

JURAJ DUBROVČANIN O PRINCIPU INDIVIDUACIJE

Marija Brida

Ovaj naslov stvarno odgovara samo posljednjoj od pet Dubrovčaninovih *Peripatetičkih disputacija* koje ovdje prikazujemo. No kako po njegovu mišljenju tumačenje principa individuacije sačinjava jezgru čitave metafizike, on posvećuje tome pitanju naročitu pažnju, te se može reći da kroz nekoliko prethodnih rasprava priprema teren za zguščavanje problematike oko tog principa.

U dvadesetoj disputaciji — *Quod rationalis anima secundum Aristotelem sit forma informans* — raspravlja se o formalnom odnosu umne duše spram tijela i nižih duševnih oblika. Svi tumači Aristotela suglasni su, naime, u tome da stav u *De Anima*, II, tex. 7 — »duša je akt prirodnog organskog tijela«¹ — odgovara općoj definiciji duše; no razmimoilaženja nastaju u pitanju da li je ta definicija jednoznačna, ili je analogna, ili pak višeznačna. Mogućnost višeznačnosti proizlazi odatle što termin »akt«, prema kasnijim peripatetičarima, sadrži ekvivokaciju: on može biti shvaćen kao *forma informans*, ili pak kao *forma assistens*. Razlike su izražene u relaciji forme spram materije kao i spram cijeloga supstancijalnog spoja. *Forma informans* spaja se s materijom konstituirajući određen supstancijalni spoj. Usavršavajući materiju ona čini savršenstvo spoja, određuje njegovu razliku od drugih supstancijalnih spojeva te daje tako nastalome biću njegov specifičan bitak. *Forma assistens* pridolazi već konstituiranom supstancijalnom spoju i pobuđuje u biću neke odlike koje bi inače, bez njezine prisutnosti, u njemu drijemale. Ona se dakle ne spaja s materijom u tvorbi novog supstan-

¹ Definicija iz Aristotelova teksta (412^b, 5): εἰ δὴ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. glasi u Raguseiusa: *Anima est actus corporis naturalis, instrumentalis* (409).

cijalnog spoja, niti mu daje specifičan bitak, već njezinom asistencijom biće, koje inače neovisno o njoj kao takvo postoji, postaje sposobno za stanovita djelovanja koja bez te asistencije ne bi moglo izraziti. Kao slikovit primjer za ovu vrst forme navodi Dubrovčanin odnos mornara i lađe: lađa, dakako, i bez mornara postoji, ali ne može bez njega postići svoju namjenu i svrhu svog djelovanja koja se ostvaruje u plovidbi. — Inače, takav karakterističan slučaj jest odnos apstraktne inteligencije i zvjezdanog kruga koji ona pokreće.

Vegetativna i animalna duša od svih su peripatetičara uzimane kao *forma informans* organskog tijela; problem se dakle odnosi isključivo na umnu dušu. Ako se uzme da ona to nije, nego da je *forma assistens*, navedena Aristotelova definicija gubi jednoznačnost. Različita mišljenja Aristotelovih tumača o tom problemu, Raguseius grupira u četiri glavne skupine:

1) Aleksandar Afrodizijski na svim mjestima u svojim spisima konzekventno zastupa stanovište da umna duša jest *forma informans* koja čovjeka konstituira u njegovu specifičnom bitku. To mišljenje prihvaćaju Toma Akvinski, Romanus Aegidius, Jacobus Zabarella i gotovo svi latinski tumači Aristotela, među kojima ga je prvi iznio Albert Veliki u spisu *De unitate intellectus, contra Averroistas*.

2) Simplicius i Philoponus smatraju da umna duša nije informantna forma, nego da je samo *forma assistens*, zasebna za svakog pojedinog čovjeka, koja ga pokreće u njegovu umnom djelovanju, kao što mornar pokreće lađu. Pri tome se ovi filozofi pozivaju na Platona, koji u *Alkibijadu* kaže da čovjek nije ništa drugo nego duša, koja se služi tijelom.

3) Themistius također drži da je umna duša *forma assistens*, ali da se ne umnožava u mnoštvu ljudi, nego da je u svim ljudima bitno jedna; takva vječna priroda, netjelesna i neraspadljiva, čini supstanciju čovjeka.

4) Blizu tome mišljenju jest stanovište Averroesa (*Com. 5* treće knjige *De Anima*) koji također uzima da po Aristotelovu mišljenju umna duša jest forma assistens, jedna u svih ljudi. No, za razliku od Themistiusa, Averroes smatra da um ne konstituira supstancijalni bitak pojedinog čovjeka, nego da u konstituiranje čovjekove supstancije ulazi misaona sposobnost (*facultas cogitativa*), koja je ćutilna i organska, te proizlazi iz materijalne mogućnosti i kao takva je raspadljiva. Ona je mnoštvena u mnoštvu ljudi te zasebno konstituira supstancijalnost svakog pojedinca, a po njoj se ujedno čovjek razlikuje od drugih živih bića. Racionalna pak duša, smatra Averroes, asistira u duševnom životu svim ljudima, te udružujući se preko likova mašte s misaonom sposobnošću pojedinaca, omogućuje im vrše-

enje umne spoznaje. Ova umna duša (pod kojom se, očito, podrazumijeva stvaralački um), jedna u svih ljudi, je vječna, te nimalo nije tangirana propadanjem individualnih duša i misaone sposobnosti pojedinaca supstancijalno vezane uz organsko tijelo. To mišljenje, općenito uzevši, slijede svi averoisti, a posebno Raguseius navodi da ga zastupaju Zimara, Suessanus i Jandunus, te da od njega nije daleko ni Franciscus Piccolomineus (u *De Humana mente*, lib. 2, cap. 17). Nakon što je naveo stavove nekolicine filozofa (Augustinus Niphus, kardinal Caeltanus, Antonius Bernardus Mirandulanus), koji u stanovitom smislu posreduju između Averroesovog i Aleksandrovog stano- višta, ulazi Raguseius u opširno navođenje razloga koji govore za Averroesovu tezu, a zatim u pobijanje tih razloga; isti slijedi u odnosu na neke od posredujućih teza. Ovdje, međutim, ne bi bilo od većeg interesa iznositi tu diskusiju, jer je pretežno riječ o interpretaciji pojedinih mjesta iz *De Anima* III, pri čemu je način prevođenja bio često povod razmimoilaženju; prikazat ćemo, dakle, Raguseiusovo mišljenje o ovom pitanju, kako ga on pri kraju disputacije iznosi.

U dilemi da li je umna duša *forma informans*, ili pak *forma assistens*, Raguseius se pridružuje mišljenju Aleksandra i većine latinskih filozofa, koji zastupaju prvo stanovište (razlikujući se, dakako od Aleksandra u pitanju o besmrtnosti individualne duše). U izvođenju tvrdnje, da je to i pravo mišljenje Aristotela, poslužiti će se, kaže, postupkom Zabarelle koji je u tome Aristotelovu misao oslobodio svih nejasnoća. Tvrdnja se izvodi kroz dvije propozicije:

1) Iznoseći u *De Anima* lib. I mišljenja starih filozofa o duši, Aristotel govori o duši općenito uzimajući da vegetativna, animalna i racionalna duša jesu vrste, koje pripadaju jednome zajedničkom rodu. Da je htio racionalnu dušu izuzeti, bio bi na to upozorio, kao što i upozorava da stari filozofi još ne uočavaju postojanje vegetativne duše. Nakon što je u tex. 7, lib. II *De Anima* iznio prije spomenutu definiciju duše, Aristotel, međutim, u tex. 8 iste knjige ponovno ističe: »Općenito je, dakle, rečeno što je duša« (424),² te dalje kaže da je ona supstancija i bitnost jednoga takvog tijela. Da je riječ upravo o rodnom pojmu duše najevidentnije proizlazi, kaže Dubrovčanin, iz tex. 13 iste knjige, gdje Aristotel navodi četiri stupnja duše: vegetativni, senzitivni, pokretački i intelektualni. Jasno je, dakle, da Aristotel, govoreći općenito o duši, podrazumijeva jednoznačan rodni pojam, koji obuhvaća one tri vrste, odnosno četiri stupnja.

² Riječi: *Universaliter autem dictum est, quid sit anima* (424) odnose se na Aristotelov tekst (412^b, 10): καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον.

2) U drugoj propoziciji ne dokazuje da svaka duša koja je obuhvaćena općom definicijom duše, dakle koja kao vrsta pripada prije navedenom rodnom pojmu, prema Aristotelu jest *forma informans* tijela. Dubrovčanin kaže da je već prije J. Zabarelle koji je to jasno dokazao, Aristotelove stavove koji potvrđuju tu tezu iznio Herveus (*Quodlib.* I, q. II, art. 2). U prvom redu, kad Aristotel na početku II knjige *De Anima* prilazi iznošenju vlastitog stanovništva (nakon što je u I knjizi iznio mišljenja starih filozofa), on razmatra pitanje kojem rodu bića duša pripada, te kaže da je ona supstancija, a s obzirom na to da li je materija, forma ili spoj jednoga i drugog, uzima da je forma; nadalje, da je forma ne kao spekulacija, nego kao mirno znanje³, jer opstoji i u snu i budnom stanju. Kad bi bila materija, izvodi tu Aristotel, imala bi samo mogućnost bitka, dok forma daje materiji koju usavršava i oblikuje u neko određeno »nešto«, stvarni bitak; jasno je, dakle da se misli *forma informans*. Nadalje, ovako mišljena forma jest »prvi akt« tijela, dok je djelovanje, ukoliko se prema vani očituje ili izvana pridolazi, »drugi akt«. U ovom drugom smislu forma može biti shvaćena kao *forma assistens*, ali u prvome ona to nije; u Aristotelovoj definiciji duše stoji, međutim, da je ona »prvi akt«. Osim toga, u istoj knjizi, tex. 7, Aristotel ističe da ne treba pitati zašto iz materije i duše nastaje jasno je, dakle da se misli *forma informans*. Nadalje, ovako što, analogno, ne pitamo zašto nastaje jedno iz materije voska i oblika koji ima taj vosak; *forma assistens*, međutim, ne tvori u tom smislu jedinstvo supstancijalnog spoja. Nastavljajući to razmatranje, tex. 8, kaže Aristotel, da je duša *quod quid erat esse corporis animati* (425). To se, međutim ne bi moglo reći za asistentnu formu, dakle je očito da je duša po Aristotelovom mišljenju *forma informans* tijela. Ova terminološka distinkcija doduše u Aristotela ne dolazi, ali kako problemski temelj za nju u njegovoj filozofiji postoji, ne može se reći da je nepotrebno nametnuta; no pojam *forma assistens* odgovara drugim formalnim relacijama u Aristotela, kao što je, osobito, pokretački odnos apstraktnih inteligencija spram eteričkih nebeskih tijela. Dala bi se navesti još mnoga mjesta iz Aristotela po kojima je vidljivo da se duša, generički uzeta dakle svakako i umna duša, spram tijela odnosi kao *forma informans*; no i ono što je navedeno to čini nesumnjivim; zaključujući u tom smislu ovu

³ To se odnosi na Aristotelov tekst (412^a, 22, 23): ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη.

Latinski prijevod tog mjesta, prema kojemu Raguseius citira, glasi: *Hic (actus) autem dicitur dupliciter: alius quidem, sicut scientia; alius autem, sicut speculatio. Manifestum ergo, quod sicut scientia.*

disputaciju, Raguseius primjećuje da takvo mišljenje nije u koliziji s tezom o besmrtnosti duše, ali je ni ne prejudicira.

*

To je pak problematika disputacije *De animi⁴ immortalitate*. Raguseius ističe da bi, nakon tolikih rasprava koje su mnogi glasoviti filozofi vodili o tome pitanju, smatrao suvišnim da ga i on ovdje tretira, kad mu to ne bi nalagala dužnost javnih predavanja »u ovoj slavnoj Padovanskoj akademiji«; s druge ga strane na to navodi i njegov odnos spram kršćanske vjere, jer su nejasnoće oko pitanja besmrtnosti duše ponajveće vrelo hereza; on neće, međutim, stvar razmatrati s vjerskog stanovišta, nego s filozofskog. Zadaća mu je, dakle, da iznese svoje mišljenje o Aristotelovu nazoru na problem besmrtnosti duše, zatim da pobije suprotna mišljenja i konačno da razjasni, da li se besmrtnost ljudske duše dađe dokazati samim prirodnim razumom.

Da bi se izbjegle homonimije, kaže se na početku diskusije, treba objasniti, u kojem od svojih značenja ovdje dolazi termin »besmrtno« (*immortale*). Od većeg broja njegovih značenja mogu se u ovoj problematici pojaviti tri:

1) »besmrtno« može značiti ono što je takvo po svojoj vlastitoj prirodi, te nikakvom moći ne može biti uništeno, niti može prestati postojati, budući da njegov nebitak uključuje kontradikciju;

2) »besmrtno« po vlastitoj prirodi jest i ono što se ne sastoji od nikakvih suprotnih činilaca; nema, dakle, unutarnji uzrok propasti, ali može imati vanjski, recimo, u Božjoj odluci (na ovaj način besmrtni su, po Aristotelu, pokretačke inteligencije i eterske regije neba);

3) »besmrtno« može značiti i nešto što nije takvo po vlastitoj prirodi, ali prima besmrtnost po pripadnosti nekome subjektu; (takvi su, recimo, akcidensi pokretačkih inteligencija i nebeskih tijela, kao svjetlost Sunca, itd.).

Besmrtnost, koja je u pitanju kad je riječ o ljudskoj duši, ima ovo drugo značenje: ljudska duša ima, naime, bitak nakon nebitka, a po vlastitoj prirodi je neraspadljiva.

Mišljenje da Aristotel smatra ljudsku dušu smrtnom zastupaju Aristoxenus i Dicaerchus, njegovi neposredni slušači, zatim najznatniji grčki tumač Aleksandar Afrodizijski; to tvrde također Plutarh i Galen, a od novijih kardinal Caletanus, Petrus Pomponatius i mnogi drugi poznavaoци peripatetičke filozofije.

⁴ Terminom »animus« tu se označuje upravo umna duša, dok se »anima« odnosi na dušu uopće; no u samoj raspravi za prvi izraz najčešće dolazi »anima rationalis«; kako u našem jeziku nema pogodne adekvacije za gornje dvije riječi, služim se terminom »umna duša«.

Ima mnogo pobornika tog mišljenja i među crkvenim ocima, od kojih ga podržavaju: Justin, filozof i mučenik, Theodoretus, Grgur Nicejski, Origen, i drugi. Razloge za takvo stanovište uzimaju ovi mislioci iz Aristotelovih djela. 1) Smrtnost duše proizlazi iz same definicije u II knjizi *De Anima*, tex. 7; taj razlog je P. Pomponatius raščlanio u silogizam, u kojemu definiciju uzima kao major: duša je akt prirodnog organskog tijela koje potencijalno ima život — te nadodaje minor: akt prirodnog tijela bez prirodnog tijela, koje usavršava, ne može postojati — i izvodi zaključak; smrću čovjeka nužno propada i umna duša, koja je njegov akt, forma i savršenstvo. 2) Drugi razlog ovi mislioci nalaze u hipotetičkom silogizmu, kojemu se major može vidjeti u *De Anima* I, tex. 12: ako um može djelovati bez likova mašte, neovisan je o materiji, a minor u *D. A.* III, tex. 39.: um ne može izraziti svoju djelovnu moć bez likova mašte — te proizlazi zaključak da intelekt nije neovisan o materiji (dakle bi umna duša propadala s materijom tijela. 3) U *De Coelo* I, tex. 12 kaže Aristotel: štogod je nastalo, nužno će se i raspasti, a što je nenastalo, ostaje vječno; ljudska duša, međutim, je nastala ... 4) U I knjizi *Etike*, c. 10, Aristotel napada Solona što uzima da čovjek poslije smrti uživa savršeno blaženstvo; u III knjizi *Etike*, c.6 on kaže da se poslije smrti nikome ne može dogoditi ništa zla ni dobra. 5) U 12. knjizi *Divinorum*, tex. 39 kaže Aristotel da je božansko blaženstvo stalno i vječno, a ljudsko nestalno i kratkotrajno ... 6) U I knjizi *De Coelo* i u *Phys.* VIII, nastoji dokazati da je svijet vječan; to ne bi činio da je smatrao da su ljudske duše vječne, jer bi ih onda bio beskonačan broj, a količinski beskonačno, prema Aristotelu, aktualno ne postoji. 7) Aristotelovim principima protivni se *creatio ex nihilo*; dakle, protivni im se i Božje stvaranje umnih duša koje bi bilo izvor njihove besmrtnosti. 8) Kad bi duša bila odvojiva od tijela, mogla bi se kretati s mjesta na mjesto; to bi pak značilo da je djeljiva ... 9) Ljudska duša, koja je akt prirodnog tijela, može prirodno postojati samo u tijelu, u kojemu vrši sve svoje operacije. 10) Da je Aristotel smatrao da je ljudska duša besmrtna, bio bi negdje iznio svoje mišljenje o stanju čovjeka poslije smrti (kao što je za sve značajne probleme našao mjesta u svojoj filozofiji); no on nigdje o tome ne govori, niti aludira na tu problematiku u smislu da bi namjeravao tvrditi besmrtnost duše.

Suprotno mišljenje, tj. da je Aristotel smatrao ljudsku dušu besmrtnom, zastupaju također mnogi vrlo značajni tumači Aristotela, nastojeći ga poduprijeti što čvršćim razlozima. To je u prvom redu Theophrastus, najomiljeliji Aristotelov učenik i njegov nasljednik u Lykeionu. On nije u tome među grčkim interpretima osamljen, nego to mišljenje slijede također: Themistius (koji smatra da je u svim ljudima jedna ista duša), Priscianus

Lydus, Theodorus, Philoponus, Ammonius, Porphyrius, Olympiodorus, i mnogi drugi. Od Arapa ga zastupa Avicenna, a od latinskih filozofa Albert Veliki, Toma Akvinski, Aegidius Romanus. Raguseius kaže da smatra ovo mišljenje vjerojatnijim, među ostalim i stoga, što Aristotel u svojim spisima nigdje ne tvrdi izričito smrtnost ljudske duše, nego su to konstrukcije pobornika tog tumačenja; razloge koji podupiru stanovište da Aristotel zastupa besmrtnost ljudske duše sabrao je Franciscus Piccolomineus u *De humana mente*, te ih Raguseius ne misli ovdje potanko navoditi, nego samo istaknuti neke najvažnije momente. 1) U *De Anima* I, tex. 65, 66 uzima Aristotel da je duh urođena supstancija, koja ne propada⁵. 2) u II *D. A.* tex. 21 kaže se da intelekt koji spekulira jest neki drugi rod duše, nego što su njezini osjetilni i vegetativni dijelovi. 3) Aktualan intelekt (*intellectus in actu*) jest jedino što je besmrtno, proizlazi iz *D. A.* III. tex. 20.4). U III *D. A.*, tex. 4,6 i *De partibus animalium* cap. 1 iznosi se da se intelekt, koji je nematerijalan, ne može podvrći razmatranju koje odgovara za fizička raspadljiva tijela. 5) Govoreći o pokretačkim inteligencijama u *Metaph.* XII, tex. 16,17, napominje Aristotel da je besmrtnost svojstvo razumne duše. 6) Iz II *De Gener. animal*, cap. 3, proizlazi da Aristotel smatra razumnu dušu besmrtnom, jer je po postanku odvađa od animalne i vegetativne; za ove drži da nastaju iz sjemena, dok racionalna dolazi organizmu izvana. 7) U I knjizi *Etike*, i na mnogim mjestima u svojim spisima, Aristotel iznosi mišljenje da čovjekova najviša svrha i najveće blaženstvo jest umna spoznaja apstraktnih supstancija; kad bi ljudska duša bila smrtna, bio bi taj cilj iluzoran, jer u konačnome životu na nijednom znanstvenom području takva spoznaja ne može biti završena. 8) Bilo bi besmisleno da čovjek bira smrt za domovinu, za opće dobro ili prijatelje, te da znade prezreti smrt radi principa za koje se zalaže, kad ne bi njegova umna duša svojom besmrtnošću nadilazila konačnost tjelesnog života.

U analizi *pro* i *contra* argumentacije, koja zatim slijedi, posvećuje Dubrovčanin posebnu pažnju 6. argumentu iz skupine koja tvrdi da Aristotel zastupa smrtnost ljudske duše. Da bi uklonili, ili bar ublažili, koliziju dvaju Aristotelovih principa, služe se neki od interpreta pojmovnim smicalicama. Tako Toletus⁶ uzima da se Aristotelovo neprihvatanje aktualno besko-

⁵ Termin »duh« je tu upotrijebljen za Raguseiusov izraz »mens«.

⁶ Francisco Toledo (Cordoba, 1532. — Rim, 1596.) — teolog i ezgeget, pripadao jezuitskom redu, kardinal od 1593. Studira u Salamanki, gdje zatim nekoliko godina predaje. Nakon toga djeluje kao profesor filozofije i teologije na isusovačkom Collegium romanum i vrši razne značajne crkvene funkcije intelektualno-filozofske prirode. Njegovi filozofski spisi se sastoje u komentiranju Aristotelovih djela.

načnog odnosi samo na tjelesne stvari, dakle ne na duše. Dubrovčanin tu daje pravo Averroesu koji raspravljajući o tom pitanju upozorava na proturječja imanentna pojmu beskonačnog: veće i manje, dio i cjelina, u beskonačnosti su jednaki npr, broj duša stvaranih u vječnosti bio bi jednak broju duša stvaranih od sadašnjeg momenta do vječnosti, tj. oba su beskonačna. Kad Toletus primjećuje da Aristotel nesumnjivo uzima beskonačno vrijeme, premda je, očito, broj svih dana veći od broja (također beskonačnog) dana koji će od sada unaprijed protjecati, Dubrovčanin uzvraća (451), da su dani, sekunde, godine itd. samo pomišljeni dijelovi jednoga zbiljskog vremenskog kontinuuma. Prema tome, poznata Aristotelova definicija vremena (*Phys.*, 219 b, 1, 2) proizlazila bi odatle što su nam uvijek dani samo momenti vremena, ograničeni dijelovi, te pomišljajući vrijeme kao »broj kretanja« prenosimo misaonim putem takvu razgraničenost na zbiljsku cjelinu vremena, kojoj ona ne pripada. Takav postupak nije doduše u sebi proturječan, ali ostaje na području mišljevinâ, smatra Raguseius: »*Na primjedbu o beskonačnom broju dana odgovaram da cjelovito vrijeme jest neki kontinuum, ali postavljen u sukcesiji; stoga, kako je pokazao Aristotel u 4. Phys., od te stvari, koja je vrijeme, imamo samo moment: zato nije apsurdno da u ovome cijelom kontinuumu zamisljamo beskonačan broj godina, mjeseci, dana, sati i minuta; ipak, ništa od toga ne opstoji u samoj stvari, nego što god je prošlo podijeljeno je samom mišlju, a traje poput neprekinute sadašnjosti od vječnosti do današnjeg dana.* (451). Raguseius dakle, da bi izbjegao proturječje s Aristotelovim neprihvaćanjem beskonačnog broja, opravdano smatra da pravo Aristotelovo shvaćanje vremena nije dano onom uobičajenom kvantificirajućom definicijom, nego to shvaćanje produbljuje do vizije vječno trajnog kontinuuma. Premda, inače, ne dijeli Averroesovo tumačenje uma, drži da je njegova teza o besmrtnosti jedne općenite umne duše konzekventnija i Aristotelu primjerenija, nego što su to Toletusove pojmovne kombinacije, kojima se želi otkloniti Aristotelovo odbacivanje aktualno beskonačnog broja.

U ovoj argumentaciji zanimljivo je također razmatranje, u vezi sa sedmim razlogom iste skupine, »da li se u Aristotelovoj doktrini može prihvatiti kreacija« (456). To je pitanje, naime, u najužoj vezi s problemom besmrtnosti jer, ako duša proizlazi iz materijalnih mogućnosti, onda je raspadljiva, no ako ne proizlazi iz materije, nego tijelu pridolazi izvana, može biti neraspadljiva i besmrtna. Kako pak ljudska duša nije po sebi vječna (kao što su to, recimo, apstraktne inteligencije), bit će, u tom slučaju, stvorena od Boga. Božje stvaranje, tj. nastajanje stvari iz Božjeg uma i volje, označavalo se u skolastici terminom *creatio ex nihilo*, podrazumijevajući time akt bez učešća materije. Ka-

ko, po Aristotelu, svi takvi akti padaju u sam božanski duh (koji kao *noēsis noēseōs* misli sebe, ali ne stvari izvan vlastitog duha), nema, konzekventno uzevši, u svijetu stvaranja bez učešća materije, nego sva bića izvan Boga nastaju sjedinjenjem materije i forme. Da bi se izbjegle teškoće koje u danoj problematici odatle proizlaze za pristaše teorije da Aristotel pripušta kreaciju, uzimaju neki od njih srednji put između »stvaranja iz ničesa« i nastajanja iz materijalnih mogućnosti: s jedne strane je to ideja emanacije, a s druge misao da materija vlastitim razvijanjem svojih mogućnosti priprema sve više postanak forme. Raguseus smatra da postoji takvo razvijanje, ali sama forma da ne može proizaći iz njega, nego skokovito pridolazi izvana (općenito je ta problematika raspravljena u XVI disputaciji); za ideju emanacije pak drži da ne pripada Aristotelovu sistemu. On dakle niječe srednji put između kreacije i nastajanja iz materijalnih mogućnosti. Između skupinâ filozofa od kojih jedna — Henricus Gandavensis, Gregorius Ariminensis ... — uzima da Aristotel ne priznaje kreaciju iz ničesa, a druga — Thomas Aquinas, Duns Scotus, Herveus ... — zastupa suprotno stanovište, Raguseus smatra da je bliže istini ova druga skupina. Ipak, po njegovu mišljenju, »stvaranje iz ničesa« se protivi principima Aristotelove filozofije, te taj pojam, konzekventno, nije mogao biti uvršten u Aristotelov sistem, nego, kao jedan uvid, ostaje izvan njega, što Raguseus izražava riječima: »*non esse in eius doctrina creationem admittendam, quam concedendam*« (457).

U stanovitoj analogiji s takvim mišljenjem jest i Raguseusovo prosuđivanje Aristotelovog nazora na problem besmrtnosti umne duše. Prilazeći iznošenju svog stava on kaže da je kroz više godina, dok je filozofiju studirao a nije još predavao, slijedio u tome mišljenje koje zastupaju Scotus, Herveus i Suessanus, prema kojima Aristotel o tom problemu nije nigdje nešto sigurno rekao, nego u njegovim izrekama o besmrtnosti duše postoji uvijek sumnja, ili su sad ovakve a sad onakve, prema prilikama u kojima su dane, kao da je filozof oklijevao da se o tome jasno i nedvoumno izrazi. »*Ali nakon što sam počeo nešto pažljivije proučavati Aristotelova djela, što mi je bilo potrebno za moj zadatak*«, nastavlja Dubrovčanin, »*savim sam promijenio mišljenje ... Poslije mnogog razmišljanja došao sam do zaključka da je Aristotel u tome teškom pitanju o besmrtnosti duše isprva doduše oklijevao; kad je, međutim, kasnije vrlo brižljivo razmotrio stvar, zaključio je da je ljudska duša besmrtna. No budući da je jasno spoznao, da ta istina o besmrtnosti duše skroz proturječi principima njegove filozofije, osobito načelu o vječnosti svijeta ...*« (460), nije htio taj svoj uvid javno iznositi, jer bi to zahtijevalo preispitivanje temelja same njegove filozofije — iznosi dalje Dubrovčanin svoje mišljenje o tome pitanju, nado-

dajući da na svim mjestima za koja se može reći da na njima Aristotel tvrdi besmrtnost duše, dolaze u rečenici izrazi »možda«, »čini se«, itd. Za takve izraze ograđivanja ne bi imao razloga, da je tezu uskladio sa svojim sistemom. Bez obzira na to, koliko nam se čini opravdanim Raguseiusevo tumačenje problema besmrtnosti u Aristotela, ono je zanimljivo po tome što akcentuira razvojnost Aristotelove misli, naime ne sapinje tu misao u kruti sistem, nego je više vezuje uz konkretnu životnost, i makar koliko cijenio veličinu Filozofa, smatra njegovu misao nesavršenom. »Je li Aristotel mogao biti sam sebi proturječan, i promjenljiv u mišljenjima, ili ne? Bio je čovjek, i, ako su sv. Augustin i sv. Toma, i drugi slavni i sveti ljudi, obdareni ne samo oštrinom uma, već i božanskom svjetlošću odlikovani, zrelije razmotrivši stvar mijenjali mišljenje, tim više je to mogao činiti Aristotel, koji je samo prirodom vođen ulazio u istraživanje stvari.« (463).

Dubrovčanin smatra da Aristotel nigdje izričito ne tvrdi smrtnost umne duše, već da iz mnogih mjesta kao daleko vjerojatnija proizlazi njezina besmrtnost. No dok je prva teza u skladu s općim principima njegove filozofije, ova druga to nije. Ona je u koliziji s principom o vječnosti svijeta i sa stavom koji Aristotel razvija u *Phys.* III, cap. 5, da kvantitativno beskonačno ne postoji aktualno; u vječnosti stvaranja (u tom smislu ovo stoji u vezi s prije razmatranom tezom o kreaciji) postojao bi, međutim, beskonačan broj aktualno opstojućih umnih duša, kad bi one bile besmrtnne. Aristotel nije mogao odbaciti tezu o nepostojanju aktualno beskonačnog (jer bi to, među ostalim značilo i negaciju kretanja, prema elejskim analizama), no imajući u vidu oštrinu njegova uma, Dubrovčanin se na jednom mjestu pita: »tko bi se usudio tvrditi da on nije došao i do spoznaje o početku svijeta?« (461). Nije se, međutim, smatra Dubrovčanin, mogao odlučiti na tako radikalnu preobrazbu svojih filozofskih principa. Prema tome, rezimirajući Dubrovčaninovo mišljenje o tom problemu, može se reći: teza o smrtnosti duše u skladu je s općim principima Aristotelove filozofije i s njegovim sistemom, ali je on nigdje ne tvrdi u odnosu na umnu dušu; teza o besmrtnosti umne duše jest uvid Aristotelova genija, koji, međutim, ostaje nedokazan i neusklađen s njegovim općim filozofskim principima.

S obzirom na pitanje, da li se samim prirodnim razumom dade izvesti zaključak o besmrtnosti umne duše, Raguseius najprije napominje da, radi jasnoće pitanja, treba razlikovati dvoje: jedno je pitati, da li se besmrtnost umne duše protivi prirodnom razumu, a drugo pak sumnjati, da li se besmrtnost umne duše dade dokazati razlozima prirodnog razuma. Dok je, s obzirom na prvi moment jasno, da takvog protivljenja nema, o drugome kaže da u toj formi ne želi diskutirati; očito naime sma-

tra, da prirodni razum ne može tezu o besmrtnosti dokazati, iako može pružiti čovjeku dovoljno jasne razloge da prihvati besmrtnost umne duše. Prihvaćanje, pak, ne će imati karakter samo razumskog stava, nego uvida u kojemu sudjeluje i volja, dakle, više vlastitog uvjerenja. (O vjerskoj strani tog pitanja ovdje nije riječ, nego o filozofskoj). Raguseius navodi tri takva razloga utemeljena na prirodnom svjetlu uma koja, kako kaže, on obično ističe kao poticaje prirodnom uvidu u besmrtnost:

1) Umna duša, po mišljenju svih filozofa, jest sasvim jednostavna. Prema tome ne može propasti, jer ono što propada, propada stoga što se smjesa raspada u elemente ili kompozicija u materiju i formu. (Umna je duša naime, po mišljenju Raguseiusa, jednostavna forma, proizašla od Boga). Moglo bi se prigovoriti da su sve forme jednostavne, prema tome i besmrtno; na to Raguseius uzvraća da forme prirodnih tijela u svome bitku i održanju ovise o materiji tih tijela, koju formiraju (to je bilo raspravljeno u 16. disputaciji).

2) Bića koja propadaju, na početku svog postanka su najjača i najčvršća, a kad se počnu približavati kraju, gube sve više svoje snage (jer počinje raspadanje); međutim, umna duša nikada ne stari i nikada ne slabi, nego je uvijek snabdijevana istim silama⁷ (u tom smislu kaže Aristotel, *De Anima* I. tex. 65: kad bi starac imao oko mladog čovjeka, vidio bi kao on; dakle, stari organizam).

3) I životinje i ljudi žive i osjećaju, izbjegavaju neugodno i štetno, a traže ugodno i korisno za život. No samo ljudi rasuđuju: predviđaju nagađanjem budućnost, spoznaju univerzalne i vječne zakonitosti — te se približuju višim inteligencijama postajući na neki način sudionici onoga što je božansko.

Od dviju spoznajnih sposobnosti umne duše, o kojima je riječ u *De Anima* III, — trpnog uma i stvaralačkog uma⁸ — Aristotel je, smatra Raguseius, karakterizirao jasno prirodu onoga prvog, dok o drugome govori samo kao uz put i nedorečeno, što je dalo povod mnogim spekulacijama o prirodi stvaralačkog uma, počevši od onih prema kojima takva sposobnost uopće ne postoji, pa do onih koje joj pripisuju samostalan supstancijalan bi-

⁷ Tu razliku između stvari koje propadaju i ljudske duše Raguseius ovako izražava: *quanto enim aliquid suae generationis principio vicinius, tanto etiam robustius est: quanto vero longius ab eodem principio distat, tanto etiam vires debiliores habet: rationalis anima nunquam senescit, nunquam languescit, sed usdem semper viribus praedita est* (466).

⁸ Za Aristotelove termine νοῦς ποιητικός i νοῦς παθητικός Raguseius uzima »intellectus agens« i »intellectus patiens«. U našem su jeziku Aristotelovim terminima najbliži izrazi »stvaralački um« i »trpni um«, te ih ovdje u tom smislu upotrebljavam.

tak. Ta problematika se raspravlja u dvadeset i drugoj disputaciji — *De intellectu agente*.

Aristotel, prema Raguseusovu tumačenju, uspoređuje trpni um s prvom materijom jer kao što ova, nemajući nikakvu formu, može u redu materijalnih stvari primiti sve forme, tako trpni um, u redu spoznaje, može primiti sve inteligibilne forme. U tom smislu Aristotel razlikuje tri stupnja trpnog uma:

1) kao još ničim obilježena ploča od grčkih filozofa nazivan je um u mogućnosti (*intellectus potentiae*);

2) kad je već pod utjecajem inteligibilnih likova i pripremljen da ih primi, iako još ništa stvarno ne spoznaje, naziva se prikladan um (*intellectus adeptus, intellectus in habitu*);

3) kad zbiljski spoznaje i razmatra inteligibilne stvari: aktualni um (*intellectus in actu*). U ovom stupnju um je besmrtn, odvojen od tijela i uvijek spoznaje.

Pitanje je, dakle, da li uz ova tri stupnja trpnog uma treba uzeti i stvaralački um, koji je karakteriziran izvornom i suštinskom aktivnošću, te ako se takav umski oblik prihvati, je li njegova razlika od trpnog uma samo funkcionalna, ili je pak supstancijalna? Razlog da se stvaralački um, kao takav, prihvatiti proizlazi, prema Raguseusu, iz Aristotelove opće propozicije, prema kojoj sve stvari imaju materijalnu i energetičku komponentu; njihova priroda i međusobni odnos mogu se, međutim, različito tumačiti. Većina peripatetički usmjerenih filozofa uzima postojanje stvaralačkog uma, a ne prihvaćaju ga: Durandus i Isaach Narbonensis.

Radi lakše orijentacije, daje se zatim kratak pregled različitih mišljenja o stvaralačkom umu. Među prvima je, kaže se, počeo o tome pitanju raspravljati Aleksandar Afrodizijski, koji uzima da stvaralački um jest odvojena supstancija, univerzalni intelekt i osnivač svega, tj. sam Bog. Drugo mišljenje zastupao je Grk imenom Marinus, kojeg spominje Philoponus, prema kojemu stvaralački um nije Bog, nego odvojen duh, niži od Boga; to mišljenje slijede skoro svi arapski filozofi, osobito Avempace, Avicenna i Averroes. Treće je mišljenje Simpliciusa, koji uzima da su čovjeku svojstvena tri vanjska uma: prvi priprema spoznaju univerzalija, a druga dva usavršavaju tu spoznaju; od ovih prvog naziva materijalnim jer ulazi u spoznaju materijalnih stvari a ne spoznaje sebe, dok drugi, uvijek *in actu* i u sebi, daje savršenstvo spoznaji. Prema Plotinu, stvaralački um nije odvojena supstancija, nego postoji u nama, i to u svakome pojedincu njegova vlastita; on naime uzima dvije supstancije u nama: *intellectus agens* i *intellectus patibilis*. Plutarch i Philoponus pak smatraju da *intellectus agens* jest sama duša, ukoliko upravo spoznaje, te ne uzimaju uz nju neku drugu supstanciju u čovjeku. Napokon imamo mišljenje latinskih filozofa, koji

uzimaju da *intellectus agens* jest stanovita vrsnoća i sposobnost duše, koja likove mašte preobražava u inteligibilne likove i utiskuje ih trpnome umu (čime ovaj aktualizira svoj najviši stupanj).

Od tih mišljenja Dubrovčanin specijalno razmatra Aleksandrovo, koje argumentima odbacuje, i mišljenje latinskih filozofa, uz koje i sam pristaje. Stanovište Averroesa, prema kojemu univerzalni stvaralački um jest odvojena supstancija, različita od Boga, koja se kao forma assistens odnosi spram ljudske duše sačinjavajući njezin besmrtni dio, nije u ovoj disputaciji zasebno razmatrano, jer je već bilo dovoljno raspravljeno u prethodnim disputacijama.

Izlažući mišljenje Aleksandra Afrodizijskog (*lib. 2 De Anima*, c.20, 21) i njegovih sljedbenika, Dubrovčanin se služi s tri zaključka Jacoba Zabarelle koji je, kaže se, veoma jasno iznio aleksandrinско stanovište, koje i sam Zabarella (*De Mente agente*, cap. II) u tome pitanju zastupa i brani. Zaključci nisu silogistički izvedeni, već su poduprti uvjerljivim razlozima.

Prva konkluzija glasi: Stvaralački um nužno je forma odvojena od materije. Taj stav se podupire sa četiri razloga. Prvi polazi od relacije trpnog i stvaralačkog uma, pretpostavljajući veću plemenitost ovoga drugog: ako je trpni um odvojena forma — kako uzima Averroes i njegovi pristaše — tim više mora biti od veze s materijom slobodan stvaralački um, koji je od prvoga plemenitiji; ako je pak trpni um forma informans — kako smatra Aleksandar i oni koji ga u tome slijede — onda se u odvojenosti stvaralačkog uma očituje upravo njegova različitost i veća plemenitost od prvoga. Kao drugi razlog navodi se stav iz *De Anima* III, contex 19, gdje Aristotel izričito kaže da je stvaralački um odvojen i nepomiješan s materijom. Treće, djelatnost stvaralačkog uma ne razlikuje se od njegove biti, jer je njegova bit čista djelatnost, dakle nematerijalan je. Napokon, u *De Anima* III, contex. 20. Aristotel kaže da stvaralački um uvijek spoznaje i da je ono što jest, čime ga označuje kao čisti akt.

Druga je konkluzija: Budući da je stvaralački um odvojena supstancija, on nužno spada u pokretačke inteligencije. Taj zaključak aleksandristi obrazlažu činjenicom da Aristotel, osim pokretačkih inteligencija, ne priznaje nikakve druge odvojene supstancije kao što bi, recimo, bili demoni ili slično zamišljene supstancije, niže od pokretačkih, koje bi pripadale podmjesecom svijetu; prigovor da bi, ako je pokretačka inteligencija, razmatranje stvaralačkog uma pripadalo znanosti o božanskim (ili nebeskim) stvarima, a ne psihologiji koja je po Aristotelu prirodna znanost, otklanja se obrazloženjem da se o nekome predmetu može, doduše samo površno, raspravljati i u zna-

nosti kojoj on po svojoj biti ne pripada, ako to problematika zahtijeva; tako je upravo u psihologiji stvaralački um razmatran samo površno i usputno, ukoliko se njegovo djelovanje očituje u funkcijama trpnog uma.

Treća konkluzija: Stvaralački um ne može biti druga inteligencija, nego prva od sviju, naime sam Bog. Taj stav aleksandristi brane s više razloga. Prvo, prema Aristotelu, stvaralački um omogućuje da stvari koje su spoznatljive u mogućnosti, budu stvarno spoznatljive (kao svjetlost, kad obasja boje); samo Bog, međutim, čini stvari aktualno spoznatljivima. Drugo, prema *De Anima* III, contex. 18. sve čini, djelovan je u svakome zbivanju, a to svojstvo može pripadati samo Bogu. Treće, bit stvaralačkog uma jest čista energičnost, tj. on je čisti akt. Četvrto, u *De Anima* III, 20 se kaže da stvaralački um uvijek spoznaje; to pak svojstvo ne pripada nijednoj osobitosti ljudske duše, nego može pripadati samo božanstvu. Peti i šesti razlog smjeraju na odnos stvaralačkog i trpnog uma te na odvojenost onoga prvog. U petome razlogu taj odnos se uspoređuje s umjetnošću i stvarima koje nastaju njezinim stvaranjem, a u šestom se tvrdi da u istome subjektu (kao što je ljudska duša) ne mogu zajedno biti čisti akt i potencija; dakle bi stvaralački um, shvaćen kao čisti akt, bio odvojen od trpnog uma koji pripada ljudskoj duši, naime, onaj prvi bi bio Bog.

Odbacivanje prve konkluzije proizlazi iz onoga što je raspravljeno u dvadesetoj disputaciji, gdje je obrazložena tvrdnja da umna duša kao *forma informans* pripada supstanciji čovjeka — što je i stanovište Aleksandrovo; te da — kako latinski peripatetičari izvode za razliku od Aleksandra — trpni um i stvaralački um sačinjavaju formalno jedinstvo umne duše, od koje, dakle, stvaralački um nije odvojen te ne postoji kao neka zasebna supstancija koja bi u ulozi *formae informantis* izvana prilazila umnoj duši. Umna duša može se nazvati nematerijalnom ukoliko se ima u vidu njezina jednostavnost i neraspadljivost, ili pak materijalnom, ukoliko se ima u vidu njezina supripadnost supstanciji čovjeka. S time je u vezi i odbacivanje druge konkluzije, prema kojoj bi stvaralački um bio pokretačka inteligencija; naime pokretačke inteligencije, kao odvojene *intelligentiae abstractae* ne mogu stupiti u vezu s likovima mašta (*phantasmata*), dok je međutim jedna bitna funkcija stvaralačkog uma da od ovih stvara pojmovnu spoznaju. Odvojenost stvaralačkog uma došla bi u koliziju, napominje Dubrovčanin, s poznatim stavom peripatetičke filozofije *Intelligimus cum vollumus* (472); jer, kad u nama ne bi bio aktivni princip koji pobuđuje spoznavanje, spoznavali bismo kad hoće drugi, a ne kad hoće čovjek čija je to spoznaja. Po tome bi racionalna priroda čovjeka bila niža i nesamostalija

od prirode drugih bića koja, u granicama svojih mogućnosti, spoznaju svojim unutarnjim sposobnostima i snagama. U odbacivanju treće konkluzije Raguseius posebno odgovara na svaki razlog: ad 1) Tvrdi se da, prema Aristotelu, u prelazu stvari iz potencijalne u aktualnu spoznaju ne djeluje sam Bog, nego prirodni unutarnji uzroci, koji su u stvarima. Ad 2) Bog sve čini apsolutno, dok stvaralački um djeluje samo na inteligibilnom području; dakle nije Bog. Ad 3) Energetičnost stvaralačkog uma nema značaj jedinstva esencije i egzistencije, što je svojstveno samo Bogu. Ad 4) Negira se da stvaralački um uvijek spoznaje; naime u *De Anima* III, tex. 20. nije riječ o stvaralačkom umu, nego o aktualnom umu (... *non esse locutum de intellectu agente, sed de intellectu in actu* ...). Ad 5) U umjetničkom stvaranju stvaralački je um doduše odvojen od proizvedenih stvari, ali ne od umjetnikovog djelovanja. Ad 6) Budući da stvaralački um nije apsolutni akt, ili čisti akt, negira se opravdanost tvrdnje da ne bi mogao biti u supstanciji umne duše kao akt povezan s potencijom koja pripada tome istom supstancijalnom spoju.

Kad je pobio argumente aleksandrista, prilazi Raguseius iznošenju stanovišta latinskih filozofa. Oni se slažu u tome da stvaralački um nije odvojena supstancija niti Bog, već da je jedna sposobnost umne duše, različita od trpnog uma, no razilaze se u ocjeni ove razlike: da li su trpni i stvaralački um dvije različite stvari koje pripadaju istome subjektu, ili pak konstituiraju jednu istu stvar, tj. umnu dušu, a razlikuju se međusobno samo definicijom? Kraće rečeno, da li je razlika trpnog i stvaralačkog uma stvarna, ili samo formalna?

Prije odgovora na to pitanje Raguseius stavlja dvije napomene: 1) treba imati u vidu da umna duša, spoznavajući, dvostruko djeluje: kao eficiens, dok rađa akt, i kao materija, dok prima već rođeni akt; 2) da jedna ista stvar ne može pod istim formalnim razlogom biti eficientni princip nekog akta i subjekt koji taj akt prima. Radi preglednosti i kratkoće, tj. ne ulazeći, kako kaže, u mnoge argumente koje bi mogao navesti, svoj tumači zatim pomoću triju konkluzija. (Upotrebljava, dakle, postupak analogan onome u prethodnom izlaganju.) Prva je konkluzija: u istoj supstanciji duše, koja je po sebi samo jedna stvar, treba uzeti dva nužno različita formalna razloga: jedan pomoću kojega duša rađa akt i drugi pomoću kojega ga prima. Taj je stav jasan, kaže se, iz prethodnih napomena. Druga je konkluzija: ta dva formaliteta (*formalitates*) u duši, tj. stvaralački um i trpni um, ne razlikuju se stvarnom razlikom. Argumentira se stavom da ne treba bez nužde umnožavati stvari; stvaralački i trpni um se dakle uzimaju kao različiti formaliteti, ali ne kao dvije različite stvari. Treća konclu-

zija: stvaralački um i trpni um razlikuju se među sobom samo formalnom razlikom, to jest samom definicijom ili formalnim i kviditativnim pojmom. Jasno je iz onoga što je prije rečeno. Naime, razmatran prema svome formalnom razlogu, stvaralački um ima moć da izvodi inteligibilne likove, a trpni um, prema njegovu formalnom razlogu, ima moć da ih prima.

Postoje, međutim, među latinskim peripatetičarima različita mišljenja o tome, na koji način stvaralački um vrši svoj zadatak, tj. da li djelovanjem na likove mašte, ili na trpni um, ili na jedno i drugo, i kakva je priroda tog djelovanja. Raguseus upućuje na literaturu o tom pitanju u Alberta Velikog, Tome Akvinskog, Durandusa, Toletusa, i drugih. On pak smatra najprihvatljivijim Zabarellino objašnjenje tog pitanja, izneseno u *De Mente agente, cap. IV* te prema njemu izvodi svoje tumačenje, jer smatra da Zabarellino objašnjenje najbolje odgovara Aristotelovim stavovima u *De Anima III, tex. 18—20*. Stvaralački um, kad obasjava likove mašte, (poput svjetlosti koja obasjava boje čineći ih aktualno spoznatljivima) te iz osjetilnih likova izvodi inteligibilne, djeluje na likove mašte, ali ne kao eficiens, već kao formalan razlog čijim djelovanjem likovi postaju spoznatljivi formaliter. Kad se tako stvaralački um, kao forma i habitus, združi s likovima mašte, konstituiraju se iz njega i iz likova mašte cjelovit objekt (*species intelligibilis*), koji ima moć da kao eficientan uzrok djeluje na trpni um i da ga potakne na spoznavanje. Čin spoznavanja jest naime primanje ovog inteligibilnog lika od trpnog uma. Osjetilni likovi ne djeluju dakle neposredno na trpni um, nego svojom inteligibilnom bitnošću zahvaćenom od stvaralačkog uma; ovaj pak ne djeluje na trpni um tako da bi bio neposredan uzrok spoznajnog čina, već to čini pribavljanjem predmeta koji postaju takav neposredan i eficientan uzrok i bez kojih je nemoguć spoznajni čin trpnog uma.

Sam spoznajni čin jest dakle receptivan i um se u njemu drži teoretski. Razlika trpnog i stvaralačkog uma jest dakle formalne prirode: to su dva u supstanciji umne duše zasebno uočljiva formaliteta, koji se očituju u funkcioniranju uma, a nisu dvije različite stvari, nego konstitutivni činoci supstancije čovjeka. Vidljivo je da je Raguseus u ovome tumačenju koristio formalizam Dunsca Scota, koji omogućava da se u razlikovanju formalnih osobitosti stvari sačuva njezino supstancijalno jedinstvo. To razmatranje uzajamnog djelovanja stvaralačke i receptivne funkcije uma on završava riječima: »*Vrijedno je, na kraju, obratiti pažnju na to da čovjek, dok spoznaje umnom dušom, on nije neka stvar različita od umne duše, niti je pak jedna stvar duša, a druga um, niti je, napokon, jedna stvar stvaralački um a druga trpni, kako smo gore izlo-*

žili; nego zbog različitih zadataka nalazi se u jednoj te istoj stvari više (da tako kažem) realiteta, ili načina poimanja, ili, kako kažu, formaliteta, koji se, međutim, svi sastaju u jednoj te istoj supstanciji: jedan dakle, u samoj stvari, jest intelekt, jedna duša, jedan čovjek, za kojega se u pravom značenju kaže da spoznaje.« (475).

*

Problematičnost spoznaje pojedinačnog, koja prožima temelje Aristotelove filozofije, nužno je morala doći do izraza u raspravama peripatetičara. Kao povod za to Raguseius u dispu-taciji *De Cognitione singularis* navodi mjesto iz *De Anima* III, tex. 9, 10., gdje Aristotel stavlja u pitanje razliku spoznaje konkretne stvari i njezine biti. Kako je spoznaja biti, shvaćena kao pojmovna spoznaja vrste i roda, u Aristotela dovoljno razrađe-na i obrazložena, dok se je činilo da se o pojedinačnome ne može obrazovati pravo znanje, a upravo pojedinačna bića su jedan od temeljnih principa Aristotelove ontologije (on uviđa teškoće koje nastaju uslijed njihove bivstvene nespoznatljivosti i ističe to u *Met.* 1060 b), koncentrirale su se te rasprave oko razmatranja mogućnosti i načina spoznaje pojedinačnih stva-ri; pri tome nije riječ o spoznaji putem osjetila, nego o spo-znaji putem uma (intelekta). Predmet svojstven intelektu, pre-ma shvaćanju raširenom među peripatetičarima, jest naime opće, te je pitanje da li, i kako, pojedinačno može biti intelek-tom zahvaćeno.

Kao logičko određenje pojedinačnoga navodi se: pojedinačno je ono što se izriče samo o jednome; a kao metafizičko određenje: pojedinačno je stvar konstituirana iz specifične pri-rode i individualne razlike. S obzirom na razliku tjelesno poje-dinačnog i spiritualno pojedinačnog napominje se da će se ovdje raspravljati samo o intelektualnoj spoznaji tjelesno po-jedinačnog, koje zahvaćamo osjetilima, budući da je spiritualno pojedinačno (ova duša, ova inteligencija ...) takve prirode, da njegova inteligibilnost, prema ovome stanovištu, ne dolazi u pitanje. Tjelesno ili osjetilno pojedinačno (*singulare sensibile*) može nam pak biti dano na dva načina: kao neodređeno poje-dinačno (s. *vagum*), npr. neki čovjek, i kao označeno poje-di-načno (s. *signatum*), npr. ovaj čovjek.

Pitanje da li se pojedinačno može spoznati, tj. da li je pojedinačno inteligibilno, ima dvostruko značenje: a) da li je pojedinačno inteligibilno po svojoj vlastitoj prirodi — u tom značenju je pitanje metafizičko; b) da li je pojedinačno spo-znatljivo od stanovitog intelekta, bilo da je to s tijelom spojen

intelekt (*intellectus coniunctus*) kao što je ljudski, ili pak da je odvojen (*intellectus separatus*) kao što je um pokretačkih inteligencija, pa i Božji; ako se pitanje odnosi na spojen intelekt, spada u područje prirodnog istraživanja (u III knjigu *De Anima*); ako se pak odnosi na odvojen intelekt, tada je metafizičko; u ovoj raspravi dolaze u obzir oba značenja tog pitanja i oba odnosa ovog drugog značenja. Napominje se još da su ljudskom umu svojstvene dvije vrsti spoznaje: direktna — kad se um izravno usmjerava na predmet kao na ono što prvo spoznaje; refleksna — kad um spoznaje predmet u nečemu što je već prije spoznao. Kao prikladan slikovit primjer navodi se opažaj zrcala i opažaj svog lica u zrcalu.

Postupak kojim se pitanje razmatra u metodskom pogledu analogan je onome u prethodnoj disputaciji, naime, i ovdje se pitanje artikulira u tri konkluzije. Prva je konkluzija: pojedinačno, bilo kojeg da je roda, po svojoj vlastitoj prirodi je inteligibilno. Ova konkluzija u principu proizlazi iz Aristotellova tumačenja supstancije kao pojedinačnog bića i iz stava, zajedničkog objema velikim skolastičkim školama, da je inteligibilnost bitna i najsvojstvenija afekcija bića. Druga konkluzija: pojedinačno je spoznatljivo ne samo od uma apstraktnih supstancija, nego i od ljudskom uma. Um apstraktnih supstancija spoznaje naime izravno bitnost kao takvu, prema tome i bitnost pojedinačnog bića. Spoznatljivost pojedinačnog od strane ljudskog uma argumentira se silogistički raščlanjenim stavom prema kojemu »ono što može postići niža sposobnost, to može, uz ostalo, postići i ona viša«; um je pak viša sposobnost od osjetila, a ova nesumnjivo spoznaju pojedinačno jer ga preko likova mašte pribavljaju umu u njegovoj spoznaji općeg; prema tome i um, kao viša od osjetila sposobnost, spoznaje pojedinačno. Kad um ne bi mogao spoznati senzibilne likove pojedinačnog, izvodi se dalje, ne bi se niti mogao njima služiti u spoznaji općeg, a tada, prema peripatetičkoj teoriji, ne bi niti spoznaja općeg bila moguća. (Zatim se navode, i pobijaju, prigovori koji se mogu postaviti tezi o spoznaji pojedinačnog posredovanjem osjetilnih likova, no u to ovdje ne ulazim). Treća konkluzija: pojedinačno, po razlogu njegove vlastite pojedinačnosti, ne može biti spoznato niti od osjetila niti od intelekta.⁹

⁹ Budući da bi se ova propozicija nekome mogla činiti paradoksalnom, kako to Raguseius i ističe, citiram je u njegovu originalnom tekstu: »*Singulare, secundum propriam singularitatis rationem, nec a sensu, nec ab intellectu percipi posse*« (480).

Spoznaja po samom razlogu pojedinačnosti ne ide, naime, preko akcidenata, nego se usmjerava na čistu bit pojedinačnog bića, za koju se pretpostavlja da postoji prije i neovisno o pojedinačnom biću: »*Premda istodobno, dok postoji pojedinačno, postoje i akcidenti koje ono sadrži, ipak pojedinačno kao pojedinačno po sebi, imajući vlastiti razlog pojedinačnosti, po prirodi je prije nego što ima mjesto, oblik, boju, veličinu i druge rodove akcidenata kojima je aficirano.*« (481). Spoznati razlog pojedinačnosti značilo bi, dakle, spoznati bitnost individualne razlike koja neko pojedinačno biće konstituira kao takvo, razlikujući ga, neovisno o njegovim akcidentima od drugih bića koja pripadaju vrsti. To je pak moguće, prema ovome stanovištu, apstraktnom ili odvojenom umu, koji kao takav izravno spoznaje samu bitnost, ali nije moguće spojenom umu, kao što je ljudski, koji nužno spoznaje preko akcidenata. Individualna razlika je naime najintimnije određenje bića, koja se kao viši stupanj zbiljnosti nadodaje razlici vrste i roda, odnosno, njihovoj biti. Spojeni um može doduše spoznati bit vrste i roda, ali ne može doseći bit ove razlike kojom se, kao razlogom vlastite pojedinačnosti, pojedinačno biće konstituira u svojoj individualnosti. (Ovo stupnjevanje zbiljnosti u smjeru prema pojedinačnome očito je izvedeno u duhu skotističke škole.) Ljudskom umu je, dakle, pojedinačno biće spoznatljivo samo diskurzivnim postupkom koji polazi od njegovih akcidenata, te u konkretnosti pojedinačnoga gdje akcidenata ima bezbroj, ne dosiže čistu bit ili sam razlog pojedinačnosti bića: »*Doista, ako se na ovaj način promatra pojedinačno, jasna je stvar da intelekt, zatvoren u ljudskome tijelu, ne može doseći taj razlog pojedinačnosti, ili jednoću kojom pojedinačno jest; dakako niti osjetilo, ako isključiš akcidentalnu razliku*« (481).

Kad je tako izložio one momente u problematici spoznaje pojedinačnog, u kojima se u principu slažu različito usmjereni tumači peripatetičke filozofije, razmatra Dubrovčanin neka od pitanja (kaže da će dosta toga izostaviti, kratkoće radi) u kojima se očituju razmimoilaženja među njima, a kroz te razlike određuje i svoje stanovište. Pretpostavivši inteligibilnost pojedinačnoga od našeg uma, postavlja se pitanje da li se pojedinačno spoznaje pod njegovim vlastitim pojmom, ili pod pojmom univerzalnoga (vrste ili roda). Pod pojmom se podrazumijeva unutarnja izreka intelekta, koja kao mentalno ime označuje aktualno spoznatu stvar, a zatim se izražava vanjskim znakovima tj. riječima; tako shvaćen pojam stvari naziva se njezinom intelekcijom; intelekcija je neovisna o spoznaji same bitnosti stvari. Capreolus i Caletanus drže da ovo mentalno ime jest opći pojam, tj. pojam vrste primijenjen na pojedinačno. Većina peripatetičara, međutim, tj. gotovo svi Grci, Arapi i Lati-

ni, smatraju da se osjetilno pojedinačno spoznaje pod njegovim vlastitim pojmom. Raguseus se pridružuje ovome mišljenju i brani ga razlozima: a) Ako se prihvati da je pojam intelekcijske stvari, ili njezino mentalno ime, što bi se drugo time mislilo nego da intelekt obrazuje pojam upravo pojedinačne stvari? b) Opće se izvodi iz pojedinačnoga, dakle opći pojam pretpostavlja da prije njega postoji pojam pojedinačne stvari, što bi bilo nemoguće kad intelekt ne bi pojedinačno spoznavao pod njegovim vlastitim pojmom. c) Intelekt daje imena pojedinačnim stvarima; vanjskome govoru, koji operira zvučnim ili sličnim znakovima, prethodi, međutim, unutarnji govor intelekta, koji se služi mentalnim imenima. d) Kad pojedinačno ne bi imalo vlastite pojmove pod kojima se od uma spoznaje, onda intelekt ne bi mogao oblikovati propozicije kao »Petar je čovjek«, »Petar je individuum« i slično.

S ovim je u vezi i pitanje da li postoje u umu inteligibilni likovi pojedinačnih stvari, te da li pojedinačno postaje u umu prisutno preko vlastitog inteligibilnog lika ili preko inteligibilnog lika opće prirode? Iz onoga što je prije rečeno jasno proizlazi da će Dubrovčanin uzeti da je pojedinačno u umu prisutno preko vlastitog inteligibilnog lika jer se pojam pojedinačnog izvodi iz inteligibilnog lika pojedinačnog. Dovoljno je stoga navesti ono što on kaže koristeći, za ovaj slučaj, argument kojim Scotus dokazuje da um najprije spoznaje *speciem specialissimam*, a koji se sastoji u tezi da prirodni uzroci koji se stječu u izvođenju nekog efekta, ako su njihove sile dovoljno potaknute na djelovanje i ako ih ništa ne priječi, izvode, prema svojim mogućnostima, što savršeniji efekt: »no stvaralački um i lik mašte su prirodni uzroci dovoljno prikladni za stvaranje inteligibilnog lika; dakle, ako su uklonjene sve zapreke, stvorit će najsavršeniji inteligibilni lik koji mogu stvoriti; to je, međutim, inteligibilni lik pojedinačne stvari, kako je očevidno, budući da je i sama pojedinačna stvar savršenija nego univerzalna: prema tome, u našem umu je dan inteligibilni lik pojedinačne stvari« (484). Vidljivo je da pojam, kako ga shvaća Raguseus, nosi na sebi tragove terminističkog utjecaja, iako je uklopljen u skotistički realizam.

U razmatranju pitanja da li naš intelekt spoznaje osjetilno pojedinačno direktnom spoznajom ili pak refleksnom ističe Dubrovčanin da svi latinski peripatetičari uzimaju da naš intelekt označeno pojedinačno (*singulare signatum*) spoznaje refleksnom spoznajom; u načinu kako se to zbiva postoje, međutim, neke razlike između Tome Akvinskoga i Dunsca Scota. Prvi zastupa mišljenje (na više mjesta, a osobito u *De Veritate*, q. 2., art. 10.) da naš um najprije spoznaje opću prirodu zahvaćajući inteligibilni lik koji tu opću prirodu odražava; um,

dakle, izravnom spoznajom spoznaje opće kao svoj svojstveni predmet. Zatim se obraća razmatranju svoje vlastite intelekci-je i opaža da je sadržajno nastala iz inteligibilnog lika, te reflektirajući se na istraživanje tog inteligibilnog lika intelekt utvrđuje njegovo porijeklo iz lika mašte, koji je pak, sa svoje strane, nastao djelovanjem pojedinačne stvari. Spoznaja pojedinačne stvari bila bi tako posljednji stupanj refleksne intelektualne spoznaje. Scotus u svome tumačenju intelekci-je (komentar trećoj knjizi *De Anima*, q. 22) ide drugim putem koji, kako on smatra, odgovara putu kojim priroda stvara bića: najprije stvara neodređeno pojedinačno (*singulare vagum*) tj. opću prirodu opstojeću na nekome pojedinačnom, recimo, prirodu čovjeka u nekome čovjeku; priroda, naime, ne stvara označeno pojedinačno, recimo, Sokrata, jer bi tada njezino djelovanje bilo apsolutno uključujući realizaciju svrhe, dok ona u neodređeno pojedinačnome stvara samo mogućnosti za ostvarenje svrhe. Tim putem ide, dakle, i intelekt: najprije izravno spoznaje neodređeno pojedinačno (npr. prirodu ruže u nekoj ruži); zatim stvaralački um izvodi iz ovoga osjetilnog lika inteligibilni lik opće prirode i razmatra ga odvojeno od svakoga pojedinačnog; kad je izveo quidditas (u našem slučaju ruže), reflektira se, nakon tog razmatranja općenitosti, radnja uma na pojedinačni predmet, te se obrazuje spoznaja označeno pojedinačnoga, naime, spoznaju se njegove akcidentalne razlike i obilježja kao što su mjesto, vrijeme, oblik, veličina itd. Naš um »ne može međutim, dok je zatvoren u ovome tijelu, nikakvim načinom spoznati samu pojedinačnost kao takvu« (485).

Ove misaone konstrukcije latinskih filozofa su doduše vrlo suptilne, kaže Dubrovčanin, ali on smatra da bez potrebe ovi-jaju tamom stvar koja je po sebi jasna, a ujedno, čini se, i preokreću Aristotelovu nauku. On se u tome pridružuje tumačenju koje su dali Aleksandar Afrodizijski, Themistius, Simplicius i drugi grčki interpreti, koji uzimaju da se osjetilno pojedinačno, i označeno i neodređeno, spoznaje od našeg uma direktnom spoznajom, dakako, uz pomoć unutaršnjeg i vanjskog osjetila. Vanjsko osjetilo, naime, prima senzibilni lik, koji se kao fantazma zadržava u unutaršnjem osjetilu; na taj lik mašte um se izravno usmjerava i spoznaje na taj način inteligibilni lik pojedinačnoga, odnosno, obrazuje pojam pojedinačne stvari. Prema tome, spoznaja pojedinačnoga nastaje sudjelovanjem lika mašte i trpnog uma, te je mnogo jednostavnija od spoznaje općeg, za koju je potrebno da stvaralački um objasni fantazmata i stvorivši od njih opći lik odbije se od njih te reflektirani inteligibilni lik opće prirode preda trpnome umu (ovaj uvijek mora biti završni moment spoznaje jer, prema peripatetičarima, um ne stvara predmet spoznaje, nego ga promatra,

tj. spoznaja nije poetska, nego teoretska; pri spoznaji pojedinačnoga, kako je ovdje shvaćena, um djeluje kao jedinstven, te nije potrebna distinkcija tih dviju njegovih funkcija). Aristotelove riječi iz *De Anima* III, tex. 10. grčki interpreti tumače tako da ravna linija označuje spoznaju osjetilno-pojedinačnog, a odbijena linija (*linea reflexa*) spoznaju apstraktno-općeg.¹⁰

U ovome tumačenju spoznaje pojedinačnoga, u kojemu Raguseius zauzima stav suprotan kako tomističkoj tako i skotističkoj školi pridružujući se grčkim interpretima, nije došla do izraza samo njegova samostalnost unutar okvira peripatetizma, nego i kritičnost uma izražena u težnji za što jasnijim i jednostavnijim rješenjem tamo gdje se zaplitanjem problema ništa stvarno ne dobiva.

*

Dvadeset i četvrtu disputaciju — *De unitate singularis naturae, seu de principio, quod vocant, Individuationis* — započinje Dubrovčanin isticanjem važnosti koju načelo razlike ima za razvitak znanosti i uopće za našu spoznaju svijeta: »Kad bi naime sve ono, što se opaža u ovome prostranom svijetu, bilo shvaćeno kao samo jedna nejasna i u sebi nerazlučena stvar, u kojoj duh ili misao ne bi mogao vršiti razlikovanja, bez sumnje bi se um, kojemu bi tako reći nedostajalo hrane, sušio kao od gladi« (486). U skali razlika koje idu od rodova prema sve specijalnijim vrstama, jest pak najdublja i našem umu najteže zahvativa ona kojom se pojedinačno biće razlikuje od drugih bića svoje najuže vrste. Pitanje: »Što ima, dakle, Petar u sebi, čime se neposredno konstituira u svome individualnom bitku, te na što se kao na siguran temelj oslanja ona razlika, kojom se razlikuje od bilo kojih drugih individuuma«? (487) više je, smatra Dubrovčanin, metafizičko nego prirodnoznanstveno; no neophodno ga je razmatrati i u filozofiji prirode, jer prirodu sačinjavaju individualna bića. Kao i drugi peripatetičari — Achillinus, Archangelus, Zabarella, Bonamicus, Piccolomineus te mnogi od novijih — i on ga, dakle, razmatra u ovome sklopu. Od raznih naziva ovog pitanja Dubrovčanin preferira: »o jednoći pojedinačne prirode«; no smatra prihvatljivima i uobičajena označivanja: »o konstituciji individuuma«, odnosno »o principu individuacije«.

Radi veće jasnoće pitanja o kojem će se raspravljati daje se nekoliko prethodnih napomena: 1) Individuum se nalazi u

¹⁰ Mislim da treba reći da su doista grčki interpretatori točnije protumačili taj veoma koncizan Aristotelov tekst (429^b, 15—20).

spiritualnoj supstanciji (ova duša, ova inteligencija) i u materijalnoj supstanciji (ovaj čovjek, ovaj lav, ova olovka); ovdje će se raspravljati o oba slučaja, ali pretežno o drugom. 2) Istražujući što je princip individuacije ne pitamo se što fizički konstituira individuum, nego što ga konstituira u njegovoj metafizičkom bitku, tj. što je korijen i neposredan temelj singularnosti opstojeće prirode. 3) S obzirom na pitanje da li opće prirode (priroda živog bića, čovjeka, vola itd.) imaju bitak u samim stvarima, ili pak samo u intelektu, Dubrovčanin daje realistički odgovor; kad, naime, priroda živog bića (npr.) ne bi komunicirala¹¹ izvan intelekta s mnogobrojnim stvarima, ne bi mogla postojati živa bića, osim u intelektu. 4) S obzirom na razlike *individuum vagum* — *individuum signatum* ovdje će se raspravljati o drugom slučaju. 5) *Singulare* je po prirodi prije nego *individuum*; dok se, naime pojedinačna (singularna) priroda dodjeljuje prirodi vrste, ona je *dividua*, djeljiva; čim se pak biće u njegovoj pojedinačnosti konstituira, njegova priroda postaje *individua*, nedjeljiva, a stoga i inkomunikabilna i nedodjeljiva, jer se ne da više nijednome biću dodijeliti. 6) Jednoća (*unitas*) o kojoj je u ovoj raspravi riječ može biti zahvaćena kao: transcendentalna, generička, specifička, ili pak numeralna (singularna). 7) Kad istražujemo princip individuacije, ne pitamo se za formalno jedinstvo individuum; odgovor bi tada bio jednostavan: to jedinstvo čini njegova singularna jednoća; ali mi se pitamo upravo, koji je temelj i korijen te jednoće.

Među brojnim mišljenjima o principu individuacije, koja Raguseius navodi i analizira, vremenski je najstarije ono koje se pripisuje Porfiriju i Boetiju. Oni uzimaju da individuaciju nekog bića čini mnoštvo njegovih akcidenata. Individuumi se, prema tome, ne bi razlikovali supstancijalno, budući da je supstancijalna razlika obilježje vrste. Pristaše tog mišljenja pozivaju se na mjesto iz Aristotela 7. *Metaph.* tex. 53., gdje se kaže da se pojedinačne i individualne supstancije ne mogu definirati. Oni bi se, dakle, razlikovali samo po mnoštvu svojih akcidenata, skupljenih u jedno. Raguseius odbacuje takvo tumačenje, budući da, po njegovu mišljenju, razlog individuacije treba tražiti u samoj bitnosti pojedinačnog bića, koja i logički i metafizički prethodi akcidentima, dakle ne može od njih biti konstituirana.

¹¹ Pojam nekomunikabilnosti pojedinačnog, kako ga Raguseius u ovim disputacijama upotrebljava, znači jednako ontološku nedodjeljivost, kao i gnoseološku nesaopćivost; kako naša riječ »neopćivost« koja bi tim značenjima mogla odgovoriti nije uobičajena, uzimam u tom smislu uobičajen termin »nekomunikabilnost«, odnosno, »komunikabilnost«, kad dolazi u pozitivnom značenju.

Suprotno stanovište zastupa jedan od starih skolastičara, imenom Aureolus, čije mišljenje Dubrovčanin, kako kaže, iznosi prema Capreolusu (lib. 2. Sent. d. 3. q. 2). Aureolus smatra da sama priroda nekog bića, shvaćena u njezinu pravom značenju, jest temelj njegove pojedinačnosti i individualnosti. Nije, dakle, u pitanju princip individualnosti i pojedinačnosti, jer su to temeljne osobine svakog bića koje postoji izvan intelekta, nego je potrebno pitati se za princip općenitosti; to je pak drugo značenje riječi »priroda«, koje se odnosi samo na bitak u intelektu, zahvaćajući pojmove vrste i roda. Aureolus se također poziva na Boëthiusa, koji u spisu *De Unitate et Uno* kaže da sve što opstoji izvan uma opstoji tako da je brojem jedno, tj. da mu pripada numeralna (singularna) jednoća. Aureolus, koji antcipira neke nominalističke teze, imao je dosta pristasa, među kojima su Durandus i Franciscus Suarez. Ovaj u svojim *Metafizičkim disputacijama* (disp. V, 6) u prilog tog stanovišta navodi dva razloga: 1) Numeralna jednoća jest realna jednoća, te singularno jedno jest jedno u samoj stvari; priroda je pak jedna realnom jednoćom, prema tome, jedna je numeralnom jednoćom. 2) Isti su principi jednoće i principi individuacije; jer individualno je ono što je u sebi jedno. Priroda je jedna po svojoj vlastitoj biti; priroda je, dakle, individualna po svojoj vlastitoj biti, a ne po nečemu što se toj biti (koja je singularna jednoća) dodaje, niti se realna jednoća prirode dodavanjem izvodi iz nečega drugog. Raguseus ne prihvaća ovo tumačenje, nego promatrajući problem individuacije sa stanovišta skotističkog realizma uzima da jednoća prirode ne konstituira sama sobom realnost individualne jednoće, nego da ona jednoća koja utemeljuje realni individuum jest uža i od numeralne različita *unitas minor unitate numerali* (490). Ne navodim ovdje njegovo iscrpno, u mnoge razloge raščlanjeno, pobijanje Aureolusovog stanovišta (kojemu se, međutim, samim time posvećuje znatna pažnja), kao ni analogne, iako kraće, postupke u još nekoliko ovdje navedenih sentencija.

Tako Henricus Gandavensis zastupa zanimljivo mišljenje da se, polazeći od realne jednoće vrste, individuum ne konstituira nekim pozitivnim principom, nego dvostrukom negacijom: prva je negacija djeljivosti, odnosno (što se uzima kao posljedica nedjeljivosti, individualnosti) komunikabilnosti s bilo kojim drugim bićima; druga je negacija identiteta s bilo kojim drugim bićem. Poznati franjevac Rogerius Bachonus smatra da egzistencija utemeljuje individualnost bića. Ovo mišljenje, koje nalazimo već u nekih ranih skolastičara, ne može se međutim, kaže se, prihvatiti jer egzistencija pridolazi individuumu koji je u metafizičkom bitku već konstituiran (esencijalistički uzevši) te ne može biti princip njegove individuacije.

Glasoviti pripadnik pariške škole, Gotfredus de Fontibus, uzeo je da je kvantiteta onaj princip koji međusobno razlikuje individuume i utemeljuje njihovu individualnost. No kvantiteta, primjećuje Dubrovčanin, može biti ograničena ili neograničena; u prvom slučaju ona je akcidens koji pridolazi već konstituiranom individuumu; u drugom slučaju ona ne bi mogla individuume međusobno razlikovati, a uz to se aktualnost neograničene kvantitete protivi peripatetičkim principima.

Od raznih tumačenja principa individuacije Dubrovčanin posvećuje najviše pažnje analizi i pobijanju stanovišta Tome Akvinskoga. Na više mjesta u svojim djelima, a osobito u III dijelu *Summae theol.* q. 77. art. 2. razmatra Toma Akvinski problem principa individuacije, te uzima da je to realan i pozitivan unutarnji princip kojim se opća priroda sažima u individualan bitak te po kojemu se individuumi međusobno razlikuju, naime da je to označena materija (*materia signata*). Međutim, oni koji tumače Tominu filozofiju, razilaze u određivanju značenja tog termina. U *Metaph.* III, tex. 11. razlikuje, naime, Aristotel dvije vrsti divizije: prema formi i prema kvantiteti. Kako se divizija prema formi podudara s divizijom prema vrsti (*species*), ona ovdje ne ulazi u obzir, budući da je riječ upravo o razlikovanju individuuma koji pripadaju istoj vrsti. Prema tome, svi tomisti se slažu u tome da princip individuacije jest materija označena kvantitetom. Neki pod time podrazumijevaju količinsku odredbu materije, naime agregat materije i kvantitete. Od materije, naime, bića imaju nesaopćivost (*incommunicabilitas*), a od kvantitete numeralnu razliku, što su svojstva individuuma. Tog su mišljenja Capreolus, Soncinas i još neki tomisti. Druga skupina tomista, kojoj pripadaju Aegidius Romanus, Iavellus i Caletanus, uzima da naziv »materia signata« ne znači kvantitativnu odredbu materije u smislu agregata materije i kvantitete, već mogućnost koju materija ima za stanovitu numeralno određenu kvantitetu. Njihovo tumačenje najpotpunije je iznio Caletanus u spisu *De Ente et Essentia*, c2., q. 5. Materija može biti, izlaže on, prirodnim agensom tako aficirana da bude prilagođena samo jednoj numeralno određenoj kvantiteti i nijednoj drugoj; takvom afekcijom označene materije može, dakle, postati temelj za konstituiranje jednoga pojedinačnog i individualnog bića, koje se tom određenom proporcijom svoje materije razlikuje od svih drugih individuuma vrste označenih vlastitim proporcijama. Tako shvaćena materija imala bi biti unutarnji princip konstitucije samog individuuma, kao i njegova esencijalna razlika. Mišljenje da princip individuacije jest *materia signata* zastupaju već prije Tome misliloci kao što su

Albert Veliki i Averroes, a podržavaju ga također Suessanus, Archangelus Mercenarius, Franciscus Bonamicus i mnogi drugi.

Oni koji podržavaju ovo mišljenje brane ga s više razloga. 1) Singularno i univerzalno su međusobno suprotni, prema Aristotelu, *Postpred.* I, 2.; dakle i princip onoga što konstituira singularno mora biti suprotan principu koji konstituira univerzalno; no princip koji konstituira univerzalno jest forma, prema tome princip koji konstituira singularno mora biti materija. 2) Princip individuacije podudara se s principom umnožavanja individuuma unutar vrste; individuumi unutar vrste umnožavaju se, međutim, određenim dijelovima materije; dakle, označena materija je princip individuacije. 3) Princip individuacije je ono što je princip razlikovanja individuuma jedne vrste; to je pak označena materija, dakle ... 4) Caletanus i Iavellus svoju argumentaciju temelje prvenstveno na postulat u nekomunikabilnosti onoga što sačinjava princip individuacije: to je pak upravo označena materija, budući da ona ontološki pripada samo jednome biću, te niti u bitku niti u spoznaji ne može komunicirati s drugim pojedinačnim bićima (u pogledu spoznaje riječ je, dakako, o bićima kojima je svojstven *intellectus coniunctus*). Naročitom potvrdom za svoju tezu smatraju tomisti mjesta iz Aristotela, koja Raguseius ovako navodi: 1) U 5. *Metaph.* tex. 12. kaže Aristotel da je brojem jedno ono čija materija jest jedna. 2) U 7. *Metaph.* tex. 28. stoji: »*Ali cijela je već forma u ovome mesu i ovim kostima, Kalias ili Sokrat*« (503 -Arist. 1034a). 3) U istoj knjizi, tex. 35, nakon što je bila riječ o tome da se određenje općeg čovjeka sastoji iz forme i materije općenito shvaćene, kaže se: »*pojedinačno pak iz posljednje materije već je Sokrat*« (503 -Arist. 1035b). Izraz *ultima materia* ima, prema ovom tumačenju, značenje *materia signata*.¹² 4) Iz 2. *Metaph.* tex. 49. proizlazi da bića kojih u nekoj vrsti ima više, nužno sadrže materiju (koja ih razlikuje), dok nematerijalno može biti samo jedno. 5) U 1. *De Coelo*, tex. 92. upozorava se na razliku između izraza »*Coelum*« i »*hoc Coelum*«, te se kaže da prvi izraz znači formu, a drugi formu spojenu s materijom koja, prema tome, individualizira. 6) Kad se, u istoj knjizi tex. 93. i tex. 94. kaže da ne može biti više svjetova, jer je ovaj svijet sastavljen od cijele njegove materije, podrazumijeva se time da svjetovi primaju numeralno jednoću od materije.

¹² Aristotelov tekst καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, doista više odgovara onome značenju koje mu daje Raguseius, naime da »posljednja materija« tu znači »materiju cjeline«, odnosno hekceitet, kako se to izvodi dalje u diskusiji.

Svaki od navedenih razloga Raguseius posebno raščlanjuje i opovrgava, a za navedena mjesta iz Aristotela izvodi da im se značenje može i drukčije tumačiti; ovdje, međutim, ne iznosim to opširno razlaganje, nego samo njegovo principijelno pobijanje tomističke teze (504 i d.). I tu se, kao i u nekima od prethodnih disputacija, njegov postupak u metodskom pogledu raščlanjuje u četiri zaključka, koji nisu formalno-silogistički izvedeni, nego su poduprti uvjerljivim razlozima, koji su većinom silogistički formulirani. Prvi je zaključak: materija, kao materija, ne može biti princip individuacije. Ističe se da taj stav nije direktno usmjeren protiv tomista, nego, protiv različitih autora koji ga zastupaju. Stav utvrđuje sa četiri razloga.

- 1) Ono što po sebi nema nekomunikabilnu bit, ne može ništa konstituirati u nekomunikabilnom bitku; materija, kao materija, nema po sebi nekomunikabilnu bit; dakle materija, kao materija, ne može konstituirati individuum u njegovu nekomunikabilnom bitku. Major je jasan, a minor se objašnjava principijelnom komunikabilnošću materije: ona, kao takva, može primati sve forme te može postati subjekt bilo kojeg individualnog bića, a unutar vrste komunicira s mnogim individuumima.
- 2) Štogaod pripada kviditetu vrste ne može biti princip individuacije (inače bi priroda vrste bila individualna, jedna brojem, i nerazlučiva u mnoštvo individuuma jer je kviditet (*quidditas*) upravo unutarnja priroda vrste); materija (svakako i prema tomistima) pripada kviditetu vrste (dakako i prema Aristotelu; iz 7. *Metaph.* tex. 34. je vidljivo da su materija i forma dijelovi kviditeta); dakle materija ne može biti princip individuacije.
- 3) Ono što neku stvar konstituira u njezinoj bitnosti i jednoći, ne može biti temelj podjele suprotne toj bitnosti i jednoći (npr. razumnost konstituira čovjeka u njegovu specifičnom jedinstvu te ne može biti temelj podjele ljudi); kad bi materija (kao što je prema tomistima) bila princip jednoće i bitnosti individuuma, tj. princip individuacije, ne bi mogla biti temelj suprotno toj numeralnoj jednoći; vidimo, međutim, da se materija dijeli u numeralno različito mnoštvo dakle ne može biti princip numeralnog jedinstva individuuma.
- 4) Kad bi materija bila princip individuacije, sačinjavali bi ono što je nastalo (*genitum*) i ono što se je raspalo (*dissolutum*) jednu istu numeralnu jednoću. Ovaj argument, koji je postavio Doctor subtilis, nastoji razriješiti Archangelus Mercenarius time što uzima (a to se odnosi na cijelu ovu konkluziju) da prema tomistima nije princip individuacije materija kao takva, promatrana u samoj njezinoj bitnosti, nego materija obilježena stanovitim afekcijama. Koliko ima u tome istinitosti, vidjet će se u razmatranju slijedećih zaključaka.

Materija aficirana kvantitetom, tj. agregat materije i kvantitete, ne može biti princip individuacije. Tu konkluziju Raguseius dokazuje s tri razloga. 1) Kad bi materija aficirana kvantitetom bila princip individuacije, bila bi to ili aficirana neograničenom, ili pak ograničenom kvantitetom. Prvi slučaj je nemoguć jer neograničeno ne može biti princip ograničenoga (singularnog bića ograničenog individualnom razlikom). Ograničena kvantiteta, međutim, jest akcident koji prilazi već konstituiranom supstancijalnom spoju, naime singularnom biću kao subjektu akcidenata (kao što i tomisti uzimaju); ne može, prema tome, biti princip konstituiranja istoga tog bića kojemu akcidentalno pripada. Drugi slučaj, dakle, također je nemoguć. Pokušaj da se primanje akcidenta ograničene kvantitete pripiše prvoj materiji ne bi, također, mogao dati pozitivno rješenje, jer se ne bi mogla protumačiti različitost individuumâ. 2) Kad bi materija aficirana ograničenom kvantitetom bila princip individuacije, Sortes dječak i odrastao Sortes bili bi različiti individuumi (jer imaju različitu ograničenu kvantitetu). 3) Prema Aristotelu, kategorije su nepomiješane i sasvim različite. Supstancija i kvantiteta su različite kategorije, te supstancija utemeljuje supstancijalnu jednoću, a kvantiteta kvantitativnu jednoću. Ne može, dakle, kvantitativna jednoća biti princip supstancijalne jednoće (bez obzira, ovdje, na to što su sve akcidentalne jednoće utemeljene u supstancijalnoj).

Treći je zaključak: materija, ukoliko je u neposrednoj mogućnosti da primi ovu kvantitetu, a ne neku drugu, nije princip individuacije. U potvrdu ovog stava Raguseius navodi razloge (i proturazloge) više autora, od kojih on smatra najvrednijim Caletanusov argument, iznesen u *Comm. I partis Summae S. Thomae*, q. 29. art. 2.: akt i potencija pripadaju istoj kategoriji, prema Aristotelu 10. i 12. *Metaph.* i Averroesu 3. *Phys.*; kvantiteta pripada kategoriji koja je unutar rodnog područja akcidenata; ne može, dakle, biti konstitutivni princip individuumâ koji pripada kategoriji supstancije. Ch. Iavellus i F. Suarez upućuju prigovore ovome argumentu, no P. Fonseca i G. Raguseius ga smatraju važećim. Diskusiju oko ovog zaključka završava Raguseius argumentom: materija, ukoliko je u neposrednoj afekciji za ovu kvantitetu, nema ovu kvantitetu, nego ima mogućnost da je primi; po sebi je, dakle, materija (u tom smislu shvaćena) neodređena, prema tome ne može biti princip pojedinačne, tj. određene, supstancije. Tomisti bi, dođuše, mogli prigovoriti da je materija već određena onim afekcijama koje je disponiraju da primi upravo ovu kvantitetu; no kvalitete su akcidenti, odgovara Raguseius, te bi princip individuacije bio agregat materije i akcidenata. Već u disku-

siji o prethodnom zaključku pokazala se je, međutim, neodrživost takvog stava jer supstancijalni individuuum, već konstituiran, prethodi akcidentima. Na tu tezu u bitnosti se svode i odgovori na ostale prigovore, koji se navode u vezi s gornjim zaključkom.

Četvrti je zaključak: materija, ukoliko vlastitom snagom sadrži kvantitetu, ili, ukoliko je temelj, korijen i izvor stalne i određene kvantitete, nije princip individuacije. U potvrdu tog stava navodi Raguseius argument F. Suareza: materija vlastitom snagom sadrži kvantitetu samo onda, ako vlastitom snagom sadrži formu koju ta kvantiteta slijedi; dakle materija je prije temelj, korijen i izvor ove forme, nego ove kvantitete. Raguseius tome nadodaje: ako iz supstancijalnog spoja uklonimo sve ono što je akcidentalno, po čemu bi se dva individuuma razlikovala? Sve kad kvantiteta ne bi pripadala akcidentima, ona ne bi mogla biti temelj individualne razlike, jer bi dva individuuma po samoj kvantiteti mogla biti jednaka. Ono što tomisti govore o principu individuacije lijepo je i dosjetljivo rečeno, ali se nikakvim istinitim razlozima ne da utvrditi. Moglo bi se možda reći, nastavlja Raguseius, da se je Caeltanus koji u prije spomenutom spisu *De ente et essentia* brani tomističku tezu, približio mišljenju Dunsca Scota uzevši da princip individuacije jest neki unutarnji stupanj pojedinačne prirode, koji neposredno proizlazi iz označene materije.

Nakon rasprave o tomističkoj tezi Raguseius još razmatra mišljenje koje je iznio Trusianus Monacus (*Comm. artis parvae Galeni*, lib. 2. comm. 44.), a koje slijede mnogi od novijih filozofa, osobito: Joannes Gandavensis, Zimara, Achillinus, Pererius, Piccolomineus i Zabarella. To mišljenje se sastoji u ovome: u konstituciji individuuma nužno se sastaju dva principa, materija i forma; forma primarno konstituira individuuum u njegovu bitku i stupajući u egzistenciju utemeljuje razliku kojom se on razlikuje od svih drugih individuuma; materija je, međutim, nužan uvjet, bez kojega forma ne bi mogla individuuum konstituirati. Stvarni temelj ovog tumačenja je u tome, objašnjava Dubrovčanin, što se bitak uzima u dva značenja: u značenju esencije i u značenju egzistencije; oba se pak značenja dovode u primarnu ovisnost o formi; stoga se i akt uzima u ta dva značenja. On navodi zatim dva zaključka kojima Jacobus Zabarella tumači gornju sentenciju: 1) Forma, kao takva, konstituira bit stvari i specifično jedinstvo mnoštva individuuma koji pripadaju jednoj vrsti. 2) Kad spajajući se s materijalom forma poprima bitak »izvan duše«, ona u tome spoju konstituira uvijek neko pojedinačno biće, tj. individuuum kojemu je svojstvena numeralna jednoća i nekomunikabilnost. Navođenje niza razloga i proturazloga za ovu tezu variralo bi

samo ovo što je rečeno. Stoga samo sažimam Raguseusovo mišljenje prema kojemu se ova teza odbacuje. Spoj forme i materije konstituira biće u njegovu fizičkom bitku; traži se, međutim, onaj metafizički princip koji je temelj tog, i upravo tog, spoja forme i materije. Taj princip, kao princip individuacije, prethodi, dakle, samoj fizičkoj konstituciji spoja, dok bi prema gornjoj tezi, do individuacije dolazilo tek nakon te konstitucije spoja, s njegovim stupanjem u egzistenciju. Egzistencija, koja se ovdje shvaća kao red i opstanak prirode, ne može uvjetovati individuaciju već je, suprotno tome, egzistencijalna individuiranost metafizički uvjetovana.

Raguseusovo mišljenje o principu individuacije podudara se sa stanovištem Dunska Skota i skotističke škole. Prema Suesanusu, 5. *Metaph.* disp. 5. c. Raguseus napominje da je naziv *haecetas* za oznaku individualnih razlika upotrijebio već Varro, poznati rimski pisac, te se može reći da, s obzirom na duh latinskog jezika, nema prigovora upotrebi tog termina. Pretečama tog mišljenja mogu se, također prema Suesanusu, smatrati Plotin i Proklo, od kojih prvi uzima da se duše razlikuju i numeriraju unutarnjim brojevima, od Prokla nazvanim *idiotropeia*, tj. unutarnja svojstva; skolastičari ih pak običavaju nazivati načinima ili unutarnjim stupnjevima. Među arapskim filozofima, smatra Raguseus, to mišljenje u stanovitom smislu anticipira Avicenna, kad u 5. *Metaph.* govori o razlikama kojima se međusobno razlikuju individuumi iste vrste te po kojima se konstituira u njihovu pojedinačnom i individualnom bitku. U potpunosti ga je pak razvio i objasnio Duns Scotus, u 2. knjizi *Sent.* dist. 3, osobito q. 6., zatim u *Quodlib.* q. 2. art. 2. Među novijim skolastičarima zastupa ga Petrus Fonseca, u 5. knjizi *Metaph.* cap. 6. q. 5., i mnogi drugi.

Prelazeći na izlaganje tog mišljenja, Dubrovčanin podsjeća da je riječ o konstituciji individuuma u njegovu metafizičkom bitku, ukoliko je svrstan u kategoriju, bez obzira na to da li već u prirodi postoji ili ne. U svakoj pak kategoriji postoje dva ekstrema: jedan o kojemu se ništa ne izriče, tj. najopćenitiji rod, i drugi kojemu se ništa ne podlaže, tj. pojedinačno ili individuum. Posredovanjem vrsne razlike (*differentia specifica*) najopćenitiji rod silazi, odnosno sužava se, do vrsta koje obuhvaća odbacujući tako reći širinu svoje općenitosti. Analogno tome vrsta se posredovanjem individualne razlike (*differentia individualis*) kontrahira silazeći u pojedinačna bića. Rodove i vrsne razlike označujemo imenima (npr. biće, živo biće, čovjek), dok su individualne razlike (a i neke od vrsnih razlika) nelmenovane, osim ako se poslužimo imenima kao što su sokratstvo, platonstvo, petrovstvo, itd., kojima se, dakako, može prigovoriti da ne izriču bitnost individualne razlike. To je, međutim,

neminovno, budući da je individualna razlika nesaopćiva (*incommunicabilis*), a to je posljedica njezine unutarnje jednostavnosti i nesvodivosti na druge činioce. Forma i materija vrste čovjek ne kontrahira se, naime u individualno biće Sokrat posredovanjem jedne nove forme i materije, nego nadodavanjem jednoga novog stupnja realnosti, u sebi sasvim jednostavnog i stoga nekomunikabilnog, koji označujemo terminom *haecceitas*. Taj princip, kojim se konstituira individuuum u metafizičkom bitku, te je kao takav nesvodiv na razliku materije i forme, Duns Scotus je nazivao također *materia totius*. To je, u svome određenom smislu, posljednja realnost (*ultima realitas*) čija metafizička jednoća kontrahira specifičnu formu i materiju da se u fizičkom redu pojave kao jedan pojedinačan spoj upravo ove forme i ove materije; to dvojstvo i njegov spoj nije, međutim, sam korijen individuacije, nego su to sekundarna očitovanja jednoga dubljeg temelja, po kojemu neko biće jest upravo o v o.¹³

Nakon tog općeg objašnjenja navode se tri razloga kojima Scotus utvrđuje svoju tezu. 1) Budući da je (prema Arist., 4. *Metaph.*) jednoća vlastita afekcija bića, proizlazi da bilo koja jednoća nužno prati neko biće po sebi. Individuum je, međutim, potpuno i jednostavno jedno, dakle jednoća individuuma nužno prati neko biće, ali ne prati prirodno biće, jer priroda ima vlastitu jednoću, nižu od (individuumu svojstvene) numeralne jednoće; prati dakle bitnost jednoće koja određuje jednoću prirode i kontrahira je u pojedinačni bitak, a to je upravo bitnost individualne razlike: ova, naime prirodu vrste kontrahira u pojedinačni bitak. Individuum se, dakle, prvobitno i po sebi konstituira po individualnoj razlici. 2) Sve različito razlikuje se vlastitim razlikama. Beskonačan niz razlika, međutim, je neprihvatljiv (jer bi značio beskonačan kvantum koji, prema Aristotelu, ne postoji aktualno). Stoga je nužno uzeti neke posljednje razlike, nedjeljive i na drugo nesvodive, tj. individualne (ili atomske) razlike. Ove primarne razlike nemaju međusobno ništa zajedničko, te, ako, recimo, dvjema takvim razlikama predcirkamo biće, ne izričemo podudaranje u biti, nego samo po denominaciji. 3) Kao što se priroda roda odnosi prema vrsnoj razlici, tako se priroda vrste odnosi prema individualnoj razlici; no princip koji prirodu roda kontrahira prema jednoći vrste jest vrsna razlika; dakle princip koji prirodu vrste kontrahira prema individualnoj jednoći jest individualna razlika. Minor je jasan, a major se ovako tumači: premda među individualnom i vrsnom razlikom ima mnogo raz-

¹³ U tom se smislu u nas upotrebljava i termin »ovost«. Kako je, međutim, latinski izraz *haecceitas* općenito uobičajen, upotrebjavam ovdje tu riječ, u obliku koji je prilagođen našem pravopisu.

ličitosti, ima ipak i dosta toga u čemu se slažu (*conveniunt*). Prvo slaganje: kao što se bitnosti koja se konstituira nekom vrsnom razlikom protivi da njezina jednoća bude podijeljena u više dijelova, prema toj istoj vrsnoj razlici, tj. u više istih vrsta, tako se i bitnosti koja se konstituira individualnom razlikom protivi da njezina jednoća bude podijeljena tom istom individualnom razlikom u više dijelova. Drugo slaganje: kao što realnost od koje se uzima vrsna razlika ima smisao akta koji određuje i kontrahira onu realnost od koje se uzima rod, tako realnost od koje se uzima individualna razlika ima smisao akta koji određuje i kontrahira onu realnost od koje se uzima vrsta. Treće slaganje: kao što je bitnost od koje se uzima vrsna razlika prvotno različita od druge bitnosti tog roda, jer ima vlastiti jednostavan pojam koji ne može prijeći u druge pojmove, tako je bitnost od koje se uzima individualna razlika prvotno različita od druge bitnosti tog roda, jer ima vlastiti jednostavan pojam, koji ne može prijeći u druge pojmove. Kao što, dakle, vrsna razlika konstituira vrstu i prvotno je razlikuje od drugih vrsta, tako individualna razlika konstituira individuum i prvotno ga razlikuje od drugih individuumu.

Ovim Scotovim razlozima tomisti su postavili proturazloge, koje Raguseius odbacuje. Ad 1) Caletanus, Iavellus i svi tomisti bez razlike niječu nižu premisu (*minor*), tvrdeći da je numeralna jednoća vlastita afekcija koja prati kvantitetom obilježenu materiju, a ne hekceitet, kako smatra Scotus. Neispravnost ovoga stava dokazana je već prije, kaže Raguseius, te ga ne treba ovdje pobijati; naime, kvantitetom označena te ograničena materija jest *akcidens*, te slijedi nakon konstitucije individuumu, i to ne samo metafizičke, već i fizičke; ne može dakle biti temelj numeralne jednoće svojstvene individuumu. Ad 2) Dva individuumu razlikuju se svojim kvantitetama, kao prvim principima razlike; kvantitete se pak razlikuju svojim položajima jer položaj znači raspored dijelova u cjelini; položaji se razlikuju rasporedima dijelova i konačno se raspoređuju po sebi samima, jer raspored ima značenje razlike, i tu treba stati. Smisao bi ovog odgovora tomista dakle bio, uzvraća Raguseius, da se individuumi prvotno razlikuju po rasporedima. Raspoređuju dijelova su proporcije, te se individualne razlike, koje bi imale biti prvotne razlike, podudaraju u rodu proporcije (omjera između dijelova cjeline); to se protivi definiciji individualnih razlika kao nesvodivih i nedjeljivih; osim toga, omjer dijelova jest *akcidens* koji pridolazi supstanciji, dakle je ne može prvotno utemeljiti. Ad 3) Na treći argument odgovaraju tomisti da sadrži pogrešku *petitio principii*, jer pretpostavlja ono što bi trebalo dokazati, naime datost individualne razlike. Raguseius uzvraća da se sumnja, očito, ne može

odnositi na samu datost individualne razlike, nego na bit temelja iz kojeg se uzima individualna razlika; a budući da je Scotus već dokazao da taj temelj ne može biti ni negacija, ni egzistencija, ni kvantiteta ili drugi akcidenti, pa ni materija i forma, zaključio je da je to na drugo nesvodiv pozitivan unutarnji princip, koji specifičnu prirodu sažima u individualni pojedinačni bitak. Scotovi su razlozi dakle, smatra Raguseius, valjani i potpuno dokazuju ono što se je tražilo.

Zatim Raguseius razmatra prigovore koje su Scotovoj tezi postavili pojedini filozofi. To su u prvom redu tri Cajetanova argumenta. 1) Svaki pojedinačan akt zahtijeva da mu prethodi pojedinačna potencija, koju dovodi u akt, kao što i svaka posebna forma zahtijeva da joj prethodi posebna materija (prema Arist., 2. *Phys. tex.* 38.). No hekceitet je pojedinačni akt, prema samom Scotu; dakle zahtijeva da mu prethodi pojedinačna potencija koju dovodi u akt; ta potencija, međutim, jest priroda individuuma, ili se nalazi u prirodi individuuma; dakle je priroda individuuma pojedinačna prije hekceiteta, te hekceitet ne može biti princip individuacije. Odgovarajući na ovaj argument ističe Raguseius da se on okreće protiv samog Caietana: kad se, naime, bilo materija, bilo forma, bilo kvantitetom označena materija, ili bilo što drugo; smatra principom individuacije, uzima se to u značenju pojedinačnog akta; kad bi Caietanov major bio ispravan, ne bi, dakle, ni kvantitetom obilježena materija, ni drugi navedeni principi, mogli biti principi individuacije, jednako kao što to ne bi mogao biti hekceitet. No Caietanov major je neispravan, jer pojedinačan akt ne zahtijeva da mu prethodi pojedinačna potencija, već samo to da posebna (*particularis*) potencijalnost vrsne prirode bude podobna za prihvaćanje individualne razlike (ili hekceiteta) koja, djelujući u individuaciji kao pojedinačan akt, specifičnu prirodu sažima u pojedinačno nadodajući joj taj viši stupanj realnosti. 2) Razlike koje čine princip individuacije, međusobno se prvotno razlikuju (kao što i Scotus uzima). No hekceiteti Platona i Sokrata međusobno se u mnogome podudaraju, te se daleko manje razlikuju nego, recimo, hekceiteti Platona i ove bjeline. Hekceiteti nisu, dakle, prvotne razlike, te mogu imati značaj principa individuacije. U odgovoru Raguseius negira minor: ono u čemu se Sokrat i Platon podudaraju jest priroda vrste, koja se može sve više specificirati (čovjek, Atenjanin, filozof ...), ali uvijek ostaje specifična ne dosižući individualnost, odnosno pojedinačnost. Individualne razlike, ili hekceiteti, jesu prvotne razlike koje se ni u čemu ne podudaraju i koje pridolazeći specifičnoj prirodi tvore individuume; prvotnost tih razlika ne prijeći da one po svojim strukturama čine različite skupine. 3) Ono što se slaže s jednim individuomom

neke vrste, a ne slaže se s drugim, nužno iziskuje njihovu prethodnu razliku. No individualna osobitost, recimo sokratstvo, slaže se sa Sokratom, a ne slaže se s Platonom; dakle individualna osobitost zahtijeva prethodnu razliku Sokrata i Platona, te nije njihova prvotna razlika (što bi trebala biti prema Scotusu). Raguseius upozorava da je, u višoj premisi, potrebno razlikovati da li je riječ o već konstituiranom individuumu, ili pak o individuumu u samom aktu konstituiranja. Već konstituiranim individuuumima, dakako, njihova individualna razlika kao takva prethodi, no konstituiranje individuuma vrši se upravo prema toj razlici koja je, dakle, unutarnji princip individuacije kao i princip razlikovanja jednog individuuma od svih drugih.

Od razlogâ protiv Scotovog stava iznesenih od drugih autora, koje ovdje Dubrovčanin razmatra, navodim još tri razloga koje je iznio Francesco Piccolomini. 1) Piccolomini se slaže sa Scotom u tome da je dana *materia totius*, no razlazi se s njime u tumačenju tog pojma: on drži da to ne može biti ona posljednja realnost koju je Scotus nazvao hekceitetom. Naime, budući da esencija stvari jest forma cjeline (*forma totius*), a materija cjeline jest ono što je toj formi suprotno unutar supstancijalnog spoja, to bi ovu materiju cjeline sačinjavali akcidenti i afekcije koji su izvan esencije ili kviditeta i mogu pridonosi individuaciji, ali ne čine sam temeljni princip individuacije. Raguseius na to uzvraća da prema Scotu *materia totius* nije princip suprotstavljen formi; formi je, naime, suprotstavljena specifična priroda ili materija vrste, koja je subjekt forme, dok je *materia totius*, koju Scotus naziva hekceitetom, onaj unutarnji aktivni princip koji specifičnu prirodu i opću bit vrste (esenciju) sažima u singularni bitak. 2) Apsurdno je da se materija cjeline pripisuje svim pojedinačnim bićima, osim Boga, ne samo sastavljenim supstancijama, nego i jednostavnim, kao što su apstraktne inteligencije. Raguseius na to odgovara da je »materija cjeline« izraz odnosa esencije i egzistencije koji se realizira u singularnosti bića; prema tome, ona postoji u svih bića u kojima su esencija i egzistencija razlučene; kako pak samo u Boga ta dva činioca tvore nerazdvojivo jedinstvo, to samo Bog nema »materije cjeline«, odnosno, hekceiteta. 3) Nije u skladu s Aristotelom smatrati »materiju cjeline« principom individuacije, jer on u 5. *Metaph.* tex. 12., gdje kaže da je brojem jedno ono čija je materija jedna, ne podrazumijeva materiju cjeline, nego materiju kao dio supstancijalnog spoja. Raguseius, međutim, drži da je, ako se taj tekst (1016b) šire analizira, vidljivo da je tu riječ o materiji cjeline.

Kad je tako doista svestrano raspravio problematiku principa individuacije materijalnih supstancija, Raguseius se sa-

svim kratko osvrće na pitanje principa individuacije nematerijalnih supstancija, toliko da bi, kako kaže, objasnio najpotrebnije, ne ulazeći pri tome u zapletene peripatetičke dispute, čemu ovdje, u filozofiji prirode, i ne bi bilo pravo mjesto. U prvom redu ističe da je isti princip individuacije nematerijalnih supstancija, kao i materijalnih: to je ona posljednja realnost, nazvana *haecceitas* ili *materia totius*, koja nadodajući se općoj prirodi konstituira singularnost bića. Postoje, nastavlja se, tri stupnja nematerijalnih supstancija: u prvi spadaju umne duše, odvojene od tijela ukoliko se posvećuju intelektualnom razmatranju; u drugi odvojene inteligencije, tj. jednostavne supstancije koje asistiraju nebeskim krugovima i neprestano ih pokreću; treći pak sačinjava sama jedna supstancija, prva od svih i najjednostavnija, tj. Bog. Sve ove supstancije, osim Boga, sastavljene su od bitka i biti (*ex esse et essentia*); stoga je potrebno uzeti da u njima djeluje jedan princip koji to dvojstvo sažima u singularnost. Naime, dvije umne duše, ili dvije inteligencije, ne razlikuju se materijom ni formom jer su ta specifična obilježja zajednička svim individuumima vrste (za umne duše materija je duševnost a forma umnost, dok pokretačke inteligencije nemaju te sastavljenosti koja karakterizira prirodne supstancije, te sadrže samo dvojstvo bitka i biti), kao ni akcidentima kao što je kvantiteta ili slično jer im, ukoliko su supstancije, ne pripadaju akcidentalna svojstva. Nužno je, dakle, uzeti da se razlikuju vlastitim hecceitetima. Mogao bi netko postaviti pitanje, zašto da se, na primjer, inteligencija Saturna ne razlikuje od one Jupitera naprosto po tome što ona pokreće Saturnov krug, a ova Jupiterov? Odgovor je u tome (kako je to već prije bilo raspravljeno) da je pokretanje ovog ili onog nebeskog kruga za neku inteligenciju akcidentalno obilježje, dakle ne konstituira je kao supstanciju; ona se naime u ulozi *formae assistentis* pridružuje ovome ili onome krugu kao već konstituirana supstancija; akcidentalno obilježje ne bi, dakako, moglo biti princip njezine individuacije.

Prva inteligencija, međutim, kao potpuno jednostavna, nema nikakve sastavljenosti, bilo da je riječ o sastavljenosti od bitka i biti, ili pak od materije i forme (Arist. 12. *Metaph.* tex. 49¹⁴). Božanska priroda prve inteligencije niti je zajednička nečemu drugome, niti je univerzalna, već je potpuno singularna; kako je pak ona svoj vlastiti bitak, nema nikakve potrebe da se uzme postojanje nekog principa kojim bi prva inteligencija po-

¹⁴ Aristotel na tome mjestu (1074^a, 25) osobito jasno ističe jedinstvo jednostavnosti prvog pokretača: Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. Ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον ἔν.

stizavala vlastitu singularnost, dakle, Bog nema principa individuacije: »*Prva inteligencija, međutim, koja je sam Bog, budući da jest po sebi, niti o bilo čemu ovisi, ima sasvim jednostavnu prirodu koja nije sastavljena iz bitka i esencije, već je po sebi jedna i sama sobom singularna*« (530).

Tim riječima završava ova Dubrovčaninova rasprava o principu individuacije, a ujedno time završavaju i ove njegove disputacije iz peripatetičke filozofije prirode. Kako je vidljivo, problematiku principa individuacije razriješio je konzekventno u skotističkom duhu, ističući na više mjesta suptilnost i oštru dosljednost Scotove misli. Raspravom dominira apoteoza singularnog kao najvišeg dometa realnosti koji se, međutim, ne postizava odvojenošću, nego sažimanjem općenitosti vrste i roda prema tom ontološkom vrhuncu. U tome je izražen osebujni smisao skotističkog realizma.

*

Dubrovčaninove PERIPATETIČKE DISPUTACIJE su njegova predavanja iz aristotelovske filozofije prirode, sažeta i stilski dotjerana, koja je držao na Padovanskom sveučilištu. Ta se je grana aristotelizma u Padovi naročito njegovala, te je simultano predavana na obje katedre filozofije (kako se vidi iz priloženog izvotka iz rasporeda predavanja za god. 1609—1610; katedru matematike je držao, kako nešto niže stoji, Galileo Galilei¹⁵, prema sistemu »takmaca«, tada uobičajenom u Padovi.

¹⁵ Galilei je predavao u Padovi od 1592. do 1610. god., no nisu poznati nikakvi osobni kontakti između njega i Raguseiusa kroz tih osam godina u kojima se poklapa njihovo djelovanje na tom sveučilištu (različitost stručnih pogleda nije trebala biti zapreka, jer je Galilei, na primjer, s Cremoninijem održavao prijateljske veze, iako, prema predaji, Cremonini nije htio ni pogledati kroz njegov dalekozor). Radi uvida u profesorski kolegij i materije koje su se predavale navodim ovdje raspored predavanja iz godine koja pada otprilike u sredini tamošnjeg Raguseiusova boravka.

In Nomine Domini Nostri Iesu Christi.

Generale et novum principium interpretationum Nobilissimae et Florentissimae Academiae Dominorum Philosophorum, Medicorum Celeberrimi Patavini Gymnasij anni praesentis 1609—1610 feliciter incipiet die III. Novembris, sub felicibus auspicijs Illustrissimorum D. D. Angeli Correrij pro Serenissima Republica Veneta Praetoris et Francisci Mauroceni Praefecti Patavij, ac Perillustris D. Francisci Crassi Ragusini Almae Universitatis Dominorum Philosophorum et Medicorum Syndici dignissimi, necnon Consiliariorum: *Aggredientur Lecturam infrascripti D. D. Doctores esplicando infrascripta.*

Ad Theologiam in Via S. Thomae.

Reverendus Pater D. Magister Angelus Andronicus Venetus.

Ad Theologiam in Via Scoti.

Reverendus Pater D. Magister Philippus de Fabris Faventinus.

Legent Primum Sententiarum. Hora Tertia matutina.

U nastojanju da nađe i svojim slušateljima iznese pravu Aristotelovu misao Raguseius analizira različita tumačenja (aleksandrinsko, averoističko, kao i stanovišta različitih skolastičkih škola i značajnijih autora koji im pripadaju ili pak stoje izvan njih) istražujući njihovu unutarnju logičnost i dovodeći ih u vezu s tekstovima iz Aristotelovih djela¹⁶. Na temelju takvog ispitivanja on se ponekad odlučuje za neko od već formuliranih mišljenja smatrajući da ono doista odgovara Aristotelu, a ponekad opet iznosi i obrazlaže svoje vlastito mišljenje, različito od drugih. U njegovu odnošenju spram stanovišta različitih, makar koliko renomiranih, autora ili filozofskih škola dolazi do izraza istinska samostalnost utemeljena u kritičnosti prosuđivanja i izvanrednom poznavanju problematike o kojoj je riječ; način kojim se kreće kroz peripatetičke putove i stranputice često je prožet osobitom suptilnošću uvida i prosudbe, izraženom naročito onda kad formulira vlastito stanovište. Iako Raguseius nerijetko odabire i prihvaća mišljenja koja su već od drugih bila iznesena, njegov pristup tumačenju Aristotela ne bi bilo opravdano smatrati eklektičkim, već je to kritičko-selektivno traženje originalne Aristotelove misli.

Kompleksnost problematike koju iznosi (a za koju i sam smatra da se u nekim interpretacijama nepotrebno zapliće) čini pristupačnom preciznim određenjem pitanja, prikladnom artikulacijom i retorski jasnim jezikom. Premda je usmjeren na

Ad Lecturam Sacrae Scripturae.

Reverendus Pater D. Magister Aloysius Albertus Patavinus.

Leget Epist. primam D. Pauli ad Corinthios in capite diebus vocantibus. Hora 2 matutina.

Ad Metaphysicam in Via S. Thomae.

Reverendus Pater D. Magister Livius Leonius Patavinus.

Ad Metaphysicam in Via Scoti.

Reverendus Pater D. Magister Octavianus Strambiatus de Ravenna.

Legent septimum Metaphys. Aristot. Hora secunda matutina.

Ad Theoricam ordinariam Medicinæ.

Primus locus vacat.

Excellentiss. D. Nicolaus Trivisanus Patavinus in secundo loco.

Leget Aphorism. Hippocratis. Hora prima matutina.

Ad Practicam ordinariam Medicinæ.

Excellentiss. Eustachius Rudius Utinensis in primo loco.

Excellentiss. D. Io. Thomas Menadous Rhodiginus Comes in secundo loco.

Legent de Febribus. Hora prima pomeridiana.

Ad Anatomen cum ordinarijs. (Nastavak na str. 48.)

¹⁶ Na temelju citiranih tekstova vidljivo je da se je Raguseius za neposrednu upotrebu na predavanjima, i u sličnim situacijama, služio izdanjima Aristotela koja su u Veneciji priređivana krajem 16. stoljeća, kao što je izdanje u 7 svezaka: Aristotelis Stagiritæ *Opera*, Venetiis 1584—1585, apud Joachimum Brunium. Karakter diskusije i argumentacije svjedoče o njegovu vrlo temeljitom poznavanju literature struke, kao i širih područja, a sigurnost kojom raspolaže upućuje na zaključak da je konzultirao i grčke tekstove.

istraživanje originalnog Aristotela, Raguseus nije mišljenja da treba kod samog Aristotelovog teksta stati, nego smatra da je opravdano, pa i potrebno iz Aristotelovih principâ, stavovâ i uvidâ izvoditi daljnje konzekvencije, neophodne u konkretnom porastu i razvoju sadržajnih područja koja treba filozofski razmatrati; pri tome je, međutim, potrebno razlikovati Aristotelelove stavove od onoga što se iz njih, ili u njihovu duhu, izvodi; naročito pak ako se izvodi nešto, čega uopće nema u samog Aristotela, ali je aktualno za suvremenu problematiku. U takvom se slučaju metodski postulira da se izvede na čistac, da li je formulirano mišljenje u skladu s Aristotelovom filozofijom, ili joj se protivi; u posljednjem slučaju ne treba ga, dakako, odbaciti, ako je u sebi filozofski konzistentno. Raguseus, naime, na više mjesta u ovim svojim disputacijama napominje da nije za filozofa vrhovna norma *iurare in verba magistri*, makar taj »magister« bio i sam Aristotel; no potrebno je točno prosuditi takva udaljavanja i razlike. Budući da mu je bio zadatak da u svojim predavanjima tumači Aristotelovu filozofiju, jasno je da nije mogao u ovome sklopu takva udaljavanja razviti. Koliko je, inače, to osjećao kao potrebu, i koliko bi je bio realizirao (da nije bio u punom razvitku zatečen smrću), možda bi se donekle moglo osvijetliti proučavanjem njegove rukopisne ostavštine. No činjenica je da nije bio mentalno zatvoren za takve mogućnosti.

S obzirom na utjecaje koji su pridonijeli njegovom formiranju, u prvom je redu, dakako bio odlučan padovanski peripatetizam; no široko obrazovanje, ne samo u filozofiji, već i u medicini i matematici, omogućilo mu je kritički odnos i spram poznatih autoriteta te škole. Od njih je najviše cijenio Jacoba Zabarellu, čije stavove često navodi, ponekad prihvaćajući ih, a ponekad pobijajući. Zabarellina teza o autonomnoj zakonitosti prirode te o neovisnosti Aristotelelove filozofije prirode od teologije prisutna je i u Raguseusa (7. disputacija)¹⁷, također i Zabarellin veoma značajan metodološki princip o različitosti rada prirode i reda znanstvene spoznaje (2. disp. str. 21). S njime mu je zajedničko i to što kritički valorizira jednako aleksandrijska kao i averoistička rješenja pojedinih pitanja u tumačenju Aristotela; to se, dakako, odnosi i na druge neke pripadnike padovanskog peripatetizma. Od skolastičkih autoriteta mnogo cijeni Alberta Velikog, a kad je riječ o dvjema velikim skolastičkim školama, tomističkoj i skotističkoj, u više slučajeva, i to baš kad se radi o principijelnim stavovima, priklanja se skotističkim rješenjima. Tako sa skotističkom školom tvrdi da

¹⁷ O tome također v. *Prilozi br. 1—2*, str. 180; o spomenutom stavu iz 2. disp. isti broj, str. 159 (tu se, doduše, ne spominje da je to u principu Zabarellin stav, jer ga navodim u smislu u kojem je primijenjen u Raguseusovoj disputaciji).

prva materija ima vlastiti čin postojanja, dakle da ne dobiva postojanje tek po formi i da je supstancijalnost materije neovisna o njezinoj mogućnosti da prima forme (3. i 4. disp.); da svako živo biće ima dvije forme: dušu i formu tjelesnosti (17. disp.); da princip individuacije nije materija (makar kako protumačili njezinu označenost) kao dio supstancijalnog spoja suprotan formi, nego je to sasvim izvoran i na drugo nesvodiv princip, hekceitet, koji utemeljuje individualnu razliku te općenitost roda i vrste dovodi do najvišeg stupnja realnosti, do singulariteta (24. disp.). Skotistički duh prisutan je također u postulatu da se predmet znanosti odredi jednoznačno (1. disp.), dakle u utemeljenju znanosti na univokaciji i otklanjanju analogije iz epistemoloških temelja. Stavove Tome Akvinskog također često ističe i poziva se na njih, naročito u diskusiji s Cremoninijem o formama elemenata (15. disp.). U tome je sporu, naime, Raguseius zastupao stanovište zajedničko cijeloj skupini latinskih peripatetičara, dok je Cremonini, uglavnom, branio mišljenje grčkih interpretatora. Još na nekim mjestima u ovim disputacijama Dubrovčanin se pridružuje mišljenju cijele skupine latinskih peripatetičara; to je slučaj i u tumačenju razlike trpnog i stvaralačkog uma: ta se razlika ne uzima kao supstancijalna, nego kao funkcionalna, te je riječ o dvjema funkcijama jednog te istog uma (22. disp.). Rjeđe pak dijeli mišljenje grčkih tumača; takav je slučaj kad (u 23. disp.) spoznaju pojedinačnog uzima kao direktnu, a spoznaju općeg kao refleksnu.

Mišljenja raznih filozofa i znanstvenika, kojima se služi u tumačenju Aristotela, Raguseius tako uklapa u razmatranu problematiku da ona poprimaju šire, a ponekad i dublje značenje za objašnjenje nekog problema. Na primjer, u tumačenju porijekla formi (16. disp.) mišljenje Fernela o relaciji materijalnih procesa i aristotelovskih entelehija tako je uklopljeno u koherentnu cjelovitost Raguseiusovog tumačenja formalnih faktora, da u tome sklopu pridonosi otvaranju značajne perspektive na skokovitost suštinskih promjena u prirodi, odnosno, na vezu kontinuiranosti i diskretnosti u prirodnom zbivanju. Iako, dakle, u tumačenju Aristotela tada i nije moglo biti neke originalnosti, možemo je u Raguseiusa naći u načinu građenja takvih misaonih cjelina. Jedna od osobitosti kojima se odlikuje njegova misaonost jest odlučno i nedvosmisleno odbijanje mistike brojeva, astrologije i drugih oblika sujeverja. Ovdje se tom tematikom bavi 12. disputacija, no kako u izvođenju takvih konzekvencija igra znatnu ulogu Raguseiusovo matematičko i liječničko znanje, riječ je o tome i u njegovu matematičkom djelu *De divinatione* i u kratkoj raspravi *De puero et puella* (u kojoj se uz deskripciju jednoga zbiljskog događaja razjašnjavaju krive predstave koje mogu nastati uslijed zamjene obamrlosti

nastale kontuzijom i zatrovanošću plinom s pravom smrću). On smatra da se s peripatetičkom filozofijom može uskladiti samo nastojanje da se prirodnim pojavama traže prirodni uzroci; priroda naime, prema toj filozofiji, ima vlastitu zakonitost od koje samo u iznimnim slučajevima mogu nastati odstupanja, a takvi slučajevi zahtijevaju onda posebno istraživanje i obrazloženje.

Zusammenfassung

GEORGIUS RAGUSEIUS ÜBER DAS PRINZIP DER INDIVIDUATION

In den Mittelpunkt seiner Erörterung der Frage (20. Disp.: *Quod rationalis anima secundum Aristotelem sit forma informans*), ob bei Aristoteles die vernünftige Seele als *forma informans* des Menschen aufgefasst ist, oder als *forma assistens*, setzt Raguseius die Definition aus *De Anima* II (412^b, 5, 6) nach der die Seele »die erststufige Wirklichkeit eines natürlichen, organischen Körpers« sei. Da es sich hier um die allgemeine begriffliche Bestimmung der Seele handelt, ist es klar, dass nicht nur ihre vegetativen und sensitiven Teile gemeint sind, sondern auch ihr vernünftiger Teil. Raguseius vertritt also die Ansicht, dass bei Aristoteles die vernünftige Seele als *forma informans* des Menschen begriffen sei. Er betont, dass er darin mit Alexander von Aphrodisias übereinstimme, in der Frage aber über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit ihm nicht einig wäre. — In der Abhandlung über diese Frage (21. Disp.: *De animi immortalitate*) vertritt Raguseius die Meinung, dass es nicht möglich sei, die These über die Unsterblichkeit der Seele mit den Prinzipien der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, da sie mit der simultanen Geltung des Prinzips der Ewigkeit der Welt und der Negation der aktuell unendlichen Zahl unvereinbar sei. Obwohl Aristoteles, auf seinen Prinzipien beharrend, nicht behaupten konnte, dass die Seele unsterblich sei, meint Raguseius, Aristoteles behaupte immerhin nirgends ausdrücklich, dass sie sterblich wäre, während einige seiner Aussprüche, besonders in *De Anima* III, vermuten lassen, dass er die Einsicht in die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele gehabt habe. Raguseius hebt hier den Gedanken hervor, dass ein Philosoph mit seinen intuitiven Einsichten die Grenzen des eigenen Systems überschreiten könne. — In der Betrachtung der tätigen und der leidenden Vernunft, ihres gegenseitigen Verhältnisses und Rolle, die sie im Menschen, oder, auf dem metaphysischen Plan spielen (22. disp.: *De intellectu agente*) schliesst sich Raguseius dem Standpunkt der lateinischen Peripatetiker an. Diese sind der Ansicht, dass die menschliche Vernunft in sich substanziell ein-

heitlich sei, dass es also zwischen der tätigen und der leidenden Vernunft keine substanzielle, sondern nur eine funktionelle Differenz gäbe: die tätige und die leidende Vernunft sind zwei verschiedene Funktionen einer und derselben Vernunft.

Aufgrund der Einstellung zur Intelligibilität des Seienden entfaltet Raguseus (in der 23. Disputation: *De cognitione singularis*) seine Ansicht über die Erkennbarkeit des Singularen: das Singulare ist für die Sinne und die Vernunft erkennbar. Im Einklang aber mit dem aristotelischen Gedanken über die Unerkennbarkeit des Wesens der singularen natürlichen Substanzen beschränkt er diese These in dem Sinn, dass das Singulare zwar in bezug auf seine Accidenzien erkennbar sei, für den menschlichen Intellekt und die Sinne der Grund seiner Singularität aber nicht erkennbar wäre, d.h. dass das Wesen des Singularen unbekannt bliebe. Das Wesen des singularen Seienden könne nur die getrennte Vernunft, d.h. die Vernunft der abstrakten Intelligenzen erkennen, wie auch die Vernunft Gottes. — In Übereinstimmung mit den griechischen Deutern des Aristoteles ist Raguseus der Ansicht, dass die Erkenntnis des Singularen direkt, die Erkenntnis des Allgemeinen hingegen reflexiv sei. Diese Betrachtungen bilden eine Einführungsweise in die Problematik der 24. Disputation: *De unitate singularis naturae seu de principio, quod vocant, Individuationis*. Man steht vor der Aufgabe der Erforschung des metaphysischen Grundes der Einheit des Individuums als solchen. Raguseus legt einige Versuche der Lösung dieser Frage aus, wobei er sich meistens auf den thomistischen Versuch konzentriert. Er bestreitet ihre Lösung, der zufolge die *materia signata* das Prinzip der Individuation wäre, indem er beweist, dass keine Antwort auf die Frage, wie man die Bedeutung »signata« auffassen soll, eine genügende wäre; die Materie dagegen selbst, als unbestimmte, nicht ein Prinzip der Bestimmung des Individuums sein könnte. Nach der Meinung des Raguseus bietet Duns Scotus die richtige Lösung auf die Frage von dem Individuationsprinzip: die metaphysische Grundlage des Individuums liegt in einem aktiven inneren Prinzip, dem zufolge sich die allgemeine Natur der Gattung der singularen Natur des Individuums nach kontrahiert. In dieser Kontraktion wird die Kommunikabilität der Gattung aufgehoben so dass das Individuum im ontologischen wie auch im gnoseologischen Sinne incommunicabel ist. Daher ist das Individuum die letzte und die höchste Realität. Scotus nennt das Prinzip, das auf diese Art die metaphysische Basis des Individuums und seinen radikalen Unterschied von allen anderen Individuen bildet, »Haecceitas« oder »materia totius«. Raguseus hebt hervor, dass aufgrund dieses Prinzips die unteilbare metaphysische Einheit des Individuums realisiert werde, zum Unterschied von der physischen Zusammengesetztheit der Verbindung von Materie und Form. Die *haecceitas* ist demnach ein alle singularen Substanzen konstituierender Faktor, die natürlichen Substanzen wie auch die abstrakten Intelligenzen; diese nämlich schliessen noch in sich die Dualität *essentia-esse* ein. Nur Gott, d.h. die erste

Intelligenz, ist vollkommen einfach und seiner eigenen Natur nach singular; daher bedarf er keines Prinzips aufgrund dessen seine singulare Einheit realisiert sein würde.

(Nastavak sa str. 43.)

Excellentiss. D. Hieronymus Fabritius ab Aquapendente Eques decoratus titulo supraordinario.

Administrabit Anatomem. Hora tertia matutina.

Ad Lecturam Simplicium cum Ord.

Excellentiss. D. Prosper Alpinus Marosticensis.

Leget lib. 5 de materia medica in quo agitur de medicamentis Metallicis.

Hora 14 in puls. Camp.

Idem ad ostensionem Simplicium.

In Horto Medic. incipiet docere die 2 Maij an. 1610. Hora alias publicanda.

Ad Lect. 2 jen primi Can. Avic.

Excellentiss. D. Antonius Niger Patavinus.

Leget de Morbis, causis Morborum et Symptomatis, de Pulsib, et Urinis, diebus vacantibus. Hor. 2. matutina.

Ad Philosophiam Ordinariam.

Excellentiss. D. Caesar Cremoninus Centensis in primo loco.

Excellentiss. D. Georgius Raguseus in secundo loco.

Legent lib. 8 Physicorum. Hora secunda pomeridiana.

Ad Theoricam extraord. Vespertinam.

Excellentiss. D. Annibal Bimbiolus Patavinus in primo loco.

Leget hora vigesima secunda pomeridiana.

Excellentiss. D. Dominicus Salla Patavinus in secundo loco.

Excellentiss. D. Aloysius Strata Patavinus in altero loco.

Legent prima primi Canonis Avicennae. Hora pomeridiana in pulsatione Campanae.

Ad Practicam extraord. Medicinae.

Excellentiss. D. Alexander Vigontia Patavinus in primo loco.

Excellentiss. D. Benedictus Salvaticus in secundo loco.

Excellentiss. D. Io. Petrus Peregrinus Patavinus in altero loco.

Legent de morbis particularibus a corde infra. Hora secunda matutina.

Ad Philosophiam extraordinariam

Excellentiss. D. Fortunius Licetus Genuensis in primo loco.

Excellentiss. D. Marius Mazzolenus Patavinus in secundo loco.

Excell. D. Io. Bapt. Maniavinus Montaniensis in altero loco.

Legent primum et secundum Physicorum. Hora prima pomeridiana.

Ad Philosophiam Moralem Aristotelis.

Reverendus et Excell. D. Ioan. Bellonus Canonicus Patavinus.

Leget. lib. tertium et quartum Ethicorum Arist. Hora prima pomeridiana diebus festis

Ad Lect. Meteororum, ac parvorum naturalium Arist.

Rev. et Excell. P. Gaspar Ventura Leonicus Canonicus Estensis.

Leget librum primum meteororum hora prima de mane in diebus vacantibus.

Ad Lecturam Chirurgiae.

Excellentiss. D. Julius Casserius Placentinus.

Leget de Tumoribus praeter naturam. Hora (sic).

Ad Theoricam Extraord. diebus festis.

Excellentiss. D. Tarquinius Carpanetus.

Leget artem parvam Galeni. Hora pomeridiana diebus festis.

Ad Lecturam Tertij-libri Avicennae.

Excell. D. Andreghetus Andregethius Pat. solus sine concurrentia.
Leget de morbis capitis in via Avicennae. Hora secunda in diebus vacantibus.

Ad Logicam

Excellentiss. D. Faustinus Summus Patavinus in primo loco.

Excellentiss. D. Aloysius a Pace Patavinus in secundo loco.

Rev. D. P. Ma. Innocentius Florinus Patavinus in altero loco.

Legent secundum Posteriorum. Hora prima Matutina.

Ad Mathematicam

Excellentiss. D. Galileus Galileius Florentinus.

Leget Geometriae, necnon Astronomiae elementa. Hora tertia pomeridiana.

Ad Humanitatem Graecam et Latinam

Excellentiss. D. Paulus Benius Eugubinus in primo loco.

Excellentiss. D. Vicentius Contarenus Venetus in secundo loco.

Heroici poematis praecepta explicabuntur ex Aristotele. Hora secunda matutina.

Patavij, typis Laurentij Pasquati, typogr. Almae Univ. Artist., 1609.