

Aristotel o diobi duše

Gregorić, Pavel

Source / Izvornik: **Prolegomena : Časopis za filozofiju, 2008, 7, 133 - 151**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:058929>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Aristotel o diobi duše*

PAVEL GREGORIĆ

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet – Odsjek za filozofiju, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
pgregoric@ffzg.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD / PRIMLJENO: 03–02–08 PRIHVAĆENO: 07–07–08

SAŽETAK: Aristotelova obrada duše podrazumijeva primjerenu podjelu duše. Međutim, Aristotel ne može prihvatiti prostornu podjelu duše i naglašava da je ona podijeljena samo pojmovno, tj. “onime biti” ili “određenjem”. Ovaj članak objašnjava što Aristotel misli pod pojmovnom podjelom duše i kako je provodi. Nakon toga, članak razmatra tri značajne prednosti takve diobe duše. Prvo, ona Aristotelu omogućuje da izbjegne poteškoće koje je uočio u Platonovoj obradi duše. Drugo, pojmovna podjela duše Aristotelu dopušta da pojedinu sposobnost duše dalje podijeli u različite dijelove ili vidove. I treće, ona dopušta da se pojedinu sposobnost duše uzme kao dio ili vid neke obuhvatnije duševne sposobnosti.

KLJUČNE RIJEČI: Aktivnost, biologija, opažanje, osjetilo, Platon, podjela, predodžba, psihologija, sposobnost.

Aristotelova filozofija prirode (ἡ φυσική) proučava prirodne supstancije tako što ih promatra kao složevine od forme i materije. Materija je ono što prima formu, građa u kojoj je forma ostvarena. Forma je pak način na koji je materija organizirana, ono što složevini daje oblik koji je karakterističan za predmete te vrste. No forma je mnogo više od onoga što složevini daje određeni vanjski oblik. Forma je prije svega ono što složevini neke vrste omogućuje da se ponaša na način koji je karakterističan za predmete te vrste. U tom smislu forma je priroda (φύσις) te složevine, njen unutrašnji princip promjene, to jest imanentni uzrok svega onoga što složevine

* Ovaj tekst temelji se na izlaganju koje sam održao 6. prosinca 2005. u Budimpešti kao gostujući istraživač na Central European University i 20. srpnja 2007. u Hamburgu na II. kongresu njemačkog Udruženja za antičku filozofiju (GANPH). Dobar dio sadržaja spomenutog izlaganja potječe iz moje doktorske disertacije i može se naći u mojoj recentnoj monografiji. Zahvaljujem Filipu Grgiću i Luki Boršiću što su pročitali raniju verziju ovoga teksta i dali mi niz korisnih napomena. Tekst posvećujem sjećanju na svog mentora, Michaela Fredea, koji je tragično preminuo 10. kolovoza 2007. godine kupajući se u moru nedaleko od Delfa.

neke vrste tipično čine i trpe. Na primjer, forma konja nije samo ono što materiji konjskog tijela daje prepoznatljiv konjski oblik, već ponajprije ono što konju omogućuje da opaža, da se kreće, da pronalazi hranu, da se pari, da prepoznaje svog vlasnika itd.

Zbog toga što su prirodne stvari složevine od forme i materije, Aristotel smatra da filozof prirode (ὁ φυσικός) mora proučavati i formu i materiju, i to određenim redosljedom. On najprije treba dobro proučiti formu jer je ona nadređena materiji. Forma ujedinjuje materiju, oblikuje ju i organizira, daje složevini svrhu i funkciju te je na taj način čini predmetom određene vrste. Stoga filozof prirode, ako želi prikladno objasniti neku složevinu, mora najprije proučiti formu te složevine da bi mogao proučiti njezinu materiju.

Prema Aristotelu, živa bića čine jednu veliku klasu prirodnih supstancija. Zapravo, za Aristotela su živa bića paradigmatične supstancije.¹ Filozofija prirode, dakle, proučavat će živa bića tako što će proučavati najprije njihovu formu a potom i njihovu materiju. Forme živih bića (τὰ ἐμψυχα) su njihove duše (ψυχαί), dok im materiju čine tijela koja imaju sve one strukture koje su nužne ili prikladne za izvođenje životnih aktivnosti. Iz rečenoga slijedi da je za objašnjenje živih bića u sklopu Aristotelove filozofije prirode ključno najprije proučiti dušu.

U drugoj rečenici svog metodološkog uvoda u spis *O duši* Aristotel kaže da je poznavanje duše korisno za spoznaju općenito, a ponajvećma za spoznaju prirode, čime jasno smješta spis *O duši* u okvir filozofije prirode.² Nakon toga slijedi glavno metodološko pitanje: kako sustavno obraditi dušu? Aristotel odgovara da dušu treba obraditi tako da se objasni njena bit baš kao i njene glavne značajke. Drugim riječima, potrebno je objasniti ne samo što duša jest, nego i što sve ona omogućuje živome biću. Iznijeti opću definiciju duše, a da se ne kaže ništa o hranjenju, rastu, razmnožavanju, opažanju, kretanju i mišljenju, bilo bi neinformativno. Osim toga, opća definicija duše ne može biti dovoljna jer ona ako i vrijedi za sve duše, ipak nije svojstvena nijednoj. Da se poslužimo Aristotelovom ilustracijom: opća definicija geometrijskog lika (npr. “ono što je obuhvaćeno s jednom ili više granica”) primjenjiva je i na krugove i na trokute i na četverokute, ali iz takve definicije ne doznajemo ništa što je karakteristično za krugove, trokute, ili četverokute. Prema tome, sustavna obrada

¹ Vidi npr. *Categoriae* 4 1^b27–28; *Metaphysica* VII.2 1028^b8–10, 7 1032^a15–19, 12.1 1069^a30–32.

² Vidi također *De partibus animalium* I.1 641^a19–^b10. U oba spisa Aristotel napominje da filozofu prirode kao takvom možda nije zadaća istraživati sve vidove duše, budući da jedan vid ljudske duše – um – nije princip nikakve promjene. Iznimna kratkoća i skicoznost poglavlja posvećenih umu u spisu *O duši* možda je jedna od naznaka da je taj spis zamišljen prvenstveno kao doprinos istraživanju prirode.

duše ne može se zadovoljiti općom definicijom duše, već mora sadržavati objašnjenje duša različitih vrsta živih bića.³ Posve je jasno da biljke, na primjer, imaju različite duše od životinja jer životinje čine mnoge stvari povrh onih koje čine biljke, a vidjeli smo da i biljke i životinje čine to što čine zahvaljujući svojim dušama. Isto tako, različite vrste životinja imaju različite duše. Ono što racionalne životinje (ljude) ponajviše razlikuje od neracionalnih životinja (zvijeri) jest to što racionalne životinje misle, a budući da one to čine zahvaljujući svojim dušama, jasno je da moraju imati različite duše od neracionalnih životinja. Dakle, ako se želi primjereno obraditi dušu nužno je pružiti objašnjenje duša koje postoje u zbilji, a to znači duša biljaka, zvijeri i ljudi.⁴

Jedan očiti način da se to učini jest da se zasebno obradi duša glavnih vrsta živih bića. Međutim, taj način obrade uključivao bi nepotrebno ponavljanje.⁵ Naime, obrada duše biljaka dala bi objašnjenje principa životnih aktivnosti biljke: hranjenja, rasta i razmnožavanja. Budući da i zvijeri uzimaju hranu, rastu i razmnožavaju se, u obradi duše zvijeri trebalo bi ponoviti sve ono što se već navelo u obradi duše biljaka. Nadalje, kod obrade duše ljudi trebalo bi ponoviti sve ono što se navelo u obradi duše zvijeri, jer ljudi, osim što misle, čine sve ono što čine i razvijenije zvijeri, npr. opažaju putem pet osjetila, osjećaju ugodu i bol, imaju predodžbe, žele, kreću se, pamte itd.

Ekonomičniji način da se duša primjereno obradi jest da se zasebno izloži o sposobnostima duše, pri čemu se podrazumijeva da je svaka pojedina sposobnost duše odgovorna za jednu životnu aktivnost. No s ovim načinom postoji jedan problem. Budući da ogroman broj raznovrsnih živih bića očituje nepregledno mnoštvo životnih aktivnosti, ako se za svaku pojedinu životnu aktivnost pretpostavi da je odgovorna jedna sposobnost duše, slijedi da će biti neodređeno mnogo sposobnosti duše.⁶ Aristotel ovom problemu pokušava doskočiti tako što izdvaja ograničeni broj glavnih životnih aktivnosti, tj. životnih aktivnosti o kojima ovise i pomoću kojih se daju objasniti sve ostale životne aktivnosti, a potom za svaku glavnu

³ *De anima* I.1 402^b1–8; II.3 414^b20–415^a13.

⁴ Riječ “životinja” upotrebljavam na način na koji su antički filozofi upotrebljavali grčku riječ ζῷον i latinsku riječ *animal*. Naime, životinje i biljke su dvije osnovne vrste živih bića, a životinja je vrsta koja se obično dijeli na dvije podvrste prema principu racionalnosti, a to su zvijeri (neracionalne životinje) i ljudi (racionalne životinje). U današnjoj pučkoj upotrebi riječ “životinja” odgovara pojmu zvijeri (grč. θηρίον, lat. *bestia*), pa bi nekome mogla zvučati neobičnom tvrdnja da je čovjek životinja. Međutim, antičkim filozofima to uopće nije bilo neobično, baš kao što to nije neobično niti današnjim biologima.

⁵ *De partibus animalium* I.1 639^a15–29, 5 645^b10–13.

⁶ *De anima* III.9 432^a22–24.

životnu aktivnost ili skup usko povezanih aktivnosti pretpostavlja jednu sposobnost duše. Ali kako izdvojiti glavne životne aktivnosti?

Aristotel primjećuje da postoji jedan skup usko povezanih aktivnosti koje su prisutne u svih živih bića, a to su hranjenje, rast i razmnožavanje. On smatra da su te tri aktivnosti usko povezane iz bar dva razloga. Prvo, sva živa bića rastu i razmnožavaju se zbog toga što se hrane. Pojednostavljeno govoreći, Aristotel drži da se hrana u organizmu pretvara dijelom u materijal čijim taloženjem tijelo raste, a dijelom u sjeme pomoću kojega se vrši razmnožavanje. Drugo, i hranjenje i razmnožavanje nužni su za opstanak – hranjenje za opstanak individue, a razmnožavanje za opstanak vrste. Ono što je Aristotelu važno za ovaj skup životnih aktivnosti jest sljedeće. U jednoj vrsti živih bića, naime u biljaka, te aktivnosti prisutne su bez i jedne druge. Osim što se hrane, rastu i razmnožavaju, biljke nemaju udjela ni u jednoj drugoj manifestaciji života. Aristotelu je to važno zbog toga što nijednu drugu životnu aktivnost ne nalazimo odvojenu od svih ostalih aktivnosti – bar ne u sublunarnom svijetu u kojemu stvari nastaju i propadaju.⁷ Stoga hranjenje, rast i razmnožavanje predstavljaju temeljne životne aktivnosti. Opažanje ne nalazimo odvojeno od hranjenja, rasta i razmnožavanja, budući da sva živa bića koja opažaju (životinje) uzimaju hranu, rastu i razmnožavaju se. Štoviše, životinje upotrebljavaju svoja osjetila ponajprije kako bi pronašle hranu i partnera za razmnožavanje. Nadalje, samostalno kretanje ne nalazimo odvojeno od opažanja, a onda i od uzimanja hrane, rasta i razmnožavanja, jer sva živa bića koja se kreću (pokretne životinje) opažaju, uzimaju hranu, rastu i razmnožavaju se. Štoviše, životinje se kreću ponajprije u potrazi za hranom i partnerom za razmnožavanje, pri tome se oslanjajući na svoja osjetila, naročito na osjetila na daljinu. Najzad, mišljenje ne nalazimo bez svih prethodno spomenutih aktivnosti, jer živa bića koja misle (ljudi) samostalno se kreću, opažaju, uzimaju hranu, rastu i razmnožavaju. Štoviše, mišljenje ljudima omogućuje da sve ostale aktivnosti izvršavaju ne samo učinkovitije, nego i na način koji doprinosi njihovoj pravoj sreći (εὐδαιμονία).

Sve nam ovo pokazuje da postoji određeni redosljed među aktivnostima živih bića, budući da prisustvo neke naprednije aktivnosti u živom biću nužno povlači prisustvo jedne ili više temeljnih aktivnosti. Ovaj redosljed uključuje relaciju ontološkog prioriteta: ako je X prisutno uvijek kada je Y prisutno, a Y nije prisutno uvijek kada je X prisutno, onda je X ontološki prvotnije u odnosu na Y.⁸ Osim relacije ontološkog prioriteta,

⁷ Još jedna aktivnost koju se možda može naći odvojenu od svih ostalih aktivnosti jest mišljenje (usp. *De anima* I.1 403^a8–10, 4 408^b18–25, II.2 413^b24–26, III.4 429^a24–27, 5 430^a16–18, 22–25; *De generatione animalium* II.3 736^b27–29), no čini se da to vrijedi samo za svijet iznad sfere Mjeseca.

⁸ Vidi *Categoriae* 12 14^a30–35 i *Metaphysica* V.11 1019^a2–5.

čini se da uočeni redosljied ima još jednu važnu značajku. Naime, svaka sljedeća životna aktivnost nadovezuje se na jednu ili više prethodnih, nadograđuje ih i pospješuje. Zbog te značajke možemo govoriti ne samo o uređenom nizu aktivnosti živih bića, nego o *sustavu* aktivnosti živih bića. Daljnja rasprava o ovoj značajci zahtijevala bi dosta prostora i zadiranje u detalje Aristotelove psihologije, napose njegove teorije opažanja i mišljenja. Kako bilo, uočeni redosljied – nazovimo ga “ontološki redosljied” – Aristotelu pruža jedinstven i objektivan kriterij za izdvajanje glavnih životnih aktivnosti. I jednom kad su glavne životne aktivnosti utvrđene, može se pretpostaviti da je za svaku od njih odgovorna jedna sposobnost duše.

Ontološki redosljied koji postoji među glavnim aktivnostima živih bića jamačno postoji i među sposobnostima duše. Hranidbena sposobnost duše (ἡ θρεπτικὴ δύναμις, τὸ θρεπτικὸν τῆς ψυχῆς) – odgovorna za hranjenje, rast i razmnožavanje – jedinstvena je po tome što se jedino ona može naći odvojeno od svih ostalih sposobnosti, naime u biljaka. Aristotel bi stoga rekao da je hranidbena sposobnost duše “odvojiva” (χωριστόν) od ostalih sposobnosti duše. Osjetilna sposobnost duše (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις, τὸ αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς) nije odvojiva od hranidbene sposobnosti, pokretajna sposobnost duše (τὸ κινητικὸν τῆς ψυχῆς) nije odvojiva od osjetilne i hranidbene, a misaona sposobnost duše (τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς) nije odvojiva od preostale tri. Aristotel to pokušava pojasniti ovako: “S dušom stvar stoji slično kao i s geometrijskim likovima, jer i kod likova i kod živih bića ono prvotnije uvijek je potencijalno prisutno u onome što slijedi, primjerice trokut u kvadratu, a hranidbena sposobnost u osjetilnoj.”⁹ Drugim riječima, kao što kvadrat pretpostavlja postojanje trokuta – ukoliko kvadrat konstruiramo od trokutâ, kao što to čini Platon u *Timeju* (55b) – tako i osjetilna sposobnost duše pretpostavlja postojanje hranidbene.

Izdvojjivši, dakle, ograničeni broj glavnih aktivnosti živih bića, Aristotel je pronašao prikladan način da utvrdi ograničeni broj sposobnosti duše. Štoviše, ontološki redosljied među glavnim životnim aktivnostima prenosi se i na sposobnosti duše, a taj redosljied jasno odražava razlike između glavnih vrsta živih bića: između biljaka i životinja, kod životinja između onih nepokretnih i onih pokretnih, te kod pokretnih životinja između onih neracionalnih i onih racionalnih. Stoga Aristotel može smatrati da je u spisu *O duši* temeljitim opisom svake pojedine sposobnosti duše adekvatno obradio svoj predmet i da je objasnio duše koje postoje u zbilji. Naime, budući da različite vrste živih bića imaju duše s različitim sposobnostima, čini se da razumijevanje sposobnosti duše odista konstituira

⁹ *De anima* II.3 414^b28–32.

razumijevanje duše različitih vrsta živih bića. Ako razumijemo hranidbenu sposobnost duše, u cijelosti razumijemo duše biljaka, iako time samo djelomično razumijemo duše životinja. Da bismo potpuno razumjeli duše nepokretnih životinja – govoreći pojednostavljeno i izbjegavajući određene komplikacije – moramo razumjeti još i osjetilnu sposobnost duše; da bismo potpuno razumjeli duše pokretnih životinja, moramo razumjeti još i pokretajnu sposobnost duše, a da bismo potpuno razumjeli duše ljudi, uz sve to moramo razumjeti još i misaonu sposobnost duše.

Sada kad smo se upoznali sa svrhom i metodom Aristotelove obrade duše možemo shvatiti zašto on smatra da u ono doba standardna dioba duše na racionalni i neracionalni dio, ili Platonova dioba duše na razumski, srčani i požudni dio, nisu prikladne za sustavnu i cjelovitu obradu duše.¹⁰ Takve diobe duše su proizvoljne. Prvo, čini se da one smjeraju isključivo na ljudske duše, zanemarujući sve ostale vrste bića koje imaju dušu. Drugo, takve diobe duše neopravdano previđaju neke važne aktivnosti živih bića. I ne samo što ih previđaju, nego je preskočene aktivnosti teško jednoznačno podvesti pod ili objasniti pomoću dijelova duše u predloženim diobama. Na primjer, treba li opažanje podvesti pod racionalni ili neracionalni dio duše? U slučaju zvijeri opažanje zacijelo pripada neracionalnom dijelu duše jer one racionalni dio uopće ne posjeduju, ali u slučaju ljudi to nije izvjesno, jer se čini da naša opažanja mogu biti i često jesu oblikovana našim pojmovima i mislima. Sustavna obrada duše, dakle, zahtijeva diobu duše “po prirodnim člancima”, da se poslužimo poznatim Platonovim izrazom. Kao što smo vidjeli, Aristotel smatra da se to može postići promatranjem različitih vrsta živih bića i njihovih aktivnosti, izdvajanjem glavnih aktivnosti po nekom objektivnom kriteriju, te pripisivanjem svake od tako izdvojenih aktivnosti jednoj sposobnosti duše.

Aristotelova metoda obrade duše jasna je i iz same strukture spisa *O duši*, točnije iz druge i treće knjige koje čine središnji dio spisa. U četvrtom poglavlju druge knjige nalazimo vrlo kratku raspravu o hranidbenoj sposobnosti duše.¹¹ U ostatku druge knjige i prva dva poglavlja treće knjige Aristotel obrađuje osjetilnu sposobnost duše, u idućem poglavlju raspravlja o predodžbi (φαντασία), u poglavljima 4–8 razmatra misaonu

¹⁰ Vidi *De anima* III.9 432^a24–26. Podjela duše na racionalni i neracionalni dio prikladna je za potrebe etičkih razmatranja, smatra Aristotel, ali ne i za potrebe istraživanja duše; usp. *Ethica Nicomachea* I.13 1102^a26–32; *Ethica Eudemia* II.1 1219^b32–35; *Politica* VII.14 1333^a16, 15 1334^b18.

¹¹ Iznenađuje činjenica što je razmjerno malo pažnje poklonjeno temeljnoj sposobnosti duše, no tu činjenicu može se obrazložiti Aristotelovom odlukom da tu sposobnost duše obradi u zasebnom spisu koji je nosio, ili je trebao nositi, naslov *O hrani* (Περὶ τροφῆς). Aristotel spominje raspravu pod tim naslovom u spisima *O snu i budnosti* (*De somno et vigilia* 3 456^b6) i *O dijelovima životinja* (*De partibus animalium* II.3 650^b9).

sposobnost duše, te na koncu u poglavljima 9–11 izlaže o sposobnosti duše koja omogućuje želju i kretanje.

Ovdje valja primijetiti da Aristotel u spisu *O duši* izlaže jednu po jednu glavnu sposobnost duše, i to po njihovom ontološkom redosljed. Jedino što narušava taj redosljed jest rasprava o pokretajnoj sposobnosti duše koja je ontološki prvotnija u odnosu na misaonu sposobnost duše, jer postoje mnoge vrste životinja koje imaju pokretajnu sposobnost bez one misaone, dok vrsta životinja koja ima misaonu sposobnost ima i onu pokretajnu. Aristotel je mogao imati dva dobra razloga da naruši spomenuti redosljed. Prvo, rasprava o misaonoj sposobnosti duše prirodno se nadovezuje na raspravu o opažanju i predočavanju. Naime, Aristotel mišljenje shvaća u analogiji s opažanjem i k tome smatra da su predodžbe nužne za mišljenje. Osim toga, sukcesivnim raspravama o sposobnostima opažanja, predočavanja i mišljenja Aristotel je zapravo obradio kognitivnu sposobnost duše, o čemu će više riječi biti kasnije. Drugo, tek nakon što je obradio i neracionalne i racionalne kognitivne sposobnosti duše, Aristotel može prijeći na cjelovitu raspravu o onome što inicira kretanje u životinja, kako neracionalnih tako i racionalnih.¹²

Iz svega što je do sada rečeno jasno je da Aristotel obrađuje dušu raščlambom njenih sposobnosti. Duša je, dakle, podijeljena na sposobnosti, odnosno sposobnosti su nekakvi dijelovi duše. Međutim, Aristotel odlučno naglašava da sposobnosti na koje je duša podijeljena nisu njezini dijelovi u strogom smislu. Valja objasniti što to točno znači i zašto Aristotel na tome insistira.

Riječ “dio” u strogom smislu odnosi se na stvari koje imaju kvantitetu, to jest stvari koje se mogu brojati ili mjeriti. “Na jedan način ‘dio’ se zove ono u što se na bilo koji način može podijeliti neka kvantitativna stvar.”¹³ Ono što je karakteristično za dijelove kvantitativnih stvari jest to što oni mogu postojati mimo cjeline i neovisno jedni od drugih. Na primjer, ako razdijelimo neki skup od deset jabuka na dva dijela, primjerice na skup od tri i skup od sedam jabuka, svaki od tih skupova nastavlja postojati neovisno od drugoga. Isto tako, ako crtu ili glinenu kuglu razdijelimo na tri dijela, svaki dio nastavlja postojati neovisno od ostalih. Aristotel napominje da postoji i drugačiji smisao riječi “dio”, naime kada se govori o stvarima koje nemaju kvantitetu: “Nadalje, ono u što se može podijeliti forma bez kvantitete, i to se naziva njenim ‘dijelovima’.”¹⁴ Ono što je karakteristično za dijelove forme jest to što oni

¹² Postoji još jedan primjer Aristotelova odustajanja od ontološkog redosljeda sposobnosti u spisu *O duši*, o čemu će biti više riječi u drugom dijelu teksta.

¹³ *Metaphysica* V.25 1023^b12–13.

¹⁴ *Metaphysica* V.25 1023^b17–18.

ne mogu postojati mimo cjeline. Da se poslužimo Aristotelovim primjerom dijelova forme u V. knjizi *Metafizike*, vrste ne mogu postojati mimo roda. Pas, konj i čovjek ne mogu postojati mimo roda životinje, jer ništa ne može biti pas, konj ili čovjek a da ne bude životinja. Iako dijelovi roda – vrste – mogu postojati neovisno jedni od drugih, čini se da postoje forme čiji dijelovi ne mogu postojati neovisno jedni od drugih, a jedna takva forma je duša.

Vidjeli smo da se viša sposobnost duše ne može naći odvojeno od nižih sposobnosti. To ima dvije važne implikacije. Prvo, sposobnosti duše nisu dijelovi u koje se duša može odista razdijeliti. Neki fizički predmet, na primjer gruda od gline, može se razdijeliti u komade i nakon toga svaki komad nastavlja postojati neovisno od ostalih komada. Za razliku od glinene grude, duša je forma, te kao takva ona nije vrsta stvari koja se može raskomadati, podijeliti tako da njezini dijelovi nastave postojati odvojeno od ostatka. Naime, teoretski je nemoguće izdvojiti iz neke pojedine duše njenu osjetilnu sposobnost, na primjer, tako da s jedne strane dobijemo krnju dušu bez osjetilne sposobnosti i s druge strane samobitnu osjetilnu sposobnost. Drugo, duša nije puki skup ili hrpa duševnih sposobnosti. Dok komade gline možemo zajedno umijesiti i na taj način dobiti grudu gline, teoretski je nemoguće združivanjem duševnih sposobnosti dobiti dušu. Hrpa, kao što je gruda gline, predstavlja vrlo slabu vrstu jedinstva koja proizlazi jednostavno iz spajanja ili miješanja njenih dijelova. Duša je pak najснаžnija vrsta jedinstva koja ne proizlazi iz spajanja ili miješanja nekakvih njenih dijelova, baš kao što se i ne raspada ni u kakve dijelove. Zbog toga se ne može niti govoriti o “dijelovima” duše u strogom smislu, ili o “podjeli” duše u strogom smislu.

Dakako, dušu je moguće raščlaniti u različite sposobnosti od kojih svaka omogućuje različitu životnu aktivnost ili skup usko povezanih životnih aktivnosti. Aristotel bi rekao da se sposobnosti duše razlikuju “određenjem” (λόγῳ) ili “onime biti” (τῷ εἶναι). Naime, biti ova sposobnost duše nije isto što i biti ona sposobnost duše, jer biti ova sposobnost duše znači živom biću omogućiti jednu životnu aktivnost, a biti ona sposobnost znači živom biću omogućiti drugu životnu aktivnost. I budući da određenje svake pojedine sposobnosti mora navesti životnu aktivnost koju ta sposobnost omogućuje, sposobnosti će se međusobno razlikovati u svojim određenjima. Aristotel to napominje zbog toga što bi netko možda mogao pomisliti da njegov način obrade duše – sukcesivnim razradama svake pojedine sposobnosti duše – implicira da je duša podijeljena u strogom smislu i da su sposobnosti duše njezini dijelovi onako kao što su komadi dijelovi glinene grude. Ali duša nije podijeljena u strogom smislu, naglašava Aristotel. Ona je podijeljena samo pojmovno, u svrhu analize. Shodno tome, sposobnosti duše njezini su pojmovni ili logički dijelovi,

odnosno članovi analize.¹⁵ Iako Aristotel na više mjesta o sposobnostima duše govori kao o dijelovima duše,¹⁶ on time ne želi sugerirati da su sposobnosti duše dijelovi u strogom smislu. Aristotelovo poimanje duše kao forme živoga bića samo po sebi priječi mogućnost cijepanja duše u prostorno odvojive dijelove.

Ovo razlikovanje između dijelova i sposobnosti duše, ovisno o tome kako se dušu poima, imat će istaknuto mjesto u kasnijim antičkim teorijama duše. Na primjer, rani stoici su smatrali da je duša tjelesna i da ima osam prostorno izdiferenciranih dijelova: “Od dijelova duše koji su raspoređeni u pojedinim dijelovima tijela, onaj koji se prostire do dušnika nazivamo glas, onaj do očiju vid, onaj do ušiju sluh, onaj do nosa njuh, onaj do jezika okus, onaj do cjelokupnog mesa opip, onaj koji se prostire do spolovila i ima jedan drugačiji princip nazivamo sjemenim, a onaj u kojemu se svi ti dijelovi susreću i koji se nalazi u srcu jest upravljački dio duše.”¹⁷ Najvažniji filozof srednje Stoe, Posidonije iz Apameje, odlučno se protivio govoru o dijelovima duše, o čemu svjedoči Galen: “Aristotel i Posidonije nisu govorili o vrstama ili dijelovima duše, već su tvrdili da su to sposobnosti jedne supstancije koja potječe iz srca.”¹⁸ Plutarh je napisao spis u kojemu istražuje je li princip emotivnog života dio ili sposobnost ljudske duše (Ἐὶ μέρος τὸ παθητικὸν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς ἢ δύναμις), a Porfirije u jednom fragmentu svog izgubljenog spisa *O sposobnostima duše* kritički je primijetio: “Stari filozofi razilazili su se (...) i oko dijelova duše i općenito oko toga što je to dio a što sposobnost, i u čemu se sastoji njihova razlika.”¹⁹

U ostatku ovoga teksta razmotrio bih tri posljedice Aristotelova stajališta da je duša samo pojmovno djeljiva, što bi trebalo dodatno rasvijeliti njegovo razumijevanje duše i način na koji je on obrađuje u svojim spisima.

(1) Spomenutim stajalištem Aristotel može izbjeći probleme koje je uočio u Platonovoj obradi duše. U četvrtoj knjizi *Države* Platon raščlanjuje dušu u tri dijela – racionalni (τὸ λογιστικόν), srčani (τὸ θυμοειδές) i požudni (τὸ ἐπιθυμητικόν) – od kojih svaki predstavlja zasebni izvor motivacije. U *Timeju* (69d6 i d.), i jedino ondje, Platon tvrdi da je racionalni dio duše smješten u glavi, srčani u grudima, a požudni u trbuhu. Ako

¹⁵ Usp. *Ethica Nicomachea* I.13 1102^a28–32; *Ethica Eudemia* II.1 1219^b32–35.

¹⁶ Npr. *De anima* I.5 410^b25, II.2 413^b27–32, III.9 432^a19–32, 10 433^b1; *De juventute et senectute* 1 467^b17.

¹⁷ Galenov citat Krizipa u *De Hippocratis et Platonis placita* III.1.10–12 = *SVF* 885. Vidi također *SVF* 824.

¹⁸ Posidonius fr. 146 (Edelstein-Kidd); vidi također frs. 142, 143, 145 (Edelstein-Kidd).

¹⁹ Stobej, *Anthologium* I.49.25a = Porphyrius fr. 253 (Smith).

je duša odista podijeljena u tri dijela od kojih se svaki nalazi na različitom mjestu u tijelu, Aristotel prigovara, što dušu drži na okupu? To zacijelo ne može biti tijelo, jer duša drži tijelo na okupu, a ne obratno, budući da se tijelo raspada kad ga duša napusti.²⁰ Nadalje, čini se da podjela duše u strogom smislu povlači da bi tri dijela tijela od kojih svaki sadrži jedan dio duše mogli postojati odvojeno jedan od drugoga, što bi značilo da tijelo predstavlja slabu vrstu jedinstva, nešto poput hrpe. Na primjer, iz Platonovog opisa glave u *Timeju* 44d3–45a3 doznajemo da je ostatak tijela pripojen glavi kako bi joj služio kao prijevozno sredstvo preko neravnog terena koji karakterizira površinu Zemlje. Prema tome, da je površina Zemlje ravna, bez ikakvih udubina i izbočina, glava zapravo ne bi imala potrebe za ostatkom tijela, što znači da bi, bar u načelu, mogla postojati odvojeno od ostatka tijela. Štoviše, glavi bi bilo i bolje bez ostatka tijela, jer onda ne bi bilo nikakve opasnosti od kontaminacije božanskog dijela duše iracionalnim kretanjima smrtnog dijela duše, kao što bi se moglo zaključiti iz Platonova opisa vrata u 69d6–e3.

Ove poteškoće ne javljaju se za Aristotela. Pojmovna podjela duše ne dovodi u pitanje niti (i) jedinstvo duše, niti (ii) jedinstvo tijela.

(i) Svaka pojedina duša za Aristotela je jedna forma odgovorna za sve aktivnosti konkretnog živog bića čija je to forma. To što dušu možemo analizirati prema različitim sposobnostima, tako da je svaka pojedina sposobnost odgovorna za jednu aktivnost ili skup usko povezanih aktivnosti, nipošto ne ugrožava jedinstvo duše. Kazati da životinja opaža zahvaljujući osjetilnoj sposobnosti svoje duše i da se kreće zahvaljujući pokretajnoj sposobnosti svoje duše ne povlači da je duša nekakva hrpa sastavljena od tih sposobnosti ili nešto što se može raskomadati u te sposobnosti. Aristotel to dokazuje eksperimentom. Ako se stonogu raspolovi, oba dijela neko vrijeme reagiraju na dodir pojačanim migoljenjem, što znači da je u svakoj polovici prisutna osjetilna i pokretajna sposobnost; “a ako ima opažanje”, Aristotel dalje zaključuje, “ima i predodžbu i želju, jer gdje je opažanje, ondje su i neugoda i ugoda, a gdje su one, nužno je i žudnja”.²¹ Iako niti jedan dio raspolovljene životinje ne živi dulje od par minuta, Aristotel smatra da svaki zadržava sve dijelove duše, što pokazuje da je duša jedinstvo i da su sposobnosti pojedine duše međusobno nerazdružive.

²⁰ *De anima* I.5 411^b5–10. Čini se da je Posidonije preuzeo ovaj argument i usmjerio ga protiv mišljenja epikurovaca da dušu na okupu drži tijelo u kojemu se ona nalazi; vidi Posidonius fr. 149 (Edelstein-Kidd) i Kiddov komentar.

²¹ *De anima* II.2 413^b16–24; usp. *De juventute et senectute* 2 468^a28–^b12 i *De incessu animalium* 7 707^b1–3. Poopćeno govoreći, što je neko živo biće više u prirodnoj hijerarhiji (*scala naturae*), to ima veći stupanj jedinstva, i stoga je to manje sposobno živjeti nakon što se razdijeli; vidi Sprague (1989).

(ii) Ono što ujedinjuje tijelo nekog živoga bića jest njegova forma. Dakako, možemo specificirati različite strukture u tijelu koje živo biće mora imati da bi bilo oformljeno dušom s određenim sposobnostima. Na primjer, u tijelu živoga bića mora postojati nekakav sustav perifernih osjetilnih organa povezanih sa središnjim osjetilnim organom da bi to živo biće moglo imati dušu s osjetilnom sposobnošću.²² Osim toga, u tijelu živoga bića mora postojati nešto poput sustava kosti, tetiva, zglobova i mišića da bi to živo biće moglo imati dušu s pokretajnom sposobnošću. Iako je osjetilni sustav većim dijelom prostorno odjelit od pokretajnog sustava, tijelo živoga bića nipošto nije hrpa sastavljena od takvih sustava, i stoga ga se na njih ne može niti razdijeliti. Čak i kada bi bilo moguće cjelokupni osjetilni sustav odvojiti od ostatka tijela bez ikakvih oštećenja tog sustava, on bi izgubio svoju formu i funkciju te više ne bi bio osjetilni sustav. Tijelo živoga bića kao cjelina oformljeno je dušom kao cjelinom, a pojedine strukture u tijelu živoga bića Aristotel razlikuje s obzirom na njihove funkcije, npr. osjetilni sustav s obzirom na sposobnost primanja različitih vrsta osjeta i pokretajni sustav s obzirom na sposobnost iniciranja i prijenosa kretanja u udove. No tijelo živoga bića s takvim strukturama ne može se odista podijeliti na način da te strukture zadrže svoje funkcije. Nakon što ih se odista izdvoji, te strukture više nemaju svoje funkcije i time postaju fundamentalno različita vrsta stvari od onoga što su bile prije izdvajanja, naime prestaju biti dijelovi tijela živoga bića i postaju hrpa kosti i mesa.²³

Vidjeli smo da je duša forma te da kao takva dopušta isključivo pojmovnu podjelu. Time je zajamčeno jedinstvo duše ali i jedinstvo tijela živoga bića.

(2) Pojmovna djeljivost duše Aristotelu omogućuje da pojmovnu podjelu primijeni i na nižoj razini, tj. da pojmovno podijeli i same članove dobivene prethodnom pojmovnom podjelom duše. Na primjer, pred kraj Aristotelove obrade osjetilne sposobnosti duše izlazi na vidjelo da je ta sposobnost i sama pojmovno djeljiva na sposobnosti nižega reda, naime na pojedinačna osjetila, te da i među njima postoji ontološki redosljed kakav je uočen među glavnim sposobnostima duše. Pojednostavljeno govoreći, postoje neke vrste životinja koje imaju samo osjetilo opipa, neke koje uz to imaju još osjetilo okusa, neke koje uz opip i okus imaju i njuh, neke

²² Recimo usput da prema Aristotelu taj sustav u razvijenijih životinja čine periferni osjetilni organi koji su krvožilnim sustavom povezani sa srcem kao središnjim organom. Ta se slika u osnovi ne razlikuje mnogo od naše slike tog sustava koji čine periferni osjetilni organi koji su živcima povezani s mozgom kao središnjim organom.

²³ Vidi *De anima* II.1 412^b18–22; *De partibus animalium* I.1 640^b35–641^a5; *De generatione animalium* I.19 726^b22–24; *Metaphysica* VII.10 1035^b16–18, 16 1040^b6–8.

koje imaju još i sluh, i konačno neke koje uz sva prethodna imaju i osjetilo vida. Prema tome, osjetilo opipa ontološki je prvotnije u odnosu na sva ostala osjetila, utoliko što se u nekih vrsta životinja, kao što su morske spužve, moruzgve i sl., ono može naći bez ijednog drugog osjetila, dok se nijedno drugo osjetilo ne može naći bez osjetila opipa. U drugoj knjizi spisa *O duši*, u poglavljima 7–11 nalazimo pojedinačne obrade svakog od pet osjetila. Zanimljivo je primijetiti, međutim, da Aristotelove obrade ne slijede ontološki redoslijed koji postoji među osjetilima. Upravo suprotno, Aristotel kreće s obradom vida i završava s obradom opipa. To se možda može objasniti činjenicama da je opip najstroženije osjetilo i da je vid paradigmatično osjetilo,²⁴ pa je obradom vida na početku Aristotel namjeravao olakšati praćenje njegovih obrada ostalih osjetila, ostavljajući najkomplikiranije osjetilo za kraj.

Ostavimo Aristotelov redoslijed obrade pojedinačnih osjetila po strani i na primjeru osjetilne sposobnosti duše razmotrimo korist od primjene pojmovne podjele i na nižoj razini. Prva korist je metodološka, jer primjena pojmovne podjele na nižoj razini Aristotelu omogućuje sustavnu obradu osjetilne sposobnosti duše. Naime, kada je osjetilna sposobnost duše pojmovno podijeljena prema nekom jedinstvenom i objektivnom kriteriju, Aristotel može zasebno obraditi svaki od njenih pojmovnih dijelova, tj. svako od pet osjetila. Druga korist je teoretska i ona je posebno zanimljiva. Primjena pojmovne podjele na nižoj razini Aristotelu omogućuje uvođenje osjetilne moći višega reda koja je zadužena za određeni broj osjetilnih aktivnosti koje pojedinačna osjetila, niti zasebno niti skupno, ne mogu provesti. Na primjer, Aristotel smatra da mi opažamo razliku između bijelog i slatkog, budući da su i bijelo i slatko osjetilne kvalitete. Nadalje, on smatra da opaziti razliku između bijelog i slatkog možemo isključivo ako su i bijelo i slatko istodobno prezentni jednoj te istoj osjetilnoj moći koja provodi usporedbu i razlikovanje. Prema tome, opaziti razliku između bijelog i slatkog ne možemo niti vidom niti okusom, jer vidu nije prezentno slatko, a okusu nije prezentno bijelo. Potrebna nam je, dakle, neka osjetilna moć višega reda koja ima pristup i bijelom i slatkom istodobno. Ta osjetilna moć višega reda u kasnijoj aristotelovskoj tradiciji poznata je kao ἡ κοινὴ αἴσθησις, *sensus communis*, odnosno

²⁴ Opip je najstroženije osjetilo zbog toga što, za razliku od ostalih osjetila koja za svoje predmete imaju samo jedan raspon kvaliteta, opip za svoj predmet ima tri takva raspona: vlažno-sušo, toplo-hladno i tvrdo-meko. Također, nije odmah jasno je li meso organ opipa ili samo njegov medij. Aristotel ima više razloga za mišljenje da je meso medij opipa – doduše takav medij da je srašten s tijelom – dok je pravi organ opipa srce; vidi *De anima* II.11 422^b33–423^a17; *De juventute et senectute* 3 469^a10–16; *De partibus animalium* 656^a13–657^a11. Što se tiče paradigmatičnosti osjetila vida, vidi *De anima* III.3 429^a2–4 i *Metaphysica* X.1 980^a21–27.

“zajedničko osjetilo”, a na nju Aristotel upućuje u prva dva poglavlja treće knjige *O duši*.

Prije nego objasnim kako pojmovna podjela na nižoj razini omogućuje uvođenje zajedničkog osjetila, htio bih u digresiji spomenuti dvije stvari. Prvo, pojam zajedničkog osjetila prilično je kontroverzan. Tumači Aristotela razilaze se oko toga kako je Aristotel poimao zajedničko osjetilo, koje mu je sve funkcije pripisao, i kako je točno zamišljao da se te funkcije izvršavaju. Većina se slaže da su funkcije zajedničkog osjetila, uz osjetilno razlikovanje raznovrsnih predmeta pojedinačnih osjetila (npr. bijelo-slatko), još i osjetilno razlikovanje istovrsnih predmeta pojedinačnih osjetila (npr. bijelo-crno), opažanje aktivnosti pojedinog osjetila,²⁵ te simultano uključivanje i isključivanje pojedinih osjetila prilikom buđenja odnosno padanja u san. Mnogi tumači smatraju da je opažanje predmeta koji su zajednički dvama ili više osjetila – poput veličine, oblika i kretanja – također jedna od, ako ne i glavna funkcija zajedničkog osjetila. Neki pak tumači zajedničkom osjetilu pripisuju još neke funkcije, kao što su predočavanje, zamjedba vremena, opažanje akcidentalnih predmeta itd.²⁶ Drugo, Aristotelu je zajedničko osjetilo bitno zbog toga što je nužno za objašnjenje inteligentnog ponašanja neracionalnih životinja koje je Aristotel ispravno uočio u svojim empirijskim istraživanjima i dokumentirao u svojim spisima, napose u osmoj i devetoj knjizi *Istraživanja životinja (Historia animalium)*. Naime, da bi mogao objasniti inteligentno ponašanje zvijeri bez da im pripiše misaone sposobnosti, Aristotel je morao neracionalne kognitivne sposobnosti, počevši od opažanja, učiniti vrlo moćnima, a u tome je važnu ulogu igrao pojam zajedničkog osjetila.²⁷

Sada valja objasniti na koji točno način pojmovna podjela na nižoj razini Aristotelu omogućuje uvođenje zajedničkog osjetila. Aristotelova zamisao je sljedeća. Osjetilna sposobnost duše može se smatrati cjelinom koja je samo pojmovno djeljiva na pet osjetila i koja je više od pukog zbroya svojih sastavnica. Stoga osjetilna sposobnost duše može djelovati ne samo kao ovo ili ono osjetilo, ili kao dva ili više osjetila istodobno, nego povrh toga može djelovati i kao cjelina. U tom svojstvu, kada djeluje kao cjelina, možemo govoriti o zajedničkom osjetilu. Na primjer, Aristotel bi rekao da osjetilna sposobnost duše životinji omogućuje opažanje razlike između bijelog i slatkog zbog toga što ona može djelovati istodobno i

²⁵ Ova funkcija gdje se uspoređuje s reflektivnim pojmom svijesti kakav nalazimo npr. kod Lockeja: “Svijest je zamjedba onoga što se odvija u čovjekovom vlastitom umu” (*Ogled o ljudskom razumu* II.1.19).

²⁶ Više o Aristotelovom pojmu zajedničkog osjetila i njegovim funkcijama, s referencama na relevantna mjesta u Aristotelovim djelima i iscrpnom bibliografijom, može se naći u Gregorić (2007).

²⁷ Vidi Sorabji (1993: 7–20).

kao vid, čime omogućuje opažanje bijelog, i kao okus, čime omogućuje opažanje slatkog, i povrh toga kao zajedničko osjetilo, čime omogućuje usporedbu i razlikovanje između bijelog i slatkog.

Dakle, pojmovna podjela na nižoj razini korisna je zbog toga što omogućuje analizu glavnih sposobnosti duše radi njihove temeljite i sustavne obrade. Također, budući da su glavne sposobnosti duše samo pojmovno podijeljene na sposobnosti nižega reda, njihovo jedinstvo i cjelovitost ostaju neupitni. Zbog toga im je Aristotel sklon pripisati određene moći koje nadilaze mogućnosti bilo koje od sastavnica.

(3) Pojmovna djeljivost duše Aristotelu omogućuje ne samo da glavne sposobnosti duše dalje raščlani u sposobnosti nižega reda, nego također da nekoliko sposobnosti ujedini u veće cjeline. Drugim riječima, pojmovna djeljivost Aristotelu dopušta da u nekom drugom kontekstu, ovisno o novim potrebama i zahtjevima, dušu podijeli po drugim “člancima”, i da na taj način objasni i neke druge, složenije aktivnosti životinja. Kao što ću pokušati pokazati, Aristotel to čini u nekim kratkim biološkim raspravama iz zbirke poznate pod naslovom *Parva naturalia*. Kad je duša iznova pojmovno podijeljena, razumljivo je da se javljaju i nove sposobnosti, što ne mora uključivati nikakvu proturječnost. Budući da je svaka pojedinačna duša zapravo jedinstvo koje je odgovorno za sve aktivnosti karakteristične za živa bića određene vrste, nema ničega neobičnog ili problematičnog u tome da se u različitim kontekstima naprave različite pojmovne podjele koje će iznjedrili različite sposobnosti duše kako bi se objasnile različite aktivnosti živih bića.

Slijedi jedan primjer toga postupka. Neke Aristotelove opaske o aktivnosti mišljenja pretpostavljaju da misaona sposobnost duše ima pristup predmetima osjetilne sposobnosti duše. Ako je to točno, onda razlika između misaone i osjetilne sposobnosti ne može biti odviše čvrsta.²⁸ To je bjelodano iz Aristotelove tvrdnje da je jedna od dvije sposobnosti koje određuju dušu “sposobnost razabiranja (τὸ κριτικόν), što je zadaća mišljenja i opažanja”.²⁹ Na jednom drugom mjestu Aristotel kaže da složevine od forme i materije i njihove biti razabiremo ili različitim sposobnostima ili istom sposobnošću ali “različito disponiranom” (ἐτέρως ἐχοντι).³⁰ Ovo potonje sugerira da su sposobnosti opažanja i mišljenja dvije dispozicije jedne te iste sposobnosti duše. Čini se, dakle, da u nekim kontekstima Aristotel prihvaća postojanje jedne jedinstvene kognitivne sposobnosti

²⁸ Vidi npr. Kahn (1966: 78–79) i Modrak (1987: 117–124).

²⁹ *De anima* III.9 432^a15–16. O tome zašto u ovom kontekstu glagol κριῖνεν i njegove izvedenice prevodim u smislu razabiranja ili razlučivanja, a ne u smislu prosuđivanja, vidi Ebert (1983).

³⁰ *De anima* III.4 429^b20–21.

duše koja obuhvaća i osjetilnu i misaonu sposobnost.³¹ Dakako, osjetilna i misaona sposobnost duše pojmovni su dijelovi te kognitivne sposobnosti duše, a podjela je izvršena prema pripadajućim predmetima: osjetilna sposobnost duše razabire predmete opažanja, a misaona sposobnost duše razabire predmete mišljenja. Zbog toga što je kognitivna sposobnost duše jedna cjelina koja je tek pojmovno podijeljena na osjetilnu i misaonu sposobnost, kognitivna sposobnost duše može kombinirati aktivnosti svojih sastavnica, pa stoga možemo imati misli o predmetima opažanja i opažaje koji su oblikovani mislima.

Postoji jedan još bolje dokumentirani primjer istog postupka. Već sam spomenuo da Aristotel zaključuje svoju obradu osjetilnog dijela duše u drugom poglavlju treće knjige spisa *O duši* te da u idućem poglavlju razmatra predodžbu. Nakon prilično složene rasprave ondje on ustvrđuje da je predodžba različita od opažanja, ali ipak kauzalno ovisna o njoj. Iako je posve jasno da je predodžba sposobnost koja ovisi o osjetilnoj sposobnosti, Aristotel se ne izjašnjava o točnom odnosu između osjetilne sposobnosti duše (τὸ αἰσθητικόν) i predodžbene sposobnosti duše (τὸ φανταστικόν). Međutim, u svojoj raspravi o pamćenju na početku spisa *O pamćenju i prisjećanju* iz zbirke *Parva naturalia*, na jednom mjestu Aristotel uvodi pojam zamjedbe vremena (ἀσθησις χρόνου), pri čemu njegova argumentacija iziskuje zajedničku aktivnost opažanja i predočavanja.³² U tu svrhu Aristotel uvodi jednu novu sposobnost duše, sposobnost koja obuhvaća osjetilnu sposobnost obrađenu u *O duši* II.5–III.2 i predodžbenu sposobnost razmotrenu u *O duši* III.3. Dakako, osjetilna i predodžbena sposobnost pojmovni su dijelovi te obuhvatnije sposobnosti duše.

Duša je time podijeljena drukčije nego u spisu *O duši*, naime na taj način da možemo govoriti o jednoj obuhvatnijoj sposobnosti duše koja sadrži osjetilnu i predodžbenu sposobnost kao svoje sastavnice. Zbog toga što je pojmovno podijeljena na sposobnosti opažanja i predočavanja, ta obuhvatnija sposobnost može djelovati i kao osjetilna i kao predodžbena sposobnost. Drugim riječima, ta obuhvatnija sposobnost omogućuje životinji i da opaža i da doživljava predodžbe. Međutim, ta se obuhvatnija sposobnost može smatrati cjelinom koja je samo pojmovno podijeljena u svoje sastavnice, tako da ona može djelovati i kao cjelina, povrh toga što

³¹ Tako je Aristotela shvaćao njegov najutjecajniji antički tumač, Aleksandar iz Afrodisijade; vidi *De anima* 78.6–21 i *Mantissa* 119.11–13. Porfirije u već spomenutom spisu *O sposobnostima duše* (Stobej I.49.24 = Porfirije fr. 251 Smith) isto stajalište pripisuje nekom Aristonu, najvjerojatnije onom s otoka Keja, peripatetičkom filozofu iz 3. stoljeća pr. n. e.; vidi Zeller (1921: 926 b. 3), Edelstein (1955: 418), Movia (1964: 150–153) i Ioppolo (1980: 272–278).

³² *De memoria et reminiscencia* 1 449^b28–30; usp. 1 450^a16–25, 2 452^b23–453^a4 i Gregorić (2007: 99–111).

može djelovati kao osjetilna ili kao predodžbena sposobnost. Kao cjelina ta obuhvatnija sposobnost duše omogućuje životinji da izvršava neke složenije djelatnosti koje nadilaze ingerencije bilo opažanja bilo predočavanja uzetih odjelito. Te složenije aktivnosti uključuju suradnju opažanja i predočavanja. Na primjer, čini se da prepoznavanje, ili ono što Aristotel naziva “akcidentalnim opažanjem”, podrazumijeva nekakvu usporedbu opaženoga s već stečenim predodžbama.³³ Također, korekcija predodžbe stečene jednim osjetilom upotrebom drugih osjetila također iziskuje koordinaciju opažanja i predočavanja.³⁴ Ono što Aristotel naziva “iskustvo” (ἐμπειρία) još je jedna složena aktivnost koja zahtijeva suradnju opažanja i predočavanja, barem u onom dijelu u kojemu je tu aktivnost Aristotel spreman pripisati i nekim neracionalnim životinjama.³⁵

Zašto je, dakle, Aristotelu potrebna spomenuta obuhvatnija sposobnost, uz osjetilnu i predodžbenu sposobnost duše? Potrebna mu je kako bi mogao pružiti teoretski okvir za kombinaciju i koordinaciju opažanja i predočavanja. No ne bi li mu za to bila dovoljna misaona sposobnost duše, kao što je to slučaj s Platonom prije njega ili sa stoicima nakon njega? Naime, čini se da bi ulogu kombiniranja i koordiniranja svih nižih kognitivnih sposobnosti sasvim dobro mogla preuzeti misaona sposobnost duše, što bi Aristotela oslobodilo potrebe za drukčijom pojmovnom podjelom duše i potrage za novom sposobnosti koja će obuhvaćati osjetilnu i predodžbenu sposobnost kao svoje pojmovne dijelove. Međutim, Aristotelu to nije prihvatljiva opcija. Podsjetimo se da je jedna od njegovih zadaća dati sustavno objašnjenje životinja, a to znači, između ostaloga, objasniti inteligentno ponašanje koje je on uočio kod velikog broja životinjskih vrsta. Budući da Aristotel nije spreman neljudskim životinjama pripisati bilo kakve misaone sposobnosti, on je prinuđen objasniti njihovu inteligenciju pozivajući se isključivo na neracionalne kognitivne sposobnosti, a to su u osnovi opažanje i predočavanje. No niti opažanje niti predočavanje samo po sebi nije dovoljno da objasni životinjsku inteligenciju. Ujedinivši pak osjetilnu i predodžbenu sposobnost duše u jednu obuhvatniju sposobnost, Aristotel može govoriti o njihovoj sintezi. U toj sintezi opažanja i predočavanja on pronalazi zadovoljavajuće objašnjenje kognitivnih majstorija kakve znaju očitovati neracionalne životinje.

Na koncu bih dodao još jednu opasku. Ovu sposobnost duše koja obuhvaća osjetilnu i predodžbenu sposobnost Aristotel na nekoliko mjesta

³³ Vidi *De anima* II.6 418^a20–25, III.1 425^a24–27, 30–^b4. Detaljniju raspravu o akcidentalnom opažanju daje Cashdollar (1973).

³⁴ Vidi *De insomniis* 2 460^b16–22, 3 461^a30–^b7.

³⁵ Vidi *Metaphysica* I.1 980^b25–27 i *Analytica Posteriora* II.19. Više o pojmu iskustva kod Aristotela može se naći u Gregorić i Grgić (2006).

naziva “prvotna osjetilna sposobnost” (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν).³⁶ Međutim, na jednom mjestu on je naziva i “zajedničko osjetilo” (ἡ κοινὴ αἰσθησις).³⁷ Postoje još samo dva relevantna javljanja potonjeg izraza u sačuvanim Aristotelovim spisima i čini se da je na tim mjestima spomenuti izraz najbolje protumačiti na isti način, sa značenjem ove obuhvatnije sposobnost koja ujedinjuje osjetilnu i predodžbenu sposobnost duše.³⁸ Ako je to točno, slijedi da ono što Aristotel sam naziva “zajedničko osjetilo” i ono što se u kasnijoj aristotelovskoj tradiciji naziva istim imenom (isključivo *osjetilna* moć koja ujedinjuje i koordinira pet osjetila, a proizlazi iz jedinstva osjetilne sposobnosti duše i ne uključuje predodžbenu sposobnost) jesu dvije različite stvari koje pripadaju različitim razinama podjele duše. Previdanje te činjenice jedan je od glavnih uzroka kasnijih kontroverzija i nejasnoća oko Aristotelova poimanja zajedničkog osjetila. Umjesto dva različita pojma koja pripadaju dvama različitim razinama analize, tumači su skloni vidjeti samo jedan pojam, nekakvo zajedničko osjetilo koje je zadušeno kako za složenije, ali isključivo osjetilne aktivnosti, tako i za aktivnosti u kojima sudjeluje i predodžba. Zbog te heterogenosti funkcija nekim se tumačima čini da je Aristotelov pojam zajedničkog osjetila nekoherentan, “u najboljem slučaju *ad hoc*, a u najgorem slučaju proizvoljan”.³⁹ Međutim, kao što smo vidjeli, taj prigovor ne stoji, jer Aristotel zapravo operira s dva različita pojma od kojih je svaki odgovoran za drukčiju vrstu funkcija.

Tri nabrojane posljedice pojmovne podjele duše pokazuju snagu Aristotelove teorije. Pojmovna podjela duše Aristotelovu teoriju ne izlaže prigovorima o nejedinstvu duše i nejedinstvu tijela kojima je podložna Platonova teorija u *Timeju*. Osim toga, pojmovna podjela s jedne strane omogućuje sustavnu obradu duše, a s druge strani jamči veliku fleksibilnost jer dopušta drukčije podjele kad se za takvo što javi teoretska potreba. Pri tome je od ključne važnosti Aristotelova spremnost da ono što je pojmovno djeljivo smatra cjelinom koja je više od pukog zbira svojih dijelova. Zbog toga neka sposobnost duše koja je pojmovno podijeljena, osim posebne moći svake od svojih sastavnica, ima i dodatnu moć kombinacije i koordinacije aktivnosti svojih sastavnica. Iako je teoretska i metodološka vrijednost pojmovne podjele duše neprijeporna, ona funkcionira samo u sklopu Aristotelove filozofije, jer počiva na premisama da je duša forma i da je njezine aktivnosti moguće proučavati neovisno od procesa u tijelu.

³⁶ *De memoria et reminscientia* 1 450^a11, 14, 451^a16; *De somno et vigilia* 1 454^a22–24.

³⁷ *De memoria et reminscientia* 1 450^a10.

³⁸ Preostala dva mjesta su *De partibus animalium* IV.10 686^a31 i *De anima* III.7 431^b5. Detaljnije tumačenje tih mjesta može se naći u Gregorić (2007: 83–98, 112–123).

³⁹ Modrak (1987: 62).

Bibliografija

- Cashdollar, S. 1973. "Aristotle's Account of Incidental Perception", *Phronesis* 18: 156–175.
- Ebert, T. 1983. "Aristotle on What is Done in Perceiving", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37: 181–198.
- Edelstein, L. 1955. prikaz F. Wehrli: *Die Schule des Aristoteles*, *American Journal of Philology* 76: 414–422.
- Edelstein, L. i Kidd, I.G. 2005. (ur.) *Posidonius. Volume I: The Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gregorić, P. 2007. *Aristotle on the Common Sense* (Oxford: Clarendon Press).
- Gregorić, P. i Grgić F. 2006. "Aristotle's Notion of Experience", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88: 1–30.
- Hicks, R.D. 1907. (ur.) *Aristotle: De Anima* (Cambridge, Mass).
- Hamlyn, D.W. 1968. (ur.) *Aristotle: De Anima Books II and III* (Oxford: Clarendon Press).
- Ioppolo, A.M. 1980. *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico* (Napoli: Bibliopolis).
- Kahn, C.H. 1966. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48: 43–81.
- Modrak, D. 1987. *Aristotle: The Power of Perception* (Chicago: University of Chicago Press).
- Movia, G. 1964. *Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo* (Padova: Antenore).
- Smith, A. 1993. (ur.) *Porphyrrii philosophi fragmenta* (Stuttgart i Leipzig: Teubner).
- Sorabji, R.K. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (London: Duckworth).
- Sprague, R.K. 1989. "Aristotle on Divided Insects", *Méthexis* 2: 29–40.
- Zeller, E. 1921. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung; II.2 Aristoteles und die alten Peripatetiker* (4Leipzig: Reisland).

Aristotle on Dividing the Soul

PAVEL GREGORIĆ

ABSTRACT: Aristotle's account of the soul requires an adequate division of the soul. However, Aristotle refuses to divide the soul spatially, and insists that it is divided only conceptually, that is 'in being' or 'in account'. In this paper I explain what this division amounts to and how Aristotle executes it. Then I discuss three important advantages of such a division of the soul. First, it enables Aristotle to avoid problems that he identified in Plato's account of the soul. Second, it allows him to treat a particular capacity of the soul as itself divided into distinct parts or aspects. Third, it allows him to treat a particular capacity of the soul as a distinct part or aspect of some more comprehensive capacity.

KEYWORDS: Activity, biology, capacity, division, imagination, perception, Plato, psychology, sense.
