

Maja Poljak – Neda Vuković
SPOZNAJA I TEŽNJA U FILOZOFSKOJ ANTROPOLOGIJI
TOME AKVINSKOGA
*Cognitive and Appetitive Faculties in Thomas Aquinas' Philosophical
Anthropology*

UDK: 141.319.8 1Tomas Aquinus, sanctus
27-183.5:27-167.2
159.93+159.943.2
165.195

Stručni rad
Professional paper
Primljeno 7/2022

Sažetak

Cilj je ovog članka ponuditi pregled dijela Tomine antropologije u kojem on razmatra dvije vrste moći koje nalazimo kod čovjeka: spoznajne moći i moći težnje. Spoznajne moći kao i moći težnje Toma dijeli na osjetilne i razumske, te ih razlikuje s obzirom na njihove objekte i načine aktualizacije. U prvom dijelu članka promatramo odnos duše i njezinih moći, postavljamo pitanje kako se moći međusobno razlikuju, te može li se bit duše svesti na neku od njezinih moći. Nakon toga prelazimo na spoznaju koju Toma dijeli na osjetilnu i razumsku. Jedno od pitanja koje nam se nužno postavlja jest pitanje uzroka podjele spoznaje na spomenute dvije vrste. Zadnja je tema vezana za osjetilnu i razumsku težnju, njihovu međusobnu razliku i činjenicu da je čovjek kao razumsko biće, za razliku od životinja, slobodno biće.

Ključne riječi: duša, moć, čin, razumska spoznaja, osjetilna spoznaja, razumska težnja, osjetilna težnja, sloboda.

UVOD

Ljudsku dušu, unutar filozofske antropologije Tome Akvinskoga, možemo promatrati na dvije razine: na razini bivanja i na razini djelovanja. Kada je promatramo na razini bivanja, Toma dušu definira kao jedan od principa hilemorfističkog spoja, točnije, definira je kao supstancijalnu formu tijela koje u spome-

nutom spoju predstavlja materiju.¹ Kad je promatramo na razini djelovanja, Toma dušu definira kao počelo djelovanja jer čovjek može vršiti određena životna djelovanja koja su za njegovu vrstu specifična zahvaljujući duši i njezinim moćima.² Neke od vlastitosti koje se u tomističkoj filozofiji pripisuju ljudskoj duši jesu samostalnost i nepropadljivost (besmrtnost), a do zaključka, da je ljudska duša samostalna i besmrtna, Toma dolazi promatrajući djelovanja koja su, među živim materijalnim bićima, specifično ljudska. Među ta djelovanja Toma smješta razumsku spoznaju i razumsku težnju (volju). Razlog zašto Toma može na temelju razumske spoznaje i težnje doći do zaključka da je duša samostalna i nepropadljiva nalazimo u principu da djelovanje proizlazi iz bivanja. Preciznije, način na koji biće djeluje otkriva nam način na koji to biće biva. Stoga smo u ovom radu odlučili promotriti ljudsku dušu primarno na razini djelovanja te vidjeti što nam to djelovanje može reći o samom čovjeku. Kao što sam naslov kaže, temeljna tema jesu dvije vrste moći – spoznaja i težnja. Neke od moći iz ovih kategorija čovjek dijeli sa životinjama, kao što su osjetilna spoznaja i osjetilna težnja, dok druge specifično ljudske moći u materijalnom svijetu posjeduje samo on – to su razumska spoznaja i razumska težnja. U članku ćemo, stoga, pokazati koje sve moći Toma nalazi u ljudskoj spoznaji i težnji, koje su njihove sličnosti i razlike, te kako se međusobno odnose.

DUŠA I NJEZINE MOĆI

Toma u svojoj kozmologiji materijalni svijet dijeli na živa i neživa materijalna bića, a uzrok razlike ne pronalazi u samoj materiji koju oba roda bića imaju, nego u duši kao nematerijalnom principu života.³ Živa materijalna bića Toma dijeli na biljke, životinje i ljude koje smješta u hijerarhijsku ljestvicu s obzirom na stupanj savršenstva bivanja kojeg posjeduju. Savršenost bivanja primarno se manifestira preko djelovanja svake od tih vrsta živih bića, te ona koja su savršenija s obzirom na stupanj bivanja, također su savršenija s obzirom na djelovanje. Biljke tako posjeduju temeljne moći rasta, hranjenja i razmnožavanja, te predstavljaju najnižu vrstu živih materijalnih bića. Nakon njih

¹ Usp., *S. Th.*, I, q. 76, a. 4.

² Usp., *S. Th.*, I, q. 77, a. 5.

³ Usp., *S. Th.* I, q. 75, a. 1; H. Relja, *Tomistička filozofija*, drugi dio, Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za filozofiju, Split, 2013., str. 25.

dolaze životinje koje uz spomenute moći posjeduju druge kao što su osjetilna spoznaja i osjetilna težnja, dok čovjek, kao biće koje se nalazi na samom vrhu te ljestvice, uz prethodno istaknute moći, još ima razumsku spoznaju i razumsku težnju.

Svako od spomenutih vrsta živih materijalnih bića pripada prikladna vrsta duša: biljna, životinjska ili ljudska. Budući da postoji više vrsta živih materijalnih bića, te njima pripadnih duša i moći, jedno od pitanja koje Toma u *Teološkoj sumi* postavlja jest pitanje odnosa duše i njezinih moći. Preciznije: može li se moć duše poistovjetiti s njezinom biti? Toma u odgovoru polazi od same definicije duše, te kaže da je ona po svojoj biti akt. Nakon toga nastavlja da „kad bi, dakle, sama bit duše bila neposredno počelo njezina djelovanja, tada bi onaj koji u aktu ima dušu, imao uvijek u aktu životna djelovanja kao što je onaj koji uvijek ima dušu, u aktu živ”⁴. Iz iskustva znamo da onaj koji ima dušu kao akt bivanja, tj. ono biće koje je živo, nije uvijek u aktu s obzirom na svoja djelovanja, stoga počelo tih djelovanja ne može biti sama bit duše koja je akt, nego moći koje ona posjeduje, a te se moći aktualiziraju za vrijeme djelovanja. Još je važno napomenuti da su moći duše po svojoj biti potencija, a duša je – kako smo vidjeli – po svojoj biti akt, stoga ono što je po svojoj biti akt po toj istoj biti ne može istodobno i na isti način biti potencija jer to krši princip kontradikcije budući da se potencija i akt međusobno isključuju.

Ako bit duše nije njezina moć, zašto onda dušu nazivamo prema nekim njezinim moćima? Kako smo već vidjeli, Toma razlikuje biljnu, životinjsku i ljudsku dušu koje u svojim tekstovima još naziva hranidbena, osjetilna i razumska duša.⁵ Razlog tomu nalazimo u činjenici da spomenute moći predstavljaju liniju razgraničenja između hijerarhijski poredanih bića, te posjedovanje tih moći označuje savršeniji stupanj bivanja, a samim se time bića svrstavaju u hijerarhijski višu vrstu. Da bismo to razjasnili, krenimo prvo s biljkama kao najnižom vrstom živih materijalnih bića. Biljke, kako smo već vidjeli, posjeduju tri vrste moći: hranjenje, rast i razmnožavanje. Razlog zbog kojeg se biljna duša još naziva hranidbenom jest što moć hranjenja predstavlja prvu moć koja biljku razlikuje od manje savršenih bića koja se u hijerarhijskom poretku nalaze ispod nje, a to su neživa materijalna bića. Preko moći hranjenja biljka ulazi u poseban odnos s neži-

⁴ S. Th. I, q. 77, a. 1.

⁵ Usp., S. Th., I, q. 76, a. 4.

vim materijalnim svijetom koji može u sebe apsorbirati, te preko probavnih procesa učiniti dijelom vlastitoga tijela. Neposredni rezultat hranjenja jest rast zbog čega biljka povećava masu i veličinu svoga tijela. Nakon što je dosegla spolnu zrelost, biljka se može razmnožavati, te moć razmnožavanja predstavlja jedinu moć koju biljka posjeduje koja za svoj objekt nema usavršavanje i održavanje njezina vlastitog tijela, nego tijela druge, novonastale biljke⁶. Iz ovoga vidimo zašto Toma biljne duše još naziva hranidbenim dušama. Naime, moć hranjenja uzrokuje bitnu razliku između biljke i nežive materije koja je okružuje, te o njoj na neki način ovise moć rasta i razmnožavanja koje se neće moći aktualizirati ako se ne aktualizira moć hranjenja.

No, promatrano iz perspektive položaja koji biljke imaju u hijerarhijskom poretku u odnosu na životinje, u tom slučaju u prvi plan ulazi moć razmnožavanja koja biljku približava višem stupnju života koji se aktualizira u životinjama. Naime, preko te moći biljka na neki način „izlazi iz same sebe” jer je objekt moći razmnožavanja nastanak nove biljke koja može postojati samostalno u odnosu na matičnu biljku. Ono što je specifično za životinje u odnosu na biljke jest njihova sposobnost da na jedan savršeniji način „izađu iz samih sebe”, tj. da transcendiraju ograničenja svojega tijela te uđu u odnos s materijalnim svijetom koji ih okružuje na način koji biljkama nije moguć. Biljke preko moći hranjenja mogu ostvariti specifičan odnos s materijalnim svijetom tako da taj materijalan svijet na materijalan način prime u sebe i pretvore u sastavni dio vlastitoga tijela. Životinje preko hranjenja na isti način primaju materijalni svijet u sebe, no one s tim svijetom mogu ući u jedan drugi odnos koji se od prethodnog razlikuje. Preciznije, mogu materijalni svijet primiti u sebe na nematerijalan način. To primanje materijalnog objekta na nematerijalan način životinja može učiniti zbog svoje osjetilne spoznaje, te je zbog toga Toma još naziva osjetilnom dušom. O ovome će biti više govora u poglavljima o osjetilnoj i razumskoj spoznaji, no za sada trebamo još samo kratko spomenuti da primanje materijalnog objekta na nematerijalan način uključuje različite stupnjeve nematerijalnosti. Na nižem se stupnju nematerijalnosti nalazi osjetilna razina spoznaje koja rezultira spoznajom pojedinačnoga, materijalnog bića, dok je na višem stupnju nematerijalnosti razumska spoznaja koju posjeduje čovjek i koja

⁶ Usp., E. Gilson, *Thomism. The Philosophy, of Thomas Aquinas*, PIMS, 2002., str. 236.

rezultira spoznajom opće, nematerijalne biti materijalnog predmeta. Drugim riječima, osjetilnom spoznajom spoznajemo pojedinačni, materijalni element materijalnog bića, dok razumskom spoznajemo univerzalni, nematerijalni element toga istog bića⁷. Razum stoga predstavlja onu moć koja uzrokuje vrsnu razliku između čovjeka, životinja i biljaka. Kao što je već rečeno, čovjek posjeduje sve vrste moći koje posjeduju biljke i životinje, no uz njih posjeduje još dvije koje ga smještaju u najsavršeniju vrstu živih materijalnih bića, a to su razum i volja.

Zadnje pitanje koje ćemo u ovom segmentu obraditi jest pitanje razlike među samim moćima, tj. što je ono što uzrokuje da se moći međusobno razlikuju. Toma postavlja to pitanje u *Teološkoj sumi* na sljedeći način: „Razlikuju li se moći duše po činima i predmetima?”⁸ Da bi odgovorio na postavljeno pitanje, on kaže da „moć, baš ukoliko je moć, označava usmjerenje prema činu. Stoga narav moći moramo upoznati iz onoga čina prema kojemu je ona usmjerena. Dosljedno tomu, potrebno je da narav moći poprimi razliku na osnovi različite naravi čina. Čin, pak, sa svoje strane slijedi različitu narav predmeta.”⁹ Krenimo prvo s razlikom između moći i čina, a nakon toga ćemo vidjeti kako se čini različitih moći razlikuju i koju ulogu u tome imaju njihovi objekti. Na početku je bitno istaknuti da su moć i čin drugi nazivi za potenciju i akt koji se u ovom slučaju promatraju na razini djelovanja. Tako imamo moć vida i čin gledanja za koje na temelju iskustva znamo da nisu identični. Naime, jedno je posjedovati određenu moć, a drugo je djelovati na temelju te moći. Tako slijepa osoba koja ima oštećenja oka kao organa vida, unatoč tom oštećenju još posjeduje moć vida koja se nalazi u njezinoj duši kao počelu te djelatnosti, no ona tu moć ne može aktualizirati, tj. ona ne može gledati zato što drugi uvjet za aktualizaciju vida nije ispunjen, a to je posjedovanje funkcionalnog i zdravog organa vida – oka. Uz medicinski napredak i dostignuća slijepa bi osoba mogla povra-

⁷ Ovaj je nauk utemeljen na metafizičkoj strukturi materijalnih bića koja nisu čisto materijalna, nego kao svoj konstitutivni element također imaju formu koja je nematerijalna. Prema Aristotelovu hilemorfističkom nauku, materijalna se bića sastoje od dvaju unutarnjih metafizičkih principa: materije i forme. Forma je u ovom spoju nematerijalna i predstavlja onaj određujući princip na temelju kojeg će biće pripasti određenoj vrsti. Tako, npr. forma je ona koja određuje hoće li hrpa drvnoga građevinskog materijala koji predstavlja materiju bića koje će stolar proizvesti biti stol, sjedalica ili vrata.

⁸ *S. Th.* I, q. 77, a. 3.

⁹ Isto.

titi vid barem djelomično zahvaljujući medicinskom zahvatu na oku, te bi tada moć vida mogla pretvoriti u čin gledanja. Treći uvjet za aktualizaciju čina gledanja jest određena razina svjetlosti koja je potrebna da bi čovjek nešto mogao vidjeti budući da zbog ograničenja našeg oka ne možemo gledati u potpunom mraku, a četvrti je uvjet postojanje obojenog predmeta koji možemo svojim očima vidjeti. Iz do sada rečenog jasno je da prijelaz iz potencije u akt na razini djelovanja nije jednostavan postupak te u slučaju kao što je gledanje, potrebno je ispuniti cijeli niz uvjeta da bi se moć mogla aktualizirati, tj. da bi mogla prijeći u čin. Usporedimo sada čin gledanja s činom slušanja s ciljem razumijevanja kako se njih dvoje međusobno razlikuju. Čin slušanja također zahtijeva cijeli niz uvjeta da bi se mogao ostvariti. Biće treba imati moć sluha, funkcionalan organ, medij koji će prenositi zvuk i objekt koji proizvodi zvuk. Vidimo, dakle, da postoji na ovoj razini velika sličnost između gledanja i slušanja. No, isto nam je tako jasno da je sam čin gledanja drugačiji od samog čina slušanja, da preko njih spoznajemo različite kvalitete materijalnog svijeta, tj. da je objekt sluha drugačiji od objekta vida, te da se aktualiziraju preko različitih tjelesnih organa. Iako oboje pripadaju u istu vrstu moći – moći osjetilne spoznaje – ipak se razlikuju s obzirom na to kako se aktualiziraju i što imaju za svoje primarne objekte, tj. predmete. Stoga Toma zaključuje da se moći međusobno razlikuju ne samo po različitim činima, nego i po različitim predmetima. Vid za svoj primaran objekt ima boju, a sluh za svoj primarni predmet ima zvuk. Ti objekti na koje su usmjerena naša izvanjska osjetila nisu ništa drugo nego kvalitete materijalnog svijeta kao što su boja, zvuk, okus, miris itd. Upravo zbog toga Toma kaže da čin slijedi različitu narav predmeta jer je predmet taj kojemu se spoznajna moć prilagođava, a ne obratno¹⁰. Iz toga je jasno da tomistička epistemologija polazi od određene proporcionalnosti između objekta spoznaje, s jedna strane, i subjekta spoznaje, s druge strane.

OSJETILNA I RAZUMSKA SPOZNAJA

Nakon što smo kratko pogledali dušu i njezine moći, zaustavimo se sada na dvije vrste moći: spoznajne moći i moći težnje. U čovjeku nalazimo dvije vrste spoznaje, osjetilnu i razumsku spo-

¹⁰ Usp. *S. Th.* I, q. 84, a. 7.

znaju, te tri vrste težnje: naravnu, osjetilnu i razumsku. U ovom ćemo poglavlju analizirati spoznajne moći, a u sljedećem ćemo prijeći na moći težnje, preciznije na osjetilnu i razumsku težnju koje su, kako ćemo vidjeti, direktno vezane za spoznaju.

Temeljna razlika, kako je prethodno istaknuto, između čovjeka i ostalih stvorenih bića materijalnoga svijeta jest njegova forma, njegova duša koja predstavlja najsavršeniju formu koja postoji u materijalnom svijetu. Tu ljudsku dušu još zovemo razumska duša zbog razuma kao spoznajne moći koja je za nje u ovome materijalnom svijetu specifična. Uz razum čovjek još posjeduje razumsku težnju koju nazivamo volja. Zahvaljujući nje, čovjek nadilazi, i razinu djelovanja drugih živih materijalnih bića i materijalnost samog svijeta u kojem postoji.¹¹ No, budući da je sam materijalno biće – jer tijelo ulazi u samu bit čovjeka zajedno s nematerijalnom dušom – čovjek također posjeduje one moći koje se aktualiziraju uz sudjelovanje tijela. Većinu tih moći čovjek dijeli s biljkama i životinjama, no mi ćemo se ovdje usredotočiti na moći koje čovjek dijeli sa životinjama, preciznije, na moći osjetilne spoznaje i težnje, te ćemo ih usporediti s razumskom spoznajom i težnjom.

Kako smo vidjeli, životinje i ljudi, za razliku od biljaka, mogu s materijalnim svijetom koji ih okružuje ostvariti poseban odnos u smislu da mogu u sebe primiti taj materijalni svijet na nematerijalan način. To se primanje materijalnog svijeta na nematerijalan način ostvaruje u činu spoznaje i ima različite stupnjeve. Niži stupanj nematerijalnosti jest osjetilna spoznaja, a viši razumska. Razlog zašto osjetilna spoznaja predstavlja niži stupanj nematerijalnosti nalazimo u tome što je objekt koji spoznajemo preko osjetilne spoznaje još vezan za određene materijalne vlastitosti kao što su boja, okus, miris itd., dok je situacija s razumskom spoznajom drugačija. U razumskoj spoznaji objekt više nije vezan za pojedinačne, materijalne vlastitosti, nego je preko procesa apstrakcije njih oslobođen, a ono što ostaje jest nematerijalna bit materijalnog predmeta koja je na spoznajnoj razini istovjetna kod svih pripadnika iste vrste. Ukratko, osjetilnom spoznajom spoznajemo ovu pojedinačnu jabuku koja se nalazi ispred nas, razumskom spoznajemo samu bit tog voća koja je istovjetna kod svih jabuka i zbog koje se sve jabuke nalaze u istoj vrsti.

¹¹ Usp., *S. Th.* I, q. 78, a. 1.

Zaustavimo se na trenutak na osjetilnoj razini spoznaje. Osjetilna se spoznaja sastoji iz niza različitih moći koje možemo svrstati u dvije grupe: izvanjska osjetila i unutarnja osjetila. Toma o svojim tekstovima navodi pet izvanjskih osjetila i četiri unutarnja. Među izvanjska osjetila pripadaju vid, sluh, njuh, opip i okus. Svakim od ovih izvanjskih osjetila subjekt spoznaje određene materijalne kvalitete objekta.¹² Tako, primjerice, okom, odnosno osjetom vida, spoznajemo boju predmeta te njegov oblik, sluhom spoznajemo zvuk, njuhom spoznajemo miris, opipom temperaturu i teksturu predmeta, te okusom slatkoću, gorčinu itd. Aktualizacija osjetilne spoznaje – kako smo već vidjeli – podrazumijeva funkcionalan organ preko kojeg se ona vrši, tako da je jasno kako u osjetilnoj spoznaji tijelo sudjeluje kao organ. Iako čovjek sa životinjama dijeli izvanjska osjetila, te u životinjskom svijetu možemo naći svih pet prethodno navedenih osjetila, na temelju iskustva znamo da su na ovoj razini spoznaje, životinje u prednosti u odnosu na čovjeka. Svako od prethodno navedenih osjetila u životinjskom je svijetu savršenije negoli u ljudskom, stoga neke od njih imaju daleko bolji vid, sluh, njuh, opip i okus od čovjeka.¹³

Prema Tomi, osjetilna se spoznaja ne događa samo na razini izvanjskih osjetila, nego također uključuje razinu unutarnjih osjetila. Preko izvanjskih osjetila čovjek ostvaruje direktan kontakt s materijalnim svijetom, te dobiva neposredne informacije o materijalnim kvalitetama toga svijeta. Uloga je unutarnjih osjetila primanje informacija koje dolaze od izvanjskih, te njihova daljnja obrada. Razlog zašto su nam unutarnja osjetila potrebna Toma nalazi u činjenici da „priroda nikada nije nepotpuna u stvarima što su prijeko potrebne. Stoga valja ustvrditi da u osjetilnoj duši ima toliko djelovanja, koliko je potrebno za potpuni osjetilni život (...) Valja, dakle, imati na umu, da se za život potpunog bića ne zahtijeva samo spoznaja stvari kad je osjetilni predmet nazočan, nego i kad je on odsutan. Inače se živo biće ne bi kretalo u potrazi za nekom odsutnom stvari, budući da baš gibanje i djelovanje živog bića proizlazi iz spoznaje; inače bi se ostvarivalo baš protivno tomu, posebice kod živih bića, koja se kreću od jednoga mjesta na drugo; budući da se ona kreću prema spoznatim, ali

¹² Usp., *S. Th.* I, q. 78, a. 3.

¹³ Usp., M. Pickavé, *Human knowledge*, u: „The Oxford Handbook of Aquinas”, Oxford University Press, New York, 2012., str. 313–315.

odsutnim predmetima. Stoga je neophodno da živo biće snagom osjetilne duše prima ne samo forme osjetilnih predmeta kad ga njihova nazočnost promijeni, nego i da bude kadro zadržati ih i sačuvati.”¹⁴ Drugim riječima, nije dovoljno da čovjek osjetilno spoznaje materijalne objekte samo u njihovoj prisutnosti, već i u njihovoj odsutnosti, iz čega slijedi da čovjek treba biti sposoban sačuvati prethodne spoznaje o materijalnim objektima. Isto tako, spoznajni subjekt treba biti u mogućnosti razlučiti ono što je za njega korisno od onoga što je za njega škodljivo.¹⁵ Takvu spoznaju čovjeku na osjetilnoj razini omogućuju unutarnja osjetila te su iz ovih razloga unutarnja osjetila na većem stupnju savršenosti od vanjskih. U unutarnja osjetila pripadaju zajedničko osjetilo (*sensus communis*), osjetilna imaginacija (*imaginatio*), *cogitativa* (*vis cogitativa*) te osjetilna memorija (*memoria*).¹⁶

Uloga je zajedničkog osjetila ujedinjavanje i razlikovanje informacija koje dobiva od pet izvanjskih osjetila. Tako nam, npr. osjetilo vida daje informaciju koje je boje i oblika jabuka. Osjetilo njuha kaže nam kako miriše, a osjetilo okusa je li slatka ili kisela. No, ono osjetilo koje prima i ujedinjuje sve te informacije zajedničko je osjetilo. Nakon njega dolazi drugo unutarnje osjetilo kojeg Toma naziva osjetilna imaginacija. Uloga je osjetilne imaginacije pohrana prije primljenih informacija o pojedinim kvalitetama osjetilnih objekata, te njihovo objedinjenje u fantazmu¹⁷. *Cogitativa* je osjetilna prosudbena moć kojom čovjek prosuđuje o korisnosti ili škodljivosti spoznatih materijalnih objekata. Takve prosudbe ostaju sačuvane u osjetilnoj memoriji koja predstavlja posljednje unutarnje osjetilo.

Već na razini osjetilne spoznaje postoji razlika u moćima kod ljudi i životinja jer životinje ne posjeduju *cogitativu* (*vis cogitativa*) kao osjetilnu prosudbenu moć, nego *aestimativu* (*vis aestimativa*) koja predstavlja prirodni instinkt. S obzirom na njega životinja spoznaje neki pojedinačni objekt kao koristan ili škodljiv pa primjereno toj spoznaji teži ga zahvatiti ili izbjeći. Kod čovjeka *cogitativa*, iako pripada osjetilnoj razini života, nadilazi granice prirodnog instinkta. Ove dvije moći predstavljaju posljednju granicu osjetilne spoznaje. Kao što moć razmnožavanja u biljaka

¹⁴ S. Th. I, q. 78, a. 4.

¹⁵ Usp., isto.

¹⁶ Usp., isto.

¹⁷ Fantazma je maštovna ili osjetilna predodžba materijalnog predmeta koja u sebi uključuje sve informacije koje smo dobili od izvanjskih osjetila.

predstavlja onu moć koja je više od svih drugih približava svijetu životinja budući za svoj objekt nema vlastito tijelo nego tijelo novonastale biljke, te na taj način transcendiraju granice vlastitog postojanja, tako se životinje približavaju svijetu čovjeka preko *aestimative* koja predstavlja vrstu prosudbene moći koja približava životinje ljudskom razumskom životu.

No, razlika između *cogitative* i *aestimative* nije jedina razlika koja postoji između ljudske i životinjske osjetilne spoznaje. Osim što životinje u prosjeku imaju savršenija osjetila od čovjeka, ljudska se osjetilna spoznaja bitno razlikuje od životinjske u tome što ona predstavlja pripremljenu razinu za razumsku spoznaju. Drugim riječima, ljudski se spoznajni život, za razliku od životinjskog, ne zaustavlja samo na razini osjetilne spoznaje nego nakon nje dolazi razumska spoznaja koja predstavlja viši i savršeniji stupanj spoznaje.

Pokušajmo to pokazati preko usporedbe između osjetilne i razumske spoznaje. Prethodno smo vidjeli da se moći duše međusobno razlikuju po činima i predmetima (objektima). Pogledajmo kako se to konkretno odnosi na razliku između osjetilnih i razumskih spoznajnih moći. Zaustavimo se prvo na razlici s obzirom na način kako se aktualiziraju, tj. razlika s obzirom na čin. Kao primjer možemo uzeti moć vida kao reprezentativnu moć osjetilne spoznaje. Kada govorimo o moći vida kao vrsti moći koja se može aktualizirati, što zapravo pod time mislimo? Pod time mislimo da mi možemo prijeći iz stanja mogućnosti da vidimo jabuku u stanje da tu jabuku gledamo. Da bi se taj prijelaz ostvario, postoji cijeli niz uvjeta koji trebaju biti zadovoljeni kako smo prethodno vidjeli. Od subjekta spoznaje (u ovom slučaju čovjeka) mora biti zadovoljen uvjet posjedovanja moći vida i funkcionalnog organa (oko). Od objekta (predmeta) spoznaje mora postojati uvjet obojenosti jer ako predmet nije obojen, ljudsko ga oko neće moći vidjeti, a te boje moraju ulaziti u spektar koji ljudsko oko može spoznati. Na kraju mora postojati određena razina svjetlosti kao izvanjski uvjet jer čovjek u mraku ne može vidjeti. Ako bilo koji od ovih uvjeta nedostaje, spoznajni se čin neće aktualizirati, tj. iz stanja mogućnosti da vidimo jabuku nećemo moći prijeći u čin gledanja jabuke. Pogledajmo sada ljudsku razumsku spoznaju, te koji uvjeti moraju biti zadovoljeni da bi se ona mogla aktualizirati. Da bi čovjek mogao spoznati materijalni predmet preko razumske spoznaje, sljedeći uvjeti moraju biti zadovoljeni: od subjekta spoznaje mora biti zadovoljen uvjet posjedovanja razuma kao spoznajne moći, te izvanj-

skih i unutarnjih osjetila koja će mu pribaviti objekt spoznaje, dok od objekta spoznaje mora postojati u samom objektu inteligibilan element koji će ljudski razum spoznati, te taj predmet mora biti u određenoj razini proporcionalan ograničenjima ljudskoga razuma. Ako predmet toliko nadilazi ljudske razumske sposobnosti da ništa od njega ne možemo shvatiti, onda se spoznajni čin neće aktualizirati. No, za razliku od osjetilne spoznaje koja za svoju aktualizaciju potrebuje funkcionalan organ kao instrument spoznaje, razumska spoznaja za svoju aktualizaciju ne potrebuje tjelesni organ. Drugim riječima, kada govorimo o razlici između osjetilne i razumske spoznaje s obzirom na način kako se aktualiziraju, tj. s obzirom na čin, sljedeće nam je jasno: iako osjetilna i razumska spoznaja pretpostavljaju cijeli niz uvjeta koji trebaju biti ispunjeni da bi se one mogle ostvariti, bitna je razlika u tome što se osjetilna spoznaja vrši uz nužno sudjelovanje tijela kao organa, dok razumska spoznaja ne uključuje taj uvjet i to je razlog zašto ona ne podliježe ograničenjima kojima podliježe osjetilna spoznaja. Zato Toma kaže da razum ne može biti materijalan niti se razumska spoznaja može ostvariti preko nekoga tjelesnog organa: „Očigledno je, naime, da čovjek umom može spoznati narav svih tijela. A da bi spoznao određene stvari, ne smije od njih imati ništa u svome biću, jer bi ga upravo to što bi posjedovao na prirodan način sprječavalo da spoznaje ostale stvari. (...) Kad bi, dakle, počelo spoznaje sadržalo u sebi nešto od same naravi tijela, um ne bi mogao shvatiti sva tijela. A svako tijelo ima određenu narav. Prema tome, nemoguće je da spoznajno počelo bude tjelesne naravi. Također je isključeno da se ta spoznaja zbiva pomoću nekog tjelesnog organa, jer bi ograničena narav tog organa bila zapreka da se spoznaju sva tijela.”¹⁸

Znači li to da tijelo uopće ne sudjeluje u razumskoj spoznaji? Prema Tomi, ljudsko tijelo na određeni način sudjeluje u razumskoj spoznaji, samo što je taj način bitno drugačiji od načina na koji tijelo sudjeluje u osjetilnoj spoznaji. U osjetilnoj spoznaji ono sudjeluje kao organ preko kojeg se osjetilna spoznaja vrši, dok u razumskoj spoznaji sudjeluje tako da ono pribavlja objekt iz kojeg će razum vlastitim snagama apstrahirati bit materijalnog predmeta. Prema Tomi, moći osjetilnog reda spoznaje i moći razumskog reda spoznaje imaju svoje prikladne objekte. Vidjeli smo da je za vid taj objekt boja, dok je za moć sluha prikladan

¹⁸ S. Th. I, q. 75, a. 2.

objekt zvuk. Kada je riječ o ljudskoj razumskoj spoznaji, Toma kaže da je njezin prikladan objekt bit materijalnih predmeta: „A vlastiti predmet ljudskog uma, koji je povezan s tijelom, jest štota (*quidditas*), odnosno narav koja postoji u tjelesnoj tvari.”¹⁹ Da bi ljudski razum došao do svoga prikladnog objekta, taj objekt prvo mora proći kroz osjetilnu razinu spoznaje, tj. osjetilna spoznaja mora mu ga pribaviti preko izvanjskih i unutarnjih osjetila. Drugim riječima, ljudski razum kao spoznajna moć nema direktan kontakt s materijalnim predmetima kao što to ima osjetilna spoznaja, posebno izvanjska osjetila. Stoga, da bi taj razum došao do svog objekta, taj objekt treba proći kroz izvanjska i unutarnja osjetila i tek onda dolazi do razuma koji iz njega apstrahira nematerijalnu bit.

Cijeli ovaj spoznajni proces Toma naziva apstrakcijom koja započinje s izvanjskim osjetilima preko kojih dobivamo informacije o materijalnim kvalitetama našeg objekta. Te informacije prikuplja zajedničko osjetilo, a osjetilna imaginacija ih ujedinjuje u jednu osjetilnu sliku koju zovemo fantazma. Npr. kada zamislimo jabuku koju smo prije sat vremena pojeli, mi zamislimo njezinu boju, oblik, teksturu, okus, miris itd., te pred sobom imamo sliku te jabuke. To je fantazma koju formira osjetilna imaginacija. Ta fantazma, osim što u sebi ujedinjuje informacije o materijalnim vlastitostima pojedinačnog objekta, u ovom slučaju jabuke, ona ujedno u sebi sadržava bit materijalnog predmeta koja predstavlja objekt spoznaje ljudskoga razuma. U fantazmi ta je bit još vezana za materijalne vlastitosti pojedinačnog predmeta koji spoznajemo, točnije ona je na razini bivanja još bit toga pojedinačnog predmeta, ona čini sastavni dio njegove metafizičke strukture. No, ona može biti oslobođena tih materijalnih vlastitosti preko procesa apstrakcije te na taj način dolazimo do biti koja pripada, ne samo tomu jednom biću koje je ispred nas, nego pripada svim bićima iste vrste. Zato Toma kaže da je svojstveno ljudskom razumu, budući je moć duše koja je forma tijela „spoznavati formu što se nalazi u pojedinačnoj materiji, ali ne ukoliko se nalazi u toj materiji. Spoznavati ono pak što se nalazi u pojedinačnoj materiji, ali ne ukoliko se nalazi u toj materiji, znači apstrahirati formu iz pojedinačne materije, koju predstavlja

¹⁹ S. Th. I, q. 84, a. 7.

fantazme. Stoga je nužno reći da naš um spoznaje materijalne stvari apstrakcijom iz fantazmi.²⁰

Kada govorimo o apstrakciji, važno je istaknuti da Toma razlikuje aktivni i pasivni razum od kojih svaki ima svoju specifičnu ulogu. Aktivni razum, kojeg Toma još zove djelatni, razumska je spoznajna moć koja oslobađa bit materijalnog predmeta koja se nalazi u fantazmi svih njezinih pojedinačnih materijalnih vlastitosti koje je vežu za taj pojedinačan predmet. Ono što je ostalo jesu vlastitosti koje pripadaju svim jedinkama iste vrste i koje ulaze u samu bit spoznajnog objekta koja se potom utiskuje u pasivni ili primalački um. Za primjer uzmimo stol: pojedinačan stol ima vlastitosti koje pripadaju samo njemu i one ga čine različitim od drugih pripadnika iste vrste. Bilo da je riječ o njegovoj svijetlo zelenoj boji, hrapavoj teksturi, ogrebotinama na površini, hrastovini kao materijalu od kojeg je načinjen itd. Sve ove oznake pripadaju navedenom stolu koji gledamo. No, one ga ne čine stolom jer predmet može biti druge boje, teksture, vrste materijala, a i dalje biti stol. Ono što ulazi u samu bit stola, što ga čini drastično različitim od stolice ili ormara, to je ono što čovjek preko svoje razumske spoznaje zahvaća i to je ono što je zajedničko svim stolovima bez obzira na njihove individualne, materijalne razlike. Ukratko, osjetilna spoznaja omogućuje nam da uočimo razlike između pripadnika iste vrste, razumska spoznaja omogućuje nam da uočimo ono što im je svim zajedničko, a to je njihova bit koju – u ovom slučaju – izražavamo u govoru preko općeg pojma „stol”.

Ovdje vidimo kako se osjetilna i razumska spoznaja međusobno razlikuju s obzirom na predmet (objekt). Tako osjetilna spoznaja za svoj objekt ima pojedinačni, materijalni predmet, a razumska spoznaja za svoj objekt ima univerzalni, nematerijalni objekt, tj. bit materijalnog predmeta. Do tog objekta dolazimo preko procesa apstrakcije tijekom kojeg iz fantazme aktivni razum apstrahira bit objekta koji fantazma predstavlja, te ta apstrahirana bit više ne pripada samo tomu pojedinačnom, konkretnom objektu koji se nalazi ispred nas, nego pripada svim jedinkama iste vrste.

²⁰ S. Th. I, q. 85, a. 1.

OSJETILNA I RAZUMSKA TEŽNJA

Nakon što smo promotrili osjetilnu i razumsku spoznaju, možemo se posvetiti osjetilnoj i razumskoj težnji. Važno je odmah na početku istaknuti da je težnja, prema Tomi, uvijek povezana sa spoznajom, te uz osjetilnu i razumsku težnju koje nalazimo u životinjama i ljudima, Toma još spominje naravnu težnju koja se veže za sva bića, i živa i neživa. Naravna težnja jest težnja stvorenoga bića koja ga usmjerava k stvarima koje su u skladu s njegovom naravi. Ta je težnja također vezana za spoznaju, no ne za spoznaju samoga subjekta koji teži prema određenom objektu, nego za spoznaju onoga koji je stvorio ta bića, njihovu narav, objekte s kojima je ona usklađena i prema kojima teži. Jasno je, naime, da bića koja nisu živa i biljke koje predstavljaju najniži oblik života u materijalnom svijetu nemaju moć spoznaje, ali posjeduju naravnu težnju koja je vezana za samu njihovu narav.²¹

Osjetilna je težnja vezana za osjetilnu spoznaju, te budući da je osjetilna spoznaja koju imaju životinja i čovjek usmjerena samo na pojedinačne osjetilne objekte, tako je na njih usmjerena i osjetilna težnja. S obzirom na to da čovjek može također spoznavati univerzalne, inteligibilne objekte, on uz osjetilnu, posjeduje i razumsku težnju.²² Iz prethodnog je jasno da je razlika između osjetilne i razumske težnje, između ostaloga, vezana za razliku između osjetilne i razumske spoznaje, točnije objekata osjetilne i razumske spoznaje.²³ Ovo proizlazi iz činjenice da spoznaja prethodi težnji, odnosno težnja je pokrenuta spoznatim objektom jer ne možemo težiti za onim što prethodno nismo u određenom stupnju spoznali.²⁴

Prema Tomi, osjetilna se težnja može podijeliti na dvije moći. Prva je moć požudne težnje (*concupiscibile*), a druga moć gnjevljive težnje (*irascibile*), te se ove dvije težnje razlikuju s obzirom na objekt. Tako je objekt požudne težnje dvostruk: riječ je o pojedinačnome, osjetilnom dobru koje želimo posjedovati, te pojedinačnome, osjetilnom zlu koje želimo izbjeći. S druge strane, objekt gnjevljive težnje također je neko pojedinačno, osjetilno dobro ili

²¹ Usp., M. Poljak – N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, u: „Acta Iadertina”, sv. 18, br. 1 (2021.), str. 98–99.

²² Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 1 – a. 2.

²³ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2.

²⁴ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2.

zlo, ali promatrano pod drugim aspektom. Naime, ne možemo uvijek na jednostavan način zahvatiti neko osjetilno dobro ili ga jednostavno izbjeći zato što katkad postoje prepreke ili otegotne okolnosti koje onemogućuju zahvaćanje osjetilnog dobra koje pruža ugodu ili izbjegavanja zla koje bi uzrokovalo bol. Upravo takvi objekti za čije zahvaćanje ili izbjegavanje treba nadići neku teškoću jesu objekti gnjevljive težnje.²⁵

Iako se na prvu može činiti da su požudna i gnjevljiva težnja međusobno suprotstavljene, one su, prema Tomi, u određenome cikličkom odnosu. Naime, požudna težnja usmjerena je prema pojedinačnom objektu, no ako postoji teškoća za zahvaćanjem ili izbjegavanjem tog objekta, on tada postaje objekt gnjevljive težnje. Kada se teškoća ukloni, on opet postaje objekt požudne težnje.²⁶ Riječ je o tome da je požudna težnja usmjerena prema zahvaćanju osjetilnog dobra koje stvara ugodu i u tom smislu teži se sjediniti s njim. S druge strane, gnjevljiva težnja usmjerena je na borbu kako bi se otklonila teškoća zbog koje nije moguće da požudna težnja zahvati svoj objekt.²⁷ Toma u osjetilnu težnju, tj. u njezine dvije spomenute moći, smješta strasti. Preciznije, strast za Tomu predstavlja pokret osjetilne težnje. Tako u požudnoj težnji nalazimo ljubav, mržnju, požudu, odbojnost, užitak i bol, dok u gnjevljivoj težnji nalazimo nadu, očaj, strah, smjelost i ljutnju.

Kada je riječ o razumskoj težnji, ona za svoj objekt ima opće, nematerijalno dobro koje je spoznato razumskom spoznajom, stoga razumsku težnju može imati samo biće koje ima razumsku spoznaju. Razumska se težnja još zove volja koju Toma definira kao racionalnu težnju prema dobru. Za razliku od osjetilne težnje i naravne težnje, Toma tvrdi da je volja kao racionalna težnja prema dobru slobodna upravo zbog razuma kao spoznajne moći koja čovjeku osigurava mogućnost izbora. Kada čovjek ne bi imao slobodnu volju, kaže Toma, onda bi bila uzaludna „savjetovanja, poticaji, zapovijedi, zabrane, nagrade i kazne. Da bismo se u to uvjerali, moramo primijetiti da neka bića djeluju bez ikakve prosudbe, kao kad se kamen kreće prema dolje; i tako sve stvari koje

²⁵ Usp., M. Poljak – N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99.

²⁶ Usp. *QD De An.*, q. 13: *Quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impediencia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis.*

²⁷ Usp., M. Poljak – N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99–100.

nisu obdarene spoznajom. – Druga bića djeluju po nekoj prosudbi koja ipak nije slobodna; primjerice, životinja. Naime, kad ovca vidi vuka, prirodnom a ne slobodnom prosudbom prosuđuje da joj valja pobjeći, budući da takva prosudba ne proizlazi iz razuma, već nego iz prirodnog instinkta. Isto tako valja reći i o prosudbi svih ostalih životinja. – Čovjek, naprotiv, djeluje na osnovi prave prosudbe, jer na temelju svoje moći shvaćanja prosuđuje valja li mu izbjegavati neku stvar ili mu je valja slijediti. A budući da takva prosudba ne smjera da po nekom prirodnom instinktu zaključi da neku određenu stvar treba učiniti, nego zavisi od nekog sučeljavanja što ga provodi razum, čovjek djeluje slobodnom voljom, imajući mogućnost odlučiti se za različite predmete. Naime, u stvarima koje nisu nužne razum ima otvoren put prema suprotstavljenim pojmovima, kako to uočavamo u dijalektičkim silogizmima i u retoričkim uvjerenjima. A pojedinačne stvari, što ih valja učiniti, nisu nužne. Stoga razumska prosudba o njima ostaje otvorena prema suprotstavljenim rješenjima, te razum nije određen za samo jedno rješenje. Nužno je, stoga, da čovjek ima slobodnu volju upravo zbog toga što je razumno biće.”²⁸

No, znači li to da je čovjekova volja u pitanju izbora apsolutno slobodna, tj. da ne postoji ni jedan predmet za kojim ona nužno teži? Prema Tomi, kako smo prethodno vidjeli, bića koja imaju samo naravnu i osjetilnu težnju determinirana su, dok su bića koja imaju volju kao razumsku težnju slobodna, no ta sloboda nije apsolutna, stoga postoji nešto za čim ona nužno teži. Da bi to objasnio, Toma započinje s definicijom nužnosti. Nužno je „ono što ne može ne biti”²⁹, te nakon toga ističe da postoje tri vrste nužnosti: prirodna nužnost, nužnost svrhe i nužnost prinude. Prirodna nužnost proizlazi iz same metafizičke konstitucije bića i njegove naravi. Tako je npr. za trokut nužno da ima tri kuta. Nužnost svrhe, kao što sama riječ kaže, vezana je za ostvarenje svrhe ili cilja koji želimo postići, te već postoje točno određena sredstava kojima se moramo koristiti da bismo ostvarili cilj. Za primjer možemo uzeti činjenicu da nitko ne može postati vrhunski, profesionalni sportaš bez redovitog treninga. Nužnost prinude pojavljuje se onda „kada djelatnik vrši toliku prinudu da nije moguće učiniti protivno” te se ona „sasvim protivi volji”³⁰.

²⁸ S. Th. I, q. 83, a. 1.

²⁹ S. Th. I, q. 82, a. 1.

³⁰ Isto.

Prema Tomi, prirodna nužnost i nužnost svrhe ne protive se volji i slobodi, no nužnost prinude protivi se jer se ona ostvaruje u onim slučajevima u kojim bi mogućnost izbora trebala postojati, no ona je djelatniku prisilno oduzeta. Objekt koji Toma navodi kao objekt za kojim volja nužno teži jest blaženstvo, te ističe da: „Kao što um nužno pristaje uz prva počela, neophodno je da i volja nužno pristaje uz posljednju svrhu koja je blaženstvo; svrha se, naime, u iskustvenom redu odnosi kao počelo u spekulativnom redu.”³¹ Čovjek, prema Tomi, nužno teži za blaženstvom kao svojim finalnim ciljem, no može izabrati kojim će se sredstvima koristiti za postizanje cilja. Usporedimo li razumsku i osjetilnu težnju iz perspektive slobode, vidimo da je razumska težnja savršenija od osjetilne težnje koju posjeduju životinje ne samo zbog toga što za svoj objekt ima opće, nematerijalno dobro dok osjetilna težnja za svoj objekt ima pojedinačno, materijalno dobro, nego je razumska težnja savršenija također zbog toga što joj razum omogućuje izbor, a samim time i slobodu. Osjetilna težnja kod životinja je uvijek determinirana, dok je racionalna težnja slobodna.

Dodatna razlika koja postoji između osjetilne i razumske težnje, vezana je za odnos između osjetilne težnje i spoznaje, te razumske težnje i spoznaje. Osjetilna je težnja uvijek pokrenuta od osjetilne spoznaje, no kada je riječ o razumskoj težnji i razumskoj spoznaji, Toma kaže da, iako je razumska težnja pokrenuta od razumske spoznaje, na neki način može se reći da razumska težnja može pokrenuti razumsku spoznaju.³² Isto kao što na neki način razumska težnja pokreće razum, također može pokrenuti i druge moći u duši poput osjetilne težnje. To je zato što je ona usmjerena prema općenitoj svrhovitosti djelovanja, dobru uopće.³³ Upravo zbog toga što volja kao svoj objekt ima dobro uopće, ona u sebi nema nikakve diobe kao što ima osjetilna težnja koja je podijeljena na požudnu i gnjevljivu zato što su one usmjerene prema različitim objektima.³⁴

Spomenimo na kraju još jednu važnu razliku između osjetilne i razumske težnje, a to je razlika s obzirom na čin, tj. s obzirom na njihovu aktualizaciju. Kako smo već vidjeli, kad smo govorili o

³¹ Isto.

³² Usp., *S. Th.* I, q. 82, a. 4.

³³ Usp., isto.

³⁴ Usp., *S. Th.* I., q. 82, a. 5.

razlici između osjetilne i razumske spoznaje, osjetilna se spoznaja vrši uz sudjelovanje tijela kao organa, dok tijelo na taj način ne sudjeluje u razumskoj spoznaji. Ona je potpuno duhovna moć koju duša može vršiti bez tijela kao organa. Kada je riječ o osjetilnoj i razumskoj težnji, Toma smatra da strasti kao pokreti osjetilne težnje uzrokuju u čovjeku tjelesnu promjenu, te samim time pripadaju čovjeku kao cjelini, tj. spoju duše i tijela, a ne samo duši.³⁵ Volja se, s druge strane, kao i razum nalazi u duši kao svom subjektu, a ne samo počelu, stoga njoj za aktualizaciju nije potrebno tijelo³⁶. Bitno je istaknuti da Toma u razumskoj težnji također nalazi strasti kao što su npr. ljubav i mržnja, no on ističe da je ovdje riječ o analognom korištenju pojma strasti. Važno je stoga istaknuti da se „strasti” koje pripadaju razumskoj težnji u Tominoj filozofiji nikako ne smiju poistovjetiti s pojmom strasti kao pokretom osjetilne težnje. Budući da su za njihovu aktualizaciju potrebni oboje – duša i tijelo – strasti u doslovnom značenju riječi mogu pripadati čovjeku i životinjama, no to ne vrijedi za strasti u analognom značenju riječi. Sam Toma jasno odvaja strasti u analognom značenju riječi i strasti u doslovnom značenju riječi objašnjavajući da: „Kada su ljubav i radost i slično tome pripisane Bogu ili anđelima ili čovjeku s obzirom na njegovu razumsku težnju, one označavaju jednostavne akte volje koji imaju slične učinke, ali bez strasti.”³⁷ Kada Toma kaže „bez strasti”, on se referira upravo na strogi smisao pojma strasti koji se odnosi na osjetilnu razinu života. Naime, strasti u analognom značenju riječi ne izazivaju u subjektu tjelesnu promjenu kao strasti u doslovnom značenju riječi.³⁸

ZAKLJUČAK

U *Teološkoj sumi* nakon što je obradio teme Božjeg postojanja, stvaranje svijeta i anđela kao potpuno duhovnih supstancija, Toma prelazi na temu čovjeka i jedno od prvih pitanja na koja odgovara jest pitanje metafizičke konstitucije čovjeka, tj. pitanje je li čovjek po svojoj biti potpuno materijalno biće, potpu-

³⁵ Usp., R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 29–31.

³⁶ Usp. *S. Th.* I., q. 77, a. 5.

³⁷ *S. Th.* I–II, q. 22, a. 3.

³⁸ Usp. S. Loughlin, *Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas’s Thought*, u: „The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, sv. 65, br. 1, (2001.), str. 52.

no duhovno ili spoj njih dvaju? Prema Tomi, čovjek se po svojoj biti sastoji od duše i tijela, duša je nematerijalna te predstavlja princip života i djelovanja u čovjeku. Činjenica da, prema Tomi, tijelo ulazi u definiciju čovjeka nije neobično, budući da je tijelo ono što prvo primijetimo kada vidimo čovjeka. No, kada je riječ o duši koja je nematerijalna i samim time nije vidljiva i spoznatljiva tako kako je spoznatljivo tijelo, situacija postaje malo složenija. Postojanje tijela evidentno nam je zahvaljujući osjetilnoj spoznaji, no postojanje duše nije evidentno nego do spoznaje o postojanju duše dolazimo preko procesa zaključivanja³⁹. Promatrajući čovjeka i njegova djelovanja, Toma dolazi do zaključka da čovjek ne samo da ima dušu koja je počelo života i djelovanja, nego je ta duša nematerijalna, samostalna i nepropadljiva. Na nematerijalnost, samostalnost i nepropadljivost Toma zaključuje polazeći od određenih vrsta djelovanja koja nalazimo u čovjeku. Tako na nematerijalnost zaključuje na temelju sposobnosti samokretanja koju imaju sva živa materijalna bića koja se primarno manifestira preko moći hranjenja i rasta. Te moći čovjek dijeli s biljkama i životinjama. No, samostalnost i nepropadljivost duše nešto je što u materijalnom svijetu pripada samo čovjeku i to na temelju razuma kao spoznajne moći i volje kao moći težnje. U aktualizaciji tih moći ne sudjeluje tijelo kao organ preko kojeg se aktualizacija ostvaruje, stoga je ljudska duša zbog njih u svom postojanju, a djelomično i u djelovanju, neovisna od tijela. Toma ističe da „postoje neka djelovanja duše, kao što su spoznavanje i htijenje, koja se izvršavaju bez tjelesnog organa. Stoga moći, koje su počela tih djelovanja, imaju sjedište u duši. Postoje, međutim, i druga djelovanja duše, koja se izvršavaju preko tjelesnih organa: vid, primjerice, preko oka, a sluh preko uha. To vrijedi i za sva ostala djelovanja biljnog i osjetilnog života. Dakle moći, koje su počela takvih djelovanja, imaju sjedište u sastavljenom biću, a ne samo u duši.”⁴⁰

Iz do sada rečenog jasna je kompleksnost čovjeka koji se u kozmološkoj hijerarhiji nalazi između materijalnog i duhovnog svijeta koje u sebi ujedinjuje preko tijela kao materijalnog elementa i duše kao duhovnog. U ovom smo članku nastojali pokazati dvije vrste moći koje nalazimo kod čovjeka i kod životinja koje nas ujedno čine sličnim i različitim. Kao što smo vidjeli, čovjek i

³⁹ Usp. B. Dadić, *Filozofija i zbilja. Rasprave iz srednjovjekovne filozofije*, Naklada Bošković, Split, 2010., str. 192–192.

⁴⁰ *S. Th. I, q. 77, a. 5.*

životinje imaju osjetilnu spoznaju i osjetilnu težnju koje za svoj objekt imaju pojedinačno, materijalno biće. Prema Tomi, životinjska osjetilna spoznaja jako je slična ljudskoj osjetilnoj spoznaji, no one nisu identične, ni s obzirom na to koje se pojedinačne moći u njima nalaze, ni s obzirom na to koja je njihova finalna svrha. Kada je riječ o osjetilnoj težnji, temeljna razlika između ljudske i životinjske u tome je što čovjek posjeduje razum i volju koje predstavljaju savršenije moći od osjetilne težnje te je mogu kontrolirati dok to kod životinja nije moguće budući su spoznaja i težnja kod njih samo osjetilnog reda i samim time nemaju ništa iznad sebe što bi ih nadjačalo.

Kada usporedimo osjetilnu i razumsku spoznaju u čovjeku, jasno nam je da tu također postoje sličnosti i razlike. Sličnost je u tome što obje predstavljaju djelatnost preko koje subjekt prima u sebe objekt na nematerijalan način, no razlika je u stupnju nematerijalnosti, njihovu specifičnom objektu i samoj aktualizaciji moći. Osjetilna spoznaja posjeduje niži stupanj nematerijalnosti u odnosu na razumsku spoznaju budući da tijekom osjetilne spoznaje materijalni objekt koji spoznajemo još zadržava svoje materijalne vlastitosti kao što je boja, mirisi, okus itd. U razumskoj spoznaji, kao što smo vidjeli, materijalni je objekt oslobođen svojih materijalnih vlastitosti, te dolazimo do spoznaje onoga što je u tome materijalnom objektu nematerijalno, a to je sama njegova bit koju on dijeli s pripadnicima iste vrste. S obzirom na objekt, iz ovoga je jasno da osjetilna spoznaja za svoj objekt ima pojedinačno, materijalno biće dok razumska za svoj objekt ima univerzalnu, nematerijalnu bit toga istog bića. Kada je riječ o samoj aktualizaciji osjetilne i razumske spoznaje, vidjeli smo da se osjetilna spoznaja vrši uz pomoć tijela kao organa, dok razumska spoznaja predstavlja potpuno duhovnu moć koju duša može vršiti bez sudjelovanja tijela kao spoznajnog organa. Tu nenavezanost razumske spoznaje na tijelo nalazimo i u razumskoj težnji ili volji koja također predstavlja potpuno duhovnu moć koja prilikom svoje aktualizacije ne potrebuje tijelo niti uzrokuje promjene u tijelu kao što je slučaj s osjetilnom težnjom i njoj pripadajućim strastima. Razumska težnja kao svoj objekt ima opće, univerzalno dobro za razliku od osjetilne težnje koja za svoj objekt ima pojedinačno, osjetilno dobro. Upravo ta vezanost razumske težnje za razumsku spoznaju osigurava joj mogućnost izbora zahvaljujući kojem ona nije determinirana kao što je determinirana životinjska osjetilna težnja.

Iz svega prethodno rečenog jasno nam je zašto Toma svrstava čovjeka u kozmološkoj hijerarhiji iznad životinja i biljaka, a uzrok tomu primarno nalazimo u njegovoj duši koja predstavlja savršeniju formu od životinjske i biljne duše, te koje ona u stupnju savršenstva nadilazi zahvaljujući svom savršenijem aktu bivanja čiji se stupanj savršenosti manifestira preko dviju moći koje su specifično ljudske u materijalnom svijetu, a to su razum kao spoznajna moć i njemu prikladna moć težnje – volja.

COGNITIVE AND APPETITIVE FACULTIES IN THOMAS AQUINAS' PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The objective of this article is to offer an overview of a segment of Thomas' anthropology in which he is researching two kinds of faculties we find in a man: cognitive faculties and faculties of appetite. Cognitive as well as appetitive faculties Thomas divided into rational and sensitive and he differentiates them according to their respective objects and the way they are actualized.

The first part of the article is dedicated to the relationship of the soul to its faculties, the question of how the faculties are distinguished amongst themselves and whether the essence of the soul can be reduced to any of its faculties. After that we will place our attention on cognitive faculties which are divided into sensitive and rational and there we will see why Thomas is dividing these two types of cognition. The final subject is connected to sensitive and rational appetite, their mutual difference, and the fact that a man as a rational being, unlike animal, is a free agent.

Key works: soul, faculty, act, rational cognition, sensitive cognition, rational appetite, sensitive appetite, freedom.