

# Problem spoznaje u Peripatetičkim istraživanjima Matije Frkića

---

Girardi-Karšulin, Mihaela

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1983, 9, 77 - 109**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:426639>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

PROBLEM SPOZNAJE  
U PERIPATETIČKIM  
ISTRAŽIVANJIMA  
MATIJE FRKIĆA

MIHAELA GIRARDI KARŠULIN

*Sveučilište u Zagrebu*  
*Centar za povijesne znanosti*  
*Odjel za povijest filozofije*

Izvorni znanstveni tekst  
Primljeno 28. VI 1983.

Osmo istraživanje: *O onome što čovjek može spoznati* (De cognoscibilibus ab homine), deveto: *O trostrukoj podjeli znanosti* (De scientiarum divisione tripartita), i deseto istraživanje: *O prvom spoznatom* (De primo cognito) Peripatetičkih istraživanja Matije Frkića<sup>1</sup> centriraju se oko problema spoznaje i znanosti, oko pitanja kako do spoznaje dolazi — problem geneze spoznaje — i oko pitanja koji je njezin domet, kolika je njezina sigurnost, koja je njezina istinitost — problem legitimnosti spoznaje. Opći horizont mogućih pitanja i odgovora i opet je određen problemom odnosa vjere i mišljenja, onog objavljenog i neupitnog i onog što mišljenje svojom snagom otkriva i o čemu može samostalno raspravljati. Terminološki i problematski diskusija se razvija u okviru aristoteličko-peripatetičke filozofije, posebno vodeći računa o onim problemima i onim rješenjima o kojima je raspravljao renesansni aristotelizam. Pri tom treba primijetiti da uza svu proklamiranu netrpeljivost i odbojnost prema (novo)platoničkoj filozofiji i ovo mišljenje ne može (i ne želi) izbjeći sve elemente »platoničkog«. S obzirom na karakter čistog povijesnog istraživanja Aristotelova mišljenja koje je Frkić istakao u *Obrani peripatetičkih istraživanja* u ovim se poglavljima vrlo dobro može vidjeti problematičnost i dvosmislenost ovog »čisto povijesnofilozofijskog prosljeda«. Koliko je ovdje problematika »bezazlenija«, s obzirom na pitanja vjere »neopasnija« od problema odvojenih supstancija i problema ljudske duše, toliko više dolazi do izražaja Frkićev osobni angažman, Frkićevo prihvatanje te filozofije, otvoreno obrazlaganje i dokaziva-

<sup>1</sup> Za biobibliografiju o M. Frkiću usp: J. Milošević, *Život i djela fra Mate Ferkića iz Krka*, »Rad« JAZU br. 164, Zagreb, 1906, i članak K. Krstića o M. Frkiću u Enciklopediji Jugoslavije.

nje njezine istinitosti. I opet će moderni čitalac možda držati da je ova problematika zastarjela, a način izvođenja i argumentiranja razvodnjen i nepregledan. Činjenica je da se Frkić ne uključuje u tokove »novog« mišljenja koje se u njegovo doba počinje nazirati. No isto je tako činjenica da Frkić daje kompetentan prikaz renesansne peripatetičke problematike te da njegovo argumentiranje i raspravljanje nije nikažno ispod nivoa diskusije koja se u ovim okvirima odvijala.

**OSMO PERIPATETIČKO ISTRAŽIVANJE — O ONOME ŠTO  
ČOVJEK MOŽE SPOZNATI — ISPITIVANJE DA LI ČOVJEK  
MOŽE SVE ISTINE SPOZNATI PRIRODNIM SVJETLOM  
(RAZUMOM)**

Da bi istražio predmet ljudske spoznaje, Frkić započinje istraživanje analizom ljudske spoznaje moći.

Postoje tri stanja ljudskog razuma (*intellectus*) — po Aristotelu: 1) Stanje razuma prije nego je spojen s tijelom, 2) Stanje razuma dok je spojen s tijelom i 3) Stanje razuma nakon što se odvojio od tijela. Neki peripatetičari misle da je razum (*intellectus*) oduvijek (*ab aeterno*) i da će zauvijek biti (*in aeternum*). Bilo da smatraju da je jedan razum u svim ljudima, bilo da misle da postoji mnogo razuma, slažu se u tome da je razum prije postojao oduvijek te da ostaje biti nakon što je tijelo propalo. Ova teza povezuje se s tezom o seobi razuma u druga ljudska tijela i prihvatljiva je pod pretpostavkom da je Aristotel tvrdio vječnost svijeta i vremena (*Bessarion, Contarenus, Camutius*).

Predmet ovog Frkićevog istraživanja, međutim, nije stanje razuma dok je odvojen od tijela — bilo prije nego što je bio spojen, bilo nakon što se odvojio od tijela — nije stanje razuma u kojem je on navlastito ono pojedinačno (*hoc quod est*), nego stanje razuma u kojem je on spojen s tijelom, te treba utvrditi spoznajnu moć razuma u stanju kada je on spojen s tijelom.

U ovom stanju spojenosti Frkić razlikuje, prema Aristotelu, dva pojma razuma: 1) Mogući razum (*intellectus possibilis*) i 2) Djelatni razum (*intellectus faciens, intellectus agens*). Mogući razum duhovno postaje ono pojedinačno (*singula*) i može postati sve (*omnia*), a djelatni razum određuje se kao svjetlo (*lumen*) i kao *habitus*. Kao svjetlo aktivni razum čini ono što je potencijalno spoznatljivo aktualno spoznatljivim, tj. tvori reprezentativnu vrstu objekta (*species repaesentatrix obiecti*). Kao *habitus*, prvi akt (*actus primus*) on je princip koji određuje drugi akt (*principium elicativum actus secundi*). Na dva načina pokreće aktivni razum mogući razum: prvim načinom

dovodi ga do spoznatljive vrste (ad speciem intelligibilem), drugim načinom potiče ga na spoznavanje (ad intellectionem). Na prvi način spoznajni predmet postaje od potencijalno spoznatljivog aktualno spoznatljiv, drugim načinom predmet postaje od potencijalno spoznatog aktualno spoznat. Ovaj drugi način djelovanja aktivnog razuma je nezavisan o osjetilu jer on potiče samo sud (iudicium) o predmetu koji je već predstavljen kao vrsta (de objecto per speciem repraesentato). Ovo djelovanje razuma je prirodno (connaturale) i predstavlja jednu razliku — aktivnu moć — u ljudskoj razumskoj duši.

Time je spoznajni proces rasvijetljen s obzirom na spoznajno svjetlo ili spoznajne moći. Za spoznavanje, međutim, potreban je osim spoznajne moći i spoznajni predmet; stoga je potrebno ovaj problem razmotriti i s obzirom na spoznajni predmet na temelju kojega je moguće da duša poima i stječe istinu. Na temelju ispitivanja spoznaje s obzirom na spoznajni predmet moguće je pitanje o tome da li se sve može spoznati, ekvivalentno preformulirati u pitanje da li je moguće spoznati sve predmete. Po Frkićevu mišljenju Aristotel je i u ovom pitanju izbjegao ekstremne odgovore (Hipia: sve je moguće spoznati; Sokrat: ništa nije moguće spoznati) i izabrao je srednji odgovor, tj. da naša spoznaja započinje (ortum ducere) od osjetila.

Ovu tezu, međutim, — drži Frkić — ne treba smatrati i formalno istinitom, nego istinitom samo s obzirom na porijeklo spoznaje (... originaliter vera est, non formaliter.). Postoje naime spoznajni predmeti koji uopće nisu pristupačni osjetilima (sensui non sunt pervia), kao npr.: druge intencije i sami spoznajni akti. Aristotelova teza da spoznaja započinje od osjetila tvrdi da je osjetilni kvalitet (quiditas sensibilis) pokretač (movens) našeg razuma kada je on u stanju spojenosti s tijelom. No, pod osjetilnim kvalitetom podrazumijevaju peripatetičari ovdje samo ono što je materijalno uključeno u osjetilni kvalitet a ne i sve ono što je s njim uzročno ili virtuelno povezano. Stoga se ova teza može smatrati istinitom samo s obzirom na porijeklo spoznaje. Kada bi ona bila i formalno istinita, spoznaja bi bila ograničena isključivo na osjetilne predmete. Tek ako bi se pretpostavio širi pojam osjetilnog kvaliteta — ono što je uzročno ili virtuelno povezano s osjetilnim kvalitetom — tada bi se moglo reći da je osjetilni kvalitet u neku ruku pokretač svekolike spoznaje.

S obzirom na podjelu spoznajnih predmeta na: a) fizičke osjetilne predmete, b) matematičke osjetilne predmete (koji nastaju putem apstrakcije) i c) neosjetilne, odvojive i metafizičke predmete, Frkić smatra da je Aristotel ustvrdio da spoznaja počinje od osjetila s obzirom na prvu i drugu, ali ne i s obzirom na treću vrstu predmeta. No, iako spoznaja neosjetil-

nih, odvojivih i metafizičkih predmeta ne potječe od sjetila, ipak je način na koji spoznajemo ove predmete ovisan o prirodnom spoznajnim moćima, tj. o aktivnom razumu koji svoj predmet osvjetljava u obliku predodžbe. *Modus est ut per phantasmata et per quantum intelligamus non quanta, non phantasiabilia; intelligimus enim non secundum quod quantum. ... ut lumen naturale nostrum sit intellectus faciens, et obiectum in phantasmate relucens.*<sup>2</sup>

Prirodnim svjetlom spoznaje se pomoću tvornog razuma ono što se osjetilima može zamijetiti i što samo po sebi (bez pomoći osjetila) prirodnim svjetlom ne bismo mogli spoznati. Objekt koji pokreće naš razum je osjetilni kvalitet (*quiditas sensibilis*) ali i sve ono spoznatljivo što je, bilo apriorno bilo aposteriorno, uključeno u osjetilni kvalitet. Pod terminom »apriorno uključen u osjetilni kvalitet« Frkić podrazumijeva ono što je i samo osjetilno, dok je »aposteriorno uključeno u osjetilni kvalitet« za Frkića i ono na što se preko osjetilne kvalitete samo zaključuje (... a posteriore per quiditatem sensibilem concludendum). Oba ova predmeta — i onaj neposredno osjetilan, i onaj na koji se posredno iz osjetilnog kvaliteta zaključuje — predmet su razuma (*intellectus*) i razum ih može odvojeno razmatrati i spoznati. Frkić daje primjer: U nekom osjetilnom predmetu (npr. bijelom) razum može apstrahirajući razmatrati i spoznati biće (*ens*) odvojeno od osjetilne kvalitete bijeloga. Isto tako razum spoznaje red i prvenstvo jedinstva (*primatum unitatis*), princip reda (*principium ordinis*) među uzrocima i u znanostima. Po Frkiću, dakle, iako spoznaja započinje osjetilima, ona nije ograničena isključivo na osjetilne predmete. To ipak ne znači da je sve spoznatljivo ili da je spoznaja neograničena jer razum kao prirodna spoznajna moć spoznaje predmet u predodžbi. Spoznajni predmet razuma određen je time da može biti spoznat u obliku predodžbe.

Frkić se, dakle, ne slaže s tezama nekih peripatetičara (Averroes, Aleksandar Afrodizijski) da je Aristotel smatrao da je sve moguće znati. S obzirom na teze: 1) čovjek može sve znati i 2) čovjek ne može ništa znati, treba se, po Frkiću, s Aristotelom držati sredine: čovjek može nešto znati.

Za tezu da čovjek može sve znati Frkić iznosi nekoliko peripatetičkih argumenata. 1. Spoznaja nastaje na temelju djelatnog i trpnog razuma. Obje ove moći su u duši realno isto, nespriječene — stoga nužno slijedi akt spoznavanja svega. 2. Argument iz podjele znanosti: znanost se dijeli na spekulativnu (matematika, fizika, metafizika), aktivnu i tvornu znanost (*speculativa, activa, factiva*). Sve spoznatljivo stoga je ili pred-

<sup>2</sup> Matija Frkić: *Vestigatones Peripateticæ de quibusdam Philosophicis ad mentem Aristotelis*, Patavii 1639, s. 364.

međ spekulativne znanosti — spekulativno — ili aktivne znanosti — ono što može biti djelatno, agibile — ili tvorne znanosti — ono što može biti učinjeno — factibile. Ove znanosti pokrivaju cijelo područje spoznatljivog te stoga čovjek može sve spoznatljivo realno i spoznati. Izvan navedenih nije moguća nikakva znanost i nikakav znanstveni predmet. 3. Argument iz logike: razum može prirodnom svjetlom spoznati prve principe u kojima su virtuelno sadržani svi zaključci koji se uopće mogu znati — sve istine su dakle načelno spoznatljive. Metafizika je znanost koju prirodnom svjetlom možemo steći, a kako je ona znanost o svom biću, tako je prirodnom svjetlom moguće spoznati sve što uopće jest biće.

Frkić se, međutim s navedenim argumentima ne slaže — već i zato jer je uvjeren, kaže, u Aristotelovu razboritost i skromnost. U prilog svojoj tezi, tj. da je Aristotel smatrao da nije sve spoznatljivo (prirodnim svjetlom), Frkić navodi ponajprije argumente iz Aristotelove knjige *O nebu*.

1. O nebeskim je stvarima nemoguće sve znati zbog velike udaljenosti koja nas od njih dijeli. Quae omnia loca testantur, nos et paucas et parum certas de rebus caelestibus veritates consequi propter improportionatam distantiam obiectorum illorum a sensibus nostris, a quibus cognitio nostra et de accidentibus et de substantiis caelestibus vel subcaelestibus derivatur.<sup>3</sup>

2. Nadalje, mogućnost predviđanja i pred-znanja budućih kontingentnih stvari i događaja kreće se samo u uspostavljanju kontradiktorne alternative, a znanje o tome koja će se od dvije mogućnosti ozbiljiti ili biti istinita nije dostupno prirodnom razumu ili bar vrlo rijetko. Predznanje budućeg kontingentnog moguće je jedino Bogu i onima koji su tim znanjem od Boga počašćeni. Solius Dei hoc est, et eorum, qui a Deo illustrantur.<sup>4</sup>

Prihvativši ove argumente moguće je ipak (s Averoesom) tvrditi da je pojedinom čovjeku, doduše, nemoguće da sve zna, ali da svi ljudi zajedno dopiru do savršene istine. Frkić, međutim, smatra da svi ljudi ne znaju ni sve sadašnje niti njegove uzroke, a još manje sve prošlo i sve buduće. Prošlost i budućnost ne može biti potpuno spoznata — niti je jedan čovjek može spoznati, niti svi ljudi. Igitur sub hac ratione futuri vel praeteriti nemo omnia, neque omnes omnia norunt.<sup>5</sup>

Nakon neposrednih navoda iz Aristotelova teksta — a da bi pobio tezu kako je po Aristotelu čovjeku moguća savršena spoznaja prirodnom svjetlom, razumom — Frkić vrši distinkciju triju akata razuma: prvi je akt razuma spoznaja jednostavnog

<sup>3</sup> Isto: s. 372.

<sup>4</sup> Isto: s. 372.

<sup>5</sup> Isto: s. 374.

(apprehendere simplicia), tj. tvorenje pojmova; drugi: povezivanje jednostavnog putem spajanja i dijeljenja (complecti simplicia ... componere et dividere), i treći: napredovanje od složenog spoznatog k nepoznatom (discurrere a complexo noto ad ignotum) da bi ga se tim putem spoznalo, tj. zaključivanje.

Kako stoji, međutim, s obzirom na ova tri spoznajna akta razuma, sa spoznajom pojedinačnog (singularia), a kako sa spoznajom onog složenog? Pojedinačno se može odrediti kao aktualno, realno pojedinačno i kao potencijalno, moguće pojedinačno. Pojedinačno kao potencijalno pojedinačno je beskonačno te ga kao takvog razum ne može pregledati i potpuno spoznati za razliku od (beskonačno) univerzalnog koje je spoznatljivo (brojevi). Niti svi ljudi (kojih je ipak konačan broj) ne mogu spoznati beskonačnu množinu singularnih spoznatljivih istina.

Od složenih pak stvari (complexa) jedne su nužne, druge slučajne. Slučajne stvari, Frkić je već citirao Aristotela, nikada u cijelosti ne mogu biti spoznate, no ni sve nužne istine ne mogu biti spoznate predodžbom i razumom u nekom određenom, sadašnjem, vremenu. Ostendamus nos neque necessarias veritates omnes posse virtute intellectus agentis ac phantasmatis agnosci actualiter ab homine pro statu praesenti.<sup>6</sup>

Razlozi nemogućnosti savršene spoznaje su slijedeći:

1. *Razmak između spoznajne moći i objekta.* Za savršenu se spoznaju zahtijeva određen razmak između moći (spoznajne) i predmeta. Nemoguće je da svi jednostavni predmeti budu u proporcionalnoj udaljenosti od spoznajne moći tako da mogu biti točno spoznati.

2. *Odnos spoznajnih moći u čovjeku.* Razum nužno dobiva svoj predmet posredstvom osjetila. Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu.<sup>7</sup> Ova teza proizlazi iz poretka duševnih funkcija; prva je vegetalna, zatim osjetilna i napokon racionalna funkcija duše; kao i iz poretka spoznajnih moći u djelovanju, po kojem niža spoznajna moć omogućuje i pruža predmet višoj spoznajnoj moći. Tako izvanjsko osjetilo pruža predmet unutrašnjem osjetilu, unutrašnje osjetilo razumu. Odatle proizlazi da razum ne spoznaje (formalno) ništa što nema svoje porijeklo u osjetilima. Undecumque hoc sit, nihil est formaliter ab intellectu cognitum, quod non sit originaliter a sensu. Međutim, sve što se spoznaje osjetilom, spoznaje se akcidentalno, jer je osjetilan predmet po sebi akcidencija ili navlastito (poprium) — kao boja, zvuk, ili općenito — kao oblik, kretanje, mirovanje. Osjetilima spoznajemo supstanciju samo preko akcidencija i ono što je zajedničko i supstanciji i akciden-

<sup>6</sup> Isto: s. 378.

<sup>7</sup> Isto: s. 378.

ciji, a vlastite predikate (određenja) supstancije koji su mnogo vredniji za spoznaju ne možemo otkriti prirodnom spoznajom.

3. Dokazni zaključci protežu se u beskonačnost.

4. U filozofiji ništa nije sigurno utvrđeno. Osjetilne supstancije spoznajemo na temelju njihovih posljedica (učinaka — effectus) i na temelju akcidencija koje im formalno pripadaju; Odvojene supstancije, međutim, budući da nemaju nikakvih osjetilnih akcidencija, ne možemo aposteriorno, tj. preko akcidencija, međusobno razlikovati. Spoznajemo neke, ali samo preko njihovih učinaka. Da li postoje još i neke druge odvojene, nepokretne supstancije koje nemaju neposredne osjetilne učinke — na to pitanje peripatetička filozofija ne može odgovoriti.

Napokon između spoznajne moći (potentia) i spoznajnog objekta ne postoji savršena jednakost (aequalitas perfectionis); niti akcidencija u predodžbi (in phantasmate) nije savršeno jednaka (aequalis perfectionis) onoj u razumu, niti identična, ista, jer bi u tom slučaju razum spoznao samo sebe sama. Da bi došlo do spoznaje, nije potrebna niti savršena jednakost, niti identitet spoznajne moći i spoznajnog predmeta, nego neki proporcionalni odnos između parcijalno aktivnog spoznajnog predmeta i (u tom slučaju) pasivne ljudske razumske moći.

Na temelju ovakvog tumačenja porijekla i procesa spoznavanja očito je da ljudska spoznaja ne može biti savršena spoznaja svega, nego dopire tek do nekih istina. Frkić je uspoređuje s vidom koji u noći ili uopće ne može, ili tek vrlo malo može (razabrati, vidjeti) spoznati sunce i sunčano svjetlo.

Dva su djelomično aktivna sudionika u nastanku spoznaje: spoznajni predmet i spoznajna moć na temelju kojih nastaje jedan aktivni totalitet (cjelina — spoznaja). Spoznaja nastaje iz onoga koji spoznaje i iz spoznajnog predmeta (... nam ex cognoscente et cognito paritur cognitio). U ljudskoj duši postoji prirodna pasivna spoznajna moć koja je dovoljna i sposobna da spozna svaku razumsku vrstu (species intelligibilis), da spozna predmet sam u sebi (sive attingatur obiectum in se) — kao intuitivna spoznaja, ili da spozna predmet s obzirom na vlastitu ili tuđu vrstu — kao apstraktivna spoznaja. No u duši ne postoji moć koja bi sama po sebi imala sposobnost spoznaje, tj. koja bi bila aktivni totalitet u odnosu na spoznaju. U duši postoji djelomično aktivni princip spoznaje — naime djelatni razum (intellectus agens) koji tvori razumsku vrstu (species intelligibilis), dok je drugi, djelomično aktivni princip spoznaje razumski predmet koji se ne nalazi u ljudskoj duši. S obzirom na njega ljudska duša je prazna ploča (tabula rasa).



Znanstvena spoznaja jest spoznaja svega, no svega u univerzalnom smislu, a ne s obzirom na vlastiti specijalni razlog. Ljudska spoznaja može na temelju najopćenitijih principa spoznati načelno svaki predmet (subiectum), no to ne znači da i aktualno može spoznati svaki predmet. Predikate stvari ne može spoznati ni potencijalno, kao ni aktualno. Razum neodvojen od tijela, vlastitim svjetlom ne može sve spoznati, niti dokučiti sve istine, nego samo one koje može sakupiti i izvući iz osjetila, i one o kojima može nešto zaključiti preko osjetila.

#### DEVETO ISTRAŽIVANJE: O TROSTRUKOJ PODJELI ZNANOSTI

S obzirom na vrste i podjele znanosti Frkić razlikuje dvije tradicionalne podjele. Jedni peripatetičari tvrde da je Aristotel znanosti dijelio na: a) spekulativne i b) praktičke, a drugi na: a) spekulativne, b) aktivne (praktičke) i c) tvorne znanosti. Frkić smatra da je ova druga — tročlana — podjela koju je zastupao manji broj peripatetičara, ispravna i da je u duhu Aristotelove misli. Svoju tezu Frkić brani, razlikujući prema Aristotelu tri znanstvena predmeta: 1. Predmet kontemplacije (contemplandum), 2. Predmet djelatne (praktičke) znanosti (agendum — ono što treba izvršiti) i 3. Predmet tvorne znanosti — ono što treba učiniti (efficiendum). Njima odgovaraju tri načina spoznavanja, tri vrste mišljenja (tres cogitationes) — kontemplativno mišljenje, aktivno (praktičko) mišljenje i tvorno (»tehničko«) mišljenje kao i tri znanstvena habitusa ili usmjerenja — spekulativni, aktivni (praktički) i tvorni (»tehnički«), te tri vrste razuma (intellectus tres). S obzirom na tri moći (razuma), na tri habitusa ili usmjerenja, tri akta (spoznajnih misli) i s obzirom na tri predmeta, potrebno je uvesti ili tvrditi trostruku podjelu znanosti.

U skladu sa svojim uobičajenim prosljedom Frkić iznosi protiv (svoje) trostruke podjele znanosti slijedeće argumente: najveći dio peripatetičara u razumskoj duši razlikuje snagu spoznavanja i snagu težnja (vis cognoscendi i vis appetendi). Tako Temistije, Simplikije, Suessanus, Avicenna, Toma Akvinski, Duns Scot. Na osnovi ove podjele oni dijele znanost na spekulativnu i praktičku, a praktičku na aktivnu i djelatnu. U tom smislu i razum se dijeli na spekulativni i praktički a sve biće na biće o kojem se može misliti (speculabile) i biće na koje se može djelovati i koje se može tvoriti (agibile, factibile).

Za svoju tročlanu podjelu znanosti Frkić izlaže ove argumente: ponajprije utvrđuje da je mjerodavno mjesto na kojem je Aristotel raspravljao o aktima i stanjima razuma u 6. knjizi

Nikomahove etike i 5. knjizi Eudemove etike, dok je o znanosti i podjeli znanosti navlastito pisao u 11. knjđzi Metafizike (Mudrošti). Zamisao o dvočlanoj podjeli znanosti proizašla je iz toga što je Aristotel općenito tvrdio da je dvočlana podjela najbolja, te stoga mnogi peripatetičari sve Aristotelove podjele žele svesti na dvočlanu shemu. Međutim, ako i jest dvočlana podjela najbolja, ona nije uvijek moguća i dovoljna. Ne smije se, naime, razdvajati neki rod tako da vrste na koje se taj rod razdvaja pripadaju različitim razlikama tog roda.

Akcija (praksa —  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ) i tvorenje  $\pi\acute{o}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  dvije su različite vrste ljudskog djelovanja (operationes); jedna drugu ne sadržava, niti je praksa (actio) tvorenje (factio), niti obrnuto — pa su tako i praktička i tvorna znanost različite znanosti. Praktička znanost upravlja praksom (actionem), tvorna upravlja tvorenjem. Znanost akcije (actio) i praktička znanost isto su jer je actio doslovni prijevod grčke riječi  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , actio i  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  dvije su riječi koje označavaju istu stvar, stoga je besmislena podjela praktičke znanosti na aktivnu znanost (što je ona sama) i na tvornu znanost, što ona nije. Ništa se ne može dijeliti na sebe samo i na ono što ono samo nije; bilo bi općenitije od samoga sebe što je nemoguće.

Frkić napominje i slijedeći moguć argument za dvočlanu podjelu: Praktička bi se znanost mogla razumjeti u dvostrukom smislu: 1. općenito i 2. navlastito. U navlastitom smislu praktička se znanost razlikuje od tvorne znanosti i ona je usmjerena samo na praksu (actio, praxis). Praktička znanost u općenitom smislu označava svaku znanost koja nije spekulativna i koja ne teži samo za istinom nego je usmjerena na neko djelovanje (actio — praxis ili factio — polesis). Frkić ipak smatra da u Aristotela ne postoji takva distinkcija te da peripatetičari nemaju pravo da je uvode u njegovu filozofiju, kao i to da ova razlika ne donosi ništa novo samoj stvari, ne predstavlja neku novu spoznaju te da je stoga potpuno nepotrebna. K tome pridolazi da je sam Aristotel u *Magna moralia* zanijekao da ono tvorno i ono na što se može djelovati potpadaju pod zajednički rod kao i pod zajedničku sposobnost razuma.

Na nekim mjestima, međutim, Aristotel i sam uvodi dvočlanu podjelu znanosti i stoga Frkić mora interpretirati ova mjesta da bi održao svoju tezu o tročlanoj podjeli. Na tim mjestima, smatra Frkić, nije Aristotel vršio podjelu znanosti (divisio), nego je samo razlikovao jednu znanstvenu vrstu od drugih. Ako se vrši podjela (divisio) znanosti, tada podjela mora biti potpuna da bi bila ispravna, i na tim mjestima — tvrdi Frkić — Aristotel je izložio tročlanu podjelu znanosti. Međutim, ako se želi istaći samo razlika jedne vrste u odnosu na druge, tada nije potrebno nabrojiti sve vrste — u tom slu-

čaju dovoljna je dvočlana podjela da bi se istakle razlike koje se istražuju. Na tim mjestima Aristotel je razlikovao samo spekulativnu i praktičku znanost.

No razlika koju je pri tom Aristotel istakao, tj. da je predmet spekulativne znanosti ono što je nužno (*obiectum necessarium*), a predmet praktičke znanosti ono što može biti i drugačije (*obiectum contingens*), sadržl, po Frkiću, velike teškoće. S jedne strane znanost kao znanost je znanost o nužnome, s druge strane i spekulativna znanost je znanost o slučajnom (kretanje čovjeka — fizika), a djelovanje (*actio*) je ponekad usmjereno i na ono nužno, npr. u službi Bogu.

Znanost kao znanost je znanost u onom univerzalnom i nužnom, ta razboritost (*prudentia*) i vještina djeluju u onom singularnom. Stoga treba razlikovati između praktičke znanosti (*scientia activa*, ili *ars liberalis*) i razboritosti (*prudentia*), te tvorne znanosti i vještine kao između dva odnosa, odnosa prema onom univerzalnom i odnosa prema onom partikularnom. Znanosti se ni u kojem slučaju ne mogu razlikovati s obzirom na nužni ili slučajni predmet jer ne postoji znanost o slučajnom. S obzirom na pojam znanosti Frkić citira Platona i utvrđuje slaganje i podudaranje platoničkog i aristoteličkog pojma znanosti u odnosu na prije navedene distinkcije nužnog i slučajnog predmeta.

Peripatetičko razlikovanje znanosti s obzirom na nužan i slučajan predmet proizišlo je iz toga što je na nekim mjestima Aristotel termin *scientia* — znanost i termin *ars* — vještina upotrebljavao bez razlikovanja (*promiscue*); iz toga je proizišlo brkanje i nerazlikovanje znanosti i vještine te konfuzna stajališta o razmatranom predmetu.

Slijedeći argument protiv tročlane podjele znanosti temelji se na interpretaciji svrhe znanosti. Znanost treba da koristi životu i da vodi k sreći. Kako je život dvostruk: spekulativan i aktivan, tako samo spekulativna i aktivna (praktička) znanost mogu ispuniti taj cilj, a tvorna znanost (po ovoj interpretaciji) ne koristi životu i ne vodi k sreći. Frkić se načelno slaže da svaka znanost služi nekom dobru i smjera nekoj svrsi ali inzistira na tome da i tvorna znanost ima kao cilj neko dobro koje se razlikuje od dobrog kao cilja kontemplativne znanosti kao i od dobra kao cilja aktivne znanosti — dobro s obzirom na ono što treba učiniti — tvoriti (*bonum faciendum*).

Frkić posebno ističe da Aristotel nije izveo podjelu znanosti s obzirom na ljudska težnja (*appetitus*), nego s obzirom na ljudska djelovanja (*operationes*). Djelovanja se, međutim, dijele na vanjska i unutrašnja, a vanjska opet na djelovanja u užem smislu (*actio*, *praxis*) i tvorenja (*factiones*). Aktivna (praktička) znanost i tvorna znanost (*scientia factiva*) ne up-

ravljaju direktno i neposredno težnjama (*appetitus*) nego samo upravljaju djelovanjem (*actio*) i tvorenjem (*factio*). Na kraju Frkić konstatira da Aristotel nije poznao znanost koja bi u strogom smislu (*praecise*) upravljala djelovanjem volje ako ova nije povezana s vanjskim djelovanjem ili tvorenjem. To proizlazi iz činjenice, ističe Frkić, što Aristotel nije pravio razliku između razuma i volje ako oni predstavljaju neki aktivni princip (*in ratione principii activi*), i opet potvrđuje da Aristotel nije razlikovao znanosti u odnosu na razlike u težnju (*appetitus*). Teženje, naime, nije, s obzirom na spoznaju, niti ono prvo (kao razum), niti ono posljednje (kao djelovanje i tvorenje) nego se s jednim i s drugim povezuje.

Posebno je pitanje da li je prema Aristotelu moguća znanost koja je istovremeno spekulativna i praktička. Takva znanost je teologija, no to nije znanost koju možemo steći prirodnim putem, prirodnom svjetlošću, nego natprirodna, stoga nefilozofijska znanost, te njeno obrazloženje i mogućnost nije moguće tražiti u filozofiji, u Aristotela. Prema filozofijskim, aristoteličko-peripatetičkim principima ovakva znanost nije moguća. O njezinoj mogućnosti i nužnosti filozofija ne može i nema prava raspravljati; problem mogućnosti i nužnosti ove znanosti prelazi granice filozofijsko-peripatetičkog istraživanja. Ovu tezu Frkić temelji upravo na principima peripatetičke filozofije, upućujući na to da se neka određena cjelina (*quiditas una*), pojam ne može dijeliti u razlike koje su međusobno formalno suprotne; tako se znanost (stečena prirodnim svjetlom) ne može dijeliti na (pojedinačne) znanosti koje se stječu prirodnim svjetlom (filozofija) i znanost koju je moguće steći samo natprirodnim svjetlom (teologija). Ova posljednja prelazi okvire filozofijskog raspravljanja a njezina izdvojenost iz filozofijske problematike utemeljena je upravo u samim principima filozofijskog istraživanja.

Neki peripatetičari pokušali su tročlanoj Aristotelovoj znanosti dodati i četvrti član — *scientiam affectivam* — znanost o osjećajima, znanost o vrijednostima. Albert Veliki odredio je ovu znanost kao znanost koja usavršava i razum i osjećaje — razum formalno, a osjećaje izravno (*directive*). Ova znanost raspravlja o istini i dobru ujedno, ne odvajajući ih. Albert Veliki primijetio je, međutim, da o takvoj znanosti peripatetička filozofija ne raspravlja jer se u stvorenim stvarima takva svrha ne može naći. Frkić pak smatra da je takva znanost po Aristotelovim načelima moguća i dopustiva ali da je ne treba odvajati i razlikovati od spekulativne znanosti. Mogućnost ove znanosti temelji se na postojanju predmeta ove znanosti, na postojanju predmeta težnje i ljubavi (*objectum affectabile*). Međutim, prvi predmet ljubavi i težnje i prvi predmet razuma

jedno su isto te se stoga spekulativna znanost i znanost o vrijednostima ili predmetima ljubavi i težnje ne može razlikovati, spekulativna znanost mora biti povezana s iskrenom ljubavlju i težnjom prema svome predmetu. Činjenica pak da Aristotel nije imenovao i odredio u tom smislu spekulativnu znanost proizlazi iz toga što je Aristotel razumu dao primat nad voljom i ljubavlju. Oni pak koji daju primat ljubavi i osjećaju s punim opravdanjem mogu govoriti o afektivnoj znanosti, znanosti o ljubavi i vrijednostima.

#### DESETO ISTRAŽIVANJE: O PRVOM SPOZNATOM

Ponajprije, Frkić konstatira da je bijedno stanje ljudskog duha jer ljudi se doduše sjećaju da su nešto naučili, spoznali prije, a nešto kasnije, ali nitko se ne sjeća onoga što je naučio ili spoznao prije svega drugoga, nitko se ne sjeća onog prvog spoznatog.

Pod prvim spoznatim ne smatra se ovdje ono najvažnije ili najvrednije ili najsigurnije, najevidentnije spoznato, nego ono čija spoznaja u vremenu prethodi svim drugim spoznajama, prvo s obzirom na vremenski prioritet (*primum origine cognitum*). I ne samo da se u sjećanju prvo spoznato neposredno ne razlikuje kao prvo među drugima, nego se i istražujući i domišljajući ne može baš lako otkriti, tragovi su mu uništeni. . . ut illius obiecti primi vestigia potius deleta, quam deprehensa videantur.<sup>8</sup>

Istraživanje onoga što je prvo spoznato Frkić započinje razlikujući dva moguća puta: prvo spoznato treba odrediti i s obzirom na spoznajni predmet i s obzirom na spoznajnu moć (*ex parte obiecti cognoscibilis; ex parte potentiae cognitivae*). Spoznajni predmet Frkić dijeli na supstancije i akcidencije, a akcidencije na one univerzalne i one partikularne. U spoznajnim moćima Frkić razlikuje osjetilnu spoznajnu moć i razumsku spoznajnu moć.

S obzirom na utvrđivanje prioriteta spoznajnih moći Frkić upućuje na to da je po porijeklu (vremenu) osjetilna spoznajna moć prva u čovjeku, dok je s obzirom na prirodu, tj. savršenstvo spoznaje razumska moć prva. Budući da Frkićevo istraživanje prvog spoznatog ima namjeru da utvrdi ono vremenski prvo spoznato, Frkić započinje istraživanje polazeći od onog prvog što spoznaje osjetilna spoznajna moć. Postavlja se dakle pitanje, da li čovjek aktualnom osjetilnom spoznajom vremenski prije spoznaje supstanciju ili akcidenciju.

<sup>8</sup> Isto: s. 415.

Na ovo pitanje treba odgovoriti tako da se utvrdi što je navlastiti ili pravi predmet osjetilne spoznaje. Prvi predmet osjetilne spoznaje je ono vlastito (per se proprium), tj. osjetilni predmet koji se spoznaje samo jednim osjetilom, npr. zvuk, boja. Osjetilni predmet je također i ono općenito (per se commune), tj. osjetilni predmet koji se spoznaje s više osjetila. Ovdje Frkić nabroja: oblik, veličina, kretanje, mir i broj. Supstancija, međutim, nije navlastiti ili pravi predmet osjetilne spoznaje, nju osjetila spoznaju akcidentalno, dok su pravi predmeti osjetilne spoznaje akcidencije.

Osjetilna spoznaja dijeli se na vanjsku osjetilnu spoznaju (pet osjetila) i unutrašnju osjetilnu spoznaju, koju Frkić dijeli na zajedničko osjetilo (sensus communis), imaginativnu moć (imaginativa, phantasia) i pamćenje (memoria). Djelovanje unutrašnje osjetilne spoznaje pretpostavlja i zahtijeva djelovanje vanjske osjetilne spoznaje. Iz toga proizlazi da je vremenski prvo spoznato spoznati predmet vanjske osjetilne moći: vremenski prvo spoznato mora biti neki prvi osjet (prima sensatio), prvo spoznato je neka akcidencija. Ergo accidens est prius cognitum, atque omnino primum cognitum cognitione actuali sensitiva.<sup>9</sup> Međutim, akcidencije nisu samo ono prvo spoznato (što proizlazi iz vremenskog primata osjetilne spoznaje nad razumskom), one su također kao navlastiti predmet osjetilne spoznaje moći i ono *jasnije spoznato* osjetilnom spoznajom; osjetilna spoznaja točnije, jasnije spoznaje akcidencije nego supstancije.

Prvo spoznato je, dakle, predmet osjetilne vanjske spoznaje — akcidencija i ono vlastito ili pojedinačno, Frkić precizira — ono što se može dodirnuti, taknuti — prva aktualna osjetilna spoznaja jest doticanje, kontakt (contactus) ... prima cognitio sensitiva in quolibet homine est ipsa tactio, seu contactus,<sup>9</sup> kao ono prvo spoznato dodir je nužno i ono savršeno spoznato. Quare necessarium est celerrime tactum esse perfectum...<sup>10</sup> Treba napomenuti da ovo određenje vanjske osjetilne spoznaje kao doticanja, dodira, kontakta ne uključuje razlikovanje pet vanjskih osjetila, nego vanjsku osjetilnu spoznaju načelno određuje kao doticanje, dok razlikovanje pojedinih osjetila proizlazi tek na temelju djelovanja unutrašnje osjetilne spoznaje — zajedničkog osjetila (sensus communis) koje vrši razlikovanje osjetilnih predmeta s obzirom na različita vanjska osjetila.

Nasuprot osjetilnoj spoznaji pravi predmet razumske spoznaje nisu akcidencije nego supstancije. Osjetila spoznaju osjetilne predmete, te ono osjetilno spoznato, osjet (sensatum) pru-

<sup>9</sup> Isto: s. 417.

<sup>10</sup> Isto: s. 419.

žaju razumu. Tvorni razum (*intellectus faciens*), na temelju prisutnog osjetilno spoznatog predmeta (*praesente obiecto sensato*), tvori razumski predmet (*objectum intelligibile*), a zatim pomoću vrsnog razumskog predmeta apstraktivno mišljenje (*intellectionem abstractivam*).

Intuitivna spoznaja, međutim, nije uključena u ovaj proces jer ona ne zahtijeva i ne pretpostavlja razumsku vrstu.

U ovakvom pristupu i tumačenju spoznajnog procesa, čini se, da je osjetilna spoznaja izvor i temelj, pokretač i uvjet svake razumske (ljudske) spoznaje. Međutim, upravo opisani proces spoznavanja Frkić karakterizira kao stanje neznanja (*status ignorantiae*). Opisan kao nužan i faktički ovaj proces spoznavanja od osjeta do apstraktivne razumske spoznaje Frkić može odrediti kao stanje neznanja zato što ova spoznaja izvrće i remeti zbiljski poredak stvari u svijetu. Ono što zbiljskije, više i vrednije jest — to se spoznaje vremenski kasnije, dok se ono manje vrijedno, prolazno, ono koje u manjoj mjeri jest, spoznaje vremenski prije.

Kad bi se strogo ostalo kod opisanog spoznajnog procesa, kada bi sva spoznaja i u potpunosti ovisila o osjetilnoj spoznaji i osjetilima — sva spoznaja bila bi stanje neznanja (*status ignorantiae*). Međutim, vremenski prioritet osjetilne spoznaje ne znači istovremeno i totalnu ovisnost spoznaje o osjetilnosti. Spoznaja vremenski započinje osjetilnom spoznajom ali formalno o njoj ne ovisi. ... *omnis quippe nostra cognitio est a sensu originaliter, non formaliter*.<sup>11</sup> Razum nakon spoznaje osjetilnih predmeta i vlastitom snagom, a ne tek posredovanjem osjetila, spoznaje mnoge predmete na temelju kojih tvori sudove i zaključke. Ova spoznaja može se tek smatrati stanjem znanosti, znanja. No ipak ostaje da uvijek i kod svih ljudi stanje neznanja vremenski prethodi stanju znanja, tj. da zbrkana spoznaja, spoznaja koja obrće poredak stvari prethodi razlučujućoj spoznaji koja slijedi i prati poredak bića.

Međutim, unatoč ovako opisanoj formalnoj nezavisnosti razumske spoznaje o osjetilima, spoznaja i znanost o prirodnim supstancijama nije moguća bez osjetila, jer ove supstancije ne uzrokuju u razumu neposredno svoju razumsku vrstu i spoznaju, nego tek posredno preko osjetila i osjetilnih predmeta, osjetilnih spoznaja. *Omnis nostra cognitio ortum habet a sensu*.<sup>12</sup>

Na temelju izloženog procesa spoznavanja koji s obzirom na porijeklo ili vremenski slijed prosljeđuje od osjetilne razumskoj spoznaji (pri čemu se ipak konstatira formalna nezavisnost o osjetilima), Frkić iznosi slijedeće zaključke: 1. Sup-

<sup>11</sup> *Isto*: s. 423.

<sup>12</sup> *Isto*: s. 424.

stancija ne uzrokuje u razumu neposredno razumsku vrstu niti aktualnu spoznaju. Ovu tezu Frkić dokazuje izvodeći apsurdne zaključke iz kontrarne teze. Kada bi, naime, supstancija neposredno, tj. bez osjetila bila dovoljni uzrok spoznaje, znanost o prirodnim supstancijama bila bi moguća bez posredovanja osjetila — što je očito nemoguće. Supstancija bi bila razumski spoznatljiva bez predodžbe (*phantasma*) — što Aristotel izrije kom poriče; napokon razum bi bio svjestan i odsutnosti neke supstancije neposredno, ukoliko bi njezinu prisutnost mogao neposredno spoznati. Međutim, i odsutnost i prisutnost neke supstancije razum spoznaje tek posredno, na temelju akcidentalnih svojstava supstancije a putem i posredstvom osjetila.

2. Razum, s obzirom na porijeklo, tj. vremenski slijed, prije spoznaje akcidencije nego supstanciju. Budući da razum spoznaje supstanciju tek posredstvom osjetila, a osjetila razumu nude ponajprije akcidentalna svojstva supstancije — proizlazi da razum prvo spoznaje akcidencije i tek njihovim posredovanjem i supstanciju, zbog čega spoznaja supstancija slijedi iza spoznaje akcidentalnih svojstava supstancije. Ovaj zaključak ističu i zastupaju svi peripatetičari te ga — tumači Frkić — ne treba ni posebno obrazlagati.

Prvenstvo (vremensko) razumske spoznaje akcidentalnih svojstava proizlazi već i iz generalne teze da je po prirodi prvo (spoznatljivo) ono što je za nas najkasnije (spoznatljivo) i obratno da je za nas prvo ono što je po prirodi stvari posljednje.

Međutim, Frkić iznosi i jedan protuargument: budući da su supstancije i akcidencije razumski predmeti (*intelligibilia*) i kao objekti spoznavanja djelatno sudjeluju u procesu spoznavanja aktivno djelujući na mogući razum (*intellectus possibilis*), supstancija bi — kao ona koja je djelatnija (*robustus*) i aktivnija, kao ona koja daje bitak (*dat esse*) akcidencijama, po kojoj akcidencije tek i jesu i mogu djelovati na osjetila — trebala uzrokovati spoznaju prije nego akcidentalna svojstva koja na neki način ometaju spoznaju supstancije.

Ovaj prigovor Frkić rješava razlikujući dva moguća stanja aktivnog uzroka (*agens*). Ponekad je aktivni uzrok povezan sa svim uvjetima koji su mu potrebni da bi mogao djelovati, i za takav uzrok, kaže Frkić, da se nalazi u približenoj, bliskoj mogućnosti za djelovanje (*in potentia proxima*). Ako nedostaju neki uvjeti, tada se, ističe Frkić, djelatni uzrok nalazi u odvojenoj, spriječnoj mogućnosti (*in potentia remota*). Da bi takav djelatelj mogao i zbiljski djelovati potrebno je da pridođu pretpostavljeni uvjeti ili da taj uzrok prijeđe iz udaljene, spriječne mogućnosti u približenu, blisku. Upravo iz toga proizlazi da akcidentalna svojstva prva potiču na spoznaju jer se nalaze u bliskoj mogućnosti dok supstancija zahtijeva posredovanje osjetila, tj. spoznaju akcidentalnih svojstava da bi iz udaljene



spriječene mogućnosti prešla u blisku i kao aktivni uzrok, djelatelj mogla uzrokovati spoznaju.

Supstancija je određena kao spriječeni djelatni uzrok i s obzirom na hijerarhiju spoznajnih moći (osjetila pružaju razumski predmet — akcidencije razumu) i s obzirom na hijerarhiju spoznajnih predmeta (supstancija je naime ono unutrašnje koje je ukrašeno i skriveno akcidencijama).

Iz svega slijedi generalna teza: Sva naša spoznaja potječe vremenski (ortum habet) od osjetila i stoga je akcidentalno svojstvo, a ne supstancija, ono prvo što razum spoznaje.

Nakon što je obrazložio tezu da je osjetilna spoznaja vremenski prva spoznaja i da osjetilna spoznaja (pa i razum) prvo spoznaje akcidentalna svojstva, Frkić postavlja pitanje da li se osjetilnom spoznajom prvo spoznaje ono općenito ili ono pojedinačno.

Osjetila su moć (spoznajna) i akt koji prethodi, osjetilno spoznavanje je djelovanje i drugi akt. Ono pojedinačno (singularne) određeno je kao Ovo, Ovdje, Sada (Hoc, Hic, Nunc), kao ono određeno koje ne pripada mnogom, koje se nalazi na jednom određenom mjestu i u određenom vremenu. Uvjeti singularnog su materijalni i individualizirajući. Naprotiv, ono univerzalno je u svemu, posvuda i uvijek.

S obzirom na razlikovanje osjetila (sensus) kao moći i prethodećeg akta i osjetilne spoznaje (sentire) kao djelovanja i drugog akta, Frkić utvrđuje da je predmet osjetila ono općenito, a predmet osjetilne spoznaje ono pojedinačno.

Ovoj tezi, međutim, čini se, protuslovi opća Aristotelova tvrdnja da razum spoznaje i ono općenito, i ono singularno — ali navlastito ono općenito — dok osjetila u strogom smislu spoznaju samo ono singularno. Quocirca intellectus est universalium et singularium simul; sensus secundum actum est singularium duntaxat.<sup>13</sup>

Ovu tezu treba tumačiti prema Frkiću tako da potencijalna osjetilna spoznaja (sensus potentia, tj. osjetila) dopire do neodređenog univerzalnog koje je u mogućnosti s obzirom na sve singularno, no aktualno (aktualna osjetilna spoznaja) njezin je predmet isključivo ono singularno. Razlog da nešto uopće (tj. potencijalno) bude osjetilno spoznato je zajednička priroda (ono univerzalno), no dovoljni uvjet (conditio sine qua non) nekog određenog osjetilnog predmeta da postane zbiljski predmet osjetilne spoznaje jest njegova vlastita pojedinačnost, singularnost koja općoj prirodi određuje njezino Ovo, Ovdje i Sada. Osjetilna spoznaja aktualno spoznaje opću prirodu (ono univerzalno) jedino i isključivo pod uvjetom da je to univerzalno individualno određeno; ako se pokazuje u nekom Ovom,

<sup>13</sup> Isto: s. 428.

Ovdje i Sada. Razumska spoznaja naprotiv spoznaje ono općenito, bilo da jest ili nije individualno određeno.

S obzirom na istaknute razlike između potencijalne i aktualne osjetilne spoznaje te osjetilne i razumske spoznaje postoje problematična smislenost i samog pitanja, tj. da li osjetila (aktualno) prije spoznaju ono singularno ili ono univerzalno. Ako je nemoguće da se aktualno osjetilno spozna (sentire) univerzalni predmet, u kojem se smislu može tvrditi da se osjetilo potencijalno odnosi na univerzalni predmet, budući da ovo potencijalno odnošenje nikada ne može biti realizirano, dovedeno do akta; neće li potencijalna osjetilna spoznaja (sensus — potentia) koja se odnosi na opće biti uzaludna, besmislena ako je nemoguće da se ona ikad ostvari, aktualizira.

Da bi razriješio navedene primjedbe, Frkić uvodi novo razlikovanje između osjetilne spoznaje po sebi, tj. u navlastitom, pravom smislu (sentire per se) i akcidentalne osjetilne spoznaje (sentire per accidens). Osjetilna spoznaja u navlastitom, pravom smislu spoznaje ono pojedinačno, no akcidentalno (per accidens) spoznaje također i ono opće koje je uključeno u singularnom osjetilnom predmetu osjetilne spoznaje kao njegova opća priroda. Aktualna osjetilna spoznaja (sentire) ima za svoj navlastiti predmet ono singularno kao prvo spoznato, no isto tako i univerzalna akcidentalna određenja — ali akcidentalno. Navlastiti predmet osjetilne spoznaje je ono singularno, ali uvijek je i nužno ono općenito uključeno u predmet osjetilne spoznaje. Sed hoc non obstante universale semper sentitur in singulari sensato per se.<sup>14</sup>

Svakoj pojedinoj osjetilnoj moći (svakom osjetilu) pripada trostruki predmet, npr. sluhu: 1. zvuk (sonus) — kao po sebi prvi predmet (općenito), 2. glas — koji po sebi nije prvi predmet (individualno) i 3. ono što proizvodi zvuk i glas, kao npr. kitara kao akcidentalni predmet (individualno). Na temelju tumačenja da osjetilna spoznaja spoznaje (zamjećuje) navlastito i po sebi isključivo samo ono singularno proizlazi da osjetilna moć spoznaje (zamjećuje) svoj pravi predmet ili samo akcidentalno ili nikako.

Ovdje Frkić radi digresiju te upozorava na poteškoće koje iz razmatranog problema proizlaze ne samo za osjetilnu spoznaju nego i za pojam predmeta mišljenja (speculari). Ako je predmet mišljenja navlastito ono singularno budući da mišljenje dobiva svoj predmet (ono pojedinačno) od osjetila, a tek akcidentalno ono univerzalno, iz toga bi proizlazilo da je znanost (scientia) navlastito znanost o singularnom a akcidentalno o onom univerzalnom. No ovoj tezi izrijeckom Aristotel protuslovi. Ako pak osjetila kao navlastiti

<sup>14</sup> Isto: s. 430.

predmet imaju ono singularno, a akcidentalno ono univerzalno, proizlazi da razumska duša, razum nije jedini koji može spoznati ono univerzalno, što također protuslovi izričitim Aristotelovim tezama.

Osim toga, osjetilo prima, recipira vrstu — lik (*species*) osjetilnog predmeta ali i presuđuje (*iudicet*) o svom predmetu. Treba li stoga tvrditi da je potencijalni predmet osjetila ono univerzalno ali samo kao primljeni — recipirani predmet, a da osjetilo nije aktivno u odnosu prema tom predmetu (univerzalnom) tako da bi o njemu moglo prosuđiti kao što prosuđuje o singularnom predmetu. *Non autem est sensus in actu in ratione iudicantis obiectum universale.*<sup>15</sup>

Na ovaj način Frkić razrješava prethodno izloženu poteškoću. Aristotel je postavio tezu da je predmet osjetilne spoznajne moći ono pojedinačno, individualno. Točnijom analizom, međutim, pokazuje se da i ono općenito mora biti predmet osjetilne spoznaje i da ono predstavlja upravo uvjet da bi osjetilna spoznaja mogla spoznavati ono pojedinačno. Kao aktivni, prosuđujući sudionik u spoznaji (a to je pravi smisao osjetilne spoznaje kao spoznaje živog bića — *Iudicari est in vivente solum, ut in subiecto. . . Recipere significat rationem potentiae passivae, iudicare rationem potentiae activae,*<sup>16</sup> osjetilna spoznaja spoznaje samo ono individualno, dok kao pasivni, receptivni sudionik u spoznaji spoznaje i ono općenito.

Sama poteškoća proizlazi — po Frkiću — iz temeljne platoničko-peripatetičke dileme, tj. pitanja da li znanost, da bi bila moguća, zahtijeva ono univerzalno kao odvojeno (Platon) ili kao ono neodvojeno (Aristotel) od pojedinačnog. S obzirom na navedene poteškoće Frkić razlikuje (koji zastupa peripatetičku tezu o neodvojivosti univerzalnog od partikularnog) intuitivno i apstraktivno poimanje (*intellectio intuitiva, intellectio abstractiva*). Intuitivno poimanje odnosi se prema opstojećoj stvari kao opstojećoj i prisutnoj razumu i osjetilu — ne apstrahira od opstojnosti. Apstraktivno poimanje je indifirentno prema opstojnosti i neopstojnosti, ono apstrahira svoj predmet jednako od opstojnosti kao i od neopstojnosti, od prisutnosti jednako kao i od neprisutnosti. Primjer za apstraktivnu znanost je teorijska medicina, primjer za intuitivnu znanost je praktička medicina.

S obzirom na tročlanu podjelu znanosti (spekulativna, aktivna — praktička, tvorna znanost) Frkić konstatira također različiti odnos pojedinih vrsta znanosti prema singularnom, odnosno univerzalnom. Aktivna i tvorna znanost (*scientia activa, scientia factiva*) i same su univerzalne znanosti, ali njihov je

<sup>15</sup> Isto: s. 431.

<sup>16</sup> Isto: s. 431.

smisao i zadatak da proizvedu svoj predmet i stoga su one navlastito znanosti o singularnom a akcidentalno o univerzalnom. Suprotno se događa kod spekulativnih znanosti. One ne tendiraju proizvodnji svog predmeta i ne daju mu bitak. Ipak, ako spekulativna znanost treba pružiti i intuitivno znanje (o realno opstojećem predmetu), potrebno je proslijediti od neodređenog općeg do određenog pojedinačnog.

Intuitivna znanost ima za svoj predmet ono singularno i opstojeće, a apstraktivna znanost ono općenito i moguće (possibile esse). Moguće se određuje kao ono što je pojmljivo ili pomišljivo (intelligibilia) i kao ono što je moguće željeti (desiderabilia). Kao ono pojmljivo i ono što se može željeti predmet apstraktivne znanosti nije realno opstojeći i ne podliježe kretanju i mijenjaju jer kretanje i mijenjanje su akti realno opstojećeg, a ne mogućeg bića.

S obzirom na prethodne distinkcije i tumačenja Frkić zaključuje da je navlastiti predmet apstraktivne znanosti ono općenito, a intuitivne znanosti ono pojedinačno. Apstraktivnu znanost Frkić određuje i kao znanost u mogućnosti, tj. znanost čiji je predmet u mogućnosti, moguć i ne opstoji kao takav samo u nekom određenom pojedinačnom predmetu, nego je neodređen (indeterminatum) u odnosu na ono što jest i što nije — dakle univerzalan. Intuitivnu znanost Frkić određuje kao aktualnu znanost (scientia actu), tj. znanost čiji predmet aktualno opstoji (in actu essendi) i koji je stoga nužno određen, singularan i odvojen od drugog singularnog.

Na temelju ovih analiza očito je Frkićevo rješenje peripatetičko-platoničke dileme; (apstraktivna) znanost ne zahtijeva odvojenost i odvojenu opstojnost univerzalnog predmeta, nego potencijalni predmet, univerzalno koje može biti u pojedinačnom — univerzalno u pojedinačnom.

Nakon digresije o univerzalnom ili singularnom predmetu znanosti, nakon kritike platoničkog pojma znanosti i ideja (univerzalnog koje opstoji odvojeno od pojedinačnog) vraća se Frkić započetoj raspravi o osjetilnoj spoznaji.

Osjetilna spoznaja je intuitivna spoznaja, tj. ona nastaje na temelju djelovanja aktualno opstojećeg predmeta, opstojećeg izvan osjetila. Ovaj osjetilni predmet proizvodi osjetilne vrste (species sensibilis) bez djelovanja osjetila. Osjetilne vrste, zajedno s osjetilom koje ih prosuđuje (cum sensu iudicante), dovode do osjeta (sensatio), odnosno do osjetilne spoznaje (ipsam sentire). Budući da osjetilna spoznaja nastaje na temelju djelovanja aktualno opstojećeg (singularnog) predmeta, ona je navlastito spoznaja pojedinačnog i tek akcidentalno spoznaja univerzalnog.

Intuitivna spoznaja — kako osjetilna tako i razumska — ima kao svoj vlastiti predmet ono singularno a kao akcidentalni predmet ono univerzalno. Razumska apstraktivna spoznaja, međutim, ima za svoj navlastiti predmet ono univerzalno, a akcidentalno ono singularno. U tome se i sastoji razlika između osjetilne i razumske spoznaje. Osjetilo i razum su različiti jer razum navlastito spoznaje ono univerzalno, a osjetilo ga spoznaje u vrlo maloj mjeri.

Osjetilno navlastito spoznaje (sentit) singularno, jer je osjećanje aktualna intuitivna spoznaja, ako pak spoznaje (akcidentalno) i ono univerzalno — to se ne radi o univerzalnom koje je razum izdvojilo iz pojedinačnog (univrsalia actu et post multa — aktualno univerzalno i poslije mnogog), nego o općoj prirodi (natura communis) koja opstoji u pojedinačnom (universale potentia et universale in multis — moguće univerzalno, univerzalno u mnogom).

I s obzirom na svoju receptivnu prirodu (in ratione recipientis) i s obzirom na svoju aktivnu, prosuđujuću prirodu (in ratione iudicentis) osjetilo spoznaje (requirit) aktualnu opstojnost singularnog predmeta. Osjećanje (sensatio), osjetilna spoznaja je aktualna intuitivna spoznaja. Prvo osjetilno spoznato jest singularni, a ne univerzalni predmet.

U slijedećim poglavljima Frkić raspravlja o predmetu razuma, razumske spoznaje, tj. želi utvrditi da li razum, s obzirom na vremenski redosljed (porijeklo), prije spoznaje univerzalno ili singularno. Da bi se postavilo ovakvo pitanje, pretpostavlja se unaprijed da razum može spoznati i da spoznaje i ono univerzalno i ono singularno. Neki peripatetičari (npr. Zabarella) smatraju da rasprava o tome da li razum spoznaje ono singularno, uopće ne ulazi u raspravu o prvom spoznatom. Frkić, međutim, smatra potrebnim da upozori kako razum s tri operacije ili tri djelovanja spoznaje kako singularno tako i univerzalno, i to: 1. definicijom, 2. sudom i 3. zaključivanjem. Upravo s obzirom na to da razum spoznaje i ono općenito i ono pojedinačno, moguće je pitati, što od toga spoznaje kao prvo.

S obzirom na vremenski prioritet ili porijeklo — tvrdi Frkić — razum aktualno prije spoznaje ono pojedinačno a kasnije ono univerzalno. Vremenski prioritet singularno spoznatog proizlazi iz toga što je singularno bliže i spoznatljivije osjetilu i stoga prije poznato i razumu dok ono što osjetila spoznaju u manjoj mjeri, ono što je udaljenije od osjetilne spoznaje, to i razum spoznaje kasnije. Ova teza ipak ništa ne tvrdi o stupnju jasnoće, evidencije, odnosno nejasnoće, neevidentnosti spoznaje pojedinačnog i općeg. Ona se obrazlaže činjenicom da je indukcija uvjerljiviji (verissimilior) postupak koji je većini (pluribus) jasniji i poznatiji (clarior et notior) od dedukcije.

Univerzalne pojmove razum gradi na temelju spoznaje individualnog. Iz individualno spoznatog razum spoznaje (apstrahira) zatim ono opće kao pripadno ovom jednom pojedinačnom spoznatom (universale incomplexum), a potom na temelju ponovljenih spoznaja, sjećanja, uspoređivanja individualno spoznatog, razum spoznaje ono jedno u mnogom (unum in multis), tj. opće koje pripada mnogom (univerzale complexum). Ovim postupkom razum dolazi i do najopćenitijih pojmova kao što je to »biće« (ens).

Frkić razlikuje također i dvije vrste apstrakcije. S jedne strane apstrakcijom se razlaže neka cjelina u njezine unutrašnje principe. Ova vrsta apstrakcije pretpostavlja spoznaju cjeline da bi se preko nje moglo doći do razlučene spoznaje principa, dijelova te cjeline. Druga vrsta apstrakcije vrši odjeljivanje jedne stvari od druge koje međusobno ne predstavljaju neku principijelnu cjelinu. Ova vrsta apstrakcije ne pretpostavlja spoznaju onih dijelova od kojih se apstrahiralo. Frkić daje kao primjer šećer. Netko tko prvi puta vidi šećer apstrakcijom može spoznati njegovu bijelost a da istovremeno ne spozna i njegovu slatkoću. Ovakva je apstrakcija — ističe Frkić — matematička apstrakcija. Međutim i ova apstrakcija pretpostavlja prethodnu spoznaju onoga iz čega se apstrahira.

Teza da razum spoznaje prije ono pojedinačno nego opće proizlazi također iz hijerarhije spoznajnih moći. Osjetilo je niža spoznajna moć, a razum viša. Ono što niža spoznajna moć spoznaje kao prvo (a to je ono singularno), to isto spoznaje kao prvo i viša spoznajna moć. Napokon, ako singularno ne bi bilo spoznato kao prvo, ono uopće ne bi moglo biti spoznato jer spoznaja univerzalnog nije dovoljna i sama od sebe ne može dovesti do spoznaje pojedinačnog. Naprotiv, spoznaja pojedinačnog nužno uključuje i spoznaju općeg (kao opće prirode) koje pripada tom određenom pojedinačno spoznatom. U slučaju kad bi nedostajalo neko osjetilo i njemu odgovarajuća osjetilna spoznaja evidentno ne bi bila moguća znanost o osjetilnim predmetima toga osjetila. Ova činjenica svakako dokazuje da je ono pojedinačno prvo i da bez njega nije moguća spoznaja univerzalnog.

Nadalje, Frkić raspravlja o tezama i mišljenjima o tome da li se prije spoznaje ono više univerzalno ili ono manje univerzalno. Ovo raspravljanje Frkić određuje kao izuzetno tamno, problematično i izuzetno važno. Velika važnost ovog istraživanja proizlazi iz činjenice da je znanost o univerzalnom, a razum (intellectus) spoznaje prvenstveno principe, načela. Tamnost, problematičnost ovog pitanja proizlazi iz činjenice da ono općenito nije dostupno osjetilima te osjetila ne mogu više biti kriterij da bi se odredilo da li se prije spoznaje ono

univerzalnije ili ono manje univerzalno, kako je to bilo moguće s obzirom na pitanje da li razum spoznaje prije ono pojedinačno ili ono opće. Frkić navodi tri različite teze s obzirom na ovaj problem: a) razum spoznaje prije ono općenitije, b) razum spoznaje prije ono manje općenito, c) razum spoznaje prije čas ono univerzalnije, čas ono manje univerzalno.

Frkić se priklanja drugoj tezi. Da bi obrazložio tezu koju zastupa, Frkić upozorava na neke distinkcije koje treba utvrditi da bi se točno formulirala i obrazložila predložena tvrdnja. To su razlike između: a) aktualne originalne spoznaje i b) habitualne aktualne spoznaje. Habitualna aktualna spoznaja nastaje kad aktualno spoznajemo već prije više puta spoznatu stvar, ova spoznaja ne dolazi u obzir za razmatranje kad se raspravlja o prvom spoznatom jer ona pretpostavlja prethodnu, više puta ponovljenu spoznaju neke stvari. Kada se radi o prvom spoznatom, treba imati u vidu da se raspravlja o aktualnoj originalnoj spoznaji.

Slijedeće su distinkcije: 1) aktualna originalna spoznaja i 2) aktualna skupljena spoznaja (*cognitio actualis collectitia*), te a) zbrkana (*confusa*) i b) razgovjetna (*distincta*) spoznaja.

S obzirom na ove distinkcije Frkić utvrđuje da prva i originalna spoznaja može biti dvojaka: jedna zbrkana, druga razgovjetna, dok skupljena spoznaja ne ulazi u ovo razmatranje jer pretpostavlja neku prethodnu spoznaju koju razum zatim primjenjuje i aplicira na neki novi predmet.

Međutim i originalna spoznaja nije uvijek jednostavna, te Frkić razlikuje a) naprosto originalnu spoznaju i b) originalnu spoznaju o nekom određenom predmetu. Stanje koje prethodi »naprosto originalnoj spoznaji« Frkić određuje kao stanje u kojem uopće još nema nikakve spoznaje, razum je tada još neispisana ploča — *tabula rasa*. Predmet ove »originalne spoznaje naprosto« jest predmet koji se istražuje — prvo spoznato, prvo s obzirom na porijeklo, u vremenu prvo.

Mnoge poteškoće i kontroverzije s obzirom na pitanje o prvom spoznatom proizlaze, ističe Frkić, upravo iz brkanja naprosto originalne spoznaje te originalne spoznaje o nekom određenom predmetu i skupljene spoznaje. Kad se radi o originalnoj spoznaji o nekom određenom predmetu i o skupljenoj spoznaji — prvo spoznato nije ono pojedinačno, nego ono opće. No, treba imati u vidu da se tu ne radi o naprosto prvom spoznatom.

Osim razlikovanja originalne i skupljene spoznaje važna je također podjela spoznaje na zbrkanu i razgovjetnu (*confusa*, *distincta*). Zbrkanu spoznaju Frkić određuje kao spoznaju neke cjeline (*aliquid totum*) na temelju imena (*sicut exprimitur*

per nomen), a razgovjetnu kao spoznaju te iste cjeline putem definicije (sicut significatur per definitionem). Dok ime (nomen) označava cjelinu nerazgovjetno (indistincte), definicija razlaže tu cjelinu u njezine principe, tj. na rod i razliku. Frkić konstatira da po prirodi stvari zbrkana spoznaja prethodi razgovjetnoj jer predstavlja neku cjelinu i prijelaz iz pukog neznanja u razgovjetnu spoznaju. Da bi obrazložio vremenski prioritet zbrkane spoznaje pred razgovjetnom, Frkić navodi i Skotov argument: Razgovjetna spoznaja pretpostavlja više aktualnih spoznajnih akata (spoznaja), toliko, naime, koliko ima principa, načela koja konstituiraju neku cjelinu. Nemoguće je međutim, pretpostaviti više istovremenih prvih aktualnih spoznajnih akata — iz čega proizlazi da zbrkana spoznaja nužno prethodi razgovjetnoj jer za nju je dovoljan jedan jedini spoznajni akt koji je usmjeren na cjelinu.

S obzirom na razlikovanje zbrkane i razgovjetne spoznaje, Frkić razlikuje također i a) aktualnu i b) potencijalnu cjelinu (totum actuale, totum potentiale). Aktualna cjelina je cjelina koju iznutra konstituiraju dijelovi koje ona aktualno sadrži. Potencijalna cjelina je cjelina koja konstituira dijelove iz kojih se sastoji i u kojima jest. Tako se npr. čovjeka može protumačiti i s obzirom na prvo i s obzirom na drugo određenje cjeline. Kao aktualna cjelina čovjek je racionalno i animalno biće jer aktualno sadrži i racionalnost i animalnost. Kao potencijalna cjelina čovjek je ovaj određeni čovjek — Sokrat, Kalija — koji potencijalno u sebi uključuje određenja ljudskosti (racionalnost, animalnost).

Ovo razlikovanje aktualne i potencijalne cjeline Frkić primjenjuje na pojašnjenje značenja pojma »biće« (ens). S obzirom na određenje aktualne cjeline, biće nije cjelina nego tek dio, budući da je jednostavno i ne sadrži dijelove u koje bi se moglo razložiti. Naprotiv, ono najodređenije (specialissimum) predstavlja aktualnu cjelinu (totum actuale), a ne dio jer ono ne konstituira nikakva univerzalna određenja. No s obzirom na određenje potencijalne cjeline, samo je biće uistinu cjelina, a ono najodređenije (specialissimum) je tek jedan dio.

Ovim distinkcijama Frkić želi razjasniti suprotne teze tomista i skotista s obzirom na pitanje ili problem prvog spoznatog. Tomisti tvrde da je prvo zbrkano spoznato — biće, zato — ističe Frkić — jer smatraju da je prvo spoznato potencijalna cjelina. Skotisti tvrde da je prvo zbrkano spoznato ono najodređenije (specialissimum) — zato jer smatraju da je prvo spoznato aktualna cjelina. Zbrkana je spoznaja, dakle, dvojaka — jedna kojom se spoznaje aktualna cjelina, nerazgovjetno — putem imena, i druga kojom se spoznaje potencijalna cjelina koja potencijalno sadrži sve dijelove.



S obzirom na istaknute razlike Frkić upozorava ponajprije na poteškoće i moguće primjedbe Skotovom određenju prvog spoznatog. Moguće je, naime, pitati zašto Skot uopće ne navodi konfuznu spoznaju aktualne cjeline, zatim zašto ne pita o prioritetu ovih dviju konfuznih spoznaja. Nadalje, postavlja se pitanje kako je moguće da ono najodređenije među univerzalijama bude prvo spoznato kada se ono kao najjednostavnije spoznaje ujedno i najrazgovjetnije; prva je spoznaja, naime, zbrkana, a ne razgovjetna spoznaja.

Slijedeća razmatranja Frkić posvećuje obrani Skota, tj. obrazlaganju Skotova tumačenja prvog spoznatog kao i pobijanju suprotnih tumačenja, razrješavanju protuargumenata. Ponajprije, ističe Frkić, ima mjesta kod Dunska Skota (ne navodi ih) iz kojih se vidi da je razlikovao kako aktualnu i potencijalnu cjelinu, tako i njima korelativne spoznaje. Međutim, nerazgovjetna, zbrkana originalna spoznaja aktualne cjeline pretходи nerazgovjetnoj spoznaji potencijalne cjeline kojom se, doduše nerazgovjetno, spoznaju dijelovi te cjeline. Zbrkana originalna spoznaja potencijalne cjeline nije prva jer u njoj započinje razgovjetna spoznaja dijelova koji konstituiraju aktualnu cjelinu. Prva spoznaja može biti samo ona koja je naprosto zbrkana i nerazgovjetna — a takva je samo zbrkana originalna spoznaja aktualne cjeline.

Problem koji Frkić ovdje treba razmotriti i razriješiti predstavlja temeljnu suprotnost i kontroverziju između tomista i skotista, pitanje da li je ono prvo spoznato, ono najopćenitije — biće (tomisti), ili je ono najodređenije među univerzalijama (speciallissimum — skotisti). Direktnu polemiku, međutim, ne usmjerava Frkić prema Tomi Akvinskom, nego prema Jurju Dubrovčaninu (Georgius Raguseus).

Frkić ističe da se biće koje je svemu ponajviše zajedničko (ens communissimum) ni na koji način ne može spoznati zbrkano, nerazgovjetno — ponajprije zato jer nema dijelova, a zatim jer mu ništa nije nadređeno u čemu bi moglo biti nerazgovjetno spoznato. Dubrovčanin hoće razriješiti ovu poteškoću razlikujući: 1. spoznaju kada razum spoznaje, poima samo biće (concipit) i 2. spoznaju kad razum nešto spoznaje pod pojmom bića. Međutim, ovom razlikom se — ističe Frkić — ne dokazuje ono što se želi dokazati, tj. mogućnost zbrkane spoznaje bića, nego samo to da se zbrkano spoznaje nešto što se spoznaje pod pojmom bića; zbrkano se spoznaje nešto što je subordinirano biću — a ne biće samo. Neku stvar (pojam) moguće je spoznati: 1. nerazgovjetno, samo na temelju imena (verbi gratia), 2. kao neko biće, tj. pod pojmom bića, 3. kao neko biće koje pripada ili se nalazi u drugom biću (ova spoznaja više nije posve zbrkana — u njoj započinje razgovjetna spo-

znaja) i 4. na temelju definicije, a pri tom se više ne radi o zbrkanoj, nego o razgovjetnoj spoznaji.

Kada se zbrkano spoznaje neka stvar pod pojmom bića, ne spoznaje se, upozorava Frkić, biće zbrkano, nego neka određena stvar pod pojmom bića; biće se naprotiv uvijek spoznaje razgovjetno.

Ostajući u okviru peripatetičke filozofije i Aristotelovih principa, treba inzistirati na razlici nerazgovjetne i razgovjetne spoznaje. Nerazgovjetna spoznaja cjeline nastaje putem spoznaje imena (per nomen). Razgovjetna spoznaja je spoznaja svih principa, načela neke stvari. Nerazgovjetna spoznaja moguća je ako nedostaje uzrok ili razlog za razgovjetnu spoznaju, u protivnom, ako je prisutan razlog razgovjetne spoznaje — spoznaja principa, nerazgovjetna spoznaja nije moguća. Konačno razgovjetna spoznaja je dvostruka: a) ona je spoznaja uzroka neke stvari; ako je uzrok odvojen od same stvari, do razgovjetne spoznaje te stvari dolazi se kasnije, nakon spoznaje njezinih uzroka i b) razgovjetna spoznaja je spoznaja onoga što nema uzrok izvan sebe sama (inprincipiatum). Ono što nema uzrok izvan sebe sama — samo se po sebi razgovjetno spoznaje. Ova je spoznaja bolja i uopće ne može biti nerazgovjetna.

Na ovaj način spoznaje se biće jer biće nema dijelova ni principa. Biće se spoznaje jedino razgovjetno i ono je razlog i temelj svake razgovjetne spoznaje. Cum ergo ens non sit resolvable in partes et principia non poterit esse cognitum confuse ob ignorationem principiorum, neque distincte ob cognitionem principiorum interiorum, sed per semetipsum distincte cognoscetur et erit principium cognoscendi omnia principiata distincte.<sup>17</sup>

Kada bi spoznaja bića bila (vremenski) prva spoznaja — a biće se spoznaje najrazgovjetnije — to bi značilo da je prva spoznaja ujedno i najrazgovjetnija spoznaja. Ovu konzekvenciju Frkić utvrđuje kao apsurdnu te inzistira da je na putu od neznanja k znanju prva konfuzna, nerazgovjetna spoznaja. Spoznaja bića stoga ne može biti prva spoznaja.

Frkić nadalje razlikuje tri načina na koje se biće može spoznati: 1. spoznaja bića u sebi i apsolutno, 2. spoznaja bića u odnosu na ono što mu po prirodi stvari prethodi, tj. u odnosu na njegove principe i 3. spoznaja bića kao principa onome što je kasnije. Prvim načinom biće se spoznaje navlastito razgovjetno. Drugim načinom spoznaje se biće također razgovjetno jer nema ničega što biću po prirodi stvari prethodi. Trećim načinom može se reći da se biće spoznaje nerazgovjetno, utoliko, naime, ukoliko potencijalno može biti sadržano u nekim dije-

<sup>17</sup> Isto: s. 456.

lovima. Biće je potencijalno supstancija, kvantiteta, kvaliteta i dr. i utoliko predstavlja ono zajedničko u mnogom. Ako, pak, nije poznata supstancija, kvaliteta i drugo, biće se spoznaje nerazgovjetno — pojmom potencijalne cjeline.

U ovom trećem načinu spoznaje bića tomisti traže uporište za tvrdnju da je biće ono prvo, nerazgovjetno spoznato. Skotisti trebaju, međutim, dokazati da ova spoznaja bića, ako predstavlja potencijalnu cjelinu, nije i ne može biti ujedno i prva spoznaja. Ponajprije, upozorava Frkić, spoznaja potencijalne cjeline prema Aristotelu nije zbrkana, nego razgovjetna spoznaja; u strogom smislu spoznaja potencijalne cjeline ne može se odrediti kao zbrkana spoznaja; no i pod pretpostavkom da je spoznaja potencijalne cjeline zbrkana, ipak je treba izostaviti iz rasprave o prvom spoznatom jer ona nije originalna zbrkana spoznaja. Aristotel je odredio zbrkanu spoznaju kao zbrkanu spoznaju aktualne cjeline, a proširivanje zbrkane spoznaje na spoznaju potencijalne cjeline nije peripatetičko, nego proizvoljno tumačenje.

Frkić analizira Aristotelov tekst iz prve knjige *Fizike*, tj. tezu da od univerzalnog treba proslijediti prema pojedinačnom. Ovom tezom služe se tomisti interpretirajući je tako da od zbrkane spoznaje bića (potencijalne cjeline) treba proslijediti do spoznaje pojedinačnog. U tom slučaju spoznaja bića bila bi prva spoznaja (zbrkana, nerazgovjetna) a iza nje slijedi razgovjetna spoznaja pojedinačnog. Frkić tumači, međutim, ovaj tekst tako da se u njemu radi o uspoređivanju univerzalnog s onim što mu je nadređeno, s njegovim principima, a ne o usporedbi univerzalnog s onim što mu je podređeno i što iz njega proizlazi (non ad inferiora et principiata). Ovo tumačenje Frkić obrazlaže Aristotelovom tezom da treba proslijediti od nama poznatog prema onome nama nepoznatom, ali ne bilo kojem nama nepoznatom, nego onome koje je po prirodi stvari poznatije — a to su principi, načela, uzroci, a ne ono što se temelji na principima, što je uzrokovano. Interpretacija da treba proslijediti od nerazgovjetne spoznaje potencijalne cjeline (bića) k razgovjetnoj spoznaji onog pojedinačnog remeti i poništava ovo generalno Aristotelovo pravilo i put spoznaje utvrđuje kao put od onoga što je po prirodi stvari prvo do onoga što je prvo za nas.

Pa i u slučaju da se prihvati tvrdnja da je spoznaja bića kao spoznaja potencijalne cjeline zbrkana spoznaja, ipak je opravdano isključiti razmatranje o ovoj spoznaji iz razmatranja o prvom spoznatom. Spoznaja bića kao spoznaja potencijalne cjeline moguća je tek nakon spoznaje modusa i razlika te cjeline i ona ovdje ne predstavlja razlog spoznaje ovih modusa. I pod pretpostavkom da je spoznaja bića kao spoznaja

potencijalne cjelne zbrkana, nerazgovjetna spoznaja, ona ne ulazi u razmatranje o prvom spoznatom, jer evidentno ne predstavlja originalnu spoznaju.

Kriva je međutim i pretpostavka da je spoznaja bića kao spoznaja potencijalne cjeline zbrkana, nerazgovjetna spoznaja. Ako, naime, prosljeđujemo od onoga što je po prirodi stvari prvo prema onom kasnijemu, a to znači od onog općenitog (commune) k onom vlastitom (proprium), u tom slučaju čuvamo u spoznavanju isti red koji vlada u prirodi. Tada se nalazimo — ističe Frkić — u stanju znanosti (status scientiae), tj. spoznajemo razgovjetno, a ne nerazgovjetno. Spoznajemo li biće kao princip, načelo svega što jest, tj. ako spoznajemo biće kao univerzalnu i potencijalnu cjelinu, nalazimo se upravo u stanju znanosti, tj. posjedujemo razgovjetnu spoznaju. Ova znanstvena spoznaja bića kao potencijalne cjeline razgovjetna je bez obzira na to što u njoj nije uključena i razgovjetna spoznaja sveg onog nižeg (inferiora) što potpada pod pojam bića. Pa i kad bi se priznalo da u toj spoznaji ima nečeg nerazgovjetnog, to nije nerazgovjetna spoznaja bića kao potencijalne cjeline, nego nerazgovjetna spoznaja onog nižeg koje potpada pod pojam bića. Nemoguće je zahtijevati da razgovjetna spoznaja univerzalne (potencijalne) cjeline uključuje ujedno i razgovjetnu spoznaju svih njezinih dijelova — već i zato što je nemoguće da razum zna sve: i prošlo i sadašnje i buduće.

Iz svega proizlazi — tumači Frkić — da i razgovjetnu i nerazgovjetnu spoznaju treba istraživati na temelju spoznaje aktualne, a ne potencijalne cjeline te da je prvo spoznato prva spoznata aktualna cjelina.

Zaključna poglavlja istraživanja *O prvom spoznatom* posvećuje Frkić istraživanju Aristotelova teksta, tj. traženju potvrde u Aristotelovu tekstu za njegovu (i Skotovu) tezu da je prvo (zbrkano) spoznato među univerzalijama ono najodređenije (specialissimum). Zatim iznosi neke Skotove argumente u prilog ovoj tezi i, na kraju, pokušava formulirati svoje vlastite argumente. U *Obrani peripatetičkih istraživanja* (Defensio vestigationum peripateticarum) Frkić je istakao da je *Peripatetička istraživanja* poduzeo isključivo zato da prouči autentičnu Aristotelovu misao, a ne kako stoji s istinom; činjenica je, međutim, da u istraživanju *O prvom spoznatom* mnogo više prostora posvećuje izlaganju, obrazlaganju i obrani Skotovih argumenata, nego istraživanju Aristotelova autoriteta.

Glavni pak argument za tezu koju zastupa Frkić nalazi u Aristotelovoj kritici Platona. Platon je tvrdio da u nama postoji habitus principa, načela — ideje, Aristotel to međutim poriče te smatra da do spoznaje dolazi preko osjetila, pa je utvrdio i put i način na koji se od osjetilne spoznaje dolazi do razumske spoznaje (cognitio sensitiva, cognitio intellectiva). Ta-

ko se i među univerzalijama spoznaje najprije ono što je najbliže osjetilima. Najbliže je osjetilima ono što je među univerzalijama najmanje univerzalno, dakle ono što je najodređenije. Frkić je, međutim, prisiljen obrazložiti i neke Aristotelove »naoko ovome suprotne« teze tako da ne dođu u protuslovlje sa zastupanom tezom da je prvo spoznato među univerzalijama ono najodređenije. Ponajprije to je tekst iz prve knjige *Fizike*: treba proslijediti od univerzalnog k pojedinom. Frkić to pokušava riješiti tako da ova teza ne dođe u sukob s tezom da treba proslijediti od onoga što je poznatije nama do onoga što je poznatije po prirodi. U ovoj tezi ne tvrdi se, tumači Frkić, da spoznaja treba ići od spoznaje principa do spoznaje pojedinačnih stvari, nego Aristotel ovdje tvrdi da spoznaju univerzalija kao aktualne cjeline treba razriješiti u spoznaju unutrašnjih, elementarnih dijelova, principa te cjeline — da treba proslijediti od univerzalnog k pojedinom a ne od univerzalnog k pojedinačnom (osjetilno opstojećem). Ovdje se ne radi o spoznaji principa i načela osjetilne, fizičke cjeline, zbilje — nego o spoznaji inteligibilne cjeline koja se razrješava u spoznaju elemenata i načela inteligibilne, a ne osjetilne, fizičke cjeline. Neque enim alit, procedendum ab universalibus ad singularia (. . .) sed ad singula, hoc est ad singula principia componentia ipsum totum universale, quod etiam est actuale.<sup>18</sup>

Napokon, ističe Frkić, ovaj prosljed spoznavanja ne proizlazi iz prirode stvari, nego iz prirode i nedostataka našega razuma (ex nostrae mentis imbecillitate).

Nakon izlaganja i tumačenja Aristotelovih teza Frkić prilazi istraživanju Skotovih argumenata i formiranju vlastitog obrazloženja teze o prvom (razumski) spoznatom. Frkić izlaže tri Skotova argumenta u prilog navedenoj tezi kao i protuarmente. Kao protivnika Skotove teze Frkić citira često Jurja Dubrovčanina (Georgius Raguseus). Napokon Frkić pokušava riješiti, pobiti argumente Skotovih protivnika i dati vlastito — peripatetičko, aristoteličko obrazloženje za Skotovu tezu. Kao i u zaključnim poglavljima prijašnjih istraživanja i ovdje Frkić ponavlja i varira već prethodno iznesene teze — stoga je ovdje dovoljno izložiti samo one koje su u prethodnim poglavljima površno zastupljene ili implicitno sadržane.

Frkić navodi Skotov argument koji proizlazi iz odnosa metafizike prema drugim znanostima. Metafizika je znanost, kako to govori njezino ime, koju je moguće steći tek najkasnije, nakon što su već upoznate druge znanosti. Ona je, s obzirom na red zbrkane spoznaje, posljednja, dok je s obzirom na razgovjetnu spoznaju prva znanost. Načela i sadržaj specijalnih znanosti (koji su u odnosu na sadržaj i principe metafizike manje

<sup>18</sup> Isto: s. 468.

univerzalni, specijalniji) možemo i moramo znati prije sadržaja i načela metafizike. Ono, dakle, manje univerzalno, specijalnije spoznaje se prije nego ono univerzalnije.

Ovo tumačenje osporio je J. Dubrovčanin i Frkić izlaže Dubrovčaninovo obrazloženje. Prvo zbrkano spoznato je biće, no ne apstrahirano od svega nižega nego spojeno s osjetilnošću, dok je biće apstrahirano od svega što je pod njim predmet metafizike. Tako metafizika može biti posljednja znanost a istovremeno je biće ono prvo spoznato. Frkić, međutim, smatra ovaj protuargument neprihvatljivim jer se o biću ovdje govori u dva bitno različita smisla. Biće, ako je povezano s osjetilnim određenjima, nije biće koje predstavlja predmet metafizike nego je, kaže Frkić, manje univerzalno, specijalnije. Tako se upravo potvrđuje i podržava, a ne obara, Skotova teza.

Nakon što je izložio Skotove argumente i Dubrovčaninove protuargumente, te pošto je pokušao razriješiti ove protuargumente, Frkić izlaže vlastita obrazloženja za tezu da je prvo spoznato ono najodređenije. Glavni argument temelji se na principu »ekonomičnosti« spoznavanja, tj. uvjerenju da se u svakom momentu spoznaje upravo ono što je u tom trenutku najlakše spoznati. Razum spoznaje prvo ono univerzalno koje je moguće najlakše apstrahirati — a to je ono najodređenije. Najlakša je, naime, apstrakcija, ako se apstrahira od istovrsnih predmeta jer ona pretpostavlja spoznaju samo istovrsnih predmeta. Ostali argumenti temelje se na već detaljno razrađenom odnosu osjetilne i razumske spoznaje te ih ne treba više posebno izlagati.

U tri poglavlja *Peripatetičkih istraživanja (Vestigations peripateticae)* Matije Frkića: *O spoznatljivom za čovjeka, O trostrukoj podjeli znanosti i O prvom spoznatom (De cognoscibilibus ab homine, De scientiarum divisione tripartita, De primo cognito)* posebno su tematizirana pitanja o spoznaji i znanosti.

U poglavlju: *O spoznatljivom za čovjeka* Frkić raspravlja o principijelnim granicama (prirodne) spoznaje i dolazi do zaključka da je po aristoteličkim i peripatetičkim principima ljudska spoznaja ograničena na temelju nužne upućenosti razuma na predmete osjetilne spoznaje.

Ova rasprava (i ovaj zaključak) usmjerena je jednako protiv nastojanja da se apsolutizira peripatetička filozofija kao jedina i zadnja istina, kao i protiv teze o dvije istine. Filozofija, po Frkićevu shvaćanju, s obzirom da je nužno upućena na predmete osjetilne spoznaje, ne može donositi zaključke o onome što principijelno izmiče osjetilima, to jest njezine teze ne mogu doći u konflikt s teologijom i objavljenom istinom. Ovom raspravom Frkić želi, iako to nije posebno istaknuto i tematizirano, dokazati da se peripatetička filozofija, na temelju tuma-

čenja spoznajnog procesa i na temelju određenja svojeg predmeta, sama od sebe podređuje teološkoj i objavljenj istini. Motivaciju i poticaj za ovu raspravu treba vidjeti u Frkićevoj antitezi prema renesansnim nastojanjima harmoniziranja kršćanstva i (novo)platonizma, kao i u Frkićevu suprotstavljanju renesansnoj interpretaciji Aristotelove filozofije.

U raspravi: *O trostrukoj podjeli znanosti* Frkić inzistira na tročlanoj podjeli znanosti, odnosno želi dokazati samostalnost i svojstvenost tvorne znanosti i s obzirom na njezinu predmetnost, i s obzirom na korelativne spoznajne akte. U ovom razmatranju treba istaći dva momenta: 1. Frkić ne prihvaća tumačenje po kojem je predmet praktičke (i tvorne) znanosti slučajan, kontingentan. Predmet znanosti mora biti nužan jer znanost je znanost o nužnome. Ovdje Frkić izrijeком odstupa od Aristotela. 2. Frkić nigdje izrijeком ne određuje koja je, ili koje su tvorne znanosti.

S obzirom na Frkićevo isticanje zajedničkog znanstvenog karaktera teorijske, praktičke i poetičke-tvorne znanosti i s obzirom na njegovu tezu o bitnoj razlici između predmeta tvorne-poetičke i praktičke znanosti, čini se da ovo Frkićevo razmatranje treba tumačiti u horizontu novog renesansno-humanističkog interesa za gramatiku, retoriku, poetiku — scientia litterarum, poetičku-tvornu znanost, kao i za etiku, političku filozofiju i pravnu znanost — praktičku znanost.

U skladu s renesansnim tendencijama Frkić potvrđuje karakter znanstvenosti poetičke-tvorne i praktičke znanosti, no istovremeno u okviru peripatetičke tradicije tvrdi i različitost predmetnosti — a to u peripatetičkoj terminologiji znači i različiti dignitet predmeta teorijske, praktičke i poetičke-tvorne znanosti.

Od tri spomenute Frkićeve rasprave koje se bave problemom spoznaje i znanosti, rasprava *O prvom spoznatom* najopsežnija je, no istovremeno obiluje i s najviše ponavljanja. Tema ove rasprave je, kako se vidi iz naslova, prva spoznaja, tj. ono što se s obzirom na vremenski slijed spoznaje kao prvo, prije svega ostalog. No da bi riješio ovo pitanje, Frkić izlaže svoju peripatetičku koncepciju cjelokupnog spoznajnog procesa, pa raspravlja ne samo o vremenskom slijedu spoznavanja nego i o problemu odnosa između osjetilne i razumske spoznaje.

U skladu s peripatetičkom tradicijom Frkić tvrdi vremenski prioritet osjetilne spoznaje. Spoznavanje, s obzirom na vremenski slijed, započinje osjetilnom spoznajom, bez koje ne bi uopće bila moguća spoznaja prirodnih, tj. osjetilnih supstancija. Međutim, predmet osjetilne spoznaje nalazi se na najnižem mjestu na ljestvici bića, ima najmanji dignitet. Kada bi spoznaja bila isključivo upućena, ograničena na osjetilnu spo-

znaju, čovjek bi spoznavao samo ono najbeznačajnije, najneznačajnije, bio bi, kako kaže Frkić, uvijek u stanju neznanja. Stoga, zaključuje Frkić, razumska spoznaja, iako u vremenskom slijedu ovisi o osjetilnoj spoznaji, ipak je formalno o njoj neovisna u dohvaćanju svoje predmetnosti.

Predmet osjetilne spoznaje kao vremenski prve spoznaje jest ono prvo spoznato. Osjetilna spoznaja spoznaje prvenstveno ono singularno, no na izvjestan način ova osjetilna spoznaja singularnog ujedno je i spoznaja univerzalnog u kojem se pojedinačno nalazi i izdvaja kao pojedinačno. Pri tom treba istaknuti da se ovdje ne radi o razumskoj apstrakciji općeg iz pojedinačnog, nego u osjetilnoj, intuitivnoj spoznaji općenitog kao opće prirode pojedinačnog.

S obzirom na vremenski slijed i ovisnost u spoznavanju, predmet razumske spoznaje pokazuje se Frkiću ponajprije kao ono pojedinačno, tj. predmet koji osjetilna spoznaja pribavlja razumskoj spoznaji. No s obzirom na formalnu neovisnost razumske spoznaje o osjetilnoj, Frkić uvodi distinkciju razgovjetne i zbrkane-nerazgovjetne spoznaje; u odnosu prema ovoj distinkciji prvi se predmet razumske spoznaje određuje dvostrukom: prema vremenskom prioritetu i prema jasnoći ili savršenstvu spoznaje.

Po vremenskom slijedu, koji ovdje Frkića najviše interesira, prva je spoznaja zbrkana spoznaja a prvo je spoznato predmet koji razumu pribavlja osjetilna spoznaja — ono singularno, a među univerzalijama ono najodređenije (*specialissimum*). Nasuprot tome, s obzirom na izvrsnost ili savršenost spoznaje, prvo (razgovjetno) spoznato su uzroci, principi stvari i ono što je samo neuzrokovano — biće.

Na temelju ovih distinkcija razrješava Frkić peripatetički, tomističko-skotistički spor oko pitanja da li se (razumom) prvo spoznaje biće — kao ono najjednostavnije (tomisti) ili ono što je najodređenije među univerzalijama — *specialissimum* (skotisti). S obzirom na utvrđeni vremenski prioritet nerazgovjetne, zbrkane razumske spoznaje pred razgovjetnom spoznajom, Frkić tvrdi da je prvo razumski spoznato ono najodređenije među univerzalijama, dok je biće kao ono neuzrokovano i jednostavno prvo spoznato razgovjetne razumske spoznaje, prvo spoznato u smislu najsavršenije spoznatog.

U skladu s navedenim tezama Frkić tumači ime i predmet metafizike. Metafizika je, kako joj govori i ime, u vremenskom slijedu spoznavanja i znanosti posljednja znanost jer joj je predmet ono što je najuniverzalnije, najjednostavnije i neuzrokovano te se stoga spoznaje jedino razgovjetno. Istovremeno i iz istog razloga metafizika je prva znanost, prva razgovjetna spoznaja, prva s obzirom na dignitet svojeg predmeta i razgovjetnost spoznavanja.



I ovu Frkićevu raspravu treba sagledati u horizontu renesansnih diskusija o prednosti platoničke, odnosno peripatetičke filozofije, kao i u okviru tadašnjih internih peripatetičkih sporova. Nasuprot aleksandrističkim naturalističkim interpretacijama Aristotela, Frkić želi dokazati formalnu neovisnost razumske spoznaje o osjetilnosti (u skladu s principima peripatetičke filozofije), dok u antitezi prema platonizmu inzistira na činjenično-vremenskom slijedu od osjetilne do razumske spoznaje. Ovo Frkićevo razmatranje *O prvom spoznatom* motivirano je, kao i *Vestigiones peripateticae* u cjelini, željom da se opet iznova dokaže vrijednost, istinitost peripatetičke filozofije na temelju njezine kompatibilnosti s kršćanstvom, no to ga ni u kom slučaju ne spušta ispod nivoa tadašnjih filozofijsko-peripatetičkih rasprava (u koje je Frkić vrlo dobro upućen). Ova tendencija nalme predstavlja, bez obzira na različitost zastupanih teza i učenja, zajednički horizont i kriterij u gotovo svim renesansnim diskusijama o aristoteličkoj i platoničkoj filozofiji.

PROBLEM OF COGNITION IN *INVESTIGATIONES PERIPATETIC*  
BY MATIJA FRKIĆ

*Summary*

In three chapters of »Peripatetic Investigations« by Matija Frkić »On cognizable for man; On the threefold division of science; On the first thing cognized; (De cognoscibilibus ab homine; De scientiarum divisione tripartita; De primo cognito) the question on cognition and science were discussed separately.

In the chapter: »On cognizable for man« Frkić debated the limits in principle to natural Cognition and drew the conclusion that according to peripatetic principles human cognition was limited because the human mind necessarily based itself on the objects of sense perception.

This treatise, as well as the conclusion drawn from it, was aimed against any absolutization of peripatetic philosophy as the only and ultimate truth, as well as against the hypothesis of two verities. The motivation and impetus for the discussion could be seen in Frkić's antithesis against the Renaissance aspirations to harmonize Christianity and Neo-Platonism, and in his opposition to the Renaissance interpretations of Aristotelian philosophy.

The treatise »On the threefold division of knowledge« Frkić insisted on the triple division, that is, he wanted to prove the independence and characteristicness of creative science

with regard to its subject-matter and to correlative cognitive acts.

With regard to Frkić's emphasis on the scientific character of theoretical, practical, and poietic-creative science, and with regard to his hypothesis on important distinction between the subjects and creative-poietic and practical sciences, it seems that Frkić's reflections should be interpreted in the scope of the new Renaissance-humanistic interest in grammar, rhetoric, poetry — *scientia litterarum*, poietic-creative science, as well as in ethics, political philosophy and law-practical science.

In conformity with the Renaissance tendencies Frkić confirmed the scientific character of poietic-creative and practical sciences, but at the same time he claimed, in the peripatetic tradition, a distinction of their subject matters — and that means in the peripatetic terminology that the subjects of theoretical, practical and poietic-creative sciences have different dignities.

Of Frkić's three treatises which deal with the problem of cognition and science the one »On the first thing cognized« is the most extensive, but at the same time, it abounds in repetitions. The topic of this treatise is, as can be seen from the title, the first cognition, that is, what is perceived first, before anything else, with regard to the sequence of time. To solve this problem Frkić expounded his peripatetic conception of the universal cognitive process, discussing not only the time sequence of cognition, but the problem of the relation between sense-perceptive and intellectual cognition as well.

In conformity with peripatetic tradition Frkić claimed the temporal priority of sense perception, but also the formal independence, the autonomy of intellectual cognition as against sense perception.

This treatise of Frkić's should be seen in the framework of Renaissance discussions on the advantages of Platonic or of peripatetic philosophy, as well as in the framework of the internal disagreements of the peripatetics of that time. Opposite to Alexandrian naturalistic interpretations of Aristotle, Frkić wanted to prove the formal independence of intellectual cognition upon perception (in conformity with the principles of peripatetic philosophy), while in an antithesis to Platonism he insisted on the factual-temporal sequence from perception to intellectual cognition. This consideration »On the first thing perceived« sought, as did *Vestigiones peripateticae* in its entirety, to prove again the value and truth of peripatetic philosophy based on its compatibility with Christianity. But this motivation did not put him below the level of the contemporary philosophical — peripatetic discussions (very well known to Frkić). The treatise in fact presents, without regard to the variety of theses and doctrines in it, a shared horizon and criterion in practically all Renaissance discussions on Aristotelian and Platonic philosophies.