

Željko PAVIĆ

O SVOJSTVIMA I PORIJEKLU DUŠE U STADLEROVOJ PSIHOLOGIJU

Sažetak

U prvom dijelu priloga autor razmatra Stadlerovu analizu jednostavnosti i »duhovnosti« duše koje zajedno s bestvarnošću čine njezina tri bitna svojstva. Pokazuje se da »duhovnost« duše predstavlja najviši stupanj duševnoga samorazvoja, u kojem se duša kao um vraća u sebe i misli misli koje je kao slike dobila od sjetilne zamjedbe. To vraćanje u sebe i mišljenje mišljenja omogućuju joj bestvarnu, bitnu spoznaju zadnjih počela bivstvjućeg i s druge strane je uzdiže iznad sve sjetilne naravi. U drugom se dijelu razmatra porijeklo duše. Ona prema Stadleru nije niti stvorena od božanske supstancije (panteizam) niti iz tvari niti od roditelja, nego ju je stvorio Bog stavljajući je u tijelo u činu rađanja. Na koncu se razmatraju teškoće koje su vezane za život duše poslije smrti tijela i one se poglavito tiču platonovsko-augustinovskog tumačenja neposrednoga zrenja Boga koje se opetuje prvo kod Akvinskog, a potom i kod Stadlera.

I. Jednostavnost i duhovnost duše

Neizvedenost duše iz tvari¹ upućuje na njezino drugo svojstvo, naime na njezinu *jednostavnost*. Budući »da tijelo nije izvoriste života«² i da sama duša ne može biti nešto tjelesno (tvarno), ona se razumije najprije kao naročita *zbiļnost* tijela, tj. kao to što neživu tvar kao mogućnost prevodi u živi oblik koji je živo tijelo. Kao takva duša ne može biti sastavljena najprije po količini. Um zahvaća pojedinačno jednako kao i opće. Ako bi duša bila razdijeljena na česti, um bi mogao zahvaćati samo ono razdijeljeno, tj. nikad se ne bi mogao uzdići do tog općeg, tj. spoznati cjelinu npr.

1 O bestvarnosti duše usp. moj rad »Organski stupnjevi razvoja duše u Stadlerovoj 'metafizičkoj antropologiji'«, u: *Filozofska istraživanja* br. 70, Zagreb 1998, str. 615-637, posebice str. 634-636. Ova se rad treba promatrati kao nastavak spomenutoga priloga i oni zajedno čine organsku cjelinu.

2 Akvinski, S. th. q. 75, p. 1, u: *Izabrano djelo* (ID), izabrao i priredio: Tomo Vereš, Zagreb, 1981, str. 188.

jednoga predmeta, jer bi pojedinačna čest duše odgovarala pojedinačnoj česti predmeta i stoga se sama duša nikad ne bi mogla uzdići do cjeline same sebe, a time ni do cjeline toga što umom spoznaje - i obratno.³ Količina kao izdijeljenost pretpostavlja - u ovom spoznajnom pogledu - izdijeljenost sjetilne spoznaje koja bi um uvijek držala vezanim za pojedinačne *izvanjske* česti predmeta koji se spoznaje, tako da se on - prikovan za tu izvanjskost - nikada ne bi mogao vratiti u samoga sebe i zadobiti cjelovitu sliku tog predmeta,⁴ što je temelj apstrahirajuće i ucjelinjavajuće refleksije, tj. cjelovite spoznaje izvanjskoga svijeta kao i samoga sebe. Nasuprot tomu Stadler kaže:

»Naš se pak um cijel u se vraća ter o sebi cijelom misli i sve svoje misli sabire i misli o mislima, tako da one misli, o kojima razmišlja, i dok razmišlja, ostaju, ter još jasnije, živahnije, postojanije postaju.«⁵

Mišljenje mišljenja (noesis noeseos) Stadler ovdje uzima kao sljedeći dokaz jednostavnosti duše: um ne samo da može u cjelini zahvatiti i misliti predmet, već može u samome sebi misliti te misli kao cjelinu, bez ponovnog vraćanja sjetilima. Zahvaljujući tomu *spoznaja stvarnoga svijeta nema tvarni karakter*: mišljenje mišljenja upravo podrazumijeva da duša spoznaje stvarne predmete u cjelini, ali ne po svojoj sličnosti s njima, nego po svojoj apstraktnoj moći *reprezentacije*, zahvaljujući kojoj zamijećeni predmet fungira u umu kao cjelovita slika. Tu moć već smo ranije susreli kod životinje, gdje ona još uvijek stoji u službi »razmne« i

3 »Niti bi duša mogla, kad bi bila sastavljena, ikada shvatiti cijelu stvar na jedanput kao cjelinu; jer shvaćaju li njezine pojedine česti odgovarajuće pojedine česti cjeloga predmeta, onda bi one istina shvatile različite česti cjeline jedne iza drugih, ni pošto ne bi sve skupa na jedanput shvatile kao cjelinu; shvaća li pako svaka čest duše sve česti predmeta skupa kao cjelinu, onda bi se cijela stvar shvatila kao cjela toliko puta, koliko bi česti imala sastavljena duša. Ni jedno ni drugo ne smije se tvrditi. Duša je dakle jednostavna.« J. Stadler, *Filosofija*, sv. V: *Psihologija* (Psih.), Sarajevo 1910, str. 13. U prvom slučaju, kada bi česti duše spoznavale česti predmeta - pod čestim duše ovdje bi se mogle razumjeti različite spoznajne moći duše -, one bi postizale partikularnu spoznaju koja nikad ne bi mogla biti sintetizirana u cjelinu predmeta. U drugom slučaju, kada bi svaka čest zahvaćala cjelinu predmeta koji se spoznaje, duša bi imala mnoštvo različitih, o samim čestim ovisnih spoznaja cjeline koje bi - zbog same različitosti česti - proturječile jedne drugima i s druge strane ne bi mogle shvatiti niti jednu pojedinačnu čest predmeta. Tek je jednostavnost duše pretpostavka njezine mogućnosti istodobnog izvršenja analitičke i sintetičke spoznaje.

4 »Biće naime sastavljeno, upravo zato što je sastavljeno, ne može se u se vratiti, pošto, imajući česti izvan česti, jedna čest nije druga; ne može se dakle u se vratiti, niti o sebi razmišljati.« (Stadler, Psih., str. 14). Jednostavnost duše otuda predstavlja nužni uvjet mogućnosti da duša najprije bude *immanentna* samoj sebi i da joj onda u cjelini bude immanentan sav izvanjski svijet, o kojem ona na temelju refleksije može razmišljati u cjelini i na temelju jedinstva svojih spoznajnih moći. Ako ne bi bilo te imanencije, koliko česti duše toliko česti predmeta koji se spoznaje bili bi suprotni jedan drugom i međusobno bi se isključivali.

5 Stadler, Psih., str. 14-15.

»procjene« konkretnih situacija s kojima se životinja suočava, dok slika kod čovjeka zrcali koliko ucjelinjenost (jednostavnost) duše toliko i njezinu sposobnost netvarne spoznaje.

Misleći izvanjski svijet preko slika (bestvarno) duša istodobno iskušava svoje vlastito jedinstvo u svakom aktu spoznaje: ona se prema svakom izvanjskom predmetu odnosi kao *jedna i nerazdjeljiva*, kao subjekt koji ne samo spoznaje, već koji prilikom tog spoznavanja istodobno *znade* da spoznaje, tj. ima svijest o samome sebi kao spoznavajućem.⁶ Tako »bistvo« duše ne može biti tvorno niti se može svesti na neku prostorno-vremensku danost koja bi se onda opet mogla kvantificirati. U tom se smislu Stadler izravno okreće protiv Kanta: u odredbe tvorno bivstvujućeg pripada ne samo prostor kao kvantitativna odredba, nego i vrijeme i to ponovno s obzirom na cjelinu spoznatoga predmeta. Naime, ako bi se pojedinačne česti cjeline spoznavale u vremenskom slijedu, onda se nikada »ne bi shvatio cijel predmet pod formom cjeline«,⁷ tj. aktualnost jedne česti isključivala bi po tom »suslijedu« aktualnost druge. Tako duša kao cjelina ne može u aktu spoznaje podlijegati prostoru i vremenu kao odrednicama tvorno bivstvujućeg.

»Ako su dakle poimanje, sugjenje i umovanje takova djelovanja, što se ne vežu na prostor i vrijeme, što se ne dadu razdijeliti, što su cijela svagdje gdje jesu, to je očevidno, da i ono biće, odakle ta djelovanja proishode, treba da bude takovo, da nije protegnuto u prostoru, da se ne da dijeliti, da nema česti, da je cijelo gdje god jest; riječju ono je biće bestvarno, jednostavno po kolikoci i bistvu, a to biće zove se duša.«⁸

»Slika« koju duša ima o predmetu jest cjelovita i ona se stoga ne može niti kvantificirati niti sukcesivno raščlanjivati jer u suprotnom slučaju prema Stadleru ne bi bila uvidljiva ona moć u samoj duši koja bi nakon te raščlambe mogla naknadno izvršiti ucjelinjavajuću sintezu - sama bi duša bila nesposobna za to. Prostor i

6 »Svatko tko ne samo zamjećuje svoje spoznavanje, već spoznaje da spoznaje, spoznaje također svoj bitak ili bit koju on time što kazuje; Ja spoznajem - razlikuje od svojega spoznavanja kao princip tog spoznavanja. Dakle, da ljudska duša ima takvu spoznaju same sebe pretpostavlja se u onom koraku kao činjenica; iz nje pak slijedi da ona nije samo s tijelom, nego da je također za sebe, da subsistira u sebi samoj.« Joseph Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 2 (PhdV2), Innsbruck 1878, str. 468-469. Znanje o vlastitu spoznavanju bitno je i za suvremenu filozofijsku antropologiju zato što se putem njega čovjek uzdiže iznad danosti svojega okoliša i postaje sposoban za »distanciju« (Scheler). Usp. o tomu npr. Peter Probst, »Zum Problem der Philosophischen Anthropologie«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35/2, Meisenheim am Glan 1981, str. 237, 245-246.

7 Psh., str. 16.

8 Ibid., str. 18.

vrijeme stoga ne mogu važiti kao apriorne forme zornosti,⁹ kao što je to slučaj kod Kanta, jer onda um s jedne strane nikad ne bi mogao prekoračiti granice iskustva i uzdići se iznad tjelesnosti i misliti svoje vlastite misli ili - u najzaoštrenijem obliku - spoznati Boga.

Međutim, jednostavnost duše nije dokaz *duhovnosti duše*, kao što je to prema Stadleru mislio Descartes, jer onda bi i životinjska duša, koja je također jednostavna, imala duhovni karakter. Duhovnost duše predstavlja prema (neo-)skolastičkom nauku isključivo svojstvo ljudske duše i ono se dokazuje na temelju njezine neovisnosti o materiji »u eksistenciji i djelovanju«. Gore spomenuti argument mogućnosti samospoznaje duše jest za Stadlera prvi dokaz mogućnosti njezine samostalne djelatnosti (duhovnosti) i neovisnosti o tijelu.¹⁰ Djelatnost samospoznavanja,¹¹ neovisno o spoznaji izvanjskoga svijeta,¹² ukazuje na to da je »eksistencija« duše bestjelesna, duhovna. Spoznaja Boga zahtijeva još više uzdizanje iznad pojavnih (sjetilnih) danosti na temelju načela *metafizičke kauzalnosti*, zahvaljujući kojem se Bog potpuno izdvaja iz sfere *fizičke kauzalnosti* i »opredjeljuje« onkraj svake analogije sa sjetilno bivstvujućim.

- 9 Slika spoznaje kod Kanta, zadobivena u okvirima ovih apriornih formi, podrazumijeva da se stvar ne spoznaje kao stvar, već kao »predmet« zamjedbe sub specie spora i vremena, čime se - kao što dobro primjećuje J. B. Lotz ne pravi razlika između »stvar« kao bivstvujućeg i »predmeta« kao objekta spoznaje, tj. između vrste spoznaje i sadržaja spoznaje - razlika koja već postoji kod Aristotela i koju dalje jasno razvija Akvinac. Stoga kod Kanta »vrst bitka sadržaja potpuno iščezava u vrsti spoznaje i ona se dosljedno ne može odvojiti od nje« (Johannes Baptista Lotz, *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Rim 1972, str. 47). Kod Akvinskog naprotiv slika spoznaje »nije predmet duha, nije to što se spoznaje, već to, *putem čega se spoznaje*« (ibid., str. 46), što znači da slika upravo omogućuje prekoračenje iskustva, a ne svodenje spoznaje u njegove granice, tj. nemogućnost idenja povrh tog sjetilno zadobivenog sadržaja.
- 10 »Tko poznaje, da poznaje, to jest tko poznaje svoje spoznaje, poznaje takogjer i svoje bistvo; jer tko tvrdi: Ja poznajem svoje spoznaje, razlučuje sebe kao subjekat koji sebe spoznaje, od samoga sebe, u koliko shvaća, da sebe spoznaje. Duša dakle spoznaje sebe.« (Stadler, *Psih.*, str. 19-20).
- 11 Sposobnost samospoznaje kao potpunog povratka u sebe (*reditio completa*) predstavlja za (neo-)skolastiku najbitniji dokaz duhovnosti duše kao jedne unutarnje »zbranosti« (λόγος), u kojoj je čovjek - rečeno s Hegelom - »istinski uzdignut iznad samootuđenja i dospio do onog Kod-sebe«, što uopće tvori odnos njegove samosvijesti i Ja-identiteta (usp. o tomu J. B. Lotz, *Mensch sein Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens*, Rim 1982, str. 300-301).
- 12 I za spoznavu naravi izvanjskoga svijeta - kao što smo ranije vidjeli - također je nužna neovisnost duše o stvari zato što čovjek da bi spoznao narav izvanjskih predmeta »ne smije imati ništa u svom biću, jer bi ga upravo to što bi posjedovao na prirodan način sprečavalo da spoznaje ostale stvari... Kad bi, dakle, izvorište spoznaje sadržalo u sebi nešto od same naravi tijela, um ne bi mogao shvatiti sva tijela... Također je isključeno da se spoznaja zbiva pomoću nekog tjelesnog organa, jer bi ograničena narav toga organa bila zapreka da se spoznaju sva tijela.« (Akvinski, ID, str. 190). Isto pojašnjavajući kaže i Stadler: »Osjet se dakle ne samo time razlikuje od uma, što um i sebe i svoje spoznaje shvaća, dočim osjet niti sebe niti svojih spoznaja ne shvaća, nego takogjer i time, što vanjski osjet opaža samo pojave, dočim um shvaća isto bistvo stvari« (*Psih.*, str. 20).

Pored ovog bestvarnog djelovanja spoznaje Stadler duhovnost duše dokazuje i na temelju bestvarnog djelovanja volje: budući da je duša bestvarna, niti dobra kojima teži njezina narav ne mogu biti stvarne naravi. Ta dobra su po Stadleru spoznaje (znatnosti), kreposti, opće dobro zajednice itd. i na putu postizanja tih dobara sjetilna dobra predstavljaju samo smetnju, čine čovjeka robom njegovih sjetilnih užitaka i vezuju ga za ovaj ili onaj konkretni predmet njegove naslade. Nasuprot tomu:

»Volja ide za općenitim dobrom, što na tvorna sjetila ne može djelovati; ona se ne opredjeljuje poput moći vezane na sjetilo, na ovo ili ono dobro, nego se sama prenosi na svaki predmet, u kom se kakova dobrota opaža; nje tijelo u djelovanju ne rukovodi, nego pače ona sebi tijelo podvrgava, te se suprotstavlja i opire strastima, na koje ju sjetilne težnje zavode; ona se napokon kano i um vraća u se, jer hoće, da hoće, jer ljubi, da ljubi: sve sami dokazi, da volja u tim djelovanjima ne ovisi o materiji.«¹³

Ta *volja za volju*, tj. volja za opće dobro povrh volje za postizanjem bilo kojeg konkretnog dobra (užitka ili koristi) jest slobodna u odnosu na ta izvanjska dobra: dok je volja za postizanjem izvanjskih dobara pokrenuta tim izvanjskim »podbodama«, *metafizička volja* pokreće samu sebe na djelovanje i nije određena ničim osim onom konačnom svrhom svojega djelovanja, a to je ozbiljenje općega dobra koje nadilazi svaki pojedinačni i konačni cilj predmetnoga zadovoljenja. Netvarnost volje počiva dakle na samom *formalnom* karakteru njezina objekta - formalnom u smislu njegove stvarne neodredivosti. Volja za spoznajom i za ozbiljenjem »običajnosnoga poretka« nadilazi svaki sjetilni predmet volje. Predmetno zadovoljenje volje nikad nije ispunjivo do kraja - ono je beskonačno lutanje od predmeta do predmeta, dok volja za spoznajom i najvišim dobrom nalazi svoje konačno ozbiljenje u samom tom najvišem dobru, Bogu, u kojem život tek treba postići svoju beskonačnost i postati oslobođen svih određenosti tjelesno-kontingentnoga bitka.¹⁴ Takva volja za volju ne može se ničim

13 Psh., str. 22. Čini se da Stadler ovdje u potpunosti slijedi Tomu Akvinskog koji oštro razlikuje bitnu slobodnu volju kao volju za najvišim dobrom i blaženstvom od *požudne volje* kao volje za predmetnim zadovoljenjem nagona i strasti (usp. *Summa contra gentiles* 1. 3. c. 25). Isto susrećemo i kod Josepha Kleutgena: »Sloboda bi se ukorjenjivala u onom svojstvu volje, pomoću kojeg volja za predmet nema ovo ili ono dobro, već dobro uopće« (PhdV2, str. 485).

14 »Volja se nikad totalno ne ispunjava sve dok ona svoj zadnji cilj traži u konačnim dobrima i tako napostijetku ostaje bez mira. Drugačije je kada ona svoj zadnji cilj traži u beskonačnom dobru i kada ga čini uređujućim središtem svih svojih nastojanja. Ona taj cilj ne može doduše proizvesti putem svoje djelatnosti niti je posjedovati iz sebe, ali se s razlogom može nadati da se njoj taj cilj poklanja. Razlog te nade sastoji se u tomu da je to beskonačno dobro po svojoj biti beskonačna ljubav.« (Walter Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, München 1986, str. 238).

prisiliti *da hoće* nešto osim ozbiljenja te svoje unutarnje teleologijske (metafizičke) jezgre.

Materijalističko svodenje duše na čovjekove tjelesne i organske funkcije nije za Stadlera održivo zato što se duša na taj način tumači isključivo u svojoj trpnoj (receptivnoj) funkciji, tj. kao skup izvanjskih utjecaja i postignuća organskih moći (sjetila i mozak) i njihovih kemijskih reakcija. S druge strane, spoznaja nije nikakvo gibanje u smislu gibanih tijela, nego se na temelju svoje metafizičke volje giblje i prestaje gibati sukladno vlastitu nahode-nju. Duša je »ovisna« o tijelu samo zbog toga što svojim osjetima spoznaje izvanjske predmete, ali osjeti zbog svoje ograničenosti i ne spoznaju to što osjećaju, oni nisu u mogućnosti da zamijećeno zaokruže u cjelinu (sliku) niti da misle to zamijećeno. Gubitak jednoga sjetila ne implicira nužno poremećaj uma, već samo onih moći koje ovise o sjetilima.¹⁵ Ako bi umnost ovisila o tim sjetilima, onda bi se također moglo dokazati da materija misli. Tu Lockeovu tvrdnju Stadler zabacuje s tomističkim naukom o materiji kao tomu što mogućnost svoje zbiljnosti nema u samoj sebi, jer je ona čista lišenost kao bezobličnost:

»Što je pako u sebi nemoguće, ono ne može biti niti predmet svemogućnosti Božje, pa za to se Locke zlo poziva na svemožnost Božju, koja da bi po njegovu mnijenju mogla učiniti, da materija misli.«¹⁶

Lockeov dokaz svemogućnosti Boga na temelju toga da može samu materiju učiniti mislećom »zao« je iz dva razloga: on bi prvo podrazumijevao sveprisutnost Boga u stvari (panteizam) i s druge strane samoj bi stvari omogućio da kao misleća ima mogućnost spoznaje Boga, čime bi se Bog mogao učiniti predmetom stvarne spoznaje i time sveo na nju. Za spoznaju Boga bila bi dostatna puka sjetilnost.

Ni gibanje materije također nije dokaz materijalističke tvrdnje o stvarnom karakteru duševnih procesa, jer to gibanje podliježe ne metafizičkoj, već *fizičkoj kauzalnosti*, u kojoj učinak ima za pretpostavku uvijek neki drugi stvarni uzrok, dok spoznajno djelovanje duše kao njezino unutarnje gibanje podliježe *metafizičkoj kauzalnosti* koja uopće omogućuje spoznaju apsolutnog uzroka. Ljudsko umno djelovanje odvija se drugačije od djelovanja u prirodi: dok fizička kauzalnost ostaje nepromjenjiva i iz istih uzroka uvijek slijede isti učinci, slobodno i umno ljudsko djelovanje podrazumijeva da nitko »ne djeluje uvijek isto i istim načinom; nego

¹⁵ Usp. Stadler, Psih., str. 26-27.

¹⁶ Ibid., str. 29.

mijenja način svoga djelovanja»,¹⁷ a time uzrokuje i vazda drugačije učinke svojih djelovanja, što za sobom povlači odgovornost, krepost, poštenje itd.

Tako su samostalnost, jednostavnost i duhovnost tri bitne odrednice ljudske duše. Sve tri skupa ukazuju na njezinu netvarnost, na čovjekovu mogućnost umne, bitne spoznaje vidljivoga svijeta i samoga sebe pod vidom takve slobode koja je nošena unutarnjom svrhom tog djelovanja duše, naime spoznajom Boga kao najvišega dobra.

2. O postanku duše

Život kao jedinstvo tjelesno-duševnog bitka nastao je iz dvije supstancije, materije i forme, i kao takav nije nastao »iz ničesa«, nego se iz »drugotnog stvaranja« (*creatio secundaria*) razvio preko vegetativnog i animalnog života sve do čovjeka. Pritom se nije pitalo o porijeklu materije i forme, nego se preko nauka o mogućnosti i zbiljnosti samo ustvrdila ontologijska funkcija materije (kao lišenosti) i forme (kao oblikujuće sile ili tvornog uzroka). S obzirom na to da je s čovjekom duša dostigla svoj najviši stupanj duhovnoga razvoja, Stadler se vraća natrag kako bi ispitao samo porijeklo duše, što nije bilo moguće na razini anorganskog i vegetativnog odnosa materije i forme, nego tek s dostizanjem ovog najvišeg umnog stupnja duševnosti koji se susreće kod čovjeka. Da bi rasvijetlio to pitanje, on se najprije raspravlja s tradicionalnim nazorima o postanku duše.

Prva predrasuda, koju zabacuje Stadler, tiče se tradicionalnoga nazora da je duša »nastala od božanske supstancije«. ¹⁸ Da bi se razumjela Stadlerova protuargumentacija, trebaju se najprije ukratko iznijeti na vidjelo svojstva koja Toma Akvinski pripisuje Bogu. On je »sâm bitak koji je utemeljen na samome sebi (ipsum esse per subsistens)«, što znači da sva druga bića nemaju to svojstvo i da stoga »uzročno potječu od jednog iskonskog bića, koje bivstvuje puninom savršenstva (quod perfectissime est)«. ¹⁹ Gore je s Kleutgenom kazano da i duša subzistira, ali samo po svojoj ne-

¹⁷ Ibid., str. 30.

¹⁸ Ibid., str. 31. Za ovu se tvrdnju u najširem smislu riječi vezuju gotovo sve vrste panteizma, jer se duša »čas proglašuje jednim dijelom, čas isijavanjem, čas uposebljenjem i pojavom božanskoga bića: ovisno o tomu, prvi se princip svih stvari promatra ili na grubo materijalistički način kao tjelesni ili kao duhovni princip ili konačno kao indiferencija svega različitoga« (Kleutgen, PhdV2, str. 583). Od starijih filozofa bliski ovakvom nazoru su Plotin i Scotus Eriugena, a potom slijedi prije svih Spinoza i u novije vrijeme W. Ostwald, E. Haeckel i H. Taine.

¹⁹ Akvinski, ID, str. 181.

ovisnosti o materiji. Njezina subzistencija ne može dakle biti izjednačena sa subzistencijom Boga, jer ona je, prvo, ljudska duša, tj. zajedno s tijelom egzistirajuća suodrednica čovjekova života i s druge strane, jer spoznavajući mijenja samu sebe (sloboda), duša je moć koja se kroz *reditio completa*,²⁰ odnosno potpuni povratak k samoj sebi kroz drugobitak (Hegel) tek može uzdići do spoznaje apsolutnoga. Ako bi bila stvorena izravno od božanske supstancije, duša »ne bi nikad nazad pošla na gorje, niti bi kada napredovala na bolje, niti bi u sebi počela kada šta imati, čega prije nije imala, niti bi kada prestala imati, što je prije imala«.²¹ Nužnost svoje egzistencije duše ne crpi iz svoje izravne stvorenosti od božanske supstancije, nego - kao što smo vidjeli - iz svojega djelovanja. Premda neovisna o stvari, ona je dvostruko ovisna: o sadržaju spoznaje (slika spoznaje), preko koje se uopće uzdiže iznad svega osjetilnoga i još više o tomu što čini njezinu unutarnju teleologijsku jezgru i što određuje pravac njezine (samo-)spoznaje, o apsolutu. Ona je razapeta između te dvije određenosti, između apsolutne kontingencije i apsolutne transcendencije. U toj raspetosti duša teži za imenancijom, dakle ne samo za spoznajom »transcendentne kauzalnosti«,²² nego i za njezinim imanentnim ozbiljenjem, što ovdje znači: za ukidanjem puke mogućnosti faktičnog opstojanja poradi ozbiljenja bitka u imanenciji onom apsolutnom, a ne kao kod Hegela, u imanenciji apsoluta spoznaji.

Ako je ljudska duša ljudska, ona nije od vijeka, jednako kao ni čovjek - »jer bilo je vrijeme, kada je nije bilo, a sada jest«.²³ Njezin bitak, koji se spoznaje preko njezina netvarnog djelovanja, ravnodušan je prema bitku kao takvom, tj. ona može biti i ne biti - i ta ravnodušnost navodi Stadlera na zaključak da ona nužnost svojega bitka može imati jedino izvan sebe. Međutim, taj »izvanjski« uzrok postanka samostalne, jednostavne i duhovne duše ne može biti izvanjski u smislu puke izvanjskosti (tvarnosti), već samo po tomu da je on koliko drugačiji u odnosu na sve egzistirajuće uzroke i posljedice (fizička kauzalnosti) toliko i u odnosu na samu bestvarnu (imanentnu) kauzalnost duše u smislu apsolutne subzistencije. Taj bi uzrok morao stoga podrazumijevati da u činu stvaranja učinka ne postoji niti bilo kakav drugi djelatni uzrok ni-

20 »Reditio completa« ne smije biti razumljena u Hegelovu smislu kao sebi pridolaženje apsoluta putem ukidanja drugobitka, što u svojem tumačenju Akvinskog vrlo često čini J. B. Lotz, već prije svega kao intencionalno-intuitivno, ne dijalektičko, zahvaćanje biti bivstvujućeg u njegovoj noematičkoj danosti za mišljenje, što je uopće uvjet mogućnosti govora o prekoračenju onih s Kantom zadanih granica spoznaje. Usp. o tomu J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, str. 55.

21 Stadler, *Psih.*, str. 32.

22 Usp. o tomu Lotz, *Mensch sein Mensch*, str. 302.

23 Stadler, *Psih.*, str. 32.

ti supstrat. Tek to je stvaranje iz »ničesa«,²⁴ u kojem učinak - jer nije nikakv supstrat - nije nikakav učinak u smislu fizičke kauzalnosti i u kojem je on u činu *transcendentnog* postavljanja u egzistenciju lišen one *transcendentalne imanencije* koja nužnost svojega bitka i jednako tako bitka Boga izvodi iz same sebe. I na koncu, ako bi čovjek bio stvoren od božanske supstancije, onda bi mu već unaprijed bila poznata narav svih stvari i njegova bi se spoznaja u najboljem slučaju sastojala u ponovnom prisjećanju (*anamnesis*) na vječne ideje koje konstituiraju te stvari, kao što je to slučaj kod Platona.

Kritika Platona (i Pitagore) izravno se nastavlja kroz Stadlerovo zabacivanje njihove tvrdnje da su sve »duše čovječje stvorene u početku svijeta i postavljene na zvijezde, a onda su za kaznu počinjenih zločina zatvorene u ljudska tijela kano u tamnicu; iz tih ljudskih tijela bijahu prisiljene poći u ljudska tijela niže vrsti ili u životinje, kada su što zlo učinile, a vraćale bi se natrag u zvijezde, kada su dobro tvorile. Taj prijelaz duše iz čovječjega tijela u tijelo čovječje ili u životinjsko, zvao se *metempsychosis*«. ²⁵ Ovdje Stadler očito govori o starom nauku o seljenju duša koji se poglavito susreće kod starih naroda Istoka, u Upanišadama i budizmu,²⁶ i koji su Pitagora, njegovi sljedbenici i Platon uključili u svoj nauk o postanku duše.²⁷ Ako bi duše mogle nastanjivati različita tijela, biljna, životinjska ili ljudska, što ovisi o zasluži u prošlom životu, onda bi to po Stadleru pretpostavljalo »da zajednica između duše i njezina tijela nije naravna, a po tom da sveza njihova nije fizička ni supstancijalna, nego samo akcidentalna«, ²⁸ tj. izvanjska i na temelju te sveze, koja ovisi jedino o pravičnosti i kreposti života (Platon), nije moguće objasniti niti metafizičko-antropološki niti evolucijski, kako ljudska duša može nastanjivati biljku. Drugim riječima, tada ne bi postojao nikakav unutarnji razlog ili unutarnja nužnost povezivanja jednog organskog stupnja bića s jednim određenim oblikom duševnosti. Drugo, po Stadleru također nije uvidljivo, jesu li duše živjele prije stvaranje tih tijela:

»Ako nijesu živjele, čemu su onda prije toliko vremena stvorene? Ako su pak živjele, onda bez sumnje puno toga razumješe,

24 Usp. Lotz, *Mensch sein Mensch*, str. 502.

25 Stadler, *Psih.*, str. 32-33.

26 »Prema staroindijskom shvaćanju duše se sele kroz različita tijela i pritom ovisno o zasluži ili nezasluzi nastanjuju različita životinjska ili ljudska tijela sve dok se ne usavrše u toj mjeri da mogu umaći toj samsari (kružnom toku života) i sjediniti se s apsolutom. Seljenje duše naučavaju i sistemi teozofije i antropozofije (Rudolf Steiner) koji su pod utjecajem te indijske misli.« (W. Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 342).

27 Usp. o tomu W. Brugger, »Seelenwanderung«, u: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von Walter Brugger, Freiburg ¹⁹⁷², str. 344-345. Također Kleutgen, *PhdV2*, str. 585 i dalje.

28 Stadler, *Psih.*, str. 33.

naučiše, hotješe, učiniše; kako to, da sve zaboraviše i ničeg se ne sjećaju?»²⁹

Stadler ovdje očito cilja na Platonov nauk o preegzistenciji duša, kada su ove gledale vječne ideje. Stadleru se kao uzrok »zaborava« spoznatog svakako može navesti to što se s Platonom može nazvati pad u sjetilnost, ali Stadler zabacuje i taj argument s tvrdnjom da djelovanje duše ne ovisi o sjetilnim »fantazmima« i stoga taj pad u sjetilnost ne može nikako biti uzrok »zaborava«. Metempsihotsko sjedinjenje duše s tijelom implicira nadalje da je nastanjanje tijela *kazna*, tj. tijelo je okov duše i onda se i spoznajno i etički postavlja zadaća potpunog napuštanja tijela: *smrt kao potpuno ukidanje sjetilnosti jest pretpostavka potpunog oslobođenja duše i sjedinjenje s apsolutom*.³⁰ Apsolutna spoznaja moguća je samo apsolutnim ukidanjem sjetilnoga života. Aporija ovoga nauka također jasno izlazi na vidjelo u etičkom pogledu. Naime, ako je pad duše na razinu životinje ili biljke kazna za počinjeno zlo u prošlom životu, »pravednost iziskuje, da kažnjenik zna, da se i za što se kazni, osobito ako je kazni svrha, i da zadovolji za učinjene grijeha, i da ih se u buduće čuva.«³¹

Duša koja je na silu spojena s nekim tijelom ne može to znati iz dva razloga: prvo, zato što na nižem stupnju organskoga razvitka ne može iskusiti kaznu kao kaznu - biljka ili životinja ravnodušne su prema pravičnosti ili kazni i; drugo, budući da je u sjetilnom životu »zaboravila« bit pravičnosti, ona ne može znati bit kazne, svrhu zbog koje je kažnjena.

I na koncu Stadler se suprotstavlja nauku da se duše izvode od roditelja ili prenose na djecu.³² Ovdje se radi o starom nauku crkvenih otaca da je ljudska duša postala ili tjelesnim ili duhovnim stvaranjem. Nauk o tjelesnom rađanju duše od roditelja, koji se naziva i *traducijanizam* (od lat. tradux), objašnjava razmnožavanje čovjeka, a time i postanak duše po uzoru na druga bića u prirodi.

»Prema njemu (traducijanizmu - Ž. P.) čovjeka je organizirala plastična sila koja prebiva u tjelesnom sjemenu; duša nastaje putem sudejstva prirodnih sila time što se oživljava embrio.«³³

Nauk o duhovnom rađanju duše, koji su crkveni oci koristili u svrhu olakšavanja razumijevanja istočnoga grijeha i koji se

29 Psih., str. 33.

30 Ovu radikalnu konzekvencu Platonove filozofije, koja nije kršćanskog, već indijskog porijekla, vrlo uvjerljivo pokazuje Karl-Heinz Vollmann-Schluck u svojoj knjizi *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt a. M. 1981; usp. posebice paragraf o smrti.

31 Stadler, Psih., str. 34.

32 Usp. ibid., str. 34.

33 Kleutgen, PhdV2, str. 582.

naziva *generacionizam*, podrazumijeva »da se ljudska duša sina razmnaža od duše oca kao što se jedno tijelo razmaža od drugog i anđeo od anđela; naime, budući da ljudska duša kao umna, a anđeo kao taj koji posjeduje umnu narav predstavljaju u izvjesnom smislu duhovne svjetlice, stoga iz njih samih proizlaze (i) druge duhovne svjetlice«. ³⁴

Prema Stadleru, *traducijanizam* nije u pravu zato što bi mogućnost izvođenja duše iz roditeljskoga tijela pretpostavljalo da se duša »može izvesti iz supstancije sastavljene, u prostoru protegnute, trome, koja ima vlastitosti, što su u oprjeci sa naravju duha«. ³⁵ Učinak bi tada sadržavao više od uzroka, što je nemoguće. *Generacionizam*, koji naučava mogućnost izvođenja duše potomka iz duše roditelja, podrazumijevao bi da duša roditelja nije jednostavna, već da ima »više česti«, što se potpuno protivi ranije iznesenom nauku o svojstvima duše. S druge strane, ako bi duša potomka bila izvedena od duša roditelja, a da su ove ipak jednostavne, onda bi to pretpostavljalo da roditelji imaju božansku sposobnost »stvaranja iz ničesa«, što je opet nemoguće. *Ontička kauzalnost* ne može dakle niti tjelesno niti duhovno imati prvenstvo pred *ontologijskom kauzalnošću*, u kojoj se treba pokazati da je njoj »immanentni oblik buđenje čovječje bitnosti iz punine bitka koji je sadržan u svakom bivstvujućem«. ³⁶ Drugim riječima, pitanje o porijeklu duše ne može se u (neo-)skolastičkom pogledu postavljati izvan konteksta filozofijskog nauka o Bogu i štoviše metafizički nauk o čovjeku i naravno bogoslovlje moraju stajati u izričitom odnosu *uzajamnog impliciranja*. To sada sa Stadlerom posebice izlazi na vidjelo prilikom njegova prikaza postanka ljudske duše.

Prva tvrdnja o postanku duše, koju nasuprot spomenuta tri shvaćanja iznosi Stadler, kaže:

»D u š a č o v j e č j a s t v o r e n a j e o d B o g a i z n i č e s a«. ³⁷

34 Ova se navod vezuje za izvjesnog Aramejca Mehit(a)riza koji je živio u 14. stoljeću. Preuzeto iz: Brugger, *Grundzüge*, str. 351. Joseph Kleutgen također pojašnjuje nauk generacionizma, prema kojem »se duhu kao takvom pripisuje naročit utjecaj u rađanju. I u prirodnom biću duša ima udjela u stvaranju: to je zapravo princip sve djelatnosti i ona plastična sila može zapravo biti samo u sjemenu zato što je ono proizvod živoga tijela. Ali u rađanju čovjeka duša treba biti djelatna ne samo ukoliko oživljuje tijelo, nego i ukoliko je ona netvarni princip i stoga se sa sjemenom postavlja i duhovni element... I duhovna supstancija sadrži od svakog tijela različitu tvar i mogla bi dakle proizvesti s j e m e koje bi se u stvaranju sjedinilo s tjelesnim sjemenom. To je [...] mnijenje koje se sveti Augustin nije usudio odbaciti, a da ga nije odbacio« (Kleutgen, PhdV2, str. 583-584). Usp. također Alexander Willwoll, »Seele«, u: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von W. Brugger, str. 344.

35 Stadler, Psih., str. 34.

36 Lotz, *Mensch sein Mensch*, str. 301.

37 Stadler, Psih., str. 35.

Usvojimo li to što je ranije tvdio Stadler, naime da duša nije stvorena niti od božanske supstancije, niti duhovnim niti tjelesnim rađanjem, tj. da nije izvedena iz nečeg već egzistirajućeg, budući da bi se tada pretpostavilo ili stvarno porijeklo duše ili njezina sastavljenost, tek tada postaje jasnije što znači biti stvoren »iz ničesa«. S druge strane, netvarnost, jednostavnost i duhovnost duše ukazuju na to da je ona *subjekt od sebe, ens subsistens*, to što svoje porijeklo nema niučem spomenutom, već egzistira i djeluje iz sebe, ali ne na način božanske supstancije, već samo u tom smislu da nema nikakvog unutarnjeg uzroka ili podmeta.³⁸ Ali budući da je ona *od sebe*, tj. nema svoj uzrok u drugom, ona mora biti ne samo »iz ničesa«, već mora biti *stvorena* zato što njezina subzistencija postoji samo u egzistenciji, tj. u zajedništvu s tijelom. Dokaz stvaranja ljudske duše »iz ničesa« i Stadler izvodi na sličan način:

»U svakom proizvodu ono, što biva, jest iz ničesa svoga (ex nihilo sui), jer ga prije nije bilo, a dasa jest. No mnoga bića proizvode se iz kakova subjekta, u koliko se subjekat iziskuje kano materija, koja podržavajuć sudjeluje pri proizvodvanju; tako se misao proizvodi u duši. Takovo proizvodvanje zove se se izvadak iz moći materije (eductio de potentia materiae). Ako se pak koja stvar posve iz ničesa proizvede, tako ter se ni subjekt ne pretpostavi, iz kojeg ili ovisno o kojem što biva, onda se za nju kaže, da je stvorena. Stvarati pak nešto iz ničesa od svoga i subjekta (ex nihilo sui et subjekti) može jedini Bog.«³⁹

Kod materijalnoga stvaranja tvar se pojavljuje kao subjekt iz kojeg se izvodi biće i to se naziva *eductio e potentia materiae*.⁴⁰ Međutim, u slučaju stvaranja ljudske duše nema izvođenja iz materije, jer bi onda i sama duša morala biti nešto stvarno.⁴¹ Duša

38 Kao što kaže Joseph Kleutgen, duša »ne može nastati ni iz kakve stvari: ona ne može nastati iz tjelesne stvari zato što bi onda i sama bila tijelo; ona ne može nastati iz duhovne stvari zato što bi onda i duhovna bića sadržavala stvari, usljed čega bi ona poput tijela podlijegala svojem bitku prema promjeni. Ona mora dakle nastati iz ništa i dosljedno putem stvaranja. Jer proizvesti subsistirajuće biće iz ništa znači u pravom smislu stvaranje« (Kleutgen, PhdV2, str. 598).

39 Stadler, Psih., str. 35.

40 Pretpostavka ove vrste izvođenja »iz nečega« pretpostavlja supstancijalnu formu i prvu, neodređenu materiju, čime nastaje *određena forma bitka*, ali to ne znači da su te forme takorekuć postojale »u praznom i tamnom prostoru prve materije i da bi se samo morale izvući na svjetlo opažljivih tijela«. Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 341-342.

41 To izričito diferencira već Toma Akvinski: »Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem est formaeducta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae; jam enim supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, quum habet aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae et sic neque per actionem virtutis, quae est in semine« (Cont. Gent. 1. 2. c. 86. n. 3.). Usp. o tomu Kleutgen, PhdV2, str. 601 i dalje.

ljudska naprotiv proizvodi se od sebe, tj. iz ničesa, ali ona za svoju egzistenciju potrebuje subjekt, što znači da se ona proizvodi »u« subjektu i samo zahvaljujući tomu ona nije tvarna, jer taj subjekt nije to, iz čega je izvedena. Njezina subsistencija nije stoga božanske naravi, zato što je ona u egzistenciji, tj. u stvorenom subjektu, čovjekovu tijelu. S druge strane, ona je neovisna o tijelu zato što je stvorena od sebe, tj. ne ovisi o njemu niti u bitku niti u bivanju, njezin postanak i njezino mijenjanje (spoznajno sebeuzdizanje) ne ovise o promjenama tjelesnih svojstava. Ali iz nužnosti da duša bude stvorena u tjelesnom subjektu proizlazi druga Stadlerova tvrdnja:

»Bog dušu čovječju stvara, kada ju valja s tijelom spojiti.«⁴²

Ta tvrdnja nalazi po Stadleru svoje opravdavanje već kroz pobijanje nauka o postanku duša na početku svijeta. S druge strane, čovjek se kao i svako živo biće sastoji od duše i tijela, tj. živo biće je supstancija sastavljena od ovih jednostavnih. Ako je cilj stvaranja čovjek, »to je duša poradi čovjeka«,⁴³ tj. ona ozbiljenje svoje svrhe nalazi tek u trenutku stvaranja čovjeka. Za trenutak nastanka duše Stadler veli »da to biva u čas začetka (zameta)«,⁴⁴ što odgovara i suvremenom shvaćanju neoskolastike koje se nastoji prilagoditi najnovijim istraživanjima embrionalnog razvoja.⁴⁵ Dakle, duša egzistira već na razini vegetativnog života i ona se s razvojem ljudskoga embrija preko osjetnog (animalnog) uzdiže do svog razumnog oblika. I upravo nužnost tog njezinog trostupnog razvoja uključuje njezinu vezanost za tijelo, jer naročito prva dva razvojna stupnja podrazumijevaju tijelo kao posrednika djelovanja i primanja izvanjskih »podataka«. Na ovom mjestu vidimo da Stadler i (neo-)skolastika u cjelini zagovara strogu uzajamnost duše i tijela (*psihofizički paralelizam*) i da s druge strane ne može opstojati često upućivani prigovor kršćanstvu u cjelini o njegovu preziru prema tijelu. Također je značajno istaknuti da za Stadlera ne postoji nikakva univerzalna ljudska duša koja je jednaka u svakom čovjeku, kao što to tvrdi Averoes. Nasuprot njemu Stadler kaže:

»Koliko ima tijela od roditelja pripravljenih u svrhu, da primi dušu, toliko duša stvara Bog; jer takav je red od Boga ustanovljen, da se čovjek rođenjem proizvaga, komu Bog dušu stvara, kada god je materija raspoložena, da primi dušu.«⁴⁶

42 Stadler, Psih., str. 36.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Usp. o tomu Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 343 i dalje.

46 Stadler, Psih., str. 37.

Ova tvrdnja implicira ne samo mnoštvo duša koje su skladne svakom pojedinačnom ljudskom tijelu, već jednako tako da se stvaranje duša odvija neprestance i sada, sa svakim novim činom rađanja. Stvaranje duše je dakle paralelno stvaranju tijela. To dakako ne predstavlja ontologijsku ovisnost duše o tijelu, već samo nužnost njezina sudjelovanja u sastavljenoj supstancijalnoj cjelini koja se zove čovjek. Ta neovisnost duše o tjelesnom navela je Averroesa na pomisao da ljudski um predstavlja jednu »nadjudsku hipostazu«, da je cjelovit i u svim ljudima jedan, tj. da ne pripada niti jednom pojedinačnom čovjeku. Akvinski, koji kritizira ovu Averroesovu postavku, smatra nemogućim to nadljudsko hipostaziranje uma zato što pojedinačnom čovjeku mora navlastito pripadati to putem čega on spoznaje.⁴⁷ Postojanje samosvijesti, odnosno mogućnosti povratka u sebe i spoznaje vlastite naravi omogućava nam da »razumijemo i shvaćamo, da smo upravo mi oni, koji tako sudimo, ovako ili onako šta hoćemo. A samosvijesti ne bi moglo u nama biti, ako bi različiti ljudi istom dušom razumijevali i htjeli.«⁴⁸ To jest, ako bi u svakom čovjeku djelovao nadljudski um, on bi u svakom pojedinačnom spoznavao jedino samoga sebe i pojedinac bi samo bio samo u službi tog samomišljenja, tj. ne bi mogao spoznati svoju vlastitu narav. I različitost ljudskih tijela isključuje prema Stadleru postojanje te nadljudske hipostaze, jer bi cjeloviti (opći) pojam čovjeka morao uključivati u sebi sposobnost svakoga tijela da na jednak način u sebe primi dušu, ali onda ne bi bilo nikakvih razlika, niti tjelesnih niti duševnih, što je u zbiljnosti nemoguće.

Ako duša nije stvorena od tvari (*akcidentalno*), već iz ničega i kao takva postavljena u nju kao tijelo, onda logički slijedi zaključak o njezinoj najprije tvarnoj nepropadljivosti. Drugi dokaz za to leži u faktumu jednostavnosti, tj. ona nije poput tijela sastavljena od dvije supstancije (materija i forma), te se stoga ne može ni raspasti. Raspadanje tijela kao sastavljenog bića stoga ne implicira propast duše, nego ukazuje na njezino postojanje poslije smrti tijela. Treći dokaz za besmrtnost duše leži u njezinu principu djelovanja: budući da duša spoznajno i voljno djeluje iz same sebe i vraća se u samu sebe, ona u tomu nije ovisna o tvari i to što taj tvorni razum čini na temelju sjetilno zadobivenih slika (mišljenje mišljenja zadobivenog iz *trpnog razuma*) također ne može biti raspadljivo. Isto važi i za sferu metafizičke volje koja hoće najviše

⁴⁷ Sam faktum mogućnosti individualnog spoznavanja ukazuje na to da čovjeku »mora pripadati to čime on spoznaje; ali to je primateljski um; aktivni princip, posredstvom kojeg netko djeluje, ne može po bitku biti razdvojen od njega« (Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, str. 43).

⁴⁸ Stadler, *Psih.*, str. 37.

dobro i koja je time potpuno neovisna o požudnoj volji nagona. Štoviše, tvrdi Stadler, duša će bolje i savršenije »razmišljati o tim stvarima, kada se s tijelom rastane, jer je tijelo u ničem neće priječiti«. ⁴⁹ To potpuno oslobađanje duše od sjetilnosti i sjetilno zadovoljivih slika tek oslobađa onaj horizont čiste duhovnosti, u kojem duša ne spoznaje više *per species intelligibiles*, tj. slikama, niti načinom »pamćenja« koje um ima o sjetilnim predmetima, nego sada *duhovno spoznaje duhovno* i to pod vidom »Božjega svjetla«, ⁵⁰ što više nije predmet filozofije, već »svete znanosti« teologije. ⁵¹

Duša je neraspadljiva i neumrla i sa strane Boga, jer Bog ne oduzima biću *naravno* svojstvo koje mu je on sam podario: »Bog je svaku narav tako ustanovio, da joj ne oduzima ili ne usteže njezine naravne vlastitosti«, ⁵² jer ako bi on to činio, tada s jedne strane bivstvujućem ne bi po *naravi* pripadala ta svojstva, tj. ono ne bi uopće imalo vlastite naravi, a s druge strane sam Bog bi bio sudionikom *creatio secundaria*, čime bi panteziam i spinocizam došli do svojega prava. Nadalje, ako bi duša bila smrtna i propadljiva, ona nikad ne bi mogla spoznati besmrtnu »duhove« i samoga Boga. Ili, kako to u zaoštrenoj formi kaže Hegel: »samo duh shvaća i uključuje u sebi duh« ⁵³, i budući da se čisti život Boga odvija onkraj svega sjetilno spoznatljivog i izrecivog, čista spoznaja tog života pod vidom vječnosti podrazumijeva besmrtnost i sjetilnosti oslobođenu duhovnost ljudske duše. Takva čista (apsolutna) spoznaja ne može dakle podrazumijevati ništa što je protivno tom čistom životu. Taj »platonizam«, koji se ovdje susreće i kod Stadlera, ne potječe od Tome Akvinskog, nego se prije svega zahvaljuje Augustinovu nauku o sadržanosti »prasluka« svih stvari u Bogu. Po tom nauku, s kojim se izravno raspravlja Akvinski, »prasluka« ili ideje stvari može čisto (apsolutno) spoznati samo onaj duh koji je sposoban *neposredno*

49 Ibid., str. 45. Čini se da ovdje Stadler zapada u platonizam kada za pretpostavku idealne spoznaje istinitog i dobrog uzima oslobađanje od vezanosti za tijelo, jer u nastavku kaže: »Duša, odvojena od tijela, znat će što god je u svijetu naučila. Duša bo, dok je još u tijelu, sjeća se svega onoga što je naučila, jer ima um, u kojem se duševne slike stvari čuvaju, a pomoću kojih se u se vraća i o sebi razmišlja. No kada se duša odijeli od tijela, ostane joj um i duševne slike stvari, pa može i o sebi razmišljavati, razne pojmove prisposodabljati, suditi, umovati, prošlih se stvari spominjati itd.« (ibid.). Razlika spram Platona sastoji se samo u tomu što se niječe preegzistencija duše i »prisjećanje« na to što je nekoć do kraja već spoznato, tako da se sada kreće obratnim putem: duša se »sjeća« svojih spoznaja koje je stekla u svom tjelesnom, prijesmrtном životu.

50 Stadler, Psih., str. 46. O srednjovjekovnoj teoriji svjetla, na koju se ovdje naslanja i Stadler, usp. vrlo pregledan članak Klause Hedwiga, »Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Lichttheorie«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33/4, Meisenheim am Glan 1979., str. 602-615.

51 Usp. o tomu Akvinski u: ID, str. 158 i dalje.

52 Stadler, Psih., str. 47.

53 Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 1: *Jugendchriften*, hrsg. von Eva Moldauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970, str. 372.

zreti Boga, jer jedino tako može zahvatiti i to što je sadržano u njemu, tj. ideje. Spoznaja Boga ne može se stoga steći pod vidom »naravnoga svjetla«, tj. u sferi vidljivih i prirodnim, Suncem obasjanih stvari - *aistetičko* gledanje privodi nas jedino k sjetilnoj spoznaji, u kojoj duša stječe »slike« kao bestvarne »predmete« mišljenja. Apolutna spoznaja događa se pod vidom »nestvorenoga svjetla«,⁵⁴ jer jedino to nestvoreno svjetlo osvjetljava taj aktualni i ispunjeni identite Boga sa svim, tj. sadržanost svega u njemu na način ovih nadosjetilnih »prasluka«. Tek nakon smrti čovjek može sudjelovati u toj spoznaji pod vidom čistog duhovnog svjetla zato što je tek tada oslobođen svoje vezanosti za sjetilnu zamjedbu, za *stvorenno svjetlo*. Ali već to stvoreno svjetlo aistetičke spoznaje sadrži *prosvjetljenje*, čisti teorijski uvid u narav stvorenih stvari koja se spoznaji u apsolutnom smislu otkriva tek u horizontu nestvorene samoočitovanosti qua samodanosti. Time i sama aistetička spoznaja gubi karakter puke receptivnosti - um je taj koji u horizontu stvorenih stvari obasjava njihovu narav, budući da je predmet spoznaje samo njezin »izvor«, »podboda«, ne i sama »istina«. U tom pogledu Akvinski već prije samoga Kanta pravi »kopernikanski obrat« u smislu uspostavljanja takve *transcendentalne* filozofije koja bivstvujeće smatra jednako kao i Kant i Husserl svojim »korelatom«, ali koja njegovu istinu nalazi tek u »sudu«, tj. u spoznajnom postignuću sebi identičnoga subjekta koji vraćajući se u sebe i kroz *mišljenje mišljenja* stječe uvid u »narav« dotičnog bivstvujećeg. Ali taj je um zbiljski receptivan tek onda kad duša sa smrću ima mogućnost da pod vidom »nestvorenoga svjetla« neposredno zrije Boga i u njemu sadržane praslike svih stvari bez njihova uspoređivanja sa sjetilno zadobivenim slikama, tako da *djelatni um* može fungirati samo u jedinstvu tjelesno-psihičkoga bitka i samo tako uzdići se do svoje nadtjelesne, nadnaravne hipostaze. Ali um tada gubi svoj »habitus« i prestaje biti *djelatan* i postaje ovisan o »svjetlu« koje ne izvire iz njega samog, tj. jednom se djelatni um pojavljuje kao »nešto u duši i nije nadljudska hipostaza; s druge strane on je nešto u duši tako da je moguć jedino kao sudjelovanje na onoj hipostazi«. ⁵⁵ Ako naim sudjelovanje u toj hipostazi znači: »Utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat«, ⁵⁶ onda to ne znači ništa drugo nego da ljudska duša zahvaljujući obasjanošću »nestvorenim svjetlom« može spoznati Boga, ⁵⁷ dakle (receptivnim) sudjelovanjem u

54 Usp. o tomu Akvinski, S. th., I, q. 84, a. 1-4.

55 Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, str. 49.

56 Akvinski, S. th., I, q. 84, a. 5.

57 »Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.« (Akvinski, S. th., I, q. 84, a. 5).

onoj nadljudskoj hipostazi koja samome umu oduzima njegov »djelatni« karakter i time sam Tomin nauk spašava od Hegelova uvjerenja u mogućnost apsolutne umne spoznaje Boga, s druge strane ostavlja slobodan pristup Kantu u smislu Maréchalova premošćivanja ljudskog i hipostatskog preko *appetitus naturalis* koji zrcali dinamiku uma u pravcu apsolutne spoznaje,⁵⁸ ali ga ne odrješuje od augustinovskoga platonizma koji se utoliko može prigovoriti i Stadlerovu govoru o »Božjemu svjetlu«.

Ali, s ovim razumijevanjem duše i njezina razvića do stupnja apsolutne spoznaje sada u sasvim naročitom pogledu postaje razumljiv govor o čovjeku kao »slici i prilici« Boga. Nalikovanje čovjeka Bogu povećava se s uzdizanjem duše do ove čiste bestjelesne spoznaje. Duhovna spoznaja duhovnog dovodi do uzdizanja duše do apsolutne spoznaje pod vidom vječnosti i ona time postaje sudionikom vječnoga božanskoga bitka. Čovjek je ne samo sustvoritelj svojega vlastita svijeta - u tom stvaranju čovjek postiže djelatnu i spoznajnu autonomiju, u kojoj se on uzdiže iznad svoje puke tjelesnosti, obogotvoruje sebe ili postaje sve sličnijim Bogu. Ta čovjekova autonomija čini ga dostojnim partnerom Boga ili, kako kaže Grgur Nazijanski:

»Kod svega što inače se rada njegov ulazak u bitak ovisi o volji Tvorca; samo duhovno rođenje ovisi o moći onoga tko se rađa [...] i samo kod te vrste rađanja čovjek ima u ruci mogućnost da postane to što želi.«⁵⁹

Ta želja za »duhovnim rađanjem« ne čini tu autonomiju i njezin razvoj predmetom ljudske samovolje, nego je i ona sama kao »duhovna« usmjerena na ozbiljenje te svoje unutarnje svrhe, na postajanje dostojnim Bogu u onim svojstvima koja uopće omogućuju da se duša može uzdići do stupnja apsolutne spoznaje. To da je čovjek stvoren na »sliku i priliku« Boga ne predstavlja dakle samo etički, već jednako tako i spoznajno-teorijski zahtjev koji je, doduše, u apsolutnom smislu ispunjiv samo nakon tjelesne smrti. To jedinstvo etičkog i spoznajnog momenta sabire se kod Stadlera u jedinstvo svrhe čovjekova bitka, tj. u ozbiljenje potpune sre-

58 Ta naravna težnja uma da se uzdigne do nadljudske hipostaze predstavlja upravo to što premošćuje skolastiku i Kanta u smislu da um u regiji naravno bivstvujućeg može spoznavati samo pod vidom naravnoga svjetla spoznaje, ali da njegova dinamika teži onkraj toga i ona nije dokaziva u horizontu stvorenog, nego samo može funkirati kao »regulativna ideja«. U tom bi se smislu Maréchalov zahtjev za »transpozicijom« Kanta mogao jednako tako odnositi i na Akvinskog u smislu njegova spašavanja od augustinovskih ostataka platonizma. Usp. o tomu J. Maréchal, *Le Point de départ de la métaphysique*, Cahier V: »Le Thomisme devant la philosophie critiques«, Louvain 1926; o tomu posebice: J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, München 1957, str. 128-130.

59 Usp. *Patrologia Graeca*, sv. 45, ed. J. P. Migne, Paris 1859, str. 97 C i D.

će.⁶⁰ Stadler ovdje očito argumentira sa stajališta moralnog dokaza o Bogu, u odnosu na koji se onda izvodi i besmrtnost duše.⁶¹ Čudoredni zakon, koji »čutimo u sebi«,⁶² podrazumijeva s jedne strane slobodu za gore spomenuto čovjekovo *partnerstvo* Bogu, kako to razumije i suvremena kršćanska teologija, tj. slobodu za *duhovno sebestvaranje* u smislu čovjekova sebeuzdizanja iznad svih prolaznih i sjetilnih užitaka (sebeprevladavanje u onom konačnom) i jednako tako, *deontologijski*, čovjekovu *obvezu* prema tom sebeuzdizanju, tj. prema zasluživanju najveće moguće sreće sudjelovanja u božanskom bitku. Stoga je prema Stadleru »bilo od potrebe, da Bog ljudima predoči kako će njihove duše zapasti vječne nagrade ili kazne, kako je već tko zakone Božje obdržavao ili ih nogama gazio. A i naravna pravda iziskuje, da se svatko liši onoga dobra, protiv kojega radi; jer se takovim djelovanjem čini nedostojnim takova dobra. Koji god dakle griješi protiv zadnjega cilja i protiv ljubavi, kojom se tvori društvo blaženih i onih, koji teže za blaženstvom, zaslužuje vječnu kaznu.«⁶³

Ovaj bi se Stadlerov izričaj trebao razumjeti ne samo moralno-teologijski, već poglavito etičko-ontologijski, jer on svoje korijene ima već u mišljenju predsokratovaca. Naime, već kod Anaksimandra postajuće odnosno prolazeće stvari »po redu vremena plaćaju kaznu i odštetu jedna drugima zbog nepravde«⁶⁴ koja se sastoji upravo u toj *vremenskoj* postalosti. To što je konačno jest *nepravedno* u ontologijskom smislu zato što je po redu vremena *dužno* nečemu drugom za svoje opstojanje. Plaćanje »kazne i odštete« znači ostajanje u tom vječnom krugu fizičke kauzalnosti nastajanja i propadanja i samo »ne bi bilo nastanka i propadanja ako apeiron ne bi bio ono što nastaje«,⁶⁵ tj. ako bi bio onkraj postajućeg i postalosti. Traženje ozbiljenja sreće u postalim stvarima

60 Kao što smo ranije vidjeli, želja za ozbiljenjem trajne sreće ne može biti usmjerena na prolazna dobra, već »odgovara spoznaji dobra, koje se s našom naravju podudara« (Stadler, *Psih.*, str. 49), a narav je čovjekova ustrojena tako da teži čistom duhovnom životu pod vidom vječnosti.

61 O moralnom dokazu o Bogu isp. G. Gabriel, »Gottesbeweis«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. von J. Ritter, Basel/Stuttgart 1974, str. 832; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, str. 171 i dalje; H. Schwartz, *Gotteslehre*, Bd. I: »Gott oder kein Gott?«, Göttingen/Zürich 1984, str. 75 i dalje; Ž. Pavić, »Ja sam koji sam«. Mogućnost mišljenja i spoznavanja egzistencije Boga u svjetlu Stadlerova »Naravnog Bogoslovlja«, u: *Crtajte granice - ne precrtajte ljude. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskog nadbiskupa Vinke Puljića kardinalom*, *Studia vrhbosensia*, sv. 7, priredili M. Josipović i Mato Zovkić, Sarajevo/Bol 1995, str. 915-918.

62 Usp. J. Stadler, *Filosofija*, Sv. VI: *Naravno bogoslovlje*, Sarajevo 1915, str. 36.

63 Stadler, *Psih.*, str. 51.

64 Hermann Diels, *Predsokratovci*, »Anaksimandar«, fr. B 1, preveo: D. Salopek, Zagreb 1983, str. 85.

65 *Ibid.*, fr. A 15, str. 81; usp. o tomu također Ž. Pavić, *Zbiljnost i stvarnost. Prilog zasnivanju izvornog pojma svijeta*, Zagreb 1989, str. 35-36.

znači već kod Anaksimandra činjenje »nepravde« vlastitu bitku u smislu njegova usmjeravanja na ono prolazno. »Plaćanje kazne« sastoji se stoga u *vječnoj kazni postalosti*.

»Blaženstvo«, nasuprot tomu, označuje već kod Boetija »status naturae rationalis bonorum omnium congregatione perfectus«,⁶⁶ tj. stanje umne naravi koja je kroz ukupnost svojih dobara postala savršena, ali »savršena« u smislu lišenosti svoje *postalosti* i utoliko oslobođenosti svoje krivnje zbog istrajavanja u toj postalosti. »Ukupnost dobara« podrazumijeva da se ljudska duša svojom spoznajom i izvršenjem spoznaje (kreposno) u toj mjeri uzdigla iznad unutarstvetskoga bivanja da više ne plaća »po redu vremena« »kaznu i odštetu«, tj. da više ne djeluje fizički-kauzalno, nego da je čovjek dospio do toga »da Boga više ne raskriva iz svijeta, nego da svijet i cjelokupno svjetsko događanje gleda u njegovu svjetlu, njegovoj istini, dobru i pravедnosti«. ⁶⁷ Time ozbiljenje ove ontologijski mišljene (apsolutne) kreposti podrazumijeva ponovno platonizirajući zahtjev za neposrednim zrenjem Boga, u kojem se apsolutno ukida tijek beskonačnoga bivanja u postalosti.⁶⁸ Dinamika duše, odnosno uma (Maréchal) koji ide za tim da se uzdigne iznad tog pukog bivanja »sili« čovjeka na »krjepost« i u tom smislu čovjek je po svom naravnom nagnuću nužno dobar i utoliko zaslužuje vječni život. O tomu govori i Stadler: »Kad bi se dakle sva naša sreća u tom sastojala, da uživamo na ovom svijetu, da se njegovim dobrima naslagjujemo, bila bi krjepost zlo za našu narav, a sreća bi bila neprijateljica krjeposti. Trebalo bi dakle od želje za srećom, bježati krjepost, te od ljubavi spram krjeposti, kaniti se svake sreće.«⁶⁹

Nužnost teženja za krepošću, proistekla iz dinamike uma i unutarnje teleologije samorazvoja duše do besmrtnosti, uvjeruje Stadlera da mi nužno težimo za krjepošću i da se iz te nužnosti odričemo prolaznih stvari u korist onog općeg - i to najprije kao toga što je u ljudskom društvu najbolje za mnoge⁷⁰ i jednako tako

66 Usp. *De consolatione philosophiae*, III, 2, preuzeto iz: W. Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 348.

67 Brugger, *Ibid.*, str. 349.

68 Time se prekida samo konačni lanac bivanja, ali ne i lanac zrenja, jer u protivnom duša bi bila plotinovska emanacija koja se sa oslobađanjem od tjelesnog ponovno vratila u cjelinu kojoj je oduvijek pripadala. Polazeći od tog razumijevanja bestjelesnoga života ljudske duše (neo-)skolastika s promjenljivim uspjehom nastoji izbjeći ranije spomenuti augustinovski platonizam u nauku Tome Akvinskog: »U drugom životu nema više nikakvog bivanja u tom smislu da je čovjek došao kod Boga, dakle da više nije na putu k njemu: totum simul. A ipak on ostaje potčinjen jednom 'prius et posterius' ukoliko mu se u Bogu uvijek iznova očituju nova gospodstva i on tako nikad neće doći do kraja: Bog je nedokučivi bezdan.« (Lotz, *Mensch sein Mensch*).

69 Stadler, *Psih.*, str. 52.

70 »Čovjek, budući u društvu, treba da svoje privatno, vlastito dobro zanemari i zapostavi općem dobru cijeloga društva, treba da u tu svrhu velike nevolje i neprilike podnosi i isti život žrtvuje. To se daje protumačiti jedino pod pogodbom, da ima drugi život.« (Psih., str. 53).

poradi unutarnjega uvjerenja u nagradu koja poradi zemaljskoga sebežrtvovanja nije »naplativa« u zemaljskom životu. »Nagrada« za čudoredno djelovanje, tj. za djelovanje na temelju uvida u bit dobrote i istine onkraj svega sjetilno dobroga i spoznatljivoga, predstavlja za Stadlera očit dokaz besmrtnosti duše, jer nagrada za odricanje od prolaznih sjetilnih užitaka mora logički pružiti neprolazni nadosjetilni užitak. *Anaximandrov dihen didonai* sastojao bi se utoliko u Božjoj razludžbi zasluge i kazni prema vrsti »krjeposti«, tj. prema tomu, je li čovjek potpuno ogrezao u orgiju sjetila ili se potpuno uzdigao iznad njih.⁷¹ Ako ne bi postojala kazna, onda bi se zločinci i ubojice, koji su za života ostali nekažnjeni, mogli po Stadleru »smatrati sretnijim od najsvetijih ljudi, koji su bili i te kako nesretni.«⁷² Ovaj Stadlerov izričaj ima danas, nakon iskustva najstrašnijih zločinštava u Hrvatskoj i BiH, svoju posebnu težinu i aktualnost: on s jedne strane govori o tomu da patnja nije uzaludna, uliva nadu i vjeru u jedno *pravednije rođenje* (Paul Celan), u kojem kreposni život nije kazna, već ispunjenje, i s druge strane priziva glas savjesti i opominje svakoga tko u orgijanju svojega sjetilnog života nalazi potonji smisao vlastita bitka i time samoga sebe dovodi do razine koja je sa stajališta slobode i odgovornosti daleko ispod životinjske.

Besmrtnost duše proizlazi po Stadleru i iz historijskog (*etnološkog*) dokaza koji ima argumentacijsku razinu koja je analogna etnološkom dokazu o Bogu.⁷³ Taj dokaz počiva na općem osvjedochanju narodâ:

»Neumrlost duše dokazuje se i općenitim i postojanim osvjedochanjem svih naroda svih vremena. Ovamo spadaju nadgrobni spomenici, pogrebni obredi, žrtve za mrtve. Svjedochanstava za to općenito i postojano osvjedochanje ima sijaset od povijesničara, mudraca, pjesnika i drugih.«⁷⁴

Kao što nema naroda koji nemaju »ime« za božanstvo, tako nema niti naroda koji ne vjeruju u zagrobni život, makar se sa europocentričkoga stajališta neke religije krivo shvaćalo nihilističkim upravo u smislu europskoga nihilizma. Slabost ovoga dokaza sastoji se prije svega u tomu da se »opće osvjedochanje« narodâ, dakle to što je logički nedokazivo, uzima kao logički važeći argument.

71 »No ako nema drugoga vječnoga života, gdje se nagraguje i kazni prema zaslugama, onda bi se to moralo o Bogu tvrditi, da jednako voli dobre i zle ljude; jer on na ovom svijetu dijeli dobra i zla jednako dobrima i zlima; pače čini se, da zlima ide još bolje, nego dobrima gledom na zemaljska dobra.« (Stadler, Psih., str. 53).

72 Ibid., str. 54.

73 Usp. o tomu npr. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, str. 229, 231 itd.; također Ž. Pavić, »Ja sam koji sam«, str. 917-918.

74 Stadler, Psih., str. 54.

Ovdje još treba samo spomenuti prigovor koji Stadler ozbiljno uzima u pretres i on se izravno tiče tomističkoga nauka o psihofizičkom paralelizmu, tj. o tomu da je čovjek biće koje je sastavljeno od duše i tijela i da bi onda smrt tijela trebala na temelju te egzistencijalne povezanosti implicirati i smrt duše. Taj problem Stadler rješava vraćajući se ranije spomenutom svojstvu tijela da u svom tvarnom pogledu ima »raspoloženje«⁷⁵ da u sebe primi dušu, koju u njega stavlja Bog, inače bi roditelji bili potpuno isključeni iz rađanja. Duša je dakle izravno »stavljena« u egzistenciju od Boga, dok je tijelo rođeno - »tijelo nastaje rađanjem, a duša stvaranjem«⁷⁶ - i ta razlika između tjelesne rođenosti (*creatio secundaria*) i izravne stvorenosti od Boga podrazumijeva doduše da »egzistencija« tjelesno-duševnog jedinstva, koje se zove čovjek, pretpostavlja »raspoloženje« tijela da u sebe primi dušu - ljudska duša rađa se sa začecem tijela -, ali daljnji život ljudske duše, nakon propasti tijela, ne može po (neo-)skolastici⁷⁷ nikako ovisiti o njezinoj stavljenosti u tijelo, jer duša nije stvorena na jednak način kao i tijelo.

»Ako duša i jest stvorena zajedno s tijelom i time počela zajedno s njime opstojati, ne slijedi odatle, da mora katkad prestati opstojati; jer je duša stvorenjem primila od Boga takova svojstva, da ona po svojoj naravi ne može nikada prestati, a Bog, koji bi ju jedini mogao uništiti, toga učiniti ne će i ne može, jer bi se to protivilo njegovim vlastitostima: dobroti, mudrosti, pravednosti.«⁷⁸

Stvorenost duše od Boga ne može se najprije ontologijski, a potom ni logički izjednačiti sa stvorenosću (rođenjem) tijela od roditelja, čime se pokazuje ne samo prvenstvo ontologijskog principa nad logičkim, već jednako tako to da on važi samo u području ontički bivstvujućeg. Ali, Stadler i neoskolastika očito griješe kada tu ontologijsku nužnost besmrtnosti duše izvode iz *pripisivanja* (prediciranja) dobrote, mudrosti i pravednosti Bogu, zaboravljajući pritom da samo to *pripisivanje* pripada na vjeru, ne na konačno ljudsko znanje, tako da se to pripisivanje vrši od konkretnoga subjekta i njegove prethodne (vjerničke) odluke, na temelju koje se uopće vrši zaključivanje i gradi jedna moguća ontologija bivstvujućeg u cjelini.

Drugi se problem sastoji u prigovoru da je duša vazda duša jednog konkretnog čovjeka, tj. da je »shodna« jednom tijelu, jer »koliko ima tijela od roditelja pripravljenih u svrhu, da prime dušu, toliko duša stvara Bog«.⁷⁹ U svojoj tjelesnoj uzbiljenosti duša je

75 Usp. *ibid.*, str. 58.

76 *Ibid.*, str. 59.

77 Usp. o tomu W. Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 366 i dalje.

78 Stadler, *Psih.*, str. 59.

79 *Ibid.*, str. 37.

dakle vazda *individualna* i kao takva ona u svojoj upojedinjenosti nikad ne bi mogla zahvatiti opće, tj. uzdići se iznad svoje individualnosti. Ona bi ostala *privatio kao malum*. Taj problem Stadler ne razmatra, ali ga je potrebno spomenuti zato što ni neoskolastika ne nalazi zadovoljavajućeg rješenja za njega. Tako npr. Walter Brugger pokušava naći »logičko« rješenje s ukazom na to »da bez početka egzistencije u jednom tijelu nije moguća individualnost ljudske duše, dok daljnje trajanje bez tijela već pretpostavlja tu individualnost«. ⁸⁰ Ali onda dakako ostaje pitanje, kako ta individualna duša, koja nakon smrti tijela ostaje živjeti, može uopće zreti »prasilike« svih stvari i neposredno Boga samog, ako se pretpostavi da se radi o onom najopćenitijem i najneobuhvatnijem, o onome čime je obuhvaćeno sve neživo i živo, sve nesvjesno i svjesno. Pretpostavljanje individualnosti duše u njezinu postojanju nakon smrti zadire izravno u sferu teologije, u pitanje o postojanju mnoštva »duhova«, o trojedinstvu itd., što ovdje dakako nije predmet razmatranja. Ali pada u oči da neoskolastika, a s njom i Stadler, ustrajava na jednom načinu *pripisivanja* atributa koliko ljudskoj duši toliko i Bogu samom koji ne mogu potjecati iz transcendentno obrazloživog horizonta ograničenog čovjekova iskustva, nego su prije svega polučeni iz *vjere*, koja se uzima kao polazište logičkih izvoda, a da se nigdje izrijeком ne spominje. To samo govori da ni neoskolastika u tom pogledu nije iznašla zadovoljavajuće rješenje u pitanju odnosa između vjere i znanja, ali to je bolest od koje pati cjelokupna dosadašnja zapadnjačka filozofija, prema kojoj ni neoskolastika kao njezin dosljedni baštinik nije mogla ostati rezistentna.

VON DEN EIGENSCHAFTEN UND DER HERKUNFT DER SEELE IN DER PSYCHOLOGIE JOSIP STADLERS

Zusammenfassung

Im ersten Teil des vorliegenden Beitrags betrachtet der Verfasser die Analyse der Einfachheit und der »Geistigkeit« der Seele in der Psychologie Josip Stadlers, welche zusammen mit der Immaterialität der Seele ihre drei wesentlichen Eigenschaften darstellen. Es stellt sich heraus, daß die »Geistigkeit« der Seele die höchste Stufe ihrer Selbstentwicklung ausmacht, an welcher sie als die Vernunft in sich selbst zurückkehrt und ihre Gedanken denkt, die sie durch die sinnliche Wahrnehmung als die »Bilder« gewonnen hat. Jene Rückkehr in sich und das Denken des Den-

80 W. Brugger, *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, str. 366.

kens machen erst eine immaterielle Wesenserkenntnis der letzten Gründe alles Seienden und erhebt sie zugleich über alle sinnliche Natur. Zweiter Teil nimmt zuerst den Ursprung der Seele in Anspruch. Sie ist Stadler zufolge weder von der göttlichen Substanz (Pantheismus) noch von der Materie noch von den Eltern geschaffen, sondern sie wurde von Gott in den von Eltern geborenen Körper eingebettet, und zwar im Augenblick der Geburt. Am Ende werden die Schwierigkeiten erörtert, die mit dem seelischen Leben nach dem körperlichen Tod zusammenhängen, und sie betreffen vorwiegend platonisch-augustinische Auslegung des unmittelbaren Schauen Gottes, welche sich zuerst bei Thomas von Aquin und dann auch bei Josip Stadler wiederholt.