

*Josip Kribl*

## DUHOVNOST DUŠE

### *Uvod*

Možda bismo morali reći duševnost da bismo izbjegli sinonime: duh—duša, ali treba istaknuti da je duhovnost i s obzirom na dušu uobičajeni naziv.<sup>1</sup> No recimo odmah da je duhovnost ljudske duše oduvijek bio problem čovjekove biti i čovjekova života. *Animal rationale* — razumna životinja, a to je određenje, definicija čovjeka, uvijek nas podsjeća na zbilju u kojoj dotičemo materiju (*animal*) i ono razumno, inteligibilno, što nije materija, a ipak proizlazi iz čovjeka — toga vidljivo materijalnoga bića. Te su dvojnosti u nastojanju da se usklade uvijek zadavale teškoće. Predodžbene reprezentacije i duhovna sposobnost čovjekova djelovanja uvijek su se sučeljavale kao nešto protivno što treba uskladiti i, dakako, ispravno riješiti. Čovjekov totalitet pokazuje senzitivno, materijalno djelovanje, ali jednako tako duhovno-spoznajno, pa se u tome smislu više priklanjalo divergenciji mjesto konvergenciji čovjekovih fizičkih dijelova (tijelo i duša), i, dakako, to je ostavljalo svoje posljedice u razumijevanju ljudskoga djelovanja: senzitivnog i intelektualnog.

Zbog takva su mišljenja na neki način Platon, a jednako tako i stoici nakon njega, pa i neki crkveni Oci, jer nisu imali pravi pojam o duhovnosti i potpunu razliku između onoga što kušaju i što tvrde, pogrešno rješavali stvar. Zato i nije ispravno promatrano jedinstvo duše i tijela, a jednako tako nije ispravno promatrana neovisnost duše o tijelu u filozofskome smislu.<sup>2</sup>

Platon je svojom preegzistencijom ideja, duša, tvrdio da je konkretno kod čovjeka ideja duše zarobljena tijelom. Senzibilna je datost u tome očita, ali nije očita intuitivna snaga duše, jer je

<sup>1</sup> Konstitutivni dijelovi (fizički) čovjeka jesu tijelo i duša. Kada govorimo o duhu u čovjeku, govorimo o Božjemu duhu koji je svagdje, pa i u čovjeku, a naše duhovno djelovanje jest djelovanje naše duše ili cijeloga čovjeka s tim Božjim duhom koji je u nama.

<sup>2</sup> Georgius SZASKIEWICZ, *Psychologia rationalis*, Roma, 1966/67., str. 185.

ona, nekako, tijelom zarobljena, a po sebi bi imala biti neovisna o tijelu, neovisna o uniji s tijelom.<sup>3</sup>

Aristotel je svojim poimanjem duše živih bića kao supstancijalne forme tijela najbolje izložio uniju tijela i duše, ali posebno stanje ljudske intelektualne, razumne duše koja je supstancijalna forma tijela i duha (mentis, nous)<sup>4</sup> nije dovoljno obradio, tako da su njegovi tumači nijekali neovisnost i besmrtnost duše u odnosu na tijelo s obzirom na egzistiranje. Tako npr. Aleksandar Afr., dok je Avicena pak tvrdio da je djelujući intelekt (to je sposobnost intelekta da ostavlja utisnutu sliku na mogućem intelektu ili sposobnost intelekta koja proizvodi opće pojmove, našu intelektualnu spoznaju za razliku od senzitivne ili materijalne spoznaje) besmrtn i odvojen i svim ljudima zajednički. Averroes je, međutim, tvrdio da je mogući intelekt za sve ljude jedinstven, vječan i besmrtn.<sup>5</sup>

S obzirom na takvo stanje većeg ili manjeg neslaganja misli sasvim je razumljivo da se ni sv. Oci nisu jednostavno priklanjali ni Platonu ni Aristotelu. Osjećali su veliko nepouzdanje prema do kraja neobrazloženom i nedovoljno ekspliciranom dušom, supstancijalnom formom tijela. S obzirom na Platona, preegzistencija duše i njezina izravna ovisnost o duši svijeta, a opet s neposrednom ovisnošću o Bogu, bila je nerazumljiva i sukobljavala se sa shvaćanjem sv. Otaca. Besmrtnost duše pokazivala je u tumačenju teži prijenos istočnoga grijeha, što je osobito zanimalo sv. Augustina. U tom se okviru njezina besmrtnost kao naravni dar nije poklapala s besmrtnošću kao nadnaravnim darom. Origen koji je u tom pitanju prihvatio Platonovu misao, i to posve, postao je, kao i drugi, dogmatički krivovjerac.

U tom i takvim pitanjima crkveni su Oci objavu pažljivo držali i naučavali je ističući izravnu ovisnost duše o Bogu, a jednako tako slobodu i besmrtnost i problem duše nisu filozofski rješavali.<sup>8</sup>

Istinska se sinteza pojavila kod sv. Tome, ali ipak dosta slaba, jer je bila povezana s čitavom metafizikom.

Spiritualistička je tradicija isticala duhovnost duše, ali je bilo slabo naglašeno jedinstvo i inkarnacija čovjeka, jer je jedinstvo kod mnogih zastupnika spiritualističke tradicije bilo strogo spiri-

<sup>3</sup> *Nav. dj.*

<sup>4</sup> Današnje nerazlikovanje konstitutivnih dijelova čovjeka (kao što smo istaknuli u 1. bilješci) vidimo da vuče svoje korijene još od Aristotela, od njegovog shvaćanja čovjeka ili od njegove metafizike.

<sup>5</sup> Djelujući intelekt i mogući intelekt sposobnosti su našega osobnog intelekta kojima dolazimo do spoznaje općih pojmova.

<sup>6</sup> Ovdje dolazi najprije stvaranje duše kod svakog čovjeka. To je bilo jasno iz Objave, ali samo pitanje kada Bog stvara dušu i kada je »stavlja« u ljudsko tijelo jest pitanje koje je sve do danas poprimalo različita obrazloženja.

tualističko i nespojivo s besmrtnošću čovjeka, dok je, s druge strane, čovjekovo jedinstvo uobičajenom i znanstvenom iskustvu shvaćeno na takav način da je vodilo napadu na duhovnost duše.<sup>7</sup>

#### *Neka mišljenja*

Dušu kao supstancijalno počelo ili supstancijalna forma u živih bića, a osobito u čovjeka, kao stalno počelo i jedinstvo čina ne samo intelekta i volje, nego također i počelo senzitivnih, osjetnih čina, napada psihološki aktualizam, ucijepljen u sve oblike egzistencijalizma, i to zbog toga što on promatra i dopušta samo pojedine čine, a ne govori o biću kojemu pripadaju ti čini. To je, osim kod egzistencijalista, osobito poznato kod eksperimentalnih psihologa, koji promatraju činjeničnost (factualitas) pod vidikom objektivnosti (Hume, Vilim, James). U spomenutih egzistencijalista, koji i priznaju strukturu čovjeka: tijelo, duša, duh, ipak se ne govori o nosiocu te strukture, nego samo o činima.<sup>8</sup>

Mnogo se napadala misao da je ljudska duša kao supstancijalna forma tijela počelo intelektualno-volitivne djelatnosti.

Drugi su — kao Platon — više nego kao supstancijalnu formu tijela ljudsku dušu shvaćali u jedinstvu s tijelom kao dvije supstancije, no na neki način ipak ujedinjene. Platon ih je uspoređivao s lađom i lađarom ili instrumentom i glazbenikom. Kartezije je, međutim, tu uniju shvaćao na način dviju supstancija: jedne protežne, a druge koja misli.

U 19. st. pojavljuje se mišljenje koje ističe da unija duše s tijelom nije supstancijalna, već se jedinstvo zbiva na način prožimanja (compenetratio) duševne svijesti sa senzitivnom. Tako misli A. Giinther. Rosminijeva je misao malo drukčija. On veli: jedinstvo se sastoji u percepciji, opažanju koje provodi duša nad senzitivnom djelatnošću.

Slično tvrdi psihofizički paralelizam, koji veli da postoje dvije serije paralelnih čina: psihičkih i fizičkih, a ipak jednako realnih, izvornih i međusobno neovisnih. Tako je naučavao Leibniz poimanjem svoje izvrsne harmonije. Spinoza je kao panteist ipak govorio samo o jednoj supstanciji. To su tvrdili i neki psiholozi iz druge polovice prošloga stoljeća. Psihofizički monistički paralelizam, bilo idealistički, bilo materijalistički, veli da je samo jedna

<sup>7</sup> Ovdje se duhovnost duše podrazumijeva u strogome smislu riječi, a to znači da duša nije profinjena materija, kao što to tvrde materijalisti ili marksisti, pa su napadi i s pozitivno-znanstvenog stajališta bili skloni »materijalnom opažanju duše«, što nije bilo moguće i stoga su bili protiv duhovnosti duše kao drukčije kvalitete od materije.

<sup>8</sup> Usp.: Josip KRIBL, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji...*, Zagreb, 1974., str. 127.

vrsta realna i izvorna, a druga je kao sjena ili epifenomen prve, pa se u tome smislu protivi samoj egzistenciji čina, bilo fizičkih bilo psihičkih. Takvo shvaćanje unije duše i tijela samo se posredno protivi valjanom obrazloženju.

U tomističkom shvaćanju svaka je forma bitno jednostavna, tj. ona je metafizički element ili »biće kojim — ens quo«, koje nije sastavljeno od elemenata. No u duhu istaknuta realizma (exaggeratus), koji vuče lozu iz platonске tradicije, mnoge su srednjovjekovne franjevačke škole, pa i sam sv. Bonaventura, naučavali da su i intelektualne duše, pa čak i anđeli, sastavljeni od materije i forme, no unutrašnja materija ipak je bila duhovna.

Da je intelektualna, razumska duša supstancijalna forma, nijekali su i oni koji su bili opsjenjeni istaknutim realizmom i mislili su da treba dopustiti mnoge supstancijalne forme u čovjeku, a i u ostalim materijalnim bićima, tj. ograničenim bićima.

U starini su govorili o dvjema ili trima dušama. Tako Aviceron tvrdi da su u čovjeku tri duše: vegetativna, senzitivna i intelektualna. To je pak prije sv. Tome bila zajednička nauka skolastika, koju su neki zadržali i nakon Tomina obrazloženja.

Tako Skot, osim razumne duše, dopušta supstancijalnu formu tjelesnosti..., a Okham uz to naučava postojanje neke materijalne duše. Najzamršeniji je sistem na kraju 13. st. izmislio Ivan Olivi, koji je tvrdio da, osim supstancijalne forme tijela, tjelesnosti, postoji u čovjeku još globalna »razumska« duša koja se sastoji od spiritualne materije i od triju duša različitih i ujedinjenih: vegetativne, senzitivne i razumske. Prvim dvjema zapravo se tijelo informira, oblikuje. Intelektivna se samo posredno odnosi prema tijelu (dručkije ne može biti spiritualna), dakako, posredstvom svoje unije s duhovnom materijom informirana ostalim dušama koje informiraju tijelo.

Manihejci, a prema nekim i Focije, tvrdili su da postoje dvije razumske duše. Četvrti je carigradski sabor protiv Focija utvrdio jedinstvo razumne duše s tijelom, a protiv Olivija je Concilium Viennense definirao (DB 338, 481) da je intelektualna duša per se i essentialiter forma ljudskoga tijela, ali ta definicija ipak ne isključuje i druge inferiorne duše u čovjeku.<sup>9</sup>

Danas na aktualistički način neki shvaćaju različita područja ljudskoga djelovanja (ordo /red/ vitalis, psychicus, spiritualis); tj. red koji bi se odnosio na životno (vegetativno i senzitivno) pa onda duševno i duhovno djelovanje kao na neke nastajuće ili rastuće integracije, koje rastu u čovjeku i, moramo reći, s obzirom na djelovanje dosta prihvatljivo mišljenje, ali ne i s obzirom na sup-

<sup>9</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str 185-6.

stancijalnu strukturu. Tako Merleau-Ponty tumači jednu stranu, ali ne i drugu.<sup>10</sup>

Mnogi ne dopuštaju da je ljudska duša strogo spiritualna, a to znači u svojem bivstvovanju neovisna o tijelu. No moramo i priznati da spoznaju koja je stalno praćena senzitivnim, osjetilnim zbivanjima — a ta nas upozoravaju na materiju — nije ni tako lako proglasiti imaterijalnom, spiritualnom, duhovnom i, napokon, za to, jednostavno, reći da je to zbilja koja jednostavno jest. Ta je misao mnogo mučila Svetog Augustina i on je pitao da li supstancijalno pitanje čovjeka možemo protumačiti zajedno s duhovnošću duše?

Zbog toga se u nekom predfilozofskom mentalitetu duša shvaća kao najsuptilnija materija, a k tomu takvom mentalitetu besmrtnost ne izgleda nešto nužno nespojivo. Tako to naučavaju i danas različiti teozofi i spiritualisti, a nekoć su to naučavali i stoici smatrajući dušu dijelom božanske vatre. Pod tim su utjecajem bili i mnogi crkveni pisci u prva tri stoljeća.

Spiritualnost, duhovnost duše filozofski niječu oni koji razumno-voljno djelovanje (operativno intellectiva-volitiva) svode na osjetno, senzibilno djelovanje. To su empiristi, materijalisti, pozitivisti. Čini se ipak da se zbog teorijskih i praktičkih teškoća prihvaća poticaj da se de facto dopusti duhovnost i besmrtnost duše. No moramo reći i to da sadašnjem mentalitetu, koji je pod utjecajem eksperimentalnih znanosti, duhovnost duše izgleda kao nešto neznanstveno (a-scientificum), no, dakako, i pojam se znanosti u tom slučaju shvaća na svoj način.

Oni koji dobro uviđaju narav intelektualne spoznaje i slobode više dopuštaju duhovnost, spiritualnost duše, ali opet s nekim nedostatkom za jedinstvo čovjeka. Platonska tradicija te kartezijska i spiritualistička uopće, ako se ne protive panteizmu u kojemu se čovjek izgubio, ističu spiritualnost neke duboke čovjekove jezgre.<sup>11</sup>

Egzistencijalizam — temeljen na slobodi — govori o spiritualnosti koja se više-manje očituje u snazi duha, a manje u duhov-

<sup>10</sup> Merleau-Ponty kao i mnogi drugi vitalistički orijentirani filozofi ili biolozi tvrde da je život samo pokretanje ili djelovanje fizičkih i kemijskih spojeva. U tom slučaju spoj bi materijalnog tijela i duhovne duše bio rezultat tih spojeva. No pri tome uvijek ostaje stanovita teškoća koja je povezana sa spomenutim fizičkim i kemijskim procesima, pitajući kako to da se tako jednaki procesi — kao što nam to pokazuje biologija — odvijaju u smislu jedne životne vrste. Zašto kemijska i fizička ispravnost djeluje po jednom određenju posebnog, specijalnog organizma, a ne bilo kakva organizma? Biologija nam kaže da su kemijski i fizički procesi nešto provizorno, aproksimativno; i praktično, s obzirom na vlastiti sistem razvoja jednog života, ti procesi nam ne tumače ništa. Tu baš dolazi pitanje duše kao supstancijalne forme bilo koje vrste života. I to se pitanje ne rješava samo fizičkim i kemijskim procesima.

<sup>11</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str 186;188.

nosti duše.<sup>12</sup> Teistički pak egzistencijalisti prihvaćaju i izlazak iz sebe, i to k totalnome svijetu, k transcendenciji koju intuitivno doživljavaju.

Nakon svega možemo ustvrditi da u ovome pitanju postoje neke teškoće koje na neki način treba da riješi metafizička analiza, dakako, u okviru tomističke filozofije.

### *Shvaćanje čovjeka*

Svakako je čovjek, ukoliko ga promatramo sa svim njegovim komponentama, jednostavno biće, što ne znači da nije sastavljen, već samo to da postoji, egzistira. Čovjekova nam egzistencija pokazuje da je on subzistentno biće — stoji, postoji samo za sebe. Čovjek ima svoju bit i svoj biti (essentia, esse). Nadalje, skolastički kažemo da je čovjek sastavljen, i to od materije prime (prvotne) i supstancijalne forme. U tome sastavu govorimo o ljudskome tijelu koje je postalo drugotna materija i o supstancijalnoj formi, koja je materiju tijela zakonitošću uskladila od materije prime (prvotne), dovela do drugotne materije ili do čovjeka, u kojem lako opažamo tijelo, a dušu možemo otkriti, spoznati tek kroz čovjekovo djelovanje (intelektivno i voljno).

Supstancijalnu formu nazivamo dušom u smislu počela djelovanja u biću, i to ne samo u ljudskome nego također u živome biću biljke ili životinje. Supstancijalna je forma djelovanje u redu supstancijalne esencije. Iz materije u kojoj se nalazi i iz djelovanja koje se kroz tu materiju pojavljuje možemo zaključivati o biti određenoga bića. Tako ćemo na temelju samoga vegetativnog djelovanja u biljaka zaključivati da biljke imaju drugačiju bit od životinja, koje rastu, ali i osjećaju. Pa kada kod čovjeka vidimo da, osim toga što raste i osjeća, još i misli, intelektualno djeluje, zaključit ćemo da je čovjekova bit drukčija od one u biljaka i životinja, a jednako tako da je počelo toga djelovanja ili supstancijalna forma po sebi više, jer čovjek pokazuje neke više rezultate svojega djelovanja (razumske). Na sve nas to potiče ljudsko shvaćanje, sudovi, zaključivanja, htijenje, kojih nema u životinja, a pogotovo ne u biljaka.

Tijelo možemo različito shvatiti<sup>13</sup>, no u našoj ga obradi shvaćamo kao metafizički element, koji ulazi u sastavljenost supstancijalne esencije ili biti materijalnih bića, tj. uzimamo ga kao

<sup>12</sup> Th. A.: *Summa contra gentiles* 79; Josip KRIBL, *nav. dj.*, str. 124—127.

<sup>13</sup> Tijelo možemo promatrati i kao datost senzitivnog iskustva. Drugim riječima, to je ljudsko tijelo koje se danas razlikuje ukoliko je iskušano od samog subjekta ili od drugih subjekata. To znači moje tijelo koje sam iskušavam ili kojega drugi iskušavaju. Drugo: ukoliko tijelo shvaćamo kao spoznato i utvrđeno, ono može biti svako biće koje je dostupno osjetilnom iskustvu ili izravno ili posredno, a to znači svako materijalno biće. Nadalje, tijelo je svako materijalno biće ukoliko

prvotnu materiju, materiju primu. Toj prvotnoj materiji pridolazi duša<sup>14</sup> prikladnom dispozicijom i stvara čovjeka čija je bit izražena u definiciji: čovjek je animal rationale.

Supstancijalna forma, duša ili počelo čovjekova života razumna je duša i ona s ljudskim tijelom oblikuje esenciju, bit koja, metafizički govoreći, postoji sama za sebe. Nikad nije akcident koji pripada nekoj drugoj biti ili esenciji.

Ta razumna duša ili supstancijalna forma strogo je duhovna. Kada kažemo: strogo duhovna, onda hoćemo reći da se to duhovno strogo protivi materiji utoliko ukoliko je duhovno druga kvaliteta (kakvoća) od materije, koja uvijek podliježe protežnosti i u tome smislu duhovno i nije epifenomen materije. U tom smislu kažemo da je duhovno biće ono koje (ili kojim) nije materija prima (prvotna), niti je uključuje, a niti o njoj unutrašnje ovisi. Da nije prva materija, to je očito; da u sebi ne uključuje prvu materiju, opet nam postaje jasno iz toga što ona omogućuje supstancijalnu ljudsku bit, esenciju, koja je i materijalna; animal rationale. Tu bismo rekli: čovjek je materijalan i duhovan, ali to duhovno nema nikakve ovisnosti o materiji, osim toga što zajednički egzistiraju u čovjeku.

#### *Duhovno djelovanje*

##### a) Intelektivna spoznaja

Tvrdimo da je intelektualna aktivnost strogo duhovna i unutrašnje neovisna o materiji. Pritom treba da imamo pred očima: čovjekova se intelektualna aktivnost (djelovanje) usko povezuje s osjetilnim djelovanjem i to u tome smislu što je to osjetilno djelovanje kao jedno naše iskustvo, npr. gledanje neke stvari, i to je iskustvo mogućnost koju na način forme i čina upotpunjuje naša intelektualna spoznaja, i to pojmom ili idejom, nepotpunom riječi, a ondje gdje nam je stvar očita tu osjetilnu spoznaju naš intelekt upotpunjuje svojim sudom ili, kazali bismo, shvaćanjem očitosti.

je tijelo, ukoliko ima fizički stupanj egzistiranja. Tako se promatra u fizici i u tom se smislu uzima živo tijelo i tada se kaže da je to tijelo oživljeno (animatum) vegetativnom, senzitivnom ili intelektualnom dušom. Nadalje, govorimo o tijelu kako se shvaća u biologiji ili medicini, a to znači vegetativni život za razliku od senzitivnog ili intelektualnog života.

<sup>14</sup> »Pridolaženje« duše valja dobro shvatiti. To je zapravo stvaranje duše koja kao supstancijalna forma upravlja spojeni ovulum (jajašce) i spermatozon (mušku oplodnu stanicu), ali tako da s dušom omogućuju začecje čovjeka i upravljenoš novog života, koje nije više spojenost oplodnih ćelija, već začecje čovjeka. Stvaranje duše definiramo kao *productio rei ex nihilo sui et subjecti*. To može samo Bog. Što se pak tiče spajanja oplodnih stanica, ne možemo odrediti vrijeme u svakom pojedinom slučaju, već samo kažemo da duša od Boga stvorena tom spoj dolazi onda kad je spoj spreman primiti supstancijalnu formu za čovjekov život.

Uzmimo čitav taj proces od senzibilnog iskustva, djelovanja<sup>15</sup> do intelektualnog određivanja i pitajmo se što je gledanje uopće? U skolastičkoj filozofiji obrađujemo to pitanjem intellectusa agensa ili djelujućeg intelekta koji uzima zakonitost, a ta je duhovne naravi, i nazivamo je štoštvo, bit ili forma senzitivne stvari i prenosi to na mogući intelekt (intellectus possibilis) kao utisnutu sliku s pomoću koje svojom sposobnošću mogući intelekt rađa pojmom i sudom, kada se stvari uspoređujući ih vide očitim.

Na taj način dobivamo sličnost s osjetilnom spoznajom ili, bolje, s nastajanjem osjetilne spoznaje, dakako, u istome subjektu — čovjeku.

Štoštvo (quidditas) osjetilne stvari (a rekli smo da je to jedna zakonitost u osjetilnim stvarima, a to znači da je nešto intelektualno) jest vlastiti, formalni predmet, a predmet spoznaje uopće (ukoliko se može nešto spoznati) jest biće kao biće, a to znači ono što bilo kako postoji ili egzistira. To mi izričemo našim pojmovima i sudovima odnosno riječima i rečenicama.

U tome procesu moramo istaknuti dvije stvari: s jedne strane, u nama se nalazi naša senzitivna ili osjetna aktivnost ili spoznaja, a, s druge, intelektualna aktivnost za koju tvrdimo da je strogo duhovna. Potrebno je naglasiti i to da je spoznaja senzitivne stvarnosti (osjetilne, materijalne) nešto analoško ili slično samom predmetu, a pogotovo to moramo ustvrditi za intelektualnu spoznaju koja postoji uokvirena našim pojmovima i sudovima.

Dok smo govorili o štoštvo osjetilne stvari, kazali smo da ga u spoznajnome smislu upotpunjuje intelektualni pojam i sud. Drugim riječima, nešto iz materijalne zbilje (štoštvo, zakonitost) jest — analoški govoreći — kao zbilja koja dobiva upotpunjenje procesom naše intelektualne spoznaje kojom dobivamo pojam ili ideju o nekoj osjetilnoj ili materijalnoj stvari.

Spoznajna aktivnost koja za vlastiti formalni objekt ili početni objekt ima štoštvo (quidditas) osjetne stvari tako da materiju te slike prihvaća samo zajednički (in communi), a za zajednički formalni objekt ima biće kao biće, kao ono što u spoznaji postoji, egzistira.<sup>16</sup> I ta ista spoznaja napokon samu sebe može uzeti kao

<sup>15</sup> Osjetilno iskustvo koje imamo dok gledamo neki predmet odvija se na ovaj način: osjetilni ili materijalni predmet najprije djeluje na naš organ oka tako što predmet ostavlja na organu svoj trag koji se naziva utisnuta slika (species impressa) i po toj utisnutoj slici organ oka svojim sposobnostima oslikava sličnost predmeta, tako da mi nemamo u svojem organu predmet već njegovu sliku. To je proces materijalne ili senzitivne spoznaje, koji vrijedi za sve naše izvanjske osjetilne organe.

<sup>16</sup> U intelektualnoj spoznaji govorimo o procesu koji je sličan onomu pri senzitivnoj spoznaji. Naime, štoštvo osjetilne naravi uzima djelujući intelekt (intellectus agens) i prenosi ga na trpni intelekt (intellectus patiens ili possibilis) kao utisnutu sliku i taj sa svojim sposobnostima rađa pojam koji je duhovna spoznaja i u tome pojmu raspoznajemo sve stvari, sve individue koje pripadaju tome pojmu, npr. čovjek, koji je uvijek animal rationale.



predmet koji samog sebe (spoznaju) spoznaje, tako da nema povezanosti s materijom primom ili, kažemo, unutrašnje je neovisna o materiji ili strogo je duhovna. Spoznaja materijalne stvari pod vidikom koji nadvisuje, nadilazi individualnu materiju jest spoznaja koja je drukčija od materijalne ili senzitivne, ali drukčija i u tome smislu da sama sebe spoznaje, no tako da ne uključuje unutrašnji red prema prvoj materiji (ad materiam primam), već je sasvim druge kvalitete, nepomiješane s materijom ili, drugim riječima, ona je duhovna.<sup>17</sup>

Takvo djelovanje upravo pokazuje naša intelektualna aktivnost i, prema tome, velimo da je ona duhovna. Ona verificira ono što smo prije rekli. Naša intelektualna aktivnost stvara opće pojmove. Opći pojmovi kao i opći sudovi u znanostima ili u običnome životu imaju uvijek svoju općenitu zakonitost, ali nemaju bilo kakve materije koja bi tražila bilo kakvo vrijeme ili prostor. Bitnost pojma ili općeg suda uvijek će donositi nešto što u svojem nastanku i u svojem značenju nema nužne povezanosti s materijom, ali će uvijek biti nešto što se u njima može pronaći kao zakonitost — oni to zapravo jesu — u materiji. Naprimjer, kad kažemo čovjek, to je pojam koji mi govori da se ne radi o ovom ili onom čovjeku, ali uvijek iznosi ono što je bitno za svakog čovjeka: animal rationale, razumna životinja.

Nadalje, naša intelektualna djelatnost uzima samu sebe kao objekt spoznanja same sebe, kako to znamo iz metafizike i kritike, i to po refleksiji ili spoznajnoj pratnji svega intelektualnog zbivanja. To nazivamo »spособnost potpune refleksije«. Ta pak refleksija na neki način postoji već u iskustvenoj svijesti koja intelektualnu aktivnost pokazuje u svojoj većoj istovjetnosti koja stoji u usavršenju spoznaje, i to potvrđivanjem same sebe. Teoretski je to djelovanje mogućeg intelekta, koji nije unutrašnje ovisan o materiji i koji je po sebi spiritualan i zato su njegovi čini, kao drugotni čini, spiritualni, duhovni, unutrašnje nevezani na materiju.<sup>18</sup>

Napokon zaključujemo: u materijalnom čovjeku (tijelo) vidimo ili spoznajemo sposobnosti koje su senzitivnog ili materijalnog djelovanja (sva naša vanjska i unutrašnja osjetila), ali jednako tako spoznajemo nešto što je sasvim drukčije od toga materijalnog (uvijek smještenog u prostor i vrijeme), a to su opći pojmovi i opći sudovi koji nisu materijalno konkretizirani, već intelektualno opći.

<sup>17</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 125-130; dr. Stjepan ZIMMERMANN, *Duševni život*, Zagreb, 1932., str. 233-4; P. Jerzy SZASKIEWICZ, *Filosofia dell'uomo*, Roma, 1977., str. 111 — 117.

<sup>18</sup> Dr. S. ZIMMERMANN, *nav. dj.*, str. 236; G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 136-7; P. J. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 111 — 117.

## b) Djelovanje naše volje

Ovdje nas ne zanima toliko djelovanje volje u odnosu prema senzitivnim objektima, predmetima, već više prema objektima naše intelektualne spoznaje. Postoje li, pitamo, poželjni čini težnje u intelektualnom smislu, a taj je duhovan, a ne samo u materijalnom ili osjetilnom? Pitanje je, dalje važno utoliko ukoliko se čini—težnje pojavljuju u nama i tako očituju, a jednako tako što se oni odnose i prema našem vanjskom djelovanju, ukoliko se odnosi prema izvanjskim predmetima.

Pretpostavimo li da takve težnje nema, onda odmah i zaključujemo da naš intelektualni život proizlazi kao čista spoznaja bez proporcionalne sklonosti za ono što naša spoznaja traži, što uzbuđuje, a to bi značilo da spoznaja ostaje zapravo indiferentna prema svojim spoznatim predmetima pa i prema samoj sebi. U tome smislu naš bi intelektualni život bio samo promatrač i samo bi u tome nadvisivao senzitivni život, osjetilni svijet. Prema tome, naša bi ljubav i mržnja, naše oduševljenje i sviđanje, a toga smo svjesni, bili predmet osjetilnoga svijeta.

Ako takvi čini (težnje) ne postoje, onda bi čovjek u svojoj vanjskoj aktivnosti bio čista životinja, jer bi intelektualna sposobnost bila indiferentna u osjetilnosti i ne bi utjecala na područje, koje joj je niže, i tako se ne bi očitovala ni na kakav način drugim subjektima u svijetu. Ne bi postojao ni ikakav osobni odnos, jer bi čovjek, ukoliko je intelektualan, ostao zatvoren u solipsizmu svoje svijesti.

Protiv takva gledanja treba nam dokazati ili, bolje, fenomenološki pokazati prije svega egzistenciju tih poželjnih čina preko intelektualne spoznaje. Moramo pokazati čine ukoliko se u našoj svijesti izravno pokazuju i ukoliko se uključuju kao posrednici između naše intelektualne spoznaje i ostale naše djelatnosti.

Ovo bismo formulirali na ovaj način.- intelektualnu spoznaju bića slijede intelektualni čini—težnje — jedni i drugi su duhovni — a čine—težnje nazivamo htijenje koje ima vlastitu sposobnost—volju i svoj formalni objekt, a to je biće ukoliko je dobro. Ti drugotni čini usavršavaju čovjeka ukoliko voljom nešto dodaju čovjeku. Htijenje upravljeno na ljubav dobrohotnosti nosi prvenstvo u činima težnje.

Ljubav je dobrohotnosti težnja prema nekom dobru ukoliko je dobro u sebi, a nije dobro od kojega bi mogao imati materijalne ili senzitivne koristi. To je npr. ljubav prema bližnjemu ukoliko mu hoću pomoći ne pitajući za uloženu žrtvu. Takvo djelovanje ne ponižava čovjeka (kako bi to Sartre rekao), već ga uzvisuje

i usavršuje u kvaliteti ljudskosti, u tome što je čovjek pozvan na duhovno djelovanje i ovdje ga ponajviše ostvaruje.<sup>19</sup>

*Okvir različitih mišljenja*

Velimo da je htijenje čin intelektualnog područja i u tom se smislu razlikuje od senzitivne težnje. Ne radi se, dakle, samo o tome da sam nešto osjetilno kušao pa, budući da mi se to sviđa, ponovno to hoću kao što bi to učinila i životinja svojim instinktom, već se radi o intelektualnoj spoznaji nekog dobra koje hoću upravo zato što mi to moja spoznaja otkriva. Čin moje težnje pretpostavlja intelektualnu spoznaju. Svakako se sposobnost čina htijenja ili težnja razlikuje od intelekta, ljudske biti, a i same sposobnosti htijenja, a to je ljudska volja.

O svemu ovome različiti autori različito govore i različito tumače sposobnost čina težnja — volju — i samo težnje ili htijenje.

Prije svega, tom se mišljenju protive empiristi i senzisti, koji ne dopuštaju egzistenciju intelektualne spoznaje koja bi se razlikovala od senzitivne spoznaje pa, prema tome, i od senzitivne težnje. A problem je kod njih i pitanje slobode, koju ne dopuštaju izravno u vlastitoj savjesti. Oni htijenje shvaćaju kao želju, žudnju ili prevladavajući poticaj senzitivnoga karaktera. Kod Ribota to je reakcija čitava individuuma, a kod Durkheima to je individualna težnja kao prevladavanje reprezentacija i socijalnih pritisaka.

Ovdje valja spomenuti da mnogi antropolozi, psiholozi, psihijatri i sociolozi pretpostavljaju neki empirizam u smislu empiričkoga scientizma, da mu više odgovaraju svojim gledanjem.

Radikalni intelektualist Spinoza i radikalni voluntarist Schopenhauer nisu dopustili stvarnu razliku između intelektualno-spoznajnih čina i čina volje.

U starini, u nekršćansko vrijeme, čini se da stvar nikada nije bila posve jasna, pa ni kod Aristotela, koji je naučavao izbor sredstava za cilj i tako izravnost osjetljivosti i vanjske djelatnosti odijelio od intelektualne spoznaje, ali nije razvijao privlačnost biću u njegovoj cjelovitosti, bar to nije naučavao izričito. Kršćanska predaja već od vremena sv. Augustina jasno razlikuje te dvije stvarnosti. Spomenutu razliku dopuštaju Kartezije, Malebranche i Leibniz, premda moramo reći da i kod njih ima rasprava o tome je li u težnji za dobrim potreban intelekt i volja sa spoznajom i htijenjem ili je dovoljno samo jedno (intelekt ili volja).

<sup>19</sup> P. J. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 139—141; S. ZIMMERMANN, *nav. dj.*, Str. 236; G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 141—2; Gustav SIEWERTH, *Thomas von AQUIN, Die menschliche Willensfreiheit*, L. Schwann, Düseidorf, 1954, str. 168—170.

Intelektualne i voljne, čine ne niječu ni sv. Augustin, Bonaventura, Skot, a ni kasnije već spomenuti Kartezije i Leibniz. Za njih je samo pitanje ne mogu li jedni i drugi proizlaziti iz intelekta.

Kad formalni objekt bića gledamo pod vidikom dobra ili, jednostavno govoreći, kao vrijednost, nastaje neka teškoća s onima ili za one koji teže da vrijednosti smjeste izvan područja bića. To je slučaj sa Schelerom i Hartmannom, koji vrijednostima dodaju »esse in se — biti u sebi« (Ansichsein) ili kao Sarte i Polen, koji kažu da su vrijednosti stvorene slobodom, dakako ljudskom.<sup>20</sup>

Spomenuti pojam »ljubav dobrohotnosti« ušao je u sadržaj klasične filozofije s mnogo teškoća. Ljubav dobrohotnosti u kontekstu tomističke filozofije govori o objektu htijenja. No ovdje se ne radi samo o tome da bismo sve svodili na senzitivnu ljubav kao što to pod utjecajem scientizma uvelike prozirnije sociologiju, antropologiju, psihologiju i psihijatriju, koje podosta niječu ograničene spiritualne subjekte i dobrotu realnosti.<sup>21</sup>

Ako dopuštamo naše pretpostavke, valja nam upoznati egzistenciju neke voljne ljubavi, koja je središte ili najviša točka djelovanja naše volje.

#### *Ljubav — najviše uzbiljenje volje*

U starini je o ljubavi govorio Platon. Nazvao ju je imenom »eros«, a shvatio kao dobru želju koja se vječno posjeduje. Osim toga, rekao je da takva ljubav produbljena senzitivnom ljepotom teži sve do potpunosti nevidljive inteligibilne zbilje.<sup>22</sup> To je ono više i ujedno ljudsko shvaćanje ljubavi i najsigurnije osvjetljava temeljni vidik. Ipak potreba onoga koji ljubi, njegova tendencija za istraživanjem dobra i dobro koje sasvim upotpunjuje težnju pokazuje u takvoj ljubavi ono bitno i prvotno kao tu potrebu, kao ono potrebno.

Aristotel govori o ljubavi između prijatelja (philia) i, premda je točnija potpunošću objekta, čini se da se sviđanje u prijatelju uključuje zbog njega samoga.

<sup>20</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 144—146. Ovdje spominjemo Sartrea, koji ima svoje mišljenje da je vrijednost (dakako, etička) stvorena slobodom. To u sklopu njegove egzistencijalne filozofije upravo znači da je vrijednost ono što on hoće. Ako to i drugi hoće, onda je taj drugi smetnja za ostvarivanje njegova dobra ili bića. Takvo shvaćanje ateističkog egzistencijalizma vodi u anarhiju, a nikako u misaoni sklad.

<sup>21</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 143. Ovdje spominjemo termin »kršćanska filozofija«, koji je gdjekada uvelike omalovažavan. Ovdje ćemo reći da »kršćanska filozofija« znači naravna, filozofska spoznaja koja pazi da svojim filozofiranjem ne bi tvrdila nešto protivno objavljenoj istini.

<sup>22</sup> PLATON, *Dialogus-Convivium*.

Kršćanstvo ljubav predstavlja imenom »agape« kao Božji dar i participaciju same nestvorene ljubavi, kao bit kršćanskoga života. Kada tu misao prenosimo u filozofiju, imamo obrazloženje da kršćanska ljubav gleda najprije samoga Boga, a jednako se proteže na bližnjega i, osim toga, u prvome redu ne stoji u želji dobra za onoga koji ljubi (što bi Bogu bilo nemoguće, jer njegovu savršenstvu ne treba ništa dodavati), nego u priklanjanju dobru radi ljubljenoga. Takva ljubav, dakako, kao dar Božji, prelazi mogućnost, razmjere ljudske naravi, ali na filozofskome području neizbježno vodi dubljij intelektualnoj spoznaji ljubavi u sebi promatrane.<sup>23</sup>

Teistički egzistencijalisti i njima srodni (Kierkegaard, Berdjaev, Bergson, Marcel i drugi) fenomenološki razvijaju pitanje ljubavi i inzistiraju na osobnom aspektu djelovanja naše volje prema dobru, odnosno prema osobi.

Sartre kao egzistencijalist ateističkoga smjera tvrdi baš protivno, naime, da je svaka ljubav dobrohotnosti nemoguća. To proizlazi iz njegova egoističnog stava o slobodi. On veli: U svakoj relaciji između dviju savjesti jedna drugu kao objekt ili kao biće u sebi pokušava privesti k sebi, i to dvostruko: gospodarećom nametljivošću ili fascinancijom, tako da obje slobode nastoje uništiti onu drugu. Merleau-Ponty, iako ateist, najbolje oslobađa ljubav od navedenoga Sartreovog mišljenja. Veli: Ljubljena osoba biva kao posredstvo između mene i svijeta i to tako da mi pomaže da se oslobađam svojega egoizma i da izlazim (ex-sistere) prema svijetu.<sup>24</sup>

<sup>23</sup>P. J. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 152—153. No ovdje bismo s obzirom na ljubav u kršćanskome smislu — agape — morali reći da su crkveni Oci u filozofskoj tradiciji — osobito platonističkoj, a i stoičkoj, obrađivali pojam ljubavi. Skolastici su pak, pod Aristotelovim utjecajem, to nastojali riješiti. Tako su se isticale u srednjemu vijeku dvije tendencije: prva, »extática«, koja inzistira na tome da je ljubav u vlastitome smislu riječi dualitet između onoga koji ljubi i onoga koji je ljubljen i stoji u privlačivosti ljubljenoga radi njega samoga kao s nekom obvezanošću. Tako misle sv. Bernard, Rikard od sv. Viktora, franjevačka škola i s tim povezana tendencija osobito kod sv. Bonaventure i Dunsca Scota, pa onda francuska duhovna škola (Fénelon). Drugo mišljenje, koje se naziva »phvsica«, svoju ljubav uključuje u vlastitom smislu i proširenje ljubavi prema drugome tumači po nekom jedinstvu bića i blaženstva ili vlastita dobra po impliciranoj ljubavi. Tako to tumače Petar Lombardo, Hugo od sv. Viktora, osobito sv. Toma, Possuet. Postoje i mnogi pokušaji popuštanja i zajedničkog gledanja. Tako sv. Anzelmo i sv. Franjo Saleški. Danas diskusija traje npr. između M. C. de Arcya i B. A. Nygrene. Čini se da prvo mišljenje inzistira na »agape« koja proizlazi iz kršćanskog gledanja ljubavi čovjeka, vjernika prema čovjeku ili vjerniku. Drugo, međutim, mišljenje polazi od ljubavi Boga i čovjeka u kojoj Bogu nije potreban čovjek, ali zbiljski je tako da se u svojoj ljubavi Bog čovjeku jednostavno daje. Tako nastaje jedinstvo bića.

<sup>24</sup>P. J. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str. 153. Recimo da je Crkva u odnosu prema ljubavi velikodušnosti (benevolentiae) odredila da se moraju obdržavati neki uv-

*Pokušajmo stvar osvijetliti i dokazati*

Tvrdimo da intelektualnu spoznaju bića slijede stupnjevi intelektualnoga čina, koji se naziva htijenje, a njihov je formalni predmet biće kao dobro.

Iako za to mišljenje postoji više dokaza, mi ćemo se poslužiti fenomenološkim dokazom koji nam pokazuje kako se htijenje pojavljuje u našoj svijesti.

Prije svega, moramo upozoriti na osjetilnu spoznaju našega iskustva. Imamo pred sobom, recimo, predmet za našu hranu. To čovjek kuša — recimo dobro spremljenu juhu — i doživljava određeno osjetilno dobro. To odgovara ne samo ustima nego i čitavu njegovu organizmu. Za čovjeka je to jedno materijalno dobro. Jednako tako, ako smo u nekom filmu doživjeli pravi ugođaj boja, melodije (slušanje), to je za nas iskustvo osjetilne spoznaje. U prvom slučaju to se tiče kusanja, a drugi put na ugodni doživljaj gledanja i slušanja. Naš je doživljaj s obzirom na našu spoznaju izravan u tome smislu što se objekti našim senzitivnim sposobnostima nameću kao nešto što možemo senzitivno ili osjetilno kušati odnosno doživljavati. Našom intelektualnom ili pojmovnom spoznajom mi iz osjetilnoga iskustva dolazimo do nekih spoznanja, a ona stoje u tome da u jednome redu intelektualne spoznaje dolazimo do zaključka zašto nam je nešto dobro. Taj je put, rekosmo, vrlo kompliciran, ali je sasvim sigurno da nas vodi od konkretno senzitivnog do pojmovno apstraktnog. Tu postoji jedan red i shvaćanja i određivanja vrijednosti. Takav red dobra ili vrijednosti koji smo spoznali na temelju senzitivnog iskustva za nas je neobično (pojmovno) vrijedan, jer ga, budući da je temeljen na iskustvu, možemo primijeniti na naše proširenje spoznaje. Takvo dobro, koje je povezano s jednim redom spoznaje, možemo nazvati vrijednosnim dobrom. Osobito to dolazi do izražaja u moralnome dobru ili u vrijednosti.<sup>25</sup>

Sudove o dobru vrijednosti koje smo naveli — a to je intelektualna spoznaja — možemo usavršavati u okviru dobra nekoga reda. No to nisu osjetilna, nego spoznajna dobra u okviru nekoga reda, koja se mogu ostvariti i koja se ostvaruju. No recimo i to: naše je iskustvo da baš volimo neku hranu, jer smo je nekada kušali, a sada je ne smijemo uzimati radi tjelesnoga zdravlja. No to

**Jeti:** Ljubav ili »agape« (caritas seu agape), a to je ljubav prema Bogu i bližnjemu zbog njih samih, s motivom da hoćemo dobro Bogu i bližnjemu. U svemu je ljubav Božja iznad svega. S jedne strane moguća i nužna za spasenje, a s druge ne isključuje želje vlastita blaženstva.

<sup>25</sup> Joseph de FINANCE, *Éthique générale*, Roma, 1967., str. 91—94. Ovdje možemo nadovezati da se pojam dobra ili vrijednosti, što je poznato kod Platona, u Aristotela jednostavno naziva biće. Stoga bismo u spoznaji reda vrijednosti mogli u tome smislu reći: u spoznaji reda bića.

nije naše iskustvo, naša osjetima spoznaja, nego spoznaja zdravstvenoga reda, koja uključuje vrlo mnogo spoznaja vrijednosti, spoznaja dobra. Tako možemo reći da se mnogo spoznaja vrijednosti ili spoznaja dobra protivi našem osjetilnom iskustvu. Odatle i zaključujemo da je naša spoznaja u nama dvovrsna. U nama svjesno nastaje spoznaja da nam nešto odgovara i opet nešto drugo što ne smijemo tako shvaćati, jer to tako ne možemo ni doživjeti. Pred nama je mogućnost da ostvarimo dobra vrijednosti i možemo se za to odlučiti ili ne odlučiti. No to mi samo pokazuje da u redu nekog dobra ili vrijednosti stvar nije nametnuta tako da nemam drugog izbora, već naprotiv: ja s određenom spoznajom mogu nešto učiniti ili ne učiniti. Ovo doista realizirati jest djelovanje koje se naziva htijenje i koje pripada volji kao svojoj sposobnosti. To je s obzirom na spoznaju reda vrijednosti nešto novo što toj spoznaji reda vrijednosti dolazi kao nadopuna.

Ako malo pripazimo, između reda spoznaje vrijednosti i samog ostvarivanja toga reda postoji razlika. O toj nam razlici govori naša svijest. Cisto spoznajna aktivnost — govori nam naša svijest — sud je, nešto konačno, nešto do čega smo mogli doći ili jednostavno spoznavajući neku stvar našim pojmovima ili spoznavajući je s pomoću mnogo drugih sudova, ali po nečemu drugom što taj sud treba da intelektualno upotpuni. Međutim, sud o dobru vrijednosti nije potpuna svrha djelovanja. U našoj se svijesti on pokazuje više otvoreno i kao ono što treba da se upotpuni. I htijenje, odlučiti se po takvu sudu, to je element koji upotpunjuje i koji djeluje tako da druge sudove koji se nađu u djelovanju odabiranja eventualno eliminira, učini beskorisnim. Sud koji se daje po nečemu kao definitivni, kao kad spekulativni sud kao da potvrđuje da je refleksija ona koja traži očitost. Ako prokušanu intelektualnu svijest možemo nazvati područjem spoznaje, svijest pak s područja suda možemo nazvati prosudbenom ili racionalnom, svijest suda o dobru vrijednosti kao da je protegnuta na više upotpunjenje i može se nazvati svijest htijenja koja je samoprosudbena ili samorazumska, jer po ovom sudu kao da samog sebe treba smjestiti u živo biće i po htijenju kao da sam de facto smješten.

Opažamo, nadalje, da takva inklinacija de facto k dobru vrijednosti ili htijenju može promatrati dobro vrijednosti, no ne dobro vrijednosti koju treba realizirati, nego već realiziranu. Tako prosuđujemo o mojemu već stečenom stupnju, o mojemu aktualnom sudu kao o dobru vrijednosti i de facto kušam to dobro, ono mi postaje svjesno.

Tako vidimo da se dobro iskustva upotpunjuje u našoj potpunoj spoznaji dobrom reda i dobrom vrijednosti, da prosuđeno dobro vrijednosti traži u meni preko suda neku višu potpunost koja

se de facto daje i ostvaruje, a nju nazivamo htijenjem. Htijenje je, dakle, naklonost dobru vrijednosti koje treba realizirati i, budući da se dobro vrijednosti razlikuje od dobra iskustva, htijenje je nešto posve novo u odnosu prema osjetilnoj težnji, nešto što slijedi intelektualnu spoznaju. Htijenje je duhovna zbilja koja upotpunjuje duhovnu spoznaju.

Nama je potrebno istaknuti da htijenje nije nikakva osjetilna spoznaja, da ono nije intelektualna spoznaja, već je htijenje djelovanje koje se može primijeniti na senzitivnu spoznaju odnosno iskustvo i — što ovdje osobito ističemo — na intelektualnu spoznaju reda vrijednosti, koja s mnogim iskustvima, počevši od senzitivnih iskustava, stvara pojmove, sudove i zaključivanja duhovnog, intelektivnog reda i vrijednosti. Ono, naime, što spoznajemo pod vidikom bića ili egzistiranja, na čemu već inzistira Aristotel, nazivamo dobro ili vrijednost, kako bi to istaknuo Platon.

Ovo bismo mogli formulirati i drukčije: Dobro vrijednosti koje treba da realiziram ili koje sam već ostvario pretpostavlja egzistenciju bića i aktivnost spoznatljivih stvari koje utemeljuju dobrotu reda. Samo egzistencija stvari, ljudi, čitava svemira, ukoliko se može spoznati ili ukoliko ga možemo spoznati, prolazi kroz dobra aktualnom dobrotom ili dobrotom egzistencije. Ako stvari ne bi egzistirale, ne bi postojalo dobro vrijednosti. Dakako, ovdje pod egzistencijom mislimo i ono što je ne samo materijalno već i intelektualno, bilo u svojem spoznajnom djelovanju bilo kao već završeno spoznato. No uvijek nam dolazi do izražaja ono intelektualno kao dobro duhovne vrijednosti koju intelekt spoznaje, a i naša volja to perfektuira ili ostvaruje.

Svakako nam ovako prikazana dobra vrijednosti mogu koristiti, i to ne samo zato što ih spoznajemo, već i zato što ih hoćemo, i to ostvarena za naš život. Bilo kakav intelektivni projekt koji se može pokazati i ostvariti u materiji (tvornica, ženidba, socijalna ili ekonomska dobrobit), a to je sve prije bilo vrijednost našega intelekta ukoliko smo to spoznali, i opet je vrijednost naše volje koja je to prihvatila kao dobro.<sup>28</sup>

No bilo bi nepotpuno govoriti o vrijednosti ili dobru, a ne govoriti o htijenju ili ljubavi dobrohotnosti (*benevolentiae*), koju mi možemo htjeti ne zbog koristi — kako to naravno shvaćamo — već zbog ljubavi prema dobru kao dobru, zbog ljubavi prema nečemu ako je to dobro. Npr. pomoći bližnjemu sigurno je dobro u sebi, žrtvovati se za vjeru pa dati i vlastiti život za to, ili, napokon, žrtvovati se za ideale koje netko smatra istinitima i ispravnima (iako se može u tome prevariti) jest ljubav prema dobru od kojega čovjek nema nikakva materijalna dobra ili koristi. To shvaćati i to htjeti čežnja je prema dobru kao takvom, prema dobru u se-

<sup>28</sup> G. SZASKIEWICZ, *nav. dj.*, str 147-150.



bi. U tome smislu i govorimo o htijenju koje nije pomiješano s materijalnom koristi pa nam se odatle i nameće zaključak: to je nešto što slijedi najduhovniji, najuzvišeniji oblik naše spoznaje.<sup>27</sup>

*Agere sequitur esse — kakvo je djelovanje,  
takav je izvor djelovanja*

Prije smo istaknuli da je intelektualno djelovanje, spoznaja kao i voljna težnja za onim što nam intelektualna spoznaja uprisutnjuje duhovne naravi. Nešto što se razlikuje od materije. Jednako pak težnja za tim intelektualnim, za time što je duhovne naravi moguće je samo po duhovnoj posebnosti ili duši.

Djelovanju čovjeka kao živome biću u supstancijalnom redu odgovara sposobnost koja omogućuje takvo djelovanje. Aksiom *agere sequitur esse* upravo se na to odnosi. Doduše, kod čovjeka postoji i senzitivno djelovanje za koje kažemo da je manje vrijednosti, ali kad govorimo o intelektualnom i voljnom djelovanju, onda ono mora imati svoju odgovarajuću sposobnost — a to je djelovanje intelekta i volje — koje je duhovno djelovanje i koje mora biti utemeljeno na duhovnoj zbilji koja omogućuje duhovno djelovanje. Ta je pak zbilja duhovna duša-, to je supstancijalna forma koja omogućuje duhovno djelovanje.

Time smo rekli da čovjekovo duhovno djelovanje — intelektualna spoznaja i htijenje — ima svoju podlogu u duhovnoj duši, ali time nije rečeno da duhovna duša nema mogućnost upravljati senzitivnim i vegetativnim djelovanjem, koji su niži, drugotni čini u čovjeku.

## SPIRITUALITAS ANIMAE

### *Summarium*

Homo est animal rationale. Haec definitio includit operationes, quae sunt actus secundarios materiales et spirituales. Actus materiales sunt actus vegetativi et sensitivi, spirituales sunt autem actus intellectus et voluntatis. Forma substantialis — id est anima spiritualis — producit omnes actus secundarios. Quaestio est: quomodo anima spiritualis perficit in homine, qui et materia est (corpus) actus pure spirituales, id est actus intellectivos et voluntarios. Nostra argumentatio spiritualitatis animae dicit: Quando existunt actus pure spirituales, debet et forma substantialis in homine, id est anima, spiritualis esse.

*Nav. dj., str 154—159.*