

Toma Akvinski o svrhovitosti

Cikoja, Ivan

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:260:943257>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Ivan Cikoja

TOMA AKVINSKI O SVRHOVITOSTI

Diplomski rad

Zagreb, 2021.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Diplomski studij filozofije

Ivan Cikoja

TOMA AKVINSKI O SVRHOVITOSTI

DIPLOMSKI RAD

Mentor: Doc. dr. sc. Marina Novina

Zagreb, 2021.

Sažetak

Pitanje o svrsi vlastitoga života i postoji li svrha uopće čovjek si postavlja od pamtivijeka. Možemo reći da je pitanje o svrsi jedno od egzistencijalno najvažnijih pitanja s kojima se čovjek suočava. Na tom tragu autora ovog rada na pitanje o svrsi i svrhovitosti svega što jest nalazi u nauku Tome Akvinskog, jednog od velikana filozofske misli. No, da bi izložili Akvinčevo poimanje svrhovitosti bilo je nužno iznijeti nekoliko preliminarnih napomena o teleologiji i njezinim počecima. Štoviše, bilo je nužno izložiti i Aristotelov nauk o četiri uzroka. Naime, Aristotelov teleološki nauk prihvatio je i produbio Toma Akvinski kod kojeg nalazimo vezu između prvog uzroka pisanog maili i Prvog uzroka pisanog velikim slovom. Akvinac je jedini, kako se smatra, nauk o svrhovitosti izložio cjelovito. Drugim riječima, nauk o svrhovitosti Tome Akvinskog obuhvaća cjelokupnu stvarnost što u sebi uključuje prirodu koja nas okružuje, ali i čovjeka sa svim njegovim dimenzijama. Značaj ovako shvaćene svrhovitosti je velik jer, s jedne strane, odgovara na pitanja o ljudskoj svrsi, a samim time odgovara na specifično ljudsku potragu za srećom. S druge pak strane, objašnjava smisao, svrhu i djelovanje cjelokupne prirode koja je svrhovita. Za Tomu Akvinskog ključ svrhovitosti nalazi se u Bogu koji se razumije kao izvor života, ali i kao konačno i potpuno ispunjenje sviju svrhovitih težnji svega što djeluje prema nekom cilju, odnosno svega što jest i što bivstvuje.

Ključne riječi: svrha; teleologija; Toma Akvinski; uzroci; priroda; čovjek

Summary

The question of the purpose of one's own life and is there a purpose at all the man is asking since ancient times. We can say that the question of purpose is one of the existentially most important issues that man faces. At that trail, the author of this paper, the question of the purpose and purpose of all that is, found in the teaching of Thomas Aquinas, one of the great philosophical thinkers. However, in order to exhibit the Aquinar's concept of purposes, it was necessary to present several preliminary notes about teleology and its beginnings. Moreover, it was necessary to expose Aristotel's doctrine of four causes. Namely, Aristotle's teleological doctrine has accepted and deepened Tom Aquinas, at which we find the link between the first cause and Fist cause. Aquinas is the only one, as it is considered, that exposed complete the doctrine of the purpose. In other words, the doctrine of the purposefulness at Aquinas covers the entire reality that involves the nature that surrounds us, but also a man with all his dimensions. The significance of this kind of purpose is great because, on the one hand, it answers questions about human purpose, and therefore responds to a specific human quest for happiness. On the other hand, it explains the meaning, purpose and action of the entire nature that is purposeful. For the Aquinas's key of purpose is in God that is understood as a source of life, but also as a final and fulfilment of all the purposeful aspirations of everything that acts according to some goal, or everything that is and what is being in existence.

Key words: purpose; teleology; Tomas Aquinas; prime causes; nature; human being

Sadržaj

Sažetak	1
Summary	2
Sadržaj	3
Korištene kratice	4
UVOD	5
1. NEKOLIKO PRELIMINARNIH NAZNAKA O TELEOLOGIJU	7
1.1. Pojemne napomene	7
1.2. Početci teleologije	10
2. ARISTOTELOV NAUK O ČETIRI UZROKA	12
2.1. Tvarni uzrok (<i>causa materialis</i>)	13
2.2. Oblikovni uzrok (<i>causa formalis</i>)	15
2.3. Tvorni uzrok (<i>causa efficiens</i>)	16
2.4. Svršni uzrok (<i>causa finalis</i>)	17
3. AKVINČEVO POIMANJE ČETIRI UZROKA	19
3.1. Tvarni uzrok (<i>causa materialis</i>)	19
3.2. Oblikovni uzrok (<i>causa formalis</i>)	20
3.3. Tvorni uzrok (<i>causa efficiens</i>)	21
3.4. Svršni uzrok (<i>causa finalis</i>)	22
4. USPOREDBA ARISTOTELOVOG I TOMINOG POIMANJA ČETIRI UZROKA	24
5. OZNAČAJU SVRHovitosti	30
5.1. Od prvog uzroka do Prvog uzroka	30
5.2. Svrha i dobro	31
5.3. Svrha i priroda	34
5.4. Svrha i čovjek	38
Čovjekova konačna svrha	41
ZAKLJUČAK	46
LITERATURA	49
ŽIVOTOPIS	51

Korištene kratice

- Dpn.* – Akvinski, T. *De principiis naturae* (*O počelima naravi*)
- Fiz.* – Aristotel, *Fizika*
- Meta.* – Aristotel, *Metafizika*
- ScG* – Akvinski, T. *Summa contra gentiles* (*Suma protiv pogana*)
- Sth.* – Akvinski, T. *Summa theologiae* (*Suma teologije*)

UVOD

Svakom čovjeku je zasigurno poznato pitanje: Koji je smisao moga života? Naime, gotovo svatko se zapitao o smislu, odnosno o svrsi vlastita života. Ovo pitanje, možemo uočiti, pretpostavlja postojanje svrhe. Štoviše, čini se da pitati se pitanje o smislu, odnosno svrhovitosti ujedno znači tražiti svrhu. No, mnogima je poznato i pitanje: Ima li moj život smisla? Odnosno, postoji li uopće svrha ljudskog života? Kako uočavamo, ovo pitanje svrhu stavlja u pitanje. Oba pitanja čovjeku su, od kada postoji, iznimno važna. Štoviše, riječ je o temeljnim pitanjima ljudskoga života i stoga ne čudi da su na ta pitanja pokušali odgovoriti brojni mislitelji kroz povijest ljudskog mišljenja, i to ne samo filozofi. Pojedini autori negirali su postojanje svrhe i tvrdili da život kao takav nema smisla, odnosno da je svrha kao takva umjetna tvorevina koja nema nikakav temelj u naravi čovjeka. Drugi su pak autori svrhu isticali kao temeljno obilježje ljudske naravi, odnosno tvrdili su da je ljudski život svrhovit.

No, ako se i složimo da je ljudski život svrhovit, što je sa prirodom, s cjelokupnom stvarnosti kojoj pripadamo? I na ovo pitanje kroz povijest mišljenja, kao i danas, odgovaralo se na različite načine. Pojedini autori tvrdili su da je priroda kao takva, jer nema svijesti, odnosno nije razumna, nije svrhovita. Autore koji negiraju postojanje svrhe, ne samo kod čovjeka, nego i u cjelokupnoj stvarnosti, nazivamo „nihilistima“; za njih život nema smisla ili vrijednosti koje ekskluzivno kao ljudska bića pronalazimo u svrhama. No, povijest ljudskog mišljenja poznaje i drugačiji odgovor na pitanje o svrhovitosti. Štoviše, nije riječ samo o odgovoru koji kaže da svrha postoji, već o tzv. nauku o svrhovitosti ili teleologiji. Autor ovog rada, na potonjoj liniji mišljenja, zauzima stav da svrha postoji, te da je kao takva prisutna u cjelokupnoj stvarnosti – sve što jest, jest svrhovito. Štoviše, autor ovoga rada prikazuje da postoje dobri filozofski argumenti za pristajanje uz filozofski nauk o svrhovitosti svega što jest. Iako se taj nauk razvijao od prvih filozofa, odnosno od antičkog poimanja prirode, preko Aristotela koji je ponudio sustavan nauk o uzrocima i teleološku sliku kozmosa, ipak nauk je, pokrivši sve dimenzije ljudskoga bivovanja, razvio Toma Akvinski.

Cilj je ovoga rada istražiti i prikazati Akvinčevo poimanje svrhovitosti, te istaknuti značaj njegova nauka za čovjekovo svakodnevno življenje. Kako bismo ostvarili cilj ovoga rada prvo određujemo temeljne pojmove i iznosimo uvid u povijest, odnosno na početke, razvoja nauka o svrhovitosti. Na tom tragu detaljnije izlažemo i Aristotelov nauk o četiri uzroka jer se na njega uvelike oslanjao i Akvinac. Štoviše, produbio ga je. Potom, istražujemo i iznosimo i uspoređujemo Akvinčevo i Aristotelovo poimanje četiri uzroka, te ističemo temeljne ontološke

razlike Akvinca i Aristotela. Naime, to su temelji na kojima je Toma izgradio skolastičku filozofiju. Na koncu progovaramo o značaju Akvinčevog poimanja svrhovitosti i to prvo govorimo o svrhovitosti u prirodi, a zatim i o svrhovitosti čovjekova odnosno ističemo primjenu njegovog nauka o svrhovitosti u praktičnom i moralnom djelovanju čovjeka kao društvenog i političkog bića.

1. NEKOLIKO PRELIMINARNIH NAZNAKA O TELEOLOGIJII

Suočavanju s pitanjem o svrhovitosti, kao i svakoj kvalitetnoj filozofskoj raspravi, prethode najmanje dva koraka. Prvi je korak određenje temeljnih pojmova, kako bi se znalo o čemu se govori i kako rasprava ne bi postala besmislena. Drugi je korak upoznavanje povijesti mišljenja o predmetu interesa. Tek nakon tih koraka može uslijediti i detaljnija analiza i smisljena rasprava. Stoga ćemo i mi promišljanje o svrhovitosti kako ju je razumio Toma Akvinski započeti s nekoliko pojmovnih napomena i kratkim osvrtom na same početke teleologije.

1.1. Pojmovne napomene

Već je sv. Augustin uočio da se u svakodnevnom životu i diskursu o brojnim pitanjima, a on je govorio o vremenu, služimo mnogim pojmovima koji su nam jasni samo dok nas netko ne pita o njihovu značenju (Augustin, 2010, 224). Isto je i s pitanjem svrhovitosti, stoga na početak ovog istraživanja stavljamo nekoliko preliminarnih naznaka o pojmovima koji su sastavni dio diskursa o svrhovitosti. Riječ je o sljedećim pojmovima: svrha, svrhovitost, teleologija i uzrok.

Svrha

Iako svakodnevno razmišljamo o svrsi nekog predmeta ili nečijeg djelovanja rijetko se zapitamo što je svrha kao svrha. Najčešće, kod pokušaja definiranja svrhe, o svrsi razmišljamo na način kako je poimamo u kontekstu našega djelovanja, odnosno kao ono zbog čega nešto radimo ili kao ono prema čemu težimo svojim djelovanjem. Kada pak promatramo izvanjske predmete svrhu izjednačavamo s njihovom funkcijom, npr. svrha tramvaja je prijevoz putnika. Svrha nečega tako poimamo kao svrhu djelovanja ili, drugim riječima, kao uzrok zbog kojega se neko djelovanje događa. Ovakva poimanja svrhe nisu daleko od filozofski poimanja svrhe, ali zahtijevaju detaljnije ontološko tumačenje.

Govor o svrsi u filozofskom kontekstu nalazimo već u počecima filozofske misli, kod antičkih filozofa. Za svrhu u grčkom jeziku rabila se riječ *τέλος*, koja će se, nakon susreta kršćanske i antičke misli, na latinski jezik prevesti s riječju *telos*. Svrhu možda najbolje definira Aristotel u svom poznato djelu *Fizika* u kojem iznosi tzv. ontologiju prirode. Aristotel piše:

Zatim, kao svrha, to jest: 'ono poradi čega' je što, kao šetnji – zdravlje; jer na pitanje 'Zbog čega tkogod šeta?' odgovaramo 'Da bude zdrav', pa rekavši tako mnijemo da smo naveli uzrok; te sve ostale stvari koje – pokrenute nečim drugim – bivaju između toga a poradi svrhe, kao što su radi zdravlja i mršavljenja i čišćenje i lijekovi i liječnička oruđa; jer sve su te stvari 'poradi' svrhe, a razlikuju se međusobno time što su jedne djela(tnosti), a druge oruđa. (*Fiz.* 194b 30- 195a 3)¹

Svrhu kao takvu možemo zajedno s Aristotelom tumačiti kao „ono 'poradi čega““ (*Meta.* 1013a 33). Drugim riječima, svrhu možemo povezati s izrazom *aition* ili *aitia* koji se prevodi kao „biti odgovoran za“. To dakle znači da svrhu možemo povezati uzrokom koji je odgovoran za „postojanje, bilo prirodno ili umjetno“ (Guthrie, 2007, 211).

Svrhovitost

Uz svrhu i uzrok vezan je pojam koji sljedeći valja pobliže promotriti. Riječ je o svrhovitosti, odnosno finalnosti. Naime, govor o svrhovitosti slijedi iz samoga govora o svrsi stvari, jer pošto smo rekli da je svrha ono zbog čega je nešto tada je i potrebno pretpostaviti da sve ili većina djeluje, tj. postoji radi neke svrhe. Svrhovitost je tako postuliranje da sve što na neki način djeluje, djeluje radi svrhe koja se na neki način nalazi u tome ili izvan toga.

U tom smislu i Aristotel ističe da je

besmisleno misliti kako štogod ne nastaje 'poradi čega', ako (ljudi) ne vide da pokretalo ne promišlja. Jer ni umijeće ne promišlja. Kada bi umijeće brodogradnje bilo prisutno u drvetu, jednako bi i po naravi tvorilo (brodove); tako te ako je 'poradi čega' prisutno u umijeću, prisutno je i u naravi. A to je još najbjelodanije u onome kad tkogod izljećuje sebe samoga. Jer i u tomu je nalik narav. Jasno je dakle da je narav uzrok, i to tako kao 'poradi čega' (*Fiz.* 199b 26-35).

Na toj liniji mišljenja i Akvinac će istaknuti da „Sva bića koja izvode neku radnju, nužno to čine radi neke svrhe.“ (*Sth.* I-II q. 1, a. 2, cor.). Kako, vidimo oba autora, koja nas u ovom radu posebno zanimaju, argumentiraju u prilog tezi o svrhovitosti svega što jest, svega što na neki način djeluje. Naravno potrebno je detaljnije zaći u narav same svrhovitosti o čemu će više riječi biti kasnije.

¹ Vidi *Meta.* 1013a 20-30 za presliku Aristotelovog tumačenja svrhe.

Teleologija

U kontekstu govora o srsi, uzrocima i svrhovitosti susrećemo se i s pojmom teleologije. Sam pojam potječe od već spomenutog grčkog izraza, odnosno *thelos* kojem se pridaje nastavak *logia*. Tako postaje razvidno kako je riječ o nekoj vrsti znanosti, odnosno o nauku o svrhovitosti. Teleologija je, dakle, naučavanje da je svijet svrhovit, odnosno da je svrhovito sve što jest; svi događaji od kojih se postojanje sastoji. U tom smislu, teleologija pokušava objasniti zašto je svijet svrhovit, te teleološki objasniti cjelokupnu stvarnost, odnosno sve što jest kao svrhovito. Ako je svrhovito sve što na neki način bivstvuje, tada valja pobliže promotriti i razvoj teleologije i svrhovitost samu. Takav će nam uvid osigurati cjeloviti pregled na svrhe i svrhovitosti u kontekstu prirode i u kontekstu ljudskog djelovanja kod Tome Akvinskog.

Uzrok

Konačno, potrebno je pobliže promotriti i sam pojam uzroka. Naime rekli smo da se svrha na neki način postavlja kao uzrok. Često uzrok tumačimo i povezujemo s pojmom događaja, tj. gledamo uzrok kao događaj koji dovodi do drugoga događaja. Drugim riječima, uočavamo da su događaji uzročno povezani. Npr. događaju paljenja svijetla u sobi prethodio je događaj stiskanja prekidača koji pali navedeno svijetlo. Jedan događaj uzrokuje, na neki način, drugi događaj. Ovo tumačenje samo po sebi nije krivo, ali nedovoljno je u kontekstu govora o svrsi. Svrha nije zadobila odgovarajuće objašnjenje svrhe. Potrebno je stoga drugačije tumačenje pojma uzroka koji će nam pomoći kod tumačenja svrhe i svrhovitosti, za to će nam pomoći već spomenuto tumačenje uzroka kao onoga koji je odgovoran za nešto, naime odgovoran za neki događaj ili za neko bivstvovanje koje prepoznamo u nekom događanju, odnosno *aition* ili *aitia*.

Ovdje ćemo se poslužiti Aristotelovim tumačenjem uzroka kojeg pronalazimo na više mjesta. Jedno od njih nalazimo u njegovoj *Fizici*:

Budući da je naše istraživanje radi spoznaje, i ne mislimo kako štogod znamo prije negoli pojмимо ono 'zbog čega je' svaka pojedinost (što je pak shvatiti prvotni uzrok), bjelodano je kako i mi moramo to učiniti i pri nastanku i nestanku i pri svakoj promjeni, kako bismo – znajući njihova počela – pokušali svesti na njih svaku pojedinačnu od istraživanih stvari. (*Fiz.* 194b 15-25)

Navedeno možemo povezati s Aristotelovom izjavom o uzrocima iz njegove *Metafizike*:

Kad tako tko god traži uzrok – budući se uzroci govore višeznačno – treba navesti sve moguće uzroke, na primjer: što je čovjeku uzrok kao tvar? Zar nije mjesečnica? A što je kao pokretalo? Zar nije sjeme? Što je pak kao oblik? Bit. A što je kao poradi čega? Svrha. Ali možda je to oboje isto. Nu treba navesti najbliže uzroke; <kao> što je tvar? Ne oganj ili zemlja, već ono što je svojstveno. Što se dakle tiče naravnih i nastajućih bivstava, nužno je tako postupiti – ako će se postupiti ispravno – naime: ako uzroci jesu takvi i toliki, potrebno je spoznati uzroke. (*Meta.* 1044 a 35-b5)

Uzrok se, kako vidimo, postavlja kao ono nužno što će u potpunosti objasniti neku stvar ili događaj. Drugim riječima, uzrok koji se prepoznaje na više načina odgovoran je za postojanje neke stvari ili događaja. Stoga, ako se želi nešto cjelovito protumačiti potrebno je spoznati uzroke, odnosno stvar ili događaj „samo onda možemo tvrditi da ih znamo kad razumijemo uzrok“ (Guthrie, 2007, 212). Na koncu, uzrok se izjednačava sa onim „zašto“ nešto postoji, te kao takav preuzima funkciju odgovornosti za postojanje nečega na nekakav način.

Koliko je uzroka koji objašnjavaju ono „zašto“ neke stvari ili događaja i kako se oni tumače vidjet ćemo u narednim poglavljima o tumačenju uzroka kod Aristotela. To je pak izravno vezano s Aristotelovom metafizikom na koju se nadovezao i sam Akvinac, te će nam ti uvidi pomoći da uočimo razlike u Tominim i Aristotelovim tumačenjima uzroka, a primarno tumačenja svrhe ili svršnog uzroka. Uzrok kao „zašto“ odgovor je pitanje na svrhovitosti nekog djelovanja ili bivstvovanja. No, prije detaljnijeg uvida u Aristotelovo i Tomino tumačenje uzroka pogledajmo поближе početke i razvoj teleološke misli.

1.2. Početci teleologije

Teleološka objašnjenja nalazimo već kod Anaksagore, kod sofista, kod Sokrata, a zatim i kod Platona. Štoviše, smatra se da prvi zaokružen teleološki sustav nalazimo kod Platona u njegovu *Timeju*. Naime, Platon je u djelu *Timej* iznio vlastito poimanje kozmosa, odnosno teleologiju prirode². Platon u *Timeju* opisuje geometrijsku strukturu kozmosa, ali i prirodu koja je svrhovita. Drugim riječima za Platona kozmos nije samo nabacan već je stvoren od strane boga čija je volja i umski naum uzrok reda i kružnog gibanja u svemiru radi ostvarenja dobra. Taj bog, kojeg Platon naziva Demijurg, tvorac je reda kako bi odslikao samoga sebe. Tako red u

² Za detaljniji prikaz nastanka kozmosa kod Platona vidi Novina, 2019, 29-30.

kozmosu svjedoči o božanskom mišljenju kao izvoru prirode, odnosno kao izvoru cjelokupnih prirodnih pojava. Platonova teleologija je primjer takozvane izvanjske teleologije u kojoj je svrhovitost svemira uređena od strane „izvanjskog“ tvorca, Demijurga. Točnije, sve što se događa u prirodi, događa se ne po nutarnjim uzrocima koji proizvode djelovanje, nego po naumu izvanjskog tvorca, po njegovoj volji i umu (Balabanić, 2012, 1148).

Aristotel za razliku od Platona odbacuje izvanjsku teleologiju, odnosno Platonova objašnjenja, te za objašnjenje prirodnih pojava uvodi nutarnju ili imanentnu teleologiju prema kojoj priroda sa svojim pojavama nije određena i uređena od strane vanjskog tvorca, tj. Demijurga. Za Aristotela, u skladu s antičkim poimanjem *physis*, priroda se događa iz sebe same (imanentnost). Ipak, za svrhovitost prirode zaslužan je bog, koji kao najveće dobro za kojima svako biće teži, pokreće djelovanje. Bog se postavlja kao svršni uzrok u sklopu Aristotelove ontologije i teleologije, te se time postavlja kao ono najveće dobro i svrha za kojim sve teži.

Ovakvim postavljanjem ono što je najveće i najbolje dobro za neko prirodno biće ujedno je i njegova finalna svrha. Bog kao posljednji i prvi uzrok svega pokretač je prirodnih bića, cilj njihovog svrhovitog djelovanja. No, priroda nije nužno svjesna svoje svrhovitosti i usmjerenosti prema bogu, djelujući prema nečemu, tj. radi nečega, što je ostvarenje njene savršenosti. Svijest o svrsi može imati samo čovjek. Na koncu, za Aristotela, svako prirodno biće je svrhovito, a njegova svrha je njegovo pojedinačno dobro. Tako je opstanaka najviša svrha prirode u cijelosti (Balabanić, 2012, 1148).

Tkao je sasvim razvidno da se Plato i Aristotel razlikuju u poimanju svrhovitosti. Uočen pak razlikovanje između Aristotelovog finalnog uzroka kao prvog pokretača i Platonovog Demijurga pokazuje kako kod Aristotela nema svjesne zamisli od strane nepokrenutog pokretača čime se djelovanje u prirodi događa mehaničkim, odnosno fizičkim djelovanjem koje uvjetuje kružno gibanje i matematičko dokazivanje. Priroda se kod Aristotela događa iz same sebe. Takav je, Aristotelov univerzalno teleološki, pristup dio ontologije, a sama finalnost empirijski je dokažljiva. Finalni uzrok svega je nepokrenuti pokretač, prvo pokretalo gibanja za kojim kao za svojim dobrom se što jest teži (Balabanić, 2012, 1148). Bog je tako ono najbolje radi čega priroda djeluje, te time što je posljednja svrha ujedno je i na početku lanca djelovanja kao začetnik djelovanja. Aristotelovo poimanje svrhovitosti produbiti će upravo Toma Akvinski.

2. ARISTOTELOV NAUK O ČETIRI UZROKA

Aristotel svoje djelo *Metafizika* započinje s univerzalno afirmativnim sudom kojim se izriče da svi ljudi po naravi teže za znanjem (*Meta.* 980a 20). No vrhunac znanja za Aristotela je sadržan u mudrosti koja je znanost o stanovitim počelima i uzrocima (*Meta.* 981b 25-30).³ Uzroci i počela su ti koji su najspoznatljiviji, te se putem njih dobiva pravo znanje. Stoga Aristotel u *Metafizici* kaže:

Sad je bjelodano kako valja steći znanost o prvotnim uzrocima (jer kažemo kako znamo kakvu pojedinost kad mislimo da spoznajemo njezin prvotni uzrok), a govori se o četiri vrste uzroka, od kojih je – kažemo – jedan bivstvo i bit (jer *zašto* napokon se svodi na pojam stvari, dok je prvotno *zašto* uzrok i počelo), drugi je uzrok tvar i podmet, treći je počelo kretanja, a četvrti je njemu oprečan uzrok, naime: 'poradi čega' i Dobro (jer to je svrha svega nastajanja i kretanja) (*Meta.* 983a 25-30).

Dakle, cilj istraživanja prirode i njenih pojava je njihovo razumijevanje koje stječemo tako što spoznajemo uzrok određene stvari. Tek kada saznamo odgovor na pitanje „zašto“ koje je izravno vezano uz govor o uzrocima stječemo pravo, cjelovito znanje, odnosno tek ju tada istinski razumijemo. Uzroke vežemo uz tzv. „zašto“, te ih moramo zajedno sa Aristotelom tumačiti kao one čimbenike koji su odgovorni da bi nešto postalo nešto, a ne ništa.

Ovih nužnih čimbenika, tj. uzroka, kao što smo vidjeli u primjeru iznad prema Aristotelu ima četiri. Drugim riječima, uzrok se prema Aristotelu može govoriti na četiri načina. U tom smislu, Aristotel ističe:

Uzrok se jednim načinom naziva 1) ono iz čega po prisutnosti nešto nastaje, kao što je mjed kipu i srebro zdjeli i rodovi tih stvari; 2) drugim pak načinom, oblik i uzorak, to jest: pojam biti i rodovi toga (kao omjer 2 naprama 1 i u cijelosti broj) te dijelovi u tome pojmu. 3) Zatim odakle je prvo počelo promjene ili mirovanja, kao što je savjetnik uzročnik čemu i otac uzrok djeteta i u cijelosti: ono tvoreće tvorevini i mijenjajuće mijenjanome; 4) uz to i kao svrha; to jest kao ono „poradi čega“, kao što je zdravlje šetanju; jer „zbog čega čovjek šeta?“ kažemo „da bude zdrav“, a govoreći tako stvari mislimo da smo naveli uzrok. A isto je i za sve stvari koje su na poticaj ili „pokrenute od“ čega drugoga između toga i svrhe (kao što su prije ozdravljenja mršavljenje i čišćenje ili lijekovi ili liječnička oruđa); jer sve su one poradi svrhe, iako se između sebe razlikuju po tome što su jedne oruđa, a druge djela (*Meta.* 1013a 25-b 5).

³ Detaljnije o tome kako je Aristotel razvio svoj nauk o četiri uzroka vidi: Novina, 2021, 103, 105-107.

Aristotel, dakle, razlikuje četiri uzroka: tvarni (*causa materialis*), oblikovni (*causa formalis*), tvorni (*causa efficiens*), te svršni (*causa finalis*) koje ćemo sada pojedinačno analizirati. Ujedno, odmah valja istaknuti da je govor o uzrocima temelj teleološkog poimanja prirode, odnosno svrhovitost svega što jest.

2.1. Tvarni uzrok (*causa materialis*)

Prvo što je čovjekovim osjetilima dostupno jest tvar. No što je tvar ili kako ga Aristotel naziva tvarni uzrok bića? Drugim riječima zašto ili na koji način je tvar uzrok čega? Vidjeli smo da se uzrok iz jednog aspekta može definirati kao tvarni uzrok koji se naziva onim „iz čega što god nastaje i što opstaje u tome, kao što je mjed uzrok kipa i srebro čaše i njihovi rodovi“ (*Fiz.* 194b 25-27). Ključno je uočiti da se ovdje uzroci promatraju u kontekstu nastajanja nekog bića. U tom smislu Aristotel kaže da „sve stvari koje nastaju *po nečem i iz nečega i nešto* nastaju“ (*Meta.* 1032a 10-15).

Tvar je ono iz čega nešto nastaje. Za primjer možemo uzeti jednostavan opis nastanka neke kuće, te pogledati kakvu ulogu ima tvarni uzrok u njenom nastanku. Zamislimo tako gradilište na kojem nas čekaju građevinski materijali poput cigle, cementa, žbuke, drvenih greda, itd. Kuća koju želimo izgraditi još ne postoji, ali pošto se pred nama nalaze svi potrebni materijali za njezinu izgradnju ona se nalazi u stanju mogućnosti u odnosu na vlastito postojanje. U tom smislu kod Aristotela čitamo da „sve stvari koje nastaju ili po naravi ili po umijeću imaju tvar; jer svakoj je od njih moguće i bivati i ne bivati, a to je tvar što je u svakoj od njih“ (*Meta.* 1032a 20-25). Drugim riječima tvarni uzrok, odnosno tvar, nalazimo na temeljnoj razini kao mogućnost postojanja bića. Dakle, iz te mogućnosti nešto i nastaje, na to Aristotel misli kada za tvar kaže da je ona ono „iz nečega“ nešto nastaje.⁴

Građevinski materijali na gradilištu tvar su neke kuće koju želimo izgraditi. Kao tvar oni su mogućnost postojanja kuće, no i oni su sami po sebi nastali od neke druge tvari kao njezine mogućnosti. Baš kao što je za drvene grede potrebno već postojeće drvo koje bi poslužilo za proizvodnju grede ili kao što je za proizvodnju cigle potrebna određena glina koja se postavlja kao njezina tvar. Tako se kod pitanja o tvari suočavamo s problemom njezina određenja.⁵

⁴ Detaljnije vidi *Meta.* 1042a 25-35, 1042b 10

⁵ Detaljnije o pokušajima određenja tvari kroz povijest filozofije i prirodnih znanosti vidi Novina, Stanković, 2018.

Naime, krenemo li unazad svaka tvar iz koje nastaje nešto potrebuje drugu tvar kao mogućnost iz koje bi i ona nastala. Drugim riječima suočavamo se s problemom beskonačnog regresa, tj. mogućnost nas ovdje vodi u *ad infinitum* regres mogućnosti (Guthrie, 2007, 215). Pošto se pak, zaključuje Aristotel, „ne može ići u beskonačno“ (*Meta.* 1074a 30) potrebna nam je pomoć u tumačenju same tvari kao tvari u pogledu mogućnosti.

Na problem beskonačnog regresa u ovom slučaju Aristotel odgovor nalazi u prvotnoj ili krajnjoj tvari o kojoj kaže da „ako je ista tvar kao počelo stvarima koje nastaju, da ipak postoji neka tvar svojstvena svakoj pojedinačnoj stvari“ (*Meta.* 1044a 15-20). Za Aristotela, prvotna tvar je vječna i nestvorena. Aristotel to objašnjava na sljedeći način:

Jer *tvar* jednim načinom i nestaje i nastaje, dok drugim ne. Naime, *kao* ono u čemu je, sama po sebi nestaje (jer ono što nestaje u samoj je njoj – lišenost.), dočim prema mogućnosti, ona ne nestaje sama po sebi, nego nužno biva i nepropadljiva i *nenastala*.“ (*Fiz.* 192a 25-30)

Prvotna tvar je, dakle, u temelju svakog bića jer svako biće na neki način posjeduje tvar. Prvotna tvar tako osigurava mogućnost svih tijela da se ozbilje. No prvotna tvar kao takva ne opstoji sama po sebi, što je s skladu s Aristotelovim poimanjem kozmosa kao vječnog (Guthrie, 2007, 217). Prvotna tvar logički proizlazi iz samog postuliranja tvari kao mogućnosti, te je spoznatljiva na analogan način. Kako Aristotel ističe:

Podmetnuta narav spoznatljiva je prema nalici. Jer kao što je prema kipu mjed ili prema počivalu drvo ili kao što je prema ostalim stvarima koje imaju oblik (*tvar*) i ono bezoblično prije negoli poprimi oblik – tako se ona sam odnosi prema bivstvu i onome <štogod ovo> i biću (*Fiz.* 190a 5-10).

Pošto se tvarni uzrok ili tvar postavlja kao mogućnost postojanja bića potrebno je uvijek potražiti najbliži tvarni uzrok bića što na neki način bivstvuje kako bismo mogli objasniti postojanje tog bića (*Meta.* 1044b 1-3). Poimanje tvari kao mogućnosti vodi nas do pitanja o zbiljnosti postojećeg bića. Naime, ako je tvar mogućnost postojanja nekog bića i njezina konkretna tvar što je onda zbiljnost ili aktualnost bića? Odgovor na to pitanje potražiti ćemo u Aristotelovom oblikovnom ili formalnom uzroku.

2.2. Oblikovni uzrok (*causa formalis*)

Vratimo se na primjer kuće koja čeka svoju izgradnju i поближе promotrimo što bi prema Aristotelu bio oblikovni uzrok, odnosno oblikovnica ili forma. Iako djeluje pomalo paradoksalno, ali u prijašnjim poglavljima smo pokazali kako je kuća iz perspektive stvari tek u mogućnosti vlastita postojanja. Stoga valja reći što se dogodi kada se kuća izgradi, kada je u svojoj punoj stvarnosti, odnosno svojoj punoj djelatnosti kao kuće. Naime za tu tako reći puninu ili cjelovitost zaslužan je oblikovni uzrok, tj. njezina oblikovnica. Gdje u našem primjeru pronalazimo ovaj uzrok? Kod primjera kuće njezinu oblikovnicu pronalazimo u umu onoga koji je kuću dizajnirao, u našem slučaju je to arhitekt koji je zadužen za izgradnju kuće. Oblikovnica je ono što kuću čini zbiljskom jer oblikovnica tvar, odnosno građevinski materijal spaja u cjelinu koja je kuća. Uočavamo tako da se oblikovnica na određen način nameće na tvar i izvodi ju iz stanja mogućnosti u stanje zbiljnosti, odnosno aktualnosti. Stoga Aristotel i kaže da „po umijeću nastaju one stvari kojih je oblik u duši“ (*Meta.* 1032a 2-3).

Prijelaz iz stvari kao mogućnosti u zbiljnost putem oblikovnice Aristotelov je odgovor na problem gibanja koji je dugo mučio njegove prethodnike (Guthrie, 2007, 111). Ujedno, svako biće je u mogućnosti postojanja na određeni način, u mogućnosti ozbiljenja, ali pošto nešto ne može nastati iz ničega tvar se ovdje postavlja kao „materija ili supstrat“ (Guthrie, 2007, 114). Tvar kao takva ima mogućnost biti na neki određeni način, ali u isto vrijeme ima mogućnost i ne biti, stoga je svako nastajanje, odnosno gibanje prijelaz iz mogućnosti u aktualnosti, te je svako biće koje bivstvuje sastavljeno od tvarnog i oblikovnog uzroka.

Riječ je o tzv. Aristotelovom nauku o hilemorfizmu, sastavljenosti bića od stvari i oblikovnice, tj. mogućnosti i zbiljnosti, od koje su sastavljena sva naravna (prirodna) bića. Tako se tvar i oblikovnica ujedinjene u jednu cjelinu nazivaju narav. Ako je tvarni uzrok „ono iz čega“ neko biće nastaje onda je oblikovnica „ono po čemu“ nastaje (*Meta.* 1032a 15), dok je njihovo sjedinjenje ono „što“ nastaje. Važno je u tom smislu uočiti da oblikovnica postoji pojmovno prije stvari, dok je tvar kronološki prije same oblikovnice. To ipak oblikovnici ne umanjuje njenu vrijednost jer oblikovni uzrok omogućuje tvarnom da postoji na točno određeni način. Štoviše, tvar se na zapravo želi uobličiti na određen način postojanja pošto čista mogućnost u zbiljnosti ne može postojati. Tvar tako, prema Aristotelu, žudi za oblikovnicom, odnosno za zbiljskim postojanjem, za ozbiljenjem u konkretnosti nekoga bića (Oliver, 2013, 855).

2.3. Tvorni uzrok (*causa efficiens*)

Nakon što smo utvrdili odnos tvarnog i oblikovnog uzroka postavlja se pitanje koje se tiče samog prijelaza iz mogućnosti u zbiljnost: Kako se odvija tja proces ili što dovodi biće iz mogućnosti u zbiljnosti? Aristotel odgovor pronalazi u tvornom ili djelatnom uzroku⁶ kojeg prepoznaje kao „prvo počelo promjene ili mirovanja, kao što je svjetnik uzročnik čemu i otac uzrok djeteta i u cijelosti: ono tvoreće tvorevini i mijenjajuće mijenjanome“ (*Meta.* 1013a 30). Vidimo da se tvorni uzrok razumije kao ono što izvodi nešto iz stanja mogućnosti u stanje zbiljnosti. No postavlja se pitanje: Kako mu to uspijeva?

Spomenuli smo kako se promjena ili nastajanje kao gibanje sastoji od pokreta mogućnosti ka zbiljnosti, odnosno da se tvar uozbiljuje kao neka zbiljnost putem oblikovnice koja ju određuje na određeni način. To se događa kod naravnog (prirodnog) nastajanja, ali i kod umjetnog nastajanja kao što je neko umijeće. Kao primjer smo već naveli izgradnju kuće. No, kako nešto što je u mogućnosti prelazi u zbiljnost? Očito je da to ne može samo od sebe, odnosno da biće potrebuje nešto što je već u nekoj zbiljnosti. Uzmemo li ponovo primjer kuće koja postoji u mogućnosti, te sjetimo li se njezine oblikovnice koja je njezina zbiljnost, a nalazi se u obliku ideje u umu arhitekta, tj. graditelja, uočavamo da se oblikovnica postavlja kao zbiljnost koja postoji prije mogućnosti i omogućava joj prijelaz u stanje zbiljnosti. Odnosno, oblikovnica kuće postoji na zbiljski način u umu graditelja, te je moguće izgraditi kuću koja je u mogućem stanju postojanja kao neka tvar. Aristotelovim riječima: „po umijeću nastaju one stvari kojih je oblik u duši, a oblikom nazivam bit svake pojedine stvari i prvotno bivstvo“ (*Meta.* 1032b 1-3).

Istu misao Aristotel nastavlja i kaže da se „na neki način događa da zdravlje nastaje iz zdravlja i kuća iz kuće, ono što ima tvar iz onoga što nema tvari, jer liječništvo ili graditeljstvo oblik je zdravlja i kuće; a bivstvo bez tvari nazivam bit“ (*Meta.* 1032b 10-15). Ovdje se događa da Aristotel izjednačuje oblikovni uzrok sa tvornim uzrokom pošto je oblikovni uzrok aktualnost koja prethodi mogućnosti, njih dvoje su ujedinjeni u nečemu što je nastalo jer „djelatni uzrok neke životinje je životinja, tj. posjedovanje forme koja se realizira u potomstvu, aktualnost iz potencijalnosti. Djelatni uzrok neke kuće je graditelj, no on može biti taj uzrok samo na temelju imanja forme (ideje) kuće koja je već prisutna u njegovom umu“ (Guthrie, 2007, 219). Gibanje se stoga ovdje postavlja kao proces koji je ključan tvornom uzroku, on započinje gibanje jer se

⁶ Za detaljniji prikaz tvornog uzroka i gibanja kao zbiljnosti vidi: Guthrie, 2007, 220-221, te knjigu *Z Aristotelove Metafizike* koja se bavi naravnim nastankom.

na nalazi u stanju zbiljnosti kao oblikovnica, te se samo gibanje definira kao „ostvarenost naime onoga što je možnošću, kad ostvarenošću biva i djeluje – ali ne kao ono samo, nego kao pokretljivo – jest gibanje“ (*Fiz.* 201a 27-30). Isto tako, „uz to je određeno da se pokretljivo pokreće, i ono je možnošću pokretnina, a ne djelatnošću; ono pak koje je možnošću giba se prema ostvarenosti; a kretanje je nesavršena ostvarenost pokretljivoga“ (*Fiz.* 257b 5-8).⁷ Sve konkretno, dakle, nastaje tako što tvorni uzrok, kao vanjski uzrok, spoji u jedno dva unutarnja uzroka, tvar i oblikovnicu. No, ono u odnosu na što se spajaju određuje još jedan vanjski uzrok, odnosno tzv. svršni uzrok (Novina, 2021, 106).

2.4. Svršni uzrok (*causa finalis*)

Promotrimo stoga поближе kakvu ulogu ima svršni uzrok u našem primjeru nastanka neke kuće? Ako se tvar poima kao moguća kuća, a oblikovnica kao njezina zbiljnost i ako je tvorni uzrokom odgovoran za pokretanje gibanja iz mogućnosti u zbiljnost kako razumjeti svršni uzrok, odnosno svrhu? Naime za Aristotela svrha je već spomenuto „poradi čega⁸, budući da to je samo dobro; i ono je prisutno u činidbama i u stvarima koje su u kretanju; ono je i prvo koje pokreće – jer takva je svrha“ (*Meta.* 1059a 35-b1). Još kraće rečeno svrha je „poradi čega i Dobro jer to je svrha svega nastajanja i kretanja“ (*Meta.* 983a 30-b1).

Svršni uzrok Aristotela kod gibanja uočava kao cilj, odnosno kao razlog ili usmjerenost samog gibanja. Drugim riječima kraj gibanja kao prijelaza iz mogućnosti u zbiljnost razumije se kao svrha samog gibanja ili nekog djelovanja. Važno je uočiti da ono „poradi čega“ kod Aristotela također predstavlja izjednačavanje uzroka, kao što kod tvornog uzroka dolazi do izjednačenja s oblikovnicom zbog njezinog karaktera zbiljnosti koji omogućava gibanje od mogućnosti prema zbiljnosti, tako i kod svršnog uzroka svrha predstavlja kraj nekog gibanja, odnosno ostvarenu zbiljnost ili aktualnost koja se ponovno očituje kao oblikovni uzrok, tj. sama oblikovnica nečega. Tako je za Aristotela oblikovnica sama svrha nečega što nastaje ili je u promjeni, odnosno svega onoga što se giba prema zbiljnosti. Ovo je očigledno kada Aristotel kaže da:

⁷ Detaljnije vidi Okeke, 2016, 11-13

⁸ Za detaljniju analizu pojma „poradi čega“ vidi Gotthelf, 1976, 226-254

Tako te ako po naravi⁹ i poradi čega i lastavica tvori gnijezdo i pauk svoju mrežu i biljke lišće poradi plodova, pa puštaju korijenje (ne nagore) nego nadolje poradi hrane, bjelodano je da je takav uzrok prisutan u stvarima koje naravljju nastaju i bivaju. A budući je narav dvostruka, jednom kao tvar – jednom kao oblik, koji je svrha, i kako su radi svrhe sve ostale stvari, oblik će biti uzrok, ono 'poradi čega' (*Fiz.* 199a 25-33).

Kraće rečeno: „A narav je svrha i 'ono poradi čega'“ (*Fiz.* 194a 28). Svrha je tako kronološki gledano na zadnjem mjestu, ali gledano ontološki i pojmovno svrha je na prvom mjestu. Naime, bez svrhe ne bi bilo nikakvog gibanja, bez svrhe ne bi bilo kraja prema kojem se treba stići, pa niti početka koji bi započeo gibanje. Ovo može biti jasnije ako pogledamo izvadak iz Aristotelove *Fizike*: „Obrnuto u stvarima koje nastaju 'poradi čega', ako će svrha bivati ili biva; ako pak ne, onda: kao što nema li ondje zaključka, neće biti počela, tako i ovdje neće biti svrha i ono 'poradi čega'.“ (*Fiz.* 200a 20-25).

Uzmemo li sve navedeno i naš primjer kuće vidimo kako je svrha izgradnje kuće, koja se ovdje povezuje sa njezinom funkcijom stanovanja, pojmovno prva. Naime, svrha omogućava da se kroz oblikovni uzrok kuće ili oblikovnicu koja se nalazi u umu graditelja preko tvornog uzroka u stvari započne gibanje (Okeke, 2016, 10). Tako se odvija prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost kuće, tj. tako se oblikovni, tvorni, tvorni i svršni uzrok sjedinjuju u jedno, a to je oblikovnica kao zbiljnost gdje se svrha nalazi ontološki prva, ali kronološki dolazi posljednja (Guthrie, 2007, 213). Tako postaje razvidno da upravo svrha kao takva predstavlja zbiljnost koja temelj ozbiljenja bića (Oliver, 2013, 853).

⁹ Za detaljan prikaz teleologije unutar prirode kao naravi vidi Owens, 1968, 159-173.

3. AKVINČEVO POIMANJE ČETIRI UZROKA

Nakon prikaza Aristotelovih uzroka valja izložiti kako je Akvinac pristupio pitanju uzroka.¹⁰ U tom smislu pak odmah treba istaknuti da je Akvinac u svojim mlađim danima u svojem djelu *De principiis naturae* opisao Aristotelovo naučavanje o uzrocima (Pasnau, 2016, 41). Štoviše, Toma se uvelike oslonio na Aristotelov nauk kako bi objasnio i tumačio stvarnost (Pasnau, 2016, 40). To ipak ne znači da je Toma u potpunosti preuzeo Aristotelovu misao, ne on ju je produbio. No, Toma kao i Aristotel polazi od nužnosti poznavanja četiri uzroka kako bi se objasnila pojedino biće ili događaj. Važno je stoga izložiti i Akvinčevo poimanje uzroka, te zatim istaknuti uočene razlike kako bismo u konačnici stekli uvid u Akvinčevo poimanje svrhovitosti. Izložimo prvo Tomino poimanje četiri uzroka.

3.1. Tvarni uzrok (*causa materialis*)

Rekli smo da je Toma preuzeo okvir tumačenja stvarnosti od Aristotela, te u skladu sa time i njegov hilemorfistički nauk prema kojem se bića poima kao supstancijalno jedinstvo materije i forme.¹¹ Toma također to potvrđuje kada u prvom dijelu *Sume teologije* u trećoj kvestiji kaže da je „svako biće složeno od stvari i oblikovnice tijelo“ (*Sth.* I q. 3., a. 2), odnosno od materije i forme. No valja pogledati što je to sama stvar, odnosno tvarni uzrok za Akvinca. Odgovor na to možemo pronaći u *De principiis naturae* gdje Toma putem jednostavnog primjera ukazuje da ono što shvaćamo kao stvar ili materiju nije ništa više doli ono što postoji u „stanju“ mogućnosti (Shields; Pasnau, 2016, 42). Nadalje, Toma sam na jednostavnom primjeru cigli u dvorištu opisuje cigle koje zbiljski postoje nabacane na hrpu kao potencijalna kuća, što nam omogućava jednostavan prikaz stvari kao onoga što je u stanju da potencijalno postoji kao nešto. Ovo „nešto“ je vrlo važno jer nam pruža uvid u stvar kao ono što nije nešto neodređeno, odnosno stvar u ovom slučaju nije u stanju čiste potencijalnosti koja u bilo kojem trenutku obuhvaća sve mogućnosti za postojanjem.

Stvar u nekom pogledu već mora biti određena, odnosno aktualizirana kao nešto, a samim time imati i određena svojstva u tjelesnom okruženju¹² i svojstva koja su joj karakteristična kako bi

¹⁰ Detaljan prikaz uzroka kod Akvinca donose Shields; Pasnau, 2016, 26-62

¹¹ Detaljnije vidi *O biću i biti* u Akvinski, 2005, 128

¹² Vidi također *O biću i biti* u Akvinski, 2005, 130

mogla postati nešto što je vidljivo. U tom smislu Toma ističe da je „dimenzionalna kolikoća prvo svojstvo koje obilježava tvar“ (*Sth.* I q. 3., a. 2).¹³ Stoga navedena hrpa cigli kao tvorni uzrok postoji kao kuća u potenciji zbog svojstava koja posjeduje, a koja joj omogućavaju da bude kuća (ali i kao nešto drugo što spada pod funkcionalni okvir mogućnosti cigle kao tvari¹⁴), a ne da bude nešto za što nije namijenjena, odnosno što nije u njenoj funkciji kao cigle. Možemo, stoga, zaključiti da je tvar za Tomu sve ono što postoji u mogućnosti. No, ako nešto postoji u mogućnosti mora se dogoditi gibanje iz mogućnosti u zbiljnost, nešto mora dovesti tvar iz stanja mogućnosti u stanje aktualnosti ako se želi da nešto bude ono što tvar potencijalno može biti. Odgovor na ovu problematiku Toma, kao i Aristotel, vidi u formi, odnosno oblikovnici.

3.2. Oblikovni uzrok (*causa formalis*)

Tvar za Tomu, kako smo vidjeli, ono što postoji u mogućnosti, te samim time potrebuje nešto da ju se „izvuče“ iz tog stanja potencijalnosti u stanje aktualnosti, odnosno iz stanja mogućnosti u stanje zbiljnosti. Također, iz Tominog primjera o hrpi cigli, uočavamo da je tvar za izgradnju kuće kao takva samo moguća kuća i pitamo se: Zašto na koncu biva izgrađena upravo kuća? Namjena cigle je raznovrsna, zašto, tj. kako možemo odrediti da se određena tvar upotrebljava na određeni način, tj. za određenu svrhu? Što je to što na točno određeni način određuje tvar da bude ono što potencijalno može biti. Akvinac odgovor na ovo pitanje, slijedeći Aristotelovu misao, vidi u oblikovnom uzroku, odnosno u formi ili oblikovnici.

Oblikovnica bi, dakle, bila ono nešto što „izvlači“ potencijalnost određene tvari, u ovom slučaju iz hrpe cigli da se ozbilji u formu koju već potencijalno ima. Promatrajući oblikovnicu na ovaj način možemo vidjeti da je oblikovnica ono što svojom prisutnošću, tj. djelovanjem, čini da ono što postoji u mogućnosti prijeđe u stanje zbiljnosti. Drugim riječima, zbog oblikovnice tvar koja postoji i može postojati zbiljski na određeni način. Oblikovnica ozbiljuje, tj. aktualizira, tvar koja postaje „zbiljsko i pojedinačno biće“ (Akvinski, 2005, 130). Ovdje možemo uočiti da oblikovnica ima svojevrstu funkcionalističku karakteristiku, odnosno oblikovnica se može definirati kao ono čime se pridaje funkcija prilikom aktualiziranja tvari (Pasnau, 2016, 31). Drugim riječima, forma omogućava da se tvar koja postoji u potencijalnosti, tj. mogućnosti,

¹³ Na istom mjestu vidi za razliku između označene i neoznačene tvari

¹⁴ Detaljnije vidi Shields; Pasnau, 2016, 43

ostvari u zbiljnosti, ozbilji, na točno određen ili definiran način.¹⁵ Upravo stoga, oblikovnica kuće je takva kakva jest jer definira, tj. aktualizira tvar, u ovom slučaju hrpu cigle, da poprimi oblik i funkciju kuće koja joj priliči i to na zbiljski način. Ovo je također vidljivo kada Toma u *De ente et essentia* kaže da je oblikovnica zbiljnost stvari koja joj omogućava da postane zbiljsko i pojedinačno biće (Akvinski, 2005, 130).

3.3. Tvorni uzrok (*causa efficiens*)

Kao i kod Aristotelovog poimanja tvornog uzroka i kod Tome se valja zapitati: Kako je Akvinac razumio prijelaz stvari iz mogućnosti u zbiljnost putem oblikovnice kod bića koje je sastavljeno od obojega? Kada Toma kaže da ono što postoji u mogućnosti ne može sebe dovesti u stanje zbiljnosti (*Dpn.* 3.3–5) vidimo da Toma ističe da mora postojati djelovanje određenog uzroka zbog kojeg tvar poprima oblikovnicu i prelazi iz stanja mogućnosti u stanje zbiljnosti. No, ova pretpostavka temelji se na činjenici postojanja gibanja, odnosno promjene. Naime, promjena ukazuje na potrebitost tvornog uzroka. Ne samo da promjena, koja uključuje nastajanje i nestajanje, ukazuje na to da je potrebna tvar koja je ono što trpi određenu promjenu, nego otkriva da postoji i ono što tvar poprima kada se mijenja, a to je oblikovnica.

No, da bi tvar poprimila oblikovnicu potrebno je nešto, uzrok, koji pokreće tu promjenu, odnosno koji uvjetuje tvar da poprimi određenu oblikovnicu. Dakle, i kod Tome, tzv. tvorni uzrok svojim djelovanjem čini da ono što postoji potencijalno postane aktualno. U navedenom primjeru arhitekta ili graditelja, koji u svojem umu ima oblikovnicu određene kuće, preko njegova djelovanja i vođenja gradilišta navedena hrpa cigli, odnosno tvar, iz stanja mogućnosti aktualizira se i prima oblikovnicu kuće. No, uočava Toma i važno je napomenuti da se oblikovnica u ovdje može i krivo protumačiti, odnosno platonistički. Stoga Toma vješto kaže da forma ne postoji u aktualnosti sve dok se ne združi s stvari koja ju individualizira ili čini pojedinačnošću (*Dpn.* 3.10–11). Tako postaje razvidno da postoji međuovisnost stvari i oblikovnice, jer oblikovnica osigurava aktualnost postojanja stvari koja postoji u potencijalnosti

¹⁵ Za detaljni prikaz Tominog međuodnosa tvar - oblikovnica vidi Pasnau, 2004, poglavlje *Excursus metaphysicus: Reality as actuality*.

i to na određeni način¹⁶, dok tvar oblikovnici osigurava da postoji na pojedinačan način time što ju prima na sebe.¹⁷

U ovom kontekstu, važno je uočiti i zapamtiti da se gibanje iz mogućnosti u zbiljnost, odnosno združivanje oblikovnice i tvari, ne događa putem samostalnog djelovanja oblikovnice. Naime, oblikovnica ne postoji zasebno, prije združivanja s tvari. Dakle, djelovanjem tvornog uzroka dolazi do aktualizacije tvari, odnosno do združivanja tvari i oblikovnice u složenicu koja se naziva biće. Pa ipak, forma ima veću važnost od tvari.¹⁸

3.4. Svršni uzrok (*causa finalis*)

Posljednji od četiriju uzroka za Akvinca je ujedno i najvažniji od svih uzroka. U tom smislu, najvažniji je i za nas kako bismo mogli razumjeti kako Toma poima svrhovitost svega što jest. Kako Toma razumije svršni ili finalni uzrok? Koristeći njegov primjer gradnje kuće vidimo da je za određenu promjenu potrebna tvar koja trpi promjenu i oblikovnica koja osigurava određeni način postojanja tvari koja pak oblikovnici osigurava pojedinačno ozbiljenje u domeni bića, odnosno supstancije kao složenice od tvari i oblikovnice. Osim toga za prelazak tvari iz mogućnosti u zbiljnost primanjem oblikovnice potreban je i djelotvorni, odnosno tvorni uzrok, koji svojim djelovanjem uzrokuje promjenu. No, Toma, kao i Aristotel ističe da je svaki tvorni uzrok usmjeren prema određenom cilju ili svrsi što nas dovodi do tzv. svršnog uzroka (*Dpn.* 3.20–23).

Pogledajmo još jednom primjer iz prijašnjih odlomaka. Spomenuli smo hrpu cigli, odnosno tvar, koja djelovanjem tvornog uzroka, graditelja, prima određenu oblikovnicu, izgrađuje određenu kuću. No, zašto je kuća uopće izgrađena? Koja je njena svrha? Zašto je izgrađena od baš te cigle i zašto je baš takvog oblika? Uočavamo tako da se funkcionalnost oblikovnice, zbog koje se tvar ozbiljuje na točno određeni način, nalazi u svršnom uzroku. Drugim riječima, cilj prema kojem se teži u određenom djelovanju ili promjeni, određuje i funkcionalnost oblikovnice, odnosno način na koji ona ozbiljuje tvar. Iz navedenog primjera kuće možemo vidjeti da je svrha izgradnje kuće takva da kuća služi za stanovanje. Namjena kuće je pružiti mjesto prebivanja. Ako dakle krenemo od namjene kuće, odnosno funkcije koja pripada njoj

¹⁶ Vidi *Dpn.* 4.37–40

¹⁷ Vidi *O biću i biti* u Akvinski, 2005, 142

¹⁸ Za različite vrste prioriteta oblikovnice nad tvari i važnosti tvornog uzroka vidi Shields; Pasnau, 2016, 50-53

oblikovnici, vidimo da je oblikovnica takva da osigurava postizanje cilja ili svrhe kojoj se teži. To je razlog zašto je u izgradnji navedene kuće upotrijebljena baš ta cigla i izgrađen baš na taj način, jer osigurava ostvarenje svrhe preko oblikovnice. Tako oblikovnica preko stvari uz pomoć tvornog uzroka ostvaruje specifičnu svrhu bića.

Dakle, bez postojanja svršnog uzroka ne bi ni došlo do djelovanja tvornog uzroka. Samim time ne bi došlo do spajanja određene oblikovnice i stvari koja bi ju primila. Bez postojanja svrhe ili cilja ne bi se odvijalo djelovanje kao takvo jer je svako djelovanje usmjereno prema nekoj svrsi koja se želi ostvariti ili ispuniti. No, uz to, svršni uzrok, povezuje tri navedena uzroka i među njima pokreće kauzalno djelovanje. Stoga sva tri uzroka nalazimo na određen način sjedinjena kod bića koja djeluju prema nekom cilju ili nekoj svrsi.

U tom smislu valja istaknuti da je svršni uzrok, kod Tome Akvinskog kao i kod Aristotela, značajem iznad ostalih. Iako se svršni uzrok kronološki ne pojavljuje prvi u nizu uzroka djelovanja, nego na kraju, on je ontološki gledano ispred ostalih uzroka zbog nužnosti njegova postojanja kao začetnika djelovanja ostalih uzroka (Pasnau, 2016, 63). Naime, da bi se nešto pokrenulo, odnosno kako bi se odvijalo određeno djelovanje, tj. promjena, potreban je svršni uzrok koji započinje djelotvornost tvornog uzroka (Pasnau, 2016, 64). U redu kauzalne uzročnosti svršni uzrok je ontološki način na početku, ali kao ono prema čemu se teži kronološki na kraju.

4. USPOREDBA ARISTOTELOVOG I TOMINOG POIMANJA ČETIRI UZROKA

Vidjeli smo, dakle, što su i koji uzroci postoje kod Aristotela i Tome. Obojica polaze u objašnjavanju svega što jest, bića u postojanju, pomoću četiri temeljna uzroka: tvarnog, oblikovnog, tvornog i svršnog. Također, obojica se slažu da je potrebno poznavanje sva četveri uzroka kako bismo mogli spoznati „zašto“ se nešto događa, odnosno „zašto“ je neka stvar takva kakva jest ili „zašto“ djeluje tako kako djeluje. Drugim riječima, znanje o uzrocima nam daje odgovor o svrhama stvari, tj. otkriva nam se njihova svrhovitost. Iako se se Toma u mnogočemu ima zahvaliti Aristotelu, treba uočiti da je Toma nadogradio Aristotelovu misao, i filozofski i kroz kršćansku teologiju i Objavu, u jednu zaokruženu filozofiju. Pošto nas u ovome radu najviše zanima kako je Toma razumio svrhovitost, te na koje se načine ona manifestira u njegovoj filozofiji, potrebno je usporediti poimanja uzroka Tome i Aristotela.

S tim ciljem potrebno je opisati neke metafizičke temelje od kojih obojica polaze i oko kojih se slažu. Naime, obojica se slažu oko postojanja promjene u svijetu, odnosno gibanja, koje im ukazuje na postojanje nekog prvog pokretača, nepokrenutog pokretača ili čistog akta. Argumentaciju u prilog postuliranja nepokrenutog pokretača Aristotel iznosi u XII. knjizi svoje *Metafizike*, a Toma u svojoj *Sumi teologije* kaže:

Nepobitno je i svjedočanstvom osjetila se utvrđuje da u ovom svijetu postoje neke stvari koje se gibaju. U redu, sve što se giba pokrenuto je od drugoga, budući da se ništa ne giba nego ukoliko je u potenciji u odnosu na ono radi čega se giba, dakle gibanje zahtijeva biti u aktu, budući da gibanje nije druga stvar doli prijelaz nečega iz potencije u akt. Ovo ne može činiti nego ono što je u aktu; na primjer, ono što je vruće u aktu kao vatra čini drvetu, koje je vruće u potenciji, biti vruće u aktu, i zbog toga ga giba i mijenja. Ali nije moguće da neka stvar bude u isto vrijeme u aktu i u potenciji u odnosu na isto, nego samo u odnosu na različite stvari, jer ono što je vruće u aktu ne može istovremeno biti vruće u potenciji, nego hladno u potenciji. Iz ovog slijedi da je nemoguće da nešto bude pod istim vidikom pokretač i pokretano, tj. da pokreće samoga sebe. Zbog toga proizlazi da sve što se pokreće, pokreće se od drugoga. Ali ako je ono čime se pokreće također pokrenuto nužno je da je pokrenuto od drugoga, i ovo od drugoga. No, ovdje se ne može ići do u beskonačno jer onda ne bi bilo prvog pokretača i zbog toga nijednog drugoga također, budući da drugi pokretači ne pokreću nego ukoliko su pokrenuti od prvoga, kao što se štap ne giba ako nije pokrenut rukom. Zbog toga je nužno doći do prvog pokretača koji ne bi bio pokretan ni od koga (*Sth.* I q. 2., a. 3.).

No, upravo je taj posljednji cilj ili prvi pokretač različit kod Aristotela i Tome,. Kako bismo mogli razumjeti zašto je njihovo poimanje nepokrenutog pokretača različito moramo poći od samog bića koje je subjekt promjene koja ukazuje, kroz uzroke, na postojanje nepokretnog pokretača. Ovo poimanje bića će nam pomoći da bolje razumijemo zašto su uzroci takvi kakvi jesu i kako se razlikuju kod Aristotela i Akvinca.

Aristotel polazi od „definicije“ bića kao supstancije. Za njega je supstancija zadnja zbiljnost koja je ujedno i prva od njegovih kategorija koje se pokazuju kao temeljni načini bitka, što se vidi u Metafizici kada Aristotel kaže: „Jer kao što je i samo jest prisutno u svim stvarima, ali ne istim načinom, nego u nekim prvotno[bivstvu] a u nekim drugotno [prigodku], isto tako i što nešto jest pripada naprosto bivstvu, dočim nekako drugim [kategorijama]“ (*Meta.* 1028a 10–30.).

Kategorije, kao određeni načini na koji bića jesu, za Aristotela ovise o prvoj kategoriji, supstanciji, koja je zadnja zbiljnost u sebi. Supstancija je za njega „temelj stvarnosti u pravom smislu riječi: bitak je zbiljnost samom snagom kojom jest svaka supstancija to što jest, i subzistira zasebno kao samodostatna stvarnost“ (Gilson, 1988, 40). Ovako shvaćena supstancija, odnosno „ono što jest“ je u stvari svedena na bit, te se s njom i izjednačava. Bivstvovanje se u supstanciji svodi na bit putem koje supstancija jest na određeni način, i to snagom te biti koja od nje čini da jest nešto. Supstancija kao bit uzrokuje bitak na određeni način, te kod Aristotela nema govora o bivstvovanju kao što će o tome biti riječi kod Tome Akvinskog. Kod bića kao bića, odnosno supstancije, posljednji temelj je njena supstancijalna forma što ima veliki utjecaj na Aristotelovo poimanje nastajanja, tj. djelovanja i gibanja, odnosno: „Svako rađanje ili svaka proizvodnja je jedno gibanje; dakle svaki uzrok rađanja ili proizvodnja je jedan uzrok gibanja, a svaki uzrok gibanja se u konačnici svodi na *ousiu*, ili bit od onoga što jest.“ (Gilson, 1988, 54)

Nadalje, ovo se izravno odnosi na samo proizvodno gibanje Aristotelovog nepokretnog pokretača jer kada je sveo biće, odnosno bivstvovanje na razinu supstancijalne forme, tj. biti, sama proizvodnja ili gibanje bića, koja se temelje na njegovom hilemorfističkom nauku, svodi se na preoblikavanje tvari, a ne na stvaranje koje ne pretpostavlja tvar kao što će o tome biti govora kod Tome Akvinskog. Aristotelov nepokretni pokretač se ovime postavlja kao supstancija, i to prva supstancija koja je vječna, ali su-vječna sa vječnom tvari (*Fiz.* 192a 25–30), te uzrokuje supstancijalnost ostalih bića kroz preoblikovanje vječne tvari.

Na temelju ovoga uočavamo da se svrhovitost bića kod Aristotela temelji na činjenici da je zadnja stvarnost supstancija, odnosno supstancijalna forma koja proizvodi priopćavanjem biti,

i to preoblikovanjem vječne materije. Aristotelovi uzroci se ovdje postavljaju kao prirodan put proizvodnje neke supstancije za koju je potrebna određena materija i forma, odnosno tvar i oblikovnica, te djelovanje određenog tvornog uzroka koji se ujedno postavlja kao supstancijalna forma koja je ujedno i svrha onoga što se proizvodi jer se forma i bit postavljao kao logički prve. Samim time se, pak, i ono proizvedeno želi prema toj formi i ostvariti, odnosno ispuniti kao svojoj svrsi ili cilju.

Toma Akvinski kao i Aristotel polazi od „definicije“ bića kao supstancije, odnosno kao „ono što jest“. No, Akvinac se ne zaustavlja na supstancijalnoj formi kao Aristotel, on ne vidi supstancijalnu formu ili bit kao posljednju zbiljnost, niti gleda supstanciju kao jednu ontološku stvarnost koja ima dva načina izražavanja u obliku bitka koji proizlazi od biti. Toma naime u supstanciji kao „ono što jest“ vidi složenicu, a ne nešto jednostavno kao Aristotel. On razdvaja „ono što jest“ na „ono što“ i ono „jest“, „ono što“ se postavlja kao subjekt, a ono „jest“ kao akt bivstvovanja, odnosno na bitak i bit, te je bit za njega način bivstvovanja koji se odnosi na supstanciju; bit se postavlja kao *modus essendi*. Supstancija je bit koja je sama po sebi sposobna biti nosilac akta bivstvovanja; supstanciju označava bit kojoj odgovara da postoji po sebi. Dalje, „ono što“ i ono „jest“ su za Tomu u supstanciji nerazdvojivo združena su-počela, te bit ne smijemo shvaćati kao posljednju stvarnost, niti stvoreni bitak u supstanciji ne smijemo shvaćati kao da je odgovoran za njeno zbiljsko opstojanje, nego kao konstitutivni temelj da biće postoji na određeni način. Biće ja za Tomu nešto što participira na bitku, te taj bitak ozbiljuje biće da postoji na određen način od strane biti, tj. bitak se postavlja kao akt koji ozbiljuje biće kao biće, ali na određeni način bivstvovanja (bit). Bitak je ovdje formalno konstitutivno počelo bića po kojemu bit jest neko biće (Relja, 2009, 10-11).

Vidimo da je za Tomu kao i za Aristotela oblikovnica ili forma posljednja stvarnost na supstancijalnoj razini, ona se postavlja kao počelo bivstvovanja jer kao oblikovnica ona omogućuje supstanciji, koja jedina može bivstvovati na zbiljski način, da bude na određeni način (Shields; Pasnau, 2016, 79). Samo na taj način, odnosno na način formalne uzrokovosti u okviru supstancijalne stvarnosti, oblikovnica jest posljednja stvarnost jer je samo putem nje i njenog određivanja bitka sposobna bivstvovati određena supstancija. No, potrebno je napomenuti da se Toma ne zaustavlja poput Aristotela na supstancijalnoj formi kao posljednjoj stvarnosti. Toma zalazi u veću dubinu bivstvovanja nego Aristotel, te zaključuje da iako oblikovnica ili forma jest posljednja stvarnost u redu supstancijalnosti, ona ipak nije posljednja stvarnost u redu samoga bivstvovanja. Akvinac ovo zaključuje na temelju zbiljskog postojanja same oblikovnice, ona je za njega neka određena stvarnost, ali određena stvarnost koja „jest“,

tj. oblikovnica također potrebuje svoje ozbiljenje kako bi mogla postojati na supstancijalan način. Ovo ozbiljenje dolazi od bitka koji čini da neka oblikovnica jest na određeni način. Bitak kojeg Toma spominje je onaj kojemu je „vlastitost sama zbiljnost“ (Relja, 2011, 8).

Tako Akvinac u svojoj metafizici, došao do nove ontološke razine do koje Aristotel nije stigao i to stoga što se nije zaustavio samo na razini supstancije kao posljednje zbiljnosti. Ova nova razina je razina samog bivstvovanja, te je kao takva iznad razine supstancije, odnosno supstancijalne oblikovnice ili forme. Razina bivstvovanja postavlja oblikovnicu kao mogućnost jer ju bitak ozbiljuje, tj. razina ili red bivstvovanja je akt bivstvovanja ili akt bitka koji svojim djelovanjem čini da neka oblikovnica prijeđe iz mogućnosti u zbiljnost. Ovaj red bitka Toma postavlja kao najviši red zbiljnosti kojemu je vlastita zbiljnost navedeni akt bivstvovanja, odnosno najviši red zbiljnosti više nije supstancija kojoj bitak omogućuje da postoji na određeni način, tj. da postoji na određeni način, nego je to bitak čijom snagom ili aktom bivstvovanja spomenuta oblikovnica biva dovedena u stanje bivstvovanja. Ovo je očigledno kada vidimo da Toma kaže da je „Sam bitak (*ipsum esse*) jest ono što je nad svim najsavršenije: odnosi se, naime, prema svemu kao zbiljnost. Ništa, naime, nema (svoje) ozbiljenosti osim ukoliko jest: stoga sam bitak jest ozbiljenost svih stvarnosti, pa i samih formi“ (*Sth.* I, q. 4, a. 1 ad 3.).

Tomino shvaćanje zadnje stvarnosti bića, tj. supstancije, ne kao supstancijalne forme nego kao bitka nas dovodi i do njegova shvaćanja Čistoga akta koji se postavlja kao bitak o kojemu ovisi cjelokupna zbiljnost jer se samo njegovim djelovanjem sva stvarnost dovodi u stanje bivstvovanja. Akvinčev Bitak daje supstancijama snagom svoga Čistoga akta da postoje, da imaju udjela u njegovom Bitku na način participacije i to ne putem preoblikovanja vječne tvari, kao što je to slučaj kod Aristotela, nego na način stvaranja koji ne pretpostavlja tvar ili materiju, nego je stvara iz ničega, odnosno *ex nihilo*. Naravno, za Tomu je ovo Bog koji je kao Stvoritelj odgovoran za bivstvovanje cjelokupne zbiljnosti jer samo kroz njegovo djelovanje, odnosno njegov Akt bitka koji se postavlja kao apsolutni i univerzalni uzrok koji svojim djelovanjem ozbiljuje cjelokupnu stvarnost. Ovo nam je vrlo važno jer vidimo kako se u okviru Tomine filozofije, tj. njegove metafizike uzroci odnose jedan prema drugome, te kako se razlikuju od Aristotelovih uzroka u kontekstu govora o svrhovitosti (Relja, 2009, 12-14).

Rekli smo da se bitak kod Tome postavlja kao ozbiljenje svake stvari, odnosno supstancije, tj. svaka je supstancija zbog bitka biće u aktu, a ne u potencijalnosti (*Sth.* I, q. 5 a. 1). Također smo rekli da je samo supstancija složena koja je sposobna bivstvovati, tj. jedino supstancija vrši akt bivstvovanja, odnosno ako supstancija jest ona je tada u aktu, ali ne na način Čistoga akta koji je potpuna zbiljnost, ona sa sobom povlači i mogućnost potencijalnosti, što joj daje

mogućnost usavršavanja koja proizlazi iz njene biti koja ju ograničava i određuje na određeni način. Dakle, supstancija kao biće u aktu je sposobno da djeluje pođemo li od njena bitka, tj. bivstvovanja koje se postavlja kao formalni, ali i tvorni uzrok. Drugim riječima biće kao biće je sposobno djelovati, odnosno biti uzrok djelovanja jer je njegova narav kao ograničenog bića usavršiva.

Ova mogućnost usavršavanja, tj. da usavrši način svoga postojanja ili da se aktualizira na jedan viši, savršeniji način se postavlja kao dobro, te možemo zaključiti da je bivstvovanje supstancije njeno dobro, a time je ujedno i njeno djelovanje prema usavršavanju svoje biti također dobro. Pošto biće voli svoje bivstvovanje, ono će također voljeti i bivstvovanja bića koje svojim djelovanjem može prouzročiti, tj. proizvesti. Djelovanje bića kao takvog se pokazuje kao manifestacija bitka u njemu (Gilson, 1988, 125), te su bića kao takva usmjerena prema usavršavanju kako bi dosegla puninu postojanja, odnosno kako bi dostigla ono dobro koje im nedostaje. S time na umu možemo reći da svako biće radi na postizanju svoga pojedinačnoga dobra koje je njemu specifično i određeno putem biti kao određeni način postojanja, te određeni način na koji se ono može usavršiti.

Ovo dobro koje biće želi postići kroz svoje usavršavanje možemo nazvati ciljem ili svrhom prema kojem biće teži znalo to ono ili ne. Vidimo da se pojedinačno dobro bića izjednačava sa svrhom zbog koje neko živo biće djeluje, tj. usavršavanje svoga aktualiziranog bivstvovanja se postavlja kao svršni uzrok koji pokreće djelovanje bića i uzroka koji su potrebni kako bi neko biće dostiglo tu puninu postojanja, ali i uzroka koji stvaraju druga bića kako bi se i ona mogla ostvariti i krenuti djelovati prema dobru koje je usavršavanje njihove ograničene naravi. Biće i dobro je putem ovakvoga djelovanja izjednačeno.

No, rekli smo da je za cjelokupno ozbiljenje stvarnosti i supstancija zaslužan Bitak, odnosno Čisti akt koji je sam sebi vlastiti cilj, odnosno koji je čista aktualnost, bez ikakve mogućnosti ili drugim riječima bitak kojemu je njegova bit njegov bitak, tj. On nema bitka koji bi ga ograničavao ili odredio na neki način kao što je tome slučaj kod supstancija. Ujedno smo i rekli da supstancije kao jedine koje mogu bivstvovati primaju svoj bitak od ovoga Vječnog Bitka, drugim riječima one nemaju bitak kao što ga ima Čisti Akt, tj. one nisu bitak, nego samo participiraju na bitku. Te, pošto smo rekli da djelovanje supstancije polazi od bivstvovanja kao formalnog i tvornog uzroka, tj. od Čistoga akta, proizlazi da je djelovanje svakoga bića usmjereno prema Bogu koji je prvi uzrok i svrha svakog uzrokovanja (Gilson, 1988, 126). Drugim riječima, kada svako biće djeluje prema svojim pojedinačnim ciljevima koji joj pomažu da usavrši svoju narav, odnosno kada pokušavaju povećati svoju savršenost, ona tada djeluju,

svjesno ili nesvjesno, na takav način da se približavaju Bogu kao svojem prvom uzroku. Usavršavanje svoje naravi je pokušaj približavanja svome prvome uzroku, koji se postavlja kao posljednja svrha ili cilj, tj. vlastitim pokušajem usavršavanja, biće ili supstancija želi što više sličiti Bogu.

Način na koji bića ovo postižu je već spomenuto djelovanje jer pojedinačne supstancije nisu svoj vlastiti bitak kao što je to Bog, te kroz svoje djelovanje, odnosno kroz gibanje ili promjenu, očituje se djelovanje uzroka koji proizvode nova djelovanja ili nove supstancije na vlastitom putu svoga usavršavanja. Uzroci su nužni kako bi neko biće dostiglo puninu vlastitoga bivstvovanja jer samo kroz djelovanje biće može postići dobro kojemu ona teži. Ovdje se radi o imitaciji Božanskoga postojanja kroz uzročno djelovanje koje proizvodi ono što im nedostaje kako bi što više usavršile svoju narav. Ovo možemo vidjeti kada Toma kaže da „upravo zbog dobrote Bog daruje bivstvovanje drugim bićima, jer svaka djeluje ukoliko je savršena u aktu. Stvari, dakle, općenito žele biti slične Bogu, postajući uzrocima drugih stvari“ (*ScG*. III, 21, 3). Kao što Bog kao svršni uzrok zbog kojeg sva bića djeluju stvara druga bića ili supstancije, on im ujedno i omogućuje da postanu tvorni uzroci drugim bićima, te da ga na takav način imitiraju i slične mu na razini proizvodnje, odnosno da budu uzroci drugim bićima. Vidimo da ako nema prvog uzroka, koji se ujedno postavlja kao svršni uzrok, ne bi bilo ni same promjene, odnosno nema ostalih uzroka o kojima ovisi promjena ili gibanje, odnosno prijelaz iz potencijalnosti u aktualnost. Zaključujemo da se svršni uzrok postojanja stvarnosti kao uvjet svrhovitosti postavlja kao uvjet promjene koja leži u temelju Akvinčeve doktrine o uzrocima čije je znanje nužno za cjelovito razumijevanje pojava ili događaja.

5. OZNAČAJU SVRHovitosti

Zašto je svrhovitost kako ju je poimao Akvinac i cjelovit nauk i iznimno značajan nauk vjerujemo da je već razvidno. Ipak, dodatno ćemo u prilog te teze argumentirati u ovom dijelu rada kroz četiri tematiziranja neodvojiva od nauka od svrhovitosti. Ponajprije ukazivanjem na proširenje od prvog do Prvog uzroka koje nalazimo kod Akvinca. Zatim utvrđivanjem neodvojivosti svrhe i dobra. Na koncu progovoriti ćemo i o vezama između svrhe i prirode i svrhe i čovjeka.

5.1. Od prvog uzroka do Prvog uzroka

Kroz prethodna poglavlja imali smo prilike vidjeti kako se kroz nauk o četiri uzroka kod Aristotela i Tome pokazuje međusobna ovisnost supstancija o prvome uzroku. Aristotel taj prvi uzrok promatra kao dio vječnog svemira zajedno s vječnom tvari koja nije ovisna o njemu. Prvi uzrok je na metafizičkoj razini uzročnosti odgovoran za proizvodnju oblikovnica na način supstancijalne forme, ali je na razini bivstvovanja na jednakoj razini sa ostatkom stvarnosti jer Aristotel postavlja supstanciju kao zadnju stvarnost koja postoji. S druge strane Tomini Prvi uzrok je radikalno drugačiji od Aristotelovog. Naime, za Tomu je to Bog Objave koji se u metafizičkom smislu postavlja kao Čisti akt, odnosno kao sam bitak koji nema biti koja bi ga ograničavala ili određivala na neki način. On je zbilja punina postojanja bez ikakve mogućnosti ili potencijalnosti, te je odgovoran za postojanje svih supstancija kroz čin stvaranja koje uključuje i samu materiju. Drugim riječima Prvi uzrok kod Tome nije ovisan o ničemu.

Iako Toma kao i Aristotel priznaje supstancijalnu formu kao posljednju zbiljnost u redu supstancijalnosti ta supstancijalnost nije posljednja u redu zbiljnosti. Za Tomu je to red bitka kao bitka koji daje zbiljnost i samoj oblikovnici ili formi koja određuje tvar ili materiju na određen način supstancijalnog postojanja. Vidimo stoga da se ovaj Čisti akt odnosi prema stvarnosti kao njezin Stvoritelj. No kakvu ulogu on ima u konceptu svrhovitosti prema kojem sve što postoji djeluje prema nekom određenom cilju ili svrsi? U prošlom poglavlju smo spomenuli da sve što postoji jest postalo po snazi nekog aktualnog tvornog uzroka, odnosno da kako bi nešto nastalo potreban je prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost. Drugim riječima, mogućnost postojanja neke stvari ukazuje na nužnost postojanja svrhe. Naime, mogućnost

prelazi u zbiljnost samo radi neke svrhe ili cilja, tj. potrebno je svrhovito djelovanje kako bi se dogodilo neko uzročno djelovanje, dok postojanje svrhovitosti ukazuje na nužnost postojanja uzroka koji uzrokuje određeno djelovanje ili učinak. Valja nam stoga ispitati kakav je značaj same svrhovitosti, te kakvu ulogu ona igra u prirodnom svijetu, ali i u svijetu ljudskog djelovanja i ophođenja, te ima li svrhovitost ikakvog drugog značaja osim onog metafizičkog koji ukazuje na postojanje Prvog uzroka.

5.2. Svrha i dobro

Sljedeće što valja pokazati jest zašto je svrhovitost kod Tome Akvinskog nerazdvojna sa pojmom dobra u pogledu bića kao bića, odnosno supstancije. Spomenuli smo kako su bića koja postoje kao supstancije koje su realizirane, odnosno kao ono što je prešlo iz stanja potencijalnosti u stanje aktualnog postojanja putem nekog djelatnog ili tvornog uzroka, te da kako bi mogle postojati u zbiljnosti kao akt moraju dobiti svoj konačan bitak od nekoga. Naravno, stvorena bića ne posjeduju bitak na način kao što ga posjeduje Bog koji jest bitak, stvorena bića samo sudjeluju na njemu ili participiraju na Vječnom bitku. Tu se postavlja hijerarhija posjedovanja bitka koja se prenosi na cijelu stvarnost kao hijerarhija stvarnosti o čemu će više biti riječi u sljedećem poglavlju koje će se dotaknuti o svrhovitosti u prirodi. Ove razine sudjelovanja na bitku se također odražavaju razine, tj. hijerarhiju mogućnosti i zbiljnosti kod Tome Akvinskog. Bića koja manje sudjeluju na bitku su u većem stupnju mogućnosti, dok ona koja sudjeluju na bitku u većoj razini su udaljenija od tvornog postojanja kao mogućnosti, te su više zbiljska, odnosno aktualna. No, ovo „mjerjenje“ sudjelovanja na bitku u obliku mogućnosti i zbiljnosti funkcionira samo ako ga mjerimo u odnosu na Čisti akt, koji je potpuna zbiljnost bez ikakve razine mogućnosti ili potencijalnosti. Vidimo da se ovdje pojavljuje sličnost stvorenih bića sa Bogom utoliko neko biće jest, no naravno nikada biće ne može potpuno biti zbiljsko kao što je to Bog.

Dalje, vidimo da se u stvarnosti stvorena bića realiziraju, odnosno da „posjeduju“ potenciju u nekoj mjeri koja se može uozbiljiti. Za primjer možemo uzeti razvoj živih bića prema potpunom ostvarenju svoje oblikovnice, npr. biljka koja se razvija od sjemena prema potpuno odrasloj jedinki. Zato je živo biće nesavršeno u onoj mjeri u kojoj je u mogućnosti, te je sve više savršeno u onoj mjeri kada se razvija prema onome što bi moglo biti, a to je određeno putem oblikovnice

ili forme, tj. biti koja određuje način postojanja supstancije ili bića. Dakle, koliko je biće ostvareno u svojoj zbiljnosti, odnosno savršenosti to je ono više akt, a sve manje mogućnost, stvorena bića su sposobna za vlastito usavršavanje koje ih čini više savršenima i samim time sve bliže Bogu koji je izvor svake savršenosti i uvjet postojanja stvarnosti, odnosno svršni ali i tvorni uzrok kao uzrok koji stvara zbiljnost postojanja i koji omogućuje razvijanje prema stupnju savršenosti koji je određen biti stvorenih bića. Potreban je stoga neki uzrok koji omogućuje stvorenim bićima da se razvijaju prema punini svoje biti, tako roditelj kao tvorni uzrok omogućuje svojem djetetu da se razvije prema punini ljudske forme kao odrasla jedinka, on ujedno pruža tvorni i oblikovni uzrok za razvijanje ali također i svršni koji se ovdje identificira sa ljudskom oblikovnicom ili formom koja proizlazi od roditelja. S druge strane, Bog se nalazi na vrhuncu ljestvice uzroka kao onaj koji daje bitak na kojima sudjeluju stvorena bića, vidimo da se i na razini uzroka pojavljuje ljestvica ili hijerarhija.

Pošto svako bivstvovanje proizlazi od Boga koji je kao apsolutna i savršena zbiljnost bez ikakve mogućnosti možemo reći da je samo bivstvovanje stvorenih bića njihovo dobro jer ono kao takvo proizlazi od Boga, za kojega možemo reći da je apsolutno Dobro. Drugim riječima, stvoreno biće ukoliko jest, odnosno ukoliko sudjeluje na aktu bivstvovanja je dobro, te je to dobro u stanju razvijati se prema većoj razini ukoliko se biće sve više aktualizira prema savršenstvu svoga postojanja ograničenom od strane biti. Biće ukoliko jest je dobro, vidimo i ovdje participaciju na apsolutnom Dobru koje je Bog. Rekli smo da je svako biće sposobno ostvariti se u što većoj zbiljnosti prema stupnju savršenstva koje mu pripada, ovo ujedno možemo nazvati i djelovanjem prema kojem teže sva stvorena bića, ona se žele ostvariti u što većoj mjeri i u što većoj savršenosti koja im pripada kako bi što više nalikovali Bogu koji je izvor, počelo i uzrok svake savršenosti. Dobro bića koje jest je nerazdvojno od pojma svrhovitosti jer svrhovitost kao takva omogućuje daljnje razvijanje bića prema svojoj savršenosti (Gilson, 1995, 121-129).

Svrhovitost u stvorenim bićima koja se očituje u tome da se bića žele što više aktualizirati, odnosno da žele što više ostvariti one aspekte svoga bivstvovanja koji su im u potencijalnosti, drugim riječima stvorena bića ovo vrše tako što djeluju, stvoreno biće jer je u aktu djeluje i ono je uzrok djelovanja (Gilson, 1995, 121). Samo kroz vlastito djelovanje je stvoreno biće u mogućnosti ostvariti se prema svojoj savršenosti, tj. biće se kroz djelovanje usavršava. Riječima Gilsona:

Djelovanje polazi dakle od bivstvovanja kao formalna i tvorna uzroka, težeći prema dobru, koje je samo drugo ime za biće, kao konačnom uzroku. Tako svijet konačnih bića ne prestaje

raditi i djelovati kako bi stekao bivstvovanje i dobro koje mu nedostaju, jer, iako je svaki od njih dobar ukoliko jest, za njega nije ista stvar biti i biti dobro“ (Gilson, 1995, 125)¹⁹.

Možemo vidjeti da je djelovanje bića usmjereno prema ostvarenju što većeg savršenstva vlastitog bića, te ujedno ostvarenje što većeg savršenstva vlastitog dobra koju mi pripada kao biću koje jest. Djelovanje bića koje se temelji na uzrocima, tj. na uzročnom djelovanju je usmjereno prema Bogu kao prvom i posljednjem uzroku, odnosno biće kroz djelovanje želi biti što sličnije Bogu jer

povećavajući svoje bivstvovanje postizanjem više savršenosti (tj. aktualizirajući jedan dio svoje mogućnosti) supstancija povećava svoju sličnost s Bogom. Znala ona to ili ne, htjela ona to ili ne, ona to čini, premda svako biće teži kao svom posebnom cilju, u svakoj od svojih radnji, stjecanju nekog dobra, ono istovremeno i s istim činom teži k onom krajnjem i sveopćem cilju: da što više slični Bogu (Gilson, 1995, 126).

Dakle, u temelju svakog djelovanja leži svrhovitost, odnosno svako djelovanje stvorenih bića je usmjereno prema svrsi, a to je usavršavanje vlastitog bivstvovanja kako bi što više nalikovalo Bogu, tj. pošto je Bog u temelju svakog bivstvovanja On je ujedno i krajnji cilj svakog djelovanja, a samim time je i svrha samog djelovanja dobro jer je ono tada izjednačeno sa bivstvovanjem i djelovanjem koje proizlazi iz toga bivstvovanja. Upravo zbog dobrote koja je u temelju postojanja stvorenih bića ona djeluju i uzrokuju druga bića kako bi usavršile svoju narav i postale što više nalik Bogu. Vidimo da se i ovdje pokazuje preslika Božanskog djelovanja, pošto Bog stvara bića na sebi svojstven način, tako i stvorena bića na vlastiti, ograničen način, kao uzroci, proizvode druga bića i sudjeluju na činu djelovanja koji se temelji i koji proizlazi iz akta bivstvovanja.

Na koncu, možemo zaključiti da ovako stvoren svijet, koji je sazdan na hijerarhiji bitka i stupnjevitosti savršenosti u sebi sadrži nepregledno mnoštvo svrhovito usmjerenih stvorenih bića. Svako od tih bića na način koji je određen njihovom biti teži prema vlastitom savršenstvu i to prema sebi vlastitom cilju, vidimo da se stoga pojavljuje mnoštvo pojedinačnih ciljeva koji se međusobno razlikuju, ali koji su svi usmjereni prema jednom općenitom cilju, a to je Bog kao apsolutno savršenstvo i savršeno dobro koje se u obliku darovanog bitka nalazi u svim bićima, te se očituje putem bivstvovanja, djelovanja koje proizlazi iz njega, te same svrhovitosti koja je u temelju toga djelovanja koje je neodvojivo i izjednačeno sa dobrom koje je bivstvovanje i Dobrom koje je svrha tog bivstvovanja.

¹⁹ Detaljnije vidi *ScG.* III, 21, 4

5.3. Svrha i priroda

Pogledajmo sada поблиže na koji se način svrhovitost prema Tomi Akvinskom očituje u prirodi. Zanima nas ovdje kako Akvinac prepoznaje svrhovitost u prirodi, kako ona za njega funkcionira, te zašto je važna u cjelokupnom poretku stvarnosti? Da li cjelina prirode kao stvarnosti posjeduje jedan svrhoviti okvir? Ako predstavlja, prema čemu i zašto, te da li je to prema čemu teže njihovo dobro ili ne? U potrazi za odgovorima poslužiti ćemo se prijašnjim zaključcima, ali i Tominim petim putem za dokazivanje Božje opstojnosti. Ovdje ga donosimo u cijelosti radi lakšeg snalaženja u argumentaciji:

Peti put polazi od upravljanja starima. Vidimo, naime, da neka bića kojima nedostaje spoznaja, to jest prirodna tijela, djeluju radi neke svrhe, što se najbolje pokazuje u tome da svagda ili vrlo često djeluju na isti način kako bi postigla ono što je najbolje. Stoga je očito da svrhu ne postižu slučajno, nego namjerno. No ona bića kojima nedostaje spoznaja teže prema nekoj svrsi, samo ako ih je tamo usmjerilo neko spoznajom obdareno umno biće, kao što strijelac usmjeruje strelicu. Prema tome, postoji neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema određenoj svrsi. To biće nazivamo Bogom (*Sth. I, q. 2, a. 3, cor.*).

Podemo li od prijašnjih zaključaka u tekstu, poglavito od onih koji se tiču Tominih tumačenja uzročnosti, odnosno uzroka kao takvih, te njegovog poimanja temeljnog kraja stvarnosti u navedenom petom putu možemo prepoznati ne samo nužnost postojanja svrhovitosti u prirodi, nego i njezino izjednačavanje sa pojmom dobra, i to najvišeg Dobra.

Peti put se uvelike temelji na argumentaciji da prirodna bića koja ne posjeduju razuma, odnosno svijesti o svrsi prema kojoj teže, poput nas ljudskih bića, djeluju prema nekoj svrsi i to vrlo često, drugim riječima ako se ne pojavi neka prepreka koja će spriječiti nastojanje bića prema svojoj svrsi ona će se uvijek pokušati ostvariti. No, kako je Toma prepoznao postojanje svrhovitosti u prirodnim bićima bez razuma? Razumno je zaključiti da on ovdje misli na sva prirodna bića bez razuma, bila ona živa ili ne, pošto spadaju pod pojam prirode koja je sveobuhvatna. Da li ikako moguće izjednačiti da jedan kamen kao dio nežive prirode i čimpanza posjeduju svrhu makar bili dijametralno udaljeni jedno od drugih što se tiče tjelesnih funkcija bivstvovanja i tvarnog sastava u prirodi. Za Akvinca je odgovor potvrđan, ne samo da djeluju prema nekoj svrsi nego su i prema njoj usmjereni, znali oni to ili ne (Stute, 2019, 1, 3-6).

Prvi argument u prilog ovom razmišljanju Toma vidi u jednostavnoj očiglednosti njihovih radnji, uzmemo li čimpanzu kao biće ono će se od trenutka rađanja i razvoja prema daljnjim fazama svoga razvoja ponašati na određen način sukladan svojoj naravi. Živjeti će, razvijati će se, prehranjivati, razmnožavati, obavljati određene djelatnosti u okviru svoje društvene skupine ostalih čimpanzi, te će na kraju nužno i uginuti. No, kako točno objasniti postojanje svrhe koja vodi život jednog prirodnog bića koje ne posjeduje razum? Ono ne može sadržavati oblikovnicu nekog cilja ili svrhe kao što to čini graditelj neke kuće, imajući u svom umu ideju kuće, niti ono može svjesno odabrati neko dobro i radi njega i prema njemu djelovati, no ipak ono djeluje tako kako djeluje i to namjerno. Za našeg čimpanzu vrhunac njegovog postojanja, odnosno naravnog djelovanja, ali i svih drugih živih bića, je čin razmnožavanja, odnosno proizvodnja sebi sličnoga, no kako nešto kao potomak životinje bez razuma može biti svrha roditelja, ono niti je sadržano u umu kao svrha pošto smo rekli da je bez razuma, te je u stanju mogućnosti prema zbiljnosti koja je roditelj (Stute, 2019, 4).

Sjetimo li se našeg tumačenja uzroka za aktualiziranje neke mogućnosti je potrebno ono što je već u mogućnosti kao djelatni uzrok koji na neki način sadrži oblikovnicu one stvari, tj. mogućnosti koja se želi ostvariti na određeni način. Za nešto bez razuma nema svjesnog pomaka kao djelatnog uzroka prema aktualiziranju nečega. No, vidimo ipak da se taj pomak ostvaruje, čimpanza djeluje kao djelatni uzrok i proizvodi sebi slično, odnosno svoga potomka. Svršni uzrok je ovdje na neki način ipak utjecao na uzročni niz, te uspio u ostvarenju svrhe prema kojoj se težilo. Ne može se niti reći da nema svršnog uzroka kod našeg čimpanze koji se očituje u potomku, inače se čimpanza ne bi niti razvila prema punoj zrelosti svoje jedinice, niti bi ona činila tako kako čini. Niti se može reći da je odgovor nekakav biološki redukcionizam poput životinjskih nagona, oni ne mogu negirati postojanje svrhe kao takve, ali mogu jedino objasniti način na koji se ta svrha ostvaruje u prirodnom, živom biću koje djeluje.

Toma u svim slučajevima gdje se djeluje pronalazi odgovor u umu, odnosno nekom pogledu razuma jer za njega „sva bića koja izvode neku radnju, nužno to čine radi neke svrhe“ (*Sth. I-II, q. 2, a. 2. cor.*), te da se svrhovito djelovanje kod nerazumnih bića događa „iz neke prirodne naklonosti (*per inclinationem naturalem*) koja se zove prirodna težnja (*appetitus naturalis*)“ (*Sth. I-II, q. 2, a. 2. cor.*).²⁰ Vidimo iz Tominih riječi da se svrhovito djelovanje kroz prirodnu težnju očituje u nerazumnim bićima, no valja nam vidjeti odakle je ona. Odgovor na to možemo pronaći u Tominoj analogiji strijelca koji ispaljuje strelicu u njegovom navedenom petom putu.

²⁰ Za detaljnu analizu pojam prirodne težnje (*appetitus naturalis*) vidi Barnett, 1935.

Naime, strelica putem svog postojanja, odnosno svoje specifične oblikovnice i njoj sukladne funkcionalnosti kao određenog načina postojanja posjeduje određenu svrhu, a to je da pogodi cilj, odnosno metu. Ona prema nekoj meti teži samim činom svoga postojanja, zbog toga je izrađena i zbog svoje nužne građe teži da bude ispaljena, no ona to ne može sama od sebe pošto je samo strelica, potreban je neki izvanjski činitelj, odnosno djelatni uzrok koji će je pokrenuti iz stanja mogućnosti prema njezinoj svrsi u zbiljnost, a to je strijelac koji se ovdje postavlja kao zbiljnost navedene strelice. Drugim riječima potreban je jedan razuman činitelj koji će je usmjeriti prema svome cilju, pošto ona nema razuma niti mogućnosti da djeluje sama od sebe. Svrha strelice je u njoj prisutna na nutarnji način, odnosno ona je u njoj intrinzično i to putem oblikovnice, odnosno putem njezine naravi kao strelice koja se jedino može ostvariti kroz razumnog činitelja.

No, kako primijeniti ovu analogiju na primjer naše čimpanze, te njoj sukladne prirodne težnje? Za Tomu je rješenje jednostavno, također je potrebno djelovanje nekog razumnog činitelja kao kada kaže da „nerazumna bića teže za nekom svrhom na temelju prirodne naklonosti, pokrenuta u izvjesnom smislu od drugih bića, a ne sama po sebi“ (*Sth.* I-II, q. 2, a. 2. cor.), jer kao što smo rekli nešto što je u stanju mogućnosti ne može djelovati samo od sebe, nego samo od onoga što je u zbiljnosti odnosno onoga aktualnoga. Kod strelice je to strijelac koji je ispaljuje, a kod našeg čimpanze je to također određen razumni, tj. umski čimbenik koji ispoljava svrhovito djelovanje nerazumnih prirodnih bića kroz djelovanje navedene prirodne naklonosti. Taj umski djelatnik za Tomu je očigledno Bog, pošto ne vidimo da na čimpanzu ne djeluje nikakav drugi umski čimbenik, bilo izvana kao neki upravljač koji vuče konce, niti je to njezin razum jer ga ne posjeduje kao životinja. Bog sam usađuje svrhovito djelovanje nerazumnih bića kroz prirodnu težnju kao sastavnog dijela naravi prirodnih bića (Stute, 2019, 6), on se tako postavlja kao umni čimbenik koji pokreće nerazumno biće prema nekoj svrsi, ovo je očigledno kada Toma kaže da „narav djeluje radi određene svrhe zato što je usmjerava neki viši djelatnik, sva se prirodna zbivanja nužno moraju svesti na Boga kao na svoj iskonski uzrok“ (*Sth.* I-II, q. 2, a. 2. cor. 1).

No, ovdje se postavlja jedno važno pitanje, zašto na kraju krajeva stvari djeluju prema nekoj svrsi, točnije koja je svrha svrhovitog djelovanja prirodnih bića koja su nerazumna. Drugim riječima, koji je smisao njihovog svrhovitog djelovanja u pogledu same svrhovitosti kao takve? Ovdje također Toma ne vidi nikakav problem, za njega svrhovito djelovanje samih stvari znači da one putem svojeg svrhovitog djelovanja teže prema Bogu. Valja se zapitati kako je to moguće, nije li jednostavnije pretpostaviti da idu prema svojim svrhama zadanim od strane

njihove naravi, te da je to konačan vidik njihova djelovanja? Odgovor se nalazi dublje, u samoj metafizičkoj naravi prirodnih bića za koju znamo da je sastavljena kao složenica od tvari i oblikovnice, odnosno od mogućnosti i zbiljnosti. Kada Akvinac u petom putu kaže da prirodna bića „svagda ili vrlo često djeluju na isti način kako bi postigla ono što je najbolje“ (*Sth.* I, q. 2, a. 3, cor.). Možemo zaključiti da u pogledu svoga razvoja teže prema maksimalnom razvoju svojih mogućnosti, odnosno da u potpunosti aktualiziraju svoju oblikovnicu. Ovo je očigledno ako pogledamo razvoj nekog prirodnog bića prema punoj, zreloj i ostvarenoj jedinki svoje vrste, drugim riječima ovdje se događa gibanje kao potpuno ostvarivanje mogućnosti kroz zbiljnost oblikovnice, te kao što smo imali prilike malo prije vidjeti Boga kao djelatnog uzroka i stvaranja same oblikovnice ali i tvari čiji je on Stvoritelj (Stute, 2019, 7). Ono najbolje kao ostvarivanje vlastite svrhe u pogledu aktualiziranja vlastitih mogućnosti je očito kod Tome kada kaže:

Dobro je, naime, nešto po tome što je predmet težnje. A svako biće teži za svojim savršenstvom. Savršenstvo pak i oblikovnica učinak su stanovite sličnosti s djelatnikom, jer svaki djelatnik proizvodi sebi slično. Stoga je sam djelatnik predmet težnje i ima obilježje dobra, jer težnja ide za tim da se postigne udioništvo u njegovoj sličnosti. Budući da je Bog iskonski tvorni uzrok svega, očito je da mu pristaje obilježje dobra i predmeta težnje.“ (*Sth.* I, q. 6, a. 1, cor.).

Te na drugom mjestu: „Budući da je dobro ono za čim sve teži, a to ima obilježje svrhe, očito je da dobro uključuje pojam svrhe. Vidimo, naime, da je ono što je prvo u uzrokovanju posljednje u uzrokovanome“ (*Sth.* I, q. 5, a. 4, cor.). Drugim riječima, svako prirodno biće teži prema svome savršenstvu, te je svako biće savršeno u onoj mjeri u kojoj je zbiljsko.²¹ No, pošto je Bog za Akvinca izvor svakog prirodnog uzrokovanja, jer je tvorac ne samo tvari kao mogućnosti, nego i oblikovnica prirodnih bića, čime je i njihov djelatni uzrok, dolazimo do zaključka da je izvorno i iskonsko počelo sviju prirodnih bića i njihovih svrha.²² Savršenstvo prema kojim prirodna bića teže se ovim putem očituje kao „sličnost s Božjim savršenstvom i dobrotom. Iz toga slijedi da je Božja dobrota svrha svega“ (*Sth.* I, q. 44, a. 4, cor.), te „sva bića teže za Bogom kao svojom svrhom kad teže za bilo kojim dobrom, bilo umskom težnjom, osjetilnom ili naravnom koja se odvija bez spoznaje. Naime, svaka se stvar pojavljuje u vidu nekog dobra i poželjna je samo ukoliko ima udjela (*participat*) u sličnosti s Bogom“ (*Sth.* I, q. 44, a. 4, cor. 3).

²¹ Detaljnije vidi *Sth.* I, q. 5, a. 1, cor.

²² Detaljnije vidi *Sth.* I, q. 44, a. 4, cor. 4

Dakle, Bog se postavlja kao izvorni uzrok, ali i uzorak prema kojem On i stvara oblikovnice prirodnih bića koje na određen način poprimaju sličnost sa Bogom koji je *actus purus*, te kao takav stvara putem sličnosti.²³ Pošto narav kao takva djeluje prema nekoj svrsi kao svojoj savršenosti nužno je da ona svoj temelj pronalazi u Bogu, jer je on njezin tvorac budući da je stvorena od strane Boga, a kao takva je kontingentne naravi, odnosno ona u sebi posjeduje primjesu mogućnosti i zbiljnosti, te ju kao takvu nužno moramo svesti na pojam jednog apsolutno zbiljskog i aktualnog Stvoritelja kojemu je kroz stvaranje sebi sličnoga na određen način „cilj“ priopćiti samoga sebe stvorenim bićima, odnosno priopćiti svoje Dobro u obliku zbiljnosti koja se očituje kao savršenstvo bića prema kojima ona teže zbog usadene im prirodne težnje, ta savršenost njima predstavlja njihovo najveće dobro putem kojega se mogu približiti svome Uzroku, te ga na i na taj način i oponašaju, bivajući aktualna, uz još jedan čin, a to je čin stvaranja drugoga koji je očigledan u razmnožavanju prirodnih bića, jer tada stvaraju sebi slično, dajući im zbiljnost, kao što i Bog stvara sebi slično dajući prirodi vlastitu zbiljnost.

5.4. Svrha i čovjek

Na koncu, okrenemo li se ka čovjeku i pitanje o njegovoj svrhovitosti možemo misliti kako smo već odgovorili na to pitanje. Možemo pokušati protumačiti svrhovitost u ljudi navođenjima svrhovitosti u prirodi, odnosno mogli bismo reducirati ljudsku svrhovitost na nužnu metafiziku uzročnih odnosa. Drugim riječima lagan odgovor na pitanja ljudske svrhovitosti bi bio taj da se prepozna uzročnost u našem djelovanju, te da ga se protumači Tominim petim putem, jer ipak svaki uzročni niz mora imati kraj koji se očituje kao svrha kronološki. Ali taj kraj kao svrha realno leži kao aktualnost prva u uzročnom nizu. Ovim površnim tumačenjem ljudske svrhovitosti reducirali bismo čovjeka samo na njegovu uzročnost, te isto tako sveli objašnjenje njegove svrhovitosti na princip uzroka i uzročnosti kao što smo napravili u poglavlju o svrhovitosti u prirodi.

No čovjek koliko je dio prirode toliko i nije njezin dio (Žagar, 2020, 42). Čovjek se od prirode razlikuje uvelike u tome što je osoba, drugim riječima za Tomu se čovjek razlikuje od ostatka prirode po tome što je „gospodar svojih čina“ (*Sth.* I-II, q.1, a.1, cor.), te što sam sebe privodi nekoj svrsi i to „zahvaljujući slobodnom rasuđivanju koje je <odličje volje i razuma>“ (*Sth.* I-

²³ Detaljnije vidi: Relja, 2016, 13 i *Sth.* I, q. 44, a. 3, cor.

II, q.1, a.2, cor.). Drugim riječima čovjek pošto je na jedan način dio prirode sve svoje radnje izvodi radi neke svrhe jer „sva bića koja izvode neku radnju, nužno to čine radi neke svrhe“ (*Sth.* I-II, q.1, a.2, cor.). No dio koji čovjeka razlikuje od prirode je taj što on slobodno putem volje i razuma odlučuje o svrhama koje želi ostvariti, zato Toma kaže da čovjek gospodari svojim činima jer za razliku od prirode koja je u izvođenju svojih radnji i svojih svrha ograničena i uvjetovana svojim naravima, odnosno oblikovnicama koje su usmjerene putem prirodne težnje ili *appetitus naturalis* od strane Boga kao umnog čimbenika koji ih stvara i usmjeruje prema njihovim ciljevima, čovjek nema takvog ograničenja i to zbog posjedovanja razuma i volje. Oni su ti koji ga čine radikalno drugačijim od ostatka nerazumne prirode. Ovo je očigledno kod Tome kada kaže:

A nerazumna bića teže za nekom svrhom na temelju prirodne naklonosti, pokrenuta u izvjesnom smislu od drugih bića, a ne sama po sebi. Budući da ne dokučuju pojam svrhe, ne mogu ništa usmjeriti prema svrsi, nego ih druga bića usmjeruju prema njoj. Naime, kao što je prije pokazano, cjelokupna nerazumna priroda odnosi se prema Bogu kao što se neko oruđe (*instrumentum*) odnosi prema stručnjaku (*agens principale*). Iz toga slijedi da je posebna odlika razumnog bića da teži za nekom svrhom, i to u tome smislu da samo sebe pokreće odnosno privodi svrsi, dok je nerazumnom biću svojstveno da ga neko drugo biće pokreće, odnosno privodi k cilju, bez obzira zapažaju li taj cilj, kao životinje, ili ga ne zapažaju, kao bića kojima potpuno nedostaje spoznaja (*Sth.* I-II, q.1, a. 2, cor.).

Vidimo kako se čovjek u pogledu svrhovitosti može misliti dvojako, jednom kao dio prirode koja svakako djeluje. Samim time čovjek uvijek u djelovanju ide prema nekoj radnji, kako smo vidjeli kada Toma kaže da sve što djeluje čini to radi neke svrhe, odnosno ovdje djeluje nužnost postojanja svršnog uzroka jer ako ga ne bi bilo, pošto je on glavni i prvi među uzrocima, ostalih uzroka ne bi ni bilo, niti bi se mogao postići neki učinak (*Sth.* I-II, q.1, a. 2, cor.). No, dio koji ga razlikuje od takvog prirodnog djelovanja je taj što on prema svrhama djeluje slobodno putem razumske težnje odnosno volje i razuma, kao gospodar svojih čina (*liberum arbitrium*) (Šestak, 2018, 52).

Priroda djeluje na temelju spomenute prirodne težnje koja je usmjerena od nekog drugog razumskog djelatnika, tj. Boga. Volja je ta kod čovjeka koja ga privodi ka nekoj svrsi jer je ona ta koja „teži za nekom svrhom i dobrom“ (*Sth.* I-II, q.1, a.1, cor.), te ju možemo definirati kao određenu duhovnu moć koja „stoji u intencionalnom iskoraku, u načelnoj mogućnosti prema svemu onom što jest, i to pod sasvim određenim vidikom (*secundum quid*), a to je dobro“ (Šestak, 2018, 53). Drugim riječima, sve čovjekove radnje koje se očituju kao proizvod njegova

slobodnog rasuđivanja su usmjerene prema nekoj svrsi zbog naravi same volje koja je usmjerena prema nekoj svrsi i dobru, koje je pak prepoznato od strane razuma, drugim riječima svrhovitost radnji kod čovjeka se očituje kao nužnost razumske težnje. Ovakve radnje Toma naziva *actus humanae* ili ljudski čin koje se očituju kao specifično ljudske, odnosno radnje čovjeka kao čovjeka, ukoliko su te radnje proizvod čovjeka koji je gospodar svojih čina što je plod ljudskog razuma i prikladne mu volje koja teži prema nekoj svrsi i dobru. Sve ostale radnje koje ne spadaju pod ovaj kriterij Akvinac naziva *actus hominis* ili čin čovjeka, to su sve radnje koje ne pripadaju čovjeku ukoliko je čovjek, odnosno to su sve radnje koje se događaju prirodnom nužnošću, kao što su refleksi ili instinktivne radnje (Žagar, 2020, 92-94.). Vidimo kako se svrhovitost djelovanja kod prirode ali i kod čovjeka uspostavlja kao „univerzalno načelo jer se ona pokazuje kao nužnost djelovanja svih bića, a ne samo kod čovjeka“ (Šestak, 2018, 57).

Pošto smo uspostavili općeniti prikaz svrhovitosti kod čovjeka potrebno je zaći dublje u način djelovanja ljudskih svrha kod Akvinca. Naime vidjeli smo da čovjek poput ostatka prirode djeluje svrhovito, ali da je to djelovanje slobodno i razumno. Drugim riječima, vođeno je razumnom voljom koja je specifična za čovjeka putem koje je on gospodar svojih čina, čovjek putem nje sam sebe privodi svojoj svrsi (*Sth.* I-II, q.1, a.2, cor.). No potrebno je ovdje razlučiti prema kakvim to svrhama čovjek sebe privodi i zašto, drugim riječima ako čovjek slobodno sebe vodi prema svrhama zbog svoje volje koja teži prema svrsi i dobru postoji li neka konačna svrha kod čovjeka kao što smo zaključili da postoji u bićima bez razuma u prirodi? Na našu sreću Toma nam ni ovdje nije ostao dužan te možemo vidjeti kako se u još jednoj sličnosti čovjeka sa prirodom i ovdje očituje jedna konačna svrha, naravno do koje čovjek dolazi na drugačiji način.

Jedan argument u prilog ovoj ideji smo već spomenuli, a to je taj da u svakom uzročnom nizu mora postojati svršni uzrok koji se postavlja kao ontološki prvi, ali kronološki zadnji, bez kojega ne bi ni bilo samog uzročnog niza, te se ne bi moglo niti poći, odnosno djelovati na neki određeni način, drugim riječima svršni uzrok ili svrha se postavlja kao pokretač gibanja iz mogućnosti u zbiljnost. U kontekstu govora o prirodnom djelovanju i mnogobrojnim događajima u njoj svaki od tih uzročnih nizova mora imati određeni svršni uzrok, ali kada pogledamo općenitu razinu sviju uzročnih nizova također mora postojati jedan iskonski uzrok ili svrha koji je začetnik gibanja sviju uzročnih nizova (Oliver, 2013, 859-862). Pošto je čovjek dio prirode ovo vrijedi i za njega, mora postojati jedan iskonski uzrok koji je začetnik gibanja svakog uzročnog niza koje čovjek čini, u pogledu mnogobrojnih svrha kao određenog sustava

koji spada u okvir prirode također se postavlja jedan izvorni uzrok ili svrha, koju ovim putem možemo nazvati Tominim riječima kao konačna svrha (Runggaldier, 2001, 9.).

Drugi oblik argumenta možemo pronaći kod Tome kada kaže:

A postoje dva sustava svrhovitosti, to jest sustav svrha u nakani i sustav svrha u izvedbi. U oba slučaja mora postojati neki iskonski začetnik. Jer ono što je prvotno u sustavu nakane, to je na neki način poticajno počelo ljudske težnje. Kad ne bi bilo toga počela, težnju ne bi ništa privlačilo. Isto tako, počelo izvedbe je početni čin neke radnje. Kad ne bi bilo toga počela, nitko ne bi ništa počeo raditi. No počelo je ljudske nakane neka konačna svrha, kao što je počelo ljudske izvedbe prvi čin koji ostvaruje svrhu. Kao što je rečeno, ni u jednom smjeru nije moguće ići u beskraj, jer kad ne bi bilo konačne svrhe, ne bi čovjek ni za čim težio, niti bi ikoja radnja završila, niti bi se nakana ikada smirila. A kad ne bi bilo prvoga čina na putu ostvarenja svrhe, nitko ne bi počeo raditi, niti bi mu ikada završilo istraživanje (*consilium*), nego bi se išlo u beskraj (*Sth. I-II, q.1, a.4, cor.*).

Ovaj ulomak Tominog teksta pokazuje da konačna svrha kao takva mora postojati, ne samo zbog ontološke nužnosti koja uvjetuje svaki uzročni niz i svrhovito djelovanje, nego i sami smisao specifično ljudskog djelovanja. Ono kao takvo za Tomu ne bi imalo nikakvog smisla, jer čovjek ne bi prema ničemu težio, odnosno došli bi do razine besmislenosti koja bi dovela do toga da se težnja ljudske volje za svrhom i dobrom nikada ne bi ispunila, drugim riječima nikada ne bi došlo do ostvarenja svršnog uzroka, a samim time ne bi došlo do aktualiziranja oblikovnice (Raguž, 2012, 83). Vidimo kako se u oba prikaza argumenta postojanja konačne svrhe kao iskonskog uzroka ne samo svakog uzročnog niza u prirodi čiji je čovjek dio, nego i u specifično ljudskom djelovanju putem svrhe koja teži prema svrsi i dobru očituje intelektualna fobija od beskonačnog regresa kojeg Akvinac dijeli sa Aristotelom. No ono je odličan primjer logičke i ontološke nužnosti iskonskog uzroka koji se ovdje postavlja kao konačna svrha. Sada nam valja opisati što je to za Tomu ta konačna svrha, kako se ona očituje u čovjekovom svrhovitom djelovanju, kako joj čovjek pristupa, te koji je krajnji rezultat ispunjenja konačne svrhe.

Čovjekova konačna svrha

Nakon što smo zaključili da u kontekstu govora o svrhovitosti kod čovjeka postoji konačna svrha koja je uvjet svrhovitog djelovanja prirode ali i čovjeka potrebno je vidjeti kako se ona očituje kod čovjeka. Naime, za Akvinca se djelovanje svakog bića očituje u težnji prema vlastitom savršenstvu, odnosno usavršavanju vlastite oblikovnice, tj. ispunjenju vlastitih mogućnosti putem razvitka, ovo je vođeno težnjom prema konačnoj svrsi koja se kod čovjeka

očituje kao neka konačna svrha koju on slobodno odabire te koja „predstavlja savršeno dobro i dopunu vlastitoga bića“ (*Sth.* I-II, q.1, a.5, cor.), vidimo kako čovjek ima mogućnost odabrati za sebe neku svrhu koja mu predstavlja vidik konačne svrhe, te koja bi ga trebala do kraja ispuniti, odnosno ostvariti. Za Tomu ova konačna svrha može biti samo jedna jer volja teži samo za jednim po svojoj naravi, a to su svrha i dobro koji su izmjenični pojmovi. Ovakva konačna svrha se predstavlja kao ona koja leži u pozadini sviju ljudskih radnji koje su usmjerene prema nekoj svrsi, te u težnji prema svim svrhama koje čovjek poima da su mu konačne svrhe ili ga privode do neke konačne svrhe, za Tomu se to pokazuje iz dva razloga:

Prvo, čovjek teži za svakom stvari zato što je dobra (*sub ratione boni* = pod vidom dobra). Ako ta stvar ne predstavlja savršeno dobro, u čemu se zapravo sastoji konačna svrha, onda je nužno da je priželjkuje kao nešto što vodi savršenom dobru, jer početak neke radnje svagda teži za njezinim dovršenjem, kao što vidimo kako u prirodnim događajima tako i u onima kojih je izvor ljudsko umijeće. Stoga svaki početak na putu savršenstva ima u vidu vrhunac savršenstva koji se postiže po konačnoj svrsi, Drugo, uloga konačne svrhe u privlačenju ljudske težnje slična je ulozi iskonskog začetnika u ostalim vrstama gibanja. A jasno je da drugi pokretači začinju gibanje samo ako ih na nj potakne iskonski začetnik (*Sth.* I-II, q.1, a.6, cor).

Vidimo kako je konačna svrha ne samo ona koja bi trebala ispuniti čovjeka do kraja, odnosno zadovoljiti težnju njegove volje koja po naravi teži prema svrsi, nego je ona preuzima ulogu začetnika uzročnih nizova u svim gibanjima koji teže prema svrhama. Drugim riječima Tomina konačna svrha poprima ne samo metafizičko-ontološki okvir tumačenja stvarnosti u pogledu uzroka i gibanja, nego i zadovoljava egzistencijalno pitanje o svrsi ljudskoga života pošto predstavlja njegovo konačno i potpuno savršenstvo, odnosno njegovo dovršenje kao najveće dobro koje čovjek može postići.

No, ovdje se postavlja jedan problem koji proizlazi iz očiglednosti ljudske volje koja je slobodna i razumna. Naime čovjek pošto je slobodan u svojoj potrazi za konačnom svrhom nije poput nerazumne prirode nužno usmjeren prema jednoj konačnoj svrsi, nego može odabrati bilo koju ako ju prepoznaje kao svoje dobro, jer ipak volja teži prema nekoj svrsi i prema dobru. Toma polazi od ove iskustvene činjenice i kaže da u pogledu potrage za konačnom svrhom ljudi općenito priznaju želju za ispunjenjem u pogledu konačne svrhe, ali ne postižu slaganje oko toga u čemu se ona nalazi, odnosno što je točno ona.²⁴ Dakle, iako je postavljena logička nužnost postojanja jedne, konačne svrhe koja treba zadovoljiti težnju ljudske volje ipak se

²⁴ Detaljnije vidi *Sth.* I-II, q.1, a.7, cor.

događa to da zbog slobode odlučivanja i gospodarenja nad svojim činovima čovjek u kolektivnom smislu ne može doći do zajedničkog dogovora oko toga što je to i koja bi to trebala biti konačna svrha. Krenimo stoga ka razlučivanju poimanja konačne svrhe i koja bi to konačna svrha trebala biti po Akvincu (Žagar, 2020, 41-43; 49-59).

Toma u drugoj kvestiji prvog dijela drugog dijela svoje *Sume teologije* pristupa pitanju oko čega se sastoji čovjekova konačna svrha. Kroz osam potpitanja koje slijede navedeno pitanje Evanđeoski naučitelj se upućuje kroz možemo ih tako nazvati „najpopularnije“ izbore ljudi u pogledu konačne svrhe, tj. oko onoga što ljudi najčešće biraju za svoju konačnu svrhu ili kao svoje najveće dobro prema kojem usmjeruju svoje djelovanje kako bi ga ostvarili na neki način. Konačne svrhe koje ovdje Toma analizira te se upituje da li je moguće da su one na neki način konačna svrha jesu: bogatstvo, časti, glasovitost, tj. slava, vlast, tjelesno dobro, požuda, razna duševna dobra, te na kraju općenito prikazana i mnogobrojna dobra koja se čovjeku mogu ponuditi na izbor.²⁵ Koristeći se svim navedenim zaključcima koje smo imali prilike vidjeti Toma dolazi do toga da nijedno kontingentno dobro, te kao takvo ne može ispuniti čovjeka do kraja koji je i sam stvoren, odnosno potrebno je nešto što je čista zbiljnost ili *actus purus*, jedino takva zbiljnost kao dobro može u čovjeku ispuniti njegovu težnju za konačnom svrhom koja se nalazi u pozadini svih njegovih radnji i pokreta prema svrhama. Drugim riječima, sva ova dobra čovjeka usrećuju odnosno pružaju mu djelomično ispunjenje, no najveće ispunjenje odnosno najveću sreću koju Toma naziva blaženstvo stvorena dobra nisu čovjeku u stanju dati.

Sreća kao blaženstvo se također i postavlja kao nešto potpuno drugačije od svakodnevnog sreće. Naime, sreća se događa kada se ispuni konačna svrha, te ju možemo izjednačiti sa pojmom svrhe, „jer svrha i sreća praktički su ista stvarnost, jer svrhovito djelovanje podrazumijeva djelovanje poradi nekog dobra ili sreće, bilo stvarne ili prividne“ (Žagar, 2020, 49). Odnosno, potraga za svrhom se postavlja kao intrinzična potraga za savršenom srećom, one su izmjenični pojmovi, te se Tomina kvestija od čega se sastoji čovjekovo blaženstvo tiče onoga od čega se sastoji prava ljudska sreća. Akvinac stoga razlikuje naravnu sreću do koje se može doći u ovome svijetu, i to na načine koje smo naveli iznad, ali nas ti vidovi sreće nikada neće do kraja usrećiti s obzirom na težnju naše volje koja potrebuje nešto više, odnosno potrebna je neka nadnaravna ili savršena sreća (Žagar, 2020, 53-54). Toma također razlikuje objektivnu sreću koja se odnosi na ono što nas usrećuje, te subjektivnu sreću kao način na koji smo sretni (Žagar, 2020, 53). Potrebno je stoga vidjeti što je za tomu sreća u svom punom smislu, odnosno koja je to ispravna

²⁵ Detaljnije vidi *Sth.* I-II, q. 2.

objektivna sreća, te kakva je to ispravna subjektivna sreća koja se očituje u navedenoj nadnaravnoj ili savršenoj sreći.

Spomenuli smo prije da Akvinac polazi u pogledu čovjekove svrhovitosti odnosno sreće od osobe kao svoga temelja, drugim riječima on polazi od hilemorfističkog tumačenja čovjeka kao supstancijalno sastavljenog od tvari, tj. ljudskog tijela i prikladne mu oblikovnice, a to je njegova duhovna duša, te svih joj pripadnih sposobnosti i moći. Subjektivna sreća u ovom pogledu mora biti posjedovana od strane čovjeka kao osobe, ona ga mora ispunjavati potpuno (Raguž, 2012, 82), bez ukidanja nekog od njegovih sastavnih dijelova, te kao takva mora biti stvorena zbog same naše stvorenosti, tj. kontingentnosti, dok se s druge strane mora očitovati kao djelovanje i to u ontološkom pogledu, naime djelovanje takvo gledano znači ostvarenje sviju mogućnosti koje prate neko biće, a za Tomu je to ostvarenje prvo očito u njegovom specifičnom djelovanju koje proizlazi iz savršenosti i zbiljnosti oblikovnice o čemu smo više puta govorili. Savršena sreća se dakle gleda kao savršeno ispunjenje sviju ljudskih mogućnosti koje joj pripadaju, te ga Akvinac razumije kao „prvo od svi savršenosti samog djelatnog subjekta: kao širenje njegove nutarnje aktualnosti“ (Žagar, 2020, 59). Ovo je očigledno u *Sumi teologije* I-II, q.3, a. 2 kada Toma kaže da:

Svaka je stvar savršena onoliko koliko je zbiljska, jer ono što je moguće još uvijek je nesavršeno. Sreća se, stoga, mora sastojati u čovjekovoj konačnoj zbiljnosti. Jasno to znači da je djelatno biće; doista Aristotel govori o djelovanju kao *drugotnoj zbiljnosti* (*actus secundus*). Jer ono što je već zbiljsko biće time što ima formu može ipak biti samo potencijalno aktivno, kao što je to čovjek koji ima znanje, a nije djelatatan u svom području proučavanja. To je razlog zašto Aristotel, i u drugim stvarima, kaže da je sve radi svoga djelovanja. Stoga čovjekova sreća treba biti djelovanje (Žagar, 2020, 59).

No, ovakav vidik konačne sreće u načinu navedene djelatnosti može pružiti jedino Bog koji se postavlja kao apsolutno savršeno i aktualno biće koje je uvjet svake mogućnosti, a samim time i kao oslonac ljudske potrage za savršenom srećom. Čovjek kao ograničeno biće ne može pronaći sreću u izvanjskim, ograničenim dobrima, koja su poput njega stvorena, apsolutna sreća mora biti unutarnja na način koji će ga aktualizirati kroz vidik gore navedene djelatnosti kao aktualiziranja sviju njegovih potencija, odnosno koja će ga do kraja usavršiti. Ovo se jedino može ispuniti u djelatnosti gledanja Boga koje se može opisati kao jedincata, trajna i vječna radnja, tako što u motrenju „um uprisutnjuje Boga čime je volja osposobljena težiti za Bogom, <kretati se>, te se uživajući smiruje u postignutoj svrsi“ (Raguž, 2012, 88). Vidimo još jednom kako se Bog postavlja kao odgovor na problematiku ljudske svrhovitosti na više načina, jednom

kao odgovor na pitanje svrha općenito tako što je njih iskonski začetnik, kao prvi i apsolutni svršni uzrok koji je odgovoran za uzročnost u metafizičkom smislu koja dalje omogućava ljudsko djelovanje kao takvo, no On se i ovdje pronalazi kao jedna i osobna svrha jer se čovjek uspostavlja kao osoba, tj. kao slobodno i razumno biće koje putem svojeg razuma i volje slobodno traži svoju konačnu svrhu čiji je On krajnji cilj, u metafizičkom-ontološkom i potpuno osobnom smislu kao apsolutna sreća i izvor svakog savršenstva.

ZAKLJUČAK

U ovom radu izložen je nauk o svrhovitosti Tome Akvinskog. Naime, riječ je o teleološkoj misli koja je sveobuhvatna, odnosno kojazahvaća cijelu stvarnost. No, osim što smo izložili kako je Toma Akvinski razumio svrhovitost pokušali smo apostrofirati značaj Tominog poimanja svrhe za čovjeka današnjice. No da bi odgovorili na pitanje kako je Toma Akvinski razumio svrhovitost svega što jest bilo je nužno istraživanje započeti s nekoliko preliminarnih pojmovnih napomena i kratim osvrtom na početke teleologije. Tako smo u prvom poglavlju rada izložili i pobliže odredili temeljne pojmove, odnosno svrhu, svrhovitost, teleologiju i uzrok. Svrhu smo odredili kao „ono poradi čega je što“, tj. kao ono „poradi čega“ je što. Svrhovitost smo odredili kao svrsi usmjereno djelovanje cjelokupne stvarnosti, tj. svega što djeluje na bilo koji način. Zatim smo utvrdili da teleologija istražuje i pokušava objasniti „zašto“ je stvarnost kao takva svrhovita. Na koncu smo pojam uzroka izjednačili s tumačenjem „zašto“ neke stvari, tj. istaknuli smo da je uzrok kao takav potreban kako bismo u potpunosti objasnili neko biće ili događaj. U drugom dijelu prvog poglavlja ukratko smo opisali početke teleološke misli, te smo stekli uvid o tome da su antički filozofi, a poglavito Platon i Aristotel prvi iznijeli teleološke nauke. Konačno, utvrdili smo da je za upoznavanje Akvinčevog poimanja svrhovitosti ponajprije potrebno detaljnije izložiti Aristotelov nauk o prvim uzrocima.

Stoga smo u drugom poglavlju rada izložili Aristotelov nauk o prvim uzrocima. Riječ je o četiri uzroka: tvarnom, oblikovnom, tvornom i svršnom koji zajedno predstavljaju više načina tumačenja uzroka. Tako smo uočili da se tvar ili tvorni uzrok nekog bića prepoznaje kao mogućnost njegova postojanja, dok se oblikovni uzrok očituje kao zbiljnost ili aktualnost koja je odgovorna za zbiljsko postojanje bića. Način na koji neka stvar prelazi iz stanja mogućnosti u stanje zbiljnosti, odvija se pomoću tvornog uzroka koji je odgovoran za ozbiljenje bića. Tvorni uzrok je sam u stanju zbiljnosti kada izvodi stvar iz mogućnosti u zbiljnost, te je za Aristotela na ovakav način tvorni uzrok izjednačen sa oblikovnim jer samo ono što je u stanju zbiljnosti može započeti gibanje kao prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost. Konačno, svršni uzrok Aristotel je odredio kao „ono poradi čega“ je nešto, te kao takav predstavlja kraj gibanja neke stvari, odnosno njezinu zbiljnost. Ovdje se još jednom događa izjednačenje svršnog s oblikovnim uzrokom jer se oblikovnica kao zbiljnost stvari postavlja kao njezina svrha, odnosno kao zbiljnost prema kojoj gibanje neke stvari teži.

U trećem poglavlju istražili smo kako Akvinac poima uzroke, te smo zaključili da se Toma uvelike oslanja na Aristotelovo tumačenje uzroka.. Ipak, Akvinac nije samo preuzeo

Aritotelovu misao već ju je i produbio pa smo stoga u četvrtom poglavlju rada iznijeli neke bitne razlike između Tomina i Aristotelova poimanja uzroka. Vidjeli smo da Toma za razliku od Aristotela ne smatra da je oblikovni uzrok najvažniji, odnosno da je oblikovnica svrha svake stvari kao njezina zbiljnost. Drugim riječima Akvinac ne smatra da je oblikovnica kao bit posljednja stvarnost. On ne postavlja supstanciju kao zadnju zbiljnost koja je kod bića očituje kao njihova supstancijalna forma, odnosno kao njihova bit. Za razliku od njega Toma ide dalje od biti kao supstancije koja određuje postojanje nekog bitka na neki način, te razdvaja supstanciju kao „ono što jest“ na dva dijela, „ono što“ kao bit koja je sposobno postojati na neki način, te ono „jest“ koje se kod njega očituje kao akt bivstvovanja neke supstancije. Ovakva dva vidika supstancije su njezini konstitutivni načini postojanja, te su neodvojivi jedni od drugih. Pošto svrha svake stvari nije njezina oblikovnica kao što je to kod Aristotela, Toma potrebuje nešto drugo kao krajnji vid stvarnosti. Za njega je to bitak kao takav, odnosno bitak sam kojemu je njegova bit njegov bitak koji se kod Akvinca prepoznaje kao Bog, a samim time kao krajnja zbiljnost preuzima ulogu zbiljnosti prema kojoj sve stvari koje su u stanju mogućnosti putem gibanja teže. Odnosno, Bog kao bitak je svrha sviju stvari, ne samo pojmovno nego i ontološki, te je također kao takav i konačan uzrok svega što na neki način jest.

Nakon što smo uvidjeli koje su razlike Aristotelovih i Tomih uzroka, te kako se svrha i svrhovitost u njima očituje bilo je potrebno proučiti kakav je značaj same svrhovitosti. Na tom tragu smo argumentirali u prilog teze da je Akvinčev nauk o svrhovitosti i cjelovit i značajan kroz četiri tematiziranja neodvojiva od nauka o svrhovitosti. Naime, kroz ukazivanje na Akvinčevo tzv. proširenje od prvog do Prvog uzroka, preko ukazivanja veze svrhe i dobra, te konačno ukazivanjem na vezu između svrhe i prirode i svrhe i čovjeka. Uvidjeli smo kako je Akvinčev Prvi uzrok za razliku od Aristotelovog prvog uzroka nije jednak na razini bivstvovanja sa ostatkom stvarnosti jer ga Toma opisuje kao Boga koji se postavlja kao Čisti akt, odnosno kao bitak sam koji nema biti koja bi ga ograničila. Kao takav on je odgovoran za zbiljnost, ne samo materije nego i formi koje određuju tvar na način supstancijalnog postojanja, te se postavlja kao konačna svrha i prvi uzrok svakog bića što nastaje od nekog aktualnog tvornog uzroka putem prijelaza iz mogućnosti u zbiljnost. Stoga možemo zaključiti da stvorena bića sudjeluju na bitku Prvog uzroka koji se izjednačuje sa njihovim pojedinačnim dobrom jer kao takva posjeduju svrhovitost u vidu gibanja prema savršenstvu vlastitog bivstvovanja kako bi što više bili nalik na Boga iz čega također proizlazi preslika Božjeg djelovanja putem proizvodnje drugih bića kako bi sudjelovali na činu djelovanja iz kojega su i nastali.

Nadalje, značaj svrhovitosti u prirodi uočili smo u Tominom petom putu. Peti put polazi od upravljanja stvarima koji proizlazi iz ontološke strukture samih bića koja djeluju ali i samih uzroka, te kroz njima usađeni *appetitus naturalis*, koji se očituje kao određena težnja nerazumnih bića koja djeluju radi nekog cilja. Tako je postalo razvidno da je cjelokupno svrhovito djelovanje prirode uređeno od Boga kao iskonskog uzroka cjelokupne stvarnosti koji usađuje svrhovito djelovanje kroz prirodnu težnju. Kod čovjeka svrhovitost se očituje na radikalno drugačiji način negoli je to slučaj kod prirode. Iako čovjek i priroda teže prema istome, što je Bog, za čovjeka ovaj pokret prema svrsi nije uvjetovan od Boga kroz *appetitus naturalis*, čovjekov pomak prema njegovoj konačnoj svrsi je slobodan, te kao takav čovjek može odabrati svoju konačnu svrhu. No, zbog čovjekove ontološke strukture njegov konačan cilj i svrha za Tomu je uvijek Bog koji se jedini postavlja kao čovjekovo apsolutno savršenstvo. Čovjek za Tomu iako je slobodan u svojem odabiru svrhe ne može pronaći potpuno savršenstvo u stvarima koje su ograničene naravi jer je samo jedno biće po svojoj naravi savršeno, a to je za Akvinca Bog u kojem se jedinom čovjek smiruje. Zaključujemo stoga da se kod čovjeka pojavljuje težnja za savršenstvom koju možemo prepoznati u njegovoj ontološkoj strukturi stvari i oblikovnice, odnosno njegovoj naravi koja teži prema svojem savršenstvu. Ova se težnja za savršenstvom prepoznaje kao čovjekova svrhovitost, odnosno težnja za konačnom svrhom koja će ga do kraja ispuniti i usavršiti sve mogućnosti njegova bića. Jedina konačna svrha koja može preuzeti tu ulogu kod čovjeka je Bog koji se kod Akvinca prepoznaje kao izvor i uvjet svakog savršenstva, a samim time i kao ključ ljudske sreće i blaženstva.

LITERATURA

- Akvinski, Toma (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Akvinski Toma (1996). O počelima naravi. U: Isti. *Opuscula philosophica*. Sv. 2. Zagreb: DEMETRA.
- Akvinski, Toma (). *Suma protiv pogana*. Zagreb:
- Akvinski, Toma. *Summa theologiae*. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Aristotel (1987). *Fizika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (1992). *Metafizika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aurelije, Augustin (2010). *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Balabanić, Josip (2012). Teleologija. U: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon* (str. 1148-1150). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža
- Barnett, Doris (1935). *The appetitus naturalis in the philosophy of st. Thomas Aquinas* (Magistarski rad). Loyola University Chicago.
- Gilson, Etienne (1995). *Uvod u kršćansku filozofiju*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Gothelf, Allan (1976). Aristotle's conception of final causality, *The review of metaphysics*, 30 (2), 226-254.
- Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije: Aristotel: Sučeljavanje*. Vol. VI. Zagreb: Naklada Jurčić
- Martin, C.F. J. (2004). Aristotle and Aquinas on the teleology of parts and wholes, *Topicos*, 27, 61-72.
- Novina, Marina (2021). *Pitanje kozmosa*. Zagreb: Naklada Breza.
- Novina, Marina (2019). *Suvremena kozmologija i filozofija. Treba li suvremena kozmologija filozofiju?* Zagreb: Naklada Breza.
- Novina, Marina, Stanković, Nikola (2018). Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku. *Obnovljeni život*, 73 (2), 153–167.

- Okeke, Nicholas O. (2016). *Finality in the conception of human happiness and common good*. Dominican institute of philosophy and theology, Ibadan.
- Oliver, Simon (2013). Aquinas and Aristotle's teleology. *Nova et vera*, 3, 849-870.
- Owens, Joseph (1968). Teleology of nature in Aristotle, *The Monist*, 52 (2), 159-173.
- Pasnau, Robert (2004). *Thomas Aquinas on human nature*. University of Colorado at Boulder.
- Raguž, Ivica (2012). O nekim vidovima teorije sreće Tome Akvinskog. U: Gavrić, Anto, Ivan Šestak, (ur.), *Veritas vitae et doctrinae: U potrazi za istinom o čovjeku i Bogu: Zbornik u čast Hrvoje Lasića, OP* (str. 81-95). Zagreb: Denona.
- Relja, Hrvoje (2009). Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela. *Filozofska istraživanja*, 30, 5-15.
- Runggaldier, Edmund (2001). Human longing and fulfilment: Aristotle's and Aquina's approach. *Disputatio philosophica*, 3(1), 5-12.
- Shields, Cristopher; Pasnau, Robert (2016). *The philosophy of Aquinas*. Oxford University Press.
- Stute, Jonathan L. (2019). *Finality and the fifth way*. URL: https://www.academia.edu/23915460/Finality_and_the_Fifth_Way/27.12.2019. (27.12.2019)
- Šestak, Ivan (2018). *Toma Akvinski o sreći i blaženstvu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Žagar, Janko (2020). *Djelovanje po načelima: Tomistička perspektiva u donošenju moralnih odluka*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.

ŽIVOTOPIS

Ivan Cikoja je rođen u Bjelovaru 1994. godine. Završio je IV. osnovnu školu u Bjelovaru 2009. godine kada je i upisao Gimnaziju Bjelovar koju je završio 2013. godine. Godine 2015. upisao je preddiplomski sveučilišni studij filozofije i religijskih znanosti na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu na kojem je 2018. godine stekao naziv univ. bacc. phil. et relig. Iste godine upisao je sveučilišni diplomski studij, smjer filozofije, na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.