nude se kao stara, a ipak nova uporišta smisla u svijetu.

[432] Usp. Kozèlj, Ivan, Isus Krist i kriza savremenog čovječanstva, *Obnovljeni život*, 17/8 (1936.), 337-349. Unatoč tome što je prosvjetiteljstvo svojim krilaticama: bratstvo, jedinstvo, sloboda, znanost i napredak, tvrdi I. Kozèlj, hitalo nekom boljem svijetu, plod nastao kao rezultat takvih filozofskih nastojanja bila je kriza. Nestali su ideali Istine, Dobrote i Ljepote, a pojavili su se samo: „Neizvjesnost i neznanje o smislu i svrsi ljudskoga života!“ Usp. I. Kozèlj, Isus Krist i kriza savremenog čovječanstva, 338-340; navod Isto, 340. Kriza je pogodila i čovjekov odnos prema materijalnom svijetu (usp. Isto, 340-342), njegov odnos prema drugom čovjeku: obitelji, narodu, državi, društvu, čovječanstvu, općem dobru, kulturi, politici, gospodarstvu i zauzimanju za mir (usp. Isto, 342-344), a neki su čak pesimistički već vidjeli i propast takvog svijeta (usp. Isto, 344-345). Problem, koji I. Kozèlj uočava zajedno sa J. Maritainom, je što se današnji svijet u svom nastojanju prema napretku udaljio od Svetoga, od Boga (usp. Isto, 345), a priklonio jedino čovjeku.

Zaključak

Cilj doktorskoga rada: prikazati ulogu finalnosti u nauku o bitku u hrvatskoj neoskolastici, ostvaren je analizom djela hrvatskih neoskolastika u četiri dijela.

Prvi dio nudi svoje zaključke u okviru kratkog povijesnog prikaza definiranjem pojmova finalnosti i bitka. U iskustvenom svijetu uočava se finalnost ili svrhovito uređenje stvarnosti pod utjecajem svršnog uzroka, tj. svrhe. Svrhovitost je utkana u sva bića, u njihov bitak – po kojem sve jest. Svrha je cilj koji se teži ostvariti usmjerenim djelovanjem bića ili ljudskog spoznajno-voljnog čina. Na koncu toga niza je krajnja svrha, najviše dobro, vrijednost zbog koje biće postoji i u određenom stupnju ostvaruje vlastitu savršenost i sam bitak, smisao postojanja. Odnos prema toj tematici je različit kroz povijest. Dok je ta svrha u grčkoj misli prvi nepokrenuti pokretač (bog), u srednjovjekovnoj Bog, u novovjekovnoj, a osobito suvremenoj filozofiji, upućuje se kritika finalnosti, osobito transcendentnoj, teocentričnoj, nerijetko uz potpuno relativiziranje.

Aristotelova filozofija obilježena je teleologijom. Aristotel, tražeći ono primarno u postojanju bića, dolazi do pojma „ousia“ ili „supstancija“. U njoj forma, bît pojedinačnog bića, djelujući na materiju iz potencijalnosti prevodi biće kroz stupnjeve savršenstva u stanje aktualnosti ostvarenjem bitka, tj. svrhe. Na koncu kretanja ili promjene bića nalazi se prvi nepokrenuti pokretač, bog, misao koja sebe misli, najmislivija i najpoželjnija, kao konačni uzrok i krajnja svrha, najviše dobro. Ono je dostižno naravi bića, a osobito čovjeku kao razumnom i voljnom biću koje može izabrati svoju krajnju svrhu. Bića iznutra, naravno, teže ostvarenju krajnje svrhe, ali i izvanjskoj krajnjoj svrsi u sveopćem redu.

Na tragu Aristotelove misli, ali dalje i dublje, nastavlja Toma Akvinski u svojoj teofinalnoj filozofiji. To čini u promišljanju o promjeni, potencijalnosti, aktualnosti i finalnosti. U konačnom biću nalaze se dva počela: bît i bitak. Bît je u potenciji postati vlastiti bitak nenužan, ograničen i stvoren od nužnog Bića – Boga stvoritelja. Božja bît jednaka je bitku – čisti Bitak. Potencijalnošću biće teži ostvarenju svrhe, a konačna svrha je Bog, savršen i dobar stvoritelj svijeta. Stvorena konačna bića, osobito čovjek, umsko i voljno biće, sudjeluju u Božjoj dobroti usavršujući svoju narav prema konačnoj svrsi egzistiranja – slavi Božjoj. Čovjekov vrhunac je umom spoznati Božju bît, a to je u potpunosti moguće tek u nebu blaženim gledanjem. Čovjek nosi u naravi težnju prema konačnoj svrsi, ali je može spoznati tek analogno i nesavršeno. Prednost u spoznaji svrhe ima razum, a postavlja je na odluku volji kao usmjerenoj težnji prema dobru, blaženstvu, Božjoj dobroti. Samo uz Božju pomoć u nadnaravnom redu može vidjeti njegovu bît. U srodstvu s cjelinom bitka i Bogom,

kao dio kozmosa koji je radi čovjeka, spoznajom i ljubavlju prema krajnjoj svrsi – Bogu, čovjek sve upravlja prema proslavi Božje dobrote. Srodnost, utkanost Boga u čovjekov bitak, potiče ga da teži svom blaženstvu, tvorcu i krajnjoj svrsi, koja ga u dubini bića privlači k sebi.

Drugi dio tumači pojam „neoskolastika“ nastao u drugoj polovici XIX. stoljeća u katoličkoj teologiji i filozofiji. Ona se vraća na klasičnu skolastičku tradiciju uz kritiku novovjekovne i suvremene filozofije. Razmatra ljudsku narav s nadnaravnim određenjem. Neoskolastički pokret od poticajne enciklike *Aeterni Patris* Lava XIII. razlikuje se u prvoj i drugoj polovici XX. stoljeća. U prvoj fazi pristup je apologetski, a u drugoj se na temelju misli Tome Akvinskoga, osobito pod utjecajem J. Maréchala, dijalogizira s modernom filozofijom. Taj utjecaj je prisutan i u Hrvatskoj. U radu izabrani hrvatski neoskolastici, s elementima finalnosti u shvaćanju bitka, su: J. Stadler, A. Bauer, V. Keilbach, S. Zimmermann, I. Kozèlj, M. Belić i J. Ćurić.

Nacrt finalnosti J. Stadlera temelji se na ontološkoj potrazi za uzrokom i svrhom bića. Prvi uzrok i konačna svrha bića, uzrok reda i svrha svijeta sve privlači, a to je nužno i savršeno biće – Bog. Teodicejski pristup promatra Božju opstojnost, bît („bistvo“) i djelovanje. Biće prima bitak od Boga i teži Bogu kao svojoj konačnoj svrsi, apsolutnoj istini, dobru i savršenstvu. Ono je ontološki svrhovito uređeno jer je Bog u narav razumnih i nerazumnih bića stavio svrhu koju nastoje postići. Djelovanje prema svrsi nerazumnih bića je nagonsko, a čovjek to čini razumom i voljom. Razumom uz pomoć osjetila preko ograničenog svijeta analogno i nesavršeno spoznaje Boga, ali ne i njegovu bît. Voljom se opredjeljuje za spoznatu svrhu. U naravnom redu nije moguće spoznati Božju bît – blaženo gledanje, nego tek Božjim svjetlom u vrhunaravnom redu.

A. Bauer nudi nacrt finalnosti aposteriorno uočavajući ograničeni bitak kao učinak usmjeren prema prvom uzroku, nužnom, savršenom i neograničenom Bitku, Božjoj bîti i svrsi svih bića. Čovjek svojom naravi, djelovanjem uzroka koje potiče svrha, umom dolazi do zaključka o Božjoj opstojnosti i teži spoznati Božju bît. Tvorni uzrok daje biću bitak sa svrhom prema kojoj lični uzrok oblikuje tvar. Uređenost i svršnost svijeta upućuju na razumni i slobodni uzrok – Boga. Biće je naravnom težnjom, nužnom i razumno-voljnom, usmjereno prema svojoj svrsi, a posljednja svrha je Bog. Čovjek umom spoznaje svrhu koju volja u slobodi bira privlačena njenom dobrotom. Bog kao tvorni uzrok svijeta daje bitak bićima razumno i slobodno, a svrha Stvoritelja je neograničeno dobro i izraz Božjeg htijenja, bîti, dobrote i savršenosti. Prema primljenom bitku čovjek teži spoznajom i ljubavlju prema svrsi – Bogu, blaženstvu i savršenstvu. Tek analogijom spoznaje Božju bît istovjetnu bitku.

V. Keilbach nudi elemente finalnosti u ontološkom i teodicejskom pristupu. Biće sastavljeno od akta i potencije, bîti i bitka, prima bitak od Boga čija je bît jednaka bitku. Prvi uzrok, o kojem sve ovisi, je Bog. U biću tvorni uzrok iz ničega potencijalnost vodi do aktualnosti oblikujući tvar prema svrsi. Konačna svrha je Bog. Teodicejski problem Boga u filozofiji govori o Božjoj opstojnosti, naravi i djelovanju kao temeljnom pitanju, svrsi i smislu egzistencije. Dokazujući Božju opstojnost odbacuje apriornu, a prihvaća aposteriornu razumsku spoznaju na temelju iskustva dobrote, ljepote, istine, reda i sklada ograničenog svijeta, koja upućuje na prvi uzrok, nužnog, neograničenog, savršenog ureditelja i upravljača svijeta i njegovu svrhu – Boga. Razum analogno spoznaje bitak, dobro, svrhu, te potiče volju da teži za blaženstvom. Dokazi iz svrhovitosti i reda u svijetu upućuju na ureditelja i svrhu – Boga razumnog, slobodnog i transcendentnog. Stupnjeviti rast bića u savršenosti ide do savršenog bića. Teleološki dokazi su biološki, antropološki i entropološki (svršetak svijeta uz ostvarenje zadane svrhe). Deontološki dokaz u ćudorednoj obvezi u ljudskom duhu uočava opstojnost transcendentnog osobnog zakonodavca kao izvora obveze, božansku volju koja obvezuje ljudsku volju da teži prema božanskom dobru kao zadnjoj svrsi. Eudajmonološki dokaz u naravnoj voljnoj težnji za blaženstvom vidi svrhu u Bogu kao dobru. Nerazumna bića nagonski teže prema svrsi, a čovjek razumskom spoznajom i voljnom težnjom. Ideološki i noetički dokaz u općoj i vječnoj istini nalaze njen izvor – Boga. Razum apstrakcijom i analogijom ograničeno spoznaje u određenom stupnju Božju narav, bît i savršenstvo kojem teži. Bog kao tvorni uzrok svijeta stvara narav bića s težnjom njemu kao svrsi. Uzdržava ih sudjelovanjem u njihovu djelovanju, ne ometajući slobodu razumnih bića. Svrha svijeta i bića je Božja slava i dobrota.

S. Zimmermann otkriva finalističku i religijsku dimenziju života u Bogu kao uzroku i svrsi. Čovjek kao razumno biće slijedi moralni zakon vođen razumnom težnjom (voljom) prema Bogu, najvišem Dobru. Cilj je doći do sigurne spoznaje Boga. Polazeći od nenužnosti svijeta dolazi do njegova neprouzročenoga uzroka, Boga koji razumno i slobodno stvara uređeni svijet. Bog Stvoritelj u razumno biće postavlja svrhu života, izvršavanje moralnog zakona. On spoznajnokritički – noetički preipistuje istinu te uočava ograničenost osjetilne i razumske spoznaje, ali i razumsko nadilaženje iskustvenih predmeta. U spoznaji Boga polazi od svjesnog subjekta koji je čitavim bićem – znanjem, čuvstvovanjem i htijenjem – u odnosu s Bogom, svojim Tvorcem i Svrhom. Uzročnost vodi razum do objektivne istine u moralnoj obvezi kao svrsi koju ostvaruje čineći dobro. Najprije se spoznaje bitak uopće kao vrijednost, a zatim apsolutni bitak kao izvansvjesnu vrijednost. Svjesni subjekt kauzalnošću i finalnošću stiže do Boga kao temelja neovisnog o svijesti ili nečemu drugom i stupa u odnos s njim.

Svijest je upravljena Bogu i time je odnos s Bogom svjesna činjenica. Čovjek voljom također teži Bogu uočavajući obligaciju koja ga obvezuje s obzirom na svrhu – dobrotu Božje volje. Finalnost se očituje u odnosu čovjeka s Bogom kao vlastiom svrhom u spoznaji Boga kao objektivnog i transcendentnog bića koje bezuvjetno obvezuje ljudsku volju, u slobodnom opredjeljenju za najviše Dobro kao smisao i svrhu, usavršenje i blaženstvo. Ta svrha je potpuno ostvariva tek u nebu.

I. Kozèlj se na ontološko-teodicejskom temelju bavi filozofijom o čovjeku, njegovom savješću. U savjesti kao općeljudskom fenomenu otkriva put prema Bogu. U ljudskoj naravi, razumnoj i slobodnoj, otkriva apsolutnog, osobnog Boga. Do toga Cilja dolazi otvorenošću i upravljenošću Bogu dramatičnog dinamizma u savjesti. Kroz deontološki dokaz dolazi u srce personalizma. U aktivnoj upravljenosti i otvorenosti kao izvornom poletu životnog dinamizma savjesti doživljava se Boga čija volja zovom Dobra apsolutnom ćudorednom obvezom obvezuje ljudsku volju da je slijedi kao svrhu. Ćudoredna obveza očituje trostruku finalnost: obvezu prema Bogu zakonodavcu – Božjoj volji, određenost razumne naravi i naravnu težnju za srećom dolazeći kroz apsolutnu ćudorednu obvezu do transcendentne vrijednosti, Dobra, Čistog Bitka – Boga. U opredjeljenju za taj Cilj čovjek postiže blaženstvo zajedno s cjelinom stvarnosti nošen Bitkom – Bogom.

U središtu ontološko-antropološkog pristupa M. Belića je problem bitka. Rješava ga od Parmenidove problematike, kroz govor o zbiljnosti i mogućnosti, analogiji, mogućim bićima, kategorijama i uzrocima. Dva su uporišta: dijalektika bića po sebi i bića po drugome, čiju različitost nadilazi analogijom. Čovjek nosi u duhu težnju za životom, srećom i dobrotom kao najvećom vrijednosti. U toj se prirodnoj težnji nalaze sve čovjekove težnje do središta, ishodišta i uvira, tj. čiste vrijednosti, Čistog Bitka, Boga. Tako nas na biti, a ne ne-biti potiče smisao, dobrota i ljubav izvora i svrhe – Bitak, Bog. Čovjek kao poseban sudionik bitka nadilazi osjetno jer umskom spoznajom i slobodnim odlučivanjem volje o smislu teži prema svrsi – Bogu. Proizvodni uzrok (tvorni i izvršni) utječe na kontingentno biće da teži svrsi. Determinacija (usmjerenje) pritom nije po sebi, nego od drugoga, razuma koji predviđa i volje koja izabire svrhu. Bog kao čisti bitak je izvor stvorenog bitka sastavljena od bîti – potencije koja teži realizaciji u aktu – egzistenciji. Iz dinamizma Čistog Bitka, Boga kao izvora i krajnje svrhe, izvire dinamizam stvorenog bitka u koji je upisano „od Boga do Boga“.

Treći dio otkriva ključnu ulogu finalnosti u shvaćanju bitka u filozofiji J. Ćurića. Polazi od Prabitka kao temelja bića jer sva bića jesu „snagom bitka“ koji je beskraj i konačna Svrha – Bog. U izvornom ljudskom iskustvu otkriva se Nadiskustveni – Bog. U svakom svjesnom osobnom činu čovjek umskim uvidom izravno i objektivno doživljava sebe u

stvarnosti. Svijest mu je objektalna, a objekt ima finalnu ulogu jer preko njega težimo prema Apsolutnoj Svestvarnosti, upravljenošću Transcendentnom Konačnom Terminu. Doživljavamo afirmaciju vlastitoga Konačnog Cilja kao realnog Finalnog uzroka koji nas upravlja k sebi, determinira naš izvorni polet bića uz porast autorealizacije u usmjerenosti prema Apsolutnoj Istini i Dobroti. Potom slijedi analogna pojmovna artikulacija umskog uvida. Finalizam je, blondelovski gledano, sadržan u misli i činu – „action“, u izvornoj dinamici srca upravljenoj prema Svrsi. Konaturalna spoznaja odvija se u dubini čovjekova bića kao iskustvo srodnosti s cijelom stvarnosti i njenim Izvorom. U subjektalnom poletu srca dubinska volja – „volonté voulante“ asimilira pojedinačna htijenja – „volonté voulue“ te u poletu seže sve šire uz „višak“ koji tjera na ostvarenje do konačne odluke o čovjekovu životu i bitku uopće. Preko vidljive realnosti na koncu se suočava s Prisutnošću Začetnika i Usavršitelja ljudskog srca i cijelog svemira. Tu uočava potrebu zauzimanja stava prema Bogu, Začetniku bivstvovanja i cijeloj stvarnosti uz očitovanje ljubavi prema Posljednjem Cilju. Sva bića su iskonski srodna na temelju bitka, a različitost im je vezana uz bît. Čovjek umom želi prodrijeti u taj dvojac u dinamičnom poletu srca u kojem se biće usavršuje i propinje Beskraju bitka. U dnu bića nalazi se otvorenost prema bitku (tomističko-rahnerovski „excessus ad esse“), začetak Cilja očitovanog u sličnosti s njim, težnja ili nagnuće u vidu finalnog poleta bića prema Bogu kao Posljednjoj Svrsi. Time čovjek u svjesnom činu implicitno dodiruje Apsolutni Bitak – Osobnoga Boga, Posljednju Svrhu. Dijalektički odnos naravi, uma i volje, nosi od Boga danu nadnaravnu determinantu, intimnu određenost bića za nadnaravnu Svrhu, Apsolutnu Istinu i Dobro. Čovjek naravno teži za gledanjem Božje Bîti, a potpuno u nebu.

Četvrti dio nudi osvrt na ulogu finalnosti u shvaćanju bitka kod hrvatskih neoskolastika i doprinos postmodernom shvaćanju. Odnosi se na vrstu, razinu i dubinu finalnosti u shvaćanju bitka kod J. Stadlera, A. Bauera, V. Keilbacha, S. Zimmermanna, I. Kozèlja, M. Belića i J. Ćurića. Među zajedničkim crtama je aristotelovsko-tomistička tradicija o finalnosti u shvaćanju bitka. Ističe se red u svemiru, svrhovitost stvari, uspostavljena od bića po sebi, nužnoga, izvansvjetskog, transcendentnog, nepromjenjivog i savršenog bića – Boga (kozmološka, transcendentna, objektivna, izvanjska finalnost). Bog je stvoritelj uređenog svijeta, a sva bića usmjerena su prema njemu kao vlastitoj konačnoj svrsi (teocentrična finalnost). Red je i u naravi (subjektivna, imanentna, unutarnja finalnost) nagonskih i posebno razumsko-voljnih bića. Jedino čovjek svoju svrhu može spoznati i htjeti, odlučiti se za nju, a sva druga bića usmjerena su kako bi služila čovjeku (antropocentrična finalnost) te preko njega bila usmjerena i prema Bogu kao konačnoj svrsi. Čovjek može ostvariti vlastito savršenstvo i sreću u blaženom gledanju Boga. Razlike kod pojedinih neoskolastika tiču se

opsega, naglasaka i dubine određenih vidika finalnosti, osobito antropoloških u razradi spoznajne težnje, spoznaje istine o vlastitoj svrsi. Uz to, različit je pristup shvaćanju voljne težnje prema dobru kao vlastitoj svrsi te odluci o njoj, opredjeljenju za konačno dobro (deontološki, etički vidik) potpuno realizirano u blaženom gledanju Boga. Analizom djela hrvatskih neoskolastika uočavamo da se u prvoj polovici XX. stoljeća finalnost obrađuje usputno u ontologiji, teodiceji, dijelom u psihologiji te etici, pri čemu se apologetski polemizira s filozofijama zatvorenim metafizici. Tako J. Stadler daje nacrt finalnosti u bitku u okviru ontologije, teodiceje i psihologije. Za određeni stupanj razvijeniji nacrt iznosi A. Bauer. V. Keilbach teodicejski i etički proširuje određene vidove. S. Zimmermann proširuje finalnost pod (no)etičkim vidikom u okviru deontološkog dokaza. Međutim, hrvatski neoskolastici druge polovice XX. stoljeća I. Kozèlj, M. Belić i J. Ćurić, pod utjecajem europskih filozofa poput M. Blondela, K. Rahnera, J. Maréshala, P. Rousselota i dr., uz ontologijski i teodicejski pristup, produbljuju osobito neke vidike filozofijske antropologije i etike o finalnosti. Tako I. Kozèlj prikazuje dinamiku savjesti u usponu prema Bogu kao svrsi, M. Belić taj dinamični vidik unosi u ontologiju i antropologiju, a na poseban način to čini J. Ćurić. Njegova filozofija je ontološki, teodicejski, antropološki, gnoseološki i etički – izrazito finalistička, a produbljuje tematiku finalnosti u dinamici spoznajno-voljnog čina. Nasuprot tome, postmodernistička filozofija predstavlja izazov kritikom cjeline stare slike svijeta, bitka kao temelja svega, pojedinca kao subjekta, konačne svrhe bića i povijesti kao uporišta zapadne metafizike. To konvergira relativiziranju teleologije. Svijet, biće, čovjek i povijest, nakon što im je poljuljan i uklonjen temelj – Bitak, do kraja su dezorijentirani i relativizirani nijekanjem svrhe što vodi u besmisao. Uočavajući posljedice tih stavova hrvatski neoskolastici ih argumentirano odbacuju. Smatraju da povijest, stvarnost, svijet, biće i čovjek ne može po naravi djelovati bez svrhe jer je utkana u temelj njihova bitka. Biće se ostvaruje u težnji prema svrsi koja ga privlači k sebi. Ostvarujući svrhu biće postiže realizaciju i smisao postojanja. Čovjek kao razumno-voljno biće u dinamizmu vlastite naravi, u dnu vlastitog bitka, otkriva vlastitu svrhu, čisti Bitak – Boga kao smisao svoga bitka i cjeline stvarnosti. U postizanje te krajnje svrhe uključen je čitav životni dinamizam. Riječ je o istinitosti, jedinstvu i nesebičnosti kao identitetu bića kojim se subjekt u srži vlastite egzistencije predaje drugome (Drugome) ostvarujući realizaciju vlastitog bića i svijeta te dajući slavu Bogu kao Izvoru i Svrsi. Slijedeći tradicionalnu filozofiju, grčku i skolastičku, hrvatski neoskolastici u dijalogu sa suvremenom filozofijom, nude stara, a ipak nova uporišta smisla u svijetu. Riječ je o novom uvidu o bitku i svrsi čovjeka i svijeta kao znanstvenom doprinosu filozofijskim disciplinama: metafizici, antropologiji, gnoseologiji i etici.

Literatura

Izvorna djela hrvatskih neoskolastika

Bauer, Ante, *Naravno bogoslovlje* (ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga), Tiskara i litografija C. Albrechta, Zagreb, 1892.

Bauer, Ante, *Opća metafizika ili ontologija*, (prir.) Zimmermann, Stjepan, Tisak nadbiskupske tiskare u Zagrebu, Zagreb, [2]1918.

Bauer, Ante, Wundtov metafizički sustav, *Rad*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Knjiga XLV (CXXVII), Razredi filologijsko-historijski i filosofijsko-juridički, Knjižara Jugoslavenske akademije (dioničke tiskare), Zagreb, 1896.

Bauer, Antun, *Obća metafizika ili ontologija*, Zagreb, 1894., ([2]1918. prir. S. Zimmermann).

Belić, Miljenko, Klasična metafizika i pitanje o smislu života, *Obnovljeni život* 39/3-4 (1984.), 217-241. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=82959 (pristupljeno 16. travnja 2014.).

Belić, Miljenko, *Metafizička antropologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1995.

Belić, Miljenko, *Ontologija*, (Biti, a ne ne-biti, što to znači?), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007.

Ćurić, Josip, *Srcem se vjeruje*, Blondelov stav pred apologetskim problemom, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2002.

Ćurić, Josip, »Actio est in passo« Jedan ulomak Akvinčeve metafizike, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 73-91.

Ćurić, Josip, »Connaturalitas« Iskonska srodnost svijesti i stvarnosti u tomizmu, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 37-72.

Ćurić, Josip, »Fundamentalna ontologija« Alberta Velikog, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 17-35.

Ćurić, Josip, *Blondelov stav pred apologetskim problemom*, doktorski rad (rukopis), Zagreb, 1963.

Ćurić, Josip, Čovjek – jedino smrtno biće u svijetu, *Reinkarnacija i/ili uskrsnuće*, (Nikić, Mijo (ur.)), Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove, Filozofsko-teološkog instituta D.I. u Zagrebu i Teološkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku o reinkarnaciji i/ili uskrsnuću, održanog 21. i 22. studenog 1997. u Zagrebu, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1998, 17-23.

Ćurić, Josip, Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskog, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 93-119.

Ćurić, Josip, Excessus ad esse, Pogled u tomističku antropologiju Karla Rahnera, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 123-142.

Ćurić, Josip, *Ontologija* (rukopis), Zagreb, 1984.

Ćurić, Josip, Problem »Iskona« kod Aristotela i njegovih predšasnika, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 11-16.

Ćurić, Josip, *Repetitorij teodiceje* (rukopis), Zagreb, 1972.

Ćurić, Josip, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003.

Keilbach, Gulielmus, *Ontologia*, Tisak Grafičke škole, Zagreb, 1951.

Keilbach, Vilim, *Problem Boga u filozofiji* („teodiceja“ ili „naravno bogoslovlje“), Izdanje nakladnog odjela Hrvatske Državne tiskare, Zagreb, 1944.

Kozèlj, Ivan, Etnološki dokaz za Božju opstojnost u svjetlu današnjice, *Bogoslovska smotra* 33/1 (1963.), 13-40. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=72822 (pristupljeno 05. srpnja 2017.).

Kozèlj, Ivan, *Filozofija o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut D. I. – Odjel za kršćanski nazor (umnoženo ciklostilom sestara Naše Gospe, Primorska 20), Zagreb, 1977.

Kozèlj, Ivan**,** Isus Krist i kriza savremenog čovječanstva**,** *Obnovljeni život*, 17/8 (1936.), 337-349.

Kozèlj, Ivan, *Savjest* (Put prema Bogu), Filozofsko-teološki institut D. I., Zagreb, [2]1990.

Kozèlj, Ivan, *Theodicea* (skripta), Slušači Rkt. bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, Ciklostil Nadbiskupskog bogoslovnog sjemeništa – Zagreb, Zagreb, 1961.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. III.: *Opća metafisika ili Ontologija*, Sarajevo, 1907.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. IV.: *Kosmologija*, Sarajevo, 1909.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. V.: *Psihologija*, (sv. I.-V. Naklada Kaptol vrhbosanski), Sarajevo, 1910.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. I.: *Logika*, dio prvi: *Dijalektika*, Sarajevo, 1904.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. II.: *Logika*, dio drugi*: Kritika ili noetika*, Sarajevo, 1905.

Stadler, Josip, *Filosofija*, sv. VI.: *Naravno bogoslovlje*, Vlastita naklada, Sarajevo, 1915.

Stadler, Josip, *Naravno bogoslovlje*, Vlastita naklada, Tiskara Vogler i drugovi, Sarajevo, 1915.

Stadler, Josip, *Opća metafisika ili ontologija*, (prir. Ž. Pavić; pogovor M. Josipović), Naklada Breza, Zagreb, 2004.

Stadler, Josip, Psihologija, *Filosofija*, Svezak V., Naklada kaptola Vrhbosanskoga, Tiskara Vogler i drugovi, Sarajevo, 1910.

Zimmermann, Stjepan, *Filozofija i religija.* Filozofske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelji vjere, sv. I., Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb, 1936.

Zimmermann, Stjepan, *Filozofija i religija.* Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelji vjere, sv. II., Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb, 1937.

Sekundarna literatura

Aristotel, *Fizika*, Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, talijanski, ruski/ Ladan, Tomislav/ predgovor Pejović, Danilo, Globus, Zagreb, 1988.

Aristotel, *Metafizika*, (Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, ruski, novogrčki/ Ladan, Tomislav), Signum – Medicinska naklada, Zagreb, 2001.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Prijevod Ladan, Tomislav, Globus, Zagreb,1988.

Aristotel, *O duši* (preveo Milivoj Sironić)/ *Nagovor na filozofiju* (preveo Darko Novaković), Naprijed, Zagreb, 1996.

Barbarić, Damir, *Grčka filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995.

Barnes, Jonathan, Uvod u Aristotelovu metafiziku, *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 33-70.

Belić, Miljenko, Šanc i Kozelj – dva slovenska filozofa među Hrvatima, *Filozofska istraživanja* 53-54/2-3 (1994.), 452-471.

Belić, Predrag, Iz bio-bibliografije o. Ivana Kozèlja, *Obnovljeni život* 31/3 (1976.), 283-293. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=87895 (pristupljeno 25. travnja 2014.)

Berti, Enrico, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM – Casa editrice dott. Antonio Milani, Padova, 1977.

Berti, Enrico, La finalità in Aristotele, *Fondamenti* 14-16 (1989-1990), Giardini, Pisa, 8-44.

Cameron, Rich, The Ontology of Aristotle´s Final Cause, *Apeiron* 35/2 (2003.), 153-179.

Dadić, Borislav, Otkriće kršćanske filozofije i Étienne Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, (preveo Denegri, Gerard), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb,1995., 24-30.

DeFilippo, Joseph G., Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga, *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 347-369.

Dogan, Nikola, Nereligiozno kršćanstvo u ’slaboj misli’ Giannija Vattima, *Crkva u svijetu*, 40/4 (2005.), 506-535.

Filipović, Vladimir i dr. (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, [3]1989.

Foucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Frede, Michael, Aristotelov pojam potencijalnosti u Metafizici Θ, *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 287- 307.

Frede, Michael; Patzig, Günther, *Ousia* u *Metafizici* Z, *Aristotelova Metafizika,*Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 199-217.

Gilson, Étienne, *Uvod u kršćansku filozofiju*, (preveo Denegri, Gerard), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb,1995.

Gregorić, Pavel; Grgić, Filip (priredili), *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003.

Gregorić, Pavel; Grgić, Filip (priredili), Uvod, *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 1-31.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha,* Naklada Ljevak, *Zagreb*, 2000.

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

Josipović, Marko, Pojam i pregled razvoja neoskolastike, *Filozofska istraživanja* 53–54/14/2–3 (1994.), 448–451.

Josipović, Marko, Stadlerova metafizička ontologija, *Opća metafisika ili ontologija*, Stadler, Josip, (priredio Ž. Pavić; pogovor M. Josipović), Naklada Breza, Zagreb, 2004., 173-207.

Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Preveo Sonnenfeld, Viktor D., Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.

Koplston, Frederik, *Istorija filozofije* (Grčka i Rim), I., Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd,1988.

Koplston, Frederik, *Istorija filozofije*, (Srednjovjekovna filozofija: Avgustin – Skot), II., Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989.

Koprek, Ivan, Što su o sreći rekli i što o njoj misle filozofi, *Diktatura relativizma,* Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (uredili), Zbornik radova znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 16. lipnja 2007., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009., 17-38.

Koprek, Ivan, Moralni subjekt u filozofiji B. Lonergana, *Oči vjere*, Mišić, Anto (ur.), Zbornik u čast Josipa Ćurića SJ u povodu 75. obljetnice života, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2002., 68-77.

Kosman, L. Aryeh, Aktivnost bitka u Aristotelovoj *Metafizici*, *Aristotelova Metafizika,* Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 309-327.

Krivak, Marijan, Pogovor: Lyotardovo „postmoderno stanje," *Postmoderno stanje. Izvještaj o*

znanju, Lyotard, Jean-Francois, (prevela Tatiana Tadić), Zagreb, Ibis grafika, 2005., 101-108.

Kušar, Stjepan (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Lamešić, Kata, Skolastička filozofija – prava filozofija?, Recepcija skolastike kod Franje Šanca, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, (Uredili Šestak, Ivan; Oslić, Josip; Gavrić, Anto), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2014., 35-44.

Lav XIII., Aeterni Patris, (Jedinorođeni Sin Vječnoga Oca), Okružnica Njegove Svetosti pape Lava XIII., *Anđeoski naučitelj*, Maritain, Jacques, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2011., 177-202.

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Bitak, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=7909 (pristupljeno 10. kolovoza 2014.)

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Dobro, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=15669 (pristupljeno 28. siječnja 2018.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Keilbach Vilim, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=31096 (pristupljeno 12. ožujka 2017.)

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Metafizika, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=40343 (pristupljeno 13. travnja 2014.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Moderna, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41458 (pristupljeno 14. siječnja 2018.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Modernizam, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41465 (pristupljeno 14. siječnja 2018.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Postmodernizam, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=49698 (pristupljeno 8. siječnja 2018.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Stjepan Zimmermann, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=67251 (pristupljeno 14. svibnja 2017.).
Strujić, Jure, Kršćanstvo na post-moderni način: Gianni Vattimo, *Crkva u svijetu*, 49/4 (2014.), 439-458.

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Svrhovitost, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=59162 (pristupljeno 27. veljače 2017.).

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Teleologija, *Hrvatska enciklopedija*, http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=60737 (pristupljeno 27. veljače 2017.).

Lyotard, Jean-Francois, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, (prevela Tatiana Tadić), Zagreb, Ibis grafika, 2005.

Macan, Ivan, Antun Bauer – filozof i nadbiskup, *Obnovljeni život* 54/ 2 (1999.), 149-158.

Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (I), *Obnovljeni život* 48/3-4 (1993.), 325-346.
http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=79265 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (II) – prvi dio, *Obnovljeni život* 49/2 (1994.), 167-191. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=5066 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

Macan, Ivan, Kršćanska filozofija u katoličkom mišljenju 19. i 20. stoljeća (II) – drugi dio, *Obnovljeni život* 50/5 (1995.), 501-524. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=3581 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

Macan, Ivan, Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945., *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2000., 332-333.

Milić, Mladen, Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, *Diacovensia*, 20/3 (2012.), 319.-338.

Miščin, Danijel, Predgovor: Ontologija radosti Miljenka Belića, *Ontologija*, (Biti, a ne ne-biti, što to znači?), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007., 9-11.
Mišić, Anto (ur.), Josip Ćurić, *Oči vjere*, Zbornik u čast Josipa Ćurića SJ u povodu 75. obljetnice života, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2002., 7-17.

Mišić, Anto, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Zagreb, 2000.

Morerod, Charles, »Religijska« postmoderna: Gianni Vattimo, *Obnovljeni život*, 68/2 (2013.), 165–179.

Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (uredili), *Diktatura relativizma*, Zbornik radova znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 16. lipnja 2007., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009.

Oehler, Klaus, Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 371-394.

Patzig, Günther, Teologija i ontologija u Aristotelovoj „Metafizici“, *Aristotelova Metafizika*, Zbirka rasprava, Kruzak, Zagreb, 2003., 71-93.

Platon, *Timaj*,“Mladost”, Beograd, 1981.

Rahner, Karl, *Geist in Welt*, München, [2]1957.

Rousselot, Pierre, *L 'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, [3]1936.

S. Thomae de Aquino, *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 3. veljače 2018.)

S. Thomae de Aquino, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 3. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Quaestio disputata de anima, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 25. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de malo, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 25. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de potentia, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 3. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 24. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de virtutibus, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 25. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Scriptum super Sententiis, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 25. veljače 2018.).

S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, *Opera omnia, Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 3. veljače 2018.).

Sorić, Matko, *Koncepti postmodernističke filozofije*, Vlastita naklada, FG-Grafika, Zadar, 2010.

Stanković, Nikola, Hrvatski neoskolastici o ontologijskom argumentu, *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Barišić, Pavo (ur.), Institut za filozofiju, Zagreb, 2000., 348-356.

Steiner, Marijan (ur.), Bibliografija radova Miljenka Belića, *Ljepota istine*, (Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1996., 9-15.

Šanc, Franjo, *Poviest filozofije, II. dio, Filozofija srednjega vieka*, Knjižnica Života, Zagreb, 1943.

Šanc, Franjo, *Povijest filozofije, I. dio, Filozofija starih Grka i Rimljana*, Knjižnica Života, Zagreb, 1942.

Šanc, Franjo, Skolastička filozofija – prava filozofija, *Obnovljeni život* 25/3-4 (1944.), 185-201. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=88827 (pristupljeno 07. siječnja 2014.).

Šestak, Ivan, Hrvatski neoskolastički priručnici filozofije o čovjeku, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2011., 147-175.

Šestak, Ivan, Kršćanski filozofi iz vremena „srpa i čekića“ u časopisu *Obnovljeni život* (1971.-1990.), *Obnovljeni život* 57/3 (2002.), 317-331. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=2245 (pristupljeno 25. travnja 2014.).

Šestak, Ivan, Ontologija Josipa Ćurića, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, (Uredili Šestak, Ivan; Oslić, Josip; Gavrić, Anto), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2014., 79-89.

Tadić, Stipe, Jedna i/ili više istina, *Diktatura relativizma,* Zbornik radova znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 16. lipnja 2007., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009., 77-100.

Tanjić, Željko, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, *Bogoslovska smotra,* 71/1 (2001.), 1-15.

Toma Akvinski, *Suma protiv pogana* (Summa contra gentiles), Svezak prvi (knjiga I-II) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

Toma Akvinski, *Suma protiv pogana* (Summa contra gentiles), Svezak drugi (knjiga III-IV) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.

Vattimo, Gianni, *Čitanka*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.

Vattimo, Gianni, Dialettica, differenza, pensiero debole, *Il pensiero debole* (Vattimo, Gianni – Rovatti, Pier Aldo /a cura di/), Feltrinelli, Milano, 1983.

Vattimo, Gianni, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb, 2000.

Vattimo, Gianni, *Nihilizam i emancipacija – etika, politika, pravo*, Adresa, Novi Sad, 2008.

Vattimo, Gianni, *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb, 2008.

Vattimo, Gianni, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009.

Weissmahr, Béla, *Ontologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2013.

Kratice

Phy. =	*Physica* =	*Fizika* =	Aristotel, *Fizika*, Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, talijanski, ruski/ Ladan, Tomislav/ predgovor Pejović, Danilo, Globus, Zagreb, 1988.
Met. =	*Metaphysica* =	*Metafizika* =	Aristotel, *Metafizika*, (Prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova /grčki, latinski, engleski, francuski, njemački, ruski, novogrčki/ Ladan, Tomislav), Signum – Medicinska naklada, Zagreb, 2001.
EN =	*Ethica Nicomachea* =	*Nikomahova Etika* =	Aristotel, *Nikomahova etika*, Prijevod Ladan, Tomislav, Globus, Zagreb, 1988.
DA =	*De anima* =	*O duši* =	Aristotel, *O duši* (preveo Sironić, Milivoj)/ *Nagovor na filozofiju* (preveo Novaković, Darko), Naprijed, Zagreb, 1996.
STh =	*Summa Theologiae* =	*Suma teologije* =	S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (© 2000-2017 Fundación Tomás de Aquino). http://www.corpusthomisticum.org/ (pristupljeno 25. veljače 2018.).
ScG =	*Summa contra Gentiles* =	*Suma protiv pogana* =	Toma Akvinski, *Suma protiv pogana (Summa contra gentiles)*, Svezak prvi (knjiga I-II) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993. Toma Akvinski, *Suma protiv pogana* (*Summa contra gentiles)*, Svezak drugi (knjiga III-IV) latinski i hrvatski tekst, preveo o. Pavlović, Augustin, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.
DP=	*Quaestiones disputatae de potentia* =	*O mogućnosti*=	S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de potentia, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.
Ver =	*Quaestiones disputatae de veritate* =	*O istini* =	S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.

De malo=	*Quaestiones disputatae de malo=*	*O zlu=*	S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de malo, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.
Sent=	*Scriptum super Sententiis =*	*Komentar Sentencija=*	S. Thomae de Aquino, Scriptum super Sententiis, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.
Virt=	*Quaestiones disputatae de virtutibus=*	*O krepostima=*	S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de virtutibus, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.
De Anima=	Quaestio disputata de anima=	*O duši=*	S. Thomae de Aquino, Quaestio disputata de anima, *Opera omnia*, *Corpus Thomisticum*.

agnosticizam, 109, 119, 198, 226, 262
semiagnosticizam, 218
aktualnost, 26, 27, 30, 31, 32, 35, 39, 48, 52, 53, 101, 172, 182, 184, 193, 284, 286, 291
aktivnost, 26, 27, 28, 32, 33, 35, 40, 118, 122, 125, 146, 158, 187, 190, 266, 270
enteleheja, 28
ἐνέργεια, 26, 27, 28, 33, 35
analogija, 71, 109, 153, 172, 178, 198, 222, 261, 284, 286, 300, 307
antropologija, 153, 154, 164, 166, 167, 241, 277, 280, 281, 282, 289, 329
apologetika, 215, 298
aposteriorno, 84, 109, 110, 122, 248, 262, 265, 319, 324
apriorno, 84, 108, 109, 142, 193, 218, 229, 260, 266, 299, 303, 325
apsolutno, 19, 35, 53, 59, 67, 68, 69, 78, 80, 82, 86, 93, 94, 99, 102, 105, 107, 108, 110, 111, 114, 119, 120, 121, 123, 124, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 156, 158, 173, 174, 183, 184, 185, 186, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 208, 209, 210, 217, 223, 224, 225, 227, 232, 242, 245, 249, 250, 254, 255, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 278, 286, 287, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 309, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 324, 326
ateizam, 147, 173, 192, 275, 317
autorealizacija, 148, 177, 223, 224, 289, 291, 301, 327

biće, 1, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 130, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 216, 218, 221, 222, 223, 224, 227, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 313, 314, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329
a se, 106, 153, 277
ab alio, 106, 118, 124, 153, 156, 157, 160, 161, 163, 167, 169, 277, 282
izvansvjetsko, 16
kontingentno, 48, 156, 157, 163, 191, 278, 281, 326
ljudsko, 45, 55, 275, 313
nagonsko, 16, 324
nenužno, 69, 82
nerazumno, 68, 80, 95, 257
nužno, 39, 44, 48, 53, 54, 67, 69, 82, 87, 92, 105, 110, 115, 192, 195, 248, 249, 252, 254, 262, 292, 323
o sebi, 52, 66, 67, 71, 75, 76, 91, 94, 97, 99, 100, 102, 105, 106, 107, 114, 115, 116, 121, 188, 256, 258, 261, 265
od drugoga, 82, 86, 100, 106, 107, 124, 163, 258, 278
od sebe, 69, 82, 86, 110, 114, 121, 262
ograničeno, 81
potencijalno, 25, 26
razumno, 69, 83, 97, 115, 253, 325
sastavljeno, 82, 163, 168
uzrokovano, 107
bît, 23, 24, 25, 29, 32, 33, 37, 39, 52, 110, 167, 178, 222, 223, 248, 251, 252, 253, 256, 258, 261, 270, 272, 282, 286, 287, 300, 301, 305, 313, 315, 318, 323, 324, 325, 327
"bistvo", 66, 67, 72, 248, 251, 324
Božja, 50, 232, 243, 251, 280, 301, 304, 305, 307, 323, 324, 327
ljudska, 265
metafizička, 266
ograničena, 286
bitak, 1, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 37, 38, 40, 44, 46, 48, 49, 52, 55, 56, 58, 66, 67, 77, 83, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 136, 139, 146, 149, 150, 151, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 221, 222, 223, 224, 230, 232,

240, 242, 248, 250, 255, 256, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 270, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 300, 301, 303, 304, 305, 308, 313, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 331, 332
apsolutni, 101, 150, 178, 191, 194, 290, 291, 305, 325, 327
bića, 66
Božji, 46, 48, 99, 101, 109, 115, 167, 183, 282, 286
čisti, 163
idealni, 20
konačni, 53
mogući, 73
neograničeni, 114, 139, 162
ograničeni, 44, 178, 319, 324
realni, 20, 123, 131
stvari, 20
stvarni, 79
stvoreni, 66, 249
vrsni, 79, 97
bivstvo, 20, 23, 36, 37, 38, 40, 58, 59, 60, 91, 101, 254
bivstvovanje, 46, 47, 48, 50, 61, 66, 73, 78, 92, 93, 101, 102, 104, 110, 115, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 182, 200, 206, 211, 212, 215, 220, 223, 233, 255, 260, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 296, 300, 327
blaženstvo, 18, 41, 45, 47, 49, 57, 59, 60, 69, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 98, 105, 108, 112, 113, 137, 143, 152, 192, 196, 211, 220, 224, 236, 237, 238, 240, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 260, 262, 270, 273, 292, 299, 301, 305, 308, 323, 324, 325, 326
čovjekovo, 240
nadnaravno, 59, 237, 238, 243, 305
naravno, 242, 307
vrhunaravno, 252
Bog, 1, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 30, 31, 32, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 178, 180, 181, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331

cilj, 1, 14, 16, 17, 18, 21, 31, 34, 40, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 69, 70, 83, 86, 88, 115, 117, 118, 120, 125, 126, 127, 132, 134, 136, 140, 141, 143, 144, 148, 151, 154, 156, 164, 167, 170, 173, 174, 175, 186, 188, 191, 192, 196, 200, 206, 212, 220, 221, 223, 224, 233, 239, 241, 244, 249, 252, 256, 264, 266, 267, 273, 276, 277, 280, 286, 288, 294, 296, 297, 298, 300, 301, 304, 306, 316, 323, 325, 326
konačni, 16, 145, 196, 241, 290, 307
pojedinačni, 252
transcendentni, 272
zadnji, 252

čin
misaoni, 174
misaono-voljni, 1, 15, 216
spoznajni, 227
spoznajno-voljni, 1, 14, 168, 224, 282, 301, 323, 328
voljni, 57, 132, 276
čovjek, 1, 14, 15, 16, 17, 20, 23, 41, 42, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 68, 69, 70, 80, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 162, 166, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 201, 202, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 335

ćudoredna obveza, 111, 138, 141, 142, 143, 144, 146, 262, 273, 274

determinizam, 19, 186, 191, 207, 288, 296
dinamizam, 1, 14, 139, 140, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 165, 169, 170, 195, 196, 198, 203, 205, 207, 208, 216, 219, 222, 223, 224, 225, 227, 243, 245, 271, 272, 274, 276, 280, 281, 283, 291, 292, 293, 295, 296, 299, 300, 301, 307, 319, 321, 322, 326, 328
dobro, 18, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 41, 42, 49, 51, 55, 57, 60, 61, 67, 68, 70, 74, 75, 79, 80, 81, 86, 88, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 108, 111, 112, 114, 116, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 158, 164, 165, 169, 170, 172, 176, 181, 182, 187, 196, 197, 237, 250, 252, 256, 260, 261, 262, 268, 270, 273, 274, 275, 278, 280, 281, 282, 284, 286, 312, 318, 324, 325
    apsolutno, 67, 269
    beskonačno, 49
    konačno, 143, 246, 273, 328
    najviše, 18, 41, 117, 128, 129, 132, 133, 137, 152, 267, 268, 323, 326
    ontološko, 288
dobrota, 45, 48, 49, 53, 54, 67, 68, 75, 81, 93, 98, 99, 102, 103, 119, 127, 129, 131, 132, 154, 164, 165, 187, 196, 197, 212, 214, 215, 224, 242, 250, 255, 256, 265, 274, 277, 280, 288, 292, 298, 301, 307, 322, 324, 325, 327
    apsolutna, 188, 284, 288
    bića, 288
    Božja, 44, 298, 306, 323
    Stvoritelja, 280
dokaz
    antropološki, 111
    aposteriorni, 114, 250
    Augustinov, 113
    biološki, 111, 260
    deontološki, 111, 133, 134, 138, 140, 141, 142, 197, 247, 262, 269, 271, 272, 273, 292, 325, 326, 328
    entropološki, 260, 325
    etnološki, 139, 140, 144, 146, 147, 197, 272, 274, 275, 330
    eudajmonološki, 112, 192, 262
    ideološki, 325
    ideološki ili noetički, 113, 263
    iz reda u svijetu, 84
    iz stupnjeva savršenosti, 110
    iz svrhovitosti, 110, 112, 260
    kozmološki, 17, 292
    metafizički, 278
    noetički, 325
    nomološki, 111, 196, 260, 292
    o Bogu, 290
    o Božjoj opstojnosti, 47, 66, 84, 92, 190, 264, 292
    ontološki, 109, 209
    teleološki, 110, 111, 191, 292
    za Božju egzistenciju, 53, 261
    za Božju opstojnost, 195, 292
duh, 52, 65, 84, 91, 111, 133, 154, 201, 203, 216, 230, 231, 232, 234, 236, 262, 263, 277, 304
    duh u svijetu, 304
    ljudski, 33, 52, 54, 113, 230, 233

egzistencija, 20, 21, 29, 33, 35, 43, 44, 53, 67, 73, 76, 84, 85, 91, 107, 109, 112, 120, 121, 124, 125, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 148, 160, 249, 250, 251, 254, 259, 262, 266, 269, 273, 286, 310, 313, 322, 325, 326, 328
egzistencijalizam, 203, 295
esse
    „co-esse“, 149, 151, 276
    „esse commune“, 233, 234, 304
    „excessus ad esse“, 9, 229, 232, 303, 327
    akt, 222, 223, 226, 300
    bitak, 162, 181, 231, 242, 245, 303, 306
    biti, 274
    duet „esse – essentia“, 223
    Esse Absolutum, 233, 234
    esse subsistens, 160
    Esse Subsistens, 162, 183, 223, 227, 286
    ipsum esse subsistens, 44, 46
    izvorni akt, 241
etika, 1, 15, 55, 129, 137, 144, 217, 228, 244, 247, 267, 270, 302, 328
evolucionizam, 109, 262

filozofija, 117, 118, 119, 121, 138, 153, 248, 264, 265, 271, 284, 298, 309, 330, 334, 335
    egzistencije, 20
    grčka, 20, 22, 38, 331
    novovjekovna, 62, 317
    skolastička, 66, 90, 122
    srednjovjekovna, 317
    suvremena, 324
finalnost
    antropocentrična, 246, 249, 254, 257, 290, 327
    imanentna, 248, 249, 254
    kozmološka, 254
    objektivna, 250, 254, 262, 284, 290
    subjektivna, 265, 284
    teocentrična, 246, 249, 261, 290, 327
    transcendentna, 272, 290

unutarnja, 246, 250, 262, 277, 282, 290, 327

gnoseologija, 1, 15

hipostaza, 104, 107

imanentizam, 17, 109, 192, 262, 296
iskustvo
bitka, 20
Boga, 201
fenomenološko, 288
granice, 230
intersubjektivno, 192, 197, 293
istine, 292
izvanjsko, 93, 103, 255
izvorno čovjekovo, 190
metafizičko, 206, 296
nadiskustveno, 290
neposrednog gledanja Boga, 113
objektalno, 215
općeljudsko, 139, 271
osjetilno, 45, 50, 54, 57, 186, 191
osobno, 313
srodnosti s cijelom stvarnosti, 327
svagdanje, 204
umsko, 190
unutarnje, 78
vanjsko, 78, 103, 159
zemaljsko, 200
životno, 190
istina, 23, 66, 79, 85, 113, 119, 139, 151, 154, 196, 198, 210, 214, 219, 298
apsolutna, 99, 301
deapsolutizirana, 311
formalna, 102
metafizička, 20
nadosjetna, 70
o Bogu, 119
objavljena, 117, 214
objektivna, 315
ontologička, 67, 75
ontološka, 100, 167, 282
samosvojna, 58
vječna, 113, 263
istinito, 67, 70, 74, 75, 106, 164, 172, 181, 182, 187, 261, 281, 284, 286

jedno, 74, 106
apsolutno, 67
Bog, 182
jedno i mnoštvo, 183
jednost, 23, 40, 166, 168, 169
jednost Boga, 169
jednota, 74, 102, 280
ontologički, 74
Plotin, 182
svojstvo, 181

metafizika, 19, 20, 21, 30, 69, 70, 75, 90, 91, 92, 94, 99, 104, 126, 130, 148, 154, 158, 164, 206, 209, 210, 211, 225, 255, 257, 258, 275, 277, 296, 313, 316, 317, 318, 329
misao, 23, 27, 35, 43, 44, 46, 99, 114, 144, 145, 146, 147, 149, 153, 154, 161, 167, 174, 179, 186, 194, 202, 203, 208, 212, 215, 216, 217, 219, 221, 226, 229, 230, 234, 235, 250, 266, 271, 275, 276, 277, 286, 294, 295, 299, 302, 305, 309, 313, 317, 320, 323
mišljenje, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 55, 90, 106, 122, 123, 126, 141, 160, 189, 264, 266, 271, 311, 313, 318, 321, 333
modernizam, 109, 310, 332

nadiskustvo, 218
narav
bića, 68
Božja, 58, 114
ljudska, 61, 141, 281
razumna, 91, 128, 143, 241, 254, 307
nebitak, 181
neoskolastici
hrvatski, 1, 14, 17, 247, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 328
neoskolastika, 1, 15, 21, 62, 64, 66, 105, 117, 122, 246, 258, 266, 267, 271, 292, 293, 295, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 327, 329, 349
pokret, 324
noetika, 123, 126, 136

objektalno, 177, 193, 203, 205, 215, 286, 295
htijenje, 206
strukturirana svijest, 290
zona, 204, 296
odluka, 117, 128, 186, 207
Božja, 116
ispravna, 211
konačna, 267
slobodna, 210, 243
životna, 209
određenje, 16, 20, 27, 28, 38, 94, 99, 104, 122, 160, 162, 230, 240, 256
aktualno, 185, 287
bitka, 256
Božje, 131
čovjeka, 276
čovjekovo, 233, 240, 304
finalno, 196
nadnaravno, 324

naravno, 227
novo, 287
temeljno, 177
voljnog dinamizma, 241
ontologija, 20, 28, 29, 30, 35, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 81, 84, 90, 91, 92, 94, 99, 104, 153, 158, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 247, 248, 249, 253, 255, 257, 258, 277, 285, 286, 289, 317, 318, 328, 329, 330, 331, 333
ontologizam, 108, 109, 113, 254, 261
osjetila, 37, 51, 53, 54, 93, 123, 230, 255, 303, 324
otvorenost, 146, 149, 150, 158, 167, 168, 183, 188, 199, 201, 205, 211, 212, 216, 217, 219, 229, 231, 241, 242, 274, 275, 276, 281, 288, 294, 297, 303, 304, 307, 321, 327
razuma, 166, 282
ozbiljenje, 18, 28, 40, 163, 280

polet, 174, 195, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 221, 224, 231, 233, 239, 240, 284, 289, 290, 291, 294, 299, 300, 301, 304, 306, 327
„excessus“, 229, 230, 231, 232, 284, 304
„Vorgriff“, 9, 230, 231, 232, 233, 234, 303, 304
bića, 173, 306
dinamični, 193, 200, 209, 294, 327
dinamično-finalni, 302
duha, 202, 203
finalni, 194, 222, 223, 291, 327
iskonski, 230
izvorni, 148, 211, 326
prema (Pra)bitku, 179
spoznajnog akta, 224
spoznajnog čina, 301
srca, 205, 207, 327
svijesti, 195
postmoderna, 1
filozofija, 313
igra, 315
kritika Boga, 313
kritika modernizma, 311
misao, 314
vizija subjekta, 314
postmodernizam, 310
postmoderno
mišljenje, 313, 316
shvaćanje, 314, 316, 327
stanje, 311, 312, 316, 317, 318, 332
stanje društva, 309
potencijalnost, 23, 25, 26, 27, 31, 32, 39, 40, 52, 101, 114, 126, 200, 249, 266, 286, 323, 325, 331
moći, 27
sposobnost, 27
prvi nepokrenuti pokretač, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 53, 159, 323
Bog, 30, 39
dobro, 35
finalni uzrok, 31
intelektualna djelatnost, 32
izvor kretanja i aktualiziranja, 39
mišljenje, 33
mišljenje koje sebe misli, 32
mišljenje mišljenje mišljenja, 34
najviši telos, 34, 35
narav, 35
narav i egzistencija, 34
nužna egzistencija, 34
objekt mišljenja, 34
PP (Prvi pokretač), 30
predmet mišljenja i želje svakog bića, 35
predmet želje i mišljenja, 43
princip i finalni uzrok sveukupne stvarnosti, 35
prvi uzrok, 36
refleksivnost, 33
spoznaja svijeta, 34
svrha, 43
telos, 35
uzroka kretanja, 43
νοῦς, 30, 32, 33, 34

razum, 47, 49, 51, 53, 67, 74, 75, 82, 84, 85, 86, 87, 105, 108, 109, 113, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 136, 156, 157, 158, 161, 163, 165, 167, 190, 204, 225, 226, 231, 248, 251, 252, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 273, 278, 280, 281, 290, 302, 323, 325
religija, 106, 117, 118, 119, 121, 264, 265, 330

samoostvarenje, 304, 319
samoozbiljenje, 18
sentimentalizam, 84, 108, 250
spoznaja, 33, 47, 50, 54, 56, 60, 77, 84, 85, 87, 91, 98, 99, 101, 108, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 131, 134, 140, 142, 143, 147, 148, 163, 167, 187, 190, 191, 198, 211, 218, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 230, 232, 236, 238, 239, 243, 251, 252, 254, 257, 263, 276, 282, 297, 299, 301, 302, 306
Boga, 52, 53, 54, 60, 85, 128, 167, 251, 252
Boga analogijom, 54
konaturalna, 210, 228, 293, 297, 301, 302, 307, 327
ljudska, 45
materijalnog svijeta, 319
metafizička, 54, 119

naravna, 305
osjetilna, 52, 54
posljednjeg cilja, 306
racionalna, 270
razumska, 49, 109, 118, 122, 136, 149, 252, 262, 276, 325
umska, 51, 54, 56, 96, 154, 220, 231, 257, 277, 290, 326
stvarnost, 1, 14, 16, 17, 20, 52, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 81, 100, 111, 121, 134, 146, 152, 159, 160, 161, 164, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 190, 191, 193, 194, 195, 202, 207, 208, 210, 211, 214, 217, 219, 221, 224, 225, 228, 230, 231, 233, 234, 254, 265, 279, 282, 284, 285, 286, 290, 291, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 313, 316, 318, 322, 328
Apsolutna, 209, 290, 297
bivstvovanja, 279
Božja, 303
cjelina, 183, 210, 211, 275, 276, 284, 287, 297, 326
cjelokupna, 172, 182, 188, 285, 288, 289
čitava, 280, 284, 296
dezorijentacija, 322
duhovna, 309
iskustvena, 195, 306
izvor, 269
konkretna, 195, 197, 265
neizreciva, 286
objektivna, 296
objektna, 284, 285
osjetna, 145, 225, 229, 274, 285
Praiskon, 285
Prastvarnost, 177, 219, 284, 286, 299
Svestvarnost, 188, 193, 194, 195, 200, 225, 227, 229, 233, 242, 243, 284, 288, 290, 302, 303, 304, 327
sveukupna, 14, 18, 34, 42, 84, 173, 197, 206, 208, 210, 250, 284, 289, 297, 318
sveukupne, 284
Transcendentna, 291
transcendentna zona, 222, 300
subjekt, 32, 68, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 95, 101, 103, 112, 119, 123, 125, 131, 148, 149, 168, 176, 177, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 207, 220, 226, 230, 250, 255, 260, 268, 269, 287, 291, 292, 302, 303, 304, 311, 313, 314, 321, 322, 325, 328
fragmentiranost, 320
misaoni, 226, 302
moralne obligacije, 132
moralni, 132, 268, 269
moralnih čina, 129
moralnosti, 132
ontički, 27, 159
razumni, 96, 131
razumno-voljni, 214
spoznajni, 122, 266
spoznajno-voljni, 247
spoznavajući, 166
svjesni, 126, 131, 136, 175, 267, 268, 325
težnje, 188
voljni, 125, 127, 128, 267, 319
subjektalno
htijenje, 206
polet duha, 205
zona svijesti, 150, 203, 204, 205, 206, 210, 212
subjektivizam, 117, 254, 261, 264, 270, 279
supstancija, 23, 24, 25, 28, 29, 31, 32, 47, 50, 51, 52, 67, 71, 75, 76, 99, 101, 103, 104, 106, 162, 167, 249, 314, 323
svijet, 16, 19, 32, 44, 45, 60, 62, 70, 84, 86, 87, 94, 98, 113, 114, 115, 116, 124, 128, 135, 151, 154, 164, 177, 191, 192, 199, 201, 211, 212, 214, 215, 225, 230, 232, 246, 248, 254, 255, 260, 264, 276, 280, 290, 294, 296, 298, 308, 309, 310, 313, 314, 318, 320, 322, 325, 328
svrha, 136, 270, 324, 325
uzrok, 60, 97, 115, 118, 135, 324, 325
svrha, 1, 14, 60, 68, 79, 80, 81, 83, 94, 95, 98, 124, 131, 136, 137, 156, 174, 186, 200, 206, 218, 250, 256, 257, 270, 278, 284, 286, 293, 296, 307, 322, 323, 325, 326
bića, 257
Bog, 56, 108, 277
djelovanja, 97, 129
izvanjska, 95
konačna, 18, 42, 43, 44, 56, 57, 61, 107, 239, 248, 251, 252, 271, 323, 324, 325
konačna svrha svakog bića, 284
moralnih čina, 132
moralno dobrih čina, 132
nadnaravna, 121, 237, 306
najviša, 130, 131
neovisna o subjektu, 130
početak uzročnog djelovanja, 97
posljednja, 224, 294, 301
posljednja svrha Bog, 324
stvorenja, 98, 129, 130
Stvoritelja, 324
telos, 55, 126
uzrok, 35, 158
voljnog djelovanja, 127
voljnog ostvarenja, 132
vrhunaravna, 118
zadnja, 69, 80, 86, 98, 112, 143, 250, 257
života, 108

svrhovitost, 16, 17, 18, 37, 97, 110, 126, 256, 268, 327
svršnost, 16, 40, 92, 94, 97, 110, 155, 187, 195, 207, 234, 245, 254, 257, 287, 288, 324
bića, 195, 254
čovjekova bića, 234
čovjekova naravna, 305
kontingentnog bića, 157
linearna, 217, 299
načelo, 157, 158, 172, 182, 184, 187, 196, 207, 278, 296
transcendentna, 262
u svijetu, 94, 97, 254, 257
Vrhovni Tvorac, 292

teleologija, 16, 126, 311
teodiceja, 64, 91, 107, 119, 129, 133, 138, 247, 259, 318, 328, 330
termin
finalni, 192, 291
težnja
duše, 252
nadnaravna, 308
prema cilju, 223
prema samouništenju, 319
razumska, 157
razumske naravi, 262
volje prema dobru, 112
voljna, 56, 170, 263, 283
transcendencija, 176, 194, 195, 199, 212, 213, 287, 293

upravljenost, 53, 110, 111, 112, 125, 130, 131, 134, 135, 139, 141, 149, 150, 151, 183, 193, 196, 203, 216, 229, 231, 235, 245, 260, 263, 269, 272, 276, 302, 304, 306
dinamička, 145, 274
finalna u. svijesti, 291
svrsi, 202, 294
usmjerenost, 139, 149, 156, 157, 164, 165, 166, 168, 169, 275, 276, 278, 280, 282
prema dobru, 280
razuma, 282
volje, 275
uvid
Aristotelov, 190
fundamentalni, 209, 297
implicitni, 219
intuitivni, 279
iskonski, 221
izartikulirani, 193
izravan u. u stvarnost, 190
izravni, 193
konaturalni, 228, 297
kontuitivan, 211
neposredan, 47, 122, 266
općeljudski, 278
osnovni u. svijesti, 182
parmenidovski, 279
tajanstveni zgusnuti, 225
temeljni, 221
u stvarnost, 303
umski, 179, 190, 193, 231, 290, 291, 302, 304
vidovit, 227
uzrok
djelatni, 17, 29, 43, 45, 53
finalni, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 41, 60, 291
formalni, 60, 107, 261
kretanja, 43
lični, 92, 104, 255, 324
materijalni, 107, 261
prvi, 67, 77, 107, 324, 325
svršni, 16, 17, 18, 35, 37, 40, 45, 66, 95, 107, 135, 155, 163, 164, 169, 170, 248, 249, 255, 278, 281, 282
tvarni, 54, 79, 92, 104, 255
tvorni, 67, 77, 92, 95, 104, 107, 186, 218, 256, 324
vanjski, 185

volja, 17, 49, 50, 57, 59, 60, 68, 81, 88, 96, 99, 111, 128, 132, 141, 144, 155, 157, 165, 186, 204, 205, 207, 209, 210, 219, 239, 250, 252, 260, 262, 264, 268, 270, 273, 278, 280, 282, 295, 300, 324, 326, 327
Božja, 130
čovjekova, 228
slobodna, 50, 99, 158, 188
vrijednost
objektivna, 92, 105, 108, 126, 146, 255, 267, 292

život
Božji, 86, 114, 251
čovjekov, 151, 204, 229, 314
smisao, 119, 267

Kazalo imena

Adorno T. W., 20
Albert Veliki, 171, 172, 180, 181, 182, 286, 329
Alfirević A., 63
Anaksagora, 36, 187
Anaksimandar, 180, 191
Anaksimen, 36, 180
Anselmo Canterburyjski, 53, 209
Augustin A., 19, 46, 123, 191, 336, 337

Bajić L., 63
Balić K., 63
Barac F., 63
Barnes J., 22, 23, 24, 34, 331
Bauer A., 1, 14, 15, 63, 64, 69, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 246, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 265, 317, 324, 327, 328, 329, 333
Belić M., 1, 63, 138, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 247, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 324, 326, 328, 329, 331
Bergson H., 159, 279
Berti E., 35, 36, 41, 43, 331
Blondel M., 202, 203, 204, 207, 208, 210, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 296, 299, 305
Bonaventura sv., 113, 263
Bonitz H., 26
Bošković H., 63
Brajičić R., 63
Brentano F., 187

Cameron R., 35, 36
Comte A., 93
Coplestone F., 37

Ćurić J., 1, 63, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 317, 318, 324, 328, 329, 330, 334

Damašćanski I., 53
DeFilippo J. G., 30, 31, 32, 35, 43, 331
Demokrit, 94
Derrida J., 311, 313, 316
Descartes R., 19
Diogen, 36
Dostal Lj., 63

Egger F., 72, 73
Empedoklo, 37
Epikur, 94
Eterović K., 63

Ferrariensis F., 238
Feuerbach L., 17
Fichte J. G., 229
Finance J. de, 147, 271, 275
Frede M., 24, 25, 26, 27, 35, 332
Freud S., 311

Gavrić A., 62, 333, 336, 355
Gemmel J., 63
Geyser J., 186
Gilson E., 46, 151, 271, 275, 331, 332
Grabić P., 63
Grimm K., 63
Guardini R., 188, 309, 310

Hartman N., 187
Hegel G. W. F., 17, 19, 20, 155, 184, 187, 230, 316, 332
Heidegger M., 19, 20, 21, 117, 151, 171, 174, 175, 180, 225, 232, 264, 271, 275, 284, 313, 314, 316, 318, 321, 332
Heisenberg W., 186
Hesiod, 37
Hobbes T., 19
Hormann M., 63
Hume D., 93, 186
Husserl E., 109

Ivić K., 63

Jaeger W., 28
Jaspers K., 20

Kajetan, 238
Kant I., 16, 17, 19, 20, 21, 53, 101, 117, 132, 155, 183, 186, 187, 188, 218, 288, 332
Keilbach V., 1, 63, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 247, 259, 260, 261, 262, 263, 319, 324, 325, 328, 330, 333
Kierkegaard S., 20, 311
Koprek I., 15, 18, 192, 194, 211, 332

Kosman L. A., 27, 28, 35, 332
Kozèlj I., 1, 63, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 324, 326, 330
Kržan A., 63
Kržanić K., 63

Lach J., 63
Lav/Leon XIII., 46, 62, 91, 324, 333
Leibnitz G. W., 186
Liberatore M., 72, 73
Locke J., 19
Lonergan B., 192, 194, 211, 332
Lotze H., 187
Lotze J. B., 150, 271, 275, 276
Lyotard J.-F., 311, 312, 333

Macan I., 62, 90, 91, 333, 334
Mahnič A., 63
Marcel G., 151, 271, 275
Maréchal J., 232
Maritain J., 62, 333
Marx K., 20
Mercier D.-J., 122
Miščin D., 153, 334

Natorp P., 28
Newman J. H., 142
Nietzsche F., 17, 20, 311, 313, 316
Nola K., 63

Parmenid, 20, 37, 153, 154, 158, 159, 178, 182, 187, 277, 279, 326
Patzig G., 24, 25, 28, 29, 30, 35, 332, 334
Pesch T., 71
Platon, 18, 19, 21, 24, 37, 117, 127, 140, 154, 159, 162, 175, 178, 184, 191, 264, 272, 279, 334
Pseudo-Dionizije, 47

Radić I., 63
Radonić B., 63
Rahner K., 147, 173, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 242, 247, 271, 275, 284, 289, 303, 304, 305, 328, 330, 334
Rickert H., 187
Rorty R., 311
Ross W. D., 26, 29
Rousselot P., 17, 219, 229, 232, 234, 243, 247, 284, 303, 304, 305, 307, 328, 334

Sartre J.-P., 20, 175, 187
Scheler M., 187
Schopenhauer A., 20
Scot Duns, 136, 153, 154, 269, 277, 332
Sokrat, 18, 37, 154, 159, 279
Soto D. de, 238
Spinoza B., 94, 155, 186, 187
Spranger E., 187
Stadler J., 1, 14, 15, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 265, 317, 324, 327, 328, 330, 332
Strawson P. F., 20
Suarez, 153, 159, 160, 186, 277, 279
Subotić N., 63

Šanc F., 62, 63, 138, 153, 277, 309, 331, 333, 335, 336
Šestak I., 62, 65, 87, 138, 153, 171, 174, 176, 178, 181, 183, 184, 188, 271, 333, 336, 355
Škvorc M., 63
Štefanić B., 63

Talija U., 63
Tongiorgio S., 66, 71

Vattimo G., 311, 312, 313, 315, 333, 334, 336
Vereš T., 44
Vries J. de, 122, 123, 266

Weissgerber J., 63
Windelband W., 187
Wolff Ch., 16, 19

Zimmermann S., 1, 14, 15, 63, 64, 69, 90, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 186, 246, 247, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 317, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 333

Životopis

Kata Lamešić (rođena 18. listopada 1971., Skakava Gornja, Bosna i Hercegovina) diplomirala je 1999. na Odjelu za kršćanski nazor Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu, a zatim na Studiju religijske kulture na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu 2003. Magisterij iz humanističkih znanosti iz teologije na temu *Jedincatost i spasenjska univerzalnost Isusa Krista* postiže na poslijediplomskom studiju na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu 18. travnja 2007. Pohađa doktorski studij iz filozofije na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu čijom je odlukom 19. siječnja 2016. odobrena tema doktorske disertacije: *Uloga finalnosti u shvaćanju bitka kod hrvatskih neoskolastika*.

Objavljeni znanstveni radovi:

- Univerzalno spasenje vjerom u Božju ljubav, *Vjera i zdravlje*, Jurčić, Marina; Nikić, Mijo; Vukušić, Herman (ur.), ZBJL, Zagreb, 2005., 344-357.
- Relativizam i univerzalna spasenjska jedincatost Isusa Krista, *Diktatura relativizma*, Lamešić, Kata; Nikić, Mijo (ur.), FTI, Zagreb, 2009., 247-288.
- Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (ur.), *Diktatura relativizma*, FTI, Zagreb, 2009.
- Vidović, Pero; Lamešić, Kata, Isusovi Ja jesam u Novome zavjetu: Status quaestionis i nešto malo više, *Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2, 5)*, Cifrak, Mario; Tokić, Dario (ur.), KS, Zagreb, 2014., 169-211.
- Nikić, Mijo; Lamešić, Kata (ur.), *Religije i sreća,* FTI, Zagreb, 2014.
- Skolastička filozofija – prava filozofija, *Prilozi o hrvatskoj neoskolastici*, Šestak, Ivan; Oslić, Josip; Gavrić, Anto (ur.), FTI, Zagreb, 2014., 35- 44.
- *Jedincatost i spasenjska univerzalnost Isusa Krista*, magistarski rad, FFDI, Zagreb, 2007.
- *Uloga finalnosti u shvaćanju bitka kod hrvatskih neoskolastika*, doktorski rad, FFRZ, Zagreb, 2018.