

članci

POJAM DUHA U FILOZOFIJI

Dr. Vjekoslav BAJSIĆ

Riječ »duh« čuje se često u svagdašnjem govoru, većinom izvan posebne filozofske upotrebe, nerijetko s nekim naglaskom, često u smislu nečesa što je od veće vrijednosti, nečesa što je smješteno na nekoj višoj razini ili u višoj sferi, te joj pripada tako da ne podliježe zakonima ovih opipljivih i prolaznih predmeta što ispunjavaju prostor našeg svagdašnjeg prebivanja. Ipak treba reći da je značenje te riječi, ako se posebno ne potrudimo da ga pojasnimo, raspodijelimo i rasporedimo, dosta nejasno. Obuhvaća, naime, vrlo različite predmete, premda pritom ipak postoji nešto što ih povezuje. Uzmimo npr. značenje duha u onom smislu kad se na duhovit način kaže da je netko »duhovit« kao groblje o ponoći. »Vic« se sastoji upravo u dvoznačnosti riječi »duh«, koja jedanput označuje posebno svojstvo bistrine i gipkosti ljudskog intelekta, a drugi put je riječ o sablasti, nekom biću koje zapravo ne pripada ovom opipljivom svijetu, ali je ipak nekako vezano za materijalni svijet, dostupno, barem u nekim posebnim prilikama, našim osjetilima i vezano nekim konvencijama. Na takav se »duh«, očito, misli također kad se kaže – sjećam se »definicije« duha jednog kolege još iz ratnih vremena – da je duh nešto u što možeš pucati dokle god hoćeš, a da mu ništa ne bude. Koliko god definicija bila zabavna i primitivna, ipak i u njoj nalazimo barem ovo – što sigurno vrijedi – da je duh nešto drugo nego ovi ranjivi predmeti što nas vidljivo okružuju a koje nazivamo materijalnim.

Kad su se pojavili prvi nešto sposobniji računari, bilo je govora i o tom kako će se takvi strojevi moći upotrijebiti i za prevođenje iz jednog jezika u drugi. Dakako da stvar nije laka zbog mogućih ekvivokacija, kojih ima u svakom jeziku, a činjenica je da riječi često mijenjaju svoje značenje već prema kontekstu u kojem se nalaze i naglasku kojim se izgovaraju. Pričalo se tako kako su Amerikanci – bilo je to u doba hladnoga rata – opremili jedan takav aparat da prevodi s engleskog na ruski i dali mu da kaže ruski onu poznatu Kristovu rečenicu iz Lukina Evanđelja: »Duh je spreman, ali je tijelo slabo« ili kako to engleski zvuči: »The spirit indeed is willing, but the flesh is weak«. Kažu da je aparat izvršio svoj zadatak riječima: »Votka (spirit) je dobra, ali je odrezak (flesh) slabo pečen«.

I u nas je, uostalom, u upotrebi riječ »špirit«, izvedenica iz latinske »spiritus«, za alkohol, tj. »spiritus vini«, posebice za metilni alkohol. Iz tih se pri-

mjera lako vidi da nije uvijek posvema jasno o čemu je riječ kad netko izgovori riječ »duh«.

Istu višeznačnost naći ćemo ako pogledamo u neki rječnik filozofijskih pojmova, npr. veliki Lalandeov (izd.) *Tehnički i kritički rječnik filozofije*¹. Tu pod terminom »esprit« grčki »pneuma« i »nous«, latinski »spiritus« i »mens« nalazimo navedena sljedeća značenja:

a. Dah, plin, proizvod destilacije. U tom etimološkom smislu daha i duhanja u *Bacona* »spiritus vitalis« i u *Descartesa* i njegovih nasljednika »les esprits animaux«. Riječ je tu o području »animae sensibilis«, tako da se pod duhom – bolje bi bilo reći dahom – misli posve materijalna supstancija: »...tanquam aura composita ex flamma et aere«.

b. Počelo života, te zato pojedinačna duša. To je značenje »duh« zadržao pogotovo na teološkom i mističnom području. Tako se govori o duhovima kad je riječ o Bogu, o anđelima, o demonima, o biću čovjeka pojedinca nakon smrti u bestjelesnu postojanju.

c. U neosobnom smislu duh je općenito stvarnost koja misli, on je subjekt spoznajnih predodžbi sa svojim vlastitim zakonima i svojom vlastitom djelatnošću. U tom smislu suprotan je objektu, predmetu spoznaje i predočivanja. Taj smisao duha, kao subjekta nasuprot objektu spoznaje, najrašireniji je smisao u upotrebi u suvremenoj filozofiji. Sadrži nekoliko značenja:

1. Duh kao suprotan materiji. U biti se tu misli suprotnost između misli i njezina predmeta, između jedinstva intelekta i mnoštva elemenata što ih um sintezom obuhvaća.

2. Duh kao suprotan prirodi. Tu je riječ o suprotnosti između principa koji proizvodi i onoga što je proizvedeno, ili pak između slobode i nužnosti, ili između refleksije i spontane aktivnosti.

3. Duh je suprotan tijelu i tjelesnosti u koliko, naime, tjelesnost predstavlja sveukupnost instinkta životinjske egzistencije. U tom smislu se u teologiji govori o duhu koji je suprotan tijelu i o tijelu koje se suprotstavlja duhu.

d. U posebnom smislu duh se uzima kao suprotan osjetilnosti, te tako postaje sinonimom inteligencije.

Značenje riječi često se još većma sužuje, tako da prestaje biti oznakom opće funkcije, te poprima značenje neke od njenih kvaliteta. Tako kad je riječ o duhu profinjenosti, duhu geometrije.

e. U prenesenom smislu duh znači središnju ideju, princip neke doktrine ili neke institucije. Na taj način se npr. govori o duhu zakona nasuprot slovu zakona.

No nas ovdje zanima ono što se misli u filozofiji kad se upotrebljava riječ »duh«, pogotovo njezin izvorni smisao. I tu moramo razlikovati dva značenja, tj. 1) značenje u smislu (čovjekove) misaone spoznajne moći, sveukupnosti

¹ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande (izd.), Presses universitaires de France, Pariz 1960.

njegovih misaonih sadržaja i 2) značenje u smislu duše, tj. elementa suprotnog tjelesnosti.

Najprije o prvom smislu:

Kažu da je riječ »duh« (grčki: nous) i pojam prvi upotrijebio Anaksagora iz Klazomenai (499/98–428/27) kako to nalazimo u fragmentu 12, 13 i 14.²:

»Ostalo ima učešća u svemu, ali duh nije nešto određeno i samosvojno granicom i nije pomiješan ni s jednom stvari, nego je sam, samostalan, za se. Kad, naime, ne bi postojao za se, nego pomiješan s bilo čim drugim, tada bi imao udijela u svim drugim stvarima, kad bi bio pomiješan s bilo čim drugim. Sve, naime, sadrži po dio svega, kao što sam ranije rekao; primiješane bi ga stvari, uostalom, smetale, tako da ni nad kojom stvari ne bi mogao vladati tako kao kad je sam za se. On je, naime, ono najfinije i najčišće od svih stvari i on, u prvom redu, posjeduje svu spoznaju te ima najveću snagu. I sve što ima samo dušu, velika kao i malena bića, duh ima vlast nad svima. I nad svim okretanjem uzeo je duh vlast tako što je potaknuo to okretanje. A najprije je to okretanje započelo od određene malene točke, ali okretanje zahvaća sve više i više i još će dalje zahvatiti. I to što se tu miješalo i lučilo i jedno od drugoga razlučilo sve je to spoznao duh. I kako je trebalo da bude i kako je bilo ono čega danas više nema i sve što sada jest i kako će biti, sve je to naredio duh, pa i ovo okretanje što ga sada izvode zvijezde, Sunce, Mjesec, para i eter koji se izlučuju. No upravo je to okretanje proizvelo to da se izlučuju. A razlučuje se gusto od rijetkoga, toplo od hladnoga, svijetlo od tamnoga, suho od vlažnoga. Pri tom ima mnogih dijelova mnogih stvari. No ništa se ne izlučuje ili razlučuje potpuno, jedno od drugoga, samo duh. A duh je uvijek istovrstan, onaj veći kao i onaj manji. Inače pak ništa nije istovršno s drugim, nego čega najviše ima u nekoj stvari to, kao najjasnije spoznatljivo, jest i bilo je jedna pojedinačna stvar.«

»Kad je duh započeo kretanje, razlučio se od svega što se tu stavilo u gibanje; i koliko je toga duh pokrenuo, sve se to jedno od drugoga razlučilo. No za vrijeme kretanja i razlučivanja okretanje je proizvelo još daleko snažnije razlučivanje jednih od drugih.«

»No duh, koji je vječan, jest doista i sada, kad postoji i sve drugo, u okolnoj (još neizlučenoj) mnogostrukosti i u onom što se tu lučenjem pojavljuje i u onom što se već izlučilo.«

Mislim da neću biti previše smion ako ustvrdim da u tom Anaksagorinu tekstu u logičkoj klici imamo već sve što se kasnije o duhu filozofiralo.

Duh (nous) nije nešto što bi postojalo u svojoj svojstvenosti nekim ograničavanjem izvana. Duh zato nije nešto pasivno, čiju bi kvalitetu i kalibar postojanja određivalo nešto izvan njega samoga, te tako, određivajući ga, imalo »vlast« nad njim. On je samostalan i »za se« svojom nutarnjom samodostatnom djelatnošću: čist je i nepomiješan s drugim stvarima, pa ga ništa tuđe ne smeta da »vlada« nad svim stvarima. Pojedine stvari nastaju, prema Anaksagori, ne pravim nastajanjem, nego razlučivanjem od suprotnoga, lučenjem iz mješavine,

² v. *Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker.*

kaosa. No nijedna stvar se ne odvaja toliko od drugih da u njoj ne bi bilo dijelova drugih, te se stvari nazivaju ovakvima ili onakvima samo tako što u jednim prevladava neko svojstvo, a u drugim drugo. Duh, međutim, nije te naravi, nego je nešto posve drugo, te se razlikuje od drugih stvari »po sebi« a ne po većem posjedovanju nečesa što inače i sva druga bića posjeduju. On je, dakle, nešto suprotno od ovih stvari što se nalaze u procesu promjene, tj. vječnog stapanja i razlučivanja.

Ako, naime, svijet shvatimo kao jedno, kao cjelinu, ne samo prostornu nego i vremensku, kao jedno u svoj promjenljivosti, onda mora postojati nešto što opravdava i nosi tu cjelinu i jednotu usprkos svim promjenama. Duh je zato vječan, i nepromjenljiv. Duh, kao jamac i tvorac cjeline, začetnik je gibanja i od njega su zakoni kozmosa, nebeskih ciklusa i cikličkog trajanja.

Duhu kao jamcu i tvorcu cjeline moraju biti prisutna sva bića, i to kao dijelovi sveukupne jednote, koja se stvara upravo tim što je sve prisutno duhu i u duhu, čime kao prisutnim »vlada« čineći cjelinu. »Intellectus est quoddammodo omnia« – skolastička je izreka.

Duh je onaj koji se razlučio od svega, te stoji nasuprot svemu. Od njega je pokret razlučivanja te se stvari, predmeti njegove spoznaje, razlučuju po njegovim zakonima i njegovim pokretom. Duh je onaj koji povlači granice između jednoga i drugoga, on distingvira, imenuje različite stvari napokon prema svojem razlučivanju.

Antikno razmišljanje rađa se iz čovjekove tjeskobe pred promjenljivošću vlastitog bića, koja ga vodi u starenje, bolest, smrt i nestanak. Ni mitske religiozne predodžbe ne obećavaju mu nikakvu utjehu: duše odlaze nepovratno u Had, gdje se one dobre mogu napiti vode iz rijeke Lete i zaboraviti sve, tako da se zamišlja neka utjeha u posvemašnjem zaboravu sretnih trenutaka života na zemlji. Kad Odisej razgovara s dušom poginulog Ahila, tuži mu se ona kako bi radije bila posljednji sluga na zemlji nego kralj Podzemlja. Zato se prva razmišljanja – no ne samo ona prva – usmjeravaju prema traženju nečega što bi bilo čvrsto, nepromjenljivo, što traje... jer biti, bistrovati, postojati – tj. po-stajati – znači trajati, kako bi se čovjek oslobodio svoje nepostojanosti i nesreća što mu ih donosi promjenljivost, u koju je uronjen kao i čitava priroda, dijelom koje se osjeća.

U potražnji, dakle, za tim postojanim, vječnim bitkom očima svoje spoznaje promatra predmete koji se pokazuju njegovoj svijesti. Uočava odmah da je nešto drugo područje osjetila, a nešto drugo područje intelekta, uma. Osjetila nam pružaju samo spoznaju promjenljivih predmeta, dok je ono što nam pruža razmišljanje drukčije naravi. Pojmovi nas upućuju na postojanje nepromjenljivih, stalnih sadržaja. Osjetila pokazuju mnoštvo u promjeni, um pak jedinstvo u stalnosti. Zato već prvi jonski filozofi zapažaju kako um, intelekt, svojim razmišljanjem otkriva ono što nazivaju »aletheia«, tj. ono što im je sad razotkriveno: pod ovim prividom nepostojanosti postojani temelji prirode. Parmenid će tu »simpatiju« intelekta i bitka izraziti poznatom tvrdnjom: »Isto je misliti i biti«. Kako je istina ono što je isto i postojano, ono što uvijek i za svakoga vrijedi baš zato što je postojano, što traje, što je bitak, onda je istina jedino posjed intelekta, jer je bitak njegov posjed, dok nam osjetila pružaju

samo nestalnost, promjenljivost, ono što nije isto ni postojano, što, prema tome, ne po-stoji, što je varka i obmana. Obmana je, naime, ono što se čini da jest, da traje, ali se prije ili kasnije pokazuje da se promijenilo, da nije isto ni istinito, da nije ono što se činilo da jest, nego nije.

Tako se duh u smislu nousa, intelekta, pokazuje kao prisutnost bitka samomu sebi, kao aktivnost (actus) određivanja, lučenja, pokretanja i mijene nasuprot pasivnoj mogućnosti za nešto (potentia passiva) stvari koja se tu određuje, luči, pokreće i mijenja, kao trajnost nasuprot prolaznosti, kao jedno sveobuhvatno nasuprot obuhvaćenu mnoštvu. Tako ga nalazimo opisana i definirana u svjedočanstvima kasnijih filozofa:

Demokrit poistovjećuje duh i dušu³, što nije tako čudno ako se sjetimo da se duh upravo u duši očituje.

Platon smatra da je duh (um) svijeta ideja dobra, koja je vrhovna ideja svega i tvorac svijeta. Inače razlikuje unutar duše umni dio duše od njenih drugih sposobnosti.⁴

Aristotel shvaća duh kao najvišu djelatnost duše, djelatnost koja je svojstvena samo čovjeku, a ne nižim bićima.⁵ Duh (intelekt) je ono čime duša misli⁶, a bitak mu je u njegovoj djelatnosti, tako da u njemu nema ništa tjelesno⁷. Duh je jedan i nepodijeljen⁸, može se odijeliti od tijela, nije pasivan i postoji čist sam za se⁹, neprolazan je i božanstven¹⁰. On je oblik oblikâ (eidos eidon)¹¹. Stanuje u duši¹², ali potječe izvana, nije proizvod duše, nego je božanskoga porijekla, jer i Bog je duh (noesis noeseos). No ima aristotelika, kao što su *Teofrast* i *Straton*, koji smatraju da je duh samo proizvod razvitka duše.

Stoicima je čovjekov duh izjev božjega duha.¹³

Prema *Plotinu* valja razlikovati duh od duše. »Duh je uvijek nerazlučen i nepodijeljen, a duša samo ondje (u duhu) nerazlučena i nepodijeljena«¹⁴. Duh je prije duše.¹⁵ On misli ono što jest, i upravo tako jest, on je jedinstvo postojećega u komu na spoznatljiv način sve zajedno postoji, on je svekupnost ideja.¹⁶ Duh (nous) potječe iz nadpostojeće Jednote; on je tu zajedno sa stvarima i istovjetan s njima i jedan¹⁷, ali posjeduje već drugost u sebi. Njegovi dijelovi

³ *Aristotel*, De anima I, 2, 404 a, 28; 405 a, 9

⁴ *Platon*, Rep. IV, 435

⁵ n.n.mj. III, 3, 429 a, 6

⁶ n.n.mj. 4, 429 a, 23

⁷ n.n.mj. 429 a, 24

⁸ n.n.mj. I, 3, 407 a, 8

⁹ n.n.mj. III, 5, 430 a, 17

¹⁰ n.n.mj. I, 4, 408 b, 29

¹¹ n.n.mj. III, 8, 432 a, 2

¹² *Nikom. et.* I, 4, 1096 b, 29

¹³ *Marko Aurelije*, In se ips. XII, 26

¹⁴ *Enn.* IV, 1

¹⁵ n.n.mj. V, 9, 4

¹⁶ n.n.mj. 8

¹⁷ n.n.mj. V, 4, 2

sami su žive duhovne sile koje djeluju u stvarima. U sebi posjeduje ideje.¹⁸ Posebno pak je duh vrhunska snaga duše.¹⁹

Tu se kronološki, ali i sadržajno, uključuje kršćanska filozofija, u prvom redu preko tzv. egipatske katehetske škole s njezinim predstavnicima Klementom Aleksandrijskim i Origenom. U tom duhovnom smjeru počiva na neki način razlog zašto se ovdje uopće bavimo pitanjem o pojmu duha u filozofiji. Kršćanstvo se, šireći se upravo po kulturno najrazvijenijim i najživlijim dijelovima Rimskoga imperija, moralo naći pred pitanjem: koja je vrijednost te kulture, pogotovo njezina najvišeg izraza, filozofske misli. Kao pred svakim pravim pitanjem, uskoro su se podijelili duhovi. Jedni – glavni im je predstavnik Tertulijan, dijelom i sv. Jeronim – smatraju da kršćanin nema što tražiti u poganskoj mudrosti. Nije teško razumjeti tu dosljednost: ako je evanđelje dostatno za spasenje, što će nam poganska mudrost? No Crkva je ipak pošla drugim smjerom, i kard. Ratzinger u svom *Uvodu u kršćanstvo*²⁰ smatra upravo nečim odlučujućim činjenicu da je kršćanski Bog, tj. Bog Biblije i Otac Gospodina našega Isusa Krista ujedno i »Bog filozofa«, tj. Bog kojega uspijeva dokučiti naravni (i grešni) ljudski um isti je onaj Bog koji se po milosti objavio i objavljuje se kroz Crkvu.²¹ Definiciju I vatikanskog koncila koja tvrdi da naravni ljudski razum *može* iz stvorenih stvari spoznati Stvoritelja²² možemo tumačiti upravo kao definitivnu tvrdnju toga identiteta.

Ta je inkulturacija kršćanstva u helensko-rimsku kulturu bila od neprocjenjive važnosti za misaonu dimenziju novoga nauka. Njezino opravdanje, na što se poziva i sam I vat. koncil, nalazimo, na svoj način, već u sv. Pavla: »Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima vidi...«(Rim 1,20).

Jedna važna ideja u sklopu tih nastojanja bila je tvrdnja da se Bog poganima objavljivao preko nekih njihovih filozofa kako bi ih pripremio na puninu Kristovu, slično kao što je preko proroka pripremao narod u Izraelu. Tako naravni razum i filozofija postaju teološki *topos*. To pak je od odlučujućeg značenja za srednjovjekovni *Credo ut intelligam* – u temelju prisutan već u egipatskoj katehetskoj školi – tj. da objavljene istine jesu istine i za ljudski razum, iako mu neke od njih u njegovim zemaljskim uvjetima čak načelno nisu pristupačne. No odbijaju se pokušaji – često razumljivi iz problematike dotičnog doba – da se sadržaji objave u načelu odijele od ljudskog razuma.²³ Teolo-

¹⁸ n.n.mj. III, 9

¹⁹ n.n.mj. II, 9, 2

²⁰ J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb 1970.

²¹ Tako se antička religija razbila na jazu između Boga vjere i Boga filozofa, na totalnoj dijastazi između razuma i pobožnosti. Kako nije pošlo za rukom to dvoje ujediniti, već su se, naprotiv, razum i pobožnost sve više odjeljivali, Bog vjere i Bog filozofa odvajali, to je značilo unutarnji slom antičke religije. Ista bi sudbina čekala i kršćansku religiju kad bi se odrekla uma i upustila se u slično povlačenje u čisto religiozno, ... n.n.mj. s. 112; v. uostalom cijelu 3. glavu, s. 110–122; također novije: *Peter Henrici SJ*, *Der Gott der Philosophen*, u *Internationale katholische Zeitschrift*, 17(1988) 118–128.

²² v. D 1785

²³ Petar Damiani, latinski averoizam sa Sigerijem iz Brabanta, kasnije Petar Pomponacije.

ški rečeno, probija se nauk da se zakonitosti logike ne temelje na Božjoj volji, nego na Božjoj biti, jer su zakoni intelekta ujedno i zakoni bitka. Bitak je otvoren prema intelektu; i nadalje vrijedi Parmenidovo: »Isto je misliti i biti«. Ta pozicija ne samo da filozofiji omogućava da bude ancilla theologiae, nego i samoj teologiji da bude znanost. Kojim pravom bi inače ljudski intelekt mogao i smio pod objavljena načela stavljati svoje premise i nadati se teološki valjanom zaključku? Mislim da nije potrebno naglašavati enormnu važnost te analogije ljudskog i božanskog intelekta u religioznoj, pogotovo moralnoj praksi. Nije, naime, zamislivo da riječ objave (nužno odjevena u kontingentno ruho neke kulture) za svu budućnost taksativno predbilježi svu bogatu kazuistiku mogućih ljudskih situacija i problema, tako da ne bi bilo potrebno da čovjek upotrijebi svoju naravnu moć zaključivanja kako bi iz objavljenih premisa i svoje naravne spoznaje izveo presudu svoje savjesti. I tu se na poseban način očituje kako »slovo ubija, a duh oživljava«.

No ta inkulturacija kršćanskog života u grčku misaonu tradiciju značila je prihvaćanje jednog filozofskog instrumentarija, kojim se služila teologija, i koji je posjedovao svoje autonomne vrijednosti i, možda, naglaske i značenja koja se nisu sasvim poklapala s biblijskim smislom tih riječi, jer su posjedovala drukčiju genezu. To će mnogo kasnije – premda problem latentno uvijek postoji – izazvati kritiku sa strane čitalaca i tumača Biblije. Luther odbacuje filozofiju kao vrazju drolju (Teufelshur). U stvari se novovijeka filozofija upravo na tom mjestu, na pojmu duha, osamostaljuje i odvaja od utjecaja »službene« teologije.

Ako izuzmemo *Tertulijana* s njegovim osebujnim shvaćanjem realnosti kao tjelesnosti – i Augustin je imao muke da se oslobodi materijalnih slika pri pomišljanju Boga – kad kaže da je duh (spiritus): »...svojevrsno tijelo u svom obliku«²⁴, onda značenja riječi »duh« slijede koncepcije dvaju najvažnijih suštava koji su djelovali u srednjem vijeku: platonizma, poglavito u Augustinovu obliku, i aristotelizma.

Augustin razlikuje duh u smislu »spiritus« od smisla »mens« kad kaže da je duh neka duševna sila manja od uma, u koju se u procesu spoznaje utiskuju slike stvari.²⁵ *David iz Dinanta* smatra duh (noym) »onim prvim ... promjenljivim, iz čega nastaju duše«²⁶. Tu slijedi neoplatonsku misao, što, na svoj način, uostalom, čine i pojmovi *Bernarda iz Chartresa* kad smatra duhom jedinstvo ideja, ili *Roberta iz Sv. Viktora* koji poistovjećuje u čovjeku duh i dušu²⁷

Srednjovjekovni aristotelizam, koji se definitivno probija naporima *Alberta Velikog* i *Tome Akvinskoga* slijedi u određenju duha svojega začetnika. Možemo, međutim, spomenuti utjecaj što su ga spisi *Dionizija Pseudoareopagite* – riječ je o nepoznatom Sirijcu, neoplatoničaru iz 5. st. koga su u srednjem vi-

²⁴ Adv. Prax. C. 7

²⁵ Super Gen. ad litteram XII, 9

²⁶ primum ... divisibile, ex quo constituuntur animae, Haureau II, 1, s. 76

²⁷ Neque enim in homine uno alia essentia est eius spiritus, atque alia eius anima, sed prorsus una eademque, simplicisque naturae substantia. De extern. mal. tr. 3, C. 18

jeku smatrali Pavlovim učenikom – vršili na aristotelizam (ideae in mente Divina) i tako ga ublažili.

Od renesanse dalje filozofija opet više plovi platonskim vodama. *Nikola Cusanus* govori da je: »duh živa supstancija koju doživljavamo da u nama iznutra govori i sudi ... sila je to koja na neki način sadrži u sebi sve«²⁸.

Descartes sa svojom geometrijskom metodom filozofiranja stvara vrlo oštru razliku između duha i tjelesne supstancije. Duh je »res cogitans, mens« sa svojim urođenim idejama i jedinim svojstvom mišljenja: duh prije svega drugoga spoznaje sama sebe kao biće koje misli.²⁹

Tu se, međutim, zahtjevom da temeljne spoznaje moraju biti »jasne i razgovjetne« te se tek na njima može graditi (konstruirati) filozofija, rađa vrlo mučan problem koji će na kraju, za dva stoljeća, proizvesti njemački idealizam i njegovo posebno značenje duha. Ako pojmove ne možemo crpiti iz iskustva – koje je slučajno i pojedinačno – nego su nam urođeni, ili na koji drugi način dani a priori, ne vidi se kako bi mogli vrijediti za iskustvo. Odlučujući je tu bio potez *Kanta*, koji zaključuje da intelekt može biti jedino aktivan princip, te u područje aktivnosti spoznajne moći unosi i još preostale osjetilne kvalitete, tj. prostor i vrijeme. Tu se opraštamo od spoznaje stvari u sebi, ali se zato čovjeku otvara kraljevstvo uma kao autonomno i imanentno područje. Kad se odbaci ideja stvari u sebi kao besmislena (*Fichte*), postaje duh stvaralačkim principom koji se dijalektički razlaže u svojoj kontradiktornoj dinamici.

Za *Schellinga* su duh i priroda obje strane jednoga, apsolutnoga: »Jedan je duh koji iz izvorne borbe svoje samosvijesti uspijeva stvoriti objektivni svijet te u toj istoj borbi proizvodu dati trajnost«³⁰.

U *Hegela* je duh princip svijeta: »Po sebi i za sebe postojeće biće koje samo sebe predočuje kao zbiljska svijest jest duh«³¹. On je čudoredna stvarnost, apsolutno stvarno biće koje nosi samo sebe. Duhovno je stvarno, bit stvari. Duh proizlazi iz »smrti prirodnoga« iz bitka ideje izvan nje same, iz »objektivnoga«; on je »istina« prirode, ideja koja je dospjela do vlastitog bitka za se. Duh se razvija kroz faze subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha. Ovaj posljednji je beskrajni, Božji duh. Duh je istina koja zna, njegovo dijalektičko napredovanje jest razvitak. Apsolutni duh je ideja koja zna samu sebe, to je um svijeta.

To je na svoj način završetak jednog filozofiranja u kojemu se došlo na kraj, te nije više bilo moguće ići dalje, a da se stvari ne preokrenu u suprotno. Tako duh nakon *Hegela* dijelom postaje nešto sekundarno, nadgradnja u povišnim materijalnim procesima, ili se u vulgarnom materijalizmu »znanstvenog«

²⁸ Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur ... est vis in se omnia suo modo complicans (Idiot. III, 5)

²⁹ Princ. phil. I, 11

³⁰ Ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewusstseins eine objective Welt zu schaffen und dem Product in diesem Streite selbst Fortdauer zu geben vermag. (Naturph. s. 312)

³¹ Das an und für sich seiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewusstsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist der Geist. (Phnom. s. 328)

tumačenja svodi na fizičke ili kemijske sile, ili pak se shvaća u smislu psihičkog, koje opet uvelike ovisi o prirodnom determinizmu ili kulturnim osebnostima.

Neoskolastika ljudski duh (u smislu: spiritus) shvaća kao nematerijalno, jednostavno i supstancijalno biće koje je kadro da svojom samosviješću i slobodnim samoodređivanjem posjeduje sama sebe i da shvaća i ostvaruje nadosjetilne vrijednosti. Njegova jednostavnost jest takva koncentracija bitka i snage da nije sastavljen iz nekih protežnih dijelova ili da pokazuje neku bitnu složenost. U njegovoj jednostavnosti i nematerijalnosti temelji se, uostalom, njegova sposobnost da posjeduje sama sebe svojom samosviješću i, s druge strane, da spozna sav bitak u njegovoj istini, dobroti i jedinstvu te da ostvaruje nadosjetilne vrijednosti. U toj širini i samostojnosti temelji se mogućnost slobode i slobodnog izbora. U njegovu načelnom nadilaženju ograničenog bitka temelji se njegova besmrtnost. Kao nosilac te savršenosti u redu bitka on je substancijalno biće i osnovica osobnosti.³²

Tako smo donekle obavili neko hitro turističko kružno putovanje papirčeci bez mnogo sustavnosti po povijesti filozofije s nadom da ti nabacani citati i pokušaji pokazivanja neke logičke suvislosti mogu dati neku sliku onoga što se misli kad se govori o duhu. Mislim da stvari nisu previše odstupale od onoga kako se duh pokazao u početku u onom tekstu Anaksagore iz Klazomenai, tako da može biti riječi o smislu i značenju koje se provlači kroz čitavu povijest ljudskoga razmišljanja.

* * *

Za pojam *duše* pogledajmo ponovno u Lalandeov rječnik! Nalazimo opisana ova značenja:

a. Princip života, misli ili jednog i drugog zajedno u koliko se promatra kao neka stvarnost različita od tijela preko kojega očituje svoju djelatnost. »Duša je čime najprije živimo i osjećamo i mislimo.«³³ Tu stvarnost, međutim, neki shvaćaju kao materijalnu (npr. *Epikur*), drugi pak kao nematerijalnu, »koja nema nikakvih odnosa sa svojstvima materije od koje je sastavljeno tijelo« (*Descartes*).

b. Princip moralne inspiracije: »imati dušu« u postupku prema nekome.

Riječ »duša« uvijek uključuje neku dualnost naravi ili svrha, barem provizornu suprotnost s idejom tijela bilo u metafizičkom bilo u empiričkom bilo u moralnom ili čak u estetskom vidu, kad se npr. kaže da treba imati dušu da bi se imao ukus.

Razlikuje se od riječi »duh«:

1. zato jer sadrži ideju individualne supstancije;
2. jer ima veći sadržaj – riječ »duh« se većinom odnosi na intelektualnu djelatnost.

³² v. natuknicu »Geist« u *W. Brugger SJ* (izd.) *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg ⁸1961.

³³ *Aristotel*, *De an.* 414 a 12.

Duša se također često razlikuje od »ja« u koliko se želi reći da je naša duševna egzistencija bogatija od naše svijesti. Kod modernih često sadrži neku religioznu nijansu zato jer postoji vrlo generalna asocijacija:

1. između ideje duše i ideje besmrtnosti;

2. između ideje duše i ideje Boga, koji se u kršćanstvu smatra počelom duša i njihovom vezom.

Individualna se duša javlja u intelektualnom³⁴, senzitivnom³⁵ i vegetativnom obliku³⁶ kao princip odgovarajućih djelatnosti. Intelektualna, »duhovna« duša je besmrtna. U *F. Bacona* i *Descartesa* riječ je – kako je već spomenuto – također o »anima sensibilis« u smislu posve materijalne supstancije »tamquam aura composita ex flamma et aere«, koja cirkulira u žilcima i žilama pogotovo viših životinja.³⁷

Osim individualne duše govori se i o duši svijeta³⁸, koja u svijetu ima analognu funkciju kao individualna duša u pojedincu. Stoici prenose ideju Platonove duše svijeta u kasnije doktrine, te se tako duša svijeta javlja u Plotina kao treća hipostaza (iz koje emaniraju pojedinačne duše). Možemo je napokon naći u *Schellinga*: »Što održava kontinuitet anorganskog i organskog svijeta te povezuje svu prirodu u jedan opći organizam«. ³⁹

Ako se ovdje ostavimo po strani one koji iz raznih razloga dušu smatraju nečim materijalnim, koliko god suptilnim, kao *Epikur* ili kršćani *Tertulijan* i *Arnobije*, koji će stoga dušu smatrati besmrtnom samo po milosti Božjoj, ili pak razni moderni, duša se čovjekova smatra besmrtnom zbog svoje povezanosti s duhom, intelektom, koji se u svojoj djelatnosti pokazuje kao nešto nematerijalno i nesloženo, te prema tome i nepodložno promjeni.

Da ne duljimo s navodima, donijeli bismo samo dva u tom smislu karakteristična svjedočanstva:

Kaže *Ciceron*: »Dušama se ne može naći nikakvo porijeklo na zemlji: ništa, naime, nije u dušama izmiješano ili sraslo ili što se čini proizašlo ili načinjeno iz zemlje; ništa ni vlažno, ni zračno, ni vatreno. U tim naravima, naime,

³⁴ ibid. 431 a 14

³⁵ ibid. 415 a 1 ss.

³⁶ ibid. 415 a 23 ss.

³⁷ *F. Bacon*, *Historia vitae et mortis*, izd. Ellis, II, 213–215.

³⁸ v. *Aristotel*, *De an.* 407 a 3.

³⁹ »Was die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft.« Über die Weltseele, Sämtliche Werke, I. Abth. II, 569.40 »Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt; nec inveniatur umquam, unde ad hominem venire possint, nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura et vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum, ob eamque rem aeternum sit necesse est« (*Tusc. disp.* I, 27. & 66).

nema ničesa što bi posjedovalo snagu memorije, uma, mišljenja, što bi se i prošloga sjećalo, i buduće predviđalo, i moglo obuhvatiti sadašnje: to može samo Bog; niti će se ikad naći da bi od drugdje mogla doći nego od Boga. Narav i sila duše je, dakle, nešto posebno, nešto drugo od ovih uobičajenih i poznatih naravi. Zato, što god je ono što osjeća, što spoznaje, što živi, što raste, nužno je nebesko i božansko i zbog toga vječno⁴⁰.

I na kraju *Toma Akvinski*: »Budući da je duša počelo života u onim bićima koja kod nas žive, nemoguće je da ona bude tijelo, nego je akt tijela«⁴¹. »Budući da ljudska duša spoznaje sva tijela, ona je bestjelesna te u sebi i za se postoji«⁴². »Budući da je duša forma koja postoji u sebi i za se, bez svake nutarnje suprotnosti, ne može prestati postojati ni po sebi ni akcidentalno«⁴³. Ona je forma tijela, a nije tijelo, te je jednostavna supstancija »naravnim sjedinjenjem« ujedinjena s tijelom, tako da čovjek – to je karakteristično za aristotelizam – usprkos svojoj duševno-tjelesnoj dvojnosti predstavlja jedno biće: »Od duše i tijela sastoji se u svakom od nas dvostruko jedinstvo naravi i osobe«⁴⁴. Možda je potrebno to jedinstvo posebno naglasiti, jer se često – po svojoj prilici nakon *Descartesa* i njegovih »jasnih ideja« – duša i tijelo shvaćaju previše odvojeno, ili kao da je duša već čitav čovjek, zaboravljajući da je duša »substantia incompleta«, te u vjeri ne gajimo nadu samo u spas duša nego u uskrnuće tijela, kako to ispovijedamo u Vjerovanju.

* * *

Sigurno se ovdje nameće pitanje koliko se ti filozofski pojmovi podudaraju, a koliko razlikuju od analognih pojmova ili naziva u Bibliji, u raznim njezinim slojevima. Može se reći da kršćanska tradicija slijedi onu glavnu struju grčke spekulacije, gdje se ti pojmovi uglavnom poklapaju i daju manje-više jedinstvenu sliku uz neke varijacije. Moderna je filozofija pošla svojim nezavisnim putem, pa ako se nismo ovdje toliko služili njezinim svjedočanstvima, to je upravo stoga što nije toliko vezana uz teologiju, koliko god inače bila zanimljiva.

Istraživajući biblijsko značenje tih pojmova, neće se moći, dakako, posuditi ni helenski a ni srednjovjekovni arsenal značenja, nego će se, što se uostalom čini, značenje morati utvrditi na osnovi nezavisnih studija. Filozofija ima, međutim, neki maleni prozorčić koji gleda u tom smjeru, naime, židovsku spekulaciju koju znamo pod imenom *kabbala*. Tu se smije pretpostaviti neka tradicija biblijskog razumijevanja, koliko god i tu sigurno ima nekih utjecaja izvana.

Kabbala razlikuje tri spiritualna elementa u čovjeku:

1. duh (nešomo), koji pretstavlja onaj najviši stupanj čovjekove egzistencije;

⁴¹ S. th. I, q. 75,1

⁴² n. n. mj. q. 75,2

⁴³ n. n. mj. q. 75,6

⁴⁴ S. th. III, q. 2,1

2. dušu (ruah) koja je sjedište dobra i zla, dobrih i zlih htijenja;

3. neki grublji duh (nefeš) koji je u neposrednom dodiru s tijelom te je neposredni uzrok »nutarnjih pokreta«.

Ima, istina, i u zapadnoj filozofiji trojnog razlikovanja čovjekovih elemenata: duh, duša i tijelo, ali ovdje se, mislim, ipak naslućuje nešto drugo, neka druga tradicija koja posjeduje svoje zasebne korijene. Dakako da nas to čini sumnjičavima i stavlja pred pitanje koliko se u svjetlu kršćanskog pojmovnog instrumentarija grčke tradicije mogu i smiju bez sustezanja čitati biblijski tekstovi. No na to pitanje se može odgovoriti jedino iz same Biblije i razumijevanja njezina kulturološkoga konteksta. Time se, dakako, ne dovodi u pitanje samostalna vrijednost kršćanske filozofsko-teološke sinteze.

ZUSAMMENFASSUNG

Aufgrund einiger Beispiele aus dem täglichen Sprachgebrauch wird die Vieldeutigkeit des Wortes »Geist« aufgezeigt und das Wort durch lexikalische Durchmusterung in seinen verschiedenen Bedeutungen bestimmt. Es werden dann die Ursprünge des Wortes in seiner Bedeutung als »Nous« und »Psyche« in der griechischen Philosophie besonders bei Anaxagoras von Klazomenai untersucht und gedeutet. Eine kurze Übersicht über die weiteren Schicksale des Begriffs in der westlichen, besonders christlichen, Philosophie wird durch den Hinweis auf den biblischen Wortgebrauch abgeschlossen.