

# Uvod

---

**Gregorić, Pavel; Grgić, Filip**

*Source / Izvornik:* **Aristotelova Metafizika: zbirka rasprava, 2003, VII - 31**

**Book chapter / Poglavlje u knjizi**

*Publication status / Verzija rada:* **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:743766>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-01-07**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Poglavlja ove knjige objavljuju se uz dopuštenje autorâ i izdavača:

1. © Cambridge University Press 1995; 2. © Wallstein Verlag GmbH 1996; 3. © Academic Printing & Publishing 1987; 4. © Peeters Publishers 1961; 6. © Routledge 1965; 7. © Theodor Ebert 1998; 8. © Beck Verlag 1988; 9. © Kluwer Academic Publishers 1993; 10. © *Journal of Philosophy* 1978 i Montgomery Furth; 11. © John M. Cooper 1988; 12. © Michael Frede 1994; 13. © L. Aryeh Kosman 1994; 15. © Oxford University Press 1994; 16. © Vittorio Klostermann GmbH 1984; 17. © Haupt Verlag 1987; 18. © Haupt Verlag 1987.

© za hrvatski prijevod KruZak, 2003.

Sva prava pridržana. Niti jedan dio knjige ne smije se reproducirati bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima. Izrada kopija predstavlja povredu zakona.

---

CIP – Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 1 Aristoteles (082)  
111(082)

ARISTOTELOVA Metafizika : zbirka rasprava /  
uredili Pavel Gregorić, Filip Grgić. – Zagreb : KruZak, 2003.

Bibliografija. – Kazala.

ISBN 953-6463-37-7

1. Gregorić, Pavel 2. Grgić, Filip  
I. Aristotel – Metafizika

430624139

---

ISBN 953-6463-37-7

# Aristotelova *Metafizika*

---

## Zbirka rasprava

Priredili  
PAVEL GREGORIĆ  
FILIP GRGIĆ

KruZak  
Zagreb, 2003.

KNJIŽNICA MEDVEŠČAK  
ZAGREB 3

B15346

✓  
1  
ARIS

ID-65872

## *Pregled sadržaja*

Predgovor	VII
Kratice	XI
Uvod PAVEL GREGORIĆ I FILIP GRGIĆ	1
1. Uvod u Aristotelovu metafiziku JONATHAN BARNES	33
2. Teologija i ontologija u Aristotelovoj <i>Metafizici</i> GÜNTHER PATZIG	71
3. Metafizika i logika ALAN CODE	95
4. O aristotelovskom pojmu aporije PIERRE AUBENQUE	115
5. O stavu protuslovlja kod Aristotela JAN LUKASIEWICZ	129
6. Aristotel o zamkama ontologije G. E. L. OWEN	149
7. Aristotelovski akcidenti THEODOR EBERT	175
8. <i>Ousia</i> u <i>Metafizici Z</i> MICHAEL FREDE I GÜNTHER PATZIG	199
9. Forma, vrsta i predikacija u Aristotela MICHAEL J. WOODS	219
10. Transtemporalna stabilnost u aristotelovskih supstancija MONTGOMERY FURTH	235
11. Metafizika u Aristotelovoj embriologiji JOHN M. COOPER	257
12. Aristotelov pojam potencijalnosti u <i>Metafizici Θ</i> MICHAEL FREDE	287

13. Aktivnost bitka u Aristotelovoj <i>Metafizici</i> L. ARYEH KOSMAN	309
14. Aristotel o istosti i jednosti NICHOLAS P. WHITE	329
15. Aristotelova identifikacija Prvotnog Pokretača kao Boga JOSEPH G. DEFILIPPO	347
16. Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo KLAUS OEHLER	371
17. Predmeti matematike kod Aristotela JULIA ANNAS	395
18. Platonizam i matematika: Preludij za raspravu MYLES BURNYEAT	411
Bilješka o autorima	441
Bibliografija	445
<i>Index locorum</i>	471
<i>Index nominum</i>	491
<i>Index rerum</i>	495

## Predgovor

Aristotelova je *Metafizika* jedan od najviše izučavanih spisa antičke filozofije. Pitanja koja se u njemu postavljaju i načini na koje se na njih pokušava odgovoriti, te pitanja vezana uz povijest, strukturu i utjecaj samoga spisa, predmet su brojnih istraživanja različitih usmjerenja i metodologija. Posljednjih pola stoljeća prevladavajući način pristupa Aristotelovoj *Metafizici* i antičkoj filozofiji općenito jest onaj koji se razvio u okrilju takozvane analitičke filozofije i koji se koristi diskurzom karakterističnim za takav način filozofiranja. Kratko rečeno, u antičkim se tekstovima traže filozofski argumenti, nerijetko argumenti koji na neki način doprinose filozofskim raspravama koje su u tijeku. Ti se argumenti podvrgavaju različitim vrstama analize (logičkoj, filološkoj, historijskoj) kako bi se uočili i izolirali misaoni momenti koji dovode do pojedinih rješenja ili isključuju druga moguća rješenja. Pri tome se diskurz pokušava učiniti konsistentnim, konciznim i što jasnijim.

Takav je pristup antičkoj filozofiji karakterističan za zemlje anglosaksonskog kulturnog kruga, kao i za dobar dio kontinentalne Evrope. No u drugim se dijelovima Evrope, uključujući i našu zemlju, njeguje i drukčiji pristup, utemeljen na zasadama hermeneutičke i fenomenologijske filozofske škole. Tekstovi što smo ih sakupili u ovoj zbirci uglavnom su nastali u okviru analitičke tradicije pa ona stoga na neki način predstavlja alternativu pristupu koji u nas još uvijek prevladava. No kriterij kojim smo se rukovodili nije pripadnost autora određenoj školi. Naša prvenstvena namjera sastojala se u tome da čitateljima predstavimo neke od najboljih doprinosa razumijevanju Aristotelove *Metafizike* nastalih posljednjih desetljeća, imajući u vidu, između ostaloga, i činjenicu da su relevantne inozemne publikacije još uvijek teško dostupne širem krugu čitatelja, pa čak i užem krugu stručnog čitateljstva. S tim u vezi, nadamo se da će tekstovi iz ove zbirke biti od pomoći ponajprije kolegama u nastavi filozofije te da će tako ona pronaći put do studenata filozofije.

Pri sastavljanju ove zbirke pokušali smo uskladiti nekoliko različitih kriterija. Prvi i najvažniji svakako je bio kvaliteta tekstova. Dakako, kvaliteta nekog teksta može se očitovati na više načina, no mi smo nastojali izabrati tekstove koji su kvalitetni u dva osnovna pogleda. Kao prvo, htjeli smo

predstaviti tekstove koji su sposobni da u Aristotelovim metafizičkim argumentima identificiraju filozofski problem, ili skup problema, te da pruže uvjerljivu analizu koja otvara put dubljem razumijevanju tih argumenata i Aristotelova mišljenja u cjelini. Takvi su tekstovi znali izvršiti značajan utjecaj na daljnja proučavanja važnijih pitanja Aristotelove metafizike. Primjerice, ovdje prevedeni tekstovi Łukasiewicza, Owena ili Fredea i Patziga utrlji su put mnoštvu radova iz područja aristotelovskih studija i antičke filozofije u cjelini.

Kao drugo, htjeli smo predstaviti tekstove koji su naročito sposobni da objasne temeljne pojmove, teze i probleme, te tako olakšaju čitatelju probijanje kroz Aristotelovu slojevitost misao i njegove zakučaste argumente. Primjerice, tekst J. Barnesa predstavlja lucidan i provokativan uvod u Aristotelovu *Metafiziku*, članak T. Eberta daje prikaz različitih značenja i razvoja pojma akcidenta koji je sveprisutan u Aristotelovim spisima, dok članak J. Annasa donosi pregled osnovnih pojmova važnih za razumijevanje Aristotelove filozofije matematike i njegove kritike platonovskih teorija u knjigama M i N.

Drugi kriterij kojim smo se ravnali u odabiru tekstova je njihova recentnost. S iznimkom Łukasiewiczova članka, ostali tekstovi nastali su u proteklih četrdesetak godina. Pet od ukupno osamnaest članaka objavljeno je u posljednjih deset godina. Time smo htjeli hrvatskim čitateljima pružiti uvid u najnovije smjerove u istraživanju pojedinih pitanja Aristotelove metafizike.

U skladu sa zacrtanom svrhom ove zbirke i preostalim kriterijima, nastojali smo predstaviti što više istaknutih autora iz različitih zemalja. Tako predstavljamo sedam autora iz Sjedinjenih Američkih Država, četiri iz Velike Britanije, četiri iz Njemačke, te po jednog iz Francuske i Poljske. Kratki podaci o autorima i njihovim važnijim doprinosima iz područja antičke filozofije mogu se naći u bilješki iza posljednjeg teksta u zbirci.

Poredak tekstova u zbirci organiziran je na osnovi dvaju načela koja smo pokušali kombinirati. Prvo načelo je da tekstovi imaju slijed primjeren samoj stvari. Tako zbirku otvara Barnesov uvod u Aristotelovu *Metafiziku*, dok tri teksta koja neposredno slijede na neki način rasvjetljavaju razne aspekte *Metafizike* kao cjeline: Patzigov njezino jedinstvo kao znanosti, Codeov njezinu vezu s logikom, a Aubenqueov njezinu aporetičku strukturu. Ili, da navedemo drugi primjer, dok se tekstovi Fredea i Patziga te Woodsa bave Aristotelovom teorijom supstancije u središnjim knjigama *Metafizike*, tekstovi Furtha i Coopera pokazuju način na koji Aristotelova biologija rasvjetljava tu teoriju.

Drugo načelo organizacije jest da tekstovi slijede strukturu *Metafizike* kakvu smo baštinili. Tako Aubenqueov članak koji se bavi aporetičkim

karakterom Aristotelove *Metafizike* na neki način pokriva knjigu B, Łukasiewiczov rad obrađuje načelo protuslovlja koje se istražuje u knjizi Γ, dok je Ebertov tekst posvećen pojmu akcidenta, pa na neki način pokriva knjige Δ i E. Radovi Patziga i Fredea te Woodsa bave se pitanjem supstancije koja je predmet knjiga Z i H, članci Fredea i Kosmana o Aristotelovom poimanju potencijalnosti odnosno aktualnosti pokrivaju građu iz knjige Θ, a Whiteov tekst o istosti i jednosti bavi se pojmovima razmatranima u knjizi I. Tekstovi Oehlera i DeFilippa obrađuju pojedine argumente vezane uz Aristotelovu karakterizaciju boga u knjizi Λ, a radovi koje potpisuju Annas i Burnyeat razmatraju pitanja matematičke problematike u knjigama M i N.

Zbog ograničenog prostora izostavili smo tekstove koji se bave problematikom knjiga A, α i K. Te knjige postavljaju niz složenih pitanja, prvenstveno filologijske naravi, vezano uz njihovu strukturu i mjesto unutar zbirke *Metafizike*, a u slučaju knjiga α i K također i vezano uz autorstvo. Čitatelje koje zanimaju ta pitanja upućujemo na literaturu navedenu u bibliografiji.

Nekoliko riječi o prevodilačkim smjernicama. Nastojali smo dati ponajprije što razumljivije prijevode, dakako u onoj mjeri u kojoj razumljivost ne ide na štetu točnosti prijevoda. Što se tiče terminologije, u prevodenju ključnih termina Aristotelove filozofije odlučili smo koristiti se internacionalnim oblicima latinskog podrijetla. Dakle, koristili smo se izrazima kao što su “supstancija”, “subjekt”, “predikat” ili “akcident”, a ne izrazima kao što su “bivstvo”, “podmet”, “prirok” ili “prigodak”, koji se pojavljuju u postojećim hrvatskim prijevodima glavnih Aristotelovih djela. Razlog zbog kojeg smo se utekli internacionalizmima jest taj što smatramo da su spomenuti hrvatski izrazi u većini slučajeva rezultat želje prevoditelja da demonstriraju vlastitu domišljatost i jezičnu kompetentnost, a ne ozbiljnog razmišljanja o tome što ti izrazi u Aristotela znače. Aristotelovska terminologija u nekom jeziku ne može se stvoriti jednostavnim oponašanjem oblika Aristotelovih grčkih riječi, nego samo razmatranjem njihove upotrebe u argumentima, pronalaženjem pravilnosti u njihovoj upotrebi i temeljitom interpretacijom konteksta u kojima se one pojavljuju. Internacionalna prijevodna terminologija sasvim dobro služi toj svrsi, a uz to olakšava praćenje inozemne literature i konzultiranje filozofskih rječnika i priručnika na stranim jezicima.

Budući da je prijevode sastavljao veći broj ljudi, temeljitom redakcijom pokušali smo ujednačiti terminologiju kojom se prevode ključni pojmovi. Kada je grčki tekst preveden na jezik kojim je pisan članak, tada prevodimo prijevod, a ne izvorni grčki tekst, jer prijevod često sadrže interpretacijske elemente koje treba zadržati. Navode na grčkom i drugim jezicima prevodimo ako oni nisu prevedeni ili objašnjeni u samom članku, pri čemu opet uzimamo u obzir kontekst i terminologiju članka. Transkripciju grčkih

riječi ujednačili smo u cijeloj zbirci. Nadalje, uvriježene naslove Aristotelovih rasprava prevodimo samo ukoliko su oni prevedeni na jezik kojim je pisan članak. Naslove na latinskom ostavljamo na latinskom, a skraćene oblike naziva skraćujemo po jedinstvenom ključu koji slijedi nakon ovoga predgovora.

Reference na Aristotelova djela navodimo prema jedinstvenom obrascu: naslov Aristotelova djela, knjiga (rimskim brojem), poglavlje (arapskim brojem), Bekkerova stranica, kolumna i redak; npr. *Topika* II.7, 113<sup>a</sup>20-23. Kod djela koja nisu podijeljena u knjige, nego samo u poglavlja, iza naslova slijedi broj poglavlja (arapskim brojem) i ostalo prema spomenutom obrascu; npr. *O sofističkim opovrgavanjima* 24, 179<sup>b</sup>27-33. Iznimka od ovog obrasca su navodi *Metafizike*, jer se uvriježilo oznake knjiga *Metafizike* navoditi grčkim slovima, npr. *Metafizika* Γ.2, 1003<sup>a</sup>33. Radi lakšeg snalaženja, ovdje navodimo tablicu grčkih i rimskih rednih oznaka knjiga koje čine *Metafiziku*:

A	α	B	Γ	Δ	E	Z	H	Θ	I	K	Λ	M	N
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV

Reference na sekundarnu literaturu navodimo prema jednom od standardnih obrazaca. Autorske bilješke numerirane su arapskim slovima, a prevoditeljske i uredničke bilješke malim slovima abecede. U slučajevima u kojima je prevoditelj jedan od urednika, ne razlikujemo između prevoditeljskih i uredničkih opaski. U uredničkim opaskama prevodimo riječi na grčkom ili drugim jezicima koji nisu prevedeni ili objašnjeni u tekstu. Također, uredničke opaske stavljamo uz mjesta na kojima smatramo da bi kratko objašnjenje ili izvorni izraz čitatelju znatno olakšao praćenje teksta. U uredničkim opaskama upozoravamo i na znatnija odstupanja u prijevodu.

U bibliografiji na kraju zbirke pokušali smo odabrati važniju i recentniju literaturu o Aristotelovoj *Metafizici* te pojedinim filozofskim i filološkim pitanjima vezanima uz nju. Bibliografiju smo organizirali po načelima po kojima smo organizirali i samu zbirku.

Nadajući se da će ova zbirka potaknuti na čitanje Aristotelove *Metafizike* i razmišljanje o filozofskim pitanjima koja ona postavlja, na kraju sveska donosimo tri kazala: kazalo citiranih mjesta antičkih autora (*index locorum*), kazalo spomenutih imena (*index nominum*), te kazalo važnijih predmeta koji se obrađuju u tekstovima (*index rerum*).

Na koncu bismo htjeli izraziti zahvalnost suradnicima na pomoći u prevodenju, recenzentima na čitanju rukopisa ove zbirke i konstruktivnim opaskama, te Michaelu Fredeu na sugestijama oko izbora članaka.

Zagreb, siječnja 2003.

P.G. i F.G

## Kratice

<i>Cat.</i>	= <i>Categoriae</i>	= <i>Kategorije</i>
<i>De int.</i>	= <i>De interpretatione</i>	= <i>O tumačenju</i>
<i>APr.</i>	= <i>Analytica priora</i>	= <i>Prva Analitika</i>
<i>APo.</i>	= <i>Analytica posteriora</i>	= <i>Druga Analitika</i>
<i>Top.</i>	= <i>Topica</i>	= <i>Topika</i>
<i>SE</i>	= <i>De sophistic elenchi</i>	= <i>O sofističkim opovrgavanjima</i>
<i>Phy.</i>	= <i>Physica</i>	= <i>Fizika</i>
<i>Cael.</i>	= <i>De caelo</i>	= <i>O nebu</i>
<i>GC</i>	= <i>De generatione et corruptione</i>	= <i>O nastanku i nestanku</i>
<i>Mete.</i>	= <i>Meteorologica</i>	= <i>Meteorologika</i>
<i>DA</i>	= <i>De anima</i>	= <i>O duši</i>
<i>DM</i>	= <i>De memoria et reminiscencia</i>	= <i>O pamćenju i prisjećanju</i>
<i>HA</i>	= <i>Historia animalium</i>	= <i>Istraživanja životinja</i>
<i>PA</i>	= <i>De partibus animalium</i>	= <i>O dijelovima životinja</i>
<i>MA</i>	= <i>De motu animalium</i>	= <i>O kretanju životinja</i>
<i>GA</i>	= <i>De generatione animalium</i>	= <i>O nastanku životinja</i>
<i>De lin. insec.</i>	= <i>De lineis insecabilibus</i>	= <i>O nedjeljivim crtama</i>
<i>Met.</i>	= <i>Metaphysica</i>	= <i>Metafizika</i>
<i>EN</i>	= <i>Ethica Nicomachea</i>	= <i>Nikomahova Etika</i>
<i>EE</i>	= <i>Ethica Eudemea</i>	= <i>Eudemova Etika</i>
<i>Rhet.</i>	= <i>De arte rhetorica</i>	= <i>O govorničkom umijeću (Retorika)</i>
<i>Rhet. ad Alex.</i>	= <i>Rhetorica ad Alexandrum</i>	= <i>Retorika za Aleksandra</i>
<i>Poet.</i>	= <i>De arte poetica</i>	= <i>O pjesničkom umijeću (Poetika)</i>

# Uvod

PAVEL GREGORIĆ  
FILIP GRGIĆ

## NASLOV, SADRŽAJ I STRUKTURA ARISTOTELOVE *METAFIZIKE*

Kad bismo Aristotelu mogli uručiti podeblji svezak na kojem piše “Aristotel: *Metafizika*” kakav se danas nalazi na policama svake bolje knjižare, on bi po svoj prilici najprije pitao, bez hinjene skromnosti, o kojemu se Aristotelu radi. Kad bismo mu odgovorili da se radi o njemu, Aristotelu iz Stagire, te da su u tom svesku sakupljene njegove rasprave, on zacijelo ne bi znao ništa o sadržaju tog sveska. Ne bi znao koje su točno rasprave sakupljene u toj zbirci – rasprave iz kojeg od brojnih područja kojima se bavio – jer bi mu ime “metafizika” bilo novo i nepoznato. Objasnili bismo mu da se radi o onome što on zove “prva filozofija” ili “mudrost”, no on još uvijek ne bi bio siguran niti koje su rasprave u toj zbirci uvrštene, niti kojim su redoslijedom one poredane u uručenom svesku.

Nedoumice s kojima bi bio suočen Aristotel slične su onima s kojima su suočeni istraživači njegove *Metafizike*. Oni već stoljećima pokušavaju odgovoriti na nekoliko naizgled jednostavnih pitanja: tko je u jedan svezak sakupio rasprave od kojih se sastoji *Metafizika* kakvu danas čitamo, i kada je to učinio? Zašto je uzeo baš te rasprave? Zašto ih je poredao baš tim redoslijedom? I zašto je toj zbirci dao naslov *Metafizika*? Ni na jedno od tih pitanja zasad nije moguće dati siguran odgovor. Sigurno je jedino to da te rasprave u jedan svezak nije sakupio sam Aristotel, niti je on tom svesku dao naslov *Metafizika*. O ostalome možemo samo nagađati. Počnimo s naslovom.

Naslov *Metafizika* za zbirku Aristotelovih rasprava po prvi puta se spominje kod Nikolaja Damascenskog negdje pred konac 1. stoljeća pr. n. e. Grčki izraz τὰ μετὰ τὰ φυσικά doslovno znači “stvari iza prirodnih stvari”. No nije sasvim jasno na što on referira. Od 18. stoljeća uvriježilo se mišljenje da je riječ o bibliotekarskoj oznaci. Naime, pretpostavlja se da je naslov *Metafizika* zbirci dao Andronik s Roda, upravitelj peripatetičke škole u 1. st. pr. n. e. kojemu je bilo povjereno uređivanje Aristotelove

ostavštine. Zbunjen činjenicom da se sadržaj rasprava koje sačinjavaju tu zbirku ne uklapa u tada uobičajenu podjelu filozofskih disciplina na logiku, fiziku i etiku, Andronik se odlučio te rasprave nazvati jednostavno τὰ μετὰ τὰ φυσικά, “rasprave koje dolaze nakon rasprava iz područja fizike”. No izraz τὰ μετὰ τὰ φυσικά može se shvatiti i sadržajno, a tako su ga shvaćali i antički komentatori *Metafizike*. Primjerice, najvažniji među njima, Aleksandar iz Afrodizijade, slijedeći neke Aristotelove naznake o putu spoznavanja, smatra da naslov referira na put poučavanja, odnosno spoznavanja. Aristotel naime smatra da u spoznavanju trebamo napredovati od onoga što je poznatije u odnosu na nas prema onome što je poznatije u odnosu prema samoj stvari. Odatle, moglo bi se pretpostaviti, i naslov *Metafizika*: onim što je poznatije u odnosu na nas bave se rasprave iz područja fizike, a onim što je poznatije u odnosu na samu stvar – *Metafizika*.<sup>1</sup>

Pitanje o autoru naslova usko je povezano s pitanjem o sastavljaču *Metafizike*. Andronik je nesumnjivo važna ličnost u povijesti aristotelizma. Štoviše, tradicionalno se pretpostavljalo da je upravo on najzaslužniji za obnovu aristotelizma sredinom 1. st. pr. n. e., i to prije svega zato što je izdao Aristotelova djela koja u razdoblju nakon Teofrastove smrti (288/287. pr. n. e.), navodno, nisu bila poznata. Međutim, posljednjih su godina te pretpostavke o Andronikovo važnosti ozbiljno uzdrmane.<sup>2</sup>

Kako god bilo, *Metafizika* kakvu danas imamo predstavlja zbirku sastavljenu između 4. i 1. st. pr. n. e., a čini je 14 rasprava. Kad bismo te rasprave pokušali nekako razvrstati, vjerojatno bismo, kao prvi korak, na jednu stranu stavili knjige ABΓΕΖΗΘΙΑΜΝ, a na drugu knjige αΔΚ. Ove potonje tri knjige, naime, očigledni su umeci. Knjiga α čini svojevrsni uvod u filozofiju prirode, ili možda u teorijske znanosti općenito, a njezina autentičnost upitna je još od antike. U knjizi Δ nalazimo popise različitih značenja tridesetak pojmova od kojih se većina javlja u Aristotelovim metafizičkim istraživanjima. Knjiga Κ donosi sažetke rasprava u knjigama ΒΓΕ i izvratke iz Aristotelove *Fizike* II, III i IV, i također je dvojbena

<sup>1</sup> Usp. Aleksandar, *In Met.* 171.5-7; Asklepije, *In Met.* 1.21-22. U dvadesetom je stoljeću ideju o sadržajnom podrijetlu naslova oživio H. Reiner u članku “Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954), 210-237, koji je tvrdio da je naslov staroperipatetičkog podrijetla, puno raniji od Andronika. Svojevrsna obrana Reinerove teze može se naći kod M. Burnyeata, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, 2001; usp. naročito str. 127-149.

<sup>2</sup> Za napuštanje tradicionalne slike o Androniku usp. prije svega J. Barnes, “Roman Aristotle”, u J. Barnes i M. Griffin (ur.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, str. 1-69; usp. i M. Frede, “Epilogue”, u K. Algra et al. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, str. 772-776. Da se Andronikovo izdanje ne može računati kao *editio princeps* tvrdio je i P. Moraux, *Die Aristotelismus bei den Griechen I*, Berlin/New York, 1973, str. 45-96.

autorstva. No koji je međusobni odnos između knjiga ABΓΕΖΗΘΙΑΜΝ, jezgre *Metafizike*? Očito je da iz te jezgre možemo izvući nekoliko zaokruženih cjelina. Tako knjige ΖΗΘ sigurno čine jedinstvenu raspravu o supstanciji. ΜΝ bi se također moglo shvatiti kao jedinstvena rasprava o filozofiji matematike. Nadalje, postoje razni pokazatelji koji govore u prilog tome da se tu nalaze dvije samostalne rasprave: knjiga I, koja se bavi značenjima jednog, istog i srodnih pojmova, i Λ, nova rasprava o supstanciji koja kulminira raspravom o prvom nepokrenutom pokretaču sfere zvijezda stajačica. Ostaju nam knjige ABΓΕ koje možda čine cjelinu. Svaka od tih knjiga na svoj način skicira zamisao “prve filozofije”, “mudrosti” ili “teologije”, kako je naziva Aristotel. A je prikazuje kao znanost o prvim uzrocima; B prikazuje niz aporija o toj i takvoj znanosti; dok Γ i E metafiziku predstavljaju kao univerzalnu znanost o bićima razmotrenim s obzirom na to da postoje. K tome, knjiga E takvu znanost određuje i kao teologiju.

Postoje pokazatelji, poput jezičnih i sadržajnih obilježja, da su različite cjeline nastajale u različitim razdobljima. Primjerice, na temelju nekih obilježja stječe se dojam da su rasprave u knjigama A i B nastale možda i dvadeset godina prije cjeline ΖΗΘ. Werner Jaeger je na temelju takvih pokazatelja pokušao rekonstruirati redoslijed kojim su dijelovi *Metafizike* nastajali, kako bi potkrijepio svoju tezu da je Aristotel imao tri različite stvaralačke faze: ranu u kojoj je slijedio Platona, srednju u kojoj se emancipirao od Platona i bavio empirijskim istraživanjima, i kasnu u kojoj se vraća metafizičkim istraživanjima i ponovno približava Platonu.<sup>3</sup> Odatle se rodio tzv. razvojni pristup u čitanju Aristotela, koji počiva na jednostavnoj zamisli: ako su dva Aristotelova odlomka nespojiva – a takvih odlomaka u *Metafizici* ima puno – to se može objasniti činjenicom što su nastali u različitim vremenima. Takav je pristup u prvoj polovici 20. stoljeća bio naročito popularan.

Takav pristup, međutim, ima brojne slabosti. On pretpostavlja, između ostaloga, da Aristotelova djela predstavljaju zaokružene rasprave koje, jednom napisane, čine gotove radove. No Aristotelovi spisi, za razliku od Platonovih, nisu takvi. Aristotel svoje spise (točnije, svoje tzv. ezoterične spise, kojima pripada i *Metafizika*) nije namijenio široj cirkulaciji. On ih je čitao u krugu Liceja, a studenti su pisali bilješke ili su ih, možda, čitali u napisanom obliku.<sup>4</sup> Stoga je vrlo vjerojatno da su ti spisi bili stalno revidirani

<sup>3</sup> W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

<sup>4</sup> Pretpostavka da je Aristotel svoja djela čitao najviše se temelji na završnim riječima spisa *O sofističkim opovrgavanjima* (34, 184<sup>a</sup>9-<sup>b</sup>8). Opsežna rasprava o tome nalazi se kod Jaegera, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, str. 131-148, 175-188. O mogućnosti da su Aristotelovi studenti rasprave čitali vidi prije svega Burnyeat, *op. cit.*, str. 115 b. 60.



i nadopunjavani pa se stoga pitanje o vremenu nastanka čini manje važnim od pitanja zamišljenog redosljeda njihova izlaganja.

Postojeća *Metafizika* zacijelo ima smislen redosljed. Pogledamo li jezgru koju čine ABΓEZΘIAMN, poredak bismo, otprilike govoreći, mogli opravdati na sljedeći način. U knjigama ABΓE imamo različite uvode u nešto što se različito naziva “mudrost”, “prva filozofija” i “teologija” pa je stoga smisleno da te knjige stoje na početku. Budući da u knjizi Γ (2, 1003<sup>a</sup>33-<sup>b</sup>10) Aristotel tvrdi da u središtu znanosti o onome što jest, o kojoj raspravlja i u E.1, mora biti proučavanje supstancije, prirodno je što nakon E slijedi rasprava o supstanciji, ZHΘ. Iako se čini da je knjiga I umetnuta prilično proizvoljno, i ona slijedi najavu iz Γ, gdje doznajemo (2, 1004<sup>a</sup>9-20 i d.) da se znanost o onome što jest mora baviti i problemima jednog, mnoštva, drugotnosti, sličnosti itd. Knjige AMN prirodan su nastavak ZHΘ, jer istraživanje materijalnih supstancija, o kojima je riječ u ZHΘ, mora voditi pitanju postoje li i nematerijalne supstancije, o čemu Aristotel raspravlja s jedne strane u knjizi Λ, a s druge u MN.<sup>5</sup>

I za preostale knjige, αΔK, moglo bi se pronaći smisleno opravdanje zašto se nalaze upravo na mjestima na kojima ih čitamo u postojećoj *Metafizici*. Knjiga α umetnuta je nakon A vjerojatno zato što je riječ o alternativnom uvodu u prvu filozofiju koji po svojoj strukturi nikako ne bi pristajao kasnije.<sup>6</sup> Knjiga Δ očito je bila zasebna rasprava; zanimljivo je što najstariji popis Aristotelovih djela, onaj koji nalazimo kod Diogena Laertija, *Metafiziku* uopće ne spominje, ali zato spominje knjigu Δ, pod naslovom “O tome na koliko se načina <upotrebljavaju pojedini izrazi>” (τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς).<sup>7</sup> Za knjigu Δ moglo bi se kazati da je umetnuta između knjiga Γ i E zato što Γ (2, 1004<sup>a</sup>28) najavljuje raspravu o različitim smislovima riječi, a knjiga E je prva od ostalih knjiga *Metafizike* koja referira na knjigu Δ (2, 1026<sup>a</sup>34).<sup>8</sup> Knjiga K možda je umetnuta prije knjige Λ jer se čini da prva polovica knjige Λ donosi sažetak knjiga ZHΘ baš kao što knjiga K donosi sažetak knjiga BΓE.<sup>9</sup>

No iako bi se redosljed rasprava mogao nazvati smislenim, to samo po sebi ne znači da *Metafiziku* možemo proglasiti cjelinom koja hoće izložiti neku jedinstvenu znanost. Je li Aristotel imao zamisao takve znanosti, ali iz

<sup>5</sup> Vidi i dolje, str. 21.

<sup>6</sup> Sporna je ne samo autentičnost knjige α nego i to je li *Metafizika* njezino primjereno okruženje, jer njezina posljednja rečenica (3, 995<sup>a</sup>18-20) sugerira da ona zapravo predstavlja uvod u filozofiju prirode. Za rasprave o autentičnosti knjiga α i K vidi bibliografiju, pogl. 5.1, str. 448-449.

<sup>7</sup> Usp. Diogen Laertije, *Životi filozofa* V.23.

<sup>8</sup> Usp. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, sv. I, str. xxxi.

<sup>9</sup> Usp. Ross, *ibid.*

nekog razloga nije stigao, ili nije mogao, materijal koji danas čitamo kao *Metafiziku* uklopiti u cjelinu? Ili se možda zapravo nećkao oko toga da li takva jedinstvena znanost uopće postoji pa taj materijal nije ni htio obuhvatiti u cjelinu, nego ga je, štoviše, namjerno ostavio nedovršenim i neuređenim? Očito, pitanje o tome je li metafizika neka jedinstvena znanost ishodišno je pitanje o čijem odgovoru ovisi razumijevanje niza drugih problema, uključujući i problem jedinstva knjige koja se danas zove *Metafizika*. Na početku ove zbirke nalazi se nekoliko radova koji raspravljaju o tom pitanju.

#### JEDINSTVO I PRIRODA METAFIZIKE

*Jonathan Barnes* u “Uvodu u Aristotelovu metafiziku” smatra da metafizika nije jedinstvena znanost. On u *Metafizici* pronalazi četiri različita odgovora na pitanje što je metafizika; ona je: (1) znanost koja istražuje prve principe ili uzroke, (2) znanost o biću kao biću, (3) proučavanje supstancije, i (4) teologija. Čak i tamo gdje Aristotelovi tekstovi sugeriraju konsistentnost svih tih karakterizacija, ili barem nekih od njih, Barnes je skeptičan.

(1) Odredbu metafizike kao proučavanja prvih uzroka nalazimo ponajprije u *Met.* A.1-2. Ali Aristotel nam tamo ne kaže što su prvi uzroci. U svakom slučaju, sasvim je sigurno da bi prvi uzroci trebali biti uzroci stvari koje spadaju u domene različitih znanosti. Međutim, Aristotel insistira na međusobnoj neovisnosti znanosti i nije će platonovsku ideju o jednoj općoj znanosti koja bi obuhvaćala sve ostale. Prema tome, sama Aristotelova filozofija znanosti na neki način opovrgava mogućnost postojanja znanosti o prvim uzrocima.

(2) Barnes nas upozorava na to da kazati kako je Aristotelova metafizika znanost o “biću kao biću” predstavlja pogrešno razumijevanje kako same naravi Aristotelova pothvata, tako i ključnog odlomka u kojem se takva karakterizacija navodno uvodi (Γ.1, 1003<sup>a</sup>20-26). *Metafizika* zapravo ne proučava neku stvar na koju bi trebao referirati izraz “biće kao biće”; naprotiv, ono što metafizika proučava jesu stvari razmotrene na određeni način, naime s obzirom na to da postoje, pa je ona tako univerzalna znanost – kao svoju domenu uzima sve stvari, a kao svoje žarište uzima činjenicu da stvari u toj domeni jednostavno postoje.

Takva karakterizacija metafizike čini se usko povezanom s njezinim određenjem (3), prema kojemu je ona proučavanje supstancije. Naime, čini se da jedini koherentan način da proučavamo sve stvari s obzirom na to da postoje (određenje (2)) jest taj da se usredotočimo na stvari za koje se pokazuje da su primarne utoliko što u svom postojanju ne ovise o ostalim stvarima, a to su supstancije (određenje (3)). No Barnesu se to ne čini uvjerljivim jer je Aristotelovo proučavanje supstancija proučavanje stvari

kao supstancija (npr. kao onoga što se sastoji od materije i forme), a ne kao onoga što jest. S druge strane, ako u proučavanju stvari kao onoga što jest pođemo od supstancija, onda supstancije nećemo proučavati kao supstancije, nego kao ono što jest – i tako se (2) i (3) nikako ne mogu spojiti.

Naposljetku, metafizika kao teologija (4) čini se da nema puno veze s ostalim karakterizacijama. Teologija ne može biti znanost o prvim uzrocima, ne samo zato što se takva znanost čini nemogućom nego i zato što nije jasno kako bi se pojedine znanstvene činjenice mogle objasniti upućivanjem na djelovanje Aristotelovih astronomskih božanstava. Odatle zaključak: “Četiri karakterizacije metafizike nisu koherentne; ne postoji neka jedinstvena znanost koju sve one opisuju, te stoga (u nekom smislu) ne postoji nešto takvo kao što je aristotelovska metafizika” (str. 69). Taj je zaključak zacijelo kontroverzan; no sam se Barnes na neki način ograđuje jer, kako kaže, njegove kritike “ne dotiču nijedan od glavnih argumenata ili tvrdnji u *Metafizici*” (str. 70). U kojoj je mjeri Barnes u pravu može pokazati tek puno temeljitija analiza, koju nalazimo u ostalim ogleđima.

Već slijedeći prilog, članak Günthera Patziga “Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*”, opovrgava neke Barnesove nalaze. Barnes smatra da se određenje prve filozofije kao znanosti o biću kao biću, odnosno kao opće metafizike ili ontologije, i njezino određenje kao znanosti o nepromjenjivom i samobitnom biću, odnosno kao teologije, ne mogu pomiriti. Međutim, činjenica je da se ta određenja u E.1 zatječu gotovo jedno pored drugoga. U 19. stoljeću P. Natorp je to pokušao objasniti tako što je odlomke u kojima se prva filozofija određuje kao teologija identificirao kao kasnije interpolacije u tekst *Metafizike*. U 20. stoljeću W. Jaeger je isto objasnio svojom tezom o Aristotelovom misaonom razvoju, pa je određenje prve filozofije kao teologije pripisao ranijoj fazi Aristotelovog mišljenja, a njezino određenje kao opće ontologije kasnijoj. Patzig smatra da je taj problem moguće objasniti na način koji se više oslanja na postojeći tekst, a manje na dvojbene hipoteze o njegovom nastanku.

Da bi riješio taj problem, Patzig se ponajprije oslanja na pojam *paronimije*. Na prvi pogled, pojam paronimije Aristotel određuje prilično usko: “paronimima se nazivaju one stvari koje svoj naziv dobivaju od nečega što odgovara nekom imenu, a od toga imena se razlikuju završetkom” (*Cat.* 1, 1<sup>a</sup>12-13), primjerice “hrabrost” i “hrabar”. Patzig, međutim, smatra da paronimija označava puno dublji odnos, naime onaj odnos koji Aristotel naziva  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (“izricati se u odnosu na jednu stvar”) i koji uvodi u *Met.* Γ kako bi objasnio ovisnost svih vrsta bića o supstanciji. Istodobno s objavljivanjem Patzigova članka G. E. L. Owen za taj je odnos predložio naziv “žarišno značenje” (*focal meaning*), koji je danas postao

uobičajenijim.<sup>10</sup> Paronimija tako, prema Patzigu, označava odnos između dvaju ili više bića srodnog imena od kojih je jedno takvo da o njemu bitno ovise druga bića, pa je ono stoga prvotno i nadređeno tim drugima. Na primjer, zdravlje je prvotno i nadređeno svemu ostalom što se naziva zdravim, jer je zdrava hrana to što jest, naime zdrava, utoliko što pridonosi održanju zdravlja, a zdravstvena ustanova je to što jest utoliko što služi oporavku zdravlja. Prema tome, sve se druge zdrave stvari nazivaju zdravima izvedeno, odnosno paronimno, prema zdravlju, dok je zdravlje za tu klasu bića prvo i nadređeno biće. Oslanjajući se, dakle, na pojam paronimije, Patzig pokazuje da je prva filozofija za Aristotela dvostruko paronimijska znanost.

Na prvoj razini ona je paronimijska utoliko što ostale kategorije bića u svom bitku ovise o kategoriji supstancije. Naime, sve kvalitete, kvantitete, odnosi, stanja itd. u svom bitku ovise o supstancijama u kojima su prisutne. Prema tome, supstancije su prvotna bića nadređena bićima svih ostalih kategorija, pa stoga istraživati biće kao biće znači prije svega istraživati supstanciju. Na drugoj pak razini, i u tome se očituje originalnost Patzigove teze, prva filozofija je paronimijska utoliko što sve ostale supstancije u svom bitku ovise o jednoj, nepromjenjivoj i samobitnoj supstanciji. Naime, Aristotelova analiza opažljivih supstancija pokazuje da one u svom bitku ovise o svojim formama, jer je forma svake pojedine stvari osnovni uzrok zbog kojega je ta stvar upravo stvar te vrste i zbog kojega se ona ponaša upravo onako kako se stvari te vrste tipično ponašaju. Objašnjenje osnovnog uzroka ponašanja pojedine stvari na koncu nužno vodi do prvotnog pokretača, pa se može reći da sve supstancije u svojem bitku ovise o prvotnom pokretaču, i stoga da istraživati supstanciju znači prije svega istraživati prvotnog pokretača kojega Aristotel identificira s bogom. Tvrdnjom da je prva filozofija za Aristotela teologija tako posebne vrste da ujedno može biti i opća ontologija, Patzig pokazuje na koji su način dva različita određenja prve filozofije međusobno spojiva.

Doduše, problem za to tumačenje predstavljaju knjige ZHΘ u kojima je prisutna prva razina paronimije, ali ne i druga. Ondje se u analizi opažljivih supstancija forma nigdje ne dovodi u vezu s nepokrenutim pokretačem. Patzig taj problem pokušava riješiti jegerovskom tezom o Aristotelovom misaonom razvoju od teze o paronimijskoj strukturi k tezi o analogijskoj strukturi prve filozofije, no u Pogovoru iz 1996. od tog se rješenja on

<sup>10</sup> Usp. G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, u I. Düring (ur.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, 163-190; ponovno objavljeno u G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, London, 1986, 259-278.

ograđuje. Osim toga, prva filozofija kao znanost o biću kao biću ne bavi se samo istraživanjem supstancije, nego i razmatranjem najopćenitijih principa i pojmova, kao što su princip neprotuslovlja ili pojmovi jednog i istog, pa nije jasno zašto bi se znanost koja razmatra i te stvari nazivala teologijom.<sup>11</sup>

#### METAFIZIKA I PRINCIP NEPROTUSLOVLJA

U svojem prilogu "Metafizika i logika" *Alan Code* problemu metafizike pristupa usredotočujući se upravo na taj njezin aspekt, naime na činjenicu da je ona ujedno znanost o najopćenitijim principima i pojmovima. Naime, Aristotel u knjizi  $\Gamma$  tvrdi da metafizika, kao opća znanost o biću, ne istražuje samo što to znači biti nešto što postoji nego istražuje i svojstva koja pripadaju onome što postoji utoliko što postoji, kao što su jedno, mnogo, isto, drugo, slično itd. U  $\Gamma.2$  on pokazuje da znanost o biću i njegovim svojstvima mora započeti proučavanjem supstancije i njezinih svojstava, jer je supstancija primarna instanca onoga što postoji. No na početku  $\Gamma.3$  postavlja pomalo neočekivano pitanje: mora li se tako opisana znanost o supstanciji istodobno baviti i tzv. aksiomima, primarnim istinama koje važe za sve znanosti? To je pitanje već spomenuto kao jedna od nedoumica u knjizi B (1, 995<sup>b</sup>6-10, 2, 996<sup>b</sup>26-997<sup>a</sup>15). U  $\Gamma.3$  Aristotel je izričit: znanost o supstanciji proučavat će i aksiome. Jer znanost o supstanciji zapravo je opća znanost o biću, a opća znanost o biću mora proučavati principe koji važe za sve postojeće stvari, dakle proučavat će i aksiome. Budući da su aksiomi principi svega zaključivanja, dakle logički principi, ispada da se metafizika bavi i logičkim principima.<sup>12</sup> Najpostojaniji od svih principa jest princip neprotuslovlja, i zato se Aristotel u ostatku knjige  $\Gamma$  posvećuje istraživanju principa neprotuslovlja.

Code posebno analizira metodologiju kojom se Aristotel koristi u metafizičkom proučavanju aksioma, a naročito principa neprotuslovlja. Njegova analiza pokazuje da bi se metafizika mogla shvatiti kao znanost koja odgovara modelu tzv. demonstrativne znanosti kakav je prikazan u *Drugoj Analitici*.<sup>13</sup> Prema tome modelu, demonstrativna znanost (Aristotelova je paradigma geometrija) polazi od određenih principa i iz njih demonstrira teoreme. I principi i teoremi su *nužni*, ali na različite načine: principi su nužni na način koji ne zahtijeva obrazloženje, dok su teoremi nužni u tom smislu što ne mogu a da ne slijede iz principâ. Općenito govoreći,

<sup>11</sup> Rješenje tih i sličnih problema, uz daljnju razradu Patzigove teze, dao je M. Frede u članku "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics", u M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 1987, 81-95.

<sup>12</sup> No iz toga ne slijedi da bismo je mogli nazvati logikom, kao što to čini Barnes (usp. str. 38).

<sup>13</sup> Hrvatski prijevod i komentar *Druge Analitike* priprema F. Grgić.

važnja određenih termina u znanosti mogu se podijeliti u dvije vrste: s jedne strane imamo neobrazloživa ili osnovna važnja, a s druge važnja koja se mogu obrazložiti tako da ih stavimo u neki u odnos prema osnovnim važnjima.

Aristotelov postupak u *Met.  $\Gamma$* , prema Codeu, slijedi taj obrazac. Aristotel postupa tako da najprije iznosi definicije termina koji važe za biće kao biće, a potom demonstrira njihova svojstva. Primjerice, on najprije kaže što je protimba, a potom demonstrira tvrdnju, primjerice, da svaka protimba ima točno jednu protimbu. Što se tiče propozicionalnih principa koji važe za biće kao biće, Aristotel postupa na isti način: primjerice, najprije iznosi princip neprotuslovlja, odnosno kaže što je on, a potom demonstrira njegova svojstva: da je on najpostojaniji od svih principa i da je preduvjet racionalnog mišljenja i govorenja. Pritom Aristotel slijedi i drugi zahtjev što ga Code izvlači iz *Druge Analitike*. Naime, i u metafizici termini imaju osnovna i izvedena važnja. Primjerice, Aristotel smatra da termin "biće" važi za supstanciju na način koji ne zahtijeva obrazloženje, dok njegovo važnje za druge stvari nastoji pronaći tako što će ih staviti u neki odnos prema supstanciji.

Codeov je prikaz, međutim, ograničen na *Met.  $\Gamma$* . Za dalekosežniji zaključak o demonstrativnom karakteru metafizike trebali bismo proučiti u kojoj se mjeri takav model može primijeniti na druga područja metafizičkog istraživanja. No vjerojatno bismo trebali uzeti u obzir još neke opće činjenice o Aristotelovoj metodologiji. Kao prvo, istraživači već odavno ističu da između ideala stroge demonstrativne znanosti kakva nalazimo u *Drugoj Analitici* i metodologije koju nalazimo u Aristotelovim ostalim djelima postoji uočljivi nesklad: u Aristotelovim biologijskim djelima, primjerice, ne nalazimo dedukcije, izvođenja iz prvih principa i sl. Želimo li saznati kako se metafizika uklapa u ideal demonstrativne znanosti, vjerojatno bismo najprije trebali znati je li skica demonstrativne znanosti iz *Druge Analitike* uopće namijenjena tome da bude "primijenjena" na razna područja znanja, a napose na jedno takvo temeljno područje kao što je metafizika. Drugim riječima, može li metafizika biti demonstrativna znanost? S druge strane, možda bismo ključ za razumijevanje *Metafizike* trebali tražiti negdje drugdje, a ne u teoriji demonstrativne znanosti. Možda bismo ga, primjerice, mogli potražiti u *dijalektici*, teoriji argumentacije koja se zasniva na "općeprihvaćenim" (ἐνδοξα) premisama, a koju Aristotel izlaže u svojoj *Topici*.

Da je Aristotelova metafizika po svojoj prirodi i strukturi dijalektička teza je koju je u nizu svojih radova pokušao braniti *Pierre Aubenque*.<sup>14</sup> U

<sup>14</sup> Usp. prije svega "Aristoteles und das Problem der Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), 321-333.

ovoj zbirci predstavili smo ga tekstem "O aristotelovskom pojmu aporije" u kojem on analizira značenje i upotrebu izraza ἀπορία (neprilika, nedoumica) i ἀπορεῖν (biti u neprilici, dvoumiti) kod Aristotela. Jer *Metafizika* se uistinu čini aporetičkom raspravom – uostalom, cijela jedna knjiga (B) posvećena je iznošenju aporija u vezi s metafizikom. A jedno od obilježja dijalektičkog postupka jest u tome da se o određenom predmetu iznesu općeprihvaćena mnijenja, da se uoče aporije koje u njima postoje te da se sačuva što je više moguće tih mnijenja, odnosno barem ona najvažnija.<sup>15</sup>

Početak knjige B (1, 995<sup>a</sup>24-33) sugerira da postoje tri stupnja aporetičkog istraživanja: *aporija*, stanje početne neprilike uslijed postojanja suprotstavljenih teza o nekom predmetu, *dijaporija*, pretresanje tih teza i naznačavanje različitih putova izlaska iz te neprilike, i *euporija*, konačno rješenje poteškoća. Aubenqueova rasprava pokazuje da su stvari kod Aristotela ipak složenije. Ovisno o građi, aporije imaju različite uloge i tretirane su na različite načine. Što se tiče metafizike, Aubenque se posebno osvrće na Aristotelovu raspravu o principu neprotuslovlja. On se, prema Aristotelu, ne može demonstrirati, no može se potkrijepiti jednostavno tako da se ukaže na neprilike i nesuglasja onih koji ga pokušavaju osporiti.

Na koncu članka Aubenque upozorava na širu pouku koja se može izvući iz Aristotelova shvaćanja aporija. Ako se u njegovim tekstovima možda i zna gdje aporija započinje, često se ne zna gdje ona završava, a kada se čini da smo došli do nekog rješenja, to se rješenje najčešće preispituje nekom novom aporijom. To ukazuje, prije svega, na činjenicu da je Aristotel filozofiju shvaćao kao mukotrpan posao. No budući da u iznošenju aporija sudjeluju i mnogi drugi, može se zaključiti da je filozofsko istraživanje za Aristotela zapravo kolektivni pothvat.

Najveći dio knjige Γ posvećen je raspravi o principu neprotuslovlja. Dok je Code raspravljao o tome zašto se metafizika mora baviti tim principom, a Aubenque ga istaknuo kao tipičan primjer na kojem se može vidjeti važnost aporetičke metode u Aristotelovoj metafizici, Jan Łukasiewicz pokazuje da je on kao logički princip zapravo bezvrijedan. Łukasiewiczev rad "O stavu protuslovlja kod Aristotela" nije samo vrijedan prilog tumačenju nekih teških odlomaka u *Met. Γ* nego i važan logički spis s početka 20. stoljeća. Naime, riječ je o jednom od radova koji su prethodili Łuka-

<sup>15</sup> To je metoda koja se izričito rabi u etici; usp. *EN* VII.1, 1145<sup>b</sup>2-7. Klasični prikaz te metode nalazi se u članku G. E. L. Owena, "Τιθέναι τὰ φαινόμενα", u S. Mansion (ur.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, 83-103; pretisnuto u G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, London, 1986, 239-251.

siewiczzevu formuliranju njegova viševrijednosnog logičkog sustava, kao i razvoju poljske logičke škole.<sup>16</sup>

U *Met. Γ* Łukasiewicz pronalazi tri različite formulacije principa neprotuslovlja, logičku (Γ.6, 1011<sup>b</sup>13-14), ontološku (Γ.3, 1005<sup>b</sup>19-20) i psihološku (Γ.3, 1005<sup>b</sup>23-24). Iako nijedna od tih triju formulacija ne znači isto što i druga, Łukasiewicz tvrdi da ih Aristotel ne razlikuje. Osim toga, čini se da su kod njega logičke formulacije općenito ekvivalentne ontološkima.

Sva tri objašnjenja principa neprotuslovlja Łukasiewicz smatra manjkavima. Psihološko objašnjenje počiva na zamisli da nitko ne može istodobno vjerovati da ista stvar jest i nije, jer bi to značilo da u svijesti ima dva kontrarno suprotstavljena vjerovanja koja odgovaraju dvama kontradiktornim iskazima. Łukasiewicz smatra da Aristotel to nigdje ne dokazuje. Uz to, Łukasiewicz smatra da princip neprotuslovlja shvaćen kao psihološki zakon ne može biti apriorno dokazan, nego samo empirijski, a mogućnost takva dokaza je upitna. Što se tiče ontološkog principa neprotuslovlja, Aristotel insistira na tome da se on ne može demonstrirati. No Łukasiewicz ističe da postoje neki principi koji bi se mogli smatrati takvim da se ne mogu demonstrirati prije nego stav protuslovlja, npr. princip identiteta koji kaže da svakom predmetu pripada ono obilježje koje mu pripada. Međutim, čak ni princip identiteta nije krajnji zakon, jer se može dokazati na osnovi definicije istinitog iskaza.

Iako Aristotel tvrdi da se princip neprotuslovlja ne može dokazati, za nj ipak nudi neke dokaze, što se čini protuslovnim.<sup>17</sup> K tome, Łukasiewicz pokazuje da su svi Aristotelovi dokazi – dva elenktička i tri apagogička – manjkavi. Isto tako, ako princip neprotuslovlja shvatimo kao najviši *logički zakon*, onda moramo primijetiti, smatra Łukasiewicz, da je i kod samog Aristotela zakon silogizma neovisan o principu neprotuslovlja, dok moderna logika poznaje i druge principe koji su neovisni o njemu. Stoga zaključuje da taj princip nema nikakvu logičku, nego samo praktičnu vrijednost. On je

<sup>16</sup> Treba napomenuti da je rad "O stavu protuslovlja kod Aristotela" zapravo svojevrsan sažetak Łukasiewiczzeve knjige *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa: Studium krytyczne* (Krakov, 1910; usp. njemački prijevod *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, ur. N. Offenberger, predgovor J. M. Bocheński, preveo J. Barski, Hildesheim-Zürich-New York, 1993). Za podrobno tumačenje vidi prije svega F. Seddon, *Aristotle and Łukasiewicz on the Principle of Contradiction*, Ames, 1996 i V. Raspa, "Łukasiewicz on the Principle of Contradiction", *Journal of Philosophical Research* 24 (1999), 57-112. Na Łukasiewiczzevo formuliranje viševrijednosne logike utjecalo je njegovo razmatranje i nekih drugih aristotelovskih problema, kao što su princip isključenja srednjeg i, naročito, rasprava o iskazima o kontingentnim događajima u budućnosti u *De interpretatione* 9.

<sup>17</sup> Naravno, sporno je u kojem smislu ovdje možemo govoriti o "dokazima".

samo sredstvo protiv pogreške i laži, a ono je Aristotelu bilo prijeko potrebno kako bi u temelju osujetio svaki pokušaj potkopavanja razvoja znanosti koji je bio ugrožen, smatrao je Aristotel, od strane onih koji su taj princip nijekali, kao što su pristaše Heraklita ili Protagore, te megarani i kinici.

#### EGZISTENCIJA I AKCIDENT

Jedna od ključnih postavki *Metafizike* jest Aristotelov uvid da glagol “biti” ima mnoštvo različitih upotreba, odnosno da je *homoniman*. U *Metafizici* nalazimo razne razdiobe tih upotreba. Najčešće su ove: “biti” u smislu “postojati”, tj. “biti po sebi” (“biti καθ’ αὐτό”), “biti” u smislu “akcidentalno biti” (“biti κατά συμβεβηκός”), “biti” u smislu “biti istinit” i “biti” u smislu “potencijalno biti” odnosno “aktualno biti”.<sup>18</sup> Dok o trima od tih upotreba u *Metafizici* možemo naći koliko-toliko sustavnu i zaokruženu raspravu,<sup>19</sup> o egzistencijalnom “biti” nalazimo samo prilično raštrkane i često vrlo nejasne napomene. O njima raspravlja *Gwynyl E. L. Owen* u svojem klasičnom članku “Aristotel o zamkama ontologije”.

Općenito govoreći, homonimnost glagola “biti” važna je ne samo kao filozofski problem sam po sebi nego i zato što ona, kako se čini, ugrožava samu zamisao jedne jedinstvene znanosti o onome što jest koju Aristotel najavljuje na početku *Met. Γ*. Uostalom, i sam Aristotel u *Eudemovoj Etici* (I.8, 1217<sup>b</sup>25-35) tvrdi da budući da su “ono što je dobro” i “ono što jest” homonimni, nije moguće da postoji jedinstvena znanost ni o jednom ni o drugom.<sup>20</sup> Owen pokazuje da kada u *Met. Γ* Aristotel ipak potvrđuje postojanje takve znanosti o onome što jest, on ne napušta svoju zamisao da glagol “biti” u egzistencijalnom značenju ima razne upotrebe.

“Biti” u egzistencijalnoj upotrebi za Aristotela prvenstveno znači “biti to i to”. Drugim riječima, “A jest” možemo *parafrazirati* kao “A je P”. Pritom vrijednost od P varira s vrstom subjekta kojemu pripisujemo postojanje. Aristotelova teorija kategorija nudi klasifikaciju raznih vrsta subjekata pa stoga i raznih vrijednosti od P. Prema tome, ispada da “biti” u egzistencijalnoj upotrebi uvijek znači “biti ove ili one kategorije” – biti supstancija određene vrste, kvaliteta određene vrste itd.

Ono što Aristotela prvenstveno zanima jest takva upotreba. No danas se pod egzistencijalnom upotrebom glagola “biti” obično razumije nešto drugo.

<sup>18</sup> Usp. prije svega Δ.7; E.2, 1026<sup>a</sup>33-<sup>b</sup>2; Θ.1, 1045<sup>b</sup>27-1046<sup>a</sup>4.

<sup>19</sup> O akcidentu Aristotel raspravlja u Δ.30 i E.2-3, o istini u Γ.7, E.4 i Θ.10, a o potencijalnosti i aktualnosti u Θ.1-9. Zanimljivo je da u knjizi Δ ne nalazimo natuknicu o istini, nego o lažnosti.

<sup>20</sup> Tim se problemima Owen bavio u tekstu navedenom gore, u b. 10.

Kada kažemo “A jest”, mi ne iznosimo na eliptičan način predikativni iskaz “A je P”, nego egzistencijalni iskaz “A postoji” ( $(\exists x) Ax$ ). Naznake takva razumijevanja mogu se naći u *Drugoj Analitici*. Čini se da je takva upotreba glagola “biti” najprimjerenija za iskaze o egzistenciji univerzalija ili klasa, dok je predikativna upotreba najprimjerenija za iskaze o pojedinačnim stvarima. No Owen pokazuje da Aristotel ne razlikuje jasno te dvije upotrebe glagola “biti” s obzirom na to odnose li se one na univerzalne ili partikularne stvari.

Kao treću vrstu egzistencijalnih iskaza u Aristotela Owen identificira iskaze koji kao svoje subjekte imaju stvari kao što su vrijeme, prostor, praznina itd. Te su stvari osebujne po tome što se egzistencijalni iskazi o njima ne mogu razumjeti kao iskazi o njihovim dijelovima ili primjercima; npr. “Vrijeme postoji” ne može se razumjeti kao iskaz o tome da barem jedan dio vremena postoji. Želimo li potvrditi postojanje vremena, dovoljno je da kažemo da je vrijeme to i to, i da je taj odgovor lišen konceptualnih nedoumica ili logičkih besmislica. Prema tome, i u ovom slučaju egzistenciju pripisujemo uz pomoć parafraze. Takvi su egzistencijalni iskazi naročito prisutni u kontekstima u kojima je primjerena dijalektička metoda, kao što je, po Owenovu mišljenju, fizika.<sup>21</sup>

Aristotel, koji je insistirao na svojoj parafrastičkoj tehnici, distinkcije među tim različitim egzistencijalnim upotrebama glagola “biti” nije jasno povukao. No kada u *Met. Γ* iznosi zamisao opće znanosti o onome što jest, on ne tvrdi da od parafrastičke tehnike trebamo odustati. On sada tvrdi samo to da se parafraze u važnom smislu preklapaju.

Drugo značenje riječi “biće” je ono u akcidentalnom smislu. U knjizi E Aristotel tvrdi da biće u tom značenju ne može biti predmet nijedne znanosti, pa se stoga na njemu i ne zadržava predugo. Članak *Theodora Eberta* “Aristotelovski akcidenti” ne bavi se bićem u akcidentalnom smislu o kojemu govori *Metafizika* E.2-3, ali je uvršten u ovu zbirku jer predstavlja odličan pregled razvoja i različitih značenja pojma “akcident” koji je važan za razumijevanje Aristotelove metafizike i filozofije uopće.

Ebert polazi od Aristotelova poimanja akcidenta u prvoj knjizi *Topike* koja se smatra jednim od Aristotelovih najranijih djela. U njemu Aristotel iznosi temelje teorije dijalektičkog raspravljanja. U tu svrhu Aristotel vrši četverostruku diobu predikata na rod, definiciju, posebno svojstvo i akcident – takozvane predikabilije<sup>22</sup> – i fiksira tehničko značenje svakog pojedinog

<sup>21</sup> Usp. gore, str. 9-10.

<sup>22</sup> Predikabilije su vrste predikata s obzirom na njihov odnos prema subjektu u nekom iskazu. Izraz *praedicabilia* javlja se po prvi puta u Boetijevom prijevodu Porfirijevog uvoda u Aristotelove *Kategorije* poznatog pod imenom *Isagoge*.

člana te diobe. Akcident je tako određen kao “ono što može važiti i ne važiti za bilo koju pojedinačnu stvar” (*Top.* I.5, 102<sup>b</sup>6-7).

Ebert dokazuje da je Aristotelovo poimanje “akcidenta” u *Topici* bitno drugačije od onoga u *Drugoj Analitici* i *Metafizici* Δ, te da je upravo to poimanje iz *Topike* odlučno utjecalo na kasniju filozofsku tradiciju. U tome je ključnu ulogu odigralo Porfirijevo djelo *Isagoge* koje se temelji na Aristotelovoj diobi predikata iz prve knjige *Topike*. Budući da je tijekom dvije tisuće godina čitana kao filozofska početnica, ne čudi što je *Isagoge* predodredila kasnije poimanje akcidenta.<sup>23</sup> Međutim, na Porfirijevu obradu akcidenta utjecao je komentar uz *Topiku* Aleksandra iz Afrodizijade, a on je, smatra Ebert, pogrešno protumačio Aristotelovo određenje akcidenta u *Top.* I.5. Ebert tako pokazuje da tradicionalno poimanje akcidenta, posredovano Porfirijevom *Isagoge*, počiva na pogrešno protumačenom određenju tog pojma u jednom od Aristotelovih najranijih djela.

Nakon što je ispravio Aleksandrovo tumačenje Aristotelova određenja akcidenta u *Topici*, Ebert iznosi probleme s poimanjem akcidenta u skladu s tim određenjem pokazujući da postoje različiti tipovi predikata koji bi trebali potpadati pod akcidente, ali na koje se ne može primijeniti određenje akcidenta iz *Topike* I.5. Uvidjevši te propuste, Aristotel je u *Drugoj Analitici* napustio teoriju predikacije iz *Topike* na kojoj se temelji četveročlana podjela na predikabilije i iznio novu teoriju koja sadrži modificirano poimanje akcidenta. U njemu se razlikuju četiri tipa akcidenta koji odgovaraju četirima tipovima bitnih (καθ’ αὐτό) atributa. To poimanje akcidenta iz *Druge Analitike* I.4 prisutno je u određenju akcidenta u *Metafizici* Δ.30. Međutim, Ebert pokazuje da je i to poimanje problematično zbog toga što se neki slučajevi atributa opet ne mogu podvesti pod akcident niti u jednom od četiri razlikovana tipa; ili, ako mogu, ovisno o tome kako se određeni tipovi akcidenta protumače, pojam akcidenta s kojim Aristotel operira više nije jedinstven i konzistentan, nego razdijeljen u dva međusobno nespojiva pojma. Uzrok konceptualne manjkavosti u Aristotelovim poimanjima akcidenta Ebert tako identificira u pokušaju da se pronađe relativno jednostavna a iscrpna klasifikacija svih atributa utemeljena na teoriji predikacije.

#### SUPSTANCIJA I FORMA

Slično kao i Platon, Aristotel smatra da postoji ontološka hijerarhija bića. Bića prvoga reda su ona koja u svojem postojanju ne ovise ni o čemu drugome, a bića drugoga reda su ona koja u svojem postojanju ovise o bićima prvoga reda. Bića prvoga reda, koja leže u osnovi bića drugoga

reda, nazivaju se *supstancije (ousije)*. O kojim se tu bićima konkretno radi? *Kategorije* i *Metafizika* daju dva različita odgovora na to pitanje.

U *Kategorijama* Aristotel govori o prvotnim i drugotnim supstancijama. Prvotne supstancije, tj. supstancije u osnovnom smislu, pojedinačni su predmeti – Sokrat, susjedov pas Fido, ova šalica na stolu. Sva ostala bića postoje ili na taj način što se iskazuju o prvotnim supstancijama (to su vrste i rodovi prvotnih supstancija, tj. “drugotne supstancije”), ili tako što se nalaze u supstancijama (atributi), ili pak tako što se iskazuju o atributima koji se nalaze u supstancijama (vrste i rodovi atributa). Dakle, u ontologiji *Kategorija* pojedinačni predmeti leže u osnovi svega ostaloga.

U središnjim knjigama *Metafizike* – za koje se obično smatra da su napisane nakon *Kategorija* – Aristotel daje drukčiji i, mogli bismo reći, produbljeniji odgovor. Za to ima najmanje dva razloga. Kao prvo, dok su pojedinačne supstancije u *Kategorijama* samo ontološki primarna vrsta bića, na početku knjige Z (1, 1028<sup>a</sup>32-<sup>b</sup>2) Aristotel uočava da supstancije moraju biti i epistemološki primarna vrsta bića. Supstancije su, naime, ona vrsta bića znanje kojih ne ovisi o znanju čega drugoga, dok znanje drugih vrsta bića ovisi o znanju supstancija. Kratko rečeno, *ousije* su za Aristotela, kao uostalom i za Platona, temeljni predmeti znanja. Kao drugo, kriterij supstancijalnosti u *Kategorijama* bila je činjenica što primarne supstancije leže u osnovi svega ostaloga, jer se sva ostala bića o njima iskazuju ili u njima nalaze. No u *Met.* Z.3 Aristotel uvida da to ne može biti jedini, pa čak ni glavni kriterij supstancijalnosti.<sup>24</sup>

Za razliku od *Kategorija*, u *Metafizici* se pojedinačni predmeti poimaju kao složevine od materije i forme, pa je razložno što Aristotel u središnjim knjigama *Metafizike* pokušava odrediti je li supstancija materija ili forma. To ne znači da se u *Metafizici* pojedinačnim predmetima odriče status supstancija, nego da one taj status imaju na osnovi toga što su složene od materije i forme, od kojih je jedno supstancija u temeljnom smislu. Što je u *Metafizici* identificirano kao supstancija u temeljnom smislu, materija ili forma?

Iako bi se na prvi pogled moglo činiti da je materija primarna supstancija jer leži u osnovi svega ostaloga što pojedinačni predmet složen od te materije jest, uključujući njegovu formu i njegove attribute, Aristotel smatra da ona ne može biti primarna. Naime, materija bez forme nije ništa određeno, ona

<sup>24</sup> Iako među većinom tumača Aristotela danas postoji konsenzus oko toga da *Kategorije* vremenski prethode središnjim knjigama *Metafizike*, ne postoji konsenzus oko pitanja da li teorija supstancije u *Metafizici* predstavlja napuštanje ili samo proširenje teorije iz *Kategorija*. Zanimljiv i nadasve nekonvencionalan prilog toj problematici daje M. Furth u članku koji donosimo u ovoj zbirici.

<sup>23</sup> Hrvatski prijevod i komentar Porfirijeve *Isagoge* priprema P. Gregorić.

uopće nije stvar neke vrste i sama po sebi nema nikakve atribute. Nešto takvo, smatra Aristotel, ne bi se moglo smatrati supstancijom. Supstanciju, dakle, ne valja poimati tek kao ono što leži u osnovi svega ostaloga, nego prvenstveno kao nešto određeno što je uzrok postojanja pojedinačnog predmeta. Takvom poimanju supstancije odgovara forma. Naime, forma je “neko ovo” (τόδε τι) – nešto određene vrste – o čijoj prisutnosti ovisi postojanje pojedinačnog predmeta; forma je ono zbog čega je pojedinačni predmet to što jest, ponaša se na načine na koje se u tipičnim okolnostima ponaša, i ima one atribute koje drugi primjerci iste vrste tipično imaju. Na posredni način forme su i ono što leži u osnovi svega ostaloga, naime utoliko što su određenja i uzroci pojedinačnih predmeta o čijem postojanju ovisi postojanje ostalih bića.

S obzirom na to da je forma identificirana kao supstancija u primarnom smislu, a supstancija je “neko ovo” i uzrok pojedinačnog predmeta, čini se da forma mora biti svojstvena pojedinačnom predmetu koju sačinjava zajedno s određenom materijom. Zapravo, postoje mjesta u *Metafizici* (npr. Λ.5, 1071<sup>a</sup>28-29) na kojima se izričito tvrdi da je forma pojedinačna i individualna. Međutim, postoje razlozi i za drukčije stanovište.

Aristotelovo je standardno gledište kako nema znanja onog pojedinačnog, već jedino onog općeg.<sup>25</sup> Prema tome, ako supstancije imaju biti temeljni predmeti znanja, a forme su identificirane kao supstancije, nužno je da su forme opće, a ne pojedinačne. Uostalom, postoji duga i respektabilna tradicija tumačenja Aristotela koja potječe barem od razdoblja skolastike, a obilježava i dio moderne recepcije Aristotela, prema kojoj su aristotelovske forme opće. Prema tome stajalištu, pojedinačni predmeti iste vrste dijele jednu i istu formu, dok je ono po čemu se razlikuju njihova materija.<sup>26</sup> Primjerice, u Z.8, 1034<sup>a</sup>5-8 Aristotel kaže da se Sokrat i Kalija razlikuju svojom materijom, dok im je forma (*eidos*) ista. Ako Sokrat i Kalija dijele istu formu, forma mora biti opća. Kad bi forme bile pojedinačne i individualne, ono što bi razlikovalo Kaliju od Sokrata zacijelo bi bila ponajprije forma, a ne materija svakoga od njih. Čini se, dakle, da poteškoća oko toga jesu li forme pojedinačne ili opće proizlaze iz Aristotelovih riječi u raznim odlomcima *Metafizike*, te predstavlja ozbiljan problem za Aristotela.

Prilog naslovljen “*Ousia u Metafizici Z*” prijevod je triju središnjih poglavlja Uvoda u autoritativno izdanje i komentar *Metafizike Z* koje su

<sup>25</sup> Npr. *Met.* B.6, 1003<sup>a</sup>5-17; *APo.* I.31, 87<sup>b</sup>28-88<sup>a</sup>17.

<sup>26</sup> Na to stanovište obično se referira iskazom da je materija *principium individuationis*. Taj iskaz, međutim, obuhvaća cijeli splet srodnih, ali ipak različitih problema, pa njegova istinitost ovisi o tome kako ga se razumije. Za to pitanje vidi bibliografiju, pogl. 11.5.

sastavili *Michael Frede* i *Günther Patzig*. Frede i Patzig afirmiraju antičko tumačenje prema kojemu su forme u Aristotela individualne, u smislu da svaki pojedinačni predmet ima svoju formu i ne dijeli je s drugim predmetima. To tumačenje danas uživa popularnost među istraživačima Aristotela, možda ponajprije zahvaljujući ovom radu Fredea i Patziga. U njemu se izlaže jedna uvjerljiva interpretacija Aristotelove teorije o supstanciji u knjizi Z, te jasno i pregledno navode razlozi za gledište o kojemu dotična interpretacija ovisi, a to je da su forme individualne.

Međutim, Frede i Patzig dotiču se i onih mjesta koja govore u prilog suprotnom gledištu te naznačuju kako se ta mjesta mogu pomiriti s njihovom interpretacijom. Njihova opća strategija sastoji se u tome da poteškoću oko toga jesu li forme pojedinačne ili opće identificiraju kao napetost imanentnu Aristotelovom mišljenju, a ne kao problem za njihovu interpretaciju Aristotela. Što se tiče dvaju spomenutih razloga za gledište da su forme opće, Frede i Patzig na njih odgovaraju na sljedeći način. Prvo, iako je Aristotel odista smatrao da je znanje uvijek znanje onog općeg, on je taj stav bio prisiljen modificirati upravo u svjetlu svojeg poimanja forme kao nečeg pojedinačnog. Naime, u M.10, 1087<sup>a</sup>15-25 Aristotel kaže da je aktualno znanje uvijek znanje onog pojedinačnog, dok je znanje onog općeg tek potencijalno znanje. Drugo, kada Aristotel kaže da su Sokrat i Kalija različiti materijom a isti *eidosom*, on hoće reći samo to da jedinke iste vrste razlikujemo ukazujući na razlike u njihovoj materiji. Izraz “*eidos*” tu se ne upotrebljava u smislu forme, nego u smislu vrste. Dakle, ne radi se o tome da Sokrat i Kalija imaju istu formu, nego da pripadaju istoj vrsti, a forma i vrsta dva su potpuno različita entiteta.

U članku koji slijedi *Michael J. Woods* se suprotstavlja posljednjoj tvrdnji, a time i gledištu da su forme u Aristotela pojedinačne. Njegova je osnovna tvrdnja da “*eidos*” nije višeznačan izraz, kao što smatraju Frede i Patzig. *Eidos* u smislu vrste i u smislu forme ne referira na dva različita entiteta, smatra Woods, već na dva različita aspekta jednog te istog entiteta. Jedan aspekt tog entiteta je klasifikacijski, a drugi konstitucijski. U prvom aspektu taj entitet stoji u opreci s rodom, a u potonjem s materijom. Kao što ćemo vidjeti malo niže, tu tezu dijeli i detaljnije je razlaže Montgomery Furth.

Ako vrste u Aristotela razumijemo kao nešto odjelito od formi utjelovljenih u jedinkama te vrste, tvrdi Woods, niz mjesta u *Metafizici* postaje nerazumljivo, a to su upravo ona mjesta koja predstavljaju problem za tumače koji Aristotelu pripisuju pojedinačne forme. Dakako, jedno od mjesta koje Woods analizira jest ono u kojem Aristotel kaže da su Sokrat i Kalija različiti po svojoj materiji, dok im je *eidos* isti. Woods pokazuje da tumačenje ovog

mjesta kakvo su predložili Frede i Patzig, razdvajivši *eidos* u smislu forme i u smislu vrste, ne zadovoljava. Aristotel ne kaže tek da su Sokrat i Kalija istoga *eidos*a, nego to u nastavku i obrazlaže nedjeljivošću *eidos*a. To znači da *eidos* Sokrata i Kalije ne dopušta daljnju diferencijaciju, pa stoga oni ne mogu imati svaki svoj *eidos*. Osim toga, čak i da Sokrat i Kalija mogu imati svaki svoj *eidos*, zašto bi Aristotel smatrao za shodno istaknuti da je materija ono što ih razlikuje?

Woods se osvrće na Aristotelovu kritiku Platonovih ideja koja prethodi analiziranom mjestu. Aristotel prigovara Platonovim idejama njihovu beskorisnost pri obrazlaganju nastanka pojedinačnih predmeta, napose kako se on očituje u prirodi. Za ideje se smatra da to obrazlažu tako što one "utjelovljuju" istu onu formu (u Aristotelovom smislu) koja se javlja u materiji. No takvo nešto je suvišno prema Aristotelu, budući da jedan predmet posjeduje istu formu koju prenosi na drugi predmet iste vrste, kao što čovjek rađa čovjeka, a lav lava. Prema tome, Woods zaključuje, Aristotelova forma mora biti jedna i ista za sve članove iste vrste, jer se upravo ta forma prirodnim nastajanjem prenosi s jedne jedinke na drugu jedinku iste vrste.

Iz Woodsova tumačenja slijedi da se Aristotel na misaonom putu od *Kategorija* do *Metafizike* zapravo približio Platonu. Platonove ideje su nešto opće, a takve su i Aristotelove supstancijalne vrste. Dok se njih u *Kategorijama* nazivalo tek drugotnim supstancijama, u *Metafizici* su one identificirane kao forme pojedinačnih predmeta i supstancije u primarnom smislu. Nasuprot tome, Frede i Patzig smatraju da se Aristotel na istom putu udaljio od Platona. Supstancijalne vrste, koje su se u *Kategorijama* još nazivale drugotnim supstancijama, u *Metafizici* uopće nisu supstancije, jer ništa što je opće ne može biti supstancija. Jedino individue mogu biti supstancije, a budući da su forme identificirane kao supstancije, one moraju biti pojedinačne i individualne.

#### BIOLOGIJSKA PERSPEKTIVA

Materijalne supstancije za Aristotela su u prvom redu prirodne stvari, a među njima Aristotel ističe živa bića.<sup>27</sup> Oko jedne četvrtine Aristotelovih sačuvanih djela bavi se živim bićima, posebice životinjama.<sup>28</sup> Stoga je

<sup>27</sup> Vidi npr. Z.7, 1032<sup>a</sup>18-19, 16, 1040<sup>b</sup>5-8, 17, 1041<sup>b</sup>28-31, H.3, 1043<sup>b</sup>21-23, A.1 1069<sup>a</sup>30-32, 3, 1070<sup>a</sup>11-20; usp. *DA* II.1, 412<sup>a</sup>12-16.

<sup>28</sup> Prema Aristotelovoj teoriji, klasa živih bića u sublunarnom svijetu obuhvaća biljke (τὰ φυτὰ) i životinje (τὰ ζῷα). Biljke imaju samo dio duše koji omogućuje hranjenje, rast i razmnožavanje, dok životinje uz taj imaju i dio duše koji omogućuje opažanje, u najmanju ruku opažanje putem dodira (čulo opipa). Životinje se dalje diferenciraju u neracionalne životinje (τὰ θηρία, zvijeri) i racionalne životinje (ὁ ἀνθρώπος, čovjek), ovisno o tome

razložno pretpostaviti da bi Aristotelovi biologijski spisi mogli pružiti važne uvide za razumijevanje njegove rasprave o materijalnoj supstanciji u središnjim knjigama *Metafizike*. Štoviše, *Montgomery Furth* smatra da je rasprava o materijalnoj supstanciji u središnjim knjigama *Metafizike* zamišljena prvenstveno kao teorijski temelj za njegovu biologiju.

Ovdje donosimo jedan iz niza članaka u kojima je Furth iznosio svoje odvažne i poticajne teze sakupljene u monografiji koja je uslijedila pod naslovom *Substance, Form, and Psychê* (Cambridge, 1988). U tom članku Furth polazi od razlike između relativno jednostavne ontologije *Kategorija* i složene ontologije središnjih knjiga *Metafizike*. Aristotelova biologija, smatra Furth, otkriva mjesta na kojima je ontologija *Kategorija* morala biti produbljena upravo u ontologiju središnjih knjiga *Metafizike*. Furth izdvaja nekoliko takvih mjesta.

Iz biologijske perspektive postaje vidljivo da je cjelokupni prirodni svijet, svijet materije, mnogo veći od svijeta individualnih supstancija na kojima se temelji ontologija *Kategorija*. Iz nje istovremeno izlazi na vidjelo da individualne supstancije imaju unutrašnju strukturu koja se daje analizirati u materiju i formu. Analizom individualne supstancije u materiju i formu, *eidos* više nema tek klasifikatorsku funkciju odjeljivanja članova jedne vrste od članova druge vrste (*eidos* kao "vrsta"), već zadobiva i konstrukcijsku funkciju, kao ono što oblikuje i strukturira materiju (*eidos* kao "forma"). Tako individue koje imaju jedan *eidos* i njime strukturiranu materiju čine jednu vrstu, i po tom *eidosu* se razlikuju od individua drugih vrsta. Nadalje, *eidos* je ono čemu svaka individualna supstancija ima zahvaliti ne samo svoja bitna obilježja koja je čine primjerkom određene vrste nego i svoje jedinstvo koje ju čini zasebnom individuum kroz cijeli vijek njezina trajanja, usprkos promjenama kojima je podvrgnuta.

Iz biologijske perspektive, dakle, svijet izgleda kao more materije koja je u različitim područjima u različitim stupnjevima oformljena i strukturirana. Na mjestima koja se u tom moru najviše ističu, forme strukturiraju materiju na vrlo slojevit način u organska jedinstva – individualna živa bića – koja imaju određeni životni vijek tijekom kojega čine i trpe sve one stvari koje živa bića određene vrste tipično čine i trpe. Teorija supstancije u središnjim knjigama *Metafizike*, napose pojam forme razrađen u knjizi Z, pruža osnove

imaju li uz opazajni i dio duše koji omogućuje mišljenje. Dakle, Aristotel može bez problema tvrditi da je čovjek životinja i pokušati čovjeka obraditi u sklopu svog sustavnog obrazloženja životinja koje, prema sačuvanim djelima, započinje spisom *O duši* i završava spisom *O nastanku životinja*. Činjenica da mnogi suvremeni tumači Aristotela izbjegavaju supsumirati čovjeka pod životinju ukazuje na to da operiraju preuskim pojmom životinje, pojmom koji životinju svodi na zvijer, a to nije pojam životinje kojim operira Aristotel.



za objašnjenje tog i takvog svijeta u kojemu se živa bića ističu svojom složenošću i dinamikom. Iako svoju raspravu u središnjim knjigama *Metafizike* Aristotel običava ilustrirati uz pomoć statičkih umjetnih struktura kao što su proizvodi ljudskih umijeća (artefakti), prava snaga Aristotelove teorije supstancije očituje se u načinu na koji ona uspijeva objasniti dinamičke prirodne strukture kao što su živa bića, ponajprije činjenicu njihovog jedinstva kroz raznovrsne promjene tijekom vremena.

Proces nastanka individualne životinje opisan u Aristotelovom spisu *O nastanku životinja* Furthu je poslužio kao potpora za njegovu tezu da forma sa sobom nosi jedinstvo. Međutim, dok Furth formu razumije kao opću, jer svi članovi jedne vrste dijele istu formu, temeljita analiza procesa nastanka životinja u članku *Johna M. Coopera* "Metafizika u Aristotelovoj embriologiji" naprotiv pokazuje da u Aristotelovoj embriologiji nema nikakve potrebe za općim formama. Čini se da rezultati Cooperove analize tako idu na ruku tumačima poput Fredea i Patziga koji smatraju da su Aristotelove forme individualne. Međutim, ti tumači smatraju da se individue iste vrste međusobno razlikuju obilježjima koja leže izvan njihovih formi, kao akcidentalna svojstva supstancija čija je to forma. Cooperova analiza pak pokazuje da forme sadrže ne samo osnovu za bitna obilježja koja individualnu supstanciju čija je to forma čine primjerkom određene vrste, već i cijeli niz sporednih hereditarnih obilježja koja ju diferenciraju od ostalih individua iste vrste. Naime, Sokratova forma ne određuje samo obilježja koja ga čine čovjekom, nego i obilježja koja ga razlikuju od drugih ljudi, a to su ona obilježja koja ga čine sličnim njegovim roditeljima.

Iako je Cooperov tekst najvećim dijelom zaokupljen tehničkim detaljima Aristotelove embriologije koji nam se danas čine opskurnima, on je važan zbog svojih zaključaka. Sami po sebi oni ne mogu dati konačan odgovor na pitanje jesu li forme za Aristotela pojedinačne ili opće, kao što Cooper i sam napominje, ali te zaključke valja imati na umu kada čitamo Aristotelove rasprave o supstanciji u središnjim knjigama *Metafizike*.

#### POTENCIJALNOST I AKTUALNOST

Osim pojmova pojedinačnog i općeg, te materije i forme, u Aristotelovoj analizi materijalne supstancije ključnu ulogu igraju i pojmovi potencijalnosti ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) i aktualnosti ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ,  $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ ).<sup>29</sup> Ti pojmovi u središte Aristotelova interesa dolaze u knjizi H, gdje ih on uvodi iz dva osnovna

<sup>29</sup> Za razliku između pojmova  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  i  $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  usp. C.-H. Chen, "The Relation between the Terms  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  and  $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  in the Philosophy of Aristotle", *The Classical Quarterly* 52 (1958), 12-17. Za Kosmanovo razumijevanje te razlike vidi dolje, str. 23.

razloga. S jedne strane (H.2), oni mu služe kako bi dodatno objasnio pojmove materije i forme. S druge strane (H.6), pomoću njih on nastoji objasniti činjenicu da materijalna supstancija predstavlja neko jedinstvo, a ne tek hrpu ili skup. Naime, na koncu knjige Z (17, 1041<sup>b</sup>11-33) Aristotel je ustvrdio da materija i forma ne mogu biti tek dva entiteta koji čine supstanciju, jer u tom slučaju ne bi bilo jasno kako to da je materijalna supstancija *jedna* stvar. U H.6, 1045<sup>a</sup>23-25 tvrdi da problem jedinstva supstancije možemo riješiti ako pretpostavimo da odnos između materije i forme neke supstancije odgovara odnosu između potencijalnosti i aktualnosti. Stoga je sasvim razumljivo što odmah u slijedećoj knjizi (Θ) nalazimo temeljitu raspravu o pojmovima potencijalnosti i aktualnosti.

*Michael Frede* u svojem prilogu "Aristotelov pojam potencijalnosti u *Metafizici* Θ" pokazuje da postoji još jedan razlog zbog kojeg se Aristotel upravo na ovom mjestu prihvaća rasprave o tim pojmovima. Naime, Aristotel opetovano naglašava da njegova rasprava o supstanciji treba odgovoriti i na pitanje da li osim materijalnih supstancija, čije je postojanje neupitno, postoje i nematerijalne supstancije.<sup>30</sup> Budući da bi te nematerijalne supstancije trebale biti čiste aktualnosti, posve je prirodno što Aristotel mora objasniti što to znači biti u potencijalnom, a što u aktualnom smislu.

Stoga je sasvim razumljivo što se knjizi Θ obično pristupa s velikim očekivanjima. Nažalost, ta se očekivanja često odmah pretvaraju u razočaranje, jer Aristotelova rasprava izgleda prilično neorganiziranom i zbrkanom. Na početku rasprave nalazimo dvije tvrdnje čiji međusobni odnos nije sasvim jasan. Aristotel najprije tvrdi (1, 1046<sup>a</sup>1-2) da se potencijalnost i aktualnost protežu izvan one vrste potencijalnosti i one vrste aktualnosti koje se tako nazivaju isključivo s obzirom na neku promjenu. Nakon toga (1046<sup>a</sup>4-11) konstatira da izraz  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  ima razne upotrebe, koje su međusobno povezane u tom smislu što postoji jedna osnovna upotreba toga izraza, naime kada govorimo o  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  u smislu sposobnosti nečega da izazove promjenu u nečemu drugom. Ta osnovna upotreba izraza  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  povlači za sobom i druge upotrebe toga izraza, primjerice u smislu sposobnosti nečega da bude podvrgnuto promjeni od strane nečega drugog. No kako se ta primarna  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  odnosi prema  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  u smislu potencijalnosti, o kojoj je riječ kada govorimo o potencijalnim bićima, odnosno o tome da je nešto u potencijalnom smislu F? Središnji dio Fredeova članka čini pokušaj odgovora na to pitanje.

Njegova glavna tvrdnja glasi da  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  u smislu potencijalnosti obuhvaća i  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  u osnovnom smislu, sposobnost izazivanja promjene, te

<sup>30</sup> Usp. Z.2, 1028<sup>b</sup>28-31; Z.17, 1041<sup>a</sup>7-9. To je pitanje postavljeno kao jedna od aporija u knjizi B (1, 995<sup>b</sup>13-18).

se proteže i na ostale vrste δύναις. Da bismo to shvatili, Frede nas podsjeća na činjenicu da u grčkom mišljenju postoji tradicija (tipični su primjeri Platonov *Sofist* i stoička fizika) prema kojoj se za neku stvar može kazati da je zbiljska ako i samo ako ima sposobnost da nešto čini nečemu drugome ili nešto trpi od nečega drugoga. Prema tome, i sposobnost da se izazove promjena u nečemu drugom (osnovna vrsta δύναις) dodjeljuje neki stupanj zbiljnosti onome što tu sposobnost posjeduje, naime dodjeljuje mu status potencijalnog bića. Isto vrijedi i za δύναις u smislu sposobnosti da se bude podvrgnut promjeni. No aktivna i pasivna sposobnost za promjenu nisu jedine vrste δυνάμεις. Jer osim promjena postoje i druge vrste aktivnosti, kao što je gledanje.<sup>31</sup> Sposobnost za takvu vrstu aktivnosti također dodjeljuje određeni stupanj zbiljnosti onome što tu sposobnost posjeduje, pa se i ona može nazvati δύναις u smislu potencijalnosti.

Prema tome, smatra Frede, različite vrste δύναις, uključujući i osnovnu, možemo shvatiti tako da pretpostavimo da svaka svojem nositelju dodjeljuje određen stupanj zbiljnosti, i ako ih razmatramo na taj način, razmatramo ih kao potencijalnosti. Analogno se može kazati i za aktualnosti. U tom svjetlu možemo razumjeti i Aristotelovu raspravu u Θ.7 o tome što to znači biti u potencijalnom smislu F. Da bismo za neki materijal mogli kazati da je u potencijalnom smislu kuća, nije dovoljno da postoji puka mogućnost da on bude pretvoren u kuću. Potrebno je da ima pasivnu sposobnost da bude pretvoren u kuću: da bude prava vrsta materijala (recimo cigle), da bude u dobrom stanju i da ne zahtijeva daljnju promjenu. No posjedovanje te pasivne sposobnosti pretpostavlja postojanje aktivne sposobnosti izazivanja promjene, tj. graditelja, odnosno čovjeka s graditeljskim umijećem. Odatle se može vidjeti zašto aktivna sposobnost izazivanja promjene predstavlja primarnu vrstu δύναις.

Frede se ne upušta u detaljnu raspravu o tome kako bi se jedinstvenost supstancije mogla osigurati ako se odnos materije i forme shvati kao odnos potencijalnosti i aktualnosti. Ipak, pri koncu članka sugerira u kojem se smislu materijal već izgrađene kuće može shvatiti kao njezina potencijalnost. Taj materijal, smatra, nije izgubio svoju pasivnu δύναις da, pod određenim uvjetima, bude pretvoren u kuću – doduše, više ne u *ovu* kuću, ali u neku drugu kuću. No za egzistenciju *ove* kuće u kojoj se taj materijal nalazi ključno je da on tu pasivnu δύναις zadrži.

Problem objašnjenja jedinstva supstancije na osnovi pojmova potencijalnosti i aktualnosti središnja je tema priloga L. Aryeha Kosmana "Aktivnost bitka u Aristotelovoj *Metafizici*". Kosman pokazuje da ako pravilno

<sup>31</sup> Usp. dolje, str. 23.

shvatimo pojmove potencijalnosti i aktualnosti o kojima je tu riječ, onda ne samo da ćemo shvatiti jedinstvenost supstancije nego ćemo ujedno uvidjeti neke dalekosežne posljedice po Aristotelovu ontologiju koje odatle proizlaze.

Kosmanov argument zasniva se na razlikovanju između aktivnosti (ἐνέργεια) i kretanja ili promjene (κίνησις) što ga Aristotel uvodi u Θ.6, 1048<sup>b</sup>18-35.<sup>32</sup> Dok se kod kretanja, kao što je primjerice građenje, izvršavanje neke sposobnosti i njezina svrha razlikuju, kod aktivnosti, primjerice gledanje, nije tako: tu su izvršavanje sposobnosti i njezina svrha istovjetni. Zato Aristotel može kazati da gledati jest vidjeti: izvršavanje sposobnosti gledanja, gledanje, isto je što i svrha te aktivnosti. Stoga aktivnost nije proces u kojem je sposobnost dokinuta nečim drugim, kao kod kretanja. Naprotiv, ta je sposobnost u slučaju aktivnosti sačuvana i, zapravo, tek je u svojem izvršavanju u potpunosti aktivna. To je model na osnovi kojeg trebamo razumjeti Aristotelovu tvrdnju da je materija potencijalno F, a forma aktualno F. Osoba koja ima otvorene oči i gleda i dalje ima sposobnost za gledanje; dakle, kad je njezina sposobnost za gledanje ozbiljena, upravo je u tom trenutku ta sposobnost u najpotpunijem smislu aktivna. Isto tako, materija kuće nije izgubila svoju sposobnost da bude kuća; naprotiv, upravo je u zbiljskoj kući njezina sposobnost u najpotpunijem smislu aktivna. To pak znači da samu supstanciju treba razumjeti kao aktivnost: supstancijalna bića su u aktivnom smislu ono što jesu.

Budući da živa bića za Aristotela predstavljaju paradigmatične primjere supstancija, ispada da je supstancija u prvenstvenom smislu duša. Naime, u *O duši* II.1 (412<sup>a</sup>19-21) Aristotel dušu u prvom koraku određuje kao formu živog bića, a potom kaže da je ona ἐντελέχεια. Time se dodatno potvrđuje zamisao da supstanciju treba shvatiti kao aktivnost. Naime, Kosman tvrdi da riječ ἐντελέχεια ne upućuje na statičko stanje ozbiljenosti, nego na najviši ili *potpuni* (ἐντελής) modus aktivnosti, dakle na ἐνέργεια-*u*, za razliku od kretanja, koje je nepotpuna aktivnost (ἐνέργεια ἀτελής).

Poteškoću za tu Kosmanovu tvrdnju predstavlja Aristotelovo određenje da je duša *prva* ἐντελέχεια – ozbiljenost onoga stupnja koji je već prisutan u usvojenom znanju, za razliku od najvišeg stupnja ozbiljenosti koji je prisutan u aktivnoj primjeni usvojenog znanja. Kosman je svjestan te po-

<sup>32</sup> Za raspravu o tom prilično važnom odlomku usp. prije svega J. L. Ackrill, "Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinêsis*", u R. Bambrough (ur.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London & New York, 1965, 121-141; ponovno objavljeno u J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, 1997, 142-162. U neobjavljenom rukopisu: "Κίνησις vs. ἐνέργεια: A Much Read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*" Myles Burnyeat dokazuje da taj odlomak zapravo nije napisan za *Metafiziku*, nego da predstavlja izolirani fragment koji je kasnije uklonjen u zbirku. U ovoj našoj zbirci vidi konac Whiteova članka, str. 345-346.

teškoće i pokušava na nju odgovoriti, no ono što je ovdje važno istaknuti jest to da nas Kosmanova rasprava poziva da revidiramo svoju sliku Aristotelove ontologije kao ontologije inertnih predmeta, kao što su brončane kugle. Naprotiv, osnovni entiteti njegove ontologije jesu supstancije koje su djelatne u aktivnosti onoga što one jesu, kao što su živa bića. A budući da Aristotel pomoću pojma supstancije pokušava odgovoriti na općenito pitanje što to znači biti, ispada da aktivnost treba igrati ključnu ulogu i u razmišljanju o tom općenitom pitanju.

#### IDENTITET

Kao što je već spomenuto, Aristotel smatra da opća znanost o biću mora istražiti svojstva koja važe za biće kao biće. Među tim svojstvima ističu se jednost i istost. Aristotelovo poimanje istosti mnogo je šire od našega poimanja identiteta, i to stoga, smatra *Nicholas P. White* u svom utjecajnom članku "Aristotel o istosti i jednosti", što je Aristotelovo poimanje istosti određeno njegovim poimanjem jednosti.

Slično kao i Ebert, White kreće od Aristotelova ranog spisa *Topika* u kojemu se istost dijeli na numeričku ("isto brojem"), vrsnu ("isto vrstom") i rodnu ("isto rodnom"). Dok su potonje dvije vrste istosti zapravo različiti stupnjevi sličnosti, prva vrsta istosti odgovara našem pojmu identiteta jer zadovoljava načelo koje se naziva "Leibnizov zakon".<sup>33</sup> Naime, White pokazuje kako Aristotel u *Topici* smatra da ako su A i B brojem isto, onda štogod je istinito za A istinito je i za B. Međutim, u spisu *O sofističkim opovrgavanjima* Aristotel razmatra jednu poteškoću za to poimanje numeričke istosti. Recimo da znamo Koriska, ali ne znamo zamaskiranog čovjeka koji nam prilazi. No zamaskirani čovjek koji nam prilazi je Korisko, tj. Korisko je numerički isto što i zamaskirani čovjek koji nam prilazi. No dok je za Koriska istinito da ga znamo, to nije istinito za zamaskiranog čovjeka koji nam prilazi. To je slučaj kada numerička istost ne zadovoljava Leibnizov zakon.

White dokazuje da je ova poteškoća Aristotela prisilila da uz numeričku istost uvede još jednu strožu vrstu istosti koja se različito naziva istost supstancijom (κατὰ οὐσίαν), definicijom (λόγῳ) ili bitkom (τὴ εἶναι), pa Leibnizov zakon važi samo na tu strožu vrstu istosti. Dakle, samo ako su A i B supstancijom (definicijom, bitkom) isto, onda što god je istinito za A istinito je i za B. Supstancijalna istost igra važnu ulogu u Aristotelovim kasnijim djelima, ali on je nikada ne eksplicira uz pomoć Leibnizovog

zakona. Zašto Aristotel u kasnijim djelima, napose u *Metafizici* Δ.9 i u raznim odlomcima knjige I, gubi svaki interes za Leibnizov zakon, te se na taj način udaljuje od našeg poimanja identiteta?

Na to pitanje White daje vrlo zanimljiv odgovor pozivajući se na platonovsku pozadinu. Kao što je poznato iz Platonovih dijaloga srednjeg razdoblja, on smatra da postoje dvije sfere bitka, sfera postajanja koja obuhvaća opažljive stvari i sfera nepromjenjivog bitka koja obuhvaća ideje. Zbog toga što postoji a da nije ni na koji način podložna promjeni, svaka ideja je jedno. Svaka pak opažljiva stvar postoji neprekidno se mijenjajući, pa je stoga na neki način mnoštvo. Dakako, Platon dopušta da opažljive stvari zadržavaju identitet kroz vrijeme, što znači da su i one na neki način jedno. Stoga prije svega treba odrediti što je to što neku opažljivu stvar čini jednom na taj važan način da ona zadržava svoj identitet kroz vrijeme usprkos neprekidnim promjenama kojima je podvrgnuta.

Zaokupljen upravo tim pitanjem, smatra White, Aristotel je naveden da pojam istosti veže uz pojam jednosti i da zapostavi Leibnizov zakon. U središtu Aristotelova zanimanja su opažljive supstancije koje zadržavaju identitet unatoč promjenama. Primjerice, Sokrat je prijedodne gladan, a poslijepodne sit, pa ipak se radi o jednoj i istoj supstanciji. Leibnizov zakon je tu sporedan jer je očito da za dotičnu supstanciju ne vrijede isti atributi prijedodne i poslijepodne. Ono što je tu važno jest što to čini gladnog Sokrata od prijedodne jednim sa sitim Sokratom od poslijepodne. Aristotelov je odgovor, dakako, forma Sokrata, a formu Aristotel shvaća kao karakterističan način ponašanja stvari u vremenu. Ono što gladnog Sokrata čini jednim sa sitim Sokratom od poslijepodne jest to što ne postoji niti jedna točka u tom vremenu u kojoj Sokrat ostaje bez one forme – onog karakterističnog i prepoznatljivog načina ponašanja – koja je prisutna i prijedodne i poslijepodne, dakle nema ničega što bi razjedinjavalo Sokrata u tom vremenu.

Whiteova teza može se sažeti na sljedeći način. U spisima *Topika* i *O sofističkim opovrgavanjima* Aristotel nije bio opterećen ontološkim pitanjima, pa je bio više zaokupljen sinkronijskim identitetom stvari za koji je Leibnizov zakon važan. No u kasnijim spisima Aristotel se prihvatio ontoloških pitanja koja je naznačio Platon, pa ga je više zanimao dijakronijski identitet. Dijakronijski identitet je Aristotel, na Platonovom tragu, htio objasniti uz pomoć pojma "jedno", a za to mu Leibnizov zakon nije bio potreban.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Aristotelovim ontološkim razmatranjima pitanja vezanih uz sinkronijski identitet, te usporedbom Aristotelova shvaćanja identiteta s Kripkeovim, White se bavi u članku "Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle", u P. A. French, T. E. Uehling, Jr. i H. K. Wettstein (ur.), *Midwest Studies in Philosophy XI: Studies in Essentialism*, Minneapolis, 1986, 476-494, gdje unekoliko odstupa od stajališta što ih je zastupao u ovome prilogu.

<sup>33</sup> Taj zakon može se formulirati ovako: "Ako su X i Y identični, onda svaki atribut koji pripada X-u pripada i Y-u".

## NEPOKRENUTI POKRETAČ

Knjiga  $\Lambda$ , kao što je ranije rečeno, čini zasebnu raspravu o supstanciji. Ona je oduvijek bila posebno zanimljiva zbog toga što Aristotel na više mjesta u knjizi  $Z$  obećava raspravu o nematerijalnoj supstanciji,<sup>35</sup> a takvu raspravu nalazimo jedino u  $\Lambda$ .6-9.  $\Lambda$ .6 dokazuje da mora biti neprestanog kretanja u svijetu, te da prvi uzrok takvog kretanja mora biti vječno i u cijelosti aktualno biće. U prvom dijelu 7. poglavlja utvrđuje se da taj prvi uzrok kretanja sam mora biti nepokrenut, jer bi inače postojao beskonačni niz pokrenutih pokretača. Međutim, to što postoji prvi nepokrenuti pokretač još ne znači da je on bog. Identifikacija prvog nepokrenutog pokretača kao boga zadaća je drugog dijela 7. poglavlja knjige  $\Lambda$ . Obično se Aristotelov argument u drugom dijelu  $\Lambda$ .7 tumači u smislu da je prvi pokretač najviše biće, pa je stoga bog, a budući da je bog, on mora biti živo biće; osim toga, budući da jedina životna funkcija koju bi moglo imati potpuno aktualno i vječno biće jest mišljenje ( $\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ), prvi pokretač mora biti um ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ).

Članak *Joseph G. DeFilippo* "Aristotelova identifikacija prvotnog pokretača kao Boga" ukazuje na niz manjkavosti u tom tumačenju, pa predlaže jedno složenije i filozofski zanimljivije tumačenje Aristotelova argumenta u  $\Lambda$ .7. Misaoni hod Aristotelova argumenta, pokazuje DeFilippo, obrnut je od onoga koji predlaže uobičajeno tumačenje. Aristotel najprije pokazuje da je prvi nepokrenuti pokretač prvotan i najviši predmet mišljenja i želje, što mu omogućuje da zaključi da je on um, odakle pak slijedi da je on živ, i tek kad je to utvrdio, Aristotel može prvog nepokrenutog pokretača identificirati kao boga. DeFilippo daje posebno objašnjenje svakog koraka u tom argumentu, pri čemu se u ključnim momentima oslanja na treću knjigu Aristotelova spisa *O duši*.

Da bi prvi nepokrenuti pokretač uzrokovao kretanje prve sfere zvijezda stajačica – a nebeske sfere Aristotel u *Metafizici* razumije kao nematerijalna umna bića – on mora biti istodobno predmet mišljenja i predmet želje. Međutim, on ne može biti tek intencionalni predmet mišljenja, jer bi u tom slučaju ovisio o umu koji ga misli. Dakle, prvi nepokrenuti pokretač mora biti takav predmet mišljenja koji postoji neovisno od uma prve nebeske sfere koju prvi nepokrenuti pokretač pokreće kao predmet njezine želje. Međutim, predmeti mišljenja su za Aristotela forme, a forme, tvrdi DeFilippo, mogu postojati samo na dva načina: ili u sklopu s materijom u opažljivim predmetima, ili bez materije u umu. Budući da je prvi pokretač nematerijalan, on mora postojati u umu, a taj um, kao što je utvrđeno, ne može biti onaj prve nebeske sfere. Drugim riječima, odatle što je prvi nepokrenuti pokretač

identificiran kao prvi predmet mišljenja koji postoji neovisno od uma prve nebeske sfere, slijedi da je on ujedno i um koji misli taj predmet mišljenja.

Oslanjajući se na tumačenje samomišljenja koje je prvi iznio R. Norman,<sup>36</sup> DeFilippo detaljnije obrazlaže taj zaključak. Naime, Aristotel smatra da um prima formu koja je predmet mišljenja i u činu mišljenja se poistovjećuje s njom. Pri tome valja razlikovati dva slučaja. S jedne strane, um se može poistovjetiti s nekom formom koja je njemu izvanjska, kao kada po prvi puta nešto misli ili spozna. S druge strane, um se može poistovjetiti s formom koju je ranije promislilo i spoznao i koja je već postala dio njegovih dispozicija. Kad um misli ove druge forme – forme koje konstituiraju dio umskih sposobnosti – on ne stoji u odnosu prema nečemu njemu izvanjskom, nego misli samoga sebe.

Prema tome, kad je prvi nepokrenuti pokretač određen kao aktualno postojeći najviši predmet mišljenja, nužno slijedi da postoji um, od drugih umova neovisan, konstituiran tim predmetom mišljenja. Stoga, kad taj um misli taj predmet mišljenja, on misli samoga sebe. Upravo to samomišljenje predmet je želje prve nebeske sfere, te tako pokreće prvu nebesku sferu a da samo nije pokrenuto. Najzad, budući da je mišljenje jedna od životnih funkcija, zapravo najviša životna funkcija, slijedi da je prvi nepokrenuti pokretač živ. Uz to što je živ, za njega je ranije utvrđeno da je vječan i u cijelosti aktualan, a sve to skupa su atributi na temelju kojih je opravdano prvog nepokrenutog pokretača identificirati kao boga.

*Klaus Oehler* u članku "Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli sebe samo", međutim, predlaže drugačije razumijevanje božanskog samomišljenja. Oehler polazi od pojma refleksivnosti koji obilježava Aristotelovu glasovitu karakterizaciju prvog pokretača kao mišljenja mišljenja. Refleksivnost je za suvremene filozofe svojstvo relacija, no Platon i Aristotel nisu imali teoriju relacija, već jedino teoriju relativiteta. Naime, njih dvojica nisu se bavili *relacijama* koje postoje između dvaju ili više entiteta, već samim entitetima koji po svojoj naravi stoje u određenim relacijama spram drugih entiteta. Među takve entitete spadaju spoznajne sposobnosti i njihovi akti, jer je opažanje uvijek opažanje nečega opažljivog, a mišljenje uvijek mišljenje nečega mislivog. Međutim, dok Platon u *Harmidu* dvoji oko toga mogu li spoznajni akti biti refleksivni, i na koji način, Aristotel nema nikakve dvojbe: svaki spoznajni akt sastoji se od intencionalnog momenta (zahvaćanje predmeta) i refleksivnog momenta (zahvaćanje zahvaćanja predmeta). Kada nešto opažamo ili mislimo, ne zahvaćamo samo neki opažljivi

<sup>35</sup> Usp. gore, b. 30.

<sup>36</sup> "Aristotle's Philosopher-God", *Phronesis* 14 (1969), 63-74; ponovno objavljeno u J. Barnes, M. Schofield i R. Sorabji (ur.), *Articles on Aristotle*, sv. 4, London, 1979, 93-102.

odnosno mislivi predmet, nego usput zahvaćamo i to da ga zahvaćamo. Taj refleksivni moment zapravo je moment samosvijesti koji se konstituira posredovanjem svijesti o predmetu.

Oehlerova je osnovna teza da refleksivnost obilježava sve životne funkcije. K tome, što je neka životna funkcija na višoj razini, to je ona više refleksivna. To naročito vrijedi za spoznajne funkcije koje su, kao što je rečeno, refleksivne utoliko što uključuju moment samosvijesti. Stoga valja pretpostaviti da će najviša spoznajna funkcija u najvišega bića biti najviše refleksivna, odnosno da će biti u najvećoj mjeri obilježena samosviješću. Dakle, kada Aristotel prvog nepokrenutog pokretača karakterizira kao mišljenje koje misli sama sebe, ne radi se tek o identitetu uma i predmeta mišljenja koji je on sam, nego o tome da je u tom identitetu ostvaren najviši stupanj samosvijesti. Upravo je zbog tog stupnja samosvijesti on najviši predmet želje, te na taj način prvi nepokrenuti pokretač svemira.

Ovakvim tumačenjem božanskog samomišljenja Oehler ne polemizira samo s tumačenjem kakvo predlažu Norman i DeFilippo, nego i s tumačenjem kakvo zastupaju Krämer i Elders, koji tvrde da božansko samomišljenje na neki način mora uključivati i mišljenje svijeta, jer bi inače bilo isprazno i zapravo izlišno.<sup>37</sup> Oehler kritizira to tumačenje s različitih strana i nastavlja na utjecajnu tradiciju tumačenja prema kojoj božansko samomišljenje, da bi to uopće bilo, upravo ne smije uključivati mišljenje ičega drugoga osim sebe samog. Međutim, Oehler se slaže da je Aristotelova karakterizacija prvog pokretača kao mišljenja mišljenja neodređena i sadržajno prazna. Uzrok toga Oehler vidi u nedostatku teorije relacija koja bi Aristotelu omogućila da taj samoodnos bolje razloži. No, sadržajnom praznoćom formule “mišljenje mišljenja”, smatra Oehler, Aristotel želi naznačiti da stupanj samosvijesti koji karakterizira aktivnost prvog nepokrenutog pokretača nadilazi konačan ljudski um.

#### MATEMATIČKI PREDMETI

Posljednja dva priloga bave se tematikom knjiga M i N. U tim knjigama Aristotel nastavlja istraživanje o tome postoje li osim materijalnih i nematerijalne supstancije. Budući da se kao kandidati za nematerijalne supstancije ističu matematički predmeti, Aristotel se u knjigama M i N upušta u opsežno istraživanje njihova statusa.<sup>38</sup> Njegov je odgovor na pitanje o

<sup>37</sup> H. J. Krämer, “Grundfragen der aristotelischen Theologie”, *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 363-382, 481-505; L. Elders, *Aristotle's Theology: A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen, 1972.

<sup>38</sup> Ta je rasprava najavljena u knjizi B – usp. 1, 996<sup>a</sup>12-16.

supstancijalnosti matematičkih predmeta negativan: iako matematički predmeti za Aristotela nedvojbeno postoje, oni nisu supstancije.<sup>39</sup>

Zagovornici supstancijalnosti matematičkih predmeta bili su prvenstveno Platon i platonovci, i stoga su njihove teorije glavna tema rasprave u M i N. No Aristotel, prije svega u M.3, iznosi i vlastito stajalište o statusu matematičkih predmeta, a time se bavi prilog *Julije Annas* “Matematički predmeti kod Aristotela”. Ključno za razumijevanje Aristotelova stava jest ono što Annas naziva “*qua*-teorija”. Aristotel naime smatra da matematičar zapravo proučava materijalne predmete koji se mogu opaziti osjetilima, ali ne kao (ἦ, *qua*) opažljive, nego kao površinu, crtu, broj itd. Time on kao samobitne postavlja one predmete koji zapravo nisu samobitni. No Aristotel smatra, također, da matematički predmeti *postoje*. Stoga se obično pretpostavlja da on, kako bi spasio svoj realizam, drži da matematički predmeti postoje samo u apstrahirajućem umu matematičara – da oni postoje samo kao predmeti apstrakcije.

Annas se suprotstavlja shvaćanju Aristotela kao apstrakcionista i nastoji pokazati da je njegov matematički realizam drukčije vrste. Shvaćanje Aristotela kao apstrakcionista, po njezinu mišljenju, proizlazi iz pogrešnog razumijevanja pojma apstrakcije (ἀφαίρεσις). Taj pojam upućuje prvenstveno na oduzimanje ili zanemarivanje određenih svojstava opažljivog predmeta. Kada kažemo da matematičar apstrahira, tada mislimo samo to da on namjerno zanemaruje sva svojstva opažljivog predmeta osim onih kvantitativnih, kao što su duljina, širina, veličina itd. No to ne znači, smatra Annas, da su ta svojstva ovisna o apstrahirajućem mišljenju. Naprotiv, teorija apstrakcije samo je psihološka teorija, bez ikakvih ontoloških implikacija po status apstrahiranih predmeta. Iako matematičko mišljenje odvaja matematičke predmete od opažljivih, to ne znači da su oni *ovisni* o tom mišljenju. Oni doduše jesu ovisni, ali ne o mišljenju, nego o opažljivim predmetima od kojih su apstrahirani.

Prema tome, Aristotelova filozofija matematike je realistička, ali nije apstrakcionistička. Matematička svojstva postoje u onom smislu u kojem postoje i druga svojstva, a ako nam se danas takvo stajalište čini problematičnim, to je prvenstveno zbog činjenice što je ono u osnovi empirističko.

No najveći dio rasprave u knjigama M i N je polemičan i usmjeren protiv raznih teza o matematičkim predmetima i idejama što su ih zastupali

<sup>39</sup> Pretpostavimo li da je vlastiti odgovor na pitanje o nematerijalnim supstancijama Aristotel iznio u knjizi A, postavlja se pitanje ne bi li bilo prirodnije da se knjige M i N nalaze prije A (kao što je slučaj u nekim rukopisima).

Platon i njegovi sljedbenici. Pozadina Aristotelove kritike često je prilično nejasna, ponajprije zbog toga što se mnogi Platonovi stavovi koje kritizira ne mogu pronaći u dijalogima. U članku "Platonizam i matematika: preludij za raspravu" Myles Burnyeat tvrdi da kao pravu podlogu za razumijevanje rasprave u M i N trebamo uzeti Platonovu *Državu*.

Ni Platon ni Aristotel, kada raspravljaju o matematičkim predmetima, nemaju kao svoj isključivi cilj razjašnjenje ontološkog statusa tih predmeta. Njih zanima šire pitanje: što su principi stvari? Činjenica da ontološki status matematičkih predmeta oni objašnjavaju na različite načine samo je znak fundamentalnije razlike, naime razlike u odabiru znanosti za koje su smatrali da nam pružaju razumijevanje svijeta. Za Platona su to matematika i dijalektika, a njihov odnos tema je dviju prispodoba iz *Države*, prispodobe o crti i prispodobe o spilji. Burnyeat iznosi niz prijedloga o nekim spornim aspektima tih prispodoba, naročito se usredotočujući na pitanje odnosa kognitivnih i ontoloških stupnjeva crte te na status matematičkih predmeta što ga možemo iščitati iz prispodobe sa spiljom.

Burnyeat pokazuje da osnovu platonovskog razumijevanja matematike predstavlja sljedeći argument: (1) teoremi matematike su istiniti; (2) oni nisu istiniti o fizičkim predmetima u opažljivom svijetu; (3) dakle, oni su istiniti o idealnim predmetima koji se razlikuju od opažljivih stvari. Korolar tog argumenta glasi ovako: (1') matematički predmeti postoje; (2') oni se razlikuju od fizičkih stvari u opažljivom svijetu; Dakle, (3') Oni su idealni predmeti. Taj argument leži u osnovi Platonove rasprave u *Državi*.

Platon prihvaća (1) ne samo zato što prihvaća realizam u pogledu pojma istine nego i zato što smatra da je matematika znanje (*ἐπιστήμη*) čiji teoremi stoga moraju biti istiniti. On prihvaća (2) tako što pokazuje da kada se matematička svojstva pripišu opažljivim stvarima, rezultat je i istinit i neistinit. Što se pak tiče (2'), pitanja ontološkog statusa matematičkih predmeta, Burnyeat smatra da prispodoba sa spiljom ocrtava dva odgovora na to pitanje. Jedan odgovor anticipira Aristotelovu tvrdnju da su matematički predmeti jednostavno fizički predmeti razmotreni na određen način, a drugi kaže da su matematički predmeti izravno ovisni o definicijama od kojih matematički diskurz započinje. Matematički su predmeti tako izravno ovisni o idejama, no punu raspravu o tome u *Državi* ne nalazimo – ona samo najavljuje projekt za dijalektičko ispitivanje matematike.

Aristotel također prihvaća stavak (1) gornjeg argumenta (iako smatra da matematički teoremi predstavljaju manje fundamentalnu vrstu znanja nego što to pretpostavljaju platonovci). No on ne može prihvatiti (3) i (3') pa stoga mora u pitanje dovesti (2) i (2'). To je ono što motivira njegov pothvat u M.3 o kojem je u svojem prilogu raspravljala Annas.

\* \* \*

Naravno, postoji niz važnih pitanja koja se otvaraju u *Metafizici*, a koja smo zbog obima ove zbirke morali ostaviti netaknutima. Spomenut ćemo samo neka.

Na prvom mjestu, to je skup pitanja koja se tiču Aristotelova tematiziranja filozofskog mišljenja njegovih prethodnika. U sklopu uvoda u "mudrost" ili "prvu filozofiju" shvaćenu kao znanost o prvim principima i uzrocima, u A.3-5 Aristotel daje pregled dostignuća predsokratovskih filozofa na tom planu.<sup>40</sup> Taj pregled predstavlja jedno od najznačajnijih svjedočanstava o ranijoj grčkoj filozofiji, iako se zasniva na misli da su predsokratovci postavljali ista pitanja, i nastojali doći do istih odgovora koje je formulirao Aristotel. Nadalje, u kontekstu rasprave o principu neprotuslovlja, Aristotel u Γ.4-6 kritici podvrgava relativizam koji proizlazi iz nekoliko različitih filozofskih pravaca. U toj kritici mogu se nazrijeti argumenti koje bi Aristotel iznio protiv skepticizma. Konačno, Aristotela je od svih filozofa, posve razumljivo, najviše zaokupljao Platon. Uvrštavanjem Burnyeatova ogleđa djelomično smo obuhvatili probleme njegova spora s Platonom, ali samo onog njegova dijela koji se tiče razumijevanja matematike i njezina odnosa prema filozofiji. No u A.9 te u MN, kao i na drugim mjestima (napose u knjizi Z) nalazimo opsežnu kritiku Platonove teorije ideja.

Nadalje, nismo uvrstili nijednu raspravu o problemu Aristotelova određenja onoga što jest ("bića") u smislu onoga što je istinito. No to je tema koja, zanimljivo, i inače nije šire obrađena u suvremenoj literaturi. Slično bi se moglo kazati i za knjigu I, jer tematika te knjige puno je šira od one koju pokriva Whiteov članak.

Ipak, nadamo se da će tekstovi koji slijede čitateljima pružiti vjerojodnoj sliku o filozofskim pitanjima koja se postavljaju u *Metafizici*, argumentima koje Aristotel iznosi u obradi tih pitanja, te pretpostavkama na kojima njegova pitanja i argumenti počivaju, ali i o načinima na koje se danas raspravlja o *Metafizici* i Aristotelu uopće.

<sup>40</sup> Raspravu o problemu uzroka nismo uvrstili prvenstveno zato što je to u osnovi problem filozofije prirode. Uostalom, tekst *Met.* Δ.2, gdje nalazimo relativno opsežnu raspravu o uzrocima, vjerojatno je preuzet iz *Phy.* II.3, 194<sup>b</sup>23-195<sup>b</sup>21.