

Srednjeveška in renesančna recepcija Aristotelovega spisa *O duši*

Kajetan Škraban, Jaka Klasinc

Recepcija Aristotelovega dela *O duši* v srednjeveški in renesančni filozofiji

Uvod

Aristotelova dela so na latinski zahod prihajala postopoma.¹ Prve prevode logičskih del je napravil Marij Viktorin v 4. stoletju, vendar so dosegli le omejeno cirkulacijo. Veliko pomembnejši so bili Boetijevi prevodi iz zgodnjega 6. stoletja, ki so prav tako vključevali predvsem logičska dela in se jih je pozneje oprijelo ime *logica vetus*, stara logika. Razlog je preprost: vse do 12. stoletja so bili Boetijevi prevodi edini neposredni vir aristotelizma, ki je bil na voljo latinskemu zahodu.²

Ko torej rečemo, da je bil Aristotel v srednjem veku poznan kot Filozof, torej kot sinonim za učitelja antične in s tem univerzalne modrosti, s tem pravzaprav merimo na sorazmerno pozno obdobje, ki se začne v drugi polovici 12. in predvsem v zgodnjem 13. stoletju in traja do konca srednjega veka ter krepko v zgodnji novi vek. Zato pa je bil njegov uspeh v tem omejenem obdobju toliko večji: v resnici ne pretiravamo, če rečemo, da je sholastična psihologija, s katero se bomo ukvarjali tu, v veliki meri sinonim za obdelavo in komentiranje Aristotelovega spisa *O duši*, ki ga sedaj lahko beremo tudi v starejšem Doklerjevem prevodu. Predstaviti takšno tradicijo je nemogoča naloga: zlasti sholastika se je s psihološkimi vprašanji veliko ukvarjala tudi na pobudo teologije, zato je ohranjena nepregledna množica besedil, dobršen del katerih še ni kritično urejen, velika večina pa posledično tudi ni prevedena v katerikoli svetovni jezik.

Kljub temu pa med vsemi tematikami s področja psihologije, s katerimi so se ukvarjali v srednjem in zgodnjem novem veku, tradicija tako imenovanega latinskega averoizma izstopa. Na veliko »slabe publicitete« je naletela že v svojem času, precej

1 O tem prim. De Libera, *Srednjeveška filozofija*, 1. poglavje.

2 Platonu je kazalo še slabše: edini Platonov dialog, ki ga je zahod poznal, je bila prva polovica *Timaja* v Kalcidijevem prevodu.

kritičnega in zgodovinskega zanimanja pa vzbuja tudi v sodobnosti, vse od začetka filološko usmerjene zgodovine filozofije v 19. stoletju. Čeprav gre na prvi pogled za interpretativna in eksegetična vprašanja ozkega interesa, je postala bojno polje za najbolj temeljna vprašanja, s katerimi se je ukvarjala srednjeveška filozofija in s katerimi se najbrž lahko ukvarja filozofija sploh. V najširšem smislu sta to naslednji vprašanji: kaj pomeni misliti in ali je duša umrljiva? Poleg tega bomo videli, da je zaradi epistemološkega spora o načinu spoznanja resnice, ki se ga je v moderni dobi oprijelo ime »teorija dvojne resnice«, prav ta polemika pomenila demarkacijsko linijo med filozofijo in teologijo, dvema konkurenčnima načinoma spraševanja o stvarnosti tuzemskega in presežnega sveta.

Zgodovinski lok, ki ga bomo tu na kratko očrtali, v filozofskem zgodovinopisju običajno nosi ime latinskega averoizma.³ Étienne Gilson, eden največjih zgodovinarjev srednjeveške filozofije, je nekje zapisal, da je, če želimo vedeti, ali je bil nek srednjeveški filozof averoist, dovolj vprašati po tem, ali nam po njegovem mnenju filozofija kaže, da sta gibanje (in svet) večna, in ali je v vseh ljudeh številčno en sam um.⁴ S prvim vprašanjem se tu ne bomo ukvarjali, saj ne zadeva psihologije, zato pa nas bo toliko bolj zanimalo drugo vprašanje, tematika enotnosti umskih moči. V najožjem smislu gre pri latinskih averoistih za latinske sholastične filozofe 13. stoletja, ki so spočetka delovali v Franciji in v flamskih deželah in ki so Averroesu, vélikemu arabskemu komentatorju Aristotelovih spisov, sledili tudi na omenjenih dveh področjih. Marsikdo je iz različnih razlogov poimenovanje že postavljaj pod vprašaj.⁵ Tudi nam bo služilo le pogojno, saj bomo v tej spremni študiji predstavili nekoliko širši zgodovinski lok. Da bi razumeli današnjemu filozofskemu bralcu precej oddaljeno govorico srednjeveških komentatorjev, se bomo morali namreč vsaj v obrisih ustaviti še pri dveh avtorjih, ki sta Aristotelovo recepcijo dramatično zaznamovala. Gre za dva izmed največjih eksegetov peripatetične filozofije, katerih dela so se ohranila: prvi je Aleksander iz Afrodizijade,⁶ drugi pa Averroes, po katerem tradicija nosi ime

3 Izraz je v izjemno vplivni, a obenem precej problematični študiji *Averroès et l'averroïsme* leta 1853 uvedel Ernest Renan, ki je s tem pravzaprav izumil averoizem kot področje raziskovanja, s tem pa ga vsaj delno tudi konstruiral kot zgodovinski fenomen, iz česar tudi izhaja velik del poznejše kritike tega pojma.

4 Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*.

5 V zadnjih desetletjih se zlasti v anglosaškem svetu takšno poimenovanje znajde kvečjemu med narekovaji. Avtorji so se sklicevali predvsem na dejstvo, da je bilo poznavanje Averroesovih del pri sholastikih le omejeno, kar naj bi bil razlog, da naj ne bi mogli govoriti o neposrednem Averroesovem vplivu. To sicer brez dvoma drži, vendar lahko enako rečemo ne le za Averroesa, ampak pravzaprav za vsakega nelatinskega avtorja, ki so ga v – rečeno v skladu z današnjimi standardi – močno »spornih« prevodih brali v srednjem veku. Oznako v spremni besedi ohranjamo, prvič zaradi njene preprostosti, drugič pa zato, ker nas opozarja na to, da pri recepciji filozofije v jezikovno in kulturno različnih kontekstih (pa ne le tam) ne gre za organski proces tradicije, torej linearne preoddaje filozofskih nauk, ampak za radikalno inventivne procese, ki izumljajo vsaj toliko, kolikor sprejemajo.

6 O njegovem biografskem ozadju vemo le malo. Za njegovo ime (Tit Avrelj Aleksander) in za to, da njegovo življenje bolj ali manj sovпада z vladavino cesarjev Septimija Severa in Karakale, vemo po zaslugi nedavno odkritega napisa iz Afrodizijade. V slovenščini se je brez vsakega razloga uveljavilo napačno slovenjenje

in je zato samoumevno izhodišče za vsakršno raziskovanje te problematike, čeprav se je na latinskem zahodu polemika že kmalu odlepila od neposrednega komentiranja njegovih del.

Aristotel je na marsikaterem področju spregovoril latinskim bralcem predvsem skozi prevode njunih komentarjev, to še posebej velja tudi za njegova psihološka dela. Vendar pa se zgodovina srednjeveške filozofije, še posebej zgodovina aristotel-ske sholastike, ne konča v 13. oz. 14. stoletju, ampak se, ne oziraje se na zgodovinske prelome, nadaljuje krepko v novi vek.

Ko je Descartes leta 1641 izdal svoje *Meditacije*, se je v pismu pariškim doktorjem, ki se nahaja na začetku, želel izrecno distancirati od brezbožcev, ki so si »upali reči, da človeški razlogi navajajo k prepričanju, da duša premine hkrati s telesom in da se je mogoče nasprotnega nazora držati le po veri«. ⁷ Čeprav Descartesa danes močno povezujemo prav z njegovimi dokazi o božjem obstoju, se je sam očitno bal, ne brez razloga, da bo njegova moderna metafizika padla pod sumnjo ateizma oziroma aleksandrizma, ki je eden od meandrov tradicije, ki jo želimo predstaviti tu. Descartesov prijatelj pater Mersenne pa je v mladosti celo napisal delo, v katerem je želel razkrinkati argumente brezbožcev in ateistov. A kljub temu da je, ne glede na očitno teistično naravo Averroesove pristne filozofije, v zgodnjem novem veku averoizem v očeh njegovih najsrdečjših kritikov postal domala sinonim za ateizem, pozneje pa ga je na takšnem simbolnem mestu zamenjal spinozizem, vendarle vemo, da je bilo odkritega ateizma v zgodnjem novem veku zelo malo. Prvi eksplicitni dokaz izrecnih ateističnih trditev je namreč šele anonimni spis *Theophrastus redivivus*, najbrž objavljen sredi 17. stoletja. Od kod torej iskanje fantomskih ateistov, od kod prepričanje, da krščansko vero načira črv averoizma?

Kljub temu da so bila averoistična stališča v 13. stoletju prepovedana, je bilo njihovo širjenje nemogoče zamejiti. Naslednji vrh so doživela v Italiji v 15. in 16. stoletju, v okviru severnoitalijanskih univerz, kjer so bili zaradi politične klime filozofi nekoliko bolje zaščiteni pred cenzuro. A če je v visokem srednjem veku med filozofi, ki so delovali na meji, prevladoval averoistični pogled na aristotel-sko psihologijo, je med italijanskimi aristoteliki kmalu postajalo popularnejše branje, ki se je opiralo na Aleksandra, ki so ga zaradi novih prevodov lahko brali tudi v latinščini. Čeprav je tudi tokrat šlo za precej majhno skupino filozofov, se jih je hitro oprijel zloglasen status, kar nam razkriva prav Descartesova zaskrbljenost, čeprav je sam deloval natančno stoletje za njimi.

V čem je bil zapeljivi čar averoizma? Kakšni so bili njegovi argumenti? Da bi to razumeli, se moramo razvoja aristotel-ske psihologije lotiti pri njenem izviru.

njegovega rojstnega kraja, zato smo lahko napak brali o Aleksandru iz Afrodizije.

7 Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. P. Simoniti.

Aristotelova zastavitev problema

Aristotelove psihologije nam na tem mestu ni treba predstavljati. Za zgodovino njene recepcije, ki jo raziskujemo tu, je najpomembnejša tretja knjiga dela *O duši*, zlasti njeno slovito 5. poglavje, v katerem Aristotel razpravlja o dejavnem (aktivnem) in trpnem (pasivnem, potencialnem ali »materialnem«) umu,⁸ ki ga zaradi njegove pomembnosti citiramo v celoti:

Ker pa moramo pravzaprav v vsej naravi razločevati med tem, kar je materija za vsako vrsto – to pa je to, kar je po možnosti vse posamezno – in drugim, kar je vzrok in tvorilno, ker pač vse ustvarja po razmerju, v katerem je n.pr. umetnost do materije, si moramo misliti tudi v duši to razliko. Razum je torej deloma takšen, ki postane vse, deloma pa takšen, ki vse ustvarja, kot neko stanje, kakor je pri luči; kajti na neki način napravlja tudi luč barve, ki so po možnosti, za barve po delovanju. In ta ustvarjajoč duh [voūç] je ločljiv, neobčutljiv in nemešan, po svojem bistvu delovanje. Kajti vselej je odličnejše to, kar dela, kakor ono, ki trpi, in izvir je plemenitejši kakor materija. Ono znanje pa, ki nastane po delovanju, je istovetno s svojim predmetom; znanje po možnosti pa je po času v posameznem prejšnje; mišljenje pa se včasih vrši, včasih pa ne. Ako pa je razum ločen za se, potem je edino to, kar je njegovo bistvo, in le to je nesmrtno in večno. Spomina pa nimamo, ker je delujoč razum neobčutljiv, trpeč pa minljiv; brez tega pa se mišljenje sploh ne vrši. (*De anima* 430a; prev. A. Dokler, gl. zgoraj.)

Nejasnost, s katero se Aristotel na tem mestu loteva tematike, spravlja v obup tudi sodobne komentatorje, obenem pa je nudila vrsto hermenevtičnih problemov in priložnosti tudi poznoantičnim in srednjeveškim interpretom. Videti je, da je dejavni oz. »delujoči« um Aristotel razglasil za »ločljiv, neobčutljiv in nemešan«, trpnega oz. »trpečega« pa za »minljivega«, kar se je v poznejši tradiciji izkazalo za zelo pomembno vprašanje.

Širši spoznavni model, v katerem sodelujeta dejavni in trpni um, se v splošnem razlaga takole: ko človek umeva nek zunanji predmet, tedaj oblika oz. forma neke bitnosti, sicer sestavljene iz oblike in snovi oz. materije, uobliči oz. in-formira trpni um, kar pa se ne zgodi neposredno, ampak pri tem procesu sodeluje tudi dejavni um. Kakor luč omogoči, da se le potencialne barve udejanjijo, tako dejavni um omogoči, da se v trpnem umu mišljenje ali spoznanje zares zgodi. Ker pa je Aristotel naravo in metafizični status dejavnega in trpnega uma v citiranem odlomku opredelil nejasno, sta ti vprašanji postali predmet vseh poznejših polemik peripatetskih komentatorjev.

⁸ V Doklerjevem prevodu, ki ga tu citiramo, je za grški izraz voūç sicer rabljen izraz »razum« oz. kar »duh«, ki pa se ni uveljavil, zato je v nadaljevanju za to besedo rabljen prevedek »um«.

Aleksander iz Afrodizijade: zaostritev problema

Aleksander iz Afrodizijade (fl. ok. 200 po Kr.) je na področju psihologije prispeval tri dela: neohranjeni komentar k Aristotelovi razpravi *O duši*, samostojno razpravo *O duši* (v latinščini pozneje imenovana *Enarratio de anima*) in zbirko krajših spisov, ki jo je njen urednik poimenoval *Mantissa*, med katerimi je najzanimivejša druga razprava, tradicionalno imenovana *O umu* (*De intellectu*; Aleksandrovo avtorstvo se sicer včasih postavlja pod vprašaj).

Aleksander se je v filozofsko zgodovinopisje na področju psihologije zapisal predvsem s tem, da je vztrajal pri definiciji duše kot snovne oblike telesa. Če je človek, kot vse ostale bitnosti, sestav oblike in snovi, potem se po Aleksandru precej približamo stališču, da je človeški um kot ena od moči duše, zapisan propadu. Tako se je vsaj glasila sodba, ki jo je o njem izrekla filozofska tradicija, čeprav je dopuščal možnost, da lahko človeški um poseduje tudi nesnovne predmete, s čimer je morda pustil prostor za nekakšno udeležnost človeškega uma v nesmrtnosti.

Če je že Aristotel dejavni um razglasil za ločenega, je Aleksandrova druga pomembna inovacija v tem, da je izenačil dejavni um in prvega gibalca.⁹ Če je bila prva teza (propadljivost človeške duše) za srednji vek, ki Aleksandra sicer ni poznal neposredno, povsem nesprejemljiva, pa je, zanimivo, drugo trditev (tj. tezo o enakosti dejavnega uma in prvega gibalca) neodvisno od Aleksandra in pod vplivom avguštinske teorije »iluminacije«¹⁰ sholastika skoraj v celoti prevzela. Večina filozofov 13. in 14. stoletja se je strinjala, da je dejavni um mogoče izenačiti z Bogom (in kot tak ne more biti del človekovega spoznavnega aparata), ali pa je Bog pri delovanju dejavnega uma vsaj močno udeležen.

Če so torej soglašali o tem, da je dejavni um ločen od posameznega človeka ter je eden za vse ljudi, pa je bila po večinskem prepričanju individualnost trpnega uma edino zagotovilo veljavnosti zdravorazumske predstave o posameznikovi zmožnosti samostojnega mišljenja. Prav to podlago je spodnesel Averroes.

Averroes in enotnost trpnega uma

Latinski zahod je lahko v prevodu bral le véliki komentar k Aristotelovem spisu *O duši*, ki ga je Averroes (1126–1198) najbrž napisal nazadnje, zato se bomo omejili

9 V slovenščini se je mogoče o Aleksandru, čeprav z nekoliko drugačnimi poudarki, podučiti v Reale, *Zgodovina antične filozofije IV: Šole cesarske dobe*, str. 33–42.

10 Širom po Avguštinovih delih lahko beremo o tem, da človeška duša za spoznanje potrebuje božjo pomoč; večinoma ne gre za to, da bi Bog človeku neposredno dajal spoznanje o svetu, ampak predvsem, da mu omogoča resničnost teh spoznanj oz. da vsaj jamči zanje (od tod simbolika luči). Takšno razmišljanje je bilo ključno predvsem za frančiškane, nagnjene k avguštinski teologiji, vendar je igralo pomembno vlogo skoraj pri vseh teorijah spoznanja, tudi tistih, ki so veliko vlogo pripisovali človeku samemu (npr. pri Tomažu Akvinskem).

nanj.¹¹ V komentarju 5. poglavja tretje knjige Averroes razvije svojo slovito trditev, da je poleg dejavnega uma, ki prihaja »od zunaj«, za vse ljudi en sam tudi trpni um.

Arabska tradicija se je v psihologiji močno naslanjala na Avicenco (*fl.* ok. 1000) in na njegovo teorijo »inteligenc« ali nebeških gibal.¹² Averroes se je navezal na to teorijo in razglasil trpni um za zadnjo izmed ločenih inteligenc, ki sledi dejavnemu umu ter je tako posamičnemu človeku sicer najbližje, a je od njega vendarle ločena. Averroes sam sicer nikakor ni zanikal individualnega mišljenja ali umevanja; zanj je bila združitev z ločenimi inteligencami le končni cilj človekovega oz. filozofovega delovanja, vendar se je v latinski tradiciji takšen poudarek docela izgubil. A zakaj je trpni um sploh razglasil za enotno in ločeno bitnost? Navajamo nekaj splošnih razlogov, ki jih je mogoče razbrati iz njegovega pisanja.¹³

Prva motivacija, ki ga je gnala k temu, je širši aristotelski metafizični okvir in, paradokсно, želja po ohranitvi univerzalnosti in nesmrtnosti umevanja. Ker so, v skladu z Avicennovim branjem Aristotelovega dela *O nastajanju in propadanju*, v sublunarnem svetu vse stvari podvržene razkroju, se zdi očitno, da bi s prestavitvijo počela umevanja v nebesni svet umevanju zagotovil nepropadljivost.

Drugi razlog se skriva v naslednjem premisleku: oblike konkretnih bivajočih stvari v svetu so vezane na snov in so zato glede na svojo umljivost le potencialne. Če hočemo imeti univerzalno ali občo vednost, mora ta oblika postati dejanska, to pa se ne more zgoditi, dokler je vezana na prvo snov (*materia prima*). Če to želimo doseči, potem trpni oziroma materialni¹⁴ um ne sme biti materialen, ampak nematerialen in ločen.

Tretji argument izhaja iz splošnega cilja te epistemologije: univerzalni pojem je, kolikor je univerzalen, nujno eden za vse, saj v nasprotnem primeru ne bi bil obči, ampak posebni pojem. Ker je potencialni um tisti um, ki ima zmožnost vsebovati katerikoli obči pojem, ne more biti numerično pomnožen glede na število umevajočih subjektov, ampak nujno eden za vse ljudi. V nasprotnem primeru je težko sploh zagotoviti, da tedaj, ko se pogovarjamo o neki stvari, sploh govorimo o eni in isti stvari: nazadnje skuša Averroes tako rešiti dejstvenost človeške komunikacije.

11 Angleški prevod, ki smo se ga bili prisiljeni posluževati, je prispeval Taylor, *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: The Long Commentary on the De anima of Aristotle*.

12 Na osnovi Aristotelove naravne filozofije se je v arabskem svetu razvila hierarhija bivajočega. Njeno najbolj kanonično in najvplivnejšo različico je razvil Avicenna, ki je (na osnovi knjige Lambda Aristotelove *Metafizike*) trdil, da je Bog oz. prvo počelo obenem subjekt in objekt lastne kontemplacije, iz katere se potem izlijejo oz. emanirajo t. i. intelligence, ki jih je po številu deset, vsaka pa je neposredni vzrok naslednje. Zadnja izmed njih se v latinskem prevodu standardno imenuje *dator formarum* in je torej tista, ki sublunarnemu svetu, tj. našemu, »tuzemskemu« svetu, ki ga Aristotel opisuje v *O nastajanju in propadanju*, podeljuje oblike, ki skupaj s snovjo sestavljajo bitnosti našega sveta.

13 Dober pregled Averroesove psihologije nudi Taylor, »Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics«. Prim. tudi klasično študijo Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*.

14 Tu se antično in srednjeveško poimenovanje za trpni um izkaže za nekoliko zavajajoče, saj materialni um, še posebej pri Averroesu, nikakor ni snoven, ampak se tako imenuje le zaradi širšega metafizičnega okvira, ki v tuzemskih stvareh materijo povezuje s potencialnostjo, formo pa z udejanjenostjo.

Spoznanje posamičnih stvari bi lahko Averroes pojasnil tudi s trpnim umom, ki je ločen za vsakogar, saj bi pač vsakdo imel svoje spoznanje partikularnih stvari, ki se bi znašle pred njim. V tem primeru bi imel vsak posamični človek fantazme posamičnih stvari, ki bi se na čuten način vtiskovale v njegov zasebni trpni um. Če pa želimo imeti spoznanje obćih in nesnovih bitnosti, kakršen je Prvi gibalec, mora biti trpni um po Averroesu nujno nesnoven in enoten, saj bi v nasprotnem primeru propadljivi um vseboval idejo nepropadljive bitnosti, kar je po Averroesu protislovno. Obenem šele enotnost snovnega uma omogoči enotno spoznanje, čeprav v njem vselej participiramo le prek fantazem.

Vdor averoizma na latinski zahod

Sedaj se lahko obrnemo k naši neposredni temi, recepciji averoistične psihologije na latinskem zahodu.¹⁵

Prvi zgodovinski dokument o tem vprašanju je delo Alberta Velikega (ok. 1205–1280), danes večinoma imenovano *O enotnosti uma* (*De unitate intellectus*), verjetno v enotno obliko urejeno leta 1263.¹⁶ Delo ni dolgo, v sodobni kritični izdaji zajema približno 40 strani, preseneča pa nas, da je Averroes na njih omenjen natanko trikrat.¹⁷ Vse prej kot za polemiko proti Averroesu, ki bi imela naravo žolčne debate, kakršno je prevzela le nekaj let pozneje, gre za akademski disput proti »vsem Arabcem«, katerih spisi so se tedaj že dodobra usidrali v latinskem svetu, ne pa proti njihovim latinskim simpatizerjem. Delo po svoji naravi ni teološko, ampak predvsem naravnofilozofsko.

Le tri leta pozneje smo priča drugemu pomembnemu dokumentu, ki je po duhu povsem drugačno od Albertove razprave. Gre za Bonaventurove pridige iz leta 1267, znane pod naslovom *Nagovori o desetih zapovedih* (*Collationes de decem praeceptis*; gl. prevod 1 spodaj). V drugi pridigi najdemo nadvse zanimivo polemiko, ki je tipična za Bonaventuro (1221–1274): če je bil Tomaž Akvinski človek sinteze, ki je želel filozofijo in teologijo združiti, je bil Bonaventurov namen očistiti teologijo filozofskih zmot. Tudi Bonaventura averoizma ne naslavlja neposredno, zato pa nam je, če imamo v spominu Gilsonovo zgoraj citirano izjavo, povsem jasno, kdo je njegova tarča v naslednjem odlomku:

15 Temeljna kronološka in interpretacijska referenca je študija, ki jo je prispeval De Libera, »Introduction«, v: De Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès*. Véliki komentar k *De anima* je bil v latinščino, skupaj z množico drugih Averroesovih del, iz arabščine preveden v prvi polovici 13. stoletja. Avtor prevoda ni znan, nekateri ga pripisujejo Mihaelu Skotu, ki je v latinščino prevedel tudi nekatera druga Komentatorjeva dela, predvsem *De caelo*. Kritično izdajo je uredil Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*.

16 De Libera, »Introduction«, 13.

17 *Ibid.*, 14.

Napake v filozofiji se zgodijo zaradi nespametnih predpostavk filozofskih raziskav, kot so na primer trditve, da je svet večen ali da obstaja le en sam um za vse ljudi. Reči, da je svet večen, pomeni zanikati Sveto pismo in trditi, da se Sin Božji ni utelesil. Trditi, da obstaja samo en um za vse ljudi, pa pomeni, da v veri ni nobene resnice, da ni nobenega odrešenja za duše in nobenega spoštovanja do zapovedi in da bo slabši človek odrešen, boljši pa pogubljen. (Gl. prevod 1 spodaj.)

Bonaventura se argumentirane ovržbe pravzaprav sploh ne loti, ampak svojo kritiko osnuje na dejstvu, da bi ob zanikanju zdravorazumske predpostavke možnosti individualnega mišljenja propadla tudi moralna odgovornost posameznika. Ta napaka po njegovem mnenju izvira iz same filozofske narave raziskovanja, ki se je moramo potemtakem otresti: tako nekako se je glasil program zgodnje frančiškanske reakcije na filozofijo, ki jo je v šestdesetih letih učila pariška univerza. Očitno je torej, da se Bonaventura odziva na zgodnji trend, ki se je pojavil le malo po Albertovem pisanju.

Naglost tedanjega filozofskega dogajanja je bila res velika. Le tri leta po Bonaventurovi pridigi se znajdemo v letu 1270, ki je iz mnogih razlogov prelomno leto za zgodovino filozofije. Pariški škof Štefan Tempier je 10. decembra objavil seznam 13 prepovedanih tez,¹⁸ med katerimi je prvo mesto zasedala prav averoistična teza o enotnosti uma: »Za vse ljudi biva po številu le eden identični um«, sledila pa ji je z njo povezana teza: »Trditev: »človek umeva« je lažna ali neprimerna.«

Leta 1270 je torej averoizem že v središču dogajanja na pariški univerzi in predstavlja problem, s katerim se ukvarjajo cerkvene oblasti, hkrati pa boj poteka tudi na filozofskem oziroma teoretskem nivoju. Mlad dominikanec Egidij iz Lessinesa zaprosi svojega učitelja Alberta Velikega, naj napiše ovržbo trditve, da je v vseh ljudeh en in isti um. Albert se nekoliko nelagodno odzove z besedilom *O petnajstih problemih* (*De quindecim problematibus*; gl. prevod 2 spodaj). Zanimivo je, da je Albertovo besedilo spet precej oddaljeno od resničnega averoizma, saj našteva precej splošne filozofske argumente, svojemu nasprotniku pa v resnici ne naslika razločnega obraza, čeprav je bil tedaj averoizem že stališče, ki se je širilo po pariških predavalnicah. Alain de Libera to razlaga s tem, da je bil Albert v času pisanja v Kölnu in torej odmaknjen od pariške filozofske stvarnosti, zato se je v tem svojem kratkem spisu držal splošnih filozofskih mest, kakršne je razvil že v zgodnjih delih.¹⁹

18 V 13. stoletju so bili Aristotelovi spisi prepovedani trikrat: prvič leta 1210, ko se je njihovo širjenje šele dobro začelo, drugič leta 1270, tretjič pa leta 1277, ko je Tempier objavil kar 219 prepovedanih trditev. Nobena izmed teh prepovedi v resnici ni zavrla nezaželenih idej, saj prepovedim večinoma niso sledile sankcije. Temeljno delo o zadnji prepovedi, pa tudi o kontekstu druge, je napisal Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Za zgodovino filozofije je verjetno precej daljnosežnejše zatrjeje metafizičnih trditev Janeza iz Mirecourta in Nikolaja iz Oresme iz leta 1347, ki je preprečilo, da bi razpoke v aristotelovski paradigmi metafizike substance privedle do njenega razpada, do česar je potem prišlo šele v 17. stoletju. Prim. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671*.

19 De Libera, »Introduction«, 33.

Istega leta nato Tomaž Akvinski napiše svoj spis *O enotnosti uma proti averoistom* (*De unitate intellectus contra Averroistas*), v katerem v nasprotju z Albertom ne napada zgolj Averroesa samega ali njegove abstraktne podobe, ampak tudi – in predvsem – latinske averoiste. Kaj se je torej v vmesnem času zgodilo v Parizu?

Edina latinska averoista, o katerih nam je znanega sorazmerno veliko, sta Siger Brabantski (ok. 1240–1284) in Boetij iz Dacije (1240/5–1285/9). Siger je med njima pomembnejši, zlasti ker je bil tarča Tomaževega protiaveroističnega spisa, zato je nekoliko obširneje vključen med prevedena besedila.

Oglejmo si na kratko razvoj Sigerjevih averoističnih stališč. Prva razprava, ki jo je na to temo napisal, so *Vprašanja k tretji knjigi O duši* (*Quaestiones in tertium De anima*). Vprašanje datacije je zapleteno, tu sledimo hipotezi Bernarda Bazána,²⁰ ki je prispeval kritično izdajo besedila in ki tekst datira v šolsko leto 1269/70, torej neposredno pred Tomažev odgovor. Hipoteza je privlačna, saj razloži, zakaj je v prejšnjih Tomaževih delih tarča le Averroes sam, ne pa tudi latinski averoisti, pojasni pa tudi ogorčeni ton odgovora Akvinskega.

V prvem poglavju *Vprašanj k tretji knjigi O duši* (gl. prevod 3 spodaj) Siger utemeljuje, da je umska duša del človekove sestavljene duše, a z vegetativno in čutno dušo ne tvori preproste celote. Očitno je, da je takšna teza osnova za averoistično trditev, da sta za vse ljudi skupna tako dejavni kot trpni um, saj bi v nasprotnem primeru moral pojasniti, kako lahko, čeprav sta ločena, pripadata enotni duši vsakega posameznika. Srčiko svojega razmisleka Siger razvije v devetem poglavju (»Ali je v vseh ljudeh en sam um«; gl. prevod 3 spodaj). Prvi Sigerjev argument za pritrdilni odgovor na naslovno vprašanje je naslednji: duša je nesovna oblika oz. nematerialna forma, ki ima eno samo vrsto. Po principu individuacije, ki ga je sicer zagovarjal tudi Tomaž, pa se lahko posamezniki oz. individuumi, ki pripadajo isti vrsti, pomnožijo oz. individuirajo le po materiji. Če, na primer, pomislimo na stol, ki ima enotno formo in – za potrebe primera – eno samo vrsto, potem se bo vsak od stolov od drugega ločil in od abstraktne vrste individual le po svoji materiji. Ker pa je duša, tako Siger, nematerialna forma, se ne more individuirati in je torej ena za vse ljudi.

Dalje, čuti se z nami združijo po tistem njihovem delu, ki ustreza snovi, um pa po tistem delu, ki ustreza obliki. To um po Sigerjevem mnenju stori s pomočjo tako imenovanih predstavnih intencij; šele ko dojamemo te, se z nami posledično združi tudi enotni um. S tem želi Siger rešiti temeljni problem averoistične teorije: če je enoten tako dejavni kot trpni um, kako je tedaj mogoče, da je umevanje posamičnega človeka le njegovo, ne pa skupno; drugače rečeno, zakaj lahko, če sta obe umski moči skupni vsem ljudem, sploh govorimo o vednosti, ki jo ima le neki posamezni spoznavni subjekt? Averroes je na to vprašanje skušal odgovoriti s teorijo, po kateri

20 Bazán, »Introduction«, v: Bazán (ur.) *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Prim. tudi Bazán, *La noétique de Siger de Brabant*.

so vsakemu posamezniku lastne njegove predstavne fantazme. V zelo podobno smer gre v priloženem odlomku tudi Siger, ki trdi, da so vsakemu spoznavnemu subjektu lastne njegove predstavne intencije. Ključni del je beseda »predstavna«, saj se predstavnost ali »domišljija« v aristotelizmu tradicionalno veže na snovni vidik človeškega spoznavnega aparata in zanjo torej ne velja problem individuacije. Nadalje je, pravi Siger, um gibalno ljudi le po zapopadenju teh predstavnih intencij in ne po lastni substanci, saj se pomnožuje le, kolikor je s posameznikom združen zaradi predstavnega dela umevanja, po lastni substanci pa je en sam.

Tu s svojo kritiko nastopi Tomaž Akvinski. Njegovo že omenjeno delo, imenovano *O enotnosti uma proti averoistom*, sestavlja pet poglavij. Prvi dve sta primarno filološki in si zadata za cilj natančno analizo Aristotelovega dela, ki ga želi Tomaž ubraniti pred »absurdnim« Averroesovim branjem. Tomaž osnuje svoj napad na eksegezi in želi dokazati, da je Aristotelova teza naslednja: duša je udejanjenje telesa, zmožnostni ali trpni um pa je ena od njenih moči. Ker je tako povezan s telesom, je posledično tudi individuiran in ne more pripadati več kot enemu človeku.

V drugem poglavju se loteva primerjave Averroesa z grškimi komentatorji, kjer želi pokazati, da so bili ti kljub nekaterim zmotam bliže resnici kakor Komentator. Izjemnost tega dela, ki Tomaža uvršča daleč nad druge antiaveroiste, se skriva v tem, da želi »Averroesa osamiti filozofsko«, kot se izrazi De Libera.²¹ S tem zavzame povsem drugačno strategijo kakor Bonaventura ali škof Tempier, ki sta trditve zavrnila le na dogmatskem nivoju, čeprav tudi sam v prvih dveh poglavjih ostaja pri Aristotelovi avtoriteti na nivoju besed, *dicta*. Po drugi strani pa se v naslednjih treh poglavjih spusti tudi v filozofski obračun na ravni *rationes*.²² Tako se tretje poglavje posveča ločitvi duše od telesa, četrto poglavje napada averoistično trditev, da je vsem ljudem skupen trpni um, peto pa točko za točko logično razgrajuje averoistične zmote.

Oglejmo si Tomaževo kritiko nekoliko natančneje. Tomaž večino svoje argumentacije osnuje na dveh povezanih točkah. Prvič, Averroesovo stališče se bje z očitnim dejstvom, da posamični človek umeva (saj se ne bi mogli spraševati o umu, če ne bi umevali tudi sami);²³ drugič, v skladu z Averroesovo pozicijo človek ne misli sam, ampak je prej predmet mišljenja. V peripatetski tradiciji so namreč fantazme tiste, ki nam omogočajo spoznanje predmeta, v kontekstu kognitivnega procesa posamičnega človeka pa so v nekem smislu celo sam *notranji* predmet spoznave, ki sicer neposredno korespondira *zunanjemu* predmetu, tj. sami bitnosti, ki smo se jo odločili

21 De Libera, »Introduction«, 48.

22 *Ibid.*, 49.

23 Nadaljevanje tega problema se skriva v tem, da v skladu z averoistično teorijo v strogem smislu umevamo oz. smo umna bitja zgolj in samo v trenutku, ko mislimo, ne pa že od svojega rojstva. Averroes bi temu najbrž pritrdil in se neintuitivnosti tega sklepa ne bi sramoval.

spoznati. Ker je individualna zmožnost, ki jo človek v averoistično pojmovano spoznanje prinaša, izključno ta, da v ločeni in enotni trpni um dostavlja fantazme, imajo posameznikove fantazme torej prej naravo predmeta kakor pa »subjekta« ali vršitelja mišljenja. S tem želi Tomaž odgovoriti tudi na Sigerjevo reinterpretacijo averoizma, v skladu s katero ločeni trpni um ni oblika oz. forma, ampak motor ali gonilo človeškega mišljenja (prim. prevod 3 spodaj).²⁴

Tretji in nekoliko bolj sofisticiran argument pa Tomaž razvije takole: v aristotelški tradiciji so fantazme le potencialno umljive, dejansko umljive pa so inteligibilne ali umljive vrste (*species intelligibilis*), ki jih dejavni um iz fantazem abstrahira.²⁵ V tem smislu Averroes ne more trditi, da človek v mišljenju participira prek fantazem, ker te še niso udejanjeno mišljenje. Tomaž uporabi precej domiselno primerjavo: ko se pogledamo v ogledalo, dejanje odsevanja ne pripada nam samim, ampak ogledalu. Po analogiji torej ne moremo reči, da mislimo mi sami, niti kolikor v mišljenju participiramo, kolikor udeleževati se nečesa implicira določeno dejavnost, ampak smo v tem smislu le in izključno predmet mišljenja.²⁶

Tomaževo stališče, ki sicer ni predmet te spremne študije, se je opiralo na avicenski pogled, po katerem so predmeti umevanja sama bistva oz. kajstva stvari. Paradokсно je, da v 5. poglavju Tomaž tako averoistom pripiše pretirano platonistični pogled: s tem, ko trdijo, da je predmet umevanja vselej nesnovna vrsta v umu, po Tomaževem mnenju skupaj s Platonom trdijo, da ne obstaja spoznanje ali védenje o čutnih stvareh, ampak je mogoče le védenje o ločeni, nesnovni obliki.

Tomaž razpravo sklene s pozivom, naj se averoisti ne skrivajo, marveč naj na njegovo pisanje odgovorijo z lastnim spisom. Siger je to v resnici tudi storil s svojim drugim psihološkim spisom *O umski duši* (*De anima intellectiva*; gl. prevod 4 spodaj).

V njem Siger ponovi večino argumentov iz prve razprave, med katerimi je prvi ta, da se zaradi svoje nematerialne narave umska duša ne more individualirati glede na materijo. Ne more pa se tudi zgoditi, pravi, da bi Bog ustvaril več ločenih, nematerialnih, a po bistvu istih bitnosti, saj niti Bog ne more doseči protislovnega rezultata, ki bi ga impliciral njihov obstoj. A vendar je v tej razpravi Siger precej previdnejši in zato predstavi tudi nekaj filozofskih protiargumentov zoper mnenje, ki ga je do nedavnega zagovarjal sam, ter nazadnje tudi sam zatrdi, da je resnica, ki ne more lagati, na strani zdravorazumskega pojmovanja, po katerem je trpni um pomnožen glede na posamične ljudi.

24 Poleg večkrat omenjenega de Liberajevega komentarja koncizen oris Tomaževe kritike v svoji sintetični monografiji o Akvinskem ponuja tudi Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*.

25 Izvrstno razpravo o problemu umljivih vrst ali podob in srednjeveške teorije spoznanja v splošnem prinaša Pashau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*.

26 Prim. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*.

Toda tudi Sigerjeva prvotna stališča niso bila najskrajnejša. Ohranila se je razprava anonimnega avtorja, ki se po uredniku temeljne izdaje danes imenuje Gielow Anonim.²⁷ V njej naravnost trdi naslednje:

Ta razprava je dolga, a ima kratko rešitev: če predpostavljamo nekaj spornega in tega na onem mestu ne dokažemo, na kakem drugem mestu pa to spet priznamo, priznamo in sprejmemo, iz tega ni težko izpeljati mnogo spornih zaključkov. Tole sprejemajo, da človek misli sam po sebi, pa tega ne dokažejo. Nato sklepajo, izhajajoč iz te predpostavke, ne razložijo pa, kaj storiti v primeru, da ta predpostavka ni resnična. In zato tega, da človek umeva v strogem smislu, ne sprejemam; če bi to sprejeli, jim ne bi znal odgovoriti, toda to predpostavko zanikam, in to upravičeno, zato jim bom zlahka odgovoril. Če namreč, kakor trdi Aristotel v 3. knjigi *O duši*, priznavajo pa to tudi moji nasprotniki, umevanje nima svojega organa, ampak je, narobe, ločeno od snovi, iz tega sledi, da v strogem smislu človek ne umeva tako, kakor čuti. Praviš: v 1. knjigi *O duši* Aristotel pravi, da umeva človek, ne pa um. Toda edini način, da bi dokazali, da umeva človek in ne um, je ta, da dokažemo, da je umevanje skupno duši in telesu, ne pa le duši. [...] Rekel boš: jaz izkušam in zaznavam, da dojemam, toda odgovarjam ti, da to ni res. Ne, um, ki je s teboj naravno združen, ki je kakor gonilo in upravljaavec tvojega telesa, on je tisti, ki to izkuša, kakor tudi ločeni um izkuša, da so v njem umeti predmeti. In če rečeš: sem skupek telesa in uma; izkušam, da umevam, je neresnično tudi to. Um, ki ni povezan s tvojim telesom kot s predmetom, to izkuša in potem to na opisani način sporoči temu skupku. (Prev. K. Škraban)²⁸

Avtor razprave še danes ostaja neidentificiran, kljub nekaterim poskusom, da bi ga povezali s Sigerjem ali Boetijem iz Dacije. Siger skoraj gotovo ni njen avtor, saj se v nekaterih ključnih točkah razlikuje od Anonimovega stališča, zato je, če želimo ostati pri večjih imenih, bolj verjetno, da gre za Boetijevo delo, vendar je to težko dokazljivo.²⁹

Še skrajnejša pa so nekatera sekundarna poročila. Egidij Rimljan (ok. 1243–1316) v svojem Komentarju k drugi knjigi *Sentenc*,³⁰ ki ga je verjetno zaključil kmalu po letu 1295, navaja tale bizaren spomin iz svoje mladosti:

Bil sem še bakalaver, ko sem bil priča nekemu vélikemu učitelju, pomembnemu filozofu, ki je bil tedaj v Parizu in ki se je želel držati Komentatorjevega stališča ter je trdil, da človek ne umeva, razen pač v smislu, kakor umeva tudi nebo, ker umeva tudi gonilo neba: na tak način pa umeva tudi človek, saj umeva

27 Giele, »Ignoti auctoris Questiones in Aristotelis libros I et II De anima«. V: Giele, Van Steenberghen in Bazán (ur.): *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*.

28 Giele (ur.), »Questiones de anima II, 5«, 75–76.

29 Za razpravo o avtorstvu prim. Giele, »Introduction«. V: Giele, Van Steenberghen in Bazán: *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*.

30 Dist. XVII, q. 9, art. 1.

ločeni um. A ker je trdil, da ne umeva, je trdil tudi, da mu nihče ne sme nasprotovati oz. z njim razpravljati, kakor tudi ne smemo razpravljati z živalmi, z drevmem in v splošnem z neumevajočimi bitji.³¹ (Prev. K. Škraban)

Ni povsem jasno, kako zanesljivo je poročilo, saj bi morebiti lahko šlo tudi za protiaveroistično propagando. Vendar kontekst takšne hipoteze ne podpira, zato lahko poročilu z zrnom soli zaupamo.

Averoizem je bil torej precej razširjen in je privedel tudi do sorazmerno skrajnih epistemoloških stališč. Morda je zato ob zaključku pregleda srednjeveškega dela filozofskega loka latinskega averoizma na mestu vprašanje, kako resno so s svojimi trditvami averoisti mislili. Kakšen je bil njihov odnos do krščanske dogme? Je ta v tistem času sploh obstajala na enak način kakor v poznejših stoletjih ali danes? Vsa ta vprašanja nam bodo koristila tudi pri pregledu humanističnih avtorjev, ki se jim bomo posvetili v nadaljevanju.

Nauk o dveh resnicah?

Konec 19. stoletja je ravno v povezavi z latinskim averoizmom v filozofsko historiografijo vstopil pojem, ki je tekom desetletij postal morda še bolj razvpit kot sam latinski averoizem. Gre za tako imenovani nauk o dveh resnicah, ki naj bi ga zagovarjali avtorji v tem obdobju. Domala vsi obravnavani avtorji so namreč trdili, da so do svojih stališč prišli izključno po poti naravne filozofije, torej sledeč razmislekom, ki jih je v svojih naravoslovnih delih, med katera v nekem smislu spada tudi delo *O duši*, zagovarjal Aristotel. Obenem pa so vsi – bolj ali manj izrecno – priznavali tudi, da se s krščanskim naukom takšno stališče bije in da se mora v takšnem primeru končni človeški um, ki je zaradi svojega padlega stanja v vsakem primeru pomanjkljiv, po resnično spoznanje obrniti k razodetju. Protislovje torej ni teoretsko, ampak prej pragmatično: zakaj bi se ti pisci vso svojo kariero posvečali razvijanju teorij, ki jih je moč spodnesti s preprostim sklicevanjem na svete spise ali avtoriteto cerkvenih očetov? Ta paradoks je proizvedel vrsto različnih odgovorov, ki segajo vse od govora o »levih« in »desnih« aristotelovcih (po vzoru razvoja hegllovstva) do zagovarjanja popolne dogmatske linije averoistov.

A oglejmo si raje, kaj na koncu svojega dela pravi Tomaž:

A začudenja ali ogorčenja še bolj vredno je, da si nekdo, ki se pretvarja, da je kristjan, drzne tako nespoštljivo govoriti o krščanski veri, na primer ko pravi, da »tega Latinci ne sprejemajo med svoja načela«, namreč da obstaja le en um, »morda zato, ker je to v nasprotju z njihovo postavo«. Tu je dvojno zlo: prvič, da je v dvomih, ali je to stališče zoper narek vere, in drugič, ker namiguje,

31 Cit. po De Libera, »Introduction«.

da je sam iz tega nareka izvzet. Pa tudi to, kar pravi potem: »To je argument, na katerem, kot je videti, želijo katoliki utemeljiti svoje stališče«, kjer verski nauk imenuje stališče. Nič manj domišljavo ni to, kar si drzne zatrditi nekoliko pozneje, namreč da Bog ne more narediti, da bi bilo umov več, ker naj bi to privedlo do protislovja.

Še resneje pa je, kar pravi v nadaljevanju: »Razumsko nujno sklepam, da je um po številu eden, vendar sem po veri trdno prepričan v nasprotno.« Misli torej, da vera zagovarja nekatera stališča, glede katerih je mogoče z nujnostjo sklepati nasprotno. Ker pa je mogoče z nujnostjo sklepati le to, kar je nujno resnično in česar nasprotje je nemogoča neresnica, iz tega izhaja, da po njegovem mnenju vera uči nemogoče neresnice, ki jih ne more uresničiti niti Bog: tega pa ušesa verujočih ne morejo prenašati. [...]

To je torej tisto, kar sem spisal, da bi uničil omenjeno zmoto, ne s pomočjo verskih dogem, ampak ob podpori argumentov in besed filozofov samih. Če pa želi kdo hvalisavo in v imenu lažne vednosti kaj povedati zoper to, kar sem napisal, naj o tem ne govori po skritih kotih in vpričo dečkov, ki o tako težavnih stvareh še ne znajo soditi, ampak naj zoper moj spis prispeva svojega, če si to upa, in se ne bo znašel le nasproti meni, ki sem med vsemi najmanjši, ampak tudi nasproti mnogih drugih zasledovalcev resnice, ki bodo vedeli nasprotovati njegovi zmoti ali pomoči njegovi nevednosti. (*De unitate intellectus contra Averroistas*, 118–120)

Po branju tega silovitega zaključka nam najprej pade v oči Tomaževa zavzetost: v zanj zelo neznačilnem slogu svojega nasprotnika polemično izzove, naj se ne skriva po kuloarjih, ampak stopi predenj ter svoja mnenja razloži v spisu. Sklicevanje na nezrela deška ušesa, ki jim je takšna razprava pretežavna, daje slutiti, da se je njegov nasprotnik lotil v okviru pouka logike, ki je na srednjeveških univerzah zasedala prvih nekaj let študija.

O kom pravzaprav govori Tomaž? Tradicionalno se je kot njegovo tarčo predstavljalo prav Sigerja, kar potrjuje tudi besedilna analiza,³² tej interpretaciji smo sledili tudi zgoraj. In res večina argumentov, ki jih navaja Tomaž, prihaja izpod Sigerjevega peresa, vendar pa Siger, še manj pa v tistem času kdorkoli drug, ni nikdar izrecno zagovarjal stališča, po katerem bi lahko obstajali dve resnici, resnica vere in resnica razuma.³³

Če moramo torej zavrniti tendenciozne teze tradicionalne historiografije, pa ne smemo zaiti niti v drug ekstrem, ki se je pojavljal zlasti v katoliškem zgodovinarstvu, ki je želel pomen averoizma zmanjšati in tudi domnevno averoistične avtorje razglasiti za pravoverne. Problem takšnega pogleda leži v tem, da razglašča »dogmo« v času,

32 Za nekaj argumentov prim. De Libera, »Introduction«, 50–53.

33 De Libera, *Penser au Moyen Âge*, 122–139, dokazuje, da je t. i. nauk o teoriji dveh resnic pravzaprav fikcija, ki jo je prav v tem delu izumil Tomaž, popularizirali so jo drugi srednjeveški avtorji, zgodovinarji filozofije pa so takšnemu branju nasledili. O tej interpretaciji bomo nekaj spregovorili v nadaljevanju, za zdaj pa zadostuje priznati, da v eksplicitni formi takšne filozofije, po kateri bi obstajali dve ločeni in med seboj različni resnici, dejansko ni zagovarjal nihče. Za temeljito obravnavo te tematike prim. Bianchi, *Pour une histoire de la »double vérité«*.

ko o tej še ne moremo govoriti. V vrsti stališč, ki jih je zagovarjal, je Tomaž Akvinski, veliki protiaveroist in pozneje vogelni kamen katoliške teološke dogme, v času Tempierjevih obsodb sam hodil po meji potrpljenja cerkvenih avtoritet prav zaradi trditve, da se filozofska in teološka pot nazadnje nujno stakneta, s čimer je filozofiji pridajal več veličine, kakor je ugajalo škofu Tempierju ali njegovim sodobnikom, kakršen je bil denimo Bonaventura.

Predvsem pa je pomembneje ugotoviti nekaj drugega: prav v tem obdobju se je začel nekakšen srednjeveški spor o fakultetah, ki je morda za zgodovino filozofije še bolj usoden kakor njegov kantovski mlajši brat. Prav v Parizu 13. stoletja se je filozofija do neke mere osamosvojila od teologije, filozofski premisleki pa od teoloških.³⁴ Čeprav so do Buridana v 14. stoletju (večinoma pa tudi po njem) vsi filozofi nadaljevali tudi s teološkim študijem in je bil pouk ene in druge discipline v življenjski stvarnosti tesno zvezan, se prav v averoističnih razpravah takšna delitev izkaže za ključno. Nauka o dvojni resnici sicer morda v njegovi izrecni obliki ni zagovarjal nihče, so pa domala vsi dopuščali dva različna načina razmišljanja, torej takšnega, ki sledi razodetju, in takšnega, ki sledi naravnim razmislekom aristotelskega kova. Ohranjenega torej nimamo nobenega spisa, v katerem bi se kdo razodetju odpovedal v korist Aristotela, zato težko govorimo o »subverzivnih« avtorjih, ki naj bi se upirali teološko dogmatičnim piscem, saj so se, nasprotno, v primerih, ko se ti dve poti nista staknili, vsi vsaj nominalno odpovedali Aristotelu v korist teološke resnice. Prej bi lahko rekli, da se je vzpostavila drugačna delitev: razcep med tistimi, ki so trdili, da se razodeta resnica in filozofska resnica vselej pokrivata, ter tistimi, ki so trdili, da je takšno razmerje nujno nemogoče oziroma je vselej konfliktno. Večina avtorjev je spadala v drugo skupino: Bonaventura na eni strani je tako v odlomku, ki smo si ga ogledali na začetku, svaril pred pretirano svobodo filozofov, ki bi utegnili priti do napačnih sklepov, na drugi strani pa se je sam Siger kot filozof sicer posvečal filozofski razlagi sveta, a se ji je nazadnje vselej odrekel v prid razodete resnice.

Vse prej je izstopal sam Tomaž: njegov sloviti zagovor harmonije med razumom in vero je bil v 13. stoletju velika izjema. Prav ta nauk je v ozadju njegovega spisa *O enotnosti uma*: kot smo že omenili, se v nasprotju z Bonaventuro ne odpove filozofiji, ampak želi averoiste in Averroesa poraziti na njihovem terenu in dokazati, da se motijo kot filozofi.

S tem sicer nismo odgovorili na praktično protislovje, ki smo ga začrtali zgoraj: zakaj bi se nekdo posvečal razdelovanju teorij, ki bi se jim nato nemudoma odpovedal? Kljub vsemu izpred oči ne gre izpustiti dejstva, da so se averoistični filozofi zelo

34 V izogib pretirano »razsvetljenski« interpretaciji tega razcepa se je vselej treba zavedati, da »naravna filozofija« ni bila dosti manj dogmatska od teologije, saj je za svojo osnovo pač jemala Aristotelova *dicta*, zato je ob svojem polnem razcvetu v pozni sholastiki za tedanje modernistične filozofe predstavljala – nekoliko nepravilno, dodajmo – le še okostenelo dogmatiko, ki se ni dosti razlikovala od teološke. Nobenega protislovja torej ni v tem, da so avtorji, kot je Descartes, teologiji tedaj priznavali večjo avtoriteto kakor šolski filozofiji.

pogosto najbolj eksplicitno zavezali resnici razodetja tedaj, ko so se znašli pod takšnim ali drugačnim pritiskom teoloških ali cerkvenih avtoritet. Takole na primer na koncu svojega drugega besedila, s katerim odgovarja na Tomaževo pisanje, pravi Siger:

In zato, zaradi težavnosti stališč, ki smo jih predstavili, in še nekaterih drugih, sem bil dolgo časa v dvomu, kaj je po poti naravne filozofije treba misliti o tem vprašanju in kaj je o omenjenem vprašanju menil Filozof. V takem dvomljenju se je treba zateči k veri, ki prekosi ves človeški razum. (Gl. prevod 4 spodaj.)

Videti je torej, da smo se znašli na začetku. A vendar si moramo priznati, da takšna situacija ni edinstvena: to nikakor ni edini primer v zgodovini filozofije, ko bi se izrecna filozofska stališča avtorja razlikovala od njegovih širših nazorov, ideologij ali življenjske prakse, ali da bi avtor svoja stališča nenadno spremenil. Za zgodovino filozofije morda ni tako pomembno, kaj si je o tem vprašanju »v notrini svojega srca« nazadnje mislil Siger, ampak je precej pomembneje, kaj je o tem zapisal, kako je s tem vplival na poznejše filozofsko pisanje in kakšno metastališče je zavzel glede odnosa med razodeto in naravnofilozofsko potjo do resnice. V nasprotju s Tomažem je Siger brez dvoma trdil, da se ti poti razlikujeta in da privedeta do različnih rezultatov: kateremu je sam navsezadnje pripisal status resnice, za nas danes ni tako pomembno. Tekst ima navsezadnje lastno življenje: čeprav se morda empirično z rezultati lastnih raziskav ni strinjal, so besedila živela naprej po sebi lastni logiki. Ključno je torej, da se je začel tudi na področju najpomembnejših metafizičnih tematik – čeprav morda le v nekakšni hipotetični modalnosti – razvijati tip razmisleka, ki se ni opiral na razodetje. Čeprav zaradi družbenih razlogov, navsezadnje pa tudi po volji avtorjev samih, v 13. stoletju takšen tip razmisleka še ni mogel prevladati, se je brez večjih težav in – to je treba poudariti – večinoma brez večjih cerkvenih ovir že začel samostojno oblikovati in je tako mogel služiti kot dobra podlaga za avtorje, ki nekaj stoletij pozneje niso več imeli zadržkov, da bi iz njih potegnili radikalnejše posledice.³⁵

Humanistična recepcija med averoizmom in aleksandrizmom

Tako se lahko končno posvetimo še humanistični oz. renesančni recepciji tega problema. Najprej beseda o zgodovinopisnih kategorijah: postavljati humanizem kot konec srednjega veka ali naslednjo stopnjo v »zgodovini duha«, kakor to navadno počnejo učbeniki, je seveda precej zavajajoče. Sholastična filozofija je namreč še naprej

³⁵ Spet se ne smemo predati razsvetljenski teleologiji: takšen razvoj ni bil neizogiben in ni bil znak nekakšnega nujnega napredka duha. Nobenega paradoksa ni v tem, da je Descartes kot zastavonoša moderne filozofije v nekem smislu ponovil Tomaževo gesto in skušal temeljne postavke katoliške vere pokazati ob principih svoje nove filozofije in je tako spadal v tisto skupino filozofov, ki so trdili, da se nauka teologije in filozofije (z nekaj iznajdljivosti, kakršno je pokazal v svojem nauku o evharistiji) nazadnje nujno stakneta.

ostala dominantna oblika filozofske produkcije vse do 17. stoletja, ponekod pa tudi precej dlje, in se za humanizem ni zares zanimala. Poleg tega je precej pomenljivo, da si je v 19. stoletju, ko se je z Burckhardtom rodil mit o humanizmu kot ponovnemu vzponu človeškega duha, ravno ponovno »odkritje« Platona prislužilo vlogo emblema nove dobe, čeprav je bilo prevodno gibanje 13. stoletja, ki je v latinščino preneslo Aristotelova dela in vrsto drugih ključnih razprav, zgodovinsko gotovo vplivnejše, predvsem pa ni bilo plod dela enega samega človeka, kakršen je bil Ficino, ampak je šlo za gibanje, ki je potekalo množično in v vrsti največjih centrov prevodne dejavnosti in učenosti svojega časa.

Še bolj izmuzljiva je vloga šolske, tj. univerzitetne in v veliki meri aristotelsko orientirane filozofije 15. in 16. stoletja, ki bi ji lahko le pogojno rekli »renesančna«. Če si padovanski neoaristotelizem, ki si ga bomo ogledali v nadaljevanju, zasluži izraz humanistični, je to predvsem zaradi svojega filološkega poudarka. Latinski srednji vek v večini ni znal grško, predvsem pa ni imel dostopa do grških besedil. Po drugi strani pa je zaradi diplomatskih stikov med katoliškim zahodom in Bizancem v Italijo, kmalu pa tudi na sever Evrope, v 15. in 16. stoletju prišlo večje število grških tekstov, tako da so lahko Aristotela in njegove antične komentatorje (Aleksandra iz Afrodizijade, Temistija, Simplikija itd.) prvič brali tudi v izvorniku, kar je temu »humanističnemu« gibanju omogočilo močno drugačna branja od tistih, ki so jih razvijali njihovi srednjeveški predhodniki.³⁶ Nazadnje je ogromno razliko prinesel tudi tisk, ki je omogočil branje sorazmerno solidnih izdaj Aristotela širšemu krogu učenjakov.

Padovanski neoaristotelizem bi kronološko lahko razdelili na dva dela.³⁷ Prvo obdobje se vsaj v zametkih začne v 14. stoletju, ko se je prek predstavnikov francoskih univerz in Oxforda širil vpliv Avicenne in Averroesa, zato lahko rečemo, da je v marsičem še povsem srednjeveško gibanje.

Prva pomembna figura tega obdobja je bil Peter iz Abana (1250–ok. 1318), pri katerem sicer ne moremo govoriti o averoizmu, vendar je igral ključno vlogo pri prenosu te doktrine v Severno Italijo, kjer je na univerzi v Padovi začel učiti leta 1306. Konec 14. stoletja je veliko vlogo pri naravoslovnemu obratu, ki je zaznamoval humanistično razpravo o duši, igral Blaž iz Parme (1350/54–1416). Ključen je bil tudi doprinos Pavla Beneškega (1368–1428/29), enega najpomembnejših logikov poznega srednjega veka, ki je psihološki debati dodal tudi metafizično prizmo: kot nominalist je bil prepričan, da je mogoče prehod od snovnega (oblika vsake posamične reči je namreč združena z določeno snovjo) in posebnega védenja do univerzalnega pojma doseči le s pomočjo

36 Temeljno delo še vedno ostaja Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano: Secoli XIV–XVI*.

37 V nadaljevanju se v veliki meri sklicujemo na odličen pregled renesančnih debat o duši, ki ga je prispeval Kessler, »The intellectual soul«. V: Schmitt *et al.* (ur.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ter Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul: 1400 Years of Lasting Significance*. Za kratek in koncizen oris renesančnega aristotelizma prim. tudi Kristeller, *La tradizione aristotelica nel rinascimento*.

trpnega uma, ki je povsem nesnoven, kar pa zaradi običajne teorije individuacije, ki smo jo že omenili, po njegovem mnenju pomeni, da je tudi enoten za vse ljudi, vendar je želel obenem ohraniti tudi možnost individualnega mišljenja. Njegov naslednik, Kajetan iz Thiene (1387–1465), ki ni povezan s soimenjakom sv. Kajetanom, začetnikom teatinecev, je po drugi strani želel averoistično psihologijo približati filozofiji Alberta Velikega, ki je bil v Padovi zaradi svoje naturalistične misli vselej cenjen, zato se je odpovedal nekaterim temeljnim averoističnim trditvam, saj v nasprotju s svojim predhodnikom ni bil prepričan, da je sicer mogoče obraniti zdravorazumsko postavko posamičnega mišljenja. Kajetan je tako došel do enake pozicije, kakršno sta pozneje zagovarjala tudi kardinal Bessarion ter Pomponazzi, namreč da je lahko človeška duša bodisi individualna bodisi nesmrtna, ne pa oboje.³⁸

S tem prehajamo na drugo obdobje, ki mu že lahko rečemo humanistično, ko so na padovanske filozofe močno vplivali grški komentatorji Aristotelovih spisov, predvsem Aleksander,³⁹ kar je spremenilo tudi njihovo interpretacijo Stagirita.

Tako sta tudi Nicoletto Vernia (1420–1499) in Agostino Nifo (1473–1538), najpomembnejši osebi v tej etapi averoizma in aleksandrizma, v svoji mladosti zagovarjala običajno stališče latinskega averoizma. Vernia je bil Kajetanov učenec in je averoizem zagovarjal na primer še v svojem zgodnjem spisu *Vprašanje o enotnosti uma* (*Quaestio de unitate intellectus*). Spet pa je vmes posegla cerkvena prepoved: tokrat je averoistično stališče o enotnem umu leta 1489 prepovedal padovanski škof Pietro Barozzi. Vernia se v drugi razpravi *Proti Averroesovemu sprevrženemu mnenju* (*Contra perversam Averrois opinionem*) odpove averoizmu. Zanimivo je, da se v skladu s širšimi humanističnimi težnjami filozofija v njegovem spisu precej odlepi od neposrednega enačenja z Aristotelom, saj Vernia med filozofske avtoritete prišteva tudi vrsto drugih filozofov.

V nasprotju s svojim učiteljem je imel Agostino Nifo že dostop do neposrednih grških originalov. Podobno kot Vernia je tudi sam v mladosti zagovarjal klasično različico averoizma, ki jo lahko najdemo v njegovem komentarju k spisu *O duši*, ki je izšel – proti njegovi volji – v približno istem času kot njegov spis *O umu* (*De intellectu*). V njem je svoje stališče že spremenil.⁴⁰ Nazadnje je prišel do teorije o človeški duši, ki je udeležena tako v snovnem svetu (in je tako individuirana) kakor v »nebeškem«, kar ji zagotavlja univerzalno vednost.

Srž Nifove teorije sestoji iz reševanja Aleksandrovega stališča, kot ga razume in kritizira Averroes, vendar skuša Nifo vsaj hipotetično pripeljati do konca tudi

38 Kessler, »The intellectualive soul«, 491.

39 Prvi renesančni prevod grškega besedila predstavlja prevod Temistijeve parafraze Aristotelovega spisa *O duši* (1481). Drugi prevod, gre za Aleksandrovo *Ennaratio*, deset let pozneje priskrbi Hieronim Donat (izide 1495, vendar posamezni deli krožijo že pred tem).

40 *Ibid.*

Averroesovo in Aleksandrovo argumentacijo. Zamislil si jo je nekako takole: človekova umska duša, torej trpni um, je po Aleksandru (do tu se sklada tudi z Aristotelom) snovna oblika, ki izhaja iz določene zmesi, harmonije primarnih elementov, ki tvorijo človeški sestav in je kot taka neodvisna od zunanjega gibalca. Vendar je za Averroesa povsem absurdno sklepati, da so tako sestavljene človeške umske duše proizvod prve udejanjenosti svoje snovne podlage brez ozira na zunanjega umskega gibalca, ki je Bog. To bi v končni fazi pripeljalo do filozofskega ateizma.⁴¹ Nifo tu zavrne Averroesove očitke in preseže njegove sklepe. Če je Aleksander trdil, da se umska duša ravna po snovi in ne po (zunanjem) umskem gibalcu, je to zato, ker tako razume celoten sublunarni svet, ki je tako le snov višje umske forme, ki na tak način ureja celoten kozmos. Za Aleksandra torej po Nifu umska duša ne biva na trpni način, le v zmožnosti, dokler je ne razsvetli dejavni um, temveč postane dejavni gibalec snovi.⁴²

Takšna rešitev je sicer značilna za humanistični (epistemološki) obrat, ki je skušal notranje probleme aristotelizma vedno pogosteje reševati z neoplatonističnimi pojmovnimi orodji. Z Aleksandru ne povsem nezvesto miselno usmeritvijo je uspel rekonstruirati kulturno-filozofski horizont pozne antike, ki mu racionalno urejeni stoiški kozmos ni bil povsem tuj, hkrati pa utrditi podlago za razumsko razlago naravnih vzrokov in procesov. Tako mu je vsaj na videz uspelo uskladiti averoistično doktrino z zahtevami krščanstva, povrh pa je v svojo rešitev vključil še aleksandristično pojmovanje dejavnega uma. Konec koncev pa je šlo le za hipotetično izpeljavo miselnega eksperimenta, od česar se na koncu jasno oddalji: morda miselni eksperiment potrjuje, da se umska duša ravna po snovi, »toda kakorkoli najsi že bo, [Aleksander] pravi, da ne prihaja od Boga, kakor bi v skladu s Platonom rekli mi.«⁴³

Kar se tiče nesmrtnosti duše, ki jo je Nifo skušal na vsak način rešiti, je njegova rešitev še za spoznanje manj argumentativna, saj si je pomagal predvsem z vrsto citatov iz (neo)platonistične tradicije v najširšem smislu.⁴⁴

Zadnji in najpomembnejši člen v tej tradiciji predstavlja Pietro Pomponazzi (1462–1525) s svojim besedilom *O nesmrtnosti duše* (*De immortalitate animae*; gl. prevod 5 spodaj). Pomponazzi je bil docela zavezan mnenju, da individualno mišljenje obstaja, zato se je že zgodaj odrekel klasični averoistični doktrini o enotnem umu. V tem kontekstu je tudi podprl Tomaževo kritiko latinskega averoizma in Sigerja.

Obenem pa ni mogel podpreti Tomaževe rešitve. Čeprav je njegova kritika Sigerja osnovana izključno na filozofskih temeljih, to za njegovo lastno psihologijo ne drži. Pomponazzijeva temeljna teza je bila, da je vprašanje duše v celoti vprašanje naravne filozofije, zato ga zanima le to, kar je del čutne narave, kar je mogoče

41 Averroes, *Commentarium magnum* III, 5, v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

42 Nifo, *De intellectu* I, 1, 5, v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

43 *De intellectu* (I, 1, 5), 20–21.

44 *Ibid.*

preučevati s pomočjo naravne filozofije in do česar je mogoče dostopati s čuti. To niso abstraktne univerzalije, so elementi in njihove primarne kvalitete, skupne vsem naravnim in torej zaznavnim oz. spoznavnim stvarim. V tem kontekstu je zgovorna parabola z začetka omenjenega besedila o treh vrstah ljudi: v prvo skupino spadajo tisti, ki se predajajo čutnemu življenju in so v tem oziru podobni živalim, v drugo pa tisti, ki živijo v skladu z umom. Zanimivo je, da Pomponazzi v tretjo skupino blažernih uvrsti tiste, ki so sposobni doseči ravnovesje med umskim in čutnim načinom življenja. Tu bi verjetno lahko iskali tudi Pomponazzijev ideal (renesančnega) človeka.

Pomponazzi pravi, da je človeško spoznanje, ki pripada umski duši oz. umski moči duše, glede na svoj *subjekt*, torej glede na svojega izvajalca, sicer nematerialno, vendar se mora nujno opirati na fantazme, ki jih proizvede čutna moč duše. Ta je po drugi strani v celoti materialna, tako po svojem objektu oz. predmetu (fantazmah) kot po svojem subjektu (ker je čutna, je po peripatetski tradiciji apriorno telesna). Pomponazzi vseprisotno peripatetsko rečenico, da ni v umu spoznavnega subjekta ničesar, česar prej ni bilo v čutu, vzame docela resno in iz nje, vsaj v naravnofilozofski spoznavni teoriji, izpelje, da um po propadu čutnega zaznavanja ne more več umevati oz. misliti. Človeška duša je torej nesmrtna le v smislu, kolikor je udeležena v univerzalnih pojmih, ki so onkraj propadljivega materialnega sveta, sama po sebi pa ni nesmrtna. S tem Pomponazzi nadaljuje Nifov epistemološki obrat, po katerem daje um le miselno podlago za razumevanje naravnih pojavov,⁴⁵ ki jih posredno ureja gibanje nebesnih sfer oz. inteligenc (med katere kot zadnja spada tudi umska duša) in ki nam jih ponuja predstavnostna možnost, torej čuti. Ti imajo po Pomponazziju celo primat nad umom, s čimer je morda pomagal utreti pot tudi povsem naravoslovno usmerjenim mislecem, ki so mu sledili.

Tudi Pomponazzi se je sicer zavezal katoliški doktrini zoper lastne filozofske sklepe. Težko je reči, kakšno je bilo »v resnici« njegovo mnenje. Na prvi pogled je videti, da gre le za prazno retoriko, s katero se je želel zaščititi pred pregonom, toda po drugi strani smo že pri Vernii in Nifu videli, da sta se od bolj mladostnih radikalnih sklepov dejansko odvrnila ter nazadnje zagovarjala teorije, ki so skušale različne šole združiti v eni harmonični teoriji. Spet torej lahko rečemo, da je bolj kot individualna odločitev filozofa pomembna, prvič, sama teorija, ki jo je razvil, ne glede na modaliteto verovanja, ki jo je do nje imel, in, drugič, metafilozofsko stališče, ki ga je do tega vprašanja zavzemal. Kot večina filozofov – med izjemami smo videli predvsem Tomaža, delno pa tudi platonistične harmonizatorje – je tudi Pomponazzi trdil, da je med naravnofilozofsko in teološko obravnavo tega vprašanja nepremostljiv razkorak.⁴⁶ Vsekakor pa je želel razviti tudi etične modele, v katerih za moralno

45 »Bolj je treba zaupati čutom kakor razumu; je pa tudi razum verodostojen, če nam pomaga razumeti stvari, ki so jih zaznali čuti.« Pomponazzi, *Tractatus acutissimi* (fol. 22v, 40–45), v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

46 Objavi *De immortalitate animae* je sledila dolga in polemična razprava, ki je v veliki meri temeljila prav na posledicah te teoretske razdružitve obeh modelov raziskovanja metafizičnih vprašanj. Ponovno je treba poudariti,

delovanje ni potrebna nesmrtnost duše, posledično pa tudi ne zatekanje k moralni ekonomiji nagrade in kazni.

Odmev debate o umrljivosti duše je bil, kot smo omenili že na začetku, velik. Med njenimi neosholastičnimi dediči je bil tudi Cesare Cremonini (1550–1631), o katerem se je že kmalu po njegovi smrti spletla množica legend. Ker je bil dosledni aristotelovec, naj ne bi hotel niti pogledati čez Galilejev teleskop, saj je bil docela prepričan v tradicionalne teorije, poleg tega pa je dal na svojo grobnico napisati: *Caesar Cremoninus hic totus jacet*, »Tu leži ves Cesare Cremonini«, s čimer naj bi se uvrstil med dosledne zanikovalce nesmrtnosti duše. Obe zgodbi sta apokrifni in močno poenostavljata zapleteni svet poznosrednjeveške in zgodnjenovoveške filozofije, a veliko povesta o tem, kako občutljiva in pomembna je recepcija aristotelске psihologije ostala še daleč v 16. in 17. stoletje.

Bibliografija in viri

- Bazán, Bernardo, ur. *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Louvain: Publications Universitaires, 1972.
- Bazán, Bernardo. *La noétique de Siger de Brabant*. Pariz: Vrin, 2016.
- Bianchi, Luca. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Lubrina Editore, 1990.
- Bianchi, Luca. *Pour une histoire de la »double vérité«*. Pariz: Vrin, 2008.
- Crawford, F. Stuart. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- De Libera, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Pariz: Éditions du Seuil, 1991.
- De Libera, Alain. *Thomas d'Aquin contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivis des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Pariz: Flammarion, 1994.
- De Libera, Alain. *Srednjeveška filozofija*. Maribor: Založba Aristej, 2007.
- Descartes, René. *Meditacije z Ugovori in odgovori*. Prevedla Primož Simoniti in Kajetan Škraban. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021.
- Distelbrink, Balduinus, ur. *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*. Rim: Istituto Storico dei Cappuccini, 1975.
- Giele, Maurice, Fernand Van Steenberghe in Bernardo Bazán, ur. *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain: Publications Universitaires, 1971.
- Gilson, Etienne. *La philosophie au Moyen Âge*. Pariz: Payot, 1944.

da so se v svojem stališču o takšnemu »sporu fakultet« strinjali tako tisti, ki so bili vsaj v nekem smislu na strani filozofije, kakor tisti, ki so bili bolj na strani dogmatike. Pogosto so pot prvim tlakovali drugi: tako je denimo Tomaž iz Via, poznejši kardinal Kajetan, eden največjih komentatorjev spisov Akvinskega, do neke mere prelomil z dotedanjo dominikansko zvestobo Tomaževi teoriji o harmoniji med vero in razumom, s čimer si je tudi nakopal precej sovraštva med neotomisti.

- Schmitt, C. B. *et al.*, ur. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kessler, Eckhard. *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul: 1400 Years of Lasting Significance*. Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Kristeller, P. Oscar. *La tradizione aristotelica nel rinascimento*. Padova: Antenore, 1962.
- Nardi, Bruno. *Saggi sull'aristotelismo padovano: Secoli XIV–XVI*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1958.
- Pasnau, Robert. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Philadelphia: St Joseph's University Press, 1997.
- Pasnau, Robert. *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Oxford University Press.
- Petagine, Antonio, ur. *Sigieri di Brabante: Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del «De anima» di Aristotele; L'anima intellettuale*. Milano: Bompiani, 2007.
- Porro, Pasquale. *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Rim: Carocci, 2019.
- Raimondi, Francesco Paolo in José Manuel García Valverde, ur. *Pietro Pomponazzi: Tutti i trattati peripatetici*. Milano: Bompiani, 2013.
- Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije IV: Šole cesarske dobe*. Prevedel Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.
- Rodolfi, Anna, ur. *Alberto Magno: Quindici problemi*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- Taylor, Richard C. »Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics«. *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998), 507–23.
- Taylor, Richard C. *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: The Long Commentary on the De anima of Aristotle*. New Haven, London: Yale University Press, 2009.

1. Bonaventura, *Nagovori o desetih zapovedih* 2.24 (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *Collationes de decem praeceptis* 2.24.⁴⁷

Napake v filozofiji se zgodijo zaradi nespametnih predpostavk filozofskih raziskav, kot so na primer trditve, da je svet večn ali da obstaja le en sam um za vse ljudi. Reči, da je svet večn, pomeni zanikati Sveto pismo in trditi, da se Sin Božji ni učlo-večil. Trditi, da obstaja samo en um za vse ljudi, pa pomeni, da v veri ni nobene resni-ce, nobenega odrešenja za duše in nobenega spoštovanja do zapovedi in da bo slabši človek odrešen, boljši pa pogubljen. Takšne trditve imajo svoj izvor v neprimerno zastavljenih filozofskih raziskavah. Takšni ljudje pravijo, da je smrtnikom nemogoče doseči nesmrtnost. In ti, ki si namišljajo take stvari ali branijo in oponašajo tovrstni način mišljenja, grešijo najhuje, saj ravnajo zoper drugo zapoved: »Ne delaj si rezane podobe.« Namišljanje, branjenje in oponašanje so torej prepovedani.

47 Prev. po: Distelbrink (ur.), *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*. Rim: Istituto Storico dei Cappuccini, 1975.

2. Albert Veliki, *O petnajstih problemih 2* (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *De quindecim problematibus 2*.⁴⁸

Njihova druga trditev je, da je izjava »Človek umeva« lažna ali neprimerna. To lahko trdi samo nekdo, ki kaže nepoznavanje filozofije in nepoznavanje samega sebe. V filozofiji je namreč sprejeto, da je človek um sam in da je umevanje človeku lastna in naravna sposobnost ter da je, če le ni kako ovirana, za človeka tudi največja sreča. Iz tega jasno izhaja, da na svetu ni nobene tako človeku lastne izjave, kot je ravno »Človek umeva«. Ker je lastno to, kar pripada vsej vrsti in samo tej vrsti in, kakor pravi Boetij, če gledamo to, kar je lastno substanci in njenim bistvenim lastnostim, ni človeku lastna ne čutna ne vegetativna dejavnost, ampak umevanje.

Ker torej ni bolj resnične izjave, kakor je ta, v kateri se naravna in lastna dejavnost pripiše temu, čemur lastna in naravna je, je jasno, da izmed vseh izjav ni nobena bolj resnična kakor ta: »Človek umeva«, saj je izjava tipa »Luč sije«, »Belina je razločevalna barva«, »Toplota greje«, ali kar je še podobnega; razen seveda, če bi kdo želel reči, da um ni nikakor povezan s človekom, kar pa je očitno smešno. Iz tega namreč sledi, da je to, po čemer je človek človek, nekaj, kar ni človeku lastno, česar nihče ni nikoli zagovarjal, saj je povsem nerazumljivo. Ko se v nekem rodu neka vrsta razlikuje od drugih vrst, se razlikuje po neki zadnji in logično zamenljivi razliki, ki ji pripada po svojem bistvu, kot je Aristotel neovrgljivo pokazal v sedmi knjigi *Metafizike*. Umnost pa je zadnja razlika človeka, kot pričajo stoiki in peripatetiki.

Morda želijo reči, da je umnost v človeku kakor narava ali sposobnost, udejanjenje in delovanja te sposobnosti pa v človeku ni, kar je povsem absurdno, saj sledi, da je narava neke vrste oropana lastne sposobnosti, kar je očitno absurdno.

Morda pa želijo reči, da je prva udejanjenost človeka razumska, ne umska dejavnost. To pa ni niti izjava nespretnega filozofa, ampak čista izmišljilja. Kajti če si to pogledamo poglobljeje, ugotovimo, da se tudi razumska dejavnost ne more zgoditi, če ne stoji pred njo um, ki združuje in analizira pridobljene umske predstave. Um je torej prvi v naravi in po sklepanju. Veliko bolj je torej človeku lastna umska kakor razumska dejavnost.

Morda želijo reči, da pripada umevanje višji naravi, na primer angelski, in da zato umevanje ne more biti lastno nižji naravi. Proti temu lahko najprej rečemo, da s tem filozof zapušča svoje ozemlje, saj to ni več filozofska tema. Angelska hierarhija nam namreč ni znana iz filozofije, ampak po razodetju. Če bi rekli, da nam je hierarhija inteligenc dana prek filozofije in da višjim hierarhijam pripada umska zmožnost, človeku pa ne, je to spet absurdno, saj nam potem nič ne preprečuje, da bi po analogiji trdili, da je umska zmožnost lastna mnogim naravam na različne načine.

48 Prev. po: Rodolfi (ur.), *Alberto Magno: Quindici problemi*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.

Morda pa mislijo, kar trdijo nekateri arabski filozofi, da namreč dejavni um obstaja zunaj duše ter da je kakor sonce ali kakor obrt v razmerju do snovi. Toda ta argument je zlasti šibek, saj iz tega ne izhaja, da človek ni zares tisti, ki umeva. Kajti tudi če je umevanje primerljivo s soncem, ki je edini vir svetlobe, ki oblikuje vse stvari in jim da bit in sposobnost osvetljevanja, ali če je primerljivo obrtni spretnosti, ki materiji vtiskuje svoje forme, je kljub temu vpliv luči na te inteligence ta, ki bo duši dal status biti in tako uobličil dušo, da ta umeva in postane zmožna delovanja umevanja, tako kot tudi sonce oblikuje vse stvari, ki osvetljujejo druge in jim daje sposobnost in obliko osvetljevanja. In kakor o teh stvareh povsem upravičeno pravimo, da svetijo in da imajo udejanjenost svetenja, tako tudi mislim, da imajo sposobnost umevanja posamezni ljudje, saj nič ne preprečuje, da ne bi bila višja udejanjenost hkrati tudi substancialna ali bistvena razlika nižje udejanjenosti, kot je očitno iz vsega, kar poraja druge stvari iz svoje oblike in substance. Torej lahko povsem z lahkoto vztrajamo pri tezi arabskih filozofov, ne da bi hkrati podprli tezo, ki jo razvijajo pariški doktorji.

To, kar trdijo ti, je torej povsem absurdno.

3. Siger Brabantski, *Vprašanja k tretji knjigi O duši* 1, 5 (prev. Jaka Klasinc) in 9 (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *Quaestiones in tertium De anima* 1, 5 in 9.⁴⁹

1. Ali umsko počelo izvira iz iste substance duše kot vegetativno in čutno počelo?

Glede prve teme, torej razlike med umom in drugimi deli duše, se je treba vprašati dvoje. Prvič, ali umsko počelo izvira iz iste substance duše kot vegetativno in čutno počelo, in drugič, ali se umsko počelo razlikuje od vegetativnega in čutnega glede na subjekt.

Glede prvega vprašanja, namreč ali umsko počelo izvira iz iste substance kot vegetativno in čutno počelo, je razloženo in dokazano tole: Averroes glede uvoda k prvi knjigi *O duši*, kjer si Aristotel zastavlja vprašanja o duši, pravi, da je Aristotel mnenja, da so ta počela, torej čutno, vegetativno in umsko počelo, enotna substanca znotraj subjekta.

V nasprotju s tem. Moč, ki izvira iz nematerialne forme, ni enaka moči, ki izvira iz materialne forme. To je očitno. Um pa je moč, ki izvira iz nematerialne forme. Dokaz: v tretji knjigi *O duši* je rečeno, da je um preprost in nematerialen, da je substanca in da je nemešan. Vegetativno in tudi čutno počelo izvirata iz enake materialne substance. Torej umsko počelo ne izvira iz iste substance kot vegetativno in čutno počelo.

Rešitev. Nekateri trdijo, da vegetativno, čutno in umsko počelo izvirajo iz iste preproste substance, in pravijo, da celotna duša, razdeljena na tri dele in tri moči, prihaja od zunaj in da je prek ene izmed teh duša zmožna delovati brez telesa, na primer kadar prek uma umeva; po drugih dveh močeh, tj. vegetativni in čutni, pa brez telesa ni sposobna delovati. Brez telesa ni sposobna niti vegetirati niti čutiti. In tako se v razmerju do telesa te tri moči razlikujejo med seboj, čeprav vse prihajajo od zunaj.

Kdor pravi tako, se ne more izogniti Averroesovemu razmisleku (čeprav povzame mnoge rešitve drugih filozofov), s katerim dokazuje, da je v vseh en in isti um, razen če trdi, da vegetativno in čutno počelo prihajata od zunaj. Brez dvoma ni težko zavrniti teze, da duša s svojimi tremi močmi, tj. z vegetativno, čutno in umsko močjo, pride od zunaj, saj se zdi, da je Aristotel v 15. knjigi *O živih bitjih* želel povedati nasprotno. Tam namreč pravi: »Samo um prihaja od zunaj.«

To tezo lahko ovržemo tudi s premislekom: Aristotel trdi, da vegetativno in čutno počelo prideta iz materialne zmožnosti, ko se oblikuje zarodek. Če pa bi

49 Vsi Sigerjevi spisi so bili prevedeni po izdaji Bazán (ur.), *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Louvain: Publications Universitaires, 1972. Prevajalca sta se opirala tudi na italijanski prevod Petagine (ur.), *Sigieri di Brabante: Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del »De anima« di Aristotele; L'anima intellettiva*. Milano: Bompiani, 2007.

vegetativno in čutno počelo prišla od zunaj, bi morala vegetativno in čutno počelo, ki sta prišla iz materialne zmožnosti, s prihodom vegetativnega in čutnega počela od zunaj, propasti, česar ni trdil nihče, saj vse propade le zaradi svojega nasprotja; ali pa bi bilo nujno, da sta v človeku dve vegetativni in dve čutni duši, kar pa je podobno nemogoče.

Zato je na vprašanje treba odgovoriti drugače. Treba je reči, da umsko počelo ne izvira iz iste enostavne duše, iz katere izvirata vegetativno in čutno počelo, temveč s slednjima izvira iz iste sestavljene duše. Ker je um preprost, je ob svojem prihodu združen z vegetativnim in čutnim počelom, ti pa združeni tvorijo eno, ne preprosto, temveč sestavljeno dušo.

Tako je pojasnjeno, zakaj je Averroes rekel, da je bil Aristotel mnenja, da so vegetativno, čutno in umsko počelo v subjektu ena duša. V resnici je ena, vendar sestavljena, ne pa preprosta.

Drugi problem, tj. ali se umsko počelo razlikuje od vegetativnega in čutnega glede na subjekt, odlagamo na tretji del, kjer razpravljamo o umu v razmerju do telesa.

5. Ali je um propadljiv?

V nadaljevanju se moramo vprašati, ali je um propadljiv. Zdi se, da je, saj je tisto, kar je končno po moči, končno tudi po trajanju. Torej je um propadljiv.

Nasprotno trdi Aristotel, ko pravi, da se umsko počelo loči od vegetativnega in čutnega, kakor se nekaj večnega loči od propadljivega.

Rešitev. Trdim, da naš um v sebi nima nobene moči, po kateri bi bil nujno propadljiv, saj nima nasprotja. Sleherna stvar je namreč propadljiva le zaradi svojega nasprotja. Nima pa na podoben način tudi nobene moči, po kateri bi bil nujno nepropadljiv in bi se ohranil tudi v prihodnosti. Trdim torej, da je um po sebi propadljiv. Kakor je bil namreč proizveden iz nič, tako je po lastni naravi lahko zveden nazaj v nič. Toda trdim, da je um večni zaradi vpliva Prvega Vzroka in da je torej večni le zaradi Prvega Vzroka.

Če boš rekel: torej je um večni zaradi vpliva Prvega Vzroka in bo tudi v bodoče nenehno prejemal nekaj, kar ga bo ohranjalo v prihodnosti, ti odgovarjam, da se um ne ohranja zato, ker bi od Prvega Vzroka nenehno prejemal nekaj novega, temveč zato, ker biva po nečem drugem in ob svojem izvoru prejme od Prvega Vzroka nekaj, zaradi česar se lahko ohranja v času.

Toda če vprašaš, na kakšen način Prvi Vzrok ohranja um, odgovarjam, da Prvi Vzrok ohranja um po svoji volji. In ker torej tako hoče, namreč da se um ohranja, zato in le po volji Prvega Vzroka, um prejme večnost. To pa dovolj jasno izrazi Platonov rek: »Božji bogovi, ki sem vam oče in stvarnik in ki ste po svoji naravi umrljivi, po moji volji pa večni« itd.

9. Ali je v vseh ljudeh en sam um

Naslednje vprašanje se glasi, kako se um združi z nami, namreč ali je v vseh ljudeh en um, ki ni številčno določen glede na številčnost ljudi, ali pa se um pomnoži in številčno določi glede na številčnost ljudi.

Zdi se, da je v vseh ljudeh en um. Nobena nematerialna forma, ki je po vrsti ena sama, se ne pomnoži glede na število posameznikov. Um je netvarna oblika, ki je po vrsti ena. Torej ni številčno pomnožena.

Takšen je tudi Komentatorjev argument na to temo. Če bi se um številčno določal glede na številčnost ljudi, bi bil um telesna moč. Um ni telesna moč. Torej se um ne določa številčno glede na številčnost posameznih ljudi.

V nasprotju s tem. Gonila sfer so številčno določena glede na številčnost svojih sfer. Torej je podobno tudi pri gonilu ljudi. Zato itd.

Nadalje, če bi obstajal le en sam um za vse ljudi in bi eden izmed ljudi prejel neko vednost, potem bi to vednost morali imeti vsi ljudje, to pa se zdi neresnično. To je mogoče potrditi takole: umete stvari so z nami povezane le, če je z nami povezan tudi naš um. Če torej obstaja le en um, potem bodo vsa umetja eno samo umetje.

Rešitev. Da bi ugotovili, ali za vse ljudi obstaja en um, moramo preučiti ločeno naravo uma ter preučiti tudi, kakšna je narava uma, ko je z nami združen.

Pravim, da ni v naravi uma, da bi se številčno pomnoževal. V sedmi knjigi *Metafizike* piše, da je materija edini razlog, da nekaj ustvarjajočega lahko ustvari nekaj, kar je po vrsti eno, po številu pa mnogo.

Nadalje: delitev rodov je kvalitativna. Toda delitev vrst na individuume je kvantitativna. Če bi obstajalo več svetov, bi obstajalo več gibal; če bi obstajalo več gibal, bi imeli tudi materijo. Iz že zapisanega pa sledi, da um, kolikor je nematerialen, nima v svoji naravi, da bi se pomnoževal glede na število.

Nadalje je to očitno tudi, če pomislimo na finalni vzrok pomnožitve individuumov v isti vrsti. Ta je preprosto v tem, da se bit vrste ne more ohranjati v numerično eni stvari. Zato v primeru substanc, ki so ločene od materije, pomnožitev individuumov v isti vrsti ni potrebna.

Rekel boš, da narava uma, kolikor je nematerialna, res ne zahteva številčne pomnožitve, a da je um vendarle ustvarjen s pogojem, da izpopolnjuje materijo.

Nadalje, ker so akcidence materije različne, so različni tudi umi, ki jih izpopolnjujejo. Videti je, da je bila takšna pozicija Avicenne, da se namreč um pomnoži zaradi principov telesa.

Že na začetku odgovora je treba opozoriti, da v primeru, da bi bil um popolnost telesa po svoji substanci, sploh ne bi bilo vprašanja, ali se um pomnožuje glede na pomnoževanje različnih ljudi. To bi bilo namreč docela očitno.

Ko torej praviš, da se um množi glede na materije, ki si jih prilašča, se je treba vprašati, kakšen bo vzrok tega prilaščanja. Ni videti, da bi takšen vzrok obstajal, razen

če predpostavljamo, da je um telesna moč. V od materije ločenih substancah, ki spadajo vsaka v svojo vrsto, pa se ne znajdejo ne slabše ne boljše, kot pravi Aristotel. Če pa je z nematerialnimi formami, ki so v isti vrsti tako, da nobena ni boljša od druge, torej ne bo razloga, da bi si ena prilastila tole materijo namesto one druge. In zato Averroes trdi, da bi bil um, če bi se pomnoževal glede na pomnoževanje posameznih ljudi, telesna moč.

In tako lahko odgovorimo na drugačen način: da je um eden in nepomnožen glede na pomnoženost posameznih ljudi, saj bi bil v tem primeru telesna moč različnih ljudi; ali pa, da ni en, ker – čeprav je eden v substanci – vseeno omogoča različne sposobnosti v različnih ljudeh.

Toda um ni pomnožen ne zaradi enega ne zaradi drugega razloga. Um različnih ljudi je eden, kajti ena je substanca uma, tako kot je tudi ena sama umska zmožnost. Ker je tudi narava predstavnihih intencij ena sama, iz tega očitno izhaja, da obstaja le ena sama zmožnost uma.

Opaziti je treba, da se um in čuti z nami združijo udejanjeno, vendar na različne načine. Čuti se z nami združijo po tistem njihovem delu, ki ustreza materiji. Toda um se z nami združi po tistem delu, ki ustreza formi. Tako se, ker se z nami združijo čuti, z nami združijo tudi čutne predstave. To pa ne drži za um, ampak je ravno narobe: ne drži, da se z nami združi to, kar umemo, ker se z nami združi um, ampak se z nami združi um, ker se z nami združi to, kar umemo. Zato je treba v nadaljnjem opaziti, da kot je um, kolikor je to v njegovi naravi, v odnosu do predstavnihih intencij v zmožnosti (na ta način je namreč v zmožnosti, da se združi z nami), saj se dejansko združi s predstavnihih intencijami po tem, ko je do njih v zmožnosti, je tako prek njih in dejansko združen tudi z nami. In zaradi tega, ker se takšne predstavne intence pomnožujejo glede na pomnožitev ljudi, se tako prek predstavnihih intencij pomnoži v nas tudi um. Ne smeš misliti, da je en um v dveh, treh ali tisočerihih stvareh, preden so tam predstavne intencije, ampak je ravno obratno. In zato, ker se predstavne intencije, ki potem dejansko postanejo umeti predmeti, združijo z nami, se potem z nami združi tudi um. In ker se tovrstne predstavne intencije razločujejo v različnih ljudeh, se tudi um razločuje v različnih ljudeh, čeprav je v skladu s svojo substanco en sam in je tudi njegova moč ena sama. Na to je meril Averroes, ko je dejal, da je spekulativni um en sam v vseh v skladu s tem, kar sprejema, raznolik pa v skladu s tem, kaj je sprejeto.

Glede na povedano je jasna tudi rešitev za drugi argument. Ko rečemo, da bi, če bi bil za vse ljudi um en in bi en človek pridobil neko vednost, potem to vednost dobili vsi, pravim, da to drži, če bi bil v vseh ljudeh en um glede na svojo substanco, preden so v vseh ljudeh predstavne intencije. To pa ne drži, ampak so po drugi strani predstavne intencije v ljudeh pred umom. In ker se te razločujejo glede na različnost ljudi, je zato v različnih ljudeh tudi različen um. Ker ne velja nujno, da če bi si nekdo nekaj predstavljal, bi si to predstavljal tudi nekdo drug, posledično velja, da ni nujno niti to, da če nekdo dobi neko vednost, to vednost pridobijo drugi.

Jasno je, kako naj to tezo branimo. Argument namreč predpostavlja nasprotje Averroesovim trditvam. Ko rečemo, da so umete stvari z nami povezane le, kolikor je z nami povezan um, to ne drži, saj je v resnici um tisti, ki je z nami povezan le, če so z nami povezane umete stvari. Odgovor očitno sledi iz tega.

Glede tega, kar smo navedli prej, namreč da eno gibalo ne potrebuje več kot ene stvari, ki jo giblje, to drži za gibala, ki imajo nepropadljiv predmet gibanja; um pa ima po drugi strani uničljiv predmet gibanja; zato mora imeti več teles, ki jih giblje.

Ali pa bi lahko rekli tole: treba je reči, da je um gibalo ljudi le po zapopadenju predstavniških intencij in ne po lastni substanci.

Ali tudi: kolikor je gibalo, ni eden, ampak pomnožen, zato je spekulativni um v konkretnem človeku pokvarljiv, toda v skladu s samim seboj je neumrljiv, kot trdi Averroes. In videti je, da je tako trdil tudi Aristotel, ko je tik pred delom, ki se začne z »umevanje nedeljivega« v tretji knjigi, rekel, da je »udejanjena vednost, ki je v posamezniku predhodna, sama po sebi predhodna in niti ni predhodna v času.« Povedano drugače: čeprav je um v enem človeku v zmožnosti prej, kakor je v njem dejansko, je vseeno sam po sebi prej dejansko kakor v zmožnosti.

4. Siger Brabantski, *O umski duši* 4–5, 7 (prev. Jaka Klasinc)

Prevod dela: *De anima intellectiva* 4–5, 7.

4. Ali je umska duša nepropadljiva ali propadljiva, večna v prihodnosti

Glede četrtega izmed zgornjih predstavljenih poglavij je treba vedeti, da je umska duša nesmrtna in večna v prihodnosti, kar je z razumom dokazano na sledeč način. Vse propadljive ali smrtne stvari so sestavljene iz materije in forme, ali pa so materialne forme. Umska duša ni niti sestavljena iz materije in forme niti ni materialna forma, temveč je osvobodjena materije in subsistira po sebi. Torej ni propadljiva ali smrtna.

Višjo premiso tega sklepanja dokažemo na sledeč način. Propadanje je prehajanje iz bivanja v nebivanje. Prehajanje iz bivanja v nebivanje pa se ne zgodi brez subjekta, ki tako preide iz enega stanja v drugo. Recimo temu subjektu »materija«. Nujno je, da bistvu tega, kar mora propasti ali umreti, pritiče nek tak subjekt, ki preide iz bivanja tiste stvari v njeno nebivanje. Če je tako, je torej bodisi sestav materije in forme, ki propade po sebi, ali pa je forma materije, ki propade po akcidencah, s tem ko materija njenega subjekta preide v svoje nasprotje. Narava, osvobodjena materije in skupnega subjekta, ki se tako spremeni v svoje nasprotje, pa ni propadljiva ali smrtna po svojem bistvu, saj njenemu bistvu ne pritiče omenjeni subjekt; niti ni propadljiva ali smrtna po svojih akcidencah, saj njeno bivanje ni v nekem takem subjektu.

Pojasnimo torej dokaz glavne premise. Beli človek je propadljivi sestav, saj je del tega sestava subjekt, ki je človek, ki mu je prirojeno prehajanje v svoje nasprotje. Tudi belost je propadljiva, in sicer prek akcenc, saj se nahaja v subjektu, ki se lahko spremeni v nasprotje belosti. Toda če bi belost bivala prek sebe in bi bila osvobodjena materije oz. subjekta, ki lahko preide v nasprotje belosti, bi bila nepropadljiva. Iz povedanega je torej razvidno, da so vse propadljive oz. umrljive stvari sestavljene iz materije in forme, oz. so forme, ki imajo bit v materiji.

Tudi stransko premiso zgornjega sklepanja, tj. da umska duša ni sestavljena iz materije in forme niti ni forma, ki biva po materiji, dokažemo tako. Tisto, čemur je vrojeno prejemati forme in podobe vseh materialnih stvari, ni niti forma materije niti ni sestavljeno iz materije in forme, saj nobena stvar ne more prejemati same sebe. Ker mora um sprejemati podobe vseh materialnih stvari, saj vse te stvari umeva, ko se udejanji iz uma v zmožnosti, in ker umevanje pomeni navzeti podobo stvari brez njene materije, je nujno, da um ni forma materije in da ni sestav materije in forme. Da umevanje materialnih stvari pomeni navzeti se njihove forme in podobe ter kakšno je to navzemanje, bo pojasnjeno v zadnjem poglavju tega traktata.⁵⁰

50 To se žal ni ohranilo.

5. Ali je umska duša večna v preteklosti

Glede petega izmed zgoraj predstavljenih poglavij Aristotel meni, da je umska duša večna v preteklosti, saj kakor ne bo nikoli nehala bivati, tako tudi ni nikoli začela bivati. Pravi namreč, da se umska duša loči od drugih telesnih moči duše tako, kakor se večno loči od propadljivega. In v 12. knjigi *Metafizike* pravi, da um prestane propad telesnega sestava. V prvi knjigi dela *O nebu* prav tako zatrjuje, da je vse, kar je neskončno v prihodnosti, neskončno tudi v preteklosti, in obratno, ter da vse, kar je začelo bivati, preneha bivati, in obratno. To pa je razvidno tudi iz zakonov narave, ki jim je sledil Aristotel.

Prvič: nekaj je propadljivo, ker izhaja iz materialnega subjekta, ki lahko prehaja v nebivanje in zaradi tega ne bo bivalo vekomaj v prihodnosti. In tudi to, da je neko bitje začelo bivati in zaradi tega ne bo bivalo vekomaj, izhaja iz materialnega subjekta, ki je nekoč bival z nasprotnim ustrojem. Kajti če iz istega razloga kaj ne bo vekomaj bivalo v prihodnosti in ni od nekdanj bivalo v preteklosti, če torej manjka vzrok, da bi to vekomaj bivalo v prihodnosti, manjka tudi vzrok, da je od nekdanj bivalo v preteklosti. Če je umska duša večna in vekomaj bivajoča v prihodnosti, je bila torej večna in od nekdanj bivajoča tudi v preteklosti.

Dalje, Aristotel v osmi knjigi *Fizike* pravi, da to, da svet ni bival od nekdanj in da je začel bivati, nima nobenega smisla.⁵¹ Čemu bi namreč raje začel bivati zdaj kot prej ali v vsej neskončni preteklosti? In podobno, kot je razmišljal o gibanju in svetu, je mogoče razmišljati o umski duši, saj ni prav nobenega razloga, da ta zdaj biva in bo bivala večno v prihodnosti, prej pa sploh ne bi bivala. Četudi namreč v kakšnem posamezniku subsistira razlog, da je začel bivati, saj ni obstajal od nekdanj v preteklosti, in ker 'prej' in 'potem' in sosledica ločijo posameznike prek različnosti gibanja in časa in jih prenavljajo, ni po Aristotelu nobenega razloga, da bi kakšna vrsta bitja začela bivati, če ni bivala nikoli prej.

Dalje, nepropadljiva umska duša ima moč, da vedno biva. In če te ne prejme, je v preteklosti bivala že od vekomaj. In če jo je sprejela, ker je ni imela, je bodisi imela zmožnost, da bi jo imela, bodisi ni imela te zmožnosti. In če po njeni naravi ne bo možno, da bi jo imela, tedaj te zmožnosti ne bi mogla dobiti od česa drugega, saj to, kar ne more bivati po sebi ali po svoji naravi, bivanja ne prejme niti od drugod. Če je sprejela to moč, ker je bila zmožna – saj je vsaka moč bivanja, ki ji predhaja zmožnost za to moč, obenem moč, ki obstaja v materiji –, je moč bivanja umske duše materialna moč bivanja in je torej propadljiva. Zato umska duša ne bi bila večna v prihodnosti. Če pa umska duša je večna v prihodnosti, nam preostane, da te moči

51 Pod generičnim naslovom *De aeternitate mundi* je ohranjena vrsta spisov, ki govorijo prav o tem: gre za enega redkih aristotelskih naukov, ki je bil za krščanstvo popolnoma nesprejemljiv, saj se apriorno bije z dogmo o božjem stvarjenju sveta.

bivanja ni sprejela na tak način, da je prej ne bi imela. Torej je od nekdanj imela moč bivanja, in tako je večna v preteklosti, če je večna v prihodnosti. Tako se najdejo stvari, ki včasih ne bivajo in včasih bivajo za določen čas; to so bitja, ki so propadljiva, saj so tudi začela bivati. Najdejo se takšna, ki nikoli ne bivajo, saj je nemogoče, da bi bivala, kot so npr. himere; najdejo pa se tudi taka, ki vedno bivajo, v preteklosti in prihodnosti; toda pri Aristotelu ni mogoče najti takih, ki bi zmeraj bivala v preteklosti, ne pa tudi v prihodnosti, niti takih, ki bi zmeraj bivala v prihodnosti, ne pa tudi v preteklosti, kot je znano iz prve knjige dela *O nebu*.

Treba pa je tudi opaziti, da četudi je po Aristotelu umska duša večna v preteklosti in prihodnosti, je vseeno povzročena. Nič namreč ne preprečuje, da bi nekatere nujne in večne stvari imele vzrok svoje nujnosti in večnosti, kot je zapisano v 8. knjigi *Fizike* in v peti knjigi *Metafizike*, v poglavju »O nujnem«. Da je umska duša povzročena, bomo pokazali prek dveh argumentov.

Prvi argument. Ker je naravno delovanje iste vrste kot substanca stvari, ima to, kar ima substanco, ki nima vzroka, tudi naravno delovanje, ki ni povzročeno od drugega. Če delovanje umske duše povzročajo predstave, aktivni um, oboje pa povzroča Prvo Počelo, tedaj bo torej tudi njena substanca povzročena od nečesa drugega.

Drugi dokaz je tak. To, kar je po naravi vzrok obstoja nečesa drugega, in ne le akcidentalno, zaradi časovne predhodnosti, kot je Sokrat vzrok Platona, je glede na svoj učinek udejanjeno bitje, saj se, kolikor se kaj odmika od narave vzroka, toliko bolj odmika tudi od narave zmožnosti. Kar pa ni posledica ničesar in obstaja le kot vzrok, nepovzročeni vzrok, je čisto udejanjenje oz. v celoti udejanjeno. Umska duša ne biva na tak način, torej je posledica nečesa. Ni le vzrok, ki ni povzročen.

Treba je tudi vedeti, da je, čeprav je duša narejena, pravilno reči, da ni narejena iz česa že obstoječega; ni pa res, da je narejena iz nič. Zakaj če predlog »iz« označuje vzročnost, oz. označuje pogoje vzročnosti in ga je treba vzeti dobesečno, potem ni pravilno reči, da je umska duša narejena iz nič, saj nič ni vzrok ničesar.

Če pa ta predlog »iz« označuje red časovnosti in je razumljen nedobesečno, da bi razumeli, da je umska duša nastala iz nič, tj. potem ko je bila glede na red časovnega trajanja nič, to prav tako ne bo držalo, saj je duša večna.

Niti ne drži, da je umska duša narejena iz nič, če ta predlog »iz« označuje naravni red in je razumljen še bolj nedobesečno, tako da bi bil pravi pomen, da je umska duša narejena iz nič, torej potem ko po naravi ni bila nič. Lahko bi rekli, da to, kar naravno pripada oz. pritiče čemu samo po sebi, tej stvari pritiče prej kot tisto, kar dobi od česa drugega; zdaj torej umska duša, ki je povzročena, velja kot nekaj, kar biva po nečem drugem, to pa je po svoji naravi nič: in tako je glede na naravni red prej nič, preden je nekaj. Toda niti zdaj ni zares primerno reči, da je umska duša narejena iz nič, tj. po tem, ko je bila nič glede na naravni red, in to zato, ker ne drži, da bi bila umska duša po svoji naravi nič: v tem primeru ne bi mogla bivati niti po čem drugem. Umska

duša kot taka pa celo vedno biva, čeprav po drugem. In to, da umska duša kot taka vedno biva, razumem tako: v njenem bistvu oz. definiciji je, da vedno biva, čeprav je brez materije. Tega »vedno biva«, ki je v njeni definiciji, pa nima kot posledice same sebe, temveč kot posledico nekoga drugega.

In zato je treba reči, da umska duša po sebi oz. po svojem bistvu vedno biva, a je povzročena od drugega. Umska duša namreč ni »prej nič, preden je nekaj« po naravi. Ni res, da je narejena iz nič, torej, da je po naravnem redu prej nič, preden je nekaj, kot da bi ji »biti prej nič, preden nekaj« pripadalo po naravi. Če bi bila po svoji naravi nič, ne bi mogla nikoli od drugega dobiti tega, da je nekaj. Kljub temu pa je res, da umska duša ni po sebi nekaj, če ta predlog »po sebi« pomeni, da ima sama duša vzročnost, zaradi katere bi sama posledično bila nekaj.

7. Ali se umska duša množi glede na množstvo človeških teles

Glede sedmega izmed zgoraj predstavljenih vprašanj, tj. ali se umska duša množi glede na množstvo človeških teles, je potreben skrben razmislek, vendar le, kolikor ta spada na področje filozofije in kolikor je to mogoče dojeti s človeškim razumom in izkušnjo, tako da tu bolj preiskujemo stališča filozofov kot resnico, saj postopamo na filozofski način.

Z ozirom na resnico, ki ne more lagati, je gotovo, da so umske duše pomnožene glede na množstvo človeških teles. Toda nekateri filozofi so bili drugačnega mnenja in zdi se, da po filozofski poti pridemo do nasprotnega stališča.

Prvič. Narava, ki je v svojem bivanju ločena od materije, se ne pomnoži glede na množstvo materije. Umska duša ima po mnenju Filozofa od materije ločeno bivanje, kot smo videli že prej. Torej se ne sme pomnožiti glede na množstvo materije, niti glede na množstvo človeških teles.

In ta razmislek lahko potrdimo tako: razlikovanje glede na vrsto, kot se človek razlikuje od osla, je razlikovanje po formi. Razlikovanje od nečesa, kar je iste vrste, po številu, kot se razlikujeta dva konja, pa je razlikovanje po materiji, pač tako, da ima forma konja svojo bit znotraj različnih delov materije. Od tod sledi razlaga: kar biva ločeno od počela, ki je vzrok števnosti, razlikovanja ali množenja, je brez te števnosti, razlike in množenja. In če umska duša biva ločeno od materije, biva tudi ločeno od počela, ki je vzrok števnosti, razlikovanja in množenja stvari znotraj iste vrste. Zato se ne zdi, da bi bilo znotraj iste vrste več umskih duš.

Drugič. Nobena narava, ki subsistira po sebi in ki biva ločeno od materije ter je tako individuirana po sami sebi, ne more imeti mnogih, po številu različnih individuumov. Umska duša subsistira po sebi, ima od materije ločeno bit in je tako individuirana po sami sebi. Torej ne more imeti mnogih individuumov znotraj iste vrste.

Višjo premiso tega sklepanja pojasnimo tako: če bi bil človek po svojem bistvu tale tu, recimo Sokrat, tedaj iz istega razloga, zaradi katerega ne more biti mnogo ljudi, od katerih bi bil vsak Sokrat, oz. tale človek tu, tudi ne bi moglo biti mnoštva ljudi. Torej, če bi človek subsistiriral po sebi, ločen od posebnosti, bi imel po svojem bistvu individuirano bit. Torej je vsaka po sebi subsistirajoča forma, ki nima materialne biti, zaradi svojega bistva individuirana; in ker nič, kar je individuirano, ne more biti skupno mnogim, tedaj nobena forma, katere bit je osvobojena materije, ne more biti skupna mnogim individuom. Od tod sledi, da vsaki vrsti inteligenc, ločenih od materije, pripada le ena inteligenca, v čemer so se strinjali vsi filozofi. Zato je Platon, ko je ustvarjal ideje in vrste materialnih stvari, ločene od materije, vsaki pridal le en individuum.

Nižji del omenjenega sklepanja pa se nahaja zgoraj, v tretjem poglavju.

In če bi kdo rekel: neka umska duša je v meni in Bog lahko ustvari še eno, ki bo enaka tej, ki je v meni, in tako jih bo več, bi morali odvrniti, da Bog ne more hkrati delati nasprotnih in protislovnih stvari, ne more torej narediti mnogih ljudi, izmed katerih bi bil vsak tale Sokrat: tako bi namreč naredil, da bi bilo istih ljudi mnogo in en sam, mnogo in ne mnogo, en sam in ne en sam. Če je umska duša po svojem bistvu nekaj individuiranega, po sebi subsistirajočega in enaka Sokratu, bi narediti še eno umsko dušo iste vrste, kot ta, ki že je, pomenilo, da je bila ta obenem drugačna in ista kot tista druga. Za stvari, ki so ločene od materije, velja, da je individuum prav njena vrsta in zato bi obstoj drugega individuum znotraj iste vrste pomenil, da bi bil ta individuum znotraj drugega individuum, kar pa je nemogoče.

Tretjič. Nekaj belega je mogoče razdeliti na mnoge dele, pa ne ker je belo, ampak ker je števno in zvezno, tako da če nekaj belega ne bi bilo števno in zvezno, tega ne bi bilo mogoče razdeliti na mnoge bele stvari; in če bi bila belost ločena in po sebi obstoječa, tudi te ne bi mogli razdeliti na mnoge belosti.

A kakor je nekaj belega mogoče razdeliti na mnoge bele stvari, kolikor je števno in zvezno, tako to, tudi če so znotraj iste vrste dejansko mnoge po številu različne bele stvari, izhaja iz dejanske delitve na podlagi števnosti in zveznosti, v kateri ima belost svojo bit. Od tod sledi, da narava, ki ne biva na števen in zvezen način, tako da ni števna in zvezna, kakor ni števna in zvezna njena bit, znotraj iste vrste ne more imeti mnogih individuumov, saj umanjka vzrok, ki bi pomnožil in razločil mnoge individuumne te narave znotraj iste vrste. In umska duša ne biva na števen in zvezen način, ni števna in zvezna, kot pokaže Filozof v prvi knjigi *O duši*. V tem primeru bi namreč um, ker bi bil dejansko števen in zvezen, kontinuum ne umeval vsega hkrati, temveč po delih, tako da bi neprestano umeval v različnih delih enega in istega in dejansko zveznega uma. To pa ni tako, ampak nasprotno umeva ves kontinuum hkrati, z eno enostavno inteligenco; če pa že umeva po delih, potem te dele umeva z različnimi, ne zveznimi umi. Ker pa um ne biva na števen in zvezen način, ni števen in zvezen, znotraj iste vrste ne bo imel mnogih individuumov, saj to mnoštvo in množenje sodi k delitvi kontinuum.

Četrtrič. Filozof v 12. knjigi *Metafizike* pravi, da če bi bilo znotraj iste vrste več individuumov, bi bilo več tudi prvih gibalcev iste vrste, in doda, da bi tedaj prvi gibalec imel materijo, saj tisto, kar je eno glede na vrsto, po številu pa mnogo, ima materijo. Če pa je um netrpen in z ničemer nima nič skupnega, je ločen od telesa, je le zmožnost brez materije, kakor pravi Filozof, se zdi, da Filozof ne pravi, da je um glede na vrsto en, glede na število pa mnog, temveč da obratno pravi, da je tudi po številu en sam.

Petič. Po Filozofovem nauku je bilo že nešteto ljudi. In če bi se umske duše pomnožile glede na množstvo človeških teles, bi Filozof moral trditi, da je tudi duš po številu nešteto, vendar se ne zdi, da pravi tako.

In v luči povedanega je treba razmisliti, kaj je to, kar je mogoče pomnožiti in pripisati mnogim po številu različnim stvarem znotraj iste vrste; prav tako je treba razmisliti, kako in prek kakšnih razlik se razlikujejo te mnoge stvar znotraj iste vrste.

Glede prvega vprašanja je treba vedeti, da se nič individuiranega in posebnega ne more pomnožiti ali biti pripisano po številu mnogim stvarem iste vrste. V tem primeru se namreč posebno in obče ne bi več razlikovala. In ker je forma, ki subsistira po sebi, zaradi svoje narave posebna in ena po številu, je jasno, da ne more biti pomnožena, niti je ne moremo pripisati po številu mnogim stvarem znotraj iste vrste.

Tudi sestav forme in določene materije, na primer tisto, kar obstaja tule ali tam, je poseben, kot na primer to, kar je poimenovano z imenom Sokrat; in tudi Sokrata ni mogoče pomnožiti, niti ga ni, iz istega razloga, mogoče pripisati mnogim stvarem; niti prav take materialne forme, vtisnjene v določeno materijo, ni mogoče pomnožiti ali pripisati mnogim stvarem. Ker vse, kar obstaja, obstaja na poseben način, in čeprav je kaj mogoče umevati in reči v splošnem, v obče velja, da nobeno bitje, kolikor obstaja, ne more biti pomnoženo ali biti pripisano mnogim stvarem znotraj svoje vrste. Samo materialno formo, če je vzeta ločeno, ali sestav forme in nedoločene materije, ki ga označuje ime občih sestavov, kot npr. ime »človek« ali »konj«, je mogoče pomnožiti in jih pripisati mnogim stvarem znotraj svoje vrste.

Glede drugega vprašanja pa je treba vedeti, da se individuumi znotraj iste vrste ne ločijo po formi. Forma v njih se namreč ne deli glede na svojo substanco. In tudi materija tega individuumu se sama po sebi ne deli od materije nekoga drugega. En individuum se loči od drugega svoje vrste po tem, da ima en individuum formo v materiji določenih razsežnosti, ki se nahaja na nekem določenem mestu, nahaja se tu, drugi individuum pa ima formo svoje vrste, ki se nahaja nekje drugje. In forma obeh individuumov ni različna, ker bi si bili različni sami formi in substanci, saj bi taka delitev form povzročila razlikovanje glede na vrsto; ampak ima vsak od individuumov eno formo, ki ni deljena, saj forma sama po sebi ni deljiva. In naj se nihče ne čudi, če rečemo, da je v obeh individuumih forma, ki se nahaja tu in nekje drugje, ena in ista zaradi enotnosti njene substance, saj tedaj, ko razumemo formo kot enotno

zaradi enotnosti njene substance, s tem ne mislimo nečesa, kar bi lahko razumeli kot posebno, ampak nekaj, kar lahko razumemo kot nekaj znotraj vrste, saj materialna forma po sebi ne more biti individuirana. Ni nemogoče, da je nekaj, kar je znotraj vrste eno, v mnogih individuumih in se nahaja na različnih mestih, tu in nekje drugje. In ko individuum neke vrste rodi materija, ki nima tiste forme in vrste, se ne rodi forma, ki je drugačna od že obstoječe, v smislu drugačnosti, ki bi veljala za substanco forme kot take, temveč se le v drugem delu materije rodi forma, ki je ista forma, kot je bila že prej. Da to, kar je eno in isto glede na vrsto, obstaja že prej in se rodi, ni prav nič nerodno. In kot se forma v individuumih ne deli po sebi, ne v prvem ne v naslednjem individuumu, enako velja tudi za materijo. Ta se namreč ne deli po sebi, temveč le, kolikor se nahaja tu ali nekje drugje.

Obstajajo pa tudi težko ovrgljivi argumenti, po katerih je nujno, da se umska duša pomnoži s številom človeških teles, in tudi ta ima vplivne zagovornike. To sta namreč trdila Avicenna in Al-Ghazali; Temistij je to trdil o dejavnem umu, ki razsvetljuje in je razsvetljen: da se namreč pomnoži, čeprav je kot razsvetljujoči um le eden; in toliko bolj je bil prepričan, da se množi možni um.

In tudi za to obstajajo dobri razlogi, kajti če bi bil um eden za vse ljudi, bi tedaj, ko bi vedel eden, vedeli vsi, in ne bi vedel le eden, drugi pa ne. Ker namreč predstavljati si ni isto kot umevati, in čeprav vedoči človek poseduje umske predstave, ki jih nevedoči ne, tedaj še ne bo vedel več od nevedočega, saj um, v katerem se dogaja umevanje, njemu ne pripada bolj kakor pripada nevedočemu človeku.

Razen če bi kdo morda branil stališče in zavoljo prepiranja rekel, da en človek ve, drugi pa ne, zato ker se umevanje samega uma zgodi prek združitve z delujočim umom oz. prek združitve z umom vedočega, ne pa z umom nevedočega. Zaradi tega smo prej povedali, na kakšen način človek umeva, oz. na kakšen način se umevanje pripisuje samemu človeku, ko smo dejali, da se delovanje delujočega člena, ki je združen z materijo, pripiše celotnemu sestavu. Um se v delovanju umevanja združi z vedočim in ne z nevedočim, ker umeva na osnovi umskih predstav, tako da en človek ni vedoči, drugi pa nevedoči zato, ker umsko predstavljanje enega pomeni bolj umevati; niti ker bi bila umljiva vrsta kaj bolj v telesu enega kot v telesu drugega, saj ima od telesa ločeno bit; niti ker bi bili pri umevanju uporabljeni različni umi (kot pravijo zagovorniki tega stališča), temveč zato, ker se umevanje zgodi prek uma, ki je združen s telesom enega in ne drugega.

A če bi kdo tako vztrajal, bi lahko odgovorili tudi drugače. Delovanje se od drugega delovanja razlikuje bodisi po delovalcu, bodisi po predmetu, bodisi po času; po delovalcu, če isti predmet hkrati vidiva ti in jaz, vidni zaznavi pa sta različni; po predmetu, če kdo hkrati vidi belo in črno, in to z istim očesom, vidni zaznavi pa sta še vedno različni; po času, ko prvič vidim belo, za tem, po nekem časovnem razdobju, pa vidim isto stvar kot belo, a sta vidni zaznavi različni. Če torej dva človeka hkrati

umevata isto umljivo stvar in se to zgodi po enem umu, bi bilo umevanje tega in one-ga človeka eno in isto, kar pa se zdi absurdno.

Poleg tega Filozof trdi, da je um v zmožnosti do umljivih vrst in njihovega spre-jemanja in da je sam razbremenjen vrst; če bi bil en sam, bi bil vselej poln vrst, de-javni um pa bi bil neuporaben.

In zato sem bil, zaradi težavnosti stališč, ki smo jih predstavili, in še nekaterih drugih, dolgo časa v dvomu, kaj je po poti naravne filozofije treba misliti o tem vpra-šanju in kaj je o omenjenem vprašanju menil Filozof. V takem dvomljenju se je treba zateči k veri, ki prekosi človeški razum.

5. Pietro Pomponazzi iz Mantove, *O nesmrtnosti duše* 1–7 (prev. Jaka Klasinc)

Prevod dela: *De immortalitate animae* 1–7.⁵²

Predgovor, ki vsebuje namen ali snov pričujoče razprave ter razlog za njen nastanek

1. Ko me je pestila bolezen, me je zelo pogosto obiskoval priljuden in do mene nadvse ljubezniv mož, dominikanski brat Hieronim Natalis iz Raguse. Nekega dne je opazil, da je bolečina v meni nekoliko popustila in me ponižno nagovoril: »Najdražji učitelj, ko ste nam v preteklih dneh prvič predstavili delo *O nebu* in ste prišli do tistega mesta, na katerem skuša Aristotel s številnimi argumenti dokazati zamenljivost pojmov 'vrojeno' in 'nepropadljivo', ste dejali, da se vam zdijo trditve svetega Tomaža Akvinskega o nesmrtnosti duhov, čeprav ne dvomite v njihovo resničnost in trdnost, le malo v skladu z Aristotelovimi besedami. Zato bi si nadvse želel, da mi, če vam ni v nadlego, pojasnite dvoje: prvič, kaj o tej stvari menite vi, če se ne zanašamo na razodetje in čudeže in vztrajamo strogo znotraj naravnih meja, in drugič, kakšno je bilo po vašem mnenju Aristotelovo stališče o tej isti zadevi.«

2. In ker sem opazil, da si podobno želijo vsi prisotni (in ni jih bilo malo), sem mu odgovoril takole: »Najdražji sin, in vsi ostali, čeprav tvoja želja ni skromna – o tem vprašanju je namreč zelo težko razpravljati, saj so se ga lotili skoraj vsi sloviti filozofi –, ti to brez težav razložim, saj me sprašuješ le po tem, česar sem zmožen, torej po mojem mnenju, in zato rade volje ugodim tvoji želji. Sicer pa se boš lahko o tem, ali je res tako, kot mislim, posvetoval s tistimi, ki so za to bolj usposobljeni. Zdaj pa bom, z božjo pomoči, prešel k stvari.«

Prvo poglavje, v katerem dokazujemo, da je človeška narava dvojna in stoji med umrljivim in neumrljivim

1. Menim, da moramo naš razmislek začeti takole: človekova narava je sestavljena in ne preprosta, dvojna in nedoločena in se nahaja med umrljivim in neumrljivim. To je mogoče ugotoviti ob podrobnem pregledu njenih bistvenih dejavnosti, iz katerih lahko spoznamo tudi njena bistva. S tem, da opravlja delo vegetativne in čutne duše, česar – kakor beremo v drugi knjigi *O duši* in v tretjem poglavju drugega dela *O nastajanju živih bitij* – ne more opravljati brez telesnega in propadljivega orodja, si naprti umrljivost. V tem pa, da umeva in hoče – kar sta, kakor piše skozi celotno knjigo *O duši*, v prvem poglavju prve knjige *O delih živih bitij* in v tretjem poglavju

52 Prev. po: Raimondi, Valverde (ur.), *Pietro Pomponazzi: tutti i trattati peripatetici*. Milano: Bompiani, 2013.

druge knjige *O nastajanju živih bitij*, dejavnosti, ki se izvajata brez telesnega orodja, kar dokazuje ločljivost in nematerialnost duše in torej njeno neumrljivost –, je treba dušo prištevati med neumrljive stvari. Od tod je mogoče potegniti sklep, da narava človeka, ki zajema tri duše, namreč vegetativno, čutno in umsko, kakor sem ravnokar povedal, torej ni preprosta, in mora biti dvojna, ker ne obstaja preprosto kot umrljiva ali neumrljiva, temveč zaobjema oboje.

2. Zato so se dobro izrazili stari, ko so človeka umestili med večni in minljivi svet, saj človek ni niti zares večni niti zares časen, temveč je udeležen v obeh naravah in mu je, ker obstaja tako na sredi, dana možnost, da si lahko nadene obe. Zaradi tega je mogoče razločiti tri tipe ljudi. Nekateri, čeprav maloštevilni, sodijo med bogove; ti, ki so obrzdali vegetativno in senzitivno dušo, so napravljeni skoraj povsem razumni. Drugi povsem zanemarjajo um, zanašajo se le na vegetativno in čutno dušo in so skoraj spremenjeni v živali. In morda je bil to nauk pitagorejske basni, po kateri se človeške duše spremenijo v različne živali. Spet tretji pa se imenujejo pravi ljudje; ti so tisti, ki živijo zmerno, v skladu z moralnimi vrlinami. Ne opirajo se izključno na um, niti jim ne manjkajo telesne lastnosti. Vsak od teh tipov ima seveda velik razpon, kot je hitro mogoče opaziti. To vse pa je skladno s tistim, kar pravi Psalmist: »Naredil si ga malo nižjega od angelov«. ⁵³

Drugo poglavje, v katerem predstavimo, na kakšen način je mogoče razumeti mnogoterost človeške narave

1. Rekli smo, da je človeška narava mnogotera in dvojna, a ne zato, ker bi bila sestavljena iz snovi in forme, temveč ker je sestavljena iz več delov same forme oz. duše. Ostaja pa vprašanje, ki bi ga lahko kdo upravičeno zastavil: kako je mogoče, glede na to, da si »neumrljivo« in »umrljivo« nasprotujeta in ju ni mogoče zatrditi o isti stvari, da oboje hkrati trdimo o človeški duši? In to ni lahko vprašanje.

2. Zato bomo rekli, da je bodisi ena in ista človeška narava lahko umrljiva in neumrljiva, bodisi da je treba predpostaviti dve različni naravi. Če zatrdimo slednje, bo to mogoče razumeti na tri načine: ali bo umrljivih in neumrljivih duš toliko kot ljudi, tako da bo v Sokratu ena neumrljiva in ena ali dve umrljivi, in tako tudi pri vseh ostalih ljudeh, in bo imel torej vsak človek eno umrljivo in eno neumrljivo dušo; ali bomo vsem ljudem pridali le eno neumrljivo dušo in bodo umrljive pomnožene in razdeljene med posamezne ljudi; ali pa bomo, obratno, pomnožili neumrljivo, umrljivo pa pridali vsem kot skupno.

3. Če pa raje izberemo prvo možnost, tj. tisto, po kateri je človek umrljiv in neumrljiv po eni in isti duši, potem – ker se zdi, da v splošnem ne moremo o isti stvari zatrditi nasprotnih lastnosti – ni mogoče, da bi bila ista duša umrljiva in neumrljiva,

53 Ps 8,6.

ampak bo bodisi neumrljiva v splošnem in umrljiva z ozirom na kaj določenega, oz. bo obratno v splošnem umrljiva, glede na kaj določenega pa neumrljiva; bodisi bo, kar je verjetneje, z ozirom na določeno stvar prevzela eno in drugo naravo, tako da bo z ozirom na nekaj umrljiva, z ozirom na nekaj drugega pa neumrljiva. S temi tremi načini se bo mogoče v zadostni meri izogniti protislovju. Skupaj si bo torej to mogoče predstavljati na šest načinov, kot je razvidno vsakomur, ki je preletel vse našete možnosti in jih primerjal med seboj.

Tretje poglavje, v katerem predstavimo rešitev, po kateri je neumrljiva duša ena, umrljivih pa več, in ki sta jo zagovarjala Temistij in Averroes

1. Izmed šestih zgoraj naštetih rešitev so štiri imele svoje zagovornike, dve pa sta izginili. Nihče namreč ni trdil, da je nematerialnih duš več, materialna pa le ena. In to upravičeno, saj je nepredstavljivo, da bi bila ena telesna stvar v tolikernih ljudeh, ki se razlikujejo po mestu, ki ga zasedajo v prostoru, in po subjektu, zlasti če je propadljiva. Podobno nihče ni predpostavil, da bi ista stvar lahko bila enako umrljivo in neumrljiva, saj nič ne more biti enakomerno sestavljeno iz dveh nasprotujočih si stvari, ampak mora vselej ena nadvladati drugo, kot je mogoče brati v odlomku iz 7. komentarja k prvi knjigi *O nebu*, v 47. odlomku druge knjige *O nastajanju*, 23. odlomka 10. knjige *Metafizike* in drugega dela *Colliget*.⁵⁴

2. Oglejmo si torej vsako izmed preostalih štirih možnosti. Averroes in, zdi se mi, pred njim že Temistij, sta oba predpostavljala, da je umska duša realno različna od propadljive duše in da je v vseh ljudeh ena sama, umrljivih pa je več. Razlago za prvo trditev sta našla pri Aristotelu, ki v splošnem dokazuje, da je zmožnostni um brez primesi in nematerialen in posledično večen, in se k temu povsod nagiba, kot je jasno vsakomur, ki je preučil knjige *O duši*. Sprejela sta tudi, da je Aristotelovo dokazovanje resnično in zatrdila, da je um v splošnem neumrljiv. Ker pa sta prav tako sprevidela, da vegetativna in čutna duša za svoje delovanje po nujnosti potrebuje telesni organ, kot je razvidno iz zgoraj navedenih mest, ta organ pa je nujno telesen in podvržen propadanju, sta sklepala, da je taka duša v splošnem umrljiva. Ker pa ni mogoče, da je ista stvar v splošnem in absolutno umrljiva in neumrljiva, sta bila prisiljena priznati, da se neumrljiva duša realno razlikuje od umrljive. Temistij je v to stališče skušal povleči tudi Platona in se skliceval na njegove besede iz *Timaja*, kjer domnevno jasno podpira to rešitev. Da je res v vseh ljudeh en um, pa naj se imenuje *dejavni* ali pa *zmožnostni um*, je lahko razbrati iz tega, da je med peripatetiki slovela tale trditev: individuumi se lahko znotraj iste vrste pomnožijo po kvantificirani materiji, kot je zapisano v 7. in 12. knjigi *Metafizike* in drugi knjigi *O duši*. Kako sta razrešila dvome glede te rešitve, se nam bo

54 *Colliget* (ali arabsko *Kulliyat*) je zbirka spisov določenega avtorja na neko temo. Pričujoči naslov se nanaša na Averroesov zbor spisov o medicini.

razkrilo, če si ogledamo njune knjige in knjige njunih sledilcev. Tukaj pa stremimo k jedrnatosti in si prizadevamo povedati le bistveno.

Četrto poglavje, v katerem ovržemo zgoraj omenjeno Averroesovo stališče

1. Čeprav je to stališče v današnjem času zelo priljubljeno in se skoraj vsi strinjajo, da je obenem tudi stališče, ki ga je zagovarjal Aristotel, pa se meni zdi, da ni le v sebi povsem zgrešeno, ampak tudi nerazumljivo in nenaravno in Aristotelu naravnost tuje. Menim celo, da Aristotel v takšno neumnost ne le ni nikoli verjel, ampak nanjo še pomislil ni.

2. Spočetka ne mislim o neresničnosti te trditve dodati nič novega, temveč napotujem bralca na tisto, kar je sveti Tomaž Akvinski, ponos Latincev, zapisal v delu, ki obravnava to vprašanje, v svojem delu *Proti enotnosti uma*,⁵⁵ v prvem delu svoje *Teološke sume*, v drugi knjigi *Sume proti poganom*, v *Disputacijah o duši* ter na mnogih drugih mestih. Tam tako sijajno in tako tenkočutno ovrže to stališče, da po mojem mnenju ne izpusti ničesar in ne dopusti prav nobenega ugovora v prid Averroesovi domnevi. Napade, razsuje in izniči namreč prav vsak dokaz, tako da se morejo averoisti zateči edino še k zmerljivkam in kletvam zoper tega svetega moža.

3. Kar pa se tiče druge trditve, sem se odločil dodati nekaj po mojem upravičenih malenkosti; namreč, da to stališče ni Aristotelovo, temveč je izmišljotina in prikazen, ki si jo je izmislil ta zloglasni Averroes. Predvsem zato, ker taka umska duša bodisi ima neko delovanje, ki je povsem neodvisno od telesa kot subjekta ali objekta, bodisi ga nima. Drugega Averroes ne more predpostaviti, saj bi s tem nasprotoval samemu sebi, pa tudi razumu. Sebi, ker na koncu 12. komentarja k prvi knjigi *O Duši* pravi tole: »In s tem [Aristotel] ne misli tega, kar na videz izhaja iz besedila, namreč da ni mogoče umevati brez sposobnosti predstavljanja; tedaj bi bil materialni um podvržen nastajanju in propadanju, kakor je to razumel Aleksander.« Iz tega je jasno, da um po Averroesu ima neko tako, od telesa docela neodvisno delovanje. To pa nadalje potrjuje tudi razum, saj um ni forma, ki biva po subjektu, in torej v svoji biti ni odvisna od subjekta, torej tudi njeno delovanje ni odvisno od subjekta, saj delovanje pride za bitjo.

4. Da to ni v skladu z Aristotelom in da nasprotuje njegovim trditvam, je dovolj očitno iz konca navedenega 12. odstavka prve knjige *O duši*, kjer Aristotel pravi, da je umevanje predstavna sposobnost, oz. da ni umevanja brez predstavnosti. In čeprav je tam to pogojna trditev, v 39. odstavku tretje knjige *O duši* povsem jasno pravi, da izven predstave ni umevanja, in to podpre tudi z izkustvom. Po Aristotelu torej človeški um na prav noben način ne deluje neodvisno od telesa, kar pa nasprotuje temu, kar je bilo predpostavljeno.

55 Mišljeno je delo *De unitate intellectus contra averroistas*.

5. Na to lahko odgovorim le s tem, kar Averroes argumentira o človeškem umevanju in kolikor se prav po tem umu človek imenuje umno bitje. Da človeški um vedno potrebuje predstave, je namreč dokazano takole: pri prvi spoznavi in pred združitvijo uma s telesom⁵⁶ je to očitno, velja pa to tudi za večno spoznanje oz. za samo združitev s telesom, saj je zmožnostni na razpolago *dejavnemu umu*, prav kakor so forme na razpolago posedovanim predstavam,⁵⁷ katerih ohranitev je odvisna od čutne sposobnosti, kot pravi sam Averroes v 39. komentarju k tretji knjigi *O duši*. Če pa se um lahko sam od sebe udejanji, potem nikakor ni odvisen od predstave.

6. Čeprav je ta rešitev precej domišljena, ne kaže, da bi bila kakorkoli uporabna, saj je duša, glede na splošno sprejeto definicijo, udejanjenje fizičnega organskega telesa itd. Umska duša je torej udejanjenje fizičnega organskega telesa. Ker je um glede na bit torej udejanjenje fizičnega organskega telesa, bo tudi pri vsem svojem delovanju odvisen od svojega organa bodisi kot od subjekta bodisi kot objekta. Nikoli pa ne bo povsem osvobojen svojega organa.

7. K temu bi morda lahko dodali, da za dušo velja tisto, kar velja tudi za ostale inteligence.⁵⁸ In tudi sam Averroes v 19. komentarju k tretji knjigi *O duši* trdi, da je duša zadnja izmed inteligenc. Sicer pa lahko inteligence razumemo na dva načina: najprej iz njih samih in ne iz dejstva, da udejanjajo nebesno telo; v tem smislu niso duše, saj njihovo delovanje, kot npr. umevanje in želenje, na noben način ni odvisno od telesa. Lahko pa jih razumemo tudi kot tiste, ki udejanjajo nebesna telesa; v tem smislu jim pritiče, da so duše, in jim torej pritiče definicija duše. Tako so tudi udejanjenje fizičnega organskega telesa, četudi se zdi ta opredelitev precej dvoznačna, kot v petem komentarju tretje knjige *O duši* pravi sam Averroes. Nebesna telesa so namreč nekaj živega, kot, čeprav nekoliko dvoznačno, v 8. knjigi *Fizike*, v drugi knjigi *O nebu* in v 12. knjigi *Metafizike*, zatrdi Aristotel in kot pravi tudi sam Averroes v delu *O substanci nebesnega svoda*. To je tudi razlog, da lahko tudi umsko dušo razumemo na dva načina. Po enem je zadnja izmed inteligenc in ni skladna s svojo sfero, tj. s človekom. V tem smislu ni v ničemer odvisna od telesa, ne v biti ne

56 Lat. *adepitio*: po Averroesu ta izraz označuje združitev dejavnega in trpnega uma, s čimer se zaključí umski proces posameznika.

57 Osnovna ideja je v tem, da je spoznavni proces dvodelen: najprej človek nekaj vidi, ta predmet mu vsili neko umljivo podobo, ki jo potem abstrahira, da dobi iz nje predstavo, fantazmo. Nato si je človek sposoben priklicati v spomin to predstavo, ne da bi še vedno moral imeti predmet umevanja pred očmi. To je stanje prve udejanjenosti. Te predstave, te *phantasmata* ima tedaj »pridobljene« (in habitu) – lahko si jih samodejno priklíče v spomin, kadarkoli hoče, vendar to še ne pomeni, da si tudi jih priklíče v spomin. Stanje druge udejanjenosti je, ko se ta možni (*possibilis*), trpni oz. zmožnostni (*in potentia*) um udejanji sam od sebe.

58 V poznosrednjeveški in renesančni kozmogoniji so se glede nebesnih sfer in razlogov za njihovo gibanje mešali različni pogledi antičnih in arabskih filozofov. V Pomponazzijevem času je prevladovalo Tomaževo mnenje, ki ni daleč od Averroesovega, da se nebesna telesa premikajo zaradi duše, ki je v njih. To dušo pa naj bi privlačile inteligence. Vsaka sfera ima svojo inteligenco, ki so jo pogosto enačili z angeli. V tem smislu je duša gibalec in udejanjenost nebesnega telesa.

v delovanju, zato tudi ni udejanjanje fizičnega organskega telesa. Na drug način pa jo lahko razumemo kot skladno s svojo sfero in tako je udejanjenje fizičnega organskega telesa in zato ni neodvisna od telesa, ne v biti ne v delovanju. Zato, kolikor je forma človeka, za delovanje vedno potrebuje predstavo, vendar ne v splošnem, kot smo zapisali zgoraj. Na ta način pa je mogoče razrešiti znan ugovor, namreč kako lahko o umski duši razpravlja filozof narave, ko pa Aristotel v prvem poglavju prve knjige *O delih živali* pravi, da umska duša, ki giblje, a ni gibana, pa tudi preostale povezane reči, ne zadevajo naravoslovca. Rešitev je taka: filozofa narave zadeva, kolikor je duša del narave, še več, v skladu s tem razmislekom so vse inteligence v domeni filozofa narave. Kolikor pa je človeška duša um, tedaj je v domeni metafizika, kakor tudi drugi višji umi.

8. Toda videti je, da ta odgovor v resnici v marsičem ni popoln: za začetek zato, ker bi, če bi za človeško dušo veljalo enako kot za ostale inteligence, moral Aristotel, ko v 12. knjigi *Metafizike* govori o inteligencah, razpravljati tudi o človeški duši, česar pa ne stori. In če za človeški um velja enako kot za ostale inteligence, zakaj potemtakem Aristotel v 26. komentarju k drugi knjigi *Fizike* človeško dušo postavi na mejo naravoslovnega razpravljanja? Da naj bi Aristotel tu govoril o vprašanju »da je«, torej o obstoju človeškega uma, ne drži. Naravoslovec je namreč tisti, ki dokazuje dejstvo, »da je«, tj. obstoj Boga in inteligenc, in sam Averroes v drugem komentarju k prvi knjigi *O duši* in v 36. komentarju k 12. knjigi *Metafizike* pravi, da metafizik te stvari prevzame od naravoslovca. Če pa Aristotel govori o tem, »kaj je«, torej o njenem bistvu, je zdaj jasno, glede na ponujeno rešitev, da človeška duša ne zadeva filozofa narave, saj je kot taka gibalec in ne gibana, in da je, kot smo zapisali v odgovoru, tako velel sam Aristotel v prvem navedenem odlomku iz prve knjige *O delih živali*.

9. Še več, zdi se smešno reči, da ima umska duša, ki je po številu ena sposobnost, dva načina umevanja, namreč enega, po katerem je odvisna od telesa, in drugega, po katerem ni. V tem primeru bi se zdelo, da ima tudi dva načina biti. In res, čeprav je inteligenca sestavljena iz uma in duše in pri umevanju ni odvisna od telesa, telo potrebuje pri premikanju. Toda premikati se po prostoru in umevati sta gotovo dve nadvse različni dejavnosti. V duši se torej nahajata dve vrsti umevanja, od katerih je ena odvisna od telesa, druga pa je povsem neodvisna. To pa se ne zdi v skladu z razumom, saj se zdi, da za vsako delovanje v odnosu do ene in iste stvari obstaja le en način delovanja.

10. Nadalje, odvečno in neverjetno se zdi, da bi imela po številu ena sama substanca skoraj neskončno mnogo dejavnosti v odnosu do enega in istega predmeta hkrati. Vendar ravno to sledi iz tegale premisleka: ker tisti um z večnim umevanjem umeva Boga, ima z vsakim novim doumetjem toliko doumetij Boga, kolikor ljudi umeva Boga. To pa je videti kot čista izmišljotina, kot je mogoče videti na mnogo

načinov. Če pa inteligenca umeva brez telesa, a se ne premika po prostoru brez telesa, ne pride zaradi tega do nobene zadrege, saj sta umevanje in gibanje po prostoru dejavnosti povsem različnih rodov; ena je imanentna, druga prehodna. Umski duši pritiče natanko nasprotno, saj sta namreč obe doumetji in tudi imanentni dejavnosti.

11. Drugo, kar se tiče glavne rešitve, pa je tole: po Aristotelu je umska duša zares nematerialna, kakor si domišlja omenjeni Komentator. Ker pa to ni spoznavno samo po sebi, oz. je celo zelo vprašljivo, je to nujno podpreti s kakšnim dokazom. Da bi lahko sklepali na njeno neločljivost od telesa, je po Aristotelu dovolj že, da je organska sposobnost, ali, če ni organska, vsaj to, da brez telesnega predmeta ne more preiti v delovanje. V 12. poglavju prve knjige *O duši* namreč pravi, da uma, najsi je on sam predstavna sposobnost, ali pa ne more biti brez predstavne sposobnosti, ni mogoče ločiti od telesa. Ločljivost pa je postavljena nasproti neločljivosti in disjunktivna trdilna trditev je v nasprotju s konjunktivno trdilno trditvijo, ki jo sestavljajo nasprotujoči si deli. Če torej za neločljivost zadostuje, da je duša ali v organu kot v subjektu, ali da je od njega odvisna kot od predmeta, pa mora za ločljivost hkrati veljati, da ni odvisna od organa ne na način odvisnosti od subjekta ne na način odvisnosti od predmeta v vsaj eni od svojih dejavnosti. To je torej srčika celotnega vprašanja. In na kakšen način bo torej Averroes dokazal, da je duša nesmrtna, zlasti ker Aristotel pravi, da umno bitje nujno razmišlja prek predstave? In to lahko izkusi vsak človek sam pri sebi.

12. Temu bi morda lahko ugovarjali z enostavnim dokazom iz tretje knjige *O duši*, ki dokazuje, da je duša nematerialna, saj sprejme vse materialne forme, iz tega pa je potem zlahka sklepati, da ima povsem neodvisno dejavnost, saj delovanje izhaja iz biti. Vendar kaže, da temu ni tako, saj ta Aristotelov dokaz – ko pravi, da je umevanje kot čutenje in da je zmožnostni um trpna sposobnost –, predpostavlja, da je um giban od telesa, nekoliko pozneje pa trdi, da je njegov gibalec predstava. Toda to, kar potrebuje predstave, je neločljivo od materije zaradi naštetih stvari. Ta dokaz torej bolj dokazuje, da je um materialen, kakor pa, da je nematerialen. K temu pa bi lahko kdo ugovarjal, da je um, ker ne potrebuje organa kot subjekta, zato tudi v splošnem nematerialen, kar takoj v nadaljevanju zatrdi tudi sam Aristotel. Vendar se ne zdi, da je to kakorkoli v pomoč, saj bodisi zadostuje samo tisti pogoj, ali pa so potrebni še drugi, na primer, da um ni giban od telesa. Če sta potrebna oba pogoja, zdrži prejšnji dokaz, če zadostuje en sam, se s tem sesuje Aristotelova trditev, da sta potrebna oba.

13. Toda temu bi lahko kdo ugovarjal, da je v resnici potreben le en pogoj: če um ni odvisen od telesa kot od subjekta, to pomeni, da gre za povsem nematerialno sposobnost, in obratno. Um je torej nematerialen in ima kakšno povsem neodvisno delovanje – saj velja, da ima, če je nematerialen, tako neodvisno dejavnost, kakor tudi velja obratno; a ker se vseeno zgodi, da ima onkraj delovanja, ki je neodvisno od predmeta, tudi tako, ki je odvisno (in naj nihče ne misli, da zato, ker ima kako tako odvisno delovanje,

to nujno pomeni, da so odvisna tudi vsa druga), je zato Aristotel stvar zastavil tako: če umevanja ne bi bilo brez predstav, tako da bi pri vsakem delovanju potreboval predstave, tedaj bi bil um brez dvoma neločljiv.

14. Vendar se zdi, da to ne drži. Prvič, ker bi Aristotel odvečno dodal tisti pogoj, ko je za končni sklep zadostoval že prvi, tega pa se ne spodobi pripisati tako velikemu filozofu. Drugič, ker če iz tega, da um pri vsem svojem delovanju potrebuje predstave, sklepamo, da je neločljiv, je lahko to le zato, ker je po averoistični teoriji organski, pravim organski, ker je odvisen od telesa kot subjekta. Glede na predpostavljeno je torej »organski prek subjekta« zamenljiv z »materialna spoznavna sposobnost«, iz istega razloga sta zamenljiva tudi »neorganski prek subjekta« in »nematerialen«. Reči torej »biti vedno odvisen od telesa kot od objekta« je enako reči »biti odvisen od telesa kot od subjekta« in tako Aristotel ni povedal nič novega, ko je rekel, da ni umevanja brez predstavne sposobnosti. »Biti predstavna sposobnost« in »nikoli ne biti brez predstavne sposobnosti« je namreč v splošnem zamenljivo. Eno pojasnjuje drugo. Bilo bi tako, kot če bi kdo rekel: če Sokrat ni človek in če ni razumsko bitje, potem ni sposoben učenja. Kako smešno in tuje Aristotelovi veličini je to sklepanje, naj presodi vsak sam.

15. Še več, ko ima kaj kot pogoj resničnosti dve izjavi, in je, če je ena izjava resnična in druga neresnična, tudi to resnično, je to disjunktivna izjava, saj je, kot je razvidno samo po sebi, za resničnost disjunktivne izjave dovolj, da je resničen eden od dveh delov. A to, da je um neločljiv od materije, potrjuje to, da je predstavna sposobnost, oz. da ne more biti brez predstavne sposobnosti, kot piše v prvi knjigi *O duši*. Če bi torej zanikali, da je um predstavna sposobnost, zato ne bi bilo nič manj veljavno, da je materialen, pač pod pogojem, da ne more obstajati brez predstavne sposobnosti. A z Averroesovega stališča je to napačno, ker je glede na slednje nemogoče, da bi bil um neločljiv in da ne bi bil predstavna sposobnost, saj je pri njem to dvoje zamenljivo. Torej je stališče, po katerem sta »biti organski prek subjekta« in »biti materialen« zamenljivi izjavi, kakor tudi, da sta zamenljivi nasproti izjavi, namreč »biti ne-organski preko subjekta« in »biti nematerialen«, napačno.

16. Dalje, vsakič, ko neki stvari pripišemo dva načina na disjunktiven način, je to stvar mogoče brez razlike ločiti od enega ali drugega, ali vsaj od enega, ne da bi se stvar spremenila. Na primer: do nezmernosti lahko pride na dva načina: ali zaradi pohlepa ali zaradi razsipnosti. Tako imamo lahko nezmernega pohlepneža, ki ni razsipen, in nezmernega razsipneža, ki ni pohlepen. Če torej teh dveh lastnosti ne bi mogli ločiti, od tod nikakor ne bi dobili dveh načinov nezmernosti, temveč bi bodisi sovpadli druga z drugo bodisi bi obe po nujnosti pripadali nezmernosti konjunktivno in ne disjunktivno. Če bi bil namreč nezmeren le tisti, ki je hkrati razsipen in pohlepen, ne bi bilo pravilno reči, da je za nezmernost potrebna razsipnost ali pohlep, temveč da razsipnost in pohlep skupaj sestavljata nezmernost. Če torej za neločljivosti

duše zadostuje, da je »predstavna sposobnost« ali da »ne obstaja brez predstavne sposobnosti«, potem velja, da je neločljiva bodisi če ne velja kateri od obeh pogojev brez razlike bodisi če velja vsaj en določen pogoj. Če prvo, bo torej veljalo, da um ne obstaja brez predstave, čeprav ni predstavna sposobnost in je posledično vedno odvisen od telesa kot objekta in ne subjekta. To pa nasprotuje temu, kar dopušča nasprotujoče. Če pa bomo po drugi strani zatrdili drugo, torej da velja en določen pogoj in ne brez razlike, saj se ne more zgoditi, da bi bilo kaj odvisno od telesa kot od subjekta in ne kot od objekta, tedaj bo obveljalo, da je um od telesa odvisen kot od objekta in ne kot od subjekta, torej pridemo do enakega sklepa kot prej.

17. Še več, po Averroesu ima um neko tako delovanje, ki je povsem neodvisno od telesa. Ker je to vprašljivo, je to treba podpreti s kakšnim dokazom, in ne moremo si zamisliti drugega dokaza za to, kakor da dokažemo, da je um nematerialen. Ker pa tudi to ni nič manj vprašljivo, je spet potrebno nadaljnje dokazovanje. Sprašujemo se torej, ali se vmesni člen dokazovanja nanaša na to, da telo ni hkrati odvisno od telesa kot od subjekta in kot od objekta, ali na to, da ni odvisno od telesa le kot od subjekta. Prvo ni mogoče, zato ker bi bilo to krožno sklepanje, saj pri dokazovanju, da um v kakšnem svojem delovanju ni odvisen od telesa, predpostavljamo, da je nematerialen, in v dokazovanju, da je nematerialen, predpostavljamo, da v nobenem načinu delovanja ni odvisen od telesa; in tudi zato, ker ne obstaja tak vmesni člen dokazovanja, v katerem ne bi trdili, da je um sam odvisen od telesa kot od objekta. Prvi dokaz tretje knjige *O duši* dejansko dokazuje, da je um nematerialen, ker sprejema materialne forme. Toda ker to sprejemanje sestoji iz utrpevanja, kot prav na tem mestu pravi sam Aristotel, bo torej um giban od telesne stvari in bo tako odvisen od telesa kot od objekta. Drugi dokaz pravi, da umska podoba ni sprejeta v organu, ampak v samem umu; ker pa je sprejemanje utrpevanje, velja enako kot prej.

18. Torej je treba privzeti drugo možnost, katere vmesni člen je: »Ker ni odvisno od telesa kot subjekta, četudi je odvisno od telesa kot od objekta.« Če je tako, od kod tedaj Aristotelu to, kar v opozorilo poslušalcu pravi v uvodu k delu *O duši*: »Treba je imeti predhodno razumevanje o njegovem delovanju«, in doda: »Če je umevanje kot predstavna sposobnost oz. ne obstaja brez predstavne sposobnosti, mar tedaj duše ni mogoče ločiti?« Zato je za potrditev ločljivosti, ki je nasprotna neločljivosti, treba hkrati privzeti, da um ni predstavna sposobnost in da tudi v nobenem svojem delovanju ni odvisen od nje, in posledično, da ni odvisen od telesa kot od subjekta niti kot od objekta v vsaj kakšnem svojem delovanju, to pa je nasprotno začetni predpostavki.

19. A to je nasprotnik zopet podkrepil tako: »biti odvisen od telesa kot subjekta« in »biti materialna sposobnost« sta zamenljivi izjavi; zamenljivi pa sta tudi njuni nasprotji, torej »biti neodvisen od telesa kot subjekta« in »biti nematerialna sposobnost«. V prvi knjigi *Druge analitike* namreč piše: če je potrditev vzrok potrditve, je negacija vzrok negacije. A zakaj je potem Aristotel za potrditev materialnosti pogoj »je predstava«

zapostavil še »ne obstaja brez predstave«? Moti se namreč, ko zamenja nevzrok za vzrok, saj je natančen vzrok materialnosti »biti odvisen od telesa kot subjekta«. To pa je nadalje zelo jasno utemeljeno tako: za nematerialnost je, poleg neodvisnosti od telesa kot subjekta, bodisi nujno, da nekaj ni odvisno od telesa kot objekta niti v kakšnem svojem določenem delovanju, bodisi to ni nujno. Drugo ni mogoče zaradi izhodiščne predpostavke, saj sta trditvi »biti neodvisen od telesa kot subjekta« in »v kakšen določenem delovanju biti neodvisen od telesa kot objekta« zamenljivi. Zato prva predpostavlja drugo. Ostane nam torej možnost, da nematerialnost zahteva enega in drugega konjunktivno. Ker bo nematerialnost nasprotna materialnosti, bosta za samo materialnosti zadostovala »biti odvisen od telesa kot subjekta« ali »biti odvisen od telesa kot objekta«. Torej sta ti dve trditvi bodisi ločljivi in torej nezamenljivi, kar nasprotuje naši izhodiščni predpostavki, bodisi bosta neločljivi in jima zato ne bo mogoče pripisati disjunkcije, kar naredi Aristotel. V skrajni posledici sta pogoja zatrjena disjunktivno in se torej potrjujeta izmenično in ne konjunktivno. V 10. odlomku 17. knjige *Metafizike*, v 56. komentarju tretje knjige *O nebu* in v delu *O hipotetičnem silogizmu* Aristotel, Averroes in Boetij trdijo, da je disjunktivno sklepanje nesmiselno in smešno, če sta resnična oba pogoja. In naprej: tedaj bi konjunktivni trdilni trditvi nasprotovala konjunkcija, sestavljena iz nasprotujočih si pogojev, in ne disjunkcija. Kar pa je očitna pomota. Zato so, če se ne motim, Averroes, sv. Tomaž in sploh vsakdo, ki misli, da Aristotel sodi, da je človeški um prav zares nesmrten, zelo daleč od resnice. Poleg tega bi bilo čudno, da bi Aristotel nekje trdil, da um včasih umeva brez predstave, povsod drugje pa, da ni spoznavanja brez predstave. Ne bi se namreč smel izražati na tako splošen način.

20. Tretji ugovor k glavnemu vprašanju: po mnenju Averroesa moramo človeško srečo iskati v združitvi dejavnega in zmožnostnega uma, kot on sam jasno zatrdi v 36. komentarju k tretji knjigi *O duši*. A ni težko videti, kako nesmiselno in neskladno z Aristotelom je to. Nesmiselno, ker se, kolikor vemo iz zgodovine, še do danes ni našel človek, ki bi bil tako srečen. In tako je človekov cilj nedosegljiv, saj ga ni še nihče dosegel in ga tudi ne more, saj nihče nima sredstva, primernega za doseg tega cilja. Pravzaprav je nemogoče, da bi kak človek vedel vse, kot pravi Platon v 10. knjigi *Države*, ali celo da bi razmišljal o vsem; in še do danes ni obstajala popolna vednost, kar je mogoče ugotoviti iz izkušnje. Jasno pa je tudi, da je taka trditev nasprotna Aristotelu, saj v *Etiki*, kjer določi poslednji smoter človeka, kolikor je človek, tega enači s posedovanjem vednosti. In nihče ne more reči, da te knjige ni dokončal, saj jo zaključil z jasnim sklepnim delom in označi za nadaljevanje *Politike*. Zaradi tega si ne morem kaj, da se ne bi strašansko čudil, ko Averroes pripiše Aristotelu to enotnost uma, ko vendar Aristotel tega na nobenem mestu ne zatrdi; prav nasprotno, v 26. odlomku druge knjige *Fizike*, kjer omeni dušo, pravi celo, da je teh več. Tako namreč pravi: »Iz tega vzroka vsaka stvar in [...] glede teh, ki so podobe ločene v materiji; človek namreč s soncem ustvari človeka iz materije.« Od tod je razvidno, da je predpostavljal

obstoj več duš in ne le ene same. Drugo velja za tisto združitev, saj se ni našel še nihče, ki bi ustrezal temu in tudi Aristotel ni o tem nič povedal. Zato se mi zdi, da je to, kar je že samo po sebi izmišljotina, tudi v nasprotju z Aristotelom.

Peto poglavje, v katerem predstavimo drugo rešitev, po kateri se umska duša realno loči od čutne, vendar je pomnožena glede na število čutnih duš

1. Potem ko smo zavrnilo prejšnje stališče kot nesmiselno, nam ostane še druga izmed naštetih rešitev. Ta se sklada s prvo rešitvijo v tem, da se umska duša v resnici loči od čutne, saj o isti stvari ne moremo trditi nasprotujočih si stvari. Od nje pa se razlikuje v tem, da število umskih duš enači s številom čutnih. Tako se Sokrat loči od Platona, kot se ta človek loči od tistega; »ta človek« pa je to le zaradi svojega uma, kot v prvem komentarju k tretji knjigi *O duši* potrdi tudi sam Averroes. Zato se Sokratov in Platonov um razlikujeta. Če bi bil namreč njun um en in isti, bi oba enako bivala in delovala; toda si je mogoče zamisliti kaj bolj neumnega?

2. Vendar se tudi ti, ki so sicer tako podobnega mnenja, med seboj razhajajo. Nekateri izmed njih so domnevali, da je duša v odnosu do telesa bolj kot gibalec v odnosu do gibanega, kot pa forma v odnosu do materije. Tako se zdi Platonovo mnenje iz prve knjige *Alkibiada*, kjer pravi, da je človek duša, ki uporablja telo, in zdi se, da se s tem skladajo tudi Aristotelove besede iz 9. knjige *Etike*, kjer pravi, da je človek um. Drugi pa so trdili nasprotno, namreč da je duša človeku tisto, kar je forma materiji, in ne le, kar je gibalec gibanemu. Pravilneje bi bilo reči, da je človek sestavljen iz duše in telesa, in ne, da je človek duša, ki uporablja telo. Druge stvari, ki so jih zagovarjali ti ljudje, pa niso bistvene za našo temo.

Šesto poglavje, v katerem ovržemo omenjeno stališče

1. Oba dela te rešitve je – po mojem mnenju izčrpno in jasno – ovrigel sv. Tomaž v prvem delu *Sume* in na mnogih drugih mestih. Namreč, če bi bil človek sestavljen iz umske duše in telesa ne kot iz materije in forme, temveč iz gibalca in gibanega, tedaj duša in telo ne bi imela večje enotnosti, kot jo imata govedo in voz. Iz tega pa sledijo še mnoge druge zadrege, do katerih nas pripelje Tomaž. A obstoj množstva substancialnih form znotraj istega sestava, kar se zagovarja v drugem delu prejšnjega stališča, se zdi tuj Aristotelu in mnogim peripatetikom. Kljub temu bom ponudil dva razloga, zaradi katerih se mi vse zgoraj naštete rešitve zdijo oddaljene tako od resnice kot od Aristotela.

2. Prvič, vidimo, da to nasprotuje izkušnji. Mene, ki pišem te reči, namreč peklijo mnoge telesne nadloge, kar je delo čutne duše; in jaz sam, ki se mučim, se sprašujem o vzrokih bolezni, da bi se znebil teh nadlog; to pa je mogoče le prek uma. Če bi bilo namreč bistvo, po katerem čutim, drugo od bistva, po katerem umevam, kako

bi se tedaj lahko zgodilo, da sem jaz, ki čutim, hkrati tudi tisti, ki umevam. Tedaj bi namreč lahko rekli, da sta to dva človeka, ki sta povezana skupaj in si tako izmenjujeta spoznanja, to pa je smešno. In ni težko videti, da je stališče te baže oddaljeno od Aristotela. V drugi knjigi dela *O duši* trdi, da je vegetativni del v čutnem, kakor je trikotnik v štirikotniku; a očitno je, da trikotnik ni v štirikotniku kot stvar, ki bi se realno razlikovala od slednjega, temveč da je to, kar je trikotnik v zmožnosti, štirikotnik v dejanskosti. Ker za Aristotela ljudje na enak način posedujejo čutni in umski del, čutni del ne bo neka od umskega dela ločena stvar. Zato se mi zdi, da sta tako prvi Averroesov, kakor tudi tista dva neskladna z resnico in z Aristotelom.

Sedmo poglavje, v katerem predstavimo rešitev, po kateri sta smrtno in nesmrtno v človeku ista stvar, vendar je njegovo bistvo v splošnem nesmrtno, glede na kaj določenega pa smrtno

1. Ker je bila torej splošno zavrnjena rešitev, po kateri sta umski in čutni del v človeku realno ločljiva, nam preostane, da sta umski in čutni del v človeku ista; to je mogoče razumeti na tri načine, kot smo povedali prej; le dva od teh pa sta razumna. Po enem načinu je neumrljivi del v človeku v splošnem, umrljivi pa glede na nekaj določenega; in četudi je mogoče z ozirom na naravo ločevanja ta način nadalje deliti še na dva, in sicer, da bo v vseh ljudeh ta um bodisi eden, bodisi bo umov toliko, kolikor je ljudi, prvega načina ni nihče predpostavljal in ga bomo tako preskočili ter govorili le o drugem. Tega so zagovarjali številni sloviti možje, a se mi vseeno zdi, da ga je najbolj celovito in jasno zagovarjal sv. Tomaž Akvinski, zato bom navedel le njegove besede in njegovo stališče v želji po čim večji preglednosti zbral v pet izrekov:

Prvič, umski in čutni del sta v človeku ista stvar.

Drugič, um je realno in v splošnem neumrljiv, z ozirom na kaj drugega pa umrljiv.

Tretjič, taka duša je realno forma človeka, in ne le kot gibalec.

Četrtič, ista duša je pomnožena glede na število posameznikov.

Petič, takšna duša začne bivati s telesom, vendar pride od zunaj in jo lahko ustvari samo Bog, torej se ne rodi, temveč je ustvarjena, zato ne preneha bivati s telesom, temveč se ohrani tudi po tem.

2. Prvi izmed teh je očiten iz tistega, kar smo povedali prej, bodisi ker v istem subjektu ne more bivati več substancialnih form, bodisi ker se zdi, da je bistvo, ki čuti in umeva, eno in isto, bodisi ker čutni del v ljudeh biva kot trikotnik v štirikotniku.

3. Drugi, iz katerega sestoji moč vse argumentacije, torej da je duša realno neumrljiva, glede na kaj določenega pa umrljiva, je mogoče pojasniti na več načinov. Prvi del je najprej mogoče pojasniti z Aristotelovim dokazom iz tretje knjige

O duši. Taka duša namreč lahko sprejema vse forme materialnih stvari in ker biva na tak način, ne more biti materialna, kot prav tam pojasni Aristotel, saj mora biti stvar, ki sprejema, razbremenjena narave stvari, ki jih sprejema. To predpostavlja tudi Platon v *Timaju* in, kot dodaja Averroes k drugi knjigi *O duši*, je ta predpostavka splošno potrjena v realnem in duhovnem delovanju. Oko, na primer, ki sprejema različne vrste barv, mora samo biti brezbarvno, in enako velja nasploh tudi za ostale čute. Drugič, če bi bil um materialen, bi umeval sprejeto formo le v zmožnosti in je torej bodisi ne bi spoznal bodisi bi jo spoznal le deloma. Tretjič, tako bi bil um organska zmožnost, torej bi bil omejen na nek določen rod bitij, ali pa vsaj na tiste, ki bivajo na enostaven način, in zato bodisi ne bi spoznal vsega bodisi ne bi spoznaval na univerzalen način. To lahko tudi jasno potrdimo z dokazom, saj način stremljenja po naravi sledi načinu spoznavanja; um je v splošnem dovzeten za to, kar je večno, in tako bo tudi hotenje stremelo k večnemu. Takšno želenje je naravno, saj k temu stremijo vsa hotenja; naravno stremljenje pa se ne more motiti, saj, kot beremo v prvi knjigi *O nebu*, Bog in narava ničesar ne naredita zaman. Tako smo dokazali, da je um v splošnem nesmrten. Glede tega dela so Aristotelove besede tako jasne, da ne potrebujejo dodatne razlage. V prvi, drugi in tretji knjigi *O duši* trdi, da je um ločen od telesa in ni udejanjenje nobenega telesa; to, da je dejavni um v resnici nematerialen, zatrdi tudi v delu, kjer govori o dejavnem umu, saj tudi zmožnostni um biva na tak način, dejavni um pa je nad trpnim umom. To potrdi tudi v prvem poglavju prve knjige *O delih živih bitij* in v tretjem poglavju druge knjige *O nastajanju živih bitij*.

4. Da je takšna duša glede na nekaj določenega umrljiva, je mogoče pokazati na dva načina. Prvi je, ker je umska duša sestavljena iz čutne in vegetativne, kot je jasno iz prvega izreka; če pa sta čutni in vegetativni del ločena od umske duše, postaneta propadljiva; zato umska duša ni umrljiva z ozirom nase, temveč zato, ker vsebuje stopnjo realnosti, ko – ločena od drugih – postane smrtna. Drugi način je, ker lahko človeška duša opravlja delo čutne in vegetativne duše le z orodjem, ki je podvrženo propadanju. Torej ni smrtna sama po sebi, temveč zaradi takega dela in orodja.

5. Tretji izrek, tj. da je duša forma telesa, je jasen iz splošne definicije duše – da je udejanjenje fizičnega telesa itd., ter iz dejstva, da je načelo, s katerim umevamo, kot na tem mestu jasno pokaže Aristotel.

6. Četrti izrek sledi iz tretjega. Če bi bila namreč umska duša, ki je forma, po kateri je človek človek, ena in ista za vse ljudi, bi bila tudi bit in delovanje vseh ljudi enaka, kakor je bilo dokazano proti Averroesu. Tudi Aristotel v 26. odstavku druge knjige *Fizike* jasno zatrdi, da jih je po številu mnogo, kakor je bilo že prej rečeno.

7. Peti izrek, tj. da je duša narejena, je razvidno iz 26. odstavka druge knjige *Fizike*, saj človeka proizvedeta sonce in človek, in tudi iz tretjega izreka: »forma, po kateri je človek človek«; a 17. odlomek 12. knjige *Metafizike* pravi: »forma začne

bivati hkrati s tistim, česar forma je«; tretje poglavje druge knjige *O nastajanju živih bitij* pa, da um edini prihaja od zunaj. In da ta ne nastane kot proizvod, je jasno iz tega, da so stvari, ki tako nastanejo, materialne in podvržene propadanju. Mi pa smo že v drugem izreku pokazali, da je duša nematerialna in nepropadljiva. Da je bila ustvarjena le od Boga, pa je jasno zato, ker če ni nastala kot proizvod, je morala biti ustvarjena. Ustvarja pa le Bog, kakor nam je znano od drugod. To je razvidno tudi iz tretjega poglavja druge knjige *O nastajanju živih bitij*; tam je rečeno takole: »Obstaja namreč le božanski in neumrljivi um.« In očitno je, da je vse, kar ostane po smrti, nesmrtno; to je jasno tudi iz omenjenega 17. odlomka 12. knjige *Metafizike*, kjer pravi, da ni ničesar, kar bi umu preprečevalo, da ne bi obstajal tudi po smrti.

8. Tako je to stališče v celoti razloženo.