METAFIZIKA UMA

Teklić, Ilija

Undergraduate thesis / Završni rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:553062

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

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

Repository / Repozitorij:

Repository of Faculty of humanities and social sciences

zir.nsk.hr

UNIVERSITY OF SPLIT

dabar

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

ZAVRŠNI RAD

METAFIZIKA UMA

ILIJA TEKLIĆ

Split, 2020.

ODSJEK ZA FILOZOFIJU
PREDDIPLOMSKI STUDIJ FILOZOFIJE I HRVATSKOG JEZIKA I KNJIŽEVNOSTI
METAFIZIKA

METAFIZIKA UMA

Student:
Ilija Teklić

Mentor:
dr. sc. Hrvoje Relja, prof.

Split, rujan 2020.

SADRŽAJ

UVOD **4**

1. OSJETILNA SPOZNAJA **6**

1.1. Species impressa i species expressa **6**

1.2. Osjetna dimenzija ljudske spoznaje **7**

1.3. Izvor osjetne spoznaje **9**

2. UMNA SPOZNAJA **10**

2.1. Spoznaja samoga sebe **12**

2.1.1. Svijest 12

2.1.2. Samosvijest 12

2.1.3. Samosvijest i čin 14

2.1.4. Sigurnost spoznaje 16

2.2. Umna dimenzija ljudske spoznaje **16**

2.3. Sadržaj umne spoznaje **19**

2.3.1. Štostvo materijalnih bića 21

2.3.2. Spoznaja nematerijalne stvarnosti 22

2.4. Umno spoznavanje je netvarno **23**

3. DUŠA KAO IZVOR UMNE SPOZNAJE **25**

3.1. Podrijetlo umne spoznaje **25**

3.2. Duša je nepropadljiva **28**

ZAKLJUČAK **31**

LITERATURA **34**

SAŽETAK **36**

ABSTRACT **37**

UVOD

Čovjek je, kaže Descartes, misleća stvar (*res cogitans*), a pod tim on razumijeva biće koje u sebi ima sposobnost mišljenja, ali i puno više od toga, to je biće kojemu je prirođena sposobnost da sumnja, niječe, potvrđuje, nešto želi, ne želi, osjeća, zamjećuje, zamišlja, malo toga zna i mnogo toga ne zna. U vezi s tom tako očitom i istodobno slabo razumljivoj sposobnosti čovjeka kao misaonog bića cilj je ovog rada produbiti i otkriti sve posebnosti čovjekova mišljenja te time na površinu jasno izvesti sve zaključke koji se iz toga nameću. Razlog takvog istraživanja leži u činjenici da se čovjekovo mišljenje razlikuje od mišljenja bilo kojeg drugog materijalnog bića. Oslanjajući se u velikoj mjeri na rad hrvatskoga filozofa Miljenka Belića ovaj rad će pokazati kako metafizika čovjekova uma ukazuje na to da čovjek nije sama materija i da se u njemu nalazi jedan dio kojemu izvor nije u materiji, ali koji je s njom ipak združen. Rad će pokazati kako se čovjekova spoznaja ne zaustavlja samo na onome što nam je neposredno dano u svakodnevnom iskustvu, pretežno materijalne naravi, već nadilazi takve okvire, istodobno otkrivajući nešto od posebne mu dane metafizičke stvarnosti. Izlaganje će krenuti od činjenica koje nalazimo u samom iskustvu te nam se samim time pokazuju kao izvjesne i sigurne te se, krenuvši od tako čvrsta temelja, filozofskim promišljanjem, uspinjemo do sigurne spoznaje o metafizičkoj stvarnosti ljudskog uma.

Rad je podijeljen u tri dijela. Tako se prvi dio rada bavi osjetnom spoznajom, opisuju se dva stadija ljudskog spoznavanja te u čemu leži izvor osjetne spoznaje. Drugi dio govori o umnoj dimenziji ljudske spoznaje, koji je njen sadržaj te koju ulogu samosvijest ima u argumentaciji o netvarnosti ljudskog uma. Osim toga, rad se također dotiče načina na koji čovjek dolazi do svojih spoznaja o svijetu i je li ta spoznaja sigurna, objektivna ili samo nešto što mi tek nejasno, subjektivno spoznajemo te zbog čega to tvrdimo. Zadnji, treći dio, bavi se dušom kao izvorom našeg umnog mišljenja i kao izvorom naše besmrtnosti. Samim time također se pojašnjava zašto umno mišljenje ne može imati izvor u materiji.

Kako ovo istraživanje ide od onoga što nam je neposredno dano u iskustvu tako jasno vidimo da se u svijetu oko nas često susrećemo s bićima pretežito materijalne naravi o kojima nas obavještavaju naša osjetila, a koje mi umom spoznajemo. Uz to, u svakodnevnom iskustvu, već i prije nego se formalno upoznamo s tim što je to um i kako naša spoznaja funkcionira, jasno uviđamo (imamo zdravorazumsku spoznaju) da je čovjek spoznavajuće biće i da je naše postojanje potvrđeno kroz, također, zdravorazumsku istinu, tj. kroz sigurnost postojanja subjekta koji je ja sam. Temelj govora o takvoj vrsti spoznaje leži u onome što je u svakom čovjeku prisutno, a to je samosvijest. Čovjek ne samo da ima sposobnost spoznavati nego

također i spoznaje da spoznaje, shvaćajući sebe i druge kao spoznavajuća bića. Te dvije točke, iskustvo pretežno materijalnih bića i samosvijest, pokazat će se bitnim za ovo istraživanje o metafizici ljudskog uma koje će nas dovesti do zaključaka koji nam pokazuju i dokazuju posebnost čovjekova mišljenja i njegova uma.

Zaključci izvedeni u ovom radu svakako da se ne moraju prihvatiti, ali neka je dovoljno napravljeno ako nekoga samo potakne na drugačije razmišljanje o prirodi našeg uma, o prirodi nas samih, razmišljanje koje nam otkriva sve ono što nam moderna znanost koja svodi čovjeka na sámu materiju ne može niti bi ikada mogla otkriti.

1. OSJETILNA SPOZNAJA

Promatrajući stvari oko nas na njima lako zamjećujemo da zauzimaju neko mjesto, da imaju određena svojstva, kao npr. boju, veličinu, okus, miris i sl., a sve nam to pružaju naša pojedinačna osjetila. Kada vidimo neku stvar mi opažamo spomenuta svojstva na njoj, ali još uvijek ne znamo što je ta stvar i koja je njena bît.[1] Na toj čisto fizičkoj razini još nemamo spoznaju o predmetu van njegovih osobina te ga samim time, promatrali ga mi ma koliko dugo, još uvijek ne spoznajemo. Ono što tek sve te različite i pojedinačne utiske sređuje naziva se unutarnjim osjetom, ali prije nego bude riječi o tome zadržimo se sada ukratko na još jednoj bitnoj odrednici ljudskog mišljenja, a koja se tiče dvaju stadija ljudskog spoznajnog procesa, *species impressa* i *species expressa*.

1.1. Species impressa i species expressa

Ove dvije razine spoznaje tiču se onoga što se događa u subjektu prilikom samog spoznajnog procesa, tj. način na koji se sama spoznaja odvija u spoznavatelju. Prilikom susreta s objektom spoznaje u subjektu prvo nastaje utisnuta forma (*species impressa*). Naime, „u spoznavatelju se djelovanjem objekta modificiraju spoznajne moći formirajući u sebi formu objekta" (Relja, 2016: 31), te pri ovoj razini subjekt još uvijek ostaje pasivan. Njegova reakcija na tu utisnutu formu događa se na drugoj razini, a ta druga razina je izražena forma (*species expressa*) kada on vrši spoznajni čin u isto vrijeme „izričući formu spoznatog objekta" (ibid., 31). Pri spoznaji, dakle, bilo kojeg objekta, npr. knjige, u subjektu spoznaje prvo se modificira osjetilo vida na način da pasivno prima formu knjige, što je utisnuta forma (*species impressa*) te nakon toga slijedi čin samog subjekta kojim on prvo spoznaje knjigu te je samim time, a s obzirom na njenu formu, izriče kao knjigu, što predstavlja izraženu formu (*species expressa*). U tom drugom stadiju spoznaje spoznaja ne ostaje na razini pasivnosti, već se knjiga predstavlja kao stvarno spoznati objekt u spoznavatelju. *Species impressa* i *species expressa* nisu, dakle, predmeti spoznaje koje bi mi prvo trebali spoznati pa tek onda preko njih neki određeni predmet, već su sami načini na koji se bilo što spoznaje. Drugim riječima, nisu „ono što se spoznaje (…) nego ono po čemu se (…) spoznaje objekt" (ibid., 32).

[1] Bît je najkraće definirana kao ono po čemu neko biće jest to što jest. Relja pojam također slično definira te piše: „…bît je nutarnje konstitutivno počelo bića koje određuje način bivstvovanja bića (*modus essendi*); bît je stoga počelo po kojem je neka stvar to što jest" (2013: 43).

1.2. Osjetna dimenzija ljudske spoznaje

Prva faza ljudske spoznaje je ona čisto osjetilna, tj. čisto fizička, materijalna. Kako bi uopće došlo do bilo koje spoznaje određeni objekt mora djelovati na neka od naših osjetila te ih podražavati. U tom slučaju svako pojedino osjetilo traži sebi odgovarajući podražaj. Drugačije rečeno, „potrebno je da taj podražaj bude osjetilnoj moći adekvatan kakvoćom (…) i intenzitetom" (Relja, 2016: 34). Na taj način objekt koji proizvodi samo osjet zvuka nije u mogućnosti proizvesti osjet vida te sami osjet mora biti u skladu s našim perceptivnim mogućnostima.[2] Osjetna je spoznaja u svakodnevnom životu jasna i evidentna, a na ovoj je razini intelektualna analiza tek u maloj mjeri moguća. Naime, budući da osjet prije svega ovisi o pojedinoj osobi i njezinim osjetilnim mogućnostima (nije isti osjet vida u osobe zdravog oka i osobe koja ima problema s vidom), to problem leži u tome što svaka osoba spoznaje na način svojstven njoj samoj. Osjet je u tom slučaju prije svega određeni subjektivni doživljaj, a ne nešto što se promatra 'izvana'. Potrebno je svaki pojedini osjet spoznati 'iznutra' jer ga u suprotnom osoba kao takvoga ni ne posjeduje. Belić (1995: 35) navodi dva načina na koja osoba određeni osjećaj nije u stanju posjedovati; npr. osoba koja je slijepac od rođenja zbog toga ne može spoznati što je to osjet boje ili osoba bilo koji osjet ne posjeduje kao takav, već raznim asocijacijama, uz korištenje mašte i kombiniranja raznih elemenata, a uz pomoć razuma, dolazi do nekakve ideje tog osjeta koji nikada nije potpun.

Osjet nije ono što se samo prima s odgovarajućom popratnom reakcijom, bilo mehaničkom (kada strojevi reagiraju npr. na svjetlost), bilo vegetativnom (kada progutam neko jelo još uvijek ga osjećam, ali samo na vegetativan način) (ibid., 35). Osjet je zapravo psihička pojava svoje vrste koji nije puka reakcija na ono što nam je dano, ali nije niti umna spoznaja niti umna refleksija nad osjetnom spoznajom. Osjet je zapravo psihička pojava, pojava s kojom započinje naša spoznaja. Belić (ibid., 36) to ovako objašnjava:

> Uočimo to da je osjet psihička pojava, pojava u redu spoznavanja! Usporedimo: ako uzmem u ruku grudu snijega, slijedi niz reakcija, npr. čisto fizičkih (fizičko hlađenje ruke) i fizioloških (npr. reakcija u kapilarnicama u živcima i mozgu…). No to – i drugo što je preduvjet osjeta – još nije sam osjet. Osjet je završni plod svih tih priprava i popratnih pojava, onaj 'vršak igle' prema kojemu svi ti uvjeti konvergiraju, ono baš psihičko, spoznajno kao takvo. To, i samo to!

Na taj način, dakle, jasno je kako je osjet nešto više od bilo kojeg pojedinačnog osjeta (vida, sluha, okusa, opipa, mirisa) te da ujedinjuje sve to u jedno dovodeći nas do određene spoznaje nekog objekta.

[2] Npr. ljudi imaju određenu granicu od koje do koje mogu čuti zvukove. Izvan te granice čovjek ne može primati zvukovne podražaje.

Ono što je ovdje shvaćeno kao osjet, ukoliko sređuje sve pojedinačne osjete u jedno, jest onaj prije spomenuti unutarnji osjet. Naime, jasno je da na čisto fizičkoj razini primanja pojedinačnih osjeta subjekt još uvijek ostaje pasivan i u njemu se ne može roditi nikakva spoznaja. Štoviše, na samima sebi jasno vidimo kako svi naši pojedinačni osjeti uzeti zajedno posjeduju određeni stupanj organiziranosti i strukture koji jednostavno ne može biti prisutan u pojedinačnim osjetilima koji svaki za sebe djeluje neovisno jedan od drugoga jer uhom ne možemo vidjeti boju, niti okom čuti zvukove. Na temelju toga možemo sa sigurnošću ustvrditi kako u čovjeku postoje određene spoznajne moći koje nisu u potpunosti svedive na osjetila te su od njih različita. Spoznajni procesi putem kojih se objekti oblikuju i organiziraju u subjektu u svojoj „cjelovitoj i jedinstvenoj formi" (Relja, 2016: 35) zovu se nutarnja osjetila kojih je četiri.

Prvo od njih naziva se zajedničkim osjetilom, a to je „moć koja objašnjava ujedinjavanje onoga što izvanjska osjetila osjećaju pojedinačno" (ibid., 35). Razlikujući ne samo neku boju od druge nego i boju od zvuka jasno je da samo osjetilo vida ili samo osjetilo sluha nije sposobno za takvo razlikovanje, već jedino osjetilo koje ujedinjuje to dvoje (uz ostale osjete), a pomoću kojega možemo jasno razlikovati pojedinačne osjete i opet ih shvaćati kao jedno. Još jedan razlog koji nas navodi na postojanje zajedničkog osjetila jest činjenica da ne samo što smo u stanju osjetiti određeni osjet, već također znamo da ga osjećamo, a što nije dostupno izvanjskim osjetilima. Uho je u stanju osjetiti određeni zvuk, ali nije u stanju osjetiti svoje osjećanje zvuka. To može samo „nutarnje osjetilo čiji su objekti ti osjeti" (ibid., 35). Sljedeće nutarnje osjetilo je imaginacija koja objašnjava ujedinjavanje onoga što u ovom trenutku neposredno osjećamo zajedno s onim što smo osjećali u prošlosti, a čega se, zahvaljujući memoriji, možemo sjetiti i dozvati u pamćenje (ibid., 35). Treće nutarnje osjetilo je tzv. *vis cogitativa*[3] koja zapravo objašnjava dvije stvari. Jedna se tiče povezanosti naše osjetilne i umne spoznaje, a druga emotivnosti osjetilnih bića. Povezivanje se vrši u oba smjera, od gore prema dolje i obrnuto. Uspinjući se gore spoznajemo na takav način da od pojedinačne stvari (maštovne slike – *phantasma*) odbacujemo njena akcidentalna svojstva[4] te procesom apstrakcije dolazimo do onoga što je u svakoj pojedinoj stvari univerzalno, a što izričemo

[3] Kako Relja napominje (2016: 35), ne postoji adekvatan prijevod ovog pojma na hrvatski jezik te se kao takav zadržava kao *terminus technicus*.

[4] U metafizici je akcident ono što pripada nekom biću ne kao svojstvo koje bi imalo bitak po sebi, već kao svojstvo koje ga na specifičan način određuje u pogledu njegovih osobina i trenutnih stanja (npr. Aristotel postavlja devet akcidenata: mjesto, vrijeme, količina, kakvoća, djelovanje, trpnja, relacija, položaj, stanje). Akcident je, dakle, biće kojemu po naravi ne pripada bitak po sebi, već zahtijeva već prije postojeću supstanciju (koja sama ne zahtijeva nikakvo drugo biće koje bi već posjedovalo bitak, tj. po naravi joj pripada bitak po sebi) na koju se oslanja. Na taj je način akcident daljnje određenje supstancije, odnosno sve ono što može biti drugačije (promjenjivo).

pojmovima (kamen, stablo, čovjek). U silaznom spoznavanju spoznaja se kreće od onoga što je univerzalno te se preko maštovne slike određeni sadržaj primjenjuje na konkretne predmete koje nalazimo u stvarnosti. Zbog svojeg načina na koji povezuje umnu i osjetnu spoznaju, tj. univerzalnu spoznaju s pojedinačnim predmetima *vis cogitativa*[5] se još naziva i partikularni razum. Druga stvar, emotivnost osjetilnih bića, ogleda se prvo u načinu na koji životinje svojim nutarnjim osjetilom razlikuju ono što im je korisno od onoga što im je nekorisno. To se osjetilo naziva *vis aestimativa* (procjenjivačka moć), a ta se procjena uglavnom vrši pomoću urođenog im instinkta dok se kod čovjeka taj proces vrši umom i voljom. „U čovjeku, dakle, *vis cogitativa* ne samo da povezuje nutarnja osjetila s umom i voljom nego je i odgovorna za cijeli sentimentalno-afektivni život čovjeka" (Relja, 2016: 36). Naposlijetku, zadnje nutarnje osjetilo je memorija, „moć koja objašnjava sjećanje prošlih percepcija" (ibid., 36).

1.3. Izvor osjetne spoznaje

Osjet kao onaj koji je sastavljen od raznih dijelova „ne priječi da (…) kao psihički čin bude u sebi jedinstven i nerazbijen" (Belić, 1995: 39). Ovaj dio rada govori o izvoru osjetne spoznaje te gleda koji je njegov ontički izvor.[6] Belić (ibid., 40, 41) na sažet način, u obliku silogizma, daje argument kako čovjekova osjetna spoznaja ne leži u samoj tvari kao tvorivu te piše:

> ***Arg.***, Nitko ne daje ono čega ni sam nema.
> ***Atqui***, u osjetu su osobine kakvih nema u materiji (tvari kao tvorivu, onoj istoj koja je bila u neživim supstancijama).
> ***Ergo***, za osjetnu spoznaju sama materija (tvar kao tvorivo) nije dovoljan ontički izvor.

To je jasno iz toga što čovjek kada nešto spoznaje on u tu spoznaju unosi nešto svoje, nije pasivan promatrač te je samo spoznavanje nešto što pripada subjektu spoznaje, tj. objekt je spoznat ne samo 'izvana', već i 'iznutra'.

No, s druge strane, u osjetu sudjeluje i materija budući da izvor ne može biti u samoj odrednici (formi) niti u samoj materiji. U obliku silogizma Belić (ibid., 42) sažima argument za sudjelovanje materije u osjetu te piše:

> ***Arg.***, Onoj stvarnosti koja je kao takva sáma u sebi obilježena najkarakterističnijom osobinom materije – a ta je striktna mjerljivost bilo centimetrom, bilo gramom, bilo sekundom – ontički izvor jest i u materiji.
> ***Atqui***, osjet sam kao takav obilježen je mjerljivošću, i to striktnom.

[5] „Doslovno moć mišljenja, taj naziv je dobila ne jer se njome misli, nego jer se po njoj umna radnja mišljenja primjenjuje u pojedinačnom" (Relja, 2016: 36).
[6] Ontološko je sami Bitak od kojega potječe apsolutno svaki bitak (npr. Bog), a ontičko su konkretna bića koja su stvorena (npr. čovjek, biljka). Drugim riječima, ontološko je nešto univerzalno, a ontičko pojedinačno. U ovom kontekstu traži se, dakle, bliži uzrok za osjetilnu spoznaju.

Ergo, osjetu kao takvom ontički izvor jest i u materiji.

Kada čovjek bilo što osjeća on to osjeća na sebi ukoliko je materija. Kada se negdje opečem (npr. na prstu), osjećam točno tu bol, taj osjet bola, točno na tom mjestu, od tuda do tuda, što i jest oznaka materije. Um ne 'osjeća' tu bol, ne osjeća ono 'peče me' sve dokle je to baš osjetni doživljaj. Taj 'peče me' „ne nalazi se u umu (a u čovjeku, u meni, nalazi se)" (Belić, 1995: 42). Ovdje je riječ baš o onom učinku 'peče me', a ne o raznim načinima spoznaje, bilo osjetne, bilo umne o tome što je prouzrokovalo moju opeklinu, nego baš o onom 'peče me' kao takvom. Tu Belić jasno inzistira na takvom shvaćanju da ne bi bilo zabune. On piše:

> Ponovimo: taj 'od tuda do tuda' ne odnosi se na samu opeklinu-ozljedu koja seže 'od tuda to tuda'; još manje se odnosi na predmet koji me je opekao. Taj 'od tuda do tuda' vrijedi baš o onom 'peče me' kao takvom svojevrsnom doživljaju (ibid., 43).

Svako osjetilo tražeći na objektu stvari u skladu sa svojom naravi odaje nam svoju narav, tj. narav svoje moći (tako oko traži boju, a uho zvuk), a upravo je materija ono na što se oslanja svako naše osjetilo kako bi došlo do spoznaje o nekom objektu. Imajući to na umu, jasno se da zaključiti kako je „narav osjetne moći i njezina čina (…) materijalnog-tvarnog reda" (ibid., 43) i da je osim materije našoj osjetnoj spoznaji ontički izvor također i u odrednici (formi) koja je s njom združena.

2. UMNA SPOZNAJA

Sve ljudsko mišljenje može se objasniti trima načinima spoznaje od kojih se zapravo nijedno ne može objasniti samo uz pomoć osjetila. Ta tri načinu jesu poimanje, suđenje i zaključivanje. Ovdje ćemo se ukratko zadržati na ova tri načina spoznaje i to samo toliko koliko je bitno da se pokaže kako naša spoznaja nije u cijelosti materijalna, a u kasnijim će se dijelovima ta misao produbiti.

Poimanjem shvaćamo bît neke stvari. U svakodnevnom iskustvu vidimo i jasno nam je da se uvijek susrećemo samo sa konkretnim stvarima te preko njih dolazimo do pojmova koji su univerzalni. Dakle, dok je osjetilno uvijek pojedinačno, naši pojmovi dobivaju univerzalno značenje te njima označujemo mnoge pojedinačne stvari iste bîti. Važno je napomenuti kako kada spoznajemo bît neke stvari mi je ne izričemo u potpunosti. Reći da je nešto stablo, ako uistinu jest stablo, točno je, ali time nismo izrekli njegovu cjelovitu bît.[7] Upoznajući se svakodnevno s novim stvarima iste bîti (iako njihovi akcidenti mogu biti različiti) mi sa

[7] Kasnije će u radu biti objašnjeno zašto mi nikada u potpunosti ne možemo izreći bît neke stvari.

sigurnošću za neko novo stablo možemo reći da je ono stablo, a ne nešto drugo. Jasno je, dakle, kako u iskustvu uvijek poimamo samo pojedinačnu stvar dok pojmovima poimamo neku stvar kao takvu, „tj. pojam stabla je adekvatan svakom stablu u svakom vremenu" (Relja, 2016: 37), a izvor takve spoznaje ne može biti samo u osjetilima jer bi inače morali spoznati svaku postojeću stvar pojedinačno kako bi uopće mogli sa sigurnošću reći da je ona npr. stablo.[8] Sami je pojam, naime, uz umnu i osjetnu spoznaju, „primordijalna činjenica koju poznamo iz introspekcije" (Belić, 1995: 70).[9] Njime se još uvijek ništa niti tvrdi niti niječe, a ta nas činjenica navodi na zaključak kako pojam sam u sebi nije samostalan, već je dio suda što ćemo sada vidjeti.

Dalje, suđenjem se dolazi do nekog suda kojim mi tvrdimo da nešto jest ili nije (npr., Danas je srijeda. Sutra nije nedjelja.), a upravo je taj glagol *jest*, kao kopula suda, najbitniji dio suda.[10] Ta tvrdnja je univerzalna i ne može joj izvor biti u osjetilima, i to ne zbog toga što je sami sud sastavljen od univerzalnih pojmova koji su sami nesvodivi na osjetila, već i „zbog toga što i tvrdnja koja pretpostavlja refleksiju također ne može biti plod osjetila" (Relja, 2016: 37). Sud je također primordijalna činjenica koju poznajemo iz introspekcije, a Belić ga opisno definira pišući: „Sud je čin razuma kojim on tvrdi (ili niječe) identičnost dvaju objektivnih pojmova. Shematski: S = P" (Belić, 1995: 70). Dok se još uvijek služimo samo pojmovima ne možemo govoriti o spoznaji kao takvoj budući da pojmovi ne dosežu razinu suda i sami za sebe još ništa ne tvrde (niti niječu). Zbog toga tek u sudu možemo govoriti o pravoj spoznaji, a uopće svaka spoznaja (bilo da nešto tvrdi ili niječe) ima svoj izvor u sudu, koji je središnji oblik ljudskog mišljenja, te se tek prema njemu može govoriti o istini i neistini.[11]

Na kraju, zaključivanje, koje se temelji na nužnoj vezi između dva suda, donoseći novi sud, također ne može biti plod osjetila budući da je ta nužna veza među sudovima, koju mi jasno shvaćamo, osjetilima nedostupna. Svako osjetilo samo za sebe, kako je prije rečeno, traži sebi odgovarajući podražaj u materiji samoj, a veza među sudovima jednostavno ne može biti percipirana osjetilima jer njima ta povezanost, zbog nedostatka materijalne veze među sudovima, izmiče. Zaključivanje je, dakle, kao i cijela ljudska spoznaja, plod uma, a ne osjetila.

---

[8] Ne samo da bi trebali spoznati sve pojedinačne stvari neke bîti (stablo) koje trenutno postoje, već i one koje su postojale prije i one koje će tek postojati kako bi uopće mogli biti sigurni u valjanost naših pojmova. Jasno je kako je to nemoguće te kako kada neku stvar poimamo, poimamo je sa sigurnošću u rečeno.

[9] Dalje se poimanje može dijeliti, kako to Relja (2013: 86–91) čini, ali nam to nije bitno za naše daljnje izlaganje.

[10] O glagolu jest kao kopuli suda bit će nešto više riječi kasnije.

[11] Za bliže upoznavanje sa sudovima vidi Belić, Miljenko – Metafizička antropologija, str. 70–78 (za detalje vidi *Literatura*). Ovdje bi jedino još bilo bitno spomenuti kako Belić u tom poglavlju dijeli sud na elemente, i to na subjekt, predikat i kopulu (glagol biti) (70, 71). Također, govori o fazama u nastanku suda koje dijeli na pojmove subjekta i predikata kao termine suda, uspoređivanje (kojim se promatra subjekt i predikat da bi se uvidjela njihova jednost ili različitost), rezultat uspoređivanja (kada percipiramo istost ili različitost subjekta i predikata) i, na kraju, priznanje (donosimo sud, tvrdnju, odgovor na pitanje jesu li subjekt i predikat isti ili različiti) (71, 72).

2.1. Spoznaja samoga sebe

Sada okrećemo pažnju na to što je to samosvijest (spoznaja samoga sebe) i koja je njena uloga u argumentaciji o netvarnosti ljudskog uma. Samosvijest se pokazuje kao jedan zaista bitan faktor u raspravi o ljudskom umu tim više što je čovjek jedino materijalno biće koje svojim shvaćanjem okolnog svijeta ujedno shvaća i to svoje shvaćanje i unutar toga samoga sebe. Za početak ćemo samo ukratko naznačiti što bi to bila svijest kako bi je dovoljno razlikovali od samosvijesti.

2.1.1. Svijest

Svijest je ono što na određen način zrcali sve ono „s čime čovjek dolazi u objektivni kontakt po bilo kakvu djelovanju (pa onda i spoznajnom), kao i prigodom onoga što se 'događa' u njemu" (Wojtyła, 2017: 61). Na taj način Wojtyła poistovjećuje subjekt i svijest koja onda postaje čovjekova intelektualna funkcija koja svoj izvor nalazi u spoznaji. Čovjekovi spoznajni čini su intencionalni, a to znači kako su svjesno usmjereni na objekt kako bi ga spoznali, a svijest tu intencionalnost ne posjeduje. Dok naše shvaćanje i znanje o nekom objektu pridonosi konfiguraciji tog objekta, i to upravo intencionalno, u našoj spoznaji „svijest se pak ograničava na zrcaljenje onoga što je na taj način već bilo spoznato. Ona je shvaćanje onoga što je već bilo shvaćeno" (ibid., 62). Još jedna bitna sastavnica svijesti je ta da ona nije autonomni subjekt. Kada bi je na taj način shvatili izlagali bi se opasnosti da je apsolutiziramo što bi značilo da bi ona postala subjekt na koji se svi sadržaji naše svijesti svode što neminovno vodi u ono što je zastupao Berkeley gdje biti znači biti percipiran (*esse est percipi*), a što je jednostavno pogrešno što će biti jasnije malo dalje u radu kada bude riječ o sadržaju naše prve spoznaje. Ta će se spoznaja pokazati zdravorazumskom i nesumnjivom.

2.1.2. Samosvijest

Samosvijest je u svakodnevnom životu savršeno jasna te nam se time potvrđuje kao još jedna zdravorazumska istina. Svaki čovjek spoznaje, spoznaje da spoznaje i spoznaje da je on taj koji spoznaje, a ne netko drugi. Pri izricanju bilo kojeg suda (npr., Danas pada kiša.) čovjek jasno spoznaje da je baš on tvorac toga suda te da ta misao ima izvor u njemu samome. Putem nje, a vlastitim psihičkim činom, on izriče i spoznaje određenu stvarnost, a u tom je činu sadržano nekoliko bitnih implikacija koje imaju veliku vrijednost za naše istraživanje, a Belić (1995: 57) ih navodi četiri. Prvo, u tom sudu (Danas pada kiša.) implicirana je čovjekova spoznaja samoga sebe kao određenog subjekta (*Cogito, ergo sum*); drugo, implicirana je svijest da sam ja taj koji je izrekao taj sud, a ne netko drugi; treće, implicirana je svijest uz pomoć koje

onaj 'ja' prati i kontrolirajući zna što je i koliko upotrijebio za pouzdanu spoznaju nečega i četvrto, tu je impliciran neposredan zor potrebe uzroka za nastanak mîsli. „Možda je impliciran", piše Belić, „i zor bića, te s njime u klici barem osnovna, a možda i čitava metafizika" (1995: 57).

Pogledajmo sada bilo koji izrečeni sud i razlučimo dvije stvari u njemu. Prva je ono što se naziva *cognitio signata*, a nju Belić definira kao „ono što spoznajemo 'redovitom' spoznajom i na što je usmjerena čovjekova pozornost kao na sadržaj suda koji izričito želi izreći" (ibid., 57). Druga, popratna, spoznaja koja se događa nakon spoznaje sadržaja bilo kojeg suda naziva se *cognitio exercita*, a definira se kao „ona popratna spoznaja kojom se na taj svojevrsni popratni način – kao usput – spoznaje ujedno sam subjekt" (ibid., 57). Ova *cognitio exercita* upravo je nešto novo što mi pridodajemo sadržaju nekog suda koji je do tog našeg 'dodavanja' prisutan u svijesti još uvijek samo kao *cognitio signata*. U sadržaju suda kao *cognitio signata*, pa i ovom našem, ne pojavljuje se niti riječ 'ja' niti bilo koji uvjet spoznaje, a niti bilo što što je implicirano tek u *cognitio exercita*, a ipak, usprkos svemu tome, znam da sam ja taj koji je izrekao taj sud i znam točno pod kojim okolnostima sam ga izrekao (tj. znam da je u trenutku kada sam rekao da kiša pada, kiša zaista i padala) te mogu sa sigurnošću u istinitost svoga suda jasno tvrditi da sam izrekao istinu. Dakle, sadržaj *cognitio exercita* odnosi se upravo i samo na ono što dolazi nakon spoznaje sadržaja suda, tj. to je onaj sadržaj putem kojega jasno spoznajemo samoga sebe kao subjekta izrečenog suda iako to nismo nigdje u sudu jasno izrekli. Čak i kada izrečem nekakav sud, kao npr. „Ja sada čitam knjigu.", to još uvijek nije *cognitio exercita*. To je sud kao i bilo koji drugi, tj. *cognitio signata*, čiji je sadržaj da subjekt koji je ja sada nešto svjesno radi. Zbog načina na koji nam *cognitio signata* donosi svijest o samima sebi i našim činima naziva se još i refleksna svijest, a *cognitio exercita* zbog svoje neposrednosti kojom spoznajemo sebe kao (samo)spoznavajuće subjekte dobila je naziv i *conscientia directa*. Ono što sve spomenuto ima mogućnost izreći upravo je umna svijest. Ona „može izricati ono što 'ja' sâm u sebi jest; zatim, ono što 'ja' posjeduje kao 'svoje', u koliko je to posjedovanje osobina samoga 'ja' kao takvog" (ibid., 59). *Cognitio exercita* na taj način može svoje tijelo doživjeti kao svoje, a zbog načina na koji čovjekova spoznaja funkcionira, budući da spoznaji dodaje svoj vlastiti sadržaj, njegova spoznaja posjeduje „stvaralački čin i organizatorni karakter, u njoj čovjek ovladava kaosom i tminom" te se putem nje čovjeku daje svijet kako bi ga podlegla njegovom „stvaralačkom radu" (Berdjajev, 1984: 55, 56).

Ako se na samosvijest primijeni teorija o supstanciji i akcidentima možemo pobliže objasniti što je točno njen sadržaj. Akcidenti su ono što je realno različito od svoje supstancije

koju određuju u nekom pogledu (npr. kvantitet, relacija…). Čovjek svojim svjesnim činima,[12] koji se predstavljaju kao akcidenti, sebe određuje kao dobru ili lošu osobu, ali sadržaj samosvijesti (*cognitio exercita*, *conscientia directa*) nisu ti čini (dobri ili loši) kao takvi, već za sadržaj imaju „tog bivstvujućeg individualnog čovjeka koji je tim individualnim, konkretnim činima akcidentalno determiniran" (Belić, 1995: 60) i to kao dobar ili loš. Čovjek je ujedinjenjem jedno[13] i upravo pri samosvijesti, kao njen sadržaj, dolazi i ta spoznaja jednosti čovjeka kao bića. Ono što je kod samosvijesti bitno je to da ona obuhvaća sve, svaki dio našeg bića, u njegovoj jednosti. Iako u kasnijoj analizi možemo doći do svakog pojedinog dijela ipak niti jedan od njih sam za sebe nije 'ja', a to je jasno iz toga što kada npr. izgubimo bilo koji dio sebe (ruku, nogu), još uvijek smo onaj isti 'ja' i bez toga dijela.[14] Onaj 'ja' kojeg samosvijest spoznaje nije samo duša niti samo materija jer se čovjek ne poistovjećuje ni s jednim od tih dijelova, pa čak niti s njihovim zbrojem. Materija i duša jesu čovjekovi, ali nisu on sâm kao takav. Taj 'ja' koji čovjek u samosvijesti spoznaje jedna je viša razina stvarnosti „koja rezultiravši iz svoji komponenata njih drži-upotrebljava kao 'svoje'" (ibid., 60).[15] Jasno je dakle kako onda ni duša, kao 'organ' samosvijesti, nije samostalna, već da uz materiju sudjeluje u onome 'ja' čiji je dio i koji je različit od nje same.

2.1.3. Samosvijest i čin

Vrlo je bitna postavka kako um ne spoznaje samoga sebe izravno, već jedino putem nekog svog čina, tj. kako Relja kaže „može se spoznati jedino ako spoznaje" (2016: 41), a ta je činjenica jako bitna jer bez djelovanja koje je usmjereno na svijet izvan nas nismo u mogućnosti spoznati svijet unutar nas, tj. samoga sebe.[16] Toma Akvinski piše ovako:

> Naš pasivni um može poznavati samoga sebe samo preko inteligibilnih formi preko kojih postaje inteligibilan u aktu; zbog ovog razloga Aristotel u III. knjizi O duši kaže da je ljudski um spoznatljiv na isti način kao i ostali objekti, tj. preko formi koje su uzete iz maštovnih slika, koje on uzima kao vlastite" (SCG II q. 98).

[12] Upravo je bitno u čovjekovu samoodređenju da činovi koje izvršava budu svjesni, voljni i slobodni. Kako bi čin bio pravi čin osobe mora sadržavati sva tri ova elementa.
[13] Čovjek se, kako će o tome biti kasnije više riječi, sastoji od materije kao tvoriva i duše kao odrednice, ali je ipak jedna cjelina ili supstancija, a ne dvije.
[14] S tim u vezi, bilo koji dio čovjeka (kosa, prsti), bilo koja moć (volja, um, vid), bilo koje djelovanje (šišanje, vađenje zuba), a što su sve čovjekovi akcidenti, ne poistovjećuje se s onim 'ja'. 'Ja' je iznad svega toga i ne biva dirnut promjenom ili gubitkom bilo kojeg od akcidenata.
[15] Belić također napominje kako „taj particip prošlosti, 'rezultiravši', ne kazuje prvenstvo ili slijed u vremenu, nego u naravi" (1995: 60), a to je jasno jer ni materija ni odrednica ne mogu zasebno postojati, već čim postoji jedna, postoji i druga. Na taj način jasno je da materija i duša ne postoje u vremenu prije onoga 'ja' kao takvog, ali imaju naravsko, odnosno ontološko prvenstvo.
[16] Upućujem na djelo, citirano u radu, Karola Wojtyłae Osoba i čin u kojem on upravo preko svjesnog djelovanja (čina) pokušava doći do čovjekove svijesti i samosvijesti čime pokazuje važnu ulogu čina u čovjekovu djelovanju, spoznaji i samospoznaji.

Um pri refleksiji nad činom spoznaje ujedno spoznaje i čin i samoga sebe kao dio tog čina budući da je um takva moć koja u sebi ima sposobnost vratiti se samom sebi (*reditio completa*) i biti sebi prisutan, ali ta se „prisutnost ozbiljuje samo onda kad je ozbiljen inteligibilnim formama (…) spoznatih bića" (Relja, 2016: 41). Upravo je spoznaja vlastitog čina i sebe u tom činu temelj samospoznaje i samosvijesti, ili kako Belić kaže: „Sama ontička stvarnost subjekta 'ja', i sama ontička činjeničnost da 'ja' nešto izvršuje, ishodište je i 'mehanizam' svijesti o samome sebi" (1995: 62). Dakle, čovjek vršeći svoje čine može ih ujedno i doživljavati i shvaćati kao svoje. Belić (ibid., 65) sažeto donosi argument:

> ***Arg.***, Refleksnom sviješću pripisujemo sebi kao vlastite neke svoje čine.
> ***Atqui***, ne bismo mogli refleksnom sviješću išta 'sebi' pridijevati, kada toga ne bismo percipirali kao 'svoje' već pri samom takvom činu direktno, kao '*cognitio exercita*'.
> ***Ergo***, imamo doživljaj o 'sebi' i o pripadnosti čina 'meni' već pri samom činu (koji poslije refleksno pripisujem sebi), i to direktno, kao '*cognitio exercita*'.

Za spoznaju samog sebe, naime, i nekog čina kao svoga ne može pomoći nikakva stvarnost koja se nalazi izvan mene, tj. onakva koja nije 'moja' jer to nešto, budući izvan mene, ne može niti biti spoznato kao 'moje', odnosno kao 'ja'. Zbog toga u spoznaji samog sebe ne sudjeluje nikakva *species impressa*, a samim time niti neko prirodno znanje. Belić piše: „Razlikuj: 'ja' sebe spoznaje prigodom čina od njega različitog, ali ne u činu od toga 'ja' različitom" (ibid., 62). Pogledajmo Belićev (ibid., 66) argument:

> ***Arg.***, Imamo svjestan doživljaj o vlastitom 'ja' i o pripadnosti nekih čina tom 'ja' (*cognitio exercita*).
> ***Atqui***, takav svjestan doživljaj
> - ne može nastati
> - niti uz pomoć nekog logičkog procesa
> - niti dodavanjem novog spoznajnog sadržaja, nego
> - za nj je potrebna 'prozirnost' same ontičke stvarnosti tog 'ja' samome sebi, tj. da vlastiti ja – sâm kao takav i u koliko je nosilac-vlasnik svjesno doživljenog čina – bude svjestan samoga sebe samom svojom ontičkom stvarnošću, koja je ujedno spoznajna (intencionalna) stvarnost.
>
> ***Ergo***, u nama je naš 'ja' samom svojom ontičkom stvarnošću 'proziran' samome sebi.

Što se logičkog procesa tiče, nemoguće je da se u zaključku nalazi nešto čega nije bilo u premisama, a 'ja' ne postoji u premisama jer se odmah povodom čina neposredno spoznaje i taj 'ja'. Ništa se novo ne može dodati jer ništa od toga nije 'ja' i kao takvo se ne može spoznati kao dio mene što dovodi do toga da čovjek samom svojom ontičkom stvarnošću spoznaje samoga sebe. Čovjek je, dakle, proziran samome sebi te zbog toga ta činjenica ima jako važne implikacije za spoznaju što ćemo sada vidjeti.

2.1.4. Sigurnost spoznaje

Čovjekova prozirnost samome sebi svjedoči nam o jedno bitnoj činjenici, a tiče se sigurnosti ljudske spoznaje. Tvrdimo, naime, kako je ljudska spoznaja sigurna upravo zbog te čovjekove prozirnosti samome sebi. Toma Akvinski u de Veritate piše:

> Istina slijedi djelovanje uma, ukoliko se njegov sud odnosi na stvar onakvu kakva ona jest: no um spoznaje istinu samo onda kada on reflektira o vlastitome činu; i ne samo ukoliko um spoznaje vlastiti čin, nego ukoliko spoznaje poklapanje između sebe i stvari; poklapanje se sa svoje strane ne može spoznati ako se ne spoznaje narav vlastitoga čina. S druge strane ova posljednja ne može biti spoznata ako se ne spoznaje narav djelatnog principa, to jest vlastiti um, na kojega po biti spada prilagoditi se stvarima. Prema tome, um spoznaje istinu ukoliko reflektira o sebi (q. 1, a. 9).[17]

Prema tome, kada čovjek bilo što spoznaje, on to spoznaje objektivno. Čini se kako bi morali biti sposobni izaći iz sebe samih kako bi mogli objektivno promotriti slaganje između našeg poimanja nečega i stvarnosti te donijeti zaključak o sigurnosti i objektivnosti naše spoznaje, ali to ipak nije potrebno. Lako se može pomisliti kako nema tog provjerenog 'mosta' između našeg uma i stvarnosti, ali to nije slučaj. Belić (1995: 68) to objašnjava i kaže da ako vidimo neku fotografiju, ili sliku ako je slikar pouzdan, smatrat ćemo je pouzdanom, te kako je i sama naša spoznaja nekakva slika, čiji nam je slikar već poznat jer je on ja sâm, i to onaj ja kojega spoznajem neposredno putem *cognitio exercita*, čiji je 'fotoaparat' samom svojom ontičkom stvarnošću sam sebi prisutan i pouzdan. Pri takvoj spoznaji ne može biti i nema zablude baš zbog te istosti. Na taj način „sigurnost slaganja između naše spoznaje i stvarnosti postiže se unutar same naše spoznaje" (Relja, 2013: 16). „Zabluda je", piše Belić (1995: 68), „neslaganje između uma i objekta spoznaje (…). A ne može biti neslaganja gdje je um i objekt ista stvarnost". Na taj je način onaj 'most' između stvarnosti i našeg shvaćanja provjeren te možemo imati povjerenja u našu spoznaju.

2.2. Umna dimenzija ljudske spoznaje

Sada se postavlja pitanje umne dimenzije ljudske spoznaje i dokle ona dopire, tj. koliki joj je opseg. U uvodu je već ukratko naznačeno kako se ljudska spoznaja ne zaustavlja samo na onome što nam je svakodnevno dano u iskustvu te da nadilazi takve uske okvire stvarnosti. Sada je vrijeme da se ta misao produbi.

Sjetimo se one Parmenidove izreke u kojoj kaže da „bitak jest a nebitka nema" (DK 28. B. 2.5) te promislimo što to znači u kontekstu naše spoznaje, tj. onoga što se uopće može spoznati. Naime, kada čovjek misli ili razmišlja o nečemu on uvijek misli upravo o nečemu, dakle, misli o bitku, a ne nebitku. Upravo se na bitku, kaže Belić (1995: 77), zasniva ona snaga

[17] Prijevod iz Relja, 2013: 16.

pobjede nad ništavilom i po njemu uopće bivstvuju pojedina bića, a na način svoje bîti. Ta misao ima duboke posljedice za naše mišljenje i spoznaju upravo zato što nam kazuje kako se naša spoznaja kreće do svega što je bitkom zahvaćeno. Ona doseže, odnosno može doseći, do svakog bića, bilo ono materijalno ili nematerijalno.[18] Na taj način sve nam je otvoreno za promišljanje i spoznaju kojom možemo doći do samog ruba bitka gdje nam se promišljanje zaustavlja i nailazi na granicu. Nakon te granice počinje nebiće, tj. nebitak, o kojemu nemamo nikakve spoznaje. No ta granica ipak nije poražavajuća za naše mišljenje, posebno ako samo uzmemo u obzir veličinu i dubinu bitka koje nam je dano na promišljanje. Upravo je onaj 'jest' kao kopula suda, „svakog, pa i najneznatnijeg – izgrađen na činjenici da biće jest, a ne-bića nema", te u sudovima leži ona „širina i dubina dosega suda i s njime čovjekove spoznaje, jer tek ondje gdje prestaje doseg čovjekova uma, gdje 'prestaje' doseg i dubina bića, te 'počinje' ne-biće, dakle nigdje" (Belić, 1995: 77). U tome se također i vrlo jasno ogleda vječna i neoboriva istinitost Parmenidove postavke kako „bitak jest a nebitka nema" (DK 28. B. 2.5).

Usredotočimo se sada na formalne objekte ljudskog uma, na adekvatni i proporcionalni formalni objekt koji nam otkrivaju svu širinu i dubinu bitka. Adekvatni formalni objekt je onaj vidik pod kojim se nešto spoznaje dok je proporcionalni formalni objekt onaj koju „spoznajna moć spoznaje prvu i radi nje same" (Belić, 1995: 79). Relja (2016: 37) napominje kako se adekvatni formalni objekt naziva još i zajedničkim zato što je on „zajednički vid svih spoznajnih moći iste vrste, npr. za oči su to sve boje", a proporcionalni formalni objekt vlastiti zbog toga što pod vidom ovog objekta određena spoznajna moć spoznaje ono što je njoj prvo i vlastito, „npr. za oko apsolutnog daltonista to su samo nijanse sive boje". Na taj je način proporcionalni formalni objekt samo podvrsta adekvatnog, a ne zasebni formalni objekt.

U kontekstu našeg istraživanja adekvatni formalni objekt uma bio bi „bitak kojim bivstvuje bît bića" (Belić, 1995: 79) budući da svaki um ukoliko je um spoznaje svako 'jest' ukoliko jest. Spoznaje upravo onaj bitak koji je prevaga nad ništavilom, ali ne neki određeni bitak. To znači da je taj bitak koji mi spoznajemo zapravo „bitak u svojem najneodređenijem obliku" (ibid., 80) te još uvijek ne znamo na koji je način on realiziran (kao Bog, čovjek ili biljka), a niti to je li to samo mogući bitak ili onaj koji stvarno egzistira.[19] Belić (ibid., 82) u obliku silogizma sažima argument za bitak kao adekvatni formalni objekt ljudskog uma:

[18] Biće je, najkraće definirano, sve ono što jest ukoliko jest, dakle, ukoliko posjeduje bitak. Biće može biti materijalno (knjiga, stablo, čovjek), ali i nematerijalno (misao, duša, um) koje ne mora nužno postojati u stvarnosti (npr. ideja pegaza koji postoji samo u umu kao pojam, ali ne i u stvarnosti).

[19] Razlika između bitka i egzistencije je ta što je bitak unutarnje supočelo (uz bît) nekog bića kao bića, a egzistencija je samo vanjska odrednica toga bitka budući da on može biti realiziran na razne načine (bîti) kao npr. knjiga, biljka ili čovjek. Na taj način neko biće može biti samo moguće (npr. pegaz) i ne može postojati u stvarnosti,

> ***Arg.***, Središnji oblik svega čovjekova umskog spoznavanja jest sud.
> ***Atqui***, formalni objekt suda jest bitak.
> ***Ergo***, bitak je formalni objekt središnjeg oblika čovjekova umskog spoznavanja; središnjeg – i s njime svega, drugim riječima, adekvatni formalni objekt.

Jasno je, naime, kako je formalni objekt svakog našeg suda bitak jer, kao što je već rečeno, bitak je uopće preduvjet za bilo koji naš sud koji ima mogućnost dohvaćanja svega što je bitkom zahvaćeno. Na taj način samo pod vidikom bitka, koji je adekvatni formalni objekt, možemo uopće nešto spoznati.

Nadalje, proporcionalni formalni objekt ljudskog uma bio bi bitak bíti, a zbog stanja u kojem se čovjek nalazi te bîti su pretežito tvarne naravi, tj. čovjek spoznaje štostvo materijalnih bića.[20] Drugim riječima, „čovjekov um ne shvaća prvo i po sebi svako 'jest', nego samo 'jest' materijalnih bića u njihovu modalitetu"[21] (Relja, 2016: 38). Također, kada nešto spoznajemo pod vidom proporcionalnog formalnog objekta tada mi ne ostajemo isključivo unutar njegovih granica. Opažajući neku stvar mi idemo i dalje od proporcionalnog formalnog objekta te naša misao doseže i ono što je izvan njega, a ostajući unutar adekvatnog formalnog objekta. To piše i Belić (1995: 82) sažimajući, u obliku silogizma, argument za proporcionalni formalni objekt:

> ***Arg.***, Proporcionalni formalni objekt jest ona osobina koju spoznajna moć spoznaje neposredno (kao prvu) i radi nje same, te po njoj doseže i do onoga što je izvan dosega proporcionalnog formalnog objekta a unutar adekvatnog formalnog objekta.
> ***Atqui***, to je bitak bíti bliskih čovjeku, pretežno tvarnih.
> ***Ergo***, bitak bíti bliskih čovjeku, pretežno tvarnih, jest proporcionalni formalni objekt čovjekova uma.

Na isti način kojim oko traži boju, a uho zvuk, tako je i 'boja' koju traži 'oko' našeg uma sami bitak, a taj bitak (tu 'boju') čovjekov um traži prvenstveno u bítima koje su bliske čovjekovoj stvarnosti uglavnom tvarne naravi. Ova dva formalna objekta povezana su međusobno što je i logično budući da bez te njihove veze, gdje adekvatni formalni objekt upravo 'ulazi' u proporcionalni objekt, a proporcionalni se uzdiže do adekvatnog, ne bi moglo biti umne spoznaje. Belić piše:

> Dosljedno, polazeći od sebi bliskog svijeta čovjek može umom doseći sve što bivstvuje, a i sve što je s bivstvovanjem u vezi. Dakle i biće (…) i 'ono po čemu biće'. I zato spoznajemo ne samo cjelovito biće, nego i relativno zasebice njegove dijelove – fizičke i metafizičke – pa znamo ne samo za oko, uho, ruku…, nego i za tvorivo i odrednicu; za bitak, bit, individualnost; znamo i

kako je već u prethodnoj napomeni rečeno, a moguće je zato što u sebi ne sadrži nikakvo proturječje te se na taj način ne ogrješuje o osnovno pravilo mišljenja – načelo (ne)proturječnosti.

[20] O štostvu materijalnih bića i odnosu prema bîti bit će nešto više govora kasnije u radu.

[21] Ovdje modalitet znači bît, a za definiciju bîti vidi napomenu broj jedan.

> za ono što se doseže primjenjujući analogiju[22] (a pri tome se koji puta primjenjuje i negacija – i negacija se, naime, temelji na biću) (1995: 84).

Mi, dakle, spoznajemo određena bića na način koji nam je blizak, tj. uz pomoć materije, ali i više od toga, spoznajemo i ono nematerijalno u njima, bitak, bît, mogućnost, zbiljnost, uzročnost. Sve nam se to u stvarnosti ne prikazuje uvijek neposredno, ali u nama uvijek leži mogućnost njihove spoznaje jer „svi su vidjeli pojave, ali nisu svi uočili razloge.", kaže Pascal (1991: 117), „jer pojave su vidljive oku, a uzroci samo duhu. Pa iako ove pojave duh vidi, ovaj je duh prema duhu koji vidi uzroke kao što su tjelesna osjetila prema duhu".

2.3. Sadržaj umne spoznaje

Prva spoznaja do koje svaki čovjek dolazi jest ona da stvari jesu. U spoznajnom smislu taj sud je prvi i zdravorazumski, a svaki sljedeći sud temelji se na njemu ili je njegova refleksija. Razmislimo, kada se čovjek rodi on ne vidi *ništa*, već vidi upravo *nešto*, vidi biće. Vidi ispunjenost prostora i vidi da ga okružuju razne stvari i ljudi te usprkos tome što ne zna što te stvari jesu i tko su ti ljudi, ono spoznaje da je to ipak *nešto*. Dakle, ne vidi *ništa* i upravo se na biću, kojemu bitak daje egzistenciju, osniva sva naša spoznaja te samom „percepcijom postojanja objekta idu shvaćanje i svijest; otkriva se djelovanje i postojanje ljudskog uma" (Relja, 2008: 527). Sami pojam bića, naime, nije samo prvi pojam do kojeg dolazimo, već je to pojam, kako kaže Toma Akvinski, „bez kojega um ne može ništa razumjeti" (I Sent., d. 8, q. 1, a. 3, sol.).[23] Već sada je jasno kako čovjek zapravo ne posjeduje nikakva urođena znanja te da je njegov um, a time i on sam, *tabula rasa* (prazna ploča), a sami taj sud da stvari jesu već nas na metafizičkoj razini, iako nesvjesni toga, upoznaje s tim da na svijetu zaista postoji *nešto*, a ne *ništa*. Na taj način jasno je vidljiva neodrživost Berkeleyjeve teze kako biti znači biti percipiran jer bića koja opažamo postoje neovisno o nama samima ili o tome je li ih mi percipiramo ili ne. Čak i kada je riječ o prvim principima, koji su razumljivi sami po sebi, ne može biti riječi o urođenim znanjima. U ovom našem kontekstu npr., čovjek tek kada spozna da postoji *nešto*, tj. biće, neposredno spoznaje i princip, u ovom slučaju princip neproturječja, koji kaže kako je „nemoguće da isto istomu i prema istome istodobno i pripada i ne pripada" (Aristot. Met. 1005b 19).[24] Jasno je, dakle, kako ne bi mogla postojati bilo kakva spoznaja koja

[22] „Uz pomoć analogije", piše Belić (1995: 83), „uspješno nadilazimo okvire dosega samog proporcionalnog formalnog objekta. Kretanje lopte spoznajemo neposredno (iz njega samoga), a kretanje fotona ili elektrona ne spoznajemo neposredno, nego prvo ono na čemu se temelji analogija kojom ćemo to kretanje spoznati."
[23] Prijevod iz Relja, 2008: 528.
[24] Aristotel se principom proturječja najviše bavi u Metafizici IV (Gamma) 3–6 (za detalje vidi *Literatura*). Postoje i ranije formulacije ili naznake ovog načela, npr. odmah pri početku jedanaestog poglavlja Druge analitike gdje

bi bila od iskustva neovisna. Lako je onda, imajući ovo na umu, zaključiti kako je postojanost materijalnih bića nesumnjiva jer bez njih uopće ne bi moglo biti spoznaje, a upravo se svaka znanost, uglavnom prešutno, temelji na toj istini da stvari jesu i da postoje, a ta nas istina sada uvodi u promišljanje o sadržaju naše umne spoznaje.

Kod umne spoznaje traži se bitno različiti faktor, a to je potrebno jer je jasno kako sama osjetilna spoznaja ne može, pa i u svome najvišem obliku, doseći onu dubinu i smisao, upravo 'dušu', suda „tj. da bítkom bivstvuje subjekt na način predikata. To su dva bitno različita načina spoznavanja" (Belić, 1995: 87). Kao što se i kod razdiobe biljaka i životinja traži jedan bitno različit faktor koji odvaja biljku od životinje, tako se i za čovjekovu umnu spoznaju traži jedan novi, bitno drugačiji, faktor, a upravo je nemogućnost osjetne spoznaje da se uzdigne do bitka ili da uvidi vezu među sudovima argument u prilog tome da je umna spoznaja, odnosno njen sadržaj, bitno drugačiji od one osjetne. U obliku silogizma Belić (ibid., 87) to ovako razjašnjava:

> ***Arg.***, Um spoznaje i ono što je nepromjenjivo, vječno i svuda neoborivo istinito.
> ***Atqui***, senzitivna spoznaja na samom svom području ne doseže ništa što bi bilo vječno, nepromjenjivo…
> ***Ergo***, to su dva bitno različita spoznajna područja.

Nije teško prihvatiti ovakav zaključak ako samo imamo na umu kako sadržaj pojmova može biti takav da on uopće nije sadržan u osjetilima niti njima može biti percipiran. Takvi pojmovi su nužnost, vjerojatnost (pa i veća i manja vjerojatnost), istina, pravednost, negacija i drugi slični pojmovi kojih je mnoštvo. Čak i ako osjetna i umna spoznaja imaju isti objekt, sadržaj u dvama spoznajama nije isti. Putem osjetila možemo vidjeti samo ovo konkretno stablo, a um ga spoznaje kao stablo od kojega putem apstrakcije dolazi do pojma stabla koji je primjenljiv na svako stablo. Pomoću uma, dakle, dolazimo do same bîti stabla koja predstavlja vječnu i neoborivu istinu, a što je osjetilima nepristupačno. Još jedan primjer da je umna spoznaja bitno drugačija od osjetne tiče se činjenice da ponekad o nečemu možemo imati jasnu umnu spoznaju, a nejasnu osjetilnu ili obrnuto. Jasno npr. spoznajem što je to geometrijski lik od 845 stranica i mogu mu izračunati opseg, ali da ga zamislim, to ne mogu. Obrnuto, mogu zamisliti jedan peterokut, ali mu ne znam izračunati opseg ili ga ne znam matematički izreći. Razlika između ovih spoznaja svakako je jasno vidljiva svakome tko samo bolje obrati pažnju na njih.

piše: „Princip prema kome je nemoguće u isto doba potvrđivati i odricati jedan predikat o jednom subjektu…" (Aristot. APo. 77a 10).

2.3.1. Štostvo materijalnih bića

Ono što čovjek spoznaje kada bilo što spoznaje zapravo je ono što se naziva štostvo materijalnih bića, a ne cjelovitu njenu bît te je to naša jedina neposredna spoznaja preko koje dolazimo do ostalih spoznaja koje u njoj imaju bilo bliže, bilo dalje polazište. Kao i sva ostala spoznaja i ova se zasniva na sudu kojim mi izričemo i potvrđujemo štostvo konkretnog materijalnog bića, a u ovoj spoznaji možemo prepoznati dvije faze jedne jedinstvene spoznaje prva od kojih je shvaćanje štostva materijalnog bića, a druga sud kojim se to štostvo izriče. U prvoj fazi procesom apstrakcije apstrahiramo iz maštovnih slika ono što je inteligibilno u osjetilnome, a u drugoj izričemo sud kojim upravo spoznajemo određeno pojedinačno materijalno biće.

Čovjek, kako je rečeno, nema urođenih znanja te djelovanjem u svijetu on svoju spoznaju mora steći putem iskustva. Njegovo znanje samim time prelazi iz mogućnosti u zbiljnost,[25] a za što mu je potreban i pasivni i djelatni um.[26] Djelatni um pasivnom daje onaj *species impressa*, o kojemu je na početku bilo riječi, jer pasivan um upravo kao takav, pasivan, nije u stanju primiti bilo što budući da nema prelaska iz mogućnosti u zbiljnost osim preko bića koje je već u zbiljnosti. Um obrađuje tu *species impressa*, a ona može biti dana samo putem osjetila budući da „nema ničeg u umu što prije nije bilo u osjetilu" (Akvinski, De veritate, q. 2, a. 3, arg. 19). Ta slika koju nam osjetilo daje nije inteligibilna u aktu te djelatni um iz nje mora aktualizirati inteligibilnu formu (ono opće iz pojedinačnog) čime se ta forma naposlijetku predstavlja „pasivnom umu koji svojim imanentnim činom izriče štostvo materijalnog bića jednom *species expressa*, umnom riječi, (…) tj. pojmom" (Relja, 2016: 39). U drugoj fazi, usporedno sa shvaćanjem štostva materijalnog bića, um shvaća da je to štostvo apstrahirano iz maštovne slike. Ta refleksija nad samim činom apstrakcije nije novi čin koji um obavlja, već je to popratna pojava onog prvog. Bez refleksije ne bi bili u stanju suditi o tome slaže li se spoznati materijalni objekt i umni sadržaj, a samim time ne bi znali ni štostvo materijalnog bića. Na taj

[25] Teorija o zbiljnosti i mogućnosti (aktu i potenciji) jedna je od velikih tema metafizike, a kako se njome nećemo u ovom radu baviti, budući da nam to nije tema, upućujem na djela koja možete naći u literaturi na kraju, posebno Reljinu Tomističku filozofiju 1. dio, Sumu Teologije Tome Akvinskoga i Aristotelovu Metafiziku. Od djela koja ovdje nisu navedena također je vrijedno ono Miljenka Belića Ontologija: Biti, a ne ne–biti što to znači (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2007.), posebno njen drugi dio i Questiones disputatae de potentia Tome Akvinskog. Ukratko se za ovu teoriju može reći da zbiljnost pretpostavlja mogućnost koja nije samo pasivna, već stvarna sposobnost nekog bića da primi neku savršenost te da nema prelaska iz mogućnosti u zbiljnost bez bića koje je već u zbiljnosti.

[26] Djelatni um je ona moć uma kojom mi iz pojedinačnih stvari apstrahiramo od akcidenata i dolazimo do spoznaje njihova pojma ili štostva dok je pasivni um samo primalački, tj. putem iskustva prima pojedine predodžbe. Treba također napomenuti kako to nisu dva različita uma u čovjeku te da ih se ne naziva tako zbog njihove međusobne veze, već zbog načina na koji se svaki od njih odnosi prema objektu, tj. prema onome što je inteligibilno u osjetilnome.

način „um shvaća pojedinačno biće neizravno, po apstrahiranom štostvu, ali neposredno, tj. odmah bez dvojbe i argumentacije" (Relja, 2016: 40). Pojam koji u tom slučaju označava spoznatu stvar nije objekt koji se spoznaje, već samo sredstvo kojim se stvarnost spoznaje, a same sadržaje pojmova um shvaća neposredno iz maštovnih slika. Vidljivo je, dakle, kako je čovjek u spoznaji bilo čega također i aktivan, a ne samo pasivan. Upravo je bitno da čovjek u spoznaji bude uključen i da posjeduje takvu moć koja mu daje sposobnost da ne bude samo pasivan pri spoznavanju. Berdjajev piše kako se „ne može dopustiti pasivnost subjekta u spoznaji. Subjekt ne može biti zrcalo koje odrazuje objekt. Objekt ne može ulaziti u subjekt kako se ulazi kroz otvorena vrata sobe" (1984: 55) jer takav realizam ne bi mogao biti dosljedan niti proveden do kraja. Kada bi cijela aktivnost u spoznaji pripadala samo objektu ne bi se moglo objasniti kako se onda bilo koji materijalni predmet obrće u čovjeku u spoznaju o tom predmetu čime taj događaj, taj čin, postaje intelektualan i duhovan. Spoznaja se događa samo djelovanjem i objekta i subjekta spoznaje zajedno.

Prilično je jasan način kojim naš um dolazi do spoznaje stvarnosti koja ga okružuje. Međutim, moramo imati na umu kako kada bilo što spoznajemo, spoznajemo upravo štostvo, a ne cjelovitu bît nekog objekta. Ono što shvaćamo kada spoznajemo štostvo nekog bića određena je participirana savršenost koju dijele sva bića iste vrste. Kada npr. kažem „Aristotel je čovjek.", tim pojmom 'čovjek' izričem ono što čovjek stvarno jest (štostvo) i to izričem točno, ali ipak ne izričem u potpunosti što je to čovjek u svojoj bîti. Upravo u tome leži glavna razlika između štostva i bîti, tj. štostvo se materijalnog bića može u potpunosti spoznati i iskazati, ali bît nikada.[27]

2.3.2. Spoznaja nematerijalne stvarnosti

Nakon spoznaje da postoji nadmaterijalna, tj. duhovna stvarnosti, čovjek svojim umom može spoznati čak i njihovu narav, no i ta se spoznaja događa pomoću materije. Budući da smo mi ljudi dijelom materijalna bića i da kao takva stvari i spoznajemo, teško nam se odvojiti od tjelesne stvarnosti. Svaki čovjek zasebno spoznaje na način svojstven njemu samomu, a mi svi, kao ljudska bića, spoznajemo na način koji je neodvojiv od materije. Kada bilo što spoznajemo to spoznajemo pod vidom određene tjelesne supstancije te čak i kada zamišljamo određene nematerijalne pojave ili bića uvijek imamo neku ideju ili sliku o njima u našem umu, a ta ideja ili slika ima svoje porijeklo u tjelesnim supstancijama. Toma Akvinski piše:

[27] Nemoguće je spoznati bît nekog bića jer bilo koji opis bića ne iscrpljuje njegovu bît. Mi za čovjeka možemo reći da je razumna životinja, da ima dvije ruke i noge, sposobnost umnog mišljenja itd., ali ništa od toga ne izražava čovjekovu bît. Doduše, kod nekih bića moguća je spoznaja cjelovite bîti kao npr. kod trokuta.

> Nematerijalna bića, o kojima nemamo nikakve maštovne slike, spoznajemo uz pomoć analogije sa osjetilnim stvarima o kojima postoje maštovne slike. Na taj način razumijemo istinu u promatranju nekog objekta o kojemu posjedujemo istinu (…). Nematerijalne supstancije spoznajemo, u sadašnjem životu, samo putem negacije ili putem analogije s tjelesnim stvarima. Tako i kada imamo neko shvaćanje o ovakvim objektima potrebne su nam maštovne slike tjelesnih stvari iako sami takvi objekti nemaju svojih vlastitih maštovnih slika (S. Th. I, q. 84, a. 7, ad 3).

Na taj način kada mislimo o ljubavi možemo na primjer pomisliti na sliku srca ili sliku određene osobe koja nam je draga, a ako razmišljamo o duši uvijek imamo nekakvu sliku nje u našem umu te bila ona predstavljena na koji god način, nemoguće ju je pomišljati bez oslanjanja na materiju na koje se naše mišljenje uvijek i beziznimno oslanja.

2.4. Umno spoznavanje je netvarno

Glavni način razlikovanja između onoga što je materijalno i onoga što je nematerijalno ogleda se u činjenici ima li biće koje se promatra *partes extra partes* (dio izvan dijela). Naime, tamo gdje se nalazi materija, tamo je biće sastavljeno i kao takvo ovisno je o njoj, a tamo gdje se pojavljuje bilo koja sastavljenost tu „nema bivstvovanja osim uz pomoć drugog pasivnog su-principa, dakle uz pomoć materije" (Relja, 2016: 46). Glavna značajka materije je njena mjerljivost i to centimetrom, gramom ili sekundom te je svaka materija predstavljena kvantitetom na koji mogu pokazati i koju mogu osjetiti nekim od svojih osjetila. Sama protežnost materijalnih objekata njihovo je vlastito akcidentalno svojstvo, tj. onakvo svojstvo bez koje se ono ne može ni zamišljati, a koje proizlazi (kao drugotni analogat) iz same supstancije materijalnog bića.

No s druge strane postoje i takva bića u kojima materija ne sudjeluje, a upravo takvo biće je ljudski um. Ljudski um je *integraliter simplex* (integralno jednostavno), tj. on je, budući nematerijalan, jednostavan i bez dijelova, upravo duhovan, a „duhovno je ono što niti jest materija-tvar, niti sámo u sebi kao takvo o materiji-tvari ovisi" (Belić, 1995: 92). Sada svi argumenti koji su do ovdje slijedili, dobivaju svoju završnicu gdje se jasno pokazuje nematerijalnost ljudskog uma. Kada bi, naime, ljudski um bio isključivo materijalan ili makar samo sastavljen od materije i duha kao su-principâ, on ne bi mogao spoznavati na način na koji spoznaje, a to je način na koji objekte spoznaje u njihovoj univerzalnosti i to preko općeg pojma neke stvari, npr. kamen ukoliko je kamen i to u svoj njegovoj apsolutnosti. Toma Akvinski piše kako

> postoji, stoga, u razumskoj duši formalna ideja kamena. Dakle, razumska duša po sebi je apsolutna forma, a ne nešto što je sastavljeno od materije i forme. Da je razumska duša sastavljena od materije i forme primala bi forme stvari u njihovoj pojedinačnosti te bi ih prema tome i spoznavala kao pojedinačne, isto kao i kod osjetilnih moći koji primaju forme samo preko tjelesnih organa budući da je materija princip individuacije formi. Slijedi, dakle, da razumska

> duša, kao i svaka intelektualna supstancija koja ima spoznaju o apsolutnim formama objekata, nije sastavljena od materije i forme (S. Th. I, q. 75, a. 5).

Ta sastavljenost koja se pokazuje u materijalnim bićima upravo je suprotna onome *reditio completa* u kojoj um ima sposobnost vraćanja samome sebi te ujedno spoznaje i svoj čin i sebe u svom činu, tj. spoznaje vlastito 'ja', a ta čovjekova samoprisutnost karakterizira um kao *integraliter simplex* gdje ne postoji nikakav *partes extra partes*. Um je prema tome stvarnost koja je jednostavno jedna i sam je u sebi neovisan o materiji, iako je, kako smo već prije rekli, zbog stanja u kojem se nalazi i ljudske tjelesnosti, ipak o njoj ovisan. Drugačije kazano, „ljudski um je po sebi kao takav (*intrensecus*) neovisan o materiji, ali je zbog okolnosti u kojima se nalazi (*extrinsecus* – izvanjski) ovisan o materiji kao o svom uvjetu" (Relja, 2016: 46). Takvo, na određen način 'donošenje' materije koja je prisutna u umu koji je nematerijalan, više je, kaže Belić (1995: 94), 'odnošenje' jer time čovjek postaje sastavina materije i duha, a sve što je sastavljeno nužno gubi svoje jedinstvo i podložno je propadanju, tj. nesavršenije je.

Tri su vidika pod kojima promatramo nematerijalnost uma i njegove spoznaje i to pod vidikom bîti, bitka i odrednice. O bîti je već bilo nešto govora[28] pa krenimo na ostala dva vidika. Pomoću formalnih objekata našeg uma možemo naime spoznati ne samo objekte tvarnog reda, već i one nadtvarnog kao što su npr. istina, pravda itd. te na taj način nadilazimo pojedinačne pojave i promatramo samo forme predmetâ. Pod vidikom bitka naša spoznaja može doprijeti ne samo do „najznačajnije dubine unutar promatranog objekta, nego otvara mogućnosti dosega sve do prvotnih analogata, pa i do samoga Boga" (ibid., 102). Nadalje, kako u nama postoji fenomen samosvijesti, pitanje je koji je uopće uvjet koji ga omogućava. U samosvijesti ne sudjeluje materija niti je uopće moguće da ona sudjeluje *intrensecus* i zbog toga je to takav fenomen u kojem vidimo jedan poseban *agere* (djelovanje) koji nije tvaran i koji se razlikuje od tvarnog, a poseban *agere* zahtijeva i poseban *esse* (bivstvovanje) koji je kod čovjeka nadtvarne naravi. Drugim riječima, temelj takvog čovjekova netvarnog djelovanja, njena odrednica, je nadtvarna. Kako je sama materija indiferentna prema onome čega će biti dio ili u što će biti oblikovana, ona sama ne može dati spoznaju o onome 'ja' o kojem smo govorili osim ako uz nju ne postoji još nešto što je može odrediti, što joj može dati formu, bitak, a ta druga komponenta upravo je ona koja ne pripada tvarnom redu, „a ne pripada mu, jer ima svoj svojevrsni 'agere' koji je 'intrensecus' bez neutralnog [centimetra-grama-sekunde] (a takvog 'agere' u drugim nama poznatim zemaljskim bićima, pa ni u životinjama, nema)" (ibid., 97). Kada bi u čovjeku postojala samo materijalna odrednica, tj. ako bi se sastojao od same materije,

[28] Sami početak drugog poglavlja gdje se govori o trima načinima ljudske spoznaje.

onda niti samosvijest ne bi bila moguća niti *reditio completa* pomoću koje um ima sposobnost vraćanja samome sebi jer materija ne može promatrati samu sebe niti misliti o samoj sebi na način na koji to može um. Pogledajmo Belićev (Belić, 1995: 98) silogizam:

> ***Arg.***, *'Agere' sequitur 'esse'* [djelovanje slijedi bivstvovanje].
> ***Atqui***, *'agere'* samosvijesti isključuje (fizičku) tvar.
> ***Ergo***, *'esse'* samosvijesti isključuje (fizičku) tvar.

Moj 'ja', koji je viša stvarnost od bilo čega što je samo 'moje' i što se ne poistovjećuje sa 'ja', upravo taj 'ja' kao takav, na određeni je način nadprostoran i nadvremenski iako se nalazi u prostoru i vremenu jer taj 'ja' sebe doživljava kao „istoga u svakom prostornom dijelu svoga tijela, i istoga u svakom vremenskom razdoblju svoga trajanja" (ibid., 99).[29] Imajući na umu način na koji ljudski um doseže i ono što je nad-tvarnog reda, onog duhovnog, ta duhovna stvarnost više je upravo nad-tvarna, a ne samo ne-tvarna, a to što je duhovna ne razbija vezu između tvari i duha jer se upravo pokazuje kako je u čovjekovu umu tvar usmjerena na nad-tvar budući da oboje pripadaju 'obitelji' bitka.

3. DUŠA KAO IZVOR UMNE SPOZNAJE

Pretpostavka duše, ili barem nekog nematerijalnog principa u čovjeku, bila je nezaobilazna u filozofiranju starih filozofa jer se jednostavno nije drugačije mogao objasniti način na koji čovjek dolazi do određenih spoznaja do kojih samo putem iskustva ne može doći. Bilo da su govorili o čovjekovoj duši ili umu, koji je u svakom slučaju nematerijalan, problem duše zaokupljao je stari grčki svijet kao i različite religije. Duša kao ona koja je, kao što će kasnije biti jasnije, izvor umne spoznaje zaista je jedan bitan faktor u čovjeku koji mu omogućuje spoznaju koja nadilazi iskustvo gdje uživa u posebno danoj mu metafizičkoj stvarnosti. Pogledajmo što nam sve duša omogućuje.

3.1. Podrijetlo umne spoznaje

Stari su filozofi nedovoljno, ako i uopće, činili razliku između osjetila i uma pa je i sam Demokrit, tvrdio kako spoznaja nastaje „uz pomoć slika koje se ističu" (Aristot. O proricanju, 464a 2).[30] Demokrit je odvojio *nous* (um) kao izvor svih stvari (koji služi samo kao pokretač), a ta je teza kod Platona radikalizirana jer je u potpunosti odvajao um i osjetila. Smatrao je kako

[29] O tome slično govori i Berdjajev kada piše kako je duh „izvan vremena i prostora. Duh je cjelovit pa se protivi drobljenju vremena i prostora. (…) Duh je i um, ali cjelovit um" (1985: 37).
[30] Slobodan prijevod.

se umna spoznaja, budući da je bestjelesna, ne može mijenjati tjelesnim djelovanjima, već se ona mijenja isključivo sudjelovanjem u svijetu ideja koji je kod Platona bio u potpunosti odvojen od osjetilnog svijeta. Aristotel je tom problemu pristupio svojim srednjim putem. Prihvatio je od Platona da se um i osjetila razlikuju, ali je u djelu O snu učio kako „osjetilno opažanje ne pripada ni duši ni tijelu pojedinačno (…) i tijelo bez duše nema mogućnosti opažanja" (454a 7).[31] Na taj je način opažanje zajedničko i duši i tijelu i tek u njihovom zajedništvu čovjek je u mogućnosti opažati. No Aristotel je također tražio nešto više i plemenitije za um jer je, kao i Platon, mislio da ništa što je tjelesno ne može utjecati na um koji je bestjelesan. Kako bi za njega došlo do umne djelatnosti bilo je potrebno nešto više od samog utiska osjetilnih objekata, a rješenje je pronašao upravo u djelatnom umu jer i sam piše u trećoj knjizi O duši da „ono koje tvori uvijek je vrjednije od onoga koje trpi" (430a 18). Jasno je, naime, kako Aristotel uči u Metafizici, a što smo već rekli, da „i znanost i umijeće dolaze ljudima preko iskustva" (981a 2) no ne treba to shvatiti na način kako i sama umna spoznaja potječe od osjetila. Ona je svakako od osjetila prouzrokovana i to preko predodžaba, ali se ne mogu uzeti kao cjeloviti uzrok umnoj spoznaji. Budući da predodžbe moraju biti shvaćene u zbilji preko djelatnog uma, Toma Akvinski piše kako se ne može „kazati da je osjetilna spoznaja cjelovit i potpun uzrok umske spoznaje, nego je ona na neki način većma materija uzroka" (S. Th. I, q. 84, a. 6).

Odakle onda dolazi ta stvarnost umnog mišljenja, tj. koji joj je temelj? Odgovaramo napokon jasno da ta stvarnost potječe od duše. Pascal, pokazujući apsurdnost suprotne teze, tj. nepostojanje duše, na izvrstan način daje određeni intuitivan argument za postojanje duše te piše:

> Što je nevjerojatnije nego tvrdnja da neživa tjelesa imaju strasti, strah, užas? Ili tvrditi da neosjetljiva tjelesa, bez života i za život nesposobna imaju strasti koje pretpostavljaju u najmanju ruku osjetljivu dušu, jer jedino tako mogu osjećati strasti. Štoviše, da je predmet tog užasa bio praznina? Čega ima u praznini što bi im moglo zadati strah? Ima li išta niže i smješnije? (1991: 57).

Pojasnimo. Čovjek, iako je ujedinjenjem jedno, predstavlja jednu cjelinu, a upravo je duša njegova forma, odrednica, putem koje on, između ostalog, dolazi do umne spoznaje. Platon je naučavao kako čovjek ima tri duše, a ne samo jednu, koje su odgovarale trima životima, vegetativnu, osjetnu i umnu, ali nikako nije jasno kako bi to moglo biti. Gore smo vidjeli kako u čovjeku postoji poseban *agere*, koji je u čovjeku također duhovan, i koji kao takav zahtijeva poseban *esse*, a upravo je taj *esse* duša koja je jedna i koja je odrednica, forma, tijelu i cijelom čovjekovu životu. Zato Aristotel i piše u drugoj knjizi O duši da je ona „prva entelehija

[31] Slobodan prijevod.

prirodnoga tijela koje ima život u potenciji" (412a 27). Ni Toma Akvinski ni Aristotel, kada govore o tijelu, „ne misle na tijelo *in actu* [u zbiljnosti], na tijelo napravljeno, informirano, već na tijelo *in potentia* [u mogućnosti], tj. sposobno da primi dušu" (Merćep, 1974: 37). U čovjeku je, dakle, samo jedna odrednica, a ne tri kao kod Platona, a ta je duša, koja je duhovna[32] i koja upravlja svim čovjekovim životima. Jasno smo vidjeli kako je u čovjekovoj spoznaji tvar usmjerena na nad-tvar i kako kada nešto spoznajemo, to spoznajemo prvo osjetilima, pa onda i umom u istom činu spoznaje. Kada nešto spoznajemo samo izvanjskim organima, pri čemu razne biološke i fizičke reakcije također sudjeluju, materija o tome ne zna ništa. Tek umom u analizi spoznajemo svaki dio kao dio cjeline i zasebno. Čin spoznaje je, dakle, jedan i kao takav zahtjeva jedan *esse*. Belić (1995: 154) to sažeto objašnjava ovako:

> ***Arg.***, Diferencirano i specificirano jedinstvo bivstvovanja-djelovanja, nastalo iz sastavnica – po sebi – nediferenciranih i nespecificiranih za takav način bivstvovanja-djelovanja, potječe od za sve sastavnice jedne odrednice.
> ***Atqui***, unatoč sastavnicama – po sebi – nediferenciranim i nespecificiranim, čovjekov je umski, osjetni i vegetativni život jedinstven, diferenciran i specificiran.
> ***Ergo***, čovjekov umski, osjetni i vegetativni život potječe od za sve sastavnice jedne odrednice.

Budući da je materija indiferentna to u čovjeku mora postojati jedna jedina odrednica, a ta je duša koja upravlja i vegetativnim i osjetnim i umnim životom čovjeka. Jasno vidimo da sva tri života u čovjeku djeluju kao jedno gdje onaj niže razine služi kao materija više koja je nižoj odrednica, a ta se tri života u čovjeku mogu samo umno odijeliti, ali ne i realno jer bez osjetne spoznaje ne bi bilo umne. Štoviše, u iskustvu vidimo kako svo troje djeluje zajedno jer

> ne prelaze te moći – ni, dosljedno, njihovi čini – kao kontinuirano jedna u drugu, nego je sama supstancija, 'čovjek' ono žarište koje sve determinira, sve posjeduje, sve prima, na sve reagira, a u skladu hijerarhije svojih nižih i viših osobina (ibid., 113).

Na taj je način vidljivo kako je sve čovjekovo sjedinjeno u jednu jedinu supstanciju, a ne dvije (materiju i dušu), koja je izvorište svega našeg djelovanja, a ta je supstancija duša koja je samom svojom stvarnošću čovjekova supstancija i da čovjek nikada nije samo nekim određenim svojim dijelom u relaciji s objektom, već on sam kao takav, onaj 'ja', on cijeli i samo to.

[32] Pascal u svojim Mislima piše o tome kako bi bezbožnici trebali govoriti jasne stvari, ali dodaje kako „nije nikako savršeno jasno da je duša materijalna" (1991: 108) što i jest naša teza koju mi doduše dokazujemo preko specifičnog čovjekova *agere* koji kao takav zahtijeva specifičan *esse* koji je duhovan. Ali ne samo bezbožnici, već i sama filozofija materijalizma koja cijelog čovjeka, pa i prirodu, izvodi iz isključivo materijalnih principa. S tim u vezi i materijalisti koji naposlijetku ipak priznaju postojanje duha u čovjeku, doduše u njegovoj umanjenoj realnosti, opet ga izvode iz materije te sami taj duh smatraju samo kao epifenomenom materije, samo plodom materijalnih procesa (Berdjajev, 1985: 9).

3.2. Duša je nepropadljiva

Ljudska duša je subzistentna, a to znači da je posve nematerijalna i da je od materije nezavisna. Dok su sva materijalna bića sastavljena od materije i forme, kod kojih je bitak tek sama ta sastavljenost, a ne materija ili forma zasebno, duša u čovjeku ima bitak sama po sebi i kao takva ne zahtijeva nikakvu materiju, već je ona ta koja toj sastavini daje bitak dok je sama sastavljena od bîti i čina bitka.[33] Na taj način čovjek dobiva bitak snagom svoje duše. S druge strane, vidimo isto da je čovjek i materijalan te duša sama za sebe „ne sačinjava cjelovitu vrstu, nego ulazi u ljudsku vrstu kao forma tijela" (Relja, 2016: 58). Duša kao takva ima supstancijalnu vezu s tijelom i zato ona sama za sebe nije cjelovita. Duša je također jednostavna, bez dijelova i ona je, kaže Toma Akvinski, „cijela u cjelini tijela, i cijela u svakom njegovu dijelu" (De anima, a. 10 s. c. 1),[34] ali ne na način da je u svakom dijelu prisutna jednako. Toma Akvinski piše da je duša „u svakom dijelu tijela zbog svoje savršenosti ili esencije, ali ne putem svoje cijele moći" (S. Th. I, q. 76, a. 8). U oku je, na primjer, prisutna samo kao moć gledanja. Čovjek je, dakle, i duša i tijelo (materija) i zato je besmisleno pitanje 'Gdje je duša?' ili 'Gdje se u tijelu ona nalazi?' jer „kad pokazujemo prstom na nekoga čovjeka, pokazujemo živo tijelo i živu dušu" (Merćep, 1974: 35).

Zbog te svoje jednostavnosti, duša ne može biti uništena i to je samo ljudska duša sposobna postojati i poslije smrti čovjeka jer ona ima bitak po sebi, a „duša pak intelektivna može sama po sebi opstojati, jer može proizvoditi djelovanja koja su duhovna, koja nadilaze materiju" (ibid., 43). Svako duhovno biće, pa i duša, ne može propasti kao što materijalno može. Drugim riječima kazano, duša je upravo besmrtna, a besmrtno je onakvo biće koje ne može izgubiti život ili „ono što je sposobno neprekidno živjeti" (Belić, 1995: 172). Pascal ovaj problem nepropadljivosti duše smatra najbitnijim za određenje cijelog čovjekova ćudorednog života. U svojim Mislima piše ovako: „Nedvojbeno je da pitanje je li duša smrtna ili besmrtna mora potpuno odrediti ćudoredni život. Pa ipak, filozofi su provodili svoje ćudoređe neovisno o tome" (1991: 108). Tomistička filozofija[35] daje nam pet dokaza za besmrtnost duše i objašnjava zašto je nemoguće da duša, nakon čovjekove biološke smrti, također umire, nestaje. Od tih pet dokaza nama su filozofski najzanimljivija prva tri i njih ćemo sada ukratko izložiti.

Prvi dokaz nalazimo kod samog Tome Akvinskog (S. Th. I, q. 75, a. 6) koji govori o tome kako jedna stvar može propasti ili sama po sebi (*per se*) ili po nekom drugom (*per*

[33] Naime, kada bi duši nedostajala još i ova sastavljenost, bila bi Bog sam, a to je nemoguće jer samo se kod Boga bitak i bît izjednačuju, dok je kod svih ostalih bića potrebna neka vrsta sastavljenosti (bît i čin bitka kod duhovnih bića i materija i forma kod materijalnih bića).
[34] Prijevod iz Relja, 2016: 58.
[35] Filozofija samog Tome Akvinskog i ona filozofija koja je kasnije nastajala u duhu njegove filozofije.

accidens), a nemoguće je da subzistentno biće propadne ili nastane po nekom drugom, tj. zbog toga što je nešto drugo ili nastalo ili propalo. Svakoj stvari pripada propadanje koje je razmjerno njezinu načinu postojanja, a duša, koja je samostalna, tj. postoji samostalno, može, dakle, propasti jedino samostalno što je opet nemoguće jer je duša, kao i svako drugo subzistentno biće, sáma forma koja je njeno bitno obilježje, a postojanje bitno pripada toj formi koja je zbiljnost. Svaka duša, također, iscrpljuje svoju vrstu jer se kod takvih duhovnih formi njihova bît identificira sa supstancijalnom formom pri čemu ne postoje dvije iste bîti, a Aristotel pišući o tome kaže kako „one stvari koje nemaju tvari sve su naprosto neko jedno" (Met. 1045b 23). Zbog toga materija propada kada se rastavi od ljudske duše, a duša nastavlja postojati jer je nemoguće da se forma rastavi od same sebe. Dalje, u drugom dokazu, također Tome Akvinskog (S. Th. I, q. 75, a. 6), čitamo kako je propadljivost moguća samo kada se javlja neka suprotnost. Materijalna bića ne mogu biti u isto vrijeme i u istom pogledu i hladna i vruća ili visoka i niska jer jedno isključuje drugo, ali u razumskoj su duši sve suprotnosti pomirene jer ih ona sama sebi prilagođava i pomiruje na isti način kao što su i u umu dvije suprotnosti pomirene (znamo da nešto ne može biti i vruće i hladno, ali um, shvaćajući tu nemogućnost, ujedno shvaća i vruće i hladno istim znanjem istovremeno). Zbog toga je, dakle, nemoguće da duša, koja je jednostavna i bez dijelova, bude propadljiva. Treći dokaz koji u tomističkoj filozofiji nalazimo jest onaj iz naravne težnje koja ne može biti uzaludna. Svako biće teži dobru vlastite naravi (npr. biljke teže dati plod, a životinje teže opstanku) i besmisleno je negirati mogućnost ostvarenja takve naravi[36] jer je ona dana samom bîti nekog bića, a negirati bît nekog bića značilo bi ukinuti njenu ontološku istinu, što je nemoguće. Čovjek u svojem životu teži najvećoj sreći, teži blaženstvu koje će biti vječno, a za koje je jasno da ga ne može ostvariti u svom fizičkom životu. Takvo stanje bilo bi nemoguće ostvariti da je duša smrtna. Belić (1995: 186) nam u skraćenom obliku donosi ovaj argument i piše:

> ***Arg.***, Prirodnom težnjom čovjek želi imati svako dobro, isključiti svako zlo, a to oboje za uvijek, trajno.
> ***Atqui***, kad bi biološka smrt bila definitivni prekid čovjekova života, ta se prirodna težnja ne samo ne bi ispunila, nego se ne bi ni mogla ispuniti.
> ***Ergo***, biološka smrt nije definitivni prekid čovjekova života.

Duša je, dakle, a s njom i čovjek, besmrtna.[37]

[36] Kažemo „mogućnost ostvarenja" jer biće ne mora u potpunosti, ili uopće, ispuniti tu svoju naravnu težnju (biljka npr. može ne dati plod ili životinja može roditi deformirane mlade), ali bi svakako bilo besmisleno negirati barem njenu mogućnost.
[37] Za ostala dva dokaza upućujem na knjigu Hrvoja Relje, Tomistička filozofija 2. dio, str. 62.

Već je i Aristotel uvidio kako je blaženstvo najviša čovjekova svrha i kako u njoj leži ispunjenje svih čovjekovih težnji. U prvoj knjizi Nikomahove etike, gdje raspravlja o dobru, piše kako je krajnja svrha ono što se ne traži radi nečeg drugog nego radi sebe samog i kako „ono što se traži radi sebe samog nazivamo krajnjijim od onoga što se traži radi čega drugog" i „ono što se traži samo radi sebe samog, a nikada radi čega drugog, nazivamo krajnjim u punome smislu" (1097a 30-35). Za to krajnje u punome smislu Aristotel je postavio blaženstvo (*εὐδαιμονία*) jer je ono jedino „više od bilo čega drugog; njega uvijek biramo radi njega samog, a nikad radi čega drugog" (Nic. Eth. 1097b 5). Blaženstvo je ono najviše i najsavršenije dobro i ništa mu se više ne može pridodati jer „kad bi, naime, u njemu nešto nedostajalo, ne bi moglo biti najveće dobro, jer bi izvan njega ostalo nešto što bi se moglo željeti" (Boetije, lib., 3, prosa 2), a ne može mu se ništa dodati jer je upravo to ono u čemu se čovjek smiruje, to je ono „završno-krajnje (…), sámo iz sebe dovoljno (…), tj. ne tek u sklopu s drugim dobrima" (Belić, 1995: 175, 176). Zanimljiv je i nadasve jak Belićev govor o toj čovjekovoj prirodnoj težnji i što ona u sebi uključuje pa piše:

> Čovjek prirodnom težnjom teži za »srećom«, točnije teži da dosegne i posjeduje svu puninu sveg bogatstva bivstvovanja, i to u ovom smislu da ta punina ne znači tek neku puninu nekog pukog fakticiteta, nego puninu svake vrijednosti i sklada – tvarnog i duhovnog svijeta – puninu istine, puninu dobrote s puninom etičkih vrijednosti sretno provedenih u životu pojedinaca i njihovim međusobnim situacijama – primanjem i davanjem – te s time puninu pravde, ljubavi, plemenitosti srca…, puninu svake ljepote (ibid., 188).

Jasno se vidi iz navedenog citata kako to nije samo puka hedonistička sreća. To je ono dobro koje je, kako kaže Boetije, „zaista najveće dobro koje u sebi sadrži sva dobra" (lib. 3, prosa 2). Nakon ovakvog dobra čovjek više nema što željeti, a što uopće ne bi moglo biti ostvarivo da je čovjekova duša, a po njoj i sam čovjek, smrtna.

ZAKLJUČAK

U dijelu rada o sadržaju umne spoznaje vidjeli smo kako je naša prva spoznaja ona da stvari jesu, da postoje i da je to, štoviše, naša prva zdravorazumska spoznaja do koje dolazimo, a da se svaki naš sljedeći sud, svaka naša sljedeća spoznaja, ili temelji na tome ili je njegova refleksija. Na taj način jasno možemo vidjeti kako naša spoznaja dolazi izvana, dolazi od materije koja nas okružuje i putem koje mi spoznajemo ili možemo spoznati bilo što što je bitkom zahvaćeno. U krivu je Descartes kada kaže da je naša prva spoznaja, spoznaja samoga sebe jer čak i ta spoznaja dolazi tek *a posteriori*, odnosno putem iskustva našeg vlastitog djelovanja. Štoviše, ljudski um uopće dolazi do bilo kakvog saznanja tek putem iskustva te u čovjeku ne postoje nikakva urođena znanja koja bi imao kao sastavni dio sebe odmah po rođenju. Iako takva znanja u čovjeku ne postoje, ipak možemo jasno vidjeti kako je čovjekov um predodređen za mišljenje. Pascal piše kako je „čovjek očigledno stvoren da misli" i još dalje, kako je u tome njegovo najviše dostojanstvo, sva vrijednost i sva „dužnost da misli kako treba" (1991: 85, 86). Ta se predodređenost, naime, ne smije shvatiti na način kako ju je Kant shvatio. Taj je njemački filozof svu našu spoznaju zatvorio u svojih dvanaest kategorija i zapečatio ju unutar iskustva tako da sve ono što nadilazi iskustvo predmetne realnosti ne može, niti bi ikad moglo biti, sadržaj naše spoznaje. Na taj smo način zatvoreni sami u sebe, nesposobni da ikada spoznamo stvar po sebi, kako ju je Kant nazivao, već sve do čega možemo doći samo su fenomeni, samo naša percepcija neke stvari koja nije objektivna. S druge strane, ovaj naš apriorizam uma nije nešto što nas zatvara u nas same. Vidjeli smo kako je i sam čovjek, putem svoje neposredne svijesti, onoga 'ja' koji se spoznaje zato što je proziran samome sebi, zaista neka stvar po sebi, nešto od te objektivne stvarnosti i da kao takav ima uvida i u ostalu objektivnu stvarnost koja leži izvan njega. Takav nas apriorizam, kako kaže Belić, „nosi prema objektu" (1995: 85) kojega mi objektivno možemo spoznati.

S druge strane, jasno je da um, a ni čovjek, nije samo stroj umjetne inteligencije jer sva umjetna inteligencija (npr. roboti) nemaju moć shvaćanja koju ima naš um. Zadnji korak i temelj umjetne inteligencije u spoznaji bilo čega samo je formalizacija onoga što mu se predočuje dok je čovjekov zadnji temelj u samom shvaćanju onoga što mu se prikazuje. Relja stoga piše da „budući da se ne može formalizirati ono što prije nije bilo shvaćeno, slijedi da umjetna inteligencija treba neku drugu inteligenciju, to jest onu ljudsku, koja će izvršiti ovaj čin shvaćanja" (2008: 528). Drugačije rečeno, ono što svoj temelj ima samo u formalizaciji ne može bilo što shvatiti, a sámo shvaćanje svojstveno je samo umu. S tim u vezi Relja (ibid., 529) navodi i jedan Jakijev argument koji kaže da kada čovjek želi reći 'ništa' on upravo nešto čini

sa svojim živčanim sustavom i čovjek pri tom izgovaranju nije pod obmanom. To nijedno računalo ne može jer je nemoguće u računalo programirati upravo to 'ništa' koje čovjek spoznaje.

Dalje, kao izvor naše umne spoznaje, a i cijelog našeg života i postojanja, naveli smo dušu koja je nematerijalna i pokretač svega čovjekova života. Iako nam se postojanje duše u neku ruku nameće kao zdravorazumska istina čovjeku je teško shvatljivo kako se i materija i duša spaja u jedno. Augustin piše: „i onaj (…) način, po kojem duhovi prianjaju uz tijela i nastaju živi stvorovi, isto je tako posve čudan i čovjek ga ne može shvatiti, pa ipak sam čovjek je takav" (De civ. Dei: 21, 10,1). Zaista jest za čovjeka ta činjenica zbunjujuća. Ona nam se čini neizglednom, ali opet, čovjek je upravo takav i upravo je zahvaljujući duši, čak i nakon svoje biološke smrti, besmrtan što nam jasno pokazuju i dokazi koje smo u prilog tezi iznijeli. Stoga filozofija materijalizma griješi kada cijelu prirodu, a poglavito čovjekovu narav, svodi na sámu materiju. Gilson (1995: 44) piše kako je nesumnjivo da je prva etapa u ljudskoj spoznaji ona materijalna i to zaista jest tako, ali ostati na toj razini materijalizma u kasnijoj fazi spoznaje čini se, u najmanju ruku, nepravedno prema samoj stvarnosti našeg spoznavanja i naše, ljudske, prirode. Gilson dalje piše kako su prvi filozofi

> neizbježno bili materijalisti iz jednostavnog razloga što su prvo zamijenili realnost s onim što su od nje mogli uočiti svojim osjetilima. Današnji su materijalisti (»vjerujem samo onom što vidim ili što dodirujem«), dakle, jednostavno filozofi koji nisu nadišli prvu etapu filozofske povijesti ljudskog duha (ibid., 44).

Čak i sam Toma Akvinski u *de Potentia* (q. 3, a. 5) dijeli filozofe po načinu njihova spoznavanja, a prva skupina je upravo ona koja je držala materiju jedinom supstancijom, a sve ostalo predstavljalo je akcidente. Druga skupina predstavljala je one filozofe koji su uspjeli nadići materiju i prijeći na područje uma, tj. nematerijalne umne spoznaje priznajući supstancijalnu formu u bićima, ali tek je treća skupina dosegnula najviši stupanj, skupina kojoj su pripadali Aristotel, Platon i njihovi učenici, shvativši kako postoji vrhovni uzrok svim stvarima (vidi u Dadić, 1994: 16, 17). Jasno je onda kako materijalisti ostaju na toj prvoj razini spoznaje i ne mogu, ili ne žele, otići dalje, a jasno je i pokazali smo kako je naš um dovoljno sposoban uzdići se nad samu materiju i tako doći do spoznaja koje nisu neposredno dostupne našim osjetilima, ali koje su isto tako sigurne kao i one koje nam na taj način jesu dostupne.

Za kraj, recimo još ovo; ako se čovjek prihvati kao misleća stvar (*res cogitans*), a što je on sigurno, i ako se, s druge strane, potvrdi kao materijalno biće, što on nesumnjivo jest, tada se Descartesova prva spoznaja, onaj slavni *Mislim, dakle jesam* (*Cogito, ergo sum*), udružuje sa zaista prvom spoznajom da *Stvari jesu* (*Res sunt*). Čovjek tada postaje jedino materijalno biće u kojemu se spajaju dva svijeta, onaj unutarnji i onaj vanjski, u jedno. Čovjek postaje most

između onog materijalnog i nematerijalnog. Postaje jedino materijalno biće koje je sposobno za spoznaju koja je izvan dohvata samih tjelesnih stvari i uzdiže se do one spoznaje koja je izvan dosega neposrednog iskustva uopće, ali koja svoj izvor ima u njemu. Dolazi do metafizičke spoznaje nematerijalne stvarnosti koja je isto tako sigurna i evidentna kao i ona koja mu je neposredno dana u samoj materiji, samom iskustvu. Naposlijetku, dolazi do istina koje više ne može lako ignorirati. Ovdje skepticizam gubi svoju snagu i ne zadovoljava svojim teorijama. Upravo ona jednost subjekta i objekta u čovjekovu mišljenju i ta njegova prozirnost samome sebi pruža 'most' onom subjektivnom da se uzdigne prema objektivnom čime čovjek postaje siguran u svijet oko sebe uživajući posebnu mu danu sposobnost mišljenja i bivstvovanja.

LITERATURA

Akvinski, Toma (1990). *Izbor iz djela*: 1. svezak. Zagreb: Naprijed.

Akvinski, Toma. *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*. U: Opera omnia S. Thomae, http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Pristupljeno: 25. 4. 2020.

Akvinski, Toma. Quaestio disputata de anima. U: Opera omnia S. Thomae, http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Pristupljeno: 27. 7. 2020.

Akvinski, Toma. *Quaestiones disputatae De veritate*. U: Opera omnia S. Thomae, http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Pristupljeno: 17. 4. 2020.

Akvinski, Toma. *Summa contra Gentiles*. U: Opera omnia S. Thomae, http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Pristupljeno: 24. 4. 2020.

Aquinas, Thomas (2018). *Summa Theologica*. Claremont, California: Coyote Canyon Press.

Aristotel (1965). *Druga analitika*. U: Organon. Beograd: Kultura.

Aristotel (1982). *Nikomahova etika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

Aristotel (1987). *O duši*. U: O duši / Nagovor na filozofiju. Zagreb: Naprijed.

Aristotel (2001). *Metafizika*. Zagreb: Signum, Medicinska naklada.

Aristotle (1991). *On Divination in Sleep*. U: The Complete Works of Aristotle Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Aristotle (1991). *On Sleep*. U: The Complete Works of Aristotle Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Augustin, Aurelije (1996). *O državi Božjoj: svezak treći*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Belić, Miljenko (1995). *Metafizička antropologija*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Berdjajev, Nikolaj (1984). *Ja i svijet objekata*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Berdjajev, Nikolaj (1985). *Duh i realnost*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Boetije (2008). *Utjeha filosofije*. Podgorica: ITP "UNIREKS".

Dadić, Borislav (1994). *Otkriće kršćanske filozofije i Étienne Gilson*. U: Gilson, Étienne (1995). Uvod u kršćansku filozofiju. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Diels, Hermann (1983). *Predsokratovci*. *Fragmenti*. Svezak I. Zagreb: Naprijed.

Gilson, Étienne (1995). *Uvod u kršćansku filozofiju*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Merćep, Vladimir (1974). *Problem duše*. Split: Crkva u svijetu.

Pascal, Blaise (1991). *Misli*. Budva: Mediteran.

Relja, Hrvoje (2013). *Tomistička filozofija 1. dio*. Split: Filozofski fakultet Split.

Relja, Hrvoje (2016). *Tomistička filozofija 2. dio*. Split: Filozofski fakultet Split.

Relja, Hrvoje. "Nematerijalnost uma prema Stanleyu Lewisu Jakiju." *Crkva u svijetu* 43, br. 4 (2008): 526–549. https://hrcak.srce.hr/34855. Pristupljeno: 20. 2. 2020.

Wojtyła, Karol (2017). *Osoba i čin*. Split: Verbum.

SAŽETAK

Kako se čovjekovo mišljenje razlikuje od mišljenja svih drugih materijalnih bića to je cilj ovoga rada otkrivanje svih posebnosti koje se tiču čovjekova uma. Polazeći od zdravorazumske i iskustvene spoznaje koju imamo, kako o svijetu oko nas, tako i o svijetu unutar nas, dolazimo do spoznaje o našoj spoznaji koja se pokazuje kao ona koja je nematerijalna.

Prvi korak koji smo u radu poduzeli bio je osvjetljavanje osjetne spoznaje koja je uopće preduvjet za bilo kakvu daljnju spoznaju jer bez oslanjanja na materiju ili materijalna bića koja nas okružuju nismo u mogućnosti spoznati bilo što drugo. Štoviše, ta će se postojanost materijalnih bića pokazati kao prva zdravorazumska istina do koje naš um dolazi. Gradeći na tako čvrstom temelju, temelju zdravorazumske spoznaje o iskustvu koje imamo u svijetu, uspinjemo se dalje do umne spoznaje i spoznaje samoga sebe u okviru čega se objašnjava i razlog zbog čega je naša spoznaja o svijetu sigurna i zašto, spoznajući osjetilne, a samim time i materijalne, elemente stvarnosti, imamo sposobnost spoznati i bića nematerijalne stvarnosti.

Zadnji korak u proučavanju metafizike ljudskog uma istraživanje je njegova izvora kojeg nalazimo u čovjekovoj duši. Iako se duša čovjeku u jednu ruku nadaje kao zdravorazumska istina ipak je taj problem kroz povijest zaokupljao veliku većinu ljudskog mišljenja i nastojanja. Uz kratki povijesni pregled mišljenja o duši antičkih filozofa, rad će također pokazati kako i zašto je duša izvor svega čovjekova života, a ne samo njegove umne spoznaje. Uz to, navode se razlozi zašto duša čovjeku osigurava besmrtnost te se navode tri argumenta za besmrtnost duše koja nam donosi tomistička filozofija.

Ključne riječi: metafizika, um, spoznaja, duša, besmrtnost

THE METAPHYSICS OF MIND

ABSTRACT

Seeing as our human cognition differs greatly from cognition of every other material being it is the goal of this paper to unveil all specific features concerning the human mind. Starting from common sense knowledge we possess and our own experience of the outside world, as well as the world inside us, we come to understand our own cognition which shows itself to be non-material.

The first step we took was the explanation of sensory cognition which is actually a precondition to all our further knowledge because without the reliance on matter or material beings, which surround us, we are not capable of comprehending anything else. Moreover, that material beings exist will be shown to be the first common sense knowledge our mind comes to understand. Building on such firm grounds, grounds of common sense knowledge of the experience we have of the world, we ascend to mental cognition and the cognition of our own self where we also come to understand why is our knowledge of the world certain and why, by knowing sensory, and by that also material, elements of reality, we have the ability to comprehend non-material beings.

The last step in the study of metaphysics of the human mind is the exploration of its cause which shows itself to be the human soul. Although the human soul, in a sense, could be considered as common sense knowledge, the problem of the soul occupied a great deal of thought and human endeavour in the history of mankind. Along with the brief exposition of thought about the soul from ancient philosophers, the paper also shows how and why is the soul source of all human life and not just his mental cognition. Besides that, we state the reasons why the soul provides us with immortality by means of three arguments we find in thomistic philosophy.

Keywords: metaphysics, mind, cognition, soul, immortality

Obrazac A.Č.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja ILIJA TEKLIĆ, kao pristupnik/~~pristupnica~~ za stjecanje zvanja sveučilišnog/~~a~~ prvostupnika/~~ce~~ FILOZOFIJE I HRV. JEZ. I KNJIŽ., izjavljujem da je ovaj završni rad rezultat isključivo mojega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio završnog rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga završnog rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 23.9.2020.

Potpis

Obrazac I.P.

Izjava o pohrani završnog/diplomskog rada (podcrtajte odgovarajuće) u Digitalni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu

Student/ica: ILIJA TEKLIĆ

Naslov rada: METAFIZIKA UMA

Znanstveno područje: HUMANISTIČKE ZNANOSTI

Znanstveno polje: FILOZOFIJA

Vrsta rada: ZAVRŠNI RAD

Mentor/ica rada:

DR.SC. HRVOJE RELJA, PROF.

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Komentor/ica rada:

_____

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Članovi povjerenstva:

_____

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Ovom izjavom potvrdujem da sam autor/autorica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uređenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju,* NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 46/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude:

a) rad u otvorenom pristupu
b) rad dostupan studentima i djelatnicima FFST
c) široj javnosti, ali nakon proteka 6 / 12 / 24 mjeseci (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).
(zaokružite odgovarajuće)
U slučaju potrebe (dodatnog) ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: SPLIT, 23.9.2020.

Potpis studenta/studentice: Ilija Teklić

Obrazac P.O.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O KORIŠTENJU AUTORSKOG DJELA

kojom ja ILIJA TEKLIĆ, kao autor/ica završnog rada dajem suglasnost Filozofskom fakultetu u Splitu, kao nositelju prava iskorištavanja, da moj završni rad pod nazivom

METAFIZIKA UMA

koristi na način da ga, u svrhu stavljanja na raspolaganje javnosti, kao cjeloviti tekst ili u skraćenom obliku trajno objavi u javnoj dostupni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu, Sveučilišne knjižnice Sveučilišta u Splitu te Nacionalne i sveučilišne knjižnice, a sve u skladu sa *Zakonom o autorskom pravu i drugim srodnim pravima* i dobrom akademskom praksom.

Korištenje završnog rada na navedeni način ustupam bez naknade.

Split, 23.9.2020.

Potpis