

## Neizbježnost *aporije* u pokušaju definiranja znanja u Platonovim dijalozima *Teetet* i *Fedon*, te o logosu i o znanstvenosti teologije

Josip Balabanić\*

[josip.balabanic@gmail.com](mailto:josip.balabanic@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5056-4715>

<https://doi.org/10.31192/np.20.1.1>

UDK: 1Plato

141.112

2:001

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 24. rujna 2021.

Prihvaćeno: 15. studenog 2021.

Ovaj članak želi pokazati kako su se sudionici u dijalogu *Teetet* složili da je znanje (*ἐπιστήμη*) 'istinito mišljenje (sgr. *δόξα*) spojeno s objašnjenjem' (*λόγος*) (201d), ali da nisu uspjeli protumačiti što je logos te da je taj pokušaj definiranja znanja završio nedorečeno, u *aporiji*. Pozivom na objašnjenje logosa u dijalogu *Sofist* (259e5) nalazi se razlog tog neuspjeha. Tu se kaže da logos, u mišljenju (*διάνοια*) o stvarima, »nastaje kroz međusobno prepletanje ideja« (*συμπλοκή τῶν εἰδῶν*). Zaključuje se da je i u stvarima takvo prepletanje mnoštva ideja i da se to prepletanje ili logos (*um, duša u njima*) ne može dokraja protumačiti. Zaključak je da se mišljenjem na temelju podataka sjetilnog iskustva ne dolazi do pravog znanja, koje čini spoznaja bivstva stvari. Pokazuje se da je jednako nedorečen ili *aporičan* ishod potrage za znanjem o čovjekovu životu i umiranju, o besmrtnoj duši, u dijalogu *Fedon* (usp. *Fedon* 107b). U članku se nadalje kaže da su za neku monoteističku teologiju Sokrat/Platonove ideje (*εἶδη*) Božje misli o stvarima. Povlači se usporedba s mislima (*logosom*) utkanim u proizvode namjernog ljudskog djelovanja, ali i s informacijama u genetičkim programima, u živoj prirodi, te sa strukturnim 'suviškom' nastalim u evoluciji ljudskog mozga, konkretno za sposobnosti religioznog iskustva. Zaključak je da sve znanosti dolaze samo do nekog znanja, ne i do pravog znanja, tj. do shvaćanja bivstva. Kršćanska teologija kao humanistička znanost u tome je u nekoj prednosti pred drugim znanostima samo time što ima Riječ objave, božanski Logos, Krista, pa može govoriti i o smislu stvari i čovjeka. Zato je tu i poseban osvrt na *Simijunu*

\* Josip Balabanić, dr. prirodnih znanosti, područje biologija, dipl. biol., dipl. teol., mr. biomed., znanstveni savjetnik, muzejski savjetnik, član sur. HAZU, sada u mirovini.

primjedbu Sokratu (Fedon 85c-d) da bi se do pravog znanja možda lakše došlo uz pomoć 'božanske riječi kakve'. A budući da teističkim evolucionistima u prihvaćanju Darwinove teorije, kad je riječ o postanku čovjeka, posebnu poteškoću čini antropološki supstancijski dualizam, za teologiju stvaranja predlaže se jedan oblik nereduktivnog fizikalizma.

Ključne riječi: aporija, Teetet, znanje, Fedon, supstancijski dualizam, znanstvenost teologije.

### I. Pokušaj određenja znanja u dijalozima Teetet i Fedon

Sudionici žele dobiti odgovor na pitanje što je to znanje (ἐπιστήμη). U prvom, Teetet, matematičar, glavni Sokratov sugovornik, predlaže, jednu za drugom, tri definicije znanja i o svakoj zajednički iznose dokaze 'za' ili 'protiv'. Teetet pomišlja da je znanje poznavanje neke vještine, »na primjer geometrije«, ili nekog obrta kao što je »postolarski zanat i umijeće ostalih obrtnika« (146d). Ne prihvaća se, jer to je puko nabranje nekih znanja kao vještina, a nema ničega što bi nam reklo što je znanje, to jest »što je bit znanja« (146e). Zatim Teetet kaže (151d-e) da je znanje opažaj (percepcija). Sokrat i to odbacuje spominjući Protagorinu misao da je čovjek mjera svih stvari, a iste pojave ljudi doživljavaju posve različito, što znači da subjektivno doživljavanje stvari ne može biti mjerilo istine, da ne vodi do spoznaje bivstva stvari, nego samo mnijenju, dakle da je svako znanje nepotpuno.<sup>1</sup> Sokrat, ipak, skreće pozornost sudionika na činjenicu da putem sjetilnog opažanja stizemo do nekog znanja i nudi odgovor zašto je to moguće. Primjerice, čovjek vidi boje putem jednog osjetila, vida, zvukove putem drugog osjetila, sluha itd. Ono što percipiramo jednim osjetilom ne možemo na isti način drugim. Zvuk i boja doista se percipiraju kroz različita osjetila, ali čime to čovjek zna, čime prosuđuje da oboje jest, da je svako od obojega drukčije od drugoga, a identično sebi (185a)?<sup>2</sup> »Kroz koji organ sve to o njima misliš?«, pita Sokrat (185b) Teeteta. Taj zaključuje da mu se čini da »sama duša kroz sebe razmatranjem zahvaća ono što je u svemu zajedničko« (185d-e). Duša (ili um) dakle *shvaća bitak* (186a), ali nejasno. Zaključuje: bitak stvari očito nije svediv na percepciju, a ono što je stvarima zajedničko, opće, samo donekle

<sup>1</sup> »Kako naime svatko osjeća tako se svakome čini da jest« (152c). Sokrat dodaje kako u snovima, bolestima, ludilu imamo slušne, vidne i druge varke, lažne percepcije »te je daleko od toga da ono što se svakom pojedinom čini to zaista jest, nego posve suprotno da ništa nije od onoga što se čini« (157e).

<sup>2</sup> K tome, o istim stvarima, putem opažaja dobivenih različitim osjetilima, uspijevamo pronaći razliku ili sličnosti među stvarima, nalaziti također što im je zajedničko. Drugim riječima, pitanje je kako u njima prepoznamo istost i različitost, to jest *bitak* i *nebitak*, postojanje ili nepostojanje nečega? Očito je iz daljnjih Sokratovih (Platonovih!) pitanja pretpostavka da do bivstva stvari nekako dolazimo umom (*nous*), ali upitno je koliko u tome uspijevamo.

se može prepoznati mišljenjem (*διάνοια*). Shvaćanja o istoj stvari može biti više, pa svako *shvaćanje* nečega ili o nečemu još nije pravo *znanje*.

Teetet zaključuje: »Reći da je znanje svako shvaćanje je nemoguće, jer postoji i pogrešno shvaćanje« (187b) pa, na ovom stupnju traženja odgovora na pitanje što je znanje, nastavlja: »Čini se da je znanje pravo shvaćanje što bi bilo istinito shvaćanje, što percepcija, što mnijenje, a što bi, pak, bio istinski predmet filozofske potrage – znanje kao znanje. I to neka bude moj odgovor«. Tu se Sokrat složi s Teetetom da su krenuli pravim putem. No oprezno kao da daje naslutiti kamo ih taj put vodi: »Ako tako radimo, bit će jedno od dvoga, ili ćemo naći za čim idemo ili ćemo u manjoj mjeri misliti da znamo što nipošto ne znamo« (187b-c). Alternativa, dakle. Znajući Sokrata, znamo kamo ih je put doveo.

Oni pak nastavljaju dijalog o mogućnosti pogrešnih ili netočnih shvaćanja i onog koje je ispravno. Teetet zatim ističe da je istinito ili »pravo shvaćanje bez pogreške« i da »ono što iz njega nastaje sve je lijepo i dobro« (Teetet 200e). Dakle pravo shvaćanje mora imati u sebi nešto od dobrog i lijepog. No, sudionici u dijalogu slažu se sa Sokratom da spretni govornici i odvjetnici bez po muke uvjere i suce da »misle što oni žele« (201a). Zaključče da i samo pravo (istinito) shvaćanje može biti na više načina, za razne subjekte i neistinito i istinito, pa pravo shvaćanje ne mora biti i pravo znanje o stvari ili predmetu spoznaje. Zaključče: imati istinsko shvaćanje (uvjerenje, mnijenje, *δόξα*) još ne znači imati pravo shvaćanje, pravo znanje (201c).

Napokon, Teetet primijeti da je od nekoga čuo da govori: »Znanje (*ἐπιστήμη*) je pravo shvaćanje (*ἀληθῆ δόξα*) spojeno s objašnjenjem (*λόγος*), a ono /shvaćanje/ bez objašnjenja je izvan znanja. O čemu ne postoji racionalno objašnjenje ne može se znati – tako je kazivao – a o čemu postoji može se znati«. <sup>3</sup> Tako, Teetetov prijedlog treće definicije znanja, nakraju, glasi: Znanje je »pravo shvaćanje s objašnjenjem« (logosom) (201d). Sada sudionici u dijalogu sve napore usmjeruju na tumačenje što je *logos* stvari čijom bismo spoznajom dobili pravo znanje o njima, jer *logos* stvari je očitovanje onog čime jesu ono što jesu, očitovanje njihova bivstva (*οὐσία*).

Sudionici u prvom dijalogu, *Teetet*, sada su dobili definiciju znanja koju nastoje potvrditi raznim primjerima. Za najmanje dijelove stvari (misli se dakako na četiri elementa (*στοιχεῖα*) ne bi bilo objašnjenja jer nema jednostavnijih pojmova, ali za one složene od njih, drže da bi objašnjenje bilo moguće. No, čime bi to bile objašnjive cjeline, ako su dijelovi neobjašnjivi (207c)? Primjerice, ako jezično-gramatički ne znamo značenje slova kako pravo shvatiti napisanu ili izgovorenu riječ, npr. 'Teetet', ili ako razliku među sličnim stvarima ne možemo

<sup>3</sup> Usp. Teetet, 200e i 201d. Izvorni tekstovi /200 e/ ὁ γε ἐγώ, ὁ Σώκρατες, εἰπόντος του ἀκούσας ἐπελελήσμη, νῦν δ' ἐνοῶ: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἢ [201 δ] ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης: καὶ ὅν μὲν μὴ ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτωςι καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητὰ; Plato, *Platonis Opera*, John BURNET (ur.), Oxford, Oxford University Press, 1903; <https://archive.org/details/platonisopera01platuoft/page/340/mode/2up>.

prepoznati po nekom znaku (*σημείον*) (208c)? Recimo, čime bi bila objašnjiva kola, ili netko, ako ne znamo ništa o dijelovima kola, ili o nekome? Očito, dijelove se može nabrojiti, vidjeti i to da imaju neki poredak, ali zašto upravo taj poredak, dakle, koji je smisao napisane riječi ili kola kao cjeline, čime su to to što jesu, a ne nešto drugo? Koji je tu *logos*, nutarnja njihova »riječ« ili »govor« samih stvari? Nakon svega što su rekli, Sokrat je prisiljen s obzirom na pokušaj određenja znanja kratko zaključiti:

»I dok mi tražimo znanje, bilo bi posve ludo kazati da je ono pravo shvaćanje spojeno sa znanjem razlike ili sa znanjem bilo čega. Znanje, moj Teetete, ne može biti ni percepcija (*αἴσθησις*) niti pravo shvaćanje popraćeno objašnjenjem« (*Teetet* 210 a-b).

Drugim riječima, kao da veli: Mi iznoseći *opaženo* o stvarima, opisujući na osnovi toga svojstva stvari (sličnosti, razlike, količine, i sl.), ipak ne dohvaćamo bivstvo kojim su one to, a ne nešto drugo. Ne objašnjavamo stvari, jer ne dohvaćamo njihove *logoi*, o njima, bez objašnjenja logosa dijelova i općeg logosa stvari, nemamo pravog znanja.

Je li ovdje posrijedi Platonov skepticizam s obzirom na vrlo važno epistemologijsko pitanje znanja, u koji nas je namjerno vodio i u koji nas je htio dovesti? Možda. No, ipak, radije pomišljam da izražava svojevrsno čvrsto stajalište, da polazi sa svoga radikalnog konceptualnog realizma.<sup>4</sup> Jer što (Platon) misli pod logosom stvari pobliže tumači, primjerice, u dijalogu *Sofist* (259e). Tu Stranac kaže da je govor, *logos* συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν, 'zagrljaj', preplet, grljenje među idejama (pojmovima).<sup>5</sup> Njegova poruka glasi da mi mišljenjem (*διάνοια*), tražeći istinu, taj *logos* stvari otkrivamo samo donekle, ali ipak otkrivamo. Bitak je red i smisao koji u dijalektičko-logičkom dijalogu otkrivamo: ideju u različitom mnoštvu, a u jednome mnoštvu, što je ustvari razlikovanje po rodu ili vrsti (*γένος*).

Zato je u *Teetetu*, prije prelaska na razmatranje te treće definicije, koja u prvi plan izbacila *logos*, na usta Sokratova naglasio da i u takvom otkrivanju istine valja biti uporan, jer »ako ostanemo na miru, očigledno je da ništa nećemo otkriti« (*Teetet* 201a). Sudionici u dijalogu doista su bili uporni. Ali, ni nakon svega, u nedostatnosti ponuđenih tumačenja što je *logos* kao kriterij istinitosti u pravoj spoznaji stvari, prisiljeni su zaključiti: Ne razumijemo čime su stvari to što jesu, dakle nismo protumačili što su im njihova bivstva (*οὐσίαι*), nemamo

<sup>4</sup> Usp. Kazimierz AJDUKIEWICZ, *Problems & Theories of Philosophy*, prev. H. Skolimowsky, A. Quinton, Cambridge – London, Cambridge University Press, 1975, 84.

<sup>5</sup> [259ε] τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Rastavljati svaki pojedini pojam od svega znači najpotpunije iščezavanje svih razgovora jer nam kroz međusobno prepletanje pojmova nastaje govor [usp. Platon, *Sofist (ili o bitku, logičko-dijalektički dijalog)*, s grč. prev. i bilj. popratio Milivoj Sironić, redig. i predg. napisao Branko Bošnjak, Zagreb, Naprijed, 1979; [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D260d- \(10.06.2021\)](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D260d- (10.06.2021))].

o njima pravog znanja, ali i to jest neko znanje. Mi bismo rekli, imamo filozofsko ili znanstveno znanje. U filozofiji znanosti se zato kaže da je dijalog *Teetet* završio aporično, nedorečeno, u bespuću, bez zadovoljavajuće definicije znanja o stvarima.

Držim da se slično dogodilo i u dijalogu *Fedon*.<sup>6</sup> U njemu se također problematizira pitanje znanja, sada znanja o čovjeku, o smislu njegova življenja i umiranja, o njegovoj duši za koju se drži da je *logos* čovjeka i za koju se nastoji dokazati da je besmrtna, te da postoji život i nakon smrti. Dramatičnosti dijaloga, napisana otprilike sedam godina nakon Sokratova ispijanja otrova, pridonosi činjenica da ga Platon smješta neposredno prije tog događaja. Uporno nastoji iznaći dokaze da duša u smrti ne nestaje skupa s tijelom i tako doći do istinitog shvaćanja čovjeka, smisla ljudskoga i svoga življenja i umiranja.

Nakon uvoda, pravi razgovor započinje Kebet pitanjem o samoubojstvu: Zašto bi bilo zlo ako se netko sam ubije? Sokrat odgovara da su bogovi čuvari ljudi, da se o njima brinu te da nikome nije slobodno otimati im njihovo blago bez njihova dopuštenja. Kebet i Simija mu prigovaraju da je rekao da mudar čovjek želi umrijeti. Sokrat objašnjava da u životu ima ugodnosti i da nitko od njih ne bježi, ali da su tjelesna zadovoljstva poput hrane, pića i spolna užitka kratkotrajna i varljiva, a u smrti odvajanjem duše od tijela nastupa oslobodjenje, kao 'iz nekog zatvora' pa filozof koji teži spoznaji istine u tome može imati najviše uspjeha kad je duša »sama za se« (*Fedon* 64d-65a). Retorički pita: »Ne zazire li duša filozofova silno od tijela i bježi od njega, a traži da bude sama za se.«<sup>7</sup> Koliko god može, filozof mora nastojati izbjeći zamke tijela pa je filozofija doista takvo življenje da je čišćenje u pripravljanju za smrt (usp. 67e). Inače, mudrost, hrabrost i umjerenost ključne su vrline u Platonovim spisima, uključene i u definiciju pravednosti u *Državi*.

Sokrat bi volio biti među mudrima, koji se ne boje smrti, a što se njega tiče »gaji nadu da mrtve nešto čeka, i to, kao što se i priča od davnina, nešto kudikamo bolje čeka čovjeka dobra, a ne zla« (63c). Iznosi tri dokaza u prilog besmrtnosti duše (69e-84b). U drugome (75e) je naglasak na prisjećanju: Ako se duša sjeća onog što je vidjela prije ulaska u tijelo, znači da je postojala prije nego što se povezala s njim. Dalje, Had je prikazan kao mjesto gdje duše ponovno dolaze u dodir s čistim bitkom i motre ideje. Simija i Kebet stavljaju prigovore, a Sokrat

<sup>6</sup> Od hrv. prijevoda za dijalog *Teetet* ovdje se koristi: Platon, *Teetet (ili o znanju, istraživački dijalog)*, s grč. izv. prev. i bilj. popratio Milivoj Sironić; predg. i redak. Branko Bošnjak, Zagreb, Naprijed, 1979. Za drugi dijalog: Platon, *Fedon*, prijevod Koloman Rac, uvod i bilj. Jure Zovko, Zagreb, Naklada Jurčić, 1996. Grčki izvornici: *Teetet*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dTheaetetus>; *Fedon*: <http://khazarzar.skeptik.net/books/plato/phaidong.htm> (10.06.2021).

<sup>7</sup> Tijelo samo smeta, njegove potrebe za hranom, »pa još ako navale bolesti kakve, ne daju nam goniti za onim, što zaista jest« (66 b-c). Usto »napunjuje nas ljubavlju, požudom, strahom i svakojakim podobama i tolikim tricama i kućinama, te se zapravo uistinu od njega, štono riječ, ne možemo nigda ni razabrati« (66 c). A »ako se zbog tijela ne može ništa dokraja spoznati, bit će jedno od dvoga: ili se nigdje ne da steći znanje ili poslije smrti« (66 e).

odgovara (84 c-107b). Zanimljiv nam je odgovor Kebetu (95a-107b) u kojem je intelektualna povijest Sokratova (96a-102a), neki misle zapravo Platonova.

Početno, u mladosti, Sokrata su privukle prirodne znanosti, pitanja kako se hrane živa bića, kako je na nebu i na zemlji. Brzo je vidio da malo što tu može saznati, »ne doznadoh ni o čemu zašto nastaje ili gine ili jest« (97b). Privukao ga zatim filozof Anaksagora (500-428 pr. K.) koji tvrdi da je »um svemu uzrok« (97c). No razočarao se jer je i Anaksagora uzrok stvari nakraju ipak vidio u zraku, eteru, vodi, pribjegavši mehanističkom objašnjenju. »Ostavih ga se, pa kako ne mogah ni sam kakav /uzrok/ naći ni naučiti od drugoga, zaplovih po drugi put u potragu za uzrokom« (99d).<sup>8</sup> Dohvaća se najjačeg dokaza, nauka o idejama, formama, prihvaća opstojnost lijepog i dobrog, itd. i to primjenjuje na sve stvari kao objašnjenje – od ideje lijepog je u njima primjerice »nazočnost«, »udioništvo« (μέθεξις) lijepog u lijepoj stvari (110d-e), velikog od ideje veličine, malog od malenosti itd. Složili su se da je »svaka ideja nešto, a ostalo sudjeluje u njima« (102b).

Unutar svijeta ideja smješta se i taj četvrti dokaz za besmrtnost duše (102b-107b). Nije bez Simijine sumnje.<sup>9</sup> A mit o zagrobnom postojanju (107c-115a) koji slijedi ipak je samo mit. Završno tu je dirljiv opis okolnosti povezanih sa Sokratovim ispijanjem otrova (115a-118a). Hans-Georg Gadamer kritički pomišlja da nakon primjedbi Simije i Ekharta, ni Sokrat nije uvjeren u snagu toga najjačeg dokaza.<sup>10</sup> Dakle, kako se čini, i ovaj je dijalog o znanju, konkretno o znanju smisla čovjekova življenja i umiranja, završio nedorečeno, aporično.

## II. Logos je prema dijalogu Sofist u mišljenju o stvarima »preplet ideja« (συμπλοκή τῶν εἰδῶν, 259e5-6), od kojeg (prepleta) je bivstvo (οὐσία) stvari

Zašto neuspjeh u tumačenju logosa stvari i čovjeka, koji je obrazloženje, objašnjenje čime su to što jesu, spoznaja njihova bivstva (οὐσία)? Očito, cijeli

<sup>8</sup> Tema o traženju istine kao prve plovidbe i druge plovidbe, opisuje se u dijalogu *Protagora*. Prva plovidba (πρότερος πλοῦς) je pomoću jedara, dakle snagom vjetrova, nastojanje spoznaje svijeta motrenjem, putem osjetila i razmišljanjem o opaženom. Druga plovidba (δευτερος πλοῦς) je naporno i ustrajno umsko naprezanje, plovidba veslanjem, bitna usmjerenost na ono do čega samo um (duša) može doći, jer urođeno ima sjećanja na ideje ili oblike (forme) stvari, dakle na opće i potpuno, iz pretpostojanja (nauk o reinkarnacijama).

<sup>9</sup> 107b: »Zaista, kaže Simija, ni sam ne znam, kako da po onom bar, što se govorilo, ne vjerujem. Ali opet onamo poradi zamašnosti onoga, o čemu je govor, a ovamo s prezira prema slabosti ljudskoj prisiljen sam još gajiti u sebi sumnju o rečenome. – Ali nemoj, Simija, reče Sokrat, samo ovako, nego koliko imaš pravo, kad to kažeš, toliko treba i prve osnovne misli bolje ogledati, makar bile vama vjerojatne. I ako ih dovoljno razložite, povest ćete se – tako ja mislim – za dokazom, koliko se god čovjek može povesti; pa bude li to sigurno, ne ćete tražiti ništa dalje.«

<sup>10</sup> Usp. Hans-Georg GADAMER, *Početak filozofije*, s njem. prev. Tomislav Bracanović i Željko Pavić, Zagreb, Hrvatski studiji – Studia Croatica, 2000, 48.



spoznajno-teorijski napor u oba dijaloga nije ni mogao završiti drukčije. Bivstva ili esencije bića hoće se naći u bićima na način na koji ih tamo jednostavno – mišljenjem, na osnovi sjetilnog opažanja – nema. U Platonovu konceptualnom realizmu, bivstvo stvari (*οὐσία*) je ideja o njoj. Ona je njeno fundamentalno ontološko i pokretalačko ili uzročno *počelo*, dakle metafizički uzrok. Opća ideja (*γένος*) stvari u sebi ima mnogo posebnih ideja koje sve skupa povezuje *logos*, tako da je stvar cjelina koja pokazuje posebna svojstva. Prema opširnijem tumačenju što je *logos* stvari koje imamo npr. u dijalogu *Sofist* (259e5-6) *logos* prepleće ili u zajedništvu spaja sve ideje (kao *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*) u našem mišljenju o nekoj stvari. Sukladno spomenutom konceptualnom realizmu, ideje su ontološki prije postojanja stvari, bivstvo (esencija) prethodi egzistenciji. A što mi vidimo motrenjem stvari? Vidimo njihova svojstva. Govor (*logos*) stvari čovjek nastoji razumjeti, razmišljanjem (*διάνοια*) o svojstvima koja opaža putem osjetila, protumačiti ‘govor’ (*logos*) stvari, te istinu o njoj izreći u dijalogu koliko-toliko svojom riječi, govorom. Tako je potraga za *logoima* ustvari potraga za bivstvom stvari. Bivstva stvari i čovjeka su unutarnja počela bića, prema Platonovu Sokratu, njihove *eide* (pl.), među kojima je i duša. Sve su od Najviše Ideje Dobra (*Država*, 597b).<sup>11</sup> No, zbog slojevite i složene isprepletenosti mnoštva ideja ozbiljenih u tvarnim bićima, nemoguće ih je obuhvatiti mišljenjem na temelju onoga do čega dolazimo gledanjem, slušanjem, premjeravanjem dijelova i sl. Odatle u pokušaju određenja pravog znanja o stvarima i o čovjeku, o onome što je njihovo bivstvo ipak – neuspjeh.<sup>12</sup>

Prispodobimo to s nekim djelima ljudskog stvaralaštva. Recimo, *logos* ili ‘duša’ neke simfonije je prvo bila u zamisli skladatelja, a »zapisana« se iskazuje glazbalima ili glasom. Ona ima svoje bivstvo, *ousia* i *logos*. Bivstvo joj je opća ili glavna misao, a *logos* je poveznica među posebnim mislima unutar te glavne misli. *Logos* je poredak, red i smisao, skladnost i suvislost cjeline. No, kako samu (za)misao zadovoljavajuće protumačiti? Ili, kako – našavši se pred nekim remek-djelom graditeljstva, na osnovi samog gledanja, pipanja, mjerenja, shvatiti njegovo bivstvo? Sa sigurnošću možemo samo reći da nismo pred nasumične nabacanim gradivom. ‘Dušu’ mu možemo barem donekle dohvatiti jedino umom, razumijevajući donekle misao onoga koji ga je zamislio, recimo suvremenim rječnikom, projektirao ili programirao. To se može reći i za sva tvarna bića svijeta. Znanosti proučavaju, posredno, njihova svojstava te dokučuju koji

<sup>11</sup> Platonov učenik Aristotel u svojoj teoriji, koja je kasnije nazvana hilemorfizam, sve *morfae* (lat. *formae*) vidi unutar potencijala prve tvari (*prote hyle*). Toma Akvinski, dakako, izrijeком slijedi Platona (usp. *Sum. Th.* I, q. 75, ljudsko biće je spoj dviju nepotpunih supstancija, ‘od spiritualne i tjelesne’, koje skupa čine jednu potpunu).

<sup>12</sup> Ovdje je naglasak na misli kao proizvodu mišljenja, sposobnosti shvaćanja odnosnosti (engl. *relatedness*). Sva svojstva su od odnosa (*supervenience, emergence theory*) koje opažanjem i razmišljanjem dohvaćamo na nekoj razini složenosti, kojoj uzročno prethode složenosti odnosa na nižim razinama samih dijelova od kojih je stvar ili biće. Znanstveno znanje neminovno je djelomično, promjenjivo, podložno provjeri i preispitivanju.

su uzroci djelovali pri njihovu postanku, objašnjavaju neka glavna svojstva dijelova i cjelina, strukturnu i, u nekih, funkcionalnu povezanost. Ali, teško možemo reći da im dohvaćamo bivstvo, njihovo počelo (uzrok) kojim su to što jesu. Suvislost stvari samo se sluti i djelomice uviđa (engl. *insight*) – umom.

Ili uzmimo čovjeka. Biološki rod *Homo* monotipski je rod, ima samo jednu vrstu *Homo sapiens*, a filozofski se tradicionalno definira kao živo biće, životinja, koja je obdarena razumom, *animal rationale*. Dakle, opisno se ističu neke glavne oznake. Nikad nam ne pada na pamet da smo time dokraja ili iscrpno objasnili što je čovjek, čak ni to što stoji pod dvjema spomenutim oznakama: razumna životinja, *animal rationale*. Zadovoljimo se, prešutno, jer tobože znamo što je život (*animal*) i što je *um*, *razum* ili *ratio*. Znanstveno znanje tu sigurno ne s-hvaća, ne dohvaća *logos* tu-bitka zvanog čovjek, svakako ne u smislu njegova punog razumijevanja. Zapravo ne samo da ne znamo što je *život*, nego ni što je *tvar* (materija).

Slijedi zaključak da može biti znanstvenih znanja o stvarima, to jest nekog znanja koje je uvijek samo djelomično, vjerojatno, relativno, otvoreno promjeni, koje nije *pravo znanje*, u smislu predložene definicije u dijalogu *Teetet*. A čini se da taj filozofski zaključak dijaloga *Teetet* vrijedi i za znanje do kojega možemo doći o čovjeku, što je tema dijaloga *Fedon*.

Dakako, sve rečeno vrijedi i za teološko znanje u polju neke od triju abrahamskih religija. Tu je svijet djelo Božjeg stvaranja u kojemu, postanku stvari i čovjeka, ontološki prethodi Stvoriteljev naum stvaranja, njegove *zamisli*. U nastojanjima neke od tih teologija da dođu do istinitih mišljenja o stvarima i čovjeku kao Božjem stvorenju, makar imale na raspolaganju i podatke dobivene objavom, može se reći da i one dolaze samo do nepotpunog znanja, da u vjeri svoje teološko *znanje* o svijetu, čovjeku i Bogu *moгу* uvijek dalje produbljivati, sve bolje razumijevati, ali ni to *znanje* nikada nije ni apsolutno, ni nepromjenljivo. Jedino je, putem sadržaja koje ima iz objave s obzirom na kakvoću *razumijevanja* svijeta prirode i čovjeka, u prednosti pred drugim znanostima u razumijevanju misli, ideja (*εἰδη*) Stvoritelja. Ono specifično što neka kršćanska teologija može ponuditi svijetu, čime može poslužiti u zajedničkoj potrazi za istinom ili *smislom* svega stvorenog, jest Događaj Krist. Jer on je utjelovljeni Božji Logos.

Ovdje se dakle Platonove *ideje* teološki poistovjećuje s Božjim za nas nedokučivo složenim mislima. Stvari svijeta, stvorene po božanskom Logosu i Duhu imaju svoj 'govor', svoj *logos*, iskazom reda, suvislosti i razumljivosti. 'Iza' organizirane stvari (a u svijetu ništa nije neorganizirano!) uzročno stoji, odnosno ontološki i ontički organizaciji prethodi *misao*, može se kazati i *zamisao*, nacrt ili program. Postoji u polju prirodne znanosti nešto što nas barem malo izravnije približava tumačenju tim zamislama, koje su *logos* stvorenih stvari, ozbiljene misli Stvoritelja. Uzimam primjere iz biologije, поблиže iz genetike i neuroznanosti.



Prvi, činjenica je da je u genotipu koji nastane nakon oplodnje jajne stanice, u zigoti, sveukupnost genske zalihe (*gene pool*) genoma neke vrste. Od nje će se razviti novi organizam, ljudski ili bilo koji drugi višestanični organizam koji se sastoji od milijarda stanica. Filozofsko-teološki posve je legitimno tu vidjeti nutarnju racionalnu bliskost između nečega što je plod ljudskog uma, a to su računalni *programi*, i nečega što je epohalno otkriće suvremene znanosti o životu, biologije. U slučaju kompjutera, programi su *softver*, zamisli uma programera, unutar dijelova od metala i plastike (*hardver*). Nakon otkrića genske šifre, nakon upoznavanja građe makromolekula nukleinskih kiselina DNA i RNA, te njihovih uloga u postanku organizama, počelo se govoriti i pisati o *genetičkim programima*, odnosno da u *genomima* pojedinih vrsta živih bića postoji nešto posve nalik na programe u našim računalima. Znanstvenici su to s udivljenjem priznali, govoreći o genetičkim programima. No ubrzo se s tim prestalo, iako se i nadalje govori o genskim kodovima (šiframa), čitanju i prenošenju obavijesti (informacija), zapisima (*records*) i porukama (*messages*) – što sve doista jest u živim stanicama.<sup>13</sup>

Iako nema sumnje da se Aristotel nije priklonio objašnjenjima svrshodnosti u prirodi kao učinku namjerne i svjesne djelatnosti sa strane Prvog Uzroka ili Nepokrenutog Pokrećućeg (*κινούν ἀκίνητον*), stoji da i on u Platonovom *eidos*, odnosno u svojoj *morfe*, nalazi *uzrok postanka* jedinki svake vrste, bilo neživih bilo živih bića koja imaju specifično bivstvo i posebnu *narav* (*φύσις*). Poznato je da je on u *sjemenu* vidio formativni princip (oblikotvorno počelo) naslutivši, načelno, na temelju iskustva i promatranja, ono što je logično, izvodio iz fundamentalno metafizičkih počela prve tvari (*πρώτη ύλη*) i Prvog Uzroka, a u medicini i fizici je bilo zaboravljeno u daljnjih više od tisuću i pol godina. Prema mišljenju nekih uglednih autora, on je u biologiji u neku ruku vidio ono što je, kako smo upravo spomenuli, otkrila genetika.<sup>14</sup> Dakako, teolog može analogno promišljati o *svim* promjenama u svijetu, vidjeti ih kao ozbiljavanje *nacrta ili*

<sup>13</sup> Navodeći druge autore, poznati evolucijski biolog Ernst Mayr navodio je riječi poznatog biologa B. Renscha (1969.) da se »življenje sastoji od djelatnosti samoizgrađenih sustava koji su pod kontrolom genetičkog programa«, a za neke druge pokušaje odgovora na pitanje što je život, sam kaže: »Ti iskazi više su opisi negoli definicije; oni sadrže neke tvrdnje, koje nisu nužne, a ispuštaju spominjanje genetičkog programa, *možda najznačajnije oznake živućih organizama*« (isticanje moje) (Ernst MAYR, *To je biologija. Znanost o živome svijetu*, prev. Josip Balabanić, Zagreb, Dom i svijet, 1998, 262).

<sup>14</sup> Priličan odjek izazvao je članak nobelovca biofizičara Maxa Delbrücka »Aristotle-totle-totle«, u: J. MONOD, E. BOREK (ur.), *Of Microbes and Life*, New York, Columbia University Press, 1971, 50-55. Može se čitati u pdf na <https://www.scribd.com/document/148185547/Delbruck-Max-Aristotle-totle-totle-art-de-1971>, a o kritičkim reagiranjima na nj npr. u: Alexandre E. PELUFFO, *The »Genetic Program«. Behind the Genesis of an Influential Metaphor*; <https://www.genetics.org/content/200/3/685> (20.06.2020). Posve je razumljivo da neopozitivistička znanost nije mogla zamisliti samu mogućnost nekih namjernih svrhovitosti u svijetu (osim, dakako, ljudskih) pa je zanimljivo čitati o reagiranjima na Delbrückov pokušaj radikalne rehabilitacije dubljih aspekata Aristotelove biologije i njegova utjecaja na razvoj znanosti, konačno nakon sloma njutnovske mehanike u 19. st. [usp. <https://www.genetics.org/content/200/3/685> (20.06.2020)].

programa nalik na spomenute genetičke programe u živom dijelu svijeta. Tu izrazi *program*, *informacija*, *zapis* (*genetic record*), *poruka* (*message*), *prepisi- vanje* (*transcription*), *prevođenje* (*translation*) itd. nipošto nisu puke metafore nego stvarnost.

Drugi, agnostici ili ateistički raspoloženi mislioci, rado će istaknuti da u proučavanju nežive prirode *znanost* nije otkrila postojanje nekoga općeg teleološkog počela.<sup>15</sup> Doista, u jednom se svi filozofi realisti slažu: o svemu što je u svijetu, dakle i o čovjeku, sjetilnim iskustvom i razmišljanjem dobivamo podatke o uzrocima svojstava stvari, o jednoj od razina bivstvujućeg, o osjetilima dostupnoj 'vidljivoj' razini. Prirodu *sve znanosti* mogu tako objašnjavati tumačeći jedne prirodne uzroke drugima, dakle samu prirodu prirodnom. Ono što je *nevidljivo* u vidljivom svijetu obuhvaća se pojmom teleološkog principa, svrhovitosti dostupnih jedino umu. Svi prirodni predmeti, od kvarkova do najviših oblika složenosti u živome svijetu, imaju u sebi tu suvislost odnošaja među dijelovima i svog odnosa spram cjeline višeg reda, imaju funkciju.

Vratimo se primjeru genetičkih programa. Bit genetičkih programa nije njihov mehanizam fizikalno-kemijskih procesa tijekom embrionalnog razvitka ili ontogeneze, nego *lik* novog organizma koji je u genotipu nesumnjivo *uprogramiran!* Dakle, nije u samom gradivu od kojeg su nukleotidi (monomerne jedinice nukleinskih kiselina) nego *program*, skup *uputa* kojima su tako raspoređeni da suvislo pokreću i zaustavljaju fizikalno-kemijske promjene dok ne izgrade organizam. Tu su *programi*, umstvena ili inteligibilna razina, ontološki prvotna i uzročno glavna razina zbiljnosti, osjetilima neuhvatljiva. Platon, a prema njegovu pisanju i učitelj mu Sokrat, bili su čvrsto uvjereni da *stvari* imaju bivstva (lat. *essentiae*, sg. *οὐσίαι*), te da su to ideje, *eide* ili *logoi* stvari i da je na temelju sjetilnog iskustva jedino umom, filozofski, moguće i samo to iskustvo donekle premašiti.<sup>16</sup> Zato pokušaji da se do pravog znanja o stvarima dođe razmišljanjem, u *dijalogu s drugima* koji imaju um (dušu).

Slijedi u tom smislu drugi primjer, iz neuroznanosti za koji držim da je u neku ruku također vezan uz našu tematiku. U dijalogu *Teetet* Sokrat snažno ističe da tražeći istinu »duša razgovara sama sa sobom« (usp. 190a). Prvi put u povijesti misli pojavljuje se ideja o nekom 'urođenom znanju'.<sup>17</sup> Tijesno vežući pojmove duša, um, mozak, čini se korisnim upozoriti na neke spoznaje u vezi s

<sup>15</sup> Ernst MAYR, *Darwinov Veliki dokaz. Charles Darwin i postanak moderne evolucijske misli*, prev. Josip Balabanić, Zagreb, Dom i svijet, 2000. Spominjući neke filozofe koji su držali da evolucijski proces vodi svijet nekom savršenstvu, E. Mayr kaže: »Moderna znanost, međutim, nije bila u stanju utvrditi opstojnost neke takve kozmičke teleologije. Niti su otkriveni nekakvi mehanizmi ili zakoni koji bi omogućili djelovanje takve teleologije« (str. 83). Znanost o kojoj govori E. Mayr stvarno nije u stanju takvo nešto otkriti, ali ni argumentirano osporiti da postoji. U tome je srž nesporazuma oko ID (hipoteze Intelligentnog Dizajna).

<sup>16</sup> Usp. Platon, *Teetet (ili o znanju, istraživački dijalog)*... Ne percipira čovjek očima, ušima itd. nego kroz osjetila percipira duša (*Teetet*, 184c), tj. um.

<sup>17</sup> Usp. Zovko, Predgovor hrv. prijevodu *Fedona*...

evolucijom ljudskog mozga i s njom tijesno povezanih nekih sposobnosti našeg uma.

Riječ je ovdje o sposobnosti za religiozni osjećaj i za religiozno iskustvo. Kažu da postoji u ljudskom mozgu u području iza lijevog uha skupina od oko 200 milijuna neurona (*Limbic System*), o kojoj izravnije ovise mnoge sposobnosti za kognitivna, estetska i religiozna doživljavanja.<sup>18</sup> Pretpovijesna i arheološka proučavanja jasno su pokazala da vjerovanja u život nakon smrti postoje već u neandertalaca. Lakonski se kaže da čovjek nije mogao *zamisliti* da nakon smrti više ne postoji.<sup>19</sup> Životinje sigurno ne *zamišljaju* nikakvu budućnost. Dobro je dakle potvrđeno da je religiozno iskustvo od davnina široko rasprostranjeno u čovječanstvu. Smatram da se stjecanje sposobnosti za nj ne može shvatiti kao puka egzaptacijska sposobnost ljudskog uma/mozga. Što to znači – egzaptacija, egzaptacijska sposobnost dobivena evolucijom?

U biološku evoluciju pojam je ušao početkom 80-ih godina prošlog stoljeća. O nekim stečevinama u razvoju životinjskih vrsta govorilo se kao o preadaptacijama, prilagodabama za koje se činilo da su poslužile kao priprema za neku drugu osposobljenost. Dakako, sve se u evoluciji dobiva mutacijama i prirodnim odabirom za neku promjenu koja posluži kao prednost u borbi za život, za ustroje (strukture) nastale u jednom kontekstu, a koje razvijene služe za nešto posve drugo, umjesto adaptacije predložen je izraz egzaptacija.<sup>20</sup> Na primjer, jedna prilagodba, keratinozne tvorevine na tijelu nekih gmazova koje su ih štatile od hladnoće, preuzele su nove uloge u postupnom dobivanju sposobnosti letenja i to je odigralo ključnu ulogu u postanku cijelog novog razreda (*classis*), postanka ptica (*Aves*) od gmazova. Keratinozne izrasline imale su jednu ulogu koja se preobrazila u drugu.

Nastaje pitanje: može li se isto kazati za »suvišak« nekih skupina neurona u ljudskom mozgu koji su bili osnova za sposobnost religioznog iskustva? Je li i tu neka prenamjena uloga nekako dobivenih neurona u središnjem živčanom sustavu čovjeka? Neka egzaptacija?

Najprije poznata činjenica: vrlo rano, u pretpovijesna vremena, sigurno već u neandertalskih pučanstava prije više desetaka tisuća godina, paleoantropologija prepoznaje obredna sahranjivanja. Znači da je u tih ljudi bilo nešto što ih je osposobljavalo za religiozni osjećaj. Nadalje, sve poznate nam civilizacije i kulture imale su i neku religiju. Kako se religiozni osjećaj mogao pojaviti? Ima mišljenja da se sposobnost za to osjećanje razvila djelovanjem prirodnog odabi-

<sup>18</sup> Usp. Srinivasan RAMACHANDRAN, *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Humn Brain*, New York, Harper Collins Publishers, 1998.

<sup>19</sup> Usp. Saša HORVAT, *Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas' Understanding of the Human Being*, *Scientia et Fides*, 5 (2017) 2, 127-153.

<sup>20</sup> Stephen Jay GOULD, Elisabeth S. VRBA, *Exaptation. A Missing Term in the Science of Form*, *Paleobiology*, 8 (1982) 1, 4-15.

ra koji je podupirao religiju kao društveno korisnu prilagodbu.<sup>21</sup> Spomenutom Stephenu Jayu Gouldu religija je također primjer *egzaptacije* ili *spandrel* pojava. On se priklonio Freudovu tumačenju da se ljudski mozak prekomjerno razvio slučajno pa je čovjek tako, posve slučajno, došao i do svjesne samosvijesti, te do suvišnih pitanja kojima se bavi religija, poput pitanja o smislu života i o smrti. Religija je dakle nusprodukt korisne prilagodbe koju čini inteligencija, ali s nepotrebnim nusproduktom. Prirodni odabir zaista djeluje mehanički (nužno) na ponuđenim mutantama u potomstvu, pri čemu se kaže da su mutacije slučajne. Ali ostaje pitanje zašto se mozak baš tako, tj. 'prekomjerno', razvio mimo onoga što je bilo nužno za preživljavanje?

Filozof, teolog i kvantni fizičar John Polkinghorne opširno piše o iskazima *religioznog iskustva* tijekom povijesti čovječanstva, поближе, u antici i posebno na primjeru iskustva susreta s Jednim (to jest osobnim Bogom) u Bibliji.<sup>22</sup> On također spominje neobično »brz rast« mozga hominida pri pojavi ljudskog roda (*Homo*), prije više stotina tisuća godina, te da se to doista može objasniti »učincima malih slučajnih genetičkih mutacija procesom selekcije«, ali sumnja da je to »sav uzrok svega što se dogodilo«, pa piše da je takvo objašnjenje jednostavno »čin slijepa vjerovanja«, i nastavlja: »Znanstveno je zanimljivo pitanje je li u toj priči više od toga rečenog«, pa upućuje na neka dodatna razmišljanja, primjerice, na otkrivanje nekih holističkih zakona prirode, zatim na opisivanje evolucije života kao »Prostora Dizajna« (a kaže da je to izraz koji rabi Daniel Dennett).<sup>23</sup> Polkinghorne piše:

»Nitko, naravno, ne može poreći da je evolucijska nužnost modelirala našu sposobnost razmišljanja tako da se osigura adekvatnost razumijevanja svijeta oko nas ili barem onoga dijela potrebnoga da se odgovori pritiscima preživljavanja. Ipak, *višak intelektualnoga kapaciteta* (moje ist.), koji nam je omogućio razumijevanja u mikrosvijetu kvarkova i gluona u makrosvijetu kozmologije velikog praska, u takvim je razmjerima da se zdravo za gotovo uzima vjerovanje kako je to jednostavno sretan nusprodukt borbe za životom.«<sup>24</sup>

Dakle, dobro upućeni kvantni fizičar pita kako je i zašto nastala pojava nepotrebnog »viška intelektualnoga kapaciteta« da se može shvatiti nevidljivi mikrosvijet, o kojemu naši predci nisu mogli ni sanjati? Sa stajališta evolucijske biologije slično se može reći u vezi s postankom sposobnosti za religiozni osjećaj od kojeg je proisteklo golemo religiozno iskustvo čovječanstva. Čini se

<sup>21</sup> Od starijih autora to se ističe u djelu Herberta Spencera, a i Charlesa Darwina (usp. *Podrijetlo čovjeka i odabir u odnosu na spol*, prev. i predgovor napisao Josip Balabanić, knj. I, 45-48; 69).

<sup>22</sup> John POLKINGHORNE, *Vjera u Boga u doba znanosti*, prijevod Miroslav Furić, Split, Verbum, 2019, 143-147 (usp. i Horvat, *Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding...*, a o pojavi religioznosti tijekom evolucije ljudskog roda: Saša HORVAT, Richard PAVLIĆ, *Teološka antropologija pred izazovom (evolutivne) kognitivne znanosti o religiji, Diacovensia*, 28 (2020) 3, 303-317, poseb. 307.

<sup>23</sup> *Isto*, 118-119. Autor apostrofirava Dennetta jer se Dennett sâm deklarira kao ateist i sekularist.

<sup>24</sup> *Isto*, 16.

da se taj pojam egzaptacije, ipak, ovdje *ne može* primijeniti ni s obzirom na evoluciju ljudskog mozga koji je zasigurno fizioanatomska podloga našega uma. Jer ne samo da ljudski mozak nije strogo specijaliziran, tj. adaptiran izrazito samo za neku funkciju u borbi za opstanak, nego je skupa s drugim dijelovima središnjeg živčanog sustava najbolji primjer neopisivog ustrojstvenog *viška sposobnosti*, za koje je u evoluciji osposobljen kao posve otvoren (fundamentalno nespecijaliziran) sustav, ne samo za odgovore na promjene u životnom okolišu, nego i u postupnom stvaralačkom (kreativnom) razumijevanju i svjesnom *mišljenju* okoliša od strane pripadnika roda *Homo*.

Polkinghorne samo upozorava na istu činjenicu koju ističu i evolucijski biolozi. Evolucijska je nužnost modelirala našu sposobnost razmišljanja kojom odgovarajuće razumijevamo svijet oko sebe ili barem onaj dio koji nam je potreban da opstanemo. Ali zašto je razvila i taj »višak intelektualnog kapaciteta koji nam je omogućio prodor u mikrosvijet...«<sup>25</sup> s kojim se čovjek *nije* mogao susretati? Tu nema zadovoljavajućeg odgovora. Jer dovoljno razvijeni mozak bio bi omogućio našim predcima uspješno preživljavanje i bez nekoga takvog nutarnjeg religioznog osjećaja i iskustva. I bez njih bi ljudska pučanstva sigurno bila uspješno preživjela. Ljudski um je osposobljen za neograničenu imaginaciju nečeg što putem osjetila, ćutilno ljudi nisu mogli doživjeti? Zašto?

Skupa s biologom Françoisom Jacobom priznajemo: »Premda je naš mozak poglavita prilagodbeni znak naše vrste, za što je on prilagođen uopće ne znamo.«<sup>26</sup> Štoga stavili pod pojam ljudske naravi, religiju koja proistječe iz sposobnosti te razumne naravi jednostavno je nemoguće izostaviti. Religiozna vjerovanja dolaze od spontanog povjerenja u prve principe koji urođeno tvore mentalnu podlogu stvarnosti zvane osoba: tu su aksiomi, nešto što se ne mora dokazivati, primjerice mogućnost spoznaje istine, sama opstojnost svijeta i drugih osoba, neka sloboda izbora.

Kad se u teološkoj literaturi govori o religioznom osjećaju misli se na čovjekov osjećaj za sveto, tajanstveno i božansko, na nečije vjerovanje, etičke vrijednosti, odnos prema svetome. Usredotočuje se na nemir ljudskog srca, njegovu čežnju da otpočinje u Bogu i navodi se obično sv. Augustina.<sup>27</sup> Čovjek bi jednostavno u svojoj tjelesnoj *profanosti* kao suprotnog pola duhovnosti, duhu, po svojoj *naravi* bio sposoban za takav osjećaj. U tom smislu, mogli bismo kazati da je za nj *apriorno sposoban*.<sup>28</sup> Religiozno iskustvo se u doživljavanju svijeta (dakle, psihičkom doživljavanju ili osjećanju sebe i prirode), kako razlaže Rudolf Otto,<sup>29</sup> kreće između dviju suprotnih napetosti, između dva pola: prvog

<sup>25</sup> Usp. Polkinghorne, *nav. dj.*, 16.

<sup>26</sup> François JACOB, Evolution and Tinkering, *Science*, 196 (1977) 1161-1166.

<sup>27</sup> Na samom početku svojih *Confessiones (Ispovijesti)* Augustin piše o nemiru ljudskog srca, koje može naći smirenje samo u Bogu.

<sup>28</sup> Ovdje prepoznajemo Platonov nauk o reinkarnacijama duše i teoriju prisjećanja (*ἀνάμνησις*) (usp. Zovko, *Uvod u Platonov Fedon...*, 16).

<sup>29</sup> Usp. Rudolf OTTO, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966, 19.



polu koji je, najprije, osjećaj 'zastrašujućeg' (*tremendum*) i potom 'zadivljujućeg' (*fascinans*).

Nadalje, osim te ljudskom umu prirodene sposobnosti za religiozni osjećaj, dakle osjećaj nečega duboko nutarnjeg, postoji još jedna slična sposobnost koja je, barem početno i u osnovi povezana sa sposobnošću za religioznost. Riječ je o sposobnosti razumijevanja odnosnosti, *relacionalnosti*. Čovjek, motreći stvari oko sebe, može lako shvatiti da sve što u stvarnome svijetu postoji nastaje i postoji u obliku složevina (lat. *compositum*). Veće stvari su od manjih dijelova koji su međusobno u nekom suodnosu. A u školi već dijete nauči da ako se spoje dva atoma vodika i jedan atom kisika, nastane molekula vode. Spomenuti atomi koji imaju svoja svojstva stupe u *odnos* iz kojeg 'izroni' (emergira) posve novo svojstvo spoja zvanog voda. Ali i atomi su složeni od dijelova i ti dijelovi od dijelova.... Došavši zrelosti čovjek lako uvidi da ni društveni život nije moguć bez njegovanja odnosa. Prema Platonu, *logos* je ono što sve odnosnosti dijelova stvari ili bića spaja u smislene cjeline. A oni koji kažu da su vjernici neke od triju monoteističkih, abrahamskih religija reći će redovito da *vjeruju* da se čovjek sastoji od duše i tijela. Pa protumačiti *logos* čovjeka bilo bi isto što objasniti besmrtni život u njemu, dušu.

Ali, vidjeli smo da sudionici u Platonovu dijalogu *Fedon* nisu došli do zadovoljavajućeg znanja o čovjeku, jer polazeći u *razmišljanju* od podataka dobivenih putem osjetila, nema sigurnosti da je duša besmrtna. Problem je svakako u Sokrat/Platonovom dualističkom poimanju ljudskog bića, složevine od duhovne duše i tvarnog tijela. Pitanje je: ima li za kršćansku teologiju stvaranja kakva druga filozofija koja bi izbjegla platonovski (augustinovski, dekartovski) antropološki *dualizam* supstancija, dakle, neka bolja kršćanska teološka antropologija da možemo lakše dolaziti do potpunijeg znanja o čovjeku?

Ovdje se predlaže jedan oblik nereduktivnog fizikalizma (naturalizma).<sup>30</sup> Kako on izbjegava antropološki dualizam? Što se njime kaže novo? *Prvo*, Bog svijet *stvara*, nije stvaranje dovršeno, tako da sve nastaje prema njegovim zamislima koje se ozbiljuju, njegovom trajnom *stvaralačkom prisutnošću*, djelovanjem Božjeg Logosa i Duha Životvornog. Stvaranje je dakle proizvodnja ni od

<sup>30</sup> O raznim oblicima nereduktivnog fizikalizma, usp. npr.: Ernest NAGEL, *The structure of science. Problems in the logic of scientific explanation*, New York, Harcourt, Brace, and world, 1961; Donald DAVIDSON, Mental events. In *Essays on actions & events*, Oxford, Clarendon Press, 1980; Ansgar BECKERMANN, Introduction—reduction and nonreductive physicalism, u: Ansgar BECKERMANN, Hans FLOHR, Jaegwon KIM (ur.) *Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1992. Od novije literature, npr.: Jaegwon KIM, *Mind in a physical world. An essay on the mind-body problem and mental causation*, Cambridge, Mit Press, 1999; Nancey MURPHY, Physicalism without reduction. Toward a scientifically, philosophically, and theologically sound portrait of human nature, *Zygon*, 34 (1999) 551-572; Nancey MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Kritički o radu Physicalism without reduction (1999) američke filozofkinje i teologije N. Murphy piše i Horvat, *Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding...*

čega (*ex nihilo*), a stvaranje svega što nastaje i opstoji svodi se na *odnos stvorenje – Stvoritelj* (Toma Akvinski).<sup>31</sup> Bog je dakle svijetu transcendentan, ali ujedno mu je imanentan: Stvoritelj je na djelu u stvarima.<sup>32</sup> *Drugo*, tu je nepotreban bilo koji antropološki dualizam supstancija. Čovjek nije spoj (*compositum*) od *dviju* supstancija, od spiritualne duše i fizičkog tijela, nego je jedna tjelesna sućnost 'živa duša' (Post 2,7), *živi život*. Od stvoriteljske prisutnosti Božjega Duha ima 'dah života' (sgrč. *πνοή ζωής*), *na ljudski* neumrla način. To znači da je živo ljudsko biće oduhovljeno tijelo (engl. *spirited body*) koje se iskazuje vrstovno posebnim svojstvima, imajući ljudsku narav. Isto vrijedi za svijet: bez takve stvoriteljske Božje prisutnosti svijet niti postaje niti opstoji, a sva doumljivanja oko tzv. prirodnih 'sila i zakona', prvog i drugih uzroka (*causae secundae*), svjesno ili nesvjesno su neki oblik deizma.<sup>33</sup> Od Prisutnoga Boga biblijske objave, u stvarima neživim i živim, svakome je i htjeti i djelovati (usp. Fil 2,13). *Treće*, kad čovjek umre Bog Stvoritelj, Otac koji ga je za/mislio, misli ga i u smrti, tako da čovjek kad biološki umre, uskrsne, kako je i Krist uskrsnuo.<sup>34</sup> Kao teolozi ovako imamo posla s *jednom* supstancijom živoga ljudskog tijela, koje je ujedno i *res extensa* i *res cogitans*, nema domišljanja o nepotpunim supstancijama (Toma Akvinski) a ni misaone akrobatike oko neumrlosti duše.<sup>35</sup> Četvrto, ovaj filozofsko-teološki pristup jest fizikalizam jer ne računa ni s čim što je *izvan* prirode nego samo u gnoseološki postupak uvodi uzročnu prisutnost Boga stvoritelja koji je transcendentan, ali ujedno imanentan svijetu i uzrok svega. Bog je tu i uzrok *uzroka*, *ali nije* dio prirode i takozvanih prirodnih uzroka. S gledišta znanstvene metodologije, tu u teološkoj antropologiji je posudba nosivih pojmova iz znanosti zvane filozofija u drugu znanost, u teologiju.<sup>36</sup> A s obzirom na

<sup>31</sup> Usp. Toma Akvinski, *Summ. theol.* I, q. 45, a2 ad 2.

<sup>32</sup> *Isto*, I, q. 22, a. 3, ad 2.

<sup>33</sup> Polazimo od određenja stvaranja u Tome Akvinskog: stvaranje je 'odnos stvorenje-Stvoritelj' (usp. Toma Aqu. *Summ. theol.* I, q. 45, a2 ad 2, prema Vjekoslav BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1998, 155.)

<sup>34</sup> To je kompleksno pitanje: »Jer ako mrtvi ne uskrsavaju, ni Krist nije uskrsnuo« (1 Kor 15,16). O uskrsnuću u biološkoj smrti od literature navodim: Perrier BENOÎT, Resurrection. At the End of time or immediately after Death?, u: P. BENOÎT, R. MURPHY (ur.), *Immortality and Resurrection*, New York, 1970, 103-114; *isti*, Resurrection. At the End of Time or Immediately After Death?, *Concilium*, 60, 103-126. Murray J. HARRIS, Paul's View of Death in 2 Corinthians 5:1-10, u: R. N. LONGENECKER, M. C. TENNEY (ur.), *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids, 1974, 317-328, posebno 322 i ss; Bernard P. PRUSAK, Bodily Resurrection in Catholic Perspectives, *Theological Studies*, 61 (2000) 64-105, 62-99.

<sup>35</sup> Obično se u teološkoj literaturi nije govorilo o besmrtnosti, nego o neumrlosti duše. U dijalogu *Fedon*, u prijevodu na hrvatski mora se međutim zadržati kod duše pridjev 'besmrtna', jer se za *psychē* osjeća da je vrlo bliska idejama, εἶδη, a za njih se misli da su vječne, premda Platon u *Državi* (597 b) izriješkom kaže da su *stvorene* od Najviše Ideje Dobra. Očito je posrijedi ontološki prioritet na strani Ideje Dobro, u ontološkom smislu.

<sup>36</sup> Preuzimanje jakih pojmova iz jedne znanstvene discipline u drugu metodologijski je posve legitimno (usp. William JAWORSKI, *Philosophy of Mind. A Comprehensive Introduction*, Wiley-Blackwell Publication, 2011, 71 i 73). Ovdje se u teologiju stvaranja uvodi jedan oblik nereduktivnog fizikalizma u kojem su filozofski pojmovi uzrokovanje (engl. *causation*) i imanentnost, sada kao Božja *neprekidna ili trajna stvaralačka* prisutnost. Ta se prisutnost

moćnosti teološkog znanja o ljudskom biću, što je također tema ove rasprave, dovoljno je reći da je ono uvijek bitno vezano uz Događaj Krista. Neki teolozi<sup>37</sup> misle da se ovakvim fizikalizmom nudi *više* životno vrijednih spoznaja o svemu stvorenom, o čovjeku i o Stvoritelju.

### III. Teološki osvrt na primjedbu u *Fedon* 84cd: postoji li mogućnost sigurnije »plovidbe«, dolaženja do (potpunije) istine o čovjeku uz pomoć »božanske riječi kakve«?

Platonov Sokrat želio bi dakle stvari sagledati 'u pravom liku njihovom' (*Teetet* 100 a), a to su njihove bestjelesne, savršene *eidee*, odražene u stvarima kao njihovi *logoi*. No, nije isto gledati pomrčinu Sunca gledajući u Sunce ili na njegovu odrazu u vodi (*Fedon* 99 d-e).<sup>38</sup> Drugim riječima, očito je da ljudski um nije sposoban s-hvatiti *εἶδη*, ideje, prave likove stvari, doći do pravog i potpunog znanja ni o čemu. *Logoi* stvari koje spoznaje na temelju sjetilnog iskustva (»prva plovidba«) jednostavno ne dovode do njihova pravog razumijevanja.<sup>39</sup> No, ni u »drugoj plovidbi« (*deûteros ploûs*) koja je mnogo teža, a sastoji se od napinjanja uma kojem je slika – veslanje, naprezanje ruku i mišića,<sup>40</sup> napor za koji će na kraju dijaloga reći da je vrijedan truda da se poduzima s obzirom na određenje znanja ne urodi punim uspjehom. Ovdje, u dijalogu *Fedon* naglašena je težina odgovora na krajnje pitanje kako da čovjek sigurno prispje na svoje odredište, odnosno kako da spozna kamo odlazi kad umre, koji je smisao života i umiranja. No tu, sasvim na kraju tog dijela dijaloga, *Fedon* ima nešto vrlo zagonetno u vezi s mogućnošću barem ublažavanja bitnih nedostataka u spoznaji logosa stvari i čovjeka. Naime, o znanju vezanom uz besmrtnost duše, kaže se da bismo možda sigurnije, lakše i brže mogli postići taj cilj kad bismo

---

može filozofski pojmiti kao neprekidan *odnos*. Fizikalizam, metodologijski reduktivan, računa samo na prirodne sile i zakone. Ovaj nereduktivni fizikalizam, također, ali Stvoritelj nije nikako dio čina stvaranja nego je uzrok uzroka, dakle i onog što se zove »silama i zakonima«. Posrijedi je, kako drugdje kažemo u ovom članku, metafizička (ontološka) *kategorija odnosa*.

<sup>37</sup> Npr. Nancey Murphy, Gisbert Greshake, Jacob Kremer a, posredno, pristankom na tezu u uskrsnuću čovjeka odmah nakon smrti Karl Rahner i dr. (usp. Prusak, *nav. dj.*).

<sup>38</sup> S metode prisjećanja (*Fedon* 76a), kojom očekuje spoznaju *ideja* zapamćenih iz pretpostojanja duše, ovdje Sokrat prelazi na metodu opažanja želeći da spozna nešto niže od ideja, *logoi*, opće pojmove, pa iako to nije gledanje stvari 'u pravom liku njihovom' (100a), 'otisnuo se' na drugu plovidbu jer i ta rodi nekim znanjem.

<sup>39</sup> Usp. Beyond Aporia, u: Andrew BENJAMIN (ur.), *Post-Structuralist Classics*, New York, Routledge, 1988, 10.

<sup>40</sup> Ovdje u dijalogu *Fedon* (100 a) Sokrat kazuje kako je odlučio »stvari gledati u pravom liku njihovom. Pa ovako se otisnuh (ὄρησα, zabrodio sam) i svaki put uzeh za osnovu pojam, o kojem sam sudio da je najjači« ([100a] τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὄρησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμένεστατον εἶναι...).

za tu 'drugu plovidbu' imali 'čvršći brod', riječ koja je nekako božanska. Simija govori Sokratu:

»Jer, meni se, Sokrate, čini jednako, kao i tebi, da je nemoguće ili teško i preteško takvo što već sada u životu znati stalno, ili je opet znak mlitava čovjeka, kad tko ne ispita na sve načine ono, što se o tome govori, već odustaje, prije nego je, ogledajući svakojako sustao. Ta tu treba jedno opraviti: ili treba doznati kako je, ili sam naći, ili ako se to ne može, bar najbolji i najjači dokaz ljudski prihvatiti pa, u opasnosti prebroditi životom, ako ne možeš sigurnije i bezopasnije prevalliti na čvršćem brodu, na božanskoj riječi kakvoj (*ἐπι λόγου θεῖον τινός*).«<sup>41</sup>

Stjepan Kušar u spominjanju nekakve božanske riječi kao sredstva spoznaje istine vidi nešto što Platon, kako se čini, nije nigdje drugdje šire objasnio.<sup>42</sup> Razumljivo je da se u nekih kršćanskih autora, do današnjih dana, to mjesto iz *Fedona* prevodi rabeći rječnik koji ni Sokrat ni Platon nisu mogli imati, izrijeком spominjući Božju objavu ljudima. Primjerice, u jednog novijeg takvog autora kaže se da bi ljudi morali u pokušaju odgovora na neka teška pitanja vidjeti sve do čega su drugi došli proučavanjem pa bi se, nakon što su i sami uporno promišljali, trebali osloniti na ljudske razloge te kao na nekoj lađi preploviti morem – »osim da se može uspješnije i s manje pogibli prijeći na čvršćem prijevoznom sredstvu, to jest pomoću objavljene Božje riječi.«<sup>43</sup> U izvornom talijanskom ovo posljednje glasi: »A meno che non si possa con maggiore agio e minore pericolo fare il passaggio con qualche più solido trasporto, con l'aiuto cioè della rivelata parola di un dio.« *Licentia poetica*, slobodno prevođenje? Ako se uopće želi znanstvenost, slobodno prevođenje ne smije biti iskrivljivanje smisla. Valja priznati međutim da je tu konjunktivom ipak ušćuvana hipotetičnost Simijine primjedbe.

A ima li neke koristi, 'primjena' od humanističkih znanosti? Što se kršćanske teologije tiče, filozof i teolog Stjepan Kušar piše da teološka znanost ima biti:

»(...) kulturnoj javnosti okrenuto lice kršćanske vjere koja je mjerodavno suoblikovala lik čovjeka kroz dugi niz stoljeća u prvom redu na europskom geografskom prostoru, a onda drugdje diljem svijeta, dakako, sa svim prednostima i nedostacima koji su vidljivi u povijesnom odjelotvorenju kršćanske poruke. Teologija u tom smislu ima također kritičku funkciju, kako prema unutra – u krilu kršćanskih zajednica – tako i prema vani, u koncertu glasova prisutnih u

<sup>41</sup> Usp. Platon, *Fedon*, preveo Koloman Rac, uvod i bilješke Jure Zovko, Zagreb, Naklada Jurčić, 1996, ovo 85c-d, 84-85.

<sup>42</sup> Kušar, *nav. dj.*, 19. Neki drugi autori ne vide ovdje neku hipotetičnost nego, obratno, Simija bi, primjerice, pod dojmom te usporedbe potvrdio Sokratovo mišljenje, pa jedan autor komentira dio 84 cd: »(Č)ak da nikad ne uzmognemo točno doznati što se dogodi nakon smrti, najbolje je da se držimo božanskog nauka o besmrtnosti duše kao neke vrste splavi.« Pa nastavlja misao, da pribjegnemo najboljoj teoriji do koje je došlo čovječanstvo – kao što je ta o reinkarnaciji – ploveći na sigurnijoj lađi... [usp. Sean HANNAN, *Teaching Notes on Plato's Phaedo*, [https://www.academia.edu/16090304/Teaching\\_Notes\\_on\\_Platos\\_Phaedo](https://www.academia.edu/16090304/Teaching_Notes_on_Platos_Phaedo) (10.08.2020)].

<sup>43</sup> Vidjeti npr. Luigi GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, Milano, BUR Rizzoli, 1998, 39-40.

društvima koji nastupaju s pretenzijom obrane i promicanja čovjeka. To znači da teologiji treba biti dana otvorena mogućnost da u interesu čovjeka dađe svoj doprinos u raspravama koje se u društvu vode o stvarima čovjeka.«<sup>44</sup>

Kaže također da teologija, postavljajući pitanje o Bogu, promišlja »u horizontu vjere koja misli« o čovjeku »i kako se svatko od nas shvaća, i kako živi u društvu i u svijetu.«<sup>45</sup> Promišljanje o znanstvenosti teologije zaključuje ovako:

»Teologija je humanistička znanost: o čemu god još bila riječ u njoj, njezin je središnji interes čovjek u svojem osobnom i zajedničarskom odnosu prema Bogu, riječ je o stvarima čovjeka radi čovjeka. Njoj je stalo do toga da na način dostupan svakom razumu pokaže jednu izvrsnu formu ljudskog života koja je motivirana i gradi iz vjere u Boga. Stoga je možemo također shvatiti kao teoriju jedne egzistencijalne prakse življenja, jednog puta života.«<sup>46</sup>

Kad u ovom članku pratimo dijaloge u kojima se odgonetava pitanje što je bivstvo (*ousia*) stvari, što je bivstvo čovjeka, i to se ne uspijeva filozofski protumačiti, postanemo svjesni da je teološko mišljenje, koje ima i svjetlo biblijske objave, dakle vjere, kad su posrijedi um (duša) i *logoi* stvari, kao njihova počela, tek u nešto boljem položaju od drugih znanosti ili znanstvenika. No da su bivstva stvari – misli Stvoritelja, da se stvari ili bića ozbiljuju jer Stvoritelj nije svijet 'stvorio', nego ga stvara, dakle i nas ljude, to teolog ne zna nego može vjerovati. U kršćanskoj teologiji stvaranja evolucijski pogled doista je poželjan jer je postao dijelom slike svijeta modernog čovjeka. Vječni stvaranjem čudesno ovremenjuje vječnost, pa je svijet u razvoju prihvatljiviji suvremenom čovjeku koji je radije subjekt negoli objekt događanja. Isto vrijedi za *dušu* kao istoznačnicu dara čovjekova *života* (na grč. *ψυχή*). Lijepo to na kraju Predgovora hrvatskom prijevodu dijaloga *Fedon* kaže filozof Jure Zovko: »A u *Fedonu* je na poetski način rečeno da duša nije ništa drugo nego ovremenjena vječnost u nama.«<sup>47</sup>

Vječnost smo u vremenu. Kršćanski teolog ima svoj osobit obzor za diskusiju o toj vremenosti, općenito o tvarnim bićima, stvarima. Kako? Prema dijalektičkoj teologiji Karla Bartha, u misteriju stvorenja, u misteriju čovjeka je spoj dviju neshvatljivih tajni, misterija Boga i misterija njegova stvaranja. Prema njemu u kalcedonskoj formulaciji o odnosu koji je uspostavljen utjelovljenjem, između *Logosa* i ljudske naravi postoje neke napetosti koje nisu riješene. Ističe da su one bile predmet rasprave već u otačko doba. Pobljiže, to su problemi identiteta *Logosa* u utjelovljenju, njegove nepromjenjivosti, božanskog sniženja (*kenoze*) i nemogućnosti trpljenja. U svojoj kristologiji za njih je Barth ponudio

<sup>44</sup> Kušar, *nav. dj.*, 25-26.

<sup>45</sup> *Isto*, 26.

<sup>46</sup> *Isto*.

<sup>47</sup> Zovko, Predgovor, u: Platon, *Fedon...*, 7-31, 31.



neka rješenja.<sup>48</sup> Najprije, u vezi s poimanjem Boga. Sva njegova ontologija je u duhu filozofije aktualizma koji kaže da čovjek o Božjem biću može nešto znati samo prema njegovim *djelima* (aktima) u odnosu na ljude. Tako, u Božjoj objavi, koja je objektivna činjenica, Bog se otkriva, prvenstveno, kao samosvijest te, drugotno, i posredovano, kao očitovanje sebe nama ljudima. On ostaje nama potpuno drugi čak u svojoj objavi riječima. On ne ulazi u povijest tako da bi postao dijelom njene vremenitosti nego svojim djelovanjem, u stvaranju i djelu spasenja, dotiče čovjekov svijet kao što tangenta dodiruje kružnicu kruga. A posredovanost Božjeg samo-otkrivanja, objave sebe i svoga božanskog života, događa se u osobi Isusa Krista,<sup>49</sup> a taj dinamičan događaj<sup>50</sup> traje. U utjelovljenoj Božjoj Riječi, u Isusu Kristu Bog prihvaća i čovjeka, tako da Isus Krist istodobno objavljuje Božju srdžbu i njegovo milosrđe. Sukladno toj dijalektičkoj teologiji Karla Bartha,<sup>51</sup> Bog je uvijek apsolutno transcendentan. Čovjek ga može spoznati kroz dijalektičko očitovanje »koje objedinjuje suprotnosti Boga i čovjeka, vječnosti i vremena«. »Istina o Bogu može se izreći samo dijalektički u tezi i antitezi, sinteza nije moguća. Sredina između tvrdnje i negacije može se shvatiti samo u Božjoj 'dvojnosti' koju (prema Barthu) čini jedinstvo Boga i čovjeka u Isusu Kristu, u kojemu se razina ljudskog iskustva dotiče s božanskom poviješću.«<sup>52</sup> S obzirom na svoje postojanje (egzistenciju), bez Božje Riječi čovjek ne može reći ništa. U Kristu, nestvorenoj Misli/Logosu, Očevoj Mudrosti razvidno je da je razumijevanje stvari, i smrti, u uskrsnuću Bogočovjeka iz smrti u život, »razumijevanje same smrti pomoću života«.

## Zaključak

Oba Platonova dijaloga o pravom znanju, o stvarima i čovjeku, završila su nedorečeno, aporično.<sup>53</sup> Filozofski, došlo do samog ruba mogućnosti puko

<sup>48</sup> Usp. Darren O. SUMNER, *Karl Barth and the Incarnation. Christology and the Humility of God*, New York, Bloomsbury T&T Clark, 2014.

<sup>49</sup> Usp. *isto*, 13-14.

<sup>50</sup> Usp. *isto*, 158.

<sup>51</sup> Uz pojam dijalektičke teologije veže se najviše protestantska teologija, a u njoj su osim Karla Bartha i njegove škole, još najpoznatija imena F. Gogarten, E. Thurneysen, E. Brunner i R. Bultmann. Naglasci su u njih, razumljivo uz neke razlike i posebnosti, na ljudskoj egzistenciji, smislu vremenitosti i bezuvjetnoj Božjoj ljubavi.

<sup>52</sup> Usp. *Dijalektička teologija*, u: Adalbert REBIĆ (gl. ur.), *Opći religijski leksikon*, Zagreb, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2002, 191.

<sup>53</sup> S obzirom na argumentaciju u dijalogu *Fedon* ima, dakako, i drukčijih mišljenja. O dokazima u prilog besmrtnosti duše koje Platonov Sokrat iznio, i njihovim slabostima, vidjeti npr. Michael PAKALUK, *The Ultimate Final Argument, The Review of Metaphysics*, 251 (2010) 643-677, posebno 644. Nakon Sokratova odgovora na Kebetove sumnje (95a-107b) o besmrtnosti duše i o završnom dokazu (106 c-107 a), on bi Sokratu priznao da je posvema u pravu (πολλὴ ἀνάγκη). Simija međutim ipak zaključuje: »Ali opet onamo poradi zamašnosti onoga, o čemu je govor, a ovamo s prezira prema slabosti ljudskoj prisiljen sam još *gajiti u sebi sumnju* o rečenome«

znanstvene spoznaje, bez izvjesnosti o shvaćanju njihova bivstva, unatoč svim mudrim mišljenjima i maštovitim teorijama. Na temelju podataka sjetilnog iskustva razumom se dolazi do nekog znanja, ali ne i do shvaćanja bivstava stvari i čovjeka. U tom pogledu u jednaku položaju su sve znanosti. Ne uspijevaju protumačiti *logos* stvari i čovjeka, njihovo bivstvo. Jer je *logos* 'zagrljaj' (*συνπλοκή*) svih *eide* u njima. Teolog koji se, za razliku i od filozofa, na svoj način 'ophodi s vječnošću' (Heidegger),<sup>54</sup> te ima Božju objavu i dar vjere nije u svom istraživanju u bitno velikoj prednosti. Teologija koja se kao humanistička znanost bavi svijetom i čovjekom »u krilu stvorenja«, »u perspektivi dobrog Božjeg stvorenja i spasenja svega stvorenoga«, a imajući i neke podatke od Božje objave, može nastojati doći do svoga znanstvenog znanja bitno drukčije od ostalih znanosti.<sup>55</sup> Ona je načelno u bitno je boljem položaju od ostalih znanosti pogotovo *zbog smisla* koji je kadra pružiti o svijetu u nastajanju (stvaranju), i o čovjeku. No, vrijedi i za nju ono što Sokrat, na kraju dijaloga, naglašava Teetetu da nastavi takva razmatranja i da će onim što uspije otkriti svakako biti »pun boljih misli«. A, ne bude li u svome znanstvenom naporu imao većeg uspjeha, kaže mu: »Bit ćeš manje težak drugovima i pitomiji, razumno ne misleći da znaš što ne znaš« (*Teetet*, 210c). Vrijedan naputak svim znanstvenicima, uključivši filozofe i teologe. Dakako, sve znanstveno upinjanje događa se u okviru nekog svjetonazora, što nema veze s pitanjem same znanstvenosti istraživača.<sup>56</sup> Smijemo utemeljeno tvrditi da je za kršćansku teologiju stvaranja moguć nereduktivni fizikalistički pristup u poimanju ontološkog ustrojstva ljudskog bića. Sukladno biblijskoj objavi, tu se čovjek vidi kao živo tjelesno biće koje ima božanski *πνότη ζωής*, dah života, hebr. *nešamah* (Post 2,7), kao i sva ostala tjelesna (fizička) živa bića. Želi li se pojmiti što je moguće više njegov *logos*, valja gledati »što je čovjek u svom odnosu prema Bogu, prema drugom čovjeku, svijetu i sebi samome«,<sup>57</sup> a mjerilo (kriterij) koje o tome ima kršćanska teološka znanost je utjelovljeni božanski *Logos*, Krist.

(107 b). Sokrat na to kaže da i nakon veoma vjerojatnih misli treba uvijek dalje ići za dokazom, te »prve osnovne misli bolje ogledati.« Ističe važnost prvih načela, prvih osnovnih misli (*isto mjesto*), kako je već ranije naglasio (usp. 101 d-e).

<sup>54</sup> »(M)i /filozofi/ vječnost ne razumijemo, ni Boga ne obuhvaća taj pojam, pa je naše ophođenje s vječnošću jedino – vjera.« Filozofija u vezi s razumijevanjem Bitka »nikada neće imati tu vječnost«. No na to, Heidegger, pomalo emfatično – čini se nimalo ironično – veli: »I tako je teolog pravi znalac stvari vremena« (usp. Martin HEIDEGGER, *Pojam vremena*, prev. Josip Brkić, u: isti, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, izbor Josip Brkić, predgovor Danilo Pejović, prijevod Josip Brkić, Marijan Cipra, Branko Despot, Danilo Pejović, Ivan Salečić, Zagreb, Naklada Naprijed, 1996, 43).

<sup>55</sup> Usp. Stjepan KUŠAR, *Teologija kao humanistička znanost, Nova prisutnost*, 14 (2016) 1, 17-31, 23.

<sup>56</sup> Usp. Josip BALABANIĆ, *Prirodnoznanstvena slika svijeta u odnosu na svjetonazore, Priroda*, 108(1061) (2018) 1-2, 40-44.

<sup>57</sup> Usp. Horvat, Pavlič, *nav. dj.*, 310.

Josip Balabanić\*

*Inevitability of Aporia in the Attempts to Define Knowledge in the Plato's Dialogues Theaetetus and Phaido, on the logos, and on the Scientificity of Theology.*

Summary

What this article is to show is how the participants in dialogue *Theaetetus* agreed that knowledge (*ἐπιστήμη*) is 'true opinion (*doxa*) coupled with explanation' (*logos*) (201 d), but that they failed to interpret what a *logos* is, and the dialogue ended in aporia. The present author by reference to the explanation of the *logos* in the Sophist dialogue (259e5) finds the reason for this failure. He said that in the reflection (*διάνοια*) *logos* »arises through the intertwining of ideas« (συμπλοκή τῶν εἰδῶν) and concludes that in things there is an intertwining of many ideas and that this intertwining or *logos* the mind (*soul*) cannot fully interpret. Therefore, on the basis of sensory experience, one does not come to true knowledge, to the knowledge of essence of thing. It turns out that the outcome of the search for knowledge about human life and dying, about the immortal soul, in the dialogue *Phaedo*, ended equally vaguely or in aporia (cf. 107b). The article goes on to say that for some monotheistic theology, Socrates /Plato's *eide* are God's thoughts. A parallel is drawn with thoughts woven into the products of intentional human action, but also with information in genetic programs in living nature. The conclusion is that all sciences come only to some knowledge, not to real knowledge, an understanding of the essence of them. Christian theology as a humanistic science is only in some advantage over other sciences by having the Word of Revelation, the divine Logos, Christ, so it can also speak of the meaning of things and man. Thus, there is a special review of Simia's remark to Socrates (*Faedo*85c-d) to make true knowledge perhaps by means of a secure conveyance afforded by some divine doctrine (divine *logos*). Since for a theistic evolutionist anthropological substance dualism presents a special difficulty, in theology of creation a form of nonreductive physicalism is proposed.

*Key words: aporia, knowledge, Phaedo, substance dualism, Theaetetus, scientificity of theology.*

---

\* Josip Balabanić, PhD, Grad. Biol., Grad. Theol., MA Biomed., Sci. Adv., Mus. Adv., Ass. Memb. of the Croatian Academy of Sciences and Arts. Retired.