

# RASPRAVA O MONOPSIHIZMU I POLIPSIHIZMU U ARAPSKOJ FILOZOFIJI

---

**Suša, Emanuela**

**Undergraduate thesis / Završni rad**

**2023**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:511527>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-01-01**

*Repository / Repozitorij:*

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



**SVEUČILIŠTE U SPLITU  
FILOZOFSKI FAKULTET**

**ZAVRŠNI RAD**

**RASPRAVA O MONOPSIHIZMU I  
POLIPSIHIZMU  
U ARAPSKOJ FILOZOFIJI**

**EMANUELA SUŠA**

**Split, 2023.**

**Odsjek: Odsjek za filozofiju**

**Studij: Preddiplomski studij njemačkog jezika i književnosti i filozofije**

**Predmet: Metafizika**

**RASPRAVA O MONOSIHIZMU I POLISIHIZMU  
U ARAPSKOJ FILOZOFIJI**

**Studentica:**

Emanuela Suša

**Mentor:**

prof. dr.sc. Hrvoje Relja

**Split, rujan 2023.**

**Sadržaj**

1. Uvod.....	1
2. Aristotel – nerazriješenost pitanja djelatnog uma.....	2
3. Al-Farabi.....	9
4. Avicennina psihologija.....	11
5. Averroesov problem jednosti uma.....	14
6. Zaključak.....	19

## 1. Uvod

Pitanje monopsihizma i polipsihizma ili pitanje jedinstvenog djelatnog uma i mnoštva djelatnih umova svoje korijene nalazi već u Aristotelovoj filozofiji i to u sklopu umovanja o duši. Unatoč tome što ga se danas smatra jednim od najvećih filozofa cjelokupne povijesti, prihvaćenost i priznatost njegovih naučavanja u zapadnom svijetu nije uvijek bila prisutna u onoj količini koju danas opažamo. Naime, radi se jednostavno o tome da se u jeku srednjovjekovne filozofije, bivajući predvođena crkvenim ocima i reducirana na pomoćnu znanost teologije na području zapada, bliskost dogmatskim kršćanskim naukama prepoznavala u filozofiji Aristotelova učitelja, Platona. U povijesnom toku filozofije Aristotelova nauka biva očuvana, prevođena i interpretirana u duhu arapske filozofije, prije nego li je svoj put natrag k zapadu pronašla gdje, pri ponovnom povratku, ostavlja neizbrisiv trag. Upravo iz ove vrlo sažete pozadinske priče povijesnog „lutanja“ Aristotelovih nauka, izvire razlog prisutnosti neriješenog umovanja između monopsihizma i polipsihizma u sklopu sustava autoriteta arapske filozofije srednjeg vijeka. U cilju misaonog prožimanja cijelosti problematike koja predstavlja temu ovog završnog rada, počinjemo od osobnih nerazriješenih i nedorađenih umovanja Aristotelovih, te preko interpretacija i teza autoriteta u sklopu tumačenja aristotelovske filozofije modernog doba, prelazimo na način na koji se ona oslikala u istočnjačkoj filozofskoj tradiciji.

## 2. Aristotel – nerazriješenost pitanja djelatnog uma

Kako bismo razumjeli način na koji se pitanje djelatnog uma translaticiralo i proširilo u tradiciiji istočne filozofije, bitno je da krenemo od Aristotela, autoriteta na kojeg se pozivaju upravo oni arapski filozofi koje ću predstaviti u nastavku ovog rada. No, prije nego li zahvatim opseg navedenog problema u sklopu Aristotelove filozofije, bitno je definirati i sami centralni pojam oko kojeg se ova problematika stvorila. Što dakle podrazumijevamo pod pojmom „um“? Intelpekt (latinski intellectus: razumijevanje, poimanje), filozofski je naziv kojim se već od antike označuje najviša ljudska spoznajna moć, zvana također razum ili um. Funkcija intelekta nadovezuje se na osjetne podatke svijesti (senzacije), koje intelekt uspoređivanjem, apstrahiranjem, suđenjem i zaključivanjem prerađuje i tako stvara apstraktne pojmove.<sup>1</sup> U sklopu Aristotelove filozofije nailazimo na pojam „moć duše“, te referirajući se na pojam moći duše razlikujemo bića koja posjeduju različite vrste navedene moći. Prema ovome razlikujemo upravo biljke, koje posjeduju vegetativnu dušu, životinje koje posjeduju i vegetativnu i osjetilnu dušu, te na posljetku čovjeka, biće koje posjeduje ne samo vegetativnu i osjetilnu, nego i razumsku dušu, dakle već prije definiran intelekt ili um. Unatoč tome što se često referiramo na ovakvu distinkciju kao na 'dijelove duše', kako bi izbjegli konfuziju, pogotovo s obzirom na specifičnost problematike koju ću obrađivati u sklopu koje se upravo tematizira 'podijeljenost ili ne podijeljenost', referirat ću se na navedenu distinkciju kao na 'moć' duše. Govoreći o ovakvoj distinkciji duša različitih bića, bitno je naglasiti upravo to da se radi o distinkciji ali ne i razdvajanju. Naime „između te tri navedene duše postoji distinkcija prije negoli kakvo razdvajanje: "...podjela koju duša dopušta - piše Ross - nije ona na kvalitativno različite dijelove, već u svakom dijelu ima kvalitete cjeline. Duša je

---

<sup>1</sup> Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021

zapravo, iako Aristotel to ne kaže, homoemeria, kao cjelina, a ne kao organ(dio).<sup>2</sup> Bitno je uočiti uvođenje postepeno viših principa kako bismo objasnili distinkcije između navedenih bića. Osjetilna duša je nesvodiva na vegetativni život ili život puke prehrane, ta bića posjeduju dodatni aspekt koji je neobjašnjiv bez uvođenja višeg principa, u ovom slučaju uvođenjem osjetilne moći. Na isti način su i bića razumske ili racionalne duše nesvodiva na puku osjetilnost, tako uvođenjem principa racionalne duše objašnjavamo procese kao što su racionalni izbor, apstrahiranje, misli i ostale procese koje povezujemo s njom.

Aristotel navodi da je i sam um predmet mišljenja. A pošto je um stvar koja je bez materije, izjednačava se ono što se misli i ono što je predmet mišljenja. „Naime, teoretsko znanje i predmet tako spoznat su isto. No kako um ne misli uvijek, treba razmotriti uzrok.“<sup>3</sup> Pojam uzroka u sklopu ovakvog umovanja Aristotel objašnjava u sljedećem paragrafu: „I kao što u čitavoj prirodi postoji nešto što je materija svakoj vrsti (a to je što je u potenciji sve one stvari) i drugo što je uzrok i tvorbena kojim sve stvara, i kako se umijeće (tehne) odnosi prema materiji, nužno je da i u duši postoje te razlike. Postoji takav um kojim sve postaje i drugi koji sve čini kao neka kakvoća (snaga) kao svjetlo. I svjetlo na neki način čini boje u potenciji bojama u ostvarenju. Ovaj je um odvojen, netrpan, nepomiješan, po svojoj je biti djelatnost.“<sup>4</sup> Dakle, u svakoj klasi stvari, a tako i u prirodi kao cjelini nailazimo na dva ključna čimbenika kod Aristotela, misli se naravno na materiju koja predstavlja potencijalnosti svih mogućih pojedinosti određenih vrsta i uzrok koji je „produktivan“ u smislu da sve čini da bude. Prema njemu se ovakvo što mora naći i unutar same duše. Misao je ono na čijem temelju počivaju sve „postajuće“, dok istovremeno postoji i ona na čijem temelju počiva sama zbiljska postojanost svih stvari; ovo jest vrsta 'pozitivnog stanja' poput svjetla; jer u određenom smislu svjetlost pretvara potencijalne boje u stvarne boje.

---

<sup>2</sup> Reale (1990) : 305-306

<sup>3</sup> Aristotel (DA430a: 3-5)

<sup>4</sup> Aristotel (DA430a5: 1-10)

Misao je u ovom smislu odvojena, netrpna, nepomiješana, budući da je u svojoj bitnoj prirodi „aktivnost“ (jer je uvijek aktivno ili točnije ono što je u aktu nadređeno pasivnom čimbeniku, izvorna je sila materije), a po svojoj odvojenosti je sama ono što jest, a takvo što je jedino ono što nazivamo besmrtnim i vječnim ili, pozivajući se na Aristotelov prethodno izrečeni naziv, „prauzrok materije“. Također je vidljivo da Aristotel pokušava posredstvom analogije predstaviti najvišu ljudsku moć, „upravo zato što je takva moć nesvodiva na nešto daljnje i predstavlja neprohodnu graničnu točku.“<sup>5</sup>

Reale naglašava da su dvije tvrdnje sadržane u prethodnom odlomku. Na prvom mjestu je analogija sa svjetlom; „kao što boje ne bi bile vidljive i ne bi se mogle vidjeti, osim uz prisutnost svjetla, tako bi i inteligibilni oblici sadržani u osjetilnim slikama ostali u potencijalnom stanju i potencijalni intelekt ih zauzvrat ne bi mogao dokučiti u aktu, osim ako ne postoji inteligibilna svjetlost koja dopušta intelektu da "vidi" inteligibilno i da ih vidi u aktu.“<sup>6</sup> Što se tiče druge tvrdnje, ona ukazuje na to „da je taj 'aktivni intelekt' 'u duši'“<sup>7</sup>. Upravo zbog ovoga autor zastupa da antički filozofi ne uspijevaju utvrditi da je 'aktivni intelekt' jednak odvojenom božanskom umu ili i samome Bogu, jer je bio razložen na način da ima karakteristike koje su nepomirljive s karakteristikama 'aktivnog intelekta'. „I istina je da Aristotel potvrđuje da "intelekt dolazi izvana i da je samo on božanski," dok su niže moći duše već na snazi u 'muškom izvoru' i tako prelaze u novi organizam koji se formira u 'majčinskom izvoru'. Ali isto tako je istina da dolazeći "izvana", ostaje u duši cijelost čovjekova života.“<sup>8</sup> Referirajući se na početno razlaganje o višim principima koje uvodimo u svrhu objašnjenja različitih funkcija što ih nalazimo u bićima, pri tvrdnji da intelekt u čovjeka dolazi izvana slijedi to da je on nesvodiv na tjelesnost po svojoj prirodi/naravi i da upravo radi

---

<sup>5</sup> Reale (1990) : 311

<sup>6</sup> Reale (1990) : 311

<sup>7</sup> Reale (1990) : 311

<sup>8</sup> Reale (1990) : 311



toga nadilazi osjetilno. Aspekt intelekta u čovjeku prema ovome predstavlja nad fizički, stoga i duhovni aspekt, on je ono što je božansko u nama.

U poglavlju posvećenom stvaralačkom ili aktivnom umu Aristotel navodi: „Tema *nousa* - kada i kako i iz kojeg izvora ga stječu oni koji dijele taj princip izaziva krajnje zbunjujući problem, koji moramo pokušati riješiti onoliko koliko nam to dopuštaju naše sposobnosti „ (Aristotel , GA736b5-8)<sup>9</sup> Pošto se poglavlje sastoji od kratkih bilješki namijenjene za daljnju razradu, bitno je da uzmemo u obzir znanje koje posjedujemo već od prije o Aristotelovom sustavu u cijelosti. U ranijim djelima , tj. svojim „platonskim danima“ Aristotel otvoreno zastupa da je od svih naših sposobnosti ili moći (vid vegetativne i osjetilne duše kod čovjeka) samo *nous* božanski i besmrtni, pošto nijedna tjelesna aktivnost ne dijeli njegovu aktivnost, dok, kako i sam Guthrie navodi, Aristotel u svome djelu *Metafizika* kaže sljedeće : „Moramo istražiti da li poslije išta ostaje, u nekim slučajevima to ništa ne priječi npr. ako je duša takva i takva- ne sva duša, nego *nous*, no za cijelu je dušu to možda nemoguće.“ Ovaj dio metafizike Guthrie naziva „zabavnim“ govoreći da „on tamo ne tvrdi ništa psihologijsko, nego jednostavno želi pokazati da forma bilo koje stvari nastaje istodobno s cjelinom.“<sup>10</sup> Što se tiče pitanja odvojenosti i sveze pasivnog i aktivnog uma, Aristotelove riječi se mogu tumačiti na 2 načina prema Guthriju; u prvom slučaju ćemo reći da „bez pasivnog uma ništa ne misli“, dok prema drugome tumačenju „bez pasivnog uma aktivni um ništa ne misli“. Bitno je naglasiti kako je drugotno tumačenje sveze aktivnog i pasivnog uma besmisleno jer tvrdi da ono što je po svojoj biti aktivnost ne može svoju aktivnost, koja mu je istovrsna s biti, izvršavati bez prisustva onoga što je potencijalno (pasivno). „...da tako čin podredi potencijalnosti te ga učini ovisnim o njoj – to bi predstavljalo negaciju načela do kojih mu je najviše stalo“<sup>11</sup>, što u sklopu argumenata ide u prilog preferencije prvotnog tumačenja koje je navedeno.

---

<sup>9</sup> Guthrie (2007) : 299

<sup>10</sup> Guthrie(2007) : 301

<sup>11</sup> Guthrie (2007) : 306

Dodatno pitanje koje se javlja u problematici stvaralačkog ili aktivnog uma kod Aristotela jest da li je on kao takav sastavni dio same ljudske „psyche“ (duše) ili je izvanjski ljudskoj duši, te ukoliko jest izvanjski, da li ga se može izjednačiti sa umom koji sam sebe misli, božanskim, prvotnim uzrokom svega pa tako i uma. Sam Guthrie u svome djelu o Aristotelu tvrdi; „...danas se zamisao da Aristotel ovdje ima na umu božanski nous gotovo univerzalno odbacuje.“<sup>12</sup> Kao što je već i prethodno navedeno, dobar dio problematike koja se javlja pri pokušaju tumačenja Aristotelove pozicije svoj izvor nalazi upravo u kratkoći njegovih bilješki. Kao što i sam Guthrie navodi, olako bi se moglo pretpostaviti i rastumačiti odgovor na prethodno navedeno pitanje u duhu prirodne pretpostavke koja vrijedi za sve druge funkcije u ljudskoj duši, a to je da su one zasebno postojane u svakome od nas, prema tome bi vrijedilo da svatko od nas ima zasebnu dušu, a nadalje i zaseban um u svome aktivnom i pasivnom vidu. U istom dahu autor zapravo i niječe ovakvo tumačenje, izričući prvenstveno da je „najjači dokaz da Aristotel ima na umu prvi uzrok jest uska paralela koju nas poziva da povučemo između čitava svijeta prirode i duše, fizičkoga i psihičkoga područja“<sup>13</sup>, čime se opredjeljuje za prvotno tumačenje. Ipak jest tako da prvi uzrok, dakle prvotni pokretač, ostaje neizbježna pretpostavka Aristotelove filozofije, te da on kao princip savršene i vječne aktivnosti zapravo osigurava samu postojanost svih nesavršenih i ne-vječnih ili prolaznih aktivnosti. Sva u materiji ozbiljena bića u sklopu Aristotelove filozofije jesu nesavršena i propadljiva i jednako kao i djelovanje, ovisna o svom prvotnom uzroku. On je svima zajednički unatoč tome što istovremeno predstavlja i uzrok unutarnjeg i individualnog razvoja svih jedinki svake vrste. U svojoj Metafizici, nakon razlaganja svoja četiri uzroka u prirodnom svijetu, Aristotel navodi da „...pored tih postoji i ono što, kao prvotno pokreće sve stvari“(1070b 34-35). Prema ovakvom tumačenju „...baš kao u

---

<sup>12</sup> Guthrie (2007) : 306

<sup>13</sup> Guthrie (2007) : 307

čitavoj prirodi tako i u duši' prvi uzrok prevodi latentno ljudsko mišljenje u aktivnost.“<sup>14</sup>

Slijedi odlomak iz Aristotelovog djela „O duši“ koji će, kako ću u daljnjem nastavku pokazati na primjerima Aleksandra iz Afrodizije, Teofrasta, Temistija i sv. Tome Akvinskog, dovesti do rasprava o biti stvaralačkog/ djelatnog uma te njegovog shvaćanja kao istovjetnog s božanskim umom ili pak kao odvojena supstancija koja je podređena božanskom ; „Znanje pak u ostvarenju isto je s predmetom; znanje u potenciji je u jednome vremenom starije, ali općenito nije vremenom starije. No nije moguće da (taj um) sad misli a sad ne misli.“<sup>15</sup> Jasno je da se radi oskudice argumenata i, zapravo, samog odricanja od davanja konkretnog odgovora vezano uz problematiku aktivnog ili stvaralačkog uma te njegove sveze s pasivnim vidom uma, ne samo direktni sljedbenici Aristotela nego i općegovoreći svi koji su nadahnuće pronašli u ovom velikom filozofu antičkog doba, razilaze što se tiče koncepcije navedenog problema. Primjere ovakvog razilaženja pronalazimo i kod Guthriea koji navodi par primjera. Uzmimo Teofrasta koji tvrdi da se „sudovi i čini čistog mišljenja ne mogu svesti ni na što drugo nego njihov izvor“ te nadalje da „aktivnost i cilj jesu u samoj duši, čak i ako je nous vrhovan i božanskiji, budući da dolazi izvana i sasvim je savršen.“<sup>16</sup> Slično nalazimo i kod Aleksandra iz Afrodizijade koji je „izričito tvrdio da Aristotelov stvaralački um nije dio ljudske duše, nego je sam božanski nous, koji je u 'nas došao izvana“.<sup>17</sup> Napokon dolazimo i do Temistije koji zastupa da „Aristotel kaže da je ova vrsta nousa u duši, da je takoreći najvredniji dio ljudske duše“<sup>18</sup>. Uočimo naglašavanje i uporabu riječi „ljudska“ jer upravo ona obilježava početak niza mnogobrojnih autora koji će postavljeni problem tumačiti upravo na ovaj način, umećući riječ „ljudska“ , podrazumijevati će ovu vrstu nousa kao onu

---

<sup>14</sup> Guthrie (2007) : 308

<sup>15</sup> Aristotel (DA430a5:10-19)

<sup>16</sup> Guthrie (2007): 308

<sup>17</sup> Guthrie (2007): 308

<sup>18</sup> Guthrie (2007): 308

koja je prisutna već u samom čovjeku, ne kao ona koja se 'ulijeva od izvana' . Što se tiče sljedbenika ovakvog tumačenja, među istaknutijima je sv. Toma Akvinski ali i mnoštvo modernih autora. W.D. Ross, istaknuti aristotelovski filozof modernog doba, tako tvrdi da je „aktivni um.. tamo jasno prikazan kao nešto što postoji u ljudskoj duši“<sup>19</sup>, „kaže da aktivni i potencijalni um moraju biti razlikovani u duši.“<sup>20</sup> Guthrie se sam, nakon razlaganja navedenih stavova, zapravo vodi drugačijim umovanjem u cilju razrješenja istaknute problematike, pozivajući se na Aristotelove riječi „baš kao što“ ili 'budući da' u prirodnom svijetu...tako mora biti i u duši.“<sup>21</sup> Ovim autor upućuje upravo na ono što sam već izložila ranije u svom radu a to jest na olako zaključenu „prirodnu“ pretpostavku da na sličan način kao što cijelost prirodnog svijeta u potpunosti ovisi o prvom pokretačkom uzroku, dakle o postojanosti savršenog bića ili nepokrenutog pokretača tako i postoji jednaka ovisnost o prvom pokretačkom uzroku u sferi ljudske „psihologije“ ili točnije rečeno da ono što pokreće i održava sav prirodni svijet jest jednako onom transcendentnom, onom što je izvan nas. Prema ovome je nous koji je vječno aktivan, zaslužan i za aktiviranje ljudskog uma, poblizje rečeno, svaka promjena kako u fizičkom tako i u „psihološkom“ svijetu ovisi o jednom savršenom transcendentnom biću, o umu koji misli sam sebe.

Pri poimanju stvaralačkog uma kao onaj koji je u nama, Aristotel ne uspijeva riješiti mnogobrojna pitanja koja su proizašla iz nedoumica koje su uslijedile. „Da li je ovaj um individualan? Kako to može doći "izvana? Kakav odnos to ima s našim moralnim ponašanjem? Je li potpuno podložna nekoj eshatološkoj sudbini? U kojem smislu preživljava smrt tijela?“<sup>22</sup> No činjenica je da Aristotel ne odgovara na ova pitanja, isto tako ne postavlja sva pitanja navedena od strane Realea, pitanja poput podložnosti eshatološkoj sudbini čovjeka i pitanja koja uključuju Boga kao stvoritelja, koja su tematski prisutna u

---

<sup>19</sup> Guthrie (2007): 308

<sup>20</sup> Guthrie (2007): 309

<sup>21</sup> Guthrie (2007): 309

<sup>22</sup> Reale (1990) : 312

vjerskim naučavanjima, postavljaju se tek u kršćanskoj i islamskoj filozofskoj tradiciji srednjeg vijeka pri proučavanju i tumačenju Aristotelove filozofije. Ovo prvo poglavlje koje prikazuje dvojbu pri tumačenju Aristotelovog stajališta u svezi s naravi stvaralačkog uma ili aktivnog intelekta bi završila s Heraklitovim citatom koji navodi i Guthrie<sup>23</sup> kao zaključak svoga poglavlja; „Granice ljudske duše nećeš otkriti, iako si prošao svakim putom: tako dubok logos ima.“

### 3. Al – Farabi

Prvi od autora arapske filozofije na čija naučavanja želim ukazati je Al-Farabi koji svoj filozofski sustav gradi na teoriji emanacije, točnije na tome da kontingentna bića nužno proizlaze iz nužnog bića/bitka, radi logičke nemogućnosti beskonačnosti proizlaženja kontingentnih bića iz drugih bića iste naravi. Pitanje koje se javlja pri zastupanju ovakve teorije jest kako to da iz jednog, nužnog i ne složenog bitka proizlaze kontingentni oblici istog? Al-Farabi govoreći o teoriji emanacije, smatra da ona kao takva sadrži dva ključna elementa – hijerarhiju bitka i umsku djelatnost kao počelo stvaranja. Što se tiče hijerarhije bitka Al-Farabi govori o stupnjevima koje nalazimo po emanaciji, prvi stupanj jest Prvo počelo ili umska djelatnost, predstavnici drugog stupnja jesu izdvojena umska bivstva, treći stupanj su najniže razine izdvojenih bivstava, četvrti stupanj bitka jest duša, peti je forma, a šesti je sama tvar. „Prva tri stupnja – prvo počelo, izdvojene umnosti i djelatni um – posve su izdvojene sućine<sup>24</sup> koje se ni na koji način ne sprežu s tvarju, dok se preostala tri stupnja bitka – duša, oblik<sup>25</sup> i tvar – sprežu s tjelesinama.“<sup>26</sup> Hoće reći da se prva tri stupnja ne spajaju s tjelesnošću,

---

<sup>23</sup> Guthrie(2007) : 313

<sup>24</sup> Danijel Bučan koristi naziv sućina - u sklopu rada za isto koristim pojam bivstvo.

<sup>25</sup> Danijel Bučan koristi naziv oblik – u sklopu rada za isto koristim pojam forma.

<sup>26</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009) : 32

te da one kao takve postoje kao izdvojena bivstva, dok ostala tri stupnja podliježu tjelesnošću. Umska djelatnost je istovremeno počelo stvaranja koje se u sklopu teorije emanacije zbiva po samopoimanju, počelo hijerarhije i stupnjevitosti bitka koju nalazimo u sklopu Al-Farabijeve filozofije i počelo gibanja „jer nebeske sfere posredstvom izdvojenih umnosti neprestano teže Prvome kao najpotpunijem savršenstvu te ga nasljeđuju vječnim kružnim gibanjem, koje je po svojoj savršenosti najpotpuniji mogući vid nasljedovanja savršenosti Prvoga počela.“<sup>27</sup> Hijerarhija koja proizlazi iz emanacije pri tom služi za osiguravanje opstanka svijeta, jer u njoj svaki bitak zauzima svoje predodređeno mjesto iz čega se uočava i božanska providnost, umski poredak bitka.

Unutar Al-Farabijeve filozofije se pojavljuje i teorija o sublunarnoj i nebeskoj sferi svijeta, na čijem spoju počivaju deseta umnost, koja ovdje podrazumijeva djelatni um i čovjek koji predstavlja vrhunac božanskog stvaranja, oni bivaju povezani po umskoj djelatnosti (predstavlja, kao već prethodno navedeno, počelo sveg stvorenog, hijerarhije i stupnjevitosti bitka) koja se „i na toj razini pojavljuje kao struktura što sve- ukupnost bitka, u svim njegovim različitim stupnjevima, oblikuje kao cjelinu: ljudski se um (poimanjem tzv. prvih mišljevin i mišljevin kao biti stvari) uspinje prema višem svijetu i spaja se s njime, a ta činidba ljudskog uma nije drugo do li činidba djelatnoga uma, koji iz gornjega svijeta prosvjetljuje ljudski um i omogućuje mu da participira u njegovu savršenstvu.“<sup>28</sup> Uočimo izdvajanje desete umnosti, kao ona koja postoji izvan čovjeka, ona koja u njemu samu nije sadržana, nego ga prosvjetljuje i prema tome svaku djelatnost ljudskog uma, dobivajući ju isključivo po prosvjetljenju od strane desete umnosti, izjednačavamo s djelatnosti djelatnog uma (desete umnosti). Čovjekova umska moć pri tome služi kao što to i sam Bučan naziva, kao „podmet“ djelatnom umu, pri čemu se čovjek ne samo poistovjećuje s djelatnim umom, nego na taj način čini poveznicu između „nepostojanog tvarnog svijeta s postojanim

---

<sup>27</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009) : 32

<sup>28</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009) : 33

ne tvarnim svijetom izdvojenih bivstava. Ovakvo stanje Al-Farabi naziva najuzvišenijim stanjem, u ovakvom stanju nalazimo savršenog čovjeka koji od djelatnog uma prima već spomenuto nadahnuće ili prosvjetljenje. Među njima su proroci, filozofi i mudraci. Uzimajući u obzir da upravo na ovaj način posjedujemo sve moći vlastite duše i da, po teoriji emanacije u sklopu njegove filozofije, krajnji cilj blaženstva dostižemo tek po izjednačavanju s, opet naglašavam, izdvojenim bivstvom desete umnosti ili djelatnog uma, valjano je zaključiti da već kod Al-Farabija, pronalazimo naznake monopsihizma. Logični ishodi Al-Farabijve teorije emanacije prema Bučanu su „tri (temeljna) nauka koja su u neskladu s vjerskom dogmom: nauk o vječnome stvaranju svijeta kroz proces emanacije, nauk o tomu da sublunarnim svijetom Bog ne upravlja izravno već posredstvom desete umnosti, te nauk o onostranome životu kao isključivo duhovnom životu u koji ne uskrisuju tijela već samo (na putu usavršavanja najuspjelije) duše.<sup>29</sup>“ Al-Farabijeva naučavanja su preuzeta od strane brojnih arapskih filozofa, a među njima valja naglasiti upravo filozofa, čija naučavanja u sljedećem poglavlju obrađujem, Avicennu.

#### **4. Avicennina psihologija**

Nadovezujući se na zaključak prošlog poglavlja, osobito na Avicennu kao velikog sljedbenika Al-Farabija, valja naglasiti da kroči njegovim stopama u vidu teorije emanacije kao i u vidu uloge desete umnosti. Avicenna je, slijedeći aristotelovsku tradiciju koja je doživjela takozvanu reviziju pod utjecajem neoplatonizma kod Al-Farabija, tjelesnine dijelio na njihov vid tvari i vid forme. Tvar se pri tom nazivlje trpnom i inertnom, nadalje svako njeno gibanje svoj uzrok ima u nekom pokretaču. U sklopu Avicennine filozofije ne možemo samoj

---

<sup>29</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 34

tjelesnosti pripisivati gibanje, stoga ta uloga pripada drugom navedenom vidu, a to jest forma ili „odraz ustrojstvene strukture dotične tvari“<sup>30</sup>. Inercija tvari na koju Avicenna ukazuje podrazumijeva da sva gibanja ili djelatnosti potiču od forme tvari, dakle da „ni jedna tjelesnina ne bi ni postojala ni funkcionirala bez svoga oblika“<sup>31</sup>. Čovjekova forma ili oblik je duša. Ona pokreće sva gibanja i djelovanja čovjekova. Autor ukazuje na to da Avicenna dušu shvaća kao oblično/formalno počelo gibanja/činidbe/djelatnosti. No bitno je naglasiti da duša nije „obična forma“ , već je ona ono što živo biće čini živim bićem ili točnije čovjeka čovjekom. Ona predstavlja intelekt i vrsnost čovjeka. „Slijedeći i dalje Aristotela za koga su neke entelehije bile puki oblici a neke pak sućine, Avicenna za razliku od Aristotela smatra da je ljudska duša sućina.“<sup>32</sup> Ona duša koja isključivo pokreće ili animira tvar jest oblik ili forma, ali ljudska duša je prema Avicenni puno više od toga, ljudska duša je razumska duša i njena narav se ne da svesti na puko pokretanje ili animiranje tjelesnine, za ovog filozofa ona je izdvojeno bivstvo, zasebno i ne vezano uz tjelesnost na isti način na koji je i forma drugih bića. Danijel Bučan, slikovito prikazujući ukazuje na to da je „duša nekog organskog tijela ono što je za brod njegova plovnost, dok je ljudska duša za ljudsko tijelo ono što je za brod kormilar.“<sup>33</sup> Kao što sam već prethodno navela, čovjekova duša za Avicennu predstavlja zasebni bitak koji nije ovisan o tijelu. Pretpostavljajući neovisnost ljudske duše o tijelu, Avicenna argumentira da tako ni čovjekova razumska duša, razumsko ja ili točnije svijest ne ovisi o tvarnom/tjelesnom. U cilju da ovakav stav potkrijepi, Avicenna se koristi introspekcijskim argumentom. Ukratko rečeno, argument se temelji na hipotetskom, krajnje razvijenom čovjeku koji, stvoren u potpunosti odvojen od svih osjetilnosti(vanjskih predmeta, tjelesnosti vanjske pa i vlastite), unatoč nemogućnosti spoznavanja ičega vanjskog ili tjelesnog uopće, uspijeva potvrditi

---

<sup>30</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 112

<sup>31</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 112

<sup>32</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 113

<sup>33</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 113



makar postojanje vlastitog bića, postojanje vlastite osobe. Unatoč tome što pri stvaranju duša i tijelo stupaju u bitak zajedno, propadanje tijela ne obilježava propadanje duše jer je ona izdvojeno bivstvo koje je ne složeno ili jednostno, kao što to i Bučan<sup>34</sup> naglašava. Pošto se uskrsnuće u sklopu islamske dogme shvaća na isti način kao što to nalazimo i u kršćanstvu, dakle na način da obuhvaća ne samo uskrsnuće duše nego i tijela, Avicenna nailazi na problem. Avicennino tumačenje uskrsnuća je filozofsko, ne dogmatsko kao što je u islamu. Naime on argumentira da postoji isključivo uskrsnuće duše, ali ne tijela, te da su u sklopu toga nagrade ili kazne u životu nakon zemaljskog upravo radosti duha (koji nakon odvajanja od tijela napokon uspijeva zahvatiti sve mišljevine) ili muke duha (koji nakon smrti više ne može usavršavati zamjećujući svoju manjkavost).<sup>35</sup> Bučan nadalje ukazuje na to da one duše koje se po svojoj dostatnoj pripremljenosti prije zemaljske smrti u potpunosti oslobode od okova tijela za kojim tada više ni neće imati želje, dostižu stanje blaženstva ili vječnu radost duha. U Aristotelovskim terminima je ovakvo povezivanje s najvišim dobrom zapravo poistovjećivanje ili sjedinjenje, pri čemu bi se gubila svaka naznaka individualnosti, stoga Avicenna umjesto Aristotelovskog „sjedinjenja“ koje podrazumijeva i istovjetnost znanja i onoga koji zna, koristi termin „spajanje“ koje ostavlja prostor individualnosti duše. Na koji se način onda individualnost duše može očuvati nakon odvajanja od tijela, s obzirom da se upravo tvar/materija ili tjelesnost shvaća kao izvor individualizacije? U ovome najveću ulogu igra upravo Avicennino poimanje samosvijesti koju izlaže u sklopu introspekcijskog argumenta, koja unatoč potpune neovisnosti i odvojenosti od tijela/tvari osigurava individualnost čovjekove duše, čime se uspijeva ograničiti i od monopsihizma.

---

<sup>34</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 114

<sup>35</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 114

## 5. Averroesov problem jednosti uma

Posljednji filozof ove skupine čija umovanja ću izložiti u ovom radu jest Averroes, čija je nauka kako u njegovo doba tako i razdobljima koja tek slijede nakon njegova života optuživana za herezu, dakako u okvirima više ili manje korektnih interpretacija kao što ću nastojati razjasniti u kasnijim razlaganjima. Lako je moguće da se takve pogrešne interpretacije njegova nauka temelje na njemu pogrešno pripisanim idejama njegovih prethodnika kao što je to Al-Farabi. O animozitetu koji se vezuje uz ovog filozofa govori i naziv „averroist“ kojeg uvodi i prvotno rabi sv. Toma Akvinski, referirajući se na pristaše Averroesovog nauka o jednosti ljudskog uma koji naznačuje zapravo biće koje opstoji izvan samog čovjeka, a s kojim se spaja tek po umskim predodžbama, vezujući ga upravo radi sadržaja samog nauka uz herezu. Njegovom zaslugom će upravo Averroes ostati zapamćen kao tvorac monopsihizma i jedan od značajnijih nositelja heretičkih nauka, među njima nijekanje providnosti božanske, teza o jednosti uma, teza o vječnosti svijeta i sl. Bitno je naglasiti kako se ovakav naziv, „averroist“, koristio vrlo vjerojatno samo pri pitanju jednosti/mnoštva uma, naime i sam Bučan<sup>36</sup> ukazuje na manjkavost dokaza koji bi išli u prilog postojanja doktrinarnog averroizma zasnovanog na cjelokupnosti filozofovog naučavanja. Zapravo tekstovi takozvanih pristaša Averroesovog nauka ne upućuju na opredijeljenost njegovu nauku, prije bi ih se moglo nazvati svojevrsnim aristotelovcima, koji sami za sebe tvrde „da su ih njihovi kritičari samo u raspru o pitanju uma optuživali da interpretiraju Aristotela na Averroesov način, samo ih zbog toga prokazujući kao averroiste.“<sup>37</sup>

Značaj samih interpretacija Averroesovog nauka u sklopu nauka o umu je upravo u tome što se isti proširio i bivao prihvaćen među latinskim „averroistima“

---

<sup>36</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 208/209

<sup>37</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 209

koji su time prihvaćali da se individualnost tvarnih bića nakon smrti u potpunosti gubi. Ono što nas čini posebno postojanim i individualnim je dakle naš materijalni aspekt ili tjelesnost, tako pri odvajanju od iste gubimo svu pojedinačnost i stupamo u stanje bitka vrsne jednosti ljudskog roda, a besmrtni u istom dahu smo u sklopu ovoga isključivo po vrsnoj jednosti ljudskog uma, na što ukazuje i Bučan. Stoga u spisu „De unitate intellectus contra Averroistas“ sv. Tome Akvinskog piše "Odavno se u mnogih uvriježila zabluda glede uma, što potječe od onoga što je rekao Averroes koji nastoji dokazati da je um (...) neka sućina koja je bitkom izdvojena od tijela, te da se ni na koji način s tijelom ne sjedinjuje kao oblik; i dalje, da je taj možni um jedan za sve ljude."<sup>38</sup> Da li se ovakva nauka do koje latinski averroisti drže zapravo nalazi u izvornim riječima Averroesa je upitno. Pri ovome valja ukazati na moguću jezičnu barijeru koja priječi nedvojbeno korektno prenošenje misli ovog filozofa u drugi jezik. Na ovo ukazuje i Bučan<sup>39</sup> uzimajući za primjer riječ *wāḥid*, pojam koji se u izvornim arapskim spisima Averroesa nalazi, a nosi dva značenja koja su u stanju u potpunosti promijeniti bit samog nauka koji pri tome izlaže. Ova riječ zapravo može značiti i „jedan“ kao jednotan ili istovrstan ili „jedan“ kao ne složen i stoga jednostavan.

Pokušaji novih viđenja i otpora dotadašnjim interpretacijama Averroesovog rezoniranja po pitanju uma se javljaju tek prilično nedavno, za vrijeme 19.st, a među prvima koji će vršiti otpor dotadašnjim interpretacijama i pripisivanjima nauka latinskih averroista je francuski filozof Ernest Renan koji drži do toga da su sva ta pripisivanja utemeljena upravo na pogrešnim interpretacijama. Tako po pitanju jednosti uma kod Averroesa vjeruje da se radi jednostavno o univerzalnosti načela tog uma i o istovjetnosti psihološke konstitucije čovjeka.<sup>40</sup> Tako i nešto kasnije u 20.st, autor Salvador Gómez Nogales<sup>41</sup> tvrdi da postoji mnoštvo tekstova koji se stvarno mogu interpretirati na način na koji su to radili latinski averroisti,

---

<sup>38</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 222

<sup>39</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 223

<sup>40</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 223

<sup>41</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 224

ali da istovremeno postoji skoro jednaki broj tekstova koji su po sebi mnogo jasniji i predstavljaju upravo opoziciju ovih prvih. Prema ovome u sklopu Averroesove filozofije možemo naći i argumente u prilog tumačenju „jednosti uma“ na način da proturječi kršćanskim i islamskim naukama, potvrđujući time optužbe za herezu, jednako kao što možemo naći i argumente koji proturječe prethodnim tumačenjima. Kako dakle dolazi do proturječja, Nogales ukazuje na ulogu konteksta u kojem smatra da Averroes govori o umu a to jest ontološki, prema čemu prethodno navedenu riječ *wāḥid* valja tumačiti isključivo kao pojam koji označava ne složenost, dakle jednostavnost uma koja upućuje na duhovni aspekt čovjeka, time i ne propadljivost ovog aspekta ljudskog bića.

Promatrajući Averroesa kao filozofa koji se, kao i mnoštvo njegovih suvremenika oslanja na Aristotelova učenja, bitno je dovesti u kontekst razlike i novitete koje filozof dodaje aristotelovskoj filozofiji, razlike koje je bitno zamijetiti za bolje razumijevanje njegovih namjera. Aristotel dušu gleda kao formu tijela prema čemu je ona neodvojiva od samog tijela, točnije isključivo tijelo je ono što ju čini individualnom, što je samo po sebi već u suprotnosti s naukama o individualnosti čovjekove duše i nakon tjelesne smrti. Bučan ukazuje na to kako Averroes iz ovog razloga aristotelovskom poimanju duše kao forma tijela „pridodaje i tezu da je duša samodostatna sućina koja uobličuje tijelo“<sup>42</sup> te da njeno prebivanje u tijelu ne znači da samo tijelo pripada određenju duše. To što je ona u tijelu ne znači da tijelo pripada njezinu određenju, prema tome se ona ne može gledati ni kao akcident koji bi pridodali čovjekovu tijelu. Gledajući je kao samodostatno bivstvo, ona predstavlja dio onoga „ja“ čovjekovog koje naznačuje njegov duhovni aspekt koji posjeduje vlastite vještine kao što su znanje i volja. Nadalje ovakva promjena ipak nosi tešku posljedicu, ona naime ostavlja prazninu na mjestu gdje bi trebao biti odgovor na pitanje po čemu su onda duše pojedinačne i onda kada su odvojene od tjelesnosti, dakle što je počelo njene individualnosti

---

<sup>42</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 224

ukoliko izuzmemo materijalni aspekt ljudskog bića. Vidno je da nastaje svojevrsna sinteza Aristotelovog i već prethodno navedenog Avicenninog nauka o duši, Averroes „ne nalazeći u Aristotelovu nauku o duši osnovicu za tezu o opstanku duše poslije propasti tijela, on ju nalazi u Avicenninoj dopuni toga nauka; a ne nalazeći u Avicenne osnovicu za nauku o individualnoj besmrtnosti duše..., on se priklanja "vjerozakonskim pokazateljima".<sup>43</sup> Prema Averroesu ljudska duša posjeduje dvije činidbe a to su primanje mišljevin(a) (kao trpni um) i tvorba mišljevin(a) (kao djelatni um), a kad govori o izdvojenosti uma ukazuje samo na to da duša ne potrebuje tijelo za mišljenje, ono je u samoj njenoj biti. U sklopu ovoga Bučan ukazuje na pogrešku sv. Tome Akvinskog pri pripisivanju Averroesu „teoriju o tvornome umu kao izdvojenoj sućini koja se sjedinjuje s čovjekom, i teoriju o tomu da je djelatni um neka druga izdvojena sućina koja se pridodaje prvoj.“<sup>44</sup> Što se tiče uloga ova dva aspekta duše kod Averroesa, tvorni aspekt po svojoj povezanosti s tijelom, samo tijelo koristi u cilju da spozna stvari oko sebe, dok djelatni aspekt čini da tvorni um apstrahira ono što prethodno biva spoznano u osjetilnosti. Ukratko prvi aspekt jamči istinitost u svojoj povezanosti sa konkretnim tjelesnim stvarima, dok drugi od njih čini čiste ideje po sposobnosti apstrahiranja. Vidno je kroz do sada izložene argumente i mišljenja da Averroes doraduje ili točnije čini svojevrsnu sintezu Aristotela i Avicennina nauka o umu upravo u cilju da očuva dva bitna aspekta duše, njenu individualnost i njenu besmrtnost, prema čemu Bučan<sup>45</sup> iznosi novo stajalište prema kojem optužbe za herezu i promicanje monopsihizma od strane sv. Tome Akvinskog gube na vjerodostojnosti i uvjerljivosti, te nadalje, da se Averroesa gleda kao filozofa koji ne zastupa ontičko jedinstvo čovjekova uma, nego kao jednoga od onih koji na vlastiti način nastoje očuvati bitne aspekte besmrtnosti i individualnosti ljudske duše. Pored stajališta koje navedeni autor iznosi u svojoj argumentaciji protiv

---

<sup>43</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 225

<sup>44</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 226

<sup>45</sup> Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski* (2009): 227

shvaćanja Averroesa kao monopsihista, do danas u sklopu ove problematike ostaje uvriježeno i mišljenje koje je već u srednjem vijeku nadvladavalo način na koji se tumači Averroesova misao, naravno uz nova razmatranja i argumente koji idu u prilog zadržavanja njegova monopsihizma.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-rushd/#Psyc>

## 6. Zaključak

U svom radu prikazujem samo par od mnoštva filozofa koji su se bavili pitanjem duše, jednosti uma ili mnoštva umova. Pri tome je bitno naglasiti da svaki od njih; Al-Farabi, Avicenna i Averroes, ima vlastita i međusobno različita mišljenja o navedenom problemu pozivajući se općenito na aristotelovska naučavanja koja bivaju očuvana upravo u arapskom svijetu. Kako možemo na koncu navedene autore povezati s nerazriješenim aristotelovskim naukama, vidno je da je stanje nerazriješenosti, kako Aristotela tako i drugih filozofa ,očuvano sve do danas. Svakako se u ovome radu ističe i dodatni problem, a to jest interpretacija, a u sklopu nje i jezične barijere kojima bi se trebalo ophoditi vrlo obzirno kako bi se izbjegle moguće nedoumice ali i otvorile mogućnosti novih interpretacija filozofskih sustava raznih autora. Pri kraju samoga rada valja naglasiti da je pitanje ljudske duše jedno od najvećih i najtežih pitanja koja muče mislioce već od srednjeg vijeka i prije, no time ništa manje i u suvremenosti. Ukoliko držimo do poimanja duše kao besmrtne, dakle vječne, cjelokupnost tog aspekta ljudskog bića sigurno u svom ovostranom životu nećemo dokučiti, ono će ostati pitanje čiji odgovori plutaju na površini promišljenih pretpostavki i argumenata, ispod kojih će istina uvijek prebivati na naizgled nedosežnim dubinama.

## 7. Literatura

1. Aristotel, *De Anima* (Cambridge University Press, 2007.)
2. Ben Ahmed, Fouad and Robert Pasnau, "Ibn Rushd [Averroes]", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (pristupljeno 18.9.2023) <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-rushd/#Psync>
3. Bučan, D. - *Kako je filozofija govorila arapski* (Zagreb, Demetra, 2009.)
4. Guthrie, W.K.C. - *Povijest Grčke Filozofije, Knjiga 6, Aristotel: Sučeljavanje*, (Zagreb, Naklada Jurčić, 2007.)
5. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje, (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021.) (pristupljeno 8.8.2023.) <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=27594>
6. Reale, G. - *A history of ancient philosophy, 2.Plato and Aristotle*, (State University of New York Press, 1990.)



## Sažetak

U sklopu rada se izlažu argumentacije kao i interpretacije rasprave o monopsihizmu i polipsihizmu na primjeru tri mislioca arapske filozofije srednjeg vijeka; Al-Farabi, Avicenna i Averroes, obuhvaćajući pri tome samo mali dio jedne od najvećih problematika ovog područja. Radi se dakle o pitanju jedinstvenog djelatnog uma i mnoštva djelatnih umova, koje dovodi u pitanje vidove čovjeka do kojih nam je najviše stalo, a to jesu naša individualnost i besmrtnost naše duše. Pri tom se u samome početku naglašava nerazriješenost već navedenog pitanja u sklopu Aristotelove filozofije, na čija se naučavanja upravo navedeni mislioci i pozivaju. Stoga gledajući na izložena umovanja ovih arapskih filozofa, valja reći da su ista svojevrsne interpretacija Aristotelova nauka koji ostaje otvoren daljnjim interpretacijama sve do danas.

**Ključne riječi:** monopsihizam, polipsihizam, individualnost, duša, um, Al-Farabi, Avicenna, Averroes, Aristotel

# **A DEBATE ON MONOPSYCHISM AND POLYPSYCHISM IN ARAB PHILOSOPHY**

## **Abstract:**

As part of the paper, the arguments and interpretations of the debate on monopsychism and polypsychism are presented using three thinkers of medieval Arab philosophy as an example, namely; Al-Farabi, Avicenna and Averroes, covering only a small portion of one of the biggest dilemmas in this field. Furthermore, it is an inquiry into the single active mind and a multitude of active minds, which calls into question the aspects of man that we have grown to care the most about, namely our individuality and the immortality of our soul. At the very beginning, the unsolved nature of the above-mentioned question within Aristotle's philosophy, whose teachings are referred to by the above-mentioned thinkers, is emphasized. Therefore, looking at the exhibited thoughts of these Arab philosophers, it should be said that they are all some kind of a personal interpretation of Aristotle's teachings, which themselves, remain open to further interpretations until today.

**Key words:** monopsychism, polypsychism, individuality, soul, mind, Al-Farabi, Avicenna, Averroes, Aristotle

SVEUČILIŠTE U SPLITU  
FILOZOFSKI FAKULTET

**IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI**

kojom ja Emanuela Suša, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja sveučilišnog/e prvostupnika/ce Filozofije i Njemačkog jezika i književnosti, izjavljujem da je ovaj završni rad rezultat isključivo mogega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio završnog rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga završnog rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 20.9.2021

Potpis



**Izjava o pohrani i objavi ocjenskog rada**  
**(završnog/diplomskog/specijalističkog/doktorskog rada - podcrtajte odgovarajuće)**

Student/ica: \_\_\_\_\_ Emanuela Suša \_\_\_\_\_

Naslov rada: \_\_\_\_\_ Rasprava o monopsihizmu i polipsihizmu u arapskoj \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_ filozofiji \_\_\_\_\_

Znanstveno područje i polje: \_\_\_\_\_ Filozofija, Metafizika \_\_\_\_\_

Vrsta rada: \_\_\_\_\_ Završni rad \_\_\_\_\_

Mentor/ica rada (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):

\_\_\_\_\_ prof. dr. sc. Hrvoje Relja \_\_\_\_\_

Komentor/ica rada (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):

\_\_\_\_\_

Članovi povjerenstva (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):

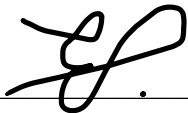
\_\_\_\_\_ prof. dr. sc. Hrvoje Relja \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predanog ocjenskog rada (završnog/diplomskog/specijalističkog/doktorskog rada - zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uređenog rada.

Kao autor izjavljujem da se slažem da se moj ocjenski rad, bez naknade, trajno javno objavi u otvorenom pristupu u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o visokom obrazovanju i znanstvenoj djelatnosti* (NN br. 119/22)).

Split, 20.9.2023

Potpis studenta/studentice: \_\_\_\_\_  \_\_\_\_\_

Napomena:

U slučaju potrebe ograničavanja pristupa ocjenskom radu sukladno odredbama Zakona o autorskom pravu i srodnim pravima (111/21), podnosi se obrazloženi zahtjev dekanici Filozofskog fakulteta u Splitu.