Aristotel i Petrić o pojmu kaosa i slučaja

Girardi-Karšulin, Mihaela

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1999, 25, 75 - 97**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:956653

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-26**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Institute of Philosophy

ARISTOTEL I PETRIĆ O POJMU KAOSA I SLUČAJA

MIHAELA GIRARDI KARŠULIN

(Institut za filozofiju, Zagreb)

UDK 1(091)
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 27. 9. 1999.

1. Aristotel

U Aristotelovoj filozofiji nailazimo na nekoliko pojmova nereda. Neki od tih pojmova nereda dolaze Aristotelu iz mitskog i predsokratovskog nasljeđa, neki su pak integralni pomovi Aristotelova filozofskog sustava.

Prvi pojam nereda-kaosa dolazi Aristotelu iz *grčke mitologije* i *pretfilozofskih kozmogonija*. Tim pojmom pokušavalo se zamisliti i odrediti stanje ili vrijeme koje je prethodilo stanju ili vremenu koje sada traje, vrijeme koje je prethodilo stanju i vremenu koje karakterizira red, uređenost, skladnost. To stanje nereda naziva se kaos, ali i noć, upućujući na odsutnost bilo kakve mogućnosti spoznaje. (Iz tog stanja kaosa i noći proizlazi zatim kozmičko jaje iz kojega se tada postupno rađa svijet.[1])

U *predsokratovskoj filozofiji* taj slikoviti izraz nereda i odsutnosti spoznaje pojavljuje se pod imenom beskonačnog, apeiron[2] – nerazlučne pomiješanosti svega, homeomerija,[3] sfairosa[4] – jednog, nepojedinačnog, mirujućeg. Svim tim pojmovima međusobno i svima njima s mitološkom kozmogonijom zajedničko je da je tim pojmovima određeno stanje koje prethodi stanju u sadašnjosti, stanje za koje se, međutim, može ponekad smatrati da je reverzibilno, da će se jedanput vratiti. Sadašnje stanje spoznatljive uređenosti proizašlo je iz jednog stanja nespoznatljive neuređenosti i ponekad se zamišlja da će se u to stanje i vratiti. To prvotno stanje različito se koncipira u suprotnostima prema uređenom svijetu: kao *kaos*, bezdan – nasuprot temelju

[1] Usp. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin 1964, Bd. 1, Kosmologische Dichtung der Frühzeit, 1A12, Orpheus B 12.

[2] Usp. Diels-Kranz, op. cit., Anaximadros, A I i dalje.

[3] Usp. Diels-Kranz, op. cit., Empedocles, A 70 i dalje.

[4] Usp. Diels-Kranz, op. cit., Empedocles, A 41.

i uporištu, kao *noć* nasuprot svjetlu koje stvari čini vidljivima i spoznatljivima, kao *apeiron*, beskonačno, bezgranično – nasuprot onome što se međusobno razlikuje i razgraničava, kao homeomerije – nerazlučna pomiješanost svega, kao *sfairos* – nerazlučna pomiješanost svega koja miruje.

Aristotel polemizira s tim pojmovima nereda kao stanja koje bi trebalo prethoditi sadašnjem stanju. Budući da se Aristotelu sadašnje *stanje reda* pokazuje kao *stanje uređenog kretanja*, polemizira Aristotel ponajprije s pojmom stanja mirovanja koje je prethodilo stanju kretanja zato što je kretanje jedanput započelo. Ako kretanje nije vječno, onda je ono jedanput započelo, a prije toga je bilo nešto drugo od kretanja – dakle mirovanje. Postavlja se, međutim, pitanje zašto je za Aristotela stanje mirovanja kaotično stanje ili stanje nereda. Aristotel naravno ne misli da je svako mirovanje nekog bića stanje nereda. Biće se iz određenih uzroka (koji se mogu utvrditi) kreće i ono iz određenih uzroka (koji se također mogu utvrditi) miruje. To svakako nije stanje nereda. Ali mirovanje u cjelini ili kao stanje koje prethodi sadašnjem stanju kretanja na taj način da predstavlja nešto suprotno pravilnostima koje vladaju u sadašnjosti – takvo mirovanje bilo bi stanje kaosa, stanje nereda, stanje odsutnosti zakonitosti kretanja. Pretpostavka da je kretanje nekad započelo uključuje u sebi pretpostavku kretanju prethodećeg mirovanja ili kaosa.

Na više načina polemizira Aristotel s tim pojmom pretpostojećeg nereda. Ja ću navesti dva argumenta: argument protiv Anaksagore i svođenje suprotne teze na apsurdne konsekvencije (reductio ad absurdum).

Većina prethodnika, drži Aristotel, smatrala je da je kretanje vječno.[5] Uopće, samo na dva načina moguće je postaviti tezu da jednom kretanja nije bilo. Kao predstavnike koji zastupaju ta dva moguća stava prema kojima se može zamisliti da kretanja jednom nije bilo navodi Aristotel Anaksagoru i Demokrita. Prvo, Anaksagorino shvaćanje je sljedeće: jedno vrijeme sve stvari bile su zajedno i mirovale su neograničeno vrijeme. Nakon toga je um razlučio stvari koje su prije bile zajedno i potaknuo je kretanje. Drugo, Empedoklovo shvaćanje je sljedeće: Svijet pokreću ljubav i svađa. Ljubav od mnogog dovodi do jednog, a zatim svađa jedno rasipa u mnogo. I djelovanje ljubavi i djelovanje svađe jest kretanje, a mirovanje je u vremenu *između* djelovanja ljubavi i svađe. Svijet pulsira sažimanjem ljubavi i rasipanjem svađe, a između tih suprotnih smjerova događa se trenutak mirovanja, odnosno odsutnosti zakonitih kretanja ljubavi i mržnje.[6]

Oba ta shvaćanja koja predstavljaju dvije varijante prema kojima se mirovanje kao stanje odsutnosti kretanja uopće može zamisliti osporava Aristo-

[5] Usp. Aristotel, *Fizika* VIII, 250 b 15–20.

[6] Usp. Aristotel, *Fizika* VIII, 250 b 24–251 a 5.

tel i dokazuje njihovu nezaključnost. Anaksagorina koncepcija predstavlja neki filozofski pendant kozmogonijskom pojmu kaosa. Sve stvari bile su zajedno i mirovale su – to je s jedne strane izraz za nepostojanje individualnih, vrsnih i rodovskih razlika bića, a s druge strane izraz nespoznatljivosti. U taj apsolutni identitet svega i mrak – red, međutim, ne unosi kozmičko jaje, nego um – νοῦς. Da je iz apsolutno identičnog i mračnog kaosa nastao red, izražava se pojmom kretanja. To kretanje, međutim, ili djelovanje uma nastupilo je u jednom trenutku koji se ne može pobliže odrediti. Ne može se utvrditi trajanje u kojem su sve stvari bile zajedno i mirovale, ono je bilo neograničeno, neodredivo, nepojmljivo. Sadašnje stanje kretanja bića, međutim, shvaća i određuje Aristotel kao narav (ili prirodu) – φύσις. Njezino je svojstvo da nije ono neuređeno, neomeđeno (ἄπειρον), svojstvo prirode je da je ona poredak (τάξις) i logos (λόγος). No, razlog da je um (νοῦς) prodro u prethodeće stanje apsolutnog i mračnog, neuređenog identiteta ne može biti niti u poretku i logosu sadašnjeg stanja, tj. prirode, niti u prethodećem stanju neomeđenosti i nereda. U stanju mračnog i apsolutnog identiteta nema razloga da se iznenada pojavi poredak (red) i logos, i to upravo tada (kada se pojavio), a ne prije ili poslije.

Stanje poretka i logosa ne može biti, međutim, samo sebi razlogom i uzrokom da se pojavilo unutar neodređenog i neomeđenog, priroda nije sama sebi uzrokom. Pojava reda u neredu, prirode u apeironu – jednokratni je događaj. Priroda je, međutim, uzrok dvojako: ili 1) na uvijek isti način ili 2) na srazmjeran način, u skladu s nekim logosom. Priroda nije uzrok unikatnog, ona proizvodi uvijek isto ili ako ne baš sasvim isto, tada ipak u nekom srazmjernom (logičnom) odnosu.[7] Argument se bitno sastoji u sljedećem: nemoguće je da je red (tj. kretanje) jednom nastao iz nereda (tj. iz sveopće u sebi mirujuće, tamne međusobne svepomiješanosti), jer nastanak reda iz nereda ne može se pojmiti niti iz nereda niti iz reda. Nepojmljivo je zašto bi, ili zašto je uopće, nastao red iz nereda. Da je ikad postojao nered, ne bi bilo razloga da bilo kada nastane red. To je Aristotelov prigovor Anaksagori, tj. prigovor mišljenju da je redu vremenski prethodio nered. Da se tu radi o Aristotelovoj kritici pojma nereda ili kaosa kao predstanja sadašnjeg stanja koje je *kosmos*, tj. poredak, *logos*, priroda – jasnije je iz Anaksagorina pojma svepomiješanosti (ὁμοῦ πάντων ὄντων) nego iz same Aristotelove argumentacije. Aristotel, naime, govori o kretanju i mirovanju, on argumentira protiv teze da je kretanje ikad započelo, odnosno protiv teze da je kretanju prethodilo mirovanje.

Za nas danas mirovanje nije identično neredu ili kaosu niti je kretanje nužno red, tj. suprotnost neredu. Pojmovi mirovanja i kretanja za nas nisu isti

[7] Usp. Aristotel, *Fizika* VIII, 252 a 10–19.

kao za Aristotela. Za Aristotela kretanje je opći naziv za sve procese u prirodi. Te procese je Aristotel, i to je specifičnost njegova filozofiranja, sagledao kao zakoniti prijelaz nekog subjekta (hypokeimenon) od lišenosti (privacije) do oblika (forme). Priroda je uređenost, zakonitost i logos jer je kretanje koje pokazuje stalnu strukturu.[8] To je i definicija prirode. Priroda je princip kretanja.[9] Nije, međutim, svako mirovanje kaos, ne-priroda, ne-zakonitost. Priroda je princip zakonitog kretanja i mirovanja kao zaustavljenog, završenog, cilju pridošlog kretanja.[10] Mirovanje, međutim, koje bi značilo mirovanje svega što jest, mirovanje svega bića, mirovanje koje bi prethodilo svakom i bilo kojem kretanju bilo bi nešto nepojmljivo, kaotično, nered. Takvo mirovanje nemoguće je jer se ne može pojmiti zašto bi i na koji način i kada iz tog mirovanja uslijedilo zakonito kretanje, priroda.

Mimo argumenta protiv Anaksagore, tj. mimo argumenta da se ne može odrediti razlog zašto bi se i kada bi se u neredu pojavio iznenada red, u sveopćoj izmiješanosti um koji razdvaja, u mirovanju kretanje, izlaže Aristotel nemogućnost, odnosno nemislivost, nepojmljivost početka kretanja ili prvog kretanja i na sljedeći način: kretanje pretpostavlja stvar ili biće koje se kreće, kretanje je nemoguće pojmiti bez onoga što se može kretati. Pitanje je li kretanje vječno ili je nastalo preformulirano je sada u pitanje jesu li stvari koje se mogu kretati jednom nastale ili su vječne. Ima svakako pokretljivih stvari koje su nastale. Aristotel, međutim, pita jesu li *sve* pokretljive stvari nastale ili ih ima, nekih, ili bar jedna koja je vječna. Neprihvatljiva je, međutim, pretpostavka da su pokretljive stvari vječne, a da je kretanje nastalo, jednako kao i pretpostavka da su same pokretljive stvari jednom nastale. Argument protiv jedne i protiv druge pretpostavke isti je, tj. pretpostavka nastanka pokretljive stvari i pretpostavka početka kretanja vodi u beskonačnost. Pretpostavivši da je svaka pojedina pokretljiva stvar nastala moramo reći da je prije nastanka prve pokretljive stvari došlo do neke promjene i kretanja koje je bilo uzrok nastanka te stvari, no i ta promjena prvo nije bila, a zatim je do nje došlo, njezin uzrok također treba njoj prethoditi i tako u beskonačnost. Prije prvog nastanka mora biti *prviji nastanak* i prije prve promjene *prvija promjena*. Nije moguć dakle prvi nastanak i prva promjena, nego je kretanje u vremenskom smislu beskonačno.[11]

Nemislivost kaosa kao stanja koje prethodi kosmosu i kretanju temelji se, dakle, na dva uporišta. Uzrok nastanka reda u neredu ne može se pojmiti

[8] Usp. Aristotel, *Fizika*, 252 a 13–15 i 252 a 15–19. Također Aristotel, *Metafizika*, 1069 b 2–19.

[9] Usp. Aristotel, *Fizika*, 193 a 29–31.

[10] Usp. Aristotel, *Fizika*, 192 b 21 i 252 b 8–10.

[11] Usp. Aristotel, *Fizika*, 251 a 10–28 i 251 b 29–252 a 5.

jer neodređeno prema neodređenom nema razmjera. Iz pojma nereda ne može se shvatiti razlog ili uzrok nastanka reda. To je Aristotelov argument protiv Anaksagore. Drugi argument operira pojmom odnosa vremena i kretanja. Kretanje, npr. u smislu nastajanja pokretljive stvari, odvija se u vremenu, a uzrok nekog kretanja uvijek mu prethodi u vremenu. Prva promjena pretpostavlja neku prviju promjenu u vremenu kao svoj uzrok. Promjena, kretanje, a to znači red i poredak prirode dakle su vječni i nenastali. Taj argument za vječnost reda (i nemogućnost prethodnog kaosa), tj. dokaz nepojmljivosti vremenskog početka kretanja temelji se u određenju vremena kao broja kretanja.[12] Odnos kretanja i vremena, vremena i reda, poretka u vremenu čine početak kojemu ne bi prethodilo neko vrijeme (u kojem vlada poredak) nemogućim. Pojam vremena ništi pojam kaosa ili nereda. Time je izložena Aristotelova kritika kaosa, nereda kao stanja koje je prethodilo stanju reda i kosmosa.

Ideja kaosa, međutim, nije Aristotelu tradirana samo kao stanje koje je prethodilo sadašnjem redu, nego i kao moguće međustanje između dva stanja reda koje određuje suprotni predznak, između dva međusobno suprotna, obrnuta reda. Ta ideja kaosa vezana je uz grčkog filozofa Empedokla.

Empedoklova je varijanta kaosa Aristotelu prihvatljiva jer ne pretpostavlja mirovanje, nered kao stanje koje prethodi kretanju. Biće, svijet nalazi se u stalnom kretanju s izmjenično suprotnim smjerom, a pod utjecajem ljubavi i svađe. Kad ljubav sve različito i pojedinačno skupi u jedno nastupa svađa i to jedno se pod njenim utjecajem razilazi u mnogo. Između suprotnih kretanja iz mnogog u jedno i iz jednog u mnogo postoji, međutim, trenutak kada je prvo kretanje došlo do svog cilja, a drugo kretanje još nije nastupilo. To je trenutak mirovanja između suprotnih kretanja. To je trenutak kada je jedna zakonitost, npr. zakonitost skupljanja, izvršila svoj zadatak i prestala djelovati, a druga zakonitost, tj. zakonitost razilaženja još nije nastupila. To je trenutak međuvlađa, trenutak odsutnosti zakonitosti, trenutak nereda i kaosa. Taj trenutak nereda i kaosa ne nalazi se, međutim, prije svijeta. On je, tako reći, u srcu svijeta ili između svjetova (svijeta ljubavi i svijeta svađe).[13]

Ovaj pojam nereda Aristotel također ne prihvaća, ali na temelju jedne druge argumentacije. Ono što Aristotel hvali u Empedoklovoj koncepciji to je ideja reda i poretka, zakonitosti.[14] Svijet koji pulsira naizmjeničnim djelovanjem ljubavi i svađe u cjelini predstavlja red, poredak i zakonitost. Element nereda integriran je u cjelovitu zakonitost; trenutak kad je jedna zako-

[12] Usp. Aristotel, *Fizika*, 219 b 1–3.

[13] Usp. Aristotel, *Fizika*, 250 b 25–251 a 3.

[14] Usp. Aristotel, *Fizika*, 252 a 6–10.

nitost dovršena, a druga još nije nastupila predstavlja nužnu i zakonitu točku u sistemu pulsiranja, a ne kao Anaksagorin kaos iz kojeg je nemislivo nastupanje reda i kosmosa. I ovoj koncepciji stavlja, međutim, Aristotel prigovor. Ničim nije dokazano da ljubav i svađa predstavljaju temeljne zakonitosti kosmosa, svijeta. Uloga ljubavi i svađe uočena je u međuljudskim odnosima; oni koji se vole druže se, a oni koji se mrze bježe jedni od drugih – i to se svojstvo sakupljanja i razdvajanja onda primijenilo na svijet, na biće u cjelini. Na taj način, međutim, tj. analognim mišljenjem, ne mogu se, drži Aristotel, utvrditi poredak, zakonitost, principi bića u cjelini. Treba utvrditi uzrok i dati dokaz. Čak nije dovoljno utvrditi da se nešto uvijek tako događa – jer uzrok toga *uvijek tako* može biti nešto drugo.[15] Ovdje zapravo Aristotel ne osporava mogućnost nereda kao međustanja, nego *konstrukciju zakonitosti*, tj. zamisao bića u cjelini, pojam svijeta kojim izmjenično vladaju zakonitosti suprotnog smjera. Nered kao međuvlađe i međustanje, ako se prihvati konstrukcija izmjeničnog djelovanja ljubavi i svađe, misliv je za Aristotela i prihvatljiv.

Aristotel je iz filozofske tradicije konfrontiran, međutim, s još jednim pojmom nereda ili kaosa. To nije nered ili kaos koji je vladao prije ili koji je prethodio sadašnjem redu, niti je nered između svjetova reda, nego shvaćanje da se kretanje, suočeno s pojmom bitka i istine kao onog jednog i i nepromjenjivog, mora odrediti kao ono ništavno, ne-biće, nepojmljivo, nered. Drugim riječima, Aristotel je konfrontiran s elejskim pojmom bitka i istine (a tu bismo s određenim oprezom mogli navesti i Platona) s pojmom bitka i istine iz kojeg proizlazi da nije mirovanje, nego kretanje nered, kaos. Aristotel drži, i to je njegovo temeljno shvaćanje, da je kretanje nešto inteligibilno, da ima racionalno spoznatljivu strukturu, uzroke i posljedice. To Aristotelovo shvaćanje protivno je elejskoj filozofiji bitka i Zenonovim dokazima protiv kretanja. Zato Aristotel na više mjesta i vrlo temeljito pobija Zenonove argumente.

Temeljni pojam kojim Aristotel osporava Zenonove argumente protiv kretanja jest *pojam kontinuiteta*. O Zenonovim aporijama i o Aristotelovim argumentima protiv Zenona postoji ogromna literatura u koju je ovdje nemoguće ući. Navest ću samo Zenonov argument poznat pod nazivom »Ahilej i kornjača« i Aristotelovu argumentaciju na temelju koje se vidi kako je pojam kontinuiteta konstruiran zato da se suoči i sukobi s interpretacijom kretanja koja kretanje čini nemogućim.[16] To je i temeljna karakteristika Aristotelova pojma kontinuiteta; naime, Aristotelov pojam kontinuiteta nije mate-

[15] Usp. Aristotel, *Fizika*, 252 a 22–252 b 2.

[16] Usp. Aristotel, *Fizika*, 239 b 14–33. Tu Aristotel izlaže Zenonov argument i tvrdi da je to u osnovi isti argument kao onaj koji se temelji na dijeljenju u dva dijela. Time smo upućeni na šestu knjigu *Fizike*, gdje Aristotel ekstenzivno pobija taj argument – odnosno na knjigu gdje je izložio pojam kontinuiteta. Usp. Aristotel, *Fizika*, 231 a 20–241 b 21.

matički pojam, kako je tematiziran u novovjekovnoj znanosti, nego je pojam fizike, filozofije o kretanju jer je stvoren zato da bi Aristotel polemizirao s jednom filozofijom koja tvrdi da je kretanje nepojmljivo, koja osporava inteligibilnost kretanja.[17]

Zenonov argument »Ahilej i kornjača« kaže da Ahilej, najbrži grčki junak, utrkujući se s kornjačom, ne samo da ne može prestići kornjaču – poslovično sporu životinju – nego je ne može ni dostići. Da bi, naime, prestigao kornjaču, Ahilej mora prvo doći do mjesta gdje je kornjača. U tom vremenu, dok Ahilej dostiže kornjaču, kornjača će malo odmaknuti. Ahilej mora opet dostići kornjaču, ona opet odmiče sasvim malo itd. u beskonačnost. Ahilej ne može dostići kornjaču jer će kornjača u tom periodu dostizanja, ma kako malo, ali ipak odmaći. Naravno, Zenon nije tim argumentom htio dokazati da Ahilej neće sustići i prestići kornjaču, to nije argument protiv zamjedbene činjenice da kretanja ima i da onaj brži prestiže sporijeg. Ono što taj argument treba pokazati – to je da je *pojam* kretanja proturječan ili da je kretanje nešto ne-inteligibilno, nešto što se ne može jednoznačno pojmiti ili odrediti. Drugim riječima, Zenonovi argumenti protiv kretanja izražavaju kretanje kao nered, kaos, nešto ne-inteligibilno, razumski neodredivo, nepojmljivo. Pojmu *kretanja kao nereda* sučeljava Aristotel svoj pojam kretanja, vremena, prostora kao *kontinuiteta*.

Zenonov dokaz da je kretanje nered, kaos temelji se na shvaćanju da je put kretanja (vrijeme kretanja i kretanje samo) sastavljen od beskonačno mnogo nedjeljivih točaka. Da bi iz jedne točke stvar u kretanju pristigla do druge točke, ona mora prijeći beskonačno mnogo točaka, jer između dvije, proizvoljno uzete, ma kako bliske točke, ima uvijek još beskonačno mnogo točaka. To je, međutim, nemoguće jer je, po definiciji, beskonačno ono što se ne može prijeći.

Zenonovim argumentima protiv kretanja, odnosno njegovom shvaćanju kretanja kao nereda suprotstavlja se Aristotel svojim pojmom kontinuiteta. Put kretanja, vrijeme kretanja i kretanje samo beskonačno je djeljivo, tj. može se beskonačno, odnosno proizvoljno mnogo puta *dijeliti*, ali put, vrijeme i kretanje nije sastavljeno od beskonačno mnogo nedjeljivih točaka.[18] Aristotel to iskazuje formulacijom da je kontinuum potencijalno beskonačno djeljiv, ali on nije i aktualno beskonačno djeljiv.[19] Beskonačna mogućnost dijeljenja ne uključuje da je kontinuum sastavljen iz aktualno beskonačno mnogo nedjeljivih točaka. Potencijalna beskonačna djeljivost kontinuirane

[17] Usp. Ingemar Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, str. 326 i 328. Također i Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1970, str. 300.

[18] Usp. Aristotel, *Fizika*, 231 a 23–25.

[19] Usp. Aristotel, *Fizika*, 206 a 9–14.

veličine beskonačnost je u razumu, a ne u stvari, beskonačna mogućnost dijeljenja, a ne beskonačna količina dijelova. Kontinuum, naime, nije sastavljen od nedjeljivih točaka, nego od dijelova koji se i dalje mogu dijeliti. Sastavni *dijelovi* kontinuuma i sami su kontinuirani, tj. djeljivi.[20] Ako se, međutim, podijeli kontinuirana veličina, tada točka koja je tim dijeljenjem nastala sadrži u sebi dvoje: ona predstavlja kraj prošlog i početak kasnijega. Time je ona, međutim, prestala biti kontinuiranom.[21] Zenonovi argumenti protiv gibanja ne griješe u argumentaciji, nego u pretpostavci da je put, vrijeme i kretanje sastavljeno od nedjeljivih točaka, a ne kontinuirano. Aristotelov argument protiv Zenona svodi se na sljedeće: kretanje nije nepojmljivo, ono nije nered, nego je red jer je kontinuirano.

Pojmovi nereda koje Aristotel odbacuje i pobija jesu sljedeći: 1) Anaksagorin kaos kao stanje prije nastanka reda i kosmosa, odnosno mirovanje kao prije početka kretanja; 2) Empedoklov kaos, tj. mirovanje kao međuvlađe između dva kretanja suprotna smjera i 3) Zenonov kaos, tj. kretanje kao nepojmljivo, tj. ne-inteligibilno kretanje.

Nasuprot tim pojmovima nereda stoji Aristotelov pojam prirode (φύσις), naravi, spontanog nicanja, tj. kretanja koje se odvija prema nekom poretku, prema nekom *logosu*. Priroda je red, zakonitost, *logos* kao kretanje kojem se može utvrditi stalna i zakonita struktura, priroda je zakonitost u smislu inteligibilnosti, razumske dohvatljivosti prirodnog kretanja.[22] Osim prirodnog kretanja razlikuje Aristotel još i kretanje po umijeću. To kretanje pokazuje, međutim, kao i prirodno kretanje istu inteligibilnu strukturu. Ima, međutim, i kretanja kod kojih se ta inteligibilna struktura ne može utvrditi i ta kretanja naziva Aristotel *casus* (τὸ αὐτόματον) i *fortuna* (τύχη).[23]

Red, inteligibilnost ili stalna i određena struktura kretanja, shvaćenog u peripatetičkom smislu ukupnosti prirodnih procesa, od mjesnog kretanja do nastanka novih prirodnih bića svodi se na sljedeće: u svakom kretanju mora biti prisutno: 1. lišenost, tj. prvotna odsutnost onoga što će biti kasnije, 2. forma kao završetak kretanja i 3. subjekt ili hypokeimenon, tj. neki supstrat kretanja.[24] Osim toga, prisutni su još i 4. uzrok kretanja ili ono odakle se pokreće kretanje i 5. svrha ili finalni uzrok kretanja.[25]

---

[20] Usp. Aristotel, *Fizika*, 232 b 24–25.

[21] Usp. Aristotel, *Fizika*, 263 a 23–28. U hrvatskoj literaturi pojmom kontinuiteta, neprekinutosti u Aristotela bavio se Željko Marković: *Matematika u Platona i Aristotela*, Rad JAZU, Zagreb 1938, str. 83–131.

[22] Usp. Aristotel, *Fizika*, 252 a 12–14 i 17–23.

[23] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1070 a 4–6.

[24] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1069 b 27–35.

[25] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 982 a 24–33.

Kretanja koja pokazuju tu stalnu strukturu događaju se uvijek na isti način, tj. nužno ili ponajviše na taj način.[26] Za takva kretanja ne može se reći da su *sama od sebe* ili *slučajna*. Prvo je svojstvo, dakle, onog što je *samo od sebe* ili *slučajno*, *nasumce* da se ne događa uvijek ili ponajčešće na isti način, nego *izuzetno*, *slučajno* ili *povremeno*.

Svojstvenost ovog *nasumce* ili *slučajnog* specificira Aristotel, međutim, na temelju usporedbe sa svrhovitim kretanjem ili nastajanjem, odnosno s kretanjem koje je pokrenuto nekim finalnim uzrokom. Finalni je uzrok kretanja neka namjera ili izbor. Ali, kretanje koje se pokazuje *kao svrsishodno*, koje ostvaruje neku svrhu ili nakanu *ne mora nužno biti uzrokovano ili potaknuto tom namjerom*. U tom smislu precizira Aristotel *slučaj* i *samo od sebe* kao prividno finalno uzrokovano kretanje koje u stvari nije potaknuto namjerom. Takva kretanja nastaju akcidentalno, a njihov je uzrok neodređen. Svojstvo je takvih kretanja da su *mimo logosa*. O čemu se zapravo radi, vidi se iz Aristotelovih primjera. 1) Neki čovjek sakuplja novac za zajedničku gozbu. Odlazi u neko mjesto i tamo je sakupio novac. Ako je u to mjesto otišao iz nekog drugog razloga, a ne zato da sakupi novac, npr. ako je tamo otišao zato da pobjegne od nekoga, tada je to događanje, tj. sakupljanje novca, *slučajno* i *samo od sebe*, jer čovjek nije otišao u to mjesto s namjerom da sakupi novac, nego da pobjegne od nekoga tko ga progoni. U tom je slučaju sakupljanje novca *slučajno* i *samo od sebe*. Ako je pak otišao u to mjesto s namjerom da prikupi novac, tada to prikupljanje novca nije slučajno, nego je na temelju izbora i odluke. 2) Drugi je primjer građenje kuće. Uzrok kuće je graditelj kuće – i to nije niti samo od sebe niti slučajno. Ali graditelj kuće može biti istovremeno i frulaš. Tada je frulaš slučajni uzrok građenja kuće.[27]

Na drugom mijestu pojam slučajnog određuje Aristotel na drugi način. Sve što nastaje (tvrdi Aristotel) nastaje iz nečeg istoimenog. Iz istoimenog nastaje i ono što nastaje po prirodi i ono što nastaje umijećem. Čovjek nastaje od čovjeka, a kuća od forme kuće koju u svojoj duši, u svojem znanju ima graditelj. U nastajanju moraju, dakle, biti prisutni: 1) pokretač, 2) ono što se mijenja, tj. tvar i 3) ono u što se mijenja ili konačni *oblik* i 4) ono istoimeno – koje je kod artefakata forma u duši umjetnika, a kod prirodnog nastajanja vlastiti oblik prirodnog bića.

No, mimo prirode i umijeća uzroci mogu biti i ono *samo od sebe* i *slučaj*, a kod tih se uzroka pokazuje upravo odsutnost gore navedene strukture, tj. *slučajem* i *samo od sebe* ne nastaje nešto iz nečeg istoimenog i ne pokazuje izloženu strukturu nastajanja.[28]

---

[26] Usp. Aristotel, *Fizika*, 196 b 10–14.

[27] Usp. Aristotel, *Fizika*, 197 a 9–35.

[28] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1069 b 35–1070 a 9.

Postavlja se, međutim, pitanje što znači *samo od sebe* i *slučajno* za Aristotela, kakvo je to odstupanje od reda, u kojem je to smislu mimo logosa.[29]

Primjećuje se da su Aristotelovi primjeri *slučajnog* i *samo od sebe* nastajanja, kretanja primjeri iz kruga finalnog nastajanja koji ulaze u kategoriju onoga što nastaje umijećem. Primjeri *slučajnog* i *samo od sebe* nastajanja nisu primjeri artificijelnog nastajanja. Oni se određuju i tumače upravo nasuprot primjerima artificijelnog, odnosno finalnog nastajanja. No time se oni specificiraju u horizontu onoga što nastaje s nekom namjerom i svrhom kao ono što, iako se pokazuje svrhovito, nastaje bez namjere i svrhe. To su odreda primjeri ljudskog djelovanja na kojima se pokazuje da temeljna svrha ili namjera nije bila glavni ili nije bila jedini uzrok onoga što je nastalo.

No, kao što se suprotstavljaju artificijelnom nastajanju, ono *slučajno* i ono *samo od sebe* suprotstavlja se i prirodnom nastajanju. »Slučajno« i »samo od sebe« treća je kategorija uzroka, kategorija nepoznatih, nepojmljenih uzroka. Činjenica da se neki uzroci moraju odrediti kao »samo od sebe« i »slučajno« govori o tome da nije sve pojmljivo, da ponešto ostaje u mraku i neshvaćeno. Ako nešto nije niti po prirodi niti proizlazi iz umijeća, tada znači da je neshvaćeno, da se ne može precizno odrediti.

Mogućnost da se govori o *slučaju* ili o *»samo od sebe«* (a ne po nekom određenom uzroku) proizlazi, međutim, iz same strukture kretanja, nastajanja. Tu su bitna tri određenja bez kojih ne bi moglo biti kretanja ili bez kojih kretanje ne bi bilo pojmljivo. To su određenje lišenosti (privatio),[30] određenje mogućnosti (potentia)[31] i određenje ne-bića (non ens).[32] To su određenja koja se djelomično poklapaju, ali nisu identična. Sva ta određenja izražavaju misao da je pretpostavka svakog kretanja, promjene i nastanka u tome da ono što će nastati i biti prije nije bilo. Kretanje, promjena, nastanak pretpostavlja da je stanje koje je prethodilo kretanju, promjeni, nastanku bilo *različito* od kasnijeg i budućeg stanja. U odnosu na buduće stanje prethodno se stanje pokazuje kao *odsutnost one forme* koja će se pojaviti. Ta odsutnost, međutim, nije sasvim *neodređena* u odnosu na ono buduće, ona predstavlja *mogućnost budućeg*, ona je kao još uvijek *ne-biće budućeg, mogućnost budućeg*. Mogućnost slučajnog kretanja, slučajnog nastajanja temelji se na pojmu mogućnosti, jer je opseg mogućeg širi od opsega zbiljskog. Moguće koje prethodi nije bez ikakve relacije prema onome što će se ozbiljiti, ono je mogućnost onoga što će biti zbiljsko. No, ono moguće opsegom šire je od zbilj-

[29] Usp. Aristotel, *Fizika*, 197 a 17–19.

[30] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1055 b 12–16.

[31] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1069 b 27–34.

[32] Usp. Aristotel, *Fizika*, 191 b 13–18.

skoga jer se sve moguće ne mora ozbiljiti. Moguće nije identično sa zbiljskim jer bi to dokinulo svako kretanje i nastajanje. Za moguće, međutim, ne možemo reći da se neće ozbiljiti jer ono za što znamo da se (sigurno) neće ozbiljiti to je nemoguće. Sve što je moguće ne mora se ozbiljiti, no isto tako se za moguće ne može unaprijed reći da se neće ozbiljiti. Pojam mogućeg ostavlja prostor budućeg otvorenim – pa tako otvorenim i za uzrok koji se imenuje kao »sam od sebe« ili slučajan.[33]

S druge strane pojam mogućnosti predstavlja upravo pretpostavku inteligibilnosti kretanja, pretpostavku racionalne dohvatljivosti, pojmljivosti kretanja. S jedne strane pojam mogućnosti pretpostavka je reda i uređenosti kretanja, s druge strane on je pretpostavka slučajnog u kretanju ili pretpostavka pojave nereda u kretanju.

Slučaj određuje Aristotel kao izuzetak, kao nemogućnost da se priroda ili umijeće odrede kao uzroci. Po njegovu shvaćanju sva su kretanja ili prirodna ili artificijelna. To znači da je pokretač koji određuje formu onoga što kretanjem nastaje, u slučaju da je nastajanje prirodno, bitno određen tom formom, tj. forma novonastalog istovremeno je i forma pokretača. To Aristotel formulira tezom da *čovjek rađa čovjeka*. Kod artificijelnog pak nastajanja ili kretanja novonastala forma nije supstancijalna forma pokretača, nego je forma u njegovoj duši. Tako nastaje npr. kuća. Forma kuće nije supstancijalna forma graditelja, nego je forma, misao, ideja u njegovoj duši, u znanju građenja. Slučaj se pak pojavljuje kao odsutnost i jednog i drugog uzroka, tj. i prirode i artificijelnog nastajanja. Novonastalo ima svoju formu i svoju materiju, ali ostaje otvoreno odakle je ta forma došla. Ponekad se za novonastalo, za rezultat kretanja ne može utvrditi vrsta pokretača, odnosno *način istoimenosti pokretača i pokrenutog*. To se događa zato jer je mogućnost koja prethodi zbiljnosti neke pojave, nekog bića indiferentna prema mogućem pokretaču. Ako se ne može utvrditi način istoimenosti pokretača i onog pokrenutog, onog nastalog – tada se govori o slučaju. Slučaj izražava nemogućnost da se u pojedinom slučaju odredi način na koji nastaje ono što nastaje iz istoimenog, ali inteligibilna struktura kretanja pretpostavlja se i ona upravo i omogućuje slučaj. Na taj način integrira Aristotel pojam nereda u uređeni sistem kretanja, u kosmos. Pojam slučaja ili »samo od sebe« pojam je nereda i on izražava nespoznatljivost, tj. nemogućnost da se konkretno utvrdi neposredni uzrok. On izražava u stvari ograničenost spoznajnih mogućnosti, a ne nered u smislu odsutnosti uzročnosti. Upravo inteligibilna struktura kretanja pojmom mogućnosti otvara prostor za slučaj. No, to se može formulirati i obrnutim putem: jedino ako ima slučaja, tj. ako nije sve nužno, tada

[33] Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1047 a 17–27.

možemo pojmiti kretanje kao nešto inteligibilno, razumu dohvatljivo. Statički pojam bitka, jednog i nužnog izuzima kretanje, a kretanje je ono što posvuda zamjećujemo, iz mogućnosti racionalnog dohvaćanja.[34]

2. Petrić

Petrić se u svojoj kritici Aristotela osvrće na sve navedene pojmove nereda – i to ne samo u *Peripatetičkim raspravama* nego i u *Novoj sveopćoj filozofiji*.

U *Peripatetičkim raspravama* nalazimo Petrićevu kritiku Aristotelovog osporavanja kaosa kao kretanju pretpostojećeg mirovanja i Petrićevu kritiku Aristotelova pojma kontinuiteta. U *Novoj sveopćoj filozofiji* nalazimo Petrićevu kritiku Aristotelovih principa *slučajno* i *samo od sebe*.[35]

Prvi Aristotelov pojam nereda bio je pojam kaosa tradiran iz pretfilozofske kozmogonijske poezije i djelomično preuzet od predsokratovaca. Na taj pojam osvrće se Petrić u trećem svesku *Peripatetičkih rasprava*, u svesku o neslaganju između Aristotela i starih filozofa. Kozmološki i predsokratovski pojam kaosa tumači Petrić u horizontu shvaćanja da je filozofija božanski objavljena i da su stari filozofi svoja istinita i sveta učenja priopćavali u vidu zagonetki (aenigma) i simbola. U tom je smislu Tales govorio da sve nastaje iz vode, Anaksimadar iz beskonačnog (ex infinito), Anaksimen iz beskonačnog i zraka, Anaksagora iz kaosa i homeomerija i duha (mens) koji uvodi

[34] U nas pojmom slučajnog u Aristotela bavio se Filip Grgić, *Aristotel o nužnosti i slučaju*, Zagreb 1997.

[35] Prirodnofilozofskom tematikom u *Peripatetičkim raspravama* bavili su se rijetki istraživači. Toj sam tematici posvetila jedno poglavlje u svojoj disertaciji: *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988. i nekoliko članaka: Mihaela Girardi Karšulin, »Petrićeva kritika Aristotelova pojma vremena«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 29–30 (1989), str. 99–126; ista, »Principi prirodnih stvari: Aristotel-Petrić«, *Filozofska istraživanja* 68 (1998), str. 75–80, ista, »Petrićeva analiza principa prirodnih stvari«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 45–46 (1997), str. 55–79. Prirodnoznanstvenom tematikom u *Peripatetičkim istraživanjima* u Hrvatskoj bavio se još I. Martinović, »Petrićeva prosudba Aristotelove prirodne filozofije«, *Obnovljeni život*, 52/1, str. 3–20, 1997. i isti, »Frane Petrić i svijet fizike (2)«, *Svijet fizike* 4/7 (1996/1997), str. 4–12, i Erna Banić-Pajnić, »Peripatetičke rasprave (Frane Petrić, Discussionum peripateticarum libri IV – Juraj Dubrovčanin, Peripateticae disputationes)«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 43–44/1996, str. 167–193. Prirodnofilozofskom tematikom u *Novoj sveopćoj filozofiji* bavili su se mnogi istraživači, mogli bismo reći upravo većina onih koji su se bavili Petrićem. Zato je ovdje nemoguće navesti cjelokupnu hrvatsku literaturu o toj temi. Spominjem samo neka ključna djela u vezi s mojom temom. Prvenstveno treba spomenuti radove Žarka Dadića: »Frane Petrić o pojmu neprekinutosti i beskonačnosti«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979, str. 161–168. isti, *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata I*, Zagreb 1982, isti, *Hrvati i egzaktne znanosti u osvitu novovjekovlja*, Zagreb 1994, Snježane Paušek-Baždar, »Prirodo-znanstveni pogledi Frane Petrića«, *Dani hrvatskog kazališta* 18, Split 1992, str. 157–169, Ivice Martinovića, »Frane Petrić i svijet fizike (3)«, *Svijet fizike* 4/8 (1996/1997), str. 4–13, Zadar 1997. Prirodnofilozofsku tematiku ne zaobilaze ni autori čiji je središnji interes teorijskofilozofski, antropološki i estetički kao u mono-

formu (formatrix), Empedoklo iz svađe i ljubavi, iz sfere, Leukip i Demokrit iz atoma.[36]

Polazeći od pretpostavke da je Anaksagora o kaosu i umu (νοῦς) govorio simbolički i enigmatički suprotstavlja se Petrić Aristotelovoj kritici Anaksagore. Aristotel je, izlaže Petrić, kritizirao Anaksagorin pojam homeomerija, međusobne svepomiješanosti (omnia in omnibus esse). No, Aristotelov pojam materije, koja je u mogućnosti da bude sve, govori u stvari to isto. Materija je mogućnost za sve, iz nje se u cjelini i u dijelovima izvode sve forme. To je, doduše, drži Petrić, smiješno, ali je u stvari ono isto što Aristotel prigovara Anaksagori. Invehitur in homoeomerias Anaxagoreas, suas sanctas habet.[37] Pritom, dakako, Anaksagora tu besmislicu uopće ne izriče, jer on govori simbolički i enigmatički. Petrić navodi i Aristotelovu kritiku uma (νοῦς) kao proizvoljno uvedenog principia (per machinam in scenam inductam) (*Met* I. 4, 5) 985 a 18–23 i suprotstavlja joj Aristotelovu pohvalu Anaksagorina uma u *De anima* I.[38]

Petrić želi pokazati da Aristotel kritizira teze kod drugih koje i sam prihvaća kao i to da on istu tezu na jednom mjestu kritizira, a na drugom hvali. Petrić, međutim, ne navodi i ne citira Aristotelovo obrazloženje *da ono neograničeno nema razmjera prema neograničenom* i da se ne može shvatiti zašto bi nešto neograničeno vrijeme mirovalo, a zatim se pokrenulo (*Fizika*, 252 a 14–16). Petrićevu kritiku svakako omogućuje pretpostavka da su stari filozofi i kozmolozi u stvari bili teolozi, da su im učenja bila božanski priopćena i da su se, kako bi tu božansku istinu sačuvali od neupućenih i nedostojnih, izražavali u zagonetkama i simbolima. Aristotelova je kritika neprimjerena jer on polemizira s doslovnim i direktnim, tj. prikrivajućim, a ne sa simboličkim, odnosno pravim značenjem.

Ipak nije sasvim lako na temelju tih tekstova odrediti što Petrić misli pod kaosom i koje mu simboličko ili enigmatičko značenje pripisuje. Najvjerojat-

---

grafiji: Ljerka Schiffler, *Frane Petrić, Franciscus Patricius*, Zagreb 1997. Žarko Dadić posebno je tematizirao Petrićevu kritiku Aristotelova pojma kontinuiteta, ali, uglavnom, na temelju Petrićevih radova koji su nastali poslije *Discussiones peripateticae*. Ipak tematski i sadržajno i u tim kasnijim Petrićevim radovima postoji kontinuitet mišljenja s *Discussiones peripateticae* jedino što relacija prema kritici Zenonovih aporija i prema kritici beskonačnosti vremena i kretanja nije tako izražena.

[36] Invaluit itaque ex his initiis et accretionibus mos apud sapientes geaecos omnes, ut siquis eorum aliquid scribere vellet, secretiorem aliquam viam excogitaret, sic Tales, omnia fieri ex aqua. Anaximander ex infinito, Anaximenes ex infinito et aere, fieri dixerunt. Anaxagoras Chaos et Homaeomerias, et mentem formatricem adinvenit, Empedocles litem, amicitiam, Sphaeram, Leucippus et Democritus atomos... F. Petrić, *Discussionum peripateticarum* T. IV, Basileae 1581. str. 294.

[37] F. Petrić, op. cit., str. 304.

[38] Usp. F. Petrić, op. cit., isto mjesto.

nije je da pomišlja na neki supstrat stvaranja, neku materiju iz koje demijurg tvori svijet – u stilu i prema predlošku Platonova *Timeja*.

Petrić se također suočava s Aristotelovim dokazom za vječnost kretanja. Taj dokaz tumačila sam kao Aristotelovo opovrgavanje mogućnosti da je zakonitosti prirode, tj. zakonitosti prirodnog kretanja, zakonitosti prirodnih procesa prethodilo mirovanje, neko stanje u kojem te zakonitosti nisu bile prisutne, tj. da je prirodi prethodio kaos.

Petrić opovrgava i taj Aristotelov dokaz te smatra da je kretanju prethodilo mirovanje. Pritom je zanimljiva Petrićeva argumentacija. Aristotelovu tezu da se prije prve promjene nužno mora misliti prvija promjena, tj. promjena koja prethodi prvoj promjeni ne sagledava Petrić u horizontu odnosa kretanja i vremena. On, doduše, navodi da je Filopon u tom pitanju protuslovio Aristotelu. Kako je poznato, Filoponov argument protiv vječnosti kretanja, svijeta i vremena temelji se u promijenenjoj pretpostavci. Filoponovo mišljenje kretanja i vremena ne orijentira se, kao Aristotelovo, prema slici kruga, nego u kršćanskom smislu prema slici linije.[39] Čini se da je Filopon točno sagledao bit Aristotelove argumentacije i suprotstavio joj se vlastitim kršćanskim pojmom stvaranja i stvorenosti (izvan i prije vremena). Petriću se, međutim, ne sviđa Filoponova argumentacija. On navodi da se Filoponovo oružje, tj. njegova argumentacija ne može u cijelosti sagledati i ocijeniti jer njegov originalni spis nije sačuvan. Sačuvana je samo Simplicijeva kritika Filipona – a on je, pretpostavlja Petrić, navodio Filoponovu argumentaciju na način kako se već navodi neprijateljsko oružje, tj. tako da ga možeš lakše suzbiti. Petrić u pobijanju Aristotelove teze o vječnosti kretanja želi upotrijebiti drugo, svoje vlastito oružje.[40] Tezu da je nužno prije prve promjene pretpostaviti prviju, prethodnu promjenu dovodi Petrić u vezu s Aristotelovim tezama da je kretanje akt pokretljivog bića kao pokretljivog. Pokretljivo biće, dakle, prethodi kretanju. Mirovanje je pak privacija, lišenost kretanja. Ako je mirovanje lišenost kretanja, onda, kaže Petrić, prije mirovanja bilo je kretanje, a ako je tom kretanju prethodilo mirovanje, onda je i tom mirovanju, kao lišenosti kretanja prethodilo kretanje. I tako u beskonačnost.[41]

---

[39] Usp. W. Wieland, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, str. 311.

[40] Congressus est vir ille fortissimo quidem animo, pervicitque. Sed illius arma non cernimus, praeterquam a Simplicio hoste prolata, eo forte modo, quo hostem proferre par est. Nos aliis armis, alia pugnandi arte ad hanc pugnam accedemus. F. Petrić, op. cit., str. 414.

[41] Motus est actus mobilis ut mobile. Esto. Ergo mobile ante motum. Intelligo. Sed motus semper fuit, ergo et mobile semper fuit. Et hoc percipio. Quid tum postea? Motum semper fuisse obfirmat: quia nisi aeternus fuisset, coepisset, ante caeptionem quies aderat. Quies antem est motus privatio. Ergo ante quietem motus alius prior primo incoepto. Et priore illo, alius prior, idque in infinitum. Id autem absurdum et impossibile. Ergo motus non coepit. Ergo motus aeternus. F. Petrić, op. cit., str. 414.

Od tih dviju teza Petrić prvu prihvaća: kretanje je akt pokretljivog bića kao pokretljivog, dakle pokretljivo biće prethodi kretanju. Ako je, dakle, kretanje vječno, nužno proizlazi i da je pokretljivo biće vječno, da je svijet vječan. Drugu tezu Petrić, međutim, jednostavno poriče. Nije svako mirovanje lišenost kretanja. To znači, kaže Petrić, da svakom mirovanju nužno ne prethodi kretanje. Pa i ako se prihvati da je mirovanje lišenost kretanja, ne slijedi nužno da svakom mirovanju prethodi kretanje. Lišenost se, tvrdi Petrić, može odrediti u dva smisla, odnosno treba razlikovati dva pojma lišenosti. Prema prvom pojmu lišenost prethodi formi i habitusu, prema drugom pojmu lišenost dolazi iza forme i habitusa (kad oni propadnu).[42] I Petrić daje primjer za jedan i drugi pojam lišenosti. U menstrualnoj krvi njegove majke bila je lišenost njegove (Petrićeve) forme. Kad on (Petrić) umre, tada će druga lišenost slijediti za njegovom formom. Iz toga izvodi Petrić zaključak. Prvom pojmu lišenosti ne prethodi nužno kretanje. Drugom pojmu lišenosti nužno prethodi kretanje. Petrić, dakle, razlikuje mirovanje koje prethodi svakom kretanju i svem pokretljivom biću i mirovanje koje je u stvari zaustavljeno kretanje kojem kretanje i biće u kretanju nužno prethodi.[43]

Što, međutim, Petrić u stvari čini, u čemu se sastoji njegovo oružje, njegova argumentacija? Petrić želi zaobići pojam vremena. On koncepciju svodi na sadržaj pojmova. Razlikujući dvostruko mirovanje: 1) ono koje prethodi svakom kretanju i 2) ono koje dolazi iza kretanja drži Petrić da je izmakao nužnosti da pita što se i kada dogodilo da je isprva kretanje započelo. Drugim riječima, Petrić pretpostavlja ideju Božjeg stvaranja iz ničega i u tom horizontu vrijeme kao i sve biće ima svoj početak. Petrić, međutim, ne argumentira teološki, nego pojmovno-konstruktivno. Mirovanje je dvostruko, jedno kojem kretanje prethodi i drugo koje prethodi svakom kretanju. Karakteristično je, međutim, i to da svoje pojmove dvostrukog mirovanja, odnosno dvostruke lišenosti Petrić želi dokumentirati iskustvenim primjerima. To je, međutim, i najslabija Petrićeva točka. Ne uzimajući uopće u obzir

[42] ...distinguam ex ipsius doctrina, duplicem esse privationem: altera est, quam ipso primo physico, principium naturalium rerum statuit. Quae formam omnem generabilem praecedit, quam forma omnis genita sequitur. Altera est, quae formam et habitum non praecedit, sed sequitur aliquando, ut praedicamento qualitatis docuit. Visum aliquis habet, deinde visu privatur, non amplius videt. Privatio haec, secunda privatio est. Haec ex Aristotelis doctrina. Ex mea vero, immo ex rerum ipsarum doctrina, circa omnem, et formam et habitum naturalem, atque etiam, si lubet, artificialem, duplex privatio est, altera habitum et formam praecedens, altera formam et habitum consequens. In sanguine menstruo matris erat privatio meae formae, me vita functo, altera illa sequetur privatio formae meae... Priorem, quae in mensturo erat, forma mea non antecessit, secundam antecedit. F. Petrić, op. cit., str. 415.

[43] Priorem privationem motus non antecessit, secundam antecedit. Haec est meae negationis ratio et confirmatio. Verum non est, quia quies sit privatio motus, omnem privationem, motum antecessisse. *Secundam quidem antecessit, priorem nequaqnam.* F. Petrić, *op. cit., str.* 415.

Petrićevo nepoznavanje medicinske spoznaje o začeću (i pretpostavivši da to znanje i nije bilo Petriću raspoloživo) njegova je argumentacija vrlo nespretna. Bez obzira na to što je forma Petrića u menstrualnoj krvi njegove majke bila puka lišenost kojoj forma Petrića nije prethodila, toj su lišenosti prethodile mnoge druge forme – tj. forme njegovih predaka. To je znanje Petriću bilo prezentno. Ni Petrić, naime, nije smatrao da Bog iznova svaki put stvara čovjeka iz ničega. Ne radi se kod Petrića o nepoznavanju medicinskih činjenica, nego o specifičnoj argumentaciji. Petrić, naime, želi jednim primjerom iz već stvorenog bića (lišenost njegove forme u menstrualnoj krvi njegove majke) obrazlagati nešto što prethodi svakom biću. I to je svakako samo analogija.

Petrić, dakle, pretpostavlja neko stanje, različito od sadašnjeg, koje je prethodilo sadašnjem stanju prirodnih zakonitosti. S kozmogonijskim i predsokratovskim pojmom kaosa povezuje ga određenje nespoznatljivosti. To, međutim, nije više kozmološki i kozmologijski, nego teološki pojam, pojam Božje svemoći i Božjeg stvaranja.

Petrić se *indirektno* suprotstavlja i Aristotelovim dokazima protiv Zenona. Te smo dokaze tumačili kao Aristotelove dokaze protiv shvaćanja da je kretanje nespoznatljivo, odnosno da je kaos. Petrić se svakako ne suprotstavlja Aristotelovim dokazima protiv Zenona da bi pokazao da je kretanje nespoznatljivo ili kaos, no on se suprotstavlja temeljnom pojmu kojim se Aristotel u svojim dokazima služi. Petrić se suprotstavlja Aristotelovu pojmu kontinuiteta, i to ne zato da bi se suprotstavio Aristotelovoj kritici Zenona, nego zato jer smatra da pojam kontinuiteta igra glavnu ulogu u Aristotelovim dokazima za vječnost vremena, kretanja i svijeta.

Po Petrićevu tumačenju za Aristotela je izvorno kontinuirana veličina (magnitudo), tj. nebo i svijet, a izvedeno (tj. akcidentalno) kontinuirani su kretanje i vrijeme. Sve troje je kontinuirano zato jer ulazi u kategoriju kvantitete.[44] Petrić drži prije svega da Aristotelovi izvodi ili dokazi (pogrešno ili sofistički) polaze od onoga što je *akcidentalno* kontinuirano (tj. vrijeme i kretanje) i vode do onoga što je kontinuirano *po sebi*. Osim toga, iz pojma kontinuiteta kretanja ne može se izvesti vječnost onoga što se kreće, jer je svako kretanje kontinuirano, a samo za neka bića u kretanju tvrdi se da su vječna. Aristotel zaključuje, po Petrićevu tumačenju, na sljedeći način: kretanje neba je kontinuirano, dakle nebo je vječno. Na temelju tog dokaza trebalo bi, ironizira Petrić, zaključiti da je i stadion i trka u stadionu vječna jer je i trka u

[44] Prioribus verbis docemur: quia magnitudo sit continua, motum esse continuum. Et quia motus est continuus tempus etiam esse continuum. Secundis, quia magnitudo sit quanta, et continua, et divisibilis, motum quoque et tempus esse quanta et continua et divisibilia. F. Petrić, op. cit., str. 407.

stadionu kontinuirana.[45] Za pogrešne Aristotelove zaključke, tj. vječnost vremena, kretanja, neba i sl. drži Petrić odgovornim pojam kontinuiteta i taj pojam svodi na besmislicu.

Temeljno je pitanje, i to Petrić dobro uočava, pitanje vremena. Kontinuitet vremena garantira vječnost kretanja. Zato Petrić analizira Aristotelov pojam vremena u odnosu na pojam kontinuiteta. Vrijeme po Petriću ne može biti kontinuirano jer je ne-biće (non ens). Vrijeme je ne-biće jer nema dijelova, odnosno nema dijelova koji zbiljski opstoje u prirodi. Vrijeme nema zbiljski opstojećih dijelova jer prošlost više nije, budućnost još nije, a »sada«, koje doduše jest, nije dio vremena jer se vrijeme ne sastoji iz »sada«, nego iz vremena. »Sada« je granica vremena, bez protežnosti, »sada« nije kontinuirano. Budući da vrijeme nema postojećih dijelova, ono ne može biti kvantiteta, pa tako ni kontinuirana kvantiteta. Vrijeme nije kontinuirano, pa tako nije ni u beskonačno djeljivo.[46] Vrijeme je broj kretanja, ali tako da jest samo u duši – numeri in anima.[47]

Na temelju iste argumentacije dokazuje Petrić da ni kretanje u horizontu pojma kontinuiteta nije niti kontinuirano, niti kvantiteta – kretanje kao ni vrijeme nema dijelova, jer prošlo kretanje više nije, buduće još nije, a »kret« (κίνημα) – tj. neki pendent onome »sada« nije kao punktualan dio kretanja. I Petrić zaključuje da se interpretacijom kretanja kao kontinuiranog kretanja dolazi do toga da se tvrdi kako kretanja uopće i nema. Consequitur necessario, ut motus omnino nullus sit, nihil sit. Atque ita ab Aristotele Zenoniam illam doctrinam, motum tollentem, toties ab eo exagitatam docti probe erimus. Haec itaque de successione temporis et motus bellissima et acutissima doctrina, aeternitatem nobis, temporis, et motus, et caeli, et mundi pollicita: et tempus et motum omnino abolet.[48]

Petrić polazi od toga da mu mirovanje kao stanje koje prethodi kretanju, prirodi, prirodnim zakonitostima, kao »kaos« ili nešto u potpunosti drugo i ljudskom umu nespoznatljivo, mračno ne predstavlja skandalon mišljenja,

[45] Omne id, cuius motus continuus est, aeternum est. Caeli motus est continuus, ergo caelum aeternum est. Styllogismus integra figura. At quid veritatis habet maior propositio? ... An verior quicquam tota argumentatio, quam si dicatur: cursus in stadio continuus est sane, ergo etiam aeternus? Optime nobiscum vi rationis huius ageretur, quilibet nostrum immortalis esset, quia motus et gressus, aliquando continuus ei esset. F. Petrić, op. cit., str. 407.

[46] Tempus ergo aut partes non habet, aut tales habet, quae in rerum natura non existunt. Quonam igitur pacto non ens pars erit entis... i dalje, F. Petrić, op. cit., str. 408.

[47] Tempus igitur et motus si quanta sunt, numeri sunt. Et numeri quidem quos numerantes, non ii quos numeratos vocant. ... Nullo igitur modo ex Aristotelis doctrina hac posteriore tempus et motus quantitates sunt; nullo modo continua, nullo etiam modo numeri in re ipsa, sed numeri in anima. F. Petrić, op. cit., str. 409 (krivo paginirano 399).

[48] F. Petrić, op. cit., str. 410 (krivo paginirano 400).

nešto nemislivo i neprihvatljivo. U horizontu kršćanske ideje Stvoritelja i stvaranja »mirovanje« prije stvaranja prihvatljivo je, štoviše činjenica je vjere. No, Petrić ne rabi teološku argumentaciju, on se služi filozofskim oružjem. Petrić u prvom redu polemizira s Aristotelovim pojmom kontinuiteta. Pojam kontinuiteta sagledava kao temelj Aristotelovih dokaza za vječnost vremena, kretanja, neba i svijeta. Petrićeva kritika svodi se u osnovi na dvoje. 1) Prvo dokazuje da pojam kontinuiteta prirodna bića koja se određuju kao kontinuirana ne čini vječnima (kako bi Aristotel htio), nego ništetnima, nepostojećima, ne-bićima. 2) Osim toga, Petrić konstatira da je pojam kontinuiteta (koji interpretira u smislu beskonačne djeljivosti) pojam matematike i time načelno neprimjenjiv na prirodna bića kao što su kretanje, nebo i svijet. Sed nos primo loco, numeri et magnitudinis infinitatem, quoniam mathematica sint, nihil ad rem physicam facere asserimus. Deinde tria haec. Tempus, numerum, divisionem magnitudinis esse infinita, falsum esse omnino affirmamus.[49] Aristotel griješi u svojim dokazima jer matematičke pojmove primjenjuje na prirodna bića. Time on griješi protiv svojih vlastitih pravila. Nullo ergo modo, ex dogmate suo, res naturales ex principiis mathematics proveniunt, aut conficiuntur. Neque ex mathematicis propositionibus naturalis conclusio potest, aut induci aut colligi. Non potuit ergo, per leges suas, ex mathematica magnitudinis divisione infinita, motus infinitas deduci. Negue ex numeri mathematici additione, infinitas temporis concludi.[50]

Interpretirajući pojam kontinuiteta u smislu matematičkog pojma Petrić se pokazuje modernim,[51] ali on time značajno odstupa, kako je već rečeno, i od Aristotela i od peripatetičke tradicije. Pritom Petrić gubi i priliku da argumentira protiv Zenonovih aporija. Petrić svakako ne misli da je kretanje neinteligibilno, no on očito nema ni potrebe da diskutira i da se suprotstavi dokazivanju da je kretanje nespoznatljivo. Spoznatljivost kretanja za Petrića je očito samorazumljiva i neupitna činjenica.

Činjenica je da Petrić u *Peripatetičkim raspravama* vrlo opširno komentira Aristotelovu kritiku predsokratovaca i brani ih od Aristotelove kritike. Petrić predsokratovce, nasuprot Aristotelu koji ih tumači kao prirodne filozofe, interpretira kao teologe. O Zenonu govori Petrić vrlo malo, gotovo ništa. Ne izlaže njegove aporije kretanja, niti Aristotelovu kritiku. Zaključuje samo da Aristotel svojim dokazivanjem vječnosti vremena i kretanja – u stvari ništi vrijeme i kretanje, određuje ih kao ne-biće, i tako protiv svoje volje i usprkos svojim dokazima dijeli sa Zenonom ideju o ništetnosti kretanja.[52]

[49] F. Petrić, op. cit., str. 401.

[50] F. Petrić, op. cit., str. 402.

[51] Usp. W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1970, str. 278.

[52] V. bilj. 48.

Koliko se Petrić udaljio od Aristotelova i peripatetičkog stila mišljenja i razumijevanja svijeta, svjedoči Petrićevo razumijevanje međuovisnosti teze o vječnosti kretanja i dokaza za prvog nepokretnog (nepokrenutog) pokretača. Aristotel tvrdi (i to je bit njegova razumijevanja prirodnog bića) da je vrijeme i kretanje vječno. Ako bismo pretpostavili početak vremena i kretanja, ta bi nas pretpostavka tjerala u beskonačni regres, tj. morali bismo pretpostaviti prethodnu (prviju) promjenu od prve promjene koja je prouzročila prvu promjenu. Iz toga proizlazi da je vrijeme i kretanje vječno. Beskonačni regres u pitanju početka vremena i kretanja legitiman je, tj. on vodi tezi da su vrijeme i kretanje beskonačni.[53]

Upravo je suprotna situacija kad nije u pitanju početak, nego uzrok kretanja. Ako nemamo u vidu vremensko protezanje, nego samo jedan punktualni događaj, npr. pomicanje kamena, tada moramo pretpostaviti da je kamen pomaknut štapom koji pokreće ljudska ruka. To su uzroci koji pokreću i sami su pokrenuti. Ali ruku pokreće čovjek koji nije pokrenut od nečeg drugog. Ako je, međutim, kretanje vječno (kako je to Aristotel pokazao), onda svaki ili bilo koji događaj (da bi bio zbiljski) pretpostavlja prvog nepokretnog pokretača koji je vječan.[54]

Beskonačni vremenski regres i nužnost pretpostavke prvog nepokretnog, vječnog pokretača (da bi ikoji događaj /kretanje/ mogao biti zbiljski) međuzavisni su. Aristotelov dokaz za vječnost prvog nepokretnog pokretača temelji se na činjenici vječnosti kretanja.

Iako je ideja vječnosti vremena, kretanja, neba, svijeta suprotna kršćanskom razumijevanju i uvjerenju, Toma Akvinski (očito zbog spomenutog odnosa vječnosti kretanja i prvog nepokretnog pokretača) respektira taj Aristotelov dokaz u tom smislu da konstatira kako nema protuslovlja da Bog nešto stvori i da to oduvijek postoji. Nije, doduše istinito da je svijet vječan (jer je drugačije objavljeno), ali to nije nemoguće, nego je razumu sukladno i mislivo.[55]

Toma Akvinski respektira Aristotelov dokaz, Petrić ga više ne prihvaća. On izigrava Aristotelov dokaz za prvog nepokretnog pokretača protiv njegova dokaza za vječnost kretanja. Aristotelu je bio nemoguć beskonačni regres u punktualno-kauzalnom smislu, Petrić tvrdi da je beskonačni regres nemoguć i u vremenskom smislu. Ako je vrijeme beskonačno, nijedna činjenica, događaj ne mogu biti zbiljski. Da je vrijeme beskonačno, ne bi se mogli roditi ni Petrić, ni Aristotel. Natus sum post Aristotelem annis mille noningentis

[53] Usp. Aristotel, *Fizika* 251 a 16–28 i 251 b 29–252 a 5.

[54] Usp. Aristotel, *Fizika* 256 a 5–21 i 259 a 7–13.

[55] Usp. Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb 1981, str. 101–110 (O vječnosti svijeta).

sexaginta. Post Christum MD XXIX. Illud nunc quo natus sum, hora circiter quarta noctis diei XXV Aprilis, tempus infinitum praecessit, ait ipse (tj. Aristotel). Cur non est absurdum, tunc me natum esse? Nonne meum mobile, compositum hoc corpus tempore infinito, quod praecessit, quievit, quousque in lucem prodii?[56]

Petrić ne uvažava razliku između vremenskog protezanja i punktualnog utvrđivanja uzročno-posljedičnog odnosa. Kao mogući prigovor vlastitim izvođenjima navodi Petrić pitanje: Zašto uspoređuješ singularne pojave sa sveukupnošću? (Quid tu, singularia, cum universo comparas?). To bi se pitanje moglo interpretirati na više načina, pa i na gore predloženi. No, Petrić na njega odgovara ovako: Zašto bi razlog apsurdnosti sveukupnog mirovanja bio različit od razloga apsurdnosti mirovanja singularnih (pojedinih) dijelova? At aio ego, cur non eadem ratio absurditatis, quietis totius sit, quae partium singularium?[57] Odnos cjeline i dijelova u pitanju *zašto povezivati singularno sa sveukupnošću* mogao se interpretirati kao razlika u pojmu vremenskog protjecanja cjeline od kauzalne ovisnosti pojedinačnog. To Petrić, međutim, ne čini. On sagledava cjelinu kao zbroj dijelova, a dijelove kao konstituente cjeline. Što vrijedi za cjelinu, to vrijedi i za dijelove, što vrijedi za dijelove, vrijedi također i za cjelinu.

Petrić je osporio gotovo cjelokupnu Aristotelovu kritiku kaosa, nereda. Osporio je kritiku mirovanja kao stanja koje je prethodilo kretanju, osporio je i Aristotelov pojam kontinuiteta kojim Aristotel pobija Zenonove aporije, osporio je Aristotelovu kritiku predsokratovaca – općenito. Kako, međutim, Petrić stoji prema Aristotelovim pojmovima onog *samo od sebe* i *slučaja* (casus et fortuna)?

O tim Aristotelovim pojmovima govori Petrić u *Peripatetičkim raspravama* vrlo malo, i to u svesku (II) O slaganju Aristotela i njegovih preteča upućujući na to što je Aristotel o slučaju i sreći preuzeo, odnosno plagirao.[58] No, u *Novoj sveopćoj filozofiji*, u trećoj knjizi »Panarhije« (Može li biti više počela od jednog) kritizira Petrić Aristotelovo poimanje slučaja. Tema je poglavlja pitanje je li princip koji je prije svijeta i koji je konstituirao svijet jedan ili ih ima više. Po izvođenju to poglavlje podsjeća na prvu knjigu *Metafizike* (i to je očito asocijacija koju je Petrić želio pobuditi), gdje Aristotel komentira učenja prethodnika, podvrgava ih kritici i potom izlaže svoje učenje. Petrić spominje ukratko predsokratovce i potom se koncentrira na Aristotela. Kao Aristotelove principe navodi prvu *materiju, oblik, lišenost, prirodu* i *slučaj*.

[56] F. Petrić, op. cit., str. 415.

[57] F. Petrić, op. cit., str. 416.

[58] Usp. F. Petrić, op. cit., str. 242.

Iznad tih principa kružno je nebesko gibanje koje je princip nastanka i propadanja nižih tijela. Pokretače nebeskih tijela Aristotel naziva počela, principi (ἀρχαί), a prvi pokretač je pokretač prvog nebeskog kruga. Petrić prvo insistira na tome da Aristotel govori o *pokretačima* nebeskih sfera (u pluralu, politeizam); kad, međutim, govori o prvom pokretaču, Aristotel u stvari, tvrdi Petrić, smatra da taj *prvi pokretač ovisi o pokretačima (plural) nebeskih sfera*. To je, naravno, ključna teza kojom Petrić želi istjerati Aristotela iz škola i zamijeniti ga Platonom.

Naša je tema, međutim, slučaj. Njega Petrić tematizira zajedno s principima materija, forma, lišenost i priroda. U kritici tih principa ne odstupa Petrić od teza izloženih u *Peripatetičkim raspravama*, no ovdje govori opširnije o slučaju. On konstatira da Aristotel govori o slučaju u vezi s počelom gibanja i mirovanja, tj. u vezi s prirodom. No, kad podrobnije govori o prirodi, govori Aristotel u stvari o *partikularnoj materiji* i o *partikularnim formama mješavina* (mistorum).[59] Pojam *slučaja* locira Petrić među Aristotelove principe prirodnih stvari i kritizira ga usporedno s kritikom pojmova *materije, forme* i *lišenosti* (privacije) – kao počela kretanja. Oblik (forma) nije uopće počelo jer nije ono prvo, nego se izvodi iz utrobe materije ili dolazi odnekle k materiji. Forma nije počelo, nego predstavlja *jedan* od konstituirajućih dijelova složenog bića.

Lišenost nije počelo jer je ništa, ne-biće i stoga ne može ni djelovati (kao počelo). Petrić tvrdi da je tvar, materija za Aristotela ono prvo, princip, počelo.[60]

S obzirom na nad-prirodno počelo, tvrdi dakle Petrić, da je Aristotel pluralist, odnosno politeist, s obzirom na prirodno počelo, tvrdi za Aristotela da je materijalist. I konsekventno u vezi s pojmom slučaja povezuje Petrić Aristotela i Epikura. Epikur tvrdi da je sve, sveukupnost (tota rerum universitas) učinjena slučajno. Aristotelu je pak *slučaj* i *priroda* uzrok svega.[61]

Petrić također želi odrediti na koji je način slučaj počelo, na koji način djeluje. Slučaj je, ako već može biti određen kao uzrok, samo akcidentalni, a ne određeni i vlastiti (tj. pravi) uzrok. Na kraju Petrić upućuje na to da slučaj kao počelo pretpostavlja mijenjanje neke temeljne pratvari, da se, dakle, radi o počelu koje je unutar svijeta, a ne prije i iznad svijeta.[62]

Nasuprot ovoj materijalističkoj Aristotelovoj koncepciji počela upućuje Petrić da on traži počelo (princip) koji će biti graditelj i tvorac svijeta. Drugim riječima: Petrić traži metafizički princip sveukupnosti.[63]

---

[59] Usp. F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979, Panarchia 5ra.

[60] Usp. Frane Petrić, op. cit., Panarchia 5va.

[61] Usp. Frane Petrić, op. cit., isto mjesto.

[62] Usp. Frane Petrić, op. cit., Panarchia 5vb.

[63] Usp. Frane Petrić, op. cit., isto mjesto.

Petrić, nasuprot Aristotelu, može prihvatiti stanje nereda, kaosa, tj. nespoznatljivosti kao stanje koje je *prethodilo svijetu* i prirodnim procesima, kretanjima, kao stanje *prije Božjeg stvaranja*. Vremenski beskonačni regres nije obvezatan za mišljenje koje priznaje svemoćni akt Božjeg stvaranja svijeta. Štoviše, nužnost Prvog nepokretnog pokretača kao Boga čini pretpostavku beskonačnog vremenskog regresa besmislenom. Kretanje, prirodni procesi, međutim, ni za Petrića, ni za Aristotela nisu nered ili nešto nespoznatljivo, kontradiktorno. No, Petrić uopće nema potrebe da se suprotstavlja suprotnoj tezi, tj. Zenonovim aporijama kretanja. U prvom redu zato jer je pojam kojim se Aristotel suprotstavio Zenonu Petrić identificirao kao krucijalan u Aristotelovom dokazivanju vječnosti vremena i kretanja. U drugom redu zato jer inteligibilnost kretanja za Petrića predstavlja samorazumljivu činjenicu koju ne treba dokazivati.

Nasuprot tome, Aristotelov pojam slučaja kao principa uz prirodu i umijeće Petriću je neprihvatljiv. Slučaj kao ono što se ne događa uvijek, redovito i ponajčešće predstavlja moment neodređenosti, nepredvidivosti, nespoznatljivosti. Nije sve nužno jer je moguće šire od zbiljskoga, a istoimenost uzroka s uzrokovanim ne može se uvijek odrediti. Činjenica slučaja suprotstavlja se općoj determiniranosti. No to je Petriću neprihvatljivo. Ma kako Petrić riješio ideju ljudske slobode koja je zagarantirana Božjim stvaranjem, njegova neoplatonička težnja za sistemom bića (nakon stvaranja) pokazuje jasnu determinističku tendenciju.

ARISTOTEL I PETRIĆ O POJMU KAOSA I SLUČAJA

Sažetak

Aristotel se sučeljava s više tradiranih pojmova nereda. To je prije svega nered koji kao koincidencija svega, tj. mirovanje prethodi kretanju. Taj pojam nereda dolazi Aristotelu od Anaksagore. Zatim to je nered kao mirovanje u međuvlađu između uređenih kretanja suprotnog smjera. Taj pojam nereda stisnutog između uređenih gibanja tradiran je Aristotelu od Empedokla. I konačno to je pojam nereda koji više nije mirovanje, nego kretanje, pojam neinteligibilnog, nespoznatljivog, razumom nedohvatnog kretanja. Taj pojam nereda dolazi Aristotelu od Zenona. Sve te pojmove nereda Aristotel odbacuje i u tom odbacivanju koncipira fiziku kao teorijsku znanost. Ipak i u fizici kao teorijskoj znanosti prisutan je pojam nereda, slučaja. On se temelji u pojmovima mogućnosti i ne-bića. Pritom zavređuje pažnju da se pojam slučaja ili, da tako kažem, prihvatljivog nereda temelji na istim onim strukturnim elementima kojima se dokazuje inteligibilnost, tj. uređenost, zakonitost i spoznatljivost kretanja. U drugom dijelu članka analizira se Petrićeva kritika Aristotelovih pojmova nereda.

ARISTOTLE AND PETRIĆ ON THE CONCEPTS OF CHAOS AND CHANCE

Summary

Aristotle confronted several inherited notions of disorder. Above all, it was disorder that, as a coincidence of everyting, i. e. stationariness, preceded motion. This notion of disorder came to Aristotle from Anaxagoras. Then there was disorder as stationariness in the period between ordered motions in opposite directions, which came from Empedocles. Finally, there was the notion of disorder which was no longer stationariness, but motion, a notion of unintelligible, unknowable motion, ungraspable by reason, which came from Zeno. Aristotle rejected all these notions of disorder and, rejecting them, he conceived physics as a theoretical science. Nevertheless, there is a notion of disorder, of chance, even in physics as a theoretical science. It is based in the notions of possibility and non-being. It is noteworthy that the notion of chance, or, so to say, of acceptable disorder, is based on the same structural elements which are used as proof of intelligibility, i. e. orderliness, regularity and knowability of motion. Petrić's critique of Aristotle's concepts of disorder is analysed in the second part of the article.