

GUČETIĆEVA KRITIKA ALEKSANDRA IZ AFRODIZIJE

JOSIP TALANGA

(Institut za filozofiju
Sveučilišta u Zagrebu)

UDK 101 (457.13) »501«
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 9. XII. 1992.

Gučetić i averroismo padovano

Unatoč vrlo žestokoj kritici koju je Toma Akvinski uputio protiv navodnih Averroesovih shvaćanja, napose u svojem djelu *De unitate intellectus contra Averroistas*¹, latinski averoizam i utjecaj Sigera od Brabanta smanjuju se doduše, ali ne nestaju potpuno. Averoizam se nastavlja u Padovanskoj školi sve do 16. stoljeća, kada djeluju najpoznatiji predstavnici Nicoletto Vernia i Agostino Nifo. U toj se sredini također proučavaju spisi Aleksandra iz Afrodizije, čije su stavove o pitanjima ljudskog uma poznavali i Toma Akvinski i Averroes. Latinski prijevod Aleksandrova spisa *De intellectu* objavio je Girolamo Bagolino 1516. u Veroni. A prijevod cijeloga djela *De anima mantissa*, koje u sebi sadrži spis *De intellectu*², objavio je Angelo Canini 1446. u Veneciji. Recimo i to da je *editio princeps* grčkoga teksta Aleksandrovih djela *De anima* i *De anima mantissa* tiskana 1534. u Veneciji. Ove podatke spominjem jer su od važnosti za Nikolu Gučetića. Bez obzira na neriješena pitanja o njegovu školovanju i boravku u Italiji, na temelju njegovih objavljenih radova možemo ga u širem smislu ubrojiti u padovanski averoizam.³ Za nas je trenutno najzanimljivije njegovo djelo *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis et in propositiones de causis* objavljeno u Rimu 1580.⁴ Iz samoga naslova nije vidljiva treća te-

¹ Za Averroesa kaže *philosophiae peripateticae depravator* (n.214) odnosno *perversor* (n.265).

² Postoje dvojbe oko toga da li je Aleksandar uistinu autor spisa *De intellectu*, usp. *Two Greek Aristotelian Commentators on The Intellect*, by Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, Toronto 1990, pp.1-31. Ovdje neću zalaziti u tu problematiku i to pitanje ostavljam otvoreno.

³ Usp. monografiju o Gučetiću: Ljerka Schiffler, *Nikola Gučetić*, Zagreb 1977 (*Biblioteka*, 19).

⁴ O drugoj tematskoj cjelini u tome djelu usp. Erna Banić-Pajnić, *O uzroku i uzrocima* (Gučetićev komentar knjige o uzrocima), u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 31-32 (1990) 119-146.

matska cjelina: *Quaestio de immortalitate intellectus possibilis contra Alexandrum Aphrodisaeum* (171a-175b). Prvo ću analizirati temeljne misli toga spisa te ću potom pokušati utvrditi da li je Gučetićeva kritika bila opravdana.

Kritika poimanja duše kao mješavine prapočela

Već na samome početku Gučetić izlaže dvije temeljne teze koje pripisuje Aleksandru. Prva je da se spoznaja stvari (*cognitio rerum*) postiže postupnim redom od nižih osjetnina (*ab inferioribus sensibilibus*) prema višemu (171a1-5)⁵. Budući da su te niže osjetnine stvarnoga podrijetla, sadrže u svojoj naravi bitno svojstvo nestalnosti i nedostatnosti, pa bi se osobina propadljivosti mogla prenositi na samu narav spoznaje. Ova bi teza imala za posljedicu da je ljudska spoznaja relativna ili barem da nije dovoljno utemeljena. Međutim, spominje se uzgredno i nema izravne veze s kritiziranim Aleksandrovim shvaćanjima, pa ćemo je ovdje izostaviti. Druga se teza izravno odnosi na um i sadrži tri tvrdnje o njemu. Prvom se utvrđuje mjesto uma u slijedu duševnih funkcija. I tu se pretpostavlja takozvana ontička ljestvica prirode (*scala naturae*). Funkcije⁶ duše su slojevite, ali tako da postoji postupan prijelaz od nižih prema višim, savršenijim funkcijama. Osjetilna slijedi hranidbenu, a iza osjetilne dolazi razumska. Takav redoslijed je nuždan jer bi se inače dogodio skok u strukturi prirode (*saltus enim fieret in natura* 171a13). To je naravno tradicionalno peripatetičko učenje. Druga Aleksandrova tvrdnja zapravo je povod sporenja. Tvrdi se naime da um propada zajedno s nižim mogućnostima (171a14-15). Nije, međutim, točno da je prema Aleksandru cijeli um propadljiv, a to će i sam Gučetić tijekom svoje kritike pokazati. Treća tvrdnja je obrazloženje druge: um je »skladan oblik izveden iz raznolike mješavine prapočela radanjem kao iz primjerenog uzroka, kao što je slučaj s drugotnim svojstvima, primjerice boja i okus«⁷. Ovu ćemo ključnu tvrdnju još provjeriti na Aleksandrovu tekstu.

Aleksandrovim tezama Gučetić suprotstavlja Aristotelovo učenje. Aristotel, zajedno s božanskim Platonom (*una cum divino Platone* 171a19) odlučno zastupa mišljenje o nepropadljivosti našeg uma i njegovoj odvojivosti od tijela (171a20-21). To svoje mišljenje Aristotel potvrđuje razlozima i to na suprotan način od Aleksandra. Ovaj je naime polazio od nižih ontičkih struktura prema

⁵ Svi navodi su prema mletačkom izdanju iz godine 1580. Radi lakšega snalaženja navodim stranice i retke. Prijevodi su iz cjelovita prijevoda koji sam pripremio za *Antologiju hrvatske filozofije pisane latinskim jezikom*.

⁶ Gučetić rabi *natura* i *potentia* za ono što bismo mi danas zvali *funkcija*.

⁷ *Formam harmonicam, educam ex diversa mixtione elementorum per generationem, tanquam ex causa adaequata, sicut est de qualitatibus secundis, ut est color et sapor* 171a15-19.

višima, dok je Aristotel išao obrnuto, od viših prema nižima, spuštao se dakle od duhovnih i božanskih prema onima prolaznim (171b1-3). Time je naglašena razlika u metodi obrazlaganja, no izgleda ontički ustroj višega i nižega ostaje isti. Nije naime jasno ono što Gučetić tvrdi za prednost metode spuštanja odnosno nije jasno zašto bi slijedila izdvojenost uma iz cjeline duše radije iz metode silaska od višega prema nižemu nego iz metode penjanja od nižega prema višemu. Za to ne daje nikakav dokaz, već samo navodi temeljne Aristotelove teze: »naš um nije sklad izveden iz raznolike mješavine prapočela, nego je jedan određeni krajnji oblik u redu duhovnih oblika koji nam dolazi izvana i odvojiv je od tijela kao od podmeta«⁸. Da duša nije sklad izmiješanoga ili oprečnoga, pokazuje Aristotel u svojoj kritici nekih predsokratovaca (*De anima* I 4, 407b30-408a28). Gučetić smatra da se tom Aristotelovom kritikom opovrgava i nešto diferencirano Aleksandrovo shvaćanje. Ako naime Aleksandar tvrdi kako duša nije sklad (*harmonia*) nego samo skladan oblik (*forma harmonica*) nastao određenim omjerom onoga što se miješa, nastaju istovjetne teškoće. I u tome se slučaju pretpostavlja da duša kao skladni oblik nastaje tim omjerom odnosno da je nekako uzrokovana iz toga omjera (*causari ex illa proportione* 172a3-4). Ni Aristotel ni Gučetić ovdje ne tumače zašto takav način uzrokovanja nije dostojan uma. Novoplatonici⁹ će kasnije naročito naglasiti slabost takva načina uzrokovanja. Naime nije dostojno za neki viši entitet kao što je um da bude uzrokovan od nižega kao što su prapočela i omjer njihova miješanja. Uzroku se pripisuje viši ontološki dignitet od uzrokovanoga, pa zato i um mora biti uzrokovan nečim višim od sebe.

Gučetić potom svoju kritiku usmjerava na sam pojam omjera. Naime, omjer koji je u pitanju može biti samo nekakav akcidentalan oblik (*quaedam forma accidentalis* 172a6), dakle ne može biti bitna odredba. To bi prema njegovim riječima trebalo slijediti iz Aristotelove kritike shvaćanja kako duša nastaje nekim omjerom izmiješanoga. Nije sasvim jasno na koji se Aristotelov argument Gučetić poziva u ovome slučaju. Po načinu osporavanja srodna bi tome bila kritika Empedoklova poimanja mješavine (*De anima* I 4, 408a13-28). Doduše, Aristotel nigdje ne kaže da je omjer nešto akcidentalno, ali u kritici naglašava kako je mješavina prapočela vrlo različna za svaku pojedinu stvar, pa bi iz toga proizlazilo da je i potpuno svojevoljna, dakle neodređena i akcidentalna. Zanimljivo je da Toma Akvinski u svojem komentaru upravo na tome mjestu

⁸ *In intellectum nostrum non esse harmoniam eductam ex diversa mixtione elementorum, sed esse quandam formam ultimam in ordine formarum spiritualium, quae de foris nobis accidit et a corpore tanquam a subiecto separabilis* 171b4-8. Umjesto *accidit* u tekstu bi trebalo stajati *accedit*. Odnosi se naime na poznato mjesto u Aristotela, gdje tvrdi kako um dolazi izvana: *thurathen epeisienai* (*De generatione animalium* II 3, 736b27-28).

⁹ Usp. Proklo, *Elementatio theologica* 18 i anonimnu kompilaciju iz Prokla *Liber de causis* 17.

uvodi pojam oblika. Prema njegovu tumačenju osnovni je problem da *proportio* ne može biti *forma* nego samo *dispositio materiae ad formam* (In *De anima* n.144). No možda je još bliža tome kritika u *De generatine et corruptione* II 6, 333b11-16, gdje Aristotel parodira jedan Empedoklov citat (= fr.8 Diels) i zaključuje kako se prapočela miješaju nasumce (*esti gar michthenai hos etuchen* 333b16). I Gučetić i Akvinac pogađaju srž Aristotelove kritike Empedoklova učenja, naime da na temelju omjera ne može nastati nikakav oblik, naravno pod pretpostavkom da je duša oblik. Zato Gučetić kaže da bi takav oblik bio akcidentalan, što je dakako nemoguće. No jednaka je zabluda tvrdnja kako je duša akcidentalan oblik kao i tvrdnja da je substancijalni oblik uzrokovan iz one mješavine. Međutim, Gučetić ne provodi definitivno opovrgavanje toga stava. Naprotiv, dodaje jedan mogući argument u prilog Empedoklovih i Aleksandrovih pristalica: »Dočim mogli su odgovoriti Aristotelu da je taj omjer bio substancijalni oblik onoga što se može međusobice miješati, kao što je onaj skladni oblik u Aleksandrovu smislu«¹⁰. Gučetić dakle osporava osnovnu Aleksandrovu tezu, ali je definitivno još ne opovrgava.

Gučetić nastavlja svoju kritiku oslanjajući se na Aristotela. Kao što Aristotel isključuje mogućnost da je onome skladu izmiješanih prapočela prirodno da pokreće (*non erat innata movere* 172a13-14)¹¹, tako i Gučetić osporava onome što Aleksandar nazivlje *forma harmonica* sposobnost da uzrokuje kretanje u živim bićima. Duša je naime ono što uzrokuje kretanje tijela. Gučetić to obrazlaže na slijedeći način. Prvo dodaje osnovnu misao kako je nužno da sve pokrenuto bude pokrenuto od nečega nepokrenutoga (*omne motum oporteat ab aliquo immobili procedere* 172a17-18). To je svakako skraćena inačica poznatoga Aristotelova argumenta napose iz posljednjih dviju knjiga *Fizike*. Ovdje se pretpostavlja nešto drugo, naime Aristotelovo učenje o duši. Nakon kritike Empedoklova učenja Aristotel zaključuje kako se duša kreće samo prema prigotku i samu sebe pokreće (*kata sumbebekos de kineisthai...esti kai kinein heauten* *De anima* I 4, 408a30-31). Naime, duša se kreće tako što se kreće ono u čemu je, a ono u čemu je, pokrenuto je od duše. Tako se duša kreće samo u posrednome smislu i to je jedini način njezinoga kretanja u prostoru odnosno promjene mjesta. Drugi dio Gučetićeve obrazloženja (172a18-22)¹² nije mi

¹⁰ *Ipsi enim poterant respondere Aristoteli, quod illa proportio erat forma substantialis adinvicem miscibilium, quemadmodum forma harmonica Alexandri* 172a9-12.

¹¹ »Sklad ne djelotvori kretanje« (*to kinein ouk estin harmonias*) *De anima* I 4, 407b34.

¹² »Ona bi naime kakvoća sastavljanja u složenosti bila pokretana i pokretala bi. I ne vrijedi tvrdnja da je onoj jednakosti, kako je uzeta u nekom izdvojenijem smislu prirodno da pokreće i ono jednako da bude pokretano. Naime, oblik uzet među izdvojenim oblicima niti pokreće niti biva pokrenut« (*Qualitas enim illa compositionis in complexione moveretur et moveret. Nec valet quod illa aequalitas, ut est accepta in quodam abstracto, est innata movere et illud aequale moveri. Forma enim in abstractis accepta nec movet nec movetur*).

sasvim jasan. Što to znači da oblik uzet među izdvojenim oblicima niti pokreće niti biva pokretan? Možda Gučetić ima na umu razlikovanje koje primjerice nalazimo u Tome Akvinskoga. Budući da je oblik nešto savršeno, za njegovo se djelovanje kaže *operatio*, dok se *motus* pripisuje samo nesavršenome.¹³

U vezi s učenjem o duši kao omjeru ili kao onome što proizlazi iz omjera iskrsava temeljno pitanje koja složenost odnosno koji omjer prapočela uzrokuje nastanak i djelovanje primjerice osjetilne zamjedbe a koji djelovanje uma (172b1-3). Isto pitanje postavlja Aristotel u *De anima*.¹⁴ Gučetić se još poziva na sličan argument u Aristotelovu djelu *De generatione et corruptione*. Prema Gučetiću Aristotel ondje isključuje mogućnost da je duša prapočelo ili štogod nastalo iz prapočela (172b6-9). No pogrešno navodi prvu knjigu. Navedene se riječi doslovno nalaze u drugoj knjizi, šestom poglavlju (334a9-10).¹⁵

Gornje pitanje usmjerava Gučetićevu raspravu na pitanje propitivanje same naravi mješavine. Budući da prema Empedoklovu shvaćanju ima različnih vrsta mješavina, postojat će u nama dvostruka mješavina (*duplex mixtio in nobis* 172b10), jedna u odnosu na svaki pojedini ud i druga u odnosu na cjelinu tijela. Posljedica takva shvaćanja bila bi da svaki pojedini ud ima posebnu dušu a tako i cjelokupno tijelo zajedničku dušu. Istovjetnu primjedbu nalazimo i u Aristotela (*De anima* I 4, 408a14-18).¹⁶ Gučetić isključuje tu mogućnost i pod pretpostavkom da duša nastaje sveopćom mješavinom prapočela. Očito je da su funkcije duše mnogovrsne, dok je 'sveopća mješavina prapočela' (*universalis mixtio elementorum* 172b16-17) *uniformis*. Jasno je na što smjera Gučetićeva kritika. Oспорava naime mogućnost da iz nečega jednolikog proizlazi raznolikost. Taj argument počiva na Aristotelovu učenju (*De gen. et corr.* I 10, 328a8-11), dan je u nešto inosmislenijem kontekstu. Narav složevine ovisi o

¹³ Usp. Toma Akvinski, *In De anima* n.160: *Nam in operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale...Differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti.*

¹⁴ »Odakle ili kako treba prema toj pretpostavci um biti sastavljenost, odnosno kako to treba biti osjetilni ili žudni dio duše?« (*tinou oun e pos hupolabein ton noun chre sunthesin einai, e kai to aisthetikon e orektikon;*) *De anima* I 4, 408a12-13.

¹⁵ *Impossibile est animam esse elementum aut aliquod ex elementis = atopon de kai ei he psuche ek ton stoicheion e hen ti auton.*

¹⁶ Gučetić je Aristotelov tekst razumio nešto drugačije nego što je danas uobičajeno: »Tako bi proizlazilo da ima puno duša po cijelome tijelu« (*sumbesetai oun pollas te psuchas echein kai kata pan to soma* 408a16-17). Gučetić shvaća ovako: »Tako bi proizlazilo da ima puno duša (tj. u svakome pojedinom udu), a i u odnosu na cijelo tijelo (tj. zajednička duša)«. Međutim, tako se tekst shvaćao u srednjovjekovnoj tradiciji. Usp. Moerbekeov prijevod: *Accidit igitur multas animas habere. Et secundum omne corpus, si quidem omnia ex elementis commixtis sunt, commixtionis autem ratio harmonia et anima.* U Tome Akvinskoga nalazimo istovjetno tumačenje kao i u Gučetića, usp. *In De anima* n.140. Dakako, nema nikakve proturječnosti između suvremenoga i srednjovjekovnoga shvaćanja toga mjesta. Ovdje nam je bitno utvrditi na koju se tradiciju Gučetić naslanja odnosno u kojoj je mjeri samostalan.

omjeru sastavnica. No budući da je svaka složevina stalnošću omjera jednolika (*homoiomeres*), sastavnice moraju biti sadržane u istome omjeru kako u svakome dijelu složevine tako i u njezinoj cjelini. Ovaj argument najjasnije opovrgava shvaćanje duše kao *jedne* mješavine. Još se ne odnosi na mogućnost da je duša mješavina svih mješavina. Međutim, Gučetić dodaje još jedan argument koji se zapravo odnosi na nešto što još nije spominjao i pritom se izriječkom poziva na drugu knjigu Aristotelova djela *O nastajanju i nestajanju*. »Mješavina prapočela u tijelu ne sastoji se u točki« (*mixtio elementorum in corpore non constat in puncto* 172b19-20). Dočim ne nalazimo taj argument u spomenutom djelu. Najbliskiji argument nalazimo u diskusiji mogu li temeljne sastavnice do kojih dođemo dijeljenjem tijela biti točke (*De gen. et corr.* I 2, 317a2-17). Budući da točka ne može biti sosljedna točki niti može dodirivati drugu točku, nemoguće je da u tijelu kao pretpostavljenoj veličini jedna točka bude neposredno blizu druge. Kada bi naime tijelo bilo djeljivo na točke kao svoje temeljne sastavnice, onda bi to pretpostavljalo upravo ovo neprihvatljivo shvaćanje. Ako s tim povežemo jedan drugi argument u istome djelu, stvar će biti puno jasnija (*ib.* I 10, 328a5-8): »Budući da tijela ne mogu biti podijeljena u zadnje dijelove (*eis ta elachista*), a sastavljanje (*sunthesis*) nije isto što i miješanje (*mixis*) nego nešto drugo, bjelodano je da dokle god je izmiješano sačuvano u sićušnim dijeljcima ne može se reći kako je pomiješano«. Ako je Gučetić imao na pameti ovaj ulomak, onda je vjerojatno htio reći kako svaki dio mješavine sadrži sastavne dijelove mješavine i tako *ad infinitum*. No ako se pretpostavi da su točke krajnje sastavnice mješavine, onda bi to značilo da se sastavni dijelovi mješavine nalaze i u točki, što je naravno besmisleno.¹⁷ No tome je svemu blizak i vrlo žučan argument protiv Ksenokratova shvaćanja duše kao samopokretnoga broja (*De anima* I 4, 408b32-409a30). Prema tome shvaćanju duša bi bila samopokretna monada i imala bi isti status kao točke. Onda ne bi ništa priječilo da takvih točaka bude bezbroj, pa bi duša bila isto što i broj točaka u tijelu. No kako bi onda duša bila odvojiva od tijela, kada točka nije odvojiva od tijela a ni crta se ne daje rastaviti na točke?

Nakon tih nejasnih aluzija na Aristotelov tekst Gučetić daje zaključnu kritiku shvaćanja duše, odnosno u ovome slučaju umskoga dijela duše, kao mješavine prapočela (172b21-30). Ako bi nastanak umske duše ili možnog uma bio uzrokovan mješavinom prapočela, bio bi uzrokovan iz neke veličine (*ex aliqua latitudine*). No ono što je uzrokovano po nekoj veličini protežno je, a što je protežno nije samospoznatljivo u točki (*non potest se intelligere in puncto* 172b28). Ova kritika uglavnome počiva na Aristotelovoj dilemi na koji je način um neprekinut (*De anima* I 3, 407a6-b11).¹⁸ Um i promišljanje (*noesis* i *nous*,

¹⁷ Gučetić je mogao imati u vidu i *De gen. et corr.* I 2, 316b2-4.

¹⁸ Ovo mjesto sadrži srodne misli poznate iz devetoga poglavlja knjige *Lambda Metafizike*.

intuitivno mišljenje) jesu neprekinuti. Međutim, promišljanje je istovjetno s mislima (*he de noesis ta noemata*), a one su jedna cjelina slijedom (*to ephexes hen*) na način broja, ne na način veličine (odnosno protežnosti). Um nije protežan na takav način ni na način protežnosti, nego kao nešto nedjeljivo (*ameres*). No, pita Aristotel, kako bi um mislio kada bi bio protežan? Zar na način čestica od kojih je sastavljen, bilo da ih shvatimo kao nešto protežno bilo kao točku. Ako ih shvatimo kao nešto protežno, um će beskonačno često misliti jedno te isto. Ako ih shvatimo kao točku, budući da ih je bezbroj, nikada ih neće proći do kraja. Preostaje izgleda ipak mogućnost da nešto misli samo jedamput. Tako je mišljenje gibanje uma, pa ako bude često isto kruženje, često će i misliti istovjetnu stvar. Sveti Toma razjašnjava ovo mjesto (*In De anima* n.116): Um je po svojoj naravi nešto nedjeljivo (*quid impartibile*); narav oblika ili biti jest potpuna (*tota*) u svemu pojedinačnome; tako je i um u svakome pojedincu potpun i nedjeljiv. Akvinac dakle vrlo dobro tumači pretpostavljenu nedjeljivost uma. Međutim, u Gučetića ostaje pomalo nerazjašnjena slijedeća rečenica: *Quod autem est extensibile, non potest se intelligere in puncto* (172ab27-28). Stječe se dojam kako Gučetić hoće dokazati kao da se umska spoznaja događa u točki. Sad je međutim jasno da je usporedba uma i točke samo u smislu nedjeljivosti i jednoga i drugoga. No ima još nešto kuriozno u toj rečenici. U navedenu Aristotelovu tekstu (407a6-b11) glagol 'misliti' (*noein*) nigdje se ne rabi refleksivno, dakle u smislu mišljenja mišljenja. Gučetićev latinski izraz '*se intelligere*' upravo pretpostavlja tu refleksivnost¹⁹, pa je očividno kako taj ulomak shvaća u uskoj svezi s Aristotelovim shvaćanjem u knjizi Lambda *Metafizike* (*noesis noeseos* 1074b34).

Možni um kao oblik u redu bića

Gore je već spomenut problem nastanka oblika. Tako je odbijena mogućnost da oblik nastane nekim omjerom u mješavini. Gučetić se poziva na Aristotelov temeljni stav da se oblik izvodi iz tvari zato što je tvar u mogućnosti (172b30-32). No iz oblikovane tvari (*ex materia formata* 172b32), ukoliko je oblikovana, ne ukoliko je tvar, ne izvodi se nikakav oblik. Na osnovi ovih misli mora se diferencirati tvrdnja da oblik ne nastaje iz mješavine. Ako je ono što se može miješati oblikovano (*ex miscibilibus formatis* 173a1-2), iz toga se ne može izvesti oblik. Međutim, ako je ono što se može miješati u mogućnosti spram uma

¹⁹ Ne vjerujem da bi se moglo raditi o pasivnom obliku nastalom pod utjecajem onovremenog talijanskog (*'intelligersi'*). Usp. zanimljivu tvrdnju u Averroesa: »No ništa što je složeno ne može pojmiti samo sebe, jer u tom slučaju njegovo sopstvo ne bi bilo istovjetno onome čime poima, budući da bi poimalo samo dijelom svoga sopstva«, *Nesuvislost nesuvislosti*, preveo Daniel Bučan, Zagreb 1988, str.450-451.

(*in potentia ad intellectum* 173a2-3), kao što je načelno tvar u mogućnosti spram oblika, može se iz mješavine takvoga izvoditi um. Možnost spram uma može se shvatiti dvojako, prema tomu naime je li bliža ili udaljenija od uma. Prvo isključuje sam Aleksandar, kako navodi Gučetić, jer ono što je bliže substancijalnoj odredbi ostaje u okviru vrsne određenosti, ne stvara ništa novo, pa i ne uvjetuje nastanak novog oblika.²⁰ U slučaju drugoga, ako je mogućnost spram uma udaljena od uma, onda se može raditi samo o mješavini prapočela. To Gučetić potvrđuje i kaže kako oblik može postati samo iz mogućnosti prve tvari (*ex potentia primae materiae* 173a9).

Gučetić sada nastavlja istu raspravu i navodi nove argumente više ne od nižega prema višem, od tvarne mješavine prema možnome umu, nego obrnuto, od višega prema nižemu, primjenjujući dakle metodu koju nam je najavio na samome početku rasprave. Ključni argument sada dolazi iz reda bića (*ordo entium* 173a10). Priroda je niža od duše, duša niža od uma, um je pak niži od Boga. Međutim, više ne može biti uzrokovano djelovanjem nižega, pa tako duša ne može biti uzrokovana djelovanjem prirode, jer ona prethodi svakome djelu prirode. Time je definitivno odbačen Aleksandrov stav o nastanku uma. Za taj argument iz reda bića Gučetić citira tri velika srednjovjekovna autoriteta. Od Aristotela (*De partibus animalium* 644b22-645a25) preuzima temeljnu misao o redu bića. Od anonimnog auktora (*Liber de causis* 8; 19; 23) misao da dobrota dolazi od višega i ulijeva se u niže oblike, koji svoju djelatnost usmjeravaju prema višem kao svojoj svrsi. Treći je autoritet Albert Veliki koji u svojoj raspravi *De origine animae* kaže kako duša utiskuje nekakav pečat obliku, t.j. naglašuje djelatnu stranu duše u odnosu na njezine predmete.²¹

Argumentom iz reda bića definitivno je razoren glavni temelj Aleksandrov (*destructo principali fundamento Alexandri* 173a26). Gučetić iz toga zaključuje kako je »naš um odvojiv od svih uvjeta tvari«. ²² Odvojivost se dakle odnosi na neovisnost o tvari, na netvarnu uzrokovanoost. Međutim, Gučetić iz toga odmah zaključuje kako je riječ i o stvarnoj odvojivosti, premda bi iz pretpostavljene neuzrokovanoosti tvarju proizlazio samo viši ontološki dignitet. Ako je naime nešto stvarno odvojivo od onoga u čemu je, onda mu se mora barem pripisati samodostatnost da bi tvrdnja o stvarnoj odvojivosti bila stvarno moguća. S

²⁰ Usp. Toma Akvinski, *Summa theologiae* 1-2 q.55 a.2 resp., gdje razlikuje mogućnost tvari (*potentia ad esse*) i mogućnost oblika (*potentia ad agere*). Za mogućnost oblika kaže kako *non importat ordinem ad esse*.

²¹ Usp. Albertus Magnus, *Ausgewählte Texte*, Lat.-Dt.hg.u.übers.v. Albert Fries, Darmstadt 1981 (Texte zur Forschung, Bd.35) S.144.

²² *Consequens est nobis credere intellectum nostrum esse separabilem ab omnibus conditionibus materiae* 173a27-29. Na vrlo spretan način Gučetić je od ontološke nadređenosti viših oblika spram nižih prešao na mogućnost njihove odvojivosti. Premda 'separabilis' ovdje prije svega znači samostalnost i neovisnost, opravdano je i tumačenje u smislu odvojivosti.

obzirom na um to se ne spominje kao uvjet odvojivosti, spominje se samo neuvjetovanost tvarju. Za potvrdu svojega zaključka o stvarnoj odvojivosti Gučetić navodi Aristotela: Um se »jedino može odvojiti, upravo kao vječno od raspadljivoga«. ²³ Nakon toga citata izravno se obraća Aleksandru kao svojem zamišljenom sugovorniku i pita na koji je um Aristotel tu mislio, na tvorbeni ili možni um (*an de intellectu agente vel de possibili* 173b1-2). ²⁴ Tvorbeni um isključuje s obrazloženjem kako Aristotel u danome kontekstu provodi »usporedbu između umske i osjetilne duše« (*comparationem inter animam itellectivam et sensitivam* 173b3-4). A da je imao pred očima tvorbeni um, ne bi odgovorio na postavljeno pitanje.

Tu iskrsavaju dva problema. Prvi, govori li Aristotel u danome kontekstu zaista o umskoj i osjetilnoj (odnosno zamjedbenoj) duši? Drugi, zašto ne bi odgovorio na pitanje ako bi tematizirao tvorbeni um i na koje to pitanje treba dati odgovor? Prvi problem možemo riješiti uvidom u Aristotelov tekst, za drugi nam sam Gučetić daje neku vrst odgovora, naime da je tvorbeni um u Aleksandrovu shvaćanju Bog.

Pogledajmo pozornije cijeli kontekst u kojemu se pojavljuje spomenuta tvrdnja o odvojivosti uma (*De anima* II 2, 413a11-414a3). Na samome početku obrazlaže se razlika između organske i neorganske prirode odnosno između živoga i neživoga (413a21-22). Sve bitne *differentiae* uglavnome su biološkoga karaktera (osjetilnost, hranjenje, rast etc). Osnovno počelo svih tih bitnih svojstava jest duša (413b11-12), a ona je određena možnošću hranidbe, osjetilne zamjedbe, mišljenja i kretanja. Zatim Aristotel postavlja ključno pitanje u tome kontekstu, naime je li svaki taj dio duše »odvojiv samo misaono ili također stvarno« (413b14-15). ²⁵ Dalje nastavlja: »No gdje je osjetilna zamjedba (*aisthesis*), tu je i bol i ugoda, a gdje je to sve, tu je nužnošću i žudnja. Dočim glede uma i motriteljske sposobnosti (*peri nou kai tes theoretikes dunameos*) još nije to nipošto tako jasno, nego se čini kako je riječ o drugome rodu duše (*psuches genos heteron*). A samo se taj dio duše može odvojiti kao što se vječno odvaja od propadljivoga. Iz ovoga slijedi da ostali dijelovi duše nisu odvojivi (*chorista*),

²³ *Kai touto monon endechetai chorizesthai, kathaper to aidion tou phthartou* *De anima* II 2, 413b26-27. Premda Gučetićev tekst pretpostavlja nešto različan navod Aristotelova teksta (*separabile est hoc ab hoc, ut perpetuum a corruptibili* 173a32-33), u obzir dolazi samo ovo navedeno mjesto.

²⁴ Razliku između trpnoga i tvorbenoga Aristotel najsuvislije obrazlaže u *De anima* III 5, 430a10-14. Poziva se naime na temeljno načelo prema kojemu je za svaku stvar konstitutivan odnos trpnoga i tvorbenoga. Zanimljivo je da tu odmah poistovječuje trpno s tvarju a tvorbeno s uzrokom.

²⁵ *choriston logo monon e kai topo*. Usp. tumačenje Tome Akvinskoga: *Si unumquodque praedictorum est pars animae, puta cum omnia inveniantur in una anima sicut in humana, utrum hoc modo sint partes, quod separentur adinvicem solum secundum rationem, ut scilicet sint diversae potentiae, aut etiam separentur loco et subiecto, utpote quod in una parte corporis sit sensitivum, in alia appetitivum, in alia motivum, et sic de aliis* (*In De anima* n.262).

kako neki misle. Dočim jasno je kako su ti drugi dijelovi duše misaono (*to logo*) različni odnosno odvojivi« (413b23-29).

Time smo riješili potvrdno prvi problem, Aristotel u danome kontekstu zaista govori o razlici između zamjedbe i uma. Na temelju Aristotelova teksta ne može se sa sigurnošću tvrditi kako je ovdje riječ o možnome umu. Riječ je vjerojatnije o umu uopće, ukoliko se naime razlikuje od ostalih dijelova duše.²⁶ Međutim, Gučetić tvrdi vrlo odlučno nešto sasvim drugo. Najprije isključuje mogućnost da je Aristotel mislio na tvorbeni um i dodaje kako je tvorbeni um prema Aleksandrovu shvaćanju Bog. Taj dodatak predstavlja zapravo razlog zašto Gučetić isključuje mogućnost da je ovdje riječ o tvorbenome umu. Ako se naime pretpostavi da je tvorbeni um Bog, što Gučetić prihvaća isto kao i Aleksandar - a to je nešto što se ne može sa sigurnošću tvrditi za samoga Aristotela - onda je bjelodano kako u spomenutom kontekstu Aristotel ne govori o tvorbenome umu, jer tematizira razliku spram ostalih dijelova duše. Kada primjerice govori o zamjedbi kaže kako je ona povezana s boli i ugodom a to pretpostavlja žudnju. Time hoće reći kako su ti dijelovi duše - zamjedbeni, hranidbeni i pokretalački - međusobice stvarno povezani premda ih misaono razlikujemo, dok je funkcija uma potpuno odvojena te nije stvarno povezana s ostalim funkcijama odnosno dijelovima duše.

U tome smislu Gučetić je u pravu da je na tome mjestu mogla biti riječ samo o možnome umu. Ali to je *argumentum a fortiori*, valjan je samo ako se pretpostavi (1) važnost razlikovanja možnoga i tvorbenoga uma za ovo mjesto, (2) razlika između možnoga i trpnoga uma te (3) možnome umu pripíše diskurzivno mišljenje. Sve te distinkcije pretpostavljaju učenje Tome Akvinskoga. Glede prve distinkcije Gučetić se priklanja Aleksandru i tvorbeni um poistovjećuje s Bogom, dok Toma ustraje u transcendentnoj naravi Božjeg uma a tvorbenome umu pripisuje ključnu spoznajnu funkciju u abstrahiranju oblika od tvari.²⁷ O razlici trpnoga i možnoga uma Gučetić ne govori, ali ako zajedno s Tomom kaže kako je možni um vječan - u Aleksandra je stvar nešto složenija, kako ćemo kasnije vidjeti - onda mora polaziti od te razlike jer je to jedini način da prihvati i objasni jasan Aristotelov stav kako je trpni um propadljiv.²⁸ Sveti Toma inače razlikuje tri stanja možnoga uma.²⁹ Prvo je puka možnost spram pomislivoga.

²⁶ Sveti Toma kaže kako Aristotel ovdje govori *tamen quantum in superficie apparet*. Usp. također: *hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae, vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili* In *De anima* n.268. Vidimo kako Gučetićeva uporaba izraza '*perpetuum*' za Aristotelovo '*to aidion*' potječe iz tomističke tradicije, umjesto '*aeternum*' kako ima Moerbekeov latinski prijevod.

²⁷ Usp. In *De anima* n.731.

²⁸ Usp. *Summa theologiae* 1 q.79 a.3 ad 2.

²⁹ *ib.* a.10. Ukupno razlikuje četiri vrste uma. Tvorbenome umu pripisuje intuitivno a možnome diskurzivno mišljenje. To ću tumačenje obrazložiti na drugome mjestu.

Drugo je kada se možni um nalazi *in actu primo*, primjerice kada netko zna latinski. To stanje zove *intellectus in habitu*. Treće je stanje *in actu secundo*, primjerice kada netko razumije latinski. To stanje zove *intellectus adeptus* ili *intellectus in actu*. Razlikovanje tih stanja jasno upućuje na činjenicu da se samo možnome umu može pripisati osobina diskurzivnoga mišljenja.

Gučetić inače možnome umu pridijeva posebno mjesto među oblicima. Za potvrdu toga stava poziva se na jedno mjesto na koncu trećega poglavlja knjige Lambda *Metafizike* (1070a24-26).³⁰ Riječ je o tome da uzrok kretanja prethodi samome kretanju, dok je oblik kao uzrok istodoban s onim čega je uzrok. No valja razmotriti ima li neki oblik³¹ koji ostaje uzrokom i poslije raspadanja onoga čega je oblikovni uzrok. Aristotel na to odgovara kako ništa ne priječi da postoje neki takvi oblici. Ako pitamo kako stvar stoji u slučaju duše, jasno je da ne preostaje poslije raspadanja čovjeka čitava (*pasa*) duša nego samo jedan njezin dio, naime um (*nous*). »Jer za čitavu je dušu možda to nemoguće« (*pasan gar adunaton isos* 1070a26). Na koji se um misli? Na tvorbeni se ne misli jer je taj prema Aleksandrovu mišljenju istovjetan s Bogom, što i sam Gučetić prihvaća. Međutim, sljedbenici Aleksandra kažu kako Aristotel ovdje ne misli na razliku između mogućnoga i tvorbenoga uma nego govori samo o umu »izdvojeno i naprosto« (*absolute atque simpliciter* 175a12). Gučetić odlučno odbija takvo tumačenje. Prema njegovu mišljenju ovdje Aristotel govori o mogućnom umu. U samome tekstu nemamo izravne potvrde za to. No Gučetić smatra kako ipak ima dovoljna razloga da se um i u tome kontekstu shvati kao možni. On se pita koji je to oblik koji ostaje poslije raspadanja sastavljenoga (*post corruptionem compositi* 175a4-5). Misli kako je time dan i uvjet za taj oblik, bit će to naime »neki oblik raspadljivoga sastavljenog« (*aliqua forma compositi corruptibilis* 175a8-9). Taj bi uvjet trebao ispunjavati upravo možni um. Nije međutim jednoznačno određivo o kojemu se umu radi. Gučetić je u pravu kada kaže kako Aristotel ovdje misli na *raspadanje sastavljenoga*. Ako pritom misli na raspadanje tijela odnosno da nakon toga raspadanja ostaje samo um, ali ne čitava duša, onda svakako misli na um 'izdvojeno i naprosto', ne na razlikovanje mogućnoga i tvorbenoga uma, jer u tome mu je slučaju potrebna samo razlika između uma i duše. No ako misli na dušu odnosno ako se pita ostaje li ona kao oblik nečega poslije raspadanja, onda možda pretpostavlja razliku između tvorbenoga i mogućnoga uma; ali zašto mu je potrebna ta razlika u ovome kontekstu? U Aristotelovu tekstu nije za to dan nikakav povod. Razlog se nalazi u pretpos-

³⁰ U svojem izdanju Aristotelove *Metafizike* Werner Jaeger upravo za te riječi kaže: »*verba 24 ei - 26 isos postea addita sunt ut videntur*«. To je mnijenje neuvjerljivo jer se u toj rečenici ne nalazi ništa što bi protuslovlilo drugdje izraženim Aristotelovim shvaćanjima.

³¹ Rečenicu koja u Aristotela glasi '*ei de kai husteron ti hypomenei*' (1070a24) Gučetić navodi ovako: '*si est aliqua forma, quae posterius remanet*'. Ross: »whether any form also survives afterwards«; Ladan: »ako pak i poslije nešto preostaje«.

tavljenoj razlici! A koja je to razlika? To je razlika između mogućnoga i tvorbenoga uma koju Gučetić prihvaća od Aleksandra - da je naime tvorbeni um istovjetan s Bogom a možni um nešto besmrtno u čovječjoj duši - a za tu razliku ima slabe potvrde u Aristotela. Dakle samo ako se pretpostavi ta razlika, proizlazi kako Aristotel na spomenutom mjestu misli na možni um. Upravo ta razlika isključuje mogućnost da tvorbeni um 'ostaje' poslije raspadanja, jer on nije sastavni dio nečega propadljivoga. Nasuprot tomu, *možni um je oblik propadljivoga sastavljenog*, naime takav oblik koji je sastavni dio nečega što kao sastavina propada, dakle onaj dio duše koji ostaje poslije propadanja nekih drugih dijelova duše, primjerice njezinoga hranidbenoga dijela.

Nepropadljivost i netrpnost mogućnoga uma

Već smo gore spominjali da je Gučetić došao do zaključka kako je možni um potpuno neovisan i odvojiv od svih uvjeta stvari (173a25-b12). Međutim, ne misli se na puku odvojenost mogućnosti od predmeta (*potentiae ab obiecto*), nego odvojenost vječnoga od propadljivoga (*perpetuum a corruptibili*). Gučetić naglašuje kako Aristotel u svezi s time uspoređuje umsku s osjetilnom možnošću a ova je posljednja djelovanje tijela (*actus corporis* 173b16). Navodi mjesto iz Aristotela gdje ovaj tvrdi da bi se se um ponajviše raspadao u starosti kada bi bio uopće raspadljiv (*De anima* I 4, 408b19-20).³² Za svoju tvrdnju kako Aristotel u ovome kontekstu misli na možni um Gučetić se ponovo poziva na razliku između mogućnoga i tvorbenoga uma.

No u produžetku toga istoga teksta Aristotelova iskrsava još jedna dvojba glede nepropadljivosti mogućnoga uma. Kaže naime kako »promišljanje i motrenje slabe jer se nešto drugo unutra raspada« (408b24-25).³³ Na to Gučetić veli kako

³² Rečenicu koju Gučetić djelomično citira prethodi jedna druga, puno važnija: »Um je izgleda nekakva sućina i ne propada« (*ho de nous eoiken egginesshai ousia tis ousa, kai ou phtheiresthai* 408b18-19).

³³ *kai to noein de kai to theorein marainetai allou tinos eso phtheiromenou*. Ono što se unutra raspada jest središnji organ osjetilne zamjedbe, t.j. srce. »Das Denken (Erfassen) und Betrachten nimmt ab durch Schwinden des Herzens, das ist das 'andere' im Gegensatz zum äußeren Sinneswerkzeug«, Aristoteles, *Über die Seele*, übersetzt von Willi Theiler, Berlin 1959 (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 13), S.100. Inače cijeli kontekst u kojemu se nalazi ta misao (408b18-29) vrlo je srodan s poznatim petim poglavljem treće knjige. Za tumačenje umske spoznaje važno je da u tome kontekstu striktno razlikuje diskurzivno mišljenje (*dianoesthai* odnosno predmetno mišljenje) i intuitivno mišljenje (*noein* odnosno promišljanje ili refleksivno mišljenje). Često se zanemaruje činjenica da Aristotel u tome ključnome tekstu (napose 408b24-29), iako jednoznačno ne diferencira možni i tvorbeni um, ipak nedvojbeno pripisuje diskurzivnome mišljenju trpnost (*pathe*) a intuitivnome netrpnost (*apathes*). Stoga je i prijeporno jednostrano tumačenje Tome Akvinskoga o pasivnome karakteru umske spoznaje (usp. *Summa theologiae* 1 q.79 a.31). Takvo tumačenje u najmanju ruku polazi od promijenjena poimanja trpnosti.

bi stajalo u tekstu da promišljanje i motrenje *propadaju* (*corrumpuntur* 173b33) kada bi Aristotel zastupao mnijenje o raspadanju možnoga uma. Međutim, on samo kaže kako ona *slabe* (*marcescunt* 174a1). Jasno je dakle kako možni um nije raspadljiv u odnosu na svoj podmet (*secundum subiectum* 174a6). Gučetić smatra da upravo to treba naglasiti, jer nije dovoljno reći poput Aleksandrovih pristalica kako se raspadanje možnoga uma ne događa od strane njegova predmeta koji je raspadljiv odnosno kako možni um nije raspadljiv zato što je predmet njegova mišljenja nešto raspadljivo. Dalje dodaje još jedan citat iz Aristotela (408b25-27): »Misliti³⁴ pak i ljubiti ili mrziti nisu trpnosti onoga (uma) nego onoga što taj (um) u sebi nosi, naime ukoliko ga u sebi nosi«. Ono što nosi um i čemu se pripisuju te trpnosti jest upravo ono nešto drugo što se unutra raspada, nešto što je sastavljeno. Unutrašnje raspadanje znači raspadanje organa (*alio quodam interius corrupto, scilicet organo* 174a22-23) a tim raspadanjem slabi i promišljanje i (umsko) motrenje. Međutim, dok tim raspadanjem propadaju neke spomenute trpnosti, Gučetić izdvaja iz njih 'mišljenje': »Za samo mišljenje (Aristotel) ne naznačuje da se raspada pri raspadanju sastavljenoga«. ³⁵ Svakako je u pravu, ali samo ako misli na Aristotelovo *noein*. Međutim, nejasnoća u njegovu latinskome tekstu (*intelligere* za *dianoeisthai*) navela ga je da to tvrdi i za Aristotelovo *dianoeisthai*, što je pogrešno.³⁶

Možni bi um, dakle, bio propadljiv da je proizveden iz mogućnosti ili drugih uvjeta stvari (*productus de potentia vel aliis conditionibus materiae* 174a24-25). To bi zapravo trebao biti dostatan argument za nepropadljivost možnoga uma. No Gučetić navodi još jedan drugi, koji također preuzima od Aristotela. Um se razlikuje od zamjedbe time što nije tvaran, ali i time što bi trebao biti netrpan.³⁷ Kada bi bio raspadljiv, bio bi također trpan. I tu je prema Gučetićevu mišljenju pogrešno shvaćanje Aleksandrovih pristalica kako se netrpnost odnosi samo na predmet umske spoznaje (*intellectum impassibilem tantum esse ab obiecto* 174a32-33). I u ovome kontekstu Gučetić bez sustezanja pretpostavlja kako se radi o možnome umu. Od svih mjesta gdje tako emfatično prepoznaje Aristotelov možni um, premda sam tekst ne daje jednoznačnih naznaka za to, ovo

³⁴ Gučetić u svojem latinskom tekstu ne rabi *intelligere* jednoznačno. U ovom posljednjem tekstu odnosi se na Aristotelovo diskurzivno mišljenje (*dianoeisthai*), a nekoliko redaka prije toga koristi *intelligere* za Aristotelovo intuitivno mišljenje (*noein*). U svojem prijevodu na latinski Wilhelm van Moerbeke ima *intelligere* za *noein* a *cogitare* za *dianoeisthai*.

³⁵ *Ipsum autem intelligere non assignat corrupti ad corruptionem compositi* 174a18-20.

³⁶ Svoj odlučni dokaz da Aristotel iz spomenutih trpnosti (*intelligere autem aut amare aut odire* 174a7 = *dianoeisthai kai philein e misein* 408b25-26) izdvaja *intelligere* vidi u idućoj rečenici: *dio kai toutou phtheiromenou oute mnemoneuei oute philei* 408b27-28 = *quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat* 174a20-21. Naime u toj se rečenici ne spominje mišljenje. Pa čak kada i ne bi postojala nejasnoća u latinskome izrazu *intelligere*, bio bi to pogrešan dokaz e *silentio*.

³⁷ *Impassibile ergo ipsum oportet* 174a29 = *apathes ara dei einai* 429a15.

je mjesto gdje će najvjerojatnije biti u pravu.³⁸ Budući da osjetilna zamjedba izravno ovisi o stvarnome ustrojstvu, možni um mora biti potpuno neovisan o stvarnoj uvjetovanosti, pa je tako isključeno da bude pomiješan s tijelom, kako sam Aristotel kaže na više mjesta.³⁹ Iz toga se iznova zaključuje odvojivost mogućnoga uma. Ta odvojivost znači »odvojivost od tijela i od svih uvjeta stvari« (*separabilis a corpore et ab omnibus conditionibus materiae* 174b11-12).

Um dolazi izvana kao samostalno bivstvo

Odvojenost mogućnoga uma bitna je za shvaćanje njegove temeljne funkcije a to je (diskurzivno) mišljenje. Naime ukoliko ne bi bio posvema odvojen od stvari, »ništa se ne bi moglo zaključivati o mišljenju mogućnoga uma« (*nihil concluderet de intellectu intellectus possibilis* 175a29-30). Gučetić ne eksplicira što pod time zapravo podrazumijeva, samo navodi dva citata iz Aristotela kao ključne dokaze. Prvi nam citat (*De anima* III 4, 430a2-4) pojašnjuje da je riječ o umu ukoliko je sam predmet mišljenja. Taj je citat u Gučetićevo tekstu prilično nesuvislo izmijenjen, pa je smisao njegova navođenja shvatljiv tek na temelju samoga Aristotelova teksta.⁴⁰ Najvjerojatnije hoće reći ovo: Mišljen um i misleći um, koji su izvan stvari i njezine uvjetovanosti, dakle bestvarni, jesu istovjetni. Kada um ne bi bio odvojen od ostalih dijelova duše, pa tako i od predmeta svojega mišljenja, ne bi postojala potreba da kaže kako su u slučaju samopromišljanja uma subjekt i objekt istovjetni. Drugi citat (*De anima* III 5, 430a17) na zgodan način koristi jedno drugo razlikovanje. U tome poglavlju Aristotel razlikuje stvarni i tvorbeni um, pa kaže kako je tvorbeni um izdvojjiv. Gučetićevo »korištenje« toga citata počiva na dvjema pretpostavkama. Prva je da Aristotel tvrdi kako je tvorbeni um *također* izdvojjiv (ili izdvojen), a druga da je Aristotel

³⁸ »Dakle (taj dio duše) mora biti netrpan, ali mora biti prijamljiv za oblik te biti nužnošću takav, ali ne može biti to (za što je prijamljiv)« (*apathes ara dei einai, dektikon de tou eidous kai dunamei toiouton alla me touto* *De anima* III 4, 429a15-16).

³⁹ Gučetić navodi više mjesta, primjerice *De anima* III 4, 429a24-25, 429a18; III 5, 430a18.

⁴⁰ Gučetić ima slijedeće: *Est etiam intellectum sicut intellecta. Fornare enim per intellectum et formatum per intellectum, quae sunt extra materiam, idem sunt* (»Mišljeno je kao i mišljevine. Naime, oblikovati umom i oblikovano umom, a što je izvan stvari, isto je«) 175a32-33. To je prilično preinačen Aristotelov tekst koji glasi ovako: *kai autos de noetos estin hosper ta noeta. epi men gar ton aneu hules to auto esti to nooun kai to nooumenon* (»A i sam je um mišljen kao ono što je predmet mišljenja, jer u slučaju onoga što je bez stvari misleće i mišljeno su istovjetni«) 430a2-4. Ista se misao pojavljuje još drugdje, usp. 430a19-20; 431a1; 431b. Usp također knjigu Lammabda *Metafizike* 1072b20; 1075a1sq. Premda Gučetić ima nešto zbrkan tekst, ipak je vrlo dobro uočio kako Aristotel prije svega govori o samomišljenju uma, pa u takvu svrhu i koristi Aristotelov argument. Tōma Akvinski ovo mjesto tumači različito, stavlja naime naglasak na to kako se dolazi do promišljanja samoga uma. Usp. *Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere* *In De anima* n.72a.

u prethodnome poglavlju govorio o odvojenosti možnoga uma, pa je to upravo razlog zašto kaže 'također'. Prva je pretpostavka nesigurna,⁴¹ dok je druga *a fortiori* vjerojatnija, da je naime već govorio o odvojenosti možnoga uma⁴², ali to nije dovoljan razlog za drugu pretpostavku, jer nije govorio o odvojenosti uma pod pretpostavkom razlikovanja možnoga i tvorbenoga uma, nego je govorio o odvojenosti uma uopće. Osim toga, u kontekstu iz kojega Gučetić crpi svoju prvu pretpostavku Aristotel tematizira samo trpni i tvorbeni um.

Posljednji argument za odvojenost uma Gučetić navodi iz Aristotelova djela *De generatione animalium* II 3, 736b14–20. U tome poglavlju Aristotel raspravlja o načinu kako duša dospijeva u novooblikovano živo biće. Iskrsava problem da li je umski dio duše nastao iz možnosti sjemena kao ostale niže duše odnosno u kojoj je mjeri ljudska duša postojala prije oblikovanja tijela. Budući da je hranidbeni i zamjedbeni dio duše tvaran, taj dio duše ne može prethoditi tijelu. Samo onaj dio duše koji je posvema netvaran postoji prije oblikovanja tijela i pristupa mu izvana, ili kako sam Aristotel kaže: »Tako preostaje da samo um pridolazi izvana i da je samo on božanski« (*leipetai de ton noun monon thurathen epeisienai kai theion einai monon* 736b27–28).⁴³ Naravno, i ovdje iskrsava problem na koji um Aristotel misli. Iz samoga konteksta to nije vidljivo. Gučetić dakako iz poznatih razloga ustraje na tome da je riječ o možnome umu. Međutim, njegova je argumentacija samo retorička, bez oslonca u tekstu: Nije naime za vjerovati da je Aristotel mislio na tvorbeni um koji je istovjetan s Bogom; a i rasprava bi bila nedostojna (*nec fuisset dignum tanto viro* 175b19) da od rasprave o mogućnosti sjemena odmah prijede na tvorbeni um, prešućujući ključnu ulogu možnoga uma.

Aleksandrovo stajalište i Gučetićeva kritika

Sve u svemu, Gučetićev se rad puno više doima kao vrlo suptilna rasprava uz neke temeljne prijepore Aristotelova nauka o umu, nego izravna kritika Aleksandrovih shvaćanja. Sve što neposredno pripisuje Aleksandru može se sažeti ovako:

⁴¹ Za Aristotelovu rečenicu: *kai houtos ho nous choristos* *De anima* III 5, 430a17, Gučetić ima na latinskome: *et hic etiam est abstractus* 175b1–2. Pravilniji bi prijevod bio: »a ovaj je um izdvojiv (ili izdvojen)«. Usp. druge prijevode. W. van Moerbeke: »et hic intellectus separabilis«. J.A.Smith: »Thought in this sense of it is separable«. D.W.Hamlyn: »And this intellect is distinct«. W.Theiler: »Auch dieser Geist ist abgetrennt«.

⁴² Može se *a fortiori* pretpostavljati kako Aristotel na više mjesta u četvrtom poglavlju treće knjige zaista tematizira problem možnoga uma. Najuvjerljivije mjesto nalazimo u 429b4–9.

⁴³ Glagol *eggineshai* mogao bi također izražavati činjenicu kako um pristupa kao neki odvojeni entitet, usp. *De anima* I 4, 408b18–19: *ho de nous eoiken eggineshai ousia tis ousa*.

- a) spoznaja se postiže od nižih osjetnina;
- b) um ima svoje određeno mjesto u neprekinutome naravnom redu;
- c) možni um propada zajedno s nižim možnostima;
- d) um je skladan oblik koji nastaje mješavinom prapočela;
- e) tvorbeni je um istovjetan s Bogom.

Gučetić prihvaća b) i e), a striktno odbacuje c) i d), dok a) obrće, t.j. smatra da obrazložba mora ići od viših razloga prema nižima. Pogledajmo dakle što sam Aleksandar kaže o tome.

Prvospomenutu tvrdnju nećemo razmatrati jer je Gučetić koristi vrlo neuvjerljivo, ali je zapravo samo uzgredno spominje. Druga je tvrdnja u onoj mjeri očevidna i po sebi razumljiva u kojoj je Aleksandar aristotelovac. Ostale su tvrdnje relevantne za Gučetićeovu argumentaciju, pa ćemo ih pojedince razmotriti. Na samome početku svojega djela posvećena pitanjima duše Aleksandar kaže kako je za razumijevanje naravi duše potrebno promotriti samo tijelo u kojemu je duša (*De anima* 2.18-22).⁴⁴ Svako je tijelo sastavljeno od tvari i oblika, međutim ni tvar ni oblik nisu neko prapočelo nego njihove sastavbe (*ib.* 7.21 sq), dakle mješavine prapočela. Duša je oblik žive tvari (11.2), pa se i njoj pripisuje slično ustrojstvo, naime sastavba od prapočela. Tako je duša neka vrst tijela (*kai he psuche soma ti* 15.9), neki tvarni oblik. Aleksandar izrijeком odbacuje shvaćanje duše kao *harmonia* (24.18sq) i pritom objašnjava kako shvaća nastanak duše iz mješavine: »Dakle duša nije takva mješavina tjelesa kao što je sklad, nego je ona mogućnost koja nastaje iz takve mješavine, a tu mogućnost ima sukladno skupljenim mogućnostima koje imaju lijekovi na temelju mješavine više različnih tvari« (24.21-24).⁴⁵ Međutim, krucijalno je pitanje vrijedi li taj stav i za ustrojstvo uma. Po svemu sudeći izgleda vrijedi. Aleksandar razlikuje dvije vrste mogućnoga uma, tvarni i onaj u stanju stečenosti (*nous hulikos* i *nous hexin echon* 81.22 sq; 106.19-107.20). Prvi još ne misli, dok je svojstvo drugoga da misli. Tvarni um je smrtnan, ali isto tako i mogućnost na temelju koje prelazi u stanje stečenosti (90.16-17). Gučetić je dakle u pravu. Aleksandar zastupa shvaćanje kako je možni um smrtnan, odnosno propadljiv. Razlog je tomu njegovo stvarno ustrojstvo.⁴⁶ No mnije li Aleksandar zaista kako je tvorbeni um istovjetan s Bogom? Nema dvojbe prema njegovu shvaćanju da tvorbeni um dolazi izvana

⁴⁴ Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo Bruns, Berlin 1887 (*Supplementum Aristotelicum*, vol.2, pars 1).

⁴⁵ *ou gar he toiade ton somaton krasis he psuche, hoper en he harmonia, all' he epi te toiade krasei dunamis gennomene, analogon echousa tais dunamesin ton iatrikon pharmakon tais athroizomenais ek mixeos pleionon.*

⁴⁶ Usp. Averroes, *op.cit.* str.464: »Među filozofima nema spora o tomu da u pratvarima postoje duše koje stvaraju svaku pojedinu postojeću vrstu živih bića, biljaka i rudača«.

(108.22) i da je nepropadljiv i besmrtn (108.29-30). U spoznaji je 'um izvana' sudjelatan (*sunergos* 111.27) s 'umom u nama'. »Tako je naš um sastavljen iz možnosti koja je sredstvo božanskoga uma - što Aristotel zove možnim umom - i djelatnosti božanskoga uma« (112.18-20).⁴⁷ To je ujedno i jedino mjesto na temelju kojega bi se moglo zaključivati kako Aleksandar zastupa mišljenje da je tvorbeni um istovjetan s Bogom. Iako nije posvema razgovijetan, takav način formuliranja dopušta i tumačenje u Gučetićeveu smislu.

GUČETIĆEVA KRITIKA ALEKSANDRA IZ AFRODIZIJE

Sažetak

IZ SAMOGA NASLOVA POZNATOGA GUČETIĆEVA DJELA *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis et in propositiones de causis*, tiskom objelodanjenoga u Rimu godine 1580, nije vidljiva treća i posljednja tematska cjelina naslovljena *Quaestio de immortalitate intellectus contra Alexandrum Aphrodisaeum*. Gučetićev interes i bavljenje Aleksandrom Afrodizijskim veže se za onovremeni padovanski averoizam. Nakon pojedinačnih analiza dolazi se do zaključka da je Gučetićev spis puno više istančana rasprava uz neke temeljne prijepore Aristotelova nauka o umu, nego izravna kritika Aleksandrovih shvaćanja. Ipak neka su Aleksandrova shvaćanja ispravno prenesena i prikazana, primjerice kako je um skladan oblik (*forma harmonica*) koji nastaje mješavinom prapočela te kako možni um (*intellectus possibilis*) propada zajedno s nižim možnostima. No tvrdnju da je tvorbeni um (*intellectus agens*) istovjetan s Bogom, premda je Gučetić prihvaća, ne možemo sa sigurnošću potvrditi u Aleksandra, a još teže u Aristotela. Većinu svojih argumenata protiv Aleksandra Gučetić temelji na Aristotelovu učenju. Međutim, na mnogim je mjestima u tumačenju Aristotelova teksta prisutan posredan ili neposredan utjecaj Tome Akvinskoga.

GUČETIĆ'S AUSEINANDERSETZUNG MIT ALEXANDER VON APHRODISIAS

Zusammenfassung

Dem bloßen Titel des im Jahre 1580 in Rom erschienenen Werkes *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis et in propositiones de causis* von Nikola Gučetić (Nicolaus Viti Gozzius) kann man nicht das dritte und letzte Thema *Quaestio de immortalitate intellectus possibilis contra Alexandrum Aphrodisaeum* entnehmen. Gučetić's Interesse und Beschäftigung mit Alexander geht auf seine mögliche Zugehörigkeit zu dem sog.

⁴⁷ *Ho gar hemeteros nous sunthetos estin ek te tes dunameos, hetis organon esti tou theiou nou, hon dunamei noun ho Aristoteles kalei, kai tes ekeinou energieas.*

averroismo padovano. Nach der Untersuchung in einzelnen Punkten kommt man zur Schlußfolgerung, daß Gučetićs Schrift eher eine subtile Abhandlung über einige Grundfragen der Aristotelischen Lehre von der Vernunft ist als eine direkte Auseinandersetzung mit Alexander von Aphrodisias. Jedoch sind Alexanders Lehrmeinungen richtig dargestellt, z.B. daß die Vernunft eine harmonische Form (*forma harmonica*) ist, die durch die Mischung der Grundelemente zustande kommt und daß die mögliche Vernunft (*intellectus possibilis*) zusammen mit niederen Möglichkeiten zugrunde geht. Aber die Behauptung, daß die tätige Vernunft (*intellectus agens*) mit Gott identisch sei, und diese Ansicht übernimmt Gučetić selbst, kann man nicht mit Sicherheit bei Alexander belegen, noch schwerer bei Aristoteles. Die meisten Argumente gegen Alexander gründet Gučetić auf der Aristotelischen Lehre. Jedoch an vielen Stellen in der Auslegung des Aristotelischen Textes ist direkter oder indirekter Einfluß von Thomas Aquinatus spürbar.