
NEMATERIJALNOST UMA PREMA STANLEYU LEWISU JAKIJU¹

Hrvoje Relja, Split

UDK: 165.1 Jaki, S. L.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 6/2008.

Sažetak

U radu podijeljenom u tri dijela autor pokazuje da su antropološka promišljanja Stanleya Lewisa Jakija određena njegovim filozofskim realizmom. Specifičnost tog realizma, koji je prema Jakiju zahtjev zdravog razuma, jest to da je on s jedne strane metodološki, tj. obilježen percepcijom objekta kao prvim metodološkim korakom i, s druge, da je umjereni, tj. sukladan duhovno-tjelesnoj naravi čovjeka-subjekta. U prvom poglavlju pokazano je da sama percepcija objekta u sebi uključuje dvije značajke, shvaćanje i svijest, koje nužno vode k zaključku o nematerijalnosti uma. U drugom je poglavlju izneseno da nijekanje zdravorazumske spoznaje slobode nije koherentno s realizmom, dok je u trećem poglavlju objašnjeno kako Jakijev umjereni realizam ukazuje na otajstvenost odnosa duše i tijela, potvrđujući tako neprihvatljivost svih mogućih redukcionizama tog odnosa.

Ključne riječi: nematerijalnost uma, sloboda, duša, tijelo, Stanley Lewis Jaki, realizam, Gödel.

UVOD

Problematika nematerijalnosti uma te s njom nerazdvojno vezana problematika odnosa duše i tijela zaokupljali su filozofe kroz cijelu povijest filozofije. Filozofi su tijekom povijesti u svojim promišljanjima o toj neprolaznoj tematici iznjedrili čitavu lepezu najrazličitijih postavki i rješenja. U ovom radu želimo pokazati specifičnost promišljanja američkog filozofa, fizičara i povjesničara znanosti Stanleya Lewisa Jakija o toj tematici.

Jaki u ovoj raspravi kao i u svim ostalim svojim raspravama, za polazište uzima prvu i neupitnu ljudsku spoznaju – postojanje

¹ Ovo je tekst predavanja koje sam u skraćenu obliku održao 28. ožujka 2008. godine na međunarodnom znanstvenom skupu *Mediteranski korijeni filozofije* održanom u Splitu od 27. do 28. ožujka 2008.

materijalnih stvari ili, kako on voli reći, *percepciju postojanja objekta*.² Prema Jakiju ta *percepcija postojanja objekta* nije samo prvi metodološki korak nego je nužno i zadnji temelj svake ljudske spoznaje pa tako i spoznaje čovjekova bića i njegove naravi. No ta spoznaja čovjeka ne događa se izravno kao kad je riječ o izvanjskim predmetima, nego se odvija neizravno reflektirajući o prvom koraku – percepciji postojanja objekta, to jest vraćajući se samima sebi.³ Prvo što se javlja u ovoj refleksiji jest stvarnost ljudskog uma, a kasnije tek nakon analize “biti vrstâ u ljudskome umu [...] dolazi se do priznanja duhovnosti duše, njezine besmrtnosti, slobode i drugih svojstava.”⁴ Polazimo zbog toga od analize ljudskog uma.

1. UM

Istodobno s prvim metodološkim korakom – percepcijom postojanja objekta – idu shvaćanje i svijest; otkriva se djelovanje i postojanje ljudskog uma. Analizu započinjemo uočavajući da u Jakijevoj misli shvaćanje i svijest nisu samo istodobni s prvim korakom, nego tvore njegove iskonske značajke. Sama percepcija postojanja objekta u sebi uključuje shvaćanje i svijest, i kao što će analiza pokazati, ove su dvije značajke specifične za samu djelatnost uma.

1.1. Shvaćanje

U članku *Language, Logic, Logos*⁵ koji je u cijelosti posvećen dokazivanju “prvenstva shvaćanja nad formalizacijom onoga što je shvaćeno”,⁶ Jaki tvrdi da iz same naravi shvaćanja slijedi kako “čin shvaćanja ne može biti shvaćen u nekim drugim pojmovima.”⁷ Ta se njegova tvrdnja temelji na činjenici da se, ili nešto misli ili se

² Usp. Stanley Lewis Jaki, *Means to Message. A Treatise on Truth*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 1999., str. 8-25.

³ Usp. S. Thomae Aquinatis, *De Veritate*, q. 10, a. 9; S. L. Jaki, *Means...*, nav. dj., str. 136.

⁴ Alejandro Llano, *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier, Firenze, 1987., str. 143.

⁵ Usp. S. L. Jaki, “Language, Logic, Logos”, *The Asbury Theological Journal* 43/2 (1988), str. 95-136.

⁶ S. L. Jaki, *Brain, Mind and Computers*, Regnery Gateway, Washington, ³1989., str. 288.

⁷ *Isto*, str. 283.

uopće ne misli, a budući da misliti nešto pretpostavlja shvaćanje onoga što se misli, može se zaključiti da je shvaćanje pretpostavka svakog djelovanja uma. Iz te temeljnosti čina shvaćanja u umu Jaki zaključuje o nemogućnosti umjetne inteligencije da dospije do sposobnosti uma. Naime, umjetna inteligencija ima svoj zadnji temelj u formalizaciji, no budući da se ne može formalizirati ono što prije nije bilo shvaćeno, slijedi da umjetna inteligencija treba neku drugu inteligenciju, to jest onu ljudsku, koja će izvršiti ovaj čin shvaćanja. Drugim riječima, stvarnost koja ima svoj zadnji temelj u formalizaciji, ne može doći do shvaćanja koje je naravno svojstvo uma.

Do istog zaključka Jaki dolazi promatrajući drugu značajku shvaćanja: univerzalnost shvaćenog sadržaja, kazano drugačije, univerzalnost pojmova. Ta je univerzalnost, prema njemu, evidentna i zato neoboriva.⁸

“To znači, s jedne strane, da su čini spoznaje uistinu intelektualni čini, to jest nadilaze ograničenja materijalnih entiteta. Zbog toga svaka spoznaja bilo kojeg materijalnog entiteta ima univerzalni doseg ili, tehničkim pojmovima kazano, um percipira univerzalno u partikularnome, i to je jedini način na koji spoznaje partikularne stvari. To je jedini i temeljni razlog koji ne dopušta tvrdnju da strojevi sastavljeni od uistinu singularnih dijelova i singularnih u čitavom njihovom djelovanju mogu spoznati i samo jednu jedinu riječ ili simbol.”⁹

Onima koji ne prihvaćaju evidentnost univerzalnosti pojmova, svodeći pojam (*verbum mentale*) na njegov izvanjski izričaj, odnosno na riječ (*verbum orale*) koja se opet može svesti na pojedinačnu stvar, Jaki odgovara: “Svođenje svake riječi na jedan pojedinačni iskustveni element može se izvesti samo uz pomoć dvije veoma općenite riječi *ovo* i *ono*.”¹⁰ Ukoliko su, potom, riječi *ovo* i *ono* izvedenice pojma biće, u Jakijevoj tvrdnji odsijeva Tomino gnoseološko poimanje bića. Naime, biće nije samo prvi pojam našega uma, to jest prvo shvaćanje koje odgovara prvom činu subjekta u trenutku kad se ovaj otvara stvarnosti koja ga okružuje, nego je i pojam “bez kojega um ništa ne može razumjeti”.¹¹

Drugi njegov odgovor istim oponentima temelji se na riječi *ništa* i osobitosti njezinog značenja. On naime argumentira:

⁸ Usp. *Isto*, str. 276.

⁹ *Isto*, str. 275.

¹⁰ *Isto*, str. 276.

¹¹ Thomas Aquinas, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, sol.

“Kada je izrekneš [riječ *ništa*], činiš nešto sa svojim nervnim sustavom, a ipak te tvoj um uvjerava da želiš reći ‘ništa’ i da nisi pod utjecajem obmane. To je upravo nešto što kompjutor ne može činiti niti će to ikada činiti. Ako se ikad nađeš pred nekim od njih... koji kažu da si samo stroj s umjetnom inteligencijom, postavi mu samo protupitanje: Kako programiraš *ništa*?”¹²

Ako je, dakle, shvaćanje konstitutivno djelovanju uma i ono osim toga ne može biti shvaćeno u drugim pojmovima, niti možemo izići iz uma da bismo prosudili misao, postavlja nam se pitanje: Kako možemo shvatiti shvaćanje i kako je ono moguće ako, kako kaže Jaki, “tražiti da shvatimo shvaćanje pojmovima shvaćanja jest ekvivalentno vrćenju u krug, shvaćajući proces cijelo vrijeme?”¹³

1.2. Svijest

Da bismo pronašli odgovor na to, na prvi pogled, nerazrješivo pitanje, dovoljno je malo promisliti o svakome spoznajnom činu koji nam pokazuje da istodobno s njime postoji i svijest o njemu. Svaki put kad spoznajemo, istodobno smo svjesni da spoznajemo.¹⁴ Ta je činjenica, po Jakiju, evidentna i ne može ju se zanijekati, jer i nijekanje kao svaki umni čin ima smisla ukoliko je svjesno. Naime,

“svijest ne može biti svjesno nijekana niti nespoznata. Svijest je barem primijetiti neko postojanje, ona je jedan oblik spoznaje. Nije moguće spoznati stvari na način različit od spoznaje moga ‘ja’, to jest svjesno. I zato um, koji je donekle sinonim za svijest, jest kao narav koja se, kako su govorili stari Rimljani, uvijek vraća, i nakon što je bila vilama otjerana.”¹⁵

Ta njegova tvrdnja koja se na prvi pogled čini dvoznačnom, toliko da bi ju se moglo tumačiti kao kartezijanizam, postaje ipak jasna, specificirajući da je svijest na koju se odnosi navod *cognitio exercita* (izravna svijest), a ne *cognitio signata* (refleksna svijest). Naime, već u *cognitio exercita* postoji svijest ne samo o činu spoznaje nego smo također svjesni odnosa između čina spoznaje i

¹² S. L. Jaki, *The Limites of a Limitless Science and Other Essays*, ISI Books, Wilmington, 2000., str. 208.

¹³ Isti, *Means...*, nav. dj., str. 123.

¹⁴ Usp. *Isto*, str. 124.

¹⁵ *Isto*, str. 126.

stvari. Bez toga se ne bi moglo govoriti o istini u spoznaji kao što objašnjava sv. Toma:

“Istina slijedi djelovanje uma, ukoliko se njegov sud odnosi na stvar onakvu kakva ona jest: no um spoznaje istinu samo onda kada on reflektira o vlastitome činu; i ne samo ukoliko um spoznaje vlastiti čin, nego ukoliko spoznaje poklapanje između sebe i stvari; poklapanje se sa svoje strane ne može spoznati ako se spoznaje narav vlastitoga čina. S druge strane ova posljednja ne može biti spoznata ako se ne spoznaje narav djelatnog principa, to jest vlastiti um, na kojega po biti spada prilagoditi se stvarima. Prema tome, um spoznaje istinu ukoliko reflektira o sebi.”¹⁶

Iskustvo sadašnjeg trenutka, iskustvo onoga *sada*, ima za Jakija prevažno značenje za ovu problematiku. On, naime, kao prvo priznaje činjenicu da je “ono *sada* najočitiiji i čudesni aspekt svih ljudskih iskustava”¹⁷ i da je iskustvo toga *sada*, kao što je evidentno iz samoga iskustva, svijest o stvarno prisutnom trenutku, nije dakle samo subjektivno iskustvo kao što je to smatrao Einstein “jer nije vidio kako bi njime mogla baratati fizika.”¹⁸ Nakon što smo priznali da se to iskustvo ne može imati bez refleksije o sebi samima, naš autor zaključuje o veličini načina bivstvovanja uma koji je “sveukupnost koja je puno veća od sume dijelova;”¹⁹ sveukupnost koja je prisutna samoj sebi. S ovim stupnjem bića čovjek se nalazi između Boga, čija prisutnost samome sebi nije u vremenskome *sada*, nego u vječnome *sada*, i životinja koje ne mogu biti prisutne sebi samima ni na koji način.²⁰

Ako se *sada* na činjenicu da možemo reflektirati o nama samima, to jest biti prisutni nama samima, primijene Gödelovi teoremi, dolazimo do jednog novog svjetla koje će sa znanstvene strane osvijetliti veličinu načina bivstvovanja ljudskog uma.²¹ To svjetlo, koje je prvi vidio J. R. Lucas, naš autor sažeto izražava tvrdeći:

¹⁶ Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 1, a. 9.

¹⁷ S. L. Jaki, *Means...*, nav. dj., str. 128.

¹⁸ *Isto*, str. 127.

¹⁹ *Isti*, *Brain...*, nav. dj., str. 285.

²⁰ *Usp. Isto*.

²¹ To novo svjetlo u filozofsko raspravljanje uveo je J. R. Lucas. *Usp. John Randolph Lucas, “Mind, Machines and Gödel”, Philosophy 36 (1961), str. 112-127. Za bliže upoznavanje s oponentima njegove teze vidi: Mirko Jakić, Znanstveni realizam u filozofiji Hilary Putnama, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1993.*

“Ono što Gödelov teorem pojašnjava na tako uvjerljiv način jest da racionalnost, konzistencija, i bilo koja stvar koja bi tvorila temelj ljudskog rasuđivanja nije samo neki niz formalnih koraka, nego zahtijeva urođenu ljudsku sposobnost da reflektira o ispravnosti tih koraka. Činjenica da um ne može izvući formalni dokaz konzistencije nekog formalnog sustava iz njega samoga, u stvari je istinski dokaz da ljudsko rasuđivanje, da bi moglo postojati, mora u konačnici pribjeći i koracima koji su neformalni, autorefleksivni, intuitivni. To je upravo ono što jedan stroj, koji nužno mora biti čisto formalni sustav, ne može napraviti, i to je razlog zbog čega Gödelov teorem uistinu pravi razliku između bića dotiranih sviješću i neživih objekata.”²²

Prema našem mišljenju ta Jakijeva bilješka je prevažna. On, naime, preko Gödelovih teorema pruža dokaz o nesvodljivosti ljudskog uma na materiju. Da bi se taj dokaz učinio još vidljivijim možemo ga sažeti u obliku hipotetičkog silogizma:

Arg. Svaki stroj ili materijalna struktura utjelovljuje jedan formalni sustav koji prema Gödelovim teoremima ne može biti autoreferencijalan.

Atqui, ljudski se um u samosvijesti pokazuje kao autoreferencijalan.

Ergo, ljudski um nije neki stroj ili neka materijalna struktura.²³

Dokazujući, naime, nesvodljivost ljudskog uma na materiju, naš je autor istodobno dokazao ispraznost svakog pokušaja da se proizvede umjetna inteligencija, u pravom smislu riječi. Uz to, njegovi dokazi, koji su plod njegove metodologije, pokazali su nam jednostavnost i evidentnost, kao i bogatstvo i dubinu prvog koraka, to jest percepcije postojanja objekta.

2. SLOBODA

Rasprava o naravi i o spoznaji slobode može, prema Jakiju, biti plodna samo ako se prouči povijest tog pojma, ali ne tako da ga se promatra izdvojeno u spisima filozofa, nego mnogo šire,

²² S. L. Jaki, *Brain...*, nav. dj., str. 220.

²³ Podsjećamo da je u tradicionalnim dokazima za nematerijalnost uma *major* analogan našem. Kao npr. sljedeći: M. svaka materijalna struktura ‘*intrinsicus*’ uključuje ‘*partes extra partes*’, te stoga ne može biti autoreferencijalna.

imajući u vidu i njihovo poimanje svijeta i sudbine čovjeka kao i pripadajuća im religiozna uvjerenja. U svjetlu tog šireg gledanja, njegovu analizu slobode možemo podijeliti na tri dijela: prvi, u kojemu proučava taj pojam kod filozofa koji su živjeli izvan utjecaja židovsko-kršćanske kulture; drugi, u kojemu taj pojam proučava kod filozofa židovsko-kršćanske kulture, i treći, u kojem se bavi poimanjem slobode kod filozofa koji su na određeni način bili protivni židovsko-kršćanskom shvaćanju slobode.

2.1. Antička filozofija

U grčkome svijetu se u isto vrijeme kad se počelo govoriti o etičkom pitanju, pojavilo i pitanje slobode. To nas ne iznenađuje jer, kao što i sam zdrav razum²⁴ pokazuje, etička odgovornost pretpostavlja slobodu. Ali, način na koji su Grci tumačili narav slobode, vodio je na razne načine ka nijekanju njezina vlastita sadržaja, tj. nijekanju slobodne volje, koju također potvrđuje zdrav razum. Pogledajmo sada počevši od Sokrata neka od tih poimanja. Nema sumnje da je Sokrat kao učitelj životom pokazivao dragocjene plodove slobode kao što su krjeposni čini i njegova junačka odluka da posve slijedi svoju savjest. Tako je posvjedočio moć slobode nad čitavim ljudskim postojanjem. "Ipak, jedno je slobodno poslušati božanski glas savjesti, a drugo pojmovno izreći tu slobodu."²⁵ On je, naime, objašnjavajući narav krjeposti i način njihova stjecanja zaključio: "sve je znanje, i pravednost i umjerenost i hrabrost."²⁶ Na taj način, on nužno svodi samo na umovanje, ne samo krjepost nego i slobodnu volju. Ipak, budući da je sloboda stvarnost *sui generis* nesvodiva na bilo što drugo, kao što ćemo vidjeti nešto dalje, svako njezino svodenje, uključujući i Sokratovo, kad se sve sabere, njezino je nijekanje.

Platon slično kao i njegov učitelj uzdiže krjeposni život i ljudsku odgovornost, kao što se vidi iz riječi upućenih dušama prije njihova zemaljskog života: "Krupost nema gospodara; koliko

²⁴ Pod pojmom zdrav razum podrazumijevamo (*sensus communis* od Lorenza Valle, *senso comune* od Giambattista Vico, *common sense* od Thomas Reida, *Gemeinsinn* od Immanuel Kanta, *sentido común* od Jaime Balmesa, *sens commun* od Réginald Garrigou-Lagrangea i od Jacques Maritaina i *common sense* od George E. Moorea) cjelokupnost sigurnih spoznaja činjenica i načela koji su zajednički svim ljudima i prethode svakoj kritičkoj refleksiji.

²⁵ Isti, *Lo scopo di tutto*, Ares, Milano, 1994., str. 214.

²⁶ Platon, *Protagora*, 361 a.

je više svatko od vas časti, toliko će je više imati; koliko je manje časti, toliko će je manje imati. Odgovornost je, prema tome, na onome koji izabire. Bog za to nije kriv.”²⁷ Važnost ove potvrde slobodne volje naglašena je činjenicom što ju je izrekla Laheza, kći Nužnosti. Ali u istoj knjizi malo dalje nalazimo tvrdnju da: “izbor najviše ovisi o događajima prošloga života.”²⁸ Naime, “duša je, uključujući njezinu slobodnu volju, podvrgnuta neumoljivosti vječnog kruženja kao i svaka druga stvar, kao i sami svemir.”²⁹

Aristotel, svjestan dvojnosti pozicije svojega učitelja s obzirom na slobodnu volju bio je oprezan u njezinu potvrđivanju.

“Čovjek je na određeni način odgovoran za svoje moralno stanje, na određeni je način odgovoran za ono što mu izgleda dobro; u protivnome, krepost nije više voljna nego porok, ukoliko svrha svakog čovjeka ne bi bila određena nekim njegovim izborom, nego od prirode ili na nekakav drugi način.”³⁰

Razlog tom okolišanju da ustvrdi postojanje slobodne volje, preko niza izraza *na određeni način*, leži, prema Jakiju, u Aristotelovu kozmološkom determinizmu obilježenom nužnošću vječnoga kruženja.

“Nužnost o kojoj je govorio Aristotel jest nešto više od spone koja se javlja akcidentalno zbog ambijenta. Ono što se može činiti akcidentalnim za jednu približnu analizu događaja i okolnosti, u Aristotelovim je očima bila neizbježna posljedica koja se vraća na periodičan način velikih ciklusa koji ravnaju svemirom, svakom stvari i svakom osobom u njezinoj nutрини.”³¹

Drugim riječima, ta nužnost koja obilježava Aristotelovu misao nije samo kozmološka, ona je metafizička i ako metafizička neminovno zahvaća i slobodu volje.

Ta dihotomija, tj. uzdizanje krjeposti s jedne strane i s druge priznanje kozmičkog determinizma, za stoike je postala norma. Stoici objašnjavaju odnos između te dvije stvarnosti ili bolje rečeno situiraju ih unutar svojega cjelokupnog pogleda na svijet, na način da ne niječu krjepost, nego njezinu nužnu pretpostavku, slobodnu volju. Jaki navodi primjer stoika Hrizipa “koji je učinio sve moguće kako bi održao tezu da je svrhovitost karakterizirana odgovornošću

²⁷ Isti, *Država*, X, 618a.

²⁸ *Isto*, 620a.

²⁹ S. L. Jaki, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 215.

³⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1113b.

³¹ S. L. Jaki, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academic Press, Edinburgh, ²1986., str. 114.

neophodna za čovjekovo potpuno ostvarenje, no za kojega je u isto vrijeme nemoguće “oduprijeti se privlačnosti izvanjskih pobuda³² zato što je i čovjek podvrgnut potpunoj kozmičkoj nužnosti”.

“Kad se svi planeti ponovno vrate, s obzirom na širinu kao i na duljinu, upravo na istu točku na kojoj su bili na početku... Sokrat će se vratiti u postojanje kao i Platon i svaki čovjek sa svojim prijateljima i svojim sugrađanima; svatko će od njih biti izložen istim iskušenjima i zanimat će se istim poslovima; svaki će se grad, svako selo, svaki tabor vratiti u prijašnje stanje. Ova će se ponovna izgradnja svemira dogoditi ne samo jednom, nego mnogo puta; ili bolje rečeno, iste će se stvari iznova pojavljivati neodređen broj puta beskrajno.”³³

Za razliku od spomenutih filozofa Epikur napušta poimanje krutog determinizma obilježenog apsolutnom nužnošću držeći da su bogovi ili bolje rečeno božansko kraljevstvo oslobođeni od bilo kakve nužnosti. “Ali podjela koju je učinio Epikur između božanskog kraljevstva i ljudskog područja oduzela mu je mogućnost da dadne temelj slobodnoj volji s filozofskog gledišta.”³⁴ Slobodna je volja osobina koja označava subjekt kao osobu. Radi se, naime, o najvećoj savršenosti u bitku, biće koje ima bitak ne samo *in se*, kao svaki subjekt, nego i *per se*, čiji ontološki temelj može biti samo i jedino Bog slobodni stvoritelj.³⁵ Stoga, kao što naglašava Jaki, svako tumačenje slobodne volje koje se ne gradi na tom temelju, ne samo da nije u stanju objasniti slobodu nego takva tumačenja uključuju nijekanje vlastite naravi slobode. Takvo je bilo, npr. Epikurovo tumačenje slobode preko slučajnog odstupanja atoma s propisane staze.³⁶

2.2. Kršćanska filozofija

Promotrimo sada kako je slobodu poimala misao izrasla unutar ozračja obilježenog židovsko-kršćanskom objavom. Prvi put se u povijesti slobodni Stvoritelj priznaje za temelj slobode. U ovom ozračju, kao i u grčkome, pojam slobode proizlazi od

³² Isti, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 218.

³³ Hans Von Arnim (izd.), *Stoicorum veterorum fragmenta*, B. G. Taubner, Leipzig, 1903.-1904., svez. II., str. 189-190.

³⁴ S. L. Jaki, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 219-220.

³⁵ Usp. Joseph De Finance, *Esistenza e libertà*, Libreria ed. Vaticana, Vatikan, 1990., str. 214-218.

³⁶ Usp. S. L. Jaki, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 219-220.

pojma odgovornosti, naglašavajući, kao što je vidljivo već od prvih stranica Staroga zavjeta, kako ta odgovornost proizlazi iz odnosa s Bogom:

“Uzimam danas za svjedoke protiv vas nebo i zemlju, da pred vas stavljam: život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Život, dakle, biraj, ljubeći Gospodina, Boga svoga, slušajući njegov glas, prijanjajući uz njega, da živiš ti i tvoje potomstvo. Tâ on je život tvoj, tvoj dugi vijek, da bi mirno mogao boraviti na zemlji za koju se Gospodin zakle ocima tvojim Abrahamu, Izaku i Jakovu da će im je dati” (Pnz 30,19-20).

Napretkom objave i skupa s njome napretkom poimanja Boga i sudbine čovjeka, preoblikovalo se i poimanje posljedice slobodnog izbora, tj. alternative između života i smrti, polazeći od posjeda obećane zemlje do osobnog sudjelovanja u božanskom životu. Tako je doseg slobodnog izbora ili bolje rečeno njegova temelja, slobodne volje postao u egzistencijalnom smislu golem. Riječ je, naime, o izboru čiji je objekt sam Bog, a ne bilo koje njegovo stvorenje. Jaki uviđa važnost činjenice da se u Starome zavjetu združuju poimanja stvaranja i slobodne volje. S jedne strane, samo unutar pojma stvaranja, koherentan i konzistentan svemir može izbjeći kozmološkom determinizmu prisutnom u svakoj panteističkoj viziji, i s druge, postojanje slobodnog stvorenja potvrđuje da stvoriti znači roditi jedno novo biće, u punom smislu posve različito od Stvoritelja, dotle da se čak može i suprotstaviti svome Stvoritelju. Naime, “istina stvaranja ni iz čega jedino je objašnjenje činjenice da postoji stvarnost kao što je slobodna volja.”³⁷ Navest ćemo sada jedno od mjesta u Starome zavjetu gdje se vidi da i sloboda i stvaranje čovjeka dolaze od Boga, premda Bog sama dobrota nije i ne može biti ni na koji način tvorac ljudskih grijeha:

“Ne reci: ‘Od Boga je grijeh moj’,
jer što on mrzi, nikad ne čini.
I ne reci: ‘On me zavede’,
jer njemu grešnici ne trebaju.
Gospod mrzi svaku gnusobu,
a mrzi je i svaki onaj tko se njega boji.
On je sam u početku stvorio čovjeka
i prepustio ga slobodnoj volji njegovoj.
Ako hoćeš, možeš držati zapovijedi,
u tvojoj je moći da budeš vjeran.

³⁷ Isto, str. 252.

On je preda te stavio vatru i vodu:
za čim hoćeš pruži ruku svoju.
Pred čovjekom je i život i smrt:
što on više voli to će mu se dati.
Jer velika je mudrost u Gospoda,
on je svemoćan i vidi sve.
Oči Gospodnje počivaju na onima koji ga se boje,
Gospod zna svako djelo čovječje.
Nije nikad zapovjedio nikomu da bude bezbožnik
niti dao dopuštenje za grijeh” (Sir 15, 11-20).

Zadržavajući tvrdnju Staroga zavjeta o slobodnoj volji, poimanje slobode u Novome zavjetu obogaćuje se skupa s novim shvaćanjem ekonomije spasenja proizašle iz poimanja Boga kao Trojedinoga. Čovjek je od Boga pozvan kako bi po slobodi mogao surađivati s njegovom milosti da bi bio njegov sin u Sinu.³⁸

Spomenuli smo da u ovome ozračju kao i grčkome sloboda potječe od odgovornosti. No, međutim, sadržaj pojma slobode u ova dva poimanja ne može se uspoređivati zato što nisu usporediva poimanja svemira u kojem se ostvaruje odgovornost. U ozračju vizije svemira obilježenog nužnim vječnim kruženjima, sloboda se zajedno s odgovornošću rasplinjuje u determinizmu. Naprotiv, u viziji svemira stvorenog ni iz čega i u vremenu sa svrhom koja je jedna i konačna, da se, naime, preobrazi u novo nebo i novu zemlju, odgovornost, plod slobode, postaje mjerljiva vrijednostima koje sa sobom nosi, drugim riječima ona sama postaje neizmjerljiva.

2.3. Fizikalizam

Postoji i treći način da se objasni vizija svemira. U tom poimanju posljednja bi stvarnost bila Priroda, s velikim početnim slovom, i to shvaćena na način da se ta posljednja stvarnost može posve izraziti pomoću parametara fizičke znanosti.

Tako su se odmah nakon otkrića Newtonovih zakona mehanike pojavila mehanicistička tumačenja svemira u kojima su ti zakoni bili puno više nego zakoni fizike. Bili su, naime, smatrani kao ontološkim principima. Kao što ćemo vidjeti u sljedećem primjeru koji Jaki donosi, taj panmehanicizam nijeće bilo kakvu mogućnost slobodne volje sa, za zdrav razum, neprihvatljivim posljedicama:

³⁸ Različite vidove ove slobode, posebno odnos između slobode, milosti i Božjega predznanja Jaki nije obrađivao i zbog toga ne ulazimo u tu problematiku.

“Znanstveni raj koji je Diderot nastojao dovesti na zemlju s blistavim objašnjenjima svih mehaničkih umijeća nije ostavljao logički prostor niti ljudskoj svjesnoj ljubavi. U tom se raju smatralo da čak i komete nužno utječu na sve ljudske misli i osjećaje. Kad ga je njegova ljubavnica Madame de Vaux pitala o jednoj kometi koja se tek pojavila, Diderot je priznao: ‘Ako smatram da te ljubim po svom slobodnom izboru, griješim’.”³⁹

Razvoj fizike, osobito kvantne te formuliranje principa neodređenosti doveo je do radikalne promjene fizičke slike fizičkoga svemira, ali nije izazvao radikalnu promjenu ove filozofske vizije svemira. U stvarnosti, filozofska vizija svemira prema kojoj bi posljednja stvarnost bila Priroda ne mijenja se bitno sluša li ova Priroda mehaničke ili kvantne zakone, ukoliko su oba samo zakoni fizike. Ostaje i ista antropološka vizija koja proizlazi iz ovoga poimanja svemira, prema kojoj je čovjek u svim vidovima svoga bića podvrgnut zakonima fizike isključujući iz toga mogućnost nekog ne fizičkog principa, tj. duhovnu dušu, jedini bliži princip koji može utemeljiti ljudsku slobodu.⁴⁰ Slobodnu volju ne može proizvesti materija što slijedi iz činjenice da slobodan čin proizlazi iz svjesne razumske odluke, koja je obilježena shvaćanjem i sviješću koje sa svoje strane ne mogu biti svedene na materiju, kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju.

Drugim riječima, ova kozmološko-filozofska pozicija ostaje nepromijenjena neovisno o vrsti primjenjujuće fizike kao što potvrđuje i Einsteinova pozicija. On, baštineći od Spinoze, koji je bio njegov filozofski idol, panteističku viziju Prirode koja ne ostavlja mjesta osobnome Bogu – bez kojega ne postoji ni univerzalna ni osobna svrha, bio je prisiljen, kao što se vidi iz sljedećeg navoda koji Jaki donosi, zanjekati slobodnu volju:

“Dok je još bio u Njemačkoj s Einsteinom je razgovarao jedan engleski dopisnik koji mu je postavio sljedeće pitanje: ‘Kad biste na smrtnoj postelji sagledali svoj protekli život, koje biste činjenice izabrali da odrede je li taj život bio uspješan ili neuspješan?’ Einsteinov odgovor koji je poslao 12. studenoga 1930. godine bio je jasan: ‘Neću si postavljati pitanje te

³⁹ Isto, str. 208.

⁴⁰ Usp. S. L. Jaki, *Why the Question: Is there a Soul?*, Real View Books, Pinckney, 2002., str. 23.-44.

vrste ni na smrtnoj postelji ni prije. Priroda nije inženjer niti poduzetnik, i ja sam dio same prirode'.⁴¹

Još je jasniji bio u svom uvodu u Spinozu u kojem je pojam slobodne volje smatrao kao "iluziju koja potječe od neznanja uzroka koji djeluju unutar nas",⁴² a najjasniji u jednom svome privatnom pismu u kojemu zaključuje da "objektivno, nakon svega ne postoji slobodna volja".⁴³

Na istoj misaonoj liniji promatrat ćemo poziciju fizičara A. H. Comptona čija nam je posebnost zanimljiva za našu temu, zato što prvo tvrdi:

"Griješ je kako moderni filozofi nisu snažno i opetovano pozivali na pozornost s obzirom na činjenicu da je sposobnost osobe da pokrene ruku kad joj se sviđa očigledna s mnogo većom neposrednošću i sigurnošću od dobro provjerenih Newtonovih zakona, te ako nam ti zakoni niječu mogućnost da pokrenemo svoju ruku kad nam se sviđa najbjelodaniji je zaključak da je Newtonovim zakonima potrebna određena preinaka."⁴⁴

A samo malo iza toga nastavlja s "*radosnom vijesti* kako znanost kvantne mehanike pruža čovjeku teren da može smatrati kako uistinu može slobodno djelovati."⁴⁵ Važnost ove pozicije ne nalazi se samo u činjenici koja nam pokazuje kako je svaki pokušaj opravdavanja slobodne volje znanošću osuđen na propast, nego i da je ova pozicija predrasuda koja se protivi zdravom razumu. "Slobodna je volja tajna na naravnoj razini u smislu da je se ne može svesti ni na što drugo. Ona je prvotna činjenica, vrhovna stvarnost, spoznata na najneposredniji način."⁴⁶ Kazano na još precizniji način, slobodna volja ima, s jedne strane, narav *sui generis* koja ne dopušta svođenje na bilo što drugo – drugim riječima, svako njezino svođenje na bilo koju drugu stvar znači u pravom smislu riječi njezinu negaciju i, s druge strane, slobodna je volja stvarnost koju potvrđuje zdrav razum te zbog toga svako njezino

⁴¹ S. L. Jaki, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 211.

⁴² Albert Einstein, *Introduzione a Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero*, od R. Kaiser, Philosophical Library, New York, 1946., XI., navedeno u S. L. Jaki, *Lo scopo di...*, nav. dj., str. 210.

⁴³ A. Einstein, pismo od 11. travnja 1946. upućeno O. Juliusburgeru, navedeno u S. L. Jaki, *Means...*, nav. dj., str. 74.

⁴⁴ Arthur Holly Compton, *The Freedom of Man*, Yale University Press, New Haven, 1935., 26. Navedeno u S. L. Jaki, *Lo scopo...*, nav. dj., str. 212-213.

⁴⁵ S. L. Jaki, *Means...*, nav. dj., str. 75.

⁴⁶ *Isto*, str. 77-78.

nijekanje-svođenje ima još štetnije posljedice ukoliko se implicitno niječe i sam zdrav razum bez kojega se ništa ne može ni dokazati ni zaključiti. Tako se tvrdnja da se može "micati ruka po našoj volji" tumači ne kao plod slobodnog izbora, što bi bilo po zdravom razumu, nego kao isključivi plod fizičkih procesa, tj. predrasudom. Očevidnost te povezanosti slobodne volje i zdravog razuma Jaki je dobro izrekao u sljedećoj tvrdnji: "Bilo koje nijekanje slobodne volje slobodan je čin jer drugačije ne bi bilo nijekanje nego slijepa reakcija, kao što reagiraju refleksi."⁴⁷ To Jakijevo nastojanje da pokaže bjelodanost slobodne volje neodvojivo je od njegove borbe za filozofski realizam koji se temelji na zdravome razumu kao i od borbe protiv predrasuda koje se protive zdravome razumu.

Budući da je govor o slobodi neodvojiv od govora o odgovornosti, ne čudi što je isti vidik promatranja prisutan i u njegovim etičkim promišljanjima. Polazeći od zdravorazumske sigurnosti moralnog iskustva kao neposredne spoznaje moralnih vrijednosti, Jaki kritizira svako etičko stajalište koje svoj sustav nastoji izgraditi otkrivajući moralne vrijednosti u drugim izvorima jer, kao što on naglašava, nije važno jesu li ti izvori ekonomske kategorije kako su držali marksisti,⁴⁸ omjeri užitka i boli Jeremyja Bentama,⁴⁹ broj glasova u kapitalističkim ideologijama današnjih zapadnih demokracija,⁵⁰ napredak tehnološki⁵¹ ili pak znanstveni,⁵² zakonodavstvo Kantove autonomne volje⁵³ ili Rousseauove opće volje,⁵⁴ sva ta obrazloženja, ukoliko prešućuju očigledne moralne istine zdravoga razuma, s metodološkog su gledišta na pogrešan način konstruirana i zato ne mogu jamčiti objektivnost svojih propozicija. To znači da je jedino čvrsto tlo za svaku znanost, bilo spekulativnu, bilo praktičnu zdrav razum koji podrazumijeva realizam kao jedinu s njime sukladnu metodologiju. Upravo to podcrtava Jaki u sljedećem navodu:

"Čvrsta su tla, tla realizma na kojima filozofija započinje s objektima i nastavlja s priznanjem drugih realnosti -

⁴⁷ *Isto*, str. 78.

⁴⁸ *Isto*, str. 156.

⁴⁹ *Isto*, str. 155.

⁵⁰ *Isto*, str. 157-161.

⁵¹ *Isti*, *The Relevance of Physics*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1966., str. 371-411.

⁵² *Isti*, *Il Salvatore della scienza*, Libreria ed. Vaticana, Vatikan, 1992., str. 169-206.

⁵³ *Isti*, *Means...*, nav. dj., str. 162.

⁵⁴ *Isto*, str. 160.

nesvodivih na bilo što drugo – kao što je slobodno i svrhovito čovjekovo djelovanje. Ta stvarnost prepoznata u djelovanju drugih posredstvom bilo riječi bilo čina, vode čovjeka k priznanju uzajamnog djelovanja s bićima iste naravi. On uočava svoju posvemašnju ovisnost o drugima, kao i njihovu ovisnost o sebi. Tu se nalazi neiscrpni izvor ljudskog osjećaja društvene pravednosti koji se često naziva zlatnim pravilom. Činjenica da te poruke donose istinu s obzirom na stvarnosti koje postoje i kad čovjek o njima ne misli i koje mogu biti potvrđene ili pobijene samo propozicijama koje se smatraju istinom, odstranjuje sablast relativizma. Zbog toga samo na tim tlima mogu s pravom rasti uvjerenja da postoje etičke čvrste točke, kao što je zlatno pravilo koje ima apsolutnu vrijednost.”⁵⁵

3. TIJELO I DUŠA

Zdravorazumsko priznanje intelektualne spoznaje i slobodne volje potiče nas da se upitamo koji je princip iz kojega proizlaze ti čini. Bjelodano je prije svega da ako vršimo te čine imamo u sebi moć da ih vršimo, a budući da ih vršimo na diskontinuiran način, npr. ne vršimo ih dok spavamo, ta moć nije duša jer kao prvotni supstancijalni akt uvijek je u aktu. Zaključujemo stoga da su neposredni ili bliži principi tih čina vlastitosti duše, tj. njezine operativne moći ili samo moći duše kao što su razum i volja, dok je duša njihov prvotni princip. Slijedeći sada princip da djelovanje proizlazi iz bivstvovanja (*agere sequitur esse*) možemo zaključiti: ako čini imaju nematerijalni karakter, ne mogu, naime biti proizvedeni od same materije, slijedi da zahtijevaju princip koji nadilazi materiju, tj. nematerijalni princip. Prema tome, principi tih čina – razum i volja – duhovne su moći duhovne duše. Ta argumentacija koja se nalazi na izvorištu Jakijevih govora o duhovnosti duše ima dvije osobine:

“Zaključak da u čovjeku mora biti neki nematerijalni čimbenik, duša, uvjerljivo će zvučati samo onima koji su spremni razumjeti dvije stvari. Prvo da svi važni vidovi ljudske spoznaje i rasuđivanja sadrže zaključivanje. Atomi su morali biti predmet vjerovanja puno ranije nego što

⁵⁵ Isto, str. 160-161.

ih se moglo promatrati elektroničkim mikroskopom. Čak je i danas postojanje elektrona jasno samo na temelju zaključivanja. Nitko nikad nije promatrao foton. Nitko nije vidio silu gravitacije niti električku privlačnost. Kad magnet privuče čavla, vidi se samo iznenadno smanjivanje razmaka između čavla i magneta. Magnetska sila ostaje nevidljiva čak i kad silnice postanu vidljive na staklu pokrivenu tankim željeznim nitima. Ma koliko se mnogima moglo činiti čudnim, uključujući i prvake znanstvene kozmologije, naše 'sebe' je spoznato samo na temelju zaključivanja. Svaki je zaključak dokaz, svjedočanstvo činjenice da ljudski um može i mora ići iznad onoga što je nadohvat osjetima."⁵⁶

3.1. Uzvišeni majmun

Tvrdnja postojanja duhovne duše ima veliki egzistencijalni doseg. Odgovor na pitanje što je čovjek dobiva tako čvrsti temelj. Nijekanje toga temelja, bilo da se čini izričito bilo niječući premise iz kojih proizlazi, nesvodivost ljudskog spoznavanja i htijenja na puku materiju, vodi, prema Jakiju, k viziji čovjeka svedenog na živinu, svodenje koje ga lišava njegova istinskog dostojanstva. To se događa neovisno o činjenici da se ljudska savršenost gleda kao najveća među životinjama ili da se smatra kako ova savršenost, proizašla iz materije, ima sposobnost stalnog usavršavanja (evoluiranja) te se promatra u bilo kojem mogućem stanju savršenstva. Prema tome, dok se god čovjek razumijeva isključivo materijalnim pojmovima, posljedice su iste, kao što se vidi u Darwinovoj poziciji. Te posljedice ne proizlaze, kao što podcrtava Jaki, od evolucionizma, nego od njegovih materijalističkih principa, koji su, ako materijalistički, inkompatibilni sa stvaranjem od Boga. Bez stvaranja od Boga, ne može se govoriti o duhovnoj duši⁵⁷ i bez stvaranja nijedna evolucija ne može izići izvan

⁵⁶ Isti, *Why...*, nav. dj., str. 20.

⁵⁷ Ako je ljudska duša duhovna, slijedi da je stvorena izravno od Boga, tj. moraju se isključiti dvije druge, tomu protivne, pozicije:

- Prva je panteistički emanatizam prema kojem bi "ljudski duh bio kao neka emanacija božanstva, djelić koji se od njega odvojio ili pak manifestacija ili djelovanje samog božanstva. To objašnjenje je apsurdno zato što je Bog jednostavan, nepromjenljiv i beskonačan te bi prestao biti to što jest kad bi imao dijelove i kad bi se oni mogli odvojiti i pretvoriti u ljudski duh. S druge strane, ako bi to bilo djelovanje samog božanstva, ljudski bi se duh poistovjetio s Bogom, a budući da su ljudi promjenljivi i ograničeni, Bog bi bio ograničen.

životinjskoga svijeta,⁵⁸ neovisno o njezinu nutarnjem ustrojstvu. To bi svođenje čovjeka bilo u egzistencijalnom smislu neprihvatljivo. Jaki, uzimajući za geslo svoga izlaganja o autorima spomenutoga svođenja poznatu Pascalovu rečenicu "Oni koji previše podcjenjuju ljude izjednačujući ih sa životinjama, žele da im se dive i da im se vjeruje, [...] i tako im proturječi sam njihov osjećaj,"⁵⁹ donio je ne samo sažetu kritiku *ante literam* darvinizma, nego nam je dao ključ razumijevanja kako svoje kritike raznih materijalizama, koji su jednosmjerna ulica prema svođenju čovjeka na životinju, tako i svih onih pozicija koje se u bilo čemu protive zdravom razumu jer su prije ili kasnije nužno u proturječju sa samim čovjekom.

Kad smo dokazali i prihvatili postojanje duhovne duše pojavljuje se jedno novo pitanje s gotovo istim egzistencijalnim dosegom: kakav je odnos između duše i tijela? Ili bolje, vraćamo se na isto temeljno pitanje: što je čovjek? Važnost odgovora na ova pitanja jasno se uočava u Jakijevoj analizi Jean-Jacquesa Rousseaua. Unatoč tome što je Rousseau branio tezu da čovjek nutarnjim svjetlom može sa sigurnošću spoznati duhovnost duše,⁶⁰ naš ga autor svrstava među autore koji čovjeka svode na životinju.⁶¹ Razlog tome leži u njegovu metafizičkom poimanju

(Ramon Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato*, Edizioni Paoline, Milano, 1993., str. 287);

- Druga je rađanje ljudskog duha što je nemoguće zato što:

Arg. Ono što se ne može proizvesti preoblikovanjem tvoriva niti 'per se', niti 'per accidens', nastaje izravnim stvaranjem, ni iz čega, Božjim zahvatom.

Atqui, duša se ne može proizvesti preoblikovanjem tvoriva niti 'per se', niti 'per accidens'.

Ergo., duša nastaje izravnim stvaranjem, ni iz čega, Božjim zahvatom.

Pr. m. 1. Ne može se proizvesti 'per se':

- jer kao duh nema sastavljive 'partes extra parts';

- jer je odrednica, pravilo ujedinjenja, u sebi nesastavljena.

Pr. m. 2. Ne može se proizvesti 'per accidens':

Što god se zbiva u tvornim faktorima pri nastanku čovjeka ne tiče se 'intrinsicus' duše, jer je 'intrinsicus' neovisna o tvari, ne-tvarna ili radije nad-tvarna." (Miljenko Belić, *Metafizička antropologija*, FTI, Zagreb, 1993., str. 159-160).

⁵⁸ Usp. S. L. Jaki, *Angels, Apes, and Man*, Sherwood Sugden and Company, La Salle (Ill.), ³1990., str. 51-71.

⁵⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, br. 404, navedeno u S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 41. Riječ osjećaj ovdje ima značenje zdravorazumskog uvjerenja.

⁶⁰ Usp. Jean Jacques Rousseau, *Emilio. Professione di fede del vicario savoirdo*, La Scuola, Brescia, 1966., str. 312.

⁶¹ Usp. S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 41-51.

naravi koja se “neodoljivo svodi na sentimentalne impulse svakog pojedinog.”⁶² To poimanje naravi ima u čovjeku vrhunac svoga očitovanja.

Prema Rousseau “svemir, koji je on nazivao ‘knjigom za žene’, za njega postoji samo da bi izazivao osjećaje. ‘Postojati znači osjećati’, bila je Rousseauova verzija usredotočenja na samoga sebe izraženog u Descartesovu *cogito ergo sum*.⁶³ Unutar ovog poimanja razuma i volje, duhovne moći koje čovjeka izdižu iznad materijalnog svijeta podvrgnute su ili bolje rečeno zarobljene su osjetilnim nagonom. Ili, kako kaže Jaki, “vrhovni članak Rousseauova vjerovanja: užitci, životinja ili ljudi, zavladat će u konačnici nad svakom moći kontrole, bila to religija, filozofija pa čak i znanost.”⁶⁴ Prihvatiti to suženo shvaćanje znači prihvatiti i da se čovjek svodi na osjete izjednačujući se tako s “divljači”.⁶⁵ Naime, kad se duhovne sfere iz kojih potječe ljudsko dostojanstvo jednom podvrgnu osjetima, čovjek, prema načelu uzročnosti, gubi svoje dostojanstvo ili, kao što zaključuje Jaki: “Čovjek je od sada pa nadalje autonoman, podvrgnut samo glasu svojih osjećaja i želja. On je proslavljeni majmun.”⁶⁶

3.2. *Pali andeo*

Nije manje pogubna ni druga krajnost u gledanju na čovjeka, ona, naime, koja uzdiže njegovu duhovnu sferu zaboravljajući ili prezirući njegovu tjelesnost. Jaki je svoje proučavanje i promatranje takva gledanja na čovjeka usredotočio na moderne filozofe, ne zato što bi gore spomenuto stajalište bilo isključivo ovom razdoblju povijesti ljudske misli, nego zato što je primarno istraživanje

⁶² Isto, str. 43.

⁶³ Isto, str. 43.

⁶⁴ Isto, str. 45. Želimo naglasiti da je Rousseauovo neprijateljstvo prema istinskoj znanosti općepoznato što je razvidno i iz sljedećeg navoda uzetog iz njegova *Discours sur les Sciences et les Arts*: “Znanost je bila uzrokom propasti svakoga naroda i nije bez razloga ‘priroda željela sačuvati [čovjeka] od znanosti, kao što majka opasno oružje udaljuje od ruku djeteta’ (str. 15). Znanosti uistinu nastaju od poroka: ‘astronomija je nastala iz praznovjerja; govorništvo iz ambicije, mržnje, ulagivanja, laži; geometrija iz lakomosti; fizika iz isprazne znatiželje; sve, uključujući i sam moral, iz ljudske oholosti. Znanost i umjetnosti imaju, dakle, svoje ishodište u našim porocima.’ (str. 17). (Sofia Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia, ³1994., str. 435). Za sustavnu kritiku njegove pozicije vidi: S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 46-51.

⁶⁵ Usp. S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 50.

⁶⁶ Isto.

našeg autora usredotočeno na povijest znanosti u kojoj su njihove pozicije urodile pogubnim posljedicama vodeći znanost sve više k antropocentrizmu i udaljujući je od realizma.⁶⁷ Svoju je analizu započeo s Descartesom, ocem moderne filozofije, prema kojemu se bit čovjeka sastoji u misli. On tako tvrdi:

“Ja sam supstancija čija cijela bit ili narav nije drugo doli misliti te, da bi bila, nema potrebu mjesta i ne ovisi ni o kakvoj materijalnoj stvarnosti. Tako da je taj moj ‘ja’, tj. duša po kojoj sam to što jesam, posve različit od tijela.”⁶⁸

Descartes tijelo smatra supstancijom koja je potpuna, *res extensa* i koja, ne samo da je različita nego je i protivna potpunosti supstanciji duše, *res cogitans*. Iako su te dvije supstancije združene, način na koji to jesu, tj. preko žlijezde epifize, daje im samostalnost. Iz toga slijedi da je u duhovnoj sferi cijeli čovjek razum, dok je u tjelesnoj sferi samo stroj ili, kako kaže Jaki, čovjek je “duh u stroju.”⁶⁹ Najbjelodanije udaljavanje takva gledanja na čovjeka od realističkog stajališta, vidi se, prema našem autoru, u Descartesovu tumačenju djelatnosti koja čovjeku najviše pripada, tj. u tumačenju misli ili, bolje rečeno, u njegovoj gnoseologiji, posebno u njegovoj znanstvenoj metodologiji obilježenoj apriorizmom. Gnoseologija prikladna Descartesovu “duhu u stroju jest ona anđeoska, tj. “intuitivna s obzirom na oblik, urođena s obzirom na podrijetlo, neovisna o stvarima s obzirom na narav.”⁷⁰ Radi se o gnoseologiji protivnoj onome što zahtijeva zdrav razum – tj. realistička gnoseologija koja priznaje da je prvi metodološki korak ili prva očevidnost percepcija objekta.⁷¹ Budući da je taj prvi korak jedini koji nam dopušta pristupiti stvarnosti u svom njezinu bogatstvu kao i vidjeti granice ljudske spoznaje i njezinu ovisnost o tijelu, svako odstupanje od njega dovodi do pogrješnog gledanja na stvarnost kao i na ljudsku spoznaju. Zato što je zanemario taj prvi korak zbog jasnoće koju mu je nalagala njegova metoda, Descartes je zadao udarac bumerangom kako materijalnoj stvarnosti tako i ljudskoj tjelesnosti. Tražeći, naime, jasnoću koja je karakteristična

⁶⁷ Usp. Isti, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano, 1988.

⁶⁸ Cartesio, *Discorso sul metodo*, IV.

⁶⁹ S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 19. Također usp. Isti, *La strada della...*, nav. dj., str. 95-111.

⁷⁰ Jacques Maritain, *Tri reformatora. Luther, Descartes, Rousseau*, LAUS, Split, 1995., str. 65. Također usp. S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 16.

⁷¹ Usp. S. L. Jaki, *Means...*, nav. dj., str. 8-25.

za anđeosku spoznaju, tj. podcjenjujući vlastitu tjelesnost, skupo je platio svoju ovisnost o tijelu od kojega kao čovjek nije mogao pobjeći. Budući da je za čovjeka zbog njegove tjelesnosti najveća jasnoća ona matematička,⁷² Descartes je došao dotle da svu stvarnost svede na geometriju. Ili kao što kaže Jaki:

“Evo redukcionizma koji jasnoću i sigurnost uvijek plaća sakaćenjem stvarnosti, na suptilan i zavodljiv način, očito. Descartes je uzdigao ideal jasne spoznaje i njezine bezgranične univerzalnosti: u početku je mislio da će biti dovoljno sve probleme izjednačiti s onim matematičkim i držaše da je bar neke iz fizike i medicine uspio učiniti ‘gotovo sličnim onima iz matematike’; kao i drugi susljedni redukcionizmi nije shvaćao koliko je zlokoban bio onaj ‘gotovo’.⁷³

Jaki u malo riječi izriče vezu između Descartesove gnoseologije i znanosti. “Ono što je Descartes učinio bilo je zatvaranje ljudske misli u antropocentrizam, koji je prema znanosti mogao djelovati samo kao luđačka košulja.”⁷⁴ Ta gnoseologija ili, bolje rečeno, taj njegov antropocentrizam nije utjecao samo na njegovo poimanje ljudske znanosti nego i na sve intelektualne aktivnosti te na koncu na samu viziju čovjeka. Glede takve gnoseološke pozicije Maritain je ustvrdio da je “sloboda s obzirom na objekt spoznaje majka i dadilja svih modernih sloboda”.⁷⁵ To znači da je kartezijski antropocentrizam majka modernog individualizma. Upravo zbog toga što je imao tako veliki utjecaj u povijesti ljudske misli i na promjene koje je u njoj uzrokovao, Jaki je u Descartesu vidio ne samo oca moderne filozofije nego, puno više, skretničara glavnog kolosijeka povijesti filozofije.

Sažimajući možemo kazati da je ta gnoseologija, ta kartezijska metoda, zanemarujući prvi metodološki korak realizma, oduzimajući, naime, prioritet stvari–objektu, i dajući ga čovjeku–subjektu, stavila u središte čovjeka, ali mu je time učinila sve drugo osim uslugu. Pojmovna jasnoća ili antropocentrizam na štetu realizma ponižava čovjeka jer mu pruža nerealistična poimanja nesukladna zdravome razumu. A bez zdravoga razuma svaka vizija bilo čovjeka bilo svijeta nepopravljivo je izobličena u svojim bitnim vidovima. Ili kako to na svoj način kaže Pascal:

⁷² Usp. Thomas Aquinas, *In Boëthii de Trinitate*, q. 6, a. 1.

⁷³ S. L. Jaki, *La strada...*, nav. dj., str. 96-97.

⁷⁴ Isti, *Angels...*, nav. dj., str. 20.

⁷⁵ J. Maritain, *Tri reformatora...*, nav. dj., str. 89.

“Nesreća želi da onaj tko želi djelovati kao anđeo djeluje kao živina.”⁷⁶

Antropocentrizam koji je započeo Descartes i koji je tipičan za modernu misao zajednički je različitim filozofskim strujama koje se na prvi pogled čine nepomirljivima, zajednički je, naime, racionalizmu i empirizmu. U njihovim gnoseologijama subjekt ima prvenstvo nad objektom. To znači da je u objema strujama neposredni objekt spoznaje naš sadržaj svijesti, a ne sama stvarnost, odnosno percipirani objekt. Ne čudi što je u Kantovoj gnoseologiji, čija je filozofija sastavljena od ove dvije struje, prvenstvo subjekta nad objektom postalo normom. Taj metodološko-gnoseološki poredak imao je, prema Kantu, važnost jednoga novog temelja mišljenja sličnog kopernikanskom obratu u astronomiji. Kao što smo vidjeli kod Jakijeve kritike Descartesa, ta gnoseološka pozicija ili, točnije, odgovarajuća znanstveno-filozofska metoda nije mogla ne imati antropološke posljedice.

“Takav put [znanstveno-filozofska metoda] bio je samo krinka za Kantovu naknadnu i pseudoreligioznu svrhu, tj. *ustanoviti čovjeka kao autonomno biće*. On nije uspio shvatiti da kritika pretpostavlja spoznaju i nije bio svjestan prizivanja ‘čistoga subjektivizma, štoviše solipsizma, koji osoba odsijeca od ostatka svemira’. U *Kritici čistoga uma* Kant se koristio tzv. kritičkim principom kako bi ustvrdio da ‘svemir, duša i Bog – tri temeljna objekta metafizike – nisu ništa drugo nego nezakoniti plod metafizičkih žudnja ljudskoga uma’. U *Opus postumum*, što Jaki ne propušta naglasiti, Kant iznosi na vidjelo konačni pseudoreligiozni vid tog subjektivizma: ‘Bog nije biće izvan mene, nego jednostavno misao u meni’.”⁷⁷

Do kojega ponora vodi lažna staza koja započinje prvim korakom protivnim zdravome razumu! Jaki nam daje vidjeti taj ponor u fizionomiji Kantova antropocentrizma i subjektivizma, u njegovoj viziji čovjeka neprihvatljivoj zdravom razumu.

“Kantova rečenica, ‘Nemam tu oholost da postanem arhanđel, moja je oholost samo to što sam čovjek’, može navesti na pomisao da taj čovjek odveć prosvjeduje. Lucifer nije vjerovao da je on Bog; jednostavno odbio je služiti; bio je oholi arhanđel. Kant je mogao učiniti nešto puno gore. On je govorio o čovjeku kao ‘onom biću’ koje je bilo Bog. To je učinio u *Opus postumum*

⁷⁶ B. Pascal, *Pensées*, br. 358, navedeno u S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 11.

⁷⁷ Paul Haffner, *Creation and Scientific Creativity. A Study in the Thought of S. L. Jaki*, Christendom Press, Front Royal, 1991., str. 69.

sklopom rečenica odveć sređenim da bi bio napisan u žurbi ili u senilnosti.”⁷⁸

Na koncu možemo kazati da se i Kantu njegov pothvat vratio kao bumerang. Jaki s ironijom primjećuje da je znanost u čije je ime Kant razvio svoju metodološku poziciju bila uskoro nadvladana pokazujući time pogrješnost kako takve znanosti tako i metodologije koja je nastojala graditi filozofiju oslanjajući se na znanost.⁷⁹

Kantov antropocentrizam izražen kao kritički idealizam došao je preko dva uzastopna koraka u povijesti misli, Fichtea i Schellinga, do Hegelova apsolutnog idealizma koji je čovjeka poimao kao duha.

“Hegelovo opisivanje čovjeka kao ‘uma’ nije bilo samo pokazivanje pretjerane retorike. Bio je to glavni potporanj njegove filozofije i njegove poruke. Čovjek shvaćen kao um jest također i Duh u svijetu. Čovjek shvaćen kao tijelo morao je dakle dijeliti sudbinu Duha u svijetu, čija fizička Narav nije stvaranje nego otuđenje. Zadaća filozofije, kako ju je shvaćao Hegel, bila je oslobađanje uma od njegove podjarmljenosti tijelu, tako da i Duh u svijetu mogne biti oslobođen svoje utamničenosti u Narav.”⁸⁰

Sam Hegel to objašnjava na početku svojih predavanja o prirodnim znanostima:

“Svrha je ovih predavanja priopćiti vam sliku naravi, kako bismo mogli podjarmiti tog Proteja da pronađemo u toj vanjštini samo odraz nas samih, da vidimo u naravi samo slobodni odsjev duha: da shvatimo Boga, ne u kontemplaciji duha, nego u toj Njegovoj neposrednoj egzistenciji.”⁸¹

Za Hegela, u toj spoznaji Boga, čovjekov duh nije drugo doli duh samoga Boga. “Nije tzv. ljudski razum sa svojom ograničenošću onaj koji spoznaje Boga; nego samo duh Božji koji je u čovjeku [...] jest samosvijest Boga koji se spoznaje u ljudskoj spoznaji.”⁸² Jaki je uvidio da je ta posve aprioristična vizija svijeta, čovjeka i Boga, koja se nikako ne oslanja na činjenice,

⁷⁸ S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 33.

⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 82-84; P. Haffner, *Creation...*, nav. dj., str. 69-70.

⁸⁰ S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 35.

⁸¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopedia of the Science*, London: George Allen and Unwin; New York: Humanities Press, 1969. Navedeno u S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 36.

⁸² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della Religione*, 2 sv, Zanicheli, Bologna, 1974., str. 66.

nesukladna s prvotnim iskustvom zdravoga razuma i da zbog toga nužno dovodi do pogubnih posljedica kako za teorijsku tako i za praktičnu znanost.⁸³ Ukratko, metodološki put koji vodi k viziji čovjeka kao uma završava ponorom za samoga čovjeka, kao što je postalo bjelodano u kasnijoj povijesti filozofije povezane s tom mišlju. Naime, "da je čovjek bio postao 'palim anđelom' vidjelo se jasno u đavolskim sustavima nacističke Njemačke, lenjinističke i staljinističke Rusije i maoističke Kine."⁸⁴

ZAKLJUČAK

Nakon ovih analiza različitih pozicija koje su pojednostavnjivale otajstvenu stvarnost čovjeka naglašavajući mu jednu i podcjenjujući drugu dimenziju, materijalnu ili duhovnu, Jaki nastoji čvrsto držati dva čovjekova vida, veličinu i malenost, tjelesnost i duhovnost, pomalo na Pascalov način. Sama analiza jednobojnih pozicija i nagnuća kao i razmatranje posljedica koje iz njih proizlaze, nalažu nužnost ravnoteže. Naime,

"Nesvedivost čovjeka, bilo na um bilo na tijelo, ostaje nedodirljiva unatoč svim nasrtajima idealističkoga i materijalističkoga redukcionizma. No, budući da je čovjek tajanstveno jedinstvo uma i materije, njegovo će svjedočenje biti slično potezanju konopa, koje čas ide u pravcu uma, čas u pravcu tijela."⁸⁵

Da bismo zadržali srednji put i ne dopustili da nas odvuče jedna od dviju strana nužan je, kao što smo vidjeli, umjereni realizam, čiji je prvi metodološki korak percepcija objekta. Upravo taj metodološki prvi korak, koji određuje filozofsku poziciju, što ju je Étienne Gilson nazvao metodičkim realizmom, jest kao takav, tj. metodološki prvi korak, zahtjev zdravog razuma. Slijedeći tu filozofsku poziciju, naš će autor zaključiti da je "prvenstvo spoznaje zdravoga razuma, nerazorivi temelj realizma i metafizike (pa čak i kriticisma bilo koje vrste), jedini put koji vodi k spoznaji istinske čovjekove naravi".⁸⁶ Stoga svaka antropologija, a nadasve ona filozofska, treba ići srednjim putem umjerenoga realizma, jedinim

⁸³ Usp. S. L. Jaki, *Strada...*, nav. dj., str. 200-211.; Isti, *Angels...*, nav. dj., str. 34-40.

⁸⁴ P. Haffner, *Creation...*, nav. dj., str. 70. gdje sažeto navodi Jakijevu kritiku Hegela.

⁸⁵ S. L. Jaki, *Angels...*, nav. dj., str. 99.

⁸⁶ *Isto*, str. 95.

putem koji čovjeka vodi k istinskoj znanosti. Imajući u vidu da je umjereni realizam jedina filozofska pozicija sukladna zdravome razumu i da su zdravorazumske sigurnosti izvorišne pretpostavke svakoga znanstvenog promišljanja, možemo zaključiti da je umjereni realizam posljednji noetički temelj svake znanstvene metode.⁸⁷ Drugim riječima, percepcija objekta – kao prvi korak – i umjereni realizam – kao osobina puta započetog prvim korakom – nužne su noetičke pretpostavke za svaku znanost neovisno o posebnostima njihova objekta, kako materijalnog, tako i formalnog.

Upravo ta metodološko-filozofska pozicija koja je vodila antropološka promišljanja Stanleya Lewisa Jaki dovela nas je do sigurne spoznaje kako nematerijalnosti duše tako i njezina tajanstvenog odnosa s tijelom, potvrđujući tako neprihvatljivost svih mogućih redukcionizama tog odnosa.

IMMATERIALITY OF MIND ACCORDING TO STANLEY LEWIS JAKI

Summary

In this paper, which is divided into three sections, the author is trying to show how anthropological considerations of Stanley Lewis Jaki are determined by his philosophical realism. The distinctiveness of this realism, which Jaki believes to be a postulate of common sense, is on the one hand its methodological characteristic of being marked by the perception of object as its first methodological step, and on the other hand, its characteristic of being moderate, i.e. appropriate to spiritual-bodily nature of man-subject. The first section of the paper shows that the perception of object in itself includes two distinctive traits, understanding and consciousness, which necessarily lead to the conclusion of the immateriality of mind. In the second section the author argues that the denial of the fact of freedom, which is known by common sense, is incoherent with realism, while the third section explains how Jaki's moderate realism points to the mystery of the relation between body and soul, rendering all possible reductionisms of that relation possible.

Keywords: *immateriality of mind, freedom, soul, body, Stanley Lewis Jaki, realism, Gödel.*

⁸⁷ Usp, Antonio Livi, *Il principio di coerenza*, Armando, Rim, 1997.