

Predrag Milidrag

**OPOŽANJE
I ČULNA
SPOZNAJA
KOD TOME
AKVINSKOG**

monografije

ИДПР.

INSTITUT
DRUŠVENIH NAUKA
BEOGRAD
INSTITUTE
OF SOCIAL SCIENCES
BELGRADE

OPAŽANJE I ČULNA SPOZNAJA
KOD TOME AKVINSKOG

Edicija
Monografije

Izdavač
Institut društvenih nauka
Beograd, 2021

Za izdavača
Dr Goran Bašić

Urednik edicije
Dr Vladimir Milisavljević

Recenzenti
Živan Lazović
Mašan Bogdanovski
Duško Prelević

ISBN 978-86-7093-247-0

Knjiga je nastala u okviru Programa istraživanja
Instituta društvenih nauka za 2021. godinu koji
podržava Ministarstvo prosvete, nauke i
tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Predrag Milićević

**OPAŽANJE
I ČULNA SPOZNAJA
KOD TOME AKVINSKOG**

- monografije



Institut društvenih nauka
Beograd, 2021

*Za Milenu Deretić, moju prijateljicu i koleginicu
koja me je učila da strogog mislim, što će reći da mislim,
i da budem odgovoran prema filozofiji
u njenoj istorijskoj dimenziji.*

Sadržaj

9	Skraćenice
11	I. Uvod
19	Čulne moći i njihov predmet
26	Forma i nematerijalnost spoznaje
36	<i>Similitudo, species, intentio</i>
41	II. Čulna spoznaja
41	Pojam čulnog predmeta
45	Svojstveni čulni predmet
46	Zajednički čulni predmet
49	III. Spoljašnja čula
49	Svojstveni predmeti spoljašnjih čula
49	Čulo vida
53	Čulo sluha
55	Čulo mirisa
56	Čulo ukusa
57	Čulo dodira
60	Nepogrešivost spoljašnjih čula
64	Kriterijum za spoznaju?
69	„Duhovna promena“ i telesni proces
79	IV. Zajedničko čulo
79	Unutrašnja čula: Uvod
85	Predmet zajedničkog čula
87	Razlikovanje opažaja spoljašnjih čula
95	Opažanje operacija spoljašnjih čula
99	Šta opaža zajedničko čulo?
105	V. Imaginacija
106	Predmet i funkcije
113	Fantazam – materijalna reprezentacija

119	VI. Mislilačka moć
120	Akcidentalno čulan predmet i intencije unutrašnjih čula
130	Procenjivačka moć kod životinja
136	Mislilačka moć u čoveku
144	<i>Ut existens sub natura communi</i>
155	VII. Pamćenje
157	Razlika između pamćenja i imaginacije
164	Prisećanje
167	Dva (moguća) problema
173	VIII. Rezultati: Ka razumskoj spoznaji
173	Iskustvo
183	„Prva univerzalija“
190	Priprema fantazama za apstrahovanje
205	IX. Završna razmatranja
205	Mesto indukcije i iskustva u spoznaji prvih principa
210	<i>Continuatio:</i> Praktični silogizam
221	Čulnost i spoznaja odvojene duše
233	Umesto zaključka
239	Literatura

Skraćenice

<i>Comp. th.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>DEE</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia Dei</i>
<i>De sp. cr.</i>	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>De virt.</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus in communi</i>
<i>In De an.</i>	<i>Sentencia libri De anima</i>
<i>In De mem</i>	<i>Sententia libri De memoria et reminiscentia</i>
<i>In De sensu</i>	<i>Sententia super De sensu et sensato</i>
<i>In De trin.</i>	<i>Expositio super librum Boethii De trinitate</i>
<i>In Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>In Meta.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
<i>In Periherm.</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Commentaria in octo libros Physicorum</i>
	<i>Aristotelis</i>
<i>In Post. an.</i>	<i>Expositio libri Analyticorum posteriorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones disputatae de quodlibet I-XII</i>
<i>SCG</i>	<i>Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles</i>
<i>ST</i>	<i>Summa theologiae</i>

Potpodele na knjige, pitanja, članke, lekcije i/ili poglavља navedene su odgovarajućim redom.

Iza standardnog lociranja citata skraćenicom, u zagradi je navedena godina i stranica citiranog prevoda na zajednički jezik južnoslovenskih naroda, na primer ST I, 76, 5 (1990: 64).

I. UVOD

U misli Tome iz Akvina (Thomas Aquinas) važno mesto zauzima analiza ljudskog bića. Andeoski doktor poziva čitaoca na dosledno ispitivanje čoveka kao bića koje postoji i živi na tački dodira telesnog i netelesnog poretka. Nalazeći da je reč o biću sačinjenom od materijalnog i duhovnog principa, svetac objašnjava tu složevinu u kategorijama unije između tela i duše u prirodi čoveka. Ta ujedinjenost duše i tela vodila ga je ka objašnjenju čoveka kao bića koje nije samo jedinstvo materijalnog i duhovnog u bivstvovanju već je takvo jedinstvo i u operacijama. Tomu je čovek vrsta bića koje potrebuje istovremenu i koordinisanu aktivnost nekoliko moći da bi ispunio cilj svoje prirode. O čoveku svetac ne misli kao o jedinstvu u kojem bi različite funkcije gubile svoje osobine; čovek je pre jedinstvo u smislu da mora delati pomoću nekoliko moći istovremeno.

Otud, Akvinčev razumevanje spoznaje počiva na činjenici da čovek nije duša koja upravlja telom koje je pridruženo duši (Platon ($\Pi\lambda\alpha\tau\omega\nu$)), niti je telo ono koje ima posebnu vezu s odvojenim razumom (Averoes (Averroes)).¹ Za Tomu je čovek hilemorfičko jedinstvo duše i tela, jedna supstancija s jednim bivstvovanjem (*esse*),² s dušom koja je kao jedna supstancialna forma aktualnost tela.³ Telo ispunjava i usavršava dušu, omogućujući joj da aktualizuje vlastite operacije.⁴

Supstancialno jedinstvo tela i duše odražava se u tipu spoznaje za koju je ljudsko biće sposobno. Za Tomu, činjenica da je

¹ Vidi ST I, 76, 1. Takođe: „[D]uša, međutim, deo je ljudskog tela, nije celo ljudsko biće, a moja duša nije Ja (*anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*)”, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, 2, 15, 2. Spoznaja (*cognitio*) koristi se kao analogni pojam koji obuhvata različite oblike zahvatanja, opažanjem spolašnjih čula, opažanjem unutrašnjih čula, razumskim poimanjem, suđenjem ili zaključivanjem.

² Za odnos duše i tela kod Tome vidi Bazán, 1997.

³ ST I, 76, 8, ad 2.

⁴ *Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura* 1:23, 1, 28.

ljudska razumska duša forma materijalnog tela znači da je telo tu zarad dobra duše: ljudski razum usavršen je sjedinjeniču s telom.⁵ Sledstveno, spoznaja svojstvena čoveku zahteva saradnju duše i tela. Iako je opšta funkcija razuma kao takvog da spoznaje univerzalije,⁶ ljudski je razum posebno ustrojen da na univerzalan način spoznaje štastva kako ona postoje u materijalnim stvarima,⁷ tako da mora zavisiti od telesnih čula i fantazama za pristup sebi svojstvenim predmetima. To je jedan od razloga za Tomino slavno insistiranje da sve što je u razumu mora prethodno biti u čulima.⁸

Akvinac pokazuje da se ljudske operacije ne mogu posmatrati kao da su međusobno nezavisne. One su uređene tako da proističu iz subjekta koji je strogo jedno, iako složeno jedno. Zato on insistira da nije oko to koje vidi, niti je ruka ta koja oseća, pa čak ni duša nije ona koja razume, već da je sam čovek onaj koji vidi okom, oseća rukom i razume pomoću duše.⁹ Za dominikanskog učitelja ljudska spoznaja nije naprsto jedinstvo; ona je jedinstvo u analognom

⁵ „Da bi bilo moguće da poseduju savršenu i odgovarajuću spoznaju, ljudske duše načinjene su tako da njihova priroda zahteva da budu sjedinjene s telima i, otud, da primaju odgovarajuću spoznaju čulnih stvari od samih čulnih stvari. ... Jasno je, otud, da to što je sjedinjena s telom jeste zarad dušinog dobra, te da razumeva okrećući se fantazmima (*Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt instituta ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant;* ... *Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversationem ad phantasmatā*)”, ST I, 89, 1.

⁶ ST I, 79, 2.

⁷ „Ljudski pak um ide srednjim putem. On, naime, nije akt nekog organa, ali je ipak neka moć duše, koja je forma tijela ... Stoga je njemu svojstveno spoznavati formu što se pojedinjena nalazi u tjelesnoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji (*Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis ... Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*)”, ST I, 85, 1 (1990: 150; zarad terminološkog ujednačavanja s ostatkom teksta, umesto *čin* i *oblik* stavljeno je redom *akt* i *forma*; i u drugim navođenjima ovog prevoda unete su iste izmene bez posebnog naglašavanja).

⁸ „Et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit”, *De ver.*, 2, 3, ad 19.

⁹ „Postoji prost metafizički razlog zašto sposobnosti [vid, sluh, razum] ne mogu biti delatnici: one pripadaju kategoriji kvaliteta, a kvaliteti ne delaju. Uvek je supstancija ta koja deluje pomoću određenog kvaliteta, a pošto je duša podležeća supstancija ili forma za sve kvalitete, uvek je ona ta koja deluje”, Perler, 2015b: 112. Za metafizički status moći duše vidi Owens, 1963: 172–176 i Wippel, 2000: 293–294.

smislu, pošto je istovremeno i jedno i mnoštvo: jedinstvo ljudske spoznaje jedinstvo je poretka, jedna dinamička celina unutar koje različite moći deluju zajedno. Pritom, čulnost je potpuno u službi razuma,¹⁰ jer je cilj čula da spoznaju, a taj je cilj na savršeniji način ostvaren pomoću razuma.

I pored međusobno nesvodive raznovrsnosti čulnih sposobnosti, zahvaljujući usaglašenosti njihovih radnji čovek iskušava složenu spoznajnu celinu poznatu kao ljudsko opažanje. Tomina koncepcija opažanja kao deo njegovog razumevanja spoznaje saglediva je iz tri dimenzije: fizičke, metafizičke i spoznajne. S fizičke tačke gledišta, opažanje je materijalni organski akt koji je opisiv u kategorijama životnih duhova i nerava i koji je lokalizovan u nekom organu tela. To je dimenzija materijalnih uzroka čulnih akata. Nadalje, moglo bi se reći da je osnovni problem ljudske spoznaje za Tomu metafizički problem, što će reći tačno određivanje njene egzistencijalne uloge. *Znati* za Tomu znači nekako postati nešto drugo. To postajanje drugim znači neku vrstu učestvovanja u *bivstvovanju* tog drugog. Učestvovanje znači da aktom spoznaje spoznавалац na intencionalan način postaje ono što spoznaje.¹¹ Spoznajna dimenzija opažanja jeste dimenzija formalnih uzroka, pošto je forma, a ne materija ta koja se spoznaje i kojom se spoznaje. Iako opažanja nema bez materijalne i organske dimenzije, Toma nedvosmisleno tvrdi da su promene u organima čula akcidentalne za sam čin opažanja, da je čin nešto drugo od i nešto povrh materijalne promene u čulu, te da se unutrašnjim čulima da opažati i ono što čega uopšte nema u spoljašnjim čulima. U

¹⁰ „Vidimo, naime, da su osjetila usmjerenja prema razumu, a ne obratno. Osjetila su zapravo neko nepotpuno sudjelovanje razuma (*Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus*)”, ST I, 77, 7 (1990: 90).

¹¹ „[N]i za jednu radnju spoznajne moći ne može se reći da prelazi na način na koji akti fizičkih moći to čine, koji se kreću od delatnika do trpitelja. Jer spoznaja ne znači da nešto struji od spoznаватељa do spoznate stvari, kao što se događa u fizičkim delatnostima. Umesto toga, to znači bivstvovanje spoznate stvari u spoznаватelu (*Et praeterea, nulla actio cognitivae virtutis potest dici desiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente*)”, *De ver.*, 2, 5, ad 15.

Usput, da kod Tome nema „teorije“ saznanja bez metafizike danas najsnažnije potvrđuju analitički tomisti. Mada se to danas često previđa, nema je ni u ranoj modernoj filozofiji, ali, zahvaljujući kartezijanskom dualizmu, mnogo je lakše razdvojiti metafiziku od epistemologije.

ovoj se knjizi ograničavamo na ispitivanje ove treće dimenzije. Sam Toma nije posvećivao mnogo pažnje fizičkom aspektu opažanja (kako su činili njegovi prethodnici), niti čulnim kvalitetima kao fizičkim kvalitetima očito držeći da je to posao neke druge discipline, a ne razmatranja spoznaje kao takve: jer, ako je materijalna promena neophodna ali akcidentalna za samo opažanje onda je dovoljno obraditi je u najopštijim crtama. Takođe, pri razmatranju spoznajnih problema svetac podrazumeva da je poznato šta je bivstvovanje, učestvovanje, da su poznate osnovne postavke aristotelovskog hilemorfizma u spoznajnoj i antropološkoj sferi.

Načelno govoreći, kao i kod drugih srednjovekovnih mislilaca, i kod anđeoskog doktora čulno opažanje ima dva nivoa, spoljašnji i unutrašnji. Opažanje spoljašnjim čulima usmereno je na spoljašnje okruženje i onog ko opaža. Na tom nivou, pet spoljašnjih čula igraju glavnu ulogu zbog svog direktnog i neposrednog kontakta sa spoljašnjom stvarnošću. Ta čula sakupljaju i kvalitativne i kvantitativne aspekte (svojstveni i zajednički čulni predmeti) materijalnih tela koja se nalaze u okolini tela onog ko opaža i koji na to telo deluju; tako se dobija fragmentisano mnoštvo informacija o spoljašnjem svetu. Unutrašnja čula okrenuta su čuvanju, integrisanju i „tumačenju” onog što je opaženo spoljašnjim čulima; osim toga, zahvaljujući njima čovek ima svest da opaža. Takođe, kao srednji stupanj između spoljašnjih čula i razuma, pod uticajem razuma unutrašnja čula „pripremaju” materijal opažanja za razumsku spoznaju i obavljaju prvu, rudimentarnu „generalizaciju” opažanjem onog zajedničkog u različitim opažajima.

Kod Tome u opažanju učestvuju sledeće čulne moći: prvo, svojstvena, tj. spoljašnja čula, ukupno pet, čija je funkcija da primaju čulne likove (*species sensibilis*) direktno od materijalnih predmeta; tu su i unutrašnja čula, četiri ukupno, zajedničko čulo (*sensus communis*) koje „sudi” i razlikuje opažaje različitih čula, imaginacija ili fantazija (*imaginatio, phantasia*) koja čuva, „sastavlja” i „rastavlja” primljene čulne likove, potom mislilačka moć (*vis cogitativa*) koja opaža ono što u predmetu nije opaženo spoljašnjim čulima, kao što je „korisno”, „Sokrat”, „priatelj” ili „život” i, na kraju, pamćenje (*vis memorativa*) čuva ono spoznato mislilačkom moći i zahvaljujući njemu čovek ima sposobnost prisećanja (*reminiscencia*). To je osnovna struktura i poredak čulnih moći kod Tome.

Najopštija metafizička postavka Tominog razumevanja spoznaje izložena je u drugom članku drugog pitanja *Raspravljenih pitanja o istini*. Tamo on razlikuje dva načina na koje stvar može biti savršena. Prvi je način prema savršenstvu bivstvovanja i to joj pripada na osnovu njene vrste. No, pošto je vrsno bivstvovanje jedne stvari različito od vrsnog bivstvovanja druge, nijedna stvar ne poseduje savršenstvo drugih stvari. Otud, posmatrano kao deo savršenosti celog univerzuma, savršenstvo pojedinačne stvari kao takvo jeste nesavršeno.¹² No, postoji i drugi modus savršenosti u stvorenim bićima za koji je osobeno da se jedna stvar nalazi u drugoj stvari. Tačna savršenost pripada stvarima koje mogu spoznavati „i to je savršenost spoznавatelja utoliko što spoznaje, jer onaj ko spoznaje nešto zna utoliko što je to na neki način u spoznавatelju. I, otud, u trećem delu spisa *O duši* kaže se da je duša na neki način sve što postoji, pošto je po prirodi prilagođena da zna sve stvari. Prema tom načinu moguće je da celokupno savršenstvo kosmosa postoji u jednoj stvari“.¹³ Spoznaja je, dakle, jedinstvo spoznавatelja i spoznatog i način na koji spoznавatelj može „postati sve stvari“: „Spoznaja podrazumeva da je ono spoznato na neki način, što će reći pomoći sličnosti u spoznavaocu. Jer ono što se aktualno spoznaje jeste sama aktualno spoznata stvar“.¹⁴

No, na koji je način ono spoznato u spoznавatelju? Veran Aristotelu (Αριστοτέλης), Toma objašnjava da savršenost jedne stvari ne može biti u drugoj prema bivstvovanju prve te, otud, dotična stvar mora biti razmatrana bez onog što je određuje. Budući da forme i savršenstva stvari jesu određene materijom, stvar je spoznatljiva utolikو što je odvojena od materije. Spoznaja je za Akvinca određeno posedovanje forme druge stvari, jer „[S]va spoznaja sledi neku formu koja je princip spoznaje u onom ko spoznaje“.¹⁵ Slično, ono u čemu je

¹² *De ver.*, 2, 2.

¹³ „[E]t haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III De an. dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat“, isto.

¹⁴ „Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu“, *In II De an.*, 12, 5.

¹⁵ *De ver.*, 10, 4. Up.: „Princip spoznaje je forma stvari utolikо što je spoznata

forma primljena mora biti na neki način nematerijalno, jer ukoliko je materijalno forma kao primljeno savršenstvo biće primljena s obzirom na neko određeno bivstvovanje i neće biti u primljenom utoliko što je spoznatljiva: toplota primljena materijalno zagreva ruku, ali osim toga može biti primljena i na drugačiji način i to je opažanje tolog. Otud, osnova spoznaje jeste nematerijalnost (samo forma) i na strani onog ko spoznaje i na strani onog što se spoznaje.

Iz ove, najopštije perspektive posmatrano, razliku između čulnosti i razumskog saznanja čini stupanj nematerijalnosti prema kojem je forma primljena u odgovarajuću sposobnost, čulnu ili razumsku. Ceo proces spoznaje, od kontakta materijalnih predmeta sa spoljašnjim čulima, preko rada unutrašnjih čula, rada aktivnog i primalačkog razuma (*intellectus activus, intellectus possibilis*), pa sve do obrazovanja pojma (*conceptus, verbum mentis*) jeste proces postepene dematerijalizacije oba elementa spoznaje: „U čulnoj stvari lik ima krajnje materijalno bivstvovanje, ali u razumu ima veoma duhovno bivstvovanje. Otud, ona [forma] mora do te duhovnosti doći kroz određene međunivoe, utoliko što ima više duhovnog bivstvovanja u čulu nego u čulnoj stvari i još više duhovnog bivstvovanja u imaginaciji nego u čulu i tako dalje kako se uspinje”.¹⁶

* * *

U Komentaru spisa *O čulu i predmetu čula* Toma piše sledeće: Aristotel „prvo kaže da svaka životinja utoliko što je životinja nužno poseduje neku čulnu moć; jer se priroda kojom se životinja razlikuje od onog što nije životinja sastoji u čulnosti. Razlog je sledeći: životinja dostiže najniži nivo spoznaje koji prevazilazi one stvari koje nemaju spoznaju time što može sadržavati nekoliko bića u sebi, čime se pokazuje da je njena sposobnost nadmoćnija i da se prostire na više stvari. I što spoznavatelj ima univerzalnije zahvatanje stvari

(*Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita*)”, In III Sent., 14, 1, 1, q.c. 4.

¹⁶ „Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat medianibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo”, *De ver.*, 19, 1. Uskoro ćemo se vratiti na značenje lika (*species*), ali ontološki posmatrano reč je o formi stvari.

njegova je moć apsolutnija, nematerijalnija i savršenija. Čulna je sposobnost ono po čemu su životinje nadmoćne u odnosu na okolinu, ali samo na nivou pojedinačnosti. Otud, ona poseduje i nematerijalnost utoliko što može primati forme čulnih stvari bez materije, ali poseduje najniži stupanj nematerijalnosti u poretku spoznajućih bića, utoliko što te forme može primati samo u telesnom organu".¹⁷

Prema ovom citatu, tri su karakteristike životinja, svih pa i razumnih: one poseduju čulnu moć¹⁸ ili barem jedno čulo, one spoznaju i time prevazilaze stvari koje ne spoznaju i, na kraju, pripadaju najnižem nivou među bićima koja spoznaju. Osim toga, životinje primaju čulne forme samo u telesnom organu. Prisustvo čulne moći jasno razlikuje životinje od biljaka. Govoreći o spoznaji kod životinja Toma ističe da stupanj savršenosti životinja zavisi od stupnja u kojem živo biće poseduje i učestvuje u slušanju, pamćenju, promišljenosti (*prudentia*) i sposobnosti da uči.¹⁹ Životinja je životinja upravo zato što poseduje čulnu dušu: Aristotel kaže „da moramo pretpostaviti kao neku vrstu principa da se stvari s dušom razlikuju od onih bez duše po tome što su žive. No, pošto postoji više od jednog načina da se bude živ; za nešto se kaže da je živo i da ima dušu čak i ako ima život na samo jedan od tih načina. Aristotel izlaže četiri načina da se bude živ, jedan pomoću razuma, drugi pomoću čula, treći pomoću lokalnog kretanja i mirovanja, a četvrti pomoću kretanja hranjenja, propadanja i rasta”.²⁰ Dva su momenta bitna u ovom citatu,

¹⁷ „Dicit ergo primo, quod omne animal inquantum est animal necesse est quod habeat sensum aliquem. In hoc enim, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis, per quam animal a non animali distinguitur. Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscientium: quae quidem aliis rebus cognitione carentibus praeeminent in hoc quod plura entia in se continere possunt; et ita virtus eorum ostenditur esse capacior, et ad plura se extendens. Et quanto quidem cognoscens universalorem habet rerum cognitionem, tanto virtus eius est absolutior et immaterialior et perfectior. Virtus autem sensitiva, quae inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, sed in singulari tantum: unde et quamdam immaterialitatem habet, inquantum est susceptiva specierum sensibilium sine materia; infimam tamen in ordine cognoscientium, inquantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali”, *In De sensu*, 2, 3.

¹⁸ S obzirom na značaj i specifičnosti čulnih moći kod čoveka, što je tema knjige, razmatranje pojma čulnih moći ostavljeno je za kasnije; up. str. 19–22.

¹⁹ *In I Meta.*, 1, 13. O promišljenosti kod životinja Toma, naravno, govori u analogom smislu; vidi str. 133–136.

²⁰ „Dicit ergo primo, quod ad prosequendum nostram intentionem, qua intendimus demonstrare definitionem animae, oportet hoc quasi principium accipere, quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo. Animata enim vivunt, sed

da bića koja imaju dušu jesu živa i da je čulnost jedan način življenja. Pošto su čulna bića, životinje moraju imati čulnu dušu kao prvočini princip života, što Toma eksplisitno i kaže, da je „duša princip života u životinjama”.²¹ Kao takva, duša je životni princip životinja koji oživljavat će različite čulne moći; zato su životinje sposobne da se kreću, jedu, spavaju, razmnožavaju se itd. Druga bića, kao biljke, nemaju princip čulnog života, te ne mogu obavljati radnje koje mogu životinje. Čulnost je živa aktivnost, aktivnost živog tela. Ovo je na jedan način trivijalno ako se nema u vidu da je živo telo i supstancijalno jedinstvo i viši oblik bivstvovanja od neživih predmeta. Telo koje nije živo ne može opažati jer nema dušu, a duša ne može spoznavati svet bez tela. Drugim rečima, organizam mora biti živ i posedovati istovremeno i način za fizičku interakciju i način za sticanje spoznaje. Ta istovremenost postignuta je time što duša telo čini živim, što je aktualnost tela.

* * *

U odgovoru na treću primedbu u trećem članku 91. pitanja prvega dela *Sume teologije* Toma iz Akvina tvrdi: „Osjetila su čovjeku dana ne samo za pribavljanje za život nužnih stvari, kao drugim osjetilnim bićima, nego također i za spoznaju”.²² Bez ikakve sumnje na prvi pogled mesto je samorazumljivo, pa čak i trivijalno. Ipak, za doživljaj samorazumljivosti dominikanski učitelj nimalo nije odgovoran, jer i na ovom mestu on je vrlo precizan i tvrdi jednu važnu stvar. Nai-mo, za nas kao i za njega, nema sumnje da životinje mogu sticati spoznaju, no iz citata nužnim načinom sledi da njihova spoznaja nije spoznaja u pravom smislu; kada se javi kod njih, ona je u funkciji pribavljanja „za život nužnih stvari”. Ako čovek deli sa životinjama spoljašnja i unutrašnja čula, zašto njegova čulna spoznaja ide dalje od „pribavljanja za život nužnih stvari”? Kako to da njegova čula vode spoznaji, a

inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit modus vivendi, si unus tantum eorum insit alicui, dicitur illud vivens et animatum. Ponit autem quatuor modos vivendi: quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti”, *In II De an.*, 3, 10–11.

²¹ „[A]nima est principium vivendi in animalibus”, isto, 15.

²² „[S]ensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum”, ST I, 91, 3, ad 3 (2005a: 424).

čula životinja ne? U kom se smislu može reći za životinje da spoznaju? Ako čovek i pas isto opažaju spoljašnjim čulima, zašto čovek vidi i pešački prelaz, a pas samo niz belih oblika na crnoj pozadini? Da li čovek „vidi“ prelaz ili ga vidi kao i pas? Može li pas početi da „vidi“/vidi prelaz, a ne više bele oblike na crnoj pozadini? Kako bi Akvinac objasnio zašto su ljudi na projekciji jednog od prvih filmova, *Ulazak voza u stanicu* (1896) uznenamireno reagovali kako im se voz „približavao“?

Čulne moći i njihov predmet

Čula i razum za Tomu poseduju različite moduse bivstvovanja i, takođe, oni su različite moći ljudske duše.²³ Moći duše, kaže Toma, „nisu drugo, nego najbliže počelo njezina djelovanja“.²⁴ Pod „najblžim principom“ Toma misli na to da je moć smeštena unutar delatnika i da je ona uzrok neke njegove delatnosti ili funkcije.

Toma razlikuje organ i sposobnost ili moć. Organ je fiziološki mehanizam, a sposobnost je potencija za primanje forme druge stvari na „duhovan način“ „jer čulni je organ ono u čemu počiva moć te vrste, naime potencija da se prime likovi bez materije. ...telesni organ je 'ono što prima opažaj', tj. on je nosilac čulne sposobnosti, kao što je materija nosilac forme“.²⁵ Duša je princip telesnih moći, ali nije njihov nosilac.²⁶ Nosilac moći jeste ono što je u stanju da deluje, a to je složevina duše i tela, pošto su opažanja „djelovanja duše koja se izvršavaju preko tjelesnih organa: vid, primjerice, preko oka, a sluh preko uha“.²⁷ Drugim rečima, to znači da između čulnog organa i čulne moći postoji samo razumska razlika.²⁸ Taj odnos Toma

²³ Zato što su različite moći, Toma ponekad govorи o čulima kao o „čulnoj duši“, npr. ST I, 77, 1 ad 7; takođe i 77, 3; 77, 4; 78, 2; 78, 4.

²⁴ „[P]otentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae“, ST I, 78, 4 (1990: 107).

²⁵ „[E]t dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. ...idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae“, In II De an., 24, 5. Kasnije će biti reči o značenju duhovnog u primanju formi; up. str. 69–77.

²⁶ ST I, 77, 5.

²⁷ „Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem“, isto.

²⁸ In II De an., 24, 5.

objašnjava analogijom: „Kao što je oko sastavljeno od zenice kao materije i sposobnosti gledanja kao forme tako je životinja sastavljena od duše kao forme i tela kao materije”.²⁹ Kao što je telo organizovano dušom, tako su moći organizacioni principi organa.³⁰ Nai-me, iako ima mnoge moći, čovek ima jednu supstancialnu formu koja zajedno s materijom čini suštastveni element složevine koja je čovek. Duša je supstancialna forma ne samo tela kao celine već i svakog njegovog dela. No, u različitim delovima tela duša je prisutna u skladu sa svojim moćima u konkretnom organu koji odgovara operaciji te moći. Zato organska moć duše, koja nije sama duša, uformjava organ;³¹ zato su čula složena od moći duše i svog organa i zato Toma o moćima govori čak kao o kvaziformama.³² Prema analogiji s formom, moć duše jeste ono što čini da organ uopšte bude neka određena vrsta organa. Otud, sam organ ne može se spoznati bez reference na dušu i na konkretnu moć koja ga uformjava.

Za Tomu, svaka je radnja radnja ili aktivne ili pasivne moći.³³ Nosilac ima aktivnu moć ako ima unutrašnji princip kojim može se prevesti iz stanja potencije u stanje aktualnosti, pri čemu spoljašnji delatnik samo obezbeđuje sredstva za to;³⁴ Tomin primer aktivne moći je moć ozdravljenja. Stvar, takođe, može imati i pasivnu moć gde aktualizacija temeljno zavisi od spoljašnjeg delatnika. Čula su primeri pasivnih moći. Čulnost je za Tomu pasivna, ali samo u opštem smislu reči, tj. utoliko što joj je neophodno da joj nešto pridođe da bi se aktivirala, nekakav čulni nadražaj izvana.

Trpljenje (*passio*) ima dva osnovna smisla. Prvo, može se uzeti u strogom smislu i takvo se može naći samo u telesnim stvarima.³⁵

²⁹ „Sed sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia”, *In II De an.*, 2, 7.

³⁰ SCG II, 57 (1993: 589).

³¹ Toma koristi izraz *informare* (ST I, 85, 1, ad 4; za ostala mesta vidi „Thomas-Lexikon” na stranici www.corpusthomisticum.org); otud, nema razloga da se ne koristi *uformljavanje*, pogotovo što je njegovo značenje savršeno jasno. Za taj izraz i neprimerenost prevoda *forma* sa *oblik* (izraz *oblikovnica* nešto je bolji, a najbolji, *obraz*, nažalost nije moguće koristiti) vidi Milidrag, 2006: 70–71.

³² „[P]otentia ... est quasi forma organi”, *In II De an.*, 24, 5.

³³ ST I, 77, 3.

³⁴ *De ver.*, 11, 1.

³⁵ *De ver.*, 26, 2; ST III, 22, 1; up. ad 1; ad 3.

Strogi smisao trpljenja jeste telesna promena pri čemu subjekat promene gubi jedan kvalitet koji biva zamenjen drugim, pridošlim.³⁶ Promena tog tipa događa se kada sunce toplotom istisne formu hladnoće iz vazduha.

Drugi, i za temu ove studije važniji smisao jeste opšti smisao trpljenja: za sve što može primiti nešto kaže se da je pasivno, odnosno, pošto je sposobno za promenu sve što je u potenciji jeste pasivno u nekom smislu.³⁷ Ta vrsta trpljenja bliža je stanju usavršavanja negoli stanju trpljenja, pošto usavršavanje nije ništa drugo do svođenje potencije na aktualnost. Iako je nematerijalna, za dušu se kaže da je pasivna u ovom opštem smislu, pošto može dodatno biti usavršavana svojim operacijama. U tom su smislu dve spoznajne moći duše pasivne, čulnost i primalački razum.³⁸ Čula su pasivna uglavnom zato što se na njih mora delovati izvana da bi počela opaziti, dok primalački razum mora primiti inteligibilne likove (*species intelligibilis*) apstrahovane aktivnim razumom i tada ljudski razum iz stanja neznanja prelazi u stanje znanja, čime postaje savršeniji. Trpljenje u širem smislu ne zahteva istiskivanje suprotne forme, niti telesni subjekat i Toma drži da su čulna i razumska spoznaja trpljenje u tom smislu: „Jer prirodno telo prima forme prema njihovom prirodnom i materijalnom bivstvovanju u saglasnosti s kojim one imaju suprotnosti, zbog čega jedno telo ne može istovremeno primiti i belinu i crninu. No, čulo i razum primaju forme stvari duhovno ili nematerijalno, prema intencionalnom bivstvovanju, na takav način da one nemaju suprotnosti. Otud, čulo i razum mogu

³⁶ „U jednom smislu [trpljenje] znači neku vrstu razaranja koje je uzrokovanu suprotnim kvalitetom. Jer, čini se da u strogom smislu stanje pasivnosti u odnosu na radnju na strani trpitelja podrazumeva gubitak nečeg što mu je svojstveno putem nadvladavanja od delatnika i taj gubitak je vrsta razaranja, apsolutnog ako trpitelj gubi supstancialnu formu ili relativnog ako gubi akcidentalnu formu. ... U prvom i strogom smislu, otud, trpeti znači razaranje koje je proizvedeno nečim suprotnim (*Dicitur enim pati uno modo, secundum quamdam corruptiōnem, quae fit a contrario. Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente: decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a paciente abiicitur. Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est: vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. ... Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario*”, In II De an., 11, 8.

³⁷ SCG I, 89 (1993: 333).

³⁸ ST I, 79, 2.

istovremeno primiti likove suprotnih čulnih predmeta”.³⁹ Drugim rečima, „u ovom smislu, potencija nije aktualizovana iz suprotnog u suprotno, već od sličnog u slično, u smislu da je potencija povezana sličnošću s aktualnošću”.⁴⁰

* * *

Reč koju je Aristotel koristio za predmet (*objectum*) bila je ἀντικειμένων što bukvalno znači „ono ležeće nasuprot” i često je prevodjena kao ono protivstavljenog (*oppositum*). Upotreba reči *predmet* kao prevoda za ἀντικειμένων potiče iz srednjeg veka.⁴¹ S obzirom na širok opseg primene opštih izraza kao što je *oppositio*, L. Duan (Dewan) ukazuje na potrebu da se grčka reč prevede nekim preciznijim izrazom i u tom kontekstu ukazuje na „jednosmernu strukturu” koja je prisutna u označavanju reči *predmet*.⁴² Dok *oppositio* ukazuje kako na odnos prema onom protivstavljenom iz perspektive onog što mu se protivstavlja tako i na obrnut odnos, iz perspektive onog protivstavljenog, reč *objectum* može biti korišćena da tačno označi nešto s čim moći duše stope u odnosu, ali što samo ne poseduje realan odnos s tim moćima.

U odgovoru na 13. primedbu u prvom članku šesnaestog pitanja *Raspravljenih pitanja o istini* Toma u kontekstu predmeta moći objašnjava zašto se neke moći duše nazivaju aktivnima, a neke pasivnima: „Aktivna moć nije različita od pasivne zato što je aktivna već, pošto svaka moć duše, aktivna i pasivna, ima neku aktivnost svaka moć biće aktivna. O toj razlici učimo poredeći moć i njen predmet. Jer, ukoliko se predmet odnosi prema moći kao ono što prolazi kroz promenu i što je promenjeno moć će biti aktivna. Ako

³⁹ „Corpus enim naturale recipit formas secundum esse naturale et materiale, secundum quod habent in se contrarietatem: et ideo non potest idem corpus simul recipere albedinem et nigredinem: sed sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immaterialiter secundum esse quoddam intentionale prout non habent contrarietatem. Unde sensus et intellectus simul potest recipere species sensibilium contrariorum”, *In De sensu*, 19, 11.

⁴⁰ „Potentia igitur sic dicta, non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta; sed est a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum”, *In II De an.*, 11, 9.

⁴¹ Dewan, 1982: 94.

⁴² Isto.

se, s druge strane, odnosi kao delatnik i pokretač, moć će biti pasivna. Otud, sve moći vegetativne duše jesu aktivne, zato što u ishrani, rastu i rađanju hrana biva promenjena pomoću moći duše. S druge strane, sve čulne moći jesu pasivne, jer su pokrenute i aktualne pomoću čulnih predmeta”.⁴³

Način na koji se predmet moći odnosi prema aktivnoj moći razlikuje se od onog na koji se odnosi prema pasivnoj moći. Sama aktivna moć odnosi se prema svom predmetu kao prema cilju ili ishodu (*terminus*) aktivnosti.⁴⁴ Vegetativna duša podeljena je na tri moći: rađanje, rast i prehrana.⁴⁵ Moć rađanja je aktivna zato što stvara drugo biće, moć rasta je odgovorna za rast biljke do njene pune veličine, dok moć prehrane preobražava hranu pomoću asimilacije zarad održanja u životu.

Predmet pasivne moći stoji u odnosu prema njoj samoj kao pokretački uzrok (*causa movens*), tj. delatnik,⁴⁶ odnosno pasivna moć stoji u odnosu prema svom predmetu kao primalac prema delatniku. Treba imati u vidu da kada govori o pasivnosti čula Toma ponajpre govori o spoljašnjim čulima, ne i o unutrašnjim.⁴⁷ Spoljašnja su čula više pasivna nego unutrašnja zato što prva dolaze u posetku čulnih moći, što će reći da na njih neposredno deluje spoljašnji čulni predmet.⁴⁸ Spoljašnja čula moraju se okrenuti nečemu izvan sebe samih i izvan duše da bi dobila svoje predmete.⁴⁹

⁴³ „Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam active quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu”, *De ver.*, 26, 1, ad 13.

⁴⁴ ST I, 77, 3.

⁴⁵ ST I, 78, 2. Za detalje Tominog razumevanja vegetativne duše vidi Pickavé, 2021.

⁴⁶ ST I, 77, 3.

⁴⁷ Da su sva čula pasivna govori u *De ver.*, 16, 1, ad 13, ali i u *In II De an.*, 10, 1.

⁴⁸ *In II De an.*, 13; vidi i Passnau, 2002: 267–268.

⁴⁹ „Stoga osnovu broja i podjele izvanskih osjetila trebamo pronaći u onome što u vlastitom smislu i po biti pripada osjetilu. To znači da je osjetilo jedna trpna

Unutrašnja čula pasivna su u smislu da moraju primiti čulne likove od spoljašnjih čula, ali na njih ne deluju direktno spoljašnji čulni predmeti. Osim toga, unutrašnja čula, imaginacija, mislilačka moć i pamćenje, proizvode nešto bez nužne aktivnosti spoljašnjih čula.

Aktivnost pasivne moći Toma naziva operacijom (*operatio*); ona počinje i okončava se unutar subjekta radnje⁵⁰ usavršavajući ga i to je na delu kod opažanja. Pri opažanju predmeta čulna moć ne uzrokuje nikakvu promenu izvan sebe, te utoliko njen aktivnost nije aktivnost u strogom smislu reči. Takođe, pri operaciji predmet se nalazi u onome čija je to operacija,⁵¹ tj. subjekat je sjedinjen s predmetom operacije.⁵² Drugačije rečeno, opažanje nije tranzitivna radnja, pošto takva delatnost podrazumeva delatnikovo uzrokovanje promene u primatelju promene.⁵³ Primer tranzitivne radnje jeste zagrevanje: delatnik koji zagreva drugo telo aktivan je u strogom smislu, kao što je hladnije telo pasivno u strogom smislu. Aktivnost opažanja ostaje, međutim u samoj moći. Zato što *znati* znači posedovati formu u određenom modusu bivstvovanja i zato što to posedovanje počinje i završava se u onom ko spoznaje *usavršavajući ga*, za spoznaju se kaže da je neprelazna operacija, potpuno immanentna samom ljudskom biću. U ovom smislu, *opažati*, *razumevatij* i *hteti* jesu operacije immanentne subjektu, pri kojima on naprsto postaje savršeniji prelazeći iz stanja potencijalnosti u stanje aktualnosti.⁵⁴

moć, koja postoji zato da bi je promijenio izvanski osjetilni predmet. Dakle, izvanski predmet, kao uzrok promjene osjetila, u vlastitom je smislu ono što osjetilo zapraša, pa se prema njegovim različitostima razlikuju i osjetilne moći (*Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur*), ST I, 78, 3 (1990: 102).

⁵⁰ Za pojam operacije kod Tome vidi Nugent, 1963.

⁵¹ ST I, 14, 2.

⁵² ST I, 56, 1.

⁵³ „Dve su vrste radnji. Jedna proističe od delatnika i ide izvan njega do spoljašnje stvari koju menja. Primer te vrste jeste osvetljavanje koje se odgovarajuće može nazvati radnjom. Druga vrsta radnje ne ide ka spoljašnjoj stvari već ostaje u samom delatniku kao njegovo savršenstvo strogog govoreći i to se zove operacija (*Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio*”, De ver., 8, 6.

⁵⁴ ST I, 54, 2.

Kada je reč o opažanju, operacija ne počinje dok na konkretni čulni organ ne deluje konkretni čulni predmet. Pošto je jedna te ista forma u čulnom organu koja dovodi do toga da čulni predmet bude aktualno opažen, a čulo da aktualno opaža, Toma kaže da „opazivo u aktu jeste čulo u aktu”.⁵⁵

Čulnost razumeva kao moć sposobnu da primi neku formu koja aktivira ili „usavršava” organe, čime čula izvršavaju sebi svojstvenu operaciju, opažaju sebi svojstvene predmete. Ta operacija sastoji se u uformljuvanju samog organa čula formom neke telesne stvari. Kada se to desi, subjekt čulnosti iz potencije za spoznaju biva preveden u stanje aktualne spoznaje. Forma koja postoji u spoznaji, dakle, jeste princip aktivacije čulnih (ili intelektualnih) spoznajnih operacija. Zato je forma ono što određuje spoznaju: kada je forma beline forma organa čula vida, čulo vida aktualno opaža da je nešto belo i kada forma čovek postoji u razumu razum aktualno poima što to znači biti čovek.⁵⁶

Treba još skrenuti pažnju na to da aktivnost i pasivnost ne ukazuju kao takve na metafizičku uzvišenost konkretnе moći duše. Ako se aktivnost i pasivnost odnose na isti subjekat kao u slučaju razuma koji ima i aktivan deo (aktivni razum) i pasivan deo (primalački razum), sigurno je da je aktivan deo na višem stupnju od pasivnog. Ako se pasivnost i aktivnost pak ne odnose na istu stvar, aktivna moć nije nužnim načinom viša od pasivne. U tom smislu, može se kazati da je aktivnost vegetativne duše nesavršena. Otud, Toma kaže da čak iako je aktivna, vegetativna duša manje je plemenita od čulne duše koja je pasivna zato što mora primati forme spoljašnjih stvari da bi operisala.⁵⁷ Na isti je način primalački razum plemenitiji od čulne i vegetativne duše.

⁵⁵ „[S]ensibile in actu est sensus in actu”, ST I, 14, 2.

⁵⁶ „[I] spoznajna moć spoznaje u zbiljnosti s pomoću nekog spoznajnog lika (*potentia cognoscitiva sit actu cognoscens per speciem aliquam*)”, SCG II, 98 (1993: 855; umesto *slika* stavljeno je *lik*).

⁵⁷ „Onaj koji djeluje, odličniji je od onoga koji prima kad se djelovanje i trpnja odnose na isti predmet, ali nije to uvijek kad se odnose na različite predmete. A um je trpna moć koja obuhvaća biće u njegovoj sveobuhvatnosti. Vegetativno pak počelo djelatno je u odnosu na jedno pojedinačno biće, to jeste na tijelo s kojim je [um] sjedinjen. Stoga nema zapreke da trpno počelo takve vrste bude odličnije od takvog djelatnog počela (*Ad tertium dicendum quod agens est nobilius paciente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetati-*

Forma i nematerijalnost spoznaje

Razmatranje načelnih postavki čulnosti i opažanja kod Tome nastavljamo tumačenjem njegovog učenja da je materija prepreka za spoznaju i da sva spoznaja kao takva, čulna i razumska, podrazumeva nematerijalnost.⁵⁸ Materija je za Tomu princip individuacije u materijalnim stvarima.⁵⁹ Za dva ljudska bića, Platona i Sokrata, kaže se da su različite pojedinačnosti zato što se brojčano razlikuju jedan od drugog po svojoj materiji. Platonova ljudskost individuirana je i brojčano je različita od Sokratove ljudskosti tako što je ljudska priroda upojedinačena u jednoj, baš ovoj „porciji” materije (*materia signata quantitate*) u Sokratu, a u drugoj, baš onoj u Platonu. Kako Toma kaže, ljudskost je „određena” ili „kontrahovana” jednim materijalnim uslovima u Platonu i nekim drugačijim materijalnim uslovima u Sokratu: „Materija je formom na neki način učinjena konačnom, a forma materijom. Materija je načinjena konačnom pomoću forme utoliko što je pre nego što primi formu u potenciji za mnoge forme. No, pošto je primila jednu formu, ona je njome ograničena. Isto tako, forma je načinjena konačnom pomoću materije utoliko što forma posmatrana kao takva jeste zajednička za mnoštvo; no, kada je primljena u materiji forma je određena na ovu pojedinačnu stvar”.⁶⁰ Kao što je blok mermera potencijalno jedan kip tako je i materija potencijalno pas, čovek ili beogradski Pobednik. Kada ga umetnik koristi da iskleše kip, mermer poprima određenu formu pomoću koje je to parče mermera napravljeno „konačnim”, tj. određeno je s obzirom na dotičnu formu. Njegova konačnost i granica jeste to da je kip Platona, na primer.

vum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo”, ST I, 79, 2 (1990: 120; prevod nezнатно изменjen).

⁵⁸ „No svaka je spoznajna sila, kao takva, nestvarna (*Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis*)”, SCG II, 62 (1993: 635).

⁵⁹ Za materiju kao princip individuacije kod Tome vidi DEE 2 (1995: 280–281); SCG I, 65 (1993: 253); vidi i Milidrag, 2019a: 81–84.

⁶⁰ „Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei”, ST I, 7, 1.

Na osnovu određujuće i ograničavajuće prirode forme Toma izvlači važan zaključak u vezi sa spoznajom. Pošto do ograničavanja forme dolazi zahvaljujući materiji, spoznaja koja uključuje „posmatranje forme po sebi” kao „zajedničkog u mnoštvu” ne može uključivati materiju. Ukoliko bi spoznajna forma organizovala materiju na isti način na koji je organizuju spoljašnje forme, spoznaja bi bila ograničena na neke materijalne stvari, a spoznajna forma ne bi bila „zajednička”. Toma drži da je tako nešto belodano lažno: u spoznaji jedna forma, na primer forma ljudskosti, zajednička je za više pojedinačnosti s tom formom, za Platona i Sokrata i Aristotela. Toma zato govori o „većoj amplitudi i ekstenziji (*maiorem amplitudinem et extensionem*)”⁶¹ spoznajnih formi u poređenju s formama stvari u svetu, pošto su ove druge kontrahovane na pojedinačnosti. To je rezultat slobode od određujućih i ograničavajućih uslova materije.

Sloboda od materije, tj. nematerijalnost temeljna je za spoznaju. Nematerijalnost je za Tomu ključna za razlikovanje bića koja mogu spoznavati i onih koja to ne mogu: „Bića koja spoznaju razlikuju se od onih koja ne spoznaju po tome što ova druga poseduju samo vlastitu formu, dok biće koje spoznaje po prirodi u stanju je posedovati i formu druge stvari, jer spoznajni lik je u onom ko spoznaje. Jasno je da je priroda onog što ne može spoznavati kontrahovanija i ograničenija, a da priroda bića koja spoznaju ima veću amplitudu i ekstenziju. Zato kaže u spisu *O duši* III da ‘je duša na neki način sve postojeće’. Do kontrahovanja forme dolazi pomoću materije... Prema tome, jasno je da je nematerijalnost stvari razlog zašto ona spoznaje i da je modus spoznавanja u saglasnosti s modusom nematerijalnosti”.⁶²

⁶¹ ST I, 14, 1. Up. SCG II, 50: „Forme čulnih stvari imaju savršenije bivstvovanje u umu negoli u osjetnoj stvarnosti, budući da su jednostavnije i protežu se na više stvari (*Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes*)” (1993: 559; umesto *lik* stavljeno je *forma*).

⁶² „Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscientibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscientium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de an., quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. ... Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis”, ST I, 14, 1.

Dva su momenta važna u ovom citatu, naime pomenuta „veća amplituda i ekstenzija” spoznajne forme i sposobnost bića koje spoznaje da poseduje i „vlastitu” i „formu neke druge stvari”. Oba ta aspekta spoznaje podrazumevaju nematerijalnost. Veća amplituda i ekstenzija mogu se videti na osnovu činjenice da vrsta čovek nije kontrahovana ni na jedno pojedinačno ljudsko biće, već da je zajednička za mnoge ljudе, te da, kao takva, nije povezana s materijom na isti način na koji je to ekstramentalna forma čoveka koja je uvek samo forma *ovog* čoveka.⁶³ Zato Toma kaže da spoznate materijalne stvari ne postoje u spoznavatelju na materijalan već na nematerijalan način.⁶⁴

Temeljnost drugog momenta za Tominu teoriju spoznaje, sposobnosti spoznavatelja da uz svoju formu poseduje i druge forme, vidi se u tome što posedovanje drugih formi ne ugrožava spoznavateljevu vlastitu formu. Ako parče mermera ima formu Sokrata, a potom mu se prida forma Platona, ova druga će „istisnuti” prvu: ako zadobije formu Platona mermer više neće imati formu Sokrata. Kod spoznaje na delu je nešto drugo: biće koje spoznaje može zadržati vlastitu formu i na određen način posedovati forme drugih stvari. U spoznavatelju te forme nisu međusobno isključive pošto postoji razlika u, kako Toma kaže, modusima njihovog primanja. Kada primi formu Platona, mermer to čini na isti materijalan način na koji poseduje i formu Sokrata; zato Platonova forma zamenjuje Sokratovu. No, u biću koje spoznaje forma materijalne stvari primljena je na način koji dopušta da postoji s „većom amplitudom i ekstenzijom” nego u materijalnim stvarima.

Kada govori o tome da su forme „primljene” u stvarima i u onom ko spoznaje, Toma govori o određenoj vrsti promene (*immutatio*):

A postoje dvije vrste promjene: jedna prirodna, a druga duhovna. Prirodna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima formu prema svom prirodnom bivstvovanju, onako kao što je ugrijani predmet primio toplinu. Duhovna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima oblik na duhovni način, kao što se događa s formom boje zjenice koja zbog toga primanja ne biva obojena. A

⁶³ Suština materijalne stvari uključuje neoznačenu materiju (*materia non signata*). Up. DEE 2.

⁶⁴ ST I, 84, 2.

za djelovanje osjetila traži se duhovna promjena, pre koje se intencija osjetilne forme nalazi u organu osjetila.⁶⁵

Do prirodne promene dolazi kada subjekt prima formu u istom modusu bivstvovanja koji ona ima u delatniku, tj. kada primatelj ima istu materijalnu dispoziciju da primi formu kakvu ima i delatnik; do nje dolazi svaki put kad telo pomoću nekog kvaliteta koji sadrži uzrokuje promenu u drugom telu, na primer toplo telo greje hladno. U toj vrsti primanja „forma nije primljena bez materije“.⁶⁶ Onaj ko prima ne zadobija brojčano istu materiju koja je u delatniku, već prima formu koja je uformila materiju na isti način kao što je uformljena delatnikova.

Drugi način na koji primatelj prima formu jeste kada „materijalna dispozicija primaoca nije slična materijalnoj dispoziciji delatnika“ i to se dešava u procesu spoznaje. *Immutatio* kao promena nije *alteratio* u strogom smislu, pošto mu nedostaje istiskivanje neke druge forme. Da bi se razumelo kako čula primaju formu bez grubljenja vlastite mora se držati na umu da su sama čula složevine materije i forme. Telesni čulni organi aktualizovani su moćima na način koji je analogan načinu na koji je telo kao celina uformljeno dušom. Opažanje je radnja te složevine⁶⁷ s duhovnom promenom u čulnoj moći koja je povezana s materijalnom promenom u čulnim organima kao forma prema svojoj materijalnoj dispoziciji.⁶⁸

⁶⁵ „Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensitibilis fiat in organo sensus“, ST I, 78, 3 (1990: 102). Vratitićemo se na pojam intencije.

⁶⁶ „[N]on recipitur forma sine materia“, In II De an., 24, 2.

⁶⁷ „No, Aristotel je pošao srednjim putem [između Demokrita i Platona]. S Platonom je, naime, tvrdio da se um razlikuje od osjetila. Ali je smatrao da osjetilo nema vlastitoga djelovanja bez povezanosti s tijelom, tako da osjećanje nije samo čin duše nego spoja. Isto je naučavao svim djelatnostima osjetilnoga dijela [duše] (Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis)“, ST I, 84, 6 (2005a: 418).

⁶⁸ Operacija čulnog dela duše „se izražava, doduše, preko nekog materijalnog organa, ali ne i preko neke tjelesne kakvoće. Takvo je djelovanje ‘osjetilne

Toma drži da bi nastao jedan ozbiljan problem ukoliko bi forme u spoznaji bile primljene na materijalan način na koji ih imaju materijalne stvari. Ako je spoznaja rezultat toga što forme organizuju i određuju materiju na određen način ne bi bilo razloga zašto bilo koja ekstralmentalna stvar ne bi bila spoznajna forma. Drugim rečima, pošto bi i forma i ekstralmentalna stvar postojale pomoću nekog formalnog određivanja materije ne bi bilo razlike između vrste čovek i Sokrata. Sledstveno, i s ovog razloga Toma odbacuje gledišta da forme u spoznaji postoje na isti način na koji postoje u sa-mim spoznatim stvarima.⁶⁹

Kada je reč o tome da forma može postojati na različite načine Toma drži da čulne stvari u svetu nude očite primere različitih modusa bivstvovanja (*modus essendi*) iste forme. Belina, na primer, postoji intenzivnije u soli nego u snegu. Takođe, u nekim stvarima belina postoji praćena slatkoćom, a u drugim hladnoćom. To su Tomini primeri iz svakodnevnog života za različite moduse bivstvovanja forme.⁷⁰ On pravi poređenje između tih primera i

duše'. Naime, premda se toplo i hladno, vlažno i suho, kao i druge slične tjelesne kakvoće zahtijevaju da bi osjetilo moglo djelovati, one ipak nisu uvjet da bi se djelovanje osjetilne duše moglo odvijati posredstvom snage takvih kakvoća, ali su one neophodne za potrebnu dispoziciju organa (*Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi*)", ST I, 78, 1 (1990: 96; umesto *raspoloženje* stavljeno je *dispozicija*).

⁶⁹ „Stari su filozofi tvrdili da duša po svojoj biti spoznaje tijela. U njih, naime, općenito bijaše uvriježeno mišljenje da se 'slično spoznaje sličnim'. A smatrali su da je forma spoznatoga predmeta nazočna u spoznavatelju na isti način kao što je u spoznaji stvari. ... Ali to mišljenje nije razložno. ... [K]ada bi bilo potrebno da spoznata stvar postoji u spoznavatelju na materijalan način, ne bi bilo nikakva razloga zašto bi stvari koje postoje materijalno izvan duše bile lišene spoznaje. Na primjer, ako duša vatrom spoznaje vatrnu, tada bi također vatru koja je izvan duše trebala spoznavati vatrnu (*Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. ... Sed haec opinio improbatur. ... Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret*)", ST I, 84, 2 (2005a: 410; umesto *oblikovnica* stavljeno je *forma*).

⁷⁰ ST I, 84, 1.

spoznaće da bi pokazao da su različiti modusi formi u spoznaji nalik tim svakodnevnim primerima: „[O]sjetilna je forma na jedan način nazočna u stvari koja je izvan duše, a na drugi način u osjetilu koje prima forme osjetilnih predmeta bez tvari, na primjer boju zlata bez zlata”.⁷¹ Forma koja bivstvuje u materijalnoj stvari bivstvuje drugačijim intenzitetom od forme koja je u spoznaji. Nadalje, prema analogiji sa slatkoćom, forma koja bivstvuje ekstralmentalno može biti praćena drugim formama koje je ne prate u spoznaji. Drugačiji intenzitet i drugačije propratne forme pripadaju tim formama kada bivstvuju „bez materije”, u čulnoj spoznaji.

Aristotel i Toma ponavljaju da su čula subjekti koji „primaju formu bez materije”,⁷² ali šta to tačno znači? Bez bilo kakve materije? Kako se forma može nalaziti u čulnoj moći koja je akt *telesnog organa*?⁷³

Objašnjenje se nalazi u slavnoj ilustraciji koja dolazi iz Aristotelovog spisa *O duši* i Tominog komentara tog dela. Analogija koju Aristotel izlaže, a Toma prihvata, jeste da čulo prima forme na način na koji parče voska prima utiskivanje prstena: „Općenito o svakom osjetu treba uzeti da je osjetilno opažanje sposobno za primanje osjetilnih formi bez materije kao što vosak prima otisak (znak) prstena bez željeza i zlata. On uzima zlatni ili željezni otisak, ali ne ukoliko je to zlato ili željezo”.⁷⁴ Tomin komentar: „Prvo, potom, kaže da se za sva čula bez izuzetka kao opšte mora držati istinitim da primaju likove bez materije, kao što vosak prima otisak prstena bez gvođa ili zlata”.⁷⁵ Čulo prima samo forme, asimiluje ih i poistovećuje se sa svojim čulnim predmetom isključivo u skladu s formalnim aspektom predmeta: „Jer čulo je načinjeno nalik čulnom predmetu s obzirom na formu, ne s obzirom na materijalnu dispoziciju”.⁷⁶

⁷¹ „Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro”, isto.

⁷² *In II De an.*, 24, 2.

⁷³ ST I, 78, 4.

⁷⁴ *O duši*, 424a (Aristotel, 1987: 62).

⁷⁵ „Dicit ergo primo quod hoc oportet accipere, universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro”, *In II De an.*, 24, 1.

⁷⁶ „Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae”, *In II De an.*, 24, 4. Za fiziku čulnih likova vidi Wallace, 1965: 14–25 i Schneider, 1962.

U narednom odlomku Akvinac govori o onom ko prima formu kao o trpitelju i o izvornoj prirodi kao delatniku: „Ponekad je forma primljena u primaocu prema modusu bivstvovanja koji je različit od onog koji ima u delatniku. To je zato što primateљeva materijalna dispozicija da primi formu nije slična dispoziciji delatnika. Tada primateљ prima formu ‘bez materije’ utoliko što je on postao nalik na delatnika s obzirom na formu delatnika, a ne s obzirom na njegovu materiju. Na taj način, čulo prima forme bez materije, zato što forma u čulu ima modus bivstvovanja različit od bivstvovanja koje ima u čulnoj stvari. U njoj ima prirodno bivstvovanje, a u čulu ima intencionalno ili duhovno bivstvovanje. ... Jer vosak prima sličnost zlatnog pečata s obzirom na sliku, ali ne s obzirom na dispoziciju pečata da bude zlatan. ... Jer čulo je postalo nalik čulnom predmetu s obzirom na formu, ne s obzirom na materiju”.⁷⁷ Stvar je manje-više jasna, ali još uvek nema odgovora na pitanje u kojem je smislu to „duhovna” promena? Odgovor na to pitanje mora pričekati kraj razmatranja spoljašnjih čula.

Sada je važno da kada su čula u pitanju pod izrazom „bez materije” Toma misli da forma materijalne stvari u čulu bivstvuje *primljena u materiju čulnih organa*.⁷⁸ Ovo je primer Akvinčevog temeljnog metafizičkog i spoznajnog stava da ono što je primljeno primljeno je u skladu s modusom ili „dispozicijom” primaoca: „Čulo je moć u čulnom organu ... Sve je primljeno u drugom prema modusu

⁷⁷ „Quandoque vero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipientum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in paciente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. ... Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. ... Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae”, *In II De an.*, 24, 3–4.

⁷⁸ „[Č]ulo je moć telesnog organa ... Nužno je, dakle, da čulo materijalno i telesno primi sličnost stvari koju opaža (*Sciendum est igitur circa primum, quod sensus est virtus in organo corporali* ... *Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur*”, *In II De an.*, 12, 5. Takođe: „Aktualno pojmljen lik forma je razuma, kao što je aktualno vidljiv lik forma čula vida ili samog oka (*Sic species intellectus in actu est forma intellectus possibilis, sic sunt species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi*)”, SCG II, 59 (1993: 605; prevod izmenjen). Za to vidi Stump, 2003: 253.

[primaoca] ... Tako da čulo prima telesnu i materijalnu sličnost stvari koja je opažena".⁷⁹ Ako bi čulna forma bila asimilovana u čulnom organu s obzirom na materiju, materijalna stvar počela bi postojati u materijalnom modusu u čulnom organu.⁸⁰ Toma nasuprot tome kaže da forma predmeta počinje da postoji u materiji čulnog organa s obzirom na formu, a ne materiju predmeta, baš kao što utisnuti oblik prstena počinje da postoji u vosku.⁸¹ Telo koje prima toplotu kroz prirodnu promenu jeste materijalni subjekat te forme i zato zadobija toplotu kao vlastitu formu. Osim na prvi način, čulo dodira prima toplotu i kao formu nečeg drugog. To je zato što je čulna forma primljena čulnom moći; u čulu forma nije primljena materijalnom potencijom čula, već formom čulnog organa, njegovom konkretnom moći koja je u stanju da prima druge forme. Pošto je formalni a ne materijalni princip, čulna moć ne individuirala formu toplotne koju prima. Forma toplotne kao primljena čulom dodira ne konstituiše drugu pojedinačnost, jer ta moć nije materijalan princip i zato toplota ne pripada čulnoj moći kao što pripada materijalnom nosiocu.

* * *

Pošto forma u čulu uživa modus nematerijalnosti koji je različit od nematerijalnosti forme u razumu, Toma uvodi razliku između modusa bivstvovanja koji su manje i više vezani za materiju.

Razlikovanje između prirodnog i duhovnog bivstvovanja forme služi i za razlikovanje između forme koja postoji u materijalnoj stvari i one koja postoji u razumu. Ne samo u čulima, već i u razumu forme postoje prema modusu primaoca. Razumska spoznaja

⁷⁹ „[S]ensus est virtus in organo corporali ... Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. ... Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur”, *In II De an.*, 12, 5; vidi i ST I, 84, 1.

⁸⁰ Za pojam *assimilatio* u spoznajnom kontekstu u srednjem veku i kod Tome vidi Silva, Yrjönsuuri, 2019.

⁸¹ To da čula primaju forme bez materije, „čini se da je zajedničko za svako pasivno primanje; sve što je pasivno prima formu od delatnika. Delatnik deluje pomoću svoje forme, a ne svoje materije. Otud, svaki primalac prima formu bez materije (*Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia*)”, *In II De an.*, 24, 1.

zahteva drugačiji modus bivstvovanja od bivstvovanja u čulima, naime nematerijalno i nepromenljivo bivstvovanje: „Isto tako, i um prima likove tijela koji su materijalni i promjenljivi na svoj način, nematerijalno i nepromjenjivo. Naime, primljeno je nazočno u primatelju na primateljev način. Stoga treba kazati da duša umom spoznaje tijela nematerijalnom, univerzalnom i nužnom spoznajom”.⁸² Zato Toma uvodi još jednu razliku, naime između forme koja postoji u čulu i forme koja postoji u razumu. Umesto razlike između duhovnog i prirodnog modusa bivstvovanja, sada govori o razlici u kategorijama nematerijalnosti⁸³: „Čulna sposobnost prima sličnost stvari koja je čulima opažena na telesan i materijalan način, dok razum prima sličnost pojmljene stvari na netelesan i nematerijalan način”.⁸⁴ Akvinac drži da se ovakva razlikovanja moraju uvesti da bi se objasnio širi obim primenjivosti formi koje su nađene u razumu od formi koje su u čulima. Iako čulo prima čulne likove „bez materije”, forma je primljena na „telesan i materijalan način”. Za Tomu, forma individualizirana materijom jeste forma „određena na sada i ovde”,⁸⁵ i zato

⁸² „Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria”, ST I, 84, 1 (2005a: 409; umesto *pralik i opće*, stavljeno je *lik i univerzalno*).

⁸³ „Zato Filozof u spisu *O duši* kaže da opazivo u aktu jeste čulo u aktu, a da inteligenibilno u aktu jeste razum u aktu. Jer razlog zašto nešto aktualno osećamo ili znamo jeste taj što su naš razum ili čulo aktualno uformljeni čulnim ili inteligenibilnim likovima (*Unde dicitur in libro de an., quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis*)”, ST I, 14, 2.

⁸⁴ „Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter”, In *ll De an.*, 12. 5. Kada razlikuje dva modusa bivstvovanja Toma koristi brojne izraze. Osim *esse spirituale* koristi i *esse intentionale* i *esse immateriale*. Osim *esse naturale*, koristi i *esse materiale*. Kada je reč o materijalnim telima i spoznaji njih, svih pet izraza jeste primenjivo. Postoji, međutim, razlika između *naturale–spirituale/intentionale* i *materiale–immateriale* i to se vidi na primeru toga kako jedan andeo spoznaje drugog. *Materiale–immateriale* primenjuje se samo kada forma koja postoji u materiji počinje da bivstvuje nematerijalno u spoznavatelju. Pošto andeli nisu materijalna bića, razlikovanje nije primenjivo na to kad jedan andeo zna drugog; za to vidi ST I, 56, 2, ad 3.

⁸⁵ „[O]mnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc”, ST I, 110, 1.

čulna forma bivstvuje s materijalnim uslovima „ovde” i „sada”.⁸⁶ U razumu pak spoznajne forme postoje bez ikakvih ograničavajućih materijalnih uslova. U spoznaji, forme drugih stvari mogu se posedovati na čulan način i tada se poseduje saznanje koje je u znatnoj meri partikularno (opaža se Sokrat) ili se forme drugih stvari mogu posedovati i na razumski način i tada se poseduje univerzalna spoznaja (razume se šta je čovek). Toma uči da za onog ko spoznaje posedovanje formi na ove različite načine jeste obrađivanje formi s različitim stupnjevima nematerijalnosti, tj. s različitim stupnjevima vezanosti za materijalne uslove.

Nepotpunu nematerijalnost forme koja postoji bez materije, ali „na telesan i materijalan način“ dominikanski učitelj naziva srednjim stupnjem nematerijalnosti: „Nematerijalno bivstvovanje o kojem je reč ima dva nivoa ili stupnja među nižim [živim bićima]. Jedan nivo je potpuna nematerijalnost, naime, inteligibilno bivstvovanje. Jer u razumu stvari imaju bivstvovanje bez materije i bez individualizujućih uslova materije, a takođe i bez telesnog organa. Čulno je bivstvovanje, međutim na pola puta između materijalnog i nematerijalnog bivstvovanja. Jer u čulima stvari imaju bivstvovanje bez materije, ali ne i bez individualizujućih uslova materije, niti bez telesnog organa. Jer opažanje se tiče pojedinačnosti, dok je razum o univerzalijama. I s obzirom na to dvostruko bivstvovanje Filozof kaže u trećoj knjizi svog spisa da je duša na neki način sve stvari“.⁸⁷

Tvrdeći da se forme razlikuju prema različitim stupnjevima nematerijalnosti Toma ne tvrdi da forma kao forma ima takve stupnjeve, već da forme mogu ispoljiti takve stupnjeve u meri u kojoj su povezane s materijom; ponovo: „[F]orma je načnjena konačnom pomoću materije, utoliko što forma posmatrana po sebi samoj jeste

⁸⁶ „No, osjetilo spoznaje bivstvovanje samo pod vidom: ovde i sada (*Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc*)“, ST I, 75, 6 (1990: 42; umesto *bitak* stavljeno je *bivstvovanje*).

⁸⁷ „Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali. Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, dicit philosophus in tertio huius, quod anima est quadammodo omnia“, *In II De an.*, 5, 6.

zajednička za mnoštvo". Forma je nematerijalna utoliko što je odvojena od materije same stvari čija je forma, ali je „materijalna“ utoliko što bivstvuje u drugoj vrsti materije, u materiji čulnog organa.

Similitudo, species, intentio

Na ranije citiranom mestu komentara Stagiraninovog spisa *O duši* Toma upotrebljava određen tehnički vokabular. On kaže da možemo različite moduse bivstvovanja imenovati prema modusu bivstvovanja forme. Tako, u telesnoj stvari forma ima prirodno bivstvovanje, a u čulu (i u medijumu) bivstvovanje forme je intencionalno ili duhovno. On često razlikuje nematerijalan način na koji je forma u čulu od materijalnog načina na koji je ona u materijalnom predmetu, govoreći da je u spoznavaocu lik (*species*) ili sličnost (*similitudo*) spoznate stvari, dok je u materijalnom predmetu forma. Nešto preciznije: primljena forma može se posmatrati kao *similitudo* materijalnog predmeta.⁸⁸ Forma materijalnog predmeta u čulu i sam materijalni predmet formalno su *slični* jer im je forma identična: nešto je *similitudo* nečeg ako s njim deli istu formu.⁸⁹ Takođe, *lik* se može razumeti kao forma stvari koja bivstvuje u duši i koja je nosilac sličnosti. Kada se gleda kamen, nije sam kamen u oku, već je to sličnost ili lik tog kamena, tj. njegova forma.⁹⁰

⁸⁸ „Sličnost jedne stvari drugoj može se razumeti na dva načina. Na jedan prema njihovom slaganju u prirodi i ta vrsta sličnosti nije tražena između onog što spoznaje i onog što se spoznaje. ... Na drugi način prema predstavljanju i ta vrsta sličnosti zahteva se između spoznаватеља i onog što spoznaje (*Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; ... Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitionem*”, *De ver.*, 2, 3, ad 9; up. ST I, 76, 2, ad 4; 88, 1. Osim što opisuje odnos jedne forme prema drugoj, Toma *similitudo* koristi i za opis same forme koja stoji u odnosu sličnosti i u tom smislu inteligibilne likove i univerzalije naziva sličnostima; za to vidi Cory, 2018: 421.

⁸⁹ „Ali spoznaja zahteva da sličnost spoznate stvari bude u onom ko spoznaje kao neka vrsta forme (*Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitude rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius*)”, ST I, 88, 1, ad 2.

⁹⁰ *De veritate*, 10, 8, in cont. 2. *Lik* i *sličnost* Toma koristi kao sinonime na sledećem mestu: „Stvari čiji se likovi nalaze u nosiocu spoznaje, bivaju poimane bez razmišljanja razuma; kao što vid ne ‘razmišlja’ da spozna kamen čija je sličnost u vidu (*Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in*

Lik i sličnost Toma jednako koristi za opisivanje načina na koji je čulna moć ujedinjena sa svojim predmetom i na koji je aktivirana čulnim predmetom.⁹¹ Sam *similitudo* nije predmet koji se opaža, već je ono čime je predmet spoznat, a spoznat je po svojoj formi.⁹² Tačno je da je i *similitudo forma*, ali *similitudo* je ta forma u čulnom organu i čulima se ne spoznaje forma-u-čulnom-organu već forma-u-svom-prirodnom-bivstovanju, dakle kao forma materijalne stvari. Isto kaže za likove: lik pomoću kojeg se nešto vidi uvek je različit od stvari koja je njime viđena.⁹³ Čovek ne opaža sličnost niti lik stvari već opaža samu stvar pomoću sličnosti ili lika.⁹⁴ Treba uočiti da kada raspravlja o spoznaji Toma ne koristi termin *imago*, već *similitudo*,⁹⁵ ukazujući na formalni identitet, jer „sličnost između dve stvari uzrokovana je slaganjem u formi”.⁹⁶

⁹¹ *visu est*”, SCG I, 57 (1993: 233; umesto *lik* stavljeno je *sličnost*).

⁹² Za zamenjivost upotrebe ovih termina, up. na primer, ST I, 56, 1 i 12, 2, takođe ST I, 14, 2; 87, 1, ad 3.

⁹³ „[N]o, ako razmatramo onog ko spoznaje onda je sličnost stvari ono čime je ona spoznata ili njenim principima (*ed illud quo cognoscitur ex parte cognoscendi, est rei similitudo, vel principiorum eius*)”, *De ver.*, 2, 3, ad 8.

⁹⁴ *De ver.*, 10, 9, s.c. 4; vidi i SCG II, 98 (1993: 863).

⁹⁵ „Ono naime što se shvaća nije u umu po sebi, nego po svojoj sličnosti. Jer nije u duši kamen, nego lik kama, kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši*. A ipak je ono što se shvaća kamen, a ne lik kama, osim po odrazu uma na sebe sama (*id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum*”, ST I, 76, 2, ad 4 (1990: 54; umesto vrsta stavljeno je *lik*). Rečeno važi i za inteligiibilne likove u razumu, up. SCG I, 53 (1993: 217–219).

⁹⁶ A tamo gde koristi *imago* istom ga vezuje za *similitudo*; up. SCG IV, 11 (1994: 783). *Imago* uvek ima referencu na uzrok (up. SCG IV, 11: 1994: 781); za značenje slike kod Tome vidi ST I, 35, 1; ad 1; 2, ad 3. „*Imago* je nužnim načinom *similitudo*, ali *similitudo* ne mora biti *imago*“ (Lisska, 2016: 291); za *imago* i *similitudo* kod Tome vidi Lisska, 2016: 289–297.

⁹⁷ „[S]imilitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma”, *De ver.*, 8, 8; up. i ST I, 4, 3. Da li je Toma reprezentacionalista ili je direktni realista tema je za posebnu studiju. Panaccio, 2001 i Pasnau, 1997 (pogl. 6–7) i 2008b tvrde da je Toma reprezentacionalista, što je glediše koje kritikuju O’Callaghan, 2002, Perler, 2000a i Lisska, 2016: pogl. 11, Macdonald, 2007. Ni Norman Krecman ne sumnja da je Akvinac direktni realista (Kretzman, 1993 i šira verzija Kretzman, 1992). Sigurno je da Toma priznaje postojanje raznolikih posrednika između ekstralmentalnih predmeta i spoznajnih akata kojima se ti predmeti zahvataju, *species in medio*, čulni i inteligiibilni likovi, fantazmi itd. No, on dosledno tvrdi da nijedan od njih ne treba razumeti kao ono što se spoznaje, već ono čime se spoznaju ekstralmentalni predmeti: „[S]vojstveni aktivni

Akvinčevu upotrebu navedenih termina mogli bismo sumirati na sledeći način. Iako je *forma* generalno korišćena za sve forme, taj se izraz svojstveno odnosi na formu koja je formalni uzrok i koja je konstitutivni element bića (*ens*), materijalnog ili nematerijalnog. U spoznajnoj sferi, *lik* je ta forma posmatrana kao uzrok spoznaje; on je, dakle, forma koja je konstitutivna za akt spoznaje i koja sadrži odnos sličnosti. Strogo govoreći, *similitudo* znači odnos formalnog identiteta između forme u spoznaji i forme kao forme materijalnog predmeta; *sličnost* Toma koristi sinonimno s *likom* kao formu koja uzrokuje spoznaju.

Treći izraz koji Toma koristi za opis forme u čulima i u razumu jeste *intentio*, intencija: „Intencija boje koja je u zenici ne čini je belom“.⁹⁷ Tim se pojmom ističe upravo aktiviranje (nekog) spoznajnog aspekta bivstovanja forme u čulu.⁹⁸ Forme nisu samo principi bivstovanja već su i principi okončanja promene, tj. one obeležavaju da ono što je u potenciji jeste u potenciji za bivstovanje, kao nešto ili na neki način. Ako ima duhovno bivstovanje u spoznавatelju, forma je primljena u subjekat tako da on u nekom smislu teži njoj ili ima okončanje svoje aktivnosti (*operatio*) u formi. Drugim rečima, na delu je jedna intencija prema formi; kraj, cilj ili intencija u duhovnom modusu forme jeste spoznaja.⁹⁹

Pojam intencije, ali sa *sasvim* drugačijim značenjem, biće ključan za razumevanje dva važna unutrašnja čula, mislilačke moći i pamćenja (*vis cogitativa*, *vis memorativa*), te čemo mu kasnije posvetiti mnogo više pažnje.

princip u spoljašnjem opažanju jeste stvar koja postoji izvan duše, a ne intencija koja postoji u imaginaciji ili razumu (*Unde, cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra; animam, et non intentio eius existens in imaginatione vel ratione*”), ST, suppl., 82, 3.

⁹⁷ „Intentio coloris, quae est in pupilla, non potest facere album”, ST II, 5, 6, ad 2; takođe „intentio formae sensibilis”, ST I, 78, 3 (1990: 102); isto ST I-II, 22, 2, ad 3.

⁹⁸ Za upotrebu *sličnosti* kao opisa *intencije* vidi ST I, 12, 2. Za upotrebu *species* vidi *De ver.*, 2, 3, ad 3.

⁹⁹ „*Intentio* je bila reč koju su latinski prevodioci Avicene odabrali da prevedu arapsku reč *ma’na*; ovde prisutan temeljan arapski glagol ‘*ana* oni su preveli *velle dicere* (up. francuski *vouloir dire*), tj. značiti ili nameravati da se kaže. Otud, *intentio* je najbolje prevoditi rečima *značenje* ili *pojam*. U našem kontekstu čulnog predmeta i čula, on znači poruku poslatu od čulnog predmeta čulu. Pogrešno je stavljati naglasak na pojam tendencije u etimologiji *intentia*”, Dewan, 1980: 293.

Svaka spoznajna forma, tj. i čulni i inteligibilni lik odlikuju se dvema karakteristikama: prvo, primalac ne postaje ono što forma u telesnom svetu čini da on jeste i, drugo, spoznajna forma nije u stanju da proizvede nikakvu posledicu na prirodne stvari izvan duše¹⁰⁰ i zato je njen modus bivstvovanja u spoznaji „slab“ modus bivstvovanja. Toma ide čak toliko daleko da kaže da forma koja intencionalno bivstvuje u spoznaji „non habent vere esse“.¹⁰¹

Osim u materijalnom predmetu i u čulima, spoznajna forma bivstvuje i u medijumu između predmeta i čula. Materijalne stvari emituju likove u medijum, na primer vodu ili vazduh i *species in medio* jeste instrument prenosa forme kroz medijum između predmeta i onog ko spoznaje taj predmet. Medijum pritom iz stanja potencije za posedovanje nekog lika prelazi u stanje aktualnog posedovanja.¹⁰² Time je na neki način predmet doveden u čulni kontakt sa spoznavateljem. Kada dođe u kontakt s likom u medijumu, organ čula počinje da aktualno poseduje dotični čulni lik, što će reći da opaža, a sam lik više nije *species in medio*¹⁰³ već je *species sensibilis*; naravno, prepostavka potrebe za likovima u medijumu jeste aristotelovska, da je nemoguće delovanje na daljinu, te, otud, nije moguća spoznaja onog što je udaljeno od spoznavatelja.

Za bivstvovanje forme u medijumu Toma takođe najčešće koristi izraz *esse intentionale* i taj modus bivstvovanja forme još je

¹⁰⁰ „Intencije ne uzrokuju prirodne promene (*Intentiones autem non causant transmutationes naturales*)“, ST I, 67, 3.

¹⁰¹ In I Sent., 8, 5, 2, ad 4. Takođe: „Akti su u primaocima prema njihovom vlastitom modusu i otud je boja uistinu u obojenim telima kao jedan potpun kvalitet u svom prirodnom bivstvovanju. U medijumu, međutim, ona je nepotpun kvalitet prema određenom *esse intentionale* (*Actus enim sunt in susceptiis secundum modum ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale*)“, In De sensu, 5, 4; up. In II De an., 20, 3. Kasniji bi sholastičari kazali da forma u spoznaji ima esse objectivum ili esse diminutum. Za taj pojam vidi npr. Maurer, 1950; za potčetno određenje pojma esse objectivum kod Dunsa Skota i V. Alnvika (Duns Scotus, William Alnwick) vidi Tweedale, 2007: 73–78.

¹⁰² „Druga radnja tela nije usmerena na preobražaj materije, već na prenošenje određene sličnosti njegove forme medijumu što se može uporediti s duhovnom intencijom koju stvari utiskuju u čula ili u razum (*Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusio-nem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spirituialis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu*)“, De pot., 5, 8.

¹⁰³ Za *species in medio* vidi Wilder, 1991; Pasnau, 1997: 11–19; O’Callaghan, 2016: 177–179.

„slabiji“ od njenog intencionalnog ili duhovnog bivstvovanja u čulima i razumu: „U medijumu“, boja „je nepotpuna prema određenom intencionalnom bivstvovanju. ... jer zbog svoje nesavršenosti taj modus bivstvovanja približava se modusu po kojem nešto bivstvuje u nečemu drugom u potenciji“.¹⁰⁴

* * *

Trostruka je uloga spoznajnih likova i analogna je ulozi prirodnih formi. Kao formalni uzroci, forme su mehanizam aktualizacije potencije. Na primer, prirodne forme temelj su za prenos topote s jednog tela na drugo. Analogno tome, likovi su temelj za prenos spoznajnog sadržaja onom ko spoznaje. Nadalje, kao i prirodne forme, čulni i inteligibilni likovi specifikuju i određuju svog nosioca, čulo ili primalački razum, tako da on poprima formalnu sličnost (*similitudo*) ekstralmentalne stvari. Kao *similitudo*, lik određuje spoznaju da bude spoznaja o nekoj pojedinačnoj stvari, što je njihov ključni aspekt, jer obezbeđuje da opažanje i razumska spoznaja budu istiniti. Utoliko što je ista forma prisutna i u materiji čulne stvari (*esse naturale*) i bez te materije u organu čula (*esse spirituale*) obezbeđena je objektivnost i direktnost samog opažanja.

¹⁰⁴ „[...]n medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale. ... quia iste modus essendi propter suam imperfectionem appropinquit ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia“, *In De sensu*, 5, 4. Vidi i SCG II 50 (1993: 559): forma boje savršeno postoji u materiji, a u vazduhu bivstvuje na nesavršen način. Za to vidi Brock, 2013: 113–116.

II. ČULNA SPOZNAJA

Pojam čulnog predmeta

Kako tačno predmeti ljudskih moći te moći čine poznatim? Toma ukazuje na već pomenuto, da su moći poznate preko svojih radnji: „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”.¹⁰⁵ Tomin argument zasniva se na činjenici da su moći predodređene da deluju. Pošto je uloga moći da onog ko je poseduje učini sposobnim da deluje, Akvinac uzima kao očevidno da radnje otkrivaju svoje odgovaraće moći. U poretku misli predmet prethodi aktu koji, nadalje, prethodi moći. Pošto ono što je prethodno u pojmu može odrediti ono što je potonje, može se reći da je priroda moći spoznata njenim aktom čija je priroda nadalje spoznata njegovim predmetom. No, prateći i dalje Aristotela, svetac primećuje da takve radnje primaju vrsno određenje od svojih predmeta i da su umnožene prema raznolikosti predmeta. Sledstveno, da bi se potpuno razumela radnja neke moći mora se razumeti predmet te radnje.

Na svakom mestu na kojem razmatra Aristotelovu tvrdnju da su moći spoznate po svojim radnjama i predmetima¹⁰⁶ Toma ukazuje da se mora sprečiti pogrešno razumevanje. Ono što je akcidentalno za predmet ne doprinosi određenju akata ili moći. Predmet *kao* predmet moći ili formalni aspekt predmeta neke moći jeste ono na osnovu čega se razumeva radnja ili moć. Pišući

¹⁰⁵ „Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti”, ST I, 77, 3 (1990: 81).

¹⁰⁶ ST I, 77, 3; In II De an., 6, 13.

o moćima on kaže da „u moći duše ne unosi različitost kakvagod različitost predmeta, nego samo različitost onih predmeta prema kojima je moć po sebi usmjerena”.¹⁰⁷ Drugim rečima, predmeti dele i specifikuju moći upravo kao predmeti tih moći, ne pomiču neke svoje akcidentalne osobine već samo pomoći onog što je suštastveno za sam predmet te moći kao takav. Na primer, čulo vida povezano je s predmetima utoliko ukoliko su obojeni; ti predmeti mogu izazvati i bol u oku, ali to je za oko akcidentalno, jer vid nije čulo kojim se opaža bol već boja. Ono što je suštastveno pri aktu gledanja nije neka vrsta životinje, neka temperatura, niti oblik već to da je reč o nečem obojenom. Taj suštastveni aspekt kojim predmet kao predmet specifikuje određenu moć ili akt Toma naziva formalnim aspektom. Sam pak predmet s obzirom na taj aspekt jeste formalni predmet date moći. On je formalan zato što neki njegov dati aspekt, neka njegova akcidentalna forma aktualizuje datu čulnu moć: „Ono formalno u predmetu jeste ono prema čemu se predmet odnosi kao potencija ili kao dispozicija; no, materija je ono u čemu ono što je formalno ima temelj. Otud, ako govorimo o predmetu moći vida, njen formalni predmet jeste boja ili nešto od te vrste, jer stvar je vidljiva utoliko što je obojena. Materijalni predmet pak jeste telo kojem boja pripada”.¹⁰⁸

Čulne moći razlikuju se međusobno po tome što obuhvataju različite aspekte stvari koji su njihovi predmeti: „Stoga osnovu broja i podjele izvanskih osjetila trebamo pronaći u onome što u svojstvenom smislu i po biti pripada osjetilu. To znači da je osjetilo jedna trpna moć, koja postoji zato da bi je promijenio izvanski osjetilni predmet. Dakle, izvanski predmet, kao uzrok promjene osjetila, u svojstvenom je smislu ono što osjetilo

¹⁰⁷ „Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animalium; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit”, ST I, 77, 3 (1990: 82).

¹⁰⁸ „Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visible est; sed materiale in obiecto est corpus cui accedit color”, *De virt.*, 2, 4. Na isti je način biće (*ens*) formalni predmet razuma (up. ST I, 5, 2 (2005a: 312); *De ver.*, 2, 3, ad 11; vidi i Milidrag, 2017; 2019: 13–43).

zapaža, pa se prema njegovim različitostima razlikuju i osjetilne moći".¹⁰⁹

Pod čulnim predmetom (*sensibilium*, mn. *sensibia*, Toma reč koristi kao imenicu) Akvinac, dakle, podrazumeva formalni aspekt materijalne stvari koji čulna moć zapaža i zahvata ili, drugim rečima, ka čemu je čulo primarno usmereno: „Predmet je čulni predmet utoliko što je u stanju da izvrši promenu u čulu”.¹¹⁰ Kada je predmet spoznat spoljašnjim čulima, na primer šolja kafe, čulni predmeti primljeni čulom vida jesu *bela boja* (šolje) i *okrugli oblik* (šolje) i *mrka boja* (afe) i čulom ukusa *ukus* (afe) i *slatkoća* i čulom dodira *toplota* i *vlažnost*.

Važno je uočiti da je za Tomu nešto čulni predmet *isključivo* ako je predmet spoznaje. Kvaliteti materijalnog tela mogu postati čulni predmeti samo pod uslovom da se nalaze u aktualnoj uniji sa spoznajnom moći. Utoliko, nema smisla ispitivati čulni predmet odvojeno od spoznajnog akta.

Sam izraz *čulni predmet* ima više značenja. Na opštem nivou, kada je reč o spoljašnjim čulima, *čulni predmet* odnosi se na čulnu formu materijalnog tela u spoznajnom jedinstvu s doticnom čulnom moći; čula uopšte ne opažaju materijalne predmete već isključivo njihove akcidencije, pošto sami čulni predmeti jesu akcidencije materijalnih stvari, boja, zvuk, miris.¹¹¹

Toma razlikuje tri smisla izraza „čulni predmet” i u tome sledi Aristotela koji piše: „Što se osjetilima može opažati uzima se u tri značenja. Za dva kažemo da ih osjećamo po sebi a jedno po akcidenciji. Od dva jedno je vlastito svakog osjetila, a drugo je zajedničko svima. Nazivam vlastitim ono koje se ne može opažati drugim osjetilom i oko kojega ne može biti prevare, kao npr. za vid boja, za sluh zvuk, za okus sladak sok. Opip pak ima više različitosti. No svako osjetilo odlučuje o tome i ne vara se u odnosu na boju niti zvuk ni što je ono bojadisano i gdje je ili kakav

¹⁰⁹ „Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quae-dam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur”, ST 1, 78, 3 (1990: 102).

¹¹⁰ „Obiectum autem sensibile est, prout est immutativum sensus”, In III De an., 1, 20. Za to vidi Stump, 2003: 247.

¹¹¹ Up. ST I, 79, 3, ad 1; In II De an., 12, 3.

je zvuk i gdje je. Takve se stvari smatraju vlastitima svakog osjetila, a zajedničko je kretanje, mirovanje, broj, oblik, veličina, jer takve stvari nisu vlastite nijednom osjetilu, nego su zajedničke svima. Kretanje naime može se opažati i opipom i vidom. Govori se opažajno o akcidenciji u slučaju npr. ako bi bio bijel sin Dijarova. Po akcidenciji se naime ovaj opaža, jer je opažanje ovog po akcidenciji spojeno s bijelinom. Zato ništa ne trpi od opažajnoga ukoliko je takav. A od po sebi opažajnoga opažajno je u pravom smislu vlastito i u odnosu prema tome je po prirodi bit svakog osjetila".¹¹²

„Čulni predmet“ ima tri značenja: 1) neki su predmeti direktno opazivi i oni mogu biti 1a) *svojstveni predmeti* spoljašnjih čula i 1b) *zajednički predmeti* spoljašnjih čula i 2) neki su predmeti opaženi samo u konjunkciji s direktno opazivim predmetima čula i to su *akcidentalno čulni predmeti*. Sada će biti reči o svojstvenim i zajedničkim čulnim predmetima, pošto su oni relevantni za razmatranje spoljašnjih čula. Akcidentalno čulni predmeti ključni su za razumevanje dva unutrašnja čula, mislilačke moći i pamćenja, te će biti analizirani kasnije.

Primanje čulnih formi operacija je pet spoljašnjih čula i zajedničkog čula. Pod spoljašnjim čulima Toma misli na vid, sluh, dodir, miris i ukus i ona se razlikuju od unutrašnjih čula, zajedničkog čula, imaginacije ili fantazije, pamćenja i mislilačke moći. Spoljašnja čula, zajedničko čulo i mislilačka moć primaju različite aspekte čulnog predmeta, dok imaginacija i pamćenje te aspekte čuvaju.

Čulnost je za Tomu objašnjiva samo u kategorijama forme i onog što se sada vidi da je formalna uzročnost: u opažanju, iste čulne osobine ili forme koje postoje u stvarima primljene su u čulima, tj. uzročno uformljavaju čula aktivirajući ih time. Proces uključuje i delotvornu uzročnost, promenu u čulnom organu koja je uzrokovana prisutnošću čulne forme, ali se on zasigurno ne da svesti na delotvornu uzročnost (ako ništa drugo, o tome svedoči opažanje akcidentalno čulnih predmeta). Na osnovu rečenog, opažanje bi se moglo odrediti kao operacija organa u jedinstvu s čulnom moći, operacija koja je određena *similitudom* čulne stvari.

¹¹² *O Duši II*, 6, 418a 11–27 (Aristotel, 1987: 46–47).

Svojstveni čulni predmet

Svojstveni (ili formalni) predmet čula razumevan je kao onaj čulni predmet čija forma aktivira odgovarajuću čulnu moć: „Ono se pak u pravom smislu označuje kao predmet neke moći ili sposobnosti pod čijim se aspektom sve odnosi na moć ili sposobnost. Tako se čovjek i kamen odnose ukoliko su obojeni. Stoga je obojenost vlastiti predmet vida”.¹¹³

U navedenom citatu Toma govori o jedinstvenom *ratiu* koji je zajednički svim predmetima nekog čula.¹¹⁴ U ovom slučaju, *ratio* označava određeni tip čulnog kvaliteta, neku čulnu formu ukoliko je taj čulni kvalitet spoznat. Jedina razlika između čulnog kvaliteta i svojstvenog predmeta kao takvog jeste razlika u modusima njihovog bivstvovanja: kao forma, čulni kvalitet bivstvuje u prirodnom modusu u samoj materijalnoj stvari, a svojstveni predmet jeste ista forma koja bivstvuje u čulu u duhovnom modusu (dakle, istovremeno i kao forma organa tog čula). Kada je reč o čulnoj spoznaji očito postoji pet vrsta „aspekata” predmeta koji su zajednički svim svojim „upojedinjenjima” u konkretnim čulnim predmetima i to su vidljivo, slušljivo, dodirivo, okusivo i ono što se može omirisati. Zašto ih je baš pet?

Odgovor treba tražiti u Tominoj fizici. U njoj, kvaliteti čulnih stvari izvedeni su iz principa koji se nazivaju suprotnosti (*contraries*). Naravno, Toma se čvrsto oslanja na Aristotela.¹¹⁵ Na osnovu

¹¹³ „Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus”, ST I, 1, 7 (1990: 259; umesto *objekt* i *utjecaj* stavljeno je redom *predmet* i *aspekt* (*ratio*)).

¹¹⁴ Up.: „[Č]ulne moći, spoznajne i one težnje, mogu težiti nečemu univerzalnom. Tako, kažemo da je predmet vida boja uopšte, ne zato što vid spoznaje univerzalnu boju, već zato što boja koja je podložna spoznaji čulom vida pripada boji ne zato što je to ova boja već zato što je boja naprosto (*Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter*”, ST I-II, 29, 6).

¹¹⁵ „[S]ve što nastaje i sve što nestaje nastaje iz protimbi i nestaje u protimbama ili njihovim međustavarima. A te izmedice bivaju iz protimbi kao boje iz bijelog i crnoga; tako te stvari koje nastaju po naravi ili su protimbe ili su iz protimbi”, *Fizika* I, 189b, 21–25 (Aristotel, 1988b: 16).

toga, čini se da je razlog za uspostavljanje različitih „grupa“ kvaliteta utemeljen na suprotnostima. Prema toj Aristotelovoj teoriji, može se smatrati da svi kvaliteti nazvani *boja* nastaju iz osnovnih suprotnih boja, crne i bele. Kako suprotnosti ne mogu biti suprotnosti ako ne stoje u odnosu i nisu suprotne, sledilo bi da se skupovi ili parovi suprotnosti daju lako odrediti. No, to grupisanje podrazumeva da mora postojati zajednički element, aspekt, za svaki par. Taj zajednički element za svaki par suprotnosti izražava pojam *ratio* na ovom mestu.¹¹⁶

Utoliko što skup čulnih kvaliteta neposredno i po svojoj prirodi utiče i menja samo jednu čulnu moć, svaki od tih aspekata naziva se svojstvenim čulnim predmetom nekog čula. Svako je čulo tako ustrojeno da može primati direktno i neposredno samo onaj *ratio* stvari koji je njegov svojstveni predmet, koji njega aktualizuje, čulo sluha isključivo zvuk, čulo vida isključivo boju. Upravo zato svojstveni predmeti svakog čula jesu principi raznovrsnosti spoljašnjih čula.

Zajednički čulni predmet

Zajednički čulni predmeti za Tomu svodivi su na kvantitet. Na primer, broj i veličina posmatraju se kao vrste kvantiteta. Oblik je kvalitet zasnovan na kvantitetu pošto oblik ima značenje samo u odnosu na granice veličine. Kretanje i mirovanje utiču na čula utoliko što nosilac tih kvaliteta i sam može biti izmenjen jednim od dva tipa promene, promenom mesta ili promenom kvantiteta tela. Kao što je površina neposredan nosilac boje, kvantitet je najbliži nosilac

¹¹⁶ „Kad bi jedna moć bila po sebi okrenuta prema jednoj od suprotnosti kao prema svomu predmetu, bilo bi potrebito da druga suprotnost pripada jednoj drugoj moći. Naprotiv, moć duše nije sama po sebi okrenuta prema jednoj od suprotnosti, već prema njihovu zajedničkom aspektu; tako vid ne označava po sebi usmjerenje prema bjelini, već prema boji kao takvoj. To se događa stoga što je jedna od suprotnih stvari na neki način počelo druge. One se, naime, međusobno odnose kao nešto savršeno prema nečemu nesavršenom (*Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oportet quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum*”, ST I, 77, 3, ad 2 (1990: 82–83; prevod izmenjen).

zajedničkih čulnih predmeta. U Dodatku *Sumi teologije* objašnjeno je da zajednički čulni predmeti putem veličine deluju na spoljašnja čula kao takva, dočim svojstveni predmeti deluju na pojedinačna čula: „Stvar je opaziva za telesna čula na dva načina, po sebi i akcidentalno. Stvar je opaziva po sebi ukoliko može po sebi delovati na telesna čula. Stvar može delovati bilo na čulo kao takvo bilo na pojedinačno čulo kao takvo. Ono što na drugi način po sebi deluje na čulo naziva se svojstvenim čulnim predmetom, na primer boja u odnosu na čulo vida i zvuk u odnosu na čulo sluha. No, zato što čulo kao takvo koristi telesni organ ništa ne može u njemu biti primljeno osim na telesan način, pošto sve što je primljeno u njemu tamo se nalazi na način primaoca. Otud, svi čulni predmeti deluju na čulo kao takvo prema svojoj veličini i, sledstveno, veličina i sve njene posledice, kao što su kretanje, mirovanje, broj i slično nazivaju se zajedničkim čulnim predmetima, a ipak su po sebi predmeti čula”.¹¹⁷

Pošto se uvek nalaze u nekoj pojedinačnosti koja je kvantitativno određena, čulni predmeti uvek će biti povezani sa zajedničkim čulnim karakteristikama. Na primer, protegnuta površina, koja je nosilac boje, uvek ima određenu veličinu, dok njene granice određuju njen oblik, a broj ili mnoštvo spoznati su pomoću negacije kontinuiteta između protegnutih predmeta. Zajedničke čulne akcije određuju kako će svojstveni predmet čula uticati na samo čulo. Razlika u veličini bele stvari koja deluje na oko dovešće do razlike u promeni koju ona uzrokuje u čulu vida. Na taj način, zajednička čulna karakteristika takođe je uzrok promene u spoljašnjem čulu.¹¹⁸

¹¹⁷ „Respondeo dicendum quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus; aut huic sensui inquantum est hic sensus. Quod luteum secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur *sensibile proprium*: sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter: cum *omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis*. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus, quies et numerus et huiusmodi, dicuntur *sensibilia communia*, per se tamen”, ST, suppl., 92, 2.

¹¹⁸ Svojstveni i zajednički predmeti čula imaju poseban odnos prema bolu i zadovoljstvu, no to je tema za sebe i ne spada u razmatranje epistemološke dimenzije funkcionsanja čula; za to vidi *De ver.*, 26, 4, ad 5 i, za drugačiju rešenja, ST I-II, 35, 2 i ad 2; ad 7.

Zajednički čulni predmeti ne pokreću neposredno čula, već to čine zahvaljujući svojstvenim čulnim predmetima, nekim čulnim formama: oblik šolje oko vidi na osnovu oblika *beline* šolje, kao što se kretanje spoznaje gledanjem kretanja *boje* lopte, na primer. Oblici, dakle, nisu opaženi po sebi, već pomoću boje ili teksture površine: „Veličina, oblik i tima slične akcidencije, što ih nazivamo ‘zajedničkim osjetilnim predmetima’ nalaze se između ‘nuzgrednih osjetilnih predmeta’ i ‘svojstvenih osjetilnih predmeta’, koji su predmet osjetila. Naime, svojstveni osjetilni predmeti po prirodi i izravno uzrokuju u organu promjenu, budući da pripadaju kakvoćama što mijenjaju. Svi pak zajednički osjetilni predmeti sa svoje se strane svode na kolikoću. ... A kolikoća je najbliži subjekat kakvoće što uzrokuje promjenu, kao što je to površina u odnosu na boju. Stoga zajednički osjetilni predmeti ne mijenjaju osjetilo izravno i snagom svoje prirode, nego snagom kakvoće osjetilnih predmeta, kao što to čini površina posredstvom boje. Ipak, oni su ‘nuzgredni osjetilni predmeti’, budući da zajednički osjetilni predmeti unose neku različitost u promjeni osjetila. Naime, jedna velika površina ne izaziva promjenu osjetila kao jedna mala”.¹¹⁹

Zajednički čulni predmeti takođe su direktno opazivi, ali na spoljašnja čula deluju samo pomoću svojstvenih čulnih predmeta. Dok svojstveni predmeti opažanja jesu čulni predmeti u najstrožem smislu, za koje su prilagođena spoljašnja čula, zajednički predmeti stoe u odnosu s opažanjem kao varijacije u neposrednim faktorima koji dovode čulo u aktualnost.

¹¹⁹ „Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. ... Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativa, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva”, ST I, 78, 3, ad 2 (1990: 103–104; umesto *lik* i *vlastit* stavljeno je redom *oblik* i *svojstven*).

III. SPOLJAŠNJA ČULA

Svojstveni predmeti spoljašnjih čula

Ranije je rečeno da je duhovna promena kada forma čulnog predmeta biva primljena u čulo ne u skladu sa svojim prirodnim bivstvovanjem već u duhovnom modusu bivstvovanja. Čulni organi izmenjeni su spoljašnjim stvarima na dva načina: „Na jedan način prirodnom promenom, naime kada je organ podstaknut istim prirodnim kvalitetom kojim je podstaknuta stvar izvan duše koja deluje na njega. Kao kada ruka postane topla i opečena od dodirivanja vrele stvari ili smrđljiva od dodirivanja smrđljive. Na drugi način duhovnom promenom kad je čulni kvalitet primljen u organu prema duhovnom bivstvovanju, što će reći jedan lik ili intencija kvaliteta, a ne sam kvalitet, kao kada zenica prima lik beline, a ipak ne postaje bela”.¹²⁰ Ovo razlikovanje dva načina delovanja na čula ukazuje da neka čula opažaju zahvaljujući prirodnoj promeni u organu, a druga samo zahvaljujući duhovnoj.

Čulo vida

Za Tomu, boja je svojstveni predmet čula vida. Kada je u prirodnom modusu bivstvovanja za boju se može reći da je kvalitet materijalnog tela i kao takva ona ima akcidentalno bivstvovanje. Boja je rezultat mešanja kvaliteta elemenata koji se u telu nalaze virtualno, pre svega prozirnosti i neprozirnosti (ali i toploće i

¹²⁰ „Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensitibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba”, *In IV Sent.*, 44, 2, 1, q.c. 3.

hladnoće). Ipak, boja tela za Tomu najviše zavisi od prozirnosti i ne-prozirnosti tela.¹²¹

Boja je vidljiva zato što je u stanju da utiče na ono što je aktuelno providno, na primer na vazduh ili vodu.¹²² Ona se ne može videti bez transparentnog medijuma i svetlosti. Da bi objasnio način na koji je čulni organ vida promenjen sebi svojstvenim čulnim predmetom Akvinac tvrdi da je neophodan medijum,¹²³ za ovo kao i za sva čula. Prozirnost (*diaphanum*) tela jeste medijum za čulo vida. Sama prozirnost nema boju niti svetlo, te je u odnosu na oba u potenciji. Svetlo je aktualnost transparentnosti i bez nje boja nema moć da utiče na transparentan medijum. „[S]ada je jasno da ono što se vidi na svetu jeste boja i da je boja nevidljiva bez sveta; to je, kako je objašnjeno, zato što je boja po vlastitoj prirodi u stanju da pokreće aktualno transparentan medijum. To je, naravno, učinjeno pomoću sveta koje je aktualnost transparentnog medijuma“.¹²⁴

Ispitivanje prirodnog bivstvovanja boje Tomi služi da pokaže da su boje nešto više od intencionalnog bivstvovanja u aktu gledanja onog ko spoznaje; one za njega imaju aktualnost i potencijalnost (u kategorijama vidljivosti) nezavisno od toga da li su viđene. Samo one koje su u prisustvu sveta jesu aktualno vidljive, a samo aktualno vidljive jesu one koje mogu pokrenuti čulo vida.¹²⁵ Sama svetlost uslov je za aktualnu vidljivost boje. Svetlo je „aktivna kvaliteta prvoga preobražavajućega tijela, to jest nebesa“, ¹²⁶ tj. svetlo je uvek prisutan kvalitet sunca. Kao čulni kvalitet, svetlost bi trebalo da ima suprotnost. No, pošto je prirodan kvalitet prvog telesnog uzroka promene koji je sam bez suprotnosti, za svetlost je akcidentalno da ima suprotnost: kao stalан aktivan kvalitet sunca, priroda

¹²¹ In *De sensu*, 7, 1. Za analizu čula vida kod Tome vidi Lisska, 2016: 149–164.

¹²² In *II De an.*, 14, 4–5.

¹²³ ST I, 78, 3.

¹²⁴ „Dicit ergo primo, quod per supradicta, intantum manifestum fit, quod illud quod videtur in lumine, est color, et quod sine lumine videri non potest, quia, ut supra dictum est, hoc est de ratione coloris quod sit motivum diaphani; quod quidem fit per lumen, quod est actus diaphani; et ideo sine lumine color videri non potest“, In *II De an.*, 15, 5.

¹²⁵ Up. SCG II, 59 (1993: 607).

¹²⁶ „In quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli“, ST I, 5, 5, ad 5 (2005a: 316; prevod neznatno izmenjen).

svetlosti zaprečava mogućnost da je mrak njena suprotnost.¹²⁷ Iako je telesan kvalitet, svetlo nema suprotan kvalitet i, sledstveno, kada je vazduh osvetljen nikakav suprotan kvalitet ne biva istisnut.¹²⁸ Promenu medijuma čula vida Toma opisuje kao kretanje bez sukcesije. To znači da posledica osvetljavanja dospeva u sve delove medijuma trenutno, a ne pomoću niza sukcesivnih kretanja: „I zato što ništa nije suprotno svetlu nema mesta za suprotnu dispoziciju u primatelju: otud, takođe, stvar na koju svetlo utiče, transparentan medijum, uvek je potpuno podložan za tu formu i zato je trenutno osvetljen, dok ono što postaje toplo postaje takvo u stupnjevima“.¹²⁹ Za medijum se kaže da je *unum mobile*, pokrenut jednim kretanjem od tela koje osvetjava, sunca.¹³⁰ Sama vidljiva tela umnožavaju svoje čulne likove u medijumu pomoću svetla čiji je izvor nebesko telo.¹³¹

Za Tomu, čulni likovi boje ograničeni su na boje koje čine prelaze između suprotnosti belog i crnog.¹³² Nijedan čulni lik nijedne boje *kao takav* nije svojstveni predmet čula vida, već je to zajednički aspekt svih likova boje. Posledica toga jeste da je svojstveni predmet čula vida boja posmatrana „rodno“. Utoliko što je svojstveni predmet neka vrsta roda, čini se kao da čulo vida teži nečemu što ima određenu „univerzalnost“, naravno samo u analognom smislu: „Boje imaju isti način postojanja kad se nalaze u pojedinjenoj tjesnosnoj materiji, kao i sposobnost gledanja, pa stoga mogu utisnuti svoju sličnost u vid“.¹³³

¹²⁷ ST I, 67, 3, ad 2; *In II De an.*, 14, 23.

¹²⁸ ST I, 67, 2, ad 2; *In II De an.*, 14, 23.

¹²⁹ „Et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrarium dispositionem: et propter hoc suum passivum, scilicet diaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam; et propter hoc statim illuminatur; non autem calefactibile statim calefit“, *In II De an.*, 14, 23.

¹³⁰ *In II De an.*, 23, 15; III, 1, 19.

¹³¹ *De pot.*, 5, 8.

¹³² Kada osvetjava površinu tela svetlo uzrokuje belinu. S druge strane, kada ne osvetjava telo kaže se da je telo crno. Otud, *crna* je odustvo beline. Nadalje, crno je uzrokovano odsustvom svetla, jer ima manje svetla nego jedna druga boja, na isti način na koji *belina* ima najviše. Crno i belo su zato postavljene kao osnovne suprotne boje, pošto pripadaju istom rodu, ali su međusobno najudaljenije.

¹³³ „Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum“, ST I, 85, 1, ad 3 (1990: 152; umesto *slika* stavljeno je *sličnost*).

Akvinac tvrdi da je jedina moguća promena u organu vida „duhovna”, tj. nematerijalna. Zenica oka je materijalna i prozirna kao i vazduh. Kada svetlo ili *species in medio* boje dođu do oka nikakav suprotan kvalitet ne biva istisnut, kako se događa kod prirodnih promena i do te promene u oku dolazi trenutno.

Čulo vida ima veću delotvornost u spoznaji nego ijedno drugo čulo. Pomoću njega može se spoznati više zajedničkih čulnih predmeta, posebno oblik i veličina, nego drugim čulima. Osim toga, jedino čulo vida i čulo dodira spoznaju kvalitete bića za koje se kaže da ostaju u samim bićima.¹³⁴ No, s obzirom na to, čulo vida daleko je nadmoćnije u odnosu na čulo dodira kada je reč o opsegu spoznatljivih predmeta. Pošto može prodreti u razlike među stvarima, čulo vida mnogo je prefinjenije nego druga čula. Mada je čulo dodira neophodnije, čulo vida je savršenije. U svojoj operaciji ono je najnematerijalnije spoljašnje čulo.¹³⁵ Vid je, takođe, najduhovnije čulo zato što se njime opažaju svojstva koja su zajednička za zemaljska i nebeska tela.¹³⁶

Na kraju, Toma tvrdi da se zato što je „univerzalniji” od drugih čula za vid kaže da se „graniči” s razumom, što je vidno i u zamenjivosti termina „vidno je” i „razumljivo je”: „Budući da k spoznaji shvatljivih stvari dolazimo polazeći od osjetnih stvari, također imena osjetilne spoznaje primjenjujemo na misaonu spoznaju, a osobito ona koja spadaju na vid, koji je odličniji i duhovniji od ostalih osjetila, pa time umu i bliži. I odatle dolazi da se sama umska spoznaja zove gledanje. A budući da se tjelesno gledanje događa jedino s pomoću svjetlosti, zato ono čime se događa umsko gledanje preuzima ime svjetlosti”.¹³⁷

¹³⁴ In I Meta., 1, 8. Takođe: „Otud, vid je najplemenitije od svih čula i prostire se na više predmeta nego druga čula, zato što su njime opaženi čulni predmeti zajednički za propadljiva i nepropadljiva tela (*Unde visus est altior inter omnes sensus et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus*)”, De anima, 13.

¹³⁵ „Čovjek pak ima lice uspravno da bi po osjetilima, a poglavito vidom koji je istačaniji i pokazuje mnoštvo razlika u stvarima, mogao u svakom pogledu upoznati osjetilne stvari (*homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere*)”, ST I, 91, 3, ad 3 (2005a: 424).

¹³⁶ In II De an., 14, 19.

¹³⁷ „Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus: et

Čulo sluha

Svojstveni čulni predmet čula sluha jeste kvalitet koji se nazi-va zvuk. Za razliku od svojstvenog predmeta čula vida, zvuk je teže odrediv kvalitet pošto se ne nalazi ni u jednom čulnom telu kao ta-kvom. On je analogan kvalitetima kao što su svetlo, mrak i miris. Svi oni slični su po tome što samo akcidentalno utiču na materijalno te-lo.¹³⁸ To znači da tela poseduju te kvalitete samo kao akcidentalne rezultate, kao posledice koje druga tela mogu proizvesti na njih. Na primer, munja uzrokuje promenu boje i oblika drveta i te posledice ne proizvode zvuk. Pri udaru munje, međutim čuje se i zvuk i on može biti uzrokovani kretanjem vazduha do kog tada dolazi pri uda-ru munje. Pošto se javlja zvuk kada munja pogodi drvo, on se može pripisati drvetu i u tom je smislu zvuk kvalitet čulnog tela.

Po svojoj prirodi pak zvuk je određena promena, tj. kretanje u samom vazduhu. Zvuk je odrediv i na osnovu uzroka svog čulnog lika i na osnovu načina na koji taj kvalitet menja čulo sluha.¹³⁹ Usput, ta dvostruka odredivost zvuka veoma je važna jer govori o tome da je Akvinac svestan različitih disciplina koje su nužne za potpuno izučava-nje čulnih kvaliteta. Sveca ovde ne interesuju čulni kvaliteti (svejedno koji) kao fizički kvaliteti tela. Pitanje njihovog nastanka, otud, jeste tema druge discipline, fizike, na primer. Na taj način, iako je ograniče-no, njegovo istraživanje prirode zvuka odgovarajuće je usmereno na taj čulni kvalitet kao čulan. Funkcija zvuka kao čulnog kvaliteta i kon-kretnije kao čulnog lika jeste tema ovog ispitivanja.

Zvuk je uzrokovani udarcima i komešanjima vazduha i mogu ga izazvati sudari čvrstih tela. On je posledica tog lokalnog kreta-nja¹⁴⁰ i do čulnog organa dopire pomoću mnoštva sukcesivnih kreta-nja koja se šire od tačke nastanka.

praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio visio nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt", SCG III, 53 (1994: 221).

¹³⁸ In II De an., 24, 10.

¹³⁹ In II De an., 16, 1.

¹⁴⁰ In II De an., 17, 9.

U smislu u kojem se za zvuk kaže da je kvalitet tela Toma nalazi da čulna tela mogu imati taj kvalitet potencijalno ili ga uopšte nemati. Zvono ima potencijalno kvalitet zvuka kada ne zvoni. Iako aktualan zvuk i aktualno slušanje čine jedno, Toma drži da je korisno za aktualan zvuk koristiti izraz *sonatio*, a za aktualno slušanje *audito*. Zvuk i slušanje elementi su jedne radnje slušanja onog ko spoznaje i svaki od njih ima svoju osnovu i specifičnost. Zvuk je utemeljen izvan spoznavaoca, dok je spoznavalac temelj za slušanje.¹⁴¹

Za pojavu zvuka neophodno je vibrirajuće telo, medijum i subjekat slušanja. Medijum zvuka jesu vazduh ili voda, vazduh kao više odgovarajući medijum. Ma koji da je medijum u pitanju, on nema vlastit zvuk. Drugačije ne bi moglo ni biti pošto on mora prirodno biti bez onog što prima. Medijum za čulo sluha ni na koji način nije poistovetiv s organom sluha. Budući da se se na čulo sluha može uticati samo posredovanjem izmenjenog vazduha ili vode, zvuk mora biti stvoren u medijumu pre nego što počne uticati na čulni organ. Zato je medijum spoljan čulnom organu.¹⁴² Toma ne objašnjava kako nastaju čulni likovi zvuka na osnovu kretanja vazduha. Naprsto kaže da je prisustvo likova u medijumu nužno za njihovo prisustvo spoznajućem subjektu.¹⁴³

Ulogu medijuma dodatno može razjasniti analiza samog čulnog organa, s posebnim naglaskom na tome kako je organ izmjenjen. Organ je, naravno, uho. Naime, vazduh u unutrašnjem uhu je „unutrašnji vazduh“ i on je normalno nepokretan. Taj vazduh sastavljen je deo organa sluha.¹⁴⁴ Pošto je vazduh integralni deo organa sluha, isti zvuk biće moguć i u spoljašnjem i u unutrašnjem vazduhu. Toma drži da pri čulnom iskustvu čovek ne opaža svakim delom svog tela (osim kod čula dodira). Otud, spoljašnji vazduh koji nosi čulne likove zvuka utiče samo na onaj deo celog organizma koji sadrži organ za sluh.

Sam organ sluha ne sme imati nikakvo kretanje u unutrašnjem vazduhu, jer da je drugačije ne bi mogao praviti razliku između zvukova. Kao nepokretno, unutrašnje uho nema zvučne čulne

¹⁴¹ In III De an., 2, 8; 10; 11.

¹⁴² ST I, 78, 3.

¹⁴³ ST I, 77, 4.

¹⁴⁴ In II De an., 17, 3–4.

likove. Čulni organ prima te likove iz spoljašnjeg medijuma samo kada je medijum pod uticajem udaraca i vibracija.

Čulo sluha više je nematerijalno čulo od čula mirisa, dodira ili ukusa. No, zbog prirode svog predmeta, ono je manje nematerijalno od čula vida i zato je drugo najviše spoljašnje čulo.¹⁴⁵

Čulo mirisa

Svojstveni čulni predmet čula mirisa, miris, ima odnos prema materijalnom telu koji je sličan čulnim predmetima sluha i ukusa. Sličnost se zasniva na činjenici da se čulne forme koje služe kao svojstveni predmeti, ne nalaze ni u jednom čulnom telu. Pri nastanku mirisa ulogu imaju aktivni i pasivni kvaliteti koji zavise od prisustva četiri elementa. Miris nastaje mešanjem određenih grupa elementarnih kvaliteta, uz prisustvo određenog kvaliteta vlažnosti i suvoće, kao i toplice. Kao svojstveni predmet čula mirisa miris nije kvalitet koji ostaje u čulnom telu već „istječ[e] iz njega na neki način i ne ostaj[e] u njemu”.¹⁴⁶

Kada je pogodjeno toplotom, materijalno telo ispušta isparenja koja se šire kroz medijum. Utoliko što je spoljan samom čulu, medijum čula mirisa sličan je medijumu čula vida i sluha. Takođe, kao što je potrebno mnogo sukcesivnih kretanja da bi čulni lik stigao do uha potreban je i niz kretanja čulnih likova mirisa kroz medijum. Važna razlika čula mirisa u odnosu na čulo vida jeste to što oko može istovremeno pomoći istog medijuma opažati više boja, ali više mirisa u istom medijumu vodi otežanom opažanju mirisa ili ga čak onemogućava.¹⁴⁷

Na pitanje da li je čulni organ mirisa prirodno promenjen, u *Komentaru Metafizike* kaže se da je takva promena potrebna,¹⁴⁸ dok u *Sumi Toma* tvrdi da organ nije pod uticajem nikakve prirodne promene.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *In // De an.*, 14, 3.

¹⁴⁶ „[U]t ab eo fluens et non in eo manens”, *In / Meta.*, 1, 8 (2005a: 82).

¹⁴⁷ *In // De an.*, 20, 5.

¹⁴⁸ *In / Meta.*, 1, 6.

¹⁴⁹ ST I, 78, 3.

Čulo ukusa

Kada je u pitanju ukus vidi se značaj Tominog temeljnog principa: ima onoliko čula koliko ima čulnih operacija, a njih ima koliko ima čulnih predmeta. I Toma drži da je čulo ukusa neka vrsta dodira¹⁵⁰ i samo na osnovu tog principa moguće je ukus posmatrati kao posebno čulo. Svojstveni predmet po definiciji je predmet koji je isključivo upravljen prema jednom određenom čulu i taj predmet za čulo ukusa jeste ukus neke materijalne stvari. Kada je reč o odnosu i razlikovanju između svojstvenih predmeta čula ukusa i dodira to se može razjasniti pozivanjem na element koji im je zajednički. Za čulo dodira, ono pitko je vlažno, dok je za čulo ukusa pitko ukusno. Otud, jasno je da čulo ukusa nije čulo dodira, iako prvog nema bez drugog: „Dodir i ukus mogu se posmatrati na dva načina: s obzirom na modus opažanja i tada je ukus vrsta dodira, jer opaža dodirivanjem, i s obzirom na predmet i tada moramo ustvrditi da ono što je predmet ukusa prema predmetu dodira to je čulo ukusa za čulo dodira. Jer ukus očito nije jedan od kvaliteta prostih tela od kojih je sačinjena životinja, a koji konstituišu svojstveni predmet čula dodira”.¹⁵¹

Slično sa svojstvenim predmetom čula mirisa, a za razliku od predmeta vida i sluha, ukus je kvalitet koji ne prebiva „u” materijalnom telu, već se „širi” iz njega.¹⁵² Upravo to što je kvalitet tela, ali nije „u” telu, ukus čini potpuno zavisnim od određene srazmerne izmešanosti takozvanih opipljivih kvaliteta, pre svega vlažnosti.¹⁵³ Ta zavisnost od opipljivih kvaliteta čini ukus kvalitetom čiji nastanak

¹⁵⁰ ST I, 78, 3, ad 3; ad 4.

¹⁵¹ „Sed dicitur, quod gustus et tactus possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum ad modum sentiendi; et si gustus est quidam tactus. Nam in tangendo, suum obiectum percipit. Alio modo quantum ad obiectum; et ita operet dicere, quod sicut se habet obiectum gustus ad obiectum tactus, sic se habet sensus gustus ad sensum tactus. Manifestum est autem, quod sapor, qui est obiectum gustus, non est aliqua qualitas de qualitatibus simplicium corporum, ex quibus animal constituitur, quae sunt propria obiecta sensus tactus”, In II De an., 21, 4.

¹⁵² In I Meta, 1, 8.

¹⁵³ ST I, 78, 3, ad 4. Vatra i voda takođe su opipljivi kvaliteti: „Opipljivo je svako telo koje ima kvalitet kojima čulo dodira ima prirodnu sklonost da bude izmijeno; vazduh, vatra i slično jesu opipljiva tela (*Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus: unde aer, ignis et huiusmodi sunt corpora tangibilia*)”, ST, suppl., 83, 6.

potpuno zavisi od drugih kvaliteta tela. Posebnu funkciju u nastanku ukusa ima vlažnost.¹⁵⁴ Kao što je svetlo nužno za vidljivost boje, tako je i vlažnost nužna za opažaj ukusa. Iako se temelji na prisustvu u opipljivim kvalitetima, sam ukus nije to, već je svojstveni čulni predmet čula ukusa.¹⁵⁵

Činjenica da čulni organ nikad ne postaje „ukusan“ čak ni kada je pod uticajem svog čulnog predmeta za Tomu govori o vrsti promene koja je tu na delu. Ukus kao ukus ne može prirodno promeniti čulni organ pošto nije opipljivi kvalitet. Čulo ukusa mora biti izmenjeno opipljivim kvalitetima koji moraju doći u neposredan dodir sa samim čulom. Da bi se to postiglo, medijum za kontakt mora biti unutrašnji samom čulu, tj. mora biti ujedinjen s organom, jezikom.¹⁵⁶ Sam organ, naravno, ne sme biti ni vlažan niti imati neki svoj ukus, ali mora biti u stanju da primi vlažnost i to je materijalna promena samog organa čula ukusa.¹⁵⁷ To da čulo ukusa nije prirodno izmenjeno svojim svojstvenim predmetom smešta to čulo iznad čula dodira. No, pošto čulo ukusa mora biti prirodno izmenjeno opipljivim kvalitetima smešta ga ispod čula mirisa.

Čulo dodira

Toma je u *Sumi* organizovao izlaganje moći ljudske duše tako da naglesi sled njihovih operacija. Izvršavanje operacija viših moći nužno zavisi od prethodno ostvarenih savršenosti nižih moći. U skladu s tim planom, istraživanje svake čulne moći spoljašnjih čula treba da se dovrši u onom čulu koje je prvo u poretku nastanka: „Osjetila su zapravo neko nepotpuno sudjelovanje razuma. Stoga na osnovi njihova prirodnog proizlaženja ona na neki način nastaju iz razuma kao nešto nesavršeno iz onoga što je savršeno. Ako pak promatramo počelo što prima, nalazimo naprotiv da ne-savršenije moći imaju prednost u odnosu na druge: dušu, primjerice, ukoliko ima osjetilnu moć, promatramo kao subjekt i na neki

¹⁵⁴ In II De an., 21, 4.

¹⁵⁵ In I De sensu, 9, 1.

¹⁵⁶ ST I, 78, 3; ad 3; ad 4.

¹⁵⁷ On ni ne može imati ukus, pošto ukus kao ukus nije opipljiv kvalitet, te ne može uticati na čulni organ.

način kao materiju u odnosu na razum. Stoga nesavršenije moći u redu nastajanja dolaze prije".¹⁵⁸

Sledeći Aristotela Toma i čulo dodira posmatra kao jedno, a ne kao više čula, posmatrajući ga na generički način.¹⁵⁹ Čulo dodira osnovno je čulo za bića koja opažaju i Toma ga naziva korenom sveg opažanja i temeljem svih drugih čula.¹⁶⁰ Njegova primarnost vidi se u poretku nastanka spoznajnih operacija: operacija čula dodira pretodi mogućnosti svih drugih opažajnih operacija¹⁶¹ i to je očito u tome što neke vrlo nesavršene životinje imaju samo to čulo. Bez njega čulno biće ne može postojati.¹⁶² Mada ima svoju operaciju i svoj organ, svako spoljašnje čulo zavisi od čula dodira.¹⁶³ Naime, svako čulo ima svoj organ, ali svi organi svih ostalih čula ponašaju se i kao organi dodira: trun u oku izaziva bol.¹⁶⁴

Čulo dodira usmereno je na opipljive kvalitete tela, na primer na toplo, hladno, vlažno, suvo, tvrdo, meko, teško i lako.¹⁶⁵ Treba primetiti da svaki opipljiv kvalitet postoji u nekom telu. Po tom kvalitativnom sadržavanju u telu čulo dodira sliči čulu vida.¹⁶⁶ Utoliko, kako je rečeno, jedino čula vida i dodira mogu znati kvalitete koji postoje u telu kao njegove akcidencije. Ostala čula spoznaju kvalitete koji se šire iz tela.

U analizi čula dodira Toma se susreće i sa sledećim problemom: sam čulni organ dodira sastavljen je od mešavine kvaliteta

¹⁵⁸ „[C]onsequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quadammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quadam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis”, ST I, 77, 7 (1990: 90).

¹⁵⁹ ST I, 73, 3, ad 3.

¹⁶⁰ ST I, 76, 5; 78, 3 ad 3; 91, 1, ad 3.

¹⁶¹ ST I, 70, 3; vidi i *In I Meta.*, 1, 9; ST I, 91, 3, ad 1; 76, 5.

¹⁶² *In II De an.*, 3, 16.

¹⁶³ SCG III, 104 (1994: 477).

¹⁶⁴ Up. *De ver.*, 22, 5; 3, 22.

¹⁶⁵ *In II De an.*, 23, 3.

¹⁶⁶ *In I Meta.*, 1, 8.

fizičkog sveta. Ako poseduje te kvalitete kako ih onda može opažati, pošto sama priroda čula zahteva da ono bude u potenciji prema onom što opaža? U organu dodira ti se kvaliteti nalaze u određenoj, za njega svojstvenoj mešavini i kao takvi oni su u ravnoteži. No, za ravnotežu neophodnu za opažanje u čulu dodira odgovorna je ravnoteža između vrućeg i hladnog, vlažnog i suvog. Dodir se posmatra kao sredina između ekstrema¹⁶⁷ koja je u potenciji za opipljive kvalitete. Kao sredina, on može opažati svaki ekstrem ili kvalitet čiji se intenzitet razlikuje od onog koji čini to čulo. Prema tome, mogućnost dodira sastoji se u ravnoteži između razlike u intenzitetu kvaliteta u organu i intenzitetu kvaliteta u čulnom predmetu.

Nije lako pokazati u čemu se sastoji duhovna promena u čulu dodira. Da spoznajnu operaciju dodira može izazvati prirodna promena i za neživa bi se tela moglo reći da opažaju dodirom.¹⁶⁸ Opipljivi kvaliteti jednako deluju na čulo dodira i na neživa tela. Kvalitativno gledano, nema razlike da li kvalitet utiče na meso ili na metal. Sama promena jeste prirodna promena, pošto primljeni kvalitet u primaocu postoji na isti način na koji postoji u delatniku: kada opaža toplotu živo telo i samo postaje toplo. Za delatnika se kaže da deluje neposredno i direktno na čulni organ, te izgleda da pri promeni u organu nema potrebe za medijumom.¹⁶⁹ Toma se slaže s Aristotelom da nije moguće opažati nijedan čulni predmet koji je u neposrednom kontaktu s organom i to važi i za čulo dodira.¹⁷⁰ Zato, meso tela nije čulni organ već je medijum,¹⁷¹ a čulni kvalitet u isto

¹⁶⁷ „A za organ opipa traži se da bude po sredini između suprotnosti, kakve su toplo i hladno, vlažno i suho i slično, čega se prihvata opip. Tako je naime u potenciji prema suprotnostima i može ih opažati (*Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire*)”, ST I, 76, 5 (1990: 64; umesto mogućnost stavljeno je potencija).

¹⁶⁸ ST I, 78, 3.

¹⁶⁹ In II De an., 14, 20.

¹⁷⁰ „Mora postojati neki medijum, recimo vazduh ili nešto od te vrste, koji aktualizovan bojom sam deluje na organ vida kao na telo koje je u kontinuitetu s njim samim. Jer, tela menjaju jedno drugo samo pomoću dodira (*Oportet autem quod color moveat diaphanum in actu, puta aerem vel aliquid huiusmodi; et ab hoc movetur sensitivum, idest organum visus, sicut a corpore sibi continuato. Corpora enim non se immutant, nisi se tangant*”, In II De an., 15, 6.

¹⁷¹ ST I, 78, 3; In II De an., 21, 2; 11–12.

vreme prirodno menja medijum i organ;¹⁷² pošto je medijum unutrašnji, koža, čulni kvalitet mora ih menjati zajedno.¹⁷³ No, sama prirodna promena ne može objasniti nastanak čulnih likova opipljivih kvaliteta, niti može objasniti duhovnu promenu u organu i upravo je zato važna dvostruka promena do koje dolazi odjednom i u mediju-mu i u organu. Uz prirodnu promenu dolazi i do duhovne koja aktuализuje čulnu moć i konstituiše akt opažanja dodirivanjem. Zbog prirodne povezanosti medijuma i organa nematerijalni karakter duhovne promene čulnog organa dodira je veoma slab.

Budući da je meso ljudskog tela medijum za čulni organ dodira, postaje jasnija tesna, organska povezanost drugih čula s dodrom. Organ dodira strukturno je povezan sa svim ostalim organima čula zbog prirodne sjedinjenosti s medijumom i zato su svi organi drugih čula „delovi“ medijuma organa dodira.

Nepogrešivost spoljašnjih čula

Kako se ranije videlo, svako spoljašnje čulo određeno je svojim svojstvenim predmetom. Zbog delovanja čulnog predmeta na čula moć vida razlikuje boje, moć sluha razlikuje zvukove, moć ukusa ukuse. Tu delatnost razlikovanja kod spoljašnjih čula Toma naziva „suđenjem“: „Vlastito čulo donosi sud o vlastitom osjetilnom predmetu, razlikujući jedan predmet od drugih što potпадaju pod isto osjetilo: bijelo, primjerice, razlikuje bijelo od crvenoga ili zelenoga“.¹⁷⁴ U *Komentaru spisa O duši* Toma kaže i sledeće: „[S]vojstveni čulni predmet jeste onaj koji je opažen jednim čulom na takav način da ne može biti opažen drugim čulom i u odnosu na koga čulo ne može grešiti. Svojstveno je vidu da zna boju, sluhu da zna zvuk, ukusu da zna ukus“.¹⁷⁵ Svako je čulo u stanju da spozna i razlikuje bez

¹⁷² Kao čulni organ čula dodira i ukusa Toma navodi srce; up *In De sensu*, 5; ostala, viša, spoljašnja i unutrašnja čula imaju sedište u mozgu. Glavne postavke argumentacije Toma navodi i u ST I, 93, 3, ad 1.

¹⁷³ *In II De an.*, 23, 14.

¹⁷⁴ „Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi“, ST I, 78, 4, ad 2 (1990: 109).

¹⁷⁵ „Et dicit, quod sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie-

greške one kvalitete koji su unutar opsega njemu svojstvenog čulnog predmeta, tj. koji imaju isti *ratio*. Iako je reč o vrlo ograničenoj vrsti suđenja, ipak čulo „sudi” zato što može prepoznati svoje svojstvene predmete i može ih međusobno razlikovati.

Čulo će uvek bez greške suditi o svojim čulnim predmetima osim ukoliko sam organ nije na neki način sprečen da prima odgovarajuće čulne likove: „A prema svojstvenim čulnim predmetima čulo ne može imati lažnu spoznaju, osim nuzgredno i u nekolicini subjekata; to jest, zbog indisponiranosti tjelesnog organa ono nije kadro primiti čulni lik na prikidan način, kao što i druga trpna svojstva zbog bolesti nedostatno primaju lik djelatnih uzroka. To je razlog što se bolesnicima zbog oštećenja jezika slatke stvari pričinjavaju gorkima”.¹⁷⁶

Iako su po sebi nepogrešiva pri suđenju o svojstvenim čulnim predmetima, to ne znači da čula ne mogu grešiti i da zapravo često ne greše u suđenju o zajedničkim i akcidentalno čulnim predmetima. Pošto su ti predmeti izvan domena onih čulnih predmeta za čiju su spoznaju i sud o njima spoljašnja čula prirodno prilagođena, lako se može desiti da čulo greši kada sudi o njima. Grešaka ima mnogo više pri suđenju o akcidentalno čulnim nego o zajedničkim predmetima, ali o tome će kasnije biti više reči.¹⁷⁷

Spoljašnja čula su „istinita” s obzirom na to da uzrokuju istinu u razumu i s obzirom na to da, u odnosu prema stvarima, čula obrazuju istinit sud o svojim predmetima: „[U] osjetiliš [je] istina i lažnost dvojako. Na prvi način, prema odnosu osjetila spram uma, te se tako o osjetiliu kaže da je lažno ili istinito kao i stvari, naime ukoliko u umu stvaraju istinito ili lažno mišljenje. Na drugi način, prema odnosu osjetila spram stvari, pa se tako kaže da je istina ili lažnost u osjetili kao i u umu, *naime ukoliko sudi da jest što jest ili da nije što nije*”.¹⁷⁸

est cognoscitivus coloris, et auditus soni, et gustus humoris”, *In II De an.*, 13, 2.

¹⁷⁶ „Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficiente recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur”, ST I, 17, 2 (1990: 230; umesto *raspoloženje* stavljeno je *indisponiranost*); vidi i *III De an.*, 6, 7.

¹⁷⁷ Up. str. 181–183.

¹⁷⁸ „[E]t ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secun-

Poslednje su reči važne pošto ukazuju na to da Toma drži da su istina i suđenje u spoljašnjim čulima. Ne samo da čula zahvataju spoljašnje predmete već i sude o njima, utvrđujući „da jest što jest ili da nije što nije”. Kao i kod razuma, u tom se aktu suđenja nalazi istina. Lažnost će se pojavit u čulnom suđenju bilo kada čulo nije na odgovarajući način postavljeno da primi sebi svojstveni predmet bilo kada sudi o zajedničkim ili akcidentalno čulnim predmetima: u čulu je „istina i lažnost po tome što sudi o osjetnim stvarima, a da u njemu nema zapravo istine i lažnosti po tome što dohvaća osjetno, nego samo po usmjerenosti na sud, tj. ukoliko iz takvog dohvaćanja slijedi takav i takav sud”.¹⁷⁹

Ipak, ne treba prenaglašavati sličnost odgovarajućih radnji razuma i čula, pošto postoje važne i suštinske razlike između njih. Strogo govoreći, istina se nalazi u razumu koji sudi, ne u čulima,¹⁸⁰ jer ona je u razumu ne samo kao posledica radnje razuma već i kao spoznata od tog razuma. Sagledavajući odnos radnje prema stvari razum je u stanju da reflektuje o vlastitim radnjama. Samo spoznajući prirodu radnje kao i prirodu sebe samog razum može dovršiti okret ka vlastitoj suštini u radnji spoznaje i shvatiti istinu u njenom punom smislu, *spoznate saobraznosti razuma i predmeta*.¹⁸¹

dum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est”, *De ver.*, 1, 11 (2001: 295, moje podvlačenje).

¹⁷⁹ „[U]nde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium”, isto (2001: 296). Vidi i Lisska 2016: 169–171.

¹⁸⁰ ST I, 16, 2.

¹⁸¹ „Treba reći da je istina i u umu i u osjetilu, ali ne na isti način. Naime, u umu je kao nešto što prati umni čin i kao nešto što um spoznaje. Naime, prati djelovanje uma po tome što je sud um o stvari ukoliko ta stvar jeste; um je pak spoznaje ukoliko se on vraća na svoj čin, i to ne samo ukoliko spoznaje svoj čin nego takođe ukoliko spoznaje njegov odnos spram stvari. ... Otuda, um po tome spoznaje istinu što se vraća samom sebi (*Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem ... unde secundum hoc cognoscit*

Nasuprot tome, čulo nije u stanju da obavi takvu refleksiju. Iako sude o sebi svojstvenim predmetima, pa čak i na neki način spoznaju to da opažaju, zahvaljujući zajedničkom čulu,¹⁸² čula ne mogu reflektovati o prirodi akta opažanja niti mogu sagledati saglasnost te radnje s predmetom. Uzrok tog ograničenja čulne moći jeste činjenica da moć operiše pomoću čulnog organa koji nije odgovarajući medijum za savršenu refleksiju.¹⁸³ Posledica toga je da je istina kao „spoznata saobraznost“ nemoguća za čula: „Ali istina postoji u osjetilu kao nešto što prati njegov čin, naime dok je sud osjetila o stvari ukoliko jest, ali ipak nije u osjetilu kao da je osjetilo spoznaje. Naime, iako osjetilo uistinu sudi o stvarima, ipak ne spoznaje istinu kojom uistinu sudi. Doista, premda osjetilo spoznaje da osjeća, ipak ne spoznaje svoju narav, pa, dosljedno, ni narav svoga čina ni njegov odnos prema stvari, te tako ni njegovu istinu“.¹⁸⁴

Čula sude tako što razabiru ili razlikuju ono što im je predstavljeno, iako to suđenje nije slobodno. Zato što ne može spoznati svoju saobraznost sa spoznatom stvari čulo nije svesno istine i suđenje koje pravi jeste spontano. Ono je određeno samom prirodnom potencije koja je u čulu: „Svaka je moć po sebi usmjerena prema vlastitom predmetu, po tome što je sama. I sve se moći te vrste odnose uvijek na isti način. Stoga dokle god ostaje moć, ostaje i njen sud o vlastitom predmetu“.¹⁸⁵ Zato što ne spoznaje svoje slaganje sa spoznatom stvari, čulo nije svesno istine i suđenje koje pravi jeste spontano.¹⁸⁶

veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur)”, *De ver.*, 1, 9 (2001: 286).

¹⁸² Vidi str. 95–98.

¹⁸³ Stock, 1958: 483–484.

¹⁸⁴ „Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius“. *De ver.*, 1, 9 (2001: 286).

¹⁸⁵ „Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum“, ST I, 85, 6 (1990: 166).

¹⁸⁶ *De ver.*, 1, 11.

Kriterijum za spoznaju?

Kako je rečeno, duhovno primanje čulne forme razlikuje bića koja mogu spoznavati od onih koja to ne mogu. U komentaru Aristotelovog učenja da je opažanje primanje formi bez materije Toma zapaža da je to istina u svim slučajevima pasivnog primanja. Pasivna promena nije dovoljan uslov za spoznaju, kaže Toma, inače bi svaka prirodna promena bila primer spoznaje. Kao ilustraciju koristi čulni medijum, vazduh: kada primi formu vatre vazduh ne prima materiju vatre, već prima samo njenu formu na nematerijalan način.¹⁸⁷ Uprkos tom primanju, vazduh ništa ne spoznaje. Mora postojati nešto jedinstveno kada je reč o „duhovnom“ ili „intencionalnom“ „primanju“ u bićima koja spoznaju po čemu se ona razlikuju od nespoznavajućeg medijuma koji formu prima na sličan način.

U vezi s tim, postoje izvesni problemi u Tominim tvrdnjama. O medijumu između čulne moći i materijalnog predmeta svetac ponekad govori kao onom što trpi duhovnu ili intencionalnu promenu: „Duhovna promena, s druge strane, događa se kada je lik primljen u čulnom organu ili u medijumu na način intencije, ne na način prirode forme“.¹⁸⁸ Na drugom mestu kaže da uprkos toj duhovnoj promeni i prisustvu čulne forme medijum nije svestan, niti spoznaje.¹⁸⁹ No, takođe, čini se da primanje forme postavlja kao dovoljan uslov za spoznaju: da podsetimo, „bića koja spoznaju razlikuju se od bića koja ne spoznaju po tome što ona koja ne spoznaju poseduju samo vlastitu formu, dok biće koje spoznaje po prirodi je u stanju da poseduje i formu druge stvari, jer spoznajni lik je u onom ko spoznaje“.¹⁹⁰

Uzeti zajedno, ovi tekstovi vode ozbiljnom problemu jer utočilo što medijum između čula i materijalnog predmeta prima intencionalno ili duhovno formu koja nije njegova izgleda da se kao

¹⁸⁷ Up. *In II De an.*, 20, 3.

¹⁸⁸ „Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae“, *In II De an.*, 14, 20. Za najdetaljniju analizu *esse intentionale* forme u medijumu vidi Brock, 2013, ali i instruktivan tekst E. Baltute (Bāltučā, 2014); epistemološke aspekte razmatra Tellkamp, 2007.

¹⁸⁹ „Ali vazduh nije aficiran na taj način da može opažati, pošto nema čulnu moć (*Aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet potentiam sensitivam*)“, *In II De an.*, 24, 13.

¹⁹⁰ ST I, 14, 1; vidi str. 27.

nužan nameće zaključak da sam medijum spoznaje. Tri navedene tvrdnje stvaraju problem, pošto iz njih sledi da medijum ne spoznaje iako zadovoljava kriterijume spoznaje, naime posedovanje duhovne ili intencionalne forme.¹⁹¹ Budući da medijum, na primer vazduh jeste u stanju da primi duhovno bivstvovanje, mogao bi biti neizbežan zaključak da je on neka vrsta bića koje spoznaje. S druge strane, ako se ozbiljno uzme Tomino eksplizitno negiranje da medijum spoznaje¹⁹², mogao bi biti nužan zaključak da je kod njega na delu ne-pomirljiva protivrečnost.

Istoričari Tomine misli ili su pokušavali da pronađu tekstove koji razrešavaju protivrečnost ili su napuštali Tomino učenje o duhovnoj promeni, kao beznadežno konfuzno.¹⁹³ Robert Pasnau (Robert Pasnau) tvrdi da je sposobnost za primanje forme nečeg drugog dovoljan uslov za spoznaju, istovremeno priznajući da za medijum ne kažemo da spoznaje pošto nema mogućnost da obradi primljenu čulnu formu.¹⁹⁴ Njegova je teza da se sposobnost za obradu forme nečeg drugog u bićima nalazi u većem ili manjem stepenu i da kada neko biće dostigne određeni stupanj obrade za njega se kaže da spoznaje. Pasnauovo tumačenje očito je nedovoljno jer za njega istinski dovoljan uslov za spoznaju morao bi odrediti i stupanj na kojem nespoznajno posedovanje forme nečeg drugog postaje spoznajno posedovanje nje. Pasnau, međutim ne pokazuje kako bi

¹⁹¹ „Pod prirodnom promenom mislim na ono što se događa kada trpitelj prima jedan kvalitet u skladu s prirodnim modusom trpiteljevog vlastitog bivstvovanja, kao kada je nešto ohlađeno, ugrejano ili pomereno u prostoru. Duhovna promena, s druge strane, događa se kada je lik primljen u čulnom organu ili u medijumu na način intencije, ne na način prirodne forme (*Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae*)”, In II De an., 14, 20.

¹⁹² „A za djelovanje osjetila traži se ta duhovna promjena, preko koje se intencija osjetilne forme nalazi u organu osjetila. Inače, kad bi bila dovoljna sama prirodna promjena za osjetilnu spoznaju, sva bi prirodna tijela imala osjetilnu spoznaju, kad bi bila izložena promjeni (*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur*)”, ST I, 78, 3 (1990: 102; umesto *nakanu stavljeno je intencija*).

¹⁹³ Tweedale, 2007: 70–71, nap. 22.

¹⁹⁴ Pasnau, 1997: 47–56.

Tomin tekst mogao određivati tačku prelaska sa stupnja na kojem se forma ne spoznaje na stupanj na kojem se spoznaje; otud, Tomin tekst samo na prvi pogled nudi dovoljan uslov.¹⁹⁵

Osim ozbiljne kritike Pasnauvovog tumačenja, Džon O'Kalahan (John O'Callaghan) predlaže da za određivanje toga koja bića mogu spoznavati moramo razmotriti i njihove prirode, a ne tek pozivati se na apstraktan kriterijum;¹⁹⁶ naravno, to i dalje ne objašnjava zašto voda ili vazduh ne spoznaju čulne forme koje u njima bivstvuju intencionalno. Tada bi se Tomin „kriterijum“ odnosio samo na stvari koje su *po sebi* u stanju da prime forme na intencionalan način, odnosno po svojoj suštini, a nasuprot posedovanju te sposobnosti samo na neki posredan način. Voda, vazduh i drugi medijumi ne primaju po sebi forme drugih stvari. Za njih se može reći da to čine samo utoliko što su u stanju da dovedu do toga da forma bude primljena u nekim trećim stvarima,¹⁹⁷ naime onim koje su prema svojoj suštini u stanju da spoznaju.¹⁹⁸ Osim materijalne promene,

¹⁹⁵ Nije bez osnova tumačiti mesto iz prvog članka četraestog pitanja ST I ne u smislu da Toma navodi kriterijum spoznaje, već da tek iznosi da nešto može više spoznavati ako je manje vezano za materijalne uslove (tako De Anna, 2000: 61). Ničeg nema u tom članku što bi nematerijalnost poistovjećivalo sa spoznjom, niti se u njemu tvrdi da je intencionalno bivstvovanje nemoguće bez spoznaje.

¹⁹⁶ O'Callaghan, 2002: 453–454; i Telkamp vrlo slično (Tellkamp, 2006a: 280–281). Usput, Kalahan pokazuje da ako je intencionalno posedovanje forme dovoljno za spoznaju onda je Toma pankognitivista, a s obzirom na tesnu vezu koja za njega postoji između spoznaje i života, takođe je kod njega na delu i panpsihičar.

¹⁹⁷ O'Callaghan, 2002: 481.

¹⁹⁸ Gabrijel De Ana (Gabriele De Anna) predložio je sledeće tumačenje (De Anna, 2000). Na ranije citiranom mestu ST I, 14, 1 Toma govori o formi i liku stvari koji postoje u onom koji spoznaje, a kada pomirje intencionalno bivstvovanje u medijumu govori o sličnosti stvari (*similitudo rei*, *In II De an.*, 12, 5) ili formi boje (*forma coloris*, ST I, 56, 2, ad 3). De Ana drži da nije reč samo o terminološkoj razlici: forme likova stvari jesu akcidentalno čulni predmeti, tj. jesu suštine pojedinačnih stvari, dok sličnosti stvari ili forme čulnih predmeta jesu svojstveni predmeti opažanja, tj. forme akcidentalnih svojstava stvari. Otud, kada tvrdi da spoznavalač jeste biće koje može u sebi sadržavati forme drugih stvari koje postoje na intencionalan način, dominikanski učitelj ne misli na akcidentalne forme stvari, već na supstancialne forme konkretnih pojedinačnosti. U tom se slučaju otpisuje medijum koji ne može sadržavati supstancialne forme stvari, dok su spoznavaoci samo one stvari koje su sposobne da sadržavaju supstancialne forme drugih stvari u sebi, što će reći da zahvataju suštine stvari. Ne čini se da je De Anino tumačenje zadovoljavajuće; prvo, ne može se o ovakvo važnoj razlici koju De Ana uspostavlja zaključivati na osnovu jednog ili dva mesta kod Tome, neophodno je pokazati barem da je ovakva terminološka razlika prisut-

spoznaja zahteva i prisustvo spoznajne moći čija je funkcija da prima intencionalnu formu.

Razumevanju može doprineti ako se izraz *posedovanje* u Tomi- nima rečima „u stanju je da poseduje i formu druge stvari“ tumači na strog način. Naime, kada govori o učestvovanju Toma tvrdi da „kada se u nečemu učestvuje ne prema njegovom savršenom aktu već na neki način, ne kaže se na strog način da se to poseduje“. ¹⁹⁹ Drugim rečima, imati nešto u strogom smislu znači posedovati ga na savršen način. No, Toma je takođe nedvosmislen oko toga da boja postoji samo na nesavršen način u medijumu: „Međutim, forma koja savršeno postoji u tvari čini bivstvovanje u aktualnosti takvim, tj. ili ognjem ili obojenim. Ako pak ne čini da je nešto takvo, u njemu je na nesavršen način, kao npr. forma boje u zraku kao nosiocu i sila prvog djelatelja u oruđu“. ²⁰⁰

Citat iz *Sume protiv pagana* sadrži važno ukazivanje na to kako shvatiti prisustvo forme u medijumu, naime da moć delatnika u instrumentu postoji na nesavršen način. To ukazuje da se sam medijum može razumeti kao jedna vrsta instrumenta pomoću kojeg se boja prenosi do čula vida ili miris do čula mirisa. Tomino opšte razumevanje instrumentalnog uzrokovana potvrđuje tumačenje opažanja putem medijuma pomoću ove vrste uzročnosti. Nekoliko je temeljnih osobina instrumentalnih uzroka kod Tome.²⁰¹ Prvo, uzrokujući posledicu instrument mora ispoljavati sebi svojstvenu uzročnost (pri pravljenju stolice, testera izvršava sebi svojstvenu aktivnost sečenja). Nadalje, nužno je da instrument proizvodi nešto što prevazilazi moć njegove vlastite prirode (iako je uzrokovana testerom u ruci zanatlje, stolica je nešto više od rezultata sečenja testerom, stolica kao takva prevazilazi testeri svojstvenu aktivnost sečenja). Treća osobina je da kada uzrokuje, instrument prima

na i da funkcioniše i na drugim relevantnim mestima; drugo, posledica ovakvog tumačenja jeste negiranje bilo kakve spoznaje kod životinja, pošto one zasigurno ne zahvataju suštine stvari kao takve, već *isključivo* stvari kao korisne ili štetne.

¹⁹⁹ „[Q]uando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi“, *In I Sent.*, 15, 4, 1, ad 3.

²⁰⁰ „Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento“, SCG II, 50 (1993: 559; umesto *bitak* i *čin* stavljeno je redom *bivstvovanje i aktualnost*).

²⁰¹ Za ovo oslanjam se na Albertson, 1954.

dodatnu moć od glavnog delatnika da bi proizveo nešto više od onog što može proizvesti sebi svojstvenom aktivnošću. Tu moć, koja prevazilazi njegove prirodne mogućnosti, instrument poseduje na nesavršen način (testera poseduje moć za proizvodnju stolice isključivo kada je u rukama zanatlje čiji je cilj da proizvede stolicu).

Svaka od nabrojanih osobina instrumentalnog uzroka primjenjuje je na medijum pomoću kog čulni predmeti pokreću čula. Prvo, pošto ne može svaka vrsta stvari biti medijum za čulnu formu jasno je da vrsna priroda medijuma nešto doprinosi opažanju čulnih moći. Štaviše, rezultirajuće kretanje čulnih moći prevazilazi uzročnu moć medijuma, jer on sam ne može uzrokovati takve utiske u čulima, već je pokrenut materijalnim predmetima. To znači da medijumu na nesavršen način mora pripadati moć da utiče na čula. Otud, čini se smislenim da se medijum posmatra kao instrument kojim materijalni predmeti i njihovi kvaliteti pokreću čula, jer iako i sam doprinosi nešto tom kretanju, medijum poseduje na nesavršen i instrumentalan način moć da utiskuje čulne forme, a nasuprot savršenom načinu na koji čulne forme postoje prirodno u svetu i intencionalno u čulnim moćima.

S druge strane, bivstvovanje forme u medijumu nije dovoljno da omogući da on spoznaje, pošto mu nedostaje spoznajna moć; medijum nema čulno-spoznajnu moć, nema „moć kojom bi primao likove bez materije”.²⁰² Drugim rečima, intencionalno bivstvovanje postoji i ekstralmentalno, a ne isključivo u spoznajnom kontekstu.²⁰³ Toma drži da forma ima i prirodno i intencionalno bivstvovanje *u fizičkom medijumu*, da je intencionalno bivstvovanje realan aspekt ili modus bivstvovanja prirodno bivstvujućih formi. Ono je modus bivstvovanja koji prati prirodno ili materijalno bivstvovanje forme.²⁰⁴ Kao što je formino prisustvo u čulima fizička činjenica, baš kao što je to i prisustvo u materijalnim predmetima, tako je i njeno prisustvo u medijumu jednako tako fizička činjenica. Materija, čula i medijum – sve su to potencije koje čekaju da budu aktualizovane formom.

Spoznaja zahteva prisustvo spoznajne moći čija je funkcija da primi čulnu formu. Stoga, vrsna primalačka priroda mora biti kriterijum za razlikovanje bića koje spoznaje od onog koje ne spoznaje.

²⁰² *In II De an.*, 24, 1–3.

²⁰³ Za detaljnju analizu toga vidi Brock, 2013. i Mosser, 2011.

²⁰⁴ Tellkamp, 2006a: 279–280.

„Duhovna promena“ i telesni proces

Šta je duhovno u duhovnoj promeni pri opažanju? Po čemu se razlikuju čulna i prirodna forma? Ako je čulnost potpuno u domenu materijalnog, onda nema načina da se razlikuje forma vezana za nju od forme prirodne promene, što će reći da nema načina da se napravi razlika između bića koje spoznaje i onog koje ne spoznaje. Promena nekog potpuno materijalnog predmeta bez objašnjenja nematerijalnog primanja forme vodi tek prirodnoj promeni. Sam Toma nudi početni ukazatelj da je prirodna promena neodgovarajuća za objašnjenje opažanja: „A za djelovanje osjetila traži se duhovna promjena, pre koje se intencija osjetilne forme nalazi u organu osjetila. Inače, kad bi bila dovoljna sama prirodna promjena, za osjetilnu spoznaju, sva bi prirodna tijela imala osjetilnu spoznaju, kad bi bila izložena promjeni“.²⁰⁵ Biti ugrejan ili biti obojen nije isto što i opažati topotu ili boju, iako su obe promene u telesnom subjektu.

Opisivati čulne procese kao čisto materijalne zamagljuje ono što Toma hoće da kaže o opažanju, jer cilj mu je da uporedi opažanje i fizičku promenu, te da ih razlikuje. Ako su obe promene fizički procesi onda se uvođenjem „duhovne promene“ ništa ne objašnjava. U Tominom objašnjenju procesa opažanja materijalni događaji ili promene obrazuju polaznu tačku analize, jer u pitanju je epistemo-loška tačka gledišta: materijalne promene poznatije su od čulnih i mišljenje nema povlašćen položaj kao polazna tačka; ono je čak manje poznato čoveku od opažanja.²⁰⁶

S druge strane, pošto je sama aktivnost opažanja spoljašnjih promenljivih stvari po sebi aktivnost koja je modifikovana kvantitativno i u vremenu sledi da aktivnost opažanja mora biti barem u jednom aspektu materijalna. Rečeno prostije, razlog zašto opažanje zahteva telesni organ jeste taj što su pojedinačni predmeti i sami telesni i materijalni i ti materijalni predmeti menjaju čula na materijalan način čak i u samom aktu spoznaje njih. „Čulna moć koja je u životinjama zapravo je određen kapacitet za ono što je spoljašnje, ali

²⁰⁵ „Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur“, ST I, 78, 3 (1990: 102).

²⁰⁶ In III De an., posebno treća lekcija.

što je samo u pojedinačnostima; otud, ona poseduje i određenu nematerijalnost utoliko što je u stanju da prima čulni lik bez materije; međutim, ona je najniža u poretku spoznavalaca, utoliko što je u stanju da primi lik te vrste samo u telesnom organu".²⁰⁷

U sekundarnoj literaturi ova se tema kod Tome često razmatra u aristotelovskom kontekstu razlike između bukvalnog (Richard Sorabji) i duhovnog tumačenja promene (Miles Burnyeat²⁰⁸). Među Akvinčevim tumačima jedni tvrde da je opažanje fizički događaj,²⁰⁹ drugi ga tumače kao nefizički događaj,²¹⁰ a treći pak drže da je Tomina pozicija nedosledna: „Kada se pogledaju Tomini spisi ima argumenata koji podržavaju obe [da primanje čulnih formi uključuje nematerijalnost i da primanje čulne forme je potpuno fizički proces]; posledica toga jeste da je Tomino objašnjenje čulnog iskustva samoprotivrečno”.²¹¹

Protivrečnosti, međutim nema ako se uvidi da se materijalnost procesa nalazi u subjektu, a nematerijalnost u vrsti promene koju subjekat prima. Toma ne tvrdi da je fizički proces duhovni proces, već da je opažanje nefizički proces u fizičkom subjektu. Treba uočiti da kada govori o duhovnom primanju Toma nigde ne kaže da takvo primanje isključuje materiju; delatnik i primatelj imaju različite materijalne dispozicije za formu, ne da delatnik ima materijalnu, a primatelj nematerijalnu dispoziciju.

²⁰⁷ „Virtus autem sensitua, que inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, set in singulari tantum; unde et quandam immaterialitatem habet in quantum est susceptiuia specierum sensibilium sine materia, infimam tamen in ordine cognoscencium in quantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali”, *In De sensu*, 2, 3.

²⁰⁸ Za Aristotela vidi Caston, 2020; za Tomu Burnyeat, 2003; za diskusiju o tome kod Aristotela i Tome, Nevitt, 2014. i Mantovani, 2020, pos. 111–116. Usput, „[i]zraz ‘duhovno’, koji se sada uobičajeno koristi u aristotelovskoj literaturi zapravo je preuzet iz Tomine karakterizacije opažanja kao duhovne promene ili modusa bivstvovanja opazive forme u čulnom organu kao duhovnog bivstvovanja”, Trifogli, 2019: 247. Za ogromnu razliku koja postoji u značenju duhovnog u srednjem veku i danas u kontekstu duhovne i materijalne promene vidi Rega, 2020.

²⁰⁹ Cohen, 1982; Stump, 1993: 250–256; Tweedale, 1992; Pasnau, 2004: 59.

²¹⁰ Hamlyn, 1961: 47–48.

²¹¹ Haldane, 1983: 233–234. Takođe, Nevitt, 2014a. Oni koji ne smatraju da je reč o nedoslednosti ne dovode u pitanje da postoji dihotomija materijalno-nematerijalno (Hoffman, 1990; De Anna, 2000). Za taj problem vidi i Yrjönsuuri, 2007: 67–82. Za kritiku Haldejnovog razumevanja nematerijalnosti i razlike između tog pojma i pojma netelesnosti kod Tome (u kontekstu značenja nematerijalnosti i netelesnosti duše) vidi odličnu analizu u O’Callaghan, 2015, posebno str. 57–63.

Kako smo videli, Toma smatra da u svakom čulu, osim vida, dolazi i do prirodne i do duhovne promene. Na nivou iskustva stvar je jasna: ako se stavi ruka na topao predmet i opazi njegova topota, prirodna promena je grejanje ruke dok je duhovna intencionalno primanje forme topote. Ono što je važno jeste da Toma drži da je samo duhovna promena neophodna za opažanje (što potvrđuje čulo vida): „A postoje dvije vrste promjene: jedna prirodna, a druga duhovna. Prirodna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima formu prema svom prirodnom bivstvovanju, onako kao što je ugrijani predmet primio toplinu. Duhovna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima formu na duhovni način, kao što se događa s formom boje zjenice koja zbog toga primanja ne biva obojena”.²¹²

Toma prvo razlikuje dve promene, a potom određuje koja je tražena za operaciju opažanja, naime duhovna promena. Naravno, kod svih opažanja, osim čulom vida, dolazi i do prirodne promene, ali ona *nije neophodna* za samo opažanje: „Doista, osjetilna spoznaja i maštanje ne događa se s pomoću grijanja i hlađenja, iako je i to potrebno za ispravnu dispoziciju organa”.²¹³ Prirodna promena u organu akcidentalna je za čulnu spoznaju, tj. radnja koja rezultira iz prirodne promene čulnog organa nije akt opažanja, iako bez nje nema opažanja:

[O]rgani duše mogu biti promenjeni na dva načina: prvo, duhovnom promenom, kada organ prima intenciju predmeta i to je suštastveno za radnju čulne spoznaje. ... No, organi primaju i drugačiju i prirodnu promenu koja menja njihovu prirodnu dispoziciju; na primer, kada postaju vrući ili hladni ili prolaze kroz sličnu promenu. I ta je vrsta promene akcidentalna za akt čulne spoznaje.²¹⁴

²¹² „Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata”, ST I, 78, 3 (1990: 102).

²¹³ „Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem”, SCG II, 68 (1993: 655; umesto *raspoloženje* stavljeno je *dispozicija*).

²¹⁴ „Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae

Kada zajedno nastupe, te promene su tek istovremene i ne stoje u međusobnom odnosu.²¹⁵

Ako prirodna promena nije osnova niti je nekako instrument za duhovnu promenu, zašto se onda uopštejavljaju zajedno? Odgovor se može tražiti u tome što telesni uslovi koji dovode do duhovne promene jesu dovoljni i za uzrokovanje prirodnih promena (pod pretpostavkom normalnih ostalih uslova, normalno funkcionisanje organa, na primer). Da bi se toplota opažala, čulni predmet koji je forma toplote mora biti primljen duhovnom promenom time što će se osetljiv deo tela dovesti u kontakt s nečim toplim. No, sve što je toplije od ruke, na primer, uzrokovaće i to da ruka postane toplija, što je prirodna promena.

Nemalo je iskušenje tumačiti Akvinca u smislu da do duhovne promene dolazi u duši, a ne u telu.²¹⁶ No, „nematerijalno“ u ovom kontekstu mora se tumačiti u svom uskotehničkom značenju: zato što materija označava potencijalni princip za neku vrstu promene, nematerijalna promena je promena koja nije prirodna promena. Razlikovanje materijalno-nematerijalno prati razlikovanje između prirodne promene i promene koja ne proizvodi prirodne prosledice (istiskivanje suprotnog kvaliteta). Duhovna promena uvek je praćena prirodnom, osim u slučaju vida. No, nijedna promena nije

virtutis sensitivae ... Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae”, ST I-II, 22, 2, ad 3.

²¹⁵ „Strogo govoreći, prvo primanje [prirodnog promenom] ne uzrokuje opažanje, zato što čula mogu primati likove koji su u materiji, ali bez materije (*Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo: quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam*”, ST, suppl., 82, 3; vidi i ad 2. Takođe: „Materijalna promena samo je akcidentalno povezana s aktom opažanja koji je proizveden duhovnom promenom. Sledstveno, proslavljenja [uskrsla] tela, koja su s razloga netrpnosti imuna na prirodnu promenu biće podložna samo duhovnoj promeni pomoću opipljivih kvaliteta (*Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum*”, ST, suppl., 82, 4, ad 1.

²¹⁶ Up. npr. Hamlyn, 1961: 47–48. Ipak, Toma je sasvim jasan da do duhovne promene dolazi u telu. „Samo predmet vida proizvodi duhovnu promjenu kako u organu tako i u medijumu (*solum obiectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione*)”, In *I Met.*, l. 1, n. 6 (2005a: 81; prevod izmenjen); up. In *II De an.*, 12, 5.

uzrok one druge,²¹⁷ već je svaka odvojeno uzrokovana materijalnim telom. Zato, čulni predmeti mogu uzrokovati duhovnu promenu, delujući na nematerijalan način na telo, formom, čak i kada ne uzrokuju materijalnu promenu.

Duhovna promena naziva se duhovnom zbog toga što ne proizvodi nikakve posledice na materiju. Opisujući stanje prokletih nakon uskrsnuća Toma kaže da će oni opažati vrelinu, ali njihova tela neće trpeti materijalnu promenu (jer će nakon zaustavljanja kretanja nebesa prestati i celokupno kretanje u sublunarnoj sferi): po zaustavljanju kretanja nebesa „u telima neće biti delanja niti trpljenja koja pripadaju prirodnoj promeni. Tada na tela prokletih neće uticati vatra putem prirodnog uticaja, po kojem je priroda ljudskog tela promenjena njenom prirodom, već će na njih uticati preko uticaja na dušu kao što je organ čula [pod uticajem] čulnog predmeta, primajući sličnost svog čulnog kvaliteta”.²¹⁸ Opisano stanje kako ga Toma razume posebno je korisno za razumevanje nematerijalnosti, pošto je u ovom kontekstu nemoguća prirodna promena: primer jasno pokazuje da postoji razlika između potencije za duhovno primanje forme i potencije za njeno prirodno primanje. Prirodni uticaj, tj. prirodna promena jeste promena u kojoj suprotna forma istiskuje već prisutnu, dok je uticaj na dušu, duhovna promena, usavršavanje spoznajne moći kao što je vid, bez istiskivanja suprotnosti. Prokleti neće prolaziti ni kroz kakvu prirodnu promenu koja utiče na njihova tela, ali će čulima osećati muke.

Moguće je navesti još jednu, mada posrednu potvrdu da je razlika između materijalne i duhovne promene razlika između primanja koje istiskuje suprotan kvalitet i onog koje ne vodi tome. Reč je o hijerarhiji čula zasnovanoj na tome kako različiti čulni predmeti uzrokuju odgovarajuće duhovne promene. Hijerarhija ne sledi samu čulnu moć ili operaciju već to da li i na koji način predmet svake čulne moći proizvodi materijalnu posledicu, na organ ili i na organ i na medijum. Strogo govoreći nijedna čulna moć ili operacija nije više

²¹⁷ *De pot.*, 5, 7; ad 7; ad 8.

²¹⁸ „[S]ed causa secundaria et quasi coadiuuans erit quies motus celi, quo quiescente nulla actio vel passio esse poterit in corporibus pertinens ad transmutationem nature. Unde et corpora dampnatorum non paciuntur ab igne passionis nature, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua, sed acientur passione anime, sicut organum sensus a sensibili suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis”, *Quodl.*, 7, 5, 1; takođe, *Comp. th.* I, 177.

nematerijalna nego neka druga, ali se neke nazivaju manje materijalnim bilo zato što njihovi predmeti ne proizvode materijalne posledice bilo zato što posledica koju proizvode nije u direktnoj korelaciji s onim što je čulom opaženo. Dodir i ukus, najmanje duhovna čula, zahtevaju direktni kontakt i ne operišu pomoću spoljašnjeg medijuma. Zato što direktni kontakt između tela uvek vodi materijalnoj promeni, dodir i ukus uvek su praćeni materijalnom promenom u organu i u čulnom predmetu: dodir hladne vode hlađi ruku, ali i greje vodu. Isto je na delu i kod čula ukusa s tim što je ono nešto duhovnije, pošto prima kvalitete koji ne odgovaraju direktno opipljivim kvalitetima, slatko i gorko na primer, iako ih ovi uzrokuju. Ostala tri čula zahtevaju spoljašnji medijum, što će reći da duhovno primljeni likovi još manje direktno odgovaraju prirodnoj promeni. Kod mirisa, mirišljav čulni predmet raspršava se i nestaje u vazduhu. Zvuk je prvo čulo koje ne podrazumeva promenu predmeta. Materijalni predmet koji proizvodi zvuk lokalno se kreće i pokreće medijum, dok kod vida ne dolazi ni do promene ni do lokalnog kretanja, te uopšte nema prirodne promene bilo na strani predmeta bilo na strani čulnog organa.

Reč je o tome da zahvaljujući uslovima pod kojima dolazi do nekog konkretnog opažanja, svako opažanje na jedinstveni je način praćeno materijalnom promenom, osim vida. Materijalnost promene razumevana je u odnosu prema istiskivanju ili uništenju neke forme. Drugim rečima, Toma koristi izraze „nematerijalno primanje“ ili „duhovno primanje“ u tehničkom smislu da bi označio određenu vrstu pasivnosti, naime onu u kojoj primatelj nije izmenjen pomoću materije, a ne u smislu „netelesnosti“. ²¹⁹

Kako se videlo, duhovno primanje čulne forme jeste duhovno ne zato što do njega dolazi u nematerijalnom subjektu, u duši (jer ne dolazi, dolazi u telu), već zato što takva promena nema materijalnost prirodnih promena. No, to ne znači da je nematerijalno primanje čulne forme netelesno. Primanje čulnog lika jeste telesno i telo mora biti organizovano na određeni način da bi primilo formu na nematerijalan način. Naime, postoji direktno svedočanstvo da Toma smatra da je duhovna promena telesna. Komentarišući Aristotela on eksplicitno odbacuje zaključivanje sa činjenice da su

²¹⁹ Za to vidi O'Callaghan, 2015: 57–63.

likovi primljeni bez materije na to da čulnost nije telesna moć: „Jer pošto kaže da prima lik bez materije, što takođe važi i za razum, neko bi mogao poverovati da čulo nije telesna moć, kao što to razum nije. I da bi to isključio on ga dodeljuje organu i kaže da ono što je primarna čulna sposobnost (tj. prvi organ čula) jeste ono u čemu postoji takva potencija koja može primati lik bez materije. Jer čulni organ, zajedno sa samom čulnom moći, na primer oko, jeste isto u subjektu, ali su različiti u bivstvovanju, zato što se organ u pojmu razlikuje od moći. Jer moć je na neki način forma organa, kako je rečeno ranije. I otud smatra da je veličina, naime organ tela, ono na šta se utiče pri opažanju, što će reći ono što je primalačko u čulu, kao što je materija prema formi. Zato kaže da je veličina, tj. telesni organ ono što je aficirano opažanjem, tj. ono što je u stanju da primi opažaj bez materije forme. Ipak, pojam veličine i pojam čulne sposobnosti ili čula nije isto. Čulo je određeni *ratio*, tj. razmera i forma, i moć toga, tj. veličine”.²²⁰

Ono što utiče na čula jeste veličina, ali ne pod aspektom veličine već kao potencija koja je jedno sa subjektom veličine. Određenje organa uključuje i veličinu i potenciju, a veličina je prema potenciji ono što je materija prema formi. Otud treba reći da veličina, tj. telo, jeste ono što prima formu na nematerijalan način i da se primanje događa u organu.

No, osim pokazivanja da je duhovna promena takođe i telesna, treba pokazati i da nematerijalnost forme treba razumeti kao odsustvo eliminacije suprotnih formi. U Komentaru *Sentencija* Toma izdvaja oko i medijum čulnih likova kao tela koja su u stanju da primaju na nematerijalan način; sličnost delatnika je u primatelju na dva načina, jedan je jednoznačan kada toplo uzrokuje toplo: „Na

²²⁰ „[Q]uia enim dixerat quod sensus est susceptiuus specierum sine materia, quod etiam intellectui conuenit, posset aliquis credere quod sensus non esset potentia in corpore sicut nec intellectus, et ideo ad hoc excludendum assignat ei organum. Et dicit quod primum sensituum, idest primum organum sensus, est in quo est potentia huiusmodi, que scilicet est susceptiuia specierum sine materia. Organum igitur sensus cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subiecto, set esse alterum est, quia ratione differt a corpore potentia; potentia enim est quasi forma organi, ut supra habitum est. Et ideo subdit quod magnitudo, id est organum corporeum, est quod sensum patitur, id est quod est susceptiuum sensus sicut materia forme, non tamen est eadem ratio magnitudinis et sensitui seu sensus, set sensus est quedam ratio, id est proportio et forma, et potentia illius, scilicet magnitudinis”, *In II De an.*, 24, 5.

drugi način, u drugačijem modusu od onog po kojem je u delatniku, kao kada je u raznoznačnim delatnicima u kojima se ponekad desi da je forma koju primalac prima materijalno u samom delatniku duhovno (kao što je forma koju zidar proizvodi materijalno u kući, ali duhovno u njegovom duhu). No, ponekad, obrnuto, ona je materijalno u delatniku, a primljena je duhovno u primaocu (kao kada je belina na zidu materijalno, odakle je u zenici primljena duhovno, kao i u medijumu prenosniku)²²¹. Neka su duhovna primanja takođe telesna. Njih karakteriše to što se ne sastoje od istiskivanja suprotnih formi, već u sticanju forme bez gubitka druge. Zapravo, to da forma može biti nematerijalno primljena znači samo to da do promene u čulu dolazi bez promene u materiji organa.

Još jedan argument može se naći u *Komentaru spisa O duši*, gde Toma tvrdi da barem neki čulni kvaliteti kao takvi nemaju prirodne posledice: „Jasno je iz iskustva da svetlo i mrak, miris i zvuk ne proizvode posledice na tela koja ne opažaju, osim akcidentalno, utoliko što tela koja imaju te kvalitete mogu na nešto delovati. Na primer, vazduh cepa drvo kada grmi. Jer na drvo nije uticao zvuk, strogo govoreći, već vazduh u kretanju“.²²² Svetlo, mrak, miris i zvuk mogu akcidentalno proizvoditi posledice na materijalna tela, utoliko što uslovi pod kojima nastaju ti kvaliteti vode do materijalne promene i fizičkog kretanja. Naravno, ostala dva čula uzrokuju prirodnu promenu, ali to ne pobija da su dve vrste promene različite.

Argument da je duhovna promena telesan proces jeste i to što ona traži određenu telesnu dispoziciju. Kako je ranije rečeno, „osjetilna spoznaja i maštanje ne događa se s pomoću grijanja i hlađenja, iako je i to potrebno za ispravnu dispoziciju organa“. Bez dispozicije ne može biti opažanja i to je jasno na osnovu opažanja kada

²²¹ „Alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quae in paciente materialiter recipitur; sicut forma quae est in domo facta per artificem est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter: quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in paciente: sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla, et in medio deferente“, *In IV Sent.*, 44, 3, 1, 3, ad 2.

²²² „[M]anifestum est per experimentum, quia lumen et tenebra, odor et sonus nullum effectum faciunt insensibilia, nisi forte per accidens, in quantum corpora habentia huiusmodi qualitates aliquid agunt, sicut aer qui, quando est tonitruum, scindit lignum: lignum igitur patitur non a sono per se loquendo, sed ab aere moto“, *In II De an.*, 24, 10.

je organ oštećen.²²³ Da bi došlo do primanja čulnih likova neophodna je usklađenost elementarnih, opipljivih kvaliteta u samom organu.²²⁴ Razlog zašto biljke ne opažaju jeste to što „one nemaju razmeru u odnosu na složenost među opipljivim kvalitetima, što je traženo za organ dodira, a bez čega nijedno čulo ne može postojati“.²²⁵ Biljke ne mogu primati likove bez materije zato što njihovim telima nedostaje harmonija koja se traži čak i za najosnovnije čulo, dodir. Takvo nematerijalno primanje pripada ne telu kao takvom, već samo onom telu koje je pripremljeno na odgovarajući način.

Pogrešno je tumačiti izraz „duhovna promena“ u kontekstu čulnosti kao promenu u čulnoj moći koja je nešto različito od fizičke promene u organu. U osnovi kartezijanska, „moderna taksonomija ‘fizičkog’ i ‘duhovnog’“ nije primenjiva na Tomino razumevanje²²⁶ i primena dovodi do uistinu nerešivih teškoća, jer „duhovno“ za Tomu naprsto nije sinonim za nematerijalnost duha.

²²³ Isto, 6.

²²⁴ Za to vidi Lisska, 2016: 137–143.

²²⁵ „[N]on enim habent medietatem secundum complexionem inter tangibilia, quod requiritur ad organum tactus, sine quo nullus sensus esse potest“, *In II De an.*, 24, 7.

²²⁶ Macdonald, 2007: 348.

IV. ZAJEDNIČKO ČULO

Unutrašnja čula: uvod

Kao rezultat čulnog upoznavanja s materijalnom stvarnošću čulni organi primili su akcidentalne forme materijalnih predmeta koje u čulima počinju da bivstvuju kao čulni likovi ili intencionalne forme. No, očito je da mora postojati još nešto uz čulno iskustvo dobijeno spoljašnjim čulima, jer kako, na primer, pravimo razliku između slatkog i belog ako čulo ukusa opaža samo slatkoću, a čulo vida samo belinu? Kako se opažanje slatkog i opažanje belog ujedinjuju u opažanje šećera koje nije tek opažanje belog i slatkog, već je opažanje jedne materijalne supstancije? Kako se opažaju materijalne supstancije? Kako se stvara misao o, na primer, zlatnoj planini? Zašto opažamo kuću (Sokrata, prijatelja, vatrnu), a ne gomilu obojenih pravougaonika s otvorima i crvenim oblicima na krovu? U čemu se sastoji razlika između sadašnjeg opažanja beogradskog Pobednika i prisećanja da smo ga opažali u prošlosti ili naprsto zamišljanja Pobednika? Kako znamo da postoji i ona strana Pobednika koju ne opažamo u ovom času?

U skladu s tradicijom, odgovore na ta pitanja Akvinac nalazi u uvođenju unutrašnjih čula. Pojam unutrašnjih čula uveden je u filozofiju da bi se opisala jedna klasa saznajnih funkcija koje ne pripadaju spoljašnjem opažanju, ali koje istovremeno ne mogu biti pripisane razumskoj duši i za koje se držalo da su tesno povezane s telesnim organima.²²⁷

U četvrtom pitanju 78. članka prvog dela *Sume theologie* Toma navodi razloge zašto on, kao i prethodni filozofi smatra da životinje i ljudi moraju osim spoljašnjih posedovati i unutrašnja čula. Tomin ćemo argument podeliti na pet koraka da bi se jasnije videle opštne karakteristike unutrašnjih čula.

²²⁷ Za pregled istorije pojma unutrašnjih čula s naglaskom na srednjem veku, vidi informativan tekst D. Blek (Black, 2021). Takođe, Knuutila, Kärkkäinen, 2014.

Priroda nikada nije nepotpuna u stvarima što su prijeko potrebne. Stoga valja ustvrditi da u osjetilnoj duši ima toliko djelovanja, koliko je potrebno za život potpune životinje. One pak među tim djelatnostima, što se ne mogu svesti na jedno počelo, zahtijevaju različite moći, budući da moći duše nisu drugo, nego najbliže počelo njezine operacije.²²⁸

Toma koristi argument na osnovu prirode da bi ustvrdio da su unutrašnja čula nužna za savršenstvo života životinje. Priroda ne nudi ni više ni manje čula zato što je nepogrešivo precizna u obezbeđivanju samo onog što je nužno da bi se postigao neki konkretni cilj. Unutrašnja čula, otud, postoje kao nužna dopuna spoljašnjih čula.

Treba, dakle, imati na umu, da se za život potpune životinje ne zahtijeva samo spoznaja stvari kad je osjetilni predmet nazočan, nego i kad je on odsutan. Inače se životinja ne bi kretala u potrazi za nekom odsutnom stvari, budući da baš gibanje i djelovanje životinje proizlazi iz spoznaje; inače bi se ostvarivalo baš protivno tomu, posebice kod potpunih životinja, koje se kreću od jednoga mjesta na drugo; budući da se one kreću prema spoznatim, ali odsutnim predmetima.²²⁹

U drugom koraku Toma tvrdi da su unutrašnja čula potrebna zarađ bavljenja onim odsutnim. Neposredno čulno opažanje prisutnih predmeta nije dovoljno za usavršavanje životinjskog života. Na primer, kada je gladan i bez hrane, vuk instiktivno zna da mora poći u lov. On kreće u potragu za hranom koja je odsutna iz njegovih spoljašnjih čula.

²²⁸ „Respondeo dicendum quod, cum natura non deficit in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficient ad vitam animalis perfecti. Et quemque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae“, ST I, 78, 4 (1990: 106–107; umesto *njezina djelovanja i potpuno biće* stavljeno je *njezine operacije i potpuna životinja*. *Animalis perfecti* odnosi se na životinje koje svoje kretanje mogu upravljati ka nekom predmetu; za to vidi ST I, 18, 2, ad 1; za razliku u odnosu na „*nepotpune*“ životinje, ST I, 78, 1).

²²⁹ „Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparatus maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; movent enim ad aliquid absens apprehensum“, isto (1990: 107; umesto *živo biće* stavljeno je *životinja*).

Stoga je neophodno da životinja snagom osjetilne duše prima ne samo likove osjetilnih predmeta kad je njihova nazočnost promijeni, nego i da bude kadra zadržati ih i sačuvati. ... Stoga, budući da je osjetilna moć čin jednog tjelesnog organa, mora također postojati jedna moć, koja će prihvati likove osjetilnih predmeta, a druga koja će ih sačuvati.²³⁰

U trećem koraku Toma zaključuje da su unutrašnja čula potrebna da bi se zadržale i očuvale čulne forme nakon aktualnog opažanja i ukazuje u čemu se razlikuju spoljašnja čula od unutrašnjih. Naime, spoljašnja čula isključivo primaju čulne likove za vreme aktualnog opažanja, dok ih unutrašnja čula opažaju, te čuvaju i nakon prestanka opažanja.

Nadalje, na umu treba imati i ovu činjenicu: kada bi se životinje kretale samo u slučaju kad je lik osjetilnog predmeta ugodan ili neugodan, tada bi trebalo ustvrditi da u njima postoji samo spoznaja formi što su ih spoznala osjetila, a pred kojima osjećaju ugodnost ili strah.²³¹

Unutrašnja su čula slična spoljašnjim po tome što i jedna i druga opažaju ono što životinju pokreće da traži ili da izbegava nešto. Toma izlaže moguć scenario po kojem životinje žive i kreću se isključivo zahvaljujući spoljašnjim čulima i tvrdi da ukoliko bi životinje mogle na zadovoljavajući način živeti isključivo po nužnosti spoljašnjih čula, spoljašnja čulnost bila bi dovoljna za potpunost života životinje. No, to nije tako.

Životinja, naprotiv, ima potrebu da traga za nekim stvarima ili da ih izbjegava, ne samo zbog toga što su ugodne ili neugodne pri utisku osjetilnog predmeta, nego i zbog nekih drugih djelovanja i koristi, ili zbog nekih šteta. Tako ovca, kada vidi da dolazi vuk,

²³⁰ „Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet” ... Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet”, isto (isto; umesto *izraz* stavljeno je *lik*).

²³¹ „Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret”, isto (isto; umesto *oblik* stavljeno je *forma*).

bježi, ne zbog toga što joj nije po volji boja ili oblik, nego zbog toga što je on njezin prirodni neprijatelj; isto tako ptica skuplja slamke, ne zato što se one dopadaju osjetilima, nego zato što su korisne da od njih načini gniazdo. Potrebno je, dakle, da životinja spozna takve intencije što ih ne uočavaju izvanska osjetila. Dakle, zacijelo ima postojati jedno zasebno djelatno počelo, koje će biti kadro uočiti te spoznaje; budući da opažanje čulnih formi nastaje po promenama uzrokovanih čulnim predmetom, a što nije slučaj kada je riječ o opažanju tih intencija.²³²

Toma ovde tvrdi da su unutrašnja čula potrebna da bi životinje bile u stanju da opažaju opasnosti i koristi za život. Taj tip opažanja prevazilazi opažajne moći spoljašnjih čula, što nadalje vodi jednom posebnom unutrašnjem čulu koje ispunjava funkciju opažanja onog što nije sadržano u opažanju spoljašnjih čula, a što govori o korisnosti i štetnosti.

Toma govori o životinjama pošto sve rečeno za njih mora važiti i za razumnu životinju. Koliko je taj aspekt važan za Tomu vidi se upravo u obimnosti opravdanja postojanja unutrašnjih čula i naglašavanja potrebe postojanja jednog od tih čula, onog kojim se opažaju intencije (akcidentalno čulni predmeti), pre nego što uopše nabroji unutrašnja čula kod čoveka.

U nastavku ovog članka Toma nabraja unutrašnja čula i daje kratko objašnjenje za svako: a) zajedničko čulo (*sensus communis*), b) fantazija ili imaginacija (*vis imaginativa*), c) procenjivačka moć (*vis aestimativa*) kod životinja ili mislilačka moć (*vis cogitativa*) kod ljudi i d) pamćenje (*vis memorativa*).

Na taj, dakle, način za primanje formi osjetilnih predmeta služi 'svojstveno' i 'zajedničko' osjetilo. O razlici među njima govorit

²³² „Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum”, isto (isto; prevod izmenjen; umesto zadane namjere stavljeno je *intencije*).

ćemo kasnije. Da bi se, međutim, te forme zadržale i sačuvale, služi nam 'mašta' ili 'moć zamišljanja', koje su zapravo isto, budući da su mašta i moć zamišljanja neka vrsta spremnice formi primljenih preko osjetila. Da bismo, naprotiv, spoznali intencije, što izmiču svojstvenim osjetilima, služi nam 'procenjivačka moć'. Napokon, da bismo mogli te posljednje sačuvati, služi nam 'moć pamćenja', koja je neka vrsta spremnice tih intencija. Dokaz za to imamo u činjenici što kod životinja sjećanje proizlazi iz neke od tih intencija, to jest da li je neka stvar škodljiva ili korisna. Među te intencije valja ubrojiti i spoznaju prošlosti kao takve, a to je predmet pamćenja. ... Stoga ona moć, koja se kod drugih živih bića naziva 'prirodna procenjivačka moć', kod čovjeka se naziva 'mislička moć', budući da čovjek te intencije dostiže nekom vrstom poređenja.²³³

Imamo, dakle, četiri moći, od njih jednu s dva imena (fantazija i imaginacija) i jednu koja nije ista kod životinja i kod čoveka. Ono što je zajedničko za ljude i životinje jeste opažanje spoljašnjim čulima svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta primanjem čulnih formi. Rečeno važi i za zajedničko čulo koje takođe prima te forme: „Slične su, naime, promjene kojima su podložni [ljudi i životinje] od strane osjetilnih izvanskih predmeta”, „[p]ostoji, međutim, razlika obzirom na intencije”.²³⁴ Razlika se pojavljuje kada Akvinac uvede pojam intencije i njegovo značenje ograniči na akcidentalno čulne predmete; iz citata sledi da su intencije

²³³ „Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. ... Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit”, isto (1990: 108; umesto *vlastito osjetilo, zadane namjere, moć prosudbe, moć umovanja i razmišljanje* stavljeno je redom *svojstveno osjetilo, intencije, procenjivačka moć, mislička moć i poređenje*).

²³⁴ „Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praeditas, differentia est”, isto.

ono što je primljeno, ali ne i opaženo spoljašnjim čulima. Kod životinja reč je o opažanju opasnosti ili korisnosti; namerno izostavljamo šta su i kako se opažaju intencije kod ljudi, šta je to što opaža mislilačka moć, ali je očito da je njeno opažanje nekako povezano sa sposobnošću mišljenja, tj. s razumom, jer i čovek i pas absolutno isto vide²³⁵ niz belih pravogaoniaka na sivoj pozadini, ali samo ih čovek prepoznaje kao pešački prelaz; pas može naučiti da prati ljudi kad prelaze ulicu, ali i dalje ne „vidi“ prelaz. Na kraju, obavešteni smo da je za pamćenje konstitutivna „intencija prošlosti“.

U određivanju broja unutrašnjih čula Toma se oslanja na Avicenu (Avicenna), kao i cela sholastika, ali i odstupa od njega.²³⁶ Nai-me, dominikanski učitelj usvaja dva od tri Avicenina principa na osnovu kojih određuje broj unutrašnjih čula: a) svaki tip čulnog predmeta mora imati posebno unutrašnje čulo za spoznaju i b) primalačke moći razlikuju se od onih koje čuvaju. Na osnovu prvog principa sledi da postoje dva unutrašnja čula, pošto postoje dve osnovne vrste čulnih predmeta, direktno opazivi (svojstveni i zajednički čulni predmeti) i indirektno opazivi (akcidentalno čulni predmeti); dva pomenuta unutrašnja čula jesu zajedničko čulo za direktno opazive i mislilačka moć za indirektno opazive; to su primalačka unutrašnja čula. Drugi princip nalaže postojanje dve „riznice“ u kojima se čuva ono opaženo primalačkim unutrašnjim čulima, fantazija ili imaginacija čuva ono opaženo zajedničkim čulom, dočim pamćenje čuva opaženo mislilačkom moći. Toma ne prihvata treći Avicenin princip, da se aktivne moći razlikuju od pasivnih, te da su međusobno isključive; zato su za njega retentivna i kreativna imaginacija jedna te ista moć, dok su za Avicenu dve. Otud, kod Tome postoje četiri unutrašnja čula, dok ih je kod Avicene pet.

Namerno izostavljamo neke delove Tominog odgovora, kao i njegov nastavak, jer za njihovo razumevanje potrebno je daleko detaljnije izlaganje čemu nije mesto u uvodnim razmatranjima o unutrašnjim čulima. U svakom slučaju, citirana mesta iz četvrtog članka 78. pitanja prvog dela *Sume*: a) pokazala su zašto Toma smatra da je neophodno uvođenje unutrašnjih čula, b) zašto drži da ih je dovoljno četiri kada su u pitanju životinje i ljudi, c) ukazala su na veliki značaj koji ima

²³⁵ Up. *Quodl.*, 10, 4, ad 2.

²³⁶ Za to vidi Black, 2000, posebno 59–60; Toivanen, 2013: 231–245.

procenjivačka/mislilačka moć, jer o njoj daleko najviše piše i da) da su akcidentalno čulni predmeti opaženi procenjivačkom/mislilačkom moći.

Osim što opažaju posredstvom spoljašnjih čula, unutrašnja čula zovu se tako i zato što su smeštene unutar mozga. Za razliku od prethodnika, Toma se nije upuštao u spekulisanje oko tačnog mesta i rasporeda unutrašnjih čula, ali se načelno s njima slagao da su ona smeštene u tri međusobno povezane komore koje čine ventrikularni sistem mozga;²³⁷ danas, za njih znamo da su ispunjene cerebro-spinalnom tečnošću i da se ceo sistem nastavlja na centralni kanal kičmene moždine.²³⁸ Sholastičari su držali da je u prednjoj komori smešteno zajedničko čulo i da, sledeći Galena (Κλαύδιος Γαληνός), svi nervi iz spoljašnjih čula, kojima se prenose čulni likovi, vode prvo do čeone komore u čijem je prvom delu smešteno zajedničko čulo, a u drugom delu imaginacija i/ili fantazija; u drugoj su smeštene procenjivačka i mislilačka moć,²³⁹ a u trećoj je pamćenje.²⁴⁰

Pre nego što pređemo na analizu samih unutrašnjih čula ne treba smetnuti s uma da radnje spoljašnjih čula, zajedničkog čula, imaginacije i mislilačke moći slede jedna drugu samo u analizi, ne i u vremenu. Ono što je odvojivo u procesu analize ujedinjeno je u živom iskustvu.

Predmet zajedničkog čula

Predmet zajedničkog čula jeste čulni predmet kao takav, tj. svi svojstveni predmeti spoljašnjih čula: „Tako je predmet zajedničkog osjetila ono što je osjetljivo, što u sebi obuhvaća ono što se može vidjeti i čuti. Zato se zajedničko osjetilo, budući da je jedinstvena moć, proteže na sve predmete pet osjetila”.²⁴¹ Zajedničko čulo obuhvata

²³⁷ Za različite tvrdnje o organu zajedničkog čula, koje je Aristotel smeštao u srce, a Avicena u prvu komoru u mozgu, kod Tome vidi Laumakis, 2008: 437–438.

²³⁸ Za detaljnije izlaganje razumevanja fiziologije unutrašnjih čula u srednjem veku i kod Tome vidi Kemp, Fletcher, 1993; Smith, 1992: 160–164 i Lisska, 2016: 214–218.

²³⁹ ST I, 78, 3.

²⁴⁰ Postoji sholastičko objašnjenje za ovakav raspored moći po komorama, ali to ovde nije relevantno; up. ST I, 78, 3.

²⁴¹ „Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se

sve čulne predmete koje spoljašnja čula zahvataju. Njegov je predmet „univerzalniji“ od predmeta spoljašnjih čula; razlog za to je mesto zajedničkog čula u hijerarhiji moći duše:²⁴² dok su vid ili sluh usmereni samo na vidljivo i slušljivo, zajedničko je čulo usmereno i na sve što je vidljivo i na sve što je slušljivo *kao opazivo*.²⁴³

Kao što smo videli, o predmetima spoljašnjih čula Toma govori kao o njihovim „svojstvenim“ predmetima. Iz perspektive zajedničkog čula takva se karakterizacija pokazuje opravdanom, jer svako spoljašnje čulo usmereno je ka sopstvenom predmetu koji ne deli ni sa jednim drugim čulom. S druge strane, zajedničko je čulo zajedničko zato što spoljašnja čula učestvuju u njegovom predmetu, kao i u njegovoj operaciji. Drugim rečima, zajedničko čulo zahvata iste čulne predmete koje zahvataju pet spoljašnjih čula, iako na „univerzalniji“ (što će reći nematerijalniji) način, ne kao vidljivo, oplipljivo ili slušljivo već kao opazivo. Pošto se sve promene do kojih dolazi u spoljašnjim čulima okončavaju u zajedničkom, to unutrašnje čulo u stanju je da zahvati iste one čulne forme koje zahvataju spoljašnja čula.²⁴⁴ Na taj je način svojstveni predmet zajedničkog čula „univerzalniji“ nego predmeti spoljašnjih čula.²⁴⁵ Ta moć zahvata ono što spoljašnja čula opažaju odvojeno i zato Toma kaže da je zajedničko čulo više ujedinjenije nego spoljašnja i da je njegova moć viša.²⁴⁶ Nadalje, pošto je izvor moći svih pet spoljašnjih čula, ono je zajednički izvor čulnosti; ono je zajedničko „ne zato što se ono zajednički može priricati mnogim stvarima, poput nekoga roda, nego zato što je ono zajednički korijen i počelo izvanjskih osjetila“. ²⁴⁷ Kasnije ćemo objasniti šta to znači.

ad omnia obiecta quinque sensuum, ST I, 1, 3, ad 2 (1990: 253; umesto *objekt* stavljeno je *predmet*); takođe, SCG I, 74 (1993: 695).

²⁴² „Kada je reč o aktivnim i operativnim moćima, nalazimo ovo: što je moć viša u sebe uključuje više stvari, ne na način složevine već kao jedno; otud, na primer, kao jedna moć zajedničko čulo prostire se na sve čulne predmete koje posebna čula zahvataju kao posebne moći (*In virtutibus autem activis et operativis hoc inventitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehenduntur*”, *De sp. cr.*, 3).

²⁴³ SCG I, 61 (1993: 243).

²⁴⁴ „Tako zajedničko osjetilo zamjećuje osjete svih posebnih osjetila (*sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum priorum*)“, SCG II, 74 (1993: 695).

²⁴⁵ Up. SCG II, 61 (1993: 243).

²⁴⁶ Up. SCG II, 100 (1993: 867–869); ST I, 77, 3, ad 4.

²⁴⁷ „[S]ensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed

Osim svojstvenih čulnih predmeta, zajedničko čulo opaža i zajedničke čulne predmete, oblik veličinu, broj, kretanje i mirovanje. Akvinčev učitelj, Albert Veliki (Albertus Magnus), držao je da se zajedničkim čulom opažaju zajednički čulni predmeti,²⁴⁸ tj. da su zajednički čulni predmeti svojstveni predmet zajedničkog čula. Toma, međutim insistira da to ne može biti, jer bi značilo negiranje da su zajednički čulni predmeti već opaženi spoljašnjim čulima. U *Komentaru Aristotelovog spisa O duši* Toma tvrdi da zato što spoznaje čulni predmet pomoću promene u spoljašnjim čulima, zajedničko čulo ne može imati nešto kao svojstveni predmet što već ne bi bilo predmet spoljašnjih čula: „Lažno je da su zajednički čulni predmeti svojstveni predmeti zajedničkog čula. Jer, zajedničko je čulo neka moć u kojoj se promene čula okončavaju, kako će biti kasnije pokazano: zato je nemoguće da zajedničko čulo ima svojstveni predmet koji nije predmet spoljašnjih čula“.²⁴⁹ Svaki zajednički čulni predmet mora, dakle, biti opažen spoljašnjim čulom da bi mogao da postane predmet zajedničkog čula.

Dve su osnovne funkcije zajedničkog čula i obe su, naravno, okrenute „obradi“ primljenog od spoljašnjih čula: ono razlikuje opažaje koji potiču iz različitih spoljašnjih čula, belo od slatkog, i opaža same operacije spoljašnjih čula.²⁵⁰

Razlikovanje opažaja spoljašnjih čula

Svako spoljašnje čulo „donosi sud o vlastitom osjetilnom predmetu, razlikujući jedan predmet od drugih što potпадaju pod isto osjetilo; oko, primjerice, razlikuje bijelo od crvenoga ili zelenoga. Ako je, naprotiv, riječ o tome da treba napraviti razliku između bijelog i slatkoga, onda to ne može učiniti ni vid ni okus. Potrebno

sicut communis radix et principium exteriorum sensuum“, ST I, 78, 4, ad 1 (1990: 109).

²⁴⁸ Up. Steneck 1974.

²⁴⁹ „[F]alsum est quod ista sensibilia communia sunt propria obiecta sensus communis. Sensus enim communis est quaedam potentia ad quam terminantur inmutationes omnium sensuum, ut infra patebit: unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum quod non sit obiectum sensus proprii“, In II De an., 13, 8.

²⁵⁰ ST I, 78, 4, ad 2.

je, naime, da onaj tko pravi razliku između dviju različitih stvari, obje spozna. Dakle, neophodno je da donošenje jednog takvog suda pri-pada zajedničkom osjetilu, u kojem se, kao u jednom zajedničkom cilju, stječu sve osjetilne spoznaje. Ono također spoznaje i sve intencije čula, kao kada netko opazi da gleda. To pak ne može učiniti vlastito osjetilo, koje spoznaje samo oblik osjetilnog predmeta po kojem je podložno promjeni; a u toj se promjeni upotpunjuje gledanje, iz kojega opet slijedi jedna druga promjena u zajedničkom osjetilu, koje od svoje strane spoznaje gledanje".²⁵¹

Zajedničko čulo ne razlikuje belo od slatkog tek spoznajući ih pod „univerzalnjim“ aspektom nego što to čine spoljašnja čula. Njegova spoznaja čulnog predmeta kao onog što se može okusiti ili onog što se može videti nužan je, ali ne i dovoljan uslov za međusobno razlikovanje belog i slatkog. To postaje jasno ako se ima u vidu šta zajedničko čulo tačno zna svojim suđenjem. Ono sudi, drži Toma, da belo i slatko jesu *sada* različiti jedno od drugog. Na taj način, ono ne samo da spoznaje belo i slatko već i povezuje te čulne predmete sa svojom spoznajom njih. Suđenje zajedničkog čula kaže da su dve stvari različite tačno u onom vremenu u kojem se sudi o njima.²⁵² Zajedničko čulo opaža da svojstveni čulni predmeti jesu *sada* različiti, tj. da su *sada* dati kao različiti.²⁵³ To ne bi bilo moguće da zajedničko čulo ne spoznaje različite rodove čulnih predmeta istovremeno kada i sudi o njima. Takođe, razlika između belog i slatkog izražava se u sudu „Belo je različito od slatkog“ i on sadrži istinu koju mora iskazati jedan čovek, ne dvojica. Njome se tumači ili sudi o onom što je spoznato. Otud, isti čovek koji sudi da se belo i slatko

²⁵¹ „Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipientur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit“, ST I, 78, 4, ad 2 (1990: 109; prevod neznatno izmenjen).

²⁵² In III De an., 3, 7.

²⁵³ Ovdje se vidi koliko je važno ranije rečeno da „osjetilo spoznaje bivstvovanje samo pod vidom: ovdje i sada“ (ST I, 75, 6).

razlikuju mora takođe spoznati oba čulna predmeta.²⁵⁴ Navedeni argument pokazuje zašto isto čulo mora i da zahvata čulne predmete svih spoljašnjih čula i da sudi o njima. Žiža aktivnosti zajedničkog čula jeste suđenje da se čulni predmeti međusobno razlikuju. To je očito i na osnovu toga što Toma koristi izraz *discernere*, razabiranje kada govori o operaciji zajedničkog čula.²⁵⁵

I pored sličnosti, spoljašnja čula na suštastveno drugačiji način razlikuju svoje svojstvene predmete od načina na koji to čini zajedničko čulo. Na primer, vid je u stanju da razlikuje dve boje zato što njegov svojstveni čulni predmet obuhvata sve predmete u istom rodu. Po analogiji moglo bi se misliti da zajedničko čulo razlikuje čulne predmete različitih rodova tako što ih sve spoznaje prema svom „univerzalnijem“ svojstvenom predmetu, tj. kao opazive. No, o tome Toma govori kao o moći zajedničkog čula da spoznaje i razlikuje je od suđenja kojom ta moć razlikuje čulne predmete.²⁵⁶ Otud, suđenje zajedničkog čula nije tek opštija verzija operacija spoljašnjih čula.

Osnovno pitanje na koje treba dati odgovor jeste kako zajedničko čulo može opažati isti predmet koji je opažen spoljašnjim čulom, a da to opažanje ne bude ponavljanje akta opažanja. Na primer, i zajedničko čulo i oko opažaju zelenu boju, ali čovek ne vidi istu boju dvaput zato što je opažaju dva čula.

Spoljašnje čulo opaža boju, a zajedničko čulo opaža operaciju opažanja boje spoljašnjeg čula. No, i zajedničko čulo opaža boju utoliko što razlikuje belo od slatkog, a to podrazumeva zahvatanje jednog i drugog; operacija zajedničkog čula obuhvata i operacije i predmete svih spoljašnjih čula. Njihov odnos ne treba razumeti kao da do opažanja prvo dolazi u spoljašnjem čulu, a potom u zajedničkom, pošto bi onda reč bila o dve izolovane operacije. Nadalje, to bi značilo da su dve odvojene moći usmerene na isti svojstveni čulni predmet, što je za Tomu apsurdno.²⁵⁷ Odnos između operacija zajedničkog čula i spoljašnjih čula Toma pokušava izraziti na dva načina. Prvo, kaže da je zajedničko čulo koren i okončanje (*terminus*)

²⁵⁴ In III De an., 2, 5–6.

²⁵⁵ Npr. In III De an., 2, 1 ili ST I, 78, 4, ad 2.

²⁵⁶ In III De an., 3, 7.

²⁵⁷ In III De an., 2, 2.

operacija spoljašnjih čula. Drugo, kaže da je zajedničko čulo povezano sa spoljašnjim čulima kao glavni delotvorni uzrok s nekoliko svojih instrumenata.

Osnovu odnosa spoljašnjih čula i zajedničkog čula čini opšti princip, uveden u *Sumi teologije*, da niže moći duše proizilaze iz duše pomoću viših moći.²⁵⁸ Prema tom principu, svaka viša moć služi kao „aktivni princip“ i cilj onih ispod sebe, a te niže moći učestvuju u višoj.²⁵⁹ Na zajedničko čulo Toma primenjuje pojam aktivnog principa moći, nazivajući ga „korenom“ moći spoljašnjih čula.²⁶⁰ Iako je koren njihovih moći, zajedničko čulo ne uzrokuje operacije spoljašnjih nekom tranzitivnom radnjom. Naprotiv, spoljašnja čula pokreću unutrašnja. Iako je delatnik izvrsniji od onog ko trpi, objašnjava svetac, spoljašnja čula nisu izvrsnija od zajedničkog,²⁶¹ niti su čulni predmeti koji deluju na spoljašnja čula izvrsnija od samih čula. Tvrđnja da je pasivni princip viši od aktivnog opravdana je novoplatonističkim pojmom da sve što je primljeno primljeno je na način primaoca.²⁶² Zato što je moć svakog spoljašnjeg čula izvrsnija nego materijalni predmet koji deluje na njega, čulo je u stanju da primi likove predmeta bez materije tog predmeta; otud, forma kao čulna forma bivstvuje na izvrsniji način nego što bivstvuje kao forma neke materijalne stvari.²⁶³ Kao što spoljašnja čula primaju forme na izvrsniji način nego što ih poseduju materijalni predmeti tako i zajedničko čulo prima forme na još izvrsniji način nego spoljašnja čula, što će reći na još manje materijalan način. To je zato što je zajedničko čulo izvrsnije od spoljašnjih čula jer je njegova moć unitarni izvor njihovih moći.²⁶⁴

Osim što je koren i izvor operacija spoljašnjih čula, zajedničko čulo je za Tomu koren i izvor i svih drugih čulnih moći. Da bi to objasnio koristi analogiju. Kao što je moć hranjenja, kaže, *quasi radix i*

²⁵⁸ ST I, 77, 7, ad 1.

²⁵⁹ ST I, 77, 7.

²⁶⁰ Osim citiranog mesta, ST I, 78, 4, ad 2, vidi i *In III De an.*, 3, 14.

²⁶¹ *In III De an.*, 3, 14.

²⁶² Sam Toma taj princip pripisuje Pseudo-Dionisiju (Διονύσιος ὁ Αρεοπαγίτης).

²⁶³ *In III De an.*, 3, 14.

²⁶⁴ „Zajedničko čulo prima svoj predmet na još odličniji način jer se nalazi u samom korenu opažajnosti, gde ta moć ima svoje najveće jedinstvo (*Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa*)“, isto.

moći rasta i moći rađanja, utoliko što te moći koriste moć hranjenja, tako je i zajedničko čulo koren imaginacije i pamćenja; te čulne moći pretpostavljaju rad zajedničkog čula.²⁶⁵ Otud sledi da su radnje pamćenja i imaginacije moguće samo pod uslovom da su ta unutrašnja čula pokrenuta zajedničkom aktivnošću spoljašnjih čula i zajedničkog čula.

Na citiranom mestu iz *Sume teologije* Toma ukazuje i da je spoljašnje čulo u stanju da razlikuje suprotne čulne predmete. U *Komentaru*, oslanjajući se na Aristotela,²⁶⁶ Toma pominje dva načina na koja zajedničko čulo obavlja razlikovanje. Ono je nalik tački koja deli dve linije: zajednički koren „može se posmatrati sa dve tačke gledišta: bilo kao zajednički koren i ishod sve čulnosti bilo kao jedan izvor i ishod ovog ili onog pojedinačnog čula. Dakle, ono što [Aristotel] misli jeste da kao što pod određenim aspektom tačka nije isključivo jedna već dve ili je deljiva tako se i princip čulnosti, ako se posmatra kao koren i ishod gledanja i slušanja, pojavljuje dvaput pod istim imenom i na taj je način deljiv“.²⁶⁷ Posmatrano kao tačka, zajedničko čulo može se posmatrati kao nešto što ujedinjuje spoljašnja čula ili se može posmatrati kao da pripada svim spoljašnjim čulima. Na prvi način, zajedničko je čulo „nedeljivo“ mesto okončanja spoljašnjih čula koje sudi ili pravi razliku između svojstvenih čulnih predmeta različitih rodova, kao što su belo i slatko. Na drugi način, zajedničko je čulo „deljivo“ okončanje pomoću kojeg je odvojeno suđeno o predmetima koji padaju pod svako od spoljašnjih čula, na primer kada zajedničko čulo razlikuje belo od crnog odvojeno od poređenja sa slatkoćom ili bilo kojim drugim svojstvenim čulnim predmetom. Ono je u stanju da poredi pojedinačne čulne predmete različitih rodova, kao belo i slatko. Drugim rečima, zajedničko je čulo jedna moć kada je sagledavana s obzirom na svoju suštinu; no, ono je i mnogostruka kada se gleda s obzirom na bivstvovanje. Kao što

²⁶⁵ In *De mem.* 2, 9; vidi i ST I, 78, 4, ad 3.

²⁶⁶ *O duši*, III, 427a 10.

²⁶⁷ „[Q]uae potest considerari dupliciter. Uno modo prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum. Alio modo, prout est principium et terminus huius et illius sensus. Et hoc est quod dicit, quod sicut punctum est unum aut duo, sic divisibile est, inquantum simul bis uititur eodem signo id est principio sensitivo, scilicet ut principio et termino visus et auditus“, In *III De an.*, 3, 11.

tačka može biti mesto susreta nekoliko linija tako i jedna moć može ujediniti nekoliko moći pomoću kojih operiše.

Sada je moguće okrenuti se pitanju kako zajedničko čulo operiše spoljašnjim čulima? Toma koristi pojam glavnog i instrumentalnog delotvornog uzrokovana da bi jasnije artikulisao kako je zajedničko čulo aktivan princip i svrhovni uzrok operacija spoljašnjih čula. Kao glavni delotvorni uzrok, ono je prvi i zajednički princip njihovih operacija.²⁶⁸ Zato što pokušava da potvrди ujedinjujuću prirodu operacije zajedničkog čula, način na koji je zajedničko čulo povezano sa spoljašnjim čulima Toma poredi s načinom na koji je glavni delotvorni uzrok povezan s mnoštvom instrumenata. Drugim rečima, zajedničko čulo ne podvostručuje radnje čula kada sudi o njihovim predmetima, već njihove operacije preuzima kao vlastite radnje. No, treba objasniti kako je zajedničko čulo pasivno kad prima promenu, a ipak aktivno kad sudi, tj. razlikuje čulne predmete. Nazivajući opažanje promenom, poredimo ga s prirodnim promenama koje su pasivne u strogom smislu. Kao primalac promene zajedničko čulo trpi tranzitivnu aktivnost, jer je to ishod radnje čulnog predmeta nad čulima. Pravac ove tranzitivne radnje izgleda suprotan onom koji je podrazumevan u poređenju zajedničkog čula s glavnim delotvornim uzrokom. Otud, ako je opažanje strogog promena, zajedničko čulo ne može biti nalik glavnom delotvornom uzroku.

Nazivajući opažanje zajedničkog čula suđenjem, poredimo ga s operacijom razuma koji je aktivran na izvrsniji način od čulne moći. Kao što razum može suditi o svim fantazmima u imaginaciji tako i zajedničko čulo sudi o celokupnom spoljašnjem opažanju.²⁶⁹ Kao prosudbena moć, zajedničko čulo izvodi operaciju čiji su predmet svojstveni čulni predmeti. Na taj način, zajedničko čulo pre je princip nego *terminus* prosudbene aktivnosti i njegova radnja paralelna je onoj drugih delatnika. Iz ove perspektive posmatrano, zajedničko čulo javlja se kao aktivno u određenom smislu, što dopušta da se spoljašnja čula vide kao instrumenti.

²⁶⁸ „[O]peracije spoljašnjih čula stoje u odnosu prema zajedničkom čulu kao prema prvom i zajedničkom principu (*operationes sensuum prioriorum referantur ad sensum communem sicut ad primum et commune principium*)”, *In De sensu*, 19, 8.

²⁶⁹ *In III De an.*, 12, 9.

Na jednom mestu u *Komentaru spisa O čulu i predmetu čula* Toma nudi kratko ali važno objašnjenje kako su ujedinjene operacije zajedničkog čula i spoljašnjih čula.

Mesto se nalazi usred razmatranja toga kako je moguće da čulo istovremeno opaža više predmeta. Aristotel zaključuje da mora postojati neki nedeljiv deo duše koji opaža svaki rod čulnih kvaliteta, a Toma dodaje da je taj deo superiorniji od spoljašnjih čula: „[M]a koje da su moći usmerene jedna prema drugoj, one podređene stoje u odnosu prema nadređenima kao instrumenti, zato što nadređene pokreću podređene. Radnja je, međutim pripisana glavnom delatniku pomoću instrumenta, kao kada kažemo da zanatlija seče pomoću testere. Na taj način, kaže Filozof, zajedničko čulo opaža pomoću vida, sluha i drugih spoljašnjih čula koja su različiti potencijalni delovi duše”.²⁷⁰ Kao glavni delotvorni uzrok, zajedničko čulo prvi je i zajednički princip njihovih operacija.²⁷¹ Iako je zajedničko čulo takođe aktivno samo kroz operacije, dakle netranzitivno, citirano mesto iz *Komentara spisa O čulu* eksplisitno govori da glavni delotvorni uzrok „pokreće“ instrumente. Pošto zajedničko čulo to ne može raditi u strogom smislu, ta se tvrdnja može uzeti da se odnosi na moć zajedničkog čula razumevanu kao aktivni princip moći spoljašnjih čula. Kao takav princip, ono ne pokreće spoljašnja čula osim metaforički, utoliko što je njegova moć udaljeni izvor moći koja pripada svakom spoljašnjem čulu.

Razumevanju toga kako su spoljašnja čula instrumenti zajedničkog može doprineti ranije rečeno o odnosu i svojstvima glavnog i instrumentalnog delotvornog uzroka.²⁷² Toma kaže da instrument ima radnju koja je njemu svojstvena, a u skladu sa svojom formom. Zanatlija i testera proizvode promenu u drvetu pomoću različitih radnji koje su usmerene ka istom cilju, ali na različite načine: testera seče, a zanatlija pravi klupu.²⁷³ Iako su u pitanju različite radnje,

²⁷⁰ „Considerandum autem est hic, quod ubicumque sint diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus, quod artifex secat per serram. Et per hunc modum philosophus dicit quod sensus communis sentit per visum et per auditum, et alios sensus proprios, qui sunt diversae partes potentiales animae”, *In De sensu*, 19, 7.

²⁷¹ Isto, 8.

²⁷² Vidi str. 67–68.

²⁷³ ST III, 19, 1.

sečenje pripada zanatliji utoliko što on koristi testeru da bi napravio klupu. On ne udvaja radnju instrumenta, već njegovu radnju čini delom vlastite aktivnosti koja i dalje pripada testeri. Testera pak učestvuje u moći zanatlike pomoću jedinstva s njim; zanatljino korišćenje testere i njeno učestvovanje u radnji zanatlike izražavaju kako oni delaju „u zajednici”.²⁷⁴

I radnja zanatlike i radnja testere okončavaju se u proizvodnji klupe. Slično, operacije zajedničkog i spoljašnjih čula za predmet imaju isti čulni predmet. Kao što radnje zanatlike i testere ostaju različite tako i radnje zajedničkog i spoljašnjih čula ostaju različite: spoljašnje čulo prima čulni predmet, a zajedničko čulo opaža same operacije čula i razlikuje predmete različitih čula. Zanatlija ostvaruje cilj, proizvodnju klupe, koristeći testeru, prisvajajući testerinu aktivnost sečenja. Zajedničko čulo na sličan način izvodi sud, tj. razlikovanje, uključujući operaciju spoljašnjih čula u vlastitu spoznajnu operaciju. Analogija objašnjava kako zajedničko čulo niti udvaja niti zamenjuje operacije spoljašnjih čula; ono opaža predmete spoljašnjih čula tako što prisvaja njihove operacije. Takođe, time zajedničko čulo upravlja te operacije ka višem cilju.

Zajedničko je čulo i aktivna i pasivna moć. Spoljašnja čula delaju samo kada je njihov predmet prisutan. Zajedničko čulo im sliči utoliko što neposredno prima opažaje iz spoljašnjih čula. Kao primačka moć, zajedničko čulo prima svojstvene i zajedničke čulne predmete istovremeno sa spoljašnjim čulima. Kao aktivna moć, ono ima dve svojstvene radnje: ono sudi poredeći ili razlikujući jedne od drugih različite svojstvene čulne predmete i obezbeđuje spoznaju same operacije opažanja.

* * *

Opažanje je za Tomu moguće čak i kad nema prisutnog svojstvenog predmeta čula, niti ima promene u organu čula. To je vidno kada govori o dva načina na koja čula mogu biti pokrenuta, izvana i iznutra. Izvana, čula su promenjena čulnim predmetima, dočim iznutra čula mogu biti promenjena „svaki put kad su duhovi i sokovi

²⁷⁴ De ver., 27, 4.

uznemirenji”.²⁷⁵ Zato što je u neposrednom kontaktu sa spoljašnjim čulima, zajedničko je čulo moć koja čoveku omogućava da razlikuje spoljašnje opažaje stvarnosti od unutrašnjih reprezentacija imaginacije, odnosno javu i san. Čovek je obično u stanju da održava povezanost sa stvarnošću i da izbegava halucinacije i iluzije. No, čak i čovek sa zdravim organima iskušava iskrivljavanja stvarnosti i to se događa u snu. Snovi su rezultat rada imaginacije koja je u stanju da operiše slobodno u stanju sna; dok se spava zajedničko čulo nije aktivno i, samim tim, ne postoji način da se rad imaginacije razlikuje od rada spoljašnjih čula. Imaginacija tada proizvodi fantazme koji su iskrivljeni i bez uobičajenog poretku. No, u fazama sna koji nije dubok, zajedničko čulo može delimično operisati i tako omogućiti spačvu da razlikuje stvarnost koju opaža od slike iz snova: „Osjetilo je sputano u onih koji spavaju zbog nekih isparavanja... No, ako je gibanje para neznatno, onda ne samo da mašta ostaje slobodna nego se djelomično oslobađa i samo zajedničko osjetilo, tako da čovjek ponekad u snu sudi da su stvari koje vidi snovi razlučujući na neki način između stvari i njihovih sličnosti. Ali s druge strane zajedničko osjetilo ipak ostaje sputano. Stoga, iako luči neke sličnosti od stvari, ipak se u nekim slučajevima uvijek vara”.²⁷⁶

Opažanje operacija spoljašnjih čula

Iako i zajedničko čulo i spoljašnja čula opažaju svojstvene i zajedničke čulne predmete, zajedničko čulo ima dve operacije koje su samo njegove. Prvo, kako smo videli, zajedničko čulo prevazišla operacije spoljašnjih čula razlikujući njihove predmete. Drugo,

²⁷⁵ „Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori, videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholericò humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus”, ST I, 111, 4.

²⁷⁶ „Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam ... Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvit; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diuidans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet alias similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur”, ST I, 84, 8, ad 2 (2005a: 421).

zajedničko čulo opaža same promene do kojih dolazi u spoljašnjim čulima, ono opaža ne samo predmet već i operaciju opažanja svakog spoljašnjeg čula: „[N]o, kada je reč o promenama samih spoljašnjih čula [uzrokovanih] njihovim predmetima, zajedničko čulo ima neke svojstvene operacije koje spoljašnja čula ne mogu imati, kao što je opažanje samih promena u čulima i razlikovanje među predmetima različitih čula. Jer pomoću zajedničkog čula opažamo da vidimo i razlikujemo belo od slatkog“.²⁷⁷

Kako zajedničko čulo obavlja tu refleksivnu operaciju? Toma se oslanja na Avicenu za objašnjenje zašto spoljašnja čula ne mogu opažati da opažaju: svako čulo opaža samo pomoću organske promene i nijedno čulo nije u stanju da menja samo sebe. Stoga, operacija čula može se opaziti samo uzrokovanjem druge promene u drugom čulu. Pomoću te druge promene zajedničko čulo opaža operaciju opažanja spoljašnjih čula. Za razliku od razuma koji može reflektovati o vlastitoj operaciji, ovde jedno čulo opaža operaciju drugog. Treba zapaziti da Toma nikad ne kaže da su promene u spoljašnjim čulima svojstveni predmet zajedničkog čula. On poistovećuje isključivo *predmete* spoljašnjih čula s predmetima zajedničkog čula. Zajedničko čulo opaža ono što je obuhvaćeno vidom na način koji je drugačiji od načina kako samo oko obuhvata predmet.²⁷⁸ Kada bi obuhvatalo operaciju gledanja na isti način na koji obuhvata predmet vida onda bi zajedničko čulo tu operaciju opažalo odvojeno od boje. Gledanje i boja dati su zajedno zajedničkom čulu, tako da ih ono ne mora ujedinjavati, niti porebiti, kako čini sa slatkim i belim.

Zajedničko čulo uvek obavlja zajedno dve operacije, ono opaža čulni predmet i samu operaciju spoljašnjeg čula. Spoznaja predmeta pak ima neku vrstu primarnosti nad spoznajom operacija spoljašnjih čula. Zajedničkom čulu Toma pripisuje samo *reditio incompleta* (nepotpuno okretanje, nepotpunu refleksiju), za razliku od *reditio completa* razuma.²⁷⁹ Kao nematerijalan, razum vrši potpunu

²⁷⁷ „[S]et circa ipsas inmutationes sensuum proprium a suis obiectis habet sensus communis aliquas operationes proprias quas sensus propriae habere non possunt, sicut quod percipit ipsas inmutationes sensuum et discemit inter sensibilia diversorum sensuum: sensu enim communi percipimus nos videre et discemimus inter album et dulce“, *In II De an.*, 13, 8.

²⁷⁸ *In III De an.*, 3, 1.

²⁷⁹ *De ver.*, 10, 5.

refleksiju utoliko što je on sama moć koja razume i zna da razume. Nasuprot njemu, zajedničko čulo može jedino obavljati nepotpuno „okretanje“, ne može biti svesno sebe samog, jer njegova radnja zahteva materijalni organ.²⁸⁰ Jedno čulo opaža radnje drugog čula i samo u tom širokom i analognom smislu može se reći da postoji nekakva refleksivnost na čulnom nivou spoznaje. Nadalje, u svakoj operaciji neke sposobnosti koja koristi neki organ nužno je da organ bude medijum između sposobnosti i samog predmeta.²⁸¹ No, sam organ ne može služiti kao medijum između čulne moći i njene operacije.²⁸² Naime, moć ne može spoznati vlastitu radnju, jer moć ne može biti uformljena vlastitom radnjom na način na koji je materija uformljena formom, pošto ne postoji medijum za takvo jedinstvo.

Kao forma organa, čulna moć može samo opažati ono što menja organ.²⁸³ Otud, da bi čulo opažalo vlastitu operaciju njegov bi organ morao sam sebe menjati, tako da se prva promena opazi drugom. No, kako materijalne stvari ne mogu same sebe menjati,²⁸⁴ prva promena ili operacija u spoljašnjim čulima ne može biti refleksivna.²⁸⁵ Prva je promena opažena samo kada je

²⁸⁰ *De ver.*, 1, 9; ST I, 87, 3, ad 3. Za detalje vidi Cory, 2017: 113–224.

²⁸¹ *In II Sent.*, 19, 1, 1.

²⁸² „Moć koja koristi telesni organ, međutim, ne može reflektovati o svojoj svojstvenoj radnji, zato što bi se instrument kojim spoznaje sebe ponašao kao medijum između same moći i instrumenta kojim je prvo spoznato [tj. svojstveni predmet]. Međutim, moć koja koristi telesni organ može spoznavati akt druge moći ukoliko se utisak podređene moći prelje u nadređenu, kao kad spoznajemo da čulo vida gleda pomoću zajedničkog čula (*Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super actum proprium, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae in quantum impression inferioris potentiae redundant in superiore, sicut sensu communi cognoscimus visum videre*“), *In III Sent.*, 23, 1, 2, ad 3; up. *De ver.*, 1, 9.

²⁸³ ST I, 78, 4, ad 2.

²⁸⁴ SCG II, 49 (1993: 555).

²⁸⁵ „Spoljašnje čulo opaža pomoću promene u materijalnom organu koja je uzrokovana spoljašnjim čulnim predmetom. Materijalni predmet, međutim, ne može sam sebe promeniti, već je jedan promenjen drugim i, otud, radnja spoljašnjeg čula opažena je zajedničkim čulom. Razum, nasuprot tome, ne razumeva pomoću materijalne promene organa (*Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materiale immutationem organi*“), ST I, 87, 3, ad 3.

uzrokovana druga promena u drugom, zajedničkom čulu.²⁸⁶ Utopliko, iako bez organa nema opažanja, ti čulni organi istovremeno su prepreka da bi čula spoznala vlastite radnje. Zajedničko čulo tako pruža nepotpunu refleksivnu svest o spoljašnjem opažanju. Pošto je zajedničko čulo ono što čoveka čini svesnim da opaža, onjemu se može reći da obavlja subjektivno ujedinjavanje opažanja, tj. svest samog čoveka o sebi kao onom koji opaža; vratićemo se ubrzo na to.

Moglo bi se pretpostaviti da zajedničko čulo opaža samo operacije spoljašnjih čula, ali ne i njihove predmete. U *Komentaru spisa O duši* Toma odbacuje takvu pretpostavku i pokazuje zašto ista moć koja opaža predmet mora opažati i samo opažanje tog predmeta. Ovde ćemo izložiti samo dva Tomina argumenta za to. Dve su mogućnosti ako započnemo hipotezom da čovek vidi boje pomoću različite moći od one kojom vidi da vidi:²⁸⁷ pomoću moći kojom opaža da vidi čovek ili spoznaje boju ili je ne spoznaje. Ukoliko je ne spoznaje, videti boju bilo bi nešto sasvim različito od opažanja toga da se boja vidi. To bi bilo sasvim neracionalno zato što ako neko ne spoznaje boju onda nije u stanju ni da spozna šta je to videti boju. Zato moć koja opaža gledanje mora takođe opažati i boju. Drugi Tomin argument kaže da ako su dve moći različite onda će moć koja opaža gledanje biti ili moć koja opaža da opaža ili moć koja ne opaža da opaža.²⁸⁸ Ako ne opaža da opaža potrebna bi bila neka treća moć za spoznaju akta opažanja da se opaža. Ako se pretpostavi da ni ona ne opaža da opaža neophodno je uvesti četvrtu moć da bi se spoznala aktivnost treće i tako *ad infinitum*. Da bi se to izbeglo mora se dopustiti da postoji moć koja može opažati da opaža ili, kako Akvinac kaže, koja „sudi“ o sebi. Ako se dopusti postojanje takve moći na kraju hipotetičkog čulnog lanca onda se mora dopustiti da to „prvo čulo“ spoznaje akt opažanja.

²⁸⁶ „[A] u toj se promjeni [spoljašnjeg čula čulnim predmetom] upotpunjuje gledanje, iz kojega opet slijedi jedna druga promjena u zajedničkom osjetilu, koje od svoje strane spoznaje gledanje (*in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit*)”, ST I, 78, 4, ad 2 (1990: 109).

²⁸⁷ *In III De an.*, 2, 2.

²⁸⁸ Isto, 3.

* * *

Iako nikad nije eksplisitno pisao o odnosu između dve operacije zajedničkog čula, razlikovanja rodova čulnih predmeta i opažanja operacija spoljašnjih čula, Toma je implicirao da su one identične; u *Komentaru Aristotelovog spisa O čulima i onom čulnom* kaže da jedna moć može obavljati samo jednu operaciju u nekom konkretnom vremenu.²⁸⁹ Jedan od načina da se to spozna jeste sagledati poteškoće koje nastaju ako se negira taj identitet. Da bi obavljalo dve operacije zajedničko čulo moralo bi samo sebe menjati, što je po Tomi nemoguće. Najvažniji način za sagledavanje njihovog identiteta ipak je analiza toga šta zajedničko čulo zna pomoći suđenja koje obavlja. Razlikujući slatko od belog zajedničko čulo mora opažati da se ti predmeti sada međusobno razlikuju. To se opažanje stoji od spoznaje belog i slatkog i svesti o aktima spoljašnjih čula. Otud, razlikovanje belog od slatkog i refleksivnost jesu dva aspekta iste operacije.

Šta opaža zajedničko čulo?

Da li i u kojoj meri zajedničko čulo ujedinjuje različite zajedničke i svojstvene čulne predmete koje obuhvata? Opažaju li se njime snopovi percepcija ili stvari u svetu? Pitanje je vrlo važno, pošto određuje kako će se razumeti i zajedničko čulo i mislilačka moć.

Tokom dvadesetog veka vodila se živa rasprava među novootomistima oko toga da li zajedničko čulo opaža da različiti svojstveni čulni predmeti pripadaju istoj pojedinačnosti, da li se njime opaža da belo i slatko pripadaju istom predmetu, šećeru.²⁹⁰ Glavna struja tumačenja zastupa tezu da zajedničko čulo sakuplja izveštaje različitih spoljašnjih čula kao pripadajuće jednoj pojedinačnoj, materijalnoj stvari u svetu; u literaturi ta se teza naziva teza o objektivnom

²⁸⁹ „[N]užno je da jedna operacija pripada jednoj moći u neko isto nedeljivo vreme, jer samo jedna radnja i jedno kretanje mogu pripadati jednoj stvari (*Set necesse est quod unius potencie in eodem indiuisibili tempore sit una operatio, quia unius rei non potest esse simel nisi unus usus et unus motus*)”, in *De sensu*, 16, 9.

²⁹⁰ Od važnijih tumača tu tezu zastupaju Brennan, 1941b: 121–122; Peghaire, 1943: 132; Klubertanz, 1941: 28; 1952: 237; Gilson, 1956: 217; Stock, 1958: 438. Iako nije najjasnije, čini se da je u ovoj grupi i De Haan, 2014a: 403–405.

ujedinjavanju koje obavlja zajedničko čulo. Ovde će biti branjena suprotna teza *subjektivnog* ujedinjavanja različitih radnji spoljašnjih čula: to je „referenca celokupne čulne spoznaje na isti opažajući subjekat, ma koliko ona bila raznolika s tačke gledišta objektivnih spoznatih aspekata“.²⁹¹ Prema tezi o subjektivnom ujedinjavanju, iako ujedinjuje pet čula na najosnovniji, subjektivan način, zajedničko čulo nije u stanju da opaža da različiti svojstveni i zajednički čulni predmeti pripadaju jednoj pojedinačnosti.²⁹² Ujedinjujući radnje opažanja koje dolaze od različitih čula u svom jednom opažanju, zajedničko čulo jedino nudi svedočanstvo o aktivnosti jednog opažajućeg subjekta i ništa više.

Dva su osnovna razloga zašto zajedničko čulo nije u stanju da obavlja objektivno ujedinjavanje. Prvo, i pre svega, zajedničko čulo nije u stanju da razlikuje čulne karakteristike koje pripadaju jednoj pojedinačnosti od onih koje joj ne pripadaju. Na primer, kada opažamo šolju kafe zajedničko čulo nije u stanju da razabere da boja šolje i boja kafe pripadaju dvema *pojedinačnostima*, šolji i kafi. Nadalje, zajedničko čulo nije u stanju da razabere da različiti rodovi čulnih predmeta pripadaju istoj pojedinačnosti. Dok gledamo psa koji laje ne možemo pomoći zajedničkog čula razabrati da li je pas taj koji pravi zvuk. Ova ograničenja nastaju pre svega zato što zajedničko čulo ne poseduje nikakvu „habitualnu“, iskustvom i navikom ukorenjenu spoznaju pomoći koje bi moglo naučiti povezanost između različitih čulnih predmeta.

Još važnije jeste to da zajedničko čulo nije u stanju da opaža da različite čulne karakteristike pripadaju istoj pojedinačnosti zato što sama *pojedinačnost nije niti svojstveni niti zajednički čulni predmet*: „Nemoguće je da zajedničko čulo ima svojstveni predmet koji nije predmet svojstvenog čula“, odnosno spoljašnjeg čula.²⁹³ Kako ćemo videti, Toma drži da je pojedinačnost akcidentalno čulan predmet (Sokrat, vatra, prijatelj, mačka, beogradski Pobednik, poslednje letovanje) koji nije predmet spoljašnjih čula, već mislilačke moći.

²⁹¹ Schmidt, 1983: 2.

²⁹² Tu tezu zastupaju Schmidt, 1983; Laumakis, 2008, kao i Passnau, 1997: 271–272.

²⁹³ „Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum quod non sit obiectum sensus propriae“, *In De an.*, 13, 8.

Teorija o objektivnom ujedinjavanju na tri načina prekoračuje granice uloge koju je Toma eksplisitno pripisao zajedničkom čulu. Prvo, ona zajedničko čulo predstavlja kao da razlikuje jedan od nekoliko pojedinačnih predmeta od drugih predmeta koji takođe deluju na čula. No, kako smo videli, Toma ne kaže da zajedničko čulo razlikuje pojedinačne materijalne predmete, već samo da razlikuje svojstvene i zajedničke *čulne predmete*. Nadalje, teorija zajedničko čulo predstavlja kao ono koje ujedinjuje različite svojstvene čulne predmete koji pripadaju predmetu koji je opažen. Iako eksplisitno govori o ujedinjavanju koje obavlja zajedničko čulo, Akvinac to čini samo jednom,²⁹⁴ ali celina o kojoj govori pre je sveukupnost svojstvenih *čulnih* predmeta koji menjaju spoljašnja čula, a ne pojedinačna stvar u svetu. Zajedničko je čulo zasigurno ujedinjujuće, ali ono ujedinjuje svojstvene čulne predmete spoznajući ih kao istovremeno postojeće *u ovom trenutku*, bez razabiranja pripadaju li oni istom pojedinačnom predmetu u svetu ili ne.

Treće, kako ukazuje R. Šmit (Schmidt), zastupnici teze o objektivnom ujedinjavanju zajedničkim čulom ne uzimaju u obzir da to čulo nema nikakvu spoznaju na osnovu ranijeg iskustva, već zavisi od toga šta *sada* dobija od spoljašnjih čula da bi spoznalo šta ih menjaju u ovom času.²⁹⁵

Moglo bi se činiti da je primer za objektivno ujedinjavanje Tomin i Aristotelov primer kada zajedničko čulo opaža da belo i slatko pripadaju istom parčetu šećera.²⁹⁶ No, Toma nikad ne kaže da zajedničko čulo opaža slatko i belo kao kvalitete istog predmeta; on ih naprsto navodi kao primere svojstvenih *čulnih* predmeta koje

²⁹⁴ „[I]stu stvar treba reći i o čulnoj moći, da ne može opažati više [čulnih predmeta] odjednom, već to može samo sledstveno činiti, utoliko što je mnoštvo [čulnih predmeta] primljeno kao jedan, kao kada je mnoštvo njih ujedinjeno u jednoj razlici ili mnoštvo koji su delovi u jednoj celini. Posledično, kada je opažana celina, mnoštvo njenih delova opažano je u isto vreme. No, intencija čula nije primarno usmerena ni na jedan od tih delova, već na celinu (*dicendum*, *quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, id est quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti. in quantum plura accipiuntur ut unum: sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principali- ter, sed ad totum*”, Quodl. 7, 1, 2, ad 1.

²⁹⁵ Up. Schmidt, 1983: 4–5.

²⁹⁶ Primer navodi Brennan kao argument u prilog tezi o objektivnoj ujedinjenosti, Brennan, 1941b: 122.

zajedničko čulo razlikuje.²⁹⁷ To naprsto ne implicira da zajedničko čulo sudi o tome da li svojstveni čulni predmeti pripadaju jednoj pojedinačnosti ili ne. Toma ponekad govori o tome da je ista stvar bela i slatka, ali ni tada ne o njima kao da pripadaju jednom predmetu. Umesto toga, navodi primer nečeg što je i belo i slatko da bi ukazao kako je jedan čulni kvalitet spoznat posredno pomoću drugog,²⁹⁸ ali, kako ćemo videti, tu je očito reč o primeru jednog značenja akcidentalno čulnog predmeta.²⁹⁹ Nadalje, možemo postati svesni celog oblika jabuke pošto smo je videli iz različitih uglova i s različitih strana; nakon toga, onaj ko opaža samo jednu stranu na neki je način svestan i drugih strana koje u ovom času ne vidi. No, on ne može pomoći zajedničkog čula biti svestan onih strana koje više ne deluju na čula. To je očito iz činjenice da cela jabuka utiče na zajedničko čulo na isti način na koji utiče i jabuka koja je presečena napolia, pri čemu vidimo samo jednu polovinu i to ne sa strane gde je presečena. Činjenica da je moguće prosuditi da je ta opažena polovina zapravo cela jabuka ukazuje na to da opažanje celog oblika jabuke ide dalje od onog što sada utiče na spoljašnja čula. Kako će se pokazati, za opažanje celog oblika, čak i kada nije sada opažan, odgovorni su mislilačka moć i pamćenje.

To da je opažanje zajedničkog čula ograničeno na ono što u ovom času utiče na čula ne znači da se poseduje neka vrsta trenutnog zahvatanja svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta pomoći ove moći. Da je to na delu tada bi opažanje zajedničkog čula „apstrahovalo“ od kontinuiteta koji pripada kretanju, tj. ne bi opažalo kretanje kao takvo; ono bi opažalo tek seriju „slike“ koje naprsto slede jedna za drugom.³⁰⁰ No, Toma jasno kaže da se zajedničkim čulom opažaju veličina, oblik, ali i kretanje i vreme.³⁰¹

²⁹⁷ Npr. ST I, 78, 4, ad 2 ili *In III De an.*, 3, 5.

²⁹⁸ „[S]latko i belo odgovaraju različitim i posebnim čulima; otud, kada su oba kvaliteta nađena u istoj stvari, svaki je spoznat direktno vlastitim čulom, a indirektno drugim (*Hoc enim est, quia nos habemus sensum utriusque, scilicet albi et dulcis. Et ideo, quando coincidunt in unum, illud quod est unius sensus, per se cognoscitur ab illo sensu, per accidens autem ab alio*), *In III De an.*, 1, 16.

²⁹⁹ Up. str. 123–124.

³⁰⁰ Kao da je u pitanju projekcija filma sa filmske trake s manje od 26 sličica u sekundi.

³⁰¹ *In De mem.*, 2, 9.

Ni istovremenost spoznaje ne može biti dovoljan uslov za opažanje da različiti čulni predmeti pripadaju jednom materijalnom predmetu.³⁰² Robert Šmit ukazuje na to pomoću primera: to što vidi da se nečija usta pokreću u isto vreme kad čujemo zvuk laveža ne znači da opažamo da ta dva čulna predmeta pripadaju istoj pojedinačnosti.³⁰³ Stalno opažamo različite čulne predmete koji nastaju iz različitih izvora, a da ih ne pripisujemo sve jednoj stvari. Umesto toga, čovek neke opažaje povezuje, a neke druge „razvezuje“ od ovog ili onog materijalnog predmeta, čineći to na osnovu prethodnog iskustva ili instinkta. Drugim rečima, neka druga čulna moć mora biti uključena u opažanje različitih čulnih predmeta koji pripadaju (ili ne pripadaju) istom fizičkom predmetu i to je, naravno, mislička moć.³⁰⁴

No, i pored kritika objektivnog ujedinjavanja čulnih predmeta, čak i Šmit veruje da je zajedničko čulo u stanju da ujedini svojstvene čulne predmete koji *u ovom času* utiču na čula, iako na daleko ograničeniji način. Prema njemu, do tog ujedinjenja dolazi spoznajom zajedničkog čulnog predmeta pomoću jednog ili više čula. Na primer, ujedinjena spoznaja izgleda olovke i spoznaja nje dodirom saopštava njen oblik.³⁰⁵ Kada su predstavljeni u istom, sada opažanom zajedničkom čulnom predmetu, na primer obliku, opažaji različitih čula mogu biti konkretno ujedinjeni u istom materijalnom subjektu „i samo se u tom slučaju može reći da zajedničko čulo, koje se bavi samo onim u sadašnjosti, dostiže objektivno ujedinjavanje“.³⁰⁶

³⁰² Za taj argument vidi Peghaire, 1942: 132.

³⁰³ Schmidt, 1983: 6.

³⁰⁴ To je Šmitova teza koju brani u ranije pomenutom tekstu; isto zastupaju i White, 1998 i Kemple, 2017: 180.

³⁰⁵ „Postoji situacija u kojoj bi istovremeno opažanje moglo biti osnova na kojoj bi zajedničko čulo moglo ujediniti podatke. Aspekt zajedničkog čulnog predmeta, koji se može opaziti pomoću dva ili više čula, može istovremeno biti spoznat pod dva čulna aspekta ili više njih i tako biti osnova za ujedinjavanje tih aspekata u našoj svesti“, Schmidt, 1983: 6.

³⁰⁶ Schmidt, 1983: 20. Ujedinjavanje za koje je sposobno zajedničko čulo Entoni Liska (Anthony Lisska) razume kao „svest o snopu svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta“: „Predmet je neposredno opažen kao snop opažaja, a ne kao serija diskretnih čulnih predmeta. Da bi objasnio tu svest o povezanosti čulnih kvaliteta koja se svest ne da objasniti samo pomoću spoljašnjih čula Toma uvedi *sensus communis*“ (Liska, 2016: 253); ta svest o povezanosti rezultira u „složenim celinama“ ili „konkretnim celinama“. Nažalost, Liska ne posvećuje više pažnje tome kako shvatiti šta su te „složene celine“ za koje kaže da su

Prema tome, zajedničko čulo nije u stanju da opaža čulne predmete kao pripadajuće istoj pojedinačnosti s dva osnovna razloga. Prvo, zato što je opažanje pojedinačnosti funkcija prethodnog iskustva (koje je posledica mislilačke moći i pamćenja). Drugo, iako belo i slatko mogu pasti pod svojstveni čulni predmet zajedničkog čula, samo povezivanje tih dvaju čulnih predmeta u jednoj pojedinačnoj stvari jeste različit predmet opažanja koji Toma naziva akcidentalno čulnim predmetom.

predmeti zajedničkog čula (Lisska, 2019: 198). Ipak, na osnovu nekih mesta u njegovom tekstu dalo bi se zaključiti da mu je bliža teza o subjektivnom ujedinjavanju zajedničkim čulom (up. Lisska, 2016: 228).

V. IMAGINACIJA

Naredna u hijerarhiji čulnih moći jeste imaginacija ili fantazija (*imaginatio, phantasia*);³⁰⁷ te termine Toma koristi kao zamenjive.³⁰⁸ Osnovna funkcija imaginacije jeste čuvanje čulnih formi primljenih putem zajedničkog čula onako kako su njime primljene. Kod Tome postoje dve moći koje čuvaju, imaginacija i pamćenje.³⁰⁹ Obe naziva riznicama (*thesauri*), s tim što je imaginacija riznica čulnih formi (*thesaurus formarum*), dočim pamćenje čuva njene intencije, tj. opažanja akcidentalno čulnih predmeta.³¹⁰

Imaginacija ili fantazija može imati dva različita značenja kod Akvinca, vrsno značenje koje se odnosi na opisano unutrašnje čulo i rodno značenje koje obuhvata zajedno imaginaciju, mislilačku moć i pamćenje, pošto ta tri unutrašnja čula koriste fantazme.³¹¹ Na osnovu upotrebe vidi se da kada misli na unutrašnje čulo Toma koristi *imaginatio*, ne *phantasia*. *Phantasia* koristi da označi tri unutrašnja čula, imaginaciju, mislilačku moć i pamćenje.³¹²

³⁰⁷ Nije mi se činilo odgovarajućim da kao prevod za ove pojmove koristim *uobrazilju*, zbog izuzetno jakog kantovskog značenja koji taj termin ima u našoj filozofskoj terminologiji; *imaginacija* je zadržana zbog neposredne veze s *imago*, kao i fantazija zbog veze s fantazmom. *Maštovne slike* kao prevod za *fantazam* nisu dobre zato što, kao što je rečeno (nap. 98), Toma ne upotrebljava *imago* u kontekstu čulne spoznaje; iako fantazmi jesu materijalne slike, naglasak kod njih je na *similitudu*, ne na *imago*.

³⁰⁸ Za čuvanje čulnih formi „služi nam mašta ili moć zamišljanja, koje su zapravo isto (*Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt*)”, ST I, 78 (1990: 108).

³⁰⁹ ST I, 78, 4.

³¹⁰ SCG II, 74 (1993: 691). Kasnije će biti precizirana razlika između čuvanja imaginacije i čuvanja pamćenja.

³¹¹ „[N]ego od sila u kojima se fantazmi nalaze, tj. od moći zamišljanja, pamćenja i mislilačke moći (*in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa*)”, SCG II, 76 (1993: 675; umesto *maštovne slike* stavljeno je *fantazm*). Vidi i ST I, 85, 7 (cit. u nap. 318); I-II, 51, 3.

³¹² Za to vidi Lisska, 1976a: 300.

Iako narečena više značnost može zbumjivati, postoji i logički i istorijski razlog za tu terminologiju. Logički gledano, takva upotreba imaginacije nije više značna već analogna. Imaginacija kao unutrašnja čulna moć primarni je analogon fantazije, ali druga se čula (mislilačka moć i pamćenje) mogu podvesti pod fantaziju zato što se bave fantazmima. S druge strane, Toma psihologija unutrašnjih čula rezultat je vekova rada na toj temi.³¹³ Čini se da je razlog za dvostruku upotrebu termina to što su komentatori Aristotela, koji su razvili detaljniji sistem unutrašnjih čula (s četiri, pet ili više čula) težili da njih pripisu Aristotelu te su više svojih unutrašnjih čula grupisali pod jedno njegovo.³¹⁴

Predmet i funkcije

Imaginacija direktno zavisi od opažanja, za Aristotela³¹⁵ i Tomu. Predmet imaginacije jeste „ono što se može opaziti“ kao protivstavljenje onom što se može misliti. Videli smo da, grubo govoreći, ono što se može čulima opaziti jesu čulni predmeti spoljašnjih čula. Razlika u odnosu na imaginaciju jeste to što spoljašnja čula i zajedničko čulo primaju čulne forme, dok se imaginacija bavi fantazmima ili materijalnim reprezentacijama. E. Liska (A. Lisska) uvodi vrlo korisnu razliku između spoljašnjeg i unutrašnjeg čulnog polja (*external sensorium, internal sensorium*).³¹⁶ Dok razlika između unutrašnjih i spoljašnjih čula počiva na lokaciji čula u organizmu, razlika između unutrašnjeg i spoljašnjeg čulnog polja počiva na predmetu: spoljašnja čula i zajedničko čulo ne zahtevaju fantazam, oni barataju čulnim formama, dok imaginacija, mislilačka moć i pamćenje operišu upravo fantazmima. Utoliko, iako je unutrašnje čulo, zajedničko čulo pripada spoljašnjem čulnom polju.³¹⁷ Funkcija spoljašnjeg

³¹³ Različite pozicije o tome pre Akvincu skicirao je H. Volkson u klasičnom tekstu (Volkson, 1935: 75). Kod Tominog učitelja, Alberta Velikog, takođe se mogu naći širi i uži smisao imaginacije; za to vidi Steneck, 1974: 202–203.

³¹⁴ Toivanen, 2013: 236–237.

³¹⁵ *O duši*, 3, 428b.

³¹⁶ Lisska, 1976a i 2016: 125.

³¹⁷ Albert Veliki je zajedničko čulo grupisao zajedno s pet spoljašnjih čula, pošto i ono zahteva prisutnost materijalnog predmeta; za to vidi Steneck, 1974: 197–201.

čulnog polja jeste spoznaja stvari u spoljašnjem svetu koje su na uzročan način neposredno date opažanju. S druge strane, unutrašnje čulno polje ima sposobnost da se „seti” onog što je opažano i da ga „tumači”; obe te funkcije idu dalje od funkcija spoljašnjeg čulnog polja. Kod Tome svakako postoji osnova za takvo razlikovanje. Na nekoliko mesta on govori o tome kako unutrašnja čula sarađuju, pa čak o njima govori u jednini, kao da je u pitanju jedna moć: „Oni, nai-me, koji imaju bolje raspoloženu moć zamišljanja, razmišljanja i pamćenja, raspoloženiji su za stjecanje spoznaje”.³¹⁸ Zato, fantaziju u njenom rodnom značenju Liska vidi kao „ekvivalent unutrašnjem čulnom polju ili unutrašnjem čulu”.³¹⁹

Dve su operacije imaginacije, jedna je „pasivna” operacija čuvanja opažaja primljenih spoljašnjim čulima i zajedničkim čulom, druga je „aktivna” proizvodnja materijalnih sličnosti ili fantazama (*phantasmata*). Zamišljanje je u suštini ponovna prezentacija forme ili kombinacije formi i zato Toma imaginaciju određuje pre svega s obzirom na njenu trpnu operaciju: Aristotel „zaključuje da je imaginacija jedno kretanje uzrokovo čulima u njihovom aktu opažanja i da to kretanje ne može postojati bez čula, niti u bićima koja ne opažaju”.³²⁰

Ako spoznaja zahteva formu koja mora biti primljena izvana, onda se može razumeti zašto imaginacija prvo zahteva pasivno primanje da bi mogla proizvoditi (*formatio*) fantazme. Neka u svetu postojeća forma mora biti barem udaljeni uzrok operacije imaginacije zato što imaginacija započinje s ekvivalentom razumovoju *tabuli rasi*. Zato o aktivnosti imaginacije Toma govori kao o sekundarnom kretanju: „Za nešto se na dva načina kaže da je opaženo. Na jedan način pomoću same promene čula čulnim predmetom i tako su spoznati i svojstveni i zajednički čulni predmeti pomoću svojstvenih [spoljašnjih] čula i zajedničkog čula. Na drugi način nešto je spoznato uz jedno sekundarno kretanje koje preostaje od početne izmene čula čulnim predmetom. Ponekad to kretanje ostaje čak i po uklanjanju

³¹⁸ „Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum”, ST I, 85, 7 (1990: 169).

³¹⁹ Lisska, 1976a: 300.

³²⁰ „Ex omnibus autem his concludit, quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt”, In III De an., 6, 5.

čulnog predmeta i ono pripada imaginaciji".³²¹ Sholastičko razlikovanje dve operacije unutar imaginacije drugačije je od današnjeg razlikovanja. Tomi je razlika između reproduktivne i kreativne imaginacije poznata,³²² ali ne i filozofski interesantna onoliko koliko razlika između proizvodnje i čuvanja. Neki su sholastičari, Avicena na primer, smatrali da je reč o dve imaginativne moći. Avicena je držao da je za višu aktivnost imaginacije neophodno peto unutrašnje čulo, *phantasia*, koje služi kao posrednik između imaginacije i procenjivačke moći.³²³ Toma to odbacuje smatrajući da je ljudska imaginativna moć sasvim dovoljna i za obrazovanje novih formi i za čuvanje.

Osnovna je funkcija imaginacije da „zadrži one stvari koje su primljene iz čula i da ih ponovo predstavi pojmanju”.³²⁴ Pasivna operacija je zadržavanje i čuvanje čulnih likova: „Da bi se, međutim, te [čulne] forme zadržale i sačuvale, služi nam mašta ili moć zamišljanja, koje su zapravo isto, budući da su mašta i moć zamišljanja neka vrsta spremnice formi primljenih preko osjetila”.³²⁵

U *Sumi teologije* Akvinac piše da čulna duša ima dve različite operacije, jednu koju naziva promena (*immutatio*), reč je o pukom utiskivanju čulnih formi u organe čula, a druga je sposobnost imaginacije da „izrazi”, „obrazuje”, formira (*formatio*) čulne likove: „U osjetilnom se dijelu nalaze dva djelovanja. Jedno po samoj promjeni, i na taj se način upotpunjuje djelovanje osjetila po tome što se mijenja od strane osjetilnog predmeta. Drugo je djelovanje samo formiranje u smislu što sposobnost zamišljanja obrazuje u sebi neku predstavu

³²¹ „Dupliciter autem aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam im-mutationem sensus a sensibili et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu, qui relinquitur ex prima immu-tatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium, et pertinet ad phantasiam”, *In De mem.*, 2, 9.

³²² Imaginacija „dijeljenjem i spajanjem formira različite slike stvari, čak i one koje nije primila od osjetila (*format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae*)”, ST I, 84, 6, ad 2 (1990: 114; umesto *oblikovanje* stavljeno je *formiranje*). Takođe i 85, 2, ad 3.

³²³ ST I, 78, 4.

³²⁴ „[S]icut imaginatio, cuius officium est reservare ea quae sunt accepta a sensi-bus, et iterum intellectui repraesentare”, *De ver.*, 15, 2, ad 7.

³²⁵ „Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phanta-sia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”, ST I, 78, 4 (1990: 108).

odsutne, a takođe i nikada viđene stvari".³²⁶ Nešto ranije već je kazao da su u moći imaginacije prisutne i aktivna i pasivna komponenta³²⁷ te je, utoliko, u citatu imaginacija upavo primer formiranja.

Dok u spoljašnjim čulima i zajedničkom čulu dolazi do *immutatio*, u imaginaciji dolazi do *formatio*. „Formativna“ aktivnost imaginacije vrhuni u ljudima, jer oni su u stanju da spajanjem i razdvajanjem obrazuju sličnosti čak i onih stvari koje nisu prethodno opazili. Imaginacija može proizvesti sličnosti fizičkih predmeta, ali ne može potpuno zaobići čulne predmete. Umesto da stvara nove opažaje, imaginacija koristi čulne likove koje je primila i sačuvala iz prethodnog iskustva. Čulni lik kao primarni rezultat opažanja primljen je u organima spoljašnjih čula (i zajedničkom čulu) i nije nešto „formirano“.

Imaginacija ima jedinstvenu funkciju kod ljudi. Ona je stvaralačka, u stanju je da obrazuje *similitudo* „nikad viđene stvari“ i *formatio* se konkretno odnosi na tu operaciju: „Moć imaginacije može obrazovati forme različitih čulnih predmeta, kako se posebno događa kada zamišljamo stvari koje nikad nismo opazili čulima“.³²⁸ Do toga dolazi sjedinjavanjem dve čulne forme (ili više njih) u nešto novo, standardni Tomin primer je kombinovanje formi zlata i planine u zlatnu planinu,³²⁹ i po tome je slična razumu.³³⁰ Sličnosti u imaginaciji i u razumu funkcionišu na analogan način: možemo obrazovati sličnost koja neposredno pripada nečemu na osnovu neke druge sličnosti koju smo primili od nečeg drugog.³³¹ Na primer, pošto je viđena Herkulova statua moguće je obrazovati sličnost koja Herkulu neposredno pripada, ne uzimajući u obzir da je reč o statui. Zamišljanje Herkula pomoću

³²⁶ „Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae“, ST I, 85, 2, ad 3 (1990: 156; umesto *oblikuje* stavljeno je *obrazuje*).

³²⁷ ST I, 84, 6, ad 2.

³²⁸ „[V]is imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod praecipue appetet dum imaginamur ea quae nunquam sensu percepimus“, *De ver.*, 10, 6, ad 5.

³²⁹ ST I, 78, 4.

³³⁰ *De ver.*, 8, 5.

³³¹ Isto.

sličnosti ili fantazma drugačija je vrsta akta od spoznaje njega pomoću sličnosti dobijene iz spoljašnjih čula.³³²

Čini se da je Tomina teorija imaginacije nesaglasna s njegovom tvrdnjom da je ona istovremeno i aktivna i pasivna u odnosu na fantazme. On često kaže da imaginacija obrazuje fantazme što podrazumeva da je ona njihov delotvorni uzrok. S druge strane, međutim, on o imaginaciji govori kao o pasivno promenjenoj ili pokrenutoj fantazmima. Nije prihvatljivo tvrditi da je jedna te ista moć i delotvorni princip nekog predmeta i da je njime pasivno promenjena, pošto bi u tom slučaju čulna moć delovala sama na sebe. Rešenje problema moglo bi se tražiti u ranije pomenuta dva značenja izraza *imaginacija* kod Tome.³³³ Imaginacija kao pasivna može se uzeti da se odnosi na imaginaciju u užem značenju, tj. na jedno unutrašnje čulo. To je čulo pasivno utoliko što može operisati kada na njega deluje neko drugo čulo.³³⁴ Tomina pozivanja na imaginaciju kao na aktivitan, „formativan“ princip mogu se posmatrati kao da se odnose na aktivnosti čula unutrašnjeg čulnog polja, imaginacije, mislilačke moći i pamćenja u obrazovanju fantazma. Iako su u odnosu na višu moć, razum, ove moći pasivne, one su uvek aktivne pri obrazovanju i obradi fantazma.³³⁵

Dva značenja imaginacije objašnjavaju i Tomine tvrdnje o ulozi unutrašnjih čula u razumskoj spoznaji. Toma pominje samo imaginaciju kada govori o Aristotelovoj teoriji razumske spoznaje, pošto sam Stagiranin nije pravio razliku između različitih unutrašnjih čula. Kako smo videli, Akvinac navodi da postoji sekundarna aktivnost koju je Merbeke (Moerbeke) preveo kao *phantasia*, pomoću koje se pojavljuju fantazmi, napominjući da su oni ključni za razumsku

³³² „Na primer, kad vidim Herkulovu statuu mogu obrazovati još jednu sličnost koja će neposredno pripadati Herkulu, ali ta druga spoznaja biće drugačija od one kojom znam Herkula na osnovu njegove statue (*sicut ex statua Herculis visa potest formare quamdam aliam similitudinem quae sit ipsius Herculis immediate; sed haec cognitio iam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua*”, isto.

³³³ Za to rešenje vidi Stock, 1958: 448.

³³⁴ Zato Toma u *Sumi* kaže da se imaginacija oslanja na pamćenje da bi bila uformljena likovima; up. ST I, 93, 6, ad 4.

³³⁵ Već sada treba naglasiti da to što su fantazmi predmeti mislilačke moći i pamćenja ne znači da su njihovi *svojstveni* predmeti, ali svakako znači da aktivnost tih dvaju unutrašnjih čula jeste usmerena i na fantazme.

aktivnost.³³⁶ Toma se razlikuje od Aristotela ne samo po tome što sekundarnu aktivnost pripisuje imaginaciji kao moći različitoj od zajedničkog čula već i po razlikovanju mislilačke moći i pamćenja od imaginacije. No, uprkos tim razlikama, svetac koristi fantazam za predmete pomenuta tri unutrašnja čula. Osnova za to jeste činjenica da tri moći sliče Aristotelovoj fantaziji po tome što sve operišu nakon okončanja *immutatio* u zajedničkom čulu. Otud, delatnost pobrojana tri unutrašnja čula ugrubo odgovara Aristotelovom pojmu fantazije. Zato, kada citira Aristotela Toma obično ne razlikuje imaginaciju od mislilačke moći i pamćenja, te fantaziju koristi u širem značenju.

Imaginacija može obrazovati ili prizvati sličnost odsutne stvari³³⁷ i to joj je zajedničko s mislilačkom moći, pamćenjem i razumom. O tome Akvinac čak govori kao o „kvazisvojstvu“ (*quasi proprium*) imaginacije³³⁸ zato što se ona time razlikuje od čulnih moći koje opažaju samo u prisustvu svojih predmeta (spoljašnje čulno polje). To je ipak samo kvazisvojstvo (dakle, ne može se koristiti u definiciji) zato što barem još jedno čulo unutrašnjeg čulnog polja koristi sličnosti onog što je odsutno, naime pamćenje koje priziva fantazam onog što je prošlo kao prošlog.³³⁹ No, ako čulni lik znači ono što se izražava u sličnosti s onim što je opaženo, reč je o radu imaginacije,

³³⁶ *O duši*, 428b31–429a2 i 431a 14–17.

³³⁷ „Fantazija obavlja svoju operaciju u odsustvu čulnih predmeta (*Phantasia etiam habet suam operationem in absentia sensibilium*)“, In *III De an.*, 16, 2.

³³⁸ „[T]ako se kaže da do duhovnog gledanja dolazi kada pomoću određene sličnosti znamo stvari koje su odsutne. Duhovno gledanje može, međutim biti povezano sa stvarima koje se vide kao prisutne. No, imaginacija prevazilazi čulo utoliko što, takođe, može videti odsutne stvari. Zato joj je to pripisano kao kvazisvojstvo (*sicut dicit, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam, et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio, sensum transcendent; et ideo ponitur hoc quasi proprium eius*)“, *De ver.*, 10, 8.

³³⁹ *Proprium* označava svojstvenu akcidenciju, onu koja „nije od suštine stvari, već je uzrokovana suštinskim principima vrste; otud, ona je posrednik između suštine i akcidencije (*Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidentem sic dictum*)“, ST I, 77, 1, ad 5. Pošto ne možemo spoznati suštine stvari, u definicijama često koristimo svojstvene akcidencije, na primer smejanje i razumnost za čoveka. Obrazovanje sličnosti je kvazisvojstvo fantazije, pošto jeste njena svojstvena akcidencija, ali se ne može iskoristiti za njenu definiciju, pošto tu osobinu ima i pamćenje. Za svojstvene akcidencije kod Tome vidi Reynolds, 2002: 198–210, 216–218.

pošto je reč o nečem obrzovanom njenom operacijom. Predmeti imaginacije slični su čulnim predmetima zato što se imaginacija oslanja na „riznicu“ čulnih likova.³⁴⁰

Rečeno pokreće pitanje kako se tačno razlikuju imaginacija i pamćenje ako oba unutrašnja čula mogu obrazovati sliku odsutne stvari; ovde navodimo samo deo odgovora, sa strane imaginacije. Toma kaže da predmet imaginacije može biti određen kao „sadašnji ili kvazisadašnji“: Aristotel „ne pominje druge čulne moći, naime imaginaciju i procenjivačku moć, zato što se ne razlikuju od čula s tačke gledišta spoznate stvari, pošto su one o prisutnim stvarima ili o stvarima koje se posmatraju kao prisutne. No, pamćenje se odlikuje činjenicom da je o prošlim stvarima ukoliko su prošle“³⁴¹. Dok je pamćenje usmereno na čulni predmet ukoliko je u prošlosti, imaginacija ne razlikuje da li je nešto opaženo u prošlosti ili u sadašnjosti. Ona svoj predmet posmatra kao prisutan ili kvaziprisutan. Iako indiferentnost imaginacije prema onom što deluje na spoljašnja čula znači da ona ne može biti izvor spoznaje o svetu,³⁴² svest o predmetu pomoću imaginacije na neki je način slična opažanju toga da je on prisutan. Toma izgleda to ima na umu kada o predmetu imaginacije govori kao o kvazisadašnjem, jer zamišljanje nečeg ponekad vodi zahvatanju nečeg odsutnog kao da je prisutno. Ta sklonost imaginacije da predstavlja duši ono što je odsutno kao da je prisutno objašnjava grešenje u opažanju.³⁴³

³⁴⁰ *In III De an.*, 6, 4.

³⁴¹ „Non facit autem de aliis mentionem, scilicet de imaginatione et aestimatione, quia haec non distinguuntur a sensu ex parte rei cognitae: sunt enim praesentium vel quasi praesentium; sed memoria distinguitur per hoc quod est praeteritorum inquantum praeterita sunt“, *In De sensu*, 1, 9.

³⁴² „Sličnost u imaginaciji jeste samo sličnost stvari; ona nije sličnost pomoću koje se može znati vreme u kojem stvar postoji (*Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur*)“, *De ver.*, 2, 7, ad 2.

³⁴³ „No, u vezi s osjetilnim opažajem treba znati da ima neka opažajna moć koja spoznaje čulni lik kad je osjetna stvar prisutna, kao što je to slučaj s vlastitim [spoljašnjim] osjetilom; a ima neka koja spoznaje kad je stvar odsutna, kao što je slučaj s moću zamišljanja. ... ali moć zamišljanja ponajviše spoznaje stvar kakva nije, jer stvar spoznaje kao prisutnu premda je odsutna. I zato Filozof u IV. knj. *Metafizike* kaže da nije osjetilo ono koje kazuje lažnost nego mašta (Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; ... sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesens-

* * *

Dve operacije imaginacije kod Tome gotovo da se pojavljuju kao dve samostalne slike fantazije. S jedne strane, imaginacija oslobađa složevinu duše i tela od vezanosti za neposredno ovde i sada, dajući mu moć da reprodukuje stečeno iskustvo. Spoznaja tako postaje predmet volje. S druge strane, ma koliko koristila imaginaciju da se oslobodi, duša je uvek suočena s činjenicom da je ta operacija u određenoj meri vezana za stvarnost. Ona treba da koristi upravo ono opažanje od kojeg želi da se oslobodi da bi išla dalje od njega. Imaginacija ostaje fizički proces koji zahteva fizičke faktore: „I naša je duša u potenciji za sličnosti stvari kojima spoznaje. Sledstveno, one moraju biti napravljene aktualnim ne pomoću duše, već pomoću nečeg što te sličnosti poseduje aktualno, bilo pomoću samih stvari bilo pomoću Boga... Otud, niti imaginacija niti razumevanje ne konstruišu novu formu osim od onih koje već postoje“.³⁴⁴

Fantazam – materijalna reprezentacija

Toma opisuje fantazme kao sličnosti (*similitudo*), sličnosti „konkretnе stvari“,³⁴⁵ „telesne stvari“,³⁴⁶ „pojedinačne stvari“,³⁴⁷ „pojedinačnosti“³⁴⁸ ili, najznakovitije, „čulnog predmeta“.³⁴⁹ Kako se

tem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV Metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia), *De ver.*, 1, 11 (2001: 297; umesto osjetilna slika stavljeno je čulni lik).

³⁴⁴ „Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu; vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam de novo componit nisi ex aliquibus praexistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praexistentibus similitudinibus auri et montis“, *De ver.*, 19, 1.

³⁴⁵ „[P]hantasma est similitudo rei particularis“, ST I, 84, 7, ad 2.

³⁴⁶ „[P]hantasma sit similitude rei corporalis“, *In De mem.*, 2, 2.

³⁴⁷ „[P]hantasma ... est similitudo rei singularis“, *In De mem.*, 2, 4.

³⁴⁸ „[P]hantasma ... sint similitudines individuorum“, ST I, 85, 1, ad 3.

³⁴⁹ „[P]hantasmata ... sunt similitudines sensibilium“, *In III De an.*, 13, 5 (moje podvlačenje).

raniye videlo, *sličnost* je Tomin način da opiše sredstvo pomoću kojeg dolazi do spoznaje: spoznata je stvar putem svoje sličnosti prisutna u onom ko spoznaje.³⁵⁰ Opisujući fantazme kao sličnosti Toma ukazuje da su oni sredstva pomoću kojih se imaginacijom dolazi do spoznaje. Prema Aristotelovoj prvoj definiciji u spisu *O duši*, imaginacija je moć koja proizvodi fantazme;³⁵¹ fantazam je, otud, ono što Toma naziva *passio* duše, materijalna sličnost u duši koja je nužan uslov spoznaje. Proizvodeći fantazam akt imaginacije proizvodi svoj predmet.

Fantazam nije zamišljeni predmet (baš kao što to nisu ni čulni, niti inteligibilni likovi), već je materijalna reprezentacija zamišljenog predmeta;³⁵² kao *similitudo*, on je uslov za spoznaju, sredstvo spoznaje zamišljenog predmeta. Za razliku od fantazma kao reprezentacije stvari, zamišljeni je predmet sam reprezentovan čulni predmet. Razlika između čulnih i zamišljenih predmeta za Tomu se nalazi ne u tome šta oni jesu (videti Pobednika i zamišljati Pobednika ima isti predmet, Pobednika), već kako su zahvaćeni spoznjom. O predmetima stvaralačke aktivnosti imaginacije, o „imaginarnim“ predmetima Toma ne misli kao o duplikatima/kopijama pre svega zato što je za njega spoznata stvar predmet ili stvar, ne njena reprezentacija, materijalna ili nematerijalna.

Između fantazma kao reprezentacije predmeta i samog zamišljenog predmeta imaginacije postoji identitet u formi. Fantazam je čulna forma pristigla iz zajedničkog čula koja daje formu čulu imaginacije. Ta se forma, dakle, može posmatrati: a) kao forma čula (rezultat je fantazam) i b) kao forma samog čulnog predmeta (rezultat je zamišljeni čulni predmet). Reprezentacija ili sličnost u organu i spoznaja opažanjem zamišljenog predmeta jesu različiti načini za opisivanje forme i njenih funkcija, a ne različiti načini bivstvovanja

³⁵⁰ „Svaka je spoznaja proizvedena time što je spoznata stvar nekako jedno s onim što spoznaje, naime, spomoću sličnosti. Jer ono što se aktualno spoznaje jeste sama aktualno spoznata stvar (*Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu*)”, In II De an., 12, 5.

³⁵¹ *O duši*, 428a 1–2.

³⁵² Kasnije će ta reprezentacija biti nazvana *imago* i to značenje baštini i rana moderna filozofija, pa će Dekart (Descartes) tako reći u Trećoj meditaciji da su ideje „poput slike stvari (*tamquam rerum imagines*)”; za to značenje ideje u kasnoj sholastici i kod Dekarta vidi Milićević 2006: 102–113, 225–252.

forme. Forma postoji u organu i kada je imaginacija razmatra subjekat postaje svestan te forme kao forma predmeta koji se spoznaje.

Dakle, fantazmi kao proizvod imaginacije jesu materijalne reprezentacije stvari koje duh zamišlja: zamišljamo psa ili beogradskog Pobednika ili bitku pred vratima Mordora, a ne reprezentaciju psa, Pobednika ili bitke; naravno, možemo zamišljati reprezentacije psa ili Pobednika, ali tada je reč o eksplisitno refleksivnom odnosu, a ne više o radu imaginacije. Drugim rečima, predmeti imaginacije nisu materijalne reprezentacije, već su to reprezentovani materijalni predmeti. Zato Toma i stvaralačke akte imaginacije opisuje kao *rerum imagines*: Fantazija „obrazuje različite slike stvari, čak i one koje nije primila od osjetila“.³⁵³

Iako su više nematerijalni od čulnih utisaka, fantazmi i dalje postoje u materijalnom nosiocu, oni ne mogu postojati bez materije i, kao takvi, zahtevaju organ da bi postojali; to je mozak (tj. jedna od moždanih komora). Zato, oni mogu predstavljati samo čulne, materijalne i, otud, pojedinačne predmete.³⁵⁴ Fantazam je, kaže Toma, „sličnost pojedinačne stvari“.³⁵⁵

Fantazam služi da nešto napravi poznatim na drugačiji način od promena u spoljašnjim čulima, jer imaginacija zahvata sam fantazam,³⁵⁶ što će reći imaginacijom se pomoći fantazma (materijalne sličnosti u organu) opaža neka materijalna stvar. Za razliku od zajedničkog čula, čija se spoznajna operacija okončava u telu koje deluje na spoljašnja čula, akt imaginacije okončava se u sličnosti ili fantazmu tela.³⁵⁷

³⁵³ „[F]ormat diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae“, ST I, 84, 6, ad 2 (1990: 114). Svetac koristi *imago* da bi opisao fantazam, ali navodi da to eksplisitno važi pod određenim uslovima (*In De mem.*, 3, 14–23); up. deo o razlikovanju pamćenja i imaginacije, str. 157–164.

³⁵⁴ „Pojedinačnu stvar zamjećujemo osjetilom i maštom (*Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem*)“, ST I, 84, 7 (2005a: 419).

³⁵⁵ „[P]hantasma est similitudo rei particularis“, ST I, 84, 7, ad 2 (2005a: 420). I ponovo skrećemo pažnju: *fantazam je sličnost*, reprezentacija pojedinačne stvari, forma stvari posmatrana s obzirom na čulo imaginacije koje uformjava, fantazam nije sama reprezentovana stvar.

³⁵⁶ „Na sličan način, niti imaginacija [ne spoznaje suštine stvari]; jer, ona spoznaje sličnosti tela (*Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum*)“, ST I, 57, 1, ad 2.

³⁵⁷ „Ali među pomenutim vrstama gledanja postoji razlika, da se telesno gledanje okončava na samom telu, dok se pogled imaginacije okončava na slici tela kao na svom predmetu (*Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio*

Toma kaže da fantazmi postoje u telesnom organu.³⁵⁸ Pošto fantazmi kao takvi nisu predmet svesti, to objašnjava zašto čovek nema direktnu svest o tome da su „imaginarni” predmeti „u” organu, osim, možda, kada reflektuje o tome. Oni se „quasi apparens ante oculos nostros”, kaže Toma;³⁵⁹ oni nisu uistinu pred nama i jedino mesto za koje bi se moglo reći da oni „jesu” jeste „u” svesti. Za razliku od samih fantazama, ono fantazmima predstavljeno, dakle predmeti imaginacije „postoje” u smislu predmeta svesti, ali ne i u fizičkom smislu. Zato Toma naglašava da je imaginacija slobodna od ograničenja fizičkog mesta i vremena. To je način na koji se „imaginarni” predmeti razlikuju od čulnih, koji zavise od postojanja spoljašnje stvari i, otud, od prostora i vremena. Jedna od osobina imaginacije jeste da je u stanju proizvoditi čulne predmete i u njihovom odsustvu. No, to ne znači da su „imaginarni” predmeti bez prostora i vremena, već da su i njihov prostor i vreme „imaginarni”. „Imaginarno” mesto i vreme nužna su karakteristika fantazma zato što je on sličnost nečeg pojedinačnog, a njegovo je bivstvovanje uvek u prostoru i vremenu.³⁶⁰

Šta tačno znači da fantazmi predstavljaju pojedinačne stvari? „Kada neko hoće da razume liniju, pred njime se pojavljuje fantazam linije dugačke dve stope; no, razum je razumeva samo s obzirom na prirodu kvantiteta, ne s obzirom na to da je dugačka dve stope”.³⁶¹ Iz činjenice da fantazmi predstavljaju materijalne predmete Toma zaključuje da mogu predstavljati samo pojedinačne predmete, „pojedinačne” u strogom smislu: ako zamislim liniju ona mora imati neku dužinu i to važi bilo da je u pitanju zamišljanje prethodno viđene linije bilo da je reč o zamišljanju nove.

³⁵⁸ *corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero terminatur ad imaginem corporis sicut ad obiectum*”, *De ver.*, 19, 8, ad 2 in contr.

³⁵⁹ ST I, 85, 1, ad 3.

³⁶⁰ *In III De an.*, 4, 19.

³⁶¹ „Jer fantazam mora biti povezan s protegnutim i s vremenom na osnovu činjenice da je on sličnost pojedinačnog koje je ‘sada i ovde’ i to se ne može razumeti bez fantazma (*Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc: quod non potest intelligi sine phantasmate*)”, *In De mem.*, 2, 4.

³⁶² „[M]olenti intelligere lineam occurrit phantasma lineae bipedalis; sed intellctus intelligit earn solum secundum naturam quantitatis, non secundum quod est bipedalis”, *In De mem.*, 2, 3.

Toma insistira na ograničenosti reprezentacije fantazma upravo zato što smatra da oni mogu reprezentovati isključivo pojedinačnosti: fantazam predstavlja materijalnu stvar, sve što je materijalno mora biti pojedinačno. Pošto svaka pojedinačnost mora imati definitivno određenu materiju (*materia signata quantitate*), Toma drži da fantazmi ne mogu apstrahovati od pojedinačne materije, što će reći da je njima reprezentovana baš ona porcija materije koja čini neku materijalnu pojedinačnost.

Na kraju, skrenimo pažnju na to da se Akvinac dodatno udaljava od razumevanja fantazama kao kopija stvari kada opisuje predmete imaginacije kao apstrahovane i pojednostavljene u odnosu na opažanje. U *Komentaru spisa O duši*, *fantazam* se prvi put javlja kao ime za ono što se „pojavljuje“ našom moći;³⁶² sasvim je jasno da je reč o proizvodu stvaralačke aktivnosti imaginacije. Iako fantazmi sliče opažajima, Toma ih opisuje kao „apstraktnije“ i pojednostavljenije, više nalik na nerazgovetno nego na razgovetno opažanje.³⁶³ Reprodukovano opažanje trpi neku modifikaciju pri ponovnom javljanju u svesti i to potvrđuje iskustvo. Razlog nesličnosti između imaginacije i čulnih predmeta leži u pasivnoj operaciji imaginacije; priroda uzroka i posledice nalaže izvesne gubitke između delatnika i njegovog dela.³⁶⁴ Nesličnost se pojavljuje u pasivnoj operaciji imaginacije i ako ta pasivna operacija obrazuje osnovu za aktivnu reprodukciju čulnih formi jasno je da ni one neće dostići svoju punu stvarnost i to se događa čak i uz aktualno opažanje spoljašnjim čulima.³⁶⁵

³⁶² Aristotel kaže da „pošto je fantazija ono pomoću čega kažemo da je neki fantazam, što će reći nešto što se pojavljuje, proizvedeno u nama... (Dicit ergo primo, quod cum phantasia sit, secundum quam dicitur nobis fieri aliquod phantasma, idest aliquid apparibile)“, In III De an., 5, 2.

³⁶³ De ver., 19, 1, ad 14.

³⁶⁴ In III De an., 6, 10.

³⁶⁵ Isto. Usput, pasivna moć imaginacije pokreće problem koji Toma rešava okrećući se Aristotelu, naime kako materijalni predmet može biti odgovoran za reprezentacije u imaginaciji, pošto je on materijalan, dok su reprezentacije stvari duhovne prirode (ST I, 84, 6, obj.; primedba se poziva na Avgustina (Augustinus)). Problem se ne pojavljuje ako „prema Aristotelovu mišljenju, prihvativimo da djelatnost mašte pripada zajednici duše i tijela“, jer „je osjetilno tijelo plemenitije od animalnog organa po tome što se odnosi prema njemu kao biće u aktu prema biću u potenciji, npr. kao obojeno u aktu prema zjenici koja je obojena u potenciji (Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativa sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colo-

Jedan razlog za to jeste način na koji su čulni likovi primljeni imaginacijom u dispoziciji prema predmetima koju ima organ čula. Dispozicije prisutne u organu imaginacije moraju biti nešto zajedničko za sve čulne forme, pošto su svi čulni predmeti (a ne samo ovog ili onog čula) prisutni u imaginaciji. To nešto zajedničko mora biti karakter (*ratio*) „kvantiteta, figure i onog što sledi iz toga”: „Međutim, pošto postoji nešto telesno u prirodi po čemu se tela slažu i nešto po čemu se različita tela razlikuju, biće moguće pripisati jednu moć telu koja je odgovarajuća za sva tela utoliko što dele karakter kvantiteta i figura i onih stvari koje slede iz njih. Otud, ona se proteže ne samo na fizička tela, već i na matematičke predmete”.³⁶⁶

rata est in potentia” (ST I, 84, 6, ad 2; 1990: 114; umesto *zbiljnost* i *mogućnost* stavljeno je *akt i potencija*). Toma ovde tvrdi da ako je živo telo suštinski različito i savršenije od neživih tela, a čulnost je životna aktivnost složevine duše i tela (a ne tek interakcija između dva tela) onda čulni predmeti u imaginaciji neće biti tek primeri toga kako „telo” utiče na dušu, već kako utiče na složevinu (subjekat tih operacija duše je složevina, ne samo duša, ST I, 77, 5). Toma dodatno objašnjava da je taj princip još jasniji u produktivnoj aktivnosti imaginacije, gde ona sama proizvodi fantazme.

³⁶⁶ „Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora convenient, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent; sicut imaginatio prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium (unde non solum ad natura- lia, sed ad mathematica se extendit”, *De ver.*, 15, 2.

VI. MISLILAČKA MOĆ

U uvodnom delu o unutrašnjim čulima videli smo da Toma drži da je neophodno da u potpunoj životinji postoji kapacitet za spoznaju nekih „aspekata“ materijalnih stvari koje čula ne opažaju:

Živo biće, naprotiv, ima potrebu da traga za nekim stvarima ili da ih izbjegava, ne samo zbog toga što su ugodne ili neugodne pri utisku čulnog predmeta, nego i zbog nekih drugih djelovanja i koristi ili zbog nekih šteta. Tako ovca, kad vidi da dolazi vuk, bježi, ne zbog toga što joj nije po volji boja ili oblik, nego zbog toga što je on njezin prirodni neprijatelj; isto tako ptica skuplja slamke, ne zato što se one dopadaju osjetilima, nego zato što su korisne da od njih načini gnijezdo. Potrebno je, dakle, da živo biće spozna takve intencije što ih uočavaju izvanjska osjetila. Dakle, zacijelo ima postojati jedno zasebno djelatno počelo za to, budući da opažanje čulnih formi nastaje promenom uzrokovanom čulnim predmetom, što nije na delu s opažanjem pomenutih intencija.³⁶⁷

Tu moć spoznaje određenih „intencija“ koje nisu spoznate spoljašnjim čulima Toma naziva procenjivačka moć (*vis aestimativa*) u životinjama, a u čoveku njenu ulogu preuzima mislilačka moć (*vis cogitativa*): „[U] životinjama koje nisu čovek prirodna procenjivačka

³⁶⁷ „Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptio-nis oportet esse aliquid aliud principium, cum perceptio formarum sensibili-um sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedicta-rum“, ST I, 78, 4 (1990: 107; prevod izmenjen).

moć upravljenja je ka tom cilju, ali u čoveku postoji mislilačka moć koja upoređuje intencije pojedinačnog”.³⁶⁸

Pre nego što nastavimo neophodno je objasniti značenje intencije u navedenim citatima; *intentio* ovde ima sasvim drugačije značenje od onog koje smo ranije sreli. U osnovi to je bilo značenje čulne forme; značenje tog pojma sada, u kontekstu unutrašnjih čula tesno je povezano sa značenjem akcidentalno čulnih predmeta.

Kako je rečeno u prvom poglavљу, tri su vrste čulnih predmeta, svojstveni i zajednički predmeti te akcidentalno čulni predmeti. Sada se okrećemo ovoj trećoj vrsti čulnih predmeta, pošto su oni svojstveni čulni predmeti preostala dva unutrašnja čula, mislilačke moći i pamćenja.

Akcidentalno čulan predmet i intencije unutrašnjih čula

U *Sumi teologije* Toma na sledeći način sumira podelu predmeta čula:

Stvar se, naime, odnosi prema spoznaji tako, što se sličnost stvari nalazi u osjetilu. A sličnost se neke stvari može nalaziti u osjetilu na tri načina. Prvo, iskonski i po sebi; primjerice, u vidu se nalazi sličnost boje i drugih vlastitih osjetilnih predmeta. Drugo, po sebi, ali ne iskonski; primjerice, u vidu se nalazi sličnost oblika i veličine, pa i drugih zajedničkih osjetilnih predmeta. Treće, ni iskonski ni po sebi, nego nuzgredno; primjerice, u vidu se nalazi sličnost čovjeka, ne ukoliko je čovjek, nego ukoliko ovom obojenom biću pripada da bude čovjek.³⁶⁹

³⁶⁸ „Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium”, *De anima*, 13.

³⁶⁹ „Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum proprietatum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accedit esse hominem”, ST I, 17, 2 (1990: 230; prevod neznatno izmenjen; umesto *slika* i *zbilja* stavljeno je *sličnost* i *stvar*).

Svaka vrsta čulnog predmeta na svoj način deluje na organe čula: direktno i neposredno deluju svojstveni čulni predmeti, direktno ali posredno deluju zajednički čulni predmeti, dok akcidentalno čulni predmeti ne deluju ni direktno ni neposredno: „Za ono što ne menja čulo kaže se da je akcidentalno čulan predmet”,³⁷⁰ kao kada „u vidu se nalazi *similitudo* čovjeka, ne ukoliko je čovjek, nego ukoliko ovom obojenom biću pripada da bude čovjek”. Pojedinačan čovek, Sokrat, stvaran je koliko je i beo; no, ni Sokrat kao pojedinačnost ni njegova bela koža nisu opaženi čulom vida, pošto je samo bela boja svojstveni čulni predmet čula vida; vidom vidimo samo boje,³⁷¹ ne vidimo kožu (već samo njenu boju), ne vidimo da je dotičan predmet živo biće (već samo kretanje boje), ne vidimo niti čujemo da je *Sokrat* (već samo zvuk), ne „vidimo” da je Ksantipin muž. Sokrat je kao Sokrat i kao čovek istovremeno opažen kad i njegova bela boja ili njegov glas, ali nije opažen nijednim spoljašnjim čulom; naprsto, *spoljašnjim čulima ne opažamo kvalitet po kojem je Sokrat Sokrat* niti po kojem je čovek ili Ksantipin muž. *Belo* je svojstveni predmet vida i za čulo vida sasvim je akcidentalno da li je ono što je belo Sokrat, košulja ili pas. On je *kao Sokrat* opažen akcidentalno *zato što* je primarno opažen kao beo.

Zašto se onda uopšte za Sokrata kaže da je čulan predmet, ako se ne opaža spoljašnjim čulima?

Da bi predmet bio akcidentalno čulan mora, prvo, biti akcidentalno povezan s predmetom koji je čulan po sebi, kao što čovek, na primer, može biti beo ili kao što bela stvar može biti slatka. Nadalje, mora ga zahvatati onaj ko opaža; ako je povezan s čulnim predmetom koji sam nije opažan ne bi se moglo reći da je opažen akcidentalno. Nužno je, dakle, da bude spoznat po sebi nekom drugom spoznajnom moći koja pripada onom ko opaža. A to je, zapravo, ili drugo čulo ili razum ili mislilačka ili procenjivačka moć.³⁷²

³⁷⁰ „[Q]uod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus dicitur sensible per accidens”, *In // De an.*, 13, 11. O akcidentalno čulnim predmetima u srednjem veku vidi Toivanen, 2020.

³⁷¹ Zajedno s Aristotelom, Toma kao ono što je vidljivo pominje i „stvari koje se mogu videti noću, kao što su crvi koji svetle u mraku i neke gljive na hrastu i slično”, *In // De an.*, 14, 1; za to vidi Lisska, 2016: 149–152.

³⁷² „Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit sensible per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensible, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum

Dakle, dva su uslova da bi se nešto nazvalo akcidentalno čulnim predmetom. Prvo, to mora biti akcidencija nečeg što se direktno opaža, nekog čulnog predmeta spoljašnjih čula, kao što je za ono što je belo akcidentalno da je Sokrat. Sokrat je opažen akcidentalno kada čulo vida opaža ono što je njegov svojstveni predmet, boju (Sokratus). Strogo govoreći, okom čovek ne vidi Sokrata, Dijarogov sina, mačku, Pobednika, slavu, niti dodiruje vatru³⁷³; on vidi belu boju, crnu boju, vidi oblik, čuje zvuk i oseća toplotu.³⁷⁴ Veza između svojstvenog čulnog predmeta i toga da je dotični predmet Sokrat, sin, Pobednik čisto je akcidentalna za sam *čulni predmet*, te je, sledstveno, akcidentalna i čulna spoznaja takve stvari akcidentalno povezane s čulnim predmetom. Drugo, zahteva se prisustvo spoznajne tačke gledišta nekog ili nečeg što je u stanju da opazi akcidentalno čulan predmet. Zvuk je opažen čulom sluha; on često istovremeno prenosi neku vrstu „informacije“, značenja koje ukazuje na bitne osobine fizičkog predmeta koji proizvodi zvuk, a koju samo čulo sluha ne registruje, intonaciju glasa, na primer. Ako nema nikog ko će u zvuku uočiti intonaciju i njeno značenje (pretnja, upozorenje, molba, ironija) dotični glas neće sadržavati akcidentalno čulan predmet „pretnja“, na primer. Čovek može čuti glas drugog ljudskog bića; njegovo će čulo

a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis aestimativa”, *In II De an.*, 13, 13.

³⁷³ „Niko, na primer, ne bi tvrdio da je vatra, koja je svojstveni nosilac topote, svojstveni čulni predmet dodira (*Nullus enim diceret ignem, qui est proprium subiectum caloris, esse per se sensibile tactu*)”, *In II De an.*, 13, 10. Toplotu je, naravno, svojstveni čulni predmet čula dodira, ali *vatra* kao ontološki nosilac tog svojstvenog predmeta dodira, kao prva supstancija mora biti zahvaćena drugim, unutrašnjim čulom, mislilačkom moći, jer nije predmet nijednog spoljašnjeg čula.

³⁷⁴ „Na čulo deluje čulni predmet koji ima boju ili ukus ili zvuk ‘ali ne ukoliko je svaki pojedini od njih nazvan predmetom’ [424a 17], tj. na čulo nije delovalo obojeni kamen kao kamen, niti sladak med kao med, zato što u čulu nema takve dispozicije za formu kao što postoji u tim nosiocima; no, ono je kao takvo aficirano njima kao obojenim ili kao ukusnim ili kao onim što ima ovaj ili onaj ‘uformljavajući karakter’ ili formu (*Et similiter sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, idest saporem aut sonum, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam*)”, *In II De an.*, 24, 4.

sluha opaziti zvuk, ali on uopšte ne mora opaziti i intonaciju. Takođe, oko opaža parče mesa kao crveno ili kao zeleno, ali „značenje“ koje taj opažaj nosi, o ispravnosti mesa, nije opaženo okom; oko opaža crvenu i zelenu boju mesa i oblik mesa i *ništa više*. Osim toga, u ovom slučaju, ako je čovek daltonista, nije ispunjen prvi uslov za opažanje akcidentalno čulnog predmeta „za jelo“ ili „ne za jelo“. Ili ranije naveden primer, čovek i pas apsolutno isto opažaju niz belih pravougaonika na crnoj pozadini na tlu, ali samo čovek ih vidi kao pešački prelaz; bez opažanja toga kao pešačkog prelaza, to *nije* pešački prelaz već samo niz belih pravougaonika kako ih vidi pas.

Delovanje prirodnih uzroka, stvari preko *species in medio* na čula očito nije dovoljno da bi se opazili akcidentalno čulni predmeti; potreban je spoznajni „kontekst“. Materijalni predmet sadrži akcencije koje su svojstveni predmeti čula nezavisno od toga da li ih čula opažaju,³⁷⁵ ali akcidentalno čulni predmeti ne postoje u spoljašnjim predmetima ako ih niko ne opaža; njihovo *esse* uistinu jeste *percipi*. *Apsolutno* je ključno uvideti da je akcidentalni predmet opažanja i dalje suštastveno čulan predmet. Kao neopaženi od spoljašnjih čula, takvi *per accidens* čulni predmeti direktni su i neposredan predmet neke druge čulne moći, naime, viših čulnih moći, mislilačke moći kod ljudi ili procenjivačke moći kod životinja, te pamćenja. Ta unutrašnja čula odgovorna su za sakupljanje različitih nivoa akcidentalno čulnih „informacija“ i njih Akvinac naziva intencijama unutrašnjih čula.³⁷⁶

Pod „nekom drugom spoznajnom moći“, kako sam kaže u citatu Toma prvo misli na neko drugo spoljašnje čulo, „kao kada kažemo da je slatko akcidentalno vidljivo utoliko što je slatko akcidentalno za belinu zahvaćenu vidom, dok je slatko kao takvo spoznato ukusom. No, strogo govoreći, to nije nešto potpuno akcidentano čulno, već pre nešto akcidentalno vidljivo, a po sebi čulno“.³⁷⁷ Sa

³⁷⁵ Boja je „u obojenim telima kao jedan potpun kvalitet u svom prirodnom bivstvovanju (*et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali*)“, *In De sensu*, 5, 4.

³⁷⁶ *In II De an.*, 13.

³⁷⁷ „Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens inquantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu. Sed, ut proprie loquamur, hoc non est universaliter sensibile per accidens, sed per accidens visibile, sensibile autem per se“, *In II De an.*, 13, 14.

tačke gledišta vida, slatko je akcidentalno čulan predmet, jer je za beli čulni predmet akcidentalno to da je i sladak; istovremeno, iz perspektive čula ukusa stvar je obrнутa.

Nadalje, akcidentalno čulan predmet jeste ono što je svojstveni predmet razuma, suštine stvari: „Ono što nije spoznato odgovarajućim čulom ako je nešto univerzalno zahvaćeno je razumom. Ipak, ne može se reći da je akcidentalno čulan predmet sve što se može zahvatiti razumom u čulnoj stvari, već [samo] ono što je smesta zahvaćeno razumom kad dođe do čulnog iskustva. Na primer, vidim da neko govori ili da se kreće i razum mi smesta kaže da je živ i mogu reći da vidim da živi“.³⁷⁸ Dakle, čim se opaža išta od svojstvenih čulnih kvaliteta koji pripadaju nekoj pojedinačnosti, Sokratu, Pobedniku, Dambu, *istom se zahvata* i nešto što po sebi pripada samoj toj supstanciji i to je akcidentalno čulno, na primer, to da je u pitanju supstancija, Sokrat, da je živo biće, da je ljudski oblik na visokom postamentu na Kalemegdanu ili da leti svojim ušima. Samo razum može spoznati suštinu života, što je pojam koji prevaziča svojstveni čulni predmet vida, ali moramo moći da vizualizujemo, da „vidimo“ život pre nego što ustvrdimo da ga opažamo akcidentalno. Razum razmatra apstraktan pojam života istovremeno s opažanjem da pojedinačno biće hoda ili govori i upravo ta istovremenost čini mogućim da oko „opaža“ da je ova pojedinačnost čovek i da je živ čovek. Dakle, razumska spoznaja univerzalnih svojstava pojedinačnosti koja se spoznaje, a koja je istovremeno i neposredno spoznata spoljašnjim čulima zadovoljava uslov da je opažanje akcidentalno čulnog predmeta.

Na osnovu primera koje navodi Toma, sledeći Aristotela, osim pomenutih „informacija“ o svojstvenim čulnim predmetima,³⁷⁹ akcidentalno čulan predmet u punom smislu jeste i pojedinačna stvar koja postoji u svetu, neka prva supstancija: Aristotel kaže da se za nešto kaže da je akcidentalno čulan predmet, na primer ako

³⁷⁸ „Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectus; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensible per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus. Sicut statim cum video aliquem loquenter, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere“, *In II De an.*, 13, 14. Isto ST, suppl., 82, 3.

³⁷⁹ Kasnije ćemo videti da ih Toma naziva partikularnim intencijama ili intencijama pojedinačnog (*intentio particularis*).

kažemo da su Dijar ili Sokrat akcidentalno čulni predmeti zato što je za njih akcidentalno to što su beli. Ono što je akcidentalno opaženo pripada onom što je po sebi opaženo. No, akcidentalno je za beli predmet (koji je svojstveni čulni predmet) da je Dijar. Otud, Dijar je akcidentalno čulan predmet”.³⁸⁰

Pojam akcidentalno čulnog predmeta kod Tome ima, dakle, tri značenja i za opažanje tog čulnog predmeta u svakom od ta tri smisla zadužena je po jedna moć duše („ili drugo čulo ili razum ili mislilačka ili procenjivačka moć”).

Prvo, akcidentalno čulan predmet odnosi se na sposobnost jednog spoljašnjeg čula da opaža predmet koji je svojstven drugom čulu („akcidentalno vidljivo, a po sebi čulno”). To ipak nije svojstveni smisao akcidentalno čulnog predmeta, pošto ono akcidentalno opaženo ostaje u sferi spoljašnjih čula, svojstveni je čulni predmet nekog drugog spoljašnjeg čula, te utoliko kao takvo nije akcidentalno za samo opažanje spoljašnjim čulima kao takvo.³⁸¹ Dakle, akcidentalno čulan predmet u nesvojstvenom smislu jeste kada jedno spoljašnje čulo opaža svojstveni čulni predmet drugog čula.

Drugo, akcidentalno čulan predmet jeste ono što *razum* zahvata iz opažanja spoljašnjim čulima, univerzalije i suštine stvari („ono što je smesta zahvaćeno razumom kad dođe do čulnog iskustva”), ali što je samim čulima akcidentalno opaženo. U svojstvenom smislu, suštine i prirode stvari jesu akcidentalno čulan predmet koji spoznaje razum.

Treće, takođe u svojstvenom smislu, takav je čulan predmet i ono što je opaženo *kao pojedinačnost* zajedno sa svojstvima koje ima, neka prva supstancija („Sokrat, Dijarov sin, moj prijatelj”,³⁸² ova kuća, onaj slavuj, ova vatra, ovaj pešački prelaz) i to je *per se* opaženo unutrašnjim čulom koje se zove mislilačka moć, a akcidentalno nekim spoljašnjim čulom.

³⁸⁰ „[E]t dicit, quod secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicimus quod Diarus vel Socrates est sensibile per accidentem, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidentem, quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit Diarus, unde Diarus est sensibile per accidens. Unde nihil patitur sensus ab hoc, in quantum huiusmodi”, *In II De an.*, 13, 5.

³⁸¹ Vidi *In II De an.*, 13, 7.

³⁸² ST, suppl. 92, 2.

Dominikanski učitelj upozorava da se ne smeju mešati akcidentalno pripisivanje i akcidentalna čulnost akcidentalno čulnih predmeta. Ne treba razumeti da samo one pojedinačnosti koje imaju kontingenatan odnos prema svojim čulnim akcidencijama jesu akcidentalno čulne. Upravo suprotno, čak i oni nosioci koji su esencijalno vezani za neke svojstvene čulne predmete jesu akcidentalno čulni. Toplota jeste esencijalno svojstvo vatre, ali kada je *opažanje* u pitanju vatra je akcidentalno povezana s topotom, ona je akcidentalno čulan predmet koji prati opažaj topote.³⁸³

Razlika između svojstvenog i akcidentalno čulnog predmeta igra ulogu u Tominom generalnom razumevanju procesa kako ekstramentalna informacija dolazi do razuma preko čula. Iako nije prisutno u čulu kao takvom, razumno ili pojmovno znanje „preegzistira“ u njemu na način da ga više čulne moći, unutrašnja čula i nakon njih i razum mogu iskoristiti.³⁸⁴ U kontekstu čulnog opažanja, izraz *akcidentalno čulan predmet* izražava način na koji informacija postoji u čulima istovremeno ostajući „neobrađena“, „neprimećena“ od njih samih, bilo samo spoljašnjih bilo i spoljašnjih (npr. Sokrat) i unutrašnjih (npr. suština).

* * *

Kao predmet procenjivačke i mislilačke moći te pamćenja, akcidentalno čulan predmet Toma zove intencijom, najčešće intencijom pojedinačnog ili pojedinačnom intencijom (*intentio particularis*).

*Intencija*³⁸⁵ kod Tome ima mnoštvo značenja koja bi se mogla podeliti u četiri glavne grupe: volitivno, spoznajno, „metafizičko“³⁸⁶ i

³⁸³ In II De an., 13, 4. Za analizu jedinog poznatog teksta u kojem Toma tvrdi da čulo spoznaje i samu prvu supstanciju, da čulo dodira spoznaje vatru (De pot., 3, 7) vidi Côté, 2013: 62–63.

³⁸⁴ Ovako u određenoj meri treba razumeti Tomino učenje da je univerzalija „na određen način“ u čulima (*sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*), In II Post. an., 20, 20. Vratićemo se na to.

³⁸⁵ Za izlaganje koje sledi oslanjam se na Barker, 2012b i Klubertanz, 1949; 1952b: 200–201, 231–233.

³⁸⁶ Barker navodi da je reč o posledici glavnog uzroka na instrumentalni uzrok; up. Barker, 2012b: 200.

fizičko.³⁸⁷ Sam Toma kaže da je *intentio* više značan termin, da nema zajedničkog značenja za htjenje i za spoznaju.³⁸⁸

Tri su grupe spoznajnih intencija: razumske, spoljašnječulne i unutrašnječulne. Razumske su intencije jedna vrsta univerzalija; *intentio intellecta* za Tomu je rezultat razumske spoznaje, pojam (*conceptus*) ili duhovna reč (*verbum mentis*).³⁸⁹ Takođe, zahvaljujući intenciji univerzalnosti (*intentio universalitatis*) obrazuju se pojmovi roda i vrste, definicije, propozicije ili pojmovi silogizma, takozvani pojmovi druge intencije, pojmovi o pojmovima. Spoljašnje čulne intencije, kako smo videli, jesu sinonimne s čulnim likovima primljenim u čulima; Toma govori o tome kako delovanje na čulo vida uzrokuje *intentio coloris* u oku.³⁹⁰ On ne koristi *intenciju* za forme primljenе u zajedničkom čulu, niti u imaginaciji.

Kada je reč o intencijama koje opaža procenjivačka/mislilačka moć i o onima u pamćenju, intencije pojedinačnog (intencije ovog štetnog ili onog korisnog materijalnog predmeta, intencije prošlog utorka oko podneva, intencija ovog alfa mužjaka pavijana, intencija mladunčeta ove ovce, intencija mog prijatelja Kalije, intencija poslednjeg letovanja³⁹¹), ključno je uvideti da *one nisu forme*, kao što su spoljašnje čulne intencije, već su *aspekti nečega ukoliko to stoji u odnosu prema onom ko spoznaje*.³⁹² Intencije su, dakle, aspekti čulne

³⁸⁷ Svetlo postoji intencionalno u medijumu, za razliku od neke akcidentalne forme koja postoji prirodno u subjektu, ali i, kao što je rečeno ranije, čulni likovi u medijumu bivstvuju intencionalno; za to vidi Klubertanz, 1949.

³⁸⁸ *De ver.*, 21, 3, ad 5. *Intentio* je latinski prevod arapskih reči za *pojam i značenje* *smīāo* (*ma'qul, ma'na*), ali je njome prevođena i reč *qādīdīje* je značenje nameru; up. Black, 2010: 69, nap. 9. Sama pak arapska reč *ma'na* bila je prevod za grčki *λόγος* u Aristotelovom spisu *O duši*; za to vidi Black, 2011: 160. „Na osnovu samog imena *intentio* moguće je prepoznati kojoj moći pripada. Kaže se da je *intendere* nalik upravljanju ka nečemu drugom (*Ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere*”), In II Sent., 38, 1, 3; vidi i ST I-II, q. 12, a. 1. Za *intentio* kod Arapa u spoznajnom kontekstu vidi Black, 2010; za kratku istoriju kod njih Spruit, 1994: 79–95; u Tominoj teoriji opažanja Tellkamp, 2006a. Vuk je „ceo“ označen intencijom opasnosti ili je čovek „ceo“ označen intencijom prijatelj, dakle, označeni su kao neke prve supstancije, kao individuumi.

³⁸⁹ SCG IV, 11 (1994: 773–775).

³⁹⁰ ST I-II, 5, 6, ad 2.

³⁹¹ Poslednji primer sadrži intenciju prošlog, dakle fantazam letovanja praćen je spoznajom da je reč o događaju smeštenom u određeni trenutak prošlosti.

³⁹² „[T]eško je intenciju nazvati apsolutnom osobinom u smislu da je uvek aktualno prisutna, bez obzira na to da li je životinja opaža. To je više nalik na *odnosnu*

forme ili čulnog predmeta koje spoljašnja čula ne opažaju „u“ čulnom predmetu. Opažanje kvaliteta koji pripadaju nekoj pojedinačnosti sadrži i neki dodatan aspekt koji je svojstven toj pojedinačnosti i to je neka pojedinačna intencija. Fantazam predstavlja samo svojstvene i zajedničke čulne predmete koji mogu biti zajednički za mnoštvo materijalnih stvari; no, oni kao takvi nose i nešto što nije u njima samima, te nije ni opazivo spoljašnjim čulima, a što može biti individualnost ili neko štastvo. Jednom kada se opazi nečulna intencija pojedinačnog (Sokrata, prijatelja, letovanja), mnoštvo čulnih predmeta „prestaje“ da bude hrpa čulnih utisaka i „postaje“, opaža se kao svojstva jedne pojedinačne stvari. Otud „posmatranje pod intencijom“ znači da se određeni različiti čulni predmeti predstavljени fantazmom opažaju s obzirom na neki aspekt koji ih povezuje u neku celinu ili koji im pridaje određeno značenje za onog ko opaža.

S druge strane, neophodno je i prisustvo onog ko opaža, jer intencije ukazuju na ono šta predmet *za njega* znači. Onaj ko opaža skup čulnih predmeta predstavljenih fantazmom opaža ih pod intencijom nečeg pojedinačnog, opaža tako što ih posmatra pod vodom pripadanja *jednoj* stvari u svetu. Niz belih pravougaonika na asfaltu pas ne vidi kao jednu stvar; čovek ih pak posmatra kao jednu pojedinačnu stvar, kao ovaj pešački prelaz, jer ih posmatra pod intencijom pojedinačnog, tj. nečeg pojedinačnog što je korisno, bezbedno. Usput, a to će biti odlikovna razlika mislilačke moći u odnosu na procenjivačku u životinja, jasno je da čovek to čini zahvaljujući uticaju razuma i iskustva.

Osim navedene razlike, u kontekstu nematerijalnosti bitno je uočiti razliku između spoljašnjih čula, imaginacije i intencija unutrašnjih čula. Promene u spoljašnjim čulima direktno zavise od materije koja je prisutna. Takve su promene uvek ograničene na ono što se događa u sadašnjosti. S druge strane, pošto mogu biti o nečemu

osobinu. Drugim rečima, u odnosu na određeni način opažanja, životinja *vuk* ima aktualnu osobinu neprijateljstva i kao takav je zahvaćen; u odnosu na drugi tip životinje on može imati drugačiju osobinu i, sledstveno, može biti zahvaćen na drugačiji način”, Perler, 2006: 81. D. Has *intention* prevodi kao *konotacioni atribut* (*connotational attribute*, Hasse, 2000: 132). To je atribut jer se nalazi u čulnoj stvari, a opet je konotacioni jer nije posebna čulna forma koja postoji uz ostale takve forme već osobina koja je proizvod više čulnih formi i koja neposredno izaziva reakciju u onom ko opaža. Nije mi se činilo primerenim opisno prevoditi jedan za Tomu tako temeljan filozofski pojam kao što je intencija.

odsutnom ili o nečemu što više ne postoji ili nikad nije postojalo, za fantazme se kaže da su „apstrahovani”³⁹³ od materije. Oni su ipak i dalje određeni materijalnim kvalitetima kao što su svojstveni i zajednički čulni predmeti i, otud, jesu podređeni uslovjenostima materije, tj. uvek se odnose na pojedinačnosti. Intencije pak nisu materijalne i ne mogu se zahvatiti niti spoljašnjim čulima niti imaginacijom, no i dalje su određene izvesnim materijalnim uslovima (za razliku od predmeta razuma). Avicena ukazuje da se opasnost ne može omirisati, čuti, niti dodirnuti, opasnost kao takva nije materijalna, ali da se mogu opaziti opasne *stvari*. Ako čovek opasne-stvari opaža samo kao *stvari*-koje-su-opasne onda sledi da je taj njihov aspekt, aspekt opasnog akcidentalno povezan sa samim materijalnim predmetom, da je utoliko akcidentalno povezan s materijom. Na prostu, nema nikakvog apsolutnog odnosa između materijalnog predmeta, živog ili neživog, i opažanja opasnosti. Kada posmatramo vuka u zoološkom vrtu uz to opažanje ne opaža se intencija opasnog; vuk-u-kavezu nije stvar-koja-je-opasna, no vuk-u-divljini jeste to. Utoliko, intencija opasnog akcidentalno je vezana za vuka kao živo i materijalno biće.

Posebno treba uočiti suprotnost između intencija univerzalnog i intencija pojedinačnog. Intencije univerzalnog jesu razumske intencije i odnose se na ono što razum poima; kada prirodu čoveka određuje prema rodu i vrsti, razum pojmu čovek pridaje intenciju univerzalnosti „vrsta” i intenciju univerzalnosti „rod”.³⁹⁴ Tada se priroda čoveka (pojam prve intencije) razumeva s obzirom na svoju zajedničnost za sve ljude i s obzirom na prirode drugih životinja, a rezultat takvog razumevanja nije jesu intencije univerzalnog (pojam druge intencije) „vrsta” i „rod” koje se pripisuju prirodi čoveka (čovek je vrsta i čovek je razumna životinja). Nasuprot tome stoje intencije pojedinačnog u procenjivačkoj i mislilačkoj moći, kada se skup čulnih formi, dobijenih spoljašnjim čulima i zajedničkim čulom, opaža kao neka pojedinačna stvar u svetu, kao Sokrat na primer; zahvaljujući tome

³⁹³ „Apstrahovani” pod navodnicima, jer Toma ne upotrebljava termin *apstrakcija* kada govori o čulnoj spoznaji, kao što čine Albert i Avicena.

³⁹⁴ Vidi ST I, 85, 2, ad 2 („nakana općenito”, 1990: 156); 2, ad 1, ad 3 („namjera općenito”, 1990: 159, 160); In I Sent., 39, 2, 2; In VII Meta., 13, 1570. Za vrstu i rod kao intencije univerzalnog vidi Miliđrag, 2019a: 103–113.

moguća je spoznaja pojedinačnog kao pojedinačnog, kao jedne supstancije, (a ne samo kao snopa čulnih predmeta).³⁹⁵

Pojmovi akcidentalno čulnog predmeta i intencije unutrašnjih čula jesu vrlo sličnih obima, ali nisu podudarni. Naime, osim akcidentalno čulnih predmeta, intencije unutrašnjih čula obuhvataju i intenciju prošlog, tj. opažanje nečeg kao prošlog: „Među te intencije treba ubrojiti i spoznaju prošlog kao takvog, a to je predmet pamćenja”.³⁹⁶

Procenjivačka moć kod životinja

Iz citata spočetka poglavlja sledi da procenjivačka moć opaža intencije koje nisu spoznate spoljašnjim čulima, odnosno akcidentalno čulne predmete. Kada je opažanje na delu, svojstvena čula opažaju zelenu boju, miris, oblik itd, a procenjivačka moć opaža to opaženo kao dobro za jelo (trava). Taj aspekt trave „dobro za jelo” zarad održanja života, te otud i „poželjno”, nije predmet spoljašnjih čula i može se spoznati samo unutrašnjim procenjivačkim čulom. S tog razloga, predmet procenjivačke i mislilačke moći nazivan je i nečulnom intencijom (*intentio non sensata*³⁹⁷).

Iako procenjivačka moć zahvata intencije kao aspekte ove ili one stvari, treba uočiti da i nečulna intencija ima određen univerzalan aspekt, da nije samo taj predmet već svi predmeti iste vrste jesu

³⁹⁵ Na ovom mestu korisno je navesti kako Albert Veliki određuje intenciju; iako koristi termin *apstrakcija*, što Toma ne čini, Albertovo određenje na vrlo jasan način opisuje šta je intencija u ovom kontekstu: „Intencijom je nazivano ono što označava jednu stvar na individualan ili na univerzalan način u skladu s različitim stupnjevima apstrakcije. Ona ne daje bivstvovanje niti čulnoj moći, kada je u njoj, niti razumu, kada je u njemu, već proizvodi znak (*signum*) i spoznaju (*notitia*) stvari. Otud, intencija nije deo stvari kao što je to forma, već je vrsta spoznaje cele stvari kada je [ta vrsta spoznaje] pripisana stvari (*de re predicatur*) pošto je apstrahovana od celine i zato što je označavanje celine”, *De an.* II, 3, 4 (cit. prema Tellakmp, 2013: 206).

³⁹⁶ „Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur”, ST I, 78, 4 (1990: 108; umesto *zadane namjere* stavljeno je *intencije*; prevod neznatno izmenjen).

³⁹⁷ Sama formulacija je Banjezova (Bañez), a u široku upotrebu uveo je Jovan od Svetog Tome (*Joannes a S. Thoma*, João Poinsot; up. Flynn, 1953: 546, 551), na osnovu Tominih „intencija koje nisu primljene putem čula (*intentiones quae per sensum non accipiuntur*)”, ST I, 78, 4; takođe *De ver.*, 25, 2.

poželjni ili opasni: „Čulne moći i spoznaje i žudnje mogu težiti nečemu univerzalnom. Tako, kažemo da je predmet vida boja posmatrana rodno, ne u smislu da vid spoznaje univerzalnu boju već zato što je činjenica da je ova boja spoznatljiva vidom pripisana boji ne kao ovoj pojedinačnoj boji već naprosto zato što je boja. Sledstveno, mržnja u čulnoj sposobnosti može se posmatrati kao nešto univerzalno, zato što je ova stvar neprijateljska prema životinji ne tek kao jedna pojedinačnost, već s razloga zajedničke prirode, na primer vuk prema ovci. Otud ovca mrzi vuka univerzalno”.³⁹⁸

Intenciju „ove pojedinačne stvari“ životinja spoznaje *isključivo* kao princip radnje ili trpljenja: procenjivačka moć spoznaje pojedinačnu stvar „samo utoliko što je ova pojedinačna stvar ishod ili princip neke radnje ili trpljenja“.³⁹⁹ Drugim rečima, životinje su vođene procenjivačkom moći u traganju ili izbegavanju stvari prema zahtevima svoje prirode, tj. onih pojedinačnosti koje su relevantne za njihov život; tom moći one „procenjuju“, „sude“ o tome da li je neki predmet koristan ili štetan. Ako pojedinačne stvari nemaju odnos prema radnjama i potrebama životinje procenjivačka moć neće ih spoznavati.⁴⁰⁰ Utoliko, može se reći da je osnovno značenje intencije kao opažene od procenjivačke moći kod životinja spoznaja koristi ili štete s obzirom na predmet kojem je ta intencija pripisana; pas ne spoznaje pešački prelaz, ali spoznaje šta je zeleno/smrdljivo meso i neće ga pojesti. Utoliko što omogućava da se materijalna stvar vidi kao štetna ili kao korisna, intencija je slična pojmu koji posmatra

³⁹⁸ „Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitiae partis, potest respicere aliquid in universalis, quia ex natura communis aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter”, ST I-II, 29, 6.

³⁹⁹ „Aestimativa autem non apprehendit aliquid individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis”, In II De an., 13, 16.

⁴⁰⁰ „Otud, druge pojedinačnosti koje nemaju odnos prema njenim [životinjinim] radnjama ili trpljenjima ona uopšte ne zahvata prirodnom procenjivačkom moći. Jer cilj prirodne procenjivačke moći u životinjama jeste da ih upravlja u radnjama i trpljenjima tako da teže stvarima ili da ih izbegavaju u skladu sa zahtevima prirode (*Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas*”, isto.

pojedinačnosti pod vidom univerzalije, kao životinju na primer, i Toma eksplisitno poredi procenjivačku moć s razumom.⁴⁰¹

Akvincac najčešće navodi Avicenin primer kao ilustraciju: „U nerazumnoj životinji spoznaja intencije pojedinačnog događa se pomoći prirodne procenjivačke moći. Pomoći nje ovca zna svoj podmladak vidom ili sluhom ili nečim te vrste“.⁴⁰² Majka ovca opaža svoje jačanje pomoći intencije pojedinačnog. Čulima ona vidi nešto belo i kudravo, ali akcidentalno opaža i stvar koju treba hraniti, razlikujući je time od ostalih sličnih stvari koje takođe traže hrana.⁴⁰³ Utoliko, ona svoj porod spoznaje s obzirom na neku radnju, zaštita, hranjenje, ne s obzirom na njegovu prirodu. Intencijom pojedinačnog nešto belo i kudravo ovca „vidi“, „procenjuje“, kao nešto-što-treba-nahraniti.

Toma pominje još jednu funkciju ovog unutrašnjeg čula, naime da je ono odgovorno za to što životinja radi po instinktu. Instinkt kod njega ima više značenja. Obično ga određuje kao ono što životinja ili čovek zna na urođen način ili što čini zasnovano na takvom znanju. U kontekstu procenjivačke moći instinkt se odnosi na nerazumno opažanje štete ili koristi. Tri su osnovne funkcije instinkta: održanje života, razmnožavanje i spoznaja: „Ima nekih stvari koje delaju ne na osnovu nekog prethodnog suda već kao da su pokrenute i prinuđene na delanje od drugih, kao što je strela upravljena ka cilju od strelnca. Druge delaju na osnovu neke vrste suđenja, ali ne po slobodnoj volji, kao nerazumno životinje. Jer ovca beži od vuka po nekoj vrsti suda kojim procenjuje da je on poguban za nju. Takav sud nije slobodan već je usađen od prirode“.⁴⁰⁴ Životinje, dakle, ne smišljaju ciljeve, niti odlučuju o sredstvima za njihovo postizanje. One zahvataju cilj, ali ga ne prepoznaju formalno kao takav pošto to zahteva poređenje za što one nisu sposobne. One znaju cilj kao odgovarajući ili neodgovarajući, ali ga ne

⁴⁰¹ ST I, 78, 4, ad 4.

⁴⁰² „In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi“, *In II De an.*, 13, 15.

⁴⁰³ Dobro je poznato da u velikim kolonijama ptica roditelji nepogrešivo pronalaže i hrane samo svoje potomstvo.

⁴⁰⁴ „Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxiū; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum“, ST I, 59, 3.

znaju kao takav. Isto važi i za sredstva; životinja je po prirodi predodređena u izboru sredstava za postizanje ciljeva.⁴⁰⁵ Prirodna procenjivačka moć jeste suđenje, ali je ono predodređeno, ono je naprsto suđenje o korisnosti ili štetnosti konkretnog predmeta za životinju. Ta unapred određena dispozicija da se sudi na određeni način vodi Tomu razlici između životinja kod kojih instinkt upravlja sudovima i ljudi kod kojih to čini razum: „Druga bića djeluju po nekoj prosudbi koja ipak nije slobodna; primjerice, životinje. Naime, kad ovca vidi vuka, prirodnom a ne slobodnom prosudbom prosuđuje da joj valja pobjeći, budući da takva prosudba ne dolazi sučeljavanjem (različitih predmeta) već nekim prirodnim porivom... Čovjek, naprotiv, djeluje na osnovi prave prosudbe, budući da posredstvom spoznajne moći prosuđuje da li mu neku stvar valja izbjegavati ili mu je valja slijediti”.⁴⁰⁶

Pošto životinje nisu u stanju da odlučuju o tome šta treba činiti i pošto imaju urođeno instiktivno suđenje kao zamenu, može se kazati da kao tvorac životinjske prirode sam Bog obezbeđuje suđenje neophodno za delanje.⁴⁰⁷ Zahvaljujući božanskom usmerenju nerazumnoj životinje znaju da delaju na način koji je često zadivljujući zbog uređenosti i primerenosti okolnostima. Zbog te sposobnosti za životinje se kaže da su u određenom smislu „promišljene”.⁴⁰⁸ Promišljenošć (*prudentia*) svetac određuje kao „nek[u] prirodn[u] procen[u] onih stvari koje treba slijediti kao ugodne i onih koje treba izbjegavati kao škodljive. Tako, na primjer, janje slijedi majku, a bježi od vuka”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ ST II-II, 47, 15, ad 3. Za detalje vidi Oelze, 2018: 106–111.

⁴⁰⁶ „Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. ... Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum”, ST I, 83, 1 (1990: 199).

⁴⁰⁷ *De ver.*, 24, 1.

⁴⁰⁸ „U radnjama nerazumnih životinja primećujemo određene znake oštromlja, utoliko što imaju prirodno nagnuće ka dobro uređenom delovanju time što su predodređene od vrhovne veštine. S tog razloga, takođe, neke životinje nazivaju se promišljene ili oštromerne, a ne zato što umiju ili nešto biraju (*Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio*)”, ST I-II 13, 2, ad 3.

⁴⁰⁹ „Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis aestimatio de convenientibus prosequendis, et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum”, *In I Metra*, 1, 11 (2005a: 83; umesto nagonska slutnja stavljeno je *procenā*). Za detaljniju analizu *prudentiae* kod životinja vidi White, 2002.

Tu kvazipromišljenost Akvinac objašnjava pozivajući se na tvrdnju Pseudo-Dionisija da božanska mudrost „uvek spaja granice viših stvari s počecima nižih stvari”.⁴¹⁰ Drugim rečima, u hijerarhiji bića smanjuju se razlike kako se jedan stupanj bića približava narednom, višem. To dostiže tačku u kojoj jedna priroda koja je potčinjena drugoj u svom najvišem stupnju savršenstva učestvuje na neki način u nižim savršenstvima više prirode. U skladu s tim, čulna duša životinje na svom najvišem stupnju aktivnosti dolazi u kontakt s razumom u njegovom najnesavršenijem vidu. Zbog tog malog učestvovanja u razumu, za promišljenost se kaže da je u životinji utoliko što procenjivačka moć sudi na kvazipromisleni način: „[N]o, procenjivačka moć kojom životinja obuhvata intencije koje nisu primljene čulima, kao što su prijateljstvo ili neprijateljstvo, nalazi se u čulnoj duši u skladu s tim što ponešto učestvuje u razumu. Pomoću te procenjivačke moći za životinje se kaže da imaju neku vrstu promišljenosti”.⁴¹¹ No, ne treba smetnuti s uma da životinje ne mogu pojmiti nikakav alternativan način delovanja, te stoga u njima postoji samo *quaedam similitudo liberi arbitrii*.⁴¹² Samo izgleda kao da ovca zaključuje o vukovom neprijateljstvu i samo izgleda da slobodno odlučuje da beži. U stvari, ovca donosi prirodan sud⁴¹³ koji je prisiljava na bekstvo.

* * *

Pogrešno bi bilo razumeti Tomu da tvrdi da se instinkt uvek odnosi na urođeno ponašanje; da je tako životinje nikad ne bi mogle naučiti ništa novo, što Toma ne smatra. Naime, u prvoj lekciji komentara Aristotelove *Metafizike*, on objašnjava zašto se za neka bića s čulima kaže da su promišljena, a za druga ne. Pre svega, on

⁴¹⁰ Prema Pseudo-Dionisiju, božanska mudrost „uvek spaja granice viših stvari s počecima nižih stvari. To znači da niža priroda na svom najvišem mestu dopire do nečeg što je najniže u višoj prirodi (*et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de Divin. Nomin., assignat dicens, quod divina sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum; hoc est dictu: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae*)”, *De ver.*, 15, 1.

⁴¹¹ „[S]ed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere”, isto.

⁴¹² *De ver.*, 24, 2.

⁴¹³ *Iudicium naturale*, *De ver.*, 24, 1.

razlikuje tri nivoa spoznaje kod životinja.⁴¹⁴ Prvo, tu su životinje koje iako poseduju čula nemaju pamćenje, na primer ostrige. One ne poseduju niti sluh niti pamćenje te se ne mogu ničemu naučiti. Takođe, one nisu promišljene, te se ne kreću prema predmetima zahvaljujući intencijama, već samo reaguju na spoljašnje čulne nadražaje. Potom, među onima koje poseduju pamćenje neke su bez čula sluha, te se ni one ne mogu ničemu naučiti. Na kraju, na najvišem nivou jesu životinje koje imaju i pamćenje i čulo sluha. Toma, pak zašta i da životinja ne može birati da li će suditi ili ne prema nečemu što je jednom naučila⁴¹⁵: osim ako nije bolestan, pas će se uvek uzбудiti kada vidi povodac.

To zašto je pamćenje povezano s promišljenošću kod životinje Toma objašnjava na sledeći način. Promišlenost obezbeđuje nešto za budućnost na osnovu pamćenja prošlosti. Posedovanje pamćenja nužno je kod onih životinja koje moraju preći neku udaljenost da bi pribavile ono neophodno za život, hranu na primer. Ako ne bi bile snabdevene pamćenjem te životinje ne bi bile u stanju uskladiti svoja kretanja sa željenim ciljem. Ostrige nemaju potrebu da išta pamte, pošto im je za život dovoljan neposredan kontakt s prisutnim čulnim predmetima. S druge strane, čulo sluha je važno jer „se kaže u knjizi *O osjetilu i njegovu predmetu* da je sluh osjetilo poučavanja“.⁴¹⁶

Spoznanjo napredne životinje imaju i promišlenost (tj. procenjivačku moć) i daju se učiti. Podučivost životinja Toma koristi u smislu da ih je „podučavanjem [moguće] priviknuti da nešto čine, odnosno da izbjegavaju“.⁴¹⁷ Pominjanje izbegavanja podrazumeva nečulnu intenciju: pas može naučiti da izbegava konkretnog čoveka koji ga je tukao ili da se plaši štapa.

Tri su karakteristike životinjskog suđenja na osnovu procenjivačke moći. Prvo, ono ne može reflektovati o sebi. Suđenje istinski

⁴¹⁴ *In I Meta.*, 1, 9–14.

⁴¹⁵ ST I-II, 50, 3, ad 2.

⁴¹⁶ „[U]nde dicitur in libro de sensu et sensato, quod auditus est sensus disciplinae“, *In I Meta.*, 1, 12 (2005a: 83).

⁴¹⁷ „[U]t scilicet per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum vel vitandum“, isto. Dili tumaći *Komentar Metafizike* na sličan način; up. Deely, 1979: 60–67.

„poseduje“ onaj ko može suditi o vlastitom suđenju.⁴¹⁸ Pošto jedino biće s razumom može suditi o svom suđenju, nerazumne životinje ne mogu znati ni proces ni rezultat svojih suđenja. Nadalje, za razliku od ljudskog suđenja koje je bukvalno neograničeno po obimu, životinjsko suđenje ograničeno je na određen broj stvari, na korisne i štetne.⁴¹⁹ Ono može biti bolje od ljudskog kada je reč o konkretnim situacijama, ali je po obimu daleko siromašnije. Na kraju, treće, životinjsko je suđenje predodređeno za jedan smer radnje.⁴²⁰

Ukratko, procenjivačka moć kod životinja karakterisana je opažanjem nečulnih intencija s obzirom na praktične ciljeve i odlikuje se neposrednošću,⁴²¹ jednoobraznošću⁴²² i ograničenošću⁴²³ svoje operacije. Životinja pomoći procenjivačke moći zahvata samo one pojedinačnosti koje su značajne za njen život i njih vidi isključivo pod vidom cilja kojem teži, a koji je najčešće određen instinktom.

Mislilačka moć u čoveku

(Kazali smo da u čoveku mislilačka moć odgovara procenjivačkoj kod životinja. No, ima nekih naznaka da se kod Tome može govoriti i o ljudskoj procenjivačkoj moći.⁴²⁴ Prvo, kada govori o mentalno poremećenim on pominje procenjivačku, a ne mislilačku moć koja zavisi od razuma: „Suđenje i zahvatanje razuma ometani su divljim i nesređenim zahvatanjem imaginacije i suđenjem procenjivačke moći, kako se može videti kod onih s uma sišavših“. ⁴²⁵ Takođe, svetac kaže da bebe delaju na osnovu prirodnog instinkta procenjivačke moći: „[D]ruge životinje ne teže prikladnom niti izbegavaju

⁴¹⁸ *De ver.*, 24, 2.

⁴¹⁹ Isto.

⁴²⁰ Isto.

⁴²¹ ST I, 83, 1.

⁴²² ST I-II, 50, 3.

⁴²³ ST I-II, 13, 2, ad 2; I, 82, 2, ad 3.

⁴²⁴ To, na kraju krajeva, potvrđuje i svakodnevni jezik; kaže se da je neko „osetio opasnost“.

⁴²⁵ „Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativaev, ut patet in amentibus“, ST I-II, 77, 1.

štetno pomoću razmatranja razuma već pomoću prirodnog instinkta procenjivačke moći i takav prirodan instinkt takođe je u deci; tako se ona prihvataju dojke i čine druge stvari koje im odgovaraju, a da ih niko tome nije podučio”.⁴²⁶ Kako se videlo, instinkt i procenjivačka moć u dobroj se meri preklapaju kod Tome.)

Sam naziv *vis cogitativa* svakako privlači pažnju, pogotovo u moderno doba s kartezijanskim dualizmom kao (često neosvešćenom) pretpostavkom.⁴²⁷ Sama reč *cogitativa* nastala je kao složenica, od *co* što je forma *cum* sa značenjem „sa, zajedno sa” i *agitare*, stalno se kretati, podsticati, i jeste potencirana forma *agere*, terati, goniti. Utoliko, ukoliko je *vis cogitativa* određena prema *agere*, reč je o moći koja spaja stvari, a ukoliko je određena prema *agitare*, reč je o moći koja stalno pokreće stvari zajedno, za-jedno, tj. ka nečemu jednom kao cilju kretanja. Rečeno se jasno vidi iz Tominog teksta. Naime, on kaže da *misliti* može imati tri značenja: „Odgovaram da se *misliti* može uzeti na tri načina. Prvo, na opšti način za svaku vrstu aktualnog razmatranja razuma... Drugo, *misliti* je uzeto strože za ono razmatranje razuma koje je praćeno nekom vrstom ispitivanja, a što prethodi prispeću razuma u stanje savršenosti koje dolazi sa stabilnošću vizije... Strogo govoreći, tako posmatrana misao kretanje je duše dok još odlučuje i još nije usavršena jasnom vizijom istine. Pošto pak takvo kretanje duše može biti o razmatranju bilo univerzalnih intencija, što pripada razumskom delu, bilo pojedinačnih intencija, što pripada čulnom delu, *misliti* je uzeto na drugi način za akt razuma koji razmatra, a na treći način za akt mislilačke moći”.⁴²⁸ U najopštijem smislu

⁴²⁶ „Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis, et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mammillas accipiunt, et alia eis convenientia etiam sine hoc quod ab aliis doceantur,” *In II Sent.* 20, 2, 2, ad 5.

⁴²⁷ Mnogi su autori skretali pažnju na pogubne posledice te pretpostavke pri tumačenju Tomine misli, npr. De Haan, 2020, Feeley, 1965, Liška, 2016: 252.

⁴²⁸ „Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus... Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis... Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativa”, ST II-II, 2, 1.

mišljenje je svako razumno razmatranje. U strožem smislu reč je o razmatranju razuma koje je istraživanje o univerzalijama, dok je u najstrožem smislu reč o čulnom opažanju materijalnih pojedinačnosti kao pojedinačnosti. Naša tema je, naravno, treće značenje.

Postoji li načelna razlika između procenjivačke moći kod životinja i mislilačke kod ljudi? Toma pokreće to pitanje u *Sumi teologije* I, članak 78, četvrto pitanje, peta primedba koja tvrdi da mislilačka moć nije „manje udaljen[a] u odnosu na čin procenjivačke i moći pamćenja ... nego li što je čin procenjivačke moći udaljen od čina imaginacije“.⁴²⁹ Primedba sugeriše da su akti pomenute dve moći dovoljno različiti da se mogu posmatrati kao različite moći. Akvinac odgovara: „Mislilačka moć i moć pamćenja imaju u čovjeku toliku uzvišenost, ne zbog onoga što je vlastito osjetilnom dijelu, nego zbog neke privlačnosti i blizine sa univerzalnim razumom, kao po nekom prelijevanju. Stoga te sposobnosti nisu različite nego iste, premda savršenije od onih što se nalaze u drugim živim bićima“.⁴³⁰ Iako je mislilačka moć savršenija od procenjivačke, između dve moći nema razlike u vrsti, već samo u stupnju. Razlika u stupnju potiče od blizine mislilačke moći razumu u čovjeku, zahvaljujući čemu može obavljati više radnje. Njihovi su predmeti istovetni utoliko što obe moći opažaju nečulne intencije, a uticaj razuma omogućava mislilačkoj moći da obavlja radnje koje procenjivačka nije u stanju.

Kao i procenjivačka moć u životinjama, mislilačka moć bavi se intencijama pojedinačnog, to je njen formalni ili svojstveni predmet.⁴³¹ Čovek ima iste potrebe kao i životinje, da prepozna, sledi ili izbegava one stvari koje su korisne ili štetne. Sposobnost kojom se

⁴²⁹ „[A]actus cogitativa... non minus distant ab actu aestimativa et memorativa... quam actus aestimativa ab actu phantasiae“, ST I, 78, 4, obj. 5 (1990: 106; umesto *prosudbena moći čin maštete* stavljeno je redom *procenjivačka moći čin imaginacije*).

⁴³⁰ „Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluxantiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus“, ST I, 78, 4, ad 5 (1990: 109–110; umesto *sposobnost umovanja i pamćenja i sveopći razum*, stavljeno je redom *mislilačka moći i moć pamćenja i univerzalni razum*).

⁴³¹ „[M]islilačkoj moći pripada da spoznaje individualne intencije (*nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones particulares cognoscere*)“, De ver., 10, 5, ad 2.

spoznaju pojedinačnosti ne može biti razum koji direktno spoznaje samo univerzalije te, dakle, mora biti neka čulna moć:

Ono što nije opaženo nijednim posebnim čulom spoznato je razumom ako je univerzalija. ... No, ako je nešto zahvaćeno kao nešto pojedinačno, kao kada gledajući nešto obojeno opažam ovog konkretnog čoveka ili životinju, tada je, barem kod čoveka, na delu mislilačka moć koja se takođe naziva partikularni razum zato što poredi individualne intencije kao što univerzalni razum poredi univerzalne pojmove.⁴³²

Aktivirana materijalnom pojedinačnošću preko fantazama, mislilačka moć (koju Toma ponekad naziva i pasivni razum)⁴³³ ipak

⁴³² „Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; ... Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium”, *In II De an.*, 13, 14. „Partikularne intencije jesu *per se* predmet operacija mislilačke moći [poređenje], a univerzalne intencije jesu *per se* predmet operacija razuma [apstrahovanje, suđenje, zaključivanje]; i partikularne i univerzalne intencije mogu biti *per accidens* čulni predmeti koji su opaženi istovremeno s opažanjem svojstvenih čulnih predmeta”, De Haan, 2020: 248.

Ima smisla razlikovati kod Tome intenciju pojedinačnog i intenciju pojedinačnosti (*intentio individui*, *intentio individualis*), kako to čini Kemple, 2017: 175. Toma upotrebljava oba termina, iako ređe *intentio individui*. Opažamo da je nešto pojedinačnost čak i pre ikavog prethodnog iskustva o tome, odnosno kada pripisujemo intenciju pojedinačnog nekom skupu čulnih predmeta; bez iskustva možemo ne znati šta je to, koje su njegove akcidentalne osobine, ali nesumnjivo možemo tu stvar razdvojiti od ostatka čulnih predmeta i drugih pojedinačnosti (ali tu je i kontraprimer, kada ne opažamo dobro kamufliranu životinju, npr. bogomoljku). S druge strane, pojedinačna intencija odnosi se na intenciju koja je po sebi individualizovana konkretnim okolnostima spoljašnjeg opažanja putem kojeg je primljena. U nastavku, ovo ćemo razlikovanje primenjivati gde se bude činilo opravdanim.

⁴³³ *Intellectus passivus* ne sme se mešati s *intellectus possibilis*, primalačkim razumom: „Pasivni razum o kojem govori Filozof nije primalački razum, već je partikularni razum onaj koji se naziva i mislilačka moć. On ima određeni organ u telu, naime srednju komoru u mozgu, kako Komentator kaže na istom mestu, i bez njega duša ni na koji način ne misli, ali će misliti u budućem [životu] kada neće biti potrebno da apstrahuje iz fantazma (*Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet medianam cellulam capituli, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatis abstrahere non indigebit*”, *In IV Sent.*, 50, 1, 1, ad 3. Pasivni razum unutraš-

ne može biti ono po čemu se čovek razlikuje od drugih životinja. „[P]očelo spomenute radnje [koja čovetu daje vrsnu određenost] treba da bude netrpo i nepomiješano s tijelom, kako dokazuje Filozof; suprotno tomu je očevidno kod pasivnog uma“.⁴³⁴

Toma će mislilačku moć nazvati razumom zato što se bavi nečim što je neka vrsta prvog principa, kontingenčnim pojedinačnostima na osnovu kojih čovek dolazi do univerzalija.⁴³⁵ Zato razlikuje dve vrste razuma ili razumevanja prvih principa.⁴³⁶ Jedan, uključen u spekulativnu spoznaju, bavi se onim što su prvi, nepokretni i nedemonstrabilni principi na kojima počiva svaka demonstracija. Na drugom kraju nalazi se „razum“ koji se bavi praktičnom spoznajom i koji se zato mora baviti pojedinačnostima. Taj „razum“ jeste mislilačka moć, partikularni razum ili pasivni razum. On je pasivan zato što je akt telesnog organa.⁴³⁷ No, on je najviša sposobnost u čulnom poretku spoznajnih moći i zato će na neki način učestvovati u aktivnosti netelesnog, univerzalnog razuma. Primenjujući ranije pomenuti pseudodionisijevski princip o „spajanju krajeva prvih stvari s počecima drugih“, Toma će kazati da je

nje je čulo, dakle telesan je, i njime se saznaju akcidentalno čulni predmeti i intencije pojedinačnog, a primalački razum je netelesan i njime se saznaju univerzalije i suštine stvari.

⁴³⁴ „Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut philosophus probat; cuius contrarium apparet de intellectu passive“, SCG II, 60 (1993: 613; umesto *trpnji* stavljeno je *pasivan* um)

⁴³⁵ „Očito je da pojedinačnosti imaju prirodu principa zato što je univerzalija dobijena iz pojedinačnosti. Iz činjenice da je ova biljka izlečila ovog čoveka saznamo da ova vrsta biljke ima lekovitu moć. Zato što su pojedinačnosti svojstveno spoznate opažanjem, nužno je da čovek ima iskustvo tih pojedinačnosti (za koje kažemo da su principi i krajnji) ne samo spoljašnjim već i unutrašnjim čulom za koje je [Aristotel] ranije rekao da razboritost pripada mislilačkoj ili procenjivačkoj moći koja se takođe naziva i partikularni razum. Otud, ovo je čulo zvano razum čiji je predmet ono čulno i pojedinačno. U trećoj knjizi spisa *O duši* Filozof o tome govorи kao o pasivnom razumu koji je propadljiv (*Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis*), In VI Eth., 9, 15.

⁴³⁶ In VI Eth., 9, 13.

⁴³⁷ ST I, 79, 2, ad 2.

mislilačka moć nazvana partikularnim razumom zato što je razumska po učestvovanju putem kontakta s višom moći: „Mislilačka moć jeste ono što je najviše u čulnom delu čoveka i, otud, čulo na neki način dolazi u dodir s razumskim delom tako da učestvuje u nečemu što je najnijež u razumskom delu, naime u diskurzivnom razumu. ... S tog je, takođe, razloga mislilačka moć nazvana partikularnim razumom, kako je jasno na osnovu Komentatora. Ona postoji samo u čoveku; u životinjama, njenje je mesto zauzela prirodna procena”.⁴³⁸

Učestvujući u modusu operacija koje se nalaze u višim moćima mislilačka moć ne samo da zna materijalnu pojedinačnost direktno i neposredno, već i učestvuje u istraživanju, povezivanju i poređenju (*collatio*) nečulnih intencija, što je svojstveno razumskoj prirodi: „Postoji, međutim, razlika [između životinja i ljudi] u odnosu na intencije. Naime, druge životinje opažaju takve intencije samo po nekom prirodnom instinktu, dok čovek do njih dolazi i pomoću nekakvog poređenja”.⁴³⁹ U životinjama su nečulne intencije opažene i registrovane automatski, a čovek „otkriva“ te akcidentalno čulne aspekte nakon procesa poređenja i dovođenja u vezu opažaja pojedinačnog. *Collatio* se odnosi na poređenje intencija i implicira da se više od jedne stvari uzima u razmatranje.

Pojam *collatio* je „višezačni izraz koji nastaje iz *conferre* i otud ima tri značenja: ‘poređenje’, ‘sakupljanje’ i ‘zaključivanje’. Svako značenje ispoljava neki aspekt ove radnje mislilačke moći. Proces kojim se ‘priključuju’ (*confert*) različite zajedničke karakteristike date prirodne ili veštačke vrste određen je kao ‘priklupljanje jednog iz mnoštva’ (*collatio unius ex multis*). Mislilačka moć stiče iskustvo poredeći (*collatio*) jednu stvar s drugom da bi videla šta im je

⁴³⁸ „Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de an.: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis”, *De ver.*, 14, 1, ad 9. Za analizu „dodira s razumskim delom” vidi Klubertanz, 1952a: 141–146.

⁴³⁹ „Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimatio naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit”, ST I, 78, 4 (1990: 108; prevod izmenjen).

zajedničko. Potom se zaključuje (*confert*) da neke pojedinačnosti pripadaju dатој klasi".⁴⁴⁰ Osim toga, mislilačka moć „razlučuje i spaja individualne intencije".⁴⁴¹ Ona opaža intencije poredeći čulna svojstva reprezentovana fantazmima. Na primer, poređenjem čulnih svojstava vuka i situacije (u divljini), te zaključivanjem na osnovu toga, mislilačka moć opaža opasnost koja preti od vuka; ili, poređenjem čulnih predmeta „beli pravougaonici na crnoj podlozi“ s raniјim iskustvom mislilačka moć opaža da je reč o pešačkom prelazu ili o ovom pešačkom prelazu. Takvu spoznaju putem zaključivanja Toma obično opisuje kao *discursus* ili diskurzivnu spoznaju.⁴⁴²

Upravo aktivnost poređenja sugerire da u ljudima tu moć treba nazvati mislilačkom, pošto je analogna s istom diskurzivnom aktivnošću koja se sreće u razumu: „Takvo je povezivanje [intencija] čovjekova osebujna značajka i djelo je one njegove mislilačke moći koja se zove partikularni razum jer poredi partikularne intencije, kao što univerzalni razum poredi univerzalne intencije“.⁴⁴³ Pomoću poređenja mislilačka moć opaža, a potom spaja i razdvaja individualne intencije: „[M]islilačka moć ima operaciju što se odnosi samo na pojedinačne stvari, čije intencije razlučuje i spaja“.⁴⁴⁴ Naravno, diskurzivna moć mislilačke sposobnosti nesavršena je u odnosu na razumsku diskurzivnu moć zato što može istraživati i razabirati samo među materijalnim pojedinačnostima. No, sličnost operacije mislilačke moći posledica je izloženosti razumu, toga da je pokrenuta razumom.

Na osnovu dosadašnjeg opisa aktivnosti mislilačke moći vidno je da, analitički gledano, operacija tog unutrašnjeg čula ima dva

⁴⁴⁰ Barker, 2012a: 59–60.

⁴⁴¹ „[B]udući da mislilačka moć ima radnju što se odnosi samo na pojedinačne stvari – čije intencije razlučuje i spaja – i budući da ima tjelesni organ pomoću kojega djeluje, ne prelazi rod osjetilne duše... (Quia, cum *virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendent genus animae sensitivae*“, SCG II, 73 (1993: 677; umesto spoznaje slike stavljeno je *intencije*).

⁴⁴² Up. ST I, 58, 3, obj. 1.

⁴⁴³ „Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium“, In *I Meta.*, 1, 15 (2005a: 84; izmenjen prevod); isto ST I, 78, 4; In *II De an.*, 13, 14.

⁴⁴⁴ „[Q]uia, cum *virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit*“, SCG II, 73 (1993: 677; umesto *radnja i spoznaje slike* stavljeno je redom *operacija i intencije*).

nivoa, „prvo“ opaža individualne intencije, a „potom“ ih poredi s drugim sačuvanim u pamćenju. Nije reč o dve operacije, mislilačka moć operiše samo na jedan način, diskurzivno, ali ta operacija ima dva vida, opažanje i poređenje i oba su na osnovu sačuvanog u pamćenju;⁴⁴⁵ na osnovu pamćenja opaža nečulnu intenciju, a „potom“ je i poredi sa sačuvanim u pamćenju i taj drugi vid operacije mislilačke moći jeste osnova za pripremu fantazma za apstrahovanje kojoj ćemo kasnije posvetiti pažnju.

Naziv koji svetac daje rezultatu funkcije poređenja mislilačke moći jeste iskustvo (*experimentum*). Mislilačka moć proizvodi iskušto u saradnji s pamćenjem koje čuva nečulne intencije.

* * *

Toma tvrdi da mislilačka moć u čoveku ima nekoliko funkcija.⁴⁴⁶ Dve funkcije deli s procenjivačkom moći, to su opažanje intencija štetnog i korisnog, priјatnog i neprijatnog, i opažanje akcidentalno čulnih predmeta, tj. intencija individualnog. Ostale dve njoj su svojstvene, opažanje pojedinačnosti kao pripadnika neke prirodne vrste⁴⁴⁷ i pripremanje fantazma za apstrakciju.⁴⁴⁸

O drugoj specifičnoj funkciji biće kasnije više reči, a pre nego što se okreнемo tome što to znači mislilačka moć opaža pojedinačnosti s obzirom na njihovu prirodu, mora se razmotriti pitanje kako objasniti to da jedna moć duše ima toliko funkcija. Načelno, sledeći Avicenu, Toma tvrdi da pasivna moć može imati više od jedne operacije ako njen

⁴⁴⁵ „[B]udući da čovjek nekom vrstom poređenja dolazi do tih intencija. ... [Partikularni razum] pored individualne intencije kao što razum poredi univerzalne intencije“, ST I, 78, 4 (moje podvlačenje).

⁴⁴⁶ Toma pripisuje mislilačkoj moći i neke funkcije koje nisu neposredno relevantne za čulnu spoznaju, na primer, obrazovanje male premise u praktičnom silogizmu (o tome će biti više reči u zaključku). Osim toga, opažanje mislilačke moći uzrokuje mnoge, ako ne i sve ljudske emocije. Up. Barker, 2020: 153.

⁴⁴⁷ In II De an., 13, 16.

⁴⁴⁸ „A budući da se tom moći, skupa s maštom i pamćenjem, pripremaju fantazmi da prime djelatnost aktivnog razuma... (*Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipient actionem intellectus agentis*)“, SCG II, 60 (1993: 611; umesto čulne slike i djelatni um stavljeno je redom fantazmi i aktivni razum); up. i II, 76 (1993: 713). Vratitićemo se na ova mesta.

svojstveni predmet ostaje isti.⁴⁴⁹ Raznolikost radnji u jednoj moći može se objasniti razlikovanjem manje i više univerzalnih formalnih aspekata predmeta, te povezivanjem nekih radnji s univerzalnijim, a nekih drugih s manje univerzalnim aspektima. Predmet mislilačke moći je intencija pojedinačnog ili akcidentalno čulan predmet koji je početno aktiviran. Na osnovu tog predmeta mislilačka moć može voljom biti usmeravana ka pripremi fantazama za apstrakciju ili ka drugim svojim funkcijama. S obzirom da je mislilačka moć konstituisana kao čulna moć sa sušastvenim uplivom razuma, moguće je podeliti njene funkcije na one koje su povezane s čulnošću i na one koje su povezane s razumom.⁴⁵⁰ Ove druge mogu se pripisati partikularnom razumu, a one u vezi s čulnošću ljudskoj procenjivačkoj moći. Ljudska procenjivačka moć obuhvatala bi isto što i procenjivačka moć kod životinja, opažanje intencija koristi i štete, te instiktivne reakcije.⁴⁵¹

Ut existens sub natura communi

Iako su nečulne intencije formalni predmet i mislilačke i procenjivačke moći, na osnovu blizine razumskom delu ipak postoji razlika u načinu na koji čovek spoznaje pojedinačnosti pomoću mislilačke moći. Životinje opažaju akcidentalno čulne predmete samo utoliko ukoliko su principi ili ishodi neke radnje ili trpljenja, što od procenjivačke moći čini jednu čisto praktičnu moć. S druge strane, mislilačka moć zahvata pojedinačnost pod zajedničkom prirodom:

Treba, međutim zapaziti da se mislilačka moć razlikuje od procenjivačke moći. Ona obuhvata pojedinačnost kao postojeću pod zajedničkom prirodom i to zato što je ujedinjena s razumskom moći u jednom i istom nosiocu. Otud, ona spoznaje ovog čoveka kao ovog čoveka i ovo parče drveta kao ovo parče drveta. Procenjivačka moć ne spoznaje pojedinačnosti kao postojeće pod zajedničkom prirodom, već samo

⁴⁴⁹ Za to vidi *De ver.*, 15, 2.

⁴⁵⁰ Rešenje preuzimam od Barkera (Barker, 2020: 154–155).

⁴⁵¹ Klubertanc kaže da mislilačka moć znači „ljudska procenjivačka moć kao diskurzivno delatna“ (Klubertanz, 1952b: 239).

ukoliko je ova pojedinačnost ishod ili princip neke radnje ili trpljenja. Tako ovca zna jagnje ne kao ovo jagnje, već naprosto kao nešto što treba podojiti i zna ovu biljku samo utoliko što je ova biljka njena hrana.⁴⁵²

Kako smo videli, spoljašnja čula sa zajedničkim čulom obezbeđuju spoznaju akcidentalnih osobina materijalnih predmeta (boja, zvuk, miris, ukus). S druge strane, primarna je funkcija razuma da spoznaje prirodne stvari i da dođe do znanja univerzalija. Razum, dakle, ne spoznaje pojedinačne materijalne stvari, barem ne direktno. Utoliko, ni spoljašnja čula ni razum ne uspevaju da dohvate glavnu ontološku kategoriju u Tominoj filozofskoj misli, naime pojedinačnosti u svetu, mačke, Pobednika, Bukefala, Sokrata, baš ovaj primerak današnjeg izdanja *Danasa*.

To je funkcija mislilačke moći, ona spoznaje pojedinačnosti opažajući ih upravo kao pojedinačnosti, dakle kao prve supstancije i to „pod vidom zajedničke prirode“. „Opažati pojedinačnosti kao prve supstancije“ ne znači da mislilačka moć opaža supstancije: „Supstancija kao takva nije vidljiva za telesno oko, niti pada pod jedno čulo, niti pod imaginaciju, već isključivo pod razum čiji je predmet 'ono što jeste' kako se kaže u trećem delu spisa *O duši*“.⁴⁵³ Šta onda znači „opažati pojedinačnosti kao prve supstancije“, šta opaža mislilačka moć kada opaža pojedinačnosti i šta znači da ih opaža pod vidom zajedničke prirode?

Pokušajmo da odgovore na ova apsolutno ključna pitanja ponudimo na jednom primeru, opažanja ove kašike. Životinja nikad ne može o kašici znati više od onog što je sposobna povezati s delovanjem tog materijalnog predmeta na čula. Ako je ova kašika

⁴⁵² „Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquid individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus“, *In II De an.*, 13, 16.

⁴⁵³ „Substantia autem, inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in III de an.“, ST III, 76, 3.

upotrebljena da bude nahranjen, pas će je spoznati kao korisnu ili odbojnu stvar, u zavisnosti od toga kakvog je hrana ukusa. Nadalje, pas kašiku može spoznati kao štetnu stvar ako mu čovek njome nanosi bol. Pas povezuje bol kao posledicu kašike s kašikom samom i na kraju „procenjuje“ da je kašika škodljiva. On nju zahvata procenjivačkom moći kao jednu pojedinačnost, ali svaka opažena pojedinačnost za njega jeste nešto što usmerava njegove radnje i trpljenja. Kašika je za psa škodljiva-pojedinačnost ili *korisna*-pojedinačnost, a ne i sredstvo-određenog-oblika-za-prinošenje-hrane-ustima, baš kao što za ovcu jagnje nije moj-porod već pojedinačnost-koja-se-mora-hraniti.

Ukoliko bi ovu kašiku opažao samo procenjivačkom moći, kao što je opaža pas, čovekova bi spoznaja te stvari bila ograničena na znanje da je ona korisna ili štetna povezujući je s prijatnim ili neprijatnim posledicama koje proizvodi na čula; on nikad ne bi mogao doći do spoznaje ove pojedinačnosti *kao kašike*, već bi ostao na nivou spoznaje nje kao korisne-pojedinačnosti ili škodljive-pojedinačnosti (dakle, ne bi stigao do spoznaje *pojedinačnosti-koja-je-škodljiva*). No, činjenica je da čovek ovu kašiku zna kao kašiku; znam da je pojedinačnost koja se nalazi pred mnom kašika, a ne tek jedna korisna/škodljiva stvar. I to je glavna tačka Tominog argumenta: dok životinja zna kašiku isključivo kao nešto povezano s delovanjem i trpljenjem, ljudsko biće zna da je opažena pojedinačnost pred njim kašika, zna ono po čemu ta pojedinačnost jeste kašika. Pomoću te spoznaje mislilačka moć zna pojedinačnost kao postojeću pod zajedničkom prirodom.

Na prvom nivou čulnog opažanja spoljašnja čula i zajedničko čulo „kupe“ s materijalne pojedinačnosti njene svojstvene i zajedničke čulne predmete. Složena reprezentacija materijalne stvari (sačuvana od čulnih predmeta) sadrži sve te akcidentalne karakteristike ove kašike, njenu veličinu, na primer, tvrdoću, oblik, boju, nepokretnost. Do ove tačke proces je jednak u životinjskoj i ljudskoj duši i razlika se pojavljuje na narednom stupnju. Kada su ti čulni predmeti preneti u imaginaciju duša je spremna da započne drugi stupanj čulnog opažanja,⁴⁵⁴ pod vođstvom procenjivačke ili

⁴⁵⁴ Da bi istakli razliku između opažanja spoljašnjih čula i zajedničkog čula, s jedne strane, i opažanja mislilačke moći na čiju operaciju utiče razum, s druge, neki autori uvođe razliku između opažanja (*sensing*) kako karakterišu prvo, i percipiranja (*perception*) kako karakterišu drugo (to razlikovanje vuče koren iz Alersovog teksta; vidi Allers, 1941a: 153): opažaju se svojstveni i zajednički čulni predmeti,

mislilačke moći. Kada je opaža procenjivačkom moći, životinja ovu kašiku spoznaje kao korisnu ili štetnu. Istu pojedinačnost čovek opaža *ut existens sub natura communi*, što će reći kao *kašiku* i (konjunkcijal) kao *ovu* kašiku. Čovek zna da ova pojedinačnost koju drži u ruci jeste kašika. Opaža da je hladna, metalna, srebrne boje, da je relativno laka i zna sve ostale svojstvene i zajedničke čulne predmete vezane za nju; na sve te čulne predmete predstavljene fantazmom mislilačka moć primjenjuje opaženu intenciju pojedinačnog, te ih opaža kao svojstva jedne materijalne pojedinačnosti. Kada čovek ili životinja opaža pojedinačnosti tako što spoljašnjim čulima zahvata čulne predmete kao pripadajuće toj pojedinačnosti, tada je akt opažanja akcidentalno čulnog predmeta kao pojedinačnosti rezultat aktivnosti misleće ili procenjivačke moći.

I životinja i čovek opažaju da je reč o korisnoj-pojedinačnosti (ako se njome prinosi hrana) ili o štetnoj-pojedinačnosti (ako služi za nanošenje bola). No, *povrh toga*, samo čovek opaža da je ta pojedinačnost *kašika*, da je oruđe za prinošenje hrane ustima, zna njenu prirodu i tu pojedinačnost može posmatrati pod tom prirodom. Kako zna, kako je to opazio (ili „opazio“)? Pošto su čula ograničena na akcidentalna svojstva materijalnih stvari, očito je da je samo razum u stanju da kašiku spozna kao kašiku. Treba, međutim imati u vidu da kada reflektuje o predmetu fantazma kašike razum zna da je ta stvar kašika nakon što je ustanovio šta kašika kao takva jeste, šta je njena

a percipiraju se akcidentalno čulni predmeti: „Opažanje je ograničeno na svest o svojstvenim zajedničkim čulnim predmetima. Percipiranje je intencionalni proces pomoću kojeg onaj ko percipira jeste svestan pojedinačnosti kao supstancialne pojedinačnosti jedne prirodne vrste“ (Lisska 2016: 254). Svakako da ima osnova za to razlikovanje kod Tome, ali ne čini se da se njime nešto mnogo dobija za *razumevanje njegove misli*, pošto je i dalje reč o fiziološkom procesu i dalje o čulnom predmetu, akcidentalno čulnom i s prisustvom razuma. S druge strane, s obzirom da je razumno bice, čovek ne može nikad ništa opažati bez upliva razuma; neki „čisti“ čulni predmet teško da postoji, jer u čoveku je „čulna duša mnogo plemenitija nego u drugih životinja s obzirom na svoje glavne radnje, kako je to jasno iz radnji unutrašnjih čula i operacije dodira, koji je glavno čulo... Čulna duša je po suštini spojena s razumskom dušom (*unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principialis sensus ... Anima enim sensibilis in homine per essentiam coniungitur animae rationali*)“, *In II Sent.*, 18, 2, 3, ad 4; vidi i SCG II, 68 (1993: 653). Razlikovanje nema neku veliku eksplanatornu vrednost, osim isticanja da se mislilačka moć i pamćenje bave nečulnim intencijama i da u operacijama mislilačke moći učestvuje i razum; za to vidi De Haan, 2019 i Barker, 2020: 150. Za međusobnu temeljnu prožetost čulne i razumske spoznaje kod Tome vidi Perler, 2020: 229–235.

suština. Šta je izvor te njegove spoznaje, da ova pojedinačnost ispred mene ima prirodu kašike? Svojstveni predmet razuma jesu štastva materijalnih stvari, univerzalije, a ne pojedinačnosti; materijalnu pojedinačnost razum može spoznati samo posredno, pomoću okretanja fantazmu. Kako razum može znati da su kašike kao takve sredstva za prinošenje hrane ustima osim ako ne utvrdi da je barem jedan materijalni predmet, ovaj ovde, takvo sredstvo? Kada reflektuje o fantazmu, razum ne zna ovu kašiku kao *ovu* kašiku već je zna kao kašiku, ne zna je u njenoj individualnosti. Utoliko, i dalje je pitanje kako *na početku* razum dolazi do spoznaje da je *ova* materijalna pojedinačnost kašika? To svakako čini apstrahovanjem inteligenčnog lika iz fantazma; međutim, ukoliko fantazam ne bi sadržavao ništa više od svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta kašike razum nikad ne bi bio u stanju steći spoznaju prirode kašike, *pojam* kašike, da je ona sredstvo za prinošenje hrane ustima.⁴⁵⁵ Apstrahovanjem iz fantazma razum ostavlja po strani sva individualizujuća svojstva kašike kao ove kašike i to ga onemogućava da spozna da je *ova ovde* pojedinačnost kašika. Otud, ako razum ne može spoznati prirodu kašike isključivo na osnovu akcidentalnih svojstava kašike, reprezentovanih fantazmom kašike, a ipak je spoznaje, onda fantazam mora sadržavati i element kašike koji pripada njenoj prirodi, ali koji istovremeno ne ide dalje od područja pojedinačnog. Taj element mora biti sadržaj opažanja da je *ova* pojedinačnost oruđe za prinošenje hrane ustima i to je opažanje *ove* kašike kao ove *kašike*. Uz upliv razuma, to opaža mislilačka moć tako što zahvata određene obrasce čulnih svojstava reprezentovanih fantazmom kao upojedinačenje „zajedničke prirode“ i to je kašika spoznata *ut existens sub natura communi*.⁴⁵⁶ Pri aktivaciji mislilačke moći nečulnom intencijom, čovek pomoću zajedničke prirode (kašika) spoznaje pojedinačnosti kao pripadnike neke vrste (ovu pojedinačnost kao kašiku). Mislilačka moć „sudi“ da ovaj kompleks formi predstavljenih

⁴⁵⁵ „Kako je jasno iz prethodno rečenog, naš razum, koji svojstveno zahvata štavstvo stvari kao vlastiti predmet, stiče spoznaju iz čula čiji su svojstveni predmet spoljašnje akcidencije. Otud, na osnovu spoljašnjih pojava dolazimo do spoznaje suštine stvari (*Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei*”, ST I, 18, 2.

⁴⁵⁶ Pitanje kako to tačno mislilačka moć čini jeste zapravo pitanje kako priprema fantazme za apstrahovanje, o čemu će biti više reči u osmom delu.

fantazmom jeste sredstvo za prinošenje hrane ustima (tj. da je *ovo kašika*), dok razum sudi da je kašika kao takva sredstvo za prinošenje hrane ustima. Rezultat je to da se kompleks određenih formi da podvesti pod neku „zajedničku prirodu”, tj. da se može prepoznati kao upojedinačenje neke univerzalne suštine.

Toma je apsolutno bio svestan toga da ako se ne bi posedovala čulna sposobnost koja na neki način „opaža” univerzalni aspekt u samoj materijalnoj pojedinačnosti, razum nikad ne bi mogao na osnovu čula doći do pojma:

Jer jasno je da je opažanje strogog uzev i po sebi opažanje pojedinačnosti, ali ipak nekako postoji čak i opažanje univerzalnog. Jer čulo zna Kaliju ne samo utoliko što je Kalija već *tako-de i što* je ovaj čovek i slično Sokrata utoliko što je ovaj čovek. Kao rezultat takve sposobnosti koja preegzistira u čulu, razumska duša može posmatrati čoveka na oba načina. No, da čulo zahvata samo ono što pripada pojedinačnosti i ni na koji način ne i univerzalnu prirodu u konkretnom, ne bi bilo moguće da univerzalna spoznaja bude uzrokovana u nama na osnovu čulnog zahvatanja.⁴⁵⁷

Dominikanski učitelj nedvosmisleno tvrdi da kada bi čula zahvatala isključivo ono što je pojedinačno, bez zahvatanja univerzalne prirode u njenoj partikularnosti ne bi bilo načina da se dođe do pojmovne spoznaje razuma. Razum ne bi imao šta apstrahovati iz fantazma. U prvom delu citata Toma objašnjava kako fantazam sa drži univerzalan element. On opisuje kako je ova „univerzalija” zadobijena neposredno u pojedinačnosti razlikovanjem dva načina

⁴⁵⁷ „Qualiter autem hoc unum accipi possit, manifestat consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur *proprie et per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus pra-eexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitas, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitione universalis”, *In II Post. an.*, 20, 14 (moje podvlačenje). Zato će reći da do spoznaje prvih principa stizemo indukcijom, pošto na osnovu pojedinačnosti čovek spoznaje univerzalije, a pojedinačnosti su spoznate čulima; up. *In I Meta.*, 1, 30. O tome će kasnije biti više reći.

spoznanje pojedinačnog. Kao pojedinačna stvar, Kalija je spoznatljiv na dva načina: a) kao Kalija, dakle živo biće visoko 1,78, teško 85 kilograma, s crnom kosom i prodornim glasom i b) kao ovaj čovek. Prvi način ostaje na nivou akcidentalnih kvaliteta, drugi prodire do prirode pojedinačnosti zvane Kalija. Znati da su i Kalija i Sokrat ljudi ekvivalentno je znanju prirode svakog od njih.

„Opažanje“ o kojem je ovde reč ne može biti opažanje nijednog drugog čula do mislilačke moći, ona opaža sadržano u fantazmu pod vidom zajedničke prirode; pošto su njen svojstven predmet nečulne intencije, sledi da *pojedinačnost postaje pod zajedničkom prirodom* jeste jedna takva nečulna intencija. Citirano mesto iz *Komentara Druge analitike* nudi dva jaka ukazatelia da mislilačka moć spoznaje predmet opisan u njemu. Prvo, u njemu se pominje kako je čulna spoznaja Sokrata kao „ovog čoveka“ nužan uslov za razumsku spoznaju „čoveka“. To odgovara mestu iz *Komentara spisa O duši*, na kojem kaže da mislilačka moć zahvata ovog čoveka ukoliko je ovaj čovek.⁴⁵⁸ Otud, i mesto iz *Komentara Druge analitike* takođe referira na predmet mislilačke moći kada pominje „ovog čoveka“. Drugo, citirano mesto posvećeno je objašnjenju kako na osnovu iskustva nastaje zahvatanje univerzalije. No, iskustvo je rezultat mislilačke moći, te se, otud, čini da Toma misli na ovu operaciju unutrašnjeg čula kada govori o iskustvu u *Komentaru Druge analitike*.

Takođe, sam izraz *univerzalno, univerzalija* na ovom je mestu dvosmislen. Pojam ljudskosti indiferentan je prema modusima bivstvovanja te prirode. Dvanaesta lekcija druge knjige *Komentara spisa O duši* koristi izraz „zajednička priroda“ za prirodu kao takvu koja može bivstvovati bilo izvan duha, kao priroda neke pojedinačnosti, bilo u duhu, kao univerzalija.⁴⁵⁹ Na osnovu toga može se zaključiti da ovaj izraz ima isto značenje i kada se koristi s referencom na mislilačku moć u narednoj lekciji i čini se da *Komentar Druge analitike* to potvrđuje. Otud, kada opaža da je Kalija čovek opažajući da je ovaj čovek Kalija, mislilačka moć opaža ono što čini individualizovanu ljudsku prirodu koja je podložna univerzalizaciji delatnošću aktivnog razuma. Na taj način, *vis cogitativa* opaža univerzaliju u

⁴⁵⁸ Mislilačka moć „obuhvata pojedinačnost kao postojecu pod zajedničkom prirodom i to zato što je ujedinjena s razumom u jednom i istom nosiocu. Ona zato spoznaje čoveka kao ovog čoveka i ovo drvo kao ovo drvo“, *In II De an.*, 13, 16.

⁴⁵⁹ *In II De an.*, 12, 14.

pojedinačnom, ne univerzaliju kao univerzaliju (jer ona ne zna šta ljudskost jeste, ne spoznaje određenje prema rodu i vrsti, niti zna da je opaža), već prirodu kao upojedinjenu u ovoj pojedinačnosti.⁴⁶⁰ Mislilačka moć opaža ono što je zajedničko u pojedinačnostima, ali ne može „misliti“ (što će reći apstrahovati) ono zajedničko nezavisno od pojedinačnosti; zato ne može opažati šta je čovek, ali zahvaljujući uticaju razuma može opažati da je *ova* opažena materijalna pojedinačnost ljudsko biće. Ona, dakle, spoznaje na način pojedinačnosti ono što je u stanju da bivstvuje i kao univerzalizованo.

Mislilačka moć ne zna Sokrata kao pripadnika ljudske vrste jer ona ne spoznaje univerzalne pojmove kao što je ljudskost. No, ako zna Sokrata kao pojedinačnost, ona ga mora znati upravo pomoću elemenata koji čine da on bude Sokrat. Ti elementi jesu i njegova priroda i njegove lične karakteristike; da bi se znalo da je pojedinačnost ispred nas Sokrat nužno je znati nešto više od toga da je visoka toliko i toliko, da ima prćast nos, bradu i određenu boju glasa. Sve to zasigurno pripada Sokratu, ali ga ne isrpakuje, da tako kažemo, jer on je i ljudsko biće i Ksantipin muž. On je svakako *ovo* ljudsko biće, ali je pre svega ljudsko biće. Otud, da bi se Sokrat spoznao u svojoj pojedinačnosti apsolutno je nužno spoznati i njegovu prirodu.

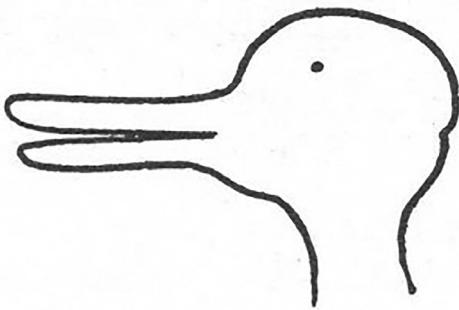
Da odgovorimo na pitanje spočetka ovog poglavlja, šta znači opažati pojedinačnosti kao prve supstancije: *supstancija* u citatu iz trećeg dela *Sume teologije* jeste akcidentalno čulan predmet pošto je reč o prvoj supstanciji; mislilačka moć opaža intenciju pojedinačnog, dakle opaža pojedinačnost i zato opaža neku prvu supstanciju, ali ne spoznaje njenu suštinu kao suštinu vrste; to je funkcija razuma.

Kako je rečeno, mislilačka moć je ljudska sposobnost i pod „nadležnošću“ je razuma, te na osnovu povezanosti s njim postaje nešto više od puke čulne sposobnosti. Stoga, iako je tačno da čulna moć kao takva ne može opažati prirodu stvari, mislilačka moć nije

⁴⁶⁰ A. Olce je na istom tragu kada kaže da „spoznavati univerzalno treba razlikovati od spoznavanja univerzalija“, Oelze, 2018: 69. Veliko je iskušenje nazvati „upojedinjenu zajedničku ljudsku prirodu“ pojmom prve intencije, ali ona to nikako ne može biti pošto je pojam prve intencije *pojam*, rezultat razumske apstrakcije, dok je posmatranje pojedinačnosti pod vidom zajedničke prirode tek *opažanje* da više pojedinačnosti dele neka svojstva. Za pojmove prve i druge intencije (tj. prirode stvari i načina određenja tih priroda prema rodu i vrsti) vidi Milidrag, 2019a: 99–113.

obična čulna sposobnost, već je ljudska čulna sposobnost. Ona opaža ono što čini upojedinačenu prirodu u materijalnim bićima, a ne prirodu supstancialnih principa pojedinačnosti. Jedna je stvar znati da je *ova* pojedinačnost, Sokrat, razumno biće, a nešto drugo je znati što je sama razumnost. Prvo se spoznaje partikularnim razumom, drugo univerzalnim.

Dobra ilustracija nečulne intencije i rada mislilačke moći jeste poznat crtež iz Vitgenštajnovih (*Wittgenstein*) *Filozofskih istraživanja* koji se čas vidi kao crtež zeca, a čas kao crtež patke.



Šta se sve i čime opaža na ovom crtežu? Prvo, opažaju se svojstveni čulni predmeti vida, crna i bela boja. Nadalje, okom se opažaju i zajednički čulni predmeti oblik i dimenzije crne i bele boje. Mislilačkom moći opažaju se fantazmi pomenutih svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta. Njih mislilačka moć opaža pod intencijom pojedinačnog kao ovaj crtež akcidentalno čulnog predmeta patke i(li) ovaj crtež akcidentalno čulnog predmeta zeca. Naime, tu intenciju pojedinačnog mislilačka moć opaža zahvaljujući uplivu razuma, tako što fantazme svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta opaža kao postojeće pod zajedničkom prirodom, što će reći kao upojedinjenu formu (zajedničku prirodu) zeca, pa opaža *ovaj* crtež kao crtež zeca, a drugi put kao formu patke, pa opaža *ova* crtež kao crtež patke.

* * *

U Tominom razumevanju mislilačke moći ključna su tri momenta: odnos te moći i razuma, uloga pamćenja i pojma iskustva.

Budući da je tema mislilačka moć, na prvom mestu mora se nadalje razmotriti pamćenje kao četvrtu unutrašnje čulo. Potom dolazi iskustvo, kao rezultat operacija mislilačke moći i pamćenja⁴⁶¹ i, na kraju, odnos mislilačke moći i razumske spoznaje. Osim pojma prve univerzalije, taj odnos obuhvata pripremu fantazma za apstrahovanje i okretanje razuma fantazmu. Ma koliko bilo važno, a svakako je od suštinske važnosti za razumsku spoznaju kod Tome, okretanje razuma fantazmu (*conversio ad phantasmata*)⁴⁶² ne može biti tema ove studije. S druge strane, pošto su fantazmi materijalnih stvari samo potencijalno inteligibilni, uloga mislilačke moći jeste „pripremiti“ fantazam na čulnom nivou za „dematerijalizaciju“ apstrahovanjem; analiza navedenih momenata poslednji su koraci u ispitivanju uloge čulnosti u spoznaji kod Tome.

⁴⁶¹ „Naime, iskustvo nastaje povezivanjem većeg broja pojedinačnih intencija primljenih u pamćenju. Takvo je povezivanje čovjekova osebujna značajka i djelo je one njegove mislilačke moći koja se zove partikularni razum (*Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur*”, *In I Meta.*, 1, 15 (2005a: 84; prevod izmenjen).

⁴⁶² ST I, 84, 7; za analizu tog pojma vidi Cory, 2013.

VII. PAMĆENJE

Ranije je rečeno da nemaju sve životinje moć pamćenja, već samo više, one koje se kreću da bi obezbedile hranu; one moraju pamtiti da bi usmerile kretanje ka željenom cilju. To je domen opažanja procenjivačke, tj. mislilačke moći: „[D]a bismo mogli te posljednje [tj. nečulne intencije] sačuvati, služi nam moć pamćenja, koja je neka vrsta spremnice tih intencija. Dokaz za to imamo u činjenici što kod životinja sjećanje proizlazi iz neke od tih intencija, to jest da li je neka stvar škodljiva ili korisna. Među te intencije valja ubrojiti i intenciju prošlosti, a to je predmet pamćenja”.⁴⁶³

Svojstveni predmet pamćenja kao čulne moći jeste intencija prošlog, tj. „čulni predmet posmatran s obzirom na intenciju prošlog”.⁴⁶⁴ Ono prošlo jeste akcidentalno čulan predmet jer nije opaženo nijednim spoljašnjim čulom pošto ona opažaju ono što sada deluje na njih. No, prošlost jeste čulni predmet jer je povezana s vremenom, odnosi se na pojedinčnosti i zato što je opažaju čulna bića. O *ratio praeteriti* Toma govori i kao o prošlosti (*praeteritio*).⁴⁶⁵ Iako govori o *ratio praeteriti*, a ne o *intentio praeteriti*,⁴⁶⁶ nema sumnje da je reč o *intenciji* prošlosti, kako je vidno iz citata iz *Sume*. Jedan mogući razlog za upotrebu izraza *ratio* umesto *intentio* mogao bi biti taj da je Toma htEO ostaviti prostor za ulogu razuma u sticanju apstraktnog pojma prošlosti. Životinje se mogu sećati da su nešto opazile u prošlosti, ali ne mogu zahvatiti prošlost kao takvu.

⁴⁶³ „Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur”, ST I, 78, 4 (1993: 108; prevod izmenjen).

⁴⁶⁴ „[S]icut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae”, ST I-II, 30, 2, ad 1.

⁴⁶⁵ ST I, 79, 6, ad 2.

⁴⁶⁶ Za *ratio* kao sinonim za *intentio* vidi *In II Sent.*, 24, 2, 1; 25, 1, 1, ad 1.

Intencija prošlosti nastaje iz poređenja sadašnjeg fantazma s fantazmom prethodno opaženog, ali i iz poređenja sadašnjeg opažanja s prethodnim opažanjem.⁴⁶⁷ Pamćenje, dakle, čuva nečulne intencije opažene procenjivačkom/mislilačkom moći, tj. pod intencijom prošlosti opaža stvari reprezentovane fantazmom.⁴⁶⁸ Utoliko, može se kazati da su formalan predmet moći pamćenja nečulne intencije koje ono čuva ili, strože, intencija prošlog. Udaljeni predmet ove moći jeste čulni fantazam u imaginaciji na koji pamćenje primenjuje intenciju prošlog.⁴⁶⁹ Otud, i pamćenje zahteva aktivnost misličke moći i fantazije.

Dosad rečeno zahteva rešenje dveju nedoumica. Prvo, čini se da pamćenje nije u stanju da zahvati prošlost stvari. U *Raspravljenim pitanjima o istini* Toma kaže da samo ona moć koja zna sada kao sada može znati i prošlo kao prošlo. To je zato što znati prošlost podrazumeva odnos nje prema sadašnjosti. No, pamćenje zna samo prošlost, dok zajedničko čulo zna samo sadašnjost. Ako nijedno od tih čula ne obuhvata i prošlost i sadašnjost čini se da nijedna moć čulne duše nije u stanju povezati prošlost sa sadašnjošću. Naime, takođe u *Raspravljenim pitanjima o istini*, objašnjavajući zašto pamćenje pripada čulnom, a ne razumskom delu duše Toma kaže da čulna moć pamćenja zna prošlost uspostavljajući odnos sa sadašnjošću. Izraz *pamćenje* obično se odnosi na spoznaju nečeg iz prošlosti,⁴⁷⁰ ali prošlost znamo tako što je povezujemo sa sadašnjicom.⁴⁷¹ Zato, moć koja zna prošlo kao takvo mora znati i sadašnjost kao takvu. Pošto zna sada kao sada, čulni deo duše mora znati i prošlo kao

⁴⁶⁷ Up. ST I, 79, 6, ad 2.

⁴⁶⁸ S obzirom na temu knjige, ovde govorimo samo o čulnom pamćenju koje je za Tomu pamćenje u pravom smislu reči. „Pamćenje pripada po sebi pojavljuvanju fantazama, ali pamćenje tek akcidentalno pripada razumskom suđenju (*Unde per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus*)”, In *De mem.*, 2, 10. Misli mogu biti indirektni predmeti pamćenja zato što, za Tomu, mišljenje podrazumeva neku upotrebu fantazama. Za razumsko pamćenje kod Tome vidi Bloch, 2007: 200–207; O’Callaghan, 2017: 465–467; Müller, 2015a i 2015b; u širem kontekstu njegove filozofske misli, Coleman, 1992: 422–460.

⁴⁶⁹ „Sećati se jestе intendirati na fantazam neke stvari kao na sliku nečeg pret-hodno zahvaćenog (*hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi*)”, In *De mem.*, 7, 11. U narednom odeljku biće objašnjeno šta znači intendirati na fantazam kao na sliku.

⁴⁷⁰ *De ver.*, 10, 2.

⁴⁷¹ Isto i ad 2.

prošlo.⁴⁷² Koja je to moć? Akt razumevanja razuma, s druge strane, odvojen je od razmatranja toga kako ova ili ona stvar postoji u ovo ili ono vreme. Zato, razumska moć nema pamćenje jer „ne zna sadašnju i prošlu stvar kao ovu sadašnju i ovu prošlu stvar“.⁴⁷³

Druga teškoća sledi iz principa koji je Toma artikulisao u *Sumi protiv pagana*, a o kojem je već bilo reči, naime da čulne moći ne mogu reflektovati o vlastitim radnjama.⁴⁷⁴ One operišu samo ako na njih deluje ili druga moć ili sam čulni predmet. S tog razloga, kako smo videli, zajedničko čulo jeste u stanju da obavlja kvazirefleksiju o radnjama spoljašnjih čula. No, čini se da je pamćenje takođe neka vrsta refleksivne aktivnosti, utoliko što onaj ko se seća opaža da je opažao nešto u prošlosti. Ne čini se, međutim da takvu refleksivnu aktivnost može obavljati jedna čulna moć.

Rešenje oba problema može se tražiti u mislilačkoj moći. Naime, ta moć može znati i prošlo kao prošlo i sada kao sada. Ta njena sposobnost sledi iz principa da je viša moć u stanju zahvatiti predmete nižih moći (kao što je na delu sa zajedničkim čulom u odnosu na radnje i predmete spoljašnjih čula). Pošto je najviša čulna moć, mislilačka moć u stanju je da zahvati predmete i radnje i zajedničko čulo i pamćenja, te može uspostaviti odnos prošlog prema sadašnjem. Kada je reč o drugom problemu, u saradnji s pamćenjem mislilačka moć može delati na refleksivan način kao što zajedničko čulo to čini pomoću odnosa prema spoljašnjim čulima.

Razlika između pamćenja i imaginacije

Pamćenje liči na imaginaciju po tome što može spoznavati nešto što je sada ili što je prošlo.⁴⁷⁵ Moguće je sećati se da smo prethodno videli nešto, bilo tako što ga sada gledamo bilo tako što ga više ne gledamo. Utoliko pamćenje deli s imaginacijom

⁴⁷² „Ali znati prošlost kao prošlost pripada onom što ima moć znati sada kao sada. Čulo je ta moć (*Cognoscere autem praeteritum ut est praeteritum, est illius cuius est cognoscere nunc ut nunc: hoc autem est sensus*)“, *De ver.*, 10, 2.

⁴⁷³ „[I]ta etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non inquantum est hoc nunc et hoc praeteritum“, isto.

⁴⁷⁴ SCG IV, 11 (1994: 773).

⁴⁷⁵ In *De mem.*, 1, 10.

indiferentnost prema prisustvu ili odsusvu predmeta. No, na najopštijem nivou, ta se dva unutrašnja čula razlikuju utoliko što je pamćenje uvek okrenuto prošlom aktu zahvatanja, dok imaginacija ne razlikuje da li je nešto opaženo u prošlosti ili nije. Imaginacija posmatra svoj predmet kao da je prisutan ili kvaziprisutan, dok je pamćenje okrenuto predmetu *kao prošlom*,⁴⁷⁶ što će reći kao odsutnom. Zamišljanje neke stvari ne može biti dovoljno za opažanje da je ona odsutna. Naime, Toma kaže da imaginacija predstavlja stvar na isti način bilo da je ona prisutna bilo da je odsutna.⁴⁷⁷ Ako ta moć zahvata stvar na isti način u ova dva slučaja onda nije moguće pomoći imaginacije opažati da li je nešto prisutno ili odsutno. U *Sumi teologije* Toma ukazuje da se prošlost zahvaćena pamćenjem tiče i prethodno opažene stvari i samog opažanja. Kada nešto pamti, životinja zna i prethodne operacije opažanja i samu stvar koja je prethodno opažena tom operacijom. Te dve osobine prošlog sjedinjene su u aktu pamćenja.⁴⁷⁸ Takođe se može znati da se nešto opažalo u prošlosti, ali bez sećanja šta je bila dotična opažena stvar. Kako će se kasnije videti, to može voditi prisećanju. Svest o prošlosti naše spoznaje suštastveni je uslov za svaki akt pamćenja.⁴⁷⁹

U *Komentaru Aristotelovog spisa O pamćenju i prisećanju* Akvinac analizira odnos između imaginacije i pamćenja. Na Aristotelov problem kako se prisećamo nečeg ako pamćenje podrazumeva

⁴⁷⁶ „Ali pamćenje se razlikuje [od mislilačke i imaginativne moći] po tome što se ono bavi prošlim događajima utoliko što su prošli (*sed memoria distinguitur per hoc quod est praeteritorum inquantum praeterita sunt*)”, *In De sensu*, 1, 9.

⁴⁷⁷ Razum „jednako shvaća odsutnu i prisutnu stvar, u čemu se s umom podudara imaginacija (*eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatione convenit*)”, SCG I, 53 (1993: 217; umesto mašta stavljeno je *imaginacija*).

⁴⁷⁸ „Prošlost se može odnositi na dve stvari, i to na predmet koji je spoznat i na čin spoznaje. Te su dve stvari ipak sjedinjene u osjetilnom dijelu, koji opaža neki predmet zbog toga što doživljava neku preobrazbu naznočnošću jednog osjetilnog predmeta. Stoga se životinja istodobno prisjeća da je prije nešto zapazila u prošlosti i da je zapazila neki osjetilni prošli predmet (*Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile*”, ST I, 79, 6, ad 2 (1990: 130; prevod neznatno izmenjen).

⁴⁷⁹ *De ver.*, 10, 2, ad contr. 2.

delovanje fantazma na dušu, svetac odgovara da se fantazam može uzeti ili kao takav ili kao fantazam nečeg drugog:

[P]amćenje je posedovanje, to jest određeno stanje čuvanja fantazma, ne kakav je ovaj po sebi, jer to pripada moći imaginacije, već utoliko što je fantazam slika nečeg prethodno opaženog.⁴⁸⁰

Toma to objašnjava na primeru slike posmatrane sa dva aspekta, kao takve i kao reprezentacije nečeg: Aristotel „navodi primer životinje oslikane na tabli koja je i naslikana životinja i slika prave životinje. Iako pripadaju istom nosiocu, aspekti se razlikuju po karakteru. Jedno je razmatranje naslikane životinje, a drugo je slika stvarne životinje. Na sličan način, fantazam koji se nalazi u nama može biti uzet kao nešto po sebi ili kao slika nečega. Po sebi, on je određeni predmet o kojem razum spekulise ili je fantazija utoliko što pripada čulnom delu. Kao pojavljivanje druge stvari koju smo opažali ili prethodno razumevali, on je posmatran kao slika koja vodi nečemu drugom i kao princip pamćenja“.⁴⁸¹ Slika posmatrana kao sličnost, kao slika nečega razlikuje se od iste slike posmatrane kao takve, tj. bez reference na sličnost stvari koju predstavlja.

Fantazam posmatran po sebi pripada imaginaciji; kada se duša okreće fantazmu kao formi sačuvanoj u čulnom delu tada je reč o operaciji imaginacije, jer imaginacija čuva fantazam kao fantazam, tj. kao čulnu formu.

Isti taj fantazam posmatran kao reprezentacija pripada pamćenju. Pamćenju *fantazam služi kao slika* neke forme koja je ranije spoznata.⁴⁸² Pamćenje se razlikuje od imaginacije ne samo po

⁴⁸⁰ „[Q]ua memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum, hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam, sed inquantum phantasma est imago alicuius prius sensati“, *In De mem.*, 3, 23.

⁴⁸¹ „Et inducit exemplum de an.li quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum et est imago animalis veri. Et, cum idem subiecto sit cui conveniunt haec ambo, differunt tamen haec duo ratione; et ideo alia est consideratio eius inquantum est animal pictum, et alia inquantum est imago animalis veri; ita etiam et phantasma quod est in nobis potest accipi vel prout est aliquod in se, vel prout est phantasma alterius. Et secundum se quidem est quoddam speculatum, circa quod speculator intellectus vel phantasia quantum pertinet ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius, quod prius sensimus vel intelleximus, sic consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi“, *In De mem.*, 3, 14.

⁴⁸² „Ako se duša okreće fantazmu kao fantazmu nečeg drugog i razmatra ga samo kao sliku onog što smo prethodno opazili ili spoznali ... to pripada pam-

različitim aspektima fantazma pod kojim ga te moći posmatraju već i po različitim operacijama pomoću kojih dolaze do tih aspekata. Posmatran kao slika on ukazuje na stvar koja je opažena u prošlosti i tako posmatranom moguće mu je pripisati intenciju prošlog: intencija prošlog pripisiva je fantazmu samo ukoliko se on posmatra kao reprezentacija nečeg ne sada prisutnog. Fantazam kao slika naglašava referencu na prošlo opažanje razlikujući se od spoznajnih akata koji su slični aktu pamćenja. Na primer, neko ko nikad nije opažao neku konkretnu stvar može lažno držati da je fantazam slika nečeg što je opažao u prošlosti.⁴⁸³ Ono što nedostaje jeste pravi akt pamćenja. Pamćenje u strogom smislu reči javlja se kada se nešto opažalo u prošlosti i kada se ima svest da se to opažalo.⁴⁸⁴

Pojam fantazma kao slike Toma proširuje koristeći Avicenine pojmove intencije i forme: „Otud, očito je da je dušino okretanje fantazmu kao formi u njenom čulnom delu radnja imaginacije ili fantazije ili čak radnja razuma koji je [formu] razmatra univerzalno. Ako se, međutim, duša okreće istom [fantazmu] utoliko ukoliko je on slika onog što je prethodno bilo razumski viđeno ili spoznato, onda to pripada radnji pamćenja. I zato što biti slika označava određenu intenciju u odnosu na tu formu, Avicena primereno kaže da pamćenje razmatra intenciju, a da imaginacija razmatra formu zahvaćenu čulom”.⁴⁸⁵ Akvinac razrađuje novo objašnjenje pamćenja

ćenju (*Si vero anima converterit se ad fantasma in quantum est fantasma alterius et consideret ipsum tanquam imaginem eius quod prius sensimus vel intelleximus... hoc pertinet ad memoriam*)”, *In De mem.*, 3, 15.

⁴⁸³ *In De mem.*, 3, 21.

⁴⁸⁴ „[P]onekad se događa da čovek razume i da se priseća da je prethodno čuo ili video nešto čiji se fantazam sada pojavljuje u njemu: to je istinsko sećanje. To se događa kada je čovek koji gleda fantazam pokrenut samim sadašnjim fantazmom, ali ga posmatra utoliko što je slika nečeg drugog što je prethodno opazio ili razumski spoznao (*contingit aliquando quod homo intelligit et reminiscitur quod prius audivimus aut uidimus aliquid, cuius fantasma nunc nobis occurrat, quod est proprie memorari; et hoc contingit quando ille qui speculatur fantasma mouetur quidem ab ipso presenti fantasmate, set considerat ipsum in quantum est ymago alterius, quod prius sensit uel intellexit*”, isto).

⁴⁸⁵ „Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginacionis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, inquantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam

uvođenjem pojma intencije koja se primjenjuje na fantazam koji se potom posmatra kao slika prošlog. Pamćenje primjenjuje intenciju prošlog (koja je uvek intencija pojedinačnog!) na fantazam kao sliku nečeg.⁴⁸⁶ Kao i druge nečulne intencije, intencija prošlog zasnovana je na *odnosu*, fantazma kao sadašnje slike prošlog i fantazma kao materijalne reprezentacije predmeta. S druge strane, Toma pridaje novo značenje i izrazu *slika*: kada je uzeta kao predmet pamćenja, slika sadrži i avicenijanski pojam intencije i aristotelovski pojam čulne forme. Zato u kontekstu pamćenja, slika znači nešto više od pu-kog fantazma i zato se izraz *memoria* ponekad odnosi na akt pamće-nja što podrazumeva primenu intencije prošlog na čulnu formu.

* * *

Preostaje još da se razmotri pitanje razlike u čuvanju između pamćenja i imaginacije. Treću lekciju *Komentara Aristotelovog spisa O pamćenju i prisećanju* Toma počinje rekavši da određeno stanje izazvano utiskom ostaje u pamćenju nakon što je lik bio originalno primljen u čulu. Aristotel „prvo kaže da je jasno da se mora razume-ti da je takvo jedno stanje proizvedeno čulnom moći unutar duše i unutar organa živog tela; kažemo da pamćenje pripada duši ovog tela kao neka sposobnost i da je to trpljenje nalik nekakvoj slici, po-što čulni predmet utiskuje sličnost u čulo i pošto ta vrsta sličnosti opstaje u imaginaciji čak i kada čulni predmet nestane. Zato dodaje da kretanje u čulima izazvano čulnim predmetom utiskuje nešto kao čulni oblik u imaginaciju koji ostaje i kada čulni predmet nestane, na isti način na koji pečat s prstenom utiskuje određen oblik u vosak koji ostaje i kada je pečat ili prsten uklonjen“.⁴⁸⁷

per sensum apprehensam”, *In De mem.*, 3, 17.

⁴⁸⁶ „[P]amtiti je biti usmeren na fantazam neke stvari kao slike neke prethodno spoznate stvari koja je bila (*hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde, si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur*“), *In De mem.*, 7, 11. Ovakvo tumačenje oslanja se na ranije izloženo razumevanje nečulnih intencija kao u suštini odnosnih, ali i na Averoesu koji je, pored Avicene, jedan od izvora za Tomino razumevanje unutrašnjih čula. Za razumevanje pamćenja kod njih vidi pre svega Black, 2017 i 1996; Bloch, 2007: 143–165; takođe, Di Martino, 2007; Müller, 2015a: 101–109.

⁴⁸⁷ „Dicit ergo primo, manifestum esse quod oportet intelligere aliquam talem passionem a sensu esse factam in anima, et in organo corporis animati, cuius quidem animae memoriam dicimus esse quemdam quasi habitum, quae qui-

Ovo mesto sadrži tri važne ideje: utisak je napravljen ne samo na dušu već i na telo, što pokreće pitanje telesnog organa. Nadalje, utisak je sačuvan u pamćenju na način stanja pripravnosti (*quasi habitum*). Na kraju, taj je utisak nalik slici koja je slična predmetu od kojeg je nastala; to pokreće problem čuvanja utiska u formi slike što nadalje vodi razlikovanju pamćenja i imaginacije kao dve „riznice“ duha.

Prvi je problem više fiziološke prirode i za osnovnu temu ne posebno relevantan. U *Sumi* anđeoski doktor kaže da se čulni likovi čuvaju u organu tela,⁴⁸⁸ trećoj komori u mozgu, a fiziološki mehanizam detaljnije objašnjava u drugim delima.⁴⁸⁹

Okrećemo se pamćenju kao stanju pripravnosti, tj. pamćenju kao „dispozicionom čuvanju fantazma“. ⁴⁹⁰ Čulno pamćenje Toma ponekad naziva pripravnošću (*habitus*) ili moći koja ima pripravnost.⁴⁹¹ *Habitus* ovde ima značenje kvaliteta moći pomoću koje je ona aktualizovana na određeni način: Aristotel „pamćenje naziva dispozicijom ovog [čulnog] dela duše, pošto pamćenje je u čulnom delu i kao da na način skladištenja zadržavamo one stvari koje čuvamo u pamćenju kada ih ne zahvatamo aktualno“. ⁴⁹² Ovaj citat ukaže da o funkciji čuvanja čulnih predmeta Toma misli u kategorijama akta i potencije, pošto *habitualiter* stoji nasuprot *actu*. Toma nikad nije objasnio šta tačno misli pod tim, ali objašnjenje se može naći u obradi akta čuvanja u razumskom pamćenju.

Iako je njegova teorija razumskog pamćenja različita od teorije čulnog, postoji određena analogija između njih. U *Sumi* Akvinac objašnjava čuvanje u razumskom pamćenju na sledeći način:

dem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimunt suam similitudinem in sensu, et huius similitudo remanet in phantasia etiam sensibili abeunte. Et ideo subiungit quod motus qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto”, *In De mem.* 3, 2.

⁴⁸⁸ ST I, 79, 6.

⁴⁸⁹ *De ver.*, 18, 8, ad 5; *In De sensu*, 3, 2; 3.

⁴⁹⁰ „[Q]uia memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatiophantasmatis”, *In De mem.*, 3, 23.

⁴⁹¹ Up. ST I-II, 50, 3, ad 3.

⁴⁹² „Memoriam autem nominat habitum partis huius, quia memoria est in parte sensitiva: et in ea quae in memoria conservamus, quandoque non actu apprehendimus, sed quasi habitualiter tenemus”, *In De mem.*, 3, 3.

„Katkada se inteligibilni lik nalazi u umu samo kao potencija. Tada kažemo da se um nalazi u potenciji. Katkada se on nalazi u umu u čitavoj potpunosti aktualnosti. Tada um spoznaje aktualno. Katkada se on u umu nalazi kao na nekom posrednom stupnju između potencije i akta. Tada kažemo da um ima neku stalnu spoznaju. Upravo na taj način um čuva inteligibilne likove i onda kada o njima ne razmišlja aktualno”.⁴⁹³ Kada je inteligibilni lik samo potencijalno prisutan u razumu, za razum se kaže da je u potenciji. U drugo vreme likovi su potpuno aktualizovani, a razum je aktualan. No, inteligibilni likovi mogu biti prisutni i u stanju koje je između čiste potencije i čiste aktualnosti i tada se za primalački razum kaže da je *in habitu*. To je dispoziciono stanje između potencijalnosti i aktualnosti u kojem se nalaze inteligibilni likovi kada ih razum ne upotrebljava u procesu poimanja.⁴⁹⁴

Tomino bi objašnjenje čuvanja nečulnih intencija u pamćenju moglo biti slično. Pošto je primilo intencije, čulo pamćenja nije u čistoj potenciji. Ono zadržava neku određenost od originalnog utiska. No, ta određenost nije prisutna sve vreme, ona ne aktualizuje potenciju tog čula kompletno i ne može se reći da je moć potpuno u aktu. Pošto nije potpuno u aktu i pošto nije ni čista potencija, određenost pamćenja od originalnog utiska mora biti negde između akta i potencije. To stanje se naziva *habitus*. Otud, čulno pamćenje zadobija karakter dispozicije, tj. stanja između potpune aktualnosti i čiste potencijalnosti.⁴⁹⁵

Kako se razlikuje čuvanje fantazma posmatranog kao takvog, što je funkcija imaginacije, i čuvanje fantazma kao fantazma nečega, kao slike, što je funkcija pamćenja? „Prema tome, pošto se duša

⁴⁹³ „Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit”, ST I, 79, 6, ad 3 (1990: 131; umesto *misaoni* izraz, mogućnost, zbilja, čin, stavljeno jednom *inteligibilni lik, potencija, aktualnost, akt*).

⁴⁹⁴ Za funkciju *habitus* u razumskoj spoznaji vidi Taieb, 2018. i Christianson, 1988.

⁴⁹⁵ Takođe, govoreći o tome kako je prošlost zahvaćena svetac piše: „Ali kada neko ima dispoziciono znanje i čulnu sposobnost bez njenih operacija ili akata onda se kaže da se priseća prošlih akata (*Cum aliquis autem habet scientiam habitualiem et potentiam sensitivam sine actibus vel operationibus eorum, tunc dicitur memorari praeteritorum actuum*)”, In De mem., 1, 10.

seća u modusu fantazma, ako mu se duša okrene kao takvom čini se da je prisutan u duši bilo kao nešto inteligidibilno što razum gleda u fantazmu bilo naprosto kao fantazam koji je zahvaćen imaginativnom sposobnošću. Ako se duša okrene fantazmu utoliko što je fantazam druge stvari i posmatra ga kao sliku onog što smo ranije opazili ili razumeli, kako je ranije rečeno o slici ... sada postoji drugo trpljenje za to razmatranje i ovo sada pripada pamćenju".⁴⁹⁶

Pamćenje čuva intenciju na način koji Toma naziva habitualni, „uskladišteni”, tj. između potpune aktualnosti i čiste potencije. No, to čuvanje nije čuvanje imaginacije. Imaginacija čuva fantazam utoliko što je fantazam, dočim ga pamćenje čuva utoliko što je reprezentacija prethodnog iskustva.

Prisećanje

Iako se potpune životinje mogu sećati prošlosti, samo ljudi su u stanju da se prisećaju. Prisećanje se sastoji od namernog traganja po pamćenju da bi se prizvalo nešto čega se ne sećamo u ovom trenutku. Reč je, dakle, o razumski kontrolisanom procesu pri čemu se prošlih događaja prisećamo uz vođstvo i pomoć razuma.

Prisećanje je obnavljanje izvorne spoznaje, a ne njeno sticanje, koja je tu ali je nestala pošto je zaboravljena: Aristotel „prvo kaže da je prisećanje obnavljanje prvog sticanja... Kao što pamćenje referira na prethodno stečenu spoznaju, isto je i sa prisećanjem. Prisećanje se, međutim, sastoji u tome što na neki način obnavljamo prethodno zahvatanje, ali prisećanje nije jedno od onog ranije pomenuog, nije čulo, nije pamćenje, fantazija niti je nauka. Jer pamćenje se događa pomoću prisećanja utoliko što je prisećanje jedna vrsta kretanja prema pamćenju. Otud, pamćenje sledi prisećanje,

⁴⁹⁶ „Et ideo, cum anima memoretur secundum modum phantasmatis, si anima convertatur ad ipsum secundum se, sic videtur animae adesse, vel aliquid intelligibile quod intellectus in phantasmate inspicit, vel simpliciter phantasma quod vis imaginativa apprehendit. Si vero anima convertat se ad phantasma inquantum est phantasma alterius, et consideret ipsum tamquam imaginem eius quod prius sensimus vel intelleximus, ut dictum est circa picturam ... haec iam est alia passio huius considerationis, quia videlicet iam hoc ad memoriam pertinet”, *In De mem.*, 3, 15.

kao što okončanje [sledi] kretanje".⁴⁹⁷ Iako vodi pamćenju, prisećanje nije isto što i pamćenje. Pamćenje ne sadrži nužnim načinom pričećanje, ali pričećanje uvek sadrži pamćenje, pošto pamćenje sledi nakon uspešne radnje pričećanja. Toma kaže da je pričećanje obnova originalne spoznaje. Po tome ono se ne razlikuje od pamćenja, jer predmet pamćenja takođe je obnova originalne spoznaje, njihov je predmet isti. Ono po čemu se razlikuju jeste to što pamćenje svoj predmet, intencije pojedinačnog i prošlog, zadobija bez pomoći razuma, dok se pričećanje oslanja na „silogizam”. Naime, kako se kaže u članku *Sume teologije* o unutrašnjim čulima, pričećanje je neka vrsta silogističke radnje.⁴⁹⁸ Pričećanje se kreće od nečeg poznatog ka otkrivanju nečeg prethodno nepoznatog. Svetac o pričećanju takođe govori kao o istraživanju nepoznatog.⁴⁹⁹ Nepoznato je ono što je zaboravljen. Pošto su silogistički postupak i istraživanje razumske aktivnosti, samo se razumne životinje mogu pričećati. Počev s nekim delom zapamćene prošlosti, čovek pod upravljanjem razuma traga za drugim elementima svoje prošlosti koji su privremeno izgubljeni.

Kao i pamćenje, pričećanje se odnosi na nešto što je nekad bilo spoznato.⁵⁰⁰ Razlika između njih je u tome što do pričećanja

⁴⁹⁷ „Et primo dicit, quod reminiscensia est resumptio primae acceptationis. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci. Et tunc est reminiscens, scilicet cum aliquo modo resumimus priorem apprehensionem, non autem ita quod reminiscensia sit aliquid eorum quae dicta sunt, vel sensus, vel memoria, vel phantasia, vel scientia; sed per reminiscentiam accidit memorari, quia reminiscentia est quidam motus ad memorandum. Et sic memoria sequitur reminiscentiam, sicut terminus motum”, *In De mem.*, 4, 7.

⁴⁹⁸ „Što se pak tiče moći pamćenja, čovjek poput ostalih živih bića nema samo sposobnost brzog sjećanja prošlosti, nego ima i prisjećanje, pomoću kojega traga za dozivanjem u pamet prošlosti primenom individualnih intencija, nekim gotovo silogističkim postupkom (*Ex parte autem memorativa, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistique inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones*)”, ST I, 78, 4 (1990: 108; izmenjen prevod). Vidi i *In De mem.*, 8, 2.

⁴⁹⁹ „[I] strogo govoreći to je pričećanje kada neko smišljeno traga za pamćenjem stvari (*et hoc proprie est reminisci, quando scilicet aliquis ex intentione inquirit alicuius rei memoriam*)” *In De mem.*, 5, 8; takođe: „[I] pričećanje je jedna vrsta istraživanja, zato što onaj ko se pričeća ne samo da se kreće od jedne stvari do druge, ... kreće se s namerom dosezanja nečeg u pamćenju (*et reminiscencia est quasi quedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, set cum intentione deueniendi in memoriam alicuius*)”, *In De mem.*, 8, 2.

⁵⁰⁰ *In De mem.*, 4, 6.

dolazi upravo kada se nečeg ne sećamo, ali hoćemo da ga se sećamo. Ono je neka vrsta kretanja koje je usmereno ka novom aktu sećanja. Kao i demonstracija, prisećanje se kreće od prethodnog znanja nečeg ka znanju nečeg drugog što je na početku bilo nepoznato.⁵⁰¹

Iako postoji i slučajno prisećanje, za Tomu je samo namerno prisećanje prisećanje u pravom smislu reči,⁵⁰² pošto se samo tada ono upravlja vođstvom razuma; prisećanje u strogom smislu je „kad se namerno traga za pamćenjem stvari“.⁵⁰³ Da bi objasnio kako čulna moć koristi ovu razumsku aktivnost Toma u *Sumi* koristi novoplatonističke pojmove. On u citiranom članku 78. pitanja prvog dela *Sume* kaže da mislilačka moć i pamćenje mogu obavljati svoje operacije zbog blizine univerzalnog razuma; one su najviše moći čulnog dela duše tako da su najbliže moći razuma. Sledstveno, moć univerzalnog razuma se „preliva“ na ove čulne moći, tako da su one savršenije kod ljudi nego kod životinja.⁵⁰⁴ Nešto slično kaže i na samom kraju *Komentara spisa O pamćenju i prisećanju*. Aktivnost prisećanja, kaže on, jeste kvaziučestvovanje u savršenosti razuma koje je posledica spajanja čulnog pamćenja i ljudskog razuma.⁵⁰⁵ Reč je o „kvaziučestvovanju“ u razumu, pošto je prisećanje, kao i pamćenje, uvek ograničeno na pojedinačnosti.

⁵⁰¹ „[O]nj ko istražuje pomoću demonstracije kreće se od nečeg prethodnog što je poznato i na osnovu čega stiže do nečeg kasnijeg i nepoznatog. Onaj ko se priseća slično se kreće od nečeg prethodno čega se seća, da bi ponovo otkrio ono što se izgubilo iz pamćenja (*ilie qui inquiret per demonstrationem procedit ex aliquo priori quod est notum ex quo uenatur aliquid posterius quod est ignorantum, ita etiam reminiscens ex aliquo priori quod in memoria habetur procedit ad reinueniendum id quod ex memoria excidit*)“, *In De mem.*, 5, 4.

⁵⁰² Nenamerno pamćenje „naziva se prisećanje po pogrešnoj primeni [izraza]; ono je akidentalno sećanje na nešto prema određenoj sličnosti s prisećanjem (*set hoc abusice dicitur reminisci, est autem casualiter memorari secundum similitudinem quandam reminiscencie*)“, *In De mem.*, 5, 8.

⁵⁰³ „[E]t hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquiret alicuius rei memoriam“, isto.

⁵⁰⁴ ST I, 78, 4, ad 5.

⁵⁰⁵ Čulni deo duše u kojem se nalazi pamćenje i prisećanje „u čoveku je plemenitiji nego u drugim životinjama, zbog spojenosti s razumom. Ono što je nižeg statusa uvek postaje savršenije kada je združeno s višim, učestvujući na neki način u njegovom savršenstvu (*que in homine est nobilior et uirtuosior quam in aliis animalibus, propter coniunctionem ad intellectum. Semper quod est inferioris ordinis perfectius fit suo superiori coniunctum, quasi aliquid de eius perfectione participans*)“, *In De mem.*, 8, 11.

Dva (moguća) problema

Tomina tvrdnja da mislilačka moć spoznaje pojedinačnosti kao pojedinačnosti pokreće dva problema. Prvi je delimično rezultat ranijeg tumačenja zajedničkog čula. Naime, pri razmatranju tog unutrašnjeg čula ono je tumačeno u smislu da ne razlikuje između materijalnih pojedinačnosti koje deluju na čula, niti integriše različite čulne predmete koji pripadaju istom materijalnom predmetu.⁵⁰⁶ Pri razmatranju procenjivačke moći rečeno je da ona spoznaje pojedinačnost povezujući je s nekom budućom štetom ili korišću, kao i s vlastitim radnjama. Da bi se spoznala na takav način, pojedinačnost se već mora razlikovati od drugih pojedinačnosti koje takođe deluju na čula. Toma zato naizgled tvrdi da sudu procenjivačke moći o koristi ili šteti od neke pojedinačnosti prethodi spoznaja te pojedinačnosti od nekog drugog unutrašnjeg čula. Nadalje, u *Komentaru spisa O duši* kaže da mislilačka moć smesta opaža „ovog čoveka“ ili „ovu životinju“ pošto je opaženo da su obojeni; da podsetimo: „No, ako je ta spoznaja spoznaja nečeg pojedinačnog, kao kad videvši konkretnu obojenu stvar opažam ovog pojedinačnog čoveka ili ovu životinju, onda je na delu mislilačka moć, moć koja je takođe zvana i partikularni razum zato što poredi partikularne intencije, baš kao što univerzalni razum poredi univerzalne pojmove“. Ovakav opis izgleda da implicira da je neko ko opaža „nešto obojeno“ pre operacije mislilačke moći već napravio razliku između pojedinačnosti i njenog okruženja. Takvi opisi kao da impliciraju da Akvinac veruje da neka druga čula, zajedničko ili imaginacija na primer, prepoznaju pojedinačnost kao takvu pre operacija mislilačke i procenjivačke moći.

Drugi, blisko povezan problem s razumevanjem opažanja pojedinačnosti tiče se uloge pamćenja. Ranije je rečeno da zajedničko čulo ne može međusobno razlikovati pojedinačnosti zato što se ne može oslanjati na opažanja u prošlosti.⁵⁰⁷ No, ako se tvrdi da se akt razlikovanja između pojedinačnosti uvek delimično oslanja na prošla opažanja onda izgleda da se javlja sledeći obrazac: da bismo bili u stanju da opažamo ili da razlikujemo pojedinačnosti,

⁵⁰⁶ Up. str. 99–104.

⁵⁰⁷ Up. str. 88.

pamćenje pre toga mora uskladištiti intenciju na osnovu prethodnih opažanja. No, pošto intencije koje se čuvaju u pamćenju potiču od intencija spoznatih mislilačkom i procenjivačkom moći sledi da svakom opažanju pojedinačnosti prethodi jedno opažanje mislilačke ili procenjivačke moći, to jest da su te moći već opazile ovu ili onu sličnu pojedinačnost u odnosu prema nekoj drugoj. Takav obrazac je *circulus vitiosus* jer podrazumeva da mislilačka i procenjivačka moć ne mogu razlikovati jednu pojedinačnost od njene okoline osim ako pamćenje nema prošla opažanja u kojima je već pojedinačnost razlikovana od svoje okoline.

Tri su moguća rešenja za navedena dva problema. Prvo, može se tvrditi da zajedničko čulo jeste u stanju da pravi razliku između pojedinačnosti i da integriše različite svojstvene čulne predmete koji pripadaju jednoj pojedinačnosti. No, to znači da je zajedničko čulo u stanju da obavlja „objektivno ujedinjavanje”, što je tumačenje koje je ranije odbačeno, te se utoliko odbacuje ova mogućnost. Štaviše, razmatranje akcidentalno čulnih predmeta može poslužiti da se potkrepe raniji argumenti protiv teze o objektivnom ujedinjavanju zajedničkog čula. Kako je bilo rečeno, ta teza podrazumeva da zajedničko čulo opaža *pojedinačnost* tako što kombinuje različite čulne predmete. Takođe je rečeno da je za Tomu „jedinstvo” različitih svojstvenih čulnih predmeta u istoj pojedinačnosti akcidentalno za svako od spoljašnjih čula.⁵⁰⁸ U ovoj se knjizi to jedinstvo posmatra kao akcidentalno čulan predmet. Različiti svojstveni čulni predmeti ujedinjeni su jedni s drugima pomoću njihovog pripadanja istoj pojedinačnosti, a sama pojedinačnost, kako kaže Toma, jeste akcidentalno čulan predmet.⁵⁰⁹ Zato, zajedničko čulo koje opaža samo ono što dolazi iz spoljašnjih čula ne može opažati jedinstvo različitih svojstvenih čulnih predmeta.

Drugi način na koji bi se mogao rešiti problem uloge pamćenja bio bi da se instinktu kod ljudi i drugih životinja poveri sposobnost za razlikovanje pojedinačnosti čak i pre aktivacije pamćenja. No, svako ko dopusti da instinkt igra neku ulogu mora prihvati i da urođena čulna spoznaja ne može objasniti mnoga opažanja. Na primer, pojedinačno drvo u šumi može se razlikovati od okолног

⁵⁰⁸ Up. In III De an., 1, 18.

⁵⁰⁹ In II De an., 13, 5.

drveća samo na osnovu onog što se prethodno naučilo iz prethodnih opažanja sličnog drveća. Slično, nekom ko nikad ranije nije video bogomoljku može se dogoditi da potpuno previdi tog insekta ako je nepomičan na drvetu; nakon pokreta pak on može razlikovati tog dobro kamufliranog insekta od okolne vegetacije. Veliki deo ljudskog opažanja pokazuje slično oslanjanje na prethodno opažanje, te se, otud, ne da objasniti instiktivnom spoznajom.

Treći način za izbegavanje navedenih problema bio bi pripisati mislilačkoj, procenjivačkoj i moći pamćenja jedan tip spoznaje koji je između relativno neodređenog zahvatanja zajedničkog čula mnoštva pojedinačnosti koje deluju u ovom trenutku na čula i složene svesti procenjivačke i mislilačke moći o pojedinačnim predmetima u kontekstu štete i koristi. Drugim rečima, procenjivačkoj i mislilačkoj moći mora se pripisati opažanje pojedinačnosti kao različitih od okoline i kao *jedinstvo* svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta. Nadalje, mora se objasniti i kako to posredno opažanje nastaje na osnovu spoznaje koja potiče iz zajedničkog čula, a opet ide dalje od nje.

Naime, pre razlikovanja pojedinačnosti kao takve mislilačka i procenjivačka moć opažaju kontinuitet između zajedničkih i svojstvenih čulnih predmeta koji su sada prisutni i onih koji nisu sada prisutni putem spoljašnjih čula. Kada gledam beogradskog Pobednika meni vidljivu stranu mogu povezati s ostalim stranama koje u ovom času ne vidim. Čovek je u stanju da poveže opažaje različitih strana zato što je mislilačka moć praćena pamćenjem. Kako se ono razvija putem ponovljenih opažanja postaje se svestan u kojim čulnim predmetima postoje kontinuiteti, a u kojim ne. Posledica je da se postaje sposobniji za međusobno razlikovanje pojedinačnosti.

Toma nudi dve naznake da mislilačka i procenjivačka moć igraju goreopisane uloge. Prvo, u *Raspravljenim pitanjima o istini* pogrešivo suđenje o zajedničkim čulnim predmetima on pripisuje mislilačkoj moći.⁵¹⁰ Taj sud često je pogrešiv zato što povezuje osobine

⁵¹⁰ „Sud osjetila pak o nekim je stvarima naravan, kao o svojstvenim čulnim predmetima, a o nekim se stvarima zbiva nekom poredbom – koju u čovjeku vrši mislilačka moć, koja je moć osjetilnog dijela, umjesto koje je u ostalim osjetilnim bićima procenjivačka moć, i tako osjetilna moć sudi o zajedničkim čulnim predmetima i o akcidentalno čulnom (*Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae*)

predmeta koji se sada opažaju s onim odsutnim. Na primer, može se pomisliti da se pred nama nalazi cela jabuka, iako je ona presečna napolja i tako okrenuta da se to ne vidi. Uvek kada razlikujemo jednu pojedinačnost od njene okoline na neki smo način svesni celog oblika te materijalne stvari; takođe, da bismo povezali jedan svojstveni čulni predmet s drugim, zvuk laveža s nečim četvoronožnim, s crno belim pegama i dlakom, moramo biti svesni i lokacije boje i lokacije zvuka. Čini se da se svest o lokaciji sastoji od svesti o različitim zajedničkim čulnim predmetima. Ukoliko je ova analiza tačna, onda sud mislilačke moći o zajedničkim čulnim predmetima jeste nužan za razlikovanje jednih pojedinačnosti od drugih i za integraciju svojstvenih čulnih predmeta.

Druga naznaka da pamćenje i mislilačka moć igraju nezamjenjivu ulogu u opažanju pojedinačnosti nalazi se u *Komentaru spisa O pamćenju i prisećanju*. Toma tamo kaže da navika (predispozicija pamćenja da prizove predmete u određenom poretku) omogućava ljudima da se prisećaju pojedinačnosti koje su opažali u prošlosti u skladu s njihovom međusobnom blizinom u prostoru i vremenu.⁵¹¹ Čini se da ako se pamćenje može prisećati na ovakve načine onda mislilačka moć mora prvo spoznati kontinuitet u vremenu i prostoru. Spoznaja toga pomoću mislilačke moći ima očigledan izvor u opažanju svojstvenih i zajedničkih čulnih predmeta pomoću zajedničkog čula, ali ide dalje od tog unutrašnjeg čula pošto opaža kontinuitet između onog što se sada opaža i onog što se sada ne opaža. Čini se, dakle, da se to opažanje može razviti u složenu svest o svojstvenim i zajedničkim čulnim predmetima koja je implicitno prisutna u opažanju pojedinačnosti.

partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens"', *De ver.*, 1, 11 (2001: 296; umesto *vlastiti osjetni predmeti*, naravna slutnja, zajednički osjetni predmeti i osjetno stjecajem okolnosti stavljeno je redom *svojstveni čulni predmeti*, *procenjivačka moć*, zajednički čulni predmeti, akcidentalno čulno).

⁵¹¹ „Ponekad na sličan način moguće je prisećati se počev s nečim čega se sećamo, a potom da se nastavi do nečeg drugog i to se čini s tri razloga: ponekad s razloga sličnosti... ponekad s razloga suprotnosti... ponekad s razloga nekakve blizine (*Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis... Quandoque vero ratione contrarietatis... Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque*)", *In De mem.*, 5, 6.

Moglo bi se prigovoriti da pamćenje i prisećanje povezuju samo prošlost, a da se vrsta opažanja o kojoj je ovde reč tiče sadašnjosti. Toma međutim, podrazumeva da navika može uticati na to kako opažamo stvari koje sada deluju na čula. Drugim rečima, on kaže da navika uzrokuje da procenjivačka moć opaža neku pojedinačnost koja u ovom času deluje na spoljašnja čula kao izvor buduće koristi ili štete. Čini se da navika takođe može omogućiti mislilačkoj moći da poveže sada opažene osobine stvari s drugim osobinama koje bi se mogle opaziti u budućnosti čak iako nisu sad opažane. Na taj način pamćenje potpomaže naše sadašnje opažanje predmeta.

VIII. REZULTATI: KA RAZUMSKOJ SPOZNAJI

Iskustvo

To kako mislilačka moć stiče vrstu spoznaje nazvanu iskustvo (*experimentum, experientia*)⁵¹² koja, nadalje, omogućava da razum stigne do prvih principa veština i nauke Toma izlaže u *Komentaru Druge analitike* i *Komentaru Metafizike*. Sledeći Aristotela, svetac prepoznaće četiri stupnja spoznaje. Prvo dolazi opažanje, a iz opažanja pamćenje stvari, što je drugi stupanj. Pošto je sačuvano sećanje nekoliko stvari koje su na neki način iste, mislilačka moć može ih upoređivati. To poređenje rezultira u trećoj vrsti spoznajne radnje koja se zove iskustvo:

Naime, iskustvo nastaje poređenjem većeg broja pojedinačnih [intencija] primljenih u pamćenju. Takvo je poređenje čovjekova osebujna značajka i djelo je one njegove mislilačke moći koja se zove partikularni razum jer poredi partikularne intencije, kao što univerzalni razum poredi univerzalne.⁵¹³

Pomoću tog spoznajnog akta zahvata se nešto zajedničko mnogim pojedinačnostima koje se porede.⁵¹⁴ Na primer, nakon

⁵¹² *Experimentum* (ἐμπειρία) u srednjovekovnoj filozofiji nije eksperiment, test, provera, već isključivo *iskustvo*, pri čemu je *experimentum* neko pojedinačno iskustvo, dok je *experientia* pre rodni pojam. Za to vidi Barker, 2012a: 39–57.

⁵¹³ „Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium”, *In I Meta.*, 1, 15 (2005a: 84; prevod izmenjen; umesto *pojedinosni* i *opći* stavljeno je redom *partikularni* i *univerzalni*).

⁵¹⁴ „[O]n zaključuje na osnovu toga što se desilo ranije da iz čula nastaje pamćenje u onim životinjama u kojim uvek ostaje čulan utisak, kako je rečeno. No, iskustvo nastaje na osnovu mnogo puta ponovljenog pamćenja jedne iste stvari, ali ipak u različitim pojedinačnostima, pošto izgleda da iskustvo nije ništa drugo do primiti nešto od mnoštva stvari sačuvanih u pamćenju (et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra

primene neke biljke na mnoge ljude koji pate od groznice, ti se slučajevi mogu poreediti i može se steći iskustvo da ta biljka leči groznicu.⁵¹⁵ Iskustvo je usmereno ka nečem zajedničkom za mnoge pojedinačnosti u različito vreme i na različitim mestima i zato ono obuhvata veći broj stvari nego i jedan akt pamćenja ili opažanja. Ono je rezultat poređenja (*collatio*) mislilačkom moći spoznatih pojedinačnosti. Mislilačka moć poredi opaženo u sadašnjosti sa zapamćenom grupom sličnih primera. Razum još nije otkrio uzrok, tako da nema znanja univerzalnog principa koje bi se moglo primeniti na pojedinačan slučaj, ali postoji dovoljna spoznaja zadobijena čulnom aktivnošću mislilačke moći i to je *experiencia*. Celo Tomino razumevanje iskustva počiva na sposobnosti mislilačke moći da poredi sadašnji pojedinačni primer s grupom zapamćenih povezanih i sličnih prima- ra, zajedno sa svim njihovim individualnim uslovjenostima.

Iskustvo se, međutim ne prostire na sve pojedinačnosti neke vrste, kao što to čini veština.⁵¹⁶ U *Sumi teologije* Toma opisuje iskustvo kao spoznaju onog što se događa „u najvećem broju slučajeva”, a nasuprot znanju „onog što je naprsto i nužno istina”: „Ljudskim razumom ne može se pojmiti beskonačan broj pojedinačnosti... Ipak, pomoću iskustva beskonačan broj pojedinačnosti sveden je na konačan broj stvari koje se dešavaju u najvećem broju slučajeva, a čija je spoznaju dovoljna za ljudsku razboritost.”⁵¹⁷ Nakon razmatra- nja mnogih iskustava o istoj stvari stiže se do razumske spoznaje prvih principa veštine i nauke, što je četvrti stupanj spoznaje.⁵¹⁸

Toma kaže da veština i nauka zahvataju univerzalije, dok isku- stvo zahvata pojedinačnosti.⁵¹⁹ Drugde ponavlja da se iskustvo bavi po- jedinačnostima.⁵²⁰ Svakako treba razmotriti šta to tačno znači, da li se

dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentiis”, In II Post. an., 20, 11.

⁵¹⁵ In I Meta., 1, 19.

⁵¹⁶ Isto, nn. 18, 24.

⁵¹⁷ „Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendendi... Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accident, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam”, ST II-II, 47, 3, ad 2.

⁵¹⁸ In II Post. an., 20, 11.

⁵¹⁹ In I Meta., 1, 17.

⁵²⁰ Isto, 22.

to odnosi na pojedinačnosti uzete individualno ili na pojedinačnosti uzete kao jedna grupa.⁵²¹ Toma kaže da „iz mnogih sjećanja nastaje jedno iskustveno znanje“.⁵²² To iskustveno znanje ne može neposredno odgovarati zajedničkoj prirodi (čoveka, na primer) koja je univerzalija, jer bi bilo nerazlučivo od nje. S druge strane, pojedinačnost o kojoj je reč ne odnosi se ni na nešto upojedinačeno, Sokrata, što je zahvaćeno kao akcidentalno čulan predmet. Spoznaja pojedinačnosti pomoći iskustva ne odnosi se na spoznaju različitih pojedinačnosti kao takvih već na *opazanje zajedničkosti* koja se nalazi u mnoštvu pojedinačnosti i koju one dele. Utoliko iskustvo se mora odnositi na neki broj, ali ne na sve pojedinačnosti koje imaju nešto zajedničko. „Iskustvo se bavi samo pojedinostima“⁵²³ u množini, znači da je reč o *nekim*, ali ne svim pojedinačnostima. To potvrđuje sledeći pasus iz *Komentara*: „Kada na primjer čovjek dozna da je određeni lijek pomogao Sokratu i Platonu i mnogim drugim pojedincima koji trpe od neke bolesti, ma kakav bio taj lijek, on je rezultat iskustva. Ali kad netko dođe do spoznaje da neki lijek pomaže *svima* koji, imajući takvo i takvo ustrojstvo, trpe od određene vrste bolesti ... onda to već spada u umijeće“.⁵²⁴ „Mnogim drugim“, ali ne svim. Iskustvo je spoznaja onog što se dešava „u najvećem broju slučajeva“, a nasuprot znanju koje je nužno istinito.

Pošto je karakteristika iskustva zajednički pogled na pojedinačnosti, iako dolazi do zajedničkog za njih ono ostaje čvrsto vezano za same pojedinačnosti. Iskustvo uvek ima dva različita aspekta. Prvi je svest o tome kako spoljašnje stvari deluju. Na primer, može se otkriti ili iskusiti kako konkretna biljka utiče na smanjenje groznice. Drugi je spoznaja toga kako biti delotvoran u proizvođenju nečeg: onaj ko kroz pokušaje i pogreške otkrije da neka biljka smanjuje groznicu takođe ima iskustvenu spoznaju toga kako i kada primeniti lek.

Posmotrimo prvi aspekt. Neko ko iskušava da je neka biljka izlečila mnogo ljudi od iste boljke, u pamćenju ne izdvaja naprosto istu

⁵²¹ Pri ovoj analizi oslanjam se na Barker 2012a.

⁵²² „[E]x multis memoriis sit una experimentalis scientia“, *In I Meta*, 1, 18 (2005a: 85).

⁵²³ „[E]xperimentum tantum circa singularia versatur“, isto (moje podvlačenje).

⁵²⁴ „[C]um homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudinis determinata, et secundum talem complexionem ... id iam ad artem pertinet“, *In I Meta*. 1, 19 (isto; moje podvlačenje).

vrstu biljke iz mnogo primera. Umesto toga, on prepoznaće da su biljka i groznica zajednički za mnogo pojedinačnih slučajeva. Nadalje, on opaža poređak koji vlada između dva predmeta koji su dati u iskustvu. Drugim rečima, on razabire kako jedna stvar koja je promenjena ljudskim delovanjem može biti izvor promene u nečem drugom. Osoba koja iskušava biljku kao ono što spušta groznicu opaža da je, kada se prime ni na bolesnika, ta biljka izvor spuštanja groznice. To opažanje poretka ima paralelu u operaciji procenjivačke moći. Trenirana životinja, pas na primer, opaža da joj čovek daje nagradu ako se ponaša na jedan način, a kažnjava je ako se ponaša na drugi.⁵²⁵ Kao što pas ponekad čoveka posmatra kao izvor koristi, tako i iskusana čovek može opažati biljku kao izvor izlečenja. Treba primetiti da pas ne opaža da je njegova radnja praćena radnjom čoveka. Životinja opaža tendenciju da izaziva buduću promenu kao karakteristiku čoveka. Slično, iskustvo ne opaža svoj predmet kao puki sled nezavisnih događaja. To bi bilo na delu ako bi neko naprsto primetio da je primena neke vrste leka praćena time da je nekom bolje. Iskusna osoba umesto toga spoznaje samu biljku kao izvor izlečenja ili kao nešto što poseduje tendenciju da izazove izlečenje, kao što životinja uči da opaža čoveka kao princip koristi i štete.

Treba imati u vidu da procenjivačka i mislilačka moć na različite načine opažaju odnose između pojedinačnosti. Procenjivačka moć opaža sadašnju aktivnost životinje kao nešto što dovodi do buduće sjedinjenosti s pojedinačnom korisnom stvarima ili kao nešto što pomaže da se izbegne neka štetna stvar. Mislilačka moć, međutim razmatra svoj predmet na opštiji način, upravo pomoću iskustvene spoznaje. U spoznaji toga da je u prošlosti ista biljka izlečila mnoge ljude ona ne razmatra samo to kako bi se ta biljka mogla primeniti u sadašnjoj situaciji za postizanje nekog budućeg cilja; umesto toga, iskustvom se spoznaje kako je mnoštvo prethodnih radnji vodilo do istog rezultata: „Iskustvo nastaje na osnovu pamćenja koje je ponovljeno mnogo puta u vezi s istom stvari, ali ipak s različitim pojedinačnostima, pošto iskustvo nije ništa više do primanje jednog na osnovu mnoštva stvari sačuvanih u pamćenju. No, ipak, iskustvo traži neko zaključivanje o pojedinačnostima, pomoću kojeg je jedna poređena s drugom, što je svojstveno razumu.“⁵²⁶ Zahvatajući pojedinačnosti koje se sačuvaju u pamćenju,

⁵²⁵ *De ver.*, 24, 2, ad 7.

⁵²⁶ „Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singu-

mislilačka moć u stanju je da spozna „jedno na osnovu mnoštva (*aliquid ex multis*)” i to je iskustvo. To mislilačka moć ne može činiti ako nije pokrenuta razumom, pošto je razumu svojstveno da poredi. Opisana aktivnost počinje čulnim zahvatanjem pojedinačnosti; mislilačka moć sakuplja i dovodi u odnos jednu stvar s drugom (*confert unum ad aliud*) i spoznaje te pojedinačnosti „kao postojeće pod zajedničkom prirodom”. Akvinac ipak upozorava da je aktivnost mislilačke moći podređena i nesavršena u odnosu na rad razuma, jer „razum se ne zaustavlja u iskustvu pojedinačnosti, već na osnovu mnoštva pojedinačnosti koje je iskusio zahvata nešto zajedničko što se uvrežilo u duši i posmatra ga bez razmatranja ijedne pojedinačnosti”.⁵²⁷

Druga karakteristika iskustva jeste da ono omogućava da se postupa ispravno i lako da bi se nešto proizvelo.⁵²⁸ Izkustvo donosi tu lakoću u delanju, kaže Toma, pomoću navike koja je nadalje uzrokovana običajem.⁵²⁹ Ipak, svetac ne daje direktno objašnjenje kako običaj doprinosi stvaranju navike. Uloga običaja u stvaranju navike može se videti pomoću ispitivanja kako on upravlja radnjama životinja i kako olakšava sećanje kod ljudi. Tomino razmatranje tih uloga pokazuje da je običaj dispozicija pamćenja da prizove predmete u određenom poretku.⁵³⁰

U Komentaru *Metafizike* Toma poredi kako ljudi i životinje uče da delaju. Prvo, primećuje da životinje postaju naviknute da slede ili

laribus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis”, *In II An. post.*, 20, 11. Up. *In I Meta.*, 1, 17–18.

⁵²⁷ „Ratio autem non sistit in experimendo particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium”, isto.

⁵²⁸ „[Č]ovjek iz mnogih sjećanja na istu stvar dolazi do iskustva koje ga ospobljuje da s lakoćom i pravilno izvodi poslove. I upravo zbog toga što iskustvo omogućuje čovjeku da s lakoćom i pravilno izvodi poslove, ono izgleda gotovo slično umijeću i znanosti (*quia ex multis memoris unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo quia potentiam recte et faciliter operandi praebet experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae*)”, *In I Meta.*, 1, 17 (2005a: 85).

⁵²⁹ „U stvarima koje se tiču delanja iskustvo ne samo da uzrokuje spoznaju već pomoću običaja uzrokuje određenu naviku koja čini da delanje bude lakše (*Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quandam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem*)”, ST I-II, 40, 5, ad 1.

⁵³⁰ Za običaj i naviku u ovom kontekstu vidi White, 2002: 597–602; 2004: pogl. „Experience and Custom”.

izbegavaju predmete kao posledicu mnoštva opažanja i sećanja. Taj način učenja kako delovati u najboljem slučaju samo je slabo učestvovanje u iskustvu zato što ljudi stiču iskustvo poredeći mnoštvo pojedinačnih intencija u pamćenju, a životinje tako nešto ne mogu raditi.⁵³¹

Drugo, svetac kaže da je običaj povezan s pamćenjem kod životinja kao što je iskustvo povezano s mislilačkom moći kod ljudi, a veština s razumom.⁵³² Ta poređenja pokazuju kako radnje životinja jesu vođene pamćenjem koje je usavršeno običajem kao što su ljudske radnje vođene razumom koji je usavršen veštinom.⁵³³ Običaj i iskustvo razlikuju se utoliko što čovek stiče iskustvo kao posledicu svesnog poređenja pojedinačnosti, dok životinje razvijaju običaj bez takvog poređenja.⁵³⁴

* * *

Iako se razlikuju po tome što se univerzalije spoznaju naukom i veštinom, a pojedinačne stvari iskustvom, veštini i iskustvu zajedničko je to što „se u oba slučaja iz više predodžbi o nekoj stvari stvara jedna predodžba“.⁵³⁵ Veština nastaje iz iskustva na isti način na koji je iskustvo proizvedeno na osnovu pamćenja. Kao što iz

⁵³¹ „A budući da se životinje po mnogim osjećanjima i po pamćenju privikavaju da nešto prihvate, odnosno da nešto izbjegnu, čini se da imaju nešto od iskustva, premda vrlo malo. A ljudi, osim iskustva koje spada u partikularni razum, imaju i univerzalni razum (*Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem*)“, *In I Meta.*, 1, 15 (2005a: 84).

⁵³² „Kao što se u životinja iskustvo odnosi prema partikularnom razumu i navika prema pamćenju, tako se u ljudi umijeće odnosi prema univerzalnom razumu (*Sicut autem se habet experimentum ad rationem particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem*)“, *In I Meta.*, 1, 16 (2005a: 84).

⁵³³ „Prema tome, kao što životinje savršeno upravljaju svojim životom po pamćenju koje je obogaćeno navikom stečenom poučavanjem ili na bilo koji drugi način, tako čovek savršeno upravlja svojim životom po razumu koji je usavršen umijećem (*Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam adiuncta assuefactio ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam*)“, isto.

⁵³⁴ Za detaljniju analizu običaja u ovom kontekstu vidi White, 2002.

⁵³⁵ „Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicuius rei sumitur“, *In I Meta.*, 1, 17 (2005a: 85).

poređenja mnogih sećanja nastaje ujedinjeno iskustvo tako i iz zahvatanja mnogih iskustava nastaje univerzalna spoznaja veštine. Zapravo, to ujedinjavanje je savršenije utoliko što se veština bavi univerzalijama, a iskustvo samo pojedinačnostima: „[T]o što je zajedničko razum uzima kao princip veštine i nauke. Na primer, sve dok lekar razmatra da je ova biljka od groznice izlečila Sokrata i Platona i mnoge druge pojedinačne ljude, to je iskustvo; no, kada njegova razmatranja dođu do toga da takva vrsta bilja leči groznicu apsolutno, to je uzeto kao pravilo veštine medicine”.⁵³⁶

Sa stanovišta delanja iskustvo se očito ne razlikuje od veštine; zapravo, kada je reč o praktičnim stvarima iskustvo će imati prednost nad veštinom. Razlog za to je taj što i veština i iskustvo operišu u području pojedinačnosti, ali jedino iskustvo operiše direktno s pojedinačnostima. Otud, čovek iskustva može delotvornije delovati u praktičnoj sferi nego čovek veštine: „[N]etko tko posjeduje opći plan umijeća, a nedostaje mu iskustvo, taj će, doduše, biti besprijekoran u poznavanju univerzalnog, ali će u liječenju često pogriješiti, jer ne poznaje pojedinačan slučaj ukoliko mu nedostaje iskustvo. Liječenje se naime odnosi u prvom redu na pojedinca, a ne na univerzalno, jer se na pojedinca odnosi bitno, a na univerzalno užgredno”.⁵³⁷ Apstraktna priroda znanja veštine jeste problem, jer apstrakcija je prednost kada je reč o spoznaji, ali nikad u životu nemašto posla s univerzalijama, već s konkretnom pojedinačnošću koja pada pod neku univerzalnu kategoriju: „Čovjek dolazi na svijet kada se rodi određen čovjek. Tako i liječnik samo nuzgredno liječe čovjeka, a po naravi svoje struke Platona ili Sokrata ili drugog osobno imenovanog čovjeka ... Premda Sokratu bitno pripada to da je čovjek, ipak mu to određenje pripada nuzgredno ukoliko je podvrgnut njegovanju i liječenju”.⁵³⁸ Za lečenje je akcidentalno to da Sokrat

⁵³⁶ „[E]t hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrentem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascenderit quod talis species herbae sanat febrentem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae”, *In II Post. an.*, 20, 11.

⁵³⁷ „[S]i aliquis habet rationem artis sine experientia, erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat; sed quia ignorat singulare cum experimento caret, multotiens in curando peccabit: quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale, cum ad hoc pertineat per se, ad illud per accidens”, *In I Meta.*, 1, 22 (2005a: 86; umesto općenito stavljeno je univerzalno).

⁵³⁸ „Unde medicus non sanat hominem nisi per accidens; sed per se sanat Plato-

ima ljudsku prirodu, pošto se ne leči ljudska priroda kao takva i suštastveno je da se leči Sokrat, a ne Platon, jer *Sokrat* je bolestan; činjenica da i (bolesni) Platon ima ljudsku prirodu ukazuje upravo na akcidentalnost čoveka i suštastvenost ovog čoveka pri lečenju. Iako je priroda svakog bića neodvojiva od njega samog, lekovi se svakako prepisuju s obzirom da je Sokrat čovek, ali se prepisuju *zato što* je Sokrat, a ne zato što je čovek. Nešto slobodnije rečeno, Sokratova ljudska priroda je *prepostavka* lečenja, ali nije njegova *postavka*; postavka lečenja je da je reč o Sokratu, te u kontekstu lečenja Sokrata sama ljudska priroda „mu pripada akcidentalno”.

Vrlo je teško napraviti i još je teže izraziti Tomino razlikovanje na ovom mestu, pošto se moraju apstrahovati i držati odvojenima različiti aspekti prve supstancije; ipak, takvo „razdvajanje” za čula je sasvim lako, pošto ona opažaju tek pojedine aspekte neke pojedinačnosti. Mislilačka moć spoznaje Sokrata jer kao akcidentalno čulan predmet on je svojstveni predmet mislilačke moći. Posledica toga jeste akcidentalnost njegove prirode za njegovo lečenje i sticanje iskustva.

Zahvaljujući znanju uzroka, ljudi koji poseduju veština i nauku mogu da podučavaju, pošto spoznajući uzroke u stanju su da proizvedu demonstrativnu spoznaju u drugima. To ne znači da čovek s iskustvom ne može preneti drugima ono što zna, ali ne može u drugima uzrokovati demonstrativno znanje, jer ono zna „šta”, ali ne i „zašto”: „Ljudi od iskustva ne mogu poučavati, jer ne poznavajući uzrok nisu sposobni da drugoga privedu k znanju. A ako i prenose na druge svoju iskustvenu spoznaju, ona nije znanstvena, nego je neko mnijenje ili vjerojatnost”.⁵³⁹

nem aut Socratem, aut aliquem hominem singulariter dictum ... Quamvis enim esse hominem per se conveniat Socrati, tamen curato et medicato per accidens convenit”, isto, 21 (2005a: 85–86).

⁵³⁹ „Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorant. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipientur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis”, isto, 29 (2005a: 88).

* * *

U *Sumi teologije* Toma objašnjava da „spoznaja stvari čulima jeste u srazmeri s bivstvovanjem njihove sličnosti u čulima“.⁵⁴⁰ Sličnost stvari može postojati u čulima primarno i po svojoj vlastitoj prirodi i to je svojstveni čulni predmet. Zajednički čulni predmet bio bi sličnost koja bivstvuje u čulu po svojoj prirodi, ali ne primarno, dok bi akcidentalno čulan predmet bio onaj koji u čulima ne bivstvuje ni primarno niti po svojoj prirodi. Čulo može grešiti o poslednje dve vrste predmeta: „O osjetilnim pak zajedničkim i akcidentalnim predmetima i u dobro disponiranom osjetilu može se nalaziti lažni sud, budući da se osjetilo odnosi na druge predmete, a na ove se odnosi tek neizravno i nuzgredno, kao posljedica nekog drugog čina“.⁵⁴¹

Iluzije veličine, oblika ili perspektive mogu biti objašnjene na osnovu odnosa zajedničkih i akcidentalno čulnih predmeta prema nekoj vrsti čulne spoznaje.⁵⁴² Razlog za grešenje posebno u slučaju akcidentalno čulnih predmeta nalazi se u postepenosti sticanja spoznaje, tj. u opsegu stečenog iskustva: „No, čula mogu varati i o predmetima koji su akcidentalno čulni i o predmetima zajedničkim za nekoliko čula. Tako se vid može pokazati pogrešivim ako neko pokuša da njime sudi o tome šta je [opažena] obojena stvar ili gde je ona; slično, i sluh ako se pokuša samo pomoću njega odrediti šta proizvodi zvuk“;⁵⁴³ na primer, kada u mraku pomislimo da je opaženo strašilo zapravo čovek. Opažanje mislilačke moći, dakle, nije pogrešivo u smislu da se njome opaža nešto što nije; greška nastaje kada iskustvo spontano prizove neku nečulnu intenciju, te se prezentovano fantazmom opaža s obzirom na nju.

Kako bismo na tomistički način protumačili reakciju publike na prvim projekcijama filma *Ulazak voza u stanicu* braće Limijer

⁵⁴⁰ „Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu“, ST I, 17, 2.

⁵⁴¹ „De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia“, isto (1990: 230).

⁵⁴² *De sp. cr.*, 10, ad 8.

⁵⁴³ „Sed circa sensibilia per accidens vel communia, decipiuntur sensus; sicut decipitur visus, si velit iudicare homo per ipsum, quid est coloratum, aut ubi sit. Et similiter decipitur quis, si velit iudicare per auditum quid est quod sonat“, *In II De an.*, 13, 3.

(Lumierre)? Koristimo upravo taj primer zbog njegove jedinstvenosti, naime nedostatka ikakvog prethodnog iskustva filmske projekcije. Jedan od prvih snimljenih filmova *Ulazak voza u stanicu Luja Limijera* (Louis Lumierre) premijerno je prikazan januara 1896. godine u Parizu.⁵⁴⁴ Na prvim projekcijama filma zabeležena je reakcija publike koja je pokazala uznemirenost i strah kako se voz „približavao“ kameri i zadobijao veličinu pravog voza.⁵⁴⁵

Tomino razumevanje čulnosti dobro objašnjava reakciju publike. Publika je imala prethodno iskustvo vozova, zna koliko su veliki, koliko su brzi i opasni kada su u pokretu. To je iskustvo rezultat opežanja spoljašnjim čulima različitih čulnih predmeta, veličine, boje, kretanja, zvuka itd. Sve te čulne predmete mislilačka moć „prvo“ opaža pod intencijom pojedinačnosti, dakle kao različite kvalitete jednog materijalnog predmeta, voza. Takođe, voz u pokretu opažala je i pod intencijom opasnog po život. Fantazam voza, zajedno s nečulnim intencijama sačuvanim u pamćenju deo je iskustva duše. Gledaoci su, dakle, pre gašenja svetala imali opisano iskustvo voza.

Gledajući film, oni su opažali različite čulne predmete i to su činili isključivo čulom vida. Oni, dakle, čak nisu imali ni sve čulne predmete koje imamo kada opažamo voz na železničkoj stanciji ili u pokretu, pa čak nisu imali ni sve što oko opaža kada opaža materijalni predmet zvani voz, jer nisu imali boju. No, ponovo, nisu imali ni iskustvo filma. Na platnu su videli određen skup čulnih predmeta. Tominim rečnikom rečeno, da bi mogla tu pojedinačnost (tj. filmski voz) posmatrati kao postojeću pod zajedničkom prirodom, mislilačka moć okrenula se iskustvu i pamćenju; uporedila je fantazme čulnih predmeta opaženih vidom s onim u iskustvu, poredila je zajedničke svojstvene i zajedničke čulne predmete voza na platnu i voza i iz svog iskustva, primenila intenciju pojedinačnog i prosudila da se

⁵⁴⁴ Suprotno raširenom mitu, taj film nije prikazan na prvoj javnoj projekciji, 28. decembra 1895.

⁵⁴⁵ Nijedno danas dostupno svedočanstvo s prvi projekcija filma ne govori o panici i sklanjanju publike s „puta“ voza, ali nekoliko, iz Pariza i Berlina, govori o uznemirenosti i užvicima u publici, te o naknadnim objašnjenjima takve reakcije. Osim toga, da je nešto baš u tom filmu izazvalo publiku da reaguje govori i činjenica da nije bilo nikakvih reakcija na neki drugi film, na *Bebinu večeru*, na primer, ili na *Izlazak radnika iz fabrike Limijer*. Za istorijske podatke, svedočanstva i analizu *Ulaska voza* vidi izvrsan tekst Loiperdinger, Elzer, 2004; autori osporavaju mit o panici, ali navode svedočanstva o reakcijama publike.

vidi voz. Ona je opaženo vidom podvela pod „zajedničku prirodu“ voza, prosudila je da vidi voz; osim toga, takođe s obzirom na iskušto, vozu je pripisala intenciju opasnog. Dakle, ona je *ovaj* (filmski) voz spoznala kao ovaj (materijalni) voz. To je pokrenulo „prirodnu“, tj. iskustvenu reakciju potrebe da se skloni s puta predmeta koji je opasan, voza.

Da bi se razumela reakcija publike *ne sme se* prepostaviti da je iko u publici pomislio da će voz stvarno protutnjati kroz salu u podrumu pariskog Gran kafea.⁵⁴⁶ Ovde uopšte nije reč o iluziji, niti o brkanju stvarnosti i slike. *Uprkos punoj svesti da nije reč o materijalnom vozu*, publika je reagovala na osnovu prethodnog iskustva s vozima, po navici je opažala i *ovaj*, filmski voz pod intencijom voza-koji-je-opasan; s jedne strane, takva reakcija jasno govori o uticaju mislilačke moći i razuma na način kako se opažaju materijalne pojedinačnosti, ali govori i o čulu vida kao dominantnom čulu. Reakcija je ponešto slična doživljaju na roller-kosteru u zabavnom parku, ushićenje, uznenirenost i osećaj opasnosti zbog brzine uprkos svesti o potpunoj bezbednosti.⁵⁴⁷

„Prva univerzalija“

Istu temu zahvatanja zajedničkog u pojedinačnostima mislilačkom moći (*sub natura communis*) Toma na drugačiji način obrađuje u *Komentaru Druge analitike*. Kako je kazao u ranije navedenom mestu iz *Komentara Metafizike*, „iskustvo nastaje poređenjem većeg broja pojedinačnih [intencija] primljenih u pamćenju“. Rezultat samog iskustva zato je još udaljeniji od neposredno čulnog nivoa, on je rezultat izdvajanja onog zajedničkog za grupu *akcidentalno* čulnih predmeta. U tom procesu dolazi do obrazovanja nečeg što Toma naziva *primum universale*; prva univerzalija proizvod je iskustva kada je iskustvo delatno u domenu spoznaje.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Kao što zasigurno nisu ni pomislili da bi pas iz filma *Izlazak radnika iz fabrike Limijer* mogao krenuti na njih.

⁵⁴⁷ To se tumačenje reakcije publike pominje u Loiperdinger, Elzer, 2004: 104.

⁵⁴⁸ Toma *primum universale* upotrebljava i u smislu višeg roda (*In I Post. an.*, 12, 10). Rod je prvi u poretku od veće do manje univerzalnosti (*životinja* prethodi *sisaru*). Svetac ne uspostavlja nikakvu vezu između dva smisla.

Naše razmatranje biće posvećeno poslednjoj lekciji druge knjige *Komentara Druge analitike* u kojoj se iskustvo metaforički opisuje kao čulno zahvatanje „univerzalne prirode u pojedinačnom“ i to se kreće u tri pravca, ka pojmu prve univerzalije, ka pripremi fantazama za apstrahovanje i ka problemu spoznaje prvih principa nauke pomoći indukcije. S obzirom da je reč o jednom od najnejasnijih Tominih tekstova⁵⁴⁹ i s obzirom na siromaštvo sekundarne literature,⁵⁵⁰ ovde će biti izložena samo osnovna ideja s naznakama tumačenja. Naravno, već samo vezivanje pojma univerzalije za čulnu spoznaju izaziva barem „podizanje obrva“, ako se već ne čini da je protivrečnost u pojmu, s obzirom na Tomino sveprisutno insistiranje da čula spoznaju pojedinačnosti, a razum univerzalije.⁵⁵¹ No, reč je o analognom smislu „univerzalije“ koja je krajnji proizvod poređenja (*collatio*) mislilačke moći i iskustva kada su oni delatni u spoznajnoj sferi.⁵⁵²

Zajedno s mestima iz *Komentara Aristotelovog spisa O duši*, ovo mesto ukazuje da se mislilačka moć bliži razumovom univerzalnom zahvatanju prirode svog predmeta. S tog razloga, ima smisla tvrditi da Toma smatra da je radnja mislilačke moći nezaobilazna priprema za delatnost razuma. Na načelnom nivou već je objašnjeno kako priroda pojedinačnosti mora biti prisutna u opažanju da bi razum bio u stanju da na univerzalan način spozna prirodu opažene

⁵⁴⁹ Jer, kako, na primer, shvatiti Tominu tvrdnju da „opažanje univerzaliju“ znači zahvatanje „ovog čoveka“? Aristotel u *Drugu analitici* II, 19 piše da „i ako akt opažanja ima za predmet pojedinačno, čulno opažanje se ipak odnosi na opšte, na primer na čoveka a ne na čoveka Kaliju“ (Aristotel, 1970: 358). Tomin komentar ovog mesta jeste sledeći: „Jer čulo zna Kaliju ne samo utoliko što je Kalija već takođe i utoliko ukoliko je ovaj čovek“ (In II Post. an., 20, 14). Dok Aristotel tvrdi da se čulno opažanje ne odnosi na čoveka Kaliju, Toma to tumači direktno suprotno: čulo pre svega zna Kaliju, a zna ga i ukoliko je čovek. Tamo gde Aristotel kaže da se opažanje odnosi na univerzalno, Toma komentariše da je opažanje o pojedinačnom, ne o univerzalnom! Za to i razliku u odnosu na Aristotela vidi Mayer, 2010.

⁵⁵⁰ To je jedino mesto gde govori o prvoj univerzaliji, komentarišući Aristotelov izraz πρῶτον καθόλου iako i tu bez analize. Literatura o ovom pojmu kod Tome defaktu ne postoji; osim Deely, 1971: 72–76 nisam uspeo da nađem nijedan drugi tekst u sekundarnoj literaturi. Za to kod Aristotela, *Druga analitika* II, 19 (Aristotel, 1970: 357–358).

⁵⁵¹ Npr. direktno u vezi s mislilačkom moći: „No, pasivni razum nije sposoban spoznati univerzalne sadržaje, nego partikularne intencije (*Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universarium, sed particularium intentionum*)“, SCG II, 73 (1993: 681; prevod izmenjen).

⁵⁵² Kajetan (Cajetan) takođe govori o tom pojmu, kao o *quasi universale* ili *universale confusum* u *Komentaru Druge analitike*, 2, 12; za to vidi Biondi, 2004: 46.

stvari. To ćemo sada detaljnije razmotriti s obzirom na pojam prve univerzalije.

Poslednje poglavlje *Komentara Druge analitike* u glavnom je posvećeno objašnjenju izvora univerzalnih propozicija koje služe kao principi veštine i nauke. Toma tu izlaže Aristotelovo objašnjenje kako „univerzalija u duši“ nastaje iz „iskustva pojedinačnosti“, pa kaže da kada duša zahvata „jedno“ u odnosu na koje se mnoštvo pojedinačnosti ne razlikuje, to „jedno“ je primljeno u duši kao „prva univerzalija“:

Jer ako je primljeno mnoštvo pojedinačnosti koje se ne razlikuju po nečemu što postoji u njima, to nešto prema čemu se ne razlikuju kada je jednom primljeno u duši jeste prva univerzalija ma šta to bilo, pripadalo suštini tih pojedinačnosti ili ne.⁵⁵³

Može se činiti da je prva univerzalija predmet razumske spoznaje. No, primeri koje Akvinac navodi snažno sugerisu da govori o formi spoznaje svojstvenoj čulnoj moći. Kada otkrijemo da se Sokrat i Platon ne razlikuju s obzirom na belu boju, kaže on, mi primamo ili zahvatamo „ovo jedno (*hoc unum*)“, tj. belo, na kvaziuniverzalan način kao jednu akcidenciju: „Jer pošto ustanovimo da se Sokrat i Platon i mnogi drugi ne razlikuju s obzirom na belinu dolazimo do te jedne stvari, naime belog kao da je univerzalija koja je akcidencija“.⁵⁵⁴ Na sličan način, kada otkrijemo da se Platon i Sokrat ne razlikuju s obzirom na posedovanje razuma, zahvatamo „ovo jedno“, tj. razumnost, kvaziuniverzalno kao razliku.⁵⁵⁵ Oznaka ovojasno govori da je reč o predmetu koji je neka postojeća pojedinačnost, a ne o nekoj univerzaliji.⁵⁵⁶

⁵⁵³ „Si enim accipiantur multa singularia, quae sunt indifferenta quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertinet ad essentiam singularium, sive non“, *In II Post. an.*, 20, 13.

⁵⁵⁴ „Quia enim invenimus Socratem et Platonem et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale quod est accidentis“, isto.

⁵⁵⁵ „Slično tome, pošto ustanovimo da se Sokrat i Platon i drugi ne razlikuju s obzirom na razumnost, tu jednu stvar po kojoj se ne razlikuju, naime biti racionalan, uzimamo kao univerzaliju koja je razlika (*Et similiter quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationalitatem, hoc unum in quo non differunt, scilicet rationale, accipimus quasi universale quod est differentia*)“, isto.

⁵⁵⁶ Za *hoc aliquid* vidi *ST I*, 75, 2, ad 1. Za značenje tog i sličnih izraza, *hoc unum* vidi Bazán, 1997: 114.

Čulni predmet zahvatamo kvaziuniverzalno, a ne strogo univerzalno, zato što zahvatamo da „ovo jedno“ pripada mnoštvu sličnih pojedinačnosti, a ne svim pojedinačnostima neke vrste. Zato prva univerzalija nije univerzalija u strogom smislu. U samom Tominom tekstu, svedočanstvo da je reč o prvoj univerzaliji (a ne o univerzaliji razuma) vidi se i u razlici između belog i beline ili čoveka i ljudskosti: „Kao što je ovo belo slično onom belom po belini, ne na način kao da jedna brojčano ista belina postoji u oba, tako je i Sokrat sličan Platonu po ljudskosti, ali ne kao da postoji jedna ista ljudskost u obojici; otud, iz sličnih primera iskustva i iz takve univerzalije primljene iskustvom, u duši postoji ono što je princip veštine i nauke“.⁵⁵⁷ Dok prva univerzalija može obuhvatiti belo ili čoveka, istinska univerzalija obuhvata belinu ili ljudskost, bez ikakve reference na pojedinačnosti. To jasno ukazuje da prva univerzalija ne zahvata aktualno prirodu čoveka. Kada stigne do onog zajedničkog ona može obuhvatiti samo tu prvu univerzalnu zajedničnost *u konkretnom*. Da upotrebimo sholastičku i Tominu terminologiju, prva univerzalija uvek *kooznačava* svoja konkretna upojedinjenja.⁵⁵⁸ Do zahvatanja prve univerzalije može doći na nivou iskustvene spoznaje mislilačke moći. „Takva univerzalija primljena iskustvom“ odnosi se na prvu univerzaliju koja je obrazovana na osnovu iskustva, tj. sagledavanjem zajedničkosti na osnovu poređenja pojedinačnosti. Ne može biti u pitanju prava univerzalija, pošto se na osnovu nje obrazuje „princip veštine i nauke“. Rečeno objašnjava i razliku između prve univerzalije i iskustva. Oba rezultata rada mislilačke moći i pamćenja usmereni su na opažanje onog zajedničkog u pojedinačnostima, što jeste nečulna intencija, s tim što se iskustvo zadržava na praktičnom nivou, dok prva univerzalija kao takva ima jasnu dominantnu

⁵⁵⁷ „Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate, non quasi una humanitate numero in utroque existente) ex hoc igitur experimento, et ex tali universalis per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae“, *In II Post. an.*, 20, 11.

⁵⁵⁸ Ili da ih označava *ex consequenti*; za kooznačavanje (*cosignificatio*) kod Tome vidi Milidrag, 2019a: 53–54. U najkraćem reč je o sledećem: *belo*, na primer, označava jednu akcidenciju, ali *ex consequenti* označava supstanciju, jer pojam akcidencije sadrži pojam biti-u nosiocu koji sam nije označen rečju *belo*, uvek je *nešto belo* (takođe, glagoli kooznačavaju vreme (gledao sam, gledaću), za razliku od reči kao *juče* ili *danas* ili *sutra* koje ga označavaju); za razliku od *belog*, *belina* ne kooznačava ništa.

teorijsko-spoznajnu dimenziju. Prva univerzalija može se iskoristiti za praktične svrhe, ali njena osnovna usmerenost nije ka delanju, već ka spoznaji; sa iskustvom je obrnuto na delu.

Naredno, dobrom delom već citirano mesto iz *Komentara Druge analitike* proširuje čulnu prirodu zahvatanja prve univerzalije. Tu dominikanski učitelj objašnjava šta se misli pod izrazom „ovo jedno“: „Kako se može stići do 'ovog jednog' [Aristotel] objašnjava na sledeći način. Jer jasno je da je opažanje strogo uzev i po sebi opažanje pojedinačnosti, ali ipak čulo je na neki način i o samom onom univerzalnom. Jer čulo zna Kaliju ne samo utoliko što je Kalija već, takođe, i utoliko što je ovaj čovek i slično Sokrata utoliko što je ovaj čovek. Kao rezultat takvog preegzistirajućeg čulnog primanja, razumska duša može posmatrati čoveka na oba načina. No, kada bi čulo zahvatalo samo ono što pripada pojedinačnosti i ni na koji način ne i univerzalnu prirodu u konkretnom ne bi bilo moguće da univerzalna spoznaja u nama bude uzrokovana na osnovu čulnog zahvatanja“.⁵⁵⁹ Čulo, dakle, spoznaje Kaliju „utoliko što je ovaj čovek“, ono ga zna kao *ovog* čoveka. Potom, čulo nekako zahvata „univerzalnu prirodu u konkretnom“, te ga spoznaje kao *ovog čoveka*. Mesto pokazuje da se fraza „ovo jedno“ odnosi na predmet čulne spoznaje. Taj predmet uključuje ne samo ono što je svojstveno ovom pojedinačnosti već i „univerzalnu prirodu u konkretnom“, tj. uključuje ono što je zajedničko drugim pojedinačnostima.

* * *

I ovaj komentar i *Komentar spisa O duši* ukazuju na načine na koje mislilačka moć može spoznati akcidentalno čulne predmete kao što je „ovaj čovek“. Poslednja lekcija *Komentara Druge analitike* pominje zahvatanje „ovog čoveka“ kao primer iskustva nečeg zajedničkog za mnoštvo pojedinačnosti koje su bile opažene u prošlosti.

⁵⁵⁹ „Qualiter autem hoc unum accipi possit, manifestat consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur *proprie et per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitas, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitionis universalis“, *In II Post. an.*, 20, 14.

Komentar spisa O duši koristi primer „ovaj čovek“ kao primer predmeta mislilačke moći koji sada deluje na čula: kada neko očima vidi boju, kaže Toma, mislilačka moć spoznaje „ovog čoveka“.⁵⁶⁰ Otud sledi da je mislilačka moć spoznala nešto zajedničko mnoštvu ne samo kada poređi mnoge pojedinačnosti koje su bile opažene u prošlosti već i kada opaža nešto u sadašnjosti.

Uprkos čestom ponavljanju da razum spoznaje univerzalije, a čula pojedinačnosti, jedan ukazatelj da čula kod Tome idu dalje od pojedinačnosti nalazi se i u *Sumi teologije I*, 85, 3 gde tvrdi da je ono zajedničko prvo spoznato čulima: „[D]ijete na početku najprije razlikuje čovjeka od ne-čovjeka, a kasnije razlikuje ovoga od onog drugog čovjeka. I stoga djeca 'na početku sve muškarce nazivaju očevima, a kasnije označavaju svakoga posebno', kako čitamo u I knjizi *Fizike*.⁵⁶¹ Ovaj primer obrađuje postepeni razvitak spoznajne sposobnosti; on prednost daje obrazovanju čisto „čulnih“ „univerzalija“, pošto govori o detetu koje još uvek ne koristi razum, ali se već oslanja na ljudsku procenjivačku moć.⁵⁶² Umesto da naprsto spoznaje pojedinačnosti unutrašnjim i spoljašnjim čulima, dete je u stanju da grupiše stvari, iako na konfuzan način; ono može razlikovati čovjeka od onog što nije čovek.

Jasno je da mislilačka moć proizvodi prvu univerzaliju i da to radi pomoću poređenja (*collatio*). U ovom se kontekstu *collatio* mora odnositi na induktivno zaključivanje do kog dolazi na čulnom nivou. Ta „čulna indukcija“ koju obavlja mislilačka moć dovodi do prve univerzalije.⁵⁶³

Šta su „prve univerzalije“? Na osnovu dosad rečenog jasno je da je reč o nečulnim intencijama, pošto su proizvod iskustva i rada

⁵⁶⁰ *In II De an.*, 13; vidi str. 144.

⁵⁶¹ „[Q]uia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I Physic.“, ST I, 85, 3 (1990: 158–159).

⁵⁶² Naravno, ovakvo tumačenje smesta otvara pitanje da li i životinja na neki način mogu spoznavati ono što ide dalje od iskustva. Za problem odnosa opažanja životinja, generalizacije i moguće konceptualizacije vidi Oelze, 2018: 58–69; Deely, 1971; White, 2002: 601–604; Michon, 2001; Perler, 2006; De Haan, 2019.

⁵⁶³ „Pomoću indukcije čulo obrazuje univerzaliju unutar duše ukoliko su razmotrene sve pojedinačnosti (*Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia*), *In II Post.*, an., 20, 14.

mislilačke moći. One ne mogu biti fantazmi, pošto su fantazmi uvek fantazmi pojedinačnog, a prve univerzalije očito moraju biti akcidentalno čulni predmeti pod kojima se opažaju ne pojedinačnosti već grupa pojedinačnosti.

Funkcija prvih univerzalija mora se tražiti u kontekstu razumske spoznaje. U *Kompendijumu teologije* Toma tvrdi da su „individuale intencije *intelligibilne* u potenciji, ne aktualno“.⁵⁶⁴ Ako je tako onda razumsko apstrahovanje može krenuti od prve univerzalije; i samo Tomino objašnjenje obrazovanja prvih univerzalija putem iskustva ukazuje na to da je reč o intencijama. Kornelio Fabro upravo je na tom putu razumevanja kada piše sledeće: „Ako se samo ovo utiskivanje rezultata iskustva istim predmetom kontinuirano ponavlja, duh taj predmet počinje da vidi u novom svetlu, različitom od onog svetla spoljašnjih formalnih kvaliteta, kao što je korisnost za neki cilj, za zadovoljavanje neke potrebe, za beg od neke opasnosti... Ta jedinica utisnuta u duhu jeste na neki način univerzalija... već funkcionišuća ne u okviru razuma, već čula“.⁵⁶⁵

* * *

Učestvovanje u razumskoj aktivnosti najočiglednije je kod mislilačke moći koja opaža pojedinačnosti pod zajedničkom prirodnom. Pošto u čoveku čula nisu samo zbog obezbeđivanja životnih potreština, već i zarad spoznaje, mislilačka moć poredbenom aktivnošću priprema materijal iz kojeg će razum apstrahovati univerzaliju. Nakon te pripreme ne preostaje ništa da se uradi pre početka procesa razumskog apstrahovanja.

Otud, u razmatranju uloge čulnosti u procesu spoznaje kod Tome preostaje da se još razmotri upravo ta „priprema materijala“, odnosno šta znači da mislilačka moć priprema fantazam za apstrahovanje.

⁵⁶⁴ „[I]ntentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu“, *Comp. th.* I, 85 (moje podvlačenje). Danijel de Han dolazi do vrlo sličnog zaključka, ne navodeći citirano mesto iz *Kompendijuma*: „Jednom kada su te potencijalno intelligibilne intencije apstrahovane kao aktualno intelligibilne univerzalne intencije razum ih može spoznati“ (De Haan, 2020: 249).

⁵⁶⁵ Fabro, 1938: 345. Fabro ne analizira pojam prve univerzalije.

Priprema fantazama za apstrahovanje

Već na početku intelektualne karijere Akvinac je pisao da među čulnim moćima mislilačka moć ima najvažniju ulogu u pripremi fantazama za apstrahovanje aktivnim razumom. U *Sumi protiv pagana*, pisanoj 1261–1265,⁵⁶⁶ razmatra ulogu tog unutrašnjeg čula u odnosu na dva razumska principa, aktivni i primalački razum: aktivni razum deluje na fantazme čineći ih aktualno inteligibilnima, tako da ovi, sada kao inteligibilni likovi mogu biti utisnuti u primalački razum. *Suma protiv pagana* tvrdi da imaginacija, mislilačka moć i pamćenje imaju nezaobilaznu ulogu u pripremi fantazama za apstrahovanje aktivnim razumom.⁵⁶⁷ Ipak, u njoj se naglašava uloga mislilačke moći kada se govori o pripremi fantazama.⁵⁶⁸ Da bi se viđelo zašto je mislilačka moć neophodna, zašto aktivni i primalački razum mogu igrati svoje uloge samo ako su potpomognuti radom mislilačke moći, neophodno je ukratko izložiti proces apstrahovanja kod Tome.

Toma postavlja dva razumska principa da bi objasnio razumu spoznaju na osnovu fantazama. Prvi je princip aktivni razum i on uzrokuje apstrahovanje inteligibilnog lika iz fantazma, lika koji potom može biti utisnut u drugi princip, primalački razum.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Torell, 1996: 328.

⁵⁶⁷ „Dispozicije spomenutih moći [mislilačke i imaginacije] nalaze se na strani predmeta tj. fantazma koji zbog vrsnoće tih moći biva tako pripravljen da po aktivnom razumu postane aktualno inteligibilan (*Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virtutum praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem*”, SCG II, 73 (1993: 681). Takođe, II, 80: „Duša također za mišljenje potrebuje i moći što fantazme pripremaju da budu aktualno shvatljivi, tj. potrebuje mislilačku moć i moć pamćenja (*Indigit etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa*)” (1993: 747; prevod neznatno izmenjen).

⁵⁶⁸ „Može se reći da aktivni razum sa svoje strane djeluje uvijek, ali fantazmi ne postaju uvijek aktualno shvatljivi, nego samo kad su za to pripremljeni. A za to bivaju pripremljeni djetalnošću mislilačke moći (*Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativa virtutis*”, SCG II, 76 (1993: 713; umesto raspoloženje stavljeno je pripremljenost).

⁵⁶⁹ „Prema tome u umskoj je duši djetalna sila u odnosu na fantazme, i ta se moć duše zove aktivni razum. Ima također u njoj i sile koja je u potenciji spram određenih sličnosti čulnih stvari, a ta je moć primalački um (*Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec*

Primalački razum je u potenciji u odnosu na svaki inteligidibilni lik (mora primiti lik od aktivnog razuma).⁵⁷⁰ Sam fantazam razumu predstavlja određenu prirodu. Ovaj tu prirodu ne može razumeti pošto je ona kao predstavljena fantazmom samo potencijalno inteligidibilna.⁵⁷¹

Svojstveni akt ljudskog razuma jeste spoznaja štastava materijalnih stvari, ali ne kao postojećih u označenoj materiji. O toj spoznajnoj operaciji Toma iz Akvina često govori kao o apstrahovanju, pošto aktivni razum apstrahuje formu iz označene materije predstavljene fantazmom.⁵⁷² Da bi proizveo inteligidibilni lik aktivni razum mora biti pokrenut fantazmom, kao što čulo mora biti pokrenuto čulnim predmetom.⁵⁷³ Fantazmi se razlikuju od inteligidibilnih likova onako kako se materijalno razlikuje od nematerijalnog. Oni predstavljaju pojedinačne predmete prema materijalnim uslovima, zato

potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis”, SCG II, 77 (1993: 725; umesto slika stavljeno je sličnost).

Vidi i ST I, 79, 4, ad 4.

⁵⁷⁰ ST I, 79, 4, ad 4.

⁵⁷¹ „I te određene naravi osjetnih stvari predstavljaju nam fantazmi. Ipak one nisu stigle do razine umski spoznatljivog bivstovanja, budući da su one sličnosti osjetnih stvari skupa s tvarnim uvjetima. ... Prema tome oni [fantazmi] na taj način posjeduju shvatljivost u potenciji, a određenu sličnost stvari aktualno (*Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmatata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales. ... Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu*)”, SCG II, 77 (1993: 725; umesto u mogućnosti stavljeno je u potenciji).

⁵⁷² Ljudski razum „nije niti čin tjelesnog organa, niti je na neki način povezan s tjelesnom materijom... Stoga je njemu svojstveno spoznavati formu što se pojedinjenja nalazi u tjelesnoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji. Spoznavati pak ono što se nalazi u pojedinjenoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji, znači apstrahovati formu iz pojedinjene materije, koju predstavljaju fantazmi (*Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta... Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam reprezentant phantasmatata*”, ST I, 85, 1 (1990: 150; umesto oblik i maštovne predodžbe stavljeno je redom forma i fantazmi).

⁵⁷³ Aristotel „zapaža da su fantazmi za razumski deo duše ono što su čulni predmeti za čula; kao što su ova poslednja pokrenuta čulnim predmetima tako je i razum pokrenut fantazmima (*Dicit ergo primo, quod phantasmatata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus moveritur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmibus*)”, In III De an., 12, 6. Takođe, vidi ST I, 75, 2, ad 3.

što su i sami složevine materije i forme; inteligibilni likovi pak u stanju su da predstave formu koja postoji u materiji odvojeno od materijalnih uslova, jer sama razumska moć jeste jedna forma koja nema materijalni organ kao svog nosioca.⁵⁷⁴

Centralni problem jeste pokazati kako opažanje koje je materijalno može biti uzrok razumske spoznaje koja je nematerijalna. Nešto je inteligibilno samo ukoliko je nematerijalno, te, otud, materijalne stvari koje postoje u prirodi jesu samo potencijalno inteligibilne,⁵⁷⁵ baš kao i fantazam koji je sam materijalan i koji je takođe tek potencijalno inteligibilan.⁵⁷⁶ Kao nematerijalan, razum je aktualno inteligibilan i da bi proizveo spoznaju primalački razum mora postati aktualno određen inteligibilnim likom. No, delovanje na razum razlikuje se od toga kako čulne moći primaju čulne forme. I čulni predmet i čulna moć imaju isti, materijalni modus bivstvovanja te je, otud, čulni predmet već prilagođen tome da utiče na čulnu moć. Da bi bio u stanju da deluje na razum fantazam mora nekako „postati“ aktualno inteligibilan,⁵⁷⁷ upravo inteligibilni lik.

⁵⁷⁴ ST I, 75, 2; 77, 5.

⁵⁷⁵ „No budući da je Aristotel isključio mogućnost da forme prirodnih bića zasebno postoje bez materije; i budući da forme koje postoje u materiji nisu aktualno spoznatljive, slijedi da prirode ili forme osjetilnih stvari što ih spoznajemo, nisu aktualno spoznatljive (*Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturantium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu*)“, ST I, 79, 3 (1990: 121).

⁵⁷⁶ „[F]antazam ukoliko je brojčano umnožen, samo je u potenciji da bude umerki spoznatljiv (*Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile*)“, SCG II, 73 (1993: 675); vidi i II, 77 (1993: 725), ST I, 79, 4, ad 4.

⁵⁷⁷ „No ništa tjelesno ne može vršiti utisak na bestjelesnu stvar. I zato, da bi se prouzrokovala umerka djelatnost, prema Aristotelu, nije dovoljan utisak osjetilnih tjelesa, nego se traži nešto plemenitije jer, kako sam kaže, ono što djeluje vrednije je od onog što trpi. ... Prema tome, dakle, umerka je djelatnost prouzrokovana od osjetila preko fantazama. Ali jer fantazmi ne mogu da promijene primalački um, nego treba da budu aktualno shvatljivi preko aktivnog uma... (*Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandum intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilis us paciente, ut ipse dicit. ... Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectuali operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem*)“, ST I, 84, 6 (1990: 113–114; umesto predodžbe i potencijalni um stavljeno je redom fantazmi i primalački um).

O operaciji aktivnog razuma Toma govori kao o „osvetljavanju“ fantazma zbog sličnosti sa svetlom: svetlo nije izvor boja, niti čulnih formi u materijalnim nosiocima, već omogućava bojama koje postoje u materijalnim predmetima da utiču na čulo vida.⁵⁷⁸ Analogno tome, aktivni razum nije izvor inteligibilnih formi, on naprsto omogućava da potencijalno inteligibilne forme koje su već prisutne u fantazmu postanu aktualno inteligibilne i da kao takve budu u stanju da utiču na primalački razum. Primalački razum je na početku pasivan jer prima forme;⁵⁷⁹ no, kao što je promena u spoljašnjim čulima i u zajedničkom čulu praćena „formativnom“ aktivnošću imaginacije tako je i promena u primalačkom razumu praćena njegovom aktivnošću kojom on obrazuje pojmove, spaja i razdvaja (što je izraženo kao *definitio, conceptus ili verbum mentis*).⁵⁸⁰

Gde je u svemu tome mesto mislilačke moći? Zašto je potrebno da fantazam bude pripremljen i kako ga to unutrašnje čulo priprema za apstrahovanje? U načelu, odgovor je da aktivni razum ne može neposredno tumačiti fantazme pošto bi on na neki način tada bio pasivan u odnosu na fantazam, jer nemoguće je da nešto iz potencije pređe u stanje aktualnosti, a da na njega ne deluje nešto. Aktivni bi razum, otud, bio pasivan u odnosu na fantazam koji deluje na njega. No, pripisati pasivnost toj razumskoj moći protivrečilo bi onom što Toma tvrdi, da aktivni razum nikad nije ni na koji način pasivan.⁵⁸¹ Kao reprezentacije *pojedinačnih* stvari fantazmi moraju nekako biti dovedeni u stanje da iz njih aktivni razum može apstrahovati inteligibilni lik koji je *zajednički* za mnoštvo pojedinačnosti. Ako apstrahovanjem aktivni razum fantazme iz stanja potencijalne inteligibilnosti prevodi u stanje aktualne inteligibilnosti, a fantazam u imaginaciju nije uopšte inteligibilan onda je funkcija mislilačke moći da, kao međukorak, fantazam iz imaginacije snabde potencijalnom inteligibilnošću.

⁵⁷⁸ ST I, 85, 1, ad 4. Ovde se ne možemo upuštati u značenje, funkcije i razlike između apstrahovanja i osvetljavanja fantazma aktivnim razumom.

⁵⁷⁹ ST I, 85, 2, ad 3; vidi i 79, 4, ad 4; SCG II, 77 (1993: 725).

⁵⁸⁰ ST I, 85, 2, ad 3; SCG I, 53 (1993: 217–219).

⁵⁸¹ ST I-II, 50, 5, ad 2.

* * *

Toma nikad nije objasnio šta tačno znači i u čemu se sastoji pri-prema fantazama, iako je u drugom delu *Sume protiv pagana*, glave 60 do 81,⁵⁸² nedvosmislen oko toga da mislilačka moć mora pripremiti fantazme pre početka apstrahovanja razumom. On retko govori o pri-premi fantazama kada opisuje proces apstrahovanja što se može objasniti time što je za njega žiža na razumovom apstrahovanju iz fantaza-ma, a ne na pripremi njih od mislilačke moći. Sam izraz „priprema fan-tazama“ ne može se naći kod Aristotela. U *Sumi protiv pagana* tu ideju Akvinac pripisuje Aleksandru Afrodizijskom (Αλέξανδρος ὁ Αφροδισιεύς) i Averoesu: „Naime ta dispozicija za shvaćanje, koje na-staje činom mislilačke moći treba da bude ... dispozicija samih fantaza-ma da postanu u aktualnosti shvatljivi, kako kažu Averoes i Alek-sandar“.⁵⁸³ Njegovo jedino objašnjenje sledi Averoesovu metaforu: misli-lačkom „moći, skupa s maštom i pamćenjem pripremaju [se] fantazme da prime djelatnost djelatnog uma, na osnovi kojeg su aktualno inteli-gibilni, kao što neka umijeća pripremaju gradivo glavnom umjetniku-“.⁵⁸⁴ Kako uopšte mislilačka moć može imati fantazme za svoj predmet? Po odgovoru na to pitanje okrenućemo se samoj pripremi. Pošto Toma ulogu mislilačke moći često zasniva na tvrdnji da nema mišljenja bez fantazma,⁵⁸⁵ nužno je ispitati i značenje i domet tog njegovog aksioma. Njega svetac povezuje i s pripremom fantazma i s okretanjem razuma fantazmu (*conversio ad phantasmata*).⁵⁸⁶ Pošto je u pitanju akt razuma, okretanje razuma fantazmu nije tema ove studije, te će o tome biti reči samo na najopštijem nivou.

To da „nema mišljenja bez fantazma“ Toma nalazi kod Aristo-tela: „Duša također za mišljenje treba i sile što fantazme pripremaju

⁵⁸² Kao i SCG III, 84.

⁵⁸³ „Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit... quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averroes et Alexander dicunt“, SCG II, 76 (1993: 715; umesto *rapoloženje* stav-ljeno je *dispozicija*).

⁵⁸⁴ „[P]er hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipient actionem intellectus agentis, a quo flunt intelligibili-a actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali“, SCG II, 60 (1993: 611).

⁵⁸⁵ Npr. ST I, 84, 7; I-II, 4, 5.

⁵⁸⁶ ST I, 86, 1.

da budu aktualno inteligibilni... stoga i Aristotel kaže da 'duša nikad ne misli bez fantazama' i da ništa ne shvaća bez pasivnog uma, koji naziva mislilačkom silom i koji je propadljiv".⁵⁸⁷ Iako greši držeći da Aristotel misli na mislilačku moć kada govori o pasivnom razumu, Toma ukazuje na to da mislilačka moć priprema fantazme na neki neopisani način, te povezuje nemogućnost mišljenja bez fantazama s njihovom pripremom: „[D]ok je duša u tijelu, ne može misliti bez fantazma, a ne može se također ni sjećati bez mislilačke sile i pamćenja, uz pomoć kojih fantazmi bivaju pripremljeni”.⁵⁸⁸ Zapravo, razum ne može misliti bez mislilačke moći zato što bez fantazma ništa ne razume: „Ali pasivan razum je propadljiv... Bez tog dela duše koji je sjedinjen s telom razum ništa ne može razumeti. Jer on ne može misliti bez fantazma”.⁵⁸⁹

Kako je rečeno, za Tomu fantazam je „aktualna sličnost date stvari”.⁵⁹⁰ Iako drži da su štastva materijalnih stvari svojstveni predmet razuma, on tvrdi da su njegovi predmeti i fantazmi i to zasniva na Aristotelu.⁵⁹¹ Oslanjajući se na Stagiranina svetac piše da je fantazam za duh ono što je boja za vid: za aktivnost razuma se „traži ti-jelo ne kao organ kojim bi se takva radnja vršila, nego kao predmet. Fantazam se odnosi naime prema umu kao boja prema vidu”.⁵⁹² Kao što spoljašnja čula ne mogu operisati bez čulnog predmeta, tako ni razum ne može operisati bez fantazama.

Fantazmi svakako ne mogu biti *svojstveni* predmeti razuma, pošto je njegov svojstveni predmet štastvo materijalne stvari. Tomi

⁵⁸⁷ „Indigit etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmatum ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa... Unde et Aristoteles dicit quod 'nequaquam sine phantasmate intelligit anima' et quod 'nihil intelligit sine intellectu passivo,' quem vocat virtutem cogitativam”, SCG II, 80 (1993: 747); Aristotelov citat je iz spisa *O duši* III, 7, 431a (Aristotel, 1987: 78).

⁵⁸⁸ „[Q]uamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmatum praeparantur”, SCG II, 80–81 (1993: 753).

⁵⁸⁹ „Passivus vero intellectus corruptibilis est... Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate”, *In III De an.*, 10, 18.

⁵⁹⁰ „[P]hantasma est actu similitudo talis rei”, *De ver.*, 10, 6 ad 8.

⁵⁹¹ *O duši* III, 7, 431a.

⁵⁹² „Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectual sicut color ad visum”, ST I, 75, 2, ad 3 (1990: 34).

je jasno da ima nečeg neobičnog u govoru o fantazmima kao predmetima razuma: razumova „vlastita radnja, tj. mišljenje, iako ne ovisi o tijelu u smislu da se obavlja s pomoću tjelesnog organa, ipak ima predmet u tijelu, tj. fantazam“.⁵⁹³ Razum ne može videti fantazme kao što oko vidi boje, njegov svojstveni predmet jeste štastvo i on nekako opaža taj predmet unutar fantazma. Jedino rešenje koje preostaje jeste da je fantazam posredan i udaljen predmet razuma.

Fantazmi imaju ulogu ne samo pri spoznaji već i u procesu mišljenja. U drugoj lekciji *Komentara spisa O pamćenju* Toma piše: „Razlog zašto čovek ne može misliti bez fantazma može se lako navesti kada je reč o početnom primanju inteligidibilnih likova koji su apstrahovani iz fantazama“⁵⁹⁴ i nastavlja: „Na osnovu iskustva jasno je da onaj ko je već stekao intelektualnu spoznaju pomoću razumskih likova ne može aktualno razmatrati to o čemu ima spoznaju osim ako mu se ne javi neki fantazam“.⁵⁹⁵ Prema tome, fantazam ima dve uloge. On može biti izvor univerzalnog razumskog znanja i može biti deo trenutne razumske aktivnosti „razmatranja“, „posmatranja“.⁵⁹⁶ U oba slučaja fantazmi služe kao udaljen ili indirektni predmet razuma.

Ipak, u prvom slučaju oni su predmet kao nešto iz čega razum apstrahuje inteligidibilni lik što vodi obrazovanju pojma prima-lačkim razumom. Otud, fantazmi se javljaju kao materijalni uzrok razumske spoznaje:

Prema tome, dakle, umska je djelatnost prouzrokovana od osjetila preko fantazama. Ali jer fantazmi ne mogu da promijene primalački um, nego treba da budu aktualno inteligidibilni

⁵⁹³ „[O]peratio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporate exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma“, SCG II, 80–81 (1993: 753).

⁵⁹⁴ „Quare homo autem non possit intelligere sine phantasmate, de facili potest assignari ratio quantum ad primam acceptiōem specierum intelligibilium, quae a phantasmatisbus abstrahuntur“, *In De mem.*, 2, 4.

⁵⁹⁵ „Sed experimento patet quod etiam ille qui iam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectas, non potest actu considerare illud cuius scientiam habet nisi occurrat ei aliquod phantasma“, isto.

⁵⁹⁶ „Stoga je očito da je za aktualno mišljenje uma potreban čin maštice i ostalih moći, ne samo za stjecanje novoga znanja nego također za to da se služi već stečenim znanjem (*Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum*)“, ST I, 84, 7 (2005a: 419).

pomoću aktivnog uma, ne može se kazati da je osjetilna spoznaja cjelovit i potpun uzrok umske spoznaje, nego je ona na neki način većma materija uzroka.⁵⁹⁷

U drugom slučaju, fantazmi se javljaju kao instrumentalni uzrok sve dok potpomažu mišljenje; razum tada može naložiti imaginaciji da proizvede fantazam koji odgovara univerzaliji ili može od pamćenja tražiti da neki prizove.⁵⁹⁸ Uprkos velikoj mogućnosti za grešenje,⁵⁹⁹ rečeno važi čak i za razmatranje „božanskih stvari“.⁶⁰⁰

Okrećemo se sada problemu koji se krije u Tominoj tvrdnji da su fantazmi „u“ imaginaciji, mislilačkoj moći i pamćenju.⁶⁰¹ Čini se da ova tvrdnja protivreči ranije rečenom da su akcidentalno čulni predmeti svojstveni predmeti mislilačke moći. Osim toga, ako se i mislilačka moć i pamćenje bave fantazmima nestaje razlika između unutrašnjih čula.

Na ovom mestu treba se prisetiti da je svaka moć duše određena ne bilo kojim predmetom, već sebi svojstvenim predmetom, svojim formalnim predmetom koji je aktivira. Ako bi se moć određivala svakim predmetom koji deluje ili koji prima, dušine bi moći vrlo brzo postale međusobno nerazlučive, jer i vidom i dodirom opaža se kretanje, ali ono nije svojstveni predmet nijednog spoljašnjeg čula. Posmatrano s obzirom na to, fantazam zasigurno ne može biti svojstveni predmet mislilačke moći. Njen svojstveni predmet i svojstveni predmet pamćenja jesu nečulne intencije i jedino one. Kako je ranije rečeno, za Tomu pamćenje je „posedovanje, to jest određeno stanje čuvanja fantazma, ne kakav je po sebi, jer to pripada moći imaginacije, već utoliko što je fantazam slika nečeg prethodno opaženog“.⁶⁰² Slika je zahvaćena kao „prethodno opažena“ pomoću primene intencije prošlog na nju. Ipak, strogo govoreći, fantazam

⁵⁹⁷ „Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmatum non sufficiunt immutare intellectum possibillem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae“, ST I, 84, 6 (1990: 114; prevod delimično izmenjen).

⁵⁹⁸ SCG II, 73 (1993: 687).

⁵⁹⁹ SCG I, 20.

⁶⁰⁰ In De Trin., 3, 6, 2, ad 5.

⁶⁰¹ ST I, 89, 5; SG II, 73 (1993: 675).

⁶⁰² In De mem., 3, 23.

nikad nije „u“ mislilačkoj, niti „u“ moći pamćenja. Mislilačka moć deuje na fantazam u imaginaciji na način sličan pamćenju i priprema ga za apstrahovanje. (Toma metaforično govori o tome da su fantazmi „u“ pamćenju i mislilačkoj moći, pošto je imaginacija niža moć od mislilačke. Otud, mislilačka moć „sadrži“ imaginaciju i njen sadržaj u smislu da može raditi na fantazmima na način na koji sama imaginacija ne može. Pošto više moći imaju kontrolu nad nižima, poredak komandovanja odgovara savršenstvu moći; kako je savršenija od imaginacije, mislilačka moć ima kontrolu nad njom.)

* * *

Videli smo da mislilačka moć može na dva načina imati fantazme kao svoje predmete: prvo, primenjujući intencije na njih (kada opažamo Sokrata, ovaj pešački prelaz ili prošlogodišnje letovanje) i, drugo, pripremajući ih da postanu aktualno inteligibilni.

Da bismo razumeli u čemu se sastoји priprema fantazma, poči ćešmo od toga šta je za Tomu sama *priprema*. Osnova je Aristotelovo razlikovanje između dve vrste potencije, aktivne i pasivne, potencije da se nešto učini i potencije da se pretrpi neka promena. Na osnovu toga, u *Raspravljenim pitanjima o istini* Toma navodi dva smisla pripreme: „Priprema u strogom smislu podrazumeva dispoziciju moći za akt. Jer, postoje dve vrste potencije, naime aktivna i pasivna i, otud, dve vrste pripreme, jedna primaoca, na taj način za materiju se kaže da je pripremljena za formu, i druga delatnika prema kojoj se kaže da se neko priprema da nešto uradi“.⁶⁰³ Postoji, dakle, priprema primaoca da primi formu i priprema delatnika da podari formu. Akt pripreme mislilačke moći odnosi se na primaoca, ne na delatnika. To unutrašnje čulo „otkriva“/„izvlači“ pasivnu potenciju koja je prisutna u materiji fantazama, pripremajući ih tako da budu primaoci „osvetljavanja“ aktivnog razuma. To sledi iz činjenice da je materija generalno posmatrana kao potencijalna, a forma kao aktualna, te forma potenciju u materiji aktualizuje na određeni

⁶⁰³ „Praeparatio proprie importat dispositionem potentiae ad actum. Est autem duplex potentia: scilicet activa et passiva: et ideo duplex est praeparatio: una patientis, secundum quern modum materia dicitur praeparari ad formam; alia agentis, secundum quam aliquis dicitur se praeparare ad aliquid agendum“, *De ver.*, 6, 1, ad 8.

način. Tomino objašnjenje pripreme koristi iste metafizičke kategorije koje se mogu naći i u njegovom objašnjenju kontinuiteta između čula i razuma. U *Komentaru Sentencija* Toma kaže da priprema materije za primitak forme podrazumeva dve stvari; naime, prvo, ona mora biti u odgovarajućoj srazmeri (*in debita proportione*) s formom i s delatnikom koji daje formu i, drugo, da je odgovarajuća srazmara za primanje delatnikovog akta stečena prema nužnoj blizini delatnika.⁶⁰⁴ Dobar primer toga jeste priprema parčeta drveta koje treba potpaliti. Drvo mora biti u pravoj srazmeri prema formi, što će reći da mora biti suvo, dok zahtev za blizinom biće ispunjen njegovim postavljanjem blizu vatre.

Fantazmi su nalik materiji koju mislilačka moć priprema za apstrahovanje. Kako je ranije rečeno, Toma drži da „ne može se kazati da je osjetilna spoznaja cijelovit i potpun uzrok umske spoznaje, nego je ona na neki način većma materija uzroka“. Prepoznavanje zajedničkih elemenata u fantazmima pomoću iskustva jeste priprema fantazama „u odgovarajućoj srazmeri“ za apstrahovanje aktivnim razumom.

Naime, pošto ne zna univerzalije niti prirode stvari kao takve (jer su apstrakcije), mislilačka moć mora „katalogizovati“ pojedinačne fantazme međusobno ih poredeći.⁶⁰⁵ Pripremanje fantazama sastoji se u odabiranju pojedinačnosti reprezentovanih fantazmima (naravno, pre toga njihovom prethodnom opažanju kao pojedinačnosti mislilačkom moći) i njihovom preliminarnom grupisanju na osnovu neke opažene sličnosti. Mislilačka moć, dakle, svaki fantazam opaža s obzirom na sličnu grupu ranije opaženih predmeta. Taj odnos je čisto unutrašnji za duh, pošто drugi čulni predmeti u samoj grupi nisu opaženi spoljašnjim čulima, već su zapamćeni.

Takođe, važno je ne prevideti da je reč o pojedinačnostima, a ne tek o čulnim predmetima; mislilačka moć na fantazme primenjuje intenciju pojedinačnog, opaža ono njima predstavljeno kao pojedinačnost i „potom“ vrši grupisanje tih pojedinačnosti na osnovu čulnih predmeta koji pripadaju tim pojedinačnostima u opažanju. Svaku novu pojedinačnost predstavljenu novim fantazmom

⁶⁰⁴ In IV Sent., 4, 17, 1, 2, 2.

⁶⁰⁵ Tumačenje koje sledi počiva na Tominim, ranije izloženim postavkama. Kao što je rečeno, on nigde nije objasnio u čemu se sastoji priprema, tako da nam samo preostaje da pokušamo rekonstruisati šta bi ona mogla biti.

mislilačka moć zna kao jednu pojedinačnost i poredeći je prema njenim opaženim zajedničkim i svojstvenim čulnim predmetima s drugim prethodno opaženim pojedinačnostima (i njihovim čulnim predmetima) sačuvanim u pamćenju može najnoviju pojedinačnost pripisati nekoj grupi sličnih stvari. Ona tako poređenjem može razlikovati Sokrata od Pobednika na osnovu čulnih predmeta koje te pojedinačnosti sadržavaju; takođe, poređenjem s drugim prethodno opažanim i zapamćenim grupama sličnih pojedinačnosti, dakle uz pomoć iskustva Sokrata, Platona i Aristotela ona može grupisati kao ljude, tj. može opažati *ovog čoveka* kao *ovog čoveka*. Tako, bez spoznaje prirode ijedne pojedinačnosti koju opaža mislilačka moć zna pojedinačnosti i prepoznaće sličnosti između njih i prethodno opaženih pojedinačnosti.

Veoma je važno uvideti da priprema fantazama za apstrahuванje podrazumeva da je mislilačka moć usmeravana od razuma, ona se „pokorava razumu i njime je upravlјana”.⁶⁰⁶ Kada želimo nešto razumeti, spoznati uzroke ili prirodu nečega počinjemo izlažući određene primere u skladu s odabranim ili primerenim fantazmom; tu činjenicu zapaža i Toma: to „svatko može iskusiti u samome sebi, naime da, kada netko nastoji nešto spoznati, onda stvara u sebi neke fantazme poput primjera u kojima na neki način uočava ono što se trudi shvatiti. Odatle je također i to, kada drugom hoćemo pomoći u spoznaji neke stvari, da mu iznosimo primjere iz kojih može stvoriti sebi fantazme koji ga dovode do shvaćanja”.⁶⁰⁷

Proces odabira fantazama za apstrahovanje vođen je razumom, jer „je u našoj vlasti oblikovati fantazme prilagođene promatranju koje hoćemo”.⁶⁰⁸ To usmeravanje mislilačke moći razumom

⁶⁰⁶ „Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum”, *In III De an.*, 10, 18.

⁶⁰⁷ „Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum”, ST I, 84, 7 (2005a: 419; umesto *maštovne slike* stavljeno je *fantazmi*).

⁶⁰⁸ „Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus”, SCG II, 74 (1993: 689). Isto II, 76: operacija mislilačke moći „koje je upotreba u našoj vlasti (*cuius usus est in nostra potestate*)”, (1993: 713); isto ST I, 81, 3.

ka rešavanju određenog problema određuje vrstu fantazama koji će biti pripremljeni/grupisani za apstrahovanje. Zato Toma kaže da ne mogu svi ljudi razumeti šta zamišljaju, već samo oni čija mislilačka moć ima odgovarajuću poduku od razuma: događa se „da svi ljudi ne shvaćaju ono o čemu imaju fantazme, budući da svi ljudi nemaju primjeren čin mislilačke moći, nego samo oni koji su obrazovani i uvježbani”.⁶⁰⁹

Mislilačka moć mora pronaći odgovarajuće pojedinačne primere u kojima uzrok ili štastvo za kojima razum traga jeste konkretno utelovljeno (još jednom: *ovog čoveka* kao *ovog čoveka*). Sasvim je jasno, iz iskustva, da jedan primer nije dovoljan, već je potrebna grupa primera koje će razum razmatrati. Dakle, dok razum apstrahuje formu koju pojedinačnosti imaju kao nešto zajedničko, mislilačka moć pronalazi grupu povezanih pojedinačnosti koje imaju iste zajedničke karakteristike, tj. grupu pojedinačnosti povezanih svojstvenim i zajedničkim čulnim predmetima koji su im zajednički, a koja grupa odgovara problemu koji je postavio razum. Tu grupu mislilačka moć pronalazi/opaža poredeći intencije pojedinačnog sačuvane u pamćenju.

Na primer, razum postavlja problem šta je čovek. Od ogromnog broja sećanja na opažene pojedinačnosti mislilačka moć odbacire jednu grupu (Sokrata, Platona, Aristotela, Kaliju, Ksantipu) i odbacuje sve one pojedinačnosti u pamćenju koje nisu povezane s ovima (Pobednika, Beograđanku, Bukefalą). Razumu ona prezentuje grupu pojedinačnosti sa svim njihovim individualnim svojstvima (visina, oblik nosa, boja kose, boja glasa), ali, osim nekim čulnim predmetima, te su pojedinačnosti međusobno povezane i nečulnim intencijama koje mislilačka moć vođena razumom opaža kao za sve njih zajedničke (oblik, razumnost, u poređenu sa životnjama slični nosevi, glasovi, oči, stas, način kretanja). Iz tako pripremljenih fantazama razum može krenuti u proces apstrahovanja štastva stvari: „U imaginaciji postoje forme čulnih stvari ne samo kao primljene od čula već i kao promenjene na različite načine, zahvaljujući nekoj telesnoj promeni ... ili kroz razmeštanje fantazama na osnovu naloga razuma da bi se nešto razumelo. Razum ređa fantazme na takav

⁶⁰⁹ „Et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmatata: quia non omnes habent actum virtutis cogitativaes convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti”, SCG II, 76 (1993: 713).

način da čini razumevanje mogućim. Kao što različit poredak istih slova proizvodi različita razumevanja tako i različita stanja fantazama rezultiraju u različitim inteligidibilnim likovima”.⁶¹⁰

„Priprema fantazama”, dakle, ne znači da mislilačka moć išta „radi” samim fantazmima, da njih same nekako „preobražava”, „menja”, „prilagođava” razumu.⁶¹¹ Ona ih poređenjem grupiše uočavajući zajedničke karakteristike koje su *kao zajedničke* zapravo nečulne intencije. Možda je moguće (što će reći u skladu s Tominim postavkama) tu delatnost mislilačke moći posmatrati i kao opažanje/pripisivanje još jedne partikularne intencije pojedinačnostima, intencije sličnog-u-grupi-opaženih-pojedinačnosti. Dakle, osim intencije pojedinačnog, imalo bi smisla reći da, vođena razumom, mislilačka moć opaženim pojedinačnostima pripisuje intenciju sličnog-u-grupi;⁶¹² kao grupisani, fantazmi su opažani pod vidom intencije sličnog. Ta intencija sličnog jeste ono što „otkriva”/„izvlači” potencijalnu inteligidibilnost koja je prisutna u materiji fantazama, pripremajući ih tako da budu primaoci „osvetljavanja” aktivnog razuma. Utoliko se, zahvaljujući pripremi, potencijalna inteligidibilnost fantazama razumu javlja pod vidom intencije sličnog i zbog toga Toma u *Kompendijumu* kaže da su „individualne intencije inteligidibilne u potenciji, ne aktualno”. No, opažanje intencije sličnog rezultat je rada mislilačke moći.

Opažanje mislilačkom moći onog sličnog u fantazmima pomoći iskustva i upravljanja od razuma jeste priprema fantazama da budu „u odgovarajućoj srazmeri” za apstrahovanje aktivnim razumom. Aktivni razum, dakle, ne može apstrahovati prirodu stvari iz fantazama u imaginaciji; u onom što taj fantazam sadrži nema ničeg zajedničkog niti sličnog, već je sve krajnje individualizovano, pošto je on reprezentacija ove materijalne stvari. Fantazmi su dovedeni „u

⁶¹⁰ „In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutatur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem ...; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmatia in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles”, ST II-II, 173, 2.

⁶¹¹ Suprotno White, 2004: nap. 32.

⁶¹² Nisam naišao na mesto kod Tome na kojem bi pominjao intenciju sličnosti; no, uvođenje jedne takve intencije moglo bi se opravdati: a) time što ona zadovoljava uslove za jednu nečulnu intenciju i b) što upravo to jesu intencije univerzalnog (rod, vrsta i razlika) koje se pripisuju prirodi stvari.

blizinu delatnika”, tj. aktivnog razuma tek kada su mislilačkom moći opažani pod vidom nečeg što ne zavisi od materije fantazma i što je s njom povezano samo akcidentalno, pod vidom jedne nečulne intencije. Kao reprezentacije *pojedinačnih* stvari fantazmi su sada opažani tako da iz njih aktivni razum može apstrahovati inteligibilni lik (i kasnije suštinu) koji je zajednički mnoštvu pojedinačnosti.

Iz dosad rečenog jasno je da mislilačka moć ne priprema jedan po jedan fantazam za apstrahovanje; takođe, važno je uvideti i da ona razumu ne prezentuje jedan fantazam koji bi „obuhvatao” sve pojedinačnosti koje je izdvojila,⁶¹³ niti fantazam koji bi predstavljao ono njima zajedničko (slično).⁶¹⁴ Mislilačka moć ne apstrahuje ništa i zato ona razumu može prezentovati samo grupu fantazama koji reprezentuju neke pojedinačnosti koje dele neke zajedničke čulne predmete *pod vidom opažanja sličnosti koju dele*.

Pošto ljudska razumska spoznaja u ovom životu potiče iz čula, opažanje nečulnih intencija mislilačkom moći jeste čulna osnova za apstrahovanje i time za spoznaju priroda materijalnih stvari;⁶¹⁵ zato, „očito je nužno stići prve univerzalne principe indukcijom. Jer to je način, pomoću indukcije, na koji čulo uvodi univerzaliju u dušu”.⁶¹⁶

⁶¹³ Suprotno Klubertanz, 1954: 259.

⁶¹⁴ To bi značilo da mislilačka moć svojom operacijom poređenja može proizvoditi fantazme, što ona ne može činiti sve i da je moguće imati fantazam, dakle materijalnu reprezentaciju nečeg zajedničkog kao takvog.

⁶¹⁵ Bez mislilačke moći, tj. „[b]ez ovog dela telesne duše razum ne može ništa razumeti (*Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit*)”, *In III De an.*, 10, 18.

⁶¹⁶ „[M]anifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima”, *In II Post. an.*, 20, 14.

IX. ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Continuatio: praktični silogizam

U svojim delima Toma koristi tri izraza da bi okarakterisao odnos između čulnog i razumskog dela duše. Ponekad govori o „neprekinutosti“ (*continuatio*) koja postoji između njih, na drugim mestima potvrđuje da se čulne težnje pokoravaju razumu⁶¹⁷ i, na kraju, kaže i da određeni čulni delovi duše, pre svega čulne težnje učestvuju u razumu.⁶¹⁸ S obzirom na temu ove knjige, pažnju ćemo posvetiti prvom odnosu. Naravno, već je bilo rečeno ne samo da kod čoveka nema „čistih“ opažaja, oslobođenih svakog upliva razuma, već i da bez razuma nema operacije mislilačke moći, a tu je i Tomin pseudodionisijevski princip o „spajanju krajeva prvih stvari s počecima drugih“. Osim u čisto spoznajnoj sferi, *continuatio* se kod mislilačke moći jasno vidi i u praktičnoj sferi; naime, jedna od funkcija tog unutrašnjeg čula jeste i obrazovanje praktičnog silogizma.⁶¹⁹ Razum zavisi od mislilačke moći ne samo za pripremu fantazama za apstrahovanje već i za primenu univerzalne spoznaje na pojedinačne stvari, što je domen praktičnog silogizma.

Govor o „neprekinutosti“ Toma upotrebljava kada u *Raspravljjenim pitanjima o istini* analizira može li ljudski duh spoznati materijalne pojedinačnosti kao takve. On tvrdi da ljudski razum može akcidentalno zahvatiti pojedinačna materijalna bića na osnovu neprekinutosti kakva postoji između razuma i čula; takva neprekinutost je dvostruka: „Na jedan način, utoliko što se kretanje čulnog dela okončava u duhu, kao što se događa u kretanju koje je od stvari ka duši. ...

⁶¹⁷ Za to vidi *De ver.*, 25, 24; ST I, 81, 3; I-II, 17, 7.

⁶¹⁸ Za to vidi ST I-II, 93, 5, ad 2; I, 81, 3, ad 2.

⁶¹⁹ *De ver.*, 10, 5; ST I, 81, 3; 86, 1, ad 2; II-II, 49, 2, ad 1. Kada je reč o aktivnosti mislilačke moći u praktičnoj dimenziji, delanja i afekata, i dalje je nezamenjiva Klubertancova studija (Klubertanz, 1952b); takođe vidi i De Haan, 2014b: 304–307; White, 2004.

Na drugi se način [neprekinutost] nalazi u kretanju od duše ka stvarima koje započinje u duhu i nastavlja se u čulnom delu utoliko što duh upravlja podređenim moćima”.⁶²⁰ Prvi je način zapravo apstrahovanje: zato što su instrumenti aktivnog razuma, čula pokreću primalački razum kretanjem koje je analogno fizičkom kretanju i zato se može reći da stoje u kontinuitetu s duhom što je analogno kontinuitetu između fizičkog pokretača i onog pokretanog. Druga vrsta neprekinutosti takođe je objašnjena na osnovu analogije s fizičkim kretanjem. Ovde su, međutim zamenjene uloge pokretača i pokrenutog jer, kako i tekst i iskustvo čine jasnim, i duh može pokretati čulni deo duše, pa se na osnovu toga može reći da postoji neprekinutost između njih.

Kao što ne može direktno zahvatati materijalne pojedinačnosti, univerzalni razum ne može direktno ni upravljati pojedinačnim radnjama.⁶²¹ Naravno, reč je o praktičnom, a ne teorijskom razumu, pošto je razum, ovde angažovan na primeni onog pojmljenog, usmeren je ka radnji, a ne ka razmatranju istine.⁶²² To znači da ako hoće da upravlja radnjama razum to mora činiti posredstvom čulne moći. Bez nje praktični razum može samo razmatrati pojedinačne stvari na univerzalan način, što ne pokreće nikakvu radnju. Razlika između spekulativnog i praktičnog razuma ogleda se u razlici između spekulativne i praktične spoznaje. Čisto praktična spoznaja uključuje usmerenost na cilj i zato podrazumeva spoznaju predmeta kao dobrog što podstiče usmerenost. Ona je usmerena na radnju kao

⁶²⁰ „[C]ontinuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. ... Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires”, *De ver.*, 10, 5.

⁶²¹ „Sledeće, s rečima ‘Nadalje, kada’, [Aristotel] pokazuje da čak ni praktični razum ne pokreće ništa. On kaže da čak i kada praktični razum zapoveda, razumevši da nešto treba da se izbegne ili da se sledi, čovek ipak može propustiti da sledi tu razumsku odluku i slediti umesto nje osećanja... Na osnovu toga čini se da delati u skladu sa znanjem ne pripada praktičnoj spoznaji već nečemu drugom (*Deinde cum dicit amplius et probat, quod nec etiam intellectus practicus movet: dicens, quod nec etiam intellectus practico praecipiente, quod contingit cum intelligentia dicit aliquid fugiendum aut prosequendum, non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam. ... Ex quo videtur, quod agere secundum scientiam non sit scientiae practiceae, sed alicuius alterius*”, In III *De an.*, 14, 22).

⁶²² ST I, 79, 11. „Strogo govoreći, ‘praktični razum’ kod Tome označava kooperativnu koordinaciju barem dveju moći: mislilačke moći kao partikularnog razuma, koja obezbeđuje malu premisu, i primalačkog razuma kao univerzalnog razuma, koji obezbeđuje veliku premisu u praktičnom silogizmu”, De Haan, 2020: 241.

svoj cilj pošto duša spoznaje praktične predmete kao nešto što je dobro proizvesti ili učiniti. Dakle, da bi bila čisto praktična, spoznaja mora biti usmerena prema radnji, a to je učinjeno kada je nešto spoznato kao u nekom smislu dobro.⁶²³

Da bi ilustrovaо drugу vrstu neprekinutosti, kretanje od duše ka stvarima, Toma opisuje kako je u praktičnom silogizmu univerzalna premisa u duhu primenjena na pojedinačnu radnju pomoću pojedinačnog zahvatanja partikularnog razuma. Ponavljamo i nastavljamo citat iz *De veritate*:

Na drugi se način [ta neprekinutost čulnog i razumskog dela duše] nalazi u kretanju od duše ka stvarima koje započinje u duhu i nastavlja se u čulnom delu utoliko što duh upravlja podređenim moćima. Na taj se način duh postavlja među pojedinačne stvari pomoću posredovanja partikularnog razuma, moći čulnog dela duše koja spaja i razdvaja individualne intencije, a koja je moć takođe poznata i kao mislilačka moć i koja ima određeni telесni organ, komoru u centru glave. Univerzalni sud duha o stvarima koje treba činiti ne može se primeniti na pojedinačnu radnju osim pomoću posredovanja neke međumoći koja zahvata ono pojedinačno. Na taj način uobličena je jedna vrsta silogizma čija je velika premisa univerzalna i koja je sud duha, a mala premisa je singularna, jedna primena partikularnog razuma. Zaključak je odabir pojedinačnog dela, kako je jasno iz spisa *O duši*.⁶²⁴

Praktični je silogizam primer praktičnog zaključivanja koje je rezultat spoznaje u delatniku, usmerene prema radnji; on nije tek

⁶²³ Za razliku između dve vrste spoznaje vidi ST I, 14, 16; takođe, za praktičnu spoznaju, *De ver.*, 3, 3; 22, 13; ST I-II, 12, 1.

⁶²⁴ „Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singulis se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet medium cellulam capit. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam medium apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima”, *De ver.*, 10, 5; vidi i ST II-II, 47, 3; ad 1.

deduktivno zaključivanje o praktičnim stvarima, već je praktično zaključivanje iz pozicije prvog lica, dakle *hic et nunc*, i njegov cilj nije da se dokaže nešto, već da se vidi šta da se radi. Strukturu praktičnog silogizma Toma opisuje na sledeći način: „Mora se razmotriti da razum usmerava ljudske radnje u skladu s dvostrukom spoznajom, naime univerzalnom i praktičnom. Jer kada misli o radnji koristi jednu vrstu silogizma čiji je zaključak sud ili izbor ili operacija. Ali, radnje su vezane za pojedinačnosti. S tog razloga, zaključak praktičnog silogizma jeste propozicija o pojedinačnosti. No, propozicija o pojedinačnosti nije izvedena iz univerzalne propozicije osim posredovanjem neke druge propozicije o pojedinačnosti. Na primer, ljudskom je biću zabranjen akt oceubistva pomoću toga što zna da *ne treba ubiti oca* i toga što zna da *ovo je otac*”.⁶²⁵ Praktični silogizam je, dakle, zaključivanje koje obrazuje delatnik, a koje tvrdi da on treba ili ne treba nešto činiti. Prva je premla opšti sud o tipu radnje kojim se tvrdi da neku radnju treba izbegavati ili je izvršavati. Druga je premla sud o pojedinačnosti koji izražava da je konkretna radnja koja se razmatra primer tipa radnje koja se nalazi u prvoj premli. Zaključak je praktičan sud.

Proces donošenja odluke za delanje mogao bi se predstaviti sledećim primerom praktičnog silogizma. Velika premla, tj. univerzalni sud jeste „Svako plagiranje je loše”; mala premla ili sud o pojedinačnom bio bi: „To što sam sinoć prepisao rad Pavla Pavlovića bez navođenja izvora jeste plagiranje” i zaključak koji je odabir radnje: „Uzdržavam se od prepisivanja rada Pavla Pavlovića pri pisanju svog članka”. Prva premla izražava opšti sud o radnji plagiranja i karakteriše je kao nešto što treba da se izbegava; ona, naravno, pretpostavlja da sagledavam plagiranje kao nešto loše što treba izbegavati. Druga premla izražava da konkretna radnja pada pod tip radnje plagiranja, da je konkretni primer onog što velika premla brani. Ona ne može biti proizvod razuma, pošto on spoznaje samo

⁶²⁵ „Considerandum est autem quod ratio secundum duplicum scientiam est humanorum actuum directiva: scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositione non concluditur ex universalis nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu paricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem”, ST I-II, 76, 1.

univerzalije, i mora sadržavati čulnu spoznaju.⁶²⁶ Mesto dodira univerzalnog i pojedinačnog jeste predmet koji je predstavljen srednjim terminom praktičnog silogizma, jer taj predmet zahvaćen je univerzalnim razumom na univerzalan način, a njegova partikularnost zahvaćena je partikularnim razumom („ovog čoveka kao ovog čoveka“). Pomoću posredovanja tog predmeta duh je u stanju da primeni pojmove „treba slediti“ ili „treba izbegavati“ na pojedinačnu radnju izraženu malom premisom praktičnog silogizma i spoznatu partikularnim razumom.

Tomi je bio jasan značaj srednjeg termina u praktičnom silogizmu. Naime, moguće je i sasvim drugačiji praktični silogizam s plagiranjem: Plagiranje je probitačno; to što sam prepisao rad P. Pavlovića jeste plagiranje; dakle, treba da plagiram rad P. Pavlovića. U ovom je slučaju srednji termin probitačnost i Toma drži da srednji termin u praktičnom silogizmu nudi *ratio*, aspekt i cilj pod kojim će biti razmatrane konkretne radnje pri odlučivanju za delanje; u prvom slučaju, prepisivanje je posmatrano pod aspektom nemoralnog, lošeg, a u drugom pod aspektom probitačnog, tj. prepisivanje je posmatrano kao prilika za ostvarenje neke koristi.⁶²⁷ S jedne strane, dakle, srednji termin u praktičnom silogizmu jeste neka norma, tj. pojam koji govori u prilog nekoj radnji ili protiv nje. S druge strane, on je i eksplanatorni pojam jer daje osnovu za delatnikovo praktično zaključivanje tako što određuje aspekt pod kojim delatnik posmatra radnju.

Glavna uloga mislilačke moći u ovom kontekstu jeste povezivanje praktičnog razuma s radnjom. Ona opaža situaciju, poredi je („deli i spaja“ partikularne intencije) s tvrdnjom u univerzalnoj premisi i tumači je kao priliku za određeno postupanje. Jedini način na koji univerzalan sud može dopreti do partikularnog zaključka jeste posredstvom partikularne propozicije koja je rezultat specifične primene univerzalnog suda.⁶²⁸ To je ekvivalentno posmatranju

⁶²⁶ „Među delove čulne duše smeštamo jednu moć nazvanu partikularni razum ili čulna moć suđenja koja poredi partikularne intencije. U tom smislu Filozof ovde razume kontingenčne stvari, jer tako su one predmeti saveta i radnje (*Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; sic autem accipit hic philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione*), In VI Ethic, 1.

⁶²⁷ Za značaj srednjeg termina u ovom kontekstu vidi In III De an., 16, 6; In VI Ethic, 8, 4.

⁶²⁸ „Izbor je pojedinačnog predmeta kao neki zaključak silogizma praktičnog uma,

pojedinačnosti pod vidom zajedničke prirode: *ova moja radnja posmatra se kao upojedinjenje univerzalne premise.*

Utoliko što je njegovo zahvaćanje pod uticajem razuma, partikularni razum može se opisati kao pokrenut od univerzalnog razuma. Univerzalni razum upravlja partikularnim tako što obezbeđuje univerzalnu propoziciju koja se primenjuje u konkretnoj situaciji pomoću partikularnog razuma. Potom partikularni razum pokreće čulnu težnju koja nadalje podstiče strasti. Na taj način, razum može doći do strasti pomoću partikularnog razuma; no, to već nije tema ove studije.⁶²⁹

Čulnost i spoznaja odvojene duše

Tokom vremena između smrti i uskrsnuća tela ljudska duša postoji kao „odvojena duša“. Odvojene duše treba da budu ujednjene sa svojim telima nakon uskrsnuća.⁶³⁰ Naravno, Toma može samo spekulisati o stanju odvojenih duša, pošto to nije nešto što se može znati na ovom svetu. Samo jedan pogled na ono što on kaže o spoznaji koja je dostupna odvojenim dušama i o sposobnostima koje joj se vraćaju nakon uskrsnuća pomaže da se bolje razume njezin nepokolebljiv stav da je čovek složeno biće, a ne tek razumna

kako kaže Filozof u VII knjizi *Etike*. A iz univerzalne se propozicije izravno ne može zaključiti pojedinačna, ako nije uzeta posredstvom neke pojedinačne propozicije. Stoga univerzalni princip praktičnog uma pokreće samo pojedinačnom spoznajom od strane osjetilnog dijela, kako govori Aristotel u III knjizi *O duši* (*Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitiae partis, ut dicitur in III de Anima*”, ST I, 86, 1, ad 2 (1990: 173); prevod neznatno izmenjen; umesto *opći i rečenica* stavljeno je redom *univerzalni i propozicija*).

⁶²⁹ Za to kod Tome vidi *De Haan*, 2014b; Minner, 2009; White, 2002: 587–595.

⁶³⁰ SCG IV, 79–81. Za opšti pregled vidi Davies, 1993: 215–220. Za Tomino razumevanje statusa i prirode odvojene duše i promene u njegovom razumevanju i dalje je nezaobilazan Pegisov tekst (Pegis, 1974). Tema izaziva živu diskusiju među istoričarima filozofije, ali i interesovanje filozofa zbog svojih posledica pre svega po razumevanje identitetata; za to vidi Van Dyke, 2007, 2009, 2014; Eitenmiller, 2019; De Haan, Dahm, 2019, 2020; Spencer, 2014, 2016; Nevitt, 2014b, 2016; Toner, 2012; Erbel, 2009.

duša zarobljena u telu.⁶³¹ Utoliko, ova razmatranja jesu eminentno filozofska, a ne teološka, pošto Tomi omogućavaju da bolje ocrta i jasnije izrazi, između ostalog, i razumevanje ljudske spoznaje i mesto čula i čulnosti u njoj.⁶³²

U prvom članku 89. pitanja prvog dela *Sume Toma* tvrdi da odvojenost od tela i razumska spoznaja bez okretanja fantazmima jesu *praeter naturam* za ljudsku dušu: „Otud, za dušu je razumeti okrećući se fantazmima prirodno isto koliko i biti spojen s telom; no, izvan njene prirode jeste da je razdvojena od tela i isto tako razumeti bez okretanja fantazmima jeste izvan prirode duše; prema tome, ona je ujedinjena s telom da bi mogla imati bivstvovanje i operaciju koja je primerena njenoj prirodi“.⁶³³ Rekavši to, Akvinac tvrdi da je duša nužno ujedinjena s telom zarad svog savršenstva u prirodnom bivstvovanju i u prirodoj aktivnosti. Drugim rečima, ljudska duša je u sebi najprimerenijem modusu bivstvovanja i modusu spoznaje kada je utelovljena. Dva su razloga za to. Prvo, duša je samo deo celog ljudskog bića te se, otud, savršena ljudska priroda nalazi samo u složevini duše i tela. Drugo, dušina intelektualna moć jeste tako slaba da zahteva upotrebu brojnih formi sakupljenih apstrahovanjem od čulnih stvari da bi stekla savršeno znanje o materijalnim stvarima. Duša u odvojenom stanju bez tela niti je savršena

⁶³¹ Da podsetimo na Tominu tvrdnju iz *Komentara poslanice Sv. Pavla Korinćanima*: „Pošto je duša deo ljudskog tela, nije celo ljudsko biće i ja nisam svoja duša“ (vidi nap. 1). Ma koliko na prvi pogled bila zapanjujuća, tvrdnja da je duša deo ljudskog tela, a ne ljudskog bića, sasvim je razumljiva, jer duša jeste deo ljudskog tela u jednom vrlo važnom smislu. Naime, ona je deo koji uformljava materiju koja čini telo. Duša je deo ljudskog tela tako što čini da telo ima strukturu i organizaciju, ona je deo zahvaljujući kome telo pripada vrsti kojoj pripada. Reč je o direktnoj posledici Tominog metafizičkog principa *forma dat esse* (za to vidi Milidrag, 2019: 145–147).

⁶³² „Ono što nalazimo u srednjovekovnim tekstovima o ovoj temi nije tek bizarna teološka spekulacija, već jedan pokušaj da se dođe do eksplanatornog modela za spoznaju u ekstremnom slučaju ili, kako bismo danas kazali, u graničnom slučaju. Jednom kada su ispitali granični slučaj sholastički se autori mogu vratiti normalnom slučaju i dati bolje objašnjenje za njega. Zato ne treba misliti da granični slučaj ima samo teološki značaj. On je filozofski relevantan, jer pomaže srednjovekovnim autorima da analiziraju procese, modifikuju ili radikalno promene tradicionalna aristotelovska objašnjenja“, Perler, 2019: 336–337.

⁶³³ „Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori unin, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et sim iliter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam“, ST I, 89, 1.

ljudska priroda niti je njen modus razumevanja najprimereniji njenoj vlastitoj razumskoj moći koja je razumevanje pomoću okretanja fantazmima. No, iako stanje odvojenosti za dušu nije prirodno, odvojena duša ima stvojstva koja su joj prirodna za to njeni stanje, a koja nisu takva kada je sjedinjena s telom.

Otud, izraz *praeter naturam* ne znači „protiv prirode“ kada je reč o spoznajnoj aktivnosti odvojene duše. Sama spoznaja odvojene duše pomoću inteligibilnih likova primljenih od viših supstancija, anđela i Boga, jeste sasvim prirodan način spoznaje za ljudsku dušu u stanju odvojenosti od tela,⁶³⁴ pošto razum posmatran apsolutno, da-kle kao takav ne podrazumeva okretanje fantazmima, što je jasno na osnovu anđeoskog razuma.⁶³⁵ Ono što je izvan prirode kada je reč o modusu spoznaje u stanju odvojenosti jeste dušin prirodni razumski kapacitet. Odvojena duša ne može spoznavati stvari tako jasno kao anđeli zbog svoje vrlo slabe intelektualne moći. U tom smislu, znati bez fantazama jeste znati *praeter naturam*, što će reći izvan dušine prirodne sposobnosti za poimanje.

Za Tomu, čovek se nikad ne može potpuno oslobođiti zavisnosti od čula, pošto ih čak i nakon uskrsnuća potrebuje da bi ste-kao spoznaju prirodnih stvari kao što su druga ljudska bića.⁶³⁶ No, u stanju odvojenosti čulni deo duše nije funkcionalan jer nema tela.⁶³⁷

Toma razmatra kakvu vrstu spoznaje poseduje duša odvojena od tela nakon smrti, a još neujeđenjena s njim nakon uskrsnuća.⁶³⁸ U odvojenoj duši funkcionalan je samo razumski deo koji čine razum i volja. Razum je netelesan, te otud i nepropadljiv.⁶³⁹ Operacije čulnih i vegetativnih delova zavise od tela, tako da po smrti tela one su neoperativne.⁶⁴⁰ Kao celina, ljudska duša je duša složenog bića. Priroda ljudske duše takva je da se može reći da se sastoji od tri dela

⁶³⁴ *Alium modum connaturalem*, ST I-II, 5, 1, ad 2; up. i ST I, 89, 1, ad 3.

⁶³⁵ *In IV Sent.*, 50, 1, 1, ad 4.

⁶³⁶ ST I, 89, 3; 4.

⁶³⁷ „Stoga prije spomenute moći ne ostaju aktualno poslije raspada sastavljenog bića, već ostaju samo skriveno u duši, kao u njihovu uzorku ili korijenu (*Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice*)”, ST I, 78, 8 (1990: 92).

⁶³⁸ ST I, 89.

⁶³⁹ ST I, 75, 2; 77, 8.

⁶⁴⁰ ST I, 78, 8; *De anima*, 13.

koji zajedno čine princip života koji je aktualnost ljudskog tela. Smrt tela ne menja prirodu duše, ali čulni i vegetativni deo ne mogu operisati do vremena uskrsnuća kada se njihove moći obnavljaju.⁶⁴¹ Razumski deo duše, koji nastavlja da funkcioniše, zadržava svoju prirodu kao deo ljudskog bića, ne kao celo ljudsko biće, pa čak ni kao ljudska duša sa svim svojim moćima, jer očito neke dušine moći privremeno su neaktivne do uskrsnuća.

Odvojene ljudske duše razumevaju pomoću uticaja božanske svetlosti, milošću božjom.⁶⁴² U stvari, sva razumna stvorenja imaju razumske moći zahvaljujući božanskoj svetlosti. Uz njenu pomoć, odvojene duše razumevaju koristeći inteligibilne likove bez potrebe za okretanjem fantazmima.⁶⁴³ Odvojene duše imaju savršenu spoznaju drugih duša zato što se duše mogu razumeti bez okretanja fantazmima.⁶⁴⁴ Spoznaja prirodnih telesnih stvari, međutim zahteva upotrebu fantazama, a odvojene duše ne mogu proizvoditi fantazme. Zato što je njena priroda da spoznaje okrećući se fantazmima, drugačiji modus spoznaje koji duša ima u stanju odvojenosti nije dovoljan da obezbedi savršenu spoznaju kakvu čovek stiče pomoći *conversio ad phantasmata*.

Kada je reč o spoznaji telesnih stvari, odvojena ljudska duša spoznaje primanjem inteligibilnih likova od božanske svetlosti i tako može stići neko znanje o tim stvarima. Pošto nema ničeg što bi napravilo zbrku ili što bi je prevarilo, razumevanje odvojene duše bolje je i jasnije.⁶⁴⁵ Za ljudsku dušu pak nije prirodno da stiče znanje samo pomoću inteligibilnih likova. Normalno, ljudska duša razumeva okrećući se fantazmima. S obzirom na to, Toma pita da li nakon smrti tela i uništenja čulnih organa odvojena duša uopšte može išta spoznati.⁶⁴⁶ Načelno, njegov je odgovor da odvojena duša može spoznati mnoge stvari pošto spoznaje ono što poima pomoću inteligibilnih likova koji pripadaju razumu i na taj način ljudsko mišljenje može biti nezavisno od čulnog opažanja. No, odvojena duša lišena

⁶⁴¹ SCG IV, 84; 86.

⁶⁴² ST I, 89, 1, ad 3.

⁶⁴³ ST I, 89, 1; 2 ad 2; ad 3.

⁶⁴⁴ ST I, 89, 2; *De anima*, 17.

⁶⁴⁵ ST I, 89, 2 ad 1.

⁶⁴⁶ ST I, 89, 1.

je fantazama koji pripadaju čulnom delu duše i zato je njena spoznaja stvari ograničena. On kaže da zato što je *praeter naturam*, sticanje spoznaje samo pomoću inteligenčnih likova vodi tome da spoznaja odvojene ljudske duše bude nerazgovetna.

Toma ukazuje da je prirodni kapacitet odvojene duše najslabiji među razumskim supstancijama i da, otud, njeno znanje pomoću formi koje je primila putem božanskog uticaja ne može biti tako jasno kao ono koje imaju anđeli. Odvojena duša zato ne može steći savršeno znanje pomoću istih onih formi pomoću kojih više razumske supstancije spoznaju. Njeno znanje prirodnih stvari nesavršeno je i zbrkano: „Kao što je ranije rečeno, kao i anđeli, odvojena duša poima pomoću likova primljenih od uticaja božanskog svetla. Međutim, kako je po prirodi ispod anđela, za koga je takva spoznaja prirodna, duša odvojena od tela ne prima savršeno znanje pomoću takvih likova, već samo jednu vrstu opštег i zbrkanog znanja. Odvojene duše, prema tome, imaju isti odnos pomoću takvih likova prema nesavršenom i zbrkanom znanju prirodnih stvari kao što anđeli imaju prema savršenom znanju”.⁶⁴⁷ Znati stvari pomoću prostih inteligenčnih formi svojstveno je razumskom kapacitetu anđela, ali ne i prirodnom kapacitetu odvojenih duša koje stvari spoznaju okretanjem fantazmima. Likovi koje odvojena duša prima jesu isti oni koje prima i anđeo te, otud, odvojena duša može spoznati sve suštine materijalnih stvari. No, univerzalnost tih i tako primljenih inteligenčnih likova nije prirodna, da kažemo tako, oni su previše univerzalni za ljudsku dušu, čak i u odvojenom stanju i zato odvojena duša ne može te stvari znati na savršen način na koji ih spoznaje anđeo: „Otud sledi da odvojene duše znaju sve prirodne stvari ne na stabilan i svojstven način već na jedan opšti i zbrkan način”.⁶⁴⁸ Svetac pravi poređenje s anđelima da bi naglasio da, nasuprot anđeoskoj prirodi, nije u prirodi čoveka da razume stvari bez posredovanja čula i

⁶⁴⁷ „Sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas redpit ex influentiis divini luminis, sicut et angeli, sed tam en, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam”, ST I, 89, 3.

⁶⁴⁸ „Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam”, isto.

fantazama i da, prema tome, kada je lišen čula njegova spoznaja mora biti neodređena i zbrkana što je u saglasnosti s poretkom stvaranja. Čovek ima određeno mesto u poretku stvaranja i u skladu s njim ima određenu prirodu. Taj poredak i ljudska priroda protežu se dalje od materijalnog sveta. Zato, odvojena ljudska duša i dalje je duša razumne životinje, a ne razumnog bića (što su anđeli) i zato razumna duša lišena životinjskog tela nema određene sposobnosti, na primer da jasno razume prirodne stvari koje bi normalno istraživala čulima.⁶⁴⁹

Pod zbrkanom i opštom spoznjom Toma podrazumeva da duša lišena čulnog izvora i fantazama jeste u stanju da spozna rodnu, pa čak i vrsnu prirodu neke stvari, konja na primer, ali nije u stanju da spozna pojedinačnost, Bukefala. Ljudska duša koja nikad nije srela mačku u ovozemaljskom životu, jedino će moći razumeti da je mačka životinja ili, u najboljem slučaju, neka vrsta male i brze životinje, pošto odvojena duša ne može videti niti dodirnuti mačku. Bez tog čulnog podatka, moguće je steći samo opšti i nejasan pojam o mački: „I mada su ti likovi primljeni u duši na manje univerzalan način od načina na koji postoje u višim supstancijama, snaga njene [duštine] razumske moći i dalje nije dovoljna da pomoći te vrste intelligibilnih likova bude u stanju da dostigne savršenu spoznaju, što će reći razumevanjem svake stvari na poseban i određen način, već, umesto toga, duša zna stvari na jedan način zbrkane univerzalnosti, na način na koji su stvari znane u univerzalnim principima”,⁶⁵⁰ što je karakteristika *cognitionis imperfectae*.

Za Akvinca, spoznaja odvojene duše prirodnih stvari nesavršena je ne samo u poređenju s anđeoskom spoznjom već i u poređenju sa spoznjom koju duša može steći dok se nalazi u telu. Duša može steći stabilno i svojstveno znanje prirodnih stvari kada je utečovljena, zato što su likovi koje prima pomoći apstrahovanja iz materijalnih stvari primereni dušnim prirodnim razumskim

⁶⁴⁹ ST I, 89, 4. Za još neke detalje i probleme spoznaje odvojene duše vidi Perler, 2019: 322–327.

⁶⁵⁰ „Et licet minus uniuersaliter redpiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellective, ut per huiusmodi genus spetierum intelligibilium possit perfectam cognidonem consequi, intelligendo spedaliter et determinate unumquodque, set in quadam uniuersalitate et confusione sicut cognoscuntur res in prindpiis uniuersalibus”, *De anima*, 18.

kapacitetima. Sledstveno, „[s]poznaja stečena proučavanjem ovde [u ovom životu] svojstvena je i savršena; spoznaja o kojoj govorimo jeste zbrkana. Otud, ne sledi da je beskorisno izučavati da bi se naučilo”.⁶⁵¹

Jasno je da za Tomu spoznaja prirodnih stvari odvojene duše koju je ova stekla pomoću likova primljenih od viših supstancija, anđela i Boga, jeste podređena ne samo anđeoskoj spoznaji već i spoznaji koja je stečena u ovom životu i koja je sačuvana u odvojenoj duši. Odvojena duša steći će spoznaju svih prirodnih stvari, ali savršena spoznaja ograničena je na one stvari koje je spoznala na ovom svetu.⁶⁵² Porašće kvantitet spoznaje prirodnih stvari nakon odvajanja od tela, ali ne i savršenost te spoznaje, zato što su likovi koje će odvojena duša primiti previše savršeni za njenu prirodnu razumsku moć da bi pomoću njih stekla jasnu spoznaju.

U odnosu na savršenstvo ljudske prirode, dušino stanje odvojenosti zasigurno jeste gubitak, zato što je duša samo deo potpunog ljudskog bića. No, s obzirom na dušinu spoznaju, odvojeno stanje nije samo gubitak već je i moguć dobitak, pošto će u tom stanju biti najspremnija za primanje likova od viših supstancija, te će tako biti u stanju da spozna ono što ne bi bila u stanju sjedinjenosti s telom: „[D]uša ujedinjena s telom jeste u jednom pogledu savršenija nego odvojena od tela, tj. u odnosu prema svojoj vrsnoj prirodi. No, s obzirom na aktivnost razumevanja, duša poseduje savršenstvo kada je odvojena od tela, koje ne može posedovati dok je ujedinjena s njim”.⁶⁵³ Kao odvojena, duša može bolje razumeti neke stvari nego neke druge, s kojima ima neki odnos na zemlji ili prema kojima ima neku prirodnu sklonost: „[D]ok odvojene duše pomoću tih likova znaju samo one pojedinačnosti kojima su određene prethodnom spoznajom u ovom životu, ili nekom emocijom ili prirodnom sklonošću, ili nekom dispozicijom božanskog poretka; zato sve što je

⁶⁵¹ „[C]ognitio quae acquiritur hie per studium, est propria et perfecta; illia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra”, ST I, 89, 3, ad 4.

⁶⁵² *De anima*, 18, ad 2.

⁶⁵³ „[A]nima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam spedei; set quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata, quam habere non potest dum est corpori unita”, *De anima*, 17, ad 1.

primljeno u nečemu određeno je prema modusu primaocu".⁶⁵⁴ Otud, odvojene duše jasnije razumevaju stvari o kojima nešto već znaju, kao i stvari koje volimo ili nam se sviđaju u ovom životu. S obzirom na rečeno, jasnije je zašto Toma kaže da čovek zadržava mnogo od spoznaje stečene na ovom svetu.⁶⁵⁵ Čak i kada je uništen čulni deo duše, najveći deo spoznaje nalazi se u razumu koji preživljava smrt tela. Iako je telesno pamćenje uništeno, razumsko je očuvano, a u njemu se čuvaju inteligibilni likovi.⁶⁵⁶ Dušina će spoznaja u zbiru porasti nakon odvajanja od tela, pošto će na već stečenu spoznaju biti pridodata spoznaja od viših supstancija, ali duša će nakon razdvajanja izgubiti mogućnost da stiče savršenu spoznaju prirodnih stvari na prirodan način.⁶⁵⁷ U tom smislu, odvajanje od tela jeste gubitak za ljudsku dušu. Utelovljeni modus spoznaje je u tom smislu bolji modus za dušinu razumsku aktivnost u poređenju s modusom koji će imati nakon odvajanja od tela.

Na određeni su način odvojene duše hendikepirane bez tela. Na sreću, one će biti ponovo ujedinjene sa svojim uskrslim telima. Naša tela biće uskrsnuta na Strašnom sudu⁶⁵⁸ i do kraja večnosti postoćemo kao utelovljene osobe, bili prokleti ili blaženi. Pod tim Akvinac ne misli na nekakva duhovna već na životinska tela: „Budući da se u definiciji prirodnih stvari – a ona označuje bit vrste – stvara tvar, nužno je da se s vrsnom promjenom tvari promijeni i vrsta prirodne stvari. A čovjek je prirodna stvar. Prema tome, ako se poslije uskrsnuća njegovo tijelo ne bude sastojalo od mesa i kostiju i sličnih dijelova, kao sada, neće uskrsnuti u istoj vrsti, nego će se zvati čovjekom samo raznoznačno”.⁶⁵⁹ Bog će tela načiniti takvima da će duša imati potpunu kontrolu nad telom i na taj način će ona

⁶⁵⁴ ST I, 89, 4.

⁶⁵⁵ ST I, 89, 5; 6.

⁶⁵⁶ ST I, 79, 6.

⁶⁵⁷ Ona, dakle, u stanju odvojenosti neće ništa znati o događajima na Zemlji; up. ST I, 89, 8.

⁶⁵⁸ SCG IV, 79.

⁶⁵⁹ „Amplius. Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce”, SCG IV, 84 (1994: 1159).

čuvati telo od propadanja. Kasnije u istom poglavlju dodaje da „[t]ijelo uskrišenog čovjeka treba da bude opremljeno opipom, jer nema osjetilnog bića bez opipa. A treba da uskrišeno biće bude osjetilno ako je čovjek“.⁶⁶⁰ Svetac je jasan oko toga da će uskrsla tela biti životinjska tela, baš kao što su to u ovozemaljskom životu. Telo će i dalje primati čulne utiske od materijalnih stvari,⁶⁶¹ ali će to činiti na način koji ne menja samo telo. Takvo će opažanje više ličiti na gledanje nego na dodir. Sva će čula biti aktivna, pošto su sva potrebna da bi se primila kazna ili nagrada. Takođe, kaže da će posegovati čulno opažanje, posebno čulo dodira kao najtemeljnije čulo. Ljudi će nastaviti da budu razumne životinje čak i na onom svetu.

Tvrđnja da će uskrsla tela biti životinjska tela u saglasnosti je ne samo s Tomim religioznim uverenjima već i s njegovom hilemorficom teorijom. Uskrsnuće je za Tomu prirodna, a ne natprirodna stvar i počiva na dve filozofske postavke, da je razumska duša besmrtna i da je forma ljudskog tela; to znači da je čovek besmrтан *i* (konjunkcija!) utelovljen. Drugim rečima, sama ljudska racionalnost zahteva materijalnost. Odvojena od tela smrću, duša je u stanju koje nije njen prirodno stanje i pošto je takvo „neprirodno“ stanje nestabilno (jer sama priroda duše zahteva da uformljava konkretno telo i jer takvo stanje ne može biti permanentno) i zahteva obnovu prirodnog stanja, mora doći do uskrsnuća tela: duša „je po svojoj naravi forma tijela. Prema tome biti bez tijela jest protiv naravi duše. A što je protiv naravi, ne može biti vječno. Prema tome, duša ne može biti trajno bez tijela. Dosljedno, budući da traje vječno, treba da se ponovno združi s tijelom: a to znači uskrsnuti. Prema tome čini se da besmrtnost duša iziskuje buduće uskrsnuće tjelesa“.⁶⁶² Uskrsnuće je prirodno s obzirom na svoju svrhu, vraćanje duše u

⁶⁶⁰ „Praeterea. Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum: quia sine tactu nullum est animal. Oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo“, isto (1994: 1161).

⁶⁶¹ ST, suppl. 82, 3.

⁶⁶² „[E]st enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram“, SCG IV, 79 (1994: 1121).

njeno prirodno stanje, u prirodno jedinstvo s telom, iako sam njegov princip nije prirodan, već je uzrokovan božjom moći.⁶⁶³

Anđeoski doktor podseća da „[d]uša se s tijelom sjedinjuje kao forma s tvari. A svaka forma ima određenu tvar; treba, doista, da bude sklad između aktualnosti i potencije. Prema tome, budući da je duša po vrsti ista, čini se da ima po vrsti istu tvar. Bit će dakle po vrsti isto tijelo poslije uskrsnuća kao i prije njega. I tako treba da se sastoji od mesa i kostiju i drugih sličnih dijelova”.⁶⁶⁴ Naravno, Toma sledi Aristotela: ljudska duša je forma i aktualnost tela.⁶⁶⁵ U složenim stvorenjima, kao što su ljudi, materija je ono što određuje pojedinačna tela, a duša određuje koja vrsta stvorenja je u pitanju, tj. da je reč o čoveku.⁶⁶⁶ Ljudska je duša duša razumne životinje i zato što je razumna ona je i samosubzistirajuća.⁶⁶⁷ Kao razumna, ona je i pojedinačna i besmrtna.⁶⁶⁸ No, ona je, takođe, duša jedne vrste životinje i kao takva forma je životinjskog tela. Pošto duša i telo obrazuju jedinstvo, može postojati samo jedno telo povezano s nekom dušom i nakon uskrsnuća uskrslo telo posedovaće tačno istu materiju koje je imalo pre smrti.⁶⁶⁹ Zato će uskrsla tela ljudskih bića

⁶⁶³ SCG IV, 81 (1994: 1137). Besmrtnost duše je za Tomu demonstrabilna; uskrsnuće tela pak u potpunosti zavisi od Božje odluke.

⁶⁶⁴ „Adhuc. Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante. Et sic oportet quod sit consistens ex carnis et ossibus, et aliis huiusmodi partibus”, isto (1994: 1159).

⁶⁶⁵ ST I, 75, 1.

⁶⁶⁶ ST I, 76, 1.

⁶⁶⁷ ST I, 75, 2; 3; 6.

⁶⁶⁸ ST I, 75, 6.

⁶⁶⁹ „Pošto je duša ujedinjena s telom kao njegova forma i pošto svaka forma ima odgovarajuću materiju koja mu pripada, telo s kojim će duša biti iznova ujedinjena mora biti iste prirode i vrste kakvo je bilo telo u kojem se nalazila u času smrti. Po uskrsnuću duša neće dobiti nebesko ili eterično telo, niti telo neke životinje ... Nadalje, kao što ista vrsna forma treba da ima istu vrsnu materiju, tako i ista brojčana forma treba da ima istu brojčanu materiju... Prema tome, pošto razumna duša koja opstaje ostaje brojčano ista, pri vaskrsu mora biti iznova ujedinjena s brojčano istim telom (*Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis ... Rursus. Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae*

biti životinjska tela, načinjena od kostiju i mesta, sa svojim osobenim organima. Ona će biti materijalna i protežna,⁶⁷⁰ ali će biti nepropadljiva: „[T]elo će se ponovo uzdići identično isto, ali u drugačijem stanju, pošto je smrtno, a uzdićiće se u besmrtnosti“⁶⁷¹ i nad njim će duša imati potpunu vlast.⁶⁷²

Pošto operacije čulne duše zavise od tela, obnova tela biće i obnova operacija čulnog dela duše. Pre uskrsnuća, odvojene duše na nebu jesu srećne zato što već uživaju u blaženoj viziji, ali, kako smo videli, u određenoj su meri disfunkcionalne. Nakon uskrsnuća tela čovek će ponovo imati opažaje, fantazmi će ponovo biti proizvođeni, a razum će se ponovo okretati njima i razumeti stvari jasno i savršeno, u skladu sa svojom prirodnom.⁶⁷³ To će značiti da se ponovo opažaju pojedinačnosti.⁶⁷⁴

Dakle, operacije čulnog dela duše nakon uskrsnuća biće obnovljene, pošto savršenost ljudske prirode njih traži. Savršenost tela nužna je za dovršenje savršenosti ljudskog bića, pošto je čovek stvoreni sastavljen od duše i tela. Savršenost tela uključuje i savršenost operacija čulnog dela duše: „Otud, punoča ljudskog bivstvovanja zahteva složevinu od duše i tela koja ima sve moći i instrumente spoznaje i kretanja“.⁶⁷⁵

secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum ... Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur”, *Comp. th.* I, 153. Vidi i naredni članak Kompendijuma.

⁶⁷⁰ SCG IV, 87.

⁶⁷¹ „Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate”, *In IV Sent.*, 44, 1, 1, q.a. 1.

⁶⁷² SCG IV, 85.

⁶⁷³ *De anima*, 19, ad 18.

⁶⁷⁴ SCG IV, 86.

⁶⁷⁵ „Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus”, *ST I-II*, 18, 1.

Mesto indukcije i iskustva u spoznaji prvih principa⁶⁷⁶

Iako su odvojene aktivnosti u procesu analize, indukcija i apstrakcija obično su istovremene u samoj duši. Zavisnost apstrahovanja od indukcije Toma potvrđuje u *Komentaru Druge analitike*, gde kaže da ne može postojati spoznaja univerzalija bez indukcije: „Da se univerzalije iz kojih sledi demonstracija mogu znati bez indukcije sledilo bi da čovek može steći spoznaju onih stvari koje ne može opaziti. No, nemoguće je ispitivati univerzalije bez indukcije. I to je još i očitije u čulnim stvarima, zato što u tom slučaju primamo univerzalnu spoznaju putem iskustva koje imamo o čulnim pojedinačnostima, kako je objašnjeno na početku *Metafizike*.⁶⁷⁷ Toma je, dakle, sasvim jasan: nema spoznaje univerzalija bez indukcije, jer „univerzalija u duši“ nastaje iz „iskustva pojedinačnosti“. ⁶⁷⁸ S obzirom da indukcija priprema proces apstrahovanja, može se govoriti o tome da priprema fantazama odgovara čulnoj indukciji.

Pošto nikad nije moguće iskušati sve pojedinačnosti neke vrste, problem je, naravno, kako se obrazuju univerzalne tvrdnje koje su primenjive na sve njih. Jedan aspekt tog pitanja neposredno povezuje se sa spoznajom stečene iskustvom. Toma je držao da su nedemonstrabilni principi suštastveno važni za sticanje znanja (*scientia*) i da služe kao polazna tačka za demonstraciju. Kao i za Aristotela, za njega je demonstracija silogizam koji proizvodi znanje o uzroku stvari ili događaja. Premise moraju biti istinite, pravotne, neposredno jasne, moraju prethoditi zaključku, moraju se prema njemu odnositi kao uzrok prema posledici⁶⁷⁹ i, naravno, moraju biti bolje poznate od zaključaka. U *Komentaru Druge analitike* dominikanski učitelj sledi Aristotelovu podelu nedemonstrabilnih principa na aksiome,

⁶⁷⁶ Prethodna verzija ovog poglavlja objavljena je u *Theoriji* (Milidrag, 2020).

⁶⁷⁷ „Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. Sed impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam, sicut manifestatur in principio metaphysicae”, *In I Post. an.*, 30, 4.

⁶⁷⁸ „[Q]uomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima”, *In II Post. an.*, 20, 13.

⁶⁷⁹ *In I Post. an.*, 4, 10.

definicije i hipoteze.⁶⁸⁰ Svaka je od tri vrste principa samoočevidna (*per se nota*) ukoliko se zna značenje njihovih termina⁶⁸¹, odnosno ako je predikat uključen u pojam subjekta.⁶⁸² Aksiomi imaju specijalan status pošto su sastavljeni od termina koje svi razumeju, dok definicije i hipoteze zahtevaju neko prethodno znanje da bi se znala značenja njihovih termina.⁶⁸³

Toma navodi još jednu vrstu principa koja bi se mogla nazvati uzročnim principima. Iako je eksplicitno ne identificuje, tu posebnu vrstu nedemonstrabilnih principa dobijenih indukcijom i utemeljениh na iskustvu u poslednjoj lekciji druge knjige *Komentara* on uključuje kao deo razmatranja na koji način čovek stiče znanje o nedeemonstrabilnim principima. Problem spoznaje prvih principa tesno je povezan s problemom nastanka univerzalija. Prostim poimanjem spoznaju se suštine stvari i kao spoznate one su univerzalizovane, a postaju univerzalije kada im je pripisana neka od intencija univerzalnosti, rod ili vrsta, na primer.⁶⁸⁴ Koje je mesto na iskustvu zasnovane indukcije u tom procesu, pošto Toma nedvosmisleno kaže da nema univerzalija bez indukcije? Koji je odnos apstrahovanja i indukcije?

U poslednjoj lekciji druge knjige *Komentara Druge analitike* Toma opisuje „kako se u nama javlja spoznaja prvih principa“ putem procesa induktivnog zaključivanja. On izlaže Aristotelov opis tog procesa: indukcija započinje čulnim opažanjem u životinjama koje poseduju sposobnost pamćenja; uz rad mislilačke moći ponovljena sećanja na iste predmete ili stanja proizvode iskustvo.

Iskustvo nije dovoljno za sticanje znanja principa, već se na materijal iskustva mora primeniti razum: „Iskustvo zahteva neko zaključivanje o pojedinačnostima pomoću kojeg je jedna upoređena s drugom, što je svojstveno razumu. Otud, kada se neko priseća da je neka vrsta biljke mnogo puta izlečila mnoge od groznice kaže se da je to iskustvo da ta biljka leči groznicu. No, razum se ne zaustavlja u

⁶⁸⁰ In *I Post. an.*, 5, 6.

⁶⁸¹ Isto.

⁶⁸² In *I Post. an.*, 5, 9; ST I, 2, 1.

⁶⁸³ Primer za aksiome je *celina je veća od svojih delova*; za matematičke tvrdnje potrebno je prethodno znanje, npr. *svi pravi uglovi međusobno su jednak* (In *I Post. an.*, 1, 5, 7).

⁶⁸⁴ Up. In *I Periherm.*, 10, 9; vidi i In *I Sent.*, 2, 1, 3; In *II Sent.*, 17, 1, 1. Za obrazovanje univerzalija vidi Milidrag, 2019a: 102–113.

iskustvu pojedinačnosti, već na osnovu mnoštva pojedinačnosti koje je iskusio zahvata nešto zajedničko što se uvrežilo u duši i posmatra ga bez razmatranja i jedne pojedinačnosti. To što je zajedničko razum uzima kao princip veštine i nauke. Na primer, sve dok lekar razmatra da je ova biljka izlečila Sokrata od groznice i Platona i mnoge druge pojedinačne ljude, to je iskustvo; no, kada njegova razmatranja dođu do toga da takva vrsta bilja leči groznicu naprsto, to je uzeto kao pravilo veštine *medicine*⁶⁸⁵. Akvinac nedvosmisleno drži da je reč o nedemonstrabilnom principu dobijenom pomoću indukcije koji se razlikuje od tri ranije navedene klase: on nije aksiom, pošto se može pojmiti situacija u kojoj dotična biljka ne leči groznicu; nije ni definicija, pošto razumevanje definicije dotične biljke ne uključuje nužnim načinom i referencu na njena lekovita svojstva; takođe, nije reč ni o hipotezi, jer ona mnogo više tvrdi od prostog potvrđivanja postojanja biljke.

Osim iskustva, potreban je neki oblik zaključivanja da bi se pojmlila zajednička osobina koja je uočena u ponovljenom iskustvu. U Tominom primeru, lekar je uradio više od obrazovanja univerzalnog pojma toga šta je biljka; on je otkrio njena uzročna svojstva. Nadalje, došao je do propozicije koja se može koristiti u demonstrativnom silogizmu: Svaka biljka x leči groznicu.

Iako kao primer principa spoznatog indukcijom Toma nudi uzročni princip, ostaje nejasno da li smatra da se i druge vrste nedeemonstrabilnih principa spoznaju istim procesom. Istoriciari njegove misli uglavnom smatraju da indukcija igra istu ulogu u sticanju spoznaje svake vrste principa.⁶⁸⁶ Reč je o uverljivom tumačenju, pošto pomoću indukcije „spoznaja prvi princip nastaje u nama”, kaže

⁶⁸⁵ „Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrentem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideration ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrentem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae”, *In II Post. an.*, 20, 11.

⁶⁸⁶ Up. Conway, 1959: 341.

Toma ne kvalifikujući tu tvrdnju ni na koji način. S druge strane, takođe tvrdi da prvi principi postaju poznati ne pomoću procesa zaključivanja, već time što se spoznaju pojmovi.⁶⁸⁷ Neki principi, kaže on, prirodno su spoznati (*naturaliter nota* ili *cognita*) ili su spoznati na nediskurzivan način, bez zaključivanja, bez kretanja, bez poređenja (*sine collatione*) i bez umovanja (*sine cogitatione*), neposredno, pomoću prostog uvida ili prostog pristajanja na njih čim se razumeju termini propozicije, zato što je značenje predikata sadržano u onom subjektu.⁶⁸⁸ Toma, međutim, jasno tvrdi da indukcija zahteva zaključivanje ukoliko hoćemo da pojmimo zajedničku osobinu koja se nalazi u raznolikom iskustvu. Traže li, onda, svi principi indukciju da bi bili spoznati?

Aksiomi se razlikuju od definicija zato što su propozicije sačinjene od primarnih pojmoveva koje svako shvata, kao što su biće, nebiće, jedno, dobro, deo i celina, jednak i nejednak. Na osnovu shvatanja tih pojmoveva odmah se spoznaju neki samoočigledni principi, princip neprotivrečnosti, da je celina veća od dela, da dve stvari jednakе s trećom jesu i međusobno jednakе. Čini se da indukcija nema ulogu barem u sticanju prvog aksioma, jer Toma tvrdi da princip neprotivrečnosti ne može biti zadobijen nikakvim procesom zaključivanja, pošto je po sebi polazna tačka za svako zaključivanje.⁶⁸⁹

* * *

Robert Šmit brani gledište da kod Tome indukcija ima ulogu u sticanju svih prvih principa, zajedno s aksiomima i definicijama. Kao potvrdu, on povlači paralelu između apstrakcije i indukcije. Za Akvinca, i apstrakcija i indukcija rezultiraju u spoznaji nečeg univerzalnog. Ono što ih razlikuje, tvrdi Šmit, jeste to što je apstrakcija na nivou prostog poimanja (prva operacija razuma), a indukcija na nivou suđenja i zaključivanja (druga i treća). Apstrahovanje rezultira obrazovanjem univerzalnog pojma. Da iskoristimo Šmitov primer, da bi se zadobio univerzalan pojam cele jabuke, na osnovu iskustva brojnih isečenih i celih jabuka, obrazovan je pojam cele, nepodeljene

⁶⁸⁷ In IV Meta., 6, 4.

⁶⁸⁸ Za sva mesta u Tominim tekstovima vidi Schmidt, 1966: 284–285.

⁶⁸⁹ In IV Meta., 6, 9.

jabuke. Šmit tvrdi da je za obrazovanje još univerzalnijeg pojma, celine kao takve, potrebna „šira baza iskustva”, uključujući različite primere celina i delova.⁶⁹⁰ Po sticanju univerzalnog pojma razum je u stanju da obrazuje sud kojim potvrđuje ili negira da je takav pojam primenjen na neki skup pojedinačnih stvari: „Sud je napravljen svaki put kada je konkretno biće pojmljeno pod univerzalnim aspektom, Otud, svaki put kad je nešto pojmljeno kao celina napravljen je sud 'Ovo je celina' i svaki put kada je nešto pojmljeno kao deo napravljen je sud 'Ovo je deo'”⁶⁹¹. Zato što se pojmovi celine i dela međusobno podrazumevaju Šmit tvrdi da je svaki put kada su celina ili deo pojmljeni pod univerzalnim aspektom automatski napravljen još jedan, implicitan sud, naime „ova celina veća je od ovog dela”⁶⁹².

Dok apstrakcija počinje pojedinačnim predmetima i iskušava brojne primere pre obrazovanja univerzalnog pojma, indukcija počinje suđenjima o pojedinačnim predmetima zahvaćenim mislilačkom moći pod zajedničkom prirodnom. Kao što iskušavamo ovu ili onu celu jabuku ili kuću pre obrazovanja univerzalnog pojma *celina*, stvaramo sud „ova celina veća je od ovog dela” i „ona celina veća je od onog dela”, sve dok se indukcijom ne dođe do univerzalne propozicije *svaka celina veća je od svog dela*.⁶⁹³ Šmit smatra da se tako mogu pomiriti Akinčeve tvrdnje da su samoočigledne propozicije pojmljene i direktno i indukcijom: univerzalna propozicija „zna se intuitivno utoliko što je veza između subjekta i predikata poznata u svakoj instanci spoznaje subjekta i na osnovu puke činjenice razumevanja subjekta i predikata... Ipak, univerzalna propozicija poznata je indukcijom i diskurzivno utoliko što je poznata na osnovu mnogih propozicija o pojedinačnostima i ne može se znati u svojoj univerzalnosti osim na osnovu mnogih konkretnih propozicija koje pokrivaju raznovrsnost slučajeva”.⁶⁹⁴

I pored nesporne vrednosti, Šmitovo tumačenje ima ozbiljne nedostatke. On primenjuje tumačenje indukcije na princip neprotivrečnosti. Za Tomu, biće (*ens*) prvo je spoznato prostim poimanjem,

⁶⁹⁰ Schmidt, 1966: 290

⁶⁹¹ Isto.

⁶⁹² Isto.

⁶⁹³ Isto.

⁶⁹⁴ Schmidt, 1966: 291.

a princip neprotivrečnosti, koji sledi poimanje bića, prvi je spoznat princip.⁶⁹⁵ U kom je, onda, smislu potrebna indukcija da bi se znao taj princip? Šmit tvrdi da iako je istina da je pojmljeno „čak i u našem prvom aktu poimanja”, biće je na početku poimano na veoma nejasan način, a to „ni u kom slučaju nije spoznaja zajedničkog bića ili bića kao bića”.⁶⁹⁶ Ova kasnija koncepcija bića zahteva spoznaju brojnih drugih bića, tako da „spoznaja univerzalnog principa neprotivrečnosti... zahteva indukciju na osnovu mnogih pojedinačnih suđenja o neprotivrečnosti”.⁶⁹⁷ Otud, isto kao i u primeru s celinom i devolima, svaki put kada je pojmljeno biće kao biće napravljen je i implicitan sud o pojedinačnosti *ova stvar koja jeste nije nepostojeca*. Na osnovu mnogih takvih sudova indukcija na kraju proizvodi princip *svako biće kao biće nije nebiće*.⁶⁹⁸

Na ovom mestu teško je složiti se sa Šmitom. Princip neprotivrečnosti ima jedinstveno mesto u ljudskom mišljenju. Čovek može koristiti proces indukcije bez razumevanja principa *svaka celina veća je od svog dela*. Kad se dođe pak do principa neprotivrečnosti, moramo ga već posedovati ukoliko hoćemo pokrenuti ikakav diskurzivan proces, uključujući i grupisanje iskustva što je deo indukcije. Otud, jedini smisao u kojem se za indukciju može kazati da potvrđuje univerzalnost principa neprotivrečnosti jeste sagledavanje njegove upotrebe; ali, funkcija indukcije nije da nas učini svesnim onih principa koje već posedujemo, već da objasni odakle oni.

Za tezu da je aksiom *celina je veća od svojih delova* zadobijen indukcijom Šmit se primarno oslanja na sledeće mesto iz *Komentara Druge analitike*: „Principi apstraktnih stvari iz kojih proizilaze demonstracije načinjeni su očitim pomoću nekih pojedinačnosti koje opažamo čulima. Na primer, gledajući jednu čulnu celinu vođeni smo spoznaji toga šta je celina i šta je deo i posmatrajući to na mnogim primerima spoznajemo da je svaka celina veća od svog dela. Prema tome, univerzalije iz kojih slede demonstracije poznate su nam samo putem indukcije”.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Za to i mesta kod Tome up. Milidrag, 2019a: 30–43.

⁶⁹⁶ Schmidt, 1966: 292.

⁶⁹⁷ Isto.

⁶⁹⁸ Isto.

⁶⁹⁹ „Non autem manifestantur nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in eis procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quae sensu percipimus. Puta ex hoc, quod videmus aliquod totum singulare sensibile, perduci-

Ovo mesto snažno sugerira da Toma drži da je indukcija uključena u proces dolaska do aksioma. No, mesto je uzeto bez konteksta. Neposredno pre toga mesta svetac tvrdi da postoje dva načina na koje je moguće stići znanje, demonstracijom i indukcijom, a potom objašnjava kako na ovom mestu koristi reč *indukcija*: „[D]emonstracija proizilazi iz univerzalija, dok indukcija proizilazi iz pojedinačnosti. Otud, ukoliko bi se univerzalije iz kojih sledi demonstracija mogle spoznati bez indukcije sledilo bi da čovek može stići znanje bez čulnosti. Nemoguće je, međutim znati univerzalije bez indukcije i to je još očitije u čulnim stvarima, zato što u tom slučaju primamo univerzalnu spoznaju pomoću iskustva koje imamo o čulnim pojedinačnostima”.⁷⁰⁰

Još širi kontekst oba ova mesta jeste Tomino tumačenje Aristotelove tvrdnje da su za demonstraciju traženi čulni podaci i da onaj ko nema neko čulo neće imati ni spoznaju pojedinačnosti koja se stiče tim čulom. Zato, ne čini se da treba uzeti Tominu poenu u smislu da je celokupan induktivni proces (čulnog opažanja, pamćenja, iskustava i zaključivanja o iskustvima) uključen u dolazak do aksioma. Njegova je poenta naglašavanje da spoznaja svih univerzalija, pojmove ili propozicija, došli do njih apstrakcijom ili putem induktivnog procesa, mora započeti čulnim zahvatanjem pojedinačnih predmeta ili stanja stvari i na ovom mestu on indukcijom naziva *svaku* spoznaju putem čula.

Dakle, morala bi se razlikovati dva smisla indukcije kod Tome: a) širi smisao po kojem se indukcijom može nazvati svaka spoznaja koja proizilazi iz opaženih pojedinačnosti,⁷⁰¹ i b) strogi smisao koji se odnosi na ceo induktivan proces kako je izložen u *Drugojo analitici*. Toma ne izlaže šta je indukcija u strogom smislu niti kako se ona primenjuje na

mur ad cognoscendum quid est totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est maius sua parte, considerando hoc in pluribus. Sic igitur universalia, ex quibus demonstratio procedit, non fiunt nobis nota, nisi per inductionem”, *In I Post. an.*, 30, 5.

⁷⁰⁰ „Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus; induc[t]io autem procedit ex particularibus. Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. Sed impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam”, *In I Post. an.*, 30, 4.

⁷⁰¹ Za šire značenje indukcije kod Tome vidi Owen, 1941. Za indukciju kod Tome vidi Kostelecky, 2014.

aksiome, već naprsto odbacuje urođenost znanja o principima. Njegov jedni opis indukcije u strogom smislu jeste proces čula-fantazmi-mislilačka moć–pamćenje–iskustvo–zaključivanje i paradigmatičan primer koji nudi kao princip zadobijen tim procesom u *Komentaru Druge analitike* jeste uzročni princip *ova vrsta biljke leči groznicu*.

Očito je da je opažanje biljke i obrazovanje univerzalnog pojma nedovoljno kao osnova za obrazovanje suđenja o njenim uzročnim svojstvima. Početna čulna iskustva koja su potrebna za obrazovanje tog principa tiču se delovanja biljke na pacijenta. U svakom slučaju, lekar pravi sud „ova biljka leči ovu groznicu“ i „ova biljka leči onu groznicu“. Na osnovu prisećanja brojnih takvih primera, kaže Toma, „kaže se da je *experimentum* da takva biljka leči groznicu“. Kako smo videli, iskustvo je za Tomu skup sudova o pojedinačnosti-ma. Poslednji korak indukcije jeste kada razum ispituje taj skup pojedinačnih iskustava, skup koji je pripremom fantazama pripremila mislilačka moć i kada „uzima ono zajedničko što se čvrsto uvrežilo u duši i razmatra ga bez razmatranja ijedne pojedinačnosti“. Tek je tada dostignut princip znanja „kada [lekareva] razmatranja stignu do činjenice da ta vrsta biljke leči groznicu naprsto“.

* * *

Ako Toma ima na umu uzročni tip princka pri razmatranju indukcije u strogom smislu, onda se javlja sledeći problem. Bili aksio-mi i definicije stečeni indukcijom ili ne, smatramo ih za sigurno istinite na osnovu odnosa između njihovih termina. Ukoliko bi neko pitalo zašto, na primer, verujemo da je celina veća od svog dela ili da je čovek razumna životinja, mogli bismo odgovoriti da je to ono što *celina, deo* ili *čovek* znači. Ukoliko, s druge strane, neko zatraži da objasnimo zašto smatramo da ova vrsta biljke leči groznicu naše će objašnjenje biti opis induktivnog procesa koji je vodio do zaključka. No, sledeći Aristotela, Toma smatra da izvesnost našeg znanja zavisi od izvesnosti njegovih princka. U kojem je onda smislu opravdano smatrati da indukcija nudi izvesno znanje uzročnih princka?⁷⁰²

⁷⁰² Za značenje *certitudo* u ovom kontekstu kod Tome vidi Stump, 2003: 230–231; Griffin, 1954.

Šmit tvrdi da opravdanje za univerzalan zaključak do kojeg se stiglo indukcijom mora „nekako biti nađeno u zajedničkoj prirodi”,⁷⁰³ što će reći da predikat u propoziciji mora biti esencijalno svojstvo subjekta. Izvesnost indukcije za Šmita počiva na jednoj vrsti nepotpunog zahvatanja zajedničke prirode subjekta i esencijalnog sadržavanja predikata u tom subjektu. Šmitovo tumačenje ovde vrlo dobro funkcioniše. S jedne strane, indukcija ne može počivati na potpunom zahvatanju prirode subjekta i, na osnovu toga, na dedukciji iz njenih esencijalnih svojstava, pošto to uopšte ne bi bila indukcija, već demonstracija. S druge strane, i Toma tvrdi da nema nauke o slučajnom i akcidentalnom,⁷⁰⁴ te ni principi koji utemeljuju *scientia* zasigurno ne mogu biti o nečemu čisto akcidentalnom.⁷⁰⁵ Sama indukcija mora rezultirati u propozicijama koje mogu poslužiti kao principi demonstrativnog znanja, tako da mora proizvesti propozicije koje izražavaju neko esencijalno svojstvo subjekta.

Ako se prihvati da nekompletno poimanje esencijalne prirode subjekta nudi osnovu za indukciju uzročnih principa i dalje ostaje upitno može li takvo nekompletno zahvatanje obezbediti osnovu za tvrdnju da indukcija rezultira u dispoziciji (*habitus*) koja je „o onom što je istina”?⁷⁰⁶ Označavanje propozicije kao samoočevidne uvek zahteva da bude podržano referencom na razum koji poseduje dispoziciju koja omogućava da propozicija bude prepoznata kao samočevidna.

Pozivajući se na *Metafiziku* (1022b 10), Toma kaže da je *habitus* stanje „prema kojemu se onim čime se raspolaže raspolaže

⁷⁰³ Schmidt, 1966: 294.

⁷⁰⁴ Naravno, ovo je potrebno precizirati. Akcidencije Toma deli na tri vrste: a) svojstvene akcidencije koje su uzrokovane principima vrste i nužno se prime-njuju na sve članove vrste, npr. ljudska sposobnost za smeh; b) neodvojive akcidencije koje imaju stalni uzrok u subjektu, npr. to da je životinja muškog ili ženskog pola i c) odvojive akcidencije koje nemaju stalni uzrok u subjektu, kada neko šeta ili sedi. Svojstvene akcidencije mogu biti deo *scientiae*. Za akcidencije kod Tome vidi Reynolds, 2002: 194–196, 211–215; vidi i Milidrag, 2019a: 170–177.

⁷⁰⁵ Za analizu aristotelovske demonstracije vidi Owens, 1964.

⁷⁰⁶ „[F]ilozof u VI knjizi *Etike* stavљa nauku, mudrost i shvatanje, što je posedovanje prvih principa, u razumski deo duše (*Sed contra est quod philosophus, in VI Ethic., ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae*)”, ST I-II, 50, 4 s.c.

dobro ili loše”.⁷⁰⁷ Kao kvalitet, *habitus* je prosta forma,⁷⁰⁸ on je modifikacija prirode da bi joj se pomoglo da bolje postigne cilj, što je u slučaju ljudskog razuma spoznaja istine. *Intellectus* je *habitus* prvih principa što pripada razumskom delu duše.⁷⁰⁹ Primajući formu na način koji podseća na trpno stanje, razum je otvoren za kvalitativnu promenu koja mu postaje na određeni način stalna i teška za promenu.⁷¹⁰ U samom razumu ima šest glavnih vrsta ovakvih stečenih dispozicija: veština, razboritost, poimanje, nauka, mudrost i vera. Poimanje, nauka i mudrost jesu spekulativne dispozicije, pošto se njima zahvataju prirode stvari i odnosi između njih.

Navike kao stalne dispozicije daju se steći na brojne načine, neke je Bog ulio, neke mogu nastati iz prirode stvari, a neke, moralne na primer, stečene su ponavljanim radnjama.⁷¹¹ *Habitus* koji nastaje na osnovu prirode može poticati od vrsne ili pojedinačne prirode stvari, ali može imati i neku vrstu pomešanog izvora, delimično od prirode, a delimično od spoljašnjeg principa.⁷¹² *Habitus* razuma je takav: „[U] ljudskim bićima postoji izvesna prirodna dispozicija koja postoji delimično po prirodi, a delimično od nekog spoljašnjeg uzroka... [S]hvatanje prvih principa naziva se prirodna dispozicija. Jer, sa moj prirodi razumske duše pripada to da kada je čovek jednom shvatio šta je celina, a šta deo odmah će opaziti da je svaka celina veća od svog dela i slično je s drugim principima. No, to šta je celina a šta deo, to se ne može znati osim pomoću inteligenibilnih likova koji su primljeni od fantazama i s tog razloga Filozof nam na kraju *Druge analitike* pokazuje da spoznaja principa dolazi od čula“.⁷¹³

⁷⁰⁷ ST I-II, 49, 2.

⁷⁰⁸ ST I-II, 54, 4 s.c.

⁷⁰⁹ Isto.

⁷¹⁰ In III Sent., 14, 1, q.c. 2.

⁷¹¹ To Toma razmatra u 51. pitanju *prima secundae Sume* (ST I-II, 51, 4).

⁷¹² ST I-II, 51, 1.

⁷¹³ „Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; ... sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu”, ST I-II, 51, 1 s.c.

Intellectus je *habitus* od prirode u smislu da će razum po vlastitoj prirodi odmah shvatiti principe kao *svaka celina veća je od svojih delova* čim se shvati značenje pojmoveva *celina* i *deo* kroz proces apstrahovanja. Spoljašnji je princip akt čulnosti jer razumevanje značenja termina prvih principa potrebuje fantazam. Akvinac ovde nige ne pominje da razum zahteva indukciju za dostizanje principa. Jednom kada su inteligenčni likovi primljeni kroz apstrahovanje iz fantazama razum po vlastitoj prirodi pristaje uz princip.

Može li se rečeno primeniti na poimanje uzročnih principa? Ljudski razum ne dostiže te principe direktno i neposredno čim shvati značenje termina. Za njih su neophodni ponovljeni spoznajni akti, čulno opažanje, pamćenje, iskustvo brojnih primera i rad misličke moći o zajedničkim osobinama. *Habitus intellectusa* dolazi i od indukcije i od prirode.

Toma malo raspravlja o razumu u *Komentaru Druge analitike*. Nešto detaljnije opisuje ga u *Komentaru Nikomahove etike*. Razum je „pojedinačna dispozicija kojom čovek pomoću svetla aktivnog razuma prirodno spoznaje nedemonstrabilne principe”.⁷¹⁴ Oni su „odmah spoznati na osnovu razumevanja njihovih termina”,⁷¹⁵ tvrdi on i navodi primer dela i celine. Razlog zašto je habitualno posedovanje prvih principa nazvano razumom jeste taj što je svojstveni predmet razuma sústina stvari, a principi su spoznati kada se razume sústina stvari.⁷¹⁶

U *Komentaru Etike* jasno je da je reč o vrsti principa čija je istina očita čim se razume značenje termina. Otud, važno je držati na umu da nisu svi principi te vrste. Toma prihvata uzročne principe kao vrstu nedemonstrabilnih principa, ali za spoznaju istine takvih principa nije dovoljno razumevanje značenja termina. Osim toga, indukcija u strogom smislu uključena je samo u stizanje do uzročnih

⁷¹⁴ „[I]ntellectus non pro ipsa potentia intellectiva, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia”, *In VI Ethic*, 5, 5.

⁷¹⁵ „Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis”, isto.

⁷¹⁶ „U trećoj knjizi spisa *O Duši* kaže da je svojstveni predmet razuma sústina stvari. Zato je spoznaja principa koji su odmah spoznati kada se razume sústina stvari odgovarajuće nazvana ‘razum’ (*Unde et in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominator*)”, isto.

principa i pristajanje uz njih. Zato, kad Toma objašnjava kako se dolazi do razumevanja i pristajanja uz neuzročne principe, kao što su aksiomi i definicije ono što treba da se traži jeste objašnjenje kako se znaju takvi principi bez pozivanja na indukciju i to je upravo ono što nalazimo u *Komentaru Etike*. Tu svetac ukratko objašnjava kako se dolazi do spoznaje aksioma, uz uočljivo odsustvo indukcije. Ono što je neophodno jeste razumeti šta znače termini u aksiomima. Ipak, i to je ključno, razumeti šta je to celina i šta je to deo zahteva barem čulni podatak o celini i o delu, fantazme celinâ i fantazme delova tako da razum može apstrahovati iz njih i stvoriti pojmove celine i dela, te prosuditi da oni stoje u određenom odnosu: „[O]ne stvari koje su za nas *per se notum* smesta su spoznate čulima; kao kada vidimo celinu i deo smesta znamo da je svaka celina veća od svojih delova bez ikakvog ispitivanja”.⁷¹⁷ Kako kaže Haldejn, za Tomu „*inductione* nije proces sakupljanja pojedinačnosti i postavljanja tvrdnji o budućim slučajevima, već je razumska aktivnost apstraktivne indukcije: dolazak do univerzalnog na osnovu pojedinačnog”.⁷¹⁸ Za Tomu, nije potrebno nikakvo dalje zaključivanje, pošto tvrdi da je princip direktno pojmljen čim su razumevani termini, što će reći da ne smatra da indukcija u *strogom smislu* ima ikakvu ulogu (proces zaključivanja koji zahteva ponavljane opažaje i suđenja).

* * *

Svakako se može postaviti pitanje kako Akvinac može smatrati da principi zadobijeni indukcijom mogu poslužiti kao izvestan temelj za demonstraciju. „Klasično” tumačenje odgovornost za to prebacuje na razum: pošto je indukcija nedovoljna za obezbeđivanje izvesnosti, neophodno je nekakvo intuitivno zahvatavanje koje garantuje izvesnost.⁷¹⁹ No, kako se pokazalo, nikakva intuicija nije potrebna. Osim toga, takvo tumačenje polazi od pogrešne pretpostavke da Toma pokušava da ponudi objašnjenje kako indukcija može obezbediti izvestan temelj za demonstraciju. Obezbeđivanje

⁷¹⁷ „Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visus toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est maius sua parte sine aliqua inquisitione”, *In I Sent.*, 3, 1, 2.

⁷¹⁸ Haldane, 2002: 104.

⁷¹⁹ Up. Christianson, 1988.

sigurnog temelja ili nepogrešive spoznaje (uzročnih) principa nije cilj Tominog objašnjenja indukcije, niti je cilj njegovog opisa *intellectusa*. Umesto toga, u *Komentaru Druge analitike* on nudi objašnjenje toga šta su nedemonstrabilni principi i kako se do njih dolazi. Kod Tome, „[n]aša spoznaja spoljašnjeg sveta polazišna je tačka za filozofsku refleksiju čiji zadatak nije da opravda tu spoznaju, već da je objasni, da ponudi objašnjenje opsega spoznaje, njenu genezu i njene operacije”.⁷²⁰ Skeptička briga naprsto nije ono što je motivisalo dominikanskog učitelja (naravno, osim razloga koji su motivisali Aristotela da ustvrdi postojanje nedemonstrabilnih principa, izbegavanje beskonačnog regresa i kružnog zaključivanja).

U место закљуčка

Spoznanju Toma razumeva kao hijerarhijsko uspinjanje informacija o materijalnom svetu kroz stupnjeve nematerijalnosti. Funkcija koraka jeste postepena „dematerijalizacija” forme, oslobođanje forme stvari od individualizujućih uslova njenog bivstvovanja. Na prvom nivou, spoljašnja čula primaju svojstvene čulne predmete i ograničena su na funkciju primanja sebi svojstvene čulne forme; ona to čine na „duhovan” i „materijalan” način, pri čemu duhovno primanje vodi opažanju. Na malo višem nivou, zajednički čulni predmeti zahvataju određene aspekte koji su prisutni u čulnim likovima primljenim spoljašnjim čulima. Zajedničko čulo sve čulne predmete spoljašnjih čula posmatra na još malo udaljeniji način od materijalnosti, naime kao opazive, te opaža razliku između njih. Imaginacija čuva sadržaj opažanja spoljašnjih čula primljenih preko zajedničkog čula i stavila ih na raspolaganje mislilačkoj moći i pamćenju. Mislilačka moć još je „nematerijalniji” nivo opažanja, jer opaža intencije

⁷²⁰ Haldane, 1999: 38. U tekstu, Haldejn pokazuje razliku u poimanju onog što je epistemologija bila za srednjovekovne, a što za moderne mislioce. Dok je za prve to objašnjenje kako dolazimo do spoznaje principa, suočeni sa skepticizmom moderni filozofi preobražavaju cilj epistemologije u „obezbeđivanje temelja za spoznaju”: „Taj pomak od naturalizovane na fundacionalističku epistemologiju ima nekoliko posledica, od kojih nastanak induktivnog skepticizma nije najmanje bitna“ (39). E. Stamp vrlo detaljno navodi razloge zašto Toma nikako ne može zastupati fundacionalizam; up. Stump, 1991; 2003: 217–243.

sadržane u fantazmima koje uopšte nisu primljene spoljašnjim čulima, niti ih je opazio zajedničko čulo. Ona poredi nečulne intencije što, uz učešće pamćenja, vodi iskustvu, prvim univerzalijama i pri-premi fantazama za apstrahovanje; to su krajnji dometi čulnih sposobnosti u procesu spoznaje. Nakon toga, te rezultate preuzima aktivni razum i nastavlja proces „dematerijalizacije”, tj. „univerzalizaciјe” spoznaje.

Tomino razumevanje opažanja, čula i čulne spoznaje nalazi se u glavnom toku srednjovekovne misli o tim temama. On baštini milenijumsku tradiciju tumačenja Aristotela, tradiciju koja je dorađivala, menjala i prilagođavala Stagiraninovu misao: aristotelovski hile-morfizam i kod Tome je razumevan kroz prizmu velikih arapskih filozofa, Komentatora, tj. Averoesa, i Avicene. Kada su ove teme u pitanju Toma je pre svega dobar eklektičar, što ne treba da čudi s obzirom da je vrsan školski filozof. Posmatrane u tom kontekstu, razlike između Akvinčeve i ranije misli o čulnoj spoznaji jesu minorne: to da li zajedničko čulo opaža zajedničke čulne predmete ili ne, da li su imaginacija i fantazija različita unutrašnja čula, kakav je raspored unutrašnjih čula po komorama u mozgu, da li je i u čoveku procjenivačka moć ili ima (i) mislilačku moć, te koje su njene funkcije, sve su to ipak detalji i Tomina rešenja tih problema zasigurno nisu razlog da mu se danas povećuje posebna pažnja u kontekstu razumevanja čulne spoznaje.

No, Toma je daleko više od vrsnog školskog filozofa. To je svakako najbolje pokazao pre svega u metafizici, razdvajanjem aristotelovske forme od akta, te u shvatanju bivstvovanja kao *actualitas omnium actum*. Tomin genije, međutim ni ovde ne miruje, na području čulne spoznaje koje u ono vreme nije „mnogo obećavalо“ za neke nove uvide. Izdvojićemo ovde nekoliko osobina i novina Tome misli koje određuju njegovo razumevanje čulne spoznaje ili su posledica nje.

Prvo, Toma nepokolebljivo i na svakom koraku insistira na jedinstvu ljudskog bića. To jedinstvo ima zasnovanost u metafizici,⁷²¹ a u spoznajnoj sferi ono predstavlja filozofsku odluku koja je jedinstvena u istoriji filozofije.⁷²² Njegovo tvrdo antiplatonističko (mirne

⁷²¹ Za to vidi Perler, 2020: 216–222.

⁷²² Pegis, 1948: xxiii.

duše možemo dodati i antikartezijansko) razumevanje čoveka kao bića koje se celo nalazi u svakom svom aktu i delatnosti, u spoznaji je pre svega vidno u prožimanju čulnog i razumskog dela duše: kao što nema „čistih“ opažanja tako nema ni mišljenja bez fantazama. Svaki put kada vidimo ili čujemo ili okusimo nešto to činimo na „konceptualizovani“ način, jer razum nije naprsto pridodat čulnosti već je nešto što određuje celokupnu ljudsku prirodu i ljudsko biće u svakom njegovom aktu. Dakle, da parafraziramo jednog mislioca iz 19. veka, sva čula, a mislilačka moć napose, jesu čulne sposobnosti, ali jesu *ljudske* čulne sposobnosti i to čini radikalnu razliku u odnosu na te sposobnosti kod životinja.⁷²³

Nadalje, to jedinstvo vidi se u Tominoj filozofskoj tezi da će telo uskrsnuti zato što je duša besmrtna. Ta teza, treba naglasiti da je reč o tezi filozofske antropologije, a ne teologije, ne samo da je „granični slučaj“ koji pokreće pitanje identiteta čoveka već i govori jednu važnu stvar o ljudskom biću, naime da nema čoveka bez čulne spoznaje. Ljudska duša može izvesno vreme biti odvojena od tela i može spoznavati zahvaljujući primanje inteligenčnih likova od viših inteligencija i Boga, ali to je njen izvanprirodno stanje. Čovek je po definiciji *animal rationale* i zato je čulna spoznaja integralni deo njegovog bića.

Potom, vidi se u prirodi i funkcionisanju mislilačke moći. Osnovne odlike *vis cogitativa* Akvinac preuzima od Averoesa (opažanje pojedinačnosti) i Avicene (opažanje nečulnih intencija) i da je na tome ostao ni mislilačka moć kod njega ne bi upravo danas privlačila posebnu pažnju. No, opažanje nečulnih intencija i opažanje pojedinačnosti vođeno je razumom. Zahvaljujući „blizini razuma“ to unutrašnje čulo opaža pojedinačnost kao „postojeće pod zajedničkom prirodom“, što je, zapravo, opažanje jedne nečulne intencije. Mislilačka moć zahvata pojedinačnost kao postojiću pod zajedničkom prirodom i to može činiti utoliko što je ujedinjena s razumskom moći u istom nosiocu, samo opaža čovek, a ne ljudska duša.⁷²⁴

⁷²³ Fabro dolazi do istog uvida: „[M]ožemo čak reći da je čulno opažanje na neki način *univerzalno* i, ponavljamo, to je potvrđeno samo za *ljudska* čulnost, ne utoliko što je čulnost, već utoliko što je *ljudska*, tj. utoliko što operiše uz zavisnost od razuma i učestvuje u njemu“, Fabro, 1938: 352.

⁷²⁴ „Ta moć, koju filozofi nazivaju mislilačkom, na granici je čulnih i razumskih delova, gde čulni deo dodiruje razumski. Ona ima nešto od čulnog dela, naime to da razmatra pojedinačne forme; ima nešto i od razumskog, naime da pore-

Prisustvo univerzalije u čulu od suštastvenog je značaja za Tominu teoriju spoznaje, jer obezbeđuje prelaz sa čula na razum. Zato je ključno da se „seme“ onog što traži viša moć nekako već nalazi u nižoj moći, ali i da postoji čulo koje to može opaziti, što se najjasnije vidi u radu i posledicama mislilačke moći. Spoznaja pojedinačnosti kao pojedinačnosti ključni je element Tominog razumevanja spoznaje, zato što dopušta mislilačkoj moći da popuni prazninu između spoljašnjih čula i razuma. Glavni problem nije može li mislilačka moć spoznati pojedinačnu supstanciju već da li razum može pojmiti supstancialnu formu koja je uronjena u materiju. Da bi to mogao, potrebna je sposobnost koja istovremeno učestvuje u razumnosti (da bi se spoznala priroda te pojedinačnosti) i u čulnosti (da bi se opažala supstancija u svojoj materijalnosti/pojedinačnosti). Jedina sposobnost koja ispunjava ove zahteve jeste mislilačka moć, „porazumljena“ čulna sposobnost. Utoliko što je razumna ona stiže do onog što čini prirodu materijalnih stvari, utoliko što je čulna ona stiže do prirode uronjene u materijalnost. Bez sposobnosti koja zahvata prirodu stvari u njenoj individualnosti ljudska spoznaja ne bi bila u stanju da napreduje ka višim područjima, tj. čovek ne bi mogao imati razumnu spoznaju. Upravo kod nje je vidno prelivanje (*re-fluentia*) razuma na čulnost. Istorijskofilozofski gledano, na taj način Toma ostaje veran vlastitom temeljnog uverenju da su razlike između autoriteta pomirljive i upravo time, potvrđujući zajedničkost delovanja čula i razuma u spoznaji, on rešava problem iskustvenog izvora razumske spoznaje.

Rezultat zajedničkog rada dve spoznajne moći, čula i razuma, ipak daleko prevazilazi ono čega je i sam svetac bio svestan, a što se danas, nakon Hjuma i Kanta (Hume, Kant) vrlo jasno vidi. Toma nema problem s kojim se suočavao Hjum, jedinstva objekta u opažanju, za njega stvari nisu snopovi percepcija, već su opažene pojedinačnosti, neke prve supstancije.⁷²⁵ Naravno, rečeno ne

di (*Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat*”), In III Sent., 23, 2, 2, q.c. 1, ad 3.

⁷²⁵ „Jedna vrlo važna razlika između njih dvojice, međutim, jeste da je na nivou *vis cogitative* Tomina teorija opažanja temeljno holistička, dok je Hjumova analiza zakona duha u svom temelju atomistička”, White, 2002: 601. Takođe, „postoјi

znači da je Toma „bolji“, „uspešniji“ od Hjuma; on se ipak nije suočavao s kartezijskom sumnjom, niti je polazio od usuda moderne filozofije, kartezijskog dualizma. Ono što hoću da kažem jeste da je Toma važan mislilac zato što je u vlastitom istorijskofilozofskom kontekstu bio svestan problema koji se javljaju u čulnoj spoznaji, a koji će postati akutni tek s empirizmom. Vrlo slobodno rečeno, Toma nije dao kantovski odgovor o jedinstvu predmeta u opažanju, ali su barem neka njegova pitanja bila kantovska pitanja i na njih je pokušavao odgovoriti onim što mu je stajalo na raspolaganju, mislilačkom moći.⁷²⁶

Na kraju izlaganja toga šta znači Tomina tvrdnja da mislilačka moć opaža nečulne *intencije ut existens sub natura communis* nije nimalo slučajno uzeta kao ilustracija slike zeca-patke iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* (II, 11): „Otuda se čini da je pojavljivanje, aspekta napola vizuelni doživljaj, napola mišljenje. ... Međutim, kako je moguće da se jedna stvar *vidi* u skladu sa jednim *tumačenjem*? – Na osnovu pitanja to izgleda veoma čudnovato; kao da je tu nešto sabijeno u oblik koji mu u stvari ne pristaje. Ovde, međutim nije bilo nikakvog nasilnog sabijanja“.⁷²⁷ Jasno je šta bi Akvinac na to rekao: moguće je zbog upliva razuma u operaciju mislilačke moći, zato što sve moći imaju isti koren, dušu kao supstancijalnu formu tela. Za sveca u tome nema ničeg čudnovatog, pošto pretpostavka njegovog razumevanja nije kartezijski dualizam. Naravno, Vitgenštajnovo „rešenje“ baš nikako *ne može ne biti Tomino*: „Naš problem nije kauzalan, nego pojmovan“.⁷²⁸ U sekundarnoj literaturi dobro je potkrepljena sličnost između Tominog razumevanja operacije mislilačke moći i onog što Vitgenštajn naziva „viđenje kao“: „Viđenje kao... ‘ ne spada u opažaj. I zato to jeste kao viđenje i opet nije“.⁷²⁹

sličnost sa Strosnom koji tvrdi da partikularije – pojedinačne partikularne stvari – jesu osnovni elementi konceptualnih shema ljudskog opažanja. Sledstveno, kao Stros, Rajl, Vitgenštajn, Čisolm, i Toma sugeriše da je pogrešno tvrditi da su ljudi primarno svesni snopova čulnih podataka”; vidi Lisska, 2016: 256.

⁷²⁶ Za razlike između Tominih i Kantovih rešenja vidi Lisska, 2016: 253.

⁷²⁷ Vitgenštajn, 1980: 226, 229.

⁷²⁸ Vitgenštajn, 1980: 232; i dalje, na narednoj stranici: „Ovde je teško videti da se radi o određenju pojmljiva. *Pojam* se sam nameće (To ne smeš zaboraviti)“. Drugim, Tominim rečima „ovog čoveka kao ovog čoveka“.

⁷²⁹ Vitgenštajn, 1980: 226. Vidi Stump, 2003: 261; Lisska, 2016: 313–314; De Haan, 2014a: 413–414; Pasnau; 2004: 275–278.

Filozofi i istoričari filozofije tek su nedavno uvideli relevantnost Tominog razumevanja čulne spoznaje i, pre svega drugog, uloge mislilačke moći. I pored često (ne)opravdanog gundjanja istoričara filozofije, u ogromnoj meri je upravo pristup filozofa analitičke provenijencije⁷³⁰ pokazao da je Toma relevantan sagovornik za važne teme spočetka 21. veka: „Ono što je sada, međutim, potrebno jeste potpuno jasno filozofsko tumačenje... prirode i operacija onog o čemu se u aristotelovsko-tomističkoj tradiciji govorilo kao o 'mislilačkim moćima' i 'aktivnom razumu'. To bi mogao biti jedan od zadataka za naredni vek“.⁷³¹

⁷³⁰ Najbolji primer produktivnosti analitičkog pristupa Tominom razumevanju opažanja jeste knjiga E. Liske (Lisska, 2016). Autor se u istorijskofilozofskom tumačenju oslanja na sve relevantne filozofe analitičke tradicije, da navedemo samo najzastupljenije, od Haldejna, Vitgentšajna, Mura i Rasela, preko Giča, Fodora, Čisolma i Ejera, do Plantinge, Patnama, Rajla, Selarsa i Strosna (More, Russel, Geach, Fodor, Chisholm, Ayer, Plantinga, Putnam, Ryle, Sellars, Strawson).

⁷³¹ Haldane, 1999: 43.

LITERATURA

A. Originalna dela

- St. Thomas Aquinas, *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia: ut sunt in Indice Thomistico*, prir. Roberto Busa. Elektronska, internet verzija, prir. Enrique Alarcon. Pamplona: Universidad de Navarra, 2006, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera> (posećeno 10. juna 2021).
- (1945). *Summa theologiae*. Trans. Anton Pegis u *Basic Writings of Thomas Aquinas*, vol. I. New York: Random House.
 - (1949a). *The Soul [Quaestiones disputatae de anima]*. Translated by John Patrick Rowan. St. Louis & London: B. Herder Book Co.
 - (1949b). *Disputed Questions on Spiritual Creatures*. Translated by Mary C. Fitzpatrick and John J. Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press.
 - (1952a). *On the Power of God*. Translated by the English Dominican Fathers. The Newman Press: Westminster, Maryland.
 - (1952b). *Disputed Questions on Truth*, vol. 1. Trans. Robert Mulligan. Chicago: Henry Regnery,
 - (1953). *Disputed Questions on Truth*, vol. 2. Trans. James McGlynn. Chicago: Henry Regnery,
 - (1954). *Disputed Questions on Truth*, vol. 3. Trans. Robert Schmidt. Chicago: Henry Regnery.
 - (1958–1962). *Commentary on Aristotle's Physics*. Books III–VIII translated by Pierre H. Conway. O.P. Columbus, Ohio: Colege of St. Mary of the Springs.
 - (1961). *Commentary on the Metaphysics*. Translated by John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery Company.
 - (1962). *Aristotle on Interpretation. Commentary by Thomas Aquinas finished by Cardinal Cajetan*. Translated by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press.
 - (1963). *Commentary on Aristotle's Physics*. Books I–II translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel. Yale: Yale University Press.

- (1964). *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger, O.P.. Chicago: Henry Regnery Company.
- (1968). *Quaestiones de Anima*. Ed. James H. Robb. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1970). *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. Translated by Fabian R. Larcher, O.P. Albany, N.Y: Magi Books.
- (1984). *Questions on the Soul [Quaestiones de Anima]*. Trans. James H. Robb. Milwaukee: Marquette University Press.
- (1990). *Izbor iz djela*. Prev. Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- (1993). *Suma protiv pogana I*. Prev. o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1994). *Suma protiv pogana II*. Prev. o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1995). *Opuscula philosophica*. Prvi tom. Prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1996). *Opuscula philosophica*. Drugi tom. Prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1999). *A Commentary on Aristotle's De anima*. Trans. Robert Pasnau. New Haven: Yale University Press.
- (2001). *Pariske rasprave Tome Akvinskoga. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*. Prev. Augustin Pavlović O.P. Zagreb: Demetra.
- (2005a). *Izabranio djelo*. Izabrao i preveo Tomo Vereš, drugo znatno prošireno i do-tjerano izdanje priredio Anto Gavrić. Zagreb: Globus.
- (2005b). *Commentaries on Aristotle's On Sense and What is Sensed and On Memory and Recollection*. Translated by Kevin White and Edward M. Macierowski. Washington, DC: The Catholic University of America.
- (2009). *Compendium of Theology*. Translated by Richard J. Regan. Oxford: Oxford University Press.
- (2012). *The Power of God*. Translated by Richard J Regan. Oxford: Oxford University Press.
- (2020). *Quodlibetal Questions*. Translated and Introduced by Turner Nevitt and Brian Davies. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotel (1970). *Organon*. Prev. Ksenija Atanasićević. Beograd: Kultura.
- (1987). *O duši. Nagovor na filozofiju*. Prev. Darko Novaković. Zagreb: Naprijed.
- (1988a). *Metafizika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, S.N. Liber.
- (1988b). *Fizika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, S.N. Liber.
- Vitgenštajn, Ludvig (1980). *Filosofska istraživanja*. Drugo, preglezano i popravljeno izdanje. Prev. Ksenija Maricki Gađanski. Beograd: Nolit.

B. Sekundarna literatura

- Adams, Marilyn McCord (1992). The Resurrection of the Body According to Three Medieval Aristotelians: Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William Ockham. *Philosophical Topics*, 20 (2), 1–33.
- Adler, Mortimer J. (1967a). Intentionality and Immateriality. *The New Scholasticism*, 41, 312–344.
- (1967b). The Immateriality of Conceptual Thought. *The New Scholasticism*, 41, 489–497.
- (1968). Sense Cognition: Aristotle vs. Aquinas. *The New Scholasticism*, 42, 578–591.
- Albertson James S. (1954). Instrumental Causality in St. Thomas. *The New Scholasticism*, 28, 409–435.
- Allers, Rudolf (1941a). The Intellectual Cognition of Particulars. *The Thomist*, 3, 95–163.
- (1941b). The *Vis Cogitativa* and Evaluation. *The New Scholasticism*, 15, 195–221.
- Aloysius, M. (1957). Toward a Thomistic Theory of Sensation. *The Thomist*, 20, 143–157.
- Arnold, Magda B. (1963). The Internal Senses—Functions or Powers?: Part II. *The Thomist*, 26, 15–34.
- Ashley, Benedict M. Aristotle's *De sensu et sensato* and *De memoria et reminiscencia* as Thomistic Sources. <https://maritain.nd.edu/jmc/ti00/ashley.htm> (pristupljeno 19. novembra 2020)
- Băltuță, Elena (2009). Remarks on Thomas Aquinas's Philosophy of Mind: Intentionality. *Chôra*, 7, 315–332.
- (2014). From Intentionality to Immateriality. The Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas. *Transylvanian Review*, 23 (1), 62–77.
- Barker, Mark J. (2012a). Experience and Experimentation: The Meaning of *Experimentum* in Aquinas. *The Thomist*, 76, 37–71.
- (2012b). Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification. *International Philosophical Quarterly*, 52, 199–226.
- (2020). The Cogitative Power: Aquinas' Development of His Predecessors' Views. *Dianoetikon*, 1, 147–155.
- Bauerschmidt, Christian (2009–2010). Imagination and Theology in Thomas Aquinas. *Louvain Studies*, 34, 169–184
- Bazán, Carlos (1997). The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 64, 95–126
- Bernecker Sven, Kourken Michaelian (eds.) (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. Oxson: Routledge.
- Biondi, Paolo (2004). *Aristotle, Posterior Analytics II.19: Introduction, Greek Text, Translation*. Leiden: Brill.

- Black, Deborah L. (1993). Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, 32, 219–258.
- (1996). Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology. *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 161–187.
- (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19, 59–75.
- (2010). Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, 10, 65–81.
- (2011). Averroes on the Spirituality and Intentionality of Sensation. U Peter Adamson (ed.), *In the age of Averroes: Arabic philosophy in the sixth/twelfth century* (159–174). London: Warburg Institute.
- (2013). Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. U Jörg Tellkamp and Luis Xavier López Farjeat (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th century* (59–81). Paris: Vrin.
- (2017). Avicenna and Averroes. U Sven Bernecker, Michaelian Kourken (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* (448–460). London: Routledge.
- „Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of the Internal Senses in Human Cognition. <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/lmagPartRweb.pdf> (posećeno 19. novembra 2020).
- (2021). Internal Senses. U Richard Cross, J.T. Paasch (eds.). *The Routledge Companion to Medieval Philosophy* (265–279). New York and London: Routledge.
- Bloch, David (2007). *Aristotle on memory and recollection: Text, translation, interpretation, and reception in western scholasticism*. Leiden: Brill.
- Brennan, Robert Edward (1941a). The Thomistic Concept of Imagination. *The New Scholasticism*, 14, 149–161.
- (1941b). *Thomistic Psychology. A Philosophic Analysis of the Nature of Man*. New York: Macmillan.
- Brock, Stephen L. (2013). Intentional Being, Natural Being, and the First-person. Perspective in Thomas Aquinas. *The Thomist*, 77, 103–133.
- Burnyeat, M. F. (2001). Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception. U Dominik Perler (ed.), *Ancient and medieval theories of intentionality* (129–154). Leiden, Brill.
- Carruthers Mary, Ziolkowski Jan M. (eds.) (2002). *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Casey, Gerard (1992). Immateriality and Intentionality. In Fran O. Rourke (ed.), *At the Heart of the Real* (97–112). Dublin: Irish Academic Press.
- Caston Victor (2020). Aristotle on the Transmission of Information: Receiving Form Without the Matter. In David Bennett, Juhana Toivanen (eds.), *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism* (15–55). Cham: Springer.

- Christianson, Joseph (1988). Aquinas: The Necessity and Some Characteristics of the Habit of First Indemonstrable (Speculative) Principles. *The New Scholasticism*, 62, 249–296.
- Cohen, Sheldon M. (1982). St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. *The Philosophical Review*, 91, 193–209.
- Coleman, Janet (1995). *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, Pierre (1959). Induction in Aristotle and St. Thomas. *The Thomist*, 22, 336–365.
- Cory, Thérèse Scarpelli (2013). What is an Intellectual 'Turn'? The *Liber de causis*, Avicenna, and Aquinas's Turn to Phantasms. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, 129–162.
- (2017). *Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the Liber de causis*, prop. 15, on Reflexivity and Incorporeality. U Alexander Fidora, Nicola Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions* (185–229). Barcelona, Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- (2018). Is Anything in the Intellect that was not First in Sense? Empiricism and Knowledge of the Incorporeal in Aquinas. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 6, 100–113.
- Côté, Antoine (2013) Aquinas, the Kalam, and Skepticism about Sense Perception. Gyula Klima and Alexander W. Hall (eds.) *Skepticism, Causality and Skepticism about Causality. Volume 10: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* (49–64). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Crifasi, Anthony (2011). Descartes' Dismissal of Scholastic Intentional Forms: What Would Thomas Aquinas Say?. *History of Philosophy Quarterly*, 28, 141–157.
- Davies, Brian (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- Davies, Richard, Stump, Eleanore (eds.) (2012). *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press.
- De Anna, Gabriele (2000). Aquinas on Sensible Forms and Semimaterialism. *The Review of Metaphysics*, 54, 43–63.
- Deavel, Catherine Jack (2009). Thomas Aquinas and Knowledge of Material Objects: Proper Objects of Cognition. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 83, 269–278.
- De Boer, Sander W. (2013). *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260–c. 1360*. Leuven: Leuven University Press.
- Deely, John N. (1968). The Immateriality of the Intentional as Such. *The New Scholasticism*, 42, 293–306.
- (1971). Animal Intelligence and Concept-Formation. *The Thomist*, 35, 43–93.
- (1972). The Ontological Status of Intentionality. *The New Scholasticism*, 46, 220–233.

- (2004). The role of Thomas Aquinas in the development of semiotic consciousness. *Semiotica*, 152, 75–139.
- (2007). *Intentionality and semiotics: a story of mutual fecundation*. Scranton, Pa.: Univ. of Scranton Press.
- Deferrari, Roy J., Bany, M. Inviolata, and McGuiness, Ignatius (1948). *Lexicon of St. Thomas Aquinas*. Baltimore: Catholic University of America Press.
- De Haan, Daniel D. (2010). A Thomistic Account of Linguistic Apprehension: The Function of the Cogitative and Intellect in Incidental Sensation. *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, 84, 179–196
- (2014a). Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88, 397–437.
- (2014b). Moral Perception and the Function of the *Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent Passions. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25, 289–330.
- (2019). Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas's Psychology. *New Blackfriars*, 100, 715–737.
- , Dahm, Brandon (2019). Thomas Aquinas on Separated Souls as Incomplete Human. *The Thomist*, 83, 589–637.
- (2020). Aquinas on Perceiving, Thinking, Understanding, & Cognizing Individuals. U Elena Băltuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Sense-Perception in the 13th and 14th Centuries* (238–268). Boston, Leiden: Brill.
- , Dahm, Brandon (2020). After Survivalism and Corruptionism: Separated Souls as Incomplete Persons. *Quaestiones Disputatae*, 10 (2), 161–176.
- Dewan, Lawrence (1980). St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being. In James Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* (291–321). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1982). 'Obiectum': Notes on the Invention of a Word. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 48, 37–96.
- (1984). St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being. *International Philosophical Quarterly*, 24, 383–393.
- Eitenmiller, Melissa (2019). On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas. *Nova et Vetera*, English Edition, 17 (1), 57–91.
- Erbel, Jasnon (2009). Do Human Persons Persist between Death and Resurrection?. U Kevin Timpe (ed.), *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump* (188–205). London: Routledge.
- Fabro, Cornelio (1938). Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology. *The New Scholasticism*, 12, 337–365.

- Fearon, Arthur D. (1940). The Imagination. *The New Scholasticism*, 14, 181–195.
- Feeley, Thomas (1965). 'Spirituality' and Sensation. *Laval théologique et philosophique*, 21, 191–225.
- Field, R. W. (1984). St. Thomas Aquinas on Properties and the Powers of the Soul. *Laval théologique et philosophique*, 40 (2), 203–215.
- Flippen, Douglas (1979). Immanence and Transcendence in Human Knowledge: The Illumination of a Problem in St. Thomas. *The New Scholasticism*, 53, 324–346.
- Flynn, Thomas V. (1953). The Cogitative Power. *The Thomist*, 16, 542–563.
- Frede, Dorothea (2001). Aquinas on phantasia. U Dominik Perler (ed.), *Ancient and medieval theories of intentionality* (155–184). Leiden, Brill.
- Gasson, J. A. (1963). The Internal Senses—Functions or Powers?: Part I. *The Thomist*, 26, 1–14.
- Gehring, Ralph B., S.J. (1956). The Knowledge of Material Essences According to St. Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman*, 33, 153–181.
- George, Marie (1993). Imagination as Source of Falsehood According to Aquinas. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 67, 187–202.
- Gilson Etienne (1956). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Griffin, John Joseph (1954). The Interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude. *Laval Théologique et Philosophique*, 10, 9–35.
- Haldane, John (1983). Aquinas on Sense-Perception. *The Philosophical Review*, 92, 233–239.
- (1996). Rational and Other Animals. U Anthony O'Hear (ed.), *Verstehen and Humane Understanding* (17–28). Royal Institute of Philosophy Supplement 41, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). Insight, Inference, and Intellection. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 73, 31–45.
- (2002). A Thomist Metaphysics. U Richard M. Gale (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics* (87–109). London: Blackwell Publishers.
- Hamlyn, D. W. (1961). *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hasse, Dag Nikolaus (2000). Avicenna's De anima in the Latin West. *The Formation of a Paeripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*. London, Turin: The Warburg Institute.
- (2010). The soul's faculties. U Robert Pasnau, Christina Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (305–319). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heider, Daniel (2016). Aquinas on Sensitive Appetitive Powers and Suárez's Reductionism in *De anima*. U José Luis Fuertes, Manuel Lázaro, Idoya Zorroza M. (edi-

- tores), *Pasiones y virtudes en la época del Greco* (139–151). S. A. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Heller-Roazen, Daniel (2007). *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*. New York: Zone Books.
- Herrera, Max (2005). Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, 4–17.
- Hoffman, Paul (1990). St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being. *The Philosophical Review*, 99, 73–92.
- (2014). Aquinas on Spiritual Change. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2, 98–103.
- Holloway, Maurice Redmond, S.J. (1946). Abstraction from Matter in Human Cognition According to St. Thomas. *The Modern Schoolman*, 23, 120–130
- Keily, Matthew J. (1978). Action in Aquinas. *The New Scholasticism*, 52, 261–267.
- Kemp, Simon and Fletcher, Garth J. O. (1993). The Medieval Theory of the Inner Senses. *The American Journal of Psychology*, 106, 559–576.
- Kemple, Brian (2017). *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition*. Leiden, Boston: Brill, Rodopi.
- Klima, Gyula (ed.) (2015). *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Klubertanz, George P. (1941). The Internal Senses in the Process of Cognition. *The Modern Schoolman*, 18, 27–31.
- (1949). *De Potentia*, 5. 8. A Note on the Thomist Theory of Sensation. *The Modern Schoolman*, 26, 323–331.
- (1952a). St. Thomas and the Knowledge of the Singular. *The New Scholasticism*, 26, 135–166.
- (1952b). *The Discursive Power Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*. Saint Louis: The Modern Schoolman.
- Kluge, Eike-Henner W. (1978). Immateriality and Perceptual Awareness. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 52, 121–139
- Kmiecik, George A., LaDriere, M. LaVerne, Zegers, Richard T. (1974). The Role of the Sensible Species in St. Thomas Epistemology: A Comparison with Contemporary Perception Theory. *International Philosophical Quarterly*, 14, 455–474.
- Knuutila, Simo (2008). Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism. U Simo Knuutila, Pekka Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (1–22). Dordrecht, Springer.
- , Pekka Kärkkäinen (2014). *Medieval Theories of Internal Senses*. U Simo Knuutila, Juha Sihvola (eds.). *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant* (131–145). Dordrecht: Springer Science+Business Media.

- Kostelecky, Matthew (2014). Not Induction's Problem: Aquinas on Induction, Simple Apprehension and their Metaphysical Suppositions. U Paolo C. Biondi, Louis F. Groarke (eds.), *Shifting the Paradigm. Alternative Perspectives on Induction* (301–321). Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Kretzmann Norman (1992). Aquinas's Philosophy of Mind. *Philosophical Topics* 20, 77–101.
- (1993). Philosophy of mind. U Norman Kretzman, Eleanore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (128–159). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagerlund, Henrik (ed.) (2007). *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate: Aldershot.
- Laumakis, Stephen J. (2008). The *Sensus Communis* Reconsidered. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 429–443.
- Lennon, J. L. (1960). The Notion of Experience. *The Thomist*, 1960, 315–344.
- Lisska, Anthony J. (1973). Deely and Geach on Abstractionism in Thomistic Epistemology. *The Thomist*, 37, 548–568.
- (1976a). A Note: Aquinas's Use of *Phantasia*. *The Thomist*, 40, 294–302.
- (1976b). Axioms of Intentionality in Aquinas' Theory of Knowledge. *International Philosophical Quarterly*, 16, 305–322.
- (2006). Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 1–19.
- (2010). Deely, Aquinas, and Poinsot: How the intentionality of inner sense transcends the limits of empiricism. *Semiotica*, 178, 135–167.
- (2016). *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas on *Phantasia*: Rooted in But Transcending Aristotle's *De Anima*.
<https://maritain.nd.edu/jmc/ti00/lisska.htm> (pristupljeno 19. novembra 2020)
- Lobkowicz, Nikolaus (1963). Deduction of Sensibility: The Ontological Status of Sense-Knowledge in St. Thomas. *International Philosophical Quarterly*, 3, 201–226.
- Loiperdinger, Martin Elzer, Bernd (2004). Lumiere's Arrival of the Train: Cinema's Founding Myth. *The Moving Image*, 4 (1), 89–118.
- MacDonald, Paul A. Jr. (2007). Direct Realism and Aquinas's Account of Sensory Cognition. *The Thomist*, 71, 343–378.
- (2009). *Knowledge and the Transcendent. An Inquiry into the Mind's Relationship to God*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- MacDonald, Scott (1993). Theory of Knowledge. U Norman Kretzman, Eleanore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (160–195). Cambridge: Cambridge University Press.
- Madden, James D. (2017). Is a Thomistic Theory of Intentionality Consistent with Physicalism?. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91, 1–28.

- Mahooney, Edward (1982). Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger. U Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (602–622). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mantovani, Mattia (2020). *Visio per sillogismum: Sensation and Cognition in 13th Centruy theories of Vision*. U Elena Băltuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries* (111–152). Leiden, Boston: Brill.
- Martin, James T. H. (2009). Aquinas as a Commentator on *De Anima* 3.5. *The Thomist* 57, 621–640.
- Maurer, Armand (1950). *Ens diminutum*: A Note on its Origin and Meaning. *Mediaeval studies*, 12, 216–222.
- Mayer, Rupert Johannes (2010). Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle, and Kant. *Angelicum*, 87, 709–746.
- McCord, Adams Marilyn (2018). Aquinas on the Soul: Some Intriguing Conundrums. U Jeffrey Hause (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae A Critical Guide* (88–110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Michon, Cyrille (2001). Intentionality and Proto-Thoughts. U D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (325–342). Leiden, Boston: Brill.
- Milidrag, Predrag (2010). „Poput slika stvari“: Temelji Dekartove metafizičke teorije ideja. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić.
- (2017). Biće (*ens*) kao *maxime primum* kod Tome Akvinskog. *Theoria*, 60 (2), 174–189.
- (2019a). *Ustrojstvo stvorenog bića u De ente* Tome Akvinskog. Beograd, Novi Sad: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Akademска knjiga.
- (2019b). Prirodni razum i ontologizacija predmeta metafizike kod Akvinca. *Theoria*, 62 (1), 5–23.
- (2020). Uloga indukcije u spoznaji nedemonstrabilnih principa kod T. Akvinskog. *Theoria*, 63 (1), 17–28.
- (2021). Božanska i anđeoska spoznaja kod Tome Akvinskog. *Theoria* 64 (2), 25–38.
- Miner, Robert (2009). *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Thomas Verner (1933). The Scholastic Theory of Perception. *The New Scholasticism*, 7, 224–240.
- Moser, Robbie (2011). Thomas Aquinas, *Esse Intentionale*, and the Cognitive as such. *The Review of Metaphysics*, 64, 763–788.
- Mousavian Seyed N. Fink, Leth Jakob (eds.) (2020). *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Cham: Springer.

- Müller, Jörn (2015a). Memory as an Internal Sense: Avicenna and the Reception of His Psychology by Thomas Aquinas. *Quaestio*, 15, 497–506.
- (2015b). Memory in Medieval Philosophy. U Dmitri Nikulin (ed.), *Memory: A history* (92–124). Oxford: Oxford University Press.
- (2019). *Adaequatio as Assimilatio*: Two Puzzles in Aquinas' Theory of Truth. *Vivarium*, 57, 341–372.
- Murphy, Richard T. (1968). Concept and Object. *The New Scholasticism*, 42, 254–269.
- Nash-Marshall, Siobhan (2002). The Intellect, Receptivity, and Material Singulars in Aquinas. *International Philosophical Quarterly*, 42, 371–388.
- Nevitt, Turner C. (2014a). Sensation in Aristotle: Some Problematic Contemporary Interpretations and a Medieval Solution. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 87, 195–211.
- (2014b). Survivalism, Corruptionism, and Intermittent Existence in Aquinas. *History of Philosophy Quarterly*, 31, 1–19.
- (2016). Aquinas on the Death of Christ: A New Argument for Corruptionism. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 77–99.
- Nugent, Francis (1963). Immanent Action in St. Thomas and Aristotle. *The New Scholasticism*, 37, 164–187.
- Oelze, Anselm (2018). *Animal Rationality. Later Medieval Theories 1250–1350*. Leiden, Boston: Brill.
- O'Callaghan, John P. (2002). Aquinas, Cognitive Theory, and Analogy: A Propos of Robert Pasnau's *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 451–482.
- (2015). The Immaterial Soul and Its Discontents. *Acta Philosophica*, 24, 43–66.
- (2016). *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2017). Thomas Aquinas. U Sven Bernecker, Michaelian Kourken (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* (461–469). London: Routledge.
- Owen, Bennet (1941). Saint Thomas' Theory of Demonstrative Proof. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 17, 76–88.
- Owens, Joseph (1963). *An Elementary Christian Metaphysics*. Toronto: Bruce Publishing.
- (1964). The 'Analytics' and Thomistic Metaphysical Procedure. *Mediaeval Studies*, 26, 83–108.
- (1982). Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception. *Phoenix*, 36, 215–236.
- Pasnau, Robert (1997). *Theories of Cognition in the latter Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (2002). What Is Cognition? A Reply to Some Critics. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 483–490.
- (2004). *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1a* 75–89. Cambridge, Cambridge University Press.
- Peccorini, Francisco L. (1974). Knowledge of the Singular: Aquinas, Suarez, and Recent Interpreters. *The Thomist*, 38, 606–655.
- Peghaire, Julien (1943). A Forgotten Sense, the Cogitative According to St. Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman*, 20, 123–140, 210–229.
- Pegis, Anton C. (1948). *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York: Modern Library.
- (1974). The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas. U Armand Maurer *et al.* (eds.), *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies* (131–158). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Perler, Dominik (2000a). Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives. *Topoi*, 19, 111–122.
- (2000b). Intentionality and Action. Medieval Discussions on the cognitive Capacities of Animals. U Jacqueline Hamesse, Carlos Steel (eds.), *Rencontres de Philosophie Médiévale* (73–98). Turnhout: Brepols.
- (ed.) (2009). *Transformations of the Soul Aristotelian Psychology 1250–1650*. Leiden, Boston, Brill.
- (2012). Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions. U Martin Pickave, Lisa Shapiro (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy* (32–52). Oxford: Oxford University Press.
- (2015a). Perception in Medieval Philosophy. U Mohan Matthen (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception* (51–65). Oxford: Oxford University Press.
- (2015b). *The Faculties. A history*. Oxford: Oxford University Press.
- (2019). Disembodied Cognition and Assimilation: Thirteenth-Century Debates on an Epistemological Puzzle. *Vivarium*, 57, 317–340.
- (2020). Rational Seeing: Thomas Aquinas on Human Perception. U Elena Băltuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries* (213–237). Leiden, Boston: Brill.
- Pickavé, Martin (2021) Thomas Aquinas on the Vegetative Soul. U Fabrizio Baldassarri, Andreas Blank (eds.) *Vegetative Powers. The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy* (139–152). Cham: Springer.
- Pimentel, Stephen (2006). Formal Identity as Isomorphism in Thomistic Philosophy of Mind. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 115–126.
- Potts, Michael (1998). Aquinas, Hell, and the resurrection of the Damned. *Faith and Philosophy*, 15, 341–351.

- Resnick, Irven M. (ed.) (2013). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden, Boston: Brill.
- Reynolds, Philip L. (2002). *Per se accidents*, accidental being and the theology of the Eucharist in Thomas Aquinas. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 13, 193–230
- Rousseau, Mary F. (1979). Elements of a Thomistic Philosophy of Death. *The Thomist*, 43, 581–602.
- Rubini, Paolo (2020). 'Accidental Perception' and 'Cognitive Power' in Thomas Aquinas and John of Jandun. U Elena Bălțuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries* (269–303). Leiden, Boston: Brill.
- Schmidt, Robert W. (1966). *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1983). The Unifying Sense: Which?. *The New Scholasticism*, 57, 1–21.
- Schneider, Marius (1962). The Dependence of St. Thomas' Psychology of Sensation upon His Physics. *Franciscan Studies*, 22, 3–31.
- Silva José Filipe (2019). Introduction: Assimilation and Representation in Medieval Theories of Cognition. *Vivarium*, 57, 223–243.
- Smit, Houston (2001). Aquinas's Abstractionism. *Medieval Philosophy and Theology*, 10, 85–118.
- Smith, Mark (1992). Picturing the Mind: The Representation of Thought in the Middle Ages and Renaissance. *Philosophical Topics*, 20, 149–170.
- (2010). Perception. U Robert Pasnau, Christina Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (334–345). Cambridge: Cambridge University Press.
- South, James B. (1996). Intellectual Knowledge of Material Particulars in Thomas Aquinas: An Introduction. U Jeremiah Hackett (ed.), *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays* (85–115). Oakdale NY: Dowling College Press.
- Spalding, Thomas L., Stedman, James M., Gagné, Christina L., Kostecky, Matthew (2019). *The Human Person. What Aristotle and Thomas Aquinas Offer Modern Psychology*. Cham: Springer.
- Spencer, Mark K. (2014). The Personhood of the Separated Soul. *Nova et Vetera*, English Edition, 12, 863–912.
- (2016). What Is It Like to Be an Embodied Person? What Is It Like to Be a Separated Soul?. *Angelicum*, 93, 219–246.
- Steneck, Nicholas (1974). Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses. *Isis*, 65, 193–211.

- (1980). Albert on the Psychology of Sense Perception. U James Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* (263–290). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Still, Carl N. (2001). Do We Know All after Death? Thomas Aquinas on the Disembodied Soul's Knowledge. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 107–120.
- Stock, Michael (1958). Sense Consciousness According to St. Thomas. *The Thomist*, 21, 415–486.
- Stromberg, J. S. (1967a). An Essay on *Experimentum* (I). *Laval théologique et philosophique*, 23 (1), 76–115.
- (1967b). An Essay on *Experimentum* (II). *Laval théologique et philosophique*, 24 (1), 99–138.
- Stump, Eleanore (1991). Aquinas on the foundations of knowledge. *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (suppl.), 125–158.
- (1998). Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition. *Revue Internationale de Philosophie*, 52, 287–307.
- (2003). *Aquinas*. London, Routledge.
- Taieb, Hamid (2018). Intellection in Aquinas: From Habit to Operation. U N. Faucher, M. Roques (eds.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy* (127–141). Cham: Springer.
- Taylor, Richard C. (1999). Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas. U *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan* (147–177). Houston: University of St. Thomas.
- (2000). *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare*: Remarks on the Cogitative Power in Averroes. U Jacqueline Hamesse, Carlos Steel (eds.), *Rencontres de Philosophie Médiévale* (111–146). Turnhout: Brepols.
- , Herrera, Max (2005). Aquinas's Naturalized Epistemology. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 79, 85–102.
- , López-Farjeat Luis Xavier (eds.) (2015). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London: Routledge.
- Tellkamp, Jörg Alejandro (2006a). Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 275–289.
- (2006b). The *Sensibilia per accidens* according to Thomas Aquinas. U Maria Candida Pacheco, José Francisco Preto Meirinhos (publ. par), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale, Actes du XI Congrès international de la S.I.E.P.M., Porto 2002. Vol. 3 (1351–1361)*. Turnhout: Brepols.
- (2012a). Francisco Suárez on the Intentional Species. *Quaestio*, 12, 3–23.

- (2012b). *Vis Aestimativa* and *Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas's *Commentary on The Sentences*. *The Thomist*, 76, 611–640.
- (2013). Albert the Great on Perception and non-conceptual Content. Luis Xavier López-Farjeat, Jorg Alejandro Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century* (205–222). Paris: Vrin.
- Theron, Stephen (1989). Intentionality, Immateriality and Understanding in Aquinas. *Heythrop*, 30, 151–159.
- Thym, Bernard Muller (1940). The Common Sense, Perfection of the Order of Pure Sensibility. *The Thomist*, 2, 315–343.
- Toivanen, Juhana (2013). *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden, Boston: Brill.
- (2019). Perceptual Experience. Assembling a medieval puzzle. U Margaret Cameron (ed.), *The History of the Philosophy of Mind*, vol. 2 *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages* (134–156). New York: Routledge.
- (2020). Perceiving As: Non-conceptual Forms of Perception in Medieval Philosophy. U Elena Bălță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries* (10–37). Leiden, Boston: Brill.
- Toner, Patrick (2012). St. Thomas Aquinas on punishing souls. *International Journal for Philosophy of Religion*, 71, 103–116.
- Torrell, Jean-Pierre (1996). *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1, the Person and His Work*. Translated by Robert Royal, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Trifogli, Cecilia (2019). Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Reception of Forms without the Matter. *Vivarium*, 57, 244–267.
- Tweedale, Martin M. (1990). Mental Representations in later Medieval Scholasticism. U J-C. Smith (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science* (35–52). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- (1992). Origins of the Medieval Theory that Sensation is an Immaterial Reception of a Form. *Philosophical Topics*, 20, 215–230.
- Van Dyke, Christina (2007). Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability: Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection. *Religious Studies*, 43, 33–394.
- (2009). Not Properly a Person: the Rational Soul and Thomistic Substance Dualism. *Faith and Philosophy*, 26, 186–204.
- (2014). I See Dead People. Disembodied Souls and Aquinas's Two-Person Problem. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2, 25–45.
- Wallace, William A. (1965). The Measurement and Definition of Sensible Qualities. *The New Scholasticism*, 39, 1–25.

- Walsh, Francis A. (1935). Phantasm and Phantasy. A Study in Terms. *The New Scholasticism*, 9, 116–133.
- White, Alfred Leo (1998). Why the Cogitative Power?. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 72, 213–227.
- (2002). Instinct and Custom. *The Thomist*, 66, 577–605.
- (2004). Perception, Experience and Practical Reason in Aquinas. U Jeremiah M. Hackett, William E. Murnion and Carl N. Still (eds.), *Being and Thought in Aquinas* (193–242). New York: State University of New York Press, Global Academic Publishing.
- (2005). The Picture Theory of the Phantasm. *Topicos*, 29, 131–155.
- (2010). Perception, Language and Concept Formation in St. Thomas. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84, 197–212.
- Wilder, Alfred (1991). On the Knowing Species in St. Thomas: Their Necessity and Epistemological Innocence. *Angelicum*, 68, 3–32.
- Wippel, John F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- Wolfson, Harry Austryn (1935). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. *The Harvard Theological Review*, 28 (2), 69–133.
- Wood, Rega (2020). Spirituality and Perception in Medieval Aristotelian Natural Philosophy. U Elena Bălțuță (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries* (153–178). Leiden, Boston: Brill.
- Yates, Stephen (2018). *Between Death and Resurrection. A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*. New York, London: Bloomsbury Academic.
- Yrjönsuuri Mikko (2007). The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi. U Henrik Lagerlund (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* (59–92). Dordrecht: Springer.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

165.12

14 Тома Аквински, свети
111 Тома Аквински, свети

МИЛИДРАГ, Предраг, 1969-

Орађанje i čulna spoznaja kod Tome Akvinskog / Predrag
Miliđrag. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2021 (Beograd :
RIC grafičkog inženjerstva Tehnološko-metalurškog fakulteta). -
254 str. ; 21 cm. - (Edicija Monografije / [Institut društvenih
nauka, Beograd])

"Knjiga je nastala u okviru Programa istraživanja Instituta
društvenih nauka za 2021. godinu ..." --> kolofon. - Tiraž 150. -
Skraćenice: str. 9. - Napomene i bibliografske reference uz tekst.
- Bibliografija: str. 239-254.

ISBN 978-86-7093-247-0

a) Тома Аквински, свети (1225-1274) 6) Гносеологија

COBISS.SR-ID 49149705

Lektura: Anka Jakšić | Grafičko oblikovanje: Milorad Mitić | Tiraž: 150
primeraka | Štampa: Razvojno istraživački centar Grafičkog inženjerstva
Tehnološko-metalurškog fakulteta

„Ako čovek sa životinjama deli spoljašnja i unutrašnja čula, zašto njegova čulna spoznaja ide dalje od 'pribavljanja za život nužnih stvari'? U kom se smislu može reći da životinje spoznaju? Ako čovek i pas isto opažaju spoljašnjim čulima, zašto čovek vidi i pešački prelaz, a pas samo niz belih oblika na crnoj pozadini? Kako bi Akvinac objasnio zašto su na projekciji jednog od prvih filmova, *Uldžak voza u stanicu* (1896), gledaoci uznemireno reagovali kako im se voz 'približavao'? Svečevo razumevanje opažanja, čula i čulne spoznaje nalazi se u glavnom toku srednjovekovne misli o tim temama i on je pre svega dobar eklektičar, što ne treba da čudi s obzirom da je vrsan školski filozof. No, dominikanski učitelj daleko je više od toga i to je najbolje pokazao u metafizici, razdvajanjem aristotelovske forme od akta i u razumevanju bivstvovanja (*esse*) kao *actualitas omnium actum*. Tomin genije, međutim ne miruje ni na području čulne spoznaje koje u ono vreme nije 'mnogo obećavalo' za neke nove uvide: njegovo unutrašnje čulo nazvano mislilačka moć ne samo da opaža pojedinačnosti već to čini vođeno razumom. Rezultat je taj da čovek ne opaža snopove percepcija, već celine, pojedinačnosti, neke prve supstancije. Filozofi i istoričari filozofije tek su nedavno uvideli relevantnost Tominog razumevanja čulne spoznaje i, *pre svega drugog*, uloge mislilačke moći. I pored često (ne)opravdanog gunđanja istoričara filozofije kada je reč o analitičkoj filozofiji, u ogromnoj meri upravo je pristup filozofa tog usmerenja pokazao da je Toma relevantan sagovornik za važne teme spočetka 21. veka.“

