

DRAGIŠIĆEVA TEORIJA O VOLJI

Zvonimir Šojat

Kratice:

- DAP = ŠOJAT Z. K., *De voluntate hominis eiusque praeeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić (c. 1448—1520)*, Studium historico-doctrinale et editis tractatus. »Fridericus, De animae regni principe«, Romae 1972.
- DNA = DRAGIŠIĆ J., *De natura caelestium spirituum quos angelos vocamus*, Florentiae 1499.
- MF = *Miscellanea franciscana*
- PL = MIGNE J. P., *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Lutetiae Parisiorum 1843—1877.
- : = Dvotočkom se u bilješkama odvaja članak od časopisa u kojemu se članak nalazi.

UVODNE NAPOMENE

Zanimanje za proučavanje hrvatske filozofske baštine nužno nas dovodi do čovjeka koji se u svojoj domovini zvao Juraj DRAGIŠIĆ, a u svijetu je poznat pod latinskim imenom Georgius Benignus de Salvatis. Pitanje je li on vrijedan pažnje za nas ima vrlo jednostavan i određen odgovor. Ne možemo ga mimoći već stoga što je naš. A je li on »zaboravljeni humanist«, koliku i kakvu vrijednost i značajke ima njegov život i njegov opus, o tome se još donedavna raspravljalo.¹ Potpunije odgovore na ta pitanja ne mogu dati polemike i isforsirane konstatacije, nego prije svega povijesnoznanstvena istraživanja i proučavanja njegova života i djelovanja, a osobito monografski studij pojedinih teorija sadržanih u njegovim djelima.

Ne možemo reći da Dragišić u nas nije poznat. O njemu se kod nas i ozbiljnije pisalo.² Početne informacije o njemu lako je pronaći u

¹ Usp. SECRET F., *Umanisti dimenticati — Georgius Benignus, il protetto del Bessarione: Giornale storico della letteratura italiana* 137 fasc. 418, (Torino 1960) 218-222; DIONISOTTI C., *Umanisti dimenticati? : Italia medievale e umanistica* 4 (Padova 1961) 287-321.

² Ističu se osobito dva napisa: BREYER M., *O Jurju Dragišiću, Bošnjani- nu: Prilozi k starijoj književnoj i kulturnoj povijesti hrvatskoj* (Zagreb 1904)

enciklopedijama,³ prikazima povijesti hrvatske književnosti⁴ ili povijesti filozofije.⁵ Možemo reći da je Dragišić danas i u svijetu poznat više nego nekada,⁶ iako predstoji još dug put detaljnijeg proučavanja njegova opusa. Svi dosadašnji prikazi njegova života i djela izrađivani su uglavnom prema Waddingu,⁷ a glavni su izvori u prvom redu njegova djela⁸ i dokumenti iz vremena kad je živio.⁹ Osim u starijim vrijednim povije-

21-36 [Isto: *Vienac* 31 (1899) 35, 569-570; 36, 585-586; 37, 601-602]; ZIMMERMANN S., *Juraj Dragišić (Georgius Benignus de Salviatis) kao filozof humanizma: Rad Jugoslavenske akademije* 227 (Zagreb 1927) 59-79.

³ Usp. BREYER M., *Dragišić Juraj (lat. Georgius Benignus de Salviatis): Hrvatska enciklopedija V* (Zagreb 1945) 234a-235a; KRSTIĆ K., *Dragišić Juraj (Georgius Benignus Argentinensis Salviatus seu de Salviatis): Enciklopedija Jugoslavije III* (Zagreb 1958) 68-69; *Enciklopedija leksikografskog zavoda, naziv: Dragišić Juraj (lat. Georgius Benignus de Salviatis II* (Zagreb 1967) 133-134; GRLIĆ D., *Dragišić Juraj: Leksikon filozofa*, Zagreb 1968, 142-143; JELENIĆ J., *Dragišić Juraj: (STANOJEVIĆ STANOJE) Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenska I* Zagreb 1929; MATANIĆ A., *DRAGIŠIĆ (Georges): Dictionaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques XIV* (Paris 1960) 781-782; JADIN L. *Benigno dei Salviati (Giorgio ou Gregorio): Isto VII* (Paris 1934) 1328-1329; ČAPKUN P., *Dragišić Giorgio: Enciclopedia cattolica IV* (Firenze 1950) 1920-1922; ZULIANI E., *Benigno Salviati Giorgio: Enciclopedia italiana VI* (Milano 1930) 642; ALESSIO F., *Salviati Giorgio Benigno: Enciclopedia filosofica V* (Firenze 1967) 985.

⁴ Usp. VODNIK B., *Povijest hrvatske književnosti I*, Zagreb 1913; KOMBOL M., *Povijest hrvatske književnosti do narodnog preporoda*, Zagreb 1961, 75-76; *Hrvatski latinisti: Pet stoljeća hrvatske književnosti I*, Zagreb 1970, 10, 517, 540-541; II, 296-299.

⁵ Usp. FILIPOVIĆ V., *Filozofija renesanse i odabrani tekstovi filozofa: Filozofska hrestomatija III*, Zagreb 1956, 116-117.

⁶ Najnoviji članak o njemu vrlo je solidno povijesno-metodološki znanstveno fundiran, a napisao ga je izvrsni historičar, koji upravo ima službu arhivara franjevačkog reda u Rimu: PANDŽIĆ B., *Uida y obra de Jorge Dragišić, un umanista, filosofo y teologo croato en el renacimiento italiano: Studia croatica* 38-39 [XI] (Buenos Aires 1970) 114-131.

⁷ WADDING L., *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae 1906; SBARAGLIA I. H., *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci II*, Romae 1808.

⁸ S obzirom na autobiografske podatke, osim pojedinosti rasijanih po svim njegovim djelima, najznačajnije mjesto ima Dragišićevo posvetno pismo dubrovačkom senatu otisnuto 1497. godine u Firenci na početku najopsežnijeg Dragišićeva djela koje nosi naslov *Opus de natura caelestium spirituum quos angelos vocamus* [Ovo ćemo djelo u tekstu navoditi kraticom DNA].

⁹ Usp. FERMENDŽIN E., *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica*, Zagrabiæ 1892, 369-426; FARLATUS D., *Illyricum sacrum VI* Venetiis 1800, 191-192; RODE B., *Documenti francescani di Ragusa: Miscellanea francescana [MF]* (1913) 190 ss; 15 (1914) 50 ss; *Necrologium Ragusinum: Analecta francescana* 6 (1917) 413; ABATE J., *Registrum ministri generalis Francisci Sansonis: MF* 23 (1922) 54 ss; 24 (1923) 155 ss; SPARACIO D., *Regesta Ordinis S. F. — P. M. Francisci Sanson Min. Gen. (1414— 1499), notae bibliographicae: MF* 22 (1921) 152 ss; PAPINI N., *Minoritae Conventuales, lectores publici artium et scientiarum: MF* 32 (1932) 74 ss; 33 (1933) 243 ss; MANSI J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXXII* Parisiis 1902, 709, 728, 798.

snim prikazima¹⁰ i registrima,¹¹ o Dragišiću i njegovim djelima mogu se pronaći i članci napisani jednostavnijim stilom u svrhu populariziranja njegove osobe.¹²

Ovdje ne možemo opširnije govoriti o samom Dragišiću i svim njegovim djelima. Dovoljno će biti ako samo spomenemo da je on u svoje doba uživao velik ugled kao odgojitelj ponajprije Gvidoubalda (1472—1508), sina Fridriha de Montefeltro (1422—1482), u talijanskom gradiću Urbinu, a kasnije Petra Medicija, sina velikog mecene humanističkog vremena Lorenca Magnifica (1448—1492), u Firenci, zatim kao član Akademije Bazilija Besariona (1395—1472) i kao profesor filozofije i teologije na Sveučilištu u Urbinu i na Akademiji u Pisi. Bio je rektor studija svoga reda u Rimu. Obnašao je i druge značajne funkcije ondašnjeg javnog života. Bio je provincijal Firentinske franjevačke provincije, zatim biskup Caglia i nadbiskup »nazaretski«, te je kao takav aktivno sudjelovao na V. lateranskom crkvenom saboru (1512—1517).

Dragišić je živio u doba humanizma. Nema sumnje o direktnim njegovim vezama s velikim humanistima kao što su Marsilius Ficinus (1433—1499) i Gianfranco Pico della Mirandola (1463—1494). Kad je Gianfranco Pico della Mirandola napisao svoje *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* te ih kasnije preradio u *Apologiae* s 900 zaključaka, Lorenzo Magnifico zatraži od Dragišića stručno mišljenje o djelu i tom zgodom ustvrdi da »ne poznaje niti vjeruje da postoji učeniji i pošteniji« čovjek od Jurja Dragišića.¹³ Dragišićevo djelo *Septem et sep-*

¹⁰ Usp. VLADIMIROVIĆ L., *Nobilissimae familiae comitum Dobretić et Uladimirović, genealogicus liber*, 1. izd. Anconae 1772; 2. izd. Venetiis 1775; APPENDINI F. M., *Notizie storico-critiche sulle antichità, storia e letteratura dei Ragusei II Ragusa 1802*.

¹¹ Usp. BADALIĆ J., *Inkunabule u N. R. Hrvatskoj*, Zagreb 1952; BRLEK M., *Rukopisi knjižnice Male Braće u Dubrovniku I*, Zagreb 1952; JURIĆ Š., *Jugoslavijae scriptores latini recentioris aetatis I fasc. 1*, Zagreb 1968; *Katalog starijih datiranih latinskih rukopisa koji se čuvaju u pariškim bibliotekama: Ujesnik bibliotekara Hrvatske 3-4* (Zagreb 1965) 176; GLIUBICH S., *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856; HAIN L., *Repertorium bibliographicum I*, Stuttgart 1826; HURTER H., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae II*, Oeniponte 1906; KRISTELLER O. P., *Iter italicum I-II*, London 1963; *Supplementum Ficinianum II*, Firenze 1937; SAMARAN CH., MARICHAL R., *Catalogue des manuscrits en écriture latine II*, Parisii 1962; STORNAJOLO C., *Codices urbinates latini II*, Roma 1912; PELZER A., *Codices Vaticani latini*, Civitas Vaticana 1931; BANDINUS A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae I, III*, Florentiae 1774, 1776; *Collectio veterum aliquot monimentorum*, Arreti 1752.

¹² Usp. GRGEC P., *Hrvat — odgojitelj pape: Mladost 7* (1926—1927) n. 4, 85-87; JUKIĆ I. F., *Juraj Dobretić, nadbiskup nazaretski (+ 1520): Bosanski prijatelj 3* (1861) 99-104; TOMIĆ B., *Djordje Dragišić — Georgius Benignus: Prosveta* (Kalendar-Sarajevo 1914) 101-107; ŽIĆ N., *Fra Matej Bošnjak Zadrarin: Napredak 9* (Sarajevo 1934) br. 2, 17-19; *Inkunabule bosanskog autora: Isto 8* (Sarajevo 1933) br. 11/12, 130-134.

¹³ Usp. BANDINUS, *Catalogus ... III* 214-215; FABRONIUS A., *Laurentii Medicis vita II*, Pisa 1784, 289: »Quapropter eo tempore quo Picus defendit suas Quaestiones, Apologiam ipsius statim ad Benignum idem misit per

tuaginta in opusculo magistri Nicolai de Mirabilibus reperta mirabilia, izdano kao inkunabula u Firenci 1489 — u kojem spominje svoje veze s Marsilijem Ficinom i Angelom Policianom (1454—1494) — kao rezultat dispute o uzroku zla prikazane pred Lorenzom Magnificom i Picom della Mirandola — predstavlja, po riječima Dionisottija, »možda najljepši dokumenat takve vrste što nam se sačuvao iz druge polovice 15. stoljeća«. ¹⁴

Značajna je i Dragišićeva veza s glasovitim dominikancem onoga doba — Jeronimom Savonarolom (1452—1498). Njemu je u obranu napisao djelce *Propheticæ solutiones pro Hieronymo Savonarola* tiskano u Firenci za Dragišićeva boravka u Dubrovniku 1497. Ne smije se, dakako, prešutjeti ni njegov značajan utjecaj na razvoj humanističkoga duha u Dubrovniku, gdje je kao izbjeglica iz Firence, vjerojatno zbog političkih neprilika nastalih oko Savonarolina smaknuća, pronašao utočište od 1497. do 1500. godine i gdje je kao glasovit filozof i teolog po ovlaštenju dubrovačkog senata držao predavanja i rasprave kojima su prisustvovali svi znameniti ljudi onoga vremena. ¹⁵

Dragišić je bio glasovit ne samo kao javni radnik svoga doba nego je ostavio za sobom i velik broj pisanih djela. Mnoga su od tih djela u rukopisu, a ima ih koja su tiskom izdana i koja su većinom inkunabule. Dok se ta djela kritički ne izdaju i pomno ne prouče, ne može se u pravom smislu govoriti o Dragišićevoj veličini i značenju na području filozofije i teologije. Zato su prerani sudovi onih koji mu osporavaju i znanstvenu vrijednost i »kvalifikaciju humaniste«. ¹⁶

Takve su tvrdnje bez sumnje rezultat ponajprije preuska i pomalo tendenciozna shvaćanja pojma humanizma, a neispravne su već i stoga što se ne temelje na proučavanju Dragišićevih djela.

fidissimum secretarium Petrum de Bibiena cum his verbis: 'Quia eruditorem ac probiorem non agnosco neque esse credo, ad te dumtaxat hunc librum destino, adhortans ut quemadmodum ego nulla re praeterquam veritate afficior, ita et tu sola veritate ad probandum vel improbandum moveare».

¹⁴ DIONISOTTI, *Nav. dj.*, 311. Usp. JENŮ A., *Kiadja a M. T. Akadémia Irodalmotörteneti Bizottsága: Irodalmotörteneti Emlékek* 1 (Budapest 1866) 420.

¹⁵ Usp. DNA f. 4ra; APPENDINI, *Nav. dj.*, 83-84.

¹⁶ Usp. DIONISOTTI, *Nav. dj.*, 290-292. Autor u svom opširnom napisu o Dragišiću ne samo da mu osporava pravo da ga danas zovemo Dragišić nego se svim silama trudi da dokaže kako Dragišić ne pripada krugu humanista. On kaže ovako: »Franjevac Giorgio Benigno bijaše kroz cijelu svoju dugu i sretnu karijeru teolog. I nije poznato da se ikada bavio pitanjima izvan svoga odgoja i profesije ... Istina, nema zapreke da jedan teolog bude također humanist. Ali da se takvim kvalificira, nije dovoljna činjenica što je u životu imao prijateljske veze s ovim, onim ili više autentičnih humanista. Preostaje da se vidi da li se on sam u svojim djelima pokazuje takvim (sic!) ... jugoslavenski učenjaci u posljednje vrijeme slažu se [sa Secretom] ... Tako pojam *humanista* teži tome da poprimi šire i neodređenije značenje. Ali za razliku od *Secreta* jugoslavenski su učenjaci pokušali također u djelima i u misli Benigna pokazati pravu humanističku poziciju, kao što je npr. nastojanje da se pomiri Aristotel i Platon ili kršćanska doktrina s jednim i drugim. Nevolja je što za to — koliko sam ja vidio — nema nikakvih dokaza.«

Među jedva pronađenim, a svakako nedovoljno istraženim, Dragišićevim rukopisima nalazio se donedavna i njegov dijalog *Fridericus, De animae regni principe*. Čuva se u Vatikanskoj knjižnici pod oznakom Urb. lat. 995.¹⁷ Taj je rukopis nedavno izišao u kritičkom izdanju,¹⁸ tako da mu se sada može pristupiti radi znanstvene obradbe. Ovaj prikaz ima upravo tu zadaću: da iznese Dragišićevu teoriju o volji sadržanu u tom njegovu djelu. Nije potrebno mnogo prelistavati i čitati da se uoči kako Dragišićeva teorija o volji pripada u platoničko-voluntarističku tendenciju koju je kultivirala franjevačka škola onoga doba. Koliko se i u kojem smislu Dragišić odvaja u spomenutom djelu od skolastičke tradicije te u kojoj ga mjeri zbog toga možemo nazvati humanistom, vidjet ćemo tek na kraju ovoga prikaza.

I. FILOZOFSKA TEORIJA O VOLJI KROZ POVIJEST

Čovjekova se filozofska misao već u svojim počecima razvija u dva pravca koja će kasnije u svojim ekstremnim formama biti nazvana »intelektualizam« i »volutarizam«. Ti su nazivi, dakako, neadekvatni i relativni kad se njima označuje razdoblje povijesti filozofije što je prethodilo vremenu kojemu ti pojmovi odgovaraju u pravom smislu riječi. Pravi se sud o pojedinim razdobljima povijesti filozofije može donijeti jedino vodeći brigu o kriterijima i pojmovima koji vrijede za dotično vrijeme.

Tako treba shvatiti i tvrdnju da je početak i korijen »intelektualizma« vidljiv već u grčkoj filozofiji. PLATON se (427—347. pr. n. e.) u tome mnogo ne razlikuje od SOKRATA (470—399. pr. n. e.). Iako pojam volje u grčkoj filozofiji nije još bio onako preciziran kako će se kasnije upotrebljavati, razum kao počelo nalazi se iznad praktičnog počela (volje) koje je sekundarno. Prema Platonu ono čime je determinirano praktično počelo jest dobro i zato je to počelo (volja) manje savršeno od intelektualnoga koje je determinirano istinom. Odatle Platon izvodi tezu da »činiti zlo« znači zapravo »ne znati«.¹⁹

ARISTOTEL (384—322. pr. n. e.), iako nije izišao iz te »intelektualističke« koncepcije, ipak polazi dalje u prvom redu glede boljeg preciziranja volje kao operativnog počela u čovjeku. Iz njegova se filozofiranja

¹⁷ U Vatikanskoj se knjižnici čuvaju na jednom mjestu rukopisi tzv. Urbinske biblioteke što ih je papa Aleksandar VII. dao prenijeti u Vatikan. Poklad Urbinske biblioteke sadrži 1729 latinskih, 165 grčkih i 59 hebrejskih rukopisa. Usp. NELLO V., *La Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vaticano 1970, 14.

¹⁸ SOJAT Z. C., *De voluntate hominis eiusque praeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić (c. 1448-1520)*; *Studium historico-docrinale et editio tractatus: »Fridericus, De animae regni principe«*, Romae 1972. [U citiranju izdanja ovoga rukopisa dalje ćemo se služiti kraticom DAP uz naznaku broja, retka i stranice.]

¹⁹ ARISTOTEL, *Nikomahova etika* (Z. c. 13, 1144b-1145a), Beograd 1970, 160: »Otuda je jasno da je nemoguće biti praktično pametan, a ne biti pri tom dobar.« Usp. FOUILLÉE A., *La philosophie de Platon* I, Paris 1869, 380-390.

vidi da on smatra kako čovjek može »činiti zlo« makar i spoznaje »što je dobro«. Time je — bar nesavršeno — otkrio razliku između »teoretskog počela« (spoznaje) i »praktičkog počela« (djelovanja). To će razlikovanje kasnije poslužiti kao temelj distinkcije dviju osnovnih »moći duše« — intelekta i volje. Tako Aristotel Platonovu »ideju dobra« pretvara u »praktičnu ideju« dostupnu čovjekovu posjedovanju i praksi.²⁰

Iako su kod Aristotela pojmovi koji će se kasnije nazivati »moći duše« (*facultates animae*) još nedovoljno rastumačeni i obrađeni, on ipak stvara osnovnu distinkciju između »čisto teoretskog«, »diskurzivno teoretskog« i »praktičkog razuma«.²¹ Time je u filozofiju prvi put uveden pojam volje grčki nazvan »bulesis«. Ljudsko djelovanje — osobito kad je riječ o slobodnom izboru (grčki »proairesis«) — ostvaruju oba počela: intelekt i volja. Aristotel, međutim, dovoljno još ne razlikuje ulogu svake od tih moći te ih često konfundira.²²

STOICIZAM će kasnije uvidjeti da je razlika između čovjeka i »nerazumnih životinja« u tome što čovjek svojim razumom može vladati nad požudom.²³ Stoici ipak još nisu došli do pojma ljudske slobode u pravom smislu riječi. Moralnost, tj. dobrota, odnosno zloća ljudskih čina, također kod Aristotela ostaje nepreciziran pojam. Razlog je tome bio taj što još nije bila uočena uloga jedne i druge moći u ostvarivanju ljudskih čina. Ta je neodređenost kasnije uvjetovala različita, pa čak i oprečna tumačenja Aristotelovih tvrdnja.

Rano je kršćanstvo, kao jedini izvor filozofske inspiracije, imalo mudrost sadržanu u knjigama Svetoga pisma. Poimanje kršćanske religije o Bogu, svijetu i čovjeku posve se razlikovalo od poganskih religija i poganske filozofije. Ipak su pojmovi što ih je kršćanstvo sa sobom nosilo (npr. Bog stvoritelj i gospodar svemira, svemoguća Božja volja, istočni grijeh, koji je u isto vrijeme grijeh razuma i volje, duša, čovjekov vječni život, milost, ljubav itd.) pored svetopisamskim jezikom trebali biti izraženi i jezikom tada suvremene filozofije. Težak je bio put akomodacije, transformacije i asimilacije tadašnje filozofije u kršćansku doktrinu. Filozofija je, naime, kao i poganska religija, bila zazorna kršćanima prvih kršćanskih vremena.

Kršćani su pojam duše uzeli iz grčke filozofije.²⁴ Ali se tim pojmom nisu mogle potpuno i adekvatno izraziti one stvarnosti što ih vjera iz

²⁰ ARISTOTEL, *Nikomahova etika* (A. c. 4, 1096b 8-1097a 14), Beograd 1970, 10-12.

²¹ *Isto*, (c. 13, 1102a 27-1102b 27), 27-29.

²² *Isto*, (1102b, 27-1103a 7), (Z. c. 2, 1139a 17-1139b 13), 143 ss; ARISTOTEL, *De anima* III c. 9 (c. 9, 432b 4-7), (c. 10, 433a 21-26).

²³ Usp. TALAMO S., *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico* I, Roma 1885, 63.

²⁴ Svetopisamski pojam duše posve se razlikuje od onoga iz grčke filozofije. To je osobito važno uočiti zbog nesporazuma koji mogu nastati zbog nerazumijevanja autentičnog smisla svetopisamskih tekstova s jedne strane i tradicijom usvojenog mentaliteta grčke filozofije, s druge strane. Danas je već prilično jasno da se u filozofskom pristupu antropološkoj stvarnosti ne mo-

objave prihvaća kao što je npr. činjenica da je čovjek određen za vječni život, da je sposoban za milost, da može sagriješiti itd. Da bi se te stvarnosti kršćanske religije bolje shvatile i izrazile, trebalo je razraditi i točnije odrediti pojmove: duša, intelekt, volja, moralnost itd. Taj je proces — koji u hodu kršćanske doktrine kroz povijest nikada ne prestaje — imao, s jedne strane, pozitivne, a, s druge strane, negativne aspekte: dok je obogaćivao snagu ljudske spoznaje, često je ugrožavao i gotovo uništavao slobodu, životvornost i širinu koju bi u sebi trebale imati objavljene istine.

Tako se u tzv. kršćanskoj filozofiji patrističkog doba ostvaruje neka simbioza dvaju elemenata: »grčkog« i svetopisamsko-»hebrejskoga«. Osobita je zasluga sv. AUGUSTINA (354—430) u toj transformaciji. On je bio inspirator sredovječne i moderne misli. Preko njega »kršćanska filozofija« preuzima ponajprije Platonovo shvaćanje. Neoplatonizam je bio vrlo prikladan za izražavanje kršćanske misli. Tako se pomalo u »kršćanskoj filozofiji« gubi oznaka »hebrejskoga« shvaćanja te počinje prevladavati »grčki« način.

Dualizam »duše« i »tijela« u čovjeku, preuzet iz grčkog shvaćanja i primijenjen na kršćanske istine, stvara određen razdor u shvaćanju čovjeka koji će se bolno osjećati sve do našeg doba. U toj je koncepciji čovjek biće sastavljeno od dviju supstancija: jednom je od tih nepotpunih supstancija izraženo ono što se u čovjeku mijenja i nestaje, a drugom ono što se ne mijenja, nego ostaje vječno, ne umire. Na taj je onda način Augustinu bilo moguće razraditi teoriju o besmrtnosti duše,²⁵ o moralnom zlu ukorijenjenu u slabosti ljudske volje koja je gospodarica svojih čina,²⁶ o nužnosti milosti i o slobodi volje,²⁷ itd. On kaže da platonici trebaju samo nešto promijeniti da bi bili u skladu s kršćanskom vjerom. Iz takva se shvaćanja pomalo rodilo uvjerenje da je Platon zapravo kršćanin.²⁸

Ta će »kršćanska filozofija« malo kasnije potpuno izgubiti oznaku hebrejskoga shvaćanja i postati na neki način »grčka«. Krunu tome procesu dao je TOMA AKVINSKI (1225—1274), za kojega se kaže da je »pokrstio Aristotela«. Ali taj se proces ipak ne smije shvatiti simpliciistički. Ne postoji ni čisto kršćansko-platonička ni čisto kršćansko-aristotelička filozofija i teologija, nego filozofija koja je više platonički ili

že ići »utrtnim putem«, nego da se treba »uključiti u proces tzv. dehelenizacije«, jer »to je pretpostavka oslobađanja od baštinjenih okvira mišljenja i na ovom našem području. Usp. ROMIĆ J. R., *Personalistička etika*, Zagreb 1973, 5.

²⁵ Usp. SV. AUGUSTIN, *De Trinitate* X c. 410 n. 6-16 (PL 42, 976-982); *De immortalitate animae* c. 9-10 n. 16-17 (PL 32, 1029-1030).

²⁶ Usp. SV. AUGUSTIN, *De libero arbitrio* II c. 1 n. 1-3 (PL 32, 1239-1241); *De civitate Dei* XII c. 9 n. 1-2 (PL 41, 356-357).

²⁷ Usp. SV. AUGUSTIN, *Contra Iulianum Pelagianum* VI c. 12 n. 39 (PL 44, 843).

²⁸ Usp. SCHLETTE H. R., *Filosofia, Teologia, Ideologia*, Brescia 1969, 34.

više aristotelički orijentirana. Ni Platon ni Aristotel nisu bili jednostavno preuzeti, nego ih je kršćanska teologija korigirala, modificirala i prilagodila svojim vjerskim naučavanjima.

Toma Akvinski prvi je dublje obradio pitanje odnosa intelekta i volje, što nas ovdje posebice zanima.²⁹ Oko toga su se onda počele razvijati mnoge rasprave. Iako je sklonost aristotelovskom shvaćanju Tomu, čini se, dovela do »intelektualističke« pozicije, ipak se u njegovim djelima mogu pronaći mnoga mjesta i tvrdnje koje plediraju za »voluntarističku« tezu. To se može ustanoviti pomnim proučavanjem njegovih djela.³⁰ On, naime, dopušta neku, bar relativnu prednost volje nad razumom (»secundum quid«), npr. kad govori o ljubavi³¹ ili o tome da li intelekt ili volja pokreće čovjeka na djelovanje.³² On prihvaća tvrdnju ANZELMA (1033—1109) da »volja pokreće razum i sve (ostale) moći duše«.³³ Slična se Tomina pozicija vidi i ondje gdje govori o blaženstvu.³⁴

Na drugim se mjestima nalaze tvrdnje o određenoj jednakosti intelekta i volje ukoliko se njihovi čini međusobno prožimaju.³⁵ Ipak, konačan zaključak sv. Tome u vezi s tim pitanjem ostaje tvrdnja da je intelekt s obzirom na predmet kojemu je usmjeren izvrsnija i uzvišenija moć od volje³⁶ te se dosljedno i bit čovjekova blaženstva sastoji u intelektualnom činu koji je »gledanje«.³⁷

GUALTERUS BRUGENSIS (1225—1307), franjevac,³⁸ profesor na Pariškom sveučilištu napisao je *Quaestiones disputatae* protiv spisa Tome

²⁹ Čini se da je GUILIELMO IZ ALVERNIJE (+ 1249) ipak prvi postavio pitanje o primatu volje u odnosu prema intelektu. Usp. GUILIELMUS ALVERNUS, *Tractatus de anima* c. 3 pars 8 (Opera omnia II Supplementum, Parisiis 1674, 95ab): »Quod virtus imperativa scilicet voluntas principatur sicut rex in regno; et virtus rationalis est sicut consiliarius«; DE WULF M., *Histoire de la philosophie médiévale* II ed. 8, Louvain 1938, 63.

³⁰ Čini se da su postojala dva razloga zašto je sv. Toma bio neodlučan u svojim spisima s obzirom na pitanje odnosa intelekta i volje. On je s jedne strane baštinió — tada još dovoljno nerazvijen — Aristotelov pojam volje, koja se shvaćala kao »težnja [appetitus] vođena razumom«. S druge je strane postojalo kršćansko shvaćanje koje je zahtijevalo neku »ravnotežu« između čovjekovih moći. Usp. CARLIN A., *Volontà: Enciclopedia filosofica* VI (2. izd.), Firenze 1960—1968, 1015—1016.

³¹ TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 3 in corp.; *Sent.*, III d. 27 q. 1 a. 4 ad 10; *Expositio super Evangelium S. Matthaei* (5, 1) (izd. CAI R., Torino 1951, n. 408, str. 66a).

³² TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 4 in corp.

³³ EADMERUS MONACHUS, *De Sancti Anselmi similitudinibus* c. 2 (PL 159, 605): »Ad imperium eius [voluntatis] omnes aperiuntur animae et corporis sensus ad implendum quod praecipit Deus.«

³⁴ TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 2 in corp.

³⁵ *Isto*, a. 4 ad 1; *Sent.* III d. 27 q. 1 a. 4 in corp.

³⁶ TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 3 in corp.

³⁷ *Isto*, q. 12 a. 6 (contra); I-II q. 3 a. 4 in corp.; *Summa contra gent.* III c. 26.

³⁸ Usp. LONGPRÉ E., *Les Philosophes Belges* X (GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*), Louvain 1928, str. I-X.

Akvinskoga *De veritate*.³⁹ U Gvalterovim je »kvestijama« bila i teza o volji: »Kao što je kralj u kraljevstvu iznad svih i sve mu je podložno . . . tako je i volja u kraljevstvu duševnih moći iznad svih, te sebe i sve moći) pokreće kako hoće, tako da sluša savjet, ali čini samo što hoće.«⁴⁰

Tako je započela doktrinalna borba franjevačke i dominikanske škole,⁴¹ koja je završila 10. prosinca 1270. prvom tzv. »pariшком osudom«. Među trinaest osuđenih teza neke su se odnosile na volju.⁴²

Poslije druge »pariške osude« 7. ožujka 1277.⁴³ franjevačka je škola učvrstila svoje pozicije. Među 219 osuđenih teza opet se našlo više onih koje su bile upravljene protiv čovjekove slobodne volje. Osuđen je dakle *determinizam* volje po kojemu bi volja bila apsolutno ovisna o spoznaji koja bi volju prisiljavala na izvođenje sebi svojstvenih čina.⁴⁴

Franjevačka, dakle, škola stoji na suprotnim pozicijama te slijedi svoga »suptilnog naučitelja« IVANA DUNS SKOTA (oko 1265—1308), koji — kako se čini — preuzima »voluntarističku« tezu u tom pitanju od HENRIKA GANDAVEŠKOGA († 1293).⁴⁵ Henrik je argumente za volju protiv »intelektualističke« pozicije svrstao u tri grupe. On brani primat volje s obzirom na »habitus« (svojstvo), čin i objekt.⁴⁶ Duns Skot je proširio Henrikove argumente i obogatio ih svojim razmatranjima tako da se teorija o primatu volje s pravom smatra jednostavno teorijom Duns Skota.⁴⁷

³⁹ Usp. LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I, Louvain 1942, 243.

⁴⁰ GUALTERUS BRUGENSIS, *Quaestiones disputatae* q. 4 in corp. (izd. LONGPRÉ, *Les Philosophes Belges*, X, 39-40). Usp. LOTTIN, *Nav. dj.*, 245.

⁴¹ Usp. FOREST A., VAN STEENBERGHEN F., DE GANDILLAC M., *Histoire de l'Église (Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle)* 13, Blond et Gay 1951, 287-302.

⁴² Usp. D'ARGENTRE DU PLESSIS C., *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Lutetiae Parisiorum 1728, 173; DENIFLE H., CHATELAIN A., *Charularium Universitatis Parisiensis* I, Parisiis 1889, 487.

⁴³ Usp. FOREST i dr., *Nav. dj.*, 302-322.

⁴⁴ Usp. DENIFLE, *Nav. dj.*, 543-558; D'ARGENTRE, *Nav. dj.*, 181; MANDONET P., *Siger de Brabant et l'averisme latin au XIII^e siècle*, Fribourg (Suisse) 1899, str. CCXXVIII-CCLXII; DE WULF M., *Histoire de la philosophie médiévale* II, Louvain-Paris 1936, 260: »Un groupe de propositions relatives à la liberté jettent interdit sur le déterminisme de la volonté et sur toute doctrine accentuant la passivité du vouloir et la dépendence à l'égard du jugement.«

⁴⁵ Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia* I (izd. Vatican I 166*-167*): »I doista Duns Skot je bar u početku i *Ordinacije* i u svom komentaru *Sentencija* imao kao temelj ili kao prvotni izvor *Summu* i *Quodlibet* slavnog flamanskog učitelja [Henrika Gandaveškog].«

⁴⁶ Usp. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet* I q. 14 in corp. (Izd. DAP, n. 5, str. 221); GLORIEUX P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, La Saulchoir Kaïn (Belgique) 1925, 178: »Utrum voluntas sit potentia superior intellectui an e converso.«

⁴⁷ Dobro je podsjetiti na to da se teorija Skota i njegove škole o primatu volje ograničuje samo na psihologiju i moral, a ne proteže se na epistemologiju. O tome usporedi: MARKOČ C., *Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti: Doctrina Ioannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scotistici internationalis) II *Problemata philosophica*, Romae 1968, 612.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS isprva (1286) prihvaća tezu Gandaveškoga o tome da volja nije prisiljena nikakvom nužnošću da proizvede svoje čine, ali je kasnije (1289) opovrgava.⁴⁸

Duns Skot, da bi potvrdio svoju tezu o primatu volje,⁴⁹ donosi kriterije — većinom preuzete od Aristotela — koje su upotrebljavali sv. Toma i drugi u dokazivanjima.⁵⁰

Aristotelovsku dakle poziciju sv. Tome, ili, bolje, tomista, u kojoj je očita sklonost da se volja identificira s iracionalnom težnjom,⁵¹ zbog mnogih neprikladnosti napada Skot i njegova škola tvrdeći da je takvo naučavanje protivno kršćanskom vjerovanju.

Najvažniji autoriteti preko kojih Skot svoje kriterije primjenjuje na volju jesu sv. Pavao, sv. Augustin i sv. Anzelmo. Prema Anzelmovoj tvrdnji volji »su podložni svi voljni pokreti cijeloga čovjeka«,⁵² a po Augustinu »ništa nije tako u vlasti volje kao sama volja«. ⁵³ Skot dakle, oslanjajući se na tako iznesenu istinu, sa sv. Tomom tvrdi da volja može također i razumom upravljati po svojem nahođenju,⁵⁴ ali on odatle zaključuje da je volja odličnija moć od intelekta,⁵⁵ jer »(volja) je u odnosu na spoznaju 'causa aequivoca'«. ⁵⁶

⁴⁸ Usp. LOTTIN, *Nav. dj.*, I 306: »Henri prétend que vis-à-vis de la fin dernière la volonté se meut librement, sans subir aucune nécessité; dir que la volonté est mue nécessairement par un objet, c'est la reduire au rang de l' appetit sensitif, toujours mu nécessairement par son objet.« — Usp. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodl.* 2 q. 9: »Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem dato quod non potest sine dispositione« (izd. DE WULF M., PELZER A., *Les Philosophes Belges* II, Louvain 1904, 148); *Isti, Quodl.* 6 q. 7 in corp. (izd. DE WULF M., HOFFMANS J., *Les Philosophes Belges* III, Louvain 1914, 164).

⁴⁹ Skot iznosi svoju teoriju o primatu volje na dva mjesta: *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. (izd. VIVES XXI 123-170): »Utra potentia sit nobilior intellectus an voluntas?« i *Report.* Paris. IV d. 49 q. 2 n. 1-6, 17-21 (izd. VIVES XXIV 623-631). Usp. GILSON É., *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 593-594: »... c'est toujours la volonté qui domine ... elle informe tout, conduit tout, qualifie tout ... il est exact que Duns Scot ait reconnu un primat de la volonté«; SCARAMUZZI D., *Duns Scoto, Summula*, Firenze 1932, 63-72; BELMOND S., *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot: Etudes franciscaines* 25 (1941) 559-567; BASLY DE F. D., *Scotus docens ou Duns Scot enseignant*, Paris 1934, 81-86.

⁵⁰ Pomno nabrojene te kriterije kao i njihovu primjenu u Skotovoj teoriji ima MARKOČ, *Nav. dj.*, 605-612.

⁵¹ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa theologia* I-II q. 3 a. 4 in corp.; I q. 83 a. 4 in corp.; *Sent.* III d. 27 q. 1 a. 4 ad 3; *Quodl.* 8 q. 9 a. 19 in corp.

⁵² SV. ANZELMO, *Liber de conceptu virginali*, c. 5 (PL 153, 439); usp. *Isto*, c. 4 (438).

⁵³ SV. AUGUSTIN, *Retractationes* I c. 22 n. 4 (PL 32, 620).

⁵⁴ Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 16 (izd. VIVES XXI 151b): »Voluntas imperat intellectui ...«

⁵⁵ Usp. *Isto*, (151b). O tome da li je volja posvemašnji uzrok čina volje prema Skotu, te kako se njegova tvrdnja »da ništa stvoreno različito od volje nije posvemašnji uzrok čina htijenja u volji« [*Ord.* II d. 25 n. 22 (izd. VIVES XIII 221b); usp. *Report. Paris.* II d. 25 n. 20 (izd. VIVES XXIV 127b)] može uskladiti s drugom tvrdnjom »da i volja i objekt sudjeluju u stvaranju

Volja mora uvijek biti prosvijetljena intelektom prema principu »nihil volitum nisi praecognitum«. ⁵⁷ Ne može se dakle zaključiti da bi »postojalo htijenje kad i ne bi bilo spoznaje«, ⁵⁸ jer intelekt je za htijenje »conditio sine qua non«. Skot iz činjenice što se čini htijenja i spoznaje međusobno uključuju — a to sv. Toma također dopušta — zaključuje da je nemoguće da spoznaja nadilazi htijenje; štoviše, volja — jer je slobodna — ostaje uvijek uzvišenija moć. ⁵⁹

Što se tiče Tomina zaključka da je intelekt uzvišenija moć od volje jer je objekt intelekta »jednostavniji i apstraktniji«, ⁶⁰ Skot odgovara tvrdeći da su objekt volje (dobro) i objekt intelekta (istinито) jednako jednostavni, apstraktni i neposredni ⁶¹ te da — prema tomu — taj razlog sv. Tome ne vrijedi da bi se po njemu moglo izvesti zaključak o većoj ili manjoj neposrednosti ili duhovnosti jedne odnosno druge moći. ⁶² Tomina tvrdnja da je intelekt svršni uzrok htijenja ⁶³ — prema Skotu — također nema temelja. Intelekt, naime, kao u ogledalu predočuje volji njezine objekte, ali ne može volji zapovijedati niti je u pravom smislu

čina volje tako da čin volje proizvede i onaj koji hoće i objekt kao [jedan] tvorni uzrok« (BALIĆ C., *Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté: Recherches de théologie ancienne et médiévale* III [1931] 202) te »da volja zajedno s razumskom moći sudjeluje kao jedan uzrok i jedna bez druge je samo daljnji uzrok, pa je onda razumska moć s voljom ona koja određuje po sebi uzrok uopće čina htijenja . . . dok je volja prvotni uzrok, a spoznajna naravnije prvotni [uzrok]« (Isto, 203-204), pogledaj: BALIĆ C., *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti: Antonianum* 38 (1953) 261-306, posebno 286-290; LONGPRÉ É., *La philosophie de B. Duns Scot*, Paris 1924, 194-225, posebno 221-225; GILSON E., *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 523-543, 578-593.

⁵⁷ Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 16 (izd. VIVES XXI 151a): »Causa aequivoca efficiens est nobilior effectu.«

⁵⁸ Isto, Prologus, n. 266 (izd. Vatic. I 159): »Praxim naturaliter praecedit aliqua intellectio«; II d. 1 q. 1 n. 23 (izd. VIVES XI 44b): »Anima numquam intelligitur esse in potentia proxima ad actum volendi, nisi ut est actus intelligens, quia quando est in potentia proxima volendi aliquid, actu intelligit illud, quia nihil est volitum nisi cognitum«; d. 42 q. 4 n. 12 (izd. VIVES XIII 461b): »Volitio requirit intellectiōnem natura«; IV d. 49 q. 10 n. 5 (izd. VIVES XXI 331b): »Ad actum voluntatis requiritur apprehensio intellectus«; *Quodl.* 13 n. 3 (izd. VIVES XXV 508a): »Sine actuali cognitione non est in nobis actuale velle voluntatis.« Usp. BASLY, *Nav. dj.*, 81.

⁵⁹ BALIĆ, *Circa positiones fundamentales . . .*, 289; Usp. KLEIN G., *Il primato della volontà secondo Scoto: Rivista filosofica neo-scolastica* 17 (1925) Milano, 204-205.

⁶⁰ Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 1 n. 80 (izd. Vatic. II 60, 7-12); II d. 6 q. 2 n. 11 (izd. VIVES XII 355b); *Report. Paris.* IV d. 43 q. 4 n. 8 (izd. VIVES XXIV 520b).

⁶¹ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 3 in corp.

⁶² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 10 (izd. VIVES XXI 123b); n. 12 (124b).

⁶³ *Isti, Report. Paris.* IV d. 49 q. 2 n. 18 (izd. VIVES XXIV 629a).

⁶⁴ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 4 in corp.; a. 4 ad 2; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 16 (izd. VIVES XXI 151a-151b).

pokretati na njoj svojstveno djelovanje,⁶⁴ nego volja sama sebe slobodno pokreće i pristaje uz razumom predočen predmet.⁶⁵ Stoga se dakle razloga ne može zaključiti nikakva veća uzvišenost intelekta nad voljom.⁶⁶

S obzirom na čine intelekta i volje sv. Toma — vidjeli smo — dopušta veću uzvišenost volje samo relativnu ili »secundum quid«.⁶⁷ Skot opovrgava tu njegovu tvrdnju, a Tomine dokaze za to okreće u svoju korist. Tvrdi, naime, da je volja uzvišenija od intelekta ne samo »secundum quid« nego je svakako (simpliciter) uzvišenija zbog toga jer »čin volje (onoga koji hoće) sjedinjuje sa stvari u sebi onakvom kakva je (ta stvar) u sebi«.⁶⁸

Skotov razlog zbog kojega tvrdi da je volja kao »habitus« uzvišenija od intelekta temelji se na autoritetu sv. Pavla i sv. Anzelma.⁶⁹ Ljubav je, naime, kao »habitus« volje uzvišenija od bilo kojega »habitus« intelekta, i u vremenu i u vječnosti.⁷⁰ Iz uzvišenosti »habitus« izvodi se uzvišenost čina na koji disponira dotični »habitus«, a dosljedno i uzvišenost moći kojoj pripada taj čin i »habitus«. Do istog zaključka dolazi Skot primjenjujući Aristotelov princip⁷¹ da je »čistije i bolje ono kojega je pokvarenost nečistija i gora«.⁷²

Što se tiče »volutarizma« Skota⁷³ i njegove škole općenito — osobito s obzirom na slobodu, potrebno je naglasiti da njihova teza o primatu volje ne umanjuje, nego uzvisuje vrijednost intelekta. Volja nije oprečna intelektu, nego htijenje pretpostavlja i uključuje spoznaju. Ipak postoji razlika između intelekta i volje; jedna i druga moć imaju svoju ulogu i sebi svojstven poseban odnos u realiziranju ljudskih čina.⁷⁴

⁶⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 16 (izd. VIVES XXI 151b); usp. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodl.* I q. 14 ad 2 (izd. DAP, n. 15, str. 224).

⁶⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 1 q. 1 n. 16 (izd. Vatic. II str. 10).

⁶⁶ Usp. KLEIN G., *Il primato della volontà secondo Scoto: Rivista di filosofia neo-scolastica* 17 (1925) 206.

⁶⁷ TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 3 in corp.

⁶⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 20 (izd. VIVES XXI 163a).

⁶⁹ Usp. 1 Kor 13, 13: »... ali je najveća među njima ljubav«; SV. AUGUSTIN, *De Trinitate* XV c. 19 n. 37 (PL 42, 1086): »In donis Dei nihil maius est caritate.«

⁷⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 14 (izd. VIVES XXI 141a).

⁷¹ Usp. ARISTOTEL, *Topica* III c. 3 (c. 2 117b 4-6): »Quorum enim corruptiones magis fugiendae sunt, ea ipsa sunt magis eligenda.«

⁷² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 q. ex lat. n. 19 (izd. VIVES XXI 162b).

⁷³ Usp. PRENTICE R., *The voluntarism of Duns Scotus, as seen in his comparison of the intellect and the will: Franciscan studies* 28 (1968) 63-103; ZAVALLONI R., *La libertà personale* (2. izd.), Milano 1965, 324ss; BELMOND, *Nav. dj.*, 449.

⁷⁴ Usp. ZAVALLONI R., *Personal freedom and Scotus' voluntarism: De doctrina Ioannis Duns Scoti* (Acta Congressus Internationalis 1966) II (ed. cura Commissionis Scotisticae), Romae 1968, 626-627.

Volja u vršenju svojih čina uvijek ostaje slobodna, dok je intelekt evidentnošću determiniran na svoje čine, tj. na spoznaju istine. Premda je dakle spoznaja prije htijenja, volja ipak u izvođenju svojih čina nije determinirana intelektom.⁷⁵ Skotov dakle »volutarizam« ne isključuje posve tradicionalni »intelektualizam«,⁷⁶ što je očito iz svega što smo rekli.⁷⁷

Za tzv. »dekadentne skolastike«⁷⁸ nije bilo značajnijih znanstvenika osim WILLIAMA OCCAMA (oko 1300 — oko 1350) i kasnije NIKOLE KUZANSKOGA (1401—1464). Tako se nije ni osobito promijenila znanost o primatu volje. U to se doba o tom pitanju nisu pisala neka značajnija djela, nego samo priručnici i komentari koji su služili boljoj izgradnji sustava tomističke odnosno skotističke škole.⁷⁹

Ni u tzv. humanističko doba djela koja su obrađivala tu problematiku nisu se mnogo razlikovala od prijašnjih. Ipak se u tim djelima mogu pronaći neke novosti s obzirom na formu, raspored materije i jače naglašavanje problema koji su bili karakteristični za to vremensko razdoblje.⁸⁰

II. DRAGIŠIĆEVA FILOZOFSKA TEORIJA O VOLJI

Prikaz Dragišićeve teorije o volji donosimo u nekoliko poglavlja. Time želimo što bolje otkriti njegovu autentičnu misao. Ona je ukorijenjena u shvaćanjima onoga vremena u kojemu je on živio te ima svoj specifični odnos prema filozofskim sistemima koji su tada postojali. Ponajprije govorimo općenito o Dragišićevoj antropologiji, o čovjeku, o duši, o moćima duše, posebno o volji i intelektu te o njihovom odnosu prema tzv. prirodnoj težnji.

Važno je uočiti Dragišićevo shvaćanje odnosa volje i intelekta, dok središnje mjesto u ovom prikazu zauzima njegova rasprava o slobodi i moralnosti ljudskih čina, u kojoj se najočitije vidi uzvišenost volje koju on želi naglasiti. Nisu nevažni ni aspekti odnosa volje i intelekta prema blaženstvu, što sve služi kao upotpunjenje i potvrda Dragišićeve »voluntarističke« teze.

⁷⁵ Usp. BETTONI E., *Giovanni Duns Scoto: Enciclopedia filosofica* V, 1188.

⁷⁶ Usp. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales* ... 290; PLUZANSKI E., *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris 1888, 93.

⁷⁷ Usp. ZAVALLONI R., *Come si pone il problema della libertà: Antonium* 35 (1960) 453.

⁷⁸ O značenju izraza »dekadentna skolastika« vidi DE WULF M., *Introduction à la philosophie Néo-scholastique*, Paris 1904, 193-203.

⁷⁹ Usp. BOHNER PH., GILSON E., *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (2. izd.), Paderborn 1954, 630; »Sobald im 14-15. Jahrhundert die spekulative Kraft erlahmte ganz von selbst ein Geschlecht von Kommentaren und Verfassern von Compendien. Trotz des Mangels an Originalität wurden gleichwohl beachtliche Leistungen vor allem in der Richtung einer weiteren Systematisierung des scholastischen Lehrgutes vollbracht.«

⁸⁰ O ovom razdoblju filozofije usp. FOUILLÉE A., *Histoire de la philosophie* (12. izd.), Paris, 216-217.

I. DRAGIŠIĆEVA ANTROPOLOGIJA

A) OPĆENITO O ČOVJEKU

Iako se u dijalogu *Fridericus, De animae regni principe* ne govori ex professo o strukturi čovjeka, ipak je u njemu na neki način pod različitim vidicima sadržana Dragišićeva filozofska teorija o čovjeku. Iako je prvotna svrha djela dokazati kako je volja kao moć duše uzvišenija od intelekta, to dokazivanje pretpostavlja određeno shvaćanje čovjeka s obzirom na njegovu strukturu i djelovanje. I svi argumenti i tumačenja ovisni su o toj pretpostavci i jedino se u njoj mogu shvatiti.

Slika strukture čovjeka kod Dragišića izražena je jezikom grčke filozofije što su je crkveni oci i izvrsni naučitelji skolastike prilagodili i preoblikovali da bi njome izrazili kršćanske vjerske istine. Ta je filozofija postala sveopća baština koju Dragišić preuzima i brani. S obzirom na strukturu čovjeka to je dualističko shvaćanje po kojemu je čovjek u svojoj biti sastavljen od dva supstancijalna počela: jednog materijalnog (tijela) i drugog nematerijalnog (duše). Duša, ulivena od Stvoritelja,¹ zajedno s tijelom sačinjava čovjeka. Duša i tijelo dakle jesu u sebi nepotpune supstancije koje se međusobno mnogostruko razlikuju. Osnovna razlika jest ta što duša ne umire, nego poslije čovjekove smrti nastavlja živjeti odijeljena od tijela. Dragišić prema tomu razlikuje dušu »koja postoji u tijelu« i dušu »odijeljenu od tijela«.² Ljudska duša po svojoj biti zahtijeva tijelo³ da bi čovjek bio potpun. On nije čisti duh, nego biće negdje između čistih duhova (Boga, anđela) i nerazumnih životinja duša kojih je smrtna. Temelj besmrtnosti duše jest njezina jednostavnost, do koje se dolazi zaključivanjem od duhovnosti, dok se duhovnost izvodi iz intelektualne sposobnosti. Ipak se čini da Dragišić smatra da se besmrtnost duše ne može dokazati samo svjetlom razuma. On kaže: »Sequendo rationes naturales, anima non probatur immortalis...«.⁴

Čovjek može egzistirati u dva stanja, tj. kao putnik na zemlji i u vječnoj domovini: »Svaki ... je čovjek putnik dokle god mu je duša s tijelom združena.«⁵ Sve to ne treba posebna tumačenja jer su to bili u ono doba vrlo poznati pojmovi koji su se općenito upotrebljavali.

Možda je potrebnije više pozornosti svratiti posebnom aspektu shvaćanja čovjeka u Dragišićevu djelu koje ispituje. On je, naime, u tom djelu sakupio i u jedno povezao sva pitanja koja pripadaju čovjekovu voljnom i intelektualnom djelovanju ili su s tim djelovanjem u svezi. Htio je dakle raspravljati samo o čovjeku — dakako, u različitim oblici-

¹ Usp. DAP, 4, 35-37, str. 140: »[Anima] permiri quam optimique Opificis arte ... artubus accuratissime infusa ...«

² DNA, III c. 6 f. 47ra.

³ Usp. DAP, 99, 9-10, str. 175: »... eo ipso anima tamquam sui perfectibili semper uniri corpori cupit.«

⁴ DNA, III c. 11 f. 52ra.

⁵ DNA, III c. 6 f. 47rb.

ma. I on čovjeka promatra u njegovim najboljim i najuzvišenijim oznakama: volja i intelekt jest ono po čemu je čovjek najviše čovjek.⁶

Po njemu bi dakle definicija čovjeka bila ne »animal rationale — razumsko živo biće« (što je ispravno u »intelektualističkoj koncepciji«), nego »živo biće obdareno voljom«. Čovjek se, naime, nalazi iznad životinja više zbog volje nego zbog intelekta.⁷ Ono po čemu se volja nalazi iznad intelekta jest sloboda ili vlast po kojoj je čovjek gospodar svojih čina; iz te vlasti proizlazi odgovornost i moralnost njegovih čina.

Osnovna značajka humanističkog vremena, u kojemu je Dragišić živio i razvijao svoju teoriju, bio je tzv. neoplatonizam, koji se razlikuje od »helenističkog neoplatonizma«. Humanistički neoplatonizam — osobiti predstavnici kojega su pored Nikole Kuzanskoga bili veliki humanisti Marsilius Ficinus i Gianfranco Pico della Mirandola, čijem je krugu pripadao i Dragišić⁸ — smatrao je da je čovjek središte svega i da je iznad svega ostaloga. Dualističko Platonovo shvaćanje čovjeka ublaženo je optimističkom notom, koja je u starini bila nepoznata⁹ Taj se optimizam temeljio na slobodi. I zato se u to doba iznad svega veličala sloboda kao sposobnost ili svojstvo čovjekove duševne moći volje. Možemo prema tomu reći da Dragišićev »antropološki« traktat predstavlja osobitu cjelinu u kojoj je ujedinjeno ono što se kod drugih autora nalazilo rasuto po različitim problemnim poglavljima (kvestijama).

Dostojanstvo čovjeka temelji se ponajviše na vrijednosti volje i njezina slobodnog i moralnog djelovanja. Ti su pojmovi — iako preuzeti iz skolastičke filozofije — bili ipak prikladni da stvore novu viziju čovjeka. Zato struktura Dragišićeva traktata — a to je traktat »isključivo« o čovjeku — predstavlja svojevrsan doprinos humanističkoj viziji čovjeka; ili, točnije: *njegovo djelo znači korak naprijed u odnosu prema skolastičkom shvaćanju ukoliko ga obogaćuje humanističkom vizijom.*

B) O DUŠI I NJEZINIM MOĆIMA OPĆENITO

Juraj Dragišić u svome djelu ne donosi definicije duše, ali pojam duše — i pojam čovjeka uopće — pretpostavlja kao nešto poznato. Očito je da on u izlaganju svoje teorije preuzima pojam duše iz skolastičke tradicije i da ga upotrebljava u skolastičkom smislu.¹⁰ Duša je, po njemu, duhovno počelo čovjeka ili duhovna nepotpuna supstancija koja zajedno s tijelom sačinjava čovjeka (potpunu supstanciju). Ta je duša »umijećem divnog i najuzvišenijeg Tvorca . . . brižljivo ulivena u udove, a njezino je zapovjedništvo prebogato i besmrtno.«¹¹

⁶ Usp. DAP, 94, 103, 133, str. 173, 177, 187.

⁷ Usp. *Isto*, 205, str. 211.

⁸ Usp. *Isto*, str. 39-40.

⁹ Usp. BOGLIOLO L., *Il problema della filosofia cristiana*, Roma 1959, 127.

¹⁰ O pojmu duše i njezinim moćima kod sv. Tome usp. GEYER B., *D. Thomae Aquinatis, de essentia et potentiis animae in generali: Florilegium patristicum XIV*, Bonae 1920.

¹¹ DAP, 4, 36-38, str. 140.

On prihvaća Aristotelovu podjelu duše ili, bolje, živih bića. »[Aristotel] razlikuje četiri vrste živih bića: 'vegetativno, osjetno, pokretno ili ono što mijenja mjesto i razumsko'.«¹² Dragišić zatim tumači tu podjelu: kao što je »duša uzvišeniji dio živog bića«, tako je i »posljednja duša [tj. razumska] — prema do sada rečenome — izvrsnija od prethodnih.«¹³

Duša je dakle u njegovoj teoriji shvaćena kao »kraljevstvo«,¹⁴ zapovjedništvo ili vladalaštvo. U tom »uzvišenom i slavnom vladalaštvu postoje dvije [moći], od kojih jednoj pripada kraljevsko dostojanstvo.«¹⁵ »Poglavice [principes] duše«¹⁶ o kojima je ovdje riječ, jesu dvije moći ili sposobnosti: intelekt i volja; njima se pridružuje i težnja [appetitus] kao moć. Svaka od tih moći ima svoju ulogu. Te moći nisu shvaćene kao »stvari« [»res«] ili »supstancije« (jer je duša, ukoliko je duhovna, jednostavna odnosno nesastavljena), nego se kaže da su te moći jedno te isto s biti duše. One se dakle ne razlikuju »realiter« ni međusobno niti se »realiter« razlikuju od biti duše, nego među njima može postojati samo tzv. formalna razlika »a parte rei«.¹⁷

O tom pitanju, tj. o formalnoj distinkciji, Dragišić posebice ne raspravlja u svom djelu, nego jednostavno prihvaća kao posve dokazano poimanje skotističke škole kad kaže: »Već je, naime, odavna dokazano u školi Oštroumnih (skotističkoj) da je duša jedna stvar i jedna supstancija sa svojim moćima, a da se one [moći] od nje i međusobno razlikuju razlikom koju oni nazivaju 'formalnom'.«¹⁸ On, naime, pretpostavlja da je to pitanje — na koje se dvaput navraća — dovoljno rastumačeno prijašnjim raspravama.¹⁹

Tom bi se »formalnom« distinkcijom — čini se — mogla izbjeći kontradikcija koja nastaje ako se ustvrdi da između biti duše i njezinih moći postoji realna distinkcija: tada bi moći duše — kao njezini akcidenti — mogle navodno postojati odvojeno od biti duše: »Bilo bi moguće, prema

¹² *Isto*, 16, 21-23, str. 145. Usp. ARISTOTEL, *De anima* II t. 18 (B c. 2, 413b 11-13).

¹³ DAP, 16, 25-26, str. 145. Ista se tvrdnja nalazi također u DNA, III c. 9 f. 50vb.

¹⁴ Naziv »kraljevstvo duše« kao i istraživanje o prvenstvu u kraljevstvu duše, tj. kojoj moći duše pripada (da li intelektu ili volji?), prvi se put nalazi kod Guilelma iz Alvernije, pariškog biskupa (+ 1249). Usp. GUILLELMUS ALVERNUS, *Tractatus de anima* c. 3 pars 8 (*Opera omnia* II Supplementum, Parisiis 1674, 95ab); *Isto*, c. 3 pars 2 (str. 96b): »Vim intellectivam sive rationalem audivistam in regno animae humanae vicem et officium obtinere consiliarii, voluntatem autem vicem regnantis seu imperantis sive regis et imperatoris.«

¹⁵ DAP, 5, 39-40, str. 140.

¹⁶ *Isto*, 6, 49, str. 141.

¹⁷ O tome isto tvrdi i u DNA, II c. 1 f. 19ra.

¹⁸ DAP, 14, 31-35, str. 144. U svezi s formalnom distinkcijom usp. IOANES DUNS SCOTUS, *Ord.* II d. 16 q. un. n. 15-19 (izd. VIVÈS XIII 38b-40a; 43a-44b).

¹⁹ Postoji izvrsna monografija o tim pitanjima: PIANA C., *La controversia della distinzione fra anima e potenze ai primordi della scuola scotistica (1310-1330 c.): Miscellanea del Centro di studi medievali* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore) (serie prima), Milano 1956, 65-168.

njima [protivnicima], da se volja — budući da je (kako oni kažu) akcident — odijeli od duše.«²⁰ Taj se Dragišićev zaključak ipak čini pretjeranim. Sv. Toma je, naime, razlikovao ontološke (fizičke) akcidente i logičke akcidente.²¹ Moći duše su u logičkom redu nešto »srednje« između biti i akcidenta. One su svojevrsne bitne i naravne vlastitosti koje po prirodi prate bit duše.²²

Dragišić se vraća na isto pitanje kad govori o milosti, iako ni na tom mjestu ne raspravlja prvenstveno o distinkciji između biti duše i njezinih moći. On kaže ovako: »Kad bismo nju [milost] htjeli staviti u kakvu duševnu moć, svi misle da bi je svakako trebalo staviti u volju. I tu nema rasprave o tome da li [milost] usavršava bit duše ili moći: očito je da su mnogi dokazali da se ona može s dušom sjediniti jedino preko moći.«²³ Takvo dakle poimanje pretpostavlja postojanje formalne distinkcije između duše i njezinih moći; ali o tome naš autor ne želi raspravljati.

C) O VOLJI I INTELEKTU OPCENITO

Čitavo Dragišićevo djelo *Fridericus, De animae regni principe* govori o volji i intelektu, ali u različitim oblicima. Problem volje — koja nikada nije odvojena od intelekta — nije problem koji se za sebe, posebice postavlja, nego je uvijek — kao i u svim skolastičkim i postskolastičkim raspravama o volji — u svezi s »moralnim« djelovanjem. Volja je zapravo s intelektom kao moć duše subjektivno počelo toga moralnog djelovanja. I Dragišić tvrdi da volja u moralnom čovjekovu djelovanju nadvisuje intelekt. Zato možemo reći da Dragišić zastupa i naučava veću odličnost i prevlast volje u duši. Tako smo onda došli do Dragišićeva shvaćanja i njegove definicije volje.

Bit duše — kako je rečeno — ne razlikuje se, prema Dragišiću i skotističkoj školi, od njezinih moći realno, nego su »jedna stvar i jedna supstancija«; duša se ipak od moći kao i moći duše međusobno razlikuju, ali ne samo umskom nego i tzv. formalnom razlikom. U takvu poimanju prema tomu volja zajedno s intelektom nije ništa drugo do sama duša promatrana pod određenim vidikom, tj. pod vidikom ljudskog djelovanja, ukoliko je to djelovanje intelektualno, voljno i moralno.

Što je volja, a što intelekt u pravom smislu riječi te kako ih Dragišić u svojoj teoriji shvaća, to će se bolje vidjeti na kraju ove analize. Ipak možemo kao početnu definiciju volje uzeti ovu Dragišićevu rečenicu: »Volja nije ništa drugo nego jedna moć duše što ju je u

²⁰ DAP, 179, 85-87, str. 202.

²¹ Usp. PIANA, *Nav. dj.*, 91: »Sarebbe falso, però, pensare che l'intelletto e la volontà, perchè accidenti, possono scindersi dall'anima, che questa — in altri termini — possa sussistere senza le predette facultà, potendosi considerare come puramente accidentale il nesso che lega gli accidenti alla sostanza.«

²² Usp. TOMA AKVINSKI, *De spiritualibus creaturis*, q. un. a. 11; PIANA, *Nav. dj.*, 93.

²³ DAP, 117, 8-12, str. 181.

nama Bog stvorio, po kojoj smo slobodni i gospodari svojih čina.«²⁴ On dakle volju definira slobodom i gospodarenjem. To znači: *bit volje jest sloboda po kojoj je volja »počelo gospodarenja»²⁵ u kraljevstvu duše.*

Dragišić ulogu volje u čovjekovu djelovanju uspoređuje s ulogom srca u tijelu: »Volja se odnosi prema moćima duše isto kao što se srce odnosi prema udovima živoga bića.«²⁶ Takva definicija volje uvijek pretpostavlja postojanje intelekta; volja je, naime, »uvijek povezana s intelektom«.²⁷

Intelekt jest spoznajna [aprehenzivna],²⁸ apstraktna i intuitivna moć.²⁹ On spoznaje istinu preko »utisnutog lika [species impressa]« ili preko slike objekta,³⁰ dok volja ne zahvaća sliku stvari,³¹ nego je volja »moć kojom hoćemo i ljubimo« samo ono što je spoznato.³²

Promatranje dakle volje i intelekta bitno je povezano s promatranjem odnosa jedne moći prema drugoj, kako će to biti očito na kraju našega izlaganja. Anticipirajući zaključke, već sada možemo reći da *Dragišić smatra volju duševnom moći odličnijom od intelekta zato jer je jedino ona slobodna, o njoj prvotno ovisi moralnost čina i moralna odgovornost, te se preko nje konačno postiže blaženstvo.*

D) VOLJA I INTELEKT U ODNOSU PREMA PRIRODNOJ TEŽNJI

Pojam težnje [appetitus] u Dragišićevoj teoriji može imati trostruko značenje. On kaže da je »prirodna težnja prva, životinjska druga, a intelektualna treća«.³³ Prema Aristotelovu principu³⁴ »što ... je po nastanku kasnije, po savršenosti treba biti prije«.³⁵ Zato »intelekt uključuje osjete, a osjeti formalno uključuju vegetativnu [stvarnost] bar što se tiče djelovanja ...; volja dolazi poslije bilo koje spoznaje, a životinjska požuda poslije svakog osjeta ...«.³⁶

²⁴ *Isto*, 100, 27-29, str. 176.

²⁵ *Isto*, 80, 116, str. 169.

²⁶ *Isto*, 49, 18-19, str. 158. Ta usporedba pretpostavlja nekadašnje shvaćanje strukture čovjeka po kojemu je srce središte i sjedište ljudskog života. Usp. DRAGIŠIĆ J., *Propheticæ solutiones* ..., f. 202r: »A corde autem vita cunctis membris subministratur: cor namque est sedes animæ, omnia vivificantis. Ut itaque a corde vita inchoaret, congruum et rationi consentaneum fuit.«

²⁷ DNA, III c. 1 f. 43va. Usp. *Isto*, 43rb: »[Voluntas est] appetitus consequens necessario intellectum.«

²⁸ Usp. DAP, 93, 11, str. 173.

²⁹ Usp. DNA, III c. 6 f. 46va: »Homo habet notitiam abstractivam similiter et intuitivam.«

³⁰ Usp. DAP, 216, 74-75, str. 215.

³¹ Usp. *Isto*, 216, 80-81, str. 215.

³² DNA, III c. 1 f. 43rb.

³³ *Isto*, c. 9 f. 50vb.

³⁴ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika* IX t. 15 (O c. 8, 1050a 4-5), Beograd 1971, 220: »Ono koje je kasnije po redu stvaranja ranije [je] po redu oblika i supstance.«

³⁵ DAP, 16, 27-28, str. 145-146.

³⁶ DNA, III c. 9 f. 51rb.

Do određenog pojma volje u odnosu prema intelektu i u odnosu prema naravnoj težnji Dragišić dolazi preko razloga koje navodi kao potvrdu za tezu da se čovjek od životinja razlikuje više voljom nego intelektom; on, naime, stavlja intelekt u isti rod s osjetom kad kaže: »Sve se one nazivaju 'aprehenzivnim moćima' i sve su one prirodni uzroci. Jedino volja nema s njima nikakva zajedničkog roda te je ona sama od njih odijeljena.«³⁷

Temelj za tu distinkciju nalazi se kod Aristotela.³⁸ On razlikuje dvije vrste agensa: »naravni i slobodni« ili »agens a proposito [koji djeluje intencionalno]«. ³⁹ Razliku tih agensa na drugom mjestu bolje tumači: »Prema *Fizici*, II, i *Metafizici*, V, razlikujemo naravni agens i onaj 'a proposito'. Ti se agensi međusobno razlikuju po oprečnom načinu uzrokovanja. Kao što naravni agens nije gospodar [svoga] čina ni načina [svoga] djelovanja ... tako je [naprotiv] slobodni agens uzročnik i [svoga] čina ... i svoga načina djelovanja, jer može intenzivno i nesmetano postupati. Tako se, naime, razlikuju ova dva agensa.«⁴⁰ Intelekt »kad je prisutan i dok ostaje objekt« ne može »ne spoznavati, osim ako [voljom] nećemo«,⁴¹ dok volja s obzirom na svoje djelovanje ostaje uvijek slobodna. Isto je to očito i iz čina odnosno učinka: »Nemoguće je [naime] da isti učinak proiziđe iz dva uzroka koji imaju različit način uzrokovanja kao što su narav i volja.«⁴²

Na objeckiju da »se obično kaže da je volja neka težnja [appetitus]«, tj. »težnja one duše koja spoznaje« te da kao takva ide u isti rod u koji i naravna težnja,⁴³ Dragišić odgovara slijedeći Skotovu misao.⁴⁴ Svaka narav — razumska također — ima svoju naravnu težnju, a to je »usmjerenost naravi prema svemu onome što je usavršava«. Za takvu težnju u čovjeku »kaže sv. Toma: Volja je kao narav usmjerena prema posljednjem cilju ili prema najvišem dobru. On, naime, svaku težnju jednako zove 'voljom'; i u običnom su govoru ti nazivi dvoznačni, nejasni i konfuzni.«⁴⁵ Volja o kojoj je ovdje riječ nije »naravna potencija niti kakva težnja«, nego je to »moć oprečna toj težnji.«⁴⁶ »Može se reći da [čovjek] voljom hoće ili možda želi; ali se mora reći da teži samo preko one težnje kojom je upravljen prema onome što

³⁷ DAP, 93, 11-13, str. 173.

³⁸ Usp. ARISTOTEL, *Physica* II t. 49 (B c. 5, 196b 17-22).

³⁹ DAP, 94, 19-20, str. 173. Usp. isto, 93, 12-14, str. 173; 68, 29-30, str. 164, 71, 53-54, str. 166.

⁴⁰ DNA, III c. 6 f. 46vb-47ra.

⁴¹ DAP, 70, 42-49, str. 165.

⁴² DRAGIŠIĆ J., *Septem et septuaginta* ..., f. 48r.

⁴³ DAP, 98, str. 174.

⁴⁴ Dragišićev tekst DAP, 99, 4-12, str. 175 i 100, 18-27, str. 176 preuzet je gotovo doslovce iz Skota: *Ord.* IV d. 49 q. 10 n 2-3 (izd. VIVES XXI 318a-318b).

⁴⁵ DAP, 99, 13-17, str. 175. Usp. TOMA AKVINSKI, *Sent.* III d. 27 q. 1 a. 4 ad 3. Dragišić je sigurno imao na pameti taj tekst kad je pisao DAP, 101, 36-38, str. 176.

⁴⁶ DAP, 100, 18-23, str. 176.

mu je po naravi savršeno.⁴⁷ Svaka dakle težnja — kao aprehenzivna moć i naravni agens — pripada istom rodu kojem i intelekt. Jedino volja — iako ima »neku vrlo malu sukladnost s težnjom« — »ostaje na drugoj strani«.⁴⁸ Odatle ne slijedi identitet intelekta i osjeta odnosno naravne težnje, nego se intelekt samo, »čini se, više podudara [s težnjom], dok se nalazi na drugoj strani zajedno sa slobodnim agensom«.⁴⁹

Dragišić se na to isto pitanje vraća kad govori o objektu blaženstva. Tvrdi, naime, da sv. Toma — kad kaže da je volja kao narav nužno nošena prema najvišem dobru — »misli na naravnu težnju, jer bi inače bio u kontradikciji«.⁵⁰ *Sva je dakle razlika volje i težnje kao i razlika volje i intelekta utemeljena na slobodi volje, kao što će biti još jasnije iz daljeg izlaganja.*

2. ODNOS VOLJE I INTELEKTA

Da bi pokazao u kakvu su odnosu volja i intelekt — a to je prvotni predmet njegove rasprave — da bi, naime, pokazao u čemu se slažu i ne slažu, a i da bi ustvrdio veću izvrsnost volje nad intelektom, Dragišić ne polazi od definicija tih dviju duševnih moći niti od tumačenja pojmova, nego — rekli bismo — nekako »a posteriori«. On želi postupno doći do jasnih pojmova. Stoga ponajprije iznosi dokaze koji — čini se — uzdižu intelekt nad volju; zatim, gotovo neopazice, susljedno i sustavno — odgovarajući na postavljene teškoće i donoseći nova opravdanja svoje teze o većoj odličnosti i uzvišenosti volje u odnosu prema intelektu — dolazi do pojmova i jasnih definicija kojima izražava svoju teoriju o volji.

Osnovne tvrdnje s obzirom na odnos volje i intelekta Dragišić donosi kad odgovara na teškoće koje se iznose s nakanom da se dade prednost intelektu. Evo tih teškoća: »Spoznavati možemo bez volje, a htjeti ne možemo ako ne spoznajemo: bivamo nošeni samo prema onim stvarima koje smo prije spoznali«;⁵¹ ono je odličnije »čije je djelovanje ovisno o manje stvari. Takvo je djelovanje intelekta: ono nije ovisno o voljnom djelovanju, nego obratno ... Djelovanje volje uvijek pretpostavlja djelovanje intelekta, i to kod svakoga, pa i kod Boga i kod anđela«.⁵²

Na te teškoće odgovara ovako: »Svatko tko ima razum ima i volju; te se dvije stvarnosti međusobno uključuju.«⁵³ Osim toga »među tim

⁴⁷ *Isto*, 101, 38-41, str. 176.

⁴⁸ *Isto*, 102, str. 177.

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ *Isto*, 178, 82-83, str. 202. Istu se tvrdnju susreće i u DNA, III c. 6 f.

47ra.

⁵¹ DAP, 28, 28-29, str. 151.

⁵² *Isto*, 30, 39-42 i 45-47, str. 151, 152.

⁵³ *Isto*, 204, 7-8, str. 210. Usp. DNA, II c. 1 f. 19rb.

moćima nema ovisnosti . . . Volja i intelekt jedna su narav i jedna supstancija . . . Pretpostavka dakle za čine jest uzajamna, a ovisnosti nema nikakve.«⁵⁴ U tom dakle pitanju Dragišić brani Skotovu tezu koja kaže da se volja ne protivi intelektu, nego da htijenje uključuje spoznaju.⁵⁵ O tom pitanju kasnije jasnije govori:⁵⁶ »Kao što se volja usmjeruje sama prema prije spoznatome, jednako se tako ne može nešto htjeti ili ne htjeti ako to nije razum promotrio ili pokazao . . .« Ipak dopušta razlike spomenutih dviju moći. One se međusobno isključuju, ali ta razlika ne čini da su moći oprečne, nego da su međusobno vrsno različite s obzirom na »habitus«, djelovanje i objekt. I Dragišić smatra da je volja uzvišenija od intelekta pod ta tri vidika.⁵⁷

Volja se od intelekta razlikuje prije svega kao »habitus«.⁵⁸ Ona je uzvišenija jer je urešena izvrsnijim »habitusima«. »Čin intelekta jest poradi čina volje. Nijedan habitus nije u intelektu, a da ne bi bio podređen činu volje.« Sama mudrost, koja je najuzvišeniji habitus intelekta, takva je »poradi čina volje«.⁵⁹ Volja je ona moć preko koje se milost kao najuzvišeniji habitus sjedinjuje s dušom.⁶⁰

Na dokaze koji se donose u prilog intelekta s obzirom na habitus — kaže da »teologija, čini se, vjeru (kao habitus intelekta) pretpostavlja svim drugim habitusima«⁶¹ — Dragišić odmah navodi mišljenje sv. Pavla koji donosi »mnoge dokaze da je ljubav uzvišenija i od vjere i od svih [ostalih] habitusa«, a i tvrdnju sv. Augustina koji kaže da nikakav dar nije uzvišeniji od ljubavi, niti je njoj jednak.«⁶²

⁵⁴ DAP, 214, 49-52, str. 214.

⁵⁵ Spoznaja u tom slučaju, prema Dragišiću, ne znači samo »intelektualna spoznaja« nego i »osjetna spoznaja«. On na jednom mjestu kaže ovako: »Omne igitur quocumque sensu apprehensum et cognitum, praesens est sufficientissime voluntati, et erga illud potest voluntas elicere amoris actum . . . Unde quamvis homo non possit amare incognita, potest tamen diligere quoquo modo cognita« (Isto, 143, 47-49 i 54-55, str. 190-191). Iz toga bi slijedilo da volja može izvesti svoje djelovanje i prema intelektom ne spoznatom objektu. A to je, čini se, pogrešno jer volja ostaje uvijek »razumska težnja«. Čini se da Dragišić ipak dopušta čin volje bez intelekta, jer kaže: »At si voluntas absque ratione moveat, volendo imperabit« (Isto, 61, 101-102, str. 163). Možda bi ipak mjesto »absque ratione« bilo ispravnije reći »contra rationem«.

⁵⁶ DNA, III c. 6 f. 50ra.

⁵⁷ Duns Skot i njegova škola preuzima od Henrika Gandaveškoga argumente protiv Tomina mišljenja u toj stvari. Ti su se argumenti prije svega osnivali na tri razloga; uzvišenost volje nad intelektom proizlazi iz odličnijeg »habitusa«, djelovanja i objekta. I Dragišićeva je argumentacija sva utemeljena na ta tri razloga.

⁵⁸ Argument u korist intelekta preuzet je gotovo doslovce od Škota, *Ord. IV d. 49 q. ex lat. n. 13* (izd. VIVÈS XXI 140b). Usp. DAP, 22, 11-19, str. 147-148.

⁵⁹ DAP, 209, str. 212-213.

⁶⁰ Usp. isto, 17-18, str. 146-147.

⁶¹ Isto, 23, 20-21, str. 148. Dragišić na tom mjestu (23, 22-32, str. 148-149) dalje navodi svetopisamska mjesta koja nadasve uzdižu vjeru: Mk 10, 52; 18, 42; Rim 4, 3; Post 15, 6; Dj 15, 9; Mk 16, 16; Lk 24, 25; Mk 16, 14.

⁶² DAP, 24, 40-44, str. 149. I ova je objecka uzeta iz Skota, *Ord. IV d. 49 q. ex lat. n. 13* (izd. VIVÈS XXI 140b).

Ne vrijedi ni objekcija po kojoj bi ljubav »u domovini [vječnosti]« bila uzvišenija od ljubavi ovdje na zemlji, jer »Apostol . . . ljubav ovdje na zemlji stavlja iznad vjere i svih drugih stvari kad kaže: Kad bih na hranu siromasima razdao sve svoje imanje, kad bih tijelo svoje pedao da se sažeže, a ljubavi ne bih imao, ništa mi konistilo ne bi.«⁶³ Govori se dakle i o ljubavi koja je ovdje prisutna: to, naime, što kaže, može se ostvariti samo ovdje u ovom životu.«⁶⁴ Dragišić tvrdi također da su sve teološke kreposti, tj. vjera, ufanje i ljubav, habitusi volje.

Na objekcije — uzete iz Svetog pisma — kojima se habitus vjere uzdiže iznad svih ostalih habitusa, pa čak i ljubavi, Dragišić odgovara tumačeći na svoj način Sv. pismo. On tvrdi da vjera u svetopisamskom smislu spada na volju. Vjera se, naime, »ne pokreće bez volje na svoje djelovanje: budući da je vjera, prema Apostolu (Heb 11, 1), 'jamstvo za ono čemu se nadamo, dokaz za one stvarnosti kojih ne vidimo', a vjerovati ono čemu se nadamo i biti pokretan onim stvarnostima koje ne vidimo, to je razumu nemoguće . . . Očito je dakle da mi ne možemo ništa vjerovati ako na to ne pristanemo štoviti ako nas na to ne prisili volja. Vjerujemo, naime, mnoge stvari, iako razum privlače [stvari] oprečne od njih: to ne može biti bez velikog napora volje. Stoga i Spasitelj apostole 'prekorava zbog njihove nevjere i okorjelosti srca' (Mk 16, 14), a to znači okorjelosti volje. I kad su išli u Emaus, reče: 'O ljudi bez razumijevanja i spore pameti [srca] za vjerovanje' (Lk 24, 25). Sv. pismo pod nazivom 'srce' misli na volju.«⁶⁵ Prema tomu čin vjere najvećma ovisi o zapovijedi volje.«⁶⁶

Intelekt i volja razlikuju se i po činu. Dragišić tu razliku shvaća na osobit način: »Kao što volja ne spoznaje, tako ni intelekt ne ljubi: kad čini ne bi bili različiti, ne bi se razlikovale ni moći; ali moći su različite. Prema tomu niti intelekt stvara ljubav niti volja spoznaju. Postoji ipak . . . neka [međusobna] usmjerenost tih dviju moći. Intelekt ponajprije neke stvari — bar maglovito — spoznaje; volja ga zatim determinira da neke stvari spozna savršenije, a da o nekima uopće ne misli; neke stvari zanemaruje, za neke se brine; često potiče da se neistinite stvari smatraju istinitima i pronalazi razloge da se te stvari brane te se trudi da od istinitih načini neistinite stvari.«⁶⁷

U malo drukčijem smislu drži Skotovo mišljenje o tvornom uzrokovanju.⁶⁸ Tvrdi, naime, da »znati«, ili čin intelekta, ne može ništa proizvesti.⁶⁹ I zato u tom smislu »čin intelekta nije uzrok čina volje«.⁷⁰

⁶³ 1 Kor 13, 3.

⁶⁴ DAP, 120, 49-55, str. 183.

⁶⁵ Usp. isto, 49, 16-18, str. 158; TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I-II q. 24 a. 3 in corp.; »Gor accipimus pro appetitu intellectivo.«

⁶⁶ DAP, 119, 21-39, str. 182.

⁶⁷ Isto, 75-76, str. 167. Usp. Isto, 60, str. 162-163.

⁶⁸ Usp. gore, I. [dio], bilj. 55.

⁶⁹ Usp. DAP, 87, 23-24; 90, 61-65, str. 171; 172. Na tu se temu »da Božje znanje nije u pravom smislu uzrok stvari« navraća također i u djelu *De libertate et immutabilitate Dei* (Vat. lat. 1056 f. 76r-76v), gdje iznosi isto mišljenje.

nego volja sama za sebe proizvodi svoj čin; »a to je [volja] djelimičan uzrok svoga djelovanja, ona će ipak biti prvotan [uzrok]«. ⁷¹

Spoznaja, istina, prethodi volji, ⁷² ali iz toga ne slijedi teza »da se ostvarenjem čina intelekta ostvaruje i čin volje«. ⁷³ Prema tomu čin intelekta jest — kako je već rečeno — »conditio sine qua non« čina volje. ⁷⁴ Taj uvjet ili pretpostavka može se nazvati uzrokom, ali ne u pravom, nego u širem smislu te riječi. ⁷⁵

Može se dakle zaključiti da Dragišić u toj stvari — u malo izmijenjenu smislu — drži Skotovo mišljenje koji kaže: »Intelekt nije posve-mašnji uzrok volje; a ako uopće jest, onda je parcijalni uzrok; niti je, obratno, volja posvemašnji uzrok spoznaje...; ako [se govori o volji kao] parcijalnom [uzroku], onda će ona biti uzrok višeg reda; i na taj je način volja koja zapovijeda viši uzrok u odnosu prema svom činu«. ⁷⁶

Primjena tako shvaćena pricipa tvorne uzročnosti dovodi Dragišića do tvrdnje da volja u ostvarivanju svojih čina ima u sebi samoj princip gibanja. U toj se tvrdnji oslanja na autoritet sv. Tome, koji, slijedeći sv. Anzelma, »često razvija misao kako je volja korijen i izvor svakog pokreta u cijelom kraljevstvu duše«. ⁷⁷ Dragišić dakle, poput Henrika Gandaveškoga i Skota, iz istine po kojoj »volja pokreće... intelekt i ostale moći, a nju ne pokreće nikakva druga moć«, ⁷⁸ zaključuje da je volja iznad intelekta.

Do istog zaključka dolazi također istražujući razliku volje i intelekta »s obzirom na zapovijedanje«. Kaže ovako: »Jasno je da volja zapovijeda intelektu: kad se, naime, njoj [volji] svidi, on [intelekt] se

⁷⁰ DAP, 211, 27-29, str. 213. Što se tiče Skotove teorije o djelomičnoj uzročnosti ljudskog čina volje i intelekta, usp. ZAVALLONI, *Personal freedom*, 622-624.

⁷¹ DNA, III c. 4 f. 45rb.

⁷² Usp. DAP, 77; 90, str. 165; 172.

⁷³ *Isto*, 211, 34, str. 213.

⁷⁴ Tu istu nepromijenjenu tvrdnju drži i u svom djelu DNA, III c. 1 f. 43ra.

⁷⁵ Usp. DAP, 77, 95-97, str. 168. — Da bi bolje osvijetlio svoju tezu, na drugim mjestima donosi više ilustracija. Usp. npr. *Isto*, 73, 64-67, str. 167: »Quamvis animal sensibilitatem effective a sole recipiat tamquam a compro-ducente, non tamen sol, sed animal in quo subiective est sensibilitas 'sensibile' ap-pellatur.« Na drugom mjestu, govoreći o Božjem znanju i o stvaranju, kaže: »Scientia igitur Dei rerum causa non quia efficiat, sed quia ante omnem earum actum est, dici solet. Quaecumque enim necessario praecedunt, causae extenso nomine dici possunt; at proprio modo quo causa influit effioique, scientia causa vocari non poterit« (*Isto*, 90, 61-65, str. 172). Isto tako, govoreći o pokretanju, kaže: »Non valet: 'video eum qui te movet, igitur te moveo'« (*Isto*, 52, 48-49, str. 159). Govoreći, konačno, o podređenosti, zaključuje: »Est igitur maximum id sophisma... veluti si dicerem 'scio te subiici regi, igitur mihi subdere'« (*Isto*, 109, 56-60, str. 179).

⁷⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. IV d. 49 q. ex lat. n. 16* (izd. VIVES XXI 151b). Usp. BETTONI E., *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham: Studia mediaevalia et mariologica, Romae* 1971, 234.

⁷⁷ DAP, 50, 23-24, str. 158.

⁷⁸ *Isto*, 49, 13-14, str. 158.

daje na ispitivanje stvari i razloga — a kad se njoj [to više] ne sviđa, odvrća ga i usmjeruje na drugo. To svatko iskustveno doživljava u samome sebi; a iskustvo se ne može nijekati.«⁷⁹

Na teškoću, uzetu iz sv. Tome, da je »zapovijedati čin razuma«,⁸⁰ tumačeći mišljenje anđeoskog naučitelja, odgovara »da je volja prvi pokretač«. ⁸¹ Stoga, iako razum druge pokreće, on to čini snagom prvog pokretača.⁸²

Druga teškoća s obzirom na zapovijedanje uzeta je od Sublimnog učitelja,⁸³ koji kaže »da volja upravlja intelektom i da se njemu ona upriličuje [conformatur], stoga nju [intelekt] i upravlja i usmjeruje«. ⁸⁴ Dragišić dopušta »da je volja podložna razumu«, ⁸⁵ pri tom pitanje razlaže sâm pojam »razuma«. Ako se pod razumom ne misli na sam intelekt, nego na Božju volju, onda se tom razumu ljudska volja mora pokoravati. »Intelekt doista spoznaje da se ljudska volja mora podložiti božanskoj; to znači, pripada njemu«; ali odatle ne slijedi da se ta volja podlaže i upriličuje [conformatur] intelektu«. ⁸⁶ Volja se dakle upriličuje ne intelektu, nego »onome o kome razum spoznaje da mu se mora upriličiti«. ⁸⁷ Intelekt je prema tomu — može se tako reći — »promatrač i neki glasnik volje«. ⁸⁸

Pitanje o razlici intelekta i volje s obzirom na o b j e k t povezano je s prethodnim. Objekt intelekta je »istinito«, a objekt volje je »dobro«. Ali istinito i dobro uzajamno se uključuju [»verum et bonum convertuntur«]. Stoga se može reći da je isti objekt volje i intelekta.⁸⁹

⁷⁹ *Isto*, 53, 13-17, str. 160.

⁸⁰ *Isto*, 54, 18, str. 160.

⁸¹ Istu tvrdnju nalazimo kod Henrika Gandaveškoga, *Quodl.*, I q. 14 ad 2 (izd. DAP, n. 15, str. 224). Usp. GUALTERUS BRUGENSIS, *Quaestiones disputatae*, q. 6 (izd. LONGPRÉ, 55-66): »Quaeritur utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis.«

⁸² DAP, 57, 56-58, str. 162. Bit će korisno ovdje pogledati Dragišićev tekst kojim se opisuje ljudski čin. Na tom se tekstu jasno vidi njegovo poimanje relacije volje i intelekta s obzirom na zapovijedanje. (*Isto*, 60, 77-96; 61, 97-101, str. 162-163).

⁸³ »Doctor Sublimis« naziv je velikog skolastika FRANJE BACONISA (Baco, de Bacone) (usp. EHRLE, F., *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, München 1919, 55-56) karmelićanina katalonske provincije. On je bio u Parizu profesor Sv. pisma i tumač Lombardovih *Sentencija* od 1357—1369 god. Umro je u Camporotundu 8. VIII. 1372. Napisao je *Komentare I-IU knjige Sentencija*. Rukopisi se čuvaju: jedan u Rimu, u arhivu karmelićanskog reda (cod. II Pers. 4), a drugi u Parizu u Nacionalnoj biblioteci (cod. lat. 15374). Usp. XIBERTA B. M., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIU ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, 394-413.

⁸⁴ DAP, 107, 37-38, str. 178-179.

⁸⁵ Usp. *isto*, 108, 45-46, str. 179.

⁸⁶ Usp. *isto*, 109, str. 179.

⁸⁷ *Isto*, 110, 66, str. 180.

⁸⁸ *Isto*, 111, 75-77, str. 180.

⁸⁹ Prihvaća dakle mišljenje Skota (*Ord. IV d. 49 q. ex lat. n. 10*, izd. VI-VES XXI 123b). Henrik Gandaveški je istu misao izrazio na malo drugačiji način. Usp. *Quodl. I q. 14* (izd. DAP, n. 11, str. 223).

Istinito i dobro aspekti su »bića prema intelektu i prema volji ... Svaka se stvar može i spoznati i ljubiti.«⁹⁰ Ipak su »različiti principi razuma i volje; stoga iz njih proizlaze i različite vlastitosti; ne slijedi jedna vlastitost iz dviju definicija.«⁹¹ Na teškoću da »intelekt ... — koji spoznaje cilj kao cilj — pokreće volju«⁹² Dragišić odgovara: »Razum ni-pošto nije cilj volje — niti kao objekt ... niti kao samo djelovanje ... [nego] se cilj prema volji odnosi kao dobro.«⁹³

Zbog te razlike i s obzirom na objekt Dragišić izvodi veću odličnost volje od intelekta: »Svaka je savršenost, svaka uzvišenost i odličnost neko dobro. I ne može biti nikakva uspoređivanja prema uzvišenosti osim pod vidikom dobra.«⁹⁴ Intelekt dakle svaku odličnost »kakva god ona bila ... [prima] iz odnosa prema volji.«⁹⁵ Intelekt osim toga ne spoznaje neposredno svoje objekte: nije objekt intelekta sama spoznata stvar, nego se u njemu nalazi slika.«⁹⁶ »Istina stoga nije ništa drugo nego sličnost ili podudaranje intelekta sa stvari.«⁹⁷ Intelekt i »sve ... spoznajne moći usmjerene su prema tome da volji uprisutne objekte, — i tako su sve podložne njezinu ropskom jarmu.«⁹⁸ Volja, naprotiv, ne spoznaje slike stvari,⁹⁹ tj. »ne prima u sebe nikakva lika koji bi je pokretao, nego biva nošena prema svakoj stvari koja je na bilo koji način spoznata«;¹⁰⁰ ona je, naime, »pokret duše prema stvari u sebi«,¹⁰¹ ona je »neposredna svakoj spoznaji.«¹⁰² I odatle ne slijedi da je volja nečista,¹⁰³ jer jedinstvo s objektom ne ostvaruje intelekt, nego htijenje svojim djelovanjem.¹⁰⁴ Zbog toga je volja uzvišenija od intelekta.¹⁰⁵

3. SLOBODA I MORALNOST LJUDSKIH ČINA

U skolastičkoj etici značajno je razlikovanje između tzv. »ljudskih čina« [actus humani] i »čovjekovih čina« [actus hominis]. Ljudski je čin — kratko rečeno — voljni čin koji u sebi nužno uključuje intelekt i slobodu, elemente koji nužno pripadaju volji. Ako se takav čin promatra u odnosu prema posljednjem cilju kao normi, onda prima na

⁹⁰ Usp. DAP, 129, 20-24, str. 186.

⁹¹ *Isto*, 74, 72-74, str. 167.

⁹² *Isto*, 51, 32-33, str. 159.

⁹³ *Isto*, 52, 36-41, str. 159.

⁹⁴ *Isto*, 130, 36-39, str. 186-187.

⁹⁵ *Isto*, 131, 44-46, str. 187. Usp. *isto*, 155, 45-49, str. 194.

⁹⁶ Usp. *Isto*, 216, 74-79, str. 215.

⁹⁷ *Isto*, 129, 23-24, str. 186.

⁹⁸ *Isto*, 144, 59-61, str. 191.

⁹⁹ Usp. *isto*, 216, 80-81, str. 215.

¹⁰⁰ *Isto*, 143, 40-42, str. 190.

¹⁰¹ *Isto*, 31, 54-55, str. 152.

¹⁰² *Isto*, 143, 46, str. 190.

¹⁰³ *Isto*, 3, str. 152.

¹⁰⁴ Usp. *isto*, 174, 60-61. Ta se misao nalazi također kod Henrika Gand-skog, *Quodl.* I q. 14 (izd. DAP, n. 9, str. 222).

¹⁰⁵ Usp. TOMA AKVINSKI, *Summa theologica* I q. 82 a. 3 in corp.

sebe moralnu kvalifikaciju. »Čini čovjeka«, tj. čini što ih čovjek proizvodi bez sudjelovanja slobodne volje i intelekta mogu doduše biti svrsishodni, ali nemaju na sebi moralne kvalifikacije.

Ta se distinkcija očito vidi i u Dragišićevoj teoriji o volji, iako on te pojmove u pravom smislu riječi ne definira. Vrlo je važno uočiti kako Dragišić shvaća te pojmove jer je u tome shvaćanju i tumačenju sadržana bit njegove teorije o volji.

»Čin čovjeka« [actus hominis] jest onaj koji proizlazi iz čovjekove osjetne težnje bez utjecaja intelekta i volje u njegovu proizvodnju. Takve su sve vegetativne i osjetne funkcije ili tzv. »motus primo primi«,¹⁰⁶ kojima čovjek nije stvarno gospodar. To su čini »naravnog agensa«. ¹⁰⁷ Ovdje nije riječ o takvim činima jer oni nemaju niti mogu imati na sebi moralne kvalifikacije.

»Ljudski čin« [actus humanus] Dragišić shvaća na svoj način. To je čin »agensa a proposito«, odnosno čin slobodnog agensa. A to za Dragišića znači agens koji posjeduje ne samo intelekt nego i volju. Jedino volja može biti slobodna, dok je čin intelekta samo »conditio sine qua non« čina volje. Volja je prema tomu u pravom smislu riječi počelo ljudskog čina. Iako su i intelekt i volja jednako nužni za proizvođenje ljudskog čina, ipak nisu jednaka počela. Volja je uzvišenija i odličnija od intelekta, i to zbog slobode.¹⁰⁸

A) SLOBODA VOLJE

Sve što je do sada rečeno o volji uključuje na neki način određen pojam slobode. Pojam volje nosi u sebi kao svoju vlastitost pojam slobode. Tako će i sve ono što je do sada rečeno biti jasnije kad se uči Dragišićevo poimanje slobode koje zauzima središnje mjesto u njegovoj teoriji o volji.

U skolastičkoj je koncepciji sloboda volje savršenost po kojoj volja — kad joj je ostvareno sve što je potrebno za djelovanje — ostaje indiferentna prema djelovanju ili prema određenom djelovanju te se sama može determinirati. Postoje dakle dva elementa: jedan pozitivan — »vlastito determiniranje na djelovanje« i jedan negativan — »odsutnost nutarnje nužnosti«. ¹⁰⁹

Dragišić govori o slobodi volje gotovo u svim argumentima kojima dokazuje veću uzvišenost volje nad intelektom. Kad govori npr. o većoj uzvišenosti volje s obzirom na pokretanje, kaže ovako: »Volja pokreće ... intelekt i ostale moći, a nju nikakva druga sila ne pokreće...« ¹¹⁰

¹⁰⁶ Usp. DNA, 67, 25-28, str. 164.

¹⁰⁷ Usp. *Isto*, 106, 28-30, str. 178.

¹⁰⁸ Usp. *isto*, 60, 83-85, str. 162.

¹⁰⁹ Izvršnu raspravu o slobodi volje napisao je ZAVALLONI R., *Come si pone il problema della libertà: Antonianum* 35 (1960), Roma 1960, 449-502. Usp. ZAVALLONI R., *La libertà personale*, Milano 1965.

¹¹⁰ DAP, 49, 13-14, str. 158. Usp. DNA, III c. 4 f. 45vb: »Potius ergo voluntas movet intellectum quam intellectus voluntatem.«

Time hoće reći da je volja u svom djelovanju slobodna od bilo kakve prisile. Slično kaže i kad govori o uzvišenosti volje s obzirom na zapovijedanje: »Nikakva moć ne pokreće volju na djelovanje... tako da bi [volja] morala slijediti to pokretanje — a to je [tako] zbog slobode.«¹¹¹

Dragišić, nadalje, na ovaj način tumači kako volja vrši slobodu: »Kad je upoznala što treba nastati ili što treba činiti, volja prema objektu slobodno ostvaruje ili ljubav ili mržnju ili ostaje indiferentna.«¹¹² Volja sama »bez prisutnosti bilo kojeg objekta ide prema djelovanju.«¹¹³ Sloboda, o kojoj se ovdje govori, jest tzv. »libertas exercitii« ili »contradictionis«, a Dragišić je ovako definira: »Sloboda nije ništa drugo... nego gospodstvo ili vlast odnosno moć postavljanja ili izvođenja svoga vlastitog čina.«¹¹⁴ Volja promatrana pod drugim vidikom može se definirati slobodom koja se obično naziva »libertas specificationis« ili »contrarietatis«, a Dragišić je ovako tumači: »Sloboda jest neka sposobnost raditi na ovaj ili na onaj način.«¹¹⁵

Ta se opća koncepcija ljudske slobode nalazi nepromijenjena i u njegovu rukopisu *De libertate et immutabilitate Dei*:¹¹⁶ »Sloboda se odlučivanja [arbitrii] prije svega sastoji u tome da se možemo [odlučivati] i za »kontrarno« i za »kontradiktorno« oprečne [stvari].« Da čovjek posjeduje takvu slobodu, tvrdi i u djelu *Propheticae solutiones pro Hieronymo Savonarola*:¹¹⁷ »Sigurno je... da je čovjek slobodan i indiferentan prema jednom ili drugom shvaćanju... Iskustvo svjedoči za tu slobodu...« Sloboda dakle pripada volji. Volja je per se slobodna,¹¹⁸ tj. ima »u sebi počelo pokretanja.«¹¹⁹ Ona »ne izvršava tuđe zapovijedi«,¹²⁰ nego se mora reći da je u vlasti volje sve ono nad čime imamo vlast.¹²¹

Deskriptivnu definiciju volje daje Dragišić u svom djelu u kojemu raspravlja o volji anđela:¹²² »Sloboda nije ni akcija ni trpnja, ni vrsta,

¹¹¹ DAP, 59, 66-68, str. 162. Isti argumenti kojima Dragišić dokazuje veću uzvišenost volje od intelekta s obzirom na zapovijedanje i pokretanje u malo drugačijem obliku nalaze se kod Henrika Gandaveškoga: *Quodl. I q. 14* (izd. DAP, str. 221-224). Usp. također DNA, III c. 4 f. 49vb: »Ipsa enim [voluntas] imperat, ipsa edicta proponit. Intellectus paret et quo voluerit flectitur.«

¹¹² DAP, 60, 83-85, str. 162. Usp. DNA, III c. 6 f. 49vb.

¹¹³ DAP, 65, 12-13, str. 164.

¹¹⁴ *Isto*, 78, 100-103, str. 168.

¹¹⁵ *Isto*, 65, 10-11, str. 164.

¹¹⁶ DRAGIŠIĆ, *De libertate et immutabilitate...*, III c. 12 f. 46r.

¹¹⁷ DRAGIŠIĆ, *Propheticae solutiones...*, f. 92r.

¹¹⁸ DAP, 79, 105-106, str. 168.

¹¹⁹ *Isto*, 49, 6-7, str. 157. Usp. DNA, III c. 4 f. 45 va-45vb.

¹²⁰ DAP, 66, 16-17, str. 164.

¹²¹ *Isto*, 67, 24-25. O tome da slobodu ne posjeduju bića koja nemaju intelekta Dragišić piše i u DNA, III c. 4 f. 44vb: »Plantae quidem et universa vita carentia, sicut nil cognitionis, nil quoque libertatis participant. Bruta certo infimum gradum libertatis obtinent, ideo potius duci et agi dicuntur quam ducere et agere. Neque tamen omnino carent libertate, sicut neque cognitione neque compositione neque discursu...« Usp. DAP, 78, 98-100, str. 168.

¹²² DNA, III c. 4 f. 44vb-45ra.

ni u pravom smislu potencija, nego vlastitost razumske težnje ... po kojoj je biće prikladno htjeti ili ne htjeti ... ili odustati od jednog i drugog.«¹²³

Odgovarajući dalje na teškoće, Dragišić izlaže svoju teoriju o slobodi volje. Ne vrijedi teškoća uzeta iz sv. Tome da je sloboda »u volji subjektivno ... a efektivno u razumu« niti teškoća preuzeta od filozofa koji »kažu da je sloboda moć razuma i volje«.¹²⁴ Razlog zbog kojega te objeckije ne vrijede jest taj što se samo volja može kontingentno odnositi prema prisutnim i postojećim objektima, iako je intelekt onaj koji može spoznavati različite objekte.¹²⁵ Sloboda se sastoji upravo u toj kontingentnosti. Intelekt dakle nije uzrok čina volje,¹²⁶ a sloboda znači »ostvarenje čina volje«;¹²⁷ intelekt prema tomu ne uzrokuje slobodu.¹²⁸ »Kad sv. Toma kaže da razum proizvodi slobodu, on misli zapravo da [intelekt] prethodi, a ne ostvaruje [slobodu].«¹²⁹

Iako je prosuđivati, misliti, suditi čin razuma,¹³⁰ iako se prosuđivanje smatra slobodnim (*liberum arbitrium*), ipak nije intelekt, nego je volja slobodna.¹³¹ »Kad naime intelekt prosudi: ovo je bolje, a ono gore, volja je slobodna ići za gorim i ne htjeti bolje ili opet ostati indiferentnom.«¹³² Slobodno dakle prosuđivanje (*liberum arbitrium*) jest slobodno izabiranje ili prihvaćanje suda«; mi, naime, sudimo ili bar možemo [suditi] kako hoćemo«.¹³³ Iz toga je očita Dragišićeva pozicija s obzirom na relaciju volje i intelekta prema slobodi.

Čini se da Dragišić brani mišljenje po kojemu je volja slobodna i u činu kojim se postiže blaženstvo.¹³⁴ To svoje mišljenje iznosi onda

¹²³ Isti elementi koji sačinjavaju tu definiciju slobode nalaze se preuzeti od Skota — sustavno nabrojani u djelu *De libertate et immutabilitate Dei*, III c. 12 f. 63r.

¹²⁴ DAP, 72, 55-60, str. 166. Usp. DNA, III c. 6 f. 49vb: »Notum ... universis est voluntatem non ferri nisi in praecognita.«

¹²⁵ Usp. DAP, 70; 79, str. 165; 168. I u toj stvari gotovo doslovno slijedi Skota. Usp. BETTONI, *Il problema del fine ultimo* ... 234; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. IV d. 49 q. ex lat. n. 16* (izd. VIVÈS XXI 151b).

¹²⁶ Usp. gore br. 2 (Relacija volje i intelekta).

¹²⁷ DAP, 74; 78, str. 167; 168. Usp. isto, 79, 111-112, str. 168.

¹²⁸ Usp. isto, 74, 68-69, str. 167.

¹²⁹ *Isto*, 77, 92-94, str. 167-168.

¹³⁰ Usp. isto, 81, 118-119, str. 169.

¹³¹ Usp. DNA, III c. 4 f. 45 ra: »Idcirco arbitrium liberum, quia libertati voluntatis subditum et parens; neque enim voluntatem ad se trahit, sed potius a voluntate trahitur. Est igitur voluntas libera, quia voluntate libere producta. Est et arbitrium liberum, quia voluntati subditum.«

¹³² DAP, 82, 122-125, str. 169.

¹³³ *Isto*, 82, 131-132, str. 169 i 83, 134, str. 169.

¹³⁴ U blaženom gledanju — prema Skotu — čovjek zadržava tzv. »libertatem radicalem«, ali ne »libertatem specificationis«. O toj stvari usp. BETTONI, *Il problema del fine ultimo* ... 227-247, posebno 232-233: »A suo [di Scotto] parere la volontà umana, posta dinanzi a Dio conosciuto intuitivamente, cioè 'in particolari', non ha la libertà di scelta, ma conserva la libertà radicale di rifiutarsi di volere: 'Dico ... quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem et ad nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista

kad tumači tekst sv. Tome u kojemu se govori o toj stvari: »[Toma], naime, kaže: volja se u izvođenju čina kontingentno odnosi prema bilo kojem objektu;¹³⁵ a ono što je u kontingentnom odnosu može ne biti; kad je dakle ostvareno gledanje (blaženstvo), volja ne izvodi nužno [svoj] čin prema najvišem dobru.¹³⁶ A kad kaže da 'volja kao narav biva nužno nošena prema najvišem dobru', onda misli na naravnu težnju, inače bi bio u kontradikciji...«¹³⁷ Volja dakle »u izvođenju [svoga] čina« ostaje slobodna i u blaženstvu.

B) MORALNOST LJUDSKOG ČINA

Dragišićevo djelo *Fridericus, De animae regni principe* možemo promatrati pod različitim aspektima. Sâm naslov izražava najvažniji aspekt rasprave ukoliko nas stavlja pred pitanje: koja je moć u »kraljevstvu duše« uzvišenija, intelekt ili volja? A najvažniji argument kojim se želi dokazati veća uzvišenost volje od intelekta uzet je iz počela moralnosti ljudskih čina. Volja je — prema Dragišiću — nadređena intelektu prije svega zato što moralnost ljudskog čina stvarno ovisi o volji, dok o moralnosti ovisi sve dostojanstvo čovjeka. Čini se kao da se svi drugi argumenti svode na taj i na njemu temelje.

Da bi se ostvarila »moralnost«, nužni su različiti elementi koji nisu svi jednako važni. Volja je ipak na prvom mjestu. Moralnost je ona kvalifikacija ljudskog čina po kojoj se kaže da su ti čini dobri ili zli, ali ne bilo kako dobri ili zli, nego onom dobrotom [ili zloćom] koja se naziva moralnom.¹³⁸ Pojam moralnosti pretpostavlja i u sebi uključuje pojam norme. U skolastičkom je shvaćanju postojala dvostruka norma: objektivna i subjektivna. Objektivna norma moralnosti jest Božji »vječni zakon« ili »božanski um«, koji Dragišić shvaća kao »Božju volju«.¹³⁹ Subjektivna norma moralnosti jest ljudska volja koja je u skladu s razumom. Može se dakle općenito reći: moralnost ljudskog čina jest odnos čovjekova djelovanja prema normi moralnosti. Ljudski čin, ukoliko je moralan, ima kvalifikaciju moralne dobrote ili zloće jedino ako je u skladu ili nije u skladu s normom moralnosti.

objecta, necessario et determinatum elicit actum volendi respectu beatitudinis, et nolendi respectu miseriae, non tamen absolute determinatur ad unum actum eliciendum vel alium'« (IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49, q. 10 n. 9, izd. VIVES XXI 333a).

¹³⁵ O istoj stvari Dragišić govori i u DNA, III c. 4 f. 44va.

¹³⁶ Usp. DAP, 79, 108-111, str. 168: »Svi kažu da se jedino ona [volja] kontingentno odnosi prema svim objektima. I u tom se nitko ne razilazi, jedino što neki kažu da [volja] nužno hoće najviše dobro.«

¹³⁷ *Isto*, 178, 77-84, str. 202.

¹³⁸ Dragišić govori o moralnosti kad raspravlja o »praktičkom znanju«: »Ono je znanje praktičko koje pokazuje volji one stvari s obzirom na koje volja može i ispravno i neispravno djelovati i biti dobra ili zla, onom dobrotom [ili zloćom] koju nazivamo »moralnom« (DAP, 187, 70-73, str. 202).

¹³⁹ Usp. DAP, 109, str. 179.

Ta »subjektivna« moralnost posve je ovisna o volji kao najuzvišenijoj pretpostavci: »Svaka savršenost, svaka uzvišenost i izvrsnost jest neko dobro. I ne može biti nikakve usporedbe u odličnosti osim prema dobroti: sve što je odlično jest dobro i sve je zbog toga odličnije jer je bolje.¹⁴⁰ A dobro je objekt volje. »Dobro, bolje i najbolje kao objekti ili njihovi aspekti . . . odnose se . . . na volju. Sve dakle što nam je najbolje kaže se [da je takvo] zbog volje (kad ne bi u nama bilo volje, ne bi nam ništa bilo ni dobro ni najbolje)«. ¹⁴¹ Dragišić tvrdi čak i ovo: »Svaka vještina, svako znanje i znanost usavršava čovjeka zato što je dobra: jedino se zato traži jer je dobra . . . Volja je dakle jedina ona u odnosu s kojom se može reći da su i sve ostale moći odlične i uzvišene.¹⁴² Moralna dobrota prema tomu nužno i prvotno subjektivno ovisi o volji.

Zanimljiva je Dragišićeva interpretacija Aristotelovih tekstova¹⁴³ koja se temelji na rečenome. Sve Aristoteleove citate o toj stvari stavlja pod jedan naslov: »Ovdje se jasnije pokazuje kako se svi razlozi što ih Filozof donosi da bi uzveličao kontemplaciju odnosa na volju.«¹⁴⁴ Temelj za tumačenje Aristotelovih tekstova pronašao je Dragišić kod Skota i sv. Tome.¹⁴⁵ On kaže ovako: »Aristotel pod razumskom moći ili intelektom misli na cijelu onu dušu za koju se kaže da je 'razumska' . . . Stoga često pod tim razumijeva slobodni agens ili [agens] a propositio.«¹⁴⁶ Evo toga tumačenja: »'Umom' Filozof naziva čitavu intelektualnu dušu koja ima ove dvije moći: volju i razum. I zato vrlo često pod umom misli na razum; ali da ne misli [uvijek] tako, pokazuje u IX. knjizi [Etike]¹⁴⁷ . . . Volja je, međutim, ona koja zapovijeda i po prirodni gospodari; on dakle uzima zajedno i bez razlikovanja te dvije moći pod jednom riječju 'um'.«¹⁴⁸

Gotovo se ista misao nalazi i u njegovu djelu *De libertate et immutabilitate Dei* u kojemu raspravlja o slobodi razumske moći. On piše ovako:¹⁴⁹ »Aristotel također nije dovoljno razlikovao volju od intelekta. Stoga kaže da je razumska moć 'slobodna' i da se odnosi prema oprečnim stvarima, iako razum — ako se odvoji od volje — uopće nije slobodan.«

¹⁴⁰ DNA, 130, 36-40, str. 186-187.

¹⁴¹ *Isto*, 155, 37-39 i 47-49, str. 193 i 194.

¹⁴² *Isto*, 133, 59-64, str. 187.

¹⁴³ Dragišić se u svojim djelima često služi autoritetom Aristotela. U dijalogu koji proučavamo najveći je dio citata upravo iz Aristotela dok su ostali autoriteti manje zastupljeni. To nije ni čudo. To je bilo posve u duhu ondašnjeg doba. Možemo, štoviše, reći da je i smisao citiranih tekstova isto kao i njihov izbor bio diktiran autoritetom i ugledom sv. Tome i Duns Skota.

¹⁴⁴ Poglavlje 18, DAP, str. 192.

¹⁴⁵ Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Report. paris.*, IV d. 49 q. 2 n. 12 (izd. VIVES XXIV 625b-626a); TOMA AKVINSKI, *De veritate* q. 22 a. 11 ad 12.

¹⁴⁶ DAP, 71, 50-54, str. 165-166.

¹⁴⁷ Usp. osobito DAP, 163, str. 197.

¹⁴⁸ *Isto*, 96, 36-39 i 44-47, str. 174. Usp. *Isto*, n. 155, 43-44, str. 194; 163, 126-137, str. 197.

¹⁴⁹ DRAGIŠIĆ, *De libertate . . . Dei*, III c. 21 f. 76v-77r.

Dragišić navodi susljedno Aristotelove argumente koji se svi nalaze u X. knjizi *Nikomahove etike*¹⁵⁰ u kojoj se govori o volji i intelektu. »Um je — kaže Aristotel — najbolje od svega što u nama postoji«;¹⁵¹ a najbolje se odnosi na volju; um dakle ili intelekt jest nešto najbolje poradi volje.¹⁵² To isto vrijedi i za objekt razuma: »Zašto je od svih moći najuzvišeniji um? Jer se njegova spoznaja bavi najuzvišenijim [stvarima]. Po spoznaji sve biva prisutno našoj volji . . . Dakle, um je izvrsniji zato što na najuzvišeniji način služi našoj volji.«¹⁵³ Kontemplacija je ono što se trajno, bez rastresenosti ljubi; [intelekt] »je dakle vrijedan u usporedbi s voljom«.¹⁵⁴ »Kontemplacija ne znači ništa drugo nego čvrsto držati najviše dobro kako bi se ono trajno moglo ljubiti . . . Sve je to dakle . . . uzvišeno zbog odnosa prema volji«.¹⁵⁵ Kontemplacija je uzvišena zbog volje, jer »volja za nju ima manje brige« nego što je ima za moralne kreposti.¹⁵⁶ »Čini se da mudrost volimo poradi nje same . . . Vrijedna je [dakle] zbog volje«.¹⁵⁷ Blaženstvo je najviše dobro. Stoga pripada volji. Kad Aristotel govori o »dokonosti [otium]«, onda pod tim misli na »smirenu ljubav volje«.¹⁵⁸ »Kontemplacija je . . . uzvišenija zato što je dugotrajna, zato što duže zadržava volji predmet koji ljubi«.¹⁵⁹ Kad Aristotel kaže da »je um najviše čovjek«, onda pod »umom« misli na dušu koja je čovjekova vlastita forma; a kad kaže da se čovjek mora više brinuti za život svoje duše »i tako više ljubiti onu spoznaju koja mu je vlastita«, onda pod »umom« misli na intelekt. »Tada je volja [zajedno] s čovjekom [na jednoj strani], a intelekt s ostalim moćima na drugoj . . . Čovjek ne može drugim voljeti osim voljom . . . Time [Aristotel] pokazuje kako volju stavlja uvijek izvan svake usporedbe moći te kaže da su poradi nje sve [ostale moći] i uzvišene i vrednije«.¹⁶⁰ Bog je po kontemplaciji blažen, jer spoznaja »donosi [volji] ono što [joj] je najdraže«.¹⁶¹ Kontemplacija se, konačno, veže jedino uz volju.¹⁶²

Može se reći da je — prema Dragišiću — i moralna zloća bitno ovisna o volji. Kaže se da nijedan »ljudski čin nije podložan krivnji ili osudi, osim ako je povezan s činom volje«.¹⁶³ Ista je tvrdnja izražena i drugim riječima: »Nitko, naime, tko neće niti griješi niti zaslužuje; jedino

¹⁵⁰ Usp. DAP, 155-156, str. 193-194.

¹⁵¹ *Isto*, 155, 36-37, str. 193.

¹⁵² Usp. *isto*, 155, 37-39, str. 193.

¹⁵³ Usp. *isto*, 156, 50-60, str. 194.

¹⁵⁴ Usp. *isto*, 157, 61-65, str. 194.

¹⁵⁵ *Isto*, 158, 73-77, str. 195.

¹⁵⁶ Usp. *isto*, 159, 78-83, str. 195.

¹⁵⁷ *Isto*, 160, 84-93, str. 195.

¹⁵⁸ Usp. *isto*, 161, 94-104, str. 196.

¹⁵⁹ Usp. *isto*, 162, 119-120, str. 197.

¹⁶⁰ Usp. *isto*, 163, 123-139, str. 197.

¹⁶¹ Usp. *isto*, 164, 140-143, str. 197.

¹⁶² Usp. *isto*, 165, 144-146, str. 197-198.

¹⁶³ *Isto*, 139, 19-20, str. 189.

volja može griješiti i zasluživati; niti ima bilo koje od ostalih kreposti bez volje. I zato ne zaslužujemo pohvalu ni osudu u onim stvarima koje se zbivaju mimo naše volje . . .¹⁶⁴

Intelekt se odnosi prema moralnosti kao prema činu volje. On je samo »conditio sine qua non«; on je samo u širem smislu riječi ili »secundum quid« uzrok čina volje i dosljedno moralnosti. Ono, međutim, što konačno i u pravom smislu riječi uzrokuje moralni čin nije intelekt, nego volja. Dragišić kaže: »Znati i prosuđivati dobro [to su čini intelekta] ne čini da smo dobri, nego to prihvatiti i htjeti [to nas čini dobrima].«¹⁶⁵ Intelekt pak i njegov čin svoju vrijednost poprimaju »iz odnosa prema volji.«¹⁶⁶ »Ako, naime, hoćemo, spoznaja je vrijedna [ima kvalifikaciju dobra]. Ako nećemo, onda čini se da ne može biti vrijedna niti uopće pripadati rodu dobra.«¹⁶⁷ Takvo ga shvaćanje dovodi do najljepše tvrdnje koju ovako formulira: »Istina je dakle uvijek u ljubavi vrijedna. [Veritas itaque semper in amore praestat.]¹⁶⁸

Najbolji dakle dio čovjeka jest volja, jer o njoj najviše ovisi moralnost ljudskog čina. »Stoga je volja najviše čovjek.«¹⁶⁹ Nadalje Dragišić kaže da »prvi pokreti osjetâ i razuma nisu u vlasti čovjeka zato što ne potječu od zapovijedanja volje, — ne biva i hotično i svojevuljno ono što se ostvaruje bez zapovijedanja volje.«¹⁷⁰ »Sve biti usmjerujemo prema sebi, to činimo onako kako hoće naša volja. Kad ona u nama ne bi postojala, ne bi u nama bilo nikakve privlačnosti i nikakve dobrote.«¹⁷¹

Iz onoga što je rečeno o odnosu volje prema moralnosti mogu se izvesti osnovni elementi koji tvore Dragišićevu teoriju. Moralnu kvalifikaciju može imati samo ljudski čin [actus humanus], a ne svaki čin čovjeka [actus hominis]. Ljudski je čin onaj koji izvodi volja svojim slobodnim djelovanjem. Sloboda volje jest ono što s voljne strane čini da je ljudski čin moralan. Tu misao Dragišić izražava i u svom djelu *Propheticae solutiones* . . .¹⁷² ovako: »Ako se zaniječe sloboda volje, time se niječe oijela moralna filozofija; nestaje savjeta i svih pobuda. Nitko ne zaslužuje kaznu niti nagradu.« Takvo djelovanje samo pretpostavlja pozornost razuma. Ne može se ipak reći, tvrdi Dragišić, da je u umskom djelovanju moralnost; isto kao što osjet živih bića zajedno s djelovanjem sunca proizvodi svoj učinak, ali se ipak »ne kaže . . . da je sunce 'osjetno', nego živo biće u kojemu se subjektivno nalazi osjetnost.«¹⁷³

¹⁶⁴ Isto, 106, 26-29, str. 178.

¹⁶⁵ Isto, 82, 130-131, str. 169. Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. IV* d. 49 q. ex lat. n. 18 (izd. VIVES XXI 152a). Ondje Skot citira Augustina, *De civit. Dei* XI c. 28: »I spravom se ne kaže da je onaj čovjek dobar koji zna dobro, nego onaj koji ljubi.«

¹⁶⁶ Usp. DAP, 131, 43-46, str. 187.

¹⁶⁷ Isto, 10, 19-21, str. 142.

¹⁶⁸ Isto, 128, 17, str. 186.

¹⁶⁹ Isto, 133, 57, str. 187.

¹⁷⁰ Isto, 67, 25-28, str. 164.

¹⁷¹ Isto, 166, 153-156, str. 198. Usp. isto, 134, 70-74, str. 188.

¹⁷² DRAGIŠIĆ, *Propheticae solutiones* . . . pars 2 c. 10 f. 92r.

¹⁷³ Usp. DAP, 73, 64-67, str. 167.

Moralnost ljudskog čina prema tomu ovisi o volji koja se obično naziva najbliža, subjektivna i relativna »norma moralnosti« te mora biti u skladu s razumom. Objektivna i apsolutna norma moralnosti ljudskih čina, prema Dragišiću, jest Božja volja. O toj stvari Dragišić posebice ne raspravlja, nego o njoj usput govori kad tumači pojam »razum« [ratio]: »Volja — veli on — ne poznaje nikoga iznad sebe; tako je kod Boga; a tako je i s onom koja joj se mora pokoravati, tj. s našom [voljom]; isto tako s onom što je imaju anđeli . . . Kaže se, međutim, da je volja podložna razumu«. ¹⁷⁴ »Razum opet na dva načina možemo shvatiti: kao samu sposobnost (moć) zaključivanja ili kao ono o čemu se zaključuje. Kad kažemo: 'Bližnjega se ne smije klevetati', to ovako tumačimo: ništa ne smije biti protivno božanskom zakonu ili volji; a svako je klevetanje protivno njegovoj volji; dakle, bližnjega se nikako ne smije klevetati . . . to je dobra spoznaja (ratio): toj se spoznaji mora pokoravati ljudska volja. Ali ta spoznaja nije intelekt, nego božanska volja«. ¹⁷⁵ Iz toga je očito da je — prema Dragišiću — ljudska duša počelo moralnog čina preko volje ili, bolje volja je subjektivno počelo moralnosti ljudskog čina.

4. VOLJA I INTELEKT U ODNOSU PREMA BLAŽENSTVU

Traktat o blaženstvu donekle je povezan s pitanjem moralnosti ljudskih čina te ima neku relaciju prema subjektivnom počelu moralnosti ljudskih čina, prema volji. Posljednji cilj čovjeka ili »najviše dobro« što ga čovjek mora postići jest objekt volje i stoga volja prema tome objektu ima svoj odnos. U skolastičkim se disputama onoga doba mnogo govorilo o tome u čemu se sastoji pravo blaženstvo, je li to čin volje ili intelekta. Dragišić u svom dijalogu *Fridericus, De animae regni principe* posvećuje dva poglavlja toj raspravi. Odmah je jasno da u toj stvari drži Skotovu tezu da se blaženstvo sastoji u djelovanju volje. Ta, međutim, teza u Dragišićevu dijalogu služi kao argument za veću uzvišenost volje od intelekta.

Da pokaže kako se blaženstvo sastoji u činu volje, Dragišić donosi na prvom mjestu tri poznata Skotova dokaza. ¹⁷⁶ Zatim donosi svoje razloge za potkrepljenje iste tvrdnje. Ti su razlozi samo dalja razradba i primjena onih principa što ih je već prije iznio: blaženstvo je najviše dobro, a dobro pripada volji; ¹⁷⁷ blaženstvo se ostvaruje u onoj moći koju prati užitak, radost, veselje . . . , a to je volja; ¹⁷⁸ blaženstvo nastaje u sje-

¹⁷⁴ *Isto*, 108, 42-46, str. 179.

¹⁷⁵ *Isto*, 109, 47-54, str. 179. Usp. *isto*, 105, 19-23, str. 178.

¹⁷⁶ *Isto*, 169-171, str. 199-200. Usp. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. IV d. 49 q. 4* (izd. VIVES XXI 97b-98a). O poimanju biti blaženstva prema Skotovu »voluntarizmu« vidi: PRENTICE R., *Scotus' voluntarism as seen in his concept of the essence of beatitude: Studia mediaevalia et mariologica* (izd. Pontificium Athenaeum Antonianum), Romae 1971, 161-186.

¹⁷⁷ Usp. DAP, 172, str. 200.

¹⁷⁸ *Isto*, 173, str. 200-201.

dinjenju s objektom blaženstva, a ljubav — koja je čin volje — ostvaruje sjedinjenje;¹⁷⁹ volji se zapovijeda, ona zaslužuje (stječe zasluge), njoj se — prema tomu — obećaje i nagrada;¹⁸⁰ »blaženstvo se sastoji u onom djelovanju koje, ako postoji, postoji i blaženstvo; a ako njega nema, nema ni blaženstva; takvo je upravo djelovanje volje.«¹⁸¹ Taj svoj posljednji najjači dokaz Dragišić temelji na mišljenju onih autora koji kažu da je moguća vizija [gledanje — čin intelekta] bez blaženstva¹⁸² i tako otkriva kontradikciju u nekim tekstovima Tome Akvinskoga koji o tome govore.¹⁸³

Drugo pitanje povezano s blaženstvom jest problem tzv. kontemplacije. Dragišić ima svoje specifično tumačenje kontemplacije u svezi s činom blaženstva. To je tumačenje u skladu sa skotističkim shvaćanjem uloge kontemplacije u blaženstvu. »Kontemplacija jest čin uma isto kao i čin razmišljanja, gledanja i slično . . .«¹⁸⁴ »Gledanje [vizija] jest djelovanje intelekta koji pokreće objekt . . ., ali vidjeti — kao i spoznavati — blaženstvo ne čini nikoga blaženim.«¹⁸⁵ Blaženstvo znači sreću, radost, ugodu, ushićenje,¹⁸⁶ a užitek i ugodnost ne dolazi od djelovanja intelekta, nego samo kad postoji djelovanje volje.¹⁸⁷ Dragišić tvrdi da onda kontemplacija, kao nešto prethodno, nužno ulazi u pojam blaženstva;¹⁸⁸ štoviše, smatra da bi čin blaženstva [kao čin volje] Bog mogao čovjeku uliti i mimo intelekta.¹⁸⁹

U tu raspravu ulazi i pojam »prakse« iz skolastičke terminologije.¹⁹⁰ Dragišić tvrdi da nije svaki čin volje »praksa«.¹⁹¹ Za njega je »samo ona znanost praktična koja pokazuje [predočuje] volji one stvari prema kojima bi volja mogla ispravno ili neispravno postupati te biti dobra ili zla, i to onom dobrotom koju nazivamo »moralnom«. Voljni čini u odnosu prema tim stvarima što ih predočuje intelekt zovu se obično praksa.«¹⁹² Time Dragišić donekle pojednostavnjuje i sužuje pojam prakse koji je kod Skota vrlo temeljito izložen.¹⁹³

¹⁷⁹ *Isto*, 174, str. 201.

¹⁸⁰ *Isto*, 175, str. 201.

¹⁸¹ *Isto*, 176, 66-69, str. 201-202.

¹⁸² *Usp. isto*, 179, 91-93, str. 203 i 126, 86-89, str. 185.

¹⁸³ *Usp. isto*, 173, 49-50, str. 200.

¹⁸⁴ *Isto*, 181, 5-12, str. 203-204.

¹⁸⁵ *Isto*, 182, 13-28, str. 204.

¹⁸⁶ *Isto*, 183, 29-34, str. 204.

¹⁸⁷ *Isto*, 184, 36-38, str. 204.

¹⁸⁸ *Isto*, 184, 42-47, str. 205.

¹⁸⁹ *Isto*, 184, 38-41, str. 204-205.

¹⁹⁰ O pojmu »prakse« kod Skota *usp. SCAPIN P., Significato e valore della prassi scotista: Studia mediaevalia et mariologica* (izd. Pontificium Aethenaeum Antonianum), Romae 1971, 187-201.

¹⁹¹ *Usp. DAP*, 186, 68-69, str. 206.

¹⁹² *Isto*, 187, str. 206.

¹⁹³ *Usp. SCAPIN, Nav. dj.*, 191-192.

ZAKLJUČAK

Da bismo mogli ispravno spoznati vrijednost i pomanjkanja Dragišićeve teorije što smo je iznijeli, potrebno ju je promatrati, doduše, iz naše današnje perspektive, ali uvijek treba imati na umu da je ne smijemo prosuđivati samo svojim današnjim kriterijima. Dragišićeva je teorija o volji tijesno vezana uz filozofiju onoga vremena. Stoga je ne smijemo odvojiti od te filozofske baštine, koju smo i mi danas donekle naslijedili, nego je moramo gledati posve uronjenu u tu filozofiju. Donijeti kritički sud o toj teoriji znači na neki način podvrgnuti kritici cjelokupno ondašnje filozofsko shvaćanje.

Današnja se vizija čovjeka posve razlikuje od srenjovjekovne, skolastičke, pa i humanističke. Zato se može pomisliti da ono što je tada rečeno ili učinjeno danas više ne vrijedi, i, dosljedno, o tome se onda ne bi zapravo moglo adekvatno i ispravno govoriti. U našem se stoljeću gledanje na čovjeka podijelilo na dva međusobno oprečna polja, tzv. »filozofsko« i znanstveno. Tako je nastao »prisilni divorcij« u gledanjima na čovjeka. Takvo se stanje pokušava u naše doba sanirati kako bi se opet, bar u nekim oblicima, uočilo podudaranje i upotpunjenje takvih dvaju stanovišta, više nego njihova oprečnost.¹

Prva opća primjedba što je u svezi s Dragišićevom teorijom o volji želimo dati jest ova: kod njega ne susrećemo dva aspekta promatranja stvarnosti: »psihološki« i filozofski. On gleda na volju »integralistički«, a takvo gledanje ima svoju vrijednost, ukoliko ne dijeli ono što se ne smije dijeliti; ali to s druge strane možemo smatrati i pomanjkanjem ako ne dijeli aspekte koji bi se morali podijeliti. To je i razumljivo, jer su u ono doba nefilozofske znanosti o čovjeku — ako se o njima uopće može govoriti — u usporedbi s današnjima bile na mnogo nižem stupnju.

Pitanja o kojima Dragišić raspravlja po sebi se ne razlikuju od onih što su ih i drugi u njegovo vrijeme obrađivali. U tome dakle nema kod njega nikakvih novosti. Novost se kod njega vidi u načinu iznošenja teorije. Njegovo djelo *Fridericus, De animae regni principe* ide među ona što ih je prva napisao. U njemu se, više nego u onima što ih je poslije napisao, približava »humanističkom« duhu i o njemu u nekom smislu ovisi. Ta se ovisnost vidi ne samo u tome što je čitavo djelo posvećeno raspravljanju o čovjeku nego još više u tome što središnje mjesto u toj raspravi zauzimaju teorija o slobodi volje ukoliko po toj slobodi ljudski čini poprimaju moralnu kvalifikaciju, te tako i volju izdižu iznad intelekta. Riječ je dakle ne o humanističkoj disputi u pravom smislu riječi, nego više o naglasku koji je uvjetovan humanističkim vremenom i duhom. Taj upravo naglasak daje posebnu snagu njegovim argumentima. Dakako da je takav način promatranja i tvrđenja shvatljiv u okvirima onoga vremena.

¹ Usp. ZAVALLONI, *Come si pone il problema . . .*, 449: La psicologia e la filosofia, violentemente divorziate per quasi un secolo, debbono di nuovo essere messe in contatto, non per essere confuse insieme, ma per completarsi a vicenda quando si tratta di problemi di confine.«

Štoviše, predstavlja — možemo reći — vrhunski domet u ondašnjem shvaćanju, dok bi za današnje naše shvaćanje takav način razmišljanja bio manje prikladan — da ne kažemo: nemoguć i promašen.

Dragišićev »antropološki« traktat očituje i u pojedinačnim pitanjima njegovo filozofsko usmjerenje, koje je svojim većim dijelom skotističko. U tom usmjerenju ima svoju osobitu i specifičnu oznaku gledanje na čovjeka, koje uključuje također i vlastitu definiciju čovjeka. Iako se kod njega nalazi »dualistička« koncepcija strukture čovjeka, u kojoj se pomiruju dva oprečna i nespojiva počela, duhovno i materijalno — a što je bila zajednička baština cjelokupne filozofske skolastičke misli, ipak njegova metafizička definicija čovjeka ima svoju specifičnu oznaku. On tu definiciju ne donosi izričito, nego se ona može izvesti iz pojedinih njegovih argumenata. U njima se čovjek smatra ne samo »razumskim živim bićem — animal rationale« nego »živim bićem obdarenim voljom — animal voluntate praeditum«, jer je po volji — koja uvijek uključuje i pretpostavlja intelekt — čovjek ponajprije čovjek. To bi se današnjim jezikom moglo ovako reći: čovjek kao osoba ima svoj najpotpuniji izražaj i svoju definiciju u volji ili, točnije, u slobodi volje. Dakako da je ta definicija za nas nepotpuna i parcijalna jer ne izražava ostale aspekte koji bitno sačinjavaju osobu.² Osoba je takva stvarnost koja se čitava ne da obuhvatiti pojmovima i definicijama.

Slično se može kazati i za druga pitanja koja upotpunjuju viziju čovjeka. Sva su ta pitanja tijesno vezana uz skolastičku tradiciju, iako su osvijetljena novim svjetlom karakterističnim za ono doba.³ Dragišić, kao i svi njegovi suvremenici, u interpretaciji pojedinih pitanja, visoko cijeni i smatra nenadomjestivima autoritete filozofa, teologa i osobito Svetog pisma.

Posebice treba istaknuti njegovu novu i svojevrsnu interpretaciju Aristotela, kojom u jasnoj argumentaciji pokazuje što bi bila izvorna Aristotelova misao o volji i intelektu. Tom interpretacijom ipak želi pokazati kako se u Aristotelovim tekstovima nalazi potvrda njegovih teza o uzvišenosti volje.

Neke nam se Dragišićeve tvrdnje ipak čine ponešto čudne; npr. kad govoreći o odnosu volje i intelekta,⁴ donekle pretpostavlja da bi volja mogla biti bez intelekta, ili kad, raspravljajući o blaženstvu na teološkoj razini tvrdi da bi Bog podariti čovjeku mogao (čin volje) mimo čina intelekta.⁵ Takve su tvrdnje opet razumljive jer proizlaze iz gnoseološkog poimanja onoga vremena. Po tom se poimanju spoznaja ostvaruje preko tzv. »utisnutih likova — species impressae«. Ti likovi su slike stvari u in-

² Usp. ZAVALLONI, *Personal freedom...*, 627.

³ O gledanjima na čovjeka u XV. stoljeću i o pitanjima koja su se raspravljala da bi se ta gledanja upotpunila vidi SWIEŻAWSKI S., *L'anthropologie philosophique du XV^e siècle sous l'aspect de l'influence du scotisme: Studia mediaevalia et mariologica* (izd. Pontificium Athenaeum Antonianum), Romae 1971, 361-375.

⁴ Usp. DAP, 61, 101-102, str. 163.

⁵ Isp. isto, 184, 38-42, str. 204-205.

telektu. Bog bi svojim svemogućim djelovanjem te slike mogao nadomjestiti. Takve tvrdnje dakle imaju svoju vrijednost i svoj smisao jedino za one koji prihvaćaju takvu gnoseološku koncepciju.

Sve što je do sada rečeno ipak nas s pravom dovodi do zaključka da Dragišićeva teorija o kojoj je ovdje riječ ima vrijednost ne samo u sebi i za ono vrijeme nego i za ovo naše doba i za današnje filozofsko razmišljanje. Iako ne smijemo pretjerano naglašavati novost ili originalnost Dragišićeve teorije o volji, ipak moramo reći da ona u sebi sadrži nešto što je uvijek vrijedno, što i mi danas možemo prihvatiti. Štoviše, vrijednost je njegove teorije mnogostruka.

Ova analiza Dragišićeve teorije o volji daje nam pravo ustvrditi ne samo da je autor bio markantna ličnost u društvu svoga vremena, nego da je on i svojim djelima, posebno onim što smo ga obradili, imao značajnu ulogu na području filozofske baštine koju smo i mi naslijedili.

ZUSAMMENFASSUNG

Juraj DRAGIŠIĆ (lat. Georgius Benignus de Salviatis, c. 1448—1520) ist eine bedeutende Gestalt der kroatischen Geschichte aus der Zeit des Humanismus. Im öffentlichen Leben wurden ihm wichtige Aufgaben anvertraut und er wurde auch als Philosoph und Theologe bekannt. Seine Schriften sind teils als Handschriften, teils gedruckt erhalten, die letzteren hauptsächlich als Inkunabeln.

Beachtenswert unter diesen nachgelassenen Schriften ist das Manuskript »FRIDERICUS, DE ANIMAE REGNI PRINCIPE«. Dieses Manuskript befindet sich in der vatikanischen Bibliothek und wurde 1972 in Vicenza unter dem Titel: DE VOLUNTATE HOMINIS EIUSQUE PRAEEMINENTIA ET DOMINATIONE IN ANIMA secundum Georgium Dragišić zum ersten Mal kritisch herausgegeben.

Dieses Werk enthält seine Theorie des Willens. Der vorliegend Aufsatz will zuerst durch eine geschichtliche Übersicht der Lehre vom Willen, von der griechischen Philosophie bis Dragišić, dessen Theorie auf eine geschichtliche Theorie stellen.

Die weitere Darstellung ist in vier Abschnitte gegliedert. Der erste ist Dragišićs Anthropologie gewidmet bzw. seinen Ansichten über den Menschen, die Seele und ihre Vermögen im allgemeinen, über den Willen und den Intellekt und über den natürlichen Instinkt; letztlich Dragišićs Ansichten über die Beziehung zwischen Willen und Intellekt. Es zeigt sich, daß er ein Vertreter der sogenannten »voluntaristischen« Theorie ist, die den Willen über den Intellekt stellt. Diese scholastische These wird bei ihm durch Argumente zugunsten einer höheren Wertung des Willens als des Intellektes in Bezug auf »Habitus« (Qualitäten), Objekt und Aktus gestützt.

Durch die aus dieser These sich ergehenden anthropologischen Folgerungen wandelt Dragišić in der scholastischen Tradition, und zwar den

in der Richtung franziskanischer Tradition, wo der Wille als ein grundlegender Teil des Menschenwesens, der den Menschen als solchen ausmacht, angesehen wird. Nach Dragišić wäre die Definition des Menschen demnach nicht »animal rationale«, sondern »animal voluntate praeditum«. Zur Stützung seiner These bringt Dragišić Argumente aus den Werken von hl. Paulus, Augustin, Anselmus, Thomas von Aquin und vor allem Johannes Duns Scotus. Dieser wird mit Recht als Autor der »voluntaristischen« These aufgefaßt.

Es ist interessant zu sehen, wie Dragišić eine Interpretation wenig beachteter Aristotelischer Texte bringt, denen verschiedene Autoren verschiedene Deutungen beigelegt haben. In diesen Texten findet Dragišić auch eine Bestätigung seiner Willenstheorie.

Kann man Dragišić als Humanisten bezeichnen? Diese Frage kann nur dann sinnvoll beantwortet werden, wenn man klar definiert, was man unter Humanismus versteht. Jedenfalls ist Dragišić kein humanistischer Schriftsteller im strengen Sinne; zu groß sind seine Beziehungen zur scholastischen Tradition. Man muß doch zugeben, daß (neben seinen vielen Verbindungen mit den zeitgenössischen Humanisten) in seiner Darstellung der Willenstheorie viele Einwirkungen seiner humanistischen Umgebung nicht zu übersehen sind: in der Auswahl der Themen (sein Traktat behandelt den Menschen, und noch unmittelbarer den Menschenwillen und die Freiheit, die in diesem Willen eine dominierende Rolle spielt, und somit die Definition des Willens bestimmt; all dies ist charakteristisch für Humanismus), wie auch in seiner Darstellung des Materials (sie ist dialogisch, was an die Dialogen Platos erinnert).

Dragišićs Willenstheorie darf nicht nur aus unserer Perspektive, sie muß auch aus der Perspektive seiner Zeit betrachtet werden. Dieser Gesichtspunkt läßt uns dann in seinen Ansichten neben vielem zeitlich Bedingtem auch manches »perenniter validum« aufdecken, eine Vorstufe unserer heutigen philosophischen Denkart.