



UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSEK ZA FILOZOFIJU

ARISTOTELOVA PRVA FILOZOFIJA IZMEĐU ONTOLOGIJE I TEOLOGIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor:

Prof. dr Milenko A. Perović

Kandidat:

Nikola Tatalović

Novi Sad, 2018. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Nikola Tatalović
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Milenko A. Perović, redovni profesor u penziji
Naslov rada: NR	Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik (latinica)
Jezik izvoda:	Srpski/engleski

JI	
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2018.
Izdavač: IZ	Autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(šest poglavlja / 305 stranica / 675 referenci)
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Istorija filozofije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Ontologija, opšta metafizika, teologija, Aristotel, filozofija
UDK	1 Aristoteles 11/12 Aristoteles 111:2

Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	Str. 9
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	16.9.2016. godine
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Nikola Tatalović
Mentor: MN	Milenko A. Perović, retired full professor
Title: TI	Aristotle's First Philosophy Between Ontology and Theology
Language of text: LT	Serbian (Latin)
Language of abstract: LA	Serbian/English
Country of publication: CP	Republic of Serbia

Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2018.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	(six chapters, 305 pages, 675 references)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	History of Philosophy
Subject, Key words SKW	Ontology, General Metaphysics, Theology, Aristotle, Philosophy
UC	1 Aristoteles 11/12 Aristoteles 111:2
Holding data: HD	Library of Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	

Abstract: AB	p. 11
Accepted on Scientific Board on: AS	16.9.2016.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

SADRŽAJ:

IZVOD	9
ABSTRACT	11
1. UVOD	13
2. ARISTOTELOVA „METAFIZIKA“ IZMEĐU NEDOVRŠENOSTI I NEDOVRŠIVOSTI.....	20
2.1. Tri lica aporije: ime, struktura i određenje <i>Metafizike</i>	20
2.2. Temeljna napetost: “ontologija” Γ knjige vs. “teologija” E knjige	30
3. Λ KNJIGA I ONTO-TEOLOŠKA KOB „METAFIZIKE“	42
3.1. Λ knjiga i pitanje jedinstva prve filozofije	42
3.2. Prisustvo „ontologije“ kao put rekonstrukcije „teologije“	47
3.3. Odsustvo „teologije“ kao utemeljenje „ontologije“	77
3.4. Prva filozofija sa one strane onto-teologije	92
4. APORIJA KAO PUT: PRVA FILOZOFIJA KAO DIJALEKTIČKA ARHEOLOGIJA.....	101
4.1. Platonov <i>Parmenid</i> kao vežba u bespućenju: rodno mesto metode prve filozofije.....	107
4.2. Endoksičko-dijalektički i aporetičko-dijalektički metod prve filozofije.....	135
4.3. Gigantomahija oko mudrosti A knjige	149
4.4. Aporitičko-dijalektičko ocrtavanje nauke mudrosti B knjige	169
5. Λ KNJIGA KAO IZVRŠENJE MUDROSTI A KNJIGE.....	180
5.1. Λ 1: nacrt Λ knjige	182
5.2. Λ 2-5: načela čulnog bivstva kao put ka prvim načelima.....	197
5.2.1. Λ 2-3 i Z 7-9: kritika stvari i oblika kao kritika prvih načela u smislu elementa	207
5.2.2. Λ 4-5: jedinstvo govora o načelima i put ka ne-elementarnim prvim načelima.....	222
5.3. Λ 6 i <i>Phys.</i> VIII: od večnosti kretanja do delotvornosti prvih nepokrenutih pokretača	233
5.4. Λ 7, Λ 9 i <i>DA</i> III, 4-5: um i dobro kao priroda prvih nepokrenutih pokretača.....	249
6. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA: Λ 10 I JEDINSTVO PRVE FILOZOFIJE KAO DIJALEKTIČKE ARHEOLOGIJE.....	276
LITERATURA.....	291

IZVOD

Predmet istraživanja predstavlja problem jedinstva Aristotelove prve filozofije. Pojmovnost koju Aristotel izgrađuje unutar istraživanja koja su naknadno objedinjena pod imenom *Metafizika*, određujuća je celokopan potonji razvoj filozofije. U pogledu na datu određenost razvoja povesti filozofije Aristotelovom *Metafizikom*, suočavanje sa onim što je sam Aristotel rekao, kao i sa čitavom tradicijom tumačenja *Metafizike*, pokazuje se kao problem od suštinskog značaja za samorefleksiju pripadnu filozofiji.

Početnu tačku istraživanja čini pitanje same mogućnosti razumevanja Aristotelove prve filozofije. U svrhu odgovora na dato pitanje istraživanje polazi od prostora vladajućih interpretacija jedinstva prve filozofije. Unutar datog interpretativnog prostora Aristotelova *Metafizika* pojavljuje se kao određena protivrečnošću svoja dva određenja, pretpostavljena vladajućim interpretacijama: reč je, naime, o protivrečnosti ontološkog (*metaphysica generalis*) i teološkog (*metaphysica specialis*) smisla *Metafizike*. Razvijajući imanentnu kritiku vladajućih interpretacija, tačnije interpretativnog onto-teološkog okvira, istraživanje dolazi do izgradnje vlastitog razumevanja prve filozofije kao *dijalektičke arheologije*. Dato razumevanje omogućava ne samo to da se Aristotelovoj misli ne nameće novovekovni kontekst i smisao razlike ontologija-teologija, već i da se ona zahvati u svom povesnofilozofskom kontekstu, odnosno u vezi sa predsokratovskom fizikom i dijalektikom poznog Platona.

U svrhu potvrde karaktera Aristotelove prve filozofije kao dijalektičke arheologije, istraživanje nastoji da se izbori za prikaz samog metoda Aristotelove prve filozofije. Smatramo ovo značajnim usled toga što Aristotel nigde nije neposredno reflektovao na način vlastitog postupanja u *Metafizici* i što se tek u pogledu na razumevanje načina mišljenja ovde preduzetih Aristotelovih istraživanja možemo izboriti za smisao njihovog jedinstva. Nakon rekonstrukcije Aristotelove endoksičko-dijalektičke i aporetičko-dijalektičke metode, istraživanje nastoji da smisao prve filozofije kao dijalektičke arheologije potvrdi kroz iscrpnu analizu Λ knjige *Metafizike*, kao jedinog mesta u pogledu na koje se može zadobiti smisao jedinstva prve filozofije.

U krajnjem, istraživanje pokazuje da se utvrđivanjem dijalektičko-arheološkog karaktera Aristotelove prve filozofije omogućava zahvatanje jedinstva prve filozofije, koje je onemogućeno vladajućim onto-teološkim horizontom razumevanja *Metafizike*.

Ključne reči: prva filozofija, ontologija, teologija, metafizika, biće, bivstvo, dijalektika, arheologija, aporija, Aristotel

ABSTRACT

The subject of this research is the problem of unity of Aristotle's first philosophy. Concepts that Aristotle established within the research later consolidated under the name *Metaphysics* have defined the entire subsequent development of philosophy. With such colossal influence in mind, it becomes evident that dealing with what Aristotle had said, as well as with the entire tradition of interpretation of *Metaphysics*, is essential for self-reflection inherent to philosophy.

The starting point of the research is the question of the very possibility of understanding Aristotle's first philosophy. In order to answer this question, the research starts with the dominant interpretations of unity of the first philosophy. Within such a framework, Aristotle's *Metaphysics* appears to be defined by a contradiction between two preferred determinations: namely, by the contradiction between its ontological (*metaphysica generalis*) and its theological (*metaphysica specialis*) meaning. Developing an immanent criticism of the dominant interpretations, namely of the onto-theological interpretative framework, we come to our own understanding of the first philosophy as a *dialectical archeology*. Such understanding allows us not only to avoid the imposition of the modern context and the difference between ontology and theology upon Aristotle's philosophy, but also to comprehend it in terms of history of philosophy, i.e. in its relations to the pre-Socratic physics and the dialectic of the late Plato.

In order to confirm the character of Aristotle's first philosophy as a dialectical archeology, this study seeks to present the very method of Aristotle's first philosophy. This is important because Aristotle never directly reflected the way of his own conduct in *Metaphysics*, and because it is our opinion that we can understand the meaning of unity of Aristotle's inquiries only in terms of comprehending the way of his thinking in *Metaphysics*. After the reconstruction of Aristotle's endoxic-dialectical and aporetic-dialectical method, we try to confirm the meaning of the first philosophy as a dialectical archeology through exhaustive analysis of the Λ book of *Metaphysics*, which we consider to be the only Aristotle's text that allows for understanding of the meaning of unity of the first philosophy.

Finally, the study shows that determining the dialectical-archeological character of Aristotle's first philosophy provides the understanding of unity of the first philosophy, which is not possible if we turn to prevailing onto-theological horizon of interpretations of *Metaphysics*.

Key words: first philosophy, ontology, theology, metaphysics, being, ousia, dialectics, archeology, aporia, Aristotle

1. UVOD

Aristotelova *Metafizika* predstavlja jedno od najznačajnijih dela filozofske tradicije i kao retko koje delo određuje oblik i razvoj filozofije kroz sve njene povesne transformacije. Pojmovna aparatura koju Aristotel razvija u celini svoje filozofije, a pogotovo unutar spisa koji su sabrani pod imenom *Metafizika*, određujuća je za dalji tok izgradnje filozofske misli, bilo da se ona preuzima svesno, bilo da je u pitanju podzemni rad tradicije. Mnoge od povesnih tačaka novih samouspostavljanja filozofije pokazuju se kao samosvesno preuzimanje filozofske pojmovnosti Aristotelove misli, odnosno izgrađuju se kroz dijalog sa Stagiraninom.

Nakon antike, unutar koje je značaj Aristotelove misli nesumnjiv, njegova misao bitno određuje i period srednjovekovlja, najpre preko spisa *Kategorije* i *O izrazu*, a potom i ponovnim otkrićem celine Aristotelovih dela u XII i XIII veku, koje je bilo posredovano delovanjem arapskih mislilaca, poput Avicene (Avicenna, Ibn Sina) i Averoesa (Averroes, Ibn Rushd). To posebno dolazi do izražaja u izgradnji hrišćanske filozofske misli kod Tome Akvinskog (Thomas Aquinas), gde hrišćanska poruka postaje nauka boga – teologija.

Situaciju mišljenja moderne epohe, određenu uspehom mehanicističkog načina istraživanja prirode i razvojem nove ideje nauke, bitno odlikuje upitanost nad tradicionalno razumljenom idejom prve filozofije – „metafizike“. Za novovekovnu filozofsku misao nasleđeni oblik prve filozofije postaje upitan, a mogućnost izgradnje „metafizike“ zadatak. Sama filozofija u samorazumevanju novovekovnih mislilaca postaje nešto problematično, što mora ponovo biti zadobijeno i prisvojeno unutar novonastale situacije mišljenja.

Gest novovekovne filozofije ispostavlja se kao opravdanje naučnosti same filozofije pred naučnošću novovekovne nauke, što svoj eho ima u Hegelovom (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) stavu da se samo ime filozofija mora odbaciti kako bi se ona pokazala u svom istinskom obliku kao nauka.¹ Novovekovljem ispostavljen zahtev za izgradnjom filozofske pojmovnosti koja bi bila izvedena sistematski i metodično živ je još i u savremenoj misli kod Huserla (Edmund Husserl), u njegovom apelu za uspostavljanjem filozofije kao

¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, prev. N. M. Popović, BIGZ, Beograd, 1974., str. 3

stroge nauke. Uporedo sa tom tendencijom, u posthegelijansko doba prisutan je i drugačiji impuls razumevanja filozofije, koji u bitnom određuje tok savremene filozofske misli, a koji ide protiv celokupne ideje novovekovnog projekta.

Unutar savremene filozofske misli, koja se u svom naporu da se izbori za nov način mišljenja kritički odnosi spram celokupne filozofske baštine, ime „metafizika“ figurira kao ime za sveukupni tok povesti filozofije i kao takva „metafizika“ je određena krajnje negativno.

Zahtev savremenosti za radikalno novim početkom mišljenja, međutim, nosi u sebi svojevrsnu ambivalentnost. Naime, provođenje datog zahteva se ispostavlja kao ono koje živi upravo od iste te tradicije od koje nastoji da se oslobodi, te se dato oslobođenje zapravo pokazuje kao još jedna u nizu transformacija same filozofije. Čini se da radikalni otklon savremenosti od tradicije filozofije u svojoj nameri za novim početkom mišljenja prikriva ono što je uvek već na delu u samoj povesti filozofije. Naime, u želji da se izbori za novi lik mišljenja, dati zahtev fiksira povest filozofije u nekakav konačni lik nje same. Međutim, pri tome se zaboravlja da takvog konačnog i dovršenog oblika tradicije i nema. Stoga se čini da samorefleksija savremene filozofije nije na nivou vlastitog zadatka, odnosno da žed za novim mišljenjem ide ispred zahteva za filozofskom strogošću i osvešćenjem vlastite pozicije.

Fiksiranje tradicije u jedan jedinstveni lik zarad stvaranja uslova mogućnosti kritičkog obračunavanja sa istom ne daje za pravo onome što je na delu u istoj toj tradiciji, već se u najvećem broju slučajeva ispostavlja kao legitimacija vlastitog filozofskog projekta. Tradicija živi unutar savremenosti po cenu gubitka sebi svojstvene otvorenosti i različitosti – u konačnom, svog najvlastitijeg života. Cena koju savremena filozofska misao plaća za sopstvenu „otvorenost“ spram novog i drugog, a koja uvek već ima oblik nade, tj. *postavljanja* onog budućeg, gubitak je otvorenosti i drugosti vlastite filozofske baštine, što nije ništa drugo do svojevrsno zaboravljanje onoga što je u filozofiji uvek već na delu. Filozofska baština je prisutna unutar sećanja savremene filozofije u onoj meri u kojoj je ona zaboravljena, gde ovo zaboravljanje predstavlja sam čin *proizvođenja* „prošlosti“ filozofije shodno projektovanju budućeg. Između projekcijom uvek već dogođene budućnosti ili još uvek nedogođene prošlosti nalazi se okonačenost i uslovljenost onim rečenim unutar tradicije filozofije, kao onim što nas suštinski uslovljava.

Ako filozofski napor karakteriše temeljna otvorenost, onda bi i suočavanje sa vlastitom tradicijom moralo stajati pod znakom iste te otvorenosti, što ne znači ništa drugo do da se filozofska baština mora preuzeti kao otvorena, a ne kao konačan lik koji je ispostavljen zaboravom kao temeljnom strategijom moderenosti u njenoj žeđi za novim. Preuzimanje filozofske baštine u njenoj otvorenosti podrazumeva pokazivanje iste u njenom temeljnom karakteru, u njenoj otvorenosti.

Drugim rečima, otvorenost tradicije za savremenog istraživača ne bi trebalo da bude utemeljena u njegovom držanju i naporu, već njegovo držanje treba da dopusti ono tradirano u njegovoj sopstvenoj otvorenosti za savremenost. Tradicija govori onim što jeste jedino ukoliko govori ovde i sada, ukoliko govori savremeno. Međutim, to ne znači da ona govori u identitu sa savremenošću – u njenoj modernističkoj oslepljivosti za novim. Radi se o tome da tradicija savremenosti pruža mogućnost da uvidi svoju uslovljenost i konačnost, da uvidi svoju povesnu ukorenjenost u ono što je unutar tradicije rečeno, a što je sa one strane puke žeđi za novim. Rečju, neophodno je pustiti da nam se tradicija dogodi, sa one strane svakog mogućeg projekta savremenosti.

U pogledu na prethodno rečeno neophodno je dovesti u pitanje samorazumljivost senzibiliteta savremene filozofske misli za ono paradoksalno, nemoguće i negativno, kao ono na temelju čega se uspostavlja suštinska razlika spram tradicije mišljenja koja se unutar savremenosti imenuje kao „metafizika“. „Metafizici“, označenoj kao mišljenje bića kao prisustva, identiteta i tome slično, uskraćuje se skoro svaka pretenzija na aporetičnost, negativnost i nemogućnost kao nešto što imanentno pripada datom mišljenju, osim u slučaju pokazivanja nemogućnosti tako zamišljenog „metafizičkog“ projekta, od čega savremena filozofija u najvećem broju slučajeva i živi. Rečju, savremena filozofija se najčešće ispostavlja kao nemogućnost „metafizike“; dakle, ona živi od negiranja onoga što ona *pretpostavlja* da je „metafizika“.

Međutim, u slučaju misli Platona i Aristotela, koje savremena filozofija drži za očeve „metafizike“, aporija, kao izraz iskustva negativnosti, konstituiše sam metod izlaganja, sam način razvijanja filozofskog mišljenja, ali i situaciju filozofije, te u krajnjem i samo filozofsko držanje. Drugim rečima, aporija je za Aristotela, na tragu poznog Platona, jedini mogući put filozofiranja – njegov početak, način kretanja njime i njegovo eventualno dovršenje. Ovim svakako ne želimo da tvrdimo identitet senzibiliteta antičkog i savremenog mišljenja, već nam je cilj da osvetlimo tradiciju filozofskog mišljenja kao mišljenja aporije. Rečju, cilj nam je da

ukazemo na jedan bitan momenat filozofskog nasleđa koji u želji savremenog mišljenja za samopostavljanjem biva prećutan, te time ne predstavlja samo zaborav onoga rečenog, već ukazuje i na nedostatnost samorefleksije savremene filozofije.

Aporija je za Platona i Aristotela ujedno i teškoća počinjanja filozofije, kao i samo kretanje filozofskog istraživanja. U pogledu na prethodno rečeno, aporija se kod Platona i Aristotela ne javlja prosto kao nemogućnost prolaza, odnosno kao nemogućnost puta ka biću samom, već se ona paradoksalno pokazuje kao mnoštvo puteva kojima je nužno proći kako bi se eventualno došlo do bića samog. Čini se da situaciju Platonovog i Aristotelovog mišljenja ne obeležava neposredno govorenje bitka koje odlikuje predsokratsku misao, te da se višestrukost puteva kao višestrukost iskazivanja temeljnih pojmova filozofije za njih ispostavlja kao jedini put ka bitku. Dakle, aporija za Aristotelovo i Platonovo mišljenje svedoči o besputnosti u smislu neprohodnosti jednog i sigurnog puta ka istini, i stoga ona svedoči o nužnosti prolaza i lutanja kroz mnoštvo puteva.

U mišljenju poznog Platona, čija misao, kao što ćemo nastojati da pokažemo, predstavlja rodno mesto Aristotelove metode prve filozofije, aporija kao mnoštvo mogućih puteva javlja se u suočavanju i napuštanju elejskog nasleđa koje se nalazi u temelju postavke o ideji. U uvodnom delu dijaloga *Parmenid* Platon, kritikujući vlastitu postavku o ideji kroz usta Parmenida, ne odustaje od ideje kao bića po sebi, već on sada nastoji položiti račun o njenoj posebičnosti (za razliku od prostog postuliranja ideje iz dijaloga srednjeg perioda). To, pak, sa sobom nosi napuštanje „lepo zaokružene istine sigurnog srca“,² tj. Parmenidovog puta „da jeste“ (ὅς ἔστι), te odlučivanje za dijalektiku koju Platon u *Parmenidu* određuje kao „zapleteno i tumarajuće ispitivanje“.³ Međutim, ovo tumaranje dvoglavih – koje će se, utvrđivanjem da biće, odnosno jedno – u izvesnom smislu – *nije*, u krajnjem pokazati kao bespućenje – ova putanja smrtnika za Platona je, nasuprot Parmenidu, jedini ispravni put: „Jer mnoštvo ne zna da je bez toga potpunog prolaženja i lutanja kroz sve nemoguće, namjerivši se na ono istinito, doći do uma.“⁴

Pedagoški smisao dijalektičke vežbe drugog dela dijaloga *Parmenid* počiva u tome da se ukaže na višeznačnost temeljnih pojmova filozofije, te da se istakne kobnost apsolutizacije njihovog značenja. U tu svrhu vežbanje prolazi preko razmatranja pretpostavki „ako jedno

² Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, prev. Zdeslav Dukat, Liber, Zagreb, 1983., DK B2.29

³ Platon, *Parmenid*, prev. Petar Šegedin, Demetra, Zagreb, 2002., str. 47, *Parm.* 135e2-3

⁴ *Isto*, str. 49, *Parm.* 136e1-3

jeste“ (εἰ ἐν ἔστικ) i „ako jedno nije“ (εἰ ἐν μὴ ἔστικ), razabirajući pri tome čitav niz aspekata: razmatranje jednog i onih drugih unutar horizonata samosti, učestvovanja i odvojenosti; potom, razabiranje onoga jednog jeste/nije u smislu bića, privida i nebića; razmatranje jednog po sebi, jednog kao celine delova i jednog kao pojedinačnog dela, kao i mnoštva drugih, iz ovih osnovnih zahvata izvedenih aspekata. Međutim, drugi deo dijaloga nije puka dijalektička vežba, već je vežba kojom se ukazuje na nužnost prolaza između sofistike Scile i elejske Haribde, što će se pokazati kao temeljni zadatak dijaloga *Sofist*, koji će se kretati dalje *Parmenidom* otvorenim područjem filozofskog istraživanja. U pitanju je istraživanje koje zna, kao što će to na ovom tragu Aristotel reći, da „... tražiti elemente bića a da se nisu razlike napravile, pošto se o bićima govori na mnogo načina,... to je nemoguće otkriti...“⁵

Platonovo određenje dijalektičara iz poznog perioda, kao onoga koji zna da prati višestrukost temeljnih filozofskih pojmova,⁶ predstavlja otvaranje područja istraživanja unutar kojeg se kreće i Aristotelova potraga za naukom bića kao bića, iako sam Aristotel ne priznaje ovaj dug Platonu.

Višestrukost iskazivanja bića kod Aristotela izraz je potpune svesti o aporiji bitka, gde se besputnost filozofske eksplikacije bića kao bića pojavljuje kao mnoštvo mogućih puteva ka biću kao biću. Prethodno rečeno ne odnosi se samo na B knjigu *Metafizike*, tzv. knjigu aporija, unutar koje Aristotel izlaže pojam aporije, utvđuje nužnost aporetičkog pristupa traženoj nauci, te dijalektičko-aporetički izlaže besputnosti predmeta i statusa tražene nauke, već se ono odnosi i na celinu *Metafizike*. Naime, *Metafizika* je od endoksičko-dijalektičke izgradnje pretpojma prve filozofije kroz pojam mudrosti, polazeći od mnenja o mudracu u A knjizi, sve do svog teološkog vrhunca u poslednjih pet glava Λ knjige, dijalektičko-aporetička rasprava sa prethodnicima.

Aristotelovo razumevanje prvog načela kao onog koje nije ni tvarni ni formalni aspekt, tj. element bića, već je uzrok udelovljavanja mogućnosti svake vrste svojom čistom delotvornošću, predstavlja radikalni prekid sa celokupnom filozofskom tradicijom. Preovlađujuće negativni, dijalektičko-aporetički sadržaj *Metafizike* upravo je opravdanje ovog raskida sa tradicijom, jer negativnost, aporetičnost *Metafizike* i nije ništa drugo nego pokazivanje da putevi koji je tradicija prešla nisu bili u stanju da zahvate ono poslednje, tj. prvo načelo.

⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2007, str. 37, *Met.* A.9, 992b18-20

⁶ *Soph.* 253d

Legitimacija radikalnog raskida sa tradicijom, te potvrđivanje vlastitog puta ka prvim načelima i uzrocima, podrazumevaju prisvajanje tradicije u ključu koji je datoj tradiciji stran. Rečju, tradicija ne poznaje Aristotelov način mišljenja onoga prvog, ali ona na negativni način omogućava izgradnju tog Aristotelovog puta. Tradicija filozofije je suštinski uključena u rasprave *Metafizike* time što je pokazana u vlastitom ograničenju, ali se dato ograničenje, odnosno aporetičnost, neprohodnost puteva tradicije u *Metafizici* pokazuje kao jedini način izgradnje i potvrđivanja Aristotelovog puta ka onome prvom. Na taj način prva filozofija se u svom temeljnom karakteru pokazuje kao *dijalektička arheologija*.

Upravo prethodno rečeno ukazuje na to da odnos savremene filozofije spram tradicije filozofije označene kao „metafizika“ nije nikakva posebna odlika savremenosti, već je to načelni odnos filozofskog mišljenja spram onoga tradiranog, koji je upisan u samu „metafiziku“. Drugim rečima, radikalno raskidanje sa tradicijom, „oceubistvo“ – kako pozni Platon u *Sofistu* kaže,⁷ sam je način kretanja povesti filozofije od njenih početaka, jer je filozofija pre svega verna samoj aporiji, aporiji bitka, tj. Aristotelovim rečima onome „što se traži odavno i sada i vazda, i što uvek predstavlja aporiju: šta je biće, odnosno šta je bivstvo?“⁸

U redovima koji slede razmatraćemo Aristotelovu *Metafiziku* kao naročito jasan primer svega prethodno istaknutog. Naš cilj je da na samom tekstu *Metafizike*, pokušajem da se rekonstruiše način mišljenja kojim se Aristotel u ovom području služi, pokažemo da aporija jeste sama srž filozofije, dakle da to ne važi samo za savremenu filozofiju, već za filozofiju kao takvu – u konkretnom, za Aristotelovu filozofiju, te da se samo u pogledu na aporetičko-dijalektički karakter Aristotelovog mišljenja možemo izboriti za jedinstvo prve filozofije.

Usled čitave povesti tumačenja Aristotela koja nam smisao *Metafizike* isporučuje često oblikovan pre svega interesima vremena tumača Aristotela, ovom zadatku moramo prići sasvim pažljivo i posredno – polazeći od razmatranja samih mogućnosti razumevanja *Metafizike*. Pri izgradnji vlastitog pristupa razumevanju celine smisla istraživanja preduzetih u *Metafizici* korišćićemo se samom Aristotelovom endoksičko-dijalektičkom metodom. Naime, početna tačka našeg istraživanja biće vladajuća mnjenja u pogledu na pitanje jedinstva *Metafizike*, kao bi razmatranjem i pokazivanjem aporetičnosti datih mnjenja izgradili vlastito

⁷ *Soph.* 241d

⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 242, *Met. Z 1*, 1028b2-4

razumevanje jedinstva prve filozofije. Tome su zadatku posvećene naredne dve glave disertacije.

2. ARISTOTELOVA „METAFIZIKA“ IZMEĐU NEDOVRŠENOSTI I NEDOVRŠIVOSTI

2.1. Tri lica aporije: ime, struktura i određenje *Metafizike*

Ukoliko želimo prići Aristotelovom pojmu metafizike, prirodno je uputiti se ka delu *Metafizika* kao skupu istraživanja koja samim svojim naslovom navode na polaganje računa o stvari metafizike.⁹ U tom smislu naslov ovih istraživanja budi nadu da je iz njih moguće razumeti šta metafizika jeste, odnosno da je sa njima data stvar metafizike. Međutim, sam naslov ne samo da nam ne daje nikakav mig, već nas pred samim ulazom u ovo područje stavlja u aporiju istraživanja koja Aristotel ovde sprovodi. Naime, sam Aristotel ne poznaje ime τὰ μετὰ τὰ φυσικά, niti njim označene spise uopšte imenuje.

Iako je Aristotel ponudio različita imena za svoj projekat – mudrost (σοφία), tražena nauka (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη), prva filozofija (πρώτη φιλοσοφία), nauka bića kao bića (ὄν ἢ ὅν) i teologika (θεολογική) – ime koje je u krajnjem dato tim spisima nije njegovo. Ime τὰ μετὰ τὰ φυσικά prvi put se spominje kod Nikolaja iz Damaska u prvom veku p.n.e., i kao stvar kasnijih urednika, pre svih Andronika sa Rodosa koji je preuzeo posao sistematizacije Aristotelovih dela, ime τὰ μετὰ τὰ φυσικά pre svega svedoči o problemu imenovanja tih spisa, a samim tim i o problemu postaristotelovske antičke misli da zahvati karakter projekta koji se u njima sprovodi.

Naime, ime koje je dato ovim Aristotelovim spisima ne nosi sa sobom ideju određene filozofske discipline koja bi bila poznata u pogledu na važeće podele filozofije u helenističko-rimskom razdoblju. Metafiziku kao posebnu filozofsku disciplinu takođe ne možemo naći niti unutar Aristotelove podele teorijske filozofije na fiziku, matematiku i teologiku, niti unutar Platonove podele filozofije na dijalektiku, fiziku i etiku.¹⁰ Tako ni kod Diogena Laertija, koji

⁹ Ovo poglavlje disertacije je uz manje korekcije prethodno prezentovano filozofskoj javnosti kao deo obaveza pri izradi doktorata na doktorskim studijama u istoimenom članku: Tatalović, Nikola, „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, u: *Arhe* XIII/2016, Novi Sad, str. 239-258

¹⁰ U *Topici* Aristotel navodi podelu koja, na prvi pogled, odaje uticaj Platonovog razumevanja nauke: „Okvirno se mogu obuhvatiti tri vrste stavova problema: jedni su etički stavovi, drugi fizički, a treći dijalektički“ (Aristotel, *Topika*, u: *Topika. Sofistička opovrgavanja*, prevod Slobodan U. Blagojević, Paideia, Beograd, 2008., str. 22-23, 105b20-21). No, podelu koju ovde zatičemo ne treba razumeti u smislu Aristotelove podele filozofije,

preuzima platonovsku i stoičku podelu filozofije, ne nalazimo metafiziku kao posebnu filozofsku disciplinu kada govori o Aristotelovoj podeli filozofije.¹¹ U tom smislu ime metafizika čak ni u pogledu određenog domena znanja, koje bi njim bilo imenovano i sabrano u određeni način razumevanja filozofije i njenih disciplina, za razumevanje Aristotelovog projekta nije neposredno instruktivno: ovo ime i njim označena nauka nisu predviđeni antičkim shvatanjem nauke, te su time oni izraz suštinski problemskog karaktera Aristotelovog projekta.

Izostajanje metafizike kao posebne filozofske discipline unutar podela filozofije u antici, međutim, ne svedoči samo o pukoj novini Aristotelovih istraživanja i posledičnom problemu da se ona povežu sa prethodno poznatim oblastima znanja. Ova činjenica je zapravo posledica naročitog karaktera Aristotelovih istraživanja koji je, kako ćemo videti, teško razumljiv i kompleksan. Dakle, ono što je ovde bitno jeste da vladajuće podele filozofije u antici ne ostavljaju mesto za ovu novu nauku, a time, čini se, ni za način mišljenja koji Aristotel sprovodi u ovim spisima.

Urednici Aristotelovih dela bili su više nego svesni problema pravog imena datih istraživanja, i moguće je da su ova istraživanja prosto imenovali shodno njihovom mestu unutar korpusa Aristotelovih spisa, naime kao onih koji dolaze nakon spisa iz filozofije prirode. Međutim, bilo bi pogrešno pretpostaviti da ime metafizika neposredno izražava smisao posebne filozofske discipline samo shodno njenom mestu unutar poretka Aristotelovog korpusa. Naime, kako smo videli, u pogledu na vladajuće razumevanje filozofije, očitano kroz podelu filozofskih disciplina, samo mesto tih istraživanja unutar domena filozofskog istraživanja uopšte nije moglo biti samorazumljivo.¹² Shodno tome, dato mesto *Metafizike* unutar Aristotelovog korpusa pre postavlja pitanja, nego što samo sobom nudi bilo kakav odgovor. Ime τὰ μετὰ τὰ φυσικά zapravo imenuje osnovni filozofski problem iz razloga što je određenje onoga što Aristotel zaista ovde sprovodi datim imenom na samom početku smešteno u prostor ambivalentnosti.

već u smislu uobičajene podele od koje u raspravljanju treba poći, i koju je, u konačnom, potrebno zameniti adekvatnom podelom filozofskih disciplina, jer: „Isitinsko ispitivanje /ovih/ problema tiče se filozofije, a dijalektičko se tiče mišljenja.“ (Aristotel, *Topika*, str. 23, 105a30)

¹¹ Diogen, Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prevod Albin Vilhar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 148, DL V. 28.

¹² Frede, Michael, „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, u: *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, str. 81-98, 81.

Pomenuta mogućnost da je ime metafizike zadobijeno s obzirom na mesto ovih Aristotelovih istraživanja u odnosu na druge njegove spise, pre svega one iz filozofije prirode, često se vezuje za etimologiju reči, odnosno za ono μετά u μετά τὰ φυσικά. Nesumnjivo je da ova odrednica svedoči nešto o smislu iskivanja imena metafizike, no razumevanje onoga μετά u μετά τὰ φυσικά može biti sprovedeno kako u pogledu na mesto date discipline u poretku znanja, ali jednako tako i u pogledu na ontološko dostojanstvo predmeta ove nauke. U drugom pomenutom slučaju, dakle, ono μετά ne bi označavalo sled različitih filozofskih disciplina shodno poretku kretanja spoznaje, već bi se odnosilo na predmet koji data nauka proučava – tako bi predmet proučavanja metafizike bio ontološki višeg ranga u odnosu na ostale nauke. U oba slučaja, ipak, ne govorimo neposredno o samom Aristotelu i onome što je on ponudio, već o antičkoj recepciji njegovog poduhvata, koja je i iznedrila ime metafizika. Naime, oba pomenuta razumevanja onog μετά teško mogu do kraja biti oslobođena uticaja platonizma – sa jedne strane u pogledu na platonsko-stoičku podelu filozofije, ili sa druge strane u pogledu na platonsku ideju onoga najvišeg, božanskog. Ipak, oba razumevanja mogu, bar na prvi pogled, naći svoje opravdanje i kod samog Aristotela, što u značajnoj meri otežava tačno utvrđivanje uticaja koji su doveli do imena ovih spisa.¹³

U pogledu na prethodno rečeno, ukoliko se zadržimo na mogućnosti da je metafizika imenovana u pogledu na poredak znanja, može se pretpostaviti da je imenovanje ovih Aristotelovih spisa bilo vođeno Aristotelovim idejom kretanja istraživanja od onoga poznatijeg za nas (καθ' ἑμᾶς, πρὸς ἑμᾶς) ka onome poznatijem po sebi (καθ' αὐτό, ἀπλῶς).¹⁴ U skladu sa datom idejom o kretanju istraživanja, a iz razloga što se unutar vladajućih podela filozofije u helenističko-rimskoj epohi nije moglo naći mesto za ovu disciplinu, može se zaključiti da se ista verovatno razumela kao ona koja je post-fizička, kao ona koja sledi nakon fizike.¹⁵ Takvo razumevanje metafizike, koje prvi put nalazimo kod

¹³ Tatalović, N., „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, str. 241

¹⁴ *Met. Z 3, 1029b1-11; APr II 23, 68b35-7; APo I 1, 71b32; Phys. A 1, 184a16-20; Top. VI 4, 141b2-142a12.*

¹⁵ Merlan (Philip Merlan) u pogledu na problem imena ovih Aristotelovih istraživanja smatra da pravo pitanje nije zašto su urednici nazvali data istraživanja *Metafizika*, već zašto ih nisu nazvali „Metamatematika“ (Merlan, Philip, „On the Terms 'Metaphysics' and 'Being qua Being'“, *Monist*, 52 (1968), str. 174-194, 189). Naime, za Merlana nauka bića kao bića je isto što i teologija, i pravo pitanje u pogledu na problem imenovanja ovih istraživanja jeste zašto je Aristotel odustao od matematike kao jedne od teorijskih nauka, te u tom pogledu prva filozofija nije mogla da sledi nakon matematike, već nakon fizike. Merlanov odgovor jeste da je Aristotel odustao od trostruke podele posmatračkih nauka (fizika, matematika i teologija), određene uticajem platonizma, iz razloga što je kasnije došao do uvida da matematikalije ne postoje po sebi, da ne čine posebnu regiju stvarnosti (Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, Hague, 1968., str. 59-87).

Aleksandra Afrodizijskog, učestalo je kod prvih komentatora Aristotela, gde je ono μετά razumljivo vremenski, u smislu nakon istraživanja iz fizike.¹⁶

Samo uređenje Aristotelovog korpusa, koje ima didaktički karakter, svedoči o akademijском nasleđu i iz drugih razloga. Naime, Platonova misao u helenističko-rimskoj epohi recipirala se kao ona koja kruni u natčulnom, a sam Aristotel je unutar istraživanja preduzetih u *Metafizici* kao *jedan* od predmeta ove nauke odredio ono božansko (τὸ θεῖον), kao odvojeno i nepokrenuto bivstvo, i prvu filozofiju (πρώτη φιλοσοφία), kao *jedno* od imena date nauke, nazvao teologikom (θεολογική). Uprkos takvim vezama, ili možda pre zahvaljujući njima, ime metafizike ispostavlja se kao problematično s obzirom na sama Aristotelova određenja i karakter njegovog postupanja u ovim istraživanjima.

Naime, iako je ime metafizika – u smislu prve filozofije kao teologije – razumljivo u pogledu na dominaciju platonizma/neoplatonizma u kasnoj antici, gde nalazimo učenje o usponu od fizičkog ka onome nad-fizičkom, teško je razumeti, ističe Frede (Michael Frede), kako bi ovo moglo važiti za prvi vek p.n.e, gde ne možemo govoriti o dominaciji platonističkog nasleđa. Tako Nikolaj iz Damaska razume metafiziku kao teologiju i naziva je „prvom naukom“.¹⁷ Pored prethodnog, treba imati u vidu da je i za Teofrasta biće kojim se bavi prva filozofija biće kao božansko bivstvo.¹⁸ Dakle, prva filozofija za Teofrasta se ne bavi bićem „uopšte“, već „najodređenijim“ bićem, i shodno tome u Teofrastovoj *Metafizici* ne možemo naći izraz *biće kao biće*.¹⁹ Tako i Aleksandar Afrodizijski, kao prvi tumač Aristotelove *Metafizike*, razume filozofiju kao opštu nauku bića, a prva filozofija, kao jedno od istraživanja, za njega jeste nauka božanskog.²⁰ Međutim, u ovom kontekstu prva filozofija je opšta jer razmatra prve uzorke svih stvari. Dakle, za Aleksandra Afrodizijskog prva filozofija, kao ona koja se bavi božanskim stvarima, bavi se bićem kao bićem u razlici spram pojedinačnih bića. Stoga, čini se da za najranije komentatore *Metafizike* „opštost“ bića kao

¹⁶ Aubenque, Pierre, „The Science without a Name“, translated by Anna Strells, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 29, No. 2, (2008), str. 5-50, 13.

¹⁷ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 82.

¹⁸ Reale, Giovanni, „The Historical Importance of the *Metaphysics* of Theophrastus in comparison with the *Metaphysics* of Aristotle“, u: *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, prevod John R. Catan, State University of New York Press, Albany, 1980., str. 364-391.

¹⁹ Samim tim, u celini Teofrastove *Metafizike* ne možemo naći nikakvu napetost između nauke bića kao bića („ontologije“) i teologije (Up. *Theophrastus on first principles. Known as his Metaphysics. Greek text and medieval Arabic translation, edited and translated with introduction, commentaries and glossaries, as well as the medieval Latin translation, and with an excursus on Graeco-Arabic editorial technique*, Dimitri Gutas, Brill, Boston, 2010.).

²⁰ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's 'Metaphysics' 4*, trans. Arthur Madigan, Cornell University Press, New York, 1993., str. 11-12

bića jeste opštost onoga božanskog: dakle, čini se da je biće kao biće izjednačeno sa jednim tipom bivstva i da je tek kao takvo predmet prve filozofije.²¹ Uprkos svemu ovome, smatra Frede, teško je pretpostaviti da se ime metafizika prvobitno moglo odnositi na bilo šta drugo do na mesto koje je rasprava imala u celini Aristotelovog korpusa.²²

Za Fredea pitanje imena metafizika ne može biti mesto prilaza Aristotelovoj misli unutar ovih spisa. Međutim, Frede postavlja pitanje koje, čini se, ukazuje na to da se problem imena metafizike ne može tek tako zanemariti: „Ako ima pitanja o tome zašto su izabrali naslov 'Ta meta ta physika', ono je onda pitanje zašto raspravu nisu nazvali 'teologija' ili, barem, 'prva filozofija'? Odgovor na ovo mora biti da se u helenističkoj filozofiji nije imalo mnogo koristi od ideje prve filozofije, i da se rasprava nije uklapala u vladajući pojam teologije, kao što se ne uklapa ni u naš pojam teologije.“²³

Ovo Fredeovo zapažanje otvara niz značajnih pitanja: zašto se Aristotelovo učenje o onome božanskom nije uklapalo u vladajući pojam teologije? Zašto nije bilo mnogo koristi od ideje prve filozofije koju zatičemo u spisima sabranim pod imenom *Metafizika*? I, ako to zaista stoji, šta nam to govori u pogledu onoga što *Metafizika* jeste, a ne šta se od nje očekivalo i šta se još uvek očekuje? Možda bi trebalo, kao što Frede predlaže, da odustanemo od pitanja o imenu metafizike, te da se zadovoljimo time da je reč o pukoj bibliotečkoj odrednici.²⁴ A možda je pitanje zašto projekat koji Aristotel nastoji da sprovede u ovim spisima nosi ime *Metafizika* zapravo pogrešno pitanje.

U skladu sa prethodnim, još jedan značajni interpretator Aristotela, Obenk (Pierre Aubenque), smatra da pravo pitanje nije zašto su urednici *Metafizike* izabrali dato ime za skup ovih Aristotelovih istraživanja, već je pitanje pre zašto oni *nisu* izabrali ime prva filozofija – ime koje daje sam Aristotel?²⁵ Drugim rečima, pitanje je zbog čega bi uopšte za ovu nauku bilo smišljeno novo ime, ukoliko već postoji niz imena koja je ponudio njen autor? Da li je ovde na delu zanemarivanje Aristotelovih određenja, ili možda pre njihovo sublimiranje u jedinstveni smisao? I, ako ovo poslednje stoji, da li je sublimiranje izvedeno s obzirom na platonističko nasleđe ili u pogledu na izvornu Aristotelovu ideju date nauke? Jedno je sigurno

²¹ Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978., str. 13.

²² Tatalović, Nikola, „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, 243

²³ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 82.

²⁴ *Isto*.

²⁵ Aubenque, Pierre, „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XV, H. 3 (1961), str. 321-33, 325.

– ime metafizika svedoči, pre svega, o problematičnom karakteru ove nauke, odnosno o nemogućnosti antičkih interpretatora da sa njom u potpunosti izađu na kraj.

U tom smislu, sigurno je da ime metafizika predstavlja izraz potrebe da se odredi Aristotelova namera koju on u ovim spisima provodi, ali time se postavlja pitanje: ako se kod prvih komentatora prva nauka bavi onim božanskim, a i sam Aristotel predlaže prvu filozofiju, kao teologiju, za jedno od imena ovoga projekta, zašto onda imamo ime metafizika? Po Obenku, urednici *Metafizike* bili su „uznemireni“ sadržajem date filozofske nauke koja se nije uklapala u tradicionalne podele filozofije, i stoga su bili prinuđeni da nepoznato odrede spram onoga poznatog, što ovde ne bi trebalo da znači samo Aristotelovu razliku onoga spoznatljivog za nas i po sebi, već ukazuje i na „neprepoznavanje“ karaktera datog projekta.²⁶ Time se, ističe Obenk, svakako moglo objasniti samo slovo *Metafizike*, ali ne i njen istinski sadržaj. Drugim rečima, ime metafizika pre svega je određeno odbijanjem Aristotelovog imena prva filozofija, iz razloga što su prvi komentatori smatrali da ime prva filozofija ne odgovara sadržini ove nauke, odnosno da se ono što su oni razumeli kao sadržaj prve filozofije nije moglo naći unutar ovih istraživanja.²⁷

Samo ime *Metafizika*, dakle, ne daje mig ka onome o čemu je u ovim raspravama reč, te nas time neposredno ne uvodi u samo delo, već nas pred samim ulazom stavlja u aporiju smisla projekta koji Aristotel ovde provodi. Kako bismo odgovorili na zagonetku imenovanja *Metafizike*, odnosno na pitanje zašto ovaj Aristotelov poduhvat ne nosi ime prva filozofija (u smislu teologije) već *Metafizika*, neophodno je pristupiti samim istraživanjima koja nose dato ime, te iz praćenja linije njihovog kretanja pokušati zadobiti smisao ovde preuzetog projekta. Međutim, i ovakva strategija ispostavlja se kao problematična, budući da ni sama istraživanja, u obliku u kom su nam dostupna, nisu nešto što dolazi od Aristotela. Ovde sabrana istraživanja, koja stoje pod jednim imenom, teško da čine jedinstveno delo, iz prostog razloga što ih ne odlikuje jedinstven tok izlaganja. Rasprave u celini ne slede jedna za drugom, mnoge od njih su umetnute u prirodni tok drugih rasprava, tok raspravljanja često ne karakteriše

²⁶ Obenk smatra da je metafizika, kao nauka bića kao bića (ontologija), nauka koja nema ni prethodnike, ni tradiciju. (Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 5)

²⁷ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 14. „Međutim, ni komentatori ni moderni tumači čini se da se nisu pitali iz kog razloga su prvi priređivači *Metafizike* morali da izmisle ovaj naslov, ukoliko im je Aristotel već ponudio jedan. Opšteprihvaćeno, komentatori su rešili pitanje pripisujući oba imena samom Aristotelu: zato što nisu bili u stanju da to pripišu nedoslednosti, bili su prinuđeni da razumeju dva izraza 'metafizika' i 'prva filozofija' kao sinonime. Međutim, ako dopustimo da od ova dva naziva samo drugi jeste istinski aristotelijanski, moramo pitati ne samo koji je smisao prvoga, već kojoj potrebi je njegovo izumevanje trebalo da odgovori?“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 13-14).

logički sled, a neke od rasprava se mogu razumeti kao zasebne tekstualne celine koje mogu stajati odvojeno.

U pogledu na prethodno rečeno, ukoliko bismo i isključili knjigu α $\epsilon\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu$, kao onu koja ne stoji u organskom jedinstvu sa ostatkom knjiga i koja zapravo predstavlja svojevrsni uvod u fiziku ili, možda, pre, u teorijsku filozofiju uopšte, K knjigu kao onu čija je autentičnost sporna i koja, sa one strane pitanja o autentičnosti, sadrži sažetak rasprava koje se provode u BΓE knjigama, kao i delove *Fizike*, te Δ knjigu, kao svojevrsan filozofski rečnik, i dalje bi ostao otvoren problem povezanosti preostalih jedanaest istraživanja koja Aristotel ovde preduzima. Preostalih jedanaest knjiga teško da čini kontinuiranu liniju istraživanja.

Torzo *Metafizike* čini sedam knjiga, koje se najčešće dele u dve grupe – ABΓE i ZHΘ, čija međusobna povezanost predstavlja otvoreno pitanje. Takođe, teško je videti na koji način su poslednje četiri knjige – I, Λ, M, N – planirane kao sastavni deo ovog središnjeg dela. To pogotovo važi za Λ knjigu, koja je u pogledu na svoju tekstualnu samostalnost vrlo verovatno bila napisana kao posebno predavanje, tek naknadno pridodato ostalim istraživanjima. Slično se može reći i za I knjigu, koja predstavlja posebno istraživanje o jednom, istom i suprotnosti. Naravno da je mesto svake od knjiga u *Metafizici* moguće opravdati, ali takvo opravdanje može biti samo „spoljašnje“ – opravdanje priređivača *Metafizike* u njihovom pokušaju (moglo bi se reći uspešnom) da uspostave koliko toliko smislen redosled knjiga, iz razloga što date rasprave ne svedoče neposredno o jedinstvenom toku istraživanja, već pre o nizu zasebnih istraživanja. Ova istraživanja svedoče, pre svega, o neprestalnom istraživačkom naporu koji karakteriše čitav niz korigovanja, skretanja i ponovnih počinjanja.²⁸ Rečju, sve što se može zaključiti na temelju sleda istraživanja preduzetih u *Metafizici* jeste da tu postoji jedinstvo Aristotelovog napora, a nikako jedinstveni tok istraživanja.²⁹

U pogledu na prethodno rečeno, možemo zaključiti da ni sama struktura *Metafizike*, u obliku koji nam je dodeljen, nije nešto što samo sobom može posvedočiti izvorno određenje

²⁸ Pitanjem literarnog jedinstva *Metafizike* ovde se nećemo baviti. Više o pitanju strukture *Metafizike*, te unutrašnje povezanosti knjiga videti Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923., str. 170-237; Ross, William D., „Introduction“, u: *Aristotle's Metaphysics. A Revisited Text with Introduction and Commentary*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1997, str. xiii-xxxii; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 69-106.

²⁹ Reale (Giovanni Reale) unutar vlastitog pokušaja da pokaže nepostojanje kontradikcija „na osnovu samog sadržaja“ *Metafizike* ističe da iako *Metafizika* nije savršeno organizovano i završeno delo, „... literarno jedinstvo nije suštinsko, sa isključivo filozofskog stanovišta, onda kada se dato jedinstvo pokaže.“ (Reale, Giovanni, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, prevod John R. Catan, State University of New York Press, Albany, 1980., str. 14).

ideje projekta koji je ovde na delu, pogotovo ukoliko se on misli kao monolitan i lišen svake napetosti. *Metafizika* ne samo da svojom strukturom ne čini jedinstvenu liniju istraživanja, već je sva prilika da ovaj projekat nikada nije ni bio dovršen.³⁰ Dakle, početna tačka svakog istraživanja smisla Aristotelovog projekta u *Metafizici* mora biti *nedovršenost* datog projekta. Samim tim, pristup tumačenju pojma metafizike otežan je i zahteva oslanjanje na unutrašnji poredak i sled Aristotelove misli, odnosno na eksplicitne Aristotelove refleksije u pogledu karaktera projekta koji nastoji da sprovede u ovim spisima.³¹

U tom pogledu, još jedna moguća strategija koja bi bila izvedena u skladu sa pomenutim postupkom praćenja unutrašnjeg poretka i sleda Aristotelove misli, bilo bi i razmatranje onih određenja metafizike koja je sam Aristotel ponudio. Svakako, ni ovo nije jednostavan put, budući da su Aristotelova određenja metafizike ne samo raznolika, već ona, čini se, stoje u međusobnoj napetosti, a možda i u protivrečnosti.

Naime, preliminarno određenje nauke u A knjizi, određenje koje se može razumeti kao *pretpojam* prve filozofije,³² pod imenom σοφία ovu nauku određuje kao *arheologiju* i *aitiologiju*, kao, isprva, nauku o „nekim“ načelima i uzrocima – „... ἡ σοφία περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη“ (*Met.* A 1, 982a1), a potom i kao nauku o „prvim“ načelima i uzrocima – „... σοφίαν περί τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες“ (*Met.* A 1, 981b29-30). Čini se da ovo određenje važi za α ἔλαττον (*Met.* α 1, 993b25) i B knjigu, unutar koje se mogućnost date nauke razmatra aporetički (*Met.* B 1, 995b5-996a17). Ime i pojam σοφία ponavlja K knjiga *Metafizike*, pozivajući se na uvodna izlaganja, određujući je ovde kao nauku o načelima (*Met.* K 1, 1059a18-20): „... ἡ σοφία περί ἀρχᾶς ἐπιστήμη τίς ἐστι.“

Na tragu početnog *arehološko-aitiološkog* određenja prve filozofije, Γ knjiga „precizira“ određenje ove nauke, ili možda, pre, nudi novo određenje time što istu određuje kao istraživanje načela i uzroka bića kao bića – „ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό“ (*Met.* Γ 1, 1003a26-32), kao proučavanje bića „uopšte“, odnosno kao proučavanje bića kao bića (τοῦ ὄντος ἢ ὄν) u razlici spram posebnih nauka koje se bave posebnim rodovima bića. Jezikom moderne filozofije, Aristotel traženu nauku u Γ knjizi određuje kao „ontologiju“. Nauka bića kao bića ne javlja se, doduše, u do kraja istoznačnom

³⁰ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83.

³¹ Tatalović, N., „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, 246

³² Patzig, Günther, „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, prevod Igor Mikecin, KruZak, Zagreb, 2003., str. 71-94, 71.

smislu kao u Γ knjizi, i u određenju koje nalazimo u E knjizi, gde Aristotel vlastiti poduhvat određuje kao traženje načela i uzroka bića ukoliko ova jesu – „ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία... τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα“ (*Met.* E 1, 1025b3-4), te u K knjizi *Metafizike*, gde Aristotel kaže da se nauka filozofa odnosi na τοῦ ὄντος ἢ ὄν (*Met.* K 3, 1060b31).

U skladu sa određenjem prve filozofije kao ispitivanja bića „uopšte“, pojavljuje se i konkretniji, *usiološki* lik prve filozofije, isprva u formi aporije u B knjizi (*Met.* B2, 996b31), a u skladu sa njim arheologija i aitiologija se u Γ, H, i Λ knjizi određuju kao nauka uzroka, načela i elemenata bivstva – οὐσία (*Met.* Γ 2, 1003b15-19; *Met.* H 1, 1042a5; *Met.* Λ 1, 1069a18-19). Prva filozofija kao nauka bivstva bi trebalo da se ujedno bavi i načelima dokazivanja (*Met.* Γ 3, 1005a19-25), što otvara aporiju odnosa prve filozofije i logike (*Met.* B 2, 996b28-997b15), ali bavi se i razmatranjem pojmova poput jednog, istog i suprotnog, o kojima dijalektičari uobičajeno raspravljaju (*Met.* B 2, 995b20-24; *Met.* I).

Usiološko određenje prve filozofije se, pak, grana na dve strane. Sa jedne strane, usiološke knjige (ZHΘ), iako svojom analizom utvrđuju dvostrukost bivstva, ispostavljaju prvu filozofiju i kao *nauku oblika* (εἶδος), a određenje πρώτη φιλοσοφία kao nauke načela u smislu oblika (ἢ κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς) nalazimo i u *Fizici* (*Phys.* I 9, 192a34-36). Sa druge strane, sledeći Aristotelovu tvrdnju iz *Fizike* da je zadatak prve filozofije, kao *nauke oblika*, da utvrdi da li postoji ono odvojeno (τὸ χωριστόν) i šta je ono (*Phys.* II 2, 194b13-15), prva filozofija se u Γ knjizi pojavljuje i kao nauka koja izučava to opšte (τὸ καθόλου) i *prvo bivstvo* – πρώτην οὐσίαν (*Met.* Γ 3, 1005a33-b1). Na tragu tog određenja, čini se, u E knjizi prva filozofija se, kao nauka uzroka, pojavljuje kao nauka uzroka vidljivih božanskih bića – αἰτία τοῖς φανεροῖς τῶν θείων (*Met.* E 1, 1026a19). Kao onu koja proučava ono božansko (θεῖον), Aristotel je pokazuje u razlici spram matematike i fizike – čiji predmeti nisu odvojeni, večni i nepokretni (χωριστὰ, αἶδια, ἀκίνητα), i naziva je teologijom (θεολογική). Naziv ove nauke kao teologije nalazimo samo još u K knjizi, koja nudi identično određenje prve nauke (πρώτη ἐπιστήμη) kao nauke božanskog (*Met.* K 7, 1064b3), a eksplikaciju onoga božanskog, iako ne i ime teologija, nalazimo u drugom delu Λ knjige (*Met.* Λ 6-10).

Metafizika se, shodno čitavom nizu određenja koja Aristotel daje, pokazuje u sledećim osnovnim oblicima: kao aitiologija i arheologija, kao nauka bića kao bića – „ontologija“, kao

usiologija, kao teologija (prva filozofija kao „regionalna ontologija“),³³ te kao nauka oblika.³⁴ Ukoliko se uzme u obzir, ako ništa drugo, ono bar da Aristotelovo učenje o uzrocima podrazumeva da ne postoji opšta ideja uzroka iz kojeg se četiri uzroka mogu izvesti, te da ne postoji opšti smisao bića kao roda svih rodova, postavlja se pitanje mogućnosti jedinstva ovde navedenih različitih određenja Aristotelovog projekta u *Metafizici*.³⁵

Na prvi pogled čini se da ovde izložena različita određenja Aristotelovog projekta poništavaju bilo kakvu ideju jedinstvene nauke koju Aristotel u *Metafizici* nastoji da sprovede.³⁶ Drugim rečima, problem ne počiva samo u tome što Aristotel nije dovršio vlastiti projekat, u kom slučaju bi se zadatak interpretatora pre svega sastojao u pokušaju „ekstrapolacije“ celine ovim određenjima intendiranog projekta,³⁷ već se postavlja i pitanje mogućnosti jedinstva različitih određenja projekta koja Aristotel eksplicitno nudi. I sam projekat koji Aristotel preduzima u ovim raspravama za njega samog predstavlja nešto krajnje upitno i otvoreno.

Tako jedno od imena koje Aristotel daje vlastitom naporu koji je ovde na delu jeste *tražena nauka* (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη),³⁸ što svedoči da ovaj projekat nije nešto što se ima, već nešto što se nastoji izboriti. Dakle, nije u pitanju samo problem nedovršenosti Aristotelovog projekta – te odatle samo zadatak rekonstrukcije i ekstrapolacije Aristotelove intencije, već se pred nas postavlja i pitanje uslova mogućnosti njegove *dovršivosti*. Nedovršenost Aristotelovog projekta, po Obenku, koji istu razume kao *neuspeh* Aristotelovog

³³ Reale, G., *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, str. 349-363; Barnes, Jonathan, „Metaphysics“, u: *Cambridge Companion to Aristotle*, ur. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, New York, 1999, str. 66-108, 69.

³⁴ Ovensova interpretacija zasniva se na primatu oblika u pitanju o biću kao biću (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 457, 461, 471). Na Ovensovom tragu, Kan (Charles H. Kahn) zastupa identičnu poziciju (Kahn, Charles H., „On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*“, *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Bd. 1, *Aristoteles und Seine Schule*, (ur.) Jürgen Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin; New York, 1985., str. 311-338, 324).

³⁵ Da dati problem jedinstva različitih određenja koja nalazimo u *Metafizici* u krajnjem vodi nemogućnosti jedinstvene nauke videti Barnes, J., „Metaphysics“, u: *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995, 66-108

³⁶ Tako Frede zaključuje: „Nažalost, pokazuje se da Aristotel, na prvi pogled, nema čak ni jasnu koncepciju vlastitog projekta. Različiti delovi *Ur-Metaphysik* čini se da su napisani sa različitim koncepcijama u vidu.“ [prev. N.T.] (Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83). Barnes u svom tekstu posvećenom pitanju jedinstva različitih određenja Aristotelovog projekta zaključuje da: „Četiri određenja metafizike su nesaglasna: ne postoji jedna nauka koju ona opisuju, i time (u izvesnom smislu) ne postoji nešto takvo kao što je Aristotelova metafizika.“ [prev. N.T.] (Barnes, „Metaphysics“, str. 108).

³⁷ „Stoga, prilaz koji nam je preostao čini se da je sledeći: moramo slediti Aristotelove eksplicitne napomene o projektu koji sprovodi, videti u kojoj meri je ovaj projekat zaista proveden, i ekstrapolirati kako je dovršen projekat mogao izgledati“ [prev. N.T.] (Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83).

³⁸ *Met. B 2, 996b2-3; Met. B 2, 996b31-3; Met. K 1, 1059b1, 13, 22, 25; Met. K 2, 1060a4, 6*

projekta – tačnije, kao za nju konstruktivni neuspeh! – onome koji stupa pred *Metafiziku* postavlja dva pitanja. Prvo pitanje je metodsko: da li je zadatak interpretatora da izgradi sistem koji sam Aristotel nije uspeo da stvori? Drugo je načelno pitanje: da li je ovaj neuspeh neuspeh Aristotelove filozofije ili neuspeh filozofije uopšte? Međutim, ako na prvo pitanje i postoji odgovor usled strogosti istorijskog i filološkog metoda kojim se pristupa Aristotelu, na drugo pitanje se, ističe Obenk, ne može odgovoriti datom metodom, jer drugo pitanje je filozofsko pitanje.³⁹

U pogledu na prethodno rečeno, interes svakog istraživanja Aristotelove misli o traženoj nauci mora bitno biti određen istim okvirom koji smo utvrdili u dosadašnjem izlaganju, mora se kretati između nedovršenosti i nedovršivosti Aristotelove misli o traženoj nauci. Drugim rečima, stupanje pred Aristotelovu traženu nauku nije, niti može biti vođeno samo istorijsko-filozofskim interesom, već predstavlja stupanje pred samu filozofiju i upitnost pred njenom mogućnošću. Stupanje koje znači istrajavanje u otvorenosti filozofskog mišljenja i koje rizikuje vlastitu dovršenost.

2.2. Temeljna napetost: „ontologija“ Γ knjige vs. „teologija“ E knjige

Napetost različitih određenja Aristotelovog projekta, koja, na prvi pogled, sveodoče ne o jednom, već o više različitih istraživanja unutar *Metafizike*, za većinu savremenih interpretatora svoju najvišu tačku, koja preti da se pretvori u protivrečnost, postiže u razlici metafizike kao *nauke bića kao bića* (τὸ ὄν ἢ ὅν) iz Γ knjige, gde se ista razume kao *onotologija* (*metaphysica generalis*), i metafizike kao *prve filozofije*, odnosno *teologije* (θεολογική) iz E 1 knjige, koja se najčešće razume u smislu regionalne ontologije (*metaphysica specialis*).

Aristotel Γ knjigu otvara sledećim, „ontološkim“ određenjem metafizike (*Met.* 1003a21-27):

³⁹ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 332.

„Postoji nauka koja posmatra biće kao biće i sve što mu po sebi pripada. Ova nauka nije istovetna ni sa jednom od takozvanih parcijalnih. Jer nijedna druga nauka ne razmatra biće kao biće već odvoji neki njegov deo pa posmatra prilučenost koja mu pripada, kao na primer matematičke nauke“.⁴⁰

ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ. οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.

Ovo Aristotelovo određenje za većinu savremenih interpretatora govori o datoj nauci – nauci bića kao bića (τοῦ ὄντος ἢ ὄν) – kao o proučavanju bića „uopšte“ (καθόλου).⁴¹ Prvim rečima Γ knjige Aristotel ovu nauku ne određuje u razlici spram neke od nauka u pogledu na posebni predmet istraživanja, već spram svih drugih nauka u pogledu na „opštost“ njenog predmeta, jer posebne nauke do svog određanja dolaze upravo preko proučavanja posebnog dela (μέρος) bića. Rečju, Aristotelovo određenje nauke bića kao bića (τὸ ὄν ἢ ὄν) izgrađuje se kroz razliku καθόλου i κατὰ μέρος, gde se ono ἢ ὄν zajedno sa onim καθ’ αὐτό neposredno vezuje za ono καθόλου. Tako Aristotel ispitivanje bića ἢ ὄν kao ispitivanje bića καθόλου dodatno podcrtava kao istraživanje bića po sebi (καθ’ αὐτό), neposredno nadovezujući određenje date nauke kao „ontologije“ za aitiološko-arheološko određenje mudrosti iz A knjige (*Met.* Γ 1, 1003a29-34):

„Ali pošto tražimo načela i uzroke, jasno je da oni moraju biti načela i uzroci neke prirode ukoliko ona jeste po sebi. Ukoliko su i ti koji traže 'elemente' bića tražili ova načela, utoliko je nužno da i elementi budu elementi bića, i to ne u smislu prilučenosti već kao bića. Upravo zato treba da shvatimo prve uzroke *bića kao bića*.“⁴²

ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ’ ἢ ὄν: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.

⁴⁰ Aristotel, *Metafizika*, prevod Blagojević, U. Slobodan, Paideia, Beograd, 2007, str. 119.

⁴¹ Aristotel dato „ontološko“ određenje u istoj knjizi ponavlja u pogledu na pitanje opštosti (*Met.* Γ 1003b19-23): „Svakom jedinstvenom rodu odgovara jedno opažanje i jedna nauka, kao što gramatika koja je jedinstvena proučava sve glasove. Zato proučavanje svih vrsta 'bića kao bića' pripada jednoj nauci po rodu, njenim vrstama pripada proučavanja vrsta“ (Aristotel, *Metafizika*, str. 120); „ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἐνός καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οἷσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς: διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν.“

⁴² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 119.

Dakle, istraživanje bića kao bića, istraživanje bića uopšte i istraživanje bića po sebi različiti su načini iskazivanja onoga istog.⁴³ Međutim, način na koji Aristotel u Γ knjizi iznosi ideju ove nauke, te posebno način na koji, od druge glave i nadalje, nastoji da opravda njenu mogućnost svedoči o tome da data nauka u najmanju ruku nije bila nešto samorazumljivo njegovim slušaocima. Ako uzmemo u obzir, pre svih, B knjigu, koja aporetički razmatra upravo mogućnost nauke bića kao bića, mogli bismo reći da ni samom Aristotelu ona nije bila, niti je mogla biti nešto samorazumljivo.⁴⁴

Proučavanje bića kao bića kao proučavanje bića „uopšte” i po sebi za Aristotela nije moglo biti samorazumljivo, ako ni zbog čega drugog, ono zbog toga što je početna situacija Aristotelovog mišljenja određena napuštanjem Platonove ideje bića kao roda svih rodova. Napuštanje ideje bića kao roda zahteva radikalno drugačiji pristup pitanju mogućnosti „opšte” nauke bića, pristup koji napušta ideju stepenovanja bića koje kruni u najbićevitijem biću. Iz datog razloga kod Aristotela ne možemo naći ni temeljnu „formulu” Platonove ontologije τὸ ὄντως ὄν, već se ideja „opštosti” nauke filozofa izgrađuje preko ideje prvenstva na istom nivou opštosti, što sa sobom nosi temeljnu aporetičnost Aristotelovog projekta u *Metafizici* – kako misliti opštost koja nije opšta. U pogledu na prethodno rečeno, mora se sa posebnim oprezom pristupiti „opštosti” nauke o kojoj Aristotel ovde govori, jer ona ne bi trebalo da ide u pravcu Platonove dijalektike kao sveopšte nauke (rodovno-vrsnog načina mišljenja bića), već u pravcu pitanja o prvenstvu – odnosa onog prvog ili ranijeg (πρότερος) i kasnijeg (ὑστερος) – na istom nivou opštosti unutar različitih nivoa višestrukog iskazivanja bića.⁴⁵

Filozofija kao nauka bića kao bića u Γ knjizi ne razlikuje se, kao što je već rečeno, od drugih nauka time što nema posebno područje bića koje izučava. Ona u tom smislu nema vlastiti predmet – nema ga na način na koji posebne nauke imaju vlastiti predmet, jer joj nije svojstvena bezupitna datost predmeta istraživanja koja je svojstvena drugim naukama. Sa druge strane, momenat nedostatka bezupitne datosti vlastitog predmeta ispostavlja se kao bitno određujući za njen najvlastitiji predmet, koji će se u Γ knjizi u konačnom pokazati kao bivstvo.⁴⁶

⁴³ *APo* I 4, 73b25-74a3

⁴⁴ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 5.

⁴⁵ Videti Owen, G. E. L., „Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 180-199.

⁴⁶ *Met.* Γ 2, 1003b19

Iako se za druge nauke može reći da se bave (određenim) bivstvom, jedino se nauka bića kao bića bavi načelima i uzrocima bivstva, tj. bivstvom kao takvim. Sa druge strane, i to jedan od centralnih zadataka Γ knjige, iako predmet nauke bića kao bića primarno bivstvo, bivstvo kao primarni način bića, preko relacije πρὸς ἔν, obezbeđuje nauci bića kao bića da istražuje preostale načine bića *na nivou kategorijalne raspodele bića*.⁴⁷ Upravo zato što se nauka bića kao bića svojom „opštošću“ razlikuje od drugih nauka, to joj omogućava da ujedno raspravlja o istosti i razlici, jednom i mnoštvu,⁴⁸ te da se bavi raspravljanjem o načelu na temelju kojeg svi dokazuju – u pitanju je načelo neprotivrečnosti kao „najčvršće načelo“, u drugom delu Γ knjige (što je predmet aporetičkog razmatranja *druge aporije* u B knjizi).⁴⁹

Knjiga E *Metafizike* otvara se rečima koje, čini se, ponavljaju određenje iz Γ knjige: „Tražimo načela i uzroke bića, a jasno je da to tražimo ukoliko ova jesu.“⁵⁰ Aristotel ovde, nalik Γ knjizi, kontrastira nauku bića kao bića sa posebnim naukama koje se bave određenim rodom (γένος) bića, te koje ne proučavaju biće kao takvo (ὄντος ἀπλῶς), niti ukoliko jeste (ἢ ὄν). Posebne nauke ne polažu račun o štastvu (τί ἐστιν), već, pretpostavljajući ga, na temelju njega dalje istražuju u okviru vlastitog roda bića.⁵¹

Međutim, odmah nakon toga Aristotel u raspravu uvodi podelu nauka na praktičku (πρακτική), poetičku (ποιητική) i teorijsku (θεωρητική), i ono što je na početku E knjige odredio kao nauku bića kao bića u razlici spram posebnih nauka sada, unutar posmatračkih nauka, određuje upravo preko njenog specifičnog predmeta (*Met. E 1, 1026a12-17*):

„Ako nešto jest večno i odvojeno, tada je jasno da spoznaja toga pripada posmatračkoj nauci, svakako ne fizici ili matematičarima već nekoj koja obema prethodi. Fizika se bavi onim što je doduše odvojeno ali ne i nepokretno, a što se matematike tiče neke njene oblasti bave se onim što je nepokretno ali verovatno ne i odvojeno već utoliko ukoliko je u stvari; a ta prva nauka bavi se odvojenim i nepokretnim.“⁵²

εἰ δέ τί ἐστιν αἰδίου καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσική περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ’

⁴⁷ *Met.* Γ 2, 1003a33-b19

⁴⁸ *Met.* Γ 2, 1004a10-22

⁴⁹ Tatalović, N., „Aristotelova ’Metafizika’ između nedovršenosti i nedovršivosti“, 251

⁵⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 217. „αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα.“ (*Met.* E 1, 1025b3)

⁵¹ *Met.* E 1, 1025b4-17

⁵² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 219.

οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ’
ὡς ἐν ὕλῃ: ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.

Ne samo da se data nauka ovde određuje preko vlastitih specifičnih predmeta koji su odvojeni (χωριστὰ), večni (ἀίδια) i nepokrenuti (ἀκίνητα), već se njen specifični predmet ispostavlja kao konstitutivan za celokupnu podelu posmatračkih nauka. Naime, prva nauka, kao ona čiji je predmet χωριστὸν καὶ ἀκίνητον, uspostavlja razumevanje preostale dve nauke: fizike kao one koja proučava χωριστὰ μὲν ἀλλ’ οὐκ ἀκίνητα – *odvojene* (χωριστὸν u smislu samostalnog, ali neodvojivog od stvari) i ne-nepokrenute stvari, te matematike kao one koja istražuje nepokrenute i *ne-odvojene* stvari (ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ) – χωριστὸν u smislu nesamostalog, ali *odvojivog* od stvari. Jedino se prva nauka bavi onim što je ἀκίνητον, ali i χωριστὸν u oba, u slučaju fizike i matematike odvojena smisla kao samostalno-odvojivo.⁵³ Dakle, predmet prve nauke je, kao nužno večan,⁵⁴ osnov podele posmatračkih nauka i Aristotel prvu nauku izrekom naziva teologijom (θεολογική).⁵⁵

Teologija, kao nauka koja proučava ono božansko (τὸ θεῖον), ispostavlja se ovde, čini se, u razlici spram početnog određenja koje je sledilo određenje iz Γ knjige, kao nauka određenog tipa bivstva, nauka prvog u poretku tipova bivstva. Tako se nauka božanskog kao najčasnija (τὴν τιμιωτάτην) bavi najčasnijim rodом (τὸ τιμιώτατον γένος) i Aristotel je izrekom naziva prvom filozofijom (πρώτη φιλοσοφία).⁵⁶

Čini se da Γ knjiga i E knjiga *Metafizike* nude dva toliko različita određenja metafizike da na delu nemamo jedan poduhvat, jedno istraživanje, već da su u pitanju dva radikalno drugačija projekta.⁵⁷ Pokušaji da se napetost ova dva temeljna određenja metafizike razreši time što će se ista zapravo eliminisati, bilo da je u pitanju uklanjanje napetosti, kao uklanjanje prve filozofije u smislu teologije, pod idejom kasnijih interpolacija u tekst *Metafizike* – kao

⁵³ Jakovljević, Goran, *Aristotelovo učenje o bivstvu*, Plato, Beograd, 2002., str. 28.

⁵⁴ *Met.* E 1, 1026a17

⁵⁵ „ὥστε τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική“ (*Met.* E 1, 1026a18-19)

⁵⁶ *Met.* E 1, 1026a20-25

⁵⁷ „Čini se da time imamo dve radikalno različite ideje poduhvata *Metafizike*. Po jednom, imamo posla sa onim što je tradicionalno nazvano 'metaphysica generalis', opšte istraživanje bića kao takvog, svega što jeste ukoliko jeste, po drugom sa 'metaphysica specialis', istraživanjem posebne vrste bića, nad-čulnih bića.“ [prev. N.T.] (Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83). Slično tvrdi i Ros: „Aristotel načelno na dva načina određuje predmet metafizike. U jednoj grupi pasaža on je izložen kao τὸ ὄν ἢ ὄν, biće kao takvo i u celini... Ali češće je metafizika određena kao nauka određenog dela stvarnosti, naime, onoga koje je χωριστὸν (odvojeno), i ἀκίνητον... Shodno ovome pogledu metafizika ne izučava biće kao takvo, već najvišu vrstu bića, i posmatrana na ovaj način ona se može navati θεολογική...“ [prev. N.T.] (Ros, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revisited Text with Introduction and Commentary*, vol. I, str. 252-253).

što to čini Natorp (Paul Natorp),⁵⁸ bilo da se napetost tumači u smislu slojeva u tekstu *Metafizike*, koji pripadaju pretpostavljenom razvoju od teološko-platonističke faze ka zreloom Aristotelovom učenju o biću kao biću – kao što to čini Jeger (Werner Jaeger), doživeli su značajne kritike i napušteni su od strane većine relevantnih savremenih interpretatora Aristotela.

Za Natorpa, koji, moglo bi se reći, otvara modernu raspravu o napetosti određanja prve filozofije kao ontologije i kao teologije, nauka bića kao bića tiče se „... najopštijih, najapstraktnijih od svih predmeta naučnog istraživanja“ [prev. N.T.].⁵⁹ Samopobijajuće bi bilo držati, smatra Natorp, da je prva filozofija, kao nauka bića uopšte, identična teologiji kao nauci određene regije bića; nemoguće je „...da sa jedne strane πρώτη φιλοσοφία treba biti opšta nauka, koja utemeljuje sve druge, a sa druge strane, da je ona identična sa naukom koja se bavi netvarnim, nepromenljivim bićem kao najdostojnijim rodом bića“ [prev. N.T.].⁶⁰ Natorp u kranjem zaključuje da prva filozofija ne može biti izjednačena sa teologijom iz razloga što „...božansko ne može činiti sam objekt, već samo jedan objekt πρώτη φιλοσοφία“ [prev. N.T.].⁶¹ U svrhu opravdanja vlastite teze o prvoj filozofiji kao onoj koja se bavi bićem uopšte, Natorp smatra neautentičnim sva ona mesta koja tvrde suprotno, tj. takva mesta on vidi kao stvar kasnijih interpolacija u izvorni tekst *Metafizike*. No time, čini se, Natorp poriče ideju prvotnosti, koja je suštinska za čitav niz Aristotelovih analiza u *Metafizici* i koja je određena napuštanjem Platonove misli bića kao roda svih rodova. Sa one strane načelnog problema koje ovo sa sobom povlači, Pacig (Günther Patzig), komentarišući Natorpovu tezu da je teološka tendencija unutar E 1 glave *Metafizike* stvar naknadne interpolacije u tekst, ukazuje na to da K knjiga *Metafizike* unutar sebe ispostavlja sažeti tok misli B, Γ i E knjiga, ali i više od toga. Knjiga K (*Met.* K 7, 1064a33-b14), na mestu koje predstavlja rekapitulaciju prve glave E knjige, sadrži rečenice koje u potpunosti odgovaraju onima koje su za Natorpa interpolacije u tekst E 1.⁶² No, Natorpovo rešenje počiva na sumnji u autentičnost K 1-8, odnosno na sumnji u to da su ove glave stvar „platonizirajućeg“ naslednika.⁶³

⁵⁸ Natorp, Paul, „Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik“, u: *Philosophische Monatshefte*, XXIV, 1888, str. 37-65 i 540-574, uporedi str. 51-52; 55.

⁵⁹ *Isto*, str. 39.

⁶⁰ *Isto*, str. 49-50.

⁶¹ *Isto*, str. 53.

⁶² Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, str. 73.

⁶³ Natorp, P., „Über Aristoteles' Metaphysik, K 1-8, 1065a26“, u: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1 (1888), str. 178-193.

Nastojanje da se ova napetost, a moguće i protivrečnost, razreši tako što se ista tumačiti bilo u smislu naknadnih interpolacija, bilo u smislu promene Aristotelovog misaonog držanja, tačnije sa stanovišta faza u razvoju Aristotelovog mišljenja, kao što to čini Jeger,⁶⁴ teško može da stoji, pre svega iz razloga što Aristotel u istoj glavi E knjige izriče čuvenu tvrdnju da je prva filozofija καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη (*Met.* E 1, 1026a24-34):

„Mogli bismo postaviti pitanje da li je prva filozofija opšta ili se bavi nekim rodnom, tj. nekom jedinstvenom prirodom (u tom pogledu ni kod matematičkih nauka nije svuda isto već se geometrija i astronomija bave nekom određenom prirodom, a matematika uopšte zajednička je za sve). Dakle, ako ne postoji neko drugo bivstvo pored onih koja su po prirodi uspostavljena, tada bi fizika bila prva nauka; ako pak postoji neko nepokretno bivstvo, ono je ranije, i onda je filozofija prva, i na taj način opšta zato što je prva. Njen bi zadatak bilo posmatranje bića kao bića, tj. toga šta je ono i šta mu kao biću pripada.“⁶⁵

ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἢ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινὰ φύσιν εἰσὶν, ἢ δὲ καθόλου πασῶν κοινή) : εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη: εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.

Aristotel uopšte ne bi mogao doći do ovde postavljenog pitanja, pitanja da li je prva filozofija opšta (καθόλου) ili se bavi nekim rodnom i nekom određenom prirodom (τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν), da prvu filozofiju, na tragu Γ knjige, u E 1 isprva nije izložio kao proučavanje bića kao bića, a potom kao proučavanje onoga božanskog kao određenog tipa bivstva. Rečju, ovde postavljeno pitanje neposredno izražava celinu prethodnog toka raspravljanja o karakteru prve nauke. Aristotel ovde ne govori samo o prvoj filozofiji kao teologiji, koja prvenstvom vlastitog predmeta zagonetno uspostavlja svoj opšti karakter, već eksplicitno prvu filozofiju kao nauku nepokrenutog bivstva (τις οὐσία ἀκίνητος) izjednačava sa naukom bića kao bića (τοῦ ὄντος ἢ ὄν)!⁶⁶

⁶⁴ Jeger u načelu odbija svaki pristup „izgrađivanja“ jedinstva Aristotelovog projekta preko ideje naknadnih interpolacija u tekst *Metafizike*: „Nikako ne smemo, pretpostavljajući da je on [tekst *Metafizike*] filozofski homogen, prekriti probleme čiji nam se sadržaj jednako kao i forma ipostavljaju na svakom koraku. Moramo odbiti sve pokušaje činjenja tekstualne celine od raspoloživog materijala reorganizujući ili otklanjajući neke od knjiga...“ [prev. N.T.] (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 174-5).

⁶⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 219.

⁶⁶ Tatalović, N., „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, 255

Jeger smatra da se ovde očituje kontradikcija koja je „neporeciva“, i kako, po njemu, ovo mesto prekida tok Aristotele misli, ono, kao i za Natorpa, mora biti stvar kasnije interpolacije u izvorni tekst *Metafizike*.⁶⁷ Međutim, Jeger ne nudi nikakvo objašnjenje zašto bi dato mesto bilo stvar naknadnog dodavanja, sem da ovo Aristotelovo objašnjenje jedinstva ne uklanja kontradikciju, već je „samo čini očiglednijom“.⁶⁸ Pored prethodnog, kao što smo videli, smatramo da ovo mesto ne prekida tok Aristotelovog izlaganja, već da ono upravo predstavlja tačku koja sledi iz prethodnog toka i u kojoj kulminira čitav tok Aristotelovog promišljanja karaktera prve nauke. Jedini način na koji Jeger vidi razrešenje ove napetosti jeste preko razlike perioda razvoja Aristotelovog mišljenja, jer on, kako to Obenk kaže komentarišući Jegerov pristup, polazi od pretpostavke da dobar filozof ne može da protivreči samom sebi, bar ne u istom trenutku.⁶⁹ Dakle, za Jegera teološki momenat Aristotelove misli pripada fazi u kojoj je on još uvek pod snažnim uticajem Platona, dok ideja nauke bića kao bića pripada njegovoj kasnijoj, zrelijoj fazi.⁷⁰

Da se ova napetost ne može razumeti kao svedočanstvo ranog Aristotelovog mišljenja, koje tobože još uvek stoji pod znakom Platona, posvedočuje i mesto iz Γ knjige, knjige koja (opšteprihvaćeno) ispostavlja „ontološko“ određenje tražene nauke, i to upravo preko razlike predmeta (*Met.* Γ 3, 1005a33-35):

„Ako postoji neko ko je još viši od fizičara (jer priroda je tek *jedan rod* bića), tada bi ispitivanje aksioma pripadalo onom koji proučava to opšte, i prvo bivstvo.“

ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις) , τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις

Pored prethodnog, i A knjiga *Metafizike*, koja polazeći od uobičajenih predstava o mudracu izlaže pretpojam prve filozofije, pod imenom mudrosti eksplicitno govori o nauci

⁶⁷ Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 226.

⁶⁸ *Isto*, str. 227.

⁶⁹ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 325.

⁷⁰ „Ova dva objašnjenja prirode metafizike sigurno nisu izrasla iz jednog i istog čina refleksije. Dve fundamentalno različite linije mišljenja su ovde prepletene. Na prvi pogled je očigledno da je teološka i platonička starija od njih dve... Ona je proizvod platoničke tendencije ka pravljenju oštre razlike između čulne i natčulne sfere. Sa druge strane, kada je metafizika određena kao nauka ὄν ἢ ὄν, stvarnost je posmatrana kao jedna, jedinstvena serija nivoa, i ovo je više aristotelovsko objašnjenje od navedena dva, tj. ono koje korespondira poslednjoj i najkarakterističnijoj fazi njegovog mišljenja“ [prev. N.T.] (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 227).

prvih načela i uzroka kao najčasnijoj i božanskoj (θεία) nauci, božanskoj u dvostrukom smislu nauke o onom božanskom (θεῖον) i nauke koja bi najpre bila posed boga (θεός).⁷¹

Sledeći Owens,⁷² možemo uočiti šest ključnih određenja mudrosti u A knjizi polazeći od predstava o mudracu (*Met. A 2, 982a19-982b7*). Prvo, mudrost je *opšta nauka* (τὴν καθόλου ἐπιστήμην), jer zna sve (τὸ πάντα ἐπίστασθαι), sve stvari/podmete (πάντα τὰ ὑποκείμενα), ali ne i svaku stvar. Drugo, mudrost je *najteža* (χαλεπώτατα), jer su najopštije stvari (τὰ μάλιστα καθόλου), kao najudaljenije od čulnih opažanja, najteže za saznavanje ljudima. Treće, ona je *najtačnija nauka* (ἀκριβέσταται τῶν ἐπιστημῶν), jer je nauka o onome prvom (τῶν πρώτων), u smislu prvih načela. Četvrto, mudrost je *najpoučivija* (μάλιστα διδασκαλική), jer je poučivost vezana za znanje uzroka, a ona zna prve uzroke i načela. Peto, mudrost je u najvećoj mogućoj meri spoznaja radi sebe same (τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα), a oni koji biraju znanje radi znanja biraju mudrost kao nauku o onome najspoznatljivijem (ὑπάρχει τῆ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ), jer uzroci kao ono prvo jesu najspoznatljiviji. Šesto, mudrost kao najviša nauka *vlada svim drugim naukama* (ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν), ona ostalim nauka daruje načela, jer ona pre svih spoznaje dobro svake stvari (τάγαθὸν ἐκάστου) i ono najbolje u čitavoj prirodi (ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ).

Treće određenje mudrosti – kao nauke o onome prvom, i šesto određenje – kao najviše nauke, moglo bi možda da se poistoveti sa određenjem prve filozofije kao teologije. Međutim, ukoliko bi se ona bavila onim prvim, najboljim i dobrom svega ostalog, postavlja se pitanje na koji način bi ona mogla biti opšta nauka svih stvari – prvo određenje, a onda i nauka o najopštijim stvarima – drugo određenje? Dakle, ne samo da i u A knjizi *Metafizike* možemo naći oba prethodno spomenuta momenta, opštu nauku svih stvari i teologiju kao („posebnu“) nauku onoga božanskog, već ih Aristotel tu nedvosmisleno misli kao jednu te istu nauku. Tako i ovde, kao i u celini Aristotelove *Metafizike*, ne možemo izbeći temeljnu napetost između „ontološkog“ i teološkog određenja Aristotelovog projekta.

Takođe, ni Jegerova tvrdnja da je Λ knjiga *Metafizike* svedočanstvo teološko-platonovske faze Aristotelovog mišljenja ne može stajati,⁷³ jer ona svojom prvom rečenicom

⁷¹ *Met. A 2, 983a6-11*

⁷² Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 164-165.

⁷³ „...možemo reći da Λ knjiga predstavlja fazu za koju smo otkrili da dolazi pre klasične metafizike, fazu koja je još uvek čisto platonovska i koja ne poznaje učenje o čulnim bivstvima kao integralni deo prve filozofije.

određuje sebe kao istraživanje bivstva kao prvog dela svega, te naznačava vlastitu strukturu razlikom tri tipa bivstva koja se u toku istraživanja imaju pratiti. Dakle, nije reč o nauci primarno božanskog bivstva, pogotovo ne božanskog bivstva kao bivstva samog. Pored toga, ako nešto nedostaje Λ knjizi *Metafizike*, onda je to pre teologija – onakva kakvom se očekivala od prvih komentatora do savremenih tumača Aristotela, nego što je to ontologija; no, tome pitanju ćemo se detaljno posvetiti u narednom poglavlju.

U jedno ne može biti sumnje: za Aristotela nauka bića kao bića i teologija pripadaju jedna drugoj. Napetost različitih određenja koja zatičemo u *Metafizici*, stoga, ne treba razrešavati „spolja“, već datu napetost treba razumeti kao samu stvar Aristotelovog projekta.⁷⁴ Dakle, tek nas prihvatanje sapripadnosti ontologije i teologije može otvoriti za smisao Aristotelovog projekta unutar *Metafizike*. Naravno, time još ništa nije rečeno, a kamoli rešeno, ali se time otvaramo kako za ono šta Aristotel govori, tako i za ono o čemu čuti. Tek ukoliko čujemo oba, i reč i muk, i ukoliko ih čujemo zajedno, možemo se nadati da sačuvamo jedinstvo napora Aristotelovog projekta u *Metafizici*.⁷⁵

Moguće je da način na koji Aristotel sa lakoćom tvrdi da je prva filozofija „opšta zato što je prva“ govori o tome da aporija tražene nauke za njega nije toliko upečatljiva koliko se to nama čini.⁷⁶ Ipak, sve i da je tako, to nas same ne lišava aporije! Jer ne samo da nam Aristotel nije ponudio nedvosmisleno objašnjenje toga *kako* je prva filozofija „opšta time što je prva“ (ako ga je uopšte i ponudio), već ne znamo ni da li takvo nešto sobom samo može biti lišeno aporije.⁷⁷ Jedno je sigurno: osuđeni smo da besputimo između nedovršenosti i nedovršivosti Aristotelovog projekta.

Naznaku vlastitog razumevanja same stvari *Metafizike*, koje napetostima različitih određenja metafizike prilazi kao samoj stvari Aristotelovog projekta, nastojaćemo da

Aristotelovim jezikom, metafizika kakvom je Λ razume ne proučava celinu kategorije bivstva, već samo jedan deo nje. Njen predmet je ograničen na deo kategorije bivstva koji je savršen i dobar, naime bog i um.“ [prev. N.T.] (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 230)

⁷⁴ U pogledu na to, Frede, po našem mišljenju, ispravnije određuje startnu poziciju interpretacije Aristotelove prve filozofije kao one koja mora poći od činjenica da sam Aristotel ne vidi nesavladivi sukob unutar ova dva određenja. (Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83).

⁷⁵ Tatalović, N., „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, 257

⁷⁶ Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 9.

⁷⁷ Videti Owen, G. E. L., „Aristotle on the Snares of Ontology“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 259-278.

izgradimo u neposrednom razgovoru sa onim interpretacijama koje prilaze datom problemu iznutra, te na različite načine ovu napetost pokušavaju da razumeju i, eventualno, razreše.

U svrhu postizanja izgrađivanja naznake jedinstva napora Aristotelovog projekta, prvo ćemo se neposredno okrenuti dvema relevantnim savremenim intepretacijama unutar kojih se jedinstvo *Metafizike* sprovodi „svođenjem“ nauke bića kao bića na teologiju – Pacigovoj i Fredeovoj interpretaciji, uz nužno konsultovanje i drugih autora koji zastupaju sličnu poziciju (Ovens, Kan). Zatim ćemo razmatriti dve interpretacije unutar kojih teologija ne čini celinu, već *deo* nauke bića kao bića. Prvo, Džudsonovo (Lindsay Judson) razumevanje jedinstva prve filozofije, unutar kojeg je teologija (*metaphisica specialis*) „utemeljujući“ deo ontologije (*metaphisica generalis*), razumevanje koje polazi od izvesnih Fredeovih uvida, ali se izgrađuje kroz eksplicitnu kritiku kako Fredeove, tako i Pacigove „redukcije“ ontologije na teologiju. Drugo, Obenkovo aporetičko-dijalektičko razumevanje karaktera tražene nauke, unutar kojeg je prva filozofija razumljena isključivo kao teologija i kao takva je deo nauke bića kao bića. Međutim, za razliku od Džudsona, teologija za Obenka ne konstituiše nauku bića kao bića time što nudi poslednje utemeljenje iste, već vlastitim „neuspehom“ ispostavlja utemeljenje nauke bića kao bića kao svojevrsne ontologije konačnosti ljudskog govora.

Razgovor sa prethodno spomenutim autorima nema kao svrhu pregled različitih interpretativnih pristupa pitanju jedinstva predmeta prve filozofije, već se suštinski tiče izgradnje našeg interpretativnog pristupa.⁷⁸ U tom pogledu naš pristup je analogan samoj metodi Aristotelove prve filozofije, koja u svrhu postizanja određenja date nauke polazi od vladajućih mnjenja o prirodi nauke mudrosti, kako bi putem pokazivanja besputnosti mnjenja većine mudrih izgradila pojam mudrosti. Dakle, izbor autora je vođen mogućnošću izgradnje pristupa koji bi ponudio očuvanje temeljne napetosti Aristotelovog projekta u *Metafizici*, pristupa koji bi trebalo da naznači i sačuva celinu kretanja odgovaranja na aporiju koja nam se u dosadašnjem toku izlaganja pokazala u tri lica: aporija imena, aporija unutrašnjeg poretka i aporija jedinstvenog određenja *Metafizike*.

U pogledu na prethodno, razgovor sa navedenim autorima vršiće se kroz *preliminarnu* analizu Λ knjige *Metafizike*, iz razloga što Λ knjiga, kao nijedna druga knjiga *Metafizike*, čitavom svojom strukturom, kao i vlastitim sadržajem svedoči o napetosti celine Aristotelovog projekta. Paralelnost vođenja razgovora sa relevantnim tumačenjima i

⁷⁸ Za iscrpan pregled literature o problemu jedinstva Aristotelovog projekta u *Metafizici*, od prvih komentatora Aristotela pa sve do sedamdesetih godina dvadesetog veka, videti Ovensovu studiju o Aristotelu *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (str. 1-68).

preliminarne analize Λ knjige omogućíće nam da na samom Aristotelovom tekstu potkrepimo nacrt vlastitog razumevanja jedinstva prve filozofije. Ovakav pristup vodi mogućnosti da se kritički analiziraju druge interpretativne pozicije, te da se one samere sa samim tekstom, i, u konačnom, ima za ishod oslobađanje tumačenja Aristotela od predrasuda kako savremenih interpretativnih pristupa, tako i od načina na koji je Aristotelova misao transformisana unutar tradicije filozofije. Rečju, ovakav način pristupanja temeljnoj napetosti Aristotelovog projekta, po našem mišljenju, obezbeđuje mogućnost da se Aristotelova misao zadrži u sopstvenoj otvorenosti i nedovršenosti/nedovršivosti.

3. Λ KNJIGA I ONTO-TEOLOŠKA KOB „METAFIZIKE“

3.1. Λ knjiga i pitanje jedinstva prve filozofije

Napetost različitih određenja projekta kojeg Aristotel sprovodi u *Metafizici*, koja svoju najvišu tačku dostiže unutar određenja koje nude E 1 i Γ knjiga, ne može, kao što je već rečeno, biti razrešena spolja. Da tako stoje stvari svedoči i Λ knjiga *Metafizike*, koja, kao jedna od rasprava *Metafizike*, nosi u sebi svu temeljnu napetost koju zatičemo unutar celine istraživanja koja Aristotel u ovim spisima preduzima.⁷⁹

Λ knjiga je, shodno većini interpretacija, napisana kao posebno istraživanje koje Aristotel nije nastojao neposredno da nadoveže ili uklopi unutar preostalih istraživanja *Metafizike*. U svakom slučaju, Λ knjiga se može razumeti kao zasebna tekstualna celina, koja ne referira neposredno na knjige koje joj prethode ili koje slede nakon nje.⁸⁰ Pored prethodnog, ni druga Aristotelova dela ne spominju ovu raspravu.⁸¹ Razlog zašto je Λ knjiga uključena u ostatak rasprava *Metafizike*, po Fredeu, počiva u činjenici da ona svojim prvim delom ponavlja analizu centralnih knjiga *Metafizike*. To svakako ne znači, smatra Frede, da ona u svojoj celini nema mesto unutar konteksta preostalih knjiga *Metafizike*, međutim: „Ovaj kontekst nije *Metafizika* kakvu posedujemo. Mi sami moramo ponuditi ovaj kontekst“ [prev. N.T.].⁸² Ova Fredeova rečenica zapravo potvrđuje prethodno iznete tvrdnje u pogledu karaktera Aristotelovog projekta u celini kao nedovršenog/nedovršivog, sada primenjene na samu Λ knjigu. Rečju, ista napetost koja važi za celinu projekta važi i za Λ knjigu.

⁷⁹ Manji deo ovog poglavlja disertacije je uz značajne korekcije prethodno prezentovan filozofskoj javnosti kao deo obaveza pri izradi doktorata na doktorskim studijama u članku: Tatalović, Nikola, „Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 124-137

⁸⁰ „Λ je izolovano predavanje, koje pruža opšti pogled na celinu metafizikčkog sistema, potpuno u sebi dovršena, i ne ispostavlja tragove povezanosti sa ostatkom [knjiga]“ [prev. N.T.] (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 174; 366); Ros, W. D., „Introduction“, str. xxvii.

⁸¹ Elders, Leo, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Van Gorcum & Comp., Assen, 1972., str. 40.

⁸² Frede, Michael, „Introduction“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition

Dakle, ukoliko bismo pretpostavili da Λ knjiga predstavlja zaseban traktat, koji ne bi bio uključen unutar celine *Metafizike*, time ne bismo narušili tok postojećih knjiga.⁸³ Svakako bismo bili uskraćeni za Aristotelove refleksije o božanskom, odvojenom i nepokrenutom tipu bivstva, koje centralne knjige najavljuju. Međutim, time što je Λ knjiga, kao Aristotelova rasprava o božanskom bivstvu, uključena unutar *Metafizike* ne razrešavaju se napetosti o kojima ostale knjige svedoče. Naprotiv, Λ knjiga čitavom svojom strukturom, kao i vlastitim sadržajem, na jednom mestu svedoči o temeljnoj napetosti Aristotelovog projekta.⁸⁴

Λ knjigu odlikuje do kraja pojačana sažetost Aristotelovog jezičkog izraza, i ako se, između ostalog, uzme u obzir selektivnost argumenata u prilog nužnosti postojanja božanskog tipa bivstva, vrlo je verovatno da je bila napisana na brzinu.⁸⁵ Svakako da je o Λ knjizi moguće govoriti kao o jedinstvenom nastojanju; međutim, kao i u slučaju celine *Metafizike*, koju odlikuje čitav niz posebnih rasprava od kojih mnoge prekidaju prirodni tok izlaganja, o Λ knjizi je, možda, uputnije govoriti kao o nizu studija,⁸⁶ pogotovo ako se uzme u obzir osma glava koja je verovatno naknadno umetnuta u tok postojećih rasprava.⁸⁷ No, više nego pitanje tekstualnog jedinstva, nas ovde interesuje idejno jedinstvo Λ knjige, koja samom svojom strukturom reflektuje temeljnu napetost Aristotelovog projekta u celini.

⁸³ „Zamislamo da ove glave nikada nisu bile napisane, ili da je od njihovog učenje Aristotel odustao u svojim kasnim godinama. U tom slučaju korpus bi bio u najvećoj meri očuvan. Knjige AB, Γ , D, ZHT, I, M i N bi i tada činile koherentnu celinu istraživanja načela čulnih bivstava kao bića i kao bivstava...“ [prev. N.T.] (Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*“, str. 314).

⁸⁴ Frede, koji unutar vlastite interpretacije jedinstva prve filozofije sprovodi svojevršno svodenje ontologije na teologiju, polazeći od relacije *prema jednom* izložene unutar središnjih knjiga, za Λ knjigu kao „teološku“ kaže sledeće: „Jer Λ knjiga sa više strana ne predstavlja raspravu o odvojenim bivstvima koje centralne knjige obećavaju. Kao prvo, ona nije samo rasprava o odvojenim bivstvima. Ona je, ponovo, istraživanje bivstva uopšte. Ona, ponovo, kao i centralne knjige, počinje sa raspravom o čulnim bivstvima. Razlika je samo u tome što ona, za razliku od centralnih knjiga, zaista nastavlja razmatrajući ne-čulna bivstva. Drugo, način na koji ona razmatra ne-čulna bivstva, čini se, nije u skladu sa očekivanjem centralnih knjiga, ako je ona upravo rasprava obećana centralnim knjigama“ [prev. N.T.] („Introduction“, Kindle Edition).

⁸⁵ „Stil i izbor ideja pokazuje da je ona izolovano predavanje, sastavljeno za posebnu priliku, koje nam ne daje samo deo metafizike koji se naziva teologijom, već nešto mnogo više obuhvatno – kompletan sistem metafizike u malom.“ [prev. N.T.] (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 228).

⁸⁶ Svakako se može reći da unutar Λ postoji koherentnost. Naime glave Λ 2-5 imaju određenu svrhu koja se najčešće tumači kao predigra učenja o prvom nepokrenutom pokretaču, ali Elders ističe da to nije dovoljno da bi se govorilo o „koherentnoj knjizi“: „Ako je Aristotel zaista želeo da napiše koherentnu raspravu o prvom pokretaču, on je to morao bolje učiniti i proizvesti mnogo konzistentniji tekst. Čini se da se Λ knjiga sastoji od mnoštva kratkih studija, i da nije pažljivo isplanirana koherentna rasprava. Ona sadrži zadivljujuće bogatstvo učenja, koji se u većem delu sastoji od onoga što bi se moglo nazvati zreli i konačni aristotelizam. Međutim, u pogledu stila i kompozicije, Λ nema prednost u poređenju sa drugim raspravama, na primer sa *Met. A*.“ [prev. N.T.] (Elders, L., *Aristotle’s Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, str. 54).

⁸⁷ Elders unutar Λ knjige utvrđuje šest posebnih istraživanja – Λ 1; Λ 6 i Λ 7; Λ 2, 3, 4, 5; Λ 9; Λ 10 i Λ 8, za koju drži da je vrlo verovatno napisana od strane Aristotelovih saradnika ili učenika, te da je naknadno ubačena u Λ knjigu od strane urednika *Metafizike* (Elders, L., *Aristotle’s Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, str. 56.) Isto tvrdi i Jeger (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 368), dok Frede drži da je Λ 8 integralni deo Λ knjige („Introduction“, Kindle Edition).

Struktura Λ knjige naznačena je unutar njene prve glave Aristotelovim razlikovanjem tri tipa bivstva – čulno-opažljivo ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}$) propadljivo ($\phi\theta\alpha\rho\tau\acute{\eta}$) i čulno-opažljivo večno/nepropadljivo ($\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$) bivstvo, te nepokretno ($\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$) i odvojeno ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\nu$) bivstvo. Tri tipa bivstva – propadljivo-pokretno, nepropadljivo-pokretno i nepropadljivo-nepokretno bivstvo – Aristotel u nastavku istraživanja Λ knjige razmatra deleći ih u dve grupe shodno kriterijumu $\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ – $\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$.⁸⁸

U pogledu na naznaku programa u prvoj glavi, Λ knjiga se može podeliti na dva dela – Λ 1-5 i Λ 6-10, ili na tri dela – Λ 1, Λ 2-5 i Λ 6-10, u zavisnosti od toga da li se prva glava razume kao zasebna celina, kao uvod izlaganja koji samostalno stoji, ili kao deo prve grupe istraživanja (mi ćemo govoriti o dva dela istraživanja Λ knjige). Ono što je već na prvi pogled vidljivo i što otvara problem pitanja jedinstva Aristotelovog istraživanja u Λ knjizi jeste razlika u načinu istraživanja koje se sprovodi u prvom i drugom delu ove knjige.

Naime, prvi deo (Λ 1-5) čini se da predstavlja istraživanje kome je svojstven najopštiji karakter, tačnije istraživanje u čijem je središtu pitanje *načela i uzroka* prirodnih bivstava, načela i uzroka čulno-propadljivog i čulno-nepropadljivog tipa bivstva (oblik, tvar i lišenost). Dakle, ovo istraživanje bilo bi istraživanje načela i uzroka prirodnog bivstva kao takvog, i time bi u izvesnom smislu bilo paralelno istraživanjima usioloških knjiga *Metafizike* – izlaganje prirodnog bivstva kao bivstva. Drugim rečima, ono bi odgovaralo onome što smo prethodno označili kao „ontološki“ karakter prve filozofije, koji većina tumača nalazi u Γ knjizi *Metafizike*. Rečju, prvi deo Λ knjige, čini se, sledi određenje prve filozofije kao one

⁸⁸ *Met.* Λ 1, 1069a31-1069b1. Elders smatra da plan istraživanja, najavljen u Λ 1 i ponovljen u Λ 6, ne ocrta strukturu knjige, odnosno da plan „nije verno sproveden“. Elders ovo obrazlaže činjenicom da se drugi tip bivstva skoro i ne spominje. Ako bi Λ 1 izlagala strukturu čitave knjige, po Eldersu, posredujuća bivstva bi takođe trebalo da se u Λ knjizi proučavaju (Elders, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, str 53). Pored prethodnog, Elders smatra da je u Λ knjizi pitanje potrage za opštim načelima očitovanje platonističkog nasleđa. Međutim, iako se može reći da trostruka podela posmatračkih nauka na fiziku, matematiku i teologiju stoji pod znakom platonizma, smatramo da ono što je ovde na delu nije potvrda platonovskog nasleđa, već, ako ništa drugo, njegova revizija. Naime, to što nedostaju matematikalije upravo jeste znak Aristotelovog odstupanja od Platona, ali to ne znači da nedostaje i drugi tip bivstva. Merlan, polazeći od ideje da Aristotel dolazi do uvida da predmeti matematike nisu bivstva, te da time nisu predmet ni stvar razmatranja pitanja o bivstvu, kao predmetu Λ knjige, kaže: „Niti ideje, niti matematikalije ne mogu biti predmet istraživanja prve filozofije, jer ni jedno od njih nema samostalno postojanje... U *Metafizici Lambda* Aristotel je zamenio Platonove ideje sa pokrenutim pokretačima, ali je matematikalije jednostavno izmestio – time onemogućujući matematičari pravo da bude prva filozofija“ [prev. N.T.] (Merlan, P., „On the Terms 'Metaphysics' and 'Being qua Being'“, str. 182).

koja se od ostalih nauka razlikuje karakterom „opštosti“ vlastitog načina pitanja, čak i ako je dato pitanje upućeno određenom području bića.⁸⁹

Nasuprot tome, glave 6-10 Λ knjige preduzimaju napor dokazivanja postojanja određenog tipa bivstva, nepokrenutog i odvojenog tipa bivstva, koje će se u konačnom pokazati kao božansko bivstvo, te nastoje da izlože njegovu prirodu, kao i da utvrde broj nepokrenutih pokretača. U tom smislu ove knjige predstavljaju raspravu koju centralne knjige *Metafizike* obećavaju, ali nikada ne sprovode. Dakle, čini se da se druga polovina Λ knjige usmerava na istraživanje specifičnosti božanskog tipa bivstva, za razliku od opšteg istraživanja načela i uzroka prirodnog bivstva u prvom delu Λ knjige, te da time drugi deo Λ knjige odgovara onome što smo ranije odredili kao teološki karakter prve filozofije, koji, shodno većini tumača, zatičemo u E 1.

Temeljna napetost ocrtana osnovnom strukturom Λ knjige posvedočena je, čini se, i preko razlike relacija kojima se misle različiti tipovi prvotnosti. Naime, u prvom delu Λ knjige, koji je određen „opštim“ pitanjem o uzrocima i načelima (prirodnog) bivstva, Aristotel u Λ 1 govori o prioritetu bivstva u pitanju o biću i pri tome ima na umu relaciju $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ (relaciju koja je centralna za usiološke knjige *Metafizike*).⁹⁰ Sa druge strane, kada u Λ 6 govori o prioritetu delotvornosti ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\rho\rho\iota\alpha$) nad mogućnošću ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), Aristotel uvodi ideju kauzalne zavisnosti, koja se ispostavlja kao ključna za pokazivanje nužnosti božanskog bivstva u 6. i 7. glavi Λ knjige (ideja koja je detaljnije razrađena u *Fizici* VIII). Pored prethodnog, Λ knjiga postavlja i pitanje jedinstva govora o načelima i uzrocima različitih tipova bivstva, gde se „opštost“ ($\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\upsilon$) govora o načelima različitih tipova bivstva

⁸⁹ Naravno, ne može se govoriti o pukom paralelizmu, na šta pažnju skreće Owens: „Prvih pet glava Λ bave se istom temom kao $ZH\Theta$. Ali način bavljenja čini se da je potpuno nezavisan i paralelan samo u grubim crtama. Ne mogu se posmatrati kao različite verzije istog istraživanja, kao što je slučaj sa K i B-E“ [prev. N.T.] (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 90). Za Owensa Λ knjiga predstavlja potragu za istim uzrocima kao i Γ i knjige ZH . Istraživanje Λ knjige na taj način zauzima istu poziciju kao i Γ u pogledu na ranije filozofe. Iako su glave 1-5 Λ knjige paralelnu $ZH\Theta$ knjigama, one upućuju i na N knjigu dvama momentima – suprotnosti pretpostavljaju podležeće koje samo nije suprotnost (Λ 1069b7-34; N 1087a34), „relativna“ bića samo analoški mogu imati ista načela sa bićem samim (1070a31-b21; N 1088a23-b4, 1093b18-21) (*Isto*, str. 438). Ros upućuje na to da iako se prvih pet glava bavi čulnim bivstvima, što je predmet istraživanja i u ZH , Λ knjiga „... se bavi ovom temom sasvim nezavisno [od njih] i na način koji je bliži *Fizici* pre nego ostatku *Metafizike*.“ [prev. N.T.] (Ros, W. D., „Introduction“, str. xxviii), i tome dodaje: „Mora se istaći da ne postoji stepen bliskosti između Λ 1-5 i $ZH\Theta$ koji imamo između K i B-E“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. xxix).

⁹⁰ *Met.* Λ 1, 1069a20-25

uspostavlja na temelju analogije (κατ' ἀναλογίαν), ali datu relaciju Aristotel u Λ knjizi ne razrađuje na način koji bi zadovoljio većinu komentatora.⁹¹

Kao što ne može biti sumnje da su određenja projekta koji Aristotel sprovodi u celini *Metafizike*, a koja nude pre svih Γ i E knjiga, pripadana jedna drugom, tako ne može biti sumnje ni da su ova dva dela Λ knjige za Aristotela jedinstveno istraživanje. Naime, započinjući drugi deo Λ knjige, Aristotel neposredno referira na uvodnu glavu unutar koje je i izložio celinu ovde preduzetog projekta (*Met.* Λ 6, 1071b2-5):

„Pošto je bilo tri bivstva, dva prirodna i jedno nepokretno, u vezi sa njim treba reći da mora postojati neko večno, nepokretno bivstvo.“⁹²

ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἄϊδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον.

Dakle, Λ knjiga sprovodi program koji je bio ocrtan u prvoj glavi. U tom pogledu, pitanje jedinstva Λ knjige paralelno je pitanju jedinstva projekta prve filozofije, a kako unutar *jedne* knjige *Metafizike* nalazimo istu onu napetost koju smo uočili unutar različitih knjiga posebno jasno predloženom, tako bi svaka interpretacija celine Aristotelovog projekta vlastitu legitimnost morala moći posvedočiti, pre svega, na pitanju jedinstva Λ knjige. Rečju, Λ knjiga mesto je ogledanja svake moguće interpretacije jedinstva Aristotelovog projekta u *Metafizici*.

Naravno, ovim još ništa nije rešeno – time se tek otvaramo čitav niz pitanja koje Λ knjiga postavlja. O čemu je zapravo u Λ knjizi reč? O bivstvu kao takvom ili o različitim tipovima bivstva? O čulnom bivstvu ili o bivstvu prvog pokretača? O čulnom bivstvu u horizontu prvog nepokrenutog pokretača ili o prvom nepokrenutom pokretaču u horizontu čulnog bivstva, te da li su ova dva jedno? Da li je prvi deo „preliminarni“ i time podređen drugome, i ako jeste, u kom smislu? Da li je drugi deo Λ knjige smisao celine Λ knjige, i, ako jeste, zašto je u tolikoj meri štur? Zašto se prvi nepokrenuti pokretač posmatra zajedno sa ostalim nepokretnim pokretačima u smislu da se oni posmatraju kao određeni tip bivstva – večna, odvojena i nepokrenuta bivstva? Kakav je odnos prvog nepokrenutog pokretača i preostalih (55 ili 47) nepokrenutih pokretača?

⁹¹ *Met.* Λ 4, 1070a31-33

⁹² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 423.

Jedno je sigurno; svaka interpretacija koja nastoji da pruži zadovoljavajuće objašnjenje jedinstva prve filozofije morala bi vlastitu legitimnost da pokaže na pitanju jedinstva Aristotelovog istraživanja u Λ knjizi. Sledeći Džudsona, možemo reći da se svako takvo nastojanje nužno suočava sa tri međusobno usko povezana problema na koja bi moralo da nađe zadovoljavajuće rešenje. Prvi, zašto se „opšte“ istraživanje uzroka i načela ne nastavlja u drugom delu Λ knjige? Drugi, zašto se, na prvi pogled, istraživanje uzroka i načela ograničava na prirodna bivstva, zašto se ono ne tiče se sva tri tipa? Treći, zašto istraživanje trećeg tipa bivstva, kako se čini, ima u potpunosti drugačiji karakter od istraživanja prirodnih bivstava – naime, karakter posebne nauke, za razliku od opšteg istraživanja prva dva tipa bivstva?⁹³

Shodno ovim pitanjima koja postavlja Λ knjiga, pristupićemo i razmatranju najavljenih relevantnih interpretacija jedinstva Aristotelovog projekta u *Metafizici*, a sve kako bismo se, analogno Aristotelovom edoksičko-dijalektičkom pristupu izgradnje pretpojma mudrosti Λ knjige, polazeći od mnjenja većine mudrih u pogledu na smisao *Metafizike* izborili za određenje prve filozofije koje je uistinu ovde na delu.

3.2. Prisustvo „ontologije“ kao put rekonstrukcije „teologije“

Zajedničko Pacigovom i Fredeovom razumevanju odnosa ontologije i teologije unutar Aristotelovog određenja prve filozofije jeste svođenje ontologije na teologiju, gde se teologija ispostavlja kao utemeljenje ontologije, a koja se pri tome kao, po Fredeu i Pacigu, odsutna iz knjiga *Metafizike* rekonstruiše na temelju središnjih, „ontoloških“ knjiga *Metafizike*.⁹⁴ Rečju, kod Paciga i Fredea na delu je rekonstrukcija odsutnog teološkog temelja na osnovu prisustva „ontološkog“ učenja *Metafizike*. Kao osnov datog svođenja i Pacig i Frede uzimaju relaciju *prema jednom* ($\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$), relaciju koju Aristotel u „ontološkim“ (usiološkim) knjigama uvodi ne bi li objasnio mogućnost jedinstvene nauke bića, te utvrdio primat pitanja o bivstvu unutar pitanja o biću na nivou kategorijalne raspodele bića (Γ i H knjiga). Dakle, primarna relacija

⁹³ Judson, Lindsay, „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.915&rep=rep1&type=pdf>, str. 26.

⁹⁴ Deo ovog poglavlja disertacije je uz značajne korekcije prethodno prezentovan filozofskoj javnosti kao deo obaveza pri izradi doktorata na doktorskim studijama u članku: Tatalović, Nikola, „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u ’Metafizici’. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 124-137

„ontoloških“ knjiga za oba autora način je na koji se sprovodi redukcija ontologije na teologiju. Jedina razlika između ova dva autora počiva u objašnjenju načina na koji se razume dato svođenje putem relacije *prema jednom*.⁹⁵

Pacig iz *lakoće* načina na koji Aristotel u E 1 kaže da je prva filozofija „opšta zato što je prva“ zaključuje da za Aristotela *ne postoji* nerešiva protivrečnost između prve filozofije kao „opšte nauke bića“ i prve filozofije nauke božanskog bivstva, tj. teologije.⁹⁶ Opravdanje vlastite teze o specifičnosti prve filozofije, koja je ujedno posebna i opšta,⁹⁷ Pacig zasniva na temelju ontološke relacije $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, koju Aristotel izgrađuje na osnovu jezičke relacije paronimnosti (koju Pacig je razume kao poseban slučaj homonimnosti u razlici spram slučajne homonimnosti).⁹⁸

U tu svrhu Pacig navodi dva Aristotelova poređenja, poređenje sa vatrom iz $\alpha\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu$,⁹⁹ te poređenje sa zdravljem i lekarskom veštinom iz Γ knjige.¹⁰⁰ Oba primera trebalo bi da ilustruju mogućnost onoga što Pacig naziva „paronimskom“ naukom bića, unutar koje je jedan od načina govora o biću – bivstvo – ujedno ono što obezbeđuje jedinstvo mnogostrukog izricanja bića. Dakle, prva filozofija jeste primarno usiologija, ali kako se drugi načini govora o biću uvek vraćaju na govor o bivstvu, time je prva filozofija „paronimna“ ontologija, razumljena kao nauka bića uopšte.¹⁰¹

Za Paciga *jedino* moguće objašnjenje Aristotelove tvrdnje da je prva filozofija „opšta zato što je prva“ jeste ideja svođenja ontologije na teologiju koja bi bila izgrađena po analogiji sa svođenjem nauke bića kao bića na nauku bivstva unutar usioloških knjiga *Metafizike*. Kao što je bivstvo prvi od načina govora o biću, od kojeg zavise svi ostali načini govora o biću,

⁹⁵ Ovensova interpretacija se takođe provodi u pogledu na centralni značaj relacije *prema jednom*. Međutim, mi se ovde nećemo poduhvatiti iscrpog razgovora sa Ovensom, iz razloga što je njegova interpretacija, u osnovnom zahvatu, govoto identična Fredovoj, te iz razloga što smatramo da je Fredeova teza u većoj meri razvijena.

⁹⁶ Pacigova teza glasi: „Prva filozofija je nasuprot tim pojednostavljenima nešto filozofijski složenije; ona je teologija tako posebne vrste da *kao takva* može biti opća ontologija. Aristotel koncipira ovdje jednu filozofijsku disciplinu koja je kao prva ujedno i opća filozofija, te jednu svim drugim supstancijama tako nadređenu supstanciju da bi se ona u izvjesnom smislu mogla ujedno nazvati općom supstancijom“ (Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj ’Metafizici’“, str. 77).

⁹⁷ Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj ’Metafizici’“, str. 76.

⁹⁸ *Isto*, str. 78. „Paronimija se pritom, što se tiče prisnosti njome uspostavljenog odnosa, nalazi u sredini između sinonimije i ’puke’ homonimije“. (*Isto*, str. 80.)

⁹⁹ *Met.* α 1, 993b25-31

¹⁰⁰ *Met.* Γ 2, 1003a33-b1

¹⁰¹ „Dakle, iako je ontologija znanost o biću kao takvom i utoliko, s obzirom na svoje predmetno područje, neograničena, ona je kao paronimijska znanost prvenstveno i zapravo znanost o supstanciji kao ’prvom biću’ a time ujedno i o biću ostalih kategorija.“ (Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj ’Metafizici’“, str. 80.)

tako je i bog, kao prvo bivstvo – „οὐσία οὐσιῶν“, kako to Pacig ovde imenuje – bivstvo kome svi drugi tipovi bivstva duguju vlastiti bitak, koje ih održava u bitku.¹⁰²

Dakle, osnova Pacigove rekonstrukcije i „ekstrapolacije“ jedinstva ontologije i teologije jeste *lakoća* kojom Aristotel govori o prvoj filozofiji kao opštoj zato što je prva u E 1 i relacija *πρὸς ἕν* koja uspostavlja jedinstvo govora o biću na nivou kategorijalne raspodele bića. Međutim, iako je relacija *prema jednom* nesumljivo način na koji Aristotel nastoji da uspostavi jedinstvo višestrukog izricanja bića na nivou kategorijalnih shemata, otvoreno je pitanje da li *πρὸς ἕν* relacija može da se protegne i na *celinu* područja višestrukosti izricanja bića, pre svega na područje višestrukosti tipova bivstva, te u kranjem da bude prvo načelo ka kojem prva filozofija teži kao prema svom prvom predmetu. Rečju, da li ona može da se razume kao temeljna relacija Aristotelove misli bića u celini, ukoliko za Aristotela uopšte i postoji jedna jedina temeljna relacija koja sobom zasniva sve druge relacije, odnosno ukupnost višestrukosti iskazivanja bića.

Sigurno je da se po Aristotelu ne može misliti ako se ne misli jedno,¹⁰³ kao što je i sigurno da se za Aristotela jedno i biće ne izriču po jednom (*καθ' ἕν*), da nisu platonovski mišljeni kao rod, ali nije sigurno da se od *πρὸς ἕν* relacije može načiniti temeljna relacija – relacija svih načina višestrukog izricanja bića. Pacig je ovoga svestan i stoga bi njegovo proširenje područja upotrebe relacije *prema jednom* sa područja kategorijalne raspodele bića na pitanje jedinstva različitih tipova bivstva, kao i na pitanje prvog načela, zarad izgradnje „dvostruko paronimijska nauka bića“, moralo naći potvrdu unutar samog teksta *Metafizike*.¹⁰⁴ Međutim, jedino mesto unutar *Metafizike* na kojem bi se Pacigova teza mogla oprobati jeste Λ knjiga. Dakle, *πρὸς ἕν* relacija bi se u Λ knjizi morala moći pokazati kao relacija koja obezbeđuje jedinstvo različitih tipova bivstva (čulno-propadljivog, čulno-nepropadljivog, te večnog i nepokrenutog bivstva), a nauka božanskog bivstva morala bi se pokazati kao nauka bića kao bića. Ipak, put rešenja ovoga problema za Paciga je naznačen unutar usuloških knjiga *Metafizike*.

Svakako da se unutar centralnih knjiga *Metafizike* može uočiti određani pravac kretanja Aristotelovog istraživanja koji polazi od utvrđivanja linija višestrukosti iskazivanja

¹⁰² *Isto*, str. 82.

¹⁰³ *Met.* E 4, 1006a291007a20; *Met.* K 5, 1062a13-16;

¹⁰⁴ „Doduše, mi pretpostavljamo da je tako, i takva je pretpostavka opravdana, jer prema svemu što inače znamo o Aristotelu jedino ta teza može uspostaviti vezu između teologije i ontologije, koju Aristotel tako uporno navodi u poglavlju E 1, od kojega smo mi pošli“ (Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, str. 83).

(πλεοναχῶς ἢ πολλαχῶς λεγόμενον) temeljnih pojmova filozofije i koja kruni u „lozinci“ *Metafizike* – πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν. Dakle, kretanje od višestrukosti koja preti da se pretvori u čistu disperziju značenja reči biće, tj. puke jednakoimenosti bića, ka postepenom sužavanju, susprezanju područja višaznačnosti. Aristotelovo susprezanje višestrukosti iskazivanja bića, koje u Δ knjizi započinje razlikom bića po prilučnosti (κατὰ συμβεβηκός) i trostrukog izricanja bića po sebi (καθ' αὐτό), u „usiološkim knjigama“ (ZHΘ), unutar područja kategorijalne razdeobe bića (knjige Z i H), svoje središte dobija u bivstvu. Bivstvo se preko relacije *prema jednom* u svojoj dvostrukosti (podležeci-aspekt i bitni-aspekt bivstva) pokazuje kao centralno značenje reči biće unutar kategorijalnih shemata, te se time nauka bića kao bića pokazuje kao nauka bivstva. Međutim, ova dvostrukost bivstva, sada na novom području, otvara pitanje načina mišljenja jedinstva ove dvostrukosti, odnosno pitanje primarnog smisla višestrukosti iskazivanja samog bivstva. Ostavljajući po strani pitanje da li je logičko-dijalektička analiza bivstva na nivou kategorijalne raspodele bića u stanju da se izbori sa višestrukošću izricanja bivstva, čini se da Aristotel ovde u pitanju o bivstvu utvrđuje primat oblika, te da u Θ knjizi pokazuje da je *smisao* bivstva ἐνέργεια.

Uprkos ovom očiglednom napredovanju Aristotelovog mišljenja koje možemo uočiti unutar središnjih knjiga *Metafizike*, otvoreno je pitanje da li je Aristotelova analiza bivstva unutar ovog područja do kraja lišena svih napetosti. No, sa one strane tog pitanja, ono što nas ovde pre svega zanima u pogledu na Pacigovu intepretaciju jeste pitanje da li se razumevanje celine Aristotelovog projekta u *Metafizici* može izgraditi na temelju ovog kretanja, unutar kojeg se relacija *prema jednom* pokazuje kao centralna.

Shodno Pacigovom razmevanju, ideja primata teologije nad ontologijom zahtevala bi neophodnost pokazivanja toga da Aristotel prvog nepokrenutog pokretača misli kao uzrok bitka drugih tipova bivstva, odnosno da je za konačno utemeljenje prirodnog bivstva neophodno razumevanje njegovog odnosa prema božanskom bivstvu: „Formalnije bismo mogli reći da pojam neke οὐσία, koja nije οὐσία 'prvog pokrećućeg', logički pretpostavlja pojam 'prvog pokrećućeg' – a to se stanje stvari samo drukčije iskazuje ako bismo s Aristotelom rekli da ontologija upravo *kao* ontologija mora biti bitno i prije svega *teologija*.“¹⁰⁵ Dakle, E 1 bi trebalo čitati kao nacrt programa koji je razrađen u Λ knjizi *Metafizike*; stoga, Λ knjigu bi trebalo čitati u pravcu primata pitanja o božanskom bivstvu u

¹⁰⁵ Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, str. 83.

pitanju o bivstvu (kao bivstvu), u smislu da je prvi predmet prve filozofije božansko bivstvo.

106

Međutim, Λ knjiga se otvara rečima koje ne govore o primatu božanskog bivstva u pitanju o biću, već prosto tvrde ono što su tvrdile i „ontološke“ knjige – primat pitanja o bivstvu unutar pitanja o biću (*Met.* Λ 1, 1069a18-23):

„Naše istraživanje odnosi se na bivstvo, jer traže se načela i uzroci bivstva. Naime, ako je Sve kao neka celina, bivstvo je njegov prvi deo. I ako na osnovu sleda postoji, i tako bi bivstvo bilo prvo, a potom kakvoća, te količina.“¹⁰⁷

περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος: καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

Da se o Λ knjizi teško može govoriti kao o Aristotelovoj teologiji, na način na koji to razume Pacig, svedoči i Aristotelovo razlikovanje tri tipa bivstva na kraju prve glave, koja Aristotel postavlja u dve grupe shodno kriterijumu pokretnosti/nepokretnosti. Data podela, kao što smo već nastojali da pokažemo, određuje strukturu Λ knjige u celini, na šta Aristotel podeća na početku šeste glave, prelazeći na raspravu o trećem tipu bivstva.

Pacig je ovog problema svestan,¹⁰⁸ ali čitav prvi deo Λ knjige koja se bavi bivstvima koja su vezana za kretanje on, oslanjajući se na Rosa (William David Ross),¹⁰⁹ razume u smislu „... da se prirodne supstancije ne opisuju i istražuju, nego svode na supstanciju 'prvog pokrećućeg'“. ¹¹⁰ Smisao analize prirodnog bića u Λ knjizi, po Pacigu, jeste priprema dokaza postojanja nepokrenutnog bivstva, prvog pokretača.¹¹¹ Analogno tome bi trebalo čitati i knjige

¹⁰⁶ Tatalović, N., „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 126

¹⁰⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 417.

¹⁰⁸ „Odmah se mora priznati da se isprva čini kako i sama ta sažeta Aristotelova tvrdnja govori posve u prilog gledišta koje mi osporavamo i prema kojemu „prva filozofija“ istražuje samo neopažljivu nepokrenutu božju supstanciju...“ (Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, str. 84).

¹⁰⁹ Ros smisao prvog dela Λ knjige razume na sledeći način: „Ograničenje metafizike na proučavanje jednog područja bića (i drugih samo kao onih koja duguju svoje biće ovome) pojavljuje se u Λ knjizi. Predmet njenog izučavanja je isprva ograničen na bivstva, kao 'prvi deo' univerzuma. Potom se bivstvo deli, ne kao u E na dve vrste, promenljivo i nepromenljivo, već u tri – večno čulno (nebeska tela), propadljivo čulno, i nečulno. Za poslednja dva se kaže da su predmet fizike, i shodno tome glave 2-5, koje se bave čulnim bivstvima moraju biti razumljane kao preliminarne za glave 6-10, koja se bave nečulnim bivstvima. Međutim, ne samo Λ 2-5, već se i najveći deo Z- Θ bavi načelima koja se tiču čulnih bivstava, i moraju se razumeti kao prosto preliminarne za zadatak metafizike...“ [prev. N.T.] (Ross, W. D., *Aristotle*, Routledge, New York, 1955., str. 165; uporedi i *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, str. 346).

¹¹⁰ Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj 'Metafizici'“, str. 85.

¹¹¹ Jeger takođe smatra da je smisao prvih pet glava Λ knjige da služe kao priprema za drugi deo (Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 229).

Z i H, koje najavljuju, ali nikada ne sprovode analizu odvojenog bivstva, sa tom razlikom što se unutar centralnih knjiga *Metafizike* sprovodi logička analiza, dok je ovde na delu kauzalno objašnjenje „svođenjem“ na bivstvo prvog pokretača.

Ne može biti sumnje u to da Aristotelova misao prvog pokretača predstavlja pokušaj krajnjeg utemeljenja preko ideje pokretanja na način svrhe. Međutim, to što razmatranje finalnog uzroka nedostaje centralnim knjigama – kao, ustalom, i glavama 1-5 Λ knjige – ne mora govoriti ništa u prilog tome da je u drugom delu Λ knjige, a onda i u celini *Metafizike*, na delu svođenje ontologije na teologiju na način kako to razumeva Pacig. Džudson sa pravom ističe da odsutnost pokretačkog uzroka u knjigama Z i H dolazi od specifičnosti načina ispitivanja koje Aristotel tu sprovodi, a ne od specifičnosti Λ knjige – sa čim se, uostalom, i Pacig slaže (logička ili stuktorna analiza – u skladu sa Rosovim razumevanjem razlike centralnih i Λ knjige). Dakle, ništa ne govori u prilog tome da je u pogledu na kauzalno objašnjenje ontologija svodiva na teologiju ukoliko se polazi od „ontoloških“ knjiga kao osnova rekonstrukcije „nepostojeće“ teologije, kao što to Pacig čini. Naprotiv, moglo bi se tvrditi obrnuto, tj. da je uvođenje pokretačkog uzroka deo analize prirodnog bivstva, i time podređeno projektu istraživanja načela i uzroka bivstva – ontologiji.¹¹² Međutim, moguće je i razumevanje Λ knjige sa one strane primata ontologije i teologije, kao one gde je na delu specifična analiza prirodnog bivstva unutar koje Aristotel nastoji da u području višestrukog izricanja bića ispita moguće kauzalne lance, kako bi utvrdio koji od njih vodi prvom načelu – prvom nepokrenutom pokretaču. Rečju, ne čini se nužnim Aristotelovu prvu filozofiju postavljati samorazumljivo u kontekst ontologija-teologija; no, tome ćemo se svakako naknadno vratiti.

Prednost ovakvog razumevanja jedinstva Aristotelovog projekta, smatra Pacig, jeste što ono obezbeđuje jedinstvo A, B, Γ , E i Λ knjige *Metafizike*, a to što se unutar Λ knjige ne mogu neposredno ukolopiti Z, H i Θ knjiga, drži on, ne govori ništa protiv ove interpretacije, jer se u njima ne tvrdi povratni odnos prva dva tipa bivstva spram božanskog bivstva, već povratni odnos kategorija prema bivstvu.¹¹³ Međutim, ako se ovom interpretacijom i obezbeđuje jedinstvo A, B, Γ , E knjiga sa Λ knjigom, onda se to čini po cenu gubitka njenog karaktera i narušavanja njene strukture. Naime, Aristotel u Λ knjizi ničim ne daje do znanja da ovde na delu svođenje svega što jeste relacijom *prema jednom* na bivstvo prvog nepokrenutog pokretača, tj. da je na delu utemeljenje višestrukosti iskazivanja bića u bivstvu

¹¹² Judson, L., „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 17.

¹¹³ Patzig, G., „Teologija i ontologija u Aristotelovoj ‘Metafizici’“, str. 88.

onog prvog, analogno središnjim knjigama. Ovim ne poričemo da je istraživanje odvojenih, nepokretnih bivstava, te u krajnjoj liniji bivstva prvog pokretača, sastavni, pa i centralni deo Aristotelovog razmatranja bića kao bića, naprotiv. Ono što poričemo jeste da je unutar Λ knjige *Metafizike* na delu svođenje ontologije na teologiju, shodno Pacigovoj interpretaciji.

Ideja „dvostruke paronimijske nauke“ ne pojavljuje se unutar Λ knjige, jedine koja je Pacigu mogla ponuditi opravdanje njegove teze. Aristotel unutar Λ knjige postavlja pitanje jedinstva različitih tipova bivstva, ali ne postoji ni jedna naznaka da bi takvo nešto mogla biti $\pi\rho\delta\varsigma$ ěv relacija. Aristotel ovde eksplicitno govori o analogiji, ali, naravno, ne o srednjovekovno mišljenoj *analogia entis*, već o *analoški mišljenom jedinstvu načela i uzroka tri tipa bivstva*.¹¹⁴ Pacigova interpretacija je u osnovi aporetična: njegovo tumačenje polazi od $\pi\rho\delta\varsigma$ ěv relacije koja je centralna za Z i H knjigu, i ta mu relacija omogućava da uspostavi jedinstvo Aristotelove prve filozofije svođenjem nauke bića kao bića na teologiju kao nauku božanskog bivstva kao bivstva samog – što je po njemu smisao Λ knjige, ali mu dato svođenje onemogućava da unutar Λ knjige uklopi Z i H knjigu koje su mu i omogućile dato svođenje.¹¹⁵

Ova aporetičnost Pacigove interpretacije može se razumeti kao mig ka mogućem rešenju jedinstva prve filozofije. Naime, ako relacija *prema jednom* nije temeljna relacija *Metafizike*, onda središnje knjige, unutar kojih se ona pokazuje kao centralna relacija, nisu istinski put ka onome prvom, prvom načelu, već ih trebalo razumeti kao nužno prolaženje bespućem prve filozofije. Centralne knjige ne bi trebalo tumačiti kao Aristotelovu poslednju reč, i u pogledu na njih vršiti rekonstrukciju „odsutne“ teologije, već bi iz smisla onoga pozitivno rečenog u Λ knjizi povratno trebalo razumeti „negativnost“ puta centralnih knjiga,

¹¹⁴ Pacig ukazuje na to da sva mesta na kojima Aristotel referira na prvu filozofiju jesu ona koja u krajnjoj liniji upućuju na Λ knjigu, te da je moguće da je Aristotel nakon pisanja knjiga A i E odustao od paronimske veze ontologije i teologije, da mu je samo ime prva filozofija postalo sumnjivo (*Isto*, str. 89). Po Pacigu na mesto paronimije u usiološkim istraživanjima stupa jedan drugi princip koji je on razvio u svojim biološkim studijama, princip *analogije*. Temeljni ontološki pojmovi – oblik, tvar, mogućnost i delotvornost - ne određuju se refleksijom prema nekom prvom obliku, nekoj prvoj stvari, prvoj mogućnosti ili delotvornosti. „Analogijska metoda ne zahtijeva više egzistenciju nekog iznimnog posebnog slučaja koji ponekad, kao 'prvo pokrećuće', nadilazi područje mogućeg iskustva. Doduše, još vrijedi, između ostalog, da svaka stvar ili točnije svako prirodno biće ima svoju *hulê*, ali više ne vrijedi to da ima nečega takvog kao što je *hulê* svega.“ (*Isto*, str. 91). Iako je Pacig pošao od kritike Jegera, i sam je došao do ideje razvoja Aristotelovog mišljenja, sada kao razvoja od paronimne ontologije ka ideji analogije bića. Doduše, u pogovoru iz 1996. godine Pacig napušta datu ideju i smatra da se Aristotel uporedo koristio paronimijom i analogijom. (*Isto*, str. 92) Sve prethodno rečeno nas od *lakoće* Aristotelove tvrdnje da je prva filozofija „opšta zato što je prva“ vraća nazad bezpuću prve filozofije.

¹¹⁵ Tatalović, Nikola, „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 127

odnosno povezati ih sa „negativnošću“ prvih pet glava Λ knjige koja se oslanjaju na (a ne ponavlju) središnje knjige *Metafizike*.

Slično prethodno izloženoj Pacigovoj rekonstrukciji „odsutne“ teologije na temelju prisustva „ontologije“ postupa i Frede u svom razumevanju jedinstva prve filozofije. Tačnije, Frede smatra da je Pacig ponudio u načelu ispravan odgovor na pitanje jedinstva ontologije i teologije unutar Aristotelove prve filozofije, ali da njegova intepretacija zahteva izvesne korekcije i dalje razvijanje.¹¹⁶ Frede na Pacigovom tragu razume $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ relaciju kao temeljnu relaciju koja omogućava svođenje ontologije na teologiju. Međutim, Frede smatra da „kvazi-kauzalna“ zavisnost koju unutar vlastite interpretacije potencira Pacig – da potpuno objašnjenje bitka bilo kog bića u krajnjoj liniji podrazumeva referencu spram prvog pokretača – nije ona koju Aristotel pre svega ima na umu.

Nasuprot Pacigu, koji sledi Rosa, Frede smatra da se Λ knjiga – ako ništa drugo, ono bar isprva – tiče čulnih bivstava, ali da prvi deo nije tek uvod u središte rasprave o božanskom bivstvu, odnosno Aristotelove teologije.¹¹⁷ Frede posebno ističe momenat razlike u načinu istraživanja prvog i drugog dela Λ knjige, te da Λ knjiga u pogledu najave programa istraživanja načela i uzroka tri tipa bivstva vlastiti zadatak ostvaruje samo u prvom delu knjige, dok je drugim delom Λ knjige taj zadatak potpuno izneveren: „Objašnjenje za ovo nije da nečulna bivstva nemaju nikakva načela, sem trivijalno da imaju suštine i da su načela samih sebe u smislu da su indentični sa svojom suštinom“ [prev. N.T.].¹¹⁸ U tom pogledu, Frede povratno čita prvu rečenicu Λ knjige u smislu da se ne razmatraju uzroci i načela bivstva u celini, već samo načela i uzroci dva tipa čulnog bivstva.

Frede smatra da Aristotel u prvoj glavi ne ocrtava celinu programa Λ knjige, već da iznosi opštu tvrdnju da se filozofi bave proučavanjem bivstva, čulnog koje je za većinu

¹¹⁶ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 83.

¹¹⁷ Kan takođe smatra da je pogrešno Jegerovo i Rosovo razumevanje prvih pet glava Λ knjige kao onih koje predstavljaju pripremu za dokaz postojanja prvog nepokrenutog pokretača u Λ 6. Ako bi zaista to bilo tako, ističe Kan, onda je Aristotel mogao imati slične intencije i u $ZH\Theta$. Ali to je zapravo netačno, smatra Kan, jer Λ 1-5 nam kaže koliko ima načela čulnih bivstava i uvodi u raspravu priču o pokretačkom uzroku i ideju mogućnosti, delotvornosti, lišenosti. Međutim, ove glave uopšte ne spominju finalnu uzročnost, koja objašnjava uticaj prvog nepokrenutog pokretača u Λ 7, i ne tiču se načela koja su specifična za argument o postojanju prvog nepokrenutog pokretača u Λ 6. Konačno, za Kana dokaz postojanja prvog nepokrenutog pokretača u Λ 6-7 nije pripremljen, tj. postavljen u prethodnim glavama Λ knjige, već u *Fizici*. (Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*“, str. 317). Na isto ukazuje i Ros u zaključku svojih razmatranja Aristotelove teologije, ukazujući na to da problemi Aristotelove teologije, odnosno njen „nedostatak“ izvire iz njenog mesta unutar „sistema“, iz činjenice da je ona „prilog“ njegovoj fizici, ali on u tome ne vidi razlog za to da prvi deo Λ nije uvodnog karaktera (Ross, W. D., „Introduction“, str. clii).

¹¹⁸ Frede, Michael, „Introduction“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. 1-52, 132.

predmet, ali i nečulnog koje je po nekima (Platon) takođe predmet istraživanja.¹¹⁹ U toku svog istraživanja, po Fredeu, Aristotel dolazi do zaključka da među načelima čulnih bivstava postoje i nečulna bivsta. Ali ovo, smatra Frede, ne treba da nas navede na zaključak da je ova rasprava rasprava o nečulnim bivstvima, već to prosto znači da bi, pošto postoje netvarna načela čulnih bivstava, izlaganje bivstva bilo nedovršeno bez polaganja računa o prirodi ovih nečulnih bivstava, pogotovo ako se uzme u obzir neslaganje oko toga da li ovakva načela uopšte postoje. Ovim Frede ne poriče da unutar Λ nema mesta za teologiju, tj. da ona nije i teološka rasprava, već da teologija unutar iste rasprave ne predstavlja centralni smisao ove knjige, odnosno da smisao teologije nije u tome da se „... samo bavi božanskim bivstvima, već i sa drugim bivstvima, i to ne samo usputno“ [prev. N.T.].¹²⁰ No, kao što ćemo videti kasnije, ovo Fredeovo povratno čitanje početka Λ knjige počiva na ideji Aristotelove teologije koja se ne može naći ne samo u Λ knjizi, nego ni u celini Aristotelovog korpusa.¹²¹

Kraj Λ 5 i početak Λ 6 treba čitati, kao što je već naznačeno, paralelno sa Λ 1, gde Aristotel ocrtava celinu Λ knjige. Ovaj momenat, po Fredeu, svedoči da okret ka nepokrenutim bivstvima nije pravi predmet analize, gde bi prethodne glave činile preliminarnu diskusiju. Celinu Λ knjige, ističe Frede, treba razumeti kao onu koja se bavi sa tri tipa bivstva, te da se nakon eksplikacije prirodnih tipova bivstva prelazi na nepropadljiva.¹²² No, ovo nije prosto prelaženje preko „kataloga“ tipova bivstva, već je u pitanju to da prirodna bivstva nisu do kraja eksplicirana, da su ostavila određena pitanja otvorenim. Naime, nije moguće u potpunosti razumeti prirodna bivstva bez eksplikacije nečulnih odvojenih bivstava. Nasuprot Pacigu i Rosu, Frede ističe da „U pogledu na ovo istina Λ jeste inverzija onoga što se obično o njoj tvrdi. Rasprava o čulnim bivstvima nije prosto uvodna u ono o čemu je istraživanje zapravo; pre je slučaj da je istraživanje, isprva, istraživanje o čulnim bivstvima, ali da potpuna rasprava o čulnim bivstvima zahteva raspravu o odvojenim bivstvima“ [prev. N.T.].¹²³

¹¹⁹ „On nam ne govori da trebamo i da ćemo stoga u ovom istraživanju ispitivati načela svake i svih vrsta bivstva. Ako je ovo mislio, drugi glavni deo istraživanja će, zaista, izneveriti ovo obećanje. Pre, Aristotel iznosi činjeničnu tvrdnju, tvrdnju da filozofi ispitiuju načela bivsta, čak iako ovo nije jezik koji oni sami koriste prilikom opisa onoga što čine“ [prev. N.T.] (Frede, M., „Introduction“, str. 139); uporedi Frede, Michael, „*Metaphysics Λ 1*“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. 53-80, 1104 .

¹²⁰ Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition.

¹²¹ Tatalović, Nikola, „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 128

¹²² *Isto*, Kindle Edition.

¹²³ *Isto*, Kindle Edition.

Međutim, iako Λ knjiga pokazuje jedinstvenu intenciju u pogledu krajnje eksplikacije prirodnog bivstva u božanskom bivstvu prvog nepokrenutog pokretača, te u tom pogledu može odgovarati koncepciji prve nauke iz E knjige, koja za prvu filozofiju kao teologiju kaže da je „opšta zato što je prva“, Frede naglašava da nam Arisotel u Λ knjizi ne kaže dovoljno kako bismo sa sigurnošću mogli znati koja je istinska ideja ovde preduzetog poduhvata.¹²⁴ Frede smatra da se u Λ knjizi Aristotel ne pita šta je zaista bivstvo, niti na to pitanje daje odgovor.¹²⁵ Ako Aristotel i govori o božanskom bivstvu kao prvom tipu bivstva, on time, smatra Frede, ne kaže nigde da je ono zaista bivstvo samo. On se ovde, drži Frede, ne pita o tome šta je bivstvo, niti šta je biće, već prosto razlaže, izlaže različite tipove bivstva.¹²⁶ Gotovo identične stavove nalazimo i kod Owensa, koji tvrdi da Λ knjiga, iako pokazuje ono što je svojim uvodom i najavila, „...ne pokazuje interes za uspostavljanjem nauke odvojenih bivstava koja se bavi univerzalno svim bićima... Ne nastoji da pokaže kako je odvojeno bivstvo izraženo unutar svake predikacije bića, kao što bi to nauka skicirana u E 1 zahtevala“ [prev. N.T.].¹²⁷

Međutim, to da Aristotel ovde ne govori o bivstvu prvog nepokrenutog pokretača kao u krajnjoj liniji bivstvu samom, dolazi, kao što ćemo videti, od Fredeove i Owensove pretpostavke da je pitanje o biću, koje se sužava na pitanje o bivstvu, svodivo na pitanje o božanskom bivstvu kao bivstvu samom, te da, pošto poslednji korak u Λ knjizi nije do kraja ekspliciran, istu knjigu ne možemo čitati prosto kao Aristotelovu teologiju. Međutim, iz prethodnog Frede, jedanko kao i Owens,¹²⁸ ne izvodi zaključak da celina Aristotelovog projekta nije svodiva na teologiju na način na koji oni istu razumeju, tj. da $\pi\rho\acute{o}s$ $\acute{\epsilon}\nu$ relacija nije temeljna relacija, već parakosalno tvrdi suprotno.

Frede smatra da u osnovi Aristotelovog projekta u *Metafizici* nije u pitanju ideja da su čulna bivstva „kvazi-kauzalno“ zavisna od bivstva prvog nepokrenutog pokretača, kako to

¹²⁴ Isto, str. 922.

¹²⁵ Isto, str. 70, 922.

¹²⁶ „Ono što očigledno nedostaje u Λ je učenje koje se tiče sistematske višeznačnosti reči 'biće', a kamoli ideja fokalnog značenja koja bi Aristotelu obezbedila jedinstveno izlaganje bivstvenosti ili bića kao takvog. Λ , u poređenju sa Γ , E, ili Z, H, Θ , čini se posebno nejasnom vlastitoj koncepciji metafizičkog poduhvata. Čini se da odgovara istraživanju iz A, ali da ne ide dalje od A u vlastitoj koncepciji istraživanja. Sve u svemu, čini mi se da govori o pristupu koji je manje razvijen od onoga bilo u E ili u Z, H ili Θ “ [prev. N.T.] (Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition).

¹²⁷ Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 453-454.

¹²⁸ „'Ontološka' koncepcija nauke, dakle, nigde se u *Metafizici* ne može naći. Nauka koja se uopšte bavi bićima i koja nije određena kao nauka konačnog tipa bića, primarnog tipa, strana je Stagiraninovom postupanju“ [prev. N.T.] (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 471).

tvrdi Pacig, već ideja da su čulna bivstva zavisna od odvojenih bivstava *kao* bivstava, i to u smislu da njihov način biti bivstvom mora moći biti *objašnjen* u pogledu na *način* bića odvojenih bivstava *kao* bivstava.¹²⁹ Frede vlastitu tezu podupire time što prvi pokretač za Aristotela nije određen samo kao prvo bivstvo, već i prvi mislivi objekt, te se iz datog razloga ne postavlja samo pitanje kvazi-kauzalne zavisnosti svega bića od boga, već se tvrdi i to da ništa nije shvatljivo ukoliko nije razumljeno spram svoje zavisnosti od boga.¹³⁰

Ovo ne dolazi samo odatle što je prvi pokretač mišljen kao prvi uzrok, već takođe, po Fredeu, i iz ideje da sve stvari imitiraju više oblike bića. Rađanje je način održavanja životinjskih vrsta i time učestvovanje u onome večnom, kao što je kružno kretanje nebeskih tela imitiranje načina bića nepokrenutog pokretača. Sve ovo upućuje, smatra Frede, na svojevrsnu „skalul savršenstva“ unutar koje je manje savršeno razumljeno u pogledu na viši oblik savršenstva, te u krajnjoj liniji na prvog pokretača kao savršenstvo samo. Međutim, ovu ideju, koja se može u izvesnom smislu naći unutar Λ knjige, Aristotel po Fredeu ne razvija, te se stoga, a kako bismo sproveli rekonstrukciju celine projekta, moramo osloniti na centralne knjige *Metafizike*, iz razloga što one nude daleko razrađeniju ideju jedinstva višestrukog iskazivanja bića – $\pi\rho\delta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ relaciju.¹³¹ Dakle, po Fredeu relaciju *prema jednom* trebalo bi proširiti, tj. ne vezivati je samo za područje kategorijalne raspodele bića, već je treba primeniti i na problem višestrukog iskazivanja tipova bivstva. Identično mišljenje zastupa i Owens. Naime, po Owensu moguće je govoriti o tome da je imitiranje nepropadljivog bića od strane propadljivih bića način rešenja pitanja jedinstva različitih tipova bivstva, kao i ideja finalne uzročnosti. Međutim, Owens ističe da ova dva momenta nisu razvijena u *Metafizici*,¹³² te da je u krajnjoj liniji, kao i kod Fredea, relacija *prema jednom* temeljna relacija koja ujedinjuje višestrukost govora o biću, te višestrukost tri tipa bivstva, gde se bivstvo prvog nepokrenutog pokretača pokazuje kao ono spram čega se sve drugo izriče.¹³³

¹²⁹ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 88.

¹³⁰ Owens iznosi slično razumevanje smisla celine Aristotelovog projekta u *Metafizici*: „Filozofija je nauka $\pi\rho\delta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ ekvivokalna, i time proučava prirodu prve instance koja se iskazuje u svim drugima. Primarna instanca bivstva, bića kao bića, oblika, uzroka, istine u objektivnom smislu, odvojeno je bivstvo. Priroda odvojenog bivstva je tema istraživana unutar svih ovih određenja“ [prev. N.T.] (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 471). U konačnom, Aristotelova *Metafizika* je za Owensu nauka oblika kao nauka božanskog (*Isto*, str. 461).

¹³¹ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 89.

¹³² Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 461.

¹³³ *Isto*, str. 443, 453-4, 461, 470.

Iako centralne knjige ocrtavaju način rešenja osnovnog problema jedinstva prve filozofije, one ostavljaju mnoštvo pitanja otvorenima, a pitanje postojanja odvojenih bivstava, te pitanje odnosa različitih tipova bivstva nedirnutim. Po Fredeu, oblici čulnih bivstva i odvojena bivstva su oba bivstveni oblici i delotvornosti, ali dok za čulna bivstva možemo reći da su bivstveni oblici i delotvornosti samo uslovno, dato za odvojene oblike važi apsolutno, i stoga čulna bivstva moraju biti u svom bitku razumljena u pogledu na odvojena bivstva i čiste delotvornosti.¹³⁴

Za Fredea ovo je nužno iz više razloga. Prvo, čulna bivstva sa sobom nose mogućnost na dva načina. Sa jedne strane, zato što bivstveni oblik čulnih bivstava zahteva tvar unutar koje će se „ostvariti“. Sa druge strane, kada pogledamo paradigmatične slučajeve čulnih bivstava – životinje, one suštinski unutar sebe sadrže momenat mogućnosti preko učenja, navika itd. Za razliku od toga, nepokrenuti pokretači jesu čiste delotvornosti. Drugo, Aristotel smatra da odvojena bivstva ne trebaju tvar da bi bila bivstva, te iz toga Frede zaključuje da su ona paradigmatična bivstva.¹³⁵ Čulna bivstva su odvojena uslovno, tj. ona su odvojiva u mišljenju, što, smatra Frede, dovodi u pitanje njihovu ovost: drugim rečima, prema Fredeu taj kriterijum u strogom smislu zadovoljavaju samo odvojena bivstva. Međutim, pitanje da li su oblici čulnih bivstava za Aristotela pojedinačni ili opšti ostaje otvoreno, iz razloga što je određenje oblika različitih pojedinačnih čulnih bivstava dato istom definicijom. Prema Fredeu, da bi se došlo do pojedinačnog oblika, mora se ispričati složena priča o načinu na koji su ona individualizovana vlastitom povešću. Tu je takođe i teško pitanje kako oblik može biti podmet predikacije pre nego složevina ili tvar. Nasuprot tome, odvojeni oblici jednoznačno su krajnji podmet predikacije, smatra Frede. Treće, čulna bivstva su propadljiva, te su stoga i njihovi oblici nepromenjivi samo uslovno, a samo u slučaju odvojenih bivstava, ističe Frede, oblik i suština su identični.¹³⁶ Iako Aristotel najčešće govori o identitu oblika i suštine, on za čulna bivstva često kaže da njihova suština mora referirati kako na oblik, tako i na tvar. Stoga se, po Fredeu, razumevanje onoga šta je oblik, a time i šta je bivstvo, događa pre svega u pogledu na odvojena bivstva.

U pogledu na sve prethodno rečeno, za Fredea ontologija („opšta metafizika“, kako je on ovde imenuje) mora kao svoje „središte“ imati izučavanje načina bića božanskih bivstava,

¹³⁴ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 89.

¹³⁵ *Isto*, str. 90.

¹³⁶ *Isto*, str. 91.

jer u protivnom problemi kojima se bave centralne knjige ne mogu biti rešeni.¹³⁷ Iako oni ovde nisu rešeni, πρὸς ἔν relacija, koja se u njima pokazuje kao centralna, za Freda je rešenje pitanja jedinstva prve filozofije. Dakle, ideju jedinstva prve filozofije trebalo bi izgraditi u analogiji sa načinom na koji je Aristotel sužavao prostor višestrukosti izricanja bića unutar usioloških knjiga, preko konačnog suženja prostora višestrukosti na način bića koji je svojstven božanskom bivstvu prvog pokretača – u pitanju je žični način ili smisao („focal meaning“) božanskog bića, u pogledu na koji ostali načini bića moraju biti objašnjeni.¹³⁸

Za Fredea, Aristotelova zagonetna tvrdnja iz E 1 da je prva filozofija „opšta zato što je prva“ znači, zapravo, da se celina pitanja o biću kao biću, u krajnjem, svodi na pitanje o božanskom bivstvu, tj. na pitanje o načinu bića onoga božanskog, te je prva filozofija time teologija. Prva filozofija kao teologija bavi se načinom božanskog bića, a ovaj način jeste ono putem čega svi ostali načini moraju biti objašnjeni. Tako u Fredeovom interpretativnom zahvatu možemo uočiti ideju trostrukog sužavanja prostora višestrukog iskazivanja bića: sužavanje pitanja o biću kao biću na bivstvo, sužavanje pitanja o višestrukosti iskazivanja bivstva na oblik, te sužavanje oblika na božanski oblik.¹³⁹ Kako je predmet teologije bog kao, u Fredeovoj interpretaciji, „sam ovaj žični način bića“, tako se teologija bavi i svim ostalim načinima koji su zavisni od ovoga temeljnog i temeljećeg načina i „... u tom pogledu može

¹³⁷ *Isto*.

¹³⁸ „Čak i u slučaju čulnog, propadljivog bivstva, on ima najmanje tri odgovora, jedan za tvar, jedan za bivstveni oblik, i jedan za složevinu stvari i oblika. Štaviše, ova tri načina biti bivstvom stoje u izvesnoj relaciji prvotnosti i potonjosti jedno spram drugog. Biti bivstvom primarno pripada bivstvenom obliku, samo sekundarno konkretnom fizičkom bivstvu time što ima bivstveni oblik, i na treći način stvari, utoliko što je ona mogućnošću složeno bivstvo. Na taj način, žični način bića bivstva, za čulna bivstva, ispostavlja se da je biće bivstva bivstvenog oblika. A pošto je način bića u svim drugim kategorijama zavisian od načina bića čulnih bivstava, način bića bivstvenih oblika se ispostavlja kao žiča svih ne-bivstvenih bića. Time su, unutar drugog koraka, svi načini bića pokazani kao zavisni od načina bića bivstvenih oblika“ [prev. N.T.] (Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 87).

¹³⁹ Kan u vlastitoj interpretaciji jedinstva prve filozofije polazi od Ovensove i Pacigove teze o prioritetu oblika nad stvari i složevinom unutar centralnih knjiga *Metafizike*, što na izvestan način vodi ka večnom bivstvu (Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*“, str. 324). U tom pogledu, za Kana, određenje bivstva kao pre svega oblika vodi određenju nepokrenutih bivstava kao primarnih bivstava, te konačno prvom pokretaču kao prvom bivstvu: „Tako imamo četiri ili pet progresivno sužavajućih (ili 'viših') određenja prioriteta, počinjući sa bićem uopšteno i završavajući sa prvim od bića, nepokrenutim pokretačem: među bićima, bivstvo je prvo; od tri aspekta bivstva (oblik, tvar, složevina), forma je prva; ali je forma u ovome smislu reinterpretirana kao delotvornost; među delotvornostima, onda, nepromenljiva bivstva su najviše delotvorna; među nepromenljivim bivstvima prvi pokretač je jedini *potpuno* oslobođen promene, čak i priličeno“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 325). No, Kan je oprezniji od Fredea, jer nije do kraja jasno da li su ovi nivoi međusobno sistematski povezani, i, ako jesu, na koji način: da li je ovde na delu odnos analogije – kao što je bivstvo spram drugih kategorija bića, tako je odvojeni oblik spram bivstava u kretanju, ili je u pitanju proširenje relacije *prema jednom*? U pogledu na prethodna pitanja Kan zaključuje: „Ne postoji svedočanstvo da je Aristotel sam razradio ove relacije na način koji bi ga zadovoljio, a nisam siguran da mi to možemo učiniti umesto njega“ [prev. N.T.] (*Isto*).

biti izjednačena sa opštom metafizikom“ [prev. N.T.].¹⁴⁰ Frede ovako zamišljenoj teologiji, kao „opštoj metafizici“, pripisuje zadatak raspravljanja o pojmovima koji se svemu pririču – poput jednog, istosti, drugosti itd., te dokazivanje načela neprotivrečnosti; u razlici spram teologije u užem smislu (nauke božanskog bivstva), on je naziva „opštom teologijom“(?), koja predstavlja čitav niz posebnih istraživanja.¹⁴¹

Da je zadatak teologa dokazivanje načela neprotivrečnosti, kao i raspravljanje o pojmovima koje karakteriše sveopšte priricanje (jedno, isto itd.), Frede obrazlaže time što će se unutar hijerarhije nauka dati pojmovi tu „prvi put koristiti“, tj. time da su ovi pojmovi u okviru teologije razumljivi po sebi, jer se tiču prvog tipa bivstva, te je zadatak teologa da ih „vede na adekvatan način“. ¹⁴² Merlan (Philip Merlan) iznosi identično razumevanje pripadnosti dokazivanja načela neprotivrečnosti prvoj filozofiji kao teologiji. Opovrgavajući dokaz načela neprotivrečnosti pripada teologiji, smatra Merlan, zato što je dato načelo sferi nadčulnih bića najprikladnije, a samo u izvednom smislu ono važi za čulni svet: „Čini se da je implicirano da je načelo neprotivrečnosti... očiglednije kada se okrenemo natčulnoj sferi bića. Skoro pa bi se moglo reći: biće-kao-takvo je prisutno u natčulnoj sferi u čistijem stanju. Drugim rečima, čini se da Aristotel tvrdi da fizičko biće nikada nije istinski identično sa sobom. Ovo bi bilo besmisleno ukoliko bi identitet bio univerzalno svojstvo primenjivo na sve i svaku stvar. Ali Aristotel očigledno ne razmišlja na način formalne logike“ [prev. N.T.].¹⁴³

Ovakvo tumačenje, koje zastupaju Frede i Merlan, po Džudsonu je problematično iz razloga što Aristotel u Γ 3 govori o tome da bi takvo ispitivanje trebalo da pripada nauci bića kao bića, zato što su aksiomi opšti na način na koji je nauka bića opšta. Istost, razlika itd. pripisuju se svim bićima: čak ako bi svi ovi pojmovi u svim svojim pravicima značenja imali žižnu strukturu kao i biće, oni bi bili stvar onoga koji izučava bivstvo, ali zbog toga što filozof proučava sve što jeste, a *ne jedan rod*.¹⁴⁴ Pored prethodnog, Džudson pita zašto su pojmovi istosti i suprotnosti, te načelo neprotivrečnosti suštinski transparentni umu u njihovoj primeni na božanska bivstva: „Načelo neprotivrečnosti nije, po Aristotelu, *više* istinito u pogledu na

¹⁴⁰ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 84.

¹⁴¹ *Isto*, str. 84-85.

¹⁴² *Isto*, str. 84; 93.

¹⁴³ Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, str. 167.

¹⁴⁴ Judson, L., „Aristotle's Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 20. Aristotel u Γ 3 kaže sledeće: „Treba reći da li /proučavanje/ takozvanih aksioma u matematičkim naukama i proučavanje bivstva pripada jednoj nauci, ili različitim. Očito je da ovo ispitivanje pripada jednoj nauci i to nauci filozofa, jer /ti aksiomi/ pripadaju svim bićima, a ne nekom rodu koji je za sebe odvojen od drugih.“ (Met. Γ 3, 1005a21-3)

njih nego u odnosu na prirodna bivstva“ [prev. N.T.].¹⁴⁵ Napokon, Džudson ističe da Aristotelova rasprava o načelu neprotivrečnosti, kao i o pojmovima istog, različitog itd. u Γ knjizi nikada ne smjera na nepokrenuta bivstva. Ako ona nešto govori, zaključuje Džudson, onda ona govori da njihovo istraživanje pripada istraživanju načela i uzroka *svih* bivstava.¹⁴⁶

Doduše, Fredova teza, koja je krajnje uopšteno formulisana, mogla bi da se razume u smislu da načelo neprotivrečnosti nije „vidljivije“ na božanskom bivstvu u smislu važenja, već u smislu da ono u bivstvu nepokrenutog pokretača ima svoje krajnje utemeljenje (što je Džudsonovo razumevanje), te da u tom pogledu njegovo sveopšte važenje svoju legitimaciju dobija u eksplikaciji načina božanskog bića.¹⁴⁷ Takvo bi se nešto, na prvi pogled, moglo reći i za Merlanovo razumevanje, jer Merlan skreće pažnju da je ovde u pitanju ontološko čitanje načela neprotivrečnosti. Međutim, ontološko čitanje Merlan razume, kao što se već dalo videti, u smislu da načelo neprotivrečnosti važi u svom *punom* smislu samo za prvog nepokretnog pokretača. Odnosno, Merlan smatra da dato načelo važi za sve što jeste samo ukoliko Aristotelovo biće kao biće razumemo kao opštost. Međutim, Merlan polazi od toga da, pošto Aristotel biće ne razume kao apstraktno, već kao konkretno, onda ono mora važiti pre svega za ono božansko. Merlan ovome još dodaje da je „... platoničaru posebno jasno da ideje i brojevi jesu više bića od čulnih stvari“ [prev. N.T.];¹⁴⁸ za platoničara to svakako važi, ali otvoreno je pitanje da li to važi i za Aristotla.¹⁴⁹ Naime, ukoliko bi biće bilo stepenovano, ono bi u krajnjoj liniji bilo stepenovano unutar nečega istog – istog roda, i kod Aristotela bismo shodno tome morali naći ideju o τὸ ὄντως ὄν; time se problem višestrukosti izricanja bića, kao prostor unutar kojeg se Aristotelova misao kreće, u krajnjoj liniji ne bi mogao ni otvoriti za svo mnoštvo analiza koje zatičemo u *Metafizici*.

Razumevanje načela neprotivrečnosti kao onoga koje nije isključivo stvar teologije, u smislu da je suštinski pripadano samo bivstvu prvog nepokrenutog pokretača, otvorilo bi mogućnost da Aristotelova prva filozofija suštinski ima dijalektički karakter, te da ona samo zaobilazno može eksplicirati vlastiti predmet analogno opovrgavajućem dokazu načela neprotivrečnosti. Međutim, Frede eksplicitno odbija takvu mogućnost! Vlastito odbijanje

¹⁴⁵ Judson, L., „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics A“, str. 21.

¹⁴⁶ *Isto*.

¹⁴⁷ Tatalović, N., „A knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u ‘Metafizici’. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 130

¹⁴⁸ Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, str. 171.

¹⁴⁹ Merlan cilj vlastite interpretacije Aristotelovog projekta u *Metafizici* određuje kao upostavljanje ideje Aristotela kao *Aristoteles Neoplatonicus*-a, dodajući da to nije sve što je Aristotel, ali da to nije ni tradicionalno razumevanje Aristotela (Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, str. 212).

dijalektičkog karaktera rasprave o prvom pokretaču, a time i dijalektičkog karaktera prve filozofije u celini, Frede brani time da ni dokaz postojanja prirode, nalik dokazu postojanja boga, u strogom smislu nije moguć, ali da se odatle ne sme izvući zaključak da je fizika dijalektička, tj. da nije nauka. Dakle, na osnovu toga ne bismo smeli zaključiti da teologija nije nauka.¹⁵⁰

Frede, čini se, zaboravlja da je fizika nauka zato što, kao i svaka druga nauka, *pretpostavlja* prethodno znanje na temelju kojeg može dalje da se kreće. Ona u krajnjoj liniji pretpostavlja *Metafiziku*; ali šta nauka bića kao bića pretpostavlja? Frede smatra da se do početnih pozicija nauke dolazi dijalektički (pretpostavljamo da misli u smislu njihovog opravdanja), ali to ne bi trebalo da znači da nije moguća „realna definicija“ boga kao „aksioma specijalne teologije“, na temelju kojeg bi bila moguća „dedukcija teoloških teorema“. ¹⁵¹ No, ne samo da tekst *Metafizike* ne poznaje dedukciju iz „teološkog aksioma“, već se iz postojanja bivstva prvog pokretača ne može ništa dedukovati, kao što se, uostalom, ni iz načela neprotivrečnosti ništa ne može dedukovati! ¹⁵² Sve što se iz načela neprotivrečnosti može „dedukovati“ jeste ponavljanje onoga što je u njemu sadržano: ima bivstva, ili drugačije rečeno, mora moći biti bivstva. ¹⁵³

Teologija „u užem smislu“ se, po Fredeu, ne bavi samo posebnom vrstom bića, već – i pre svega – posebnim načinom bića koji je svojstven njenom predmetu. ¹⁵⁴ Shodno tome, način na koji se za odvojena bivstva kaže da jesu je specifičan za odvojena bivstva. Problem

¹⁵⁰ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 95.

¹⁵¹ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 94.

¹⁵² Na dati momenat skreće pažnju Ros: „Postoje određena načela koja su istinita za sve što jeste i koja počivaju u osnovi svake demonstracije – zakon kontradikcije i isključenja trećeg. Ali metafizika ne može dedukovati detalje stvarnosti iz ovih ili bilo kojih drugih načela. Postoje različite vrste stvarnosti sa njima svojstvenom prirodom i prvim načelima koja nisu dedukovana, već su zahvaćena neposredno ništa manje nego što su univerzalna prva načela neposredno zahvaćena“ [prev. N.T.] (Ross, W. D., *Aristotle*, str. 163). Ostavljajući po strani pitanje neposrednog zahvatanja načela svojstvenog određenim regijama stvarnosti, koje Ros ovde zastupa, kao i pitanje jedinstva načela i uzroka različitih tipova bivstva koje neposrednost ne rešava, već otvara, ono što je ovde za nas odlučujuće jeste ukazivanje na nemogućnost prostog sistema derivacije iz, Fredeom interpretacijom, pretpostavljenog „teološkog aksioma“.

¹⁵³ Blagojević (Slobodan U. Blagojević) o načelu neprotivrečnosti kao „najčvršćem načelu“ govori kao o svojevrsnom jezičkom *a priori*, koji se ne tiče prosto naučnog razumevanja, već razumevanja kao takvog: „Dakle, pod ovim načelom se ne podrazumeva *stav* koji onda temelji druge stavove već *stav* kao takav, *stav* svih stavova koji je istinit u njihovoj istinitosti i bez koga oni ne mogu biti istiniti“ (Blagojević, S., „Pogovor. Putevi 'stare' ontologije“, u: Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007. str. 639-699, 645). Iz stava neprotivrečnosti, kao ni iz stava identiteta, ne se može ništa izvesti čak i ako se oni (pogrešno) shvate kao aksiomi, osnovni stavovi, jer da bi nešto sledilo po nužnosti, po Aristotelu, neophodan je drugi stav, sa identičnim srednjim terminom (*Isto*, str. 654). Najčvršće načelo, ističe Blagojević, u konačnom nije ništa drugo do um kao princip semantičkog jedinstva: „I opet se iz uma ne može 'izvesti' ništa. Ništa nije stranije Aristotelovom mišljenju od ovog apriorističkog konstruktivizma znanja, jer se time gubi osobenost jezičkog a priori, te središnje mesto jezika u Aristotelovoj ontologiji“ (*Isto*, str. 644-55).

¹⁵⁴ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 85.

sa teologijom počiva u tome što je njen predmet specifičan i što ga je teško uhvatiti u poređenju sa drugim naukama, npr. zoologijom, koja se bavi posebnim vrstama bića, ali koja se ne bavi samim načinom bića koji karakteriše njene premete. Različite životinje nemaju sebi svojstven način bića – njihov način bića je onaj prirodnih bivstva uopšte, a zoolog taj način bića pretpostavlja, ne eksplicira ga: on pretpostavlja šta je prirodno bivstvo i šta znači biti za takvo bivstvo. Aristotel, čini se, teorijske nauke isprva deli u pogledu na razliku tipova bivstva, u pogledu na ono što Frede naziva načinima bića. Međutim, Aristotel na više mesta u *Metafizici* govori o tome da je prirodno biće stvar istraživanja fizike, odnosno druge filozofije, a u E 1 eksplicitno kaže da ako ne bi bilo odvojenog bivstva, fizika bi bila prva filozofija.¹⁵⁵ Frede smatra da je ovo potvrda podeljenosti Aristotelovog mišljenja u pogledu na mesto istraživanja načina prirodnog bića.¹⁵⁶ Međutim, razumeti ovo mesto kao podeljenost Aristotelovog mišljenja pretpostavlja, u krajnjem, doslovno čitanje sukoba između fizike i teologije u pogledu pitanja prvenstva.¹⁵⁷ Tačnije, ono pretpostavlja, u Fredeovom slučaju, da je razlika istraživanja u *Fizici* i *Metafizici* pre svega razlika predmeta, a ne razlika načina pitanja.

Doduše, u *Uvodu* komentara Λ knjige Frede skreće da podeljenost nije i Aristotelova neodlučnost. U pogledu na ovu podeljenost, Λ knjiga se, ističe Frede, na prvi pogled može čitati kao ona koja se tiče prve filozofije u razlici spram druge filozofije, tj. spram fizike, te se time može učiniti da je rasprava u Λ 2-5 zapravo preliminarna rasprava za Λ 6-10.¹⁵⁸ Tako se može i čitati Λ 1, 1069a36, gde Aristotel govori o tome da su čulna bivstva predmet fizike, što je analogno onome što Aristotel govori u Z 11, 1037a13. Aristotel u E 1, kao što smo videli, govori o tome da ako postoje odvojena bivstva, onda imamo tri teorijske nauke. Iz prethodnog se, ističe Frede, na prvi pogled može zaključiti da prva filozofija ima posla samo sa odvojenim, božanskim bivstvima.¹⁵⁹ Međutim, Frede drži da tako ne može biti, jer bi i u slučaju da nema odvojenog tipa bivstva postojala opšta nauka bića koja bi se sastojala iz dva posebna istraživanja, fizike i matematike, gde bi fizika bila opšta nauka bića.¹⁶⁰

¹⁵⁵ *Met.* E 1, 1026a27-29.

¹⁵⁶ *Isto*, str. 86.

¹⁵⁷ Džudsonovo rešenje ove nedoumice je sledeće: „Očigledan odgovor bio bi da Aristotel ovde misli da *potpuno* istraživanje ovih bivstava pripada fizici: istraživanje njihovih svojstava na najopštijem nivou pripada ovde – prvoj filozofiji – ali sve više specifično pripada prirodnoj nauci“ [prev. N.T.] (Judson, L., „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 5).

¹⁵⁸ Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition.

¹⁵⁹ *Isto*, Kindle Edition

¹⁶⁰ *Isto*, Kindle Edition

Prema Fredeu, činjenica da Λ 1, 1069b3 počinje sa čulnim bivstvima i njihovim načelima ne počiva samo na tome što se oko postojanja čulnih bivstva kao bivstava svi slažu, dok se u pogledu postojanja nečulnih bivstava, njihovog broja i njihove prirode mišljenja razilaze. Radi se o tome, smatra Frede, da filozofsko istraživanje počinje – i uvek je počinjalo – od čulnih bivstava unutar sveta u kojem živimo, a koje su Aristotelovi prethodnici identifikovali sa svim što jeste. Frede skreće pažnju na Z 11, gde Aristotel govori o tome da su čulna bivstva „na izvestan način“, u isvesnom pogledu predmet fizike. Iako ona predstavljaju područje fizike, ona iz mnoštva razloga jesu i stvar ispitivanja metafizičara: „Ako je Λ teološki traktat u smislu E, moramo pretpostaviti da rasprava o čulnim bivstvima u Λ čini integralni deo same teologije kao univerzalne nauke“ [prev. N.T.].¹⁶¹ No, Frede ističe da Aristotel, u konačnom, pretpostavlja postojanje odvojenih netvaranih bivstava, te da je upravo time teologija „opšta zato što je prva“.¹⁶²

Dakle, iako glave Λ 1-5 nisu tek preliminarna za Aristotelovu teologiju, već su sastavni deo istraživanja, ona svoju krajnju eksplikaciju dobijaju unutar učenja o božanskom bivstvu kao bivstvu samom. Rečju, ona nisu preliminarna, jer je unutar Fredeove interpretacije sve postalo onim što on naziva „opšta teologija“. No, kao što ćemo to videti kasnije, sva istraživanja koja Aristotel preduzima u *Metafizici*, uključujući i Λ knjigu, pokazaće se preliminarnim u pogledu na Fredeovo tumačenje krajnjeg smisla Aristotelove teologije. Frede, u krajnjem, opštost nauke (bila to „opšta fizika“ ili „opšta teologija“) tumači u pogledu na krajnji predmet (rod) iz kojeg se kao iz temelja *zasniva* i iščitava *celina* višestrukosti izricanja bića, a ne u pogledu na način pitanja svojstven prvoj filozofiji, koji *polazeći* od višestrukosti iskazivanja bića nastoji da utvrdi da li *neki* od pravaca višestrukog iskazivanja bića vodi prvom načelu.

U pogledu na pitanje odnosa fizike i prve filozofije, kao odnosa razlike u *načinu* pitanja, a ne razlike onoga pitanjem pitanog, Kan (Charles H. Kahn) nudi objašnjenje koje, po nama, u većoj meri pogađa samu stvar. Kan se ne fokusira direktno na odgonetanje Aristotelove zagonetke da je prva filozofija „opšta zato što je prva“, već istoj prilazi iz pitanja

¹⁶¹ *Isto*, str. 181.

¹⁶² „Ali ovo ne znači da će se teologija ili metafizika ticati samo nepokrenutih pokretača i njihovih vrsta. Jer za njihovo razumevanje biće ključno da su oni bivstva, da su inteligencije, i da su pokretači čulnih bivstava... I time opšte učenje o bivstvima ima svoje mesto u teologiji, razlikujući vrste bivstva, uključujući čulna bivstva. Ovo će osvetliti distinktivni karakter odvojenih nečulnih bivstava, posebno pošto se pokaže da ona mogu biti određena kao čiste delotvornosti...“ [prev. N.T.] (Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition).

šta bi značilo da bi fizika bila prva filozofija ukoliko ne bi bilo odvojenog bivstva?¹⁶³ Kan pita da li bi to u kranjem značilo da ne bi bilo nauke bića kao bića? Da li to znači da bi ZHΘ knjige bile stvar fizike ukoliko ne bi bilo odvojenog bivstva, prvog nepokrenutog pokretača? Po Kanu, nauk o bivstvu u knjigama Z-H, te učenje o mogućnosti i delotvornosti u Θ knjizi, tiču se bića kao takvog, a knjiga I, koja se tiče jednog i mnoštva, istosti i drugosti, takođe se tiče bića kao takvog. Kan postavlja pitanje na koji način istraživanja preduzeta u ovim knjigama zavise od ideje odvojenih bivstava? Da li to znači da su ova istraživanja isključivo stvar fizike ako ne bi bilo prvog nepokrenutog pokretača, te, ukoliko zaista to tako stoji, da li metafizičko istraživanje uopšte ne bi bilo poduzeto?¹⁶⁴

Kan smatra da je teško razumeti zašto bi ZHΘ trebalo da čine deo fizike ako ne bi bilo prvog nepokrenutog pokretača, jer fizičar ne istražuje bivstvo kao takvo, već bivstvo kao podložno kretanju i promeni. *Fizika* govori o tvari i obliku kao o načelima kojima se objašnjava promena i kretanje, ali o njima ne govori kao o mogućim „kandidatima“ u pogledu na pitanje o bivstvu bića, kao što to čini Z knjiga *Metafizike*. Analogno prethodnom, *Fizika* govori o mogućnosti i delotvornosti, ali ne nastoji da ih do kraja eksplicira, niti da utvrdi primat delotvornosti nad mogućnošću u pogledu pitanja o bivstvu. Po Kanu, ova razlika u načinu pitanja između *Fizike* i centralnih knjiga *Metafizike* govori u prilog tome da u ovoj poslednjoj na delu imamo „ontološka pitanja“: „Postojanje specifične nauke bića kao bića određeno je na taj način postojanjem specifičnog skupa ontoloških pitanja, a ne postojanjem specifične vrste bića“ [prev. N.T.].¹⁶⁵ Dakle, čak i ako bi sve što jeste bilo bivstvo koje je sušinski vezano za kretanje postojala bi mogućnost ontološkog postavljanja pitanja, proučavanja prirodnog bića ne kao prirodnog, već kao bića. Pored prethodnog, raspravljanje o jednom, mnoštvu, istosti, dokazivanje načela neprotivrečnosti ne može pripadati fizici. Ako bi fizika bila sva nauka još uvek bi bilo mesta, smatra Kan, za pitanja svojstvena prvoj filozofiji. Takođe, postojala bi filozofija matematike, kritika Platona itd. Sve prethodno biva dodatno pojačano, po Kanu, time što je učenje o prvom nepokrenutom pokretaču izrazito šturo i predstavlja tek neznatan deo u odnosu na ostatak korpusa.¹⁶⁶

Na tragu ovih Kanovih zapažanja, mogli bismo reći da čak i ako bi Frede pristao na razliku u načinu pitanja, on bi istu utemeljio u onom božanskom kao, po njemu, osnovnom

¹⁶³ Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*“, str. 312.

¹⁶⁴ *Isto*, str. 313.

¹⁶⁵ *Isto*.

¹⁶⁶ *Isto*, str. 314.

predmetu pitanja o biću kao biću, odnosno na ideji božanskog bivstva kao bivstva samog koje povratno utemeljuje svaki drugi smisao bivstva i svaki drugi smisao bića relacijom *prema jednom*. Rečju, za njega je način pitanja u krajnoj liniji stvar jednog jedinstvenog predmeta pitanja iz kojeg se povratno gradi sistem razlika bivstva i bića, dok, po nama, način pitanja svakako vodi božanskom bivstvu kao traženom prvom načelu, ali pri tome nije na delu utemeljenje celine višestrukosti govora o biću unutar primarnog smisla, već utvrđivanje *jednog* kauzalnog lanca unutar prostora višestrukosti iskazivanja bića koji vodi onome prvom.

Iako Frede ne polazi od Pacigovog i Rosovog razumevanja Λ 1-5 kao preliminarnih, on u krajnjem tvrdi isto, iz razloga što je i za njega razlika Λ 1-5 i Λ 6-5 razlika predmeta, sa tom razlikom što je svako istraživanje sastavni deo „opšte teologije“ jer je u konačnom svaki tip bivstva svodiv na bivstvo prvog nepokrenutog pokretača. Svaka interpretacija jedinstva prve filozofije koja se izgrađuje po uzoru na centralne knjige, kao što to ističe Džudson, morala bi da marginalizuje analizu načela i uzroka čulnih bivstava, što je, videli smo, na delu i unutar Fredeove interpretacije, iako se on suprostavlja Pacigu i Rosu u pogledu smisla Λ 1-5. To u krajnjem znači da takva interpretacija ne bi mogla da objasni jedinstvo Λ knjige, ali i više od toga.

Naime, Džudson ukazuje i na drugi momenat koji ovaj tip interpretacija mora da zadovolji: istraživanje božanskog bivstva mora nam ponuditi gotovo sve momente za razumevanje drugih tipova bivstva.¹⁶⁷ Za Džudsona Fredeova teza je u osnovi problematična, jer nije jasno kako razumevanje čistog oblika i čiste delotvornosti prvog pokretača pruža bilo kakvo razumevanje pojmova stvari i mogućnosti. Svakako da su oblik i stvar korelativni pojmovi, ali, smatra Džudson, Fredeova teza da je način bića odvojenog bivstva kao nepromenljivog oblika radikalno drugačiji od oblika prirodnih bivstava navodi na ideju da bi zavisnost nižih oblika od stvari trebalo razumeti preko nezavisnosti viših oblika od stvari, a ne obrnuto!¹⁶⁸ Džudson smatra da Fredeovo razumevanje u konačnom vodi sledećoj aporiji: *ili* je božanski oblik radikalno različit, u kom slučaju razumevanje višeg načina bića ne može biti razumevanje nižeg, te time ne može konstituisati opštu nauku bića, *ili* oblik ostaje pojam korelativan stvari i na najvišem nivou – nivou prvog pokretača, ali se u tom slučaju, smatra

¹⁶⁷ Judson, L., „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 18-

¹⁶⁸ *Isto*, str. 19.

Džudson, gubi snaga argumenata za marginalizovanje drugih tipova bivstva, pošto je oblik na njihovom nivou jednako misliv kao i na nivou božanskog bivstva.¹⁶⁹

Fredovo razumevanje odnosa ontologije i teologije unutar prve filozofije, kao i u Pacigovom slučaju, znači da je razmatranje čulnih bivstava, u konačnom, priprema razmatranja božanskog bivstva (u Fredeovoj interpretaciji kao razmatranja bivstva samog), što povratno osvetljava i prvi deo Λ knjige kao podređen pitanju o božanskom bivstvu. Doduše, u Fredeovom slučaju to ne važi eksplicitno za Λ knjigu – međutim, to implicitno važi za celinu Aristotelove *Metafizike*. Frede se zarad opravdanja vlastite teze poziva na Z knjigu, gde Aristotel kaže (Met. Z 11, 1037a10-15):

„Kasnije valja razmotriti pitanje da li pored stvari takvih bivstava postoji neka druga, i da li treba tražiti neko drugo bivstvo, kao broj ili nešto drugo. Upravo radi toga pokušajmo da razgraničimo to što se opažajnih bivstava tiče, jer proučavanje opažajnih bivstava je na neki način zadatak fizike, odnosno druge filozofije.“¹⁷⁰

πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμὸς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία

Međutim, Aristotel ovde pre svega govori o bivstvu u smislu odredbe (λόγος), koju i fizičar treba da zna – i to pre stvari, a ako se i istraživanje čulno-opažljivih bivstava sprovodi zarad odvojenih, onda ono poradi-čega istraživanja ne mora da znači da je celina istraživanja svodiva na teologiju kao učenje o božanskom bivstvu, već pre da istraživanje čulno-propadljivih bivstava pruža pojmovnu mrežu koja će omogućiti zahvatanje odvojenih bivstava.

Frede se, zarad opravdanja vlastite teze, poziva i na *Met. Z* 3, 1029b3, gde Aristotel govori o kretanju spoznaje od poznatijeg za nas ka onome što je po prirodi poznatije, ali i ovo mesto samo sobom ne govori ništa u prilog tome da je razumevanje čulnih bivstava sredstvo za razumevanje odvojenih bivstava *kao bivstava samih*, ili, u konačnom, da je na delu svođenje ontologije na tako razumljenu teologiju. Ono pre potvrđuje nauku bića kao bića koja se bavi istraživanjem načela i uzroka tri tipa bivstva, i koja polazeći kako od opšte saglasnosti u pogledu postojanja čulno-propadljivog bivstva, tako i od njegove eksplikacije unutar *Fizike*, nastoji da zahvati strukturu bivstva, eksplicira razliku u tipovima bivstva, pita za jedinstvo

¹⁶⁹ Isto, str. 19-20.

¹⁷⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 266.

načela i uzroka tri tipa bivstva, te u krajnjem nastoji da utvrdi koji od načina govora o bivstvu vodi prvome načelu kao predmetu tražene nauke.¹⁷¹ Rečju, ovde je zaista na delu kretanje od poznatog u odnosu na nas ka spoznatljivom po sebi, ali ne u smislu kretanja od opšteprihvaćene ideje bivstva ka bivstvu samom, već od poznatijeg tipa bivstva ka manje poznatom, ali spoznatljivijem tipu bivstva, koje jeste traženo prvo načelo.

U pogledu na prethodno rečeno, smatramo da je Džudsonovo razumevanje smisla prvog dela Λ knjige, a time u konačnom i „ontološkog“ smisla prve filozofije, bliže samoj stvari jer pokazuje da se istraživanje načela i uzroka čulnog bivstva povljuje kao po sebi legitiman deo istraživanja nauke bića kao bića,¹⁷² a time se i prvi deo Λ knjige pokazuje kao jednako bitan deo istraživanja koje Aristotel u celini Λ knjige provodi. Nasuprot Fredeu i Pacigu, Džudson smatra da prvi deo Λ knjige posvećen čulnim tipovima bivstva, čija je osobenost metodički označena preko „opšteg“ pitanja o načelima i uzrocima prirodnih tipova bivstva, nije prosto istraživanje samo načela i uzroka prirodnih bivstava. Vođenje rasprave o prirodnom bivstvu preko pojmovnih parova tvar-oblik i mogućnost-delotvornost jeste tu kako bi se izložila struktura čulnog bivstva, ali, ističe Džudson, ovo su načela sva tri tipa bivstva.¹⁷³ Po Džudsonu, rečenicu kojom se otvara Λ knjiga treba razumeti u smislu opšteg istraživanja bivstva, a ne prosto prirodnih bivstava.¹⁷⁴ Tako Aristotelova tvrdnja da je bivstvo primarni deo svega ($\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$) govori o tome da se ovde nastoji ispitati sve što jeste, a ne prosto prirodno bivstvo. Dakle, od samih početaka, smatra Džudson, Aristotel istražuje uzroke i načela svih stvari.

Prema Džudsonu, izučavanjem prirodnih bivstava u prvom delu Λ knjige dolazi se do načela i uzroka *svih* tipova bivstva.¹⁷⁵ Ovo, drži Džudson, predstavlja rešenje prva dva problema koja smo naveli u početnom delu preliminarne analize Λ knjige, i time prvi deo Λ knjige, kao opšte izučavanje načela bivstva, jeste integralni deo prve filozofije. Ovakvo

¹⁷¹ Tatalović, N., „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 133

¹⁷² Judson, L., „Aristotle's Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 26.

¹⁷³ *Isto*, str. 26. „Oblik, tvar, lišenost i pokretački uzrok su načela prirodnih bivstava u smislu da (a) u pogledu na njih bivstva ove vrste moraju biti objašnjena i razumljena, i (b) metafizička analiza bilo kog takvog bivstva će otkriti da je, ili da (grubo govoreći) poseduje, ili ima odgovarajuću relaciju prema bićima ovoga tipa. U ovome smislu, jasno je, postoje i načela nepromenljivih bivstava. Ne mislim, naravno, da ova bivstva sadrže tvar ili mogućnost. Već pre da u pogledu na ova načela ona takođe moraju biti objašnjena i razumljena, i da će ona biti ili da će posedovati biće bar jednog od ovih tipova (tj. u najmanjem *oblik*); gotovo da je nepotrebno isticati da se rasprava o prirodi božanskih bivstava u ostatku knjige učestalo poziva na oblik, tvar, mogućnost i delotvornost u objašnjenju toga kakve vrste ova bića moraju biti“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 26-27).

¹⁷⁴ *Isto*, str. 26

¹⁷⁵ *Isto*, str. 28.

razumevanje, za razliku od Pacigove i Fredeove interpretacije prvog dela Λ knjige, omogućava da se uspostavi neposredna veza sa centralnim knjigama *Metafizike* uz očuvanje integriteta projekta kojeg Aristotel sprovodi u Λ knjizi. Međutim, Džudson ne insistira na $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ relaciji putem koje bi se vršila redukcija čulnog bivstva na božansko bivstvo, već za njega istraživanje čulnog bivstva nudi pojmovnu mrežu kojom se može zahvatiti teško uhvatljivo nepropadljivo i nepokrenuto bivstvo.¹⁷⁶

Kao i u Pacigovom slučaju, Fredeova rekonstrukcija celine projekta prve filozofije svođenjem ontologije na teologiju temelji se na „ontološkim“ knjigama *Metafizike*, knjigama koje najavljuju raspravu o odvojenim bivstvima, ali koje je nikada ne sprovede, niti pružaju naznaku programa takvog svođenja. Ako Frede odbacuje Pacigovu tezu da je kauzalnost način na koji se ostvaruje svođenje ontologije na teologiju, onda bi, kao što to ističe Džudson, Frede morao odbaciti i objašnjenje jedinstva Λ knjige koje se temelji na kauzalnoj zavisnosti svakog drugog bivstva od bivstva prvog pokretača.¹⁷⁷ Preliminarnost u tom slučaju ne bi se ticala samo glava 1-5 Λ knjige, već bi se u izvesnom smislu ticala celine Λ knjige, iz razloga što je jako malo toga rečeno o bivstvu prvog pokretača, a nimalo o njemu kao o bivstvu samom.

Uobičajeno je tumačenje Λ knjige *Metafizike* kao svojevrsnog traktata o božanskom bivstvu, kao Aristotelove teološke knjige, odnosno uobičajeno je razumevanje da je Λ knjiga pre svega rasprava o bogu kao prvom nepokrenutom pokretaču. Međutim, ističe Frede, ona je najvećim delom zapravo rasprava o postojanju, prirodi i broju nečulnih bivstava uopšte. Aristotel ova bivstva, pošto uživaju večni život, naziva božanskim ili bogovima, a među ovima izdvaja jedno koje naziva „bog“.¹⁷⁸ Ono na šta Frede skreće pažnju jeste disproporcija u pogledu onoga što Aristotel govori o bogovima uopšte spram onoga što govori o bogu, te da Aristotel skoro da nema šta da kaže o odnosu boga – nepokrenutog pokretača spoljašnjih nebeskih sfera, i ostalih bogova, nepokrenutih pokretača koji su pokretači sfera obuhvaćenih

¹⁷⁶ „Smatram da ono što važi za Λ važi takođe i za ΓΕΖΗΘ. Opšta metafizika koju Aristotel sprovodi unutar ovih knjiga istraživanje je ili nauka sama po sebi: iako čulna bivstva nisu jedina bivstva, istraživanje njihovih načela kao bivstava porađa sredstva – okvir oblik/tvar, delotvornost/mogućnost, itd. – za metafizičko razumevanje svih bivstava, uključujući i odvojena. Na taj način nauka prirodnih bivstava čini središte našeg razumevanja 'višeg' bivstva“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 28). Džudson u funoti na istoj strani napominje da ovakvo razumevanje dovodi do ublažavanja razlike između načina na koji bog jeste i prirodnog bivstva, razlike koju Frede potencira, ali ostavlja mogućnost da izvesna razlika postoji, što mora biti posredovano analogijom.

¹⁷⁷ *Isto*, str. 21.

¹⁷⁸ Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition.

prvom – i koji objašnjavaju kretanje planeta. Ako je Λ knjiga raprava o Bogu, onda je teško razumeti ovu disproporciju, podvlači Frede.¹⁷⁹

Jednako izneverena očekivanja u pogledu na Λ knjigu nalazimo i kod Ovensa, koji vlastita očekivanja, nalik Fredeu, projektuje polazeći od E knjige, kao one koja nudi određenje prve filozofije kao teologije, te od pretpostavljenog svođenja različitih tipova bivstva na božansko bivstvo po analogiji sa sprežanjem višestrukosti iskazivanja bića na bivstvo unutar kategorijalnih shemata u usiološkim knjigama. Naime, Ovens smatra da Λ knjiga nije sastavljena kako bi sprovela program iz A-E 1; ako i govori o odvojenim bivstvima, „... ona ih istražuje samo u pogledu na njih same, a ne kao bitak koji je viđen univerzalno u svim drugim tipovima“ [prev. N.T.].¹⁸⁰ U krajnjem, Ovens smatra da ne posedujemo „pozitivno“ istraživanje odvojenih bivstava koje je najavljeno shodno knjigama A-E 1, niti da postoji svedočanstvo da je ono ikada bilo napisano.¹⁸¹ Međutim, za Ovensa Aristotelova tišina o njegovom interpretacijom pretpostavljenom svođenju relacijom *prema jednom* svega na bivstvo prvog nepokrenutog pokretača se, paradossalno, ne protivi projektu nazančenom u knjigama A-E 1, tj. ona je, kao i u Fredeovom slučaju, zadatak rekonstrukcije na temelju onoga što imamo. Rečju, Aristotelovo ćutanje postaje potvrda osnovne Ovensove i Fredeove teze, a ne zahtev za njenom revizijom.

Frede skreće pažnju na još nekoliko monenata koji su suštinski za razumevanje karaktera Λ knjige. Naime, kada u Λ 7 govori o nepokrenutom pokretaču, Aristotel kaže da sve zavisi od načela „ove vrste“, što govori o tome da prvi nepokrenuti pokretač još uvek nije diferenciran u odnosu na ostale nepokrenute pokretače.¹⁸² Λ 9, koja govori o božijem umu, po Fredeu ne predstavlja u pogledu na ovaj problem nikakav novi momenat, ona prosto nastavlja liniju argumenta iz Λ 7, i nakon što se u Λ 8 utvrdila priroda netvarnih bivstava, potom se u Λ 9 i Λ 10 susrećemo sa prirodom uma. Ipak, naglašava Frede, nije reč o božanskom umu, već o

¹⁷⁹ *Isto*, Kindle Edition

¹⁸⁰ Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 454.

¹⁸¹ „Nigde, ni u jednom od istraživanja, odvojeno bivstvo nije objašnjeno na način koji zahtevaju A-E 1. A-E 1 su projektovale nauku odvojenog bivstva koja bi se univerzalno bavila svim bićem. Λ i – onoliko koliko može biti sakupljeno na temelju indikacija – pozitivno istraživanje sprovedeno u N razvijaju temu odvojenih bivstava isključivo unutar njih samih i kao finalni uzrok svih čulnih bivstava. One ne pokušavaju da pokažu da je biće odvojenih bivstava biće izraženo i proučavano u svim drugim bićima. A istraživanje sa ove tačke gledišta je jedino koje bi zadovoljilo zahteve A-E 1“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 455).

¹⁸² „Iz kompleksnih razloga koje sam pokušao da objasnim, Λ 7 je fokusirana na prvog nepokrenutog pokretača kao jednog, najvažnijeg, nepokrenutog pokretača uključenog u objašnjenje večnog periodnog kretanja, ali čak i određenje prvog nepokrenutog pokretača ove glave čini se da je određenje nepokrenutih pokretača uopšte.“ [prev. N.T.] (Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition).

umu uopšte: „Stoga mislim da mnogo toga govori u prilog pogledu... da drugi deo Λ nije primarno o bogu, već o odvojenim nepromenljivim bivstvima koja se pokazuju kao nepokretni pokretači...“ [prev. N.T.].¹⁸³

Dakle, ni teološki deo Λ knjige nije teologija onakvom kakvom je misli Frede.¹⁸⁴ Ovim se postavlja pitanje gde, ako izuzmemo intenciju autora, unutar Aristotelove *Metafizike* možemo naći teologiju onakvom kakvom je Frede razume? Odgovor je: nigde! U krajnjem, Fredeovo svodenje ontologije na teologiju provodi se preko ideje teologije za koju sam Frede kaže da se ne može naći unutar knjige koja je svojim karakterom u najvećoj meri teološka.¹⁸⁵

Upravo ova paradoksalnost, aporetičnost Fredove interpretacije može se razumeti kao potvrda Obenkove osnovne teze, koju smo na početku naveli – naime, teze da se ime *Metafizika* mora razumeti pre svega u pogledu na odbijanje imena prva filozofija, što i sam Frede tvrdi, iako to dalje ne eksplicira.¹⁸⁶ Za Obenka prva filozofija je identična sa teologijom i kao regionalna ontologija stoji u razlici spram nauke bića kao bića kao „opšte“ ontologije. Razlog zašto urednici *Metafizike* istoj nisu dali ime *Prva filozofija* po Obenku počiva u tome što se od mnoštva istraživanja sa kojima su se ovde susreli najmanji deo ticao teologije, što i sam Frede vlastitim tumačenjem (paradoksalno) potvrđuje. Iako je teologiju Aristotel u E 1 poistovetio sa naukom bića kao bića, ono sa čim su se urednici u *Metafizici* suočili, pod pretpostavkom da je biće kao biće isto što i odvojeno bivstvo, ističe Obenk, nije primarno teologija.¹⁸⁷ Međutim, po Fredeu, kao što smo videli, to što urednici nisu našli teologiju (onakvom kakvom su je očekivali) unutar *Metafizike* ne govori ništa o tome da ovde na delu nije teologija koja se temelji na relaciji *prema jednom*.¹⁸⁸

¹⁸³ Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition.

¹⁸⁴ U potpunosti identično Owensu, Frede smatra da odvojena bivstva „... nisu razmatrana sama za sebe kao ona koja grade odvojeno područje stvarnosti i da su time predmet posebne nauke. Ona se razmatraju unutar konteksta opšte teorije onoga što jeste. *Lambda* od početka sebe pokazuje kao doprinos takvoj opštoj teoriji. Ono što je suštinski razlikuje od *Metafizike* Z i H nije što je ona deo Aristotelove teologije, već da u Λ Aristotel uspeva da dođe do rasprave o odvojenim nepromenljivim bivstvima, koju Z konstantno samo obećava. To je razlog zašto je Λ našla svoje mesto u zbirci knjiga koje su došle do nas pod imenom *Metafizika*“ [prev. N.T.] (Frede, M., „*Metaphysics* Λ 1“, Kindle Edition).

¹⁸⁵ Ros povodom učenja o božanskom bivstvu u Λ izražava identično nezadovoljstvo: „Idaja boga izložena u Λ nezadovoljavajuća je.... Ne čudi da su generacija za generacijom komentatora nalazile teškim da poveruju da je ovo zaista Aristotelovo razumevanje, i da su pokušavali učitaju nešto drugo u ono što on kaže“ [prev. N.T.] (Ross, W. D., „Introduction“, str. cxlix).

¹⁸⁶ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 82.

¹⁸⁷ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 19.

¹⁸⁸ Tatalović, N., „ Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 124-137

Frede smatra da je uprkos tome što sam Aristotel nije objasnio relaciju kojom bi se moglo izvršiti dato svodenje teologije na ontologiju moguće videti koju relaciju on ima na umu.¹⁸⁹ No, pretpostavljanje intencija autora nije dovoljno – takvo nešto bi moralo moći biti pokazano na samom tekstu *Metafizike*. Kao i u slučaju Paciga, jedino mesto pogodno za to je Λ knjiga. Λ knjiga, kao što smo nastojali da pokažemo, ničim ne daje do znanja da je $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ relacija odgovor na pitanje o jedinstvu različitih tipova bivstva, ali i više od toga. Ona svojom prvom rečenicom, kao i celom svojom strukturom, svedoči da je na delu istraživanje načela i uzroka bivstva, gde se *analogija* ispostavlja kao odgovor na pitanje jedinstva načela i uzroka tri tipa bivstva. Pri tome, analogija ovde nije temeljna relacija *Metafizike*, jer ni pitanje prve filozofije nije, kao što ćemo videti, kako utemeljiti svaki od načina višestrukog izgovaranja bića u jednom primarnom smislu bića, već je pitanje da li neki od načina višestrukog izgovaranja bića vodi prvome načelu kao odvojenom tipu bivstva.

Dakle, i Λ knjigu – knjigu koja se u najvećoj mogućoj meri može okarakterisati kao teološka – odlikuje pitanje o čulnom bivstvu, i to u tolikoj meri da je polovina knjige posvećena upravo razmatranju načela i uzroka čulnih bivstava. Unutar (pretpostavljenog) teološkog karaktera istraživanja Λ knjige razmatranje čulnih bivstava nije u drugom planu, što bi se moralo očekivati ukoliko smo vlastito tumačenje izgradili po analogiji sa „marginalizovanjem“ ostalih načina govora o biću u odnosu na bivstvo unutar centralnih knjiga (kategorijalne raspodele bića), kao što to Frede i Pacig čine. Aristotel u Λ knjizi polazi od analize čulnih tipova bivstva iz razloga što ga interesuje pitanje da li neki od uzroka kojima se ona zahvataju ispostavlja mogućnost utvrđivanja kauzalnog lanca koji bi vodio ka trećem tipu bivstva. Dakle, ne iz razloga što Aristotel drži da se svi tipovi bivstva utemeljuju u jednom tipu bivstva kao bivstvu samom, niti iz razloga što se u bivstvu prvog nepokrenutog pokretača izgrađuje sveobuhvatni smisao uzročnosti, a samim tim prva filozofija kao nauka četiri uzroka, kako se često (pogrešno) razumeva Aristotelovo izlaganje pretpojma mudrosti u Λ knjizi.

Ako u Λ knjizi nije na delu svodenje prva dva tipa bivstva na božanski tip bivstva preko relacije *prema jednom*, i ako je „opšte“ istraživanje načela i uzroka prirodnih tipova

¹⁸⁹ Frede, M., „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, str. 88. Owens, koji takođe zastupa tezu o relaciji *prema jednom* kao temeljnoj relaciji u čijem središtu se nalazi prvi nepokrenuti pokretač, ukazuje na to da u Λ knjizi Aristotel ne koristi relaciju *prema jednom* iz razloga što mu je pre svega stalo do deskripcije prvog nepokrenutog pokretača. (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 443). No ovo je problematično, ako ni zbog čega drugog, onda zbog toga što Aristotel eksplicitno postavlja pitanje mogućnosti mišljenja jedinstva načela i uzroka različitih tipova bivstva.

bivstva sastavni i nesvodivi deo projekta Λ knjige, a time povratno i celine Aristotelovog projekta u *Metafizici*, postavlja se pitanje zašto se, na prvi pogled, dato istraživanje ne nastavlja u drugom delu Λ knjige, već, u izvesnom smislu, ono menja svoj karakter? Naime, čini se da ono dobija karakter „posebnog“ istraživanja, koje, kako izgleda, biva preusmereno sa „opšteg“ pitanja o načelima i uzrocima – kao onoga zajedničkog za dva tipa prirodnog bivstva, na pitanje o („posebnoj“) prirodi božanskog tipa bivstva, kao i tačnog broja nepokrenutih pokretača u Λ 8.

Za razliku od Paciga i Fredea, koji svode „ontološki“ aspekt prve filozofije na teologiju koju istovremeno razumevaju shodno „ontološkom“ smislu središnjih knjiga *Metafizike*, te time poništavaju razliku istraživanja u Λ 1-5 i Λ 6-10, marginalizujući prvi deo Λ knjige, Džudsonova interpretacija, kao što smo već naznačili, polazi od ideje da teologija u drugom delu Λ knjige pruža „odlučujuću potvrdu“ sistema do kojeg se došlo u „opštoj metafizici“.¹⁹⁰ Dakle, izučavanjem prirodnog bivstva dolazi se do svih načela i uzroka, a proučavanjem božanskog bivstva oni se do kraja utemeljuju. Time se, kao što smo već napomenuli, prvi deo Λ knjige pokazuje kao po sebi legitiman, i on unutar drugog dela Λ knjige dobija vlastito utemeljenje. Mreža pojmova koja gradi Aristotelov „sistem“ svoje utemeljenje, smatra Džudson, ima u načinu mišljenja onoga prvog, prvotnosti oblika i delotvornosti nad stvari i mogućnošću, te se time do kraja ekspliciraju ideje koje su centralne za $ZH\Theta$ knjige *Metafizike*.¹⁹¹ Time celina nauke bića kao bića – prva filozofija, uključuje unutar sebe ujedno ontologiju i teologiju, a „opšta zato što je prva“, po Džudsonu, znači da je teologija kamen temeljac ontologije, „... ona je istraživanje koje dovršava i nosi čitavu strukturu opšte metafizike.“¹⁹²

Iako je Džudsonova kritika Paciga i Fredea, po našem mišljenju, u velikom broju slučajeva na mestu, njegovo objašnjenje teologije kao „utemeljujućeg dela“ ontologije zasniva se prosto na pozivanju na Aristotelov „pogled na svet“, bez konkretne razrade načina ovoga utemeljenja. Tačnije, Džudson vlastitu tezu opravdava „misaonim eksperimentom“ koji do razumevanja onoga šta teologija kod Aristotela znači i koju funkciju vrši dolazi pretpostavljanjem situacije nepostojanja prvog nepokrenutog pokretača, čime bi se srušio

¹⁹⁰ Judson, L., „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, str. 29.

¹⁹¹ *Isto*. Za Džudsonu teološka demonstracija postojanja božanskog bivstva ima dve uloge: 1) Aristotelova ideja kosmosa u kojem su oblik i delotvornost prve, oni omogućavaju da se svet pokaže kao stabilan i omogućavaju da se „horizontalno“ objašnjenje nastajanja vrsta poveže oblikom i time „vertikalno“ utemelji u čistom obliku; 2) način da se njegova kosmologija pokaže kao naučna i time kao ispravno učenje nasuprot rivalnim teorijama (*Isto*, str. 30).

¹⁹² *Isto*, str. 36.

čitav splet različitih tipova prvenstva na kojem Aristotelova misao počiva.¹⁹³ Rečju, Džudson tvrdi da mora moći biti prvog nepokrenutog pokretača kako bi čitav sistem pojmova i njihovih relacija u *Metafizici* bio opravdan. Međutim, *mora moći* nije isto što i objašnjenje onoga kako se dato utemeljenje tu i sprovodi.¹⁹⁴

Aristotelov projekat prve filozofije se nikako ne završava tvrdnjom da mora moći biti krajnjeg utemeljenja, te da mora moći biti eksplikacije njegove strukture, naprotiv. Aristotelova rasprava u Γ knjizi oko „najčvršćeg načela“, opovrgavajući dokaz načela neprotivrečnosti koji Aristotel tu nudi, označava da je početak nauke bića kao bića – a ne njen kraj – sadržan u ontološkom čitanju tog „principa mišljenja“, koji u krajnjem kaže: „Ima bivstva. Mora moći biti bivstva.“ *Metafizika* se shodno tome može razumeti kao ništa drugo do eksplikacija datog načela, kao svojevrsno „ontološko“ čitanje, kao „utemeljenje“ načela neprotivrečnosti.

Džudsonova interpretacija u krajnjoj liniji ne objašnjava način na koji teologija utemeljuje „opštu“ nauku bića kao bića, jer niti nudi relaciju koja bi ostvarila jedinstvo tri tipa bivstava, niti objašnjava karakter opštosti, odnosno prvotnosti o kojoj je ovde reč. Time ona u konačnom kazuje da poslednja reč Aristotelove prve filozofije kaže isto što i njena prva reč – jezik uvek već intendira bivstvo.¹⁹⁵ Svakako da bi Aristotelova prva i poslednja reč trebalo da kažu *isto*, ali ne u smislu puke tautologije, već bi poslednja reč trebala biti krajnja eksplikacija prve reči – dakle, morala bi objasniti *kako* se krajnje jedinstvo ostvaruje.

„Misaoni eksperiment“ koji Džudson predlaže kako bi se pokazao smisao „utemeljujuće funkcije“ teologije, iako ne objašnjava ono *kako* utemeljenja, ipak skreće pažnju na jedan momenat koji sam Džudson ne reflektuje, a koji se direktno kosi sa Fredeovom interpretacijom jedinstva prve filozofije – odbijanjem njenog dijalektičkog karaktera. Naime, Džudsonovo zamišljanje posledica nepostojanja teologije kao temelja ontologije potpuno je paralelno Aristotelovom opovrgavajućem dokazu načela neprotivrečnosti u Γ knjizi. Posledica takvog razumevanja „utemeljujuće funkcije“ teologije jeste suštinski dijalektički karakter prve filozofije, što, međutim, promiče Džudsonu.

¹⁹³ *Isto*, str. 30-34.

¹⁹⁴ Tatalović, Nikola, „Λ knjiga i pitanje jedinstva Aristotelovog projekta u 'Metafizici'. Kritika redukcije ontologije na teologiju“, *Theoria* 4, 2016, str. 135

¹⁹⁵ Videti Grezer, Andreas, „Jezik i ontologija u Aristotela“, u *Luča: časopis za filozofiju, sociologiju i društveni život*, br. 1-2 (1988), Nikšić, str. 36-43.

Utemeljenje nauke bića kao bića u tom slučaju moglo bi biti izvršeno u izvesnom smislu i negativno – samoopovrgavajućim karakterom odbijanja njenog utemeljenja. Čini se da je, polazeći od smisla Džudsonovog „misaonog ekperimenta“, u prvoj filozofiji na delu „negativno“ utemeljenje ontologije preko teologije. Međutim, da li je to zaista utemeljenje, i, ako jeste, u kom smislu? Da li je u pitanju neutemeljenost ontologije ili negativnost teološkog utemeljenja, ili su ta dva isto? Da li se o prvoj filozofiji kod Aristotela može govoriti kao o svojevrsnoj „negativnoj teologiji“ i u kom smislu? Pre nego što se pokušamo otvoriti za ovde postavljena pitanja, potrebno je ukazati na još jedan momenat u Džudsonovoj interpretaciji, koji baca novo svetlo kako na njegovo tumačenje, tako i na Fredeovu i Pacigovu interpretaciju jedinstva prve filozofije.

Džudsonova interpretacija, kao što je već rečeno, niti nudi relaciju kojom bi se uspostavilo jedinstvo različitih načina govora o bivstvu shodno podeli na tipove bivstva, niti objašnjava karakter utemeljenja u prvom načelu. Za razliku od Fredea i Paciga, Džudson ne insistira se na intenciji autora naučb tekta, već na čistoj intenciji bez teksta. Džudson ne nastoji da svede ontologiju na teologiju i time istu „poništi“, već polazi od razlike govora o biću i kao takvu je nastoji utemeljiti u teologiji, ali to ne uspeva da pokaže. Iako se Džudsonova interpretacija jedinstva prve filozofije sprovodi kroz eksplicitnu kritiku Paciga i Fredea, Džudsonovo razumevanje je od početka određeno pitanjem da li je bivstvo, a time u krajnjem bivstvo prvog nepokrenutog pokretača, celina nauke bića kao bića ili njen deo. Rečju, Džudson sledi istu logiku pitanja kao Frede i Pacig, sa tim što se njegov odgovor u pogledu na dato pitanje razlikuje.

Aristotelova zagonetna tvrdnja da je prva filozofija καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη – „opšta zato što je prva“, naznačava da se odnos celine i dela u ovom slučaju ne može misliti na uobičajeni način. Pitanje opšteg i posebnog u Aristotelovom mišljenju unutar prve filozofije ima sasvim drugačiji smisao od onoga unutar rodovno-vrsnih odnosa, što ne znači da su oni kao takvi isključeni, već da im je domen važenja ovde ograničen. Ovde je u centru pitanje prvenstva – odnos onog prvog ili ranijeg (πρότερος) i kasnijeg (ὑστερος) – na istom nivou opštosti. Ako Aristotel i dolazi do više tipova prvotnosti (bivstvom i delotvornošću) unutar različitih pravaca višestrukog izricanja bića, prvi smisao unutar svakog od načina višestrukog iskazivanja bića nije moguće misliti kao iscprljivanje i osnov dedukcije ostalih načina, niti je moguće različite tipove prvotnosti svesti na jedan jedini prvotni smisao bića, jer u krajnjoj liniji nije reč o stepenovanju bića, o platonovskom τὸ ὄντως ὄν, u čemu upravo i

počiva sva napetost Aristotelove prve filozofije. No, uvideti ovu osnovnu odliku Aristotelovog mišljenja u *Metafizici* znači tek se otvoriti za njegov način mišljenja – to predstavlja samo preduslov mogućeg rešenja napetosti projekta prve filozofije, a nikako ne rešenje samo.

Ovde se, po našem mišljenju, postavlja suštinsko pitanje jedinstva Aristotelove prve filozofije: ako je pitanje utemeljenja Aristotelove prve filozofije pitanje krajnjeg utemeljenja u bivstvu prvog pokretača, da li se ono u potpunosti podudara sa pitanjem jedinstva načela i uzroka svega što jeste, kako je ono postavljeno unutar prethodno razmatranih interpretacija?

Ukoliko bi pitanje jedinstva načela i uzroka svega što jeste bilo identično pitanju utemeljenja u božanskom bivstvu prvog nepokrenutog pokretača, sledio bi, čini se, svojevrsni sistem onoga božanskog. Odnosno, postojao bi sistem „derivacije“ iz bivstva prvog nepokrenutog pokretača, kao što to Frede u svom tumačenju pretpostavlja. Međutim, o takvom nečemu u *Metafizici* nema reči. Ili, možda, božansko bivstvo treba čitati kao neku vrstu graničnog pojma, možda kao sam pojam granice, kao totalitet u pogledu na koji se sve misli, ali koji sam ostaje neiskaziv, sem kroz svoju operativnost u drugim područjima, u smislu da se njime govori, ali ne i o njemu. Međutim, to se ne može naći kao nešto što bi bilo tematizovano od strane samog Aristotela, već predstavlja hristijanizaciju Aristotelovog mišljenja unutar srednjovekovne teologije i izgradnju određenog broja savremenih pristupa pitanju bitka na njenom tragu, a time i tumačenja Aristotelove prve filozofije nalik Obenkovom, koje ćemo ubrzo razmotriti.

Zar eksplikacija božanskog bivstva upravo ne predstavlja mesto u pogledu na koje je tek moguće postaviti pitanje mogućnosti jedinstva načela i uzroka svega što jeste, kao što Frede, Pacig i Džudson svako na svoj način pretpostavljaju? To je svakako tačno, ali da li postavljanje pitanja ovde ujedno znači (pret)postavljanje odgovora?

Λ knjiga, unutar koje Aristotel sprovodi eksplikaciju božanskog bivstva kao prvog načela, jeste jedino mesto unutar *Metafizike* gde Aristotel eksplicitno postavlja pitanje jedinstva načela i uzroka bića. Međutim, iako je tom pitanju ovde mesto, ono nije isto što i pitanje prvog načela, kao što misle prethodno razmatrani autori. U Λ knjizi, kao i u celini prve filozofije, nije u pitanju odnos dela i celine mišljen na uobičajeni način, niti je samo u pitanju odnos prvog i potonjeg na način odnosa bivstva i ostalih načina govora o biću u okviru kategorijalnih shemata, već je u pitanju „samo“ slabo analoško jedinstvo uzroka i načela

različitih tipova čulnog bivstva i, polazeći od njega, centralno pitanje: koji od kauzalnih načina eksplikacije čulnog bivstva vodi prvom načelu kao prvom nepokrenutom pokretaču? Rečju, pitanje jedinstva govora o načelima i uzrocima čulnih tipova bivstva nije svodivo na pitanje prvog načela kao prvog nepokrenutog pokretača, iz prostog razloga što Aristotelova prva filozofija nema za cilj da uspostavi *sistem* višestrukog izricanja bića utemeljen u prvom nepokrenutom pokretaču kao bivstvu samom, već „samo“ da utvrdi mogućnost da bar *jedan* od mnoštva višestrukošću iskazivanja bića uspostavljenih kauzalnih nizova vodi ka prvom načelu.

3.3. Odsustvo „teologije“ kao utemeljenje „ontologije“

Čini se da smo olako odbacili prethodno razmatrane interpretacije. Naime, i Frede i Pacig polaze od ispravno uočene Aristotelove *intencije* o utemeljenju svega što jeste u bivstvu prvog pokretača. Oni u vlastitoj interpretaciji jedinstva prve filozofije polaze od Aristotelove ideje onoga spoznatljivog po sebi (καθ' αὐτό, ἀπλῶς), polaze od same stvari, i sva ostala istraživanja koja karakterišu prvu filozofiju shodno tome svode na nauku božnaskog. Za razliku od njih, Džudson, jednako opravdano, polazi od Aristotelove ideje onoga spoznatljivog za nas (καθ' ἡμᾶς, πρὸς ἡμᾶς), te većinu istraživanja pokazuje kao put ka utemeljenju u onome spoznatljivom po sebi. I jedan i drugi pristup, bar u pogledu Aristotelovih *intencija*, svoju potkrepu može naći u tekstu *Metafizike* – i jedan i drugi jednako su aristotelijanski.

Ako je tako, čini se da se u konačnom ništa nismo rekli. U najboljem slučaju, da nismo odmakli od samog početka. Čini se da neprestalno tapkamo u mestu, jer ovo ovde rečeno nije ništa drugo do ponavljanje dvostrukosti tumačenja onoga μετά u τὰ μετὰ τὰ φυσικά, o kojem smo govorili na samom početku, a koje je staro koliko i najraniji komentari Aristotelove *Metafizike*. Međutim, iako su oba prethodno razmatrana pristupa interpretaciji jedinstva prve filozofije u pogledu Aristotelovih *intencija* jednako legitimna, i jedan i drugi pristup može do kraja biti opravdan jedino ukoliko se pokaže kao onaj drugi, ukoliko ono spoznatljivo za nas može biti pokazano u jedinstvu sa spoznatljivim po sebi, ukoliko se ta dva

podudare.¹⁹⁶ Dakle, temeljno pitanje jedinstva Aristotelove *Metafizike* svoj istinski oblik pokazuje kroz pitanje mogućnosti podudaranja onoga spoznatljivog za nas i onoga spoznatljivog po sebi. Tek ukoliko se ta dva pokažu kao jedno, o jedinstvu prve filozofije može biti reči. U krajnjoj liniji to bi značilo da teologija, u njenom za Aristotela dvostrukom smislu, kao nauka božanskog koja je božanska nauka, može biti nauka božanskog kao ljudska nauka.

Pitanje odnosa spozantljivog po sebi i spoznatljivog za nas, koje se rezultatom dosadašnjeg razgovora sa relevantnim interpretacijama Aristotelove *Metafizike* pokazalo kao centralno pitanje, upravo čini središte Obenkove interpretacije Aristotelove *Metafizike*. Naime, ime prva filozofija, po Obenku, može da se poistoveti samo sa teologijom, koju, kao što smo već napomenuli, većina tradicije tumačenja *Metafizike* ne nalazi shodno projektovanom smislu, što je i sam Frede eksplicitno potvrdio unutar vlastitog tumačenja. Sa druge strane, ime metafizika dvostrukošću onoga μετά može da se razume i kao praćenje fizike i kao teologija koja je transfizička,¹⁹⁷ što smo pokazali kroz vlastitu kritiku sa jedne strane Paciga i Fredea, i sa druge strane Džudsona. Iako ime metafizika objedinjuje istraživanja koja ovde zatičemo u jedinstveni projekat, i, po Obenku, u većoj meri odgovara samoj stvari od imena prva filozofija, ime metafizika zadržava dvostrukost datog projekta, jer se sa jedne strane razume kao nauka koja kruni u „transcedentnom“ objektu, dok se sa druge strane tumači u smislu naknadnosti istraživanja. Ova dva momenta, kao što smo ranije naglasili, ne moraju biti protivrečna. Međutim, neophodno je pokazati da postoji mogućnost njihovog jedinstva, podudaranja onoga spoznatljivog za nas i onoga spoznatljivog po sebi.

Upravo je ovo momenat koji Obenk ističe kao problematičan. Naime, ako se transcedentni objekt shvati kao kao načelo i u smislu početka znanja, moralo bi se, smatra Obenk, izabrati između jedne od dve interpretacije: „Za sad, unitarna perspektiva, po kojoj postoji samo jedna nauka unutar *Metafizike* – ona koju Aristotel ’traži’ – ili bar jedinstvena ideja nauke, vodi sledećoj situaciji – ako je ’tražena nauka’ teologija, ona ima ime i mesto u zgradi znanja, ali je odsutna iz većine tekstova koji su nazvani ’metafizika’; ako nauka koja je

¹⁹⁶ Kan skreće pažnju na nužnost podudaranja ova dva momenta: „Iako je suština prvog pokretača *noēsis*, čije izučavanje pripada metafizici... ovo načelo je određeno za nas i za prirodni svet kao pokretač, stoga dokaz njegovog postojanja mora pripadati teoriji kretanja. Ali suštinsko preklapanje u sadržaju prve i druge filozofije upućuje u oba smera. Po redu spoznaje za nas, metafizika je dužnik fizike. Ali po redu objašnjenja ili imanentne spoznatljivosti (što je ujedno red bića ili *ousia-e*), fizika kao izučavanje kretanja suštinski je nedovršena i mora pozajmiti vlastita prva načela od izučavanja nepokrenutih bivstava“ [prev. N.T.] (Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*“, str. 319).

¹⁹⁷ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 20.

tražena nije teologija, ne-teološki karakter ovih spisa je objašnjen, ali takva nauka ostaje neimenovana i mora dobiti vlastito opravdanje i vlastito mesto unutar područja filozofije. Sa jedne strane, imamo nauku koja je poznata, ali koju ne možemo pronaći; sa druge strane, imamo nauku bez imena i bez mesta, ali koja sebe ispostavlja ispod spovođenog istraživanja. Komentatori su izabrali da daju ime nedostupnoj nauci. Zar ne bi bilo više verno Aristotelovom pristupu zadržati osobenost i neizvesnost 'tražene nauke' prikazane svojom izvornom antinomičnošću?'' [prev. N.T.].¹⁹⁸

Ovo Obenkovo zapažanje upućuje na mogućnost razumevanja Aristotelovog projekta u *Metafizici* koje, čini se, nema svoju tradiciju, ali i više od toga. Naime, ono omogućava da se Aristotelova misao pokaže i sačuva u vlastitoj napetosti. Doduše, kao što ćemo kasnije videti, čini se da i Obenk, iako polazi od temeljne aporetičnosti Aristotelove misli, istu u izvesnom smislu izneverava, iz razloga što, nasuprot tradiciji tumačenja, naglašava samo jednu stranu aporije prve filozofije – naime, njen za njega „pozitivan“ rezultat, a sve u želji da prikaže Aristotela kao mislioca bitka samog sa one strane mišljenja bitka kao najvišeg bića.

Za Obenka ideja prve filozofije, kao nauke prvih načela i uzroka, nauka najvišeg i prvog bića – teologija, koju Aristotel skicira kroz ideju mudrosti kao pretpojma prve filozofije u A knjizi, bila je, bez sumnje, nešto što je Aristotel tražio; međutim, on istu nije ostvario. Rečju, data nauka se, po Obenku, ne može naći kod Aristotela. Kako se ne može naći prvo načelo koje bi moralo moći biti prvo i vremenom,¹⁹⁹ i koje bi time obezbedilo korespondenciju poretka bića i poretka znanja, ono što Frede pretpostavlja pod idejom „teološkog aksioma“, svakako ne možemo govoriti, ističe Obenk, o silogističkom poretku *Metafizike*.

U pogledu na prethodno rečeno, za Obenka dijalektika jeste „istinski postupak istraživanja“ u *Metafizici*.²⁰⁰ Rečju, Aristotelov napor unutar spisa sabranih pod imenom *Metafizika* svojim karakterom suštinski je „pokušajan“ i „kritički“, dakle, dijalektički. Upravo ovim se, smatra Obenk, otkriva dvostrukost razloga zašto urednici *Metafizike* za ove spise nisu izabrali ime prva filozofija, već *Metafizika*. Prvo, oni nisu naučni kao što bi to filozofija trebalo da bude – oni su dijalektički. Drugo, istraživanje koje se našlo pred njima nije bilo

¹⁹⁸ Isto, str. 21.

¹⁹⁹ Isto, str. 23-25.

²⁰⁰ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 325. Za Obenka struktura *Metafizike* nije ni naučna (silogistička), niti metafizička, već dijalektička – na Sokratovom tragu i u Aristotelovom smislu dijelaktike (Isto, str. 324).

prvo u poretku znanja, već je pretpostavljalo druge nauke, pre svih fiziku.²⁰¹ Razlika spoznatljivog za nas i spoznatljivog po sebi je, naravno, svojstvena svim područjima istraživanja, i taj poredak bi na kraju istraživanja trebalo da se preokrene, a od momenta datog preokreta nauka bi trebalo da postupa deduktivno. Međutim, kao što smo videli kroz prethodno razmatrane interpretacije, ta dva momenta se u tekstu *Metafizike* nikada ne podudaraju na očekivani način, odnosno razmatrane interpretacije ne nude zadovoljavajuće rešenje takvog preokretanja, iz prostog razloga što, smatra Obenk, Aristotelovo „... preliminarno istraživanje nikada ne dolazi do kraja.“²⁰²

Ovo „nedolaženje do kraja“, na kojem Obenk insistira, ne treba razumeti samo u smislu nedovršenosti Aristotelovog projekta u *Metafizici*, već pre svega kao pitanje uslova mogućnosti njegove dovršivosti. Dakle, ne kao istorijsko-filološko pitanje, već kao *par excellence* filozofsko pitanje. Pitanje uslova mogućnosti dovršivosti Aristotelovog projekta nije ništa drugo do Obenkovo pitanje o odnosu onoga spoznatljivog po sebi i za nas, kojeg on dalje određuje preko pitanja o početku, koje je jednakoizvorno, dakle, neodvojivo, ali i nesvodivo na pitanje jedinstva prve filozofije.²⁰³

Džudson je, videli smo, u svojoj interpretaciji potpuno opravdano ukazao na to da istraživanje čulnih tipova bivstva ne predstavlja samo „pripremu“ razumevanja bivstva prvog pokretača, nakon čijeg zahvatanja ono biva suvišno. Naprotiv, istraživanje čulno-propadljivog i čulno-nepropadljivog tipa bivstva je sastavni i nesvodivi deo Aristotelovog projekta. Međutim, poslednja reč te nesvodivosti ne počiva samo u tome što data istraživanja nude pojmovnu mrežu preko koje se može razumeti bivstvo prvog pokretača. Kao što smo videli, poslednja reč Aristotelove filozofije u Džudsonovoj interpretaciji čuti o onome kako se ostvaruje dato jedinstvo različitih tipova bivstva. Međutim, upravo ova tišina, po Obenku, svedoči o suštinskom karakteru Aristotelovog projekta u *Metafizici*. Naime, da je naše iskustvo onoga krajnjeg – prvog nepokrenutog pokretača kao božanskog/boga – uvek već iskustvo onoga krajnjeg u pogledu na nas.

To da je iskustvo onoga krajnjeg uvek već iskušano „u pogledu na nas“ upućuje na to da je naše iskustvo primarno vezano za fenomen kretanja, i to u smislu da ono samo ima neizbrisivi beleg kretanja. Upravo u ovom momentu Obenk i vidi jednakoizvornost pitanja

²⁰¹ Isto, str. 326.

²⁰² Isto, str. 327; „The Science without a Name“, str. 21.

²⁰³ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 328.

jedinstva i pitanja početka. Naime, pitanje početka, odnosno pitanje o ἀρχή izrasta iz razmatranja fenomena kretanja, iz nastojanja da se misli početak, odnosno biće kretanja. Razlog zašto pitanje bića kretanja poziva pitanje početka počiva u razumevanju onoga što se kreće kao onoga nesamostalnog, kao onoga koje nužno poziva ono nepokrenuto. Ono što ne počiva na sebi samom ne postoji samo po sebi. Biće koje ne počiva na sebi samom ne bi bilo ukoliko ne bi bilo uzroka koji ga vladajući njim održava. Ako je za Aristotela samonepodupiruće biće jednako pokrenutom biću, onda ono u krajnoj liniji podrazumeva ideju prvog pokretača, kao nepokrenutog uzroka svega kretanja, koji se u konačnom pokazuje kao ono božansko/bog.

Prethodno rečeno predstavlja opšte mesto Aristotelovog mišljenja. Međutim, Obenk ukazuje na pitanje koje se već dalo nazreti, pitanje šta mi zaista znamo o suštini božanskog onda kada, iz nužnosti, govorimo o bogu kao o prvom nepokrenutom pokretaču. Obenk odgovara: „Ništa. Ono nam, naravno, govori o odnosu boga spram sveta i posebno spram nas; ili, bolje rečeno, mi znamo naš odnos spram boga, odnos bića koja nastanjuju pokrenuti svet... spram uzroka ovoga kretanja, unutar kojeg borave i žive. Mi znamo boga kao uzrok kretanja; mislimo o njemu unutar okvira našeg pokretnog iskustva. Mi ga ne znamo u njemu samome. Aristotelovim rečnikom: ne znamo ga *kath' auto*, već *pros hymas*. Mi ne znamo početak njegove početnosti, ne posedujemo izvorno gledanje njega, gledanje koje bi se podudarilo sa vlastitim izvorom na samom izvoru. Kao ljudi ne posedujemo početno znanje početka“ [prev. N.T.J].²⁰⁴

Shodno ovome, za Obenka Aristotelov projekat ne može biti označen kao prva filozofija, već kao druga filozofija, ali ne u Aristotelovom smislu fizike kao druge filozofije, već u smislu druge filozofije kao ljudske nauke u razlici spram prve filozofije kao božanske nauke, kao one koja sledi nakon fizike i u tom pogledu je metafizika. Ljudsko znanje početka temeljno nije početno znanje, niti znanje koje počinje od početka, već predstavlja istraživanje

²⁰⁴ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 329

koje neprestalno nastoji da se vrati početku kroz čitav niz posrednih koraka.²⁰⁵ Čovek je biće koje je odvojeno od početka upravo zato što je kretanje.²⁰⁶

Obenk se zarad opravdanja vlastite teze poziva na poznato mesto iz *Druge analitike*, gde Aristotel iznosi tvrdnju koja određuje sve naučno znanje (*APo* I 1, 71a1): „Svako podučavanje i svako razumevajuće učenje nastaju na osnovu prethodno postojećeg znanja.“²⁰⁷ Dakle, demonstracija nije moguća ukoliko ne pretpostavlja istinu vlastitih premisa, ukoliko one nisu unapred znane kao istinite. No u pogledu na naš problem, problem jedinstva Aristotelovog projekta u *Metafizici*, postavlja se pitanje kako je ono poslednje znano?

Obenk smatra da bi, u pogledu na osnovne linije značenja prvenstva kod Aristotela, prva filozofija morala u svakom smislu biti prva.²⁰⁸ U konačnom, poredak suštine bi morao moći biti poredak znanja, što su i prethodno razmatrane interpretacije Aristotela pretpostavljale. Poredak znanja je poredak koji se odvija unutar vremena i sva ova značenja govore o prvom u prvoj filozofiji. Dakle., prvo po suštini nije ništa manje vremenski prvo, i stoga bi prva filozofija morala moći da bude i vremenski prva spram drugih nauka, ukoliko će biti nauka.²⁰⁹

Ako znanje svega ostalog zavisi od znanja onoga prvog, a znanje onoga prvog ne zavisi od znanja drugih stvari, Obenk pita: od čega zavisi znanje ovih načela? U pogledu na pitanje krajnjeg utemeljenja, čini se da je dokaz uvek već počeo, te da u tom slučaju ne može biti mogućnosti dokaza početka samog. Dakle, posredno znanje početka kao neposrednog za Aristotela po Obenku nije moguće. No da li je ono za Aristotela moguće neposredno? Na prvi pogled, čini se da je Aristotelovo rešenje paralelno sa kasnijim Dekartovim rešenjem: postoji odnos neposrednosti ljudskog znanja i jasnosti i razgovetnosti prvih istina, te bi time epistemološka prvotnost bila podudarna ontološkoj prvotnosti, što bi obezbedilo da je

²⁰⁵ Owens takođe skreće pažnju na ovaj momenat, iako iz njega nikako ne izvlači iste zaključke kao i Obenk: „Čovek može znati odvojena bivstva samo ukoliko su ona reflektovana u čulnim stvarima. On ih ne može videti u njima samima, već samo kao sliku. Čak i u ovom ograničenom načinu on može uživati kontemplaciju samo na trenutke i za kratko vreme. Međutim, ti trenuci konstituišu puninu života“ [prev. N.T.] (Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 466).

²⁰⁶ „Govoreći uopšteno: bog je jedini prvi filozof; ljudska filozofija je uvek druga filozofija, ne originalna, već ona koja mukotrpno pokušava da se vrati počecima. Od početka čovek je biće izgnanstva. On boravi unutar onoga što jeste, ali bitak onoga što jeste uvek izmiče njegovim rečima. On uvek govori ono što jeste, ali nikada ne govori bitak onoga što jeste. Njegovo govorenje je predikativno govorenje koje govori nešto o nečemu, ali to nešto samo, suštinu, bivstvo, nikada ne može izgovoriti. Ljudski svet je neprestalni pokušaj prevazilaženja nepokorive tišine početka“ [prev. N.T.] (Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 331).

²⁰⁷ Aristotel, *Kategorije. O izrazu. Prva analitika, I-II. Druga analitika, I-II*, prevod Slobodan U. Blagojević, Paideia, Beograd, 2008., str. 339.

²⁰⁸ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 23.

²⁰⁹ *Isto*, str. 25.

filozofija načela ujedno načelo filozofije.²¹⁰ Obenk smatra da je Aristotel isprva delio ovaj, moglo bi se reći platonovski optimizam, ovu tezu o „lakoći filozofije“.²¹¹

Međutim, Aristotelova ideja da svako znanje počiva na prethodnom znanju nije isto što i Platonova ideja koja je mitsko-poetski predstavljena preko priče o preegzistenciji duše, odnosno ideje saznanja kao sećanja. Ovde nije u pitanju to da je ruho Platonovog izražavanja neodgovarajući izraz same stvari, već je reč o tome da se u pogledu same stvari Aristotel ne slaže sa Platonom (*Met.* A 9, 992b23-25):

„Prema tome, nije istinito istraživati ili verovati da se poseduju elementi svih bića. Kako bi neko uopšte razumeo elemente svih /bića/? Očito je da ne može prethoditi ništa što on prethodno poznaje.“²¹²

ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἀπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἶεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές. πῶς δ' ἂν τις καὶ μάθοι τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα; δῆλον γὰρ ὡς οὐθὲν οἷόν τε προϋπάρχειν γνωρίζοντα πρότερον.

Platonova ideja kružnosti znanja predstavlja znanje kao ono koje je konaturalno, koje je delatno unutar „sveta života“, ali koje kao takvo biva eksplicirano tek filozofskim mišljenjem. Ono što je ovde problematično Aristotelu, drži Obenk, jeste da ova imanentnost načela svega unutar nas jeste prisutna po mogućnosti (*Met.* A 9, 933a1-2): „Ako je ta /nauka/ urođena, začuđujuće je da nam je ostao skriven posed najočiglednije među naukama.“²¹³

Po Obenku, Aristotel ukazuje na to da je apsurdno držati da načelo kojim je sve drugo znano samo može biti nejasno znano: „Stvarno znanje se odvija po njemu u skladu sa poretkom koji nije samo logički, već i vremenski: demonstracija nije moguća ako ne pretpostavlja istinu vlastitih premisa. Primereno je silogizmu da zavisi o prethodnoj istini, i Aristotel pokazuje nesavršenost ovoga rezonovanja mnogo više unutar ove vrste prethođenja istine same, nego u ponovnom preuzimanju logičkog kruga, koji kasnije izgrađuju skeptici“

²¹⁰ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 25.

²¹¹ „Očigledno optimistična teza *lakoće filozofije* otkriva samo minimum nužnosti koji je pripadan svakoj filozofiji: Ako je filozofija nauka prvih načela, i ako prva načela konstituišu ono čime sve jeste i čime je sve znano, prva načela jednostavno moraju biti znana neposredno, ako će druge stvari biti takvim. Filozof koji reflektuje na suštinu filozofije nema izbor: *ili je filozofija laka, ili je nemoguća*; ili je filozofija prva, u vremenu i po značaju, ili je nema“ [prev. N.T.] (Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 26-27).

²¹² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 37.

²¹³ *Isto*, str. 37. „θαυμαστόν πῶς λαθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν“. Aristotel identičan argument iznosi i u *Drugoj analitici*: „Ako ih zaista imamo [spoznaju prvih načela], to je čudno jer sledi da skiveno u sebi posedujemo spoznaje koje su tačnije od dokaza... Dakle, jasno je da nije moguće da ih imamo, niti da one nastaju u nama mada mi ništa ne znamo niti ikakvu sposobnost imamo. Znači, nužno je da imamo neku moć, ali ne takvu moć koja će po tačnosti biti vrednija od ovih /spoznaja/“ (Aristotel, *Kategorije. O izrazu. Prva analitika, I-II. Druga analitika, I-II*, str. 433-434, *APo* II 18, 99b25-35).

[prev. N.T.].²¹⁴ Primarnost premisa, ističe Obenk, mora ujedno biti ontološka, logička i epistemološka ukoliko će biti demonstracije, tj. nauke. Dakle, u *Metafizici* nikako ne možemo govoriti o preokretu poretka znanja i poretka bića, već o ideji znanja koja za Aristotela podrazumeva da je njen poredak poredak bića.²¹⁵

Pored prethodno spomenute razlike u pogledu na Platona, Obenk skreće pažnju i na način na koji Aristotel govori o mogućnosti neposrednog zahvatanju načela, koji za Aristotela, po Obenku, ima karakter neizbežnog izazova.²¹⁶ Um je svakako spoznajni korelat načela, ali, ističe Obenk, ništa nam ne govori da je ono uistinu spoznatljivo, kao što nam u *Metafizici* ništa ne govori o tome da je prva filozofija nauka koja je čoveku dostupna.²¹⁷ U kranjoj liniji, za Obenka, razlika spoznatljivog po sebi i spoznatljivog za nas nije razlika znanja i bića, već razlika dva oblika znanja, znanja *de jure* i znanja *de facto*. Prvo u znanju, znano po sebi, i ontološki je prvo (demonstrativna nauka), i u tom pogledu teologija nija prva samo zato što je njen predmet prvi u poretku bića, već zato što je on prvi i u poretku znanja²¹⁸ – što je, videli smo, Frede unutar vlastite interpretacije pretpostavljao.

Ono što je za nas unutar ovako postavljenog uvoda suštinsko jeste da se Aristotel unutar *Metafizike* – dakle, one nauke koja polaže računa o onome krajnjem, o prvim načelima i uzrocima – nigde ne poziva na neposrednost zahvatanja načela, što je, ako ništa drugo, čudno ukoliko pretpostavljamo da je za Aristotela početak nauke nužno umski zahvaćen.

Aristotel ne govori o umskom, neposrednom zahvatanju načela, niti prilikom rasprave o najčvršćem načelu u Γ knjizi – rasprave koja otvara samu potragu za naukom bića kao bića, niti to čini na njenom kraju, u drugom delu Λ knjige, kada nastoji da pokaže nužnost postojanja prvog nepokrenutog pokretača, da izloži njegovu prirodu, te da utvrdi tačan broj nepokrenutih pokretača. Ovde svakako ne može stajati prethodno spomenuta Fredeova tvrdnja da se po Aristotelu do prvih načela dolazi dijalektički, a da potom nauka sledi deduktivno. Prva načela se mogu obrazložiti dijalektički, negativno ili zaobilazno, na način kao što to čini

²¹⁴ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 28.

²¹⁵ *Isto*, str. 29.

²¹⁶ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 329.

²¹⁷ Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 29.

²¹⁸ „Ingenioznost komentatora vredna je pažnje: Aristotel nije hteo nazvati prvu filozofiju filozofijom, koja bi, čak posmatrana samo u pogledu na nas, bila nakon fizike, jer onda ova filozofija ili ne bi bila prva ili ne bi bila filozofija, to jest, nauka, pošto ne bi pratila poredak spoznatljivosti po sebi“ [prev. N.T.] (Aubenque, P., „The Science without a Name“, str. 36).

Aristotel opovrgavajućim dokazom načela neprotivrečnosti u Γ knjizi, ili kao što to pokazuje Džudson svojim misaonim eksperimentom u pogledu na pitanje krajnjeg utemeljenja.

Ovo ćutanje *Metafizike* o neposrednom zadobijanju prvih načela i uzroka, koje nam se čini neosporivo, vodi drugom pitanju koje je Obenk označio kao jednakoizvorno pitanju početka, a to je pitanje jedinstva. Upravo zato što početak ostaje neizrečen, što se o njemu ne govori, već – možda bi se moglo tako reći – što se njim govori, ljudski govor se ispostavlja kao mnogostruk. Ono što smo na početku prikazali kao problem nedovršenosti Aristotelove *Metafizike*, kao nedorečenost Aristotelovog mišljenja koja rađa mnoštvo intrpretacija koje istu nastoje da doreknu, sada se kod Obenka pokazuje upravo kao nedovršivost Aristotelovog mišljenja, kao nešto što ne može, niti treba biti doreknuto, već što treba da bude čuveno u svom tihovanju. Ovde se, na kraju krajeva, tišina ne pokazuje kao nešto što bi bilo Aristotelova inovina, već se ovde, sledeći Aristotelova istraživanja, pokazuje jezik – kako u onome šta govori i o čemu ćuti, tako i u onome kako govori i kako ćuti. Obenkovim rečima: „Mnogo toga je rečeno o stvarima koje jesu iz razloga što bitak ostaje neizrečen. Ova besputnost početka otkriva se mnoštvom puteva koji dolaze od njega i puteva koji vode ka njemu, i ova mnogostrukost je izražena u ekvivokalnosti ljudskoga govora. Kako ujedinjujuće vladanje početka nikada nije izrečeno, iako je pretpostavljeno, ljudski govor je uvek mnogostruk: biće se izriče mnogostruko“ [prev. N.T.].²¹⁹

Višetrakost izricanja bića kao neposredan izraz aporije početka, izraz nemogućnosti da se početak iskaže u svojoj početnosti, za Obenka nužno vodi zaobilaznom, posrednom, dijalektičkom karakteru Aristotelove eksplikacije prvih načela i uzroka.²²⁰ Dijalektika kao, da se poslužimo rečima poznog Platona, „zapleteno i tumarajuće ispitivanje“²²¹ nije za Obenka ništa drugo do jezik. Jezik nas ne vodi ka jedinstvu, već on na njega „ukazuje“²²² – jezik intendira, (pret)postavlja jedinstvo, ali unutar jezika jezikom pretpostavljeno jedinstvo po Obenku ne može biti eksplicirano.

²¹⁹ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 328. Aporija nije niti zapletenost rezonovanja razuma (antinomičnost), niti prosti nedostatak puta, već svedočanstvo besputnosti ljudskog iskustva koje sebe pokazuje mnoštvom puteva: „Zapravo, nedostatak puta iskušan je od strane čoveka ne kao nedostatak, već kao izbor pred svim vrstama puteva i rešenja. Zato što je *aporos*, čovek je *pantoporos*: nedostatak puta pojavljuje se pred nama u obliku mnoštva puteva, od kojih nijedan, međutim, ne vodi cilju. *Aporia*, stoga, nije niti krajnja prepreka, niti dobro osvetljeni prolaz, već rasprostiranje mnoštva puteva. Tako nas *aporia* ne poziva linearnom progresu, već kontinuiranom kretanju napred i nazad od jednog puta koji se pokazuje pogrešnim ka drugom“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 323).

²²⁰ „Zadatak je dijalektike (a ne zrenja) da zahvati prva načela“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 326).

²²¹ *Parm.* 125e2-3.

²²² Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 327.

Obenk skreće pažnju na to da njegovu interpretaciju ne treba razumeti kao onu koja poriče pozitivne rezultate koje Aristotel ostvaruje u *Metafizici*. Pozitivnost ovde ne treba razumeti u smislu postizanja postavljenih ciljeva, već pozitivnost počiva upravo u tome što Aristotel postavljene ciljeve nije uspeo da ostvari.²²³ Rečju, Obenk ne poriče Aristotelove intencije, naprotiv. Aristotel je nastojao da uspostavi prvu filozofiju, ali nam je ostavio metafiziku; on je hteo biti teolog, ali sve što je pokazao jeste da je teologija izvan ljudskih moći; nastojao je da zahvati jedinstvo svega što jeste, ali je na mesto datog zahvatanja ispostavio istraživanje koje poriče zahtev neposrednog zahvatanja; nastojao je da dokaže da biće jeste jedno, ali je otkrio nesvodivu višestrukost izricanja bića.²²⁴

Ovim nas Obenk stavlja pred suštinsko pitanje tumačenja Aristotelove filozofije, za koje smo više puta rekli da ne može biti rešeno samo istorijsko-filološkom metodom, već se tiče filozofije same: da li je ovde na delu Aristotelov neuspeh, ono što smo označili kao nedovršenost, ili je na delu neuspeh same filozofije – nedovršivost.²²⁵ Međutim, ovu nedovršivost, ono što Obenk naziva „konstitutivnim neuspehom“, ne treba razumeti negativno, već kao nešto što je svojstveno samoj filozofiji, kao svedočanstvo njene vernosti najtežoj aporiji (*Met. Z 1, 1028b2-5*): „I zaista, to je ono što se traži odavno i sada i vazda, i što uvek predstavlja teškoću: šta je biće, odnosno šta je bivstvo“.²²⁶ Ovo što smo označili kao vernost najtežoj aporiji, po Obenku, kod Aristotela nije bez „pozitivnih“ rezultata: „Možda je više filozofsko od onoga što je Aristotel hteo da postigne ono što je on zaista postigao uprkos sebi. Kod njega je nečinjenje još uvek činjenje, a tišina je reč koja putuje daleko. Nemogućnost intuicije postaje stvarnost dijalektike. Nemogućnost nepokrenutosti postaje stvarnost kretanja. Nemogućnost teologije postaje stvarnost ontologije. Kod Aristotela

²²³ *Isto*.

²²⁴ *Isto*, str. 329.

²²⁵ Obenk dato pitanje dodatno formuliše aludirajući na Kantovu (Immanuel Kant) zamerku Aristotelovom učenju o kategorijama kao rapsodičnom: „Šta je rapsodično, Aristotelovo mišljenje, ili celina čovekovog odnosa spram onoga što jeste?“ [prev. N.T.] (*Isto*).

²²⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 242. „καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.“ U pogledu na aporiju pitanja o bitku za Obenka radi se o „...beskonačno ponavljanoj pitanju, uprkos djelomičnom napredovanju... U slučaju istraživanja o biću, čini se da Aristotel hoće reći da se ne možemo osloniti ni na kakvu εὐπορία-u, nego zacijelo uvijek treba tražiti najprije u smislu produbljivanja djelomičnih i nepotpunih rješenja, a možda i u smislu nekakve trajnosti ili radije vječnog vraćanja na pitanje. To ciklično obilježje nalazi se u unutrašnjosti samog Aristotelova postupka, koji obično napreduje na cirkularan a ne izravno progresivan način. Aristotelovi su odgovori, ako se može tako reći, odgovori koji pitaju, koji postavljaju nova pitanja, ili čak isto pitanje, premda u nešto razrađenijem i jasnijem obliku.“ (Aubenque. P., „O Aristotelovom pojmu aporije“, u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, ur. P. Gredorić, F. Grgić, Kruzak, Zagreb, 2003., str. 115-127, 125, prevod Milena Marinić-Čuljak).

'tražena nauka' postaje nauka traženja. Nezavršena metafizika postaje metafizika nezavršivosti sveta i čoveka koja čoveka zove da tvori reč i dela“ [prev. N.T.].²²⁷

Shodno Obenkovoj interpretaciji jedinstva nauke koja je na delu u *Metafizici*, Aristotel je našao ono što nije tražio – našao je ontologiju. Moglo bi se reći, svojevrsnu ontologiju konačnosti, višestrukosti ljudskog govora. Mišljenja smo da Obenkovo razumevanje Aristotelovog projekta u *Metafizici*, u poređenju sa prethodno razmatratnim interpretacijama, u većoj meri pogađa ono što je u njoj na delu iz razloga što otvara mogućnost da se sačuva jedinstvo Aristotelovog *napora*, tj. da se izbegne svođenje i marginalizovanje različitih određenja po cenu jedinstvenog određenja koje ne potvrđuje sam tekst *Metafizike*.

Iako je Obenk, što ćemo onim što sledi u radu nastojati da pokažemo, u pravu u pogledu načelnog razumevanja dijalektičkog karaktera Aristotelovog projekta u *Metafizici*, njegovo strogo odbijanje imena prva filozofija za ono što je ovde na delu čini nam se problematičnim. Naime, dato odbijanje određeno je pre svega u pogledu na zadatak oslobođenja Aristotela od čitave povesti njegovog tumačenja. U krajnjem, ono je određeno nastojanjem da se Aristotel „opravda“ kao mislilac bitka sa one strane mišljenja bitka kao najvišeg bića, sa one strane svođenja onoga božanskog na boga. Rečju, isključivanje prve filozofije kod Obenka određeno je pre svega negativnošću spram tradicije tumačenja Aristotelove prve filozofije. Iako je data težnja u izvesnom smislu opravdana, jer ukazuje na projektovanje pogrešnog smisla teologije kod Aristotela, cena koja se za to plaća nije samo jednostrano insistiranje na onome što je tradicija tumačenja Aristotelove prve filozofije prekrila: ono prekriveno tradicijom tumačenja *Metafizike* nije, kao što to drži Obenk, ontologija konačnosti ljudskog govora, već sam Aristotelov pojam teologije kao prve filozofije.

Koliko god da Obenk nastoji da vlastito razumevanje celine Aristotelovog projekta u *Metafizici* postavi u protivstavu spram tradicije tumačenja, toliko uspešnost njegovog interpretativnog zahvata zavisi od iste te tradicije i njenog neuspeha. Dakle, neuspeh koji Obenk određuje kao konstitutivan za utemeljenje ontološkog smisla *Metafizike* nije neuspeh Aristotelove prve filozofije kao teologije, već je neuspeh interpretacija smisla Aristotelove prve filozofije kao teologije. Zajedničko Obenku sa jedne strane, i Fredeu, Pacigu, Džudsonu i Ovensu sa druge, jeste pretpostavljanje utemeljenja višestrukosti iskazivanja bića u bivstvu prvog nepokrenutog pokretača kao bivstvu samom. Dakle, i jedna i druga strana drže da je

²²⁷ Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 330.

smisao prve filozofije ontologija unutar koje se u božanskom bivstvu utemeljuje višestrukost javljanja bića u jeziku, sa tom razlikom što Obenk utemeljenje ontologije vidi u odsustvu teologije, dok ovi drugi prisutvo ontologije vide kao put rekonstrukcije teologije.

Međutim, data pretpostavka utemeljenja višestrukog iskazivanja bića u bivstvu prvoga nepokrenutog pokretača nije opravdana samim tekstom *Metafizike*. Aristotel nigde nije rekao da je zadatak ovde sprovedenog projekta zadatak izgradnje ontologije višestrukog izricanja bića, naprotiv. Višestrukost izricanja bića je, pre svega, polazna tačka Aristotelove analize, jer se temeljni pojmovi filozofije izriču višestruko, tj. ne mogu platonovski biti mišljeni kao rod.²²⁸ Međutim, višestrukost iskazivanja bića predstavlja moguće puteve ka onome prvom, od kojih će se najveći deo pokazati kao bespuće, a ne kao ono na čije utemeljenje Aristotel u krajnjem cilja. Višestrukost iskazivanja bića izraz je aporije pitanja o bitku, i data višestrukost se ne pojavljuje kao puka neprohodnost, već kao nužnost prolaza svim putevima – u svakom smislu, dodao bi pozni Platon – kako bi se utvrdilo da li i jedan od njih vodi prvom načelu. Aristotel, kao što ćemo nastojati da pokažemo, u Λ knjizi pokazuje da jedan od načina govora o biću vodi prvom načelu kao prvom nepokrenutom pokretaču, pri čemu ovaj put ka onome prvom povratno ne legitimiše preostale puteve, već se, naprotiv, dodatno osnažuje besputnošću preostalih puteva.

Aristotel ne bi našao „ontologiju“ kao, po Obenku, ono drugo od onoga što je tražio da nije tražio prvu filozofiju, ali i više od toga. Smatramo da ime prva filozofija treba zadržati kao ime datog projekta, ne samo iz razloga što Aristotel nije isporučio Obenkovom interpretacijom postavljenu ontologiju, već upravo zato što prva filozofija imenuje samo mesto napetosti Aristotelovog projekta i njegov krajnji smisao. Dato mesto ne pripada niti Obenkovoj koncepciji *Metafizike* kao svojevrsne ontologije konačnosti, niti nauci onoga večnog, kako ga projektuje većina tradicije tumačenja *Metafizike*, već pripada onome iz-među ljudskog i božanskog. Za Aristotela, kao i za Platona, pitanje nikada nije – ili konačnost ljudskog govora ili sistem božanskog samoizlaganja – dato pitanje nije pitanje antičkog mišljenja kao takvog. Za Aristotela i Platona, kao vrhunce antičkog mišljenja, pitanje je pre svega pitanje mogućnosti nastanjivanja onoga iz-među ljudskog i božanskog kao samog mesta filozofiranja.

²²⁸ Videti Ward, K. Julie, *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, New York, 2008., str. 43-85.

U pogledu na pitanje mogućnosti misaonog nastanjivanja ovoga mesta između ljudskog i božanskog, Aristotel nikada ne poriče mogućnost ljudskog sudelovanja u onome božanskom. Svakako da stoji Obenkovo zapaženje da takvo nešto za Aristotela ima karakter stalnog izazova, ali dati izazov ne dolazi od Aristotelove sumnje u mogućnost zahvatanja onoga božanskog, već iz opreza pred poništavanjem razlike ljudskog i božanskog. Rečju, nepohodno je zadržati ontološku razliku ljudskog i božanskog uprkos nužnosti njihovog odnosa – upravo u tome počiva napetost prve filozofije. Prethodno rečeno nije karakteristično samo za Aristotela, već i za Platonovu misao u celini. Aristotel i Platon su svesni nemogućnosti filozofije kao sistema božanskog samoizlaganja, ali su istovremeno svesni ne samo nemogućnosti filozofije, već i nemogućnosti samog ljudskog govora bez implikacije onoga božanskog. Dakle, odluka se ovde ne može doneti kao odluka ili za jedno ili za drugo.

Obenkov uvid u to da ljudsko iskustvo onoga božanskog nije iskustvo božanskog kao njega samog, već u pogledu na naše pokretno iskustvo, može biti od značaja samo ukoliko se prethodno pretpostavi da Aristotel u prvoj filozofiji cilja na iskustvo onoga božanskog kao božanskog, sa one strane svakog mogućeg ljudskog iskustva. Međutim, smatramo da je ovde naglasak pogrešan, jer za Aristotela – kao, uostalom, i za Platona – ljudsko iskustvo kao iskustvo kretanja uopšte ne može biti iskušano kao smisljeno mimo govora o onome božanskom. Kretanje uopšte, a onda i pokretnost ljudskog iskustva, za Aristotela uvek već implicira ono nepokrenuto kako bi uopšte stupilo u polje mogućeg ljudskog iskustva. Rečju, za Aristotela i Platona ne postoji pokretno iskustvo pokretnosti, već je pokretnost mišljena kao pokretnuta u pogledu na ono nepokrenuto.

U vezi sa prethodno rečenim, obrat onoga spoznatljivog u pogledu na nas u ono spoznatljivo po sebi, koji je u *Metafizici* na delu, ne podrazumeva, kao što to drži Obenk, da prva filozofija mora u konačnom poprimiti oblik nauke izložen u *Analitikama*. Odnosno, dati obrat ne podrazumeva da prva filozofija u krajnjem postaje sistem derivacije koji krni u prvom načelu kao prvom akisomu iz kojeg se izvode svi ostali načini govora o biću. To što Obenk dato podrazumeva govori pre svega o prethodno utvrđenoj zavisnosti njegove interpretacije od neuspeha takvog tipa tumačenja Aristotelove prve filozofije kao teologije. U Λ knjizi se, kao što ćemo nastojati da pokažemo u onome što sledi, obrat od spoznatljivog za nas ka spoznatljivom po sebi događa upravo kao obrat od tradicijom uspostavljenih načina kauzalnog objašnjenja čulnog tipa bivstva ka dobru ($\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) kao prvom načelu, koje tradicija nije mislila. Međutim, dati obrat ne podrazumeva da je u pogledu na zadobijeno prvo načelo, kao ono spoznatljivo po sebi, moguće utemeljiti celinu načina višestrukog iskazivanja bića,

odnosno da je prva filozofija nauka jedinstva četiri uzroka i jedinstva svih načina govora o biću. Obrat koji se događa unutar Λ knjige podrazumeva „samo“ mogućnost utvrđivanja jednog kauzalnog niza koji vodi od spoznatljivog za nas – čulnog tipa bivstva i njemu imanentnih načela stvari i oblika, ka spoznatljivom po sebi, koje ne može biti mišljeno ni kao stvarni, ni kao formalni uzrok, već kao spoljašnji – dakle, neimanentni pokretač na način svrhe.

Obenkova teza da unutar *Metafizike* nije na delu obrat od spoznatljivog za nas ka spoznatljivom po sebi počiva na ideji da jedini oblik koji prva filozofija kao teologija može imati jeste onaj posebnih nauka, te pošto takvog oblika nema, samim tim i ne može biti reči o nauci teologije u *Metafizici*. Obenk priznaje dijalektički karakter samo „ontološkom“ delu Aristotelovog istraživanja u *Metafizici*, odnosno pretpostavljeno „odsustvo“ teologije – kao nauke silogističkog tipa, ono „pozitivno“ rečeno u ostatku *Metafizike* pokazuje u njegovom dijalektičkom karakteru. Međutim, postavlja se sledeće pitanje: zašto prva filozofija kao teologija ne može biti dijalektička, a samim tim se i celina Aristotelovog projekta u *Metafizici* razumeti kao aporetičko-dijalektička rasprava?

Jedini razlog odbijanja dijalektičkog karaktera prve filozofije kao teologije jeste Obenkovo nastojanje da pokaže Aristotelovu misao kao ontologiju konačnosti ljudskog govora o biću, kojoj, po njegovom sudu, preta (silogistički) diskurs o onome božanskom. No, stvari stoje upravo suprotno. *Metafizika* je od izgradnje pretpojma mudrosti u A knjizi do svog teološkog vrhunca u Λ knjizi dijalektička rasprava sa prethodnicima, gde se negativnost, odnosno besputnost puteva tradicije pokazuje kao put izgrađivanja prve filozofije. Prva filozofija kao teologija je dijalektička u podjednako meri u kojoj je to ona unutar „ontoloških“ knjiga. Pokušajnost, negativnost, u krajnjem dijalektički karakter Aristotelovog poduhvata ne temelji se na negativnosti u smislu „odsustva“ teologije, već se prva filozofija kao teologija izgrađuje pre svega negativno, gde se negativnost pokazuje kao besputnost puteva tradicije ka prvom načelu – besputnost kojom se gradi sam put prve filozofije kao teologije. Rečju, Aristotelova teologija nije ništa manje negativna od „ontologije“; čak bi se moglo reći, nasuprot Obenku, da se negativnošću „ontoloških“ istraživanja *Metafizike* sama prva filozofija izgrađuje kao teologija.

Aristotelova prva filozofija kao teologija nema karakter koji podrazumevaju sve prethodno izložene interpretacije, odnosno ovde na delu ne može biti ideja nauke silogističkog tipa. Aristotelova prva filozofija je, nastojaćemo da pokažemo u ostatku disertacije, pre svega *dijalektička arheologija*. Aristotelova prva filozofija kao dijalektička arheologija stoji u vezi

sa predsokratskom potragom za načelima i uzrocima, ali sa i smislom dijalektike, kao one koja prati višestrukost iskazivanja temeljnih pojmova filozofije – kakvu nalazimo kod poznog Platona, a ne sa novovekovnom razlikom ontologije i teologije.

Iako Obenk sa pravom ističe da Aristotel sumnja u mogućnost Platonovog rešenja Menonovog (sofističkog) paradoksa početka filozofskog istraživanja putem ideje saznanja kao sećanja, on pri tome previđa da Aristotel u A knjizi Platonovu ideju saznanja kao sećanja kritikuje u kontekstu rasprave o dobru (ἀγαθόν) kao načelu koje niko od prethodnika nije jasno mislio, ali Obenk previđa i to da poslednja reč Platonovog odgovora Menonu nije teorija saznanja kao sećanja. Krajnji Platonov odgovor na Menonov paradoks predstavlja upuštanje u aporije teorije ideja, gde se nužnost bespućenja pokazuje kao početna tačka filozofskog istraživanja i kao samo njegovo kretanje. Aporija se kod poznog Platona pokazuje kao sam metod filozofskog istraživanja, gde ista ne znači puku neprohodnost, već mnoštvo mogućih puteva koji se svi imaju proći kako bi se došlo do onoga prvog.

Mnoštvo mogućih puteva, označeno preko mnogostrukosti iskazivanja temeljnih filozofskih pojmova, Aristotel preuzima od poznog Platona, iako dati dug ne reflektuje. Za Aristotela, kao i za poznog Platona, mogućnost prolaza ka onome prvom izgrađuje se upravo pokazivanjem besputnosti puteva tradicije. Aristotelova prva filozofija kao dijalektička arheologija se u svakom od svojih koraka kreće kao aporetičko-dijalektička rasprava koja pokazuje besputnosti puteva tradicije i datim pokazivanjem ona izgrađuje vlastiti put.

U pogledu na sve prethodno rečeno, unutar vlastite interpretacije jedinstva Aristotelove prve filozofije nećemo apsolutizovati ni ono što se htelo – insisitirati na intenciji autora nauštrb teksta pod idejom pretpostavljenog jedinstvenog određenja, niti na onome što se tobože dobilo nasuprot Aristotelovoj pretpostavljenoj intenciji – svojevrsnoj filozofiji konačnosti, već ćemo insistirati na nemogućnosti i jedne i druge, tj. insistiraćemo na paradoksalnoj nužnosti jedinstva jedne i druge - time ćemo nastojati da sačuvamo celinu kretanja Aristotelovog *napora*, te da istu potvrdimo na samom tekstu. Rečju, kako bi se zadobilo jedinstvo Aristotelovog *napora* u *Metafizici*, nužno je *pustiti* događanje lomljenja svih interpretativnih linija intencionalnosti, neophodno je *pustiti* Aristotela da progovori, ne u svojoj „izvornosti“ - jer je „izvornost“ uvek već hermeneutički zaposednuta, već ga treba pustiti da progovori sa one strane svakog projekta; treba pustiti da se njegov napor pokaže kao lomljenje same intencionalnosti. Razlog tome počiva u činjenici da se i samo istraživanje *Metafizike* kreće kao događanje lomljenja projekata njegovih prethodnika, odnosno da se ono

izgrađuje pokazivanjem besputnosti puteva prethodnika, a time kao aporetičko-dijalektička rasprava od „ontoloških“ knjiga do svog teološkog vrhunca.

3.4. Prva filozofija sa one strane onto-teologije

To što je polovina Λ knjige posvećena istraživanju dva tipa čulnog bivstva i što Aristotel u drugoj polovini nije rekao „mnogo“ o onome božanskom ne govori, kao što smo videli, samo po sebi da u Λ knjizi nije na delu teološka kulminacija celokupne *Metafizike*. Naravno, ona nije na delu u pogledu na vladajuće interpretacije *Metafizike*, tj. ukoliko se od Aristotela traži nešto što on nikada i nije obećao, ukoliko se očekuje smisao teologije koji njemu nije pripadan. *Metafizika* je zbirka predavanja i različita predavanja odlikuje različiti stepen razrađenosti; neki problemi su detaljno obrađeni, dok su drugi dati više u formi nacrti za predavanja, no i više od toga.

Dovoljno je podsetiti se Platonove *Džrave*, u kojoj učenje o Dobru predstavlja neznatan deo ukupnog poduhvata, kako bi se ukazalo na specifičnost izlaganja božanskog kao graničnog pojma unutar antičkog mišljenja. Pogrešno je od Platona i Aristotela tražiti teologiju koja bi nalikovala nekakvom sistemu boga. Teologija je za ova dva mislioca uvek nešto što se dodiruje trenutno i što kao takvo predstavlja samu granicu mišljenja na kojoj sva misao počiva. Na kraju krajeva, Aristotel je u Λ knjizi, za razliku od Platona, znatno više rekao o ἀγαθόν kao prvom načelu. Ali i više od toga, Aristotel smatra da je on jedini mislio dobro kao načelo, tj. da je on mislio ono što je u čitavoj tradiciji pre njega ostalo nemišljeno.²²⁹

Uprkos tome što Aristotel pruža čitav niz argumenata u prilog nužnosti postojanja prvog nepokrenutog pokretača, te izlaže ono što mora moći biti njegova priroda kako bi bio prvo načelo kojeg mudrost Λ knjige traži, najveći deo *Metafizike* kao puta ka datom načelu je negativan, pobijajući, odnosno primarno je dijalektičkog karaktera. Naravno, on nije dijalektički u strogom Aristotelovom smislu dijalektike iz *Topika*, koji pre svega cilja na

²²⁹ *Met.* Λ 10, 1075a35-b16, *Met.* A 7, 988a35-b16.

akademijsku praksu dijalektike, već u pogledu na sam endoksičko-dijalektički i aporetičko-dijalektički metod istraživanja *Metafizike*.

Aristotel u *Metafizici* najveći deo istraživanja posvećuje prolazu kroz puteve koji su pogrešni, koji su stranputice ka traženim prvim načelima i uzrocima. Prethodno rečeno posebno važi za Z knjigu, koja strukturno razmatra pitanje bivstva u potrazi bićem kao bićem, ali takođe i za zaključak Θ knjige, u kojoj se ispituje pojmovni par mogućnost-delotvornost i pokazuje da je delotvornost prvotna u odnosu na mogućnost, tj. da mogućnost *nije* smisao bivstva; kao što ćemo videti, Λ 1-5 se oslanja na ove analize.

Međutim, Aristotel ne ispituje samo različite (pogrešne) puteve ka prvim načelima i uzrocima, već on dodatno kritikuje način na koji su prethodnici izložili ono što su prepoznali kao načelo koje Aristotel drži da je prvo načelo: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, je za Aristotela prvo načelo o kojem govore i Anaksagora i Platon, ono je prvo načelo kao pokretački uzrok čitavog poretka prirode, ali način na koji su Anaksagora i Platon mislili $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ je po Aristotelovom mišljenju pogrešan. Aristotel će u Λ 6-10 nastojati da izgradi vlastito razumevanje uma kao prvog načela i uzroka pre svega putem kritike Anaksagore i Platona – dakle, pre svega pružajući negativne argumente u odnosu na vlastite pozitivne tvrdnje o prirodi uma uopšte, te posebno božanskog uma kao prvog načela svega. Nalik Θ knjizi, suštinsko za Λ 6-10 jeste poricanje prvenstva mogućnosti nad delotvornošću, tj. opovrgavanje mišljenja prethodnika u pogledu mišljenja uma počiva na ideji primata delotvornosti nad mogućnošću. Rečju, iako Aristotelova teologija nije samo negativna, ona je negativna u najvećem delu svoga izlaganja; ali to ne važi samo za Λ knjigu, koja se najčešće označava kao teološka – to važi za celinu Aristotelovog poduhvata u *Metafizici*. Negativnost ovde, naravno, ne može imati značenje koje negativna teologija ima u srednjem veku, već je negativnost način na koji se celina tradicije dijalektički uključuje u Aristotelov projekat nauke bića kao bića, te predstavlja eksplikaciju prvog načela kao graničnog pojma o kojem su prethodnici samo mucali.

Većina komentatora, kao što smo videli, drži da Λ predstavlja zasebno istraživanje – zasebno istraživanje u odnosu na centralne knjige *Metafizike*, što podupiru argumentom da Λ knjiga gotovo da ne referira na prethodne knjige. Međutim, argument za izolovanost Λ knjige ne može počivati prosto na nepostojanju neposrednih referenci na druge knjige *Metafizike*. Prve dve knjige *Metafizike* se ne drže odvojenim knjigama, iako B knjiga samo usputno referira tri puta na A knjigu (*Met. B 1*, 1075a35-b16, *Met. B 2*, 1075a35-b16 i *Met. B 2*, 997b3-5). Naravno, otvoreno je pitanje šta se razume kao referiranje na prethodne knjige.

Kako *Metafizika* nije napisana u jednom dahu, niti je zamišljena kao jedinstvena studija od početka do kraja, Aristotel ne može prosto reći „kao što smo rekli u B knjizi“; on u najvećem broju slučajeva prosto kaže „kao što je bilo rečeno“ ili „ispitaćemo kasnije“, i to upravo i čini u Λ 6, navodeći Θ 8 (*Met.* Λ 6, 1072a4). Međutim, ovakve neposredne reference nisu nešto čime *Metafizika* obiluje. Aristotel prosto nastavlja istraživanje u knjigama koje slede bez eksplicitnog pozivanja na prethodne knjige, računajući na rezultate prethodnih istraživanja. To što se unutar Λ knjige pojavljuje samo jedna direktna referenca na prethodne knjige ne govori ništa o tome da je ona napisana nezavisno od ostatka istraživanja u *Metafizici*. Λ knjiga ne ponavlja prosto ono o čemu je Aristotel u prethodnim knjigama govorio, već izlaže rešenje aporija koje su odlikovale većinu prethodno pređenog puta, te se nadovezuje na pozitivne momente unutar prethodnih knjiga, razvijajući ih u pravcu koji u njima nije eksplicitno postavljen.

Još jedan od argumenata za samostalnost Λ knjige je taj da ona ne odgovara na aporije tražene nauke koje je Aristotel izložio u B knjizi, a koje aporetički struktuiraju traženu nauku i puteve ka njoj. Međutim, Λ referira i nastoji da razreši prvu, petu, šestu, osmu, devetu, desetu, četrnaestu i petnaestu aporiju B knjige. Naravno, referiranje na šestu, osmu i petnaestu aporiju nije direktno. Tako se čini da Λ 3 teško može predstavljati neposredno odgovaranje na osmu aporiju koja pita da li postoji nešto odvojeno pored stvari i složevine, već pre posredno odgovaranje, preko sumiranja sedme i osme glave Z knjige kao odgovora na osmu aporiju. Četvrta i peta glava Λ knjige raspravljaju o pitanju da li su načela različitih tipova bivstva ista ili različita, čime neposredno referira na devetu aporiju koja pita da li različiti tipovi bivstva imaju vrsno ili brojno ista načela i elemente. Λ 4-5 odgovara na datu aporiju tvrdnjom da različiti tipovi bivstva ne mogu imati brojno, već samo vrsno ili analoški iste elemente. Iako Aristotel u Λ 4-5 neposredno referira na devetu aporiju, Λ knjiga takođe odgovara i na desetu aporiju (*Met.* Λ 10, 1075b12-13): „Niko od njih ne objašnjava ni zašto je nešto propadljivo a drugo nepropadljivo, jer oni sva bića proizvode iz istih načela.“²³⁰ U Λ knjizi Aristotel tvrdi da je „prošao“ kroz datu aporiju razlikujući nepropadljiva načela propadljivih bića u strogom smislu od načela u smislu onoga iz-čega su bića (oblik i tvar), te u Λ 3 tvrdeći da tvar i oblik, kao ono iz-čega su propadljiva bića, iako se dalje ne dele, tj. ne svode na neki drugi element, ne moraju samim tim biti večna u smislu prvih načela. Λ 10 upravo referira na ovaj problem, što je jedino mesto unutar *Metafizike* u kojem se Aristotel poziva na desetu aporiju (*Met.* B 4, 1000b31-1001a1). Λ 6, pak, referira na četrnaestu aporiju, i time ne samo da se u rešavanju

²³⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436.

date aporije nadovezuje na Θ 8, već Λ 6 u mnogo većoj meri naglašava aporetičnost izloženu u četrnaestoj aporiji u odnosu na Θ knjigu u celini. Λ 6 neposredno uvodi u dijalog obe strane izložene u četrnaestoj aporiji, te neposredno pita da li su načela načela mogućnošću ili delotvornošću, za razliku od Θ 8, koja prosto pita da li je prva mogućnost ili delotvornost. Rečju, Λ knjiga u celini nastoji da rezultate $ZH\Theta$ knjiga neposredno primeni na pitanje o prvim načelima kao predmetu mudrosti iz A knjige.

Pored prethodno spomenutih referenci na knjigu aporija, više je nego očigledno da Λ 6 neposredno odgovora na petu aporiju koja pita da li pored čulnih bivstava postoje i druga, što je i najavljano u Λ 1 razlikom tri tipa bivstva kao predmeta istraživanja. U konačnom, Λ 10 odgovara na prvu aporiju koja pita da li traženoj nauci pripada istraživanje svih tipova uzroka ili ono pripada različitim naukama, tvrdeći da načelo koje je predmet mudrosti, koje je ovde pokazano kao dobro po sebi, jeste pokretački kao svrhoviti uzrok – za razliku od prethodnika koji nisu mislili prvo načelo kao svrhu, sem prilučeno. Aristotel na prvu aporiju, aporiju kojom otvara aporetičko struktuiranje puteva mudrosti kao tražene nauke u B knjizi, u prethodnim knjigama nije nigde nastojao da odgovori. Upravo ovde, u Λ knjizi, Aristotel stupa u razmatranje i razrešenje date aporije, aporije čije rešenje postavlja projekat *Metafizike* kao onaj koji, za razliku od prethodnika, uspeva da prođe kroz nju. To što Aristotel tek u Λ knjizi preduzima ekplikaciju prve aporije pokazuje da celina puta koja se prešla treba da krni u razrešenju aporije koja do kraja određuje ono što je predmet mudrosti, čiji pretpojam je Aristotel postavio u prvoj knjizi.

Fredeovo, Pacigovo i Ovensovo razumevanje Λ knjige kao one koja ne nudi teologiju koju centralne knjige *Metafizike* obećavaju, kao što smo već pokazali, počiva na pogrešnoj pretpostavci da prvi nepokretni pokretač predstavlja bivstvo samo preko kojeg se očitava smisao preostala dva tipa bivstva, te da su središnje, tzv. usiološke knjige, najavljivale teologiju izgrađenu relacijom *prema jednom*. Dato „ontološko“ čitanje *Metafizike* mudrost ispostavlja kao znanje bivstva prvog nepokretnog pokretača, koje je time znanje bića u primarnom smislu, tj. mudrost je znanje bića uopšte. Iz ovakvog opšteg interpretativnog zahvata počinjanje istraživanja Z knjige od čulnih bivstava kao puta ka nečulnim bivstvima tumači se u smislu da čulna bivstva nisu bivstva u pravom i punom smislu bivstva. Naravno, kao što smo u prethodno nastojali da pokažemo, ovakvo razumevanje nije potkrepljeno samim tekstom *Metafizike*. Ne postoji suštinsko neslaganje između onoga što teologija Λ knjige govori i onoga što je najavljeno u knjigama E i Z, niti, u krajnjoj liniji, možemo govoriti o različitim projektima unutar knjiga *Metafizike*. Kao što smo u uvodnom delu studije pokazali,

neslaganje postoji samo između Λ knjige i pogrešno pretpostavljenog smisla *Metafizike*, a time povratno i pogrešnog smisla središnjih knjiga. Rečju, ne može se Λ knjiga „kriviti“ za odsustvo učenja o božanskim bivstvima kao smislu bivstva uopšte, a time i bića unutar kategorijalnih shemata, iz prostog razloga što Aristotel nigde unutar *Metafizike* nije takvo nešto tvrdio, niti je vođen ontološkim pitanjem obećao teologiju unutar koje bi $\pi\rho\delta\varsigma$ $\epsilon\upsilon$ relacija bila središnja relacija.

Aristotel mudrost određuje pre svega kao znanje prvih načela, a tvrdnja da će mudrost takođe biti znanje bića kao bića počiva na ideji da će se prva načela u toku istraživanja pokazati kao uzroci bića ukoliko ova jesu. Aristotelovo dalje određenje mudrosti kao znanja večnih i nepokrenutih bivstava počiva na razumevanju istih kao onih koja su prvotna u odnosu na čulne tipove bivstva, te da će se prva načela naći unutar njihovog područja. Iako Frede sa pravom ističe da je smisao knjiga EZH Θ upravljen ka pitanju šta je biti bićem unutar područja višestrukog izricanja bića, ovu opštu tvrdnju bi trebalo precizirati ukazivanjem na to da je pitanje središnjih knjiga *Metafizike* pitanje uzroka bića unutar različitih smislova bića. Tačnije, njihovo pitanje je da li neki od tri načina govora o biću po sebi (kategorijalni shemati, istina-laž, mogućnost-delotvornost) vodi ka prvim načelima i uzrocima, tj. koji od načina govora o biću po sebi može, polazeći od čulnog tipa bivstva, dovesti do prvog nepokrenutog pokretača kao prvog načela kojeg je mudrost znanje.

Aristotel u centralnim knjigama ničim ne sugerise mogućnost da zarad zadobijanja punog smisla bića kao bića istraživanje mora prekoračiti čulni tip bivstva. Potraga za večnim i nepokrenutim tipom bivstva, ako takvog tipa bivstva uopšte i ima (jer Aristotel ne postavlja unapred postojanje nepokrenutih pokretača), preuzima se iz razloga što će taj tip biti prvo načelo, ono što je najvrednije znanja. Nepokrenuti pokretači, kao poseban tip bivstva, sami sobom niti vode osvetljavanju višestrukosti iskazivanja bića, niti neposredno služe organizaciji višestrukog iskazivanja bića. Upravo je obrnuto slučaj. Naime, Aristotel unutar *Metafizike* polazi upravo od „zatečene“ višestrukosti iskazivanja bića u jeziku, te organizujući datu višestrukost na biće po prilučenosti i na trostruki smisao bića po sebi (kategorijalni shemati, istina-laž, mogućnost-delotvornost) izgrađuje moguće kauzalne puteve istraživanja unutar istih, a sve kako bi ispitao koji od datih puteva vodi prvim načelima i uzrocima koji su određeni kao predmet mudrosti.

Iako Λ ne govori o višestrukom smislu bića na način na koji govore centralne knjige *Metafizike*, ona govori o različitim vrstama uzroka kao uzroka bića unutar višestrukog

izricanja bića do kojih je Aristotel postepeno došao u EZHΘ knjigama. Λ knjiga, oslanjajući se na rezultate središnjih knjiga, nastoji da dokaže da je pokretački uzrok bića u smislu delotvornosti onaj koji vodi ka prvim načelima i uzrocima, te da drugi tipovi uzroka unutar preostalih načina govora o biću ne vode prvim načelima i uzrocima. U pogledu na očekivanja koja projektuje čitava tradicija tumačenja Aristotela, kauzalnost prvog nepokrenutog pokretača može se činiti slabom, što je upravo i razlog zašto većina interpretatora ne nalazi teologiju unutar *Metafizike* – kao što je i urednici nisu našli, te su joj dato ime i dali. Međutim, Aristotel u *Metafizici* ne nastoji da misli ono božansko kao sveprožimajući uzrok bića, već da istraži koji od načina višestrukog izricanja bića vodi konačnom, tj. prvom uzroku, a koji ne vode. To što najveći deo *Metafizike* čini pokazivanje neprohodnosti većine puteva nije ništa manje bitno od pokazivanja pravog, tačnije jedinog puta ka prvom načelu, jer je sam način kretanja istraživanja u *Metafizici* kretanje neuspeha, tj. kretanje putem neprohoda, kretanje kroz aporije koje povratno ne samo da osvetljavaju i izgrađuju pravi put, već ga pokazuju u njegovoj nužnosti.

Λ knjiga će uvek razočarati ukoliko se od nje očekuje teologija koja predstavlja konačnu eksplikaciju ontološki pretpostavljanog smisla *Metafizike*. Ni ontologija ni teologija u vladajućem razumevanju smisla ovih disciplina ne mogu imati suštinsku povezanost sa projektom *Metafizike*. *Metafizika*, od izgradnje pretpojma prve filozofije, preko vladajućih mnjenja o mudracu u A knjizi, do Λ knjige, kojom kulminira čitav projekat, predstavlja pre svega dijalektičku arheologiju.

Samo središte Λ knjige, tezom da je prvo načelo čista delotvornost, predstavlja Aristotelovo radikalno odbacivanje narativnog modela kosmologije, modela koji polazi od načela koja se misle kao ona koja postoje pre svega drugog, te potom izlaže (samo) priču postanka svega iz ovih načela, a da pri tome smisao prvotnosti, kao i veza onog prvog i potonjeg, nisu eksplicirani u svojoj nužnosti. Rečju, Aristotel ne samo da prekida sa tradicijom materijalnog utemeljanja, već zajedno sa njim ukida svaki naratološki način eksplikacije načela i onoga što je po načelu. Aristotelovo razumevanje prvog načela kao onog koje nije ni tvarni ni formalni aspekt, tj. element bića, već je spoljašnji uzrok udelovljavanja mogućnosti svake vrste svojom neprekidnom delotvornošću predstavlja radikalni prekid sa čitavom filozofskom tradicijom.

Preovlađujući negativni sadržaj *Metafizike* upravo je opravdanje ovoga raskida sa tradicijom, jer negativnost *Metafizike* i nije ništa drugo nego pokazivanje da putevi koji je

tradicija prešla nisu bili u stanju da zahvate ono poslednje, tj. prvo načelo. Legitimacija radikalnog raskida sa tradicijom, te potvrđivanje vlastitog puta ka prvim načelima i uzrocima, podrazumevaju prisvajanje tradicije u ključu koji je datoj tradiciji stran. Rečju, tradicija ne poznaje Aristotelov način mišljenja onoga prvog, ali ona na negativni način omogućava izgradnju datog puta. Tradicija filozofije je suštinski uključena u rasprave *Metafizike* time što je pokazana u vlastitom ograničenju, ali i dato ograničenje, odnosno aporetičnost, neprohodnost puteva tradicije pokazuje se kao jedini način izgradnje i potvrđivanja Aristotelovog puta ka onome prvom.

Samo ukoliko pred sobom imamo u vidu dijalektičko-arheološki smisao Λ knjige, možemo bezbedno proći između ontološke Scile i teološke Haribde interpretacija *Metafizike*, te zadobiti jedinstvo napora koje je ovde na delu. Naravno, zarad ostvarivanja datog cilja nužno je proširiti tekst Λ knjige Aristotelovim istraživanjima ne samo ostatkom *Metafizike* i „teološkom“ kulminacijom *Fizike*, već i onim mestima unutar Aristotelovog korpusa koja se neposredno tiču pitanja koje Λ knjiga razmatra, ali je i neophodno ukazati na dijalektiku poznog Platona kao rodno mesto Aristotelove metode u *Metafizici*. Sve prethodno spomenuto moguće je sprovesti mimo narušavanja celine smisla Λ knjige, bez nametanja onto-teološkog karaktera *Metafizici*, kao i bez nastojanja da Aristotelovo „ćutanje“ o onome božanskom nastojimo da nadomestimo razrađenim učenjem, koje pri tome neće naći vlastito opravdanje unutar samog teksta, ili, pak, da „ćutanje“ čitamo kao utemeljenje ontologije konačnosti jezičkog iskustva bitka.

Suštinsko nije samo ono „malo“ što je Aristotel o božanskom unutar Λ knjige rekao, već je suštinsko sama struktura argumenta u Λ knjizi, kao i povezanost date strukture sa celinom Aristotelovog projekta u *Metafizici*. Prethodno rečeno upućuje interes našeg istraživanja ne samo u pravcu „pozitivne“ teologije, već i u pravcu prvih pet ne-teoloških glava Λ knjige, unutar kojih Aristotel iznosi kritiku prethodnika u pogledu na pitanje prvih načela.

Ukoliko se Λ knjiga razume kao svojevrsna onto-teologija, tada ne samo da je na delu svojevrsno „učitavanje“ kasnijeg razumevanja tradicije filozofije u Aristotelovo mišljenje, već se time pre svega raskida veza Aristotelovog mišljenja i tradicije kojoj on sam pripada. Naravno da je unutar Λ knjige na delu arheologija koja je radikalno drugačija od svega što su Aristotelovi prethodnici mislili. Međutim, ona se u svojoj celini, kao i u nizu svojih eksplicitnih argumenata (za i) protiv Anaksagore, Empedokla, Demokrita, Platona i Speusipa

može razumeti jedino ukoliko se iz savremenog onto-teološkog horizonta vrati svom primarno dijalektičko-arheološkom kontekstu.

Aristotel u Λ knjizi od Anaksagore, Empedokla i Platona preuzima nastojanje da se dobro misli kao načelo, što je već najavljeno u A 3-7, i suprotstavlja ga Speusipovom učenju. Naravno, dato pobijanje Speusipa se provodi tek nakon što je Aristotel imenitno podložio kritici ono što je preuzeo od prethodnika. Tako Aristotel u Λ knjizi preuzima Demokritovu i Leukipovu kritiku Anaksagore i delimično prihvata određene atomističke postavke o načelima, ali istovremeno ima u vidu kosmološku tradiciju koja ide od Anaksagore preko Empedokla do Platona i koja ukazuje na nedostatnosti atomističkog učenja.

Ukoliko se zanemari kontekst arheoloških i kosmoloških učenja Aristotelovih prethodnika, teško se može razumeti ne samo kontekst Λ knjige, nego i smisao napora koji Aristotel provodi u celini *Metafizike*. Ukoliko se povesni kontekst Aristotelovog mišljenja zanemari, tada neće biti jasno šta Aristotel misli pod $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, niti će se razumeti argument u prilog prvom nepokrenutom pokretaču kao $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Prvi nepokrenuti pokretač nije nešto što bi prosto bilo predmet astronomije koja proučava određeni tip bivstva; ukoliko se stvari tako razumeju, tada se zaboravlja celokupna antička tradicija mišljenja $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Iako je prvo načelo prvi pokretač, prvi pokretač je sintagma koju Aristotel koristi uopšteno, tj. za čitav niz fenomena koji nisu striktno vezani za ono što *Metafizika* misli pod prvim načelom. Naime, „prvi pokretač“ ili „nepokrenuti pokretač“ je ime koje Aristotel daje duši svih sublunarnih živih bića. Čak i u slučaju da su unutar Λ knjige ove sintagme precizirane, te se time mogu pripisati samo nepokrenutim pokretačima, odnosno prvom nepokrenutom pokretaču, one same po sebi ne govore ništa o tome šta prvi nepokrenuti pokretač jeste po sebi, tj. kakva mu je priroda, već govore samo o kauzalnom prethođenju i prvotnosti u odnosu na ostala bića.

Bez smunje je po Aristotelu tačno reći da je $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ načelo, ali to reći samo po sebi ne znači i da se dobro kao načelo mislilo u potpunosti. Kako bi se dobro kao načelo mislilo do kraja, neophodno je isto pokazati kao $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Međutim, ni to samo po sebi, pokazaće Aristotel, nije dovoljno, jer je datu tvrdnju neophodno dalje razviti, odnosno nužno je pokazati da je u pitanju biće čije je bivstvo udelovljeno $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$, te izložiti šta je ono $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$.

Aristotel od Anaksagore i Platona preuzima ideju da um postoji odvojeno, tj. da je uzrok svetskog poretka i uzrok umstvenosti svih stvari koje u njemu sudeluju. Aristotel od

Platona preuzima ideju, koja je izneta u *Filebu* i *Timaju*, da je um prvi uzrok kojim se objašnjava učestvovanje tvari u obliku, sa posebnim naglaskom u Λ knjizi na tezi da tvar i oblik sami po sebi nisu u stanju da obrazlože jedinstvo složevine, tj. učestvovanje tvari u obliku. Zajedno sa svojim prethodnicima, Aristotel drži da je um uzrokuje kružno kretanje neba; međutim, to samo po sebi ne govori da je um ovde mišljen kao nekakav predmet astronomske nauke.

Najveći deo rasprave o prvom nepokrenutom pokretaču kao umu podrazumeva da su oni kojima je predavanje Λ knjige bilo izlagano upućeni u opšte postavke Anaksagorinog i Platonovog poimanja uma. Upravo polazeći od pretpostavljenog razumevanja tradicije učenja o umu, Aristotel će u Λ knjizi nastojati da pretpostavke date tradicije dovede u pitanje ne bi li došao do vlastitog razumevanja uma kao načela svega što jeste – koliko god eksplikacija datog načela usled negativnog izgrađivanja ostala za svu potonju tradiciju nezadovoljavajuća, odnosno negativna.

Λ knjiga, kao i celina *Metafizike*, jeste arheologija koja se izgrađuje kao kritika prethodnih arheoloških nastojanja i time pokazuje kao dijalektička arheologija. Rečju, od nje se ne može očekivati nešto što ona nije. Njen pozitivni sadržaj na najimmanentniji način zavisi od negativnog, odnosno od kritike prethodnika. Prethodno rečeno ne važi samo za Λ knjigu, već za svaku od knjiga *Metafizike*. Stoga ne možemo biti razočarani Λ knjigom i ne možemo biti iznevereni nedostatkom „prave“ teologije, a da ne budemo iznevereni preostalim knjigama *Metafizike*, odnosno da nismo u stanju da utvrdimo da nema na delu ni „prave“ ontologije.

Temeljni karakter *Metafizike* ostaje nepromenjen u Λ knjizi u odnosu na prethodne knjige. Ako prethodne knjige imaju „pozitivni“ smisao, onda je on na liniji „pozitivnog“ smisla koji ima i Λ knjiga, kao što i „negativni“ smisao prethodnih knjiga sadržajno i metodski korespondira sa „negativnim“ smislom Λ knjige. Rečju, unutar *Metafizike* na delu je jedinstven poduhvat koji ni po čemu ne odstupa od izgradnje pretpojma prve filozofije u Λ knjizi do ekplikacije prvog načela u Λ knjizi.

4. APORIJA KAO PUT: PRVA FILOZOFIJA KAO DIJALEKTIČKA ARHEOLOGIJA

Unutar prethodnih rasprava sa relevantnim interpretacijama jedinstva Aristotelovog projekta u *Metafizici* izborili smo se za nabačaj vlastitog pristupa razumevanju Aristotelove prve filozofije, gde je ista naznačena kao *dijalektička arheologija*. Kako bi se Aristotelova prva filozofija do kraja pokazala kao dijalektička arheologija, neophodno je pre svega izboriti se za sam način držanja Aristotelove misli u *Metafizici*, odnosno za metod koji je ovde na delu.

Nužnost prethodnog utvrđivanja načina postupanja Aristotelovog mišljenja dolazi, kao što smo prethodno pokazali, od temeljne konfuzije u pogledu karaktera nauke prve filozofije unutar vladajućih interpretacija Aristotela. Naime, kako smo videli, i Frede i Obenk, koji isporučuju dva radikalno različita tumačenja smisla celine *Metafizike*, slažu se u razumevanju ideje prve filozofije kao svojevrsnog sistema derivacije višestrukosti izgovaranja bića iz prvoga načela. Jedina razlika između Obenka i Fredea u pogledu intendiranog karaktera prve filozofije počiva u tome što pretpostavljenu nedovršenost prve filozofije Obenk tumači kao neuspeh silogističkog ruha nauke onoga božanskog, koji uspostavlja dijalektički karakter ontologije konačnosti jezičke artikulacije bitka, dok Frede datu nedovršenost vidi kao zadatak rekonstrukcije teološkog sistema na temelju „ontoloških“, odnosno središnjih knjiga *Metafizike*.

Kao što smo prethodno naznačili, nimalo nije samorazumljivo držati Aristotelovu prvu filozofiju za nauku silogističkog tipa, bilo u pogledu na njenu krajnju intenciju, bilo u pogledu na njeno faktičko izvršenje. Upravo zato što se takav silogistički karakter prve filozofije projektuje unutar vladajućih interpretacija, Aristotelova teologija se tumači ili kao neuspela/nedovršiva ili kao nedovršena. Međutim, ukoliko napustimo horizont vladajućih interpretacija prve filozofije i istu razumemo u njenom aporetičko-dijalektičkom karakteru, koji se proteže od izgradnje prepojma prve filozofije u A knjizi do njenog vrhunca u Λ knjizi, otvara nam se mogućnost uspostavljanja jedinstva celine Aristotelovog napora u *Metafizici*. Jedino ukoliko se aporetičko-dijalektički karakter Aristotelove misli zahvati kao takav, moguće je razumeti zašto Aristotel i u Λ knjizi, kao teološkoj kulminaciji celokupne *Metafizike*, polovinu date knjige posvećuje istraživanju čulnih tipova bivstva, te zašto se na

samom kraju – u Λ 10 – vraća na raspravu sa prethodnicima, koja je u potpunosti paralelna raspravi u A knjizi.

Razumevanje Aristotelovog jedinstvenog misaonog držanja unutar celine *Metafizike* pokazuje se, tako, kao uslov mogućnosti razumevanja jedinstva predmeta prve filozofije. Međutim, sam Aristotel u *Metafizici* nigde neposredno ne reflektuje o vlastitom misaonom držanju, odnosno on nigde eksplicitno ne reflektuje na metod prve filozofije.²³¹ Kako bismo se izborili za sam način Aristotelovog postupanja unutar prostora tražene nauke, neophodno je imati pred sobom razumljenim sledeća tri momenta. Prvo, potrebno je temeljno ispitati način na koji Aristotel endoksičko-dijalektički izgrađuje pretpojam prve filozofije pod imenom mudrosti u A knjizi, jer karakter izgrađivanja mudrosti u A knjizi određuje karakter prve filozofije u celini u smislu dijalektičke rasprave sa prethodnicima, što omogućava da se Λ knjiga pokaže u jedinstvu ne samo sa A knjigom, već i sa preostalim knjigama *Metafizike*. Drugo, neophodno je ukazati na aporetičko-dijalektički smisao omeđivanja mudrosti u B knjizi, iz razloga što je aporija početak, ali i sam način kretanja istraživanja *Metafizike* od njene prve do njene poslednje strane. Treće, iako se arheološki karakter prve filozofije u pogledu na svoj istorijski kontekst može činiti samorazumljivim, teza o prvoj filozofiji kao dijalektičkoj arheologiji svakako nije samorazumljiva, te je stoga neophodno osvetliti istorijsko-filozofski kontekst Aristotelovog dijalektičkog postupanja. Ovo utoliko pre što samoj Aristotelovoj refleksiji izmiče da je dijalektika poznog Platona rodno mesto njegove dijalektičke arheologije.

Kako je treći naznačeni momenat pristupa razumevanju Aristotelove metode u *Metafizici* najmanje samorazumljiv, a veza misli poznog Platona i Aristotoleve metode prve filozofije gotovo neprimećena, tako ćemo upravo sa ovim momentom početi eksplikaciju Aristotelovog misaonog držanja u *Metafizici*.

Aristotelov dug Platonovoj dijalektici ne sastoji se samo u izgrađivanju pretpojma prve filozofije pod imenom mudrosti, polazenjem (dijalektičkim) od mnjenja o mudracu.

²³¹ Hartman (Nicolai Hartmann) takođe upućuje na odsustvo Aristotelove refleksije o metodi prve filozofije u *Metafizici*: „Metodika koju Aristotel razvija u *Analitikama* konačno je samo metodika nauke, a ne metodika filozofije, ne njegova vlastita. Nju on nikada nije razvio, to on ne bi ni mogao čak i da je svesno tražio. Niko ne prozire metodu koju sam primenjuje u njenim osnovama. Svest o metodi je uvek sekundarna, ako se posmatra prema metodi koja je na delu. Ne postoji 'čisto mišljenje metode' pre metode koja funkcioniše, nema nikakve u tom smislu apriorne svesti o metodi. Svako znanje o metodi nastaje tek u refleksiji na metodu koja je na delu. Refleksija nužno naknadno sledi. Stoga ono što filozof, koji intuitivno nalazi nove puteve, sam ne može, to sasvim dobro mogu epigoni: vrsta postupanja naknadne izrade“ [prev. N.T.] (Hartmann, N., „Aristoteles und Hegel“, u: *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, 1957, str. 214-252, 216).

Odnosno, Aristotelovo endoksičko-dijalektičko izgrađivanje mudrosti nije sve što je od dijalektike na delu unutar *Metafizike*. Platonovsko je i Aristotelovo struktuiranje rasprave A knjige oko pojma mudrosti kao spora „drevnih“ (οἱ ἀρχαῖοι, οἱ πάλαι) – fizičara i „sadašnjih“ (οἱ νῦν) – akademijških dijalektičara i „matematičara“. Aristotelova izgradnja pojma mudrosti kao spora zavađenih strana u potpunosti je nalik Platonovom stuktuiranju rasprave o najvišim rodovima u *Sofistu*, kao spora prijatelja ideja i tekućih (ρέοντας), odnosno strukturi *Parmenida* kao spora sofista („ako jedno nije“) i Parmenida („ako jedno jeste“). Međutim, vođenje rasprave putem spora prethodnika nije karakteristično samo za A knjigu, već Aristotel dati spor „drevnih“ (οἱ ἀρχαῖοι, οἱ πάλαι) i „sadašnjih“ (οἱ νῦν) rečju obnavlja u Λ 1, što povratno otvara mogućnost da se celina *Metafizike* tumači na dati način. No, Aristotelov dug Platonu ni ovde se ne završava.

Polazna tačka Aristotelove prve filozofije, kao smo već više puta naglasili, jeste područje višetrakosti iskazivanja bića. Data višestrukost izricanja bića predstavlja izraz temeljne aporije, aporije bitka. U pogledu na datu aporiju, te na nužnost prolaza kroz istu, Aristotel celokupnu filozofsku tradiciju određuje ne samo kao onu koja njom do kraja nije prošla, već, čini se, i kao onu koja iste nije ni svesna (*Met.* A 9, 992b19-20):

„I uopšte, tražiti elemente bića a da se nisu razlike napravile, pošto se o bićima govori na mnogo načina,... to nije moguće otkriti, i inače a i zato što na taj način istražuju, tj. iz kojih se elemenata sastoje.“²³²

ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὔρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἴων ἐστὶ στοιχεῖων.

Ovo mesto, kao nijedno drugo unutar *Metafizike*, određuje ne samo polazište prve filozofije, već i pravac izgrađivanja prve filozofije kao kritike prethodnika. No, Aristotel ovde kazuje dve stvari koje se nužno ne moraju podudarati. Sa jedne strane, Aristotel celokupnoj tradiciji zamera neprepoznavanje višestrukosti izgovaranja bića (ali i ostalih temeljnih filozofskih pojmova), bez kojeg uopšte nije moguće misliti biće. Sa druge strane, Aristotel svim svojim prethodnicima zamera da su biće mislili kao element, kao ono iz-čega biće jeste, te da stoga nisu bili u stanju da zahvate prvo načelo, odnosno dobro kao spoljašnji (ne-elementarni) pokretački uzrok na način svrhe. Nema sumnje da se najveći deo *Metafizike* sastoji od rasprava upravo o načelima u smislu onoga iz-čega bića jesu, tj. da Aristotel najveći

²³² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 37.

deo vlastitih istraživanja posvećuje analizi stvari i oblika kao imanentnih načela. Takođe, ne može biti sumnje da je takvo razumevanje prvog načela nešto što Aristotel izgrađuje kako bi do kraja pojmovno jasno zahvatio tradiciju mišljenja prvih načela i istu pokazao u njenoj nedovoljnosti.

Iako prethodno izneseni smisao kritike prethodnika, kao onih koji nisu bili u stanju da misle biće jer su isto mislili u pogledu na načela u smislu elementa, nedovosmisleno stoji, čini se da Aristotelova kritika prethodnika u pogledu neprepoznavanja višestrukosti izricanja bića bar u slučaju poznog Platona ne stoji do kraja.

Opšte mesto Aristotelove kritike Platona predstavlja kritika Platonove ideje bića kao roda svih rodova, odnosno izricanja bića *po jednom* (καθ' ἓν) – po jednoj ideji. Međutim, sve i da je mišljenje načela kao elemenata poslednja reč Platonove misli (pre svega izložene u posrednoj predaji, odnosno nepisanom učenju o jednom i neodređenoj dvojini), kao što to Aristotel drži, Platonova pozna misao – pre svih dijalozima *Parmenid* i *Sofist* – otvara područje filozofskog istraživanja kao onoga koje se kreće višestrukošću temeljnih pojmova filozofije. Platonovo suočavanje sa aporijama postavke o ideji iz srednjeg perioda u dijalozima *Parmenid* i *Sofist* vodi svojevrsnom napuštanju relacije καθ' ἓν, odnosno vodi ukazivanju na međusobno preplitanje ideja, na višestrukost iskazivanja temeljnih pojmova koja mora moći da se prati kako bi se zahvatilo ono krajnje. U tom pogledu Platonova misao otvara područje višestrukosti iskazivanja bića kao područje unutar kojeg se kreće Aristotelova prva filozofija, iako Platon datu višestrukost ne artikuliše sa jednakom strogošću kao Aristotel.

Višestrukost izricanja temeljnih pojmova filozofije, kao područje filozofskog istraživanja prve filozofije koje otvara misao poznog Platona, ne podrazumeva da je datu višestrukost u njenoj celini potrebno utemeljiti u jednom i prvom smislu bića. Rečju, zadatak prve filozofije ne sastoji se u izgradnji ontologije višestrukosti pojavljivanja bića u jeziku, već se višestrukost ispostavlja kao polazna tačka istraživanja unutar kojeg je neophodno proći svim putevima višestrukosti iskazivanja bića, kako bi se videlo da li i jedan od njih vodi prvom načelu. Višestrukost izricanja bića izraz je aporijske bitke sa kojom se prva filozofija suočava, a početak istraživanja, njegov karakter i njegovo kretanje kao *bespućenje* u njegovoj nužnosti takođe ispostavlja misao poznog Platona, pre svega dijalogom *Parmenid*. Dakle, višestrukost izricanja bića kao izraz aporijske bitke, kao i aporetičko-dijalektički metod Aristotelove prve filozofije, svoje rodno mesto nalaze u dijalektici poznog Platona.

Za Platonovu i Aristotelovu misao aporija, tako, konstituiše sam metod izlaganja, sam način razvijanja filozofskog mišljenja, ali i situaciju filozofije, te u krajnjem samo filozofsko držanje. Aporija je za ova dva mislioca, paradoksalno, jedini mogući put filozofiranja. No, pre nego što pređemo na analizu Platonovog dijaloga *Parmenid*, kao dijaloga koji otvara područje višestrukog iskazivanja temeljnih pojmova filozofije i razvija aporetičko-dijalektički metod koji se kreće datim područjem, neophodno je izneti nekoliko kratkih i opštih zapažanja o iskustvu aporije kao iskustvu filozofiranja.

Naime, opšte je poznato da filozofija za Platona i Aristotela počinje čuđenjem: o tome Platon neposredno svedoči u dijalogu *Teetet*,²³³ a Aristotel u A knjizi *Metafizike*.²³⁴ Korelat čuđenju, zapanjenosti nad tim da biće jeste, imenovan je takođe kod ova dva mislioca kao ἀπορία. Aporija je, dakle, za Platona i Aristotela ujedno i teškoća počinjanja filozofije, kao i samo kretanje filozofskog istraživanja. Time je ona suštinska za filozofiju kao takvu.

Čuđenje nad time da biće jeste samo po sebi, međutim, još uvek nije nikakvo filozofsko pitanje. Čuđenje kao štimung, kao ugođaj, takođe ne može biti izraženo kao pitanje, i stoga nema odgovora na čuđenje kao ugođaj, odnosno na aporiju kao situaciju filozofskog mišljenja. Aporija se, stoga, može razumeti kao samo-manifestacija granice inteligibilnosti – granice koja se pokazuje *unutar* same inteligibilnosti, tj. toga da biće jeste, a ne ništa; toga da za čoveka stvari uvek već imaju smisla, te da im, samim tim, imanentno i paradoklasno preti mogućnost nemanja smisla.

Samim tim, ako aporija inicira, omogućava i podstiče filozofsko istraživanje bića, nužno je razumeti šta aporija zapravo jeste. Međutim, pitanje o aporiji je i samo deo aporije. Naime, u razumevanju toga šta aporija *sama po sebi* jeste ne može se poći od bukvalnog značenja ove reči, niti prosto od organizacije aporije i odgovora na nju. Aporija, strogo govoreći, ne može biti razumljena. Napor da se odredi njen pojam znači eliminaciju aporije kao filozofskog držanja. Ako aporiju uopšte možemo razumeti, onda je ne možemo razumeti uopšte, jer razumevanje uništava samu stvar koju nastoji da razume. Međutim, ako aporija ne može biti razumljena, onda je to upravo ono što može biti razumljeno u aporiji. Pitanje o prirodi aporije je i samo na taj način deo aporije i time se pitanje o aporiji povlači. Pitanje o aporiji je samo-eliminujuće.

²³³ *Theaet.* 155d.

²³⁴ *Met.* A 1, 982b11-21.

Rasprava o aporiji nužno izdaje aporiju čineći od aporije nešto odakle mišljenje može napredovati, pretvarajući je u nešto što ona nije, u njenu suprotnost. Aporija opovrgava diskurs, ona ga onemogućava. Susret sa aporijom nalik je situaciji Sokratovih sagovornika: ona je pre svega negativno iskustvo, temeljno iskustvo negativnosti. Čini se da nema misli koja bi mislila aporiju samu, koja bi sa njom izašla na kraj. Ona je u ovom smislu ono neiskušano, ono što izmiče samoj mogućnosti filozofskog iskustva, ali ga kao takva omogućava.

Iz prethodno rečenog sledi da se aporija ne može iskusiti direktno, već da iskustvo aporije može biti samo posredno. Ne može se iskusiti aporija sama u smislu filozofske legitimacije datog iskustva, već se ona može iskusiti samo kao obećanje puta mišljenja, obećanje onoga što još uvek nije mišljeno, iskustvo onoga nemislivog, nemogućeg – tj. puta ka njemu.

U pogledu na prethodno rečeno, aporija se kod Platona i Aristotela ne javlja prosto kao nemogućnost prolaza, odnosno kao nemogućnost puta kao bitku, već se ona paradoksalno pokazuje kao mnoštvo puteva kojima je nužno proći kako bi se eventualno došlo do bitka. Dakle, aporija za Aristotelovo i Platonovo mišljenje svedoči o besputnosti u smislu neprohodnosti jednog i sigurnog puta ka istini, i stoga ona svedoči o nužnosti prolaza i lutanja kroz mnoštvo puteva.

Za razliku od predsokratske misli, za Platona i Aristotela višestrukost puteva kao višestrukost iskazivanja temeljnih pojmova filozofije ispostavlja se kao jedini mogući put ka bitku. Platonovo i Aristotelovo radikalno raskidanje sa predokratskom tradijom kao tradicijom jednog sigurnog puta ka bitku, programski najavljeno Sokratovim begom u λόγους u *Fedonu*,²³⁵ ali i Aristotelovo ubistvo oca Platona dolazi od toga što je filozofija pre svega verna jedino aporiji, aporiji bitka, tj. onome „što se traži odavno i sada i vazda, i što uvek predstavlja aporiju: šta je biće, odnosno šta je bivstvo?“²³⁶

²³⁵ *Phaedo* 99d5

²³⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 242. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία. (*Met. Z* 1, 1028b2-4)

4.1. Platonov *Parmenid* kao vežba u bespućenju: rodno mesto metode prve filozofije

Platonovi pozni dijalozi obeleženi su događajem svojevrsnog preokreta njegovog mišljenja.²³⁷ Simptom datog preokreta može se najbolje okarakterisati kao oprez pred preranim skokom u načelo.²³⁸ Oprez pred preranim skokom u načelo ispostavlja se kao zahtev za preispitivanjem temeljnih pretpostavki vlastitog mišljenja, zahtev koji neće polaziti od pretpostavljene dostojnosti predmeta vlastitog mišljenja, već će svakom predmetu ponuditi jednaku šansu da se oproba kroz dijalektičku igru²³⁹ – zahtev koji će u krajnjem i samu dostojnost onoga najdostojnijeg učiniti predmetom istraživanja.

Preokret koji pozni Platon preuzima, a koji se pokazuje kao istraživanje dostojnosti onoga najdostojnijeg, jeste okret ka temelju vlastite pretpostavke o ideji (εἶδος/ιδέα). Iako je Sokratovo trebanje opšteg (definicije) u području moralnosti iniciralo Platonovu postavku o ideji, Platonovi pozni dijalozi nam pokazuju da je centralni lik kojeg isprva susrećemo u temelju tzv. teorije ideja Parmenid. To svakako nije slučajno, jer Platonova misao ideje u dijalozima iz srednjeg perioda pokazuje istu kao neku vrstu umnoženog Parmenidovog bića, sa tom razlikom što su ideje za Platona uvek već istina mnoštva. Iako Platon misli ideje kao bitak onoga mnoštvenog, promenljivog i propadljivog, data misao se artikuliše nizom analogija, koje pre postavljaju pitanja nego što pružaju odgovor u pogledu na način ostvarenja pretpostavljenog odnosa. Stoga, pitanje onoga *kako* ideje jesu istina mnoštva nužno podrazumeva preispitivanje vlastitog elejskog nasleđa.

Međutim, u Platonovom okretu ka temelju postavke o ideji ne susrećemo samo Parmenidovo učenje o biću, već, na prvi pogled neočekivano, susrećemo i one koji se čine najviše udaljenim od Parmenida – sofiste. Blizina sofista i oca Parmenida (filozofa), koja preti

²³⁷ Ovo poglavlje disertacije je uz manje korekcije prethodno prezentovano filozofskoj javnosti kao deo obaveza pri izradi doktorata na doktorskim studijama u sledećim člancima: Tatalović, Nikola, „Platon i Parmenid: bludnja i bespuće“, u: *Filozofska istraživanja*, 141, God. 36, 2016, Sv. 1, str. 35-50; Tatalović, Nikola, „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, u: *Arhe*, XIII, 25/2016, str. 201-221.

²³⁸ Oprez na koji u dijalogu *Parmenid* stari Parmenid navodi mladog Sokrata, neiskusnog u dijalektici (*Parm.* 135c8-d1): „Prerano se naime Sokrate, prije nego što si izvježban, laćaš omeđivati i lijepo kao nešto, i pravedno, i dobro, i svaku pojedinu od ideja“ (Platon, *Parmenid*, prevod Petar Šegedin, Demetra, Zagreb, 2002., str. 45). Na oprez upućuje Platon i u *Filebu* (*Phileb.* 16e-17a): „No sadašnji mudraci među ljudima određuju jedno kako naiđu na nj, brže ili sporije nego bi trebalo, pa iza *jednoga* odmah i neograničeno, dok im izmiče ono što je između, a upravo je u tome razlika da li međusobno raspravljamo dijalektički ili eristički“ (Platon, *Fileb*, u: *Dijalozi Teetet i Fileb*, prevod Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb, 1979, str. 120).

²³⁹ „...da se ovakav način raspravljanja ne brine većma za ono što je uzvišeno nego za ono što nije, i da nimalo ne prezire ono što je neznatno zbog onog što je znatno, nego da sam po sebi ide sve do prave istine“ (Platon, *Džavnik*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Veljko Gortan, Plato, Beograd, 2000., str. 312, *Stat.* 266d).

da se pretvori u nerazlikovanje, dolazi od toga što je, za Platona, logika sofističkog rezonovanja u krajnjem identična logici elejaca. Sofističko preokretanje Parmenidovog puta bića potvrđuje da je elejska logika kao logika onoga *ili-ili* u punoj snazi unutar sofističkog načina mišljenja. Shodno tome, a kako bi se utemeljila postavka o ideji kao onome jednom koje je uvek već istina nekog mnoštva, neophodna je kritika logike onoga *ili-ili* kao uporedna kritika Parmenida i sofista, jer u krajnjem oni, za Platona, tvrde isto. Jedino pristajanjem na opasnost ove blizine sofiste i filozofa (Parmenida) moguće je izboriti se za njihovu razliku, razliku koja će se pokazati kao napuštanje načina mišljenja koji oni dele.

Centralno mesto kojim se otvara kritika logike datog načina mišljenja, te izgrađuje naznaka Platonove pozne misli bića, jeste drugi, gimnastički deo dijaloga *Parmenid*. Iako će Platon u dijalogu *Sofist* otvoreno vlastiti poduhvat označiti kao oceubistvo,²⁴⁰ te sa više strana ukazati na aporije elejskog učenja o biću, u drugom delu dijaloga *Parmenid* već nalazimo izgrađenu logiku kritike kako Parmenideovog učenja o biću, tako i sofističkog načina mišljenja. Ovu kritiku Platon će u potpunosti preneti u dijalog *Teetet* kroz kritiku Protagorinog stava o *homo mensura*, a Aristotel će je u potpunosti preuzeti zarad izgradnje opovrgavajućeg dokaza načela neprotivrečnosti u Γ knjizi, kao odgovora na drugu aporiju B knjige, pokazujući da je zadatak prve filozofije da raspravlja ne samo o načelima bivstva, već i o načelima na osnovu kojih svi dokazuju.²⁴¹

U pogledu na prethodno rečno, usmerićemo se ka analizi dijaloga *Parmenid* sa ciljem da pokažemo dva momenta koji čine nerazdvojno jedinstvo Platonove pozne misli bića. Prvo, pokazivanje pripadnosti Parmenidovog i sofističkog načina mišljenja – označenih u drugom delu dijaloga *Parmenid* preko pretpostavki „ako jedno jeste“ ($\epsilon\iota \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) i „ako jedno nije“ ($\epsilon\iota \ \acute{\epsilon}\nu \ \mu\grave{\eta} \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), te ukazivanje na to da aporetičnost logike koju oni slede nužno vodi putu između, kao putu *onih koji lutaju dvoglavi* u Parmenidovoj poemi.²⁴² Ali i više od toga, taj *put između* pokazaće se nužno i kao Platonova odluka za „potpuno neprohodnu stazu“,²⁴³ bespućenje koje nije ništa drugo do Platonov pojam dijalektike. Drugo, dati pojam dijalektike, pokazivanjem prepletenosti i saučestvovanja ideja, ukazuje na višeznačnost temeljnih filozofskih pojmova, što predstavlja novum koji sa sobom donosi Platonova pozna misao bića. Platonova dijalektika u *Parmenidu*, kao ona koja polazi od višeznačnosti temeljnih

²⁴⁰ *Soph.* 241d.

²⁴¹ *Met.* B 2, 996b26-997a15; *Met.* Γ 3-8.

²⁴² Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B6.8-9.

²⁴³ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B2.5-6.

pojmovu filozofije i istrajava u njoj, u potpunosti određuje osnovno pitanje, kao i tok dijaloga *Sofist*, te u konačnom vodi do pojma dijalektičara, kao onoga koji zna da prati višestrukost temeljnih pojmova.²⁴⁴ Kako smo prethodno naveli, upravo to predstavlja otvaranje područja istraživanja unutar kojeg će se kretati i Aristotelova potraga za naukom bića kao bića.²⁴⁵

Uvodni deo dijaloga *Parmenid* ne zahteva ništa manje hermeneutičkog napora od njegovog drugog dela. Naime, on postavlja čitav niz pitanja: kako razumeti Platonovu samokritiku tzv. teorije ideja – kao odbacivanje ili kao reviziju (i u kom smislu); da li su argumenti koji se iznose protiv postavke o ideji kobni ili ih Platon ne drži do kraja ubedljivim; koju funkciju vrše likovi koji se pojavljuju unutar dijaloga: šta znači da je mladi Sokrat „nevešt u dijalektici“, u kom smislu je Zenon predstavnik dijelektičkog metoda, te zašto stari Parmenid postaje onaj koji vodi dijalog?

Osnovni problem koji se u uvodnom delu razmatra jeste postavka ideje kao jednog iznad mnogih, koje je jedinstvo mnogih. Okvir ovoga razmatranja čini trijada Sokrat – Zenon – Parmenid. Naše je mišljenje da ova tri lika čine nerazdvojno jedinstvo Platonovog promišljanja ideje, koja je uvek već misao odnosa ideja – pojedinačna stvar. Oni čine temelj Platonove postavke o ideji – oni stoje u samom osnovu Platonove misli, te su zato ovde i pozvani u raspravu.

Upravo je Sokrat svojim upornim nastojanjem na zahvatanju mnoštva onim jednim – definicijom – u etičkom području utro put Platonovoj misli ideje. Sokratov uvid u ono opšte predstavlja za Platona postavku osnovnog problema. Sagledavanje opštosti u etičkom području predstavlja osnov na kom Platon gradi vlastitu misao, misao ideje, a onda i misao jednog kojom se udaljava od Sokrata – odnosno, tu se postavljaju problemi koji napuštaju Sokratovu misao. Zatim, tu je Parmenid, čiji napor mišljenja bića Platon sažima u stav „sve je jedno“ (*Soph.* 242d, *Parm.* 128b1). Takođe, Parmenid, čini se, sa tvrdnjom o nepokretnosti (jednog) bića za Platona stoji nasuprot celokupne predsokratske misli (*Theaet.* 152e). Platonove ideje su na izvestan način „umnoženo“ Parmenidovo biće, odnosno one nose sve one bitne momente koje je Parmenid pripisivao biću, s tom razlikom što su ideje za Platona uvek već istina mnoštva.²⁴⁶ Treća figura je Zenon, poznat po svojim aporijama, odnosno po

²⁴⁴ *Soph.* 253d.

²⁴⁵ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 202

²⁴⁶ Videti Owen, G. E. L., „Plato and Parmenides on the Timeless Present“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 27-44.

nastojanju da pokaže nemogućnost mnoštva na njemu samom. Zenonovi paradoksi, kao što i sama reč kaže, usmereni su protiv mnjenja da mnoštvo postoji. U toj usmerenosti protiv uobičajenih shvatanja Zenon razvija metodu koja će kasnije biti nazvana dijalektikom. Platon će i u *Parmenidu* i u *Sofistu* naznačiti da ta metoda svoje izvorište ima u elejskoj misli.²⁴⁷

Predigra dijaloga *Parmenid* počinje Sokratovim rezimiranjem Zenonovih aporija i tumačenjem smisla istih. Sokrat traži da se ponovi prva pretpostavka prvog dokaza. Ukratko: ako su bića mnoga (τά πολλά), onda je nužno da su slična (ὅμοιος) i neslična (ἀνόμοιος), što je nemoguće. Ako ih snalazi ono što je nemoguće, onda je nemoguće da budu mnoga, odnosno ne postoje mnoga (bića).²⁴⁸ Sokrat ističe bitnu pripadnost Zenonove misli Parmenidovoj, on čak kaže da je Zenon mislio „baš isto“, „no, preokrećući (stvar) kuša nas zavesti kao da govori nešto drugo“. ²⁴⁹ Kao i u *Sofistu*, Platon ovde kroz Sokrata određuje Parmenidovu misao stavom „sve je jedno“. ²⁵⁰ Zenon, negirajući postojanje mnogih, tako govori gotovo isto kao i Parmenid.²⁵¹

Reagujući na Sokratovu tezu da se u Zenonovom spisu, napisanom protiv onih koji tvrde suprotno Parmenidu, radi o nečem uzvišenom, iznad snage nas ostalih, Zenon kaže da Sokrat istinu tog spisa nije u potpunosti shvatio.²⁵² Zenon, naime, tvrdi nekoliko stvari. Prvo, da spis nije uzvišen, kako to Sokrat misli, da ne razrađuje nešto veliko. Drugo, spis je pomoć Parmenidovoj tezi. Treće, spis je napisan *protiv* onih koji tu tezu ismevaju.²⁵³ Četvrto, spis je napisan iz mladalačke „pobedoljubivosti“ (φιλονικία), a ne, kao što Sokrat to pretpostavlja, iz staračkog „častoljublja“ (φιλοτιμία).

Iz prethodno navedenog sledi da Platon drži Zenona za antilogičara. Naime, za Platona dijalektika nije veština protivljenja (τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης). Dijalektika se kreće suprotnostima – ona nije tu da bi protivrečila, odnosno pobijala. Ako u sebi i nosi momenat antilogičkog, onda je to iz razloga da bi pridobila sagovornika za samu stvar (pedagoški momenat dijalektike). Platon o razlici antilogike i dijalektike u *Državi* kaže sledeće (*Rep.* 5, 454a): „Kako je sjajna moć veštine protivrečenja... mnogi i nehotice u nju upadaju verujući da

²⁴⁷ Tatalović, N., „Platon i Parmenid: bludnja i bespuće“, str. 41. *Soph.* 218c, *Parm.* 135d9.

²⁴⁸ *Parm.* 127d6-128a2.

²⁴⁹ Platon, *Parmenid*, prev. P. Šegedin, str. 23, *Parm.* 128a6-7. Svi navodi Platonovog *Parmenida* biće u daljem tekstu dati u prevodu Petra Šegedina, ukoliko drugačije nije navedeno.

²⁵⁰ *Parm.* 128b1.

²⁵¹ *Isto.*

²⁵² *Parm.* 128b6.

²⁵³ „...očito odatle taj moj spis, protuvrjeći onima koji dokazuju ona mnoga.“ (Platon, *Parmenid*, str. 25, *Parm.* 128d1-2).

se ne prepiru, nego da se bave dijalektikom, a u stvari oni ne mogu da ono što je rečeno razlože po vrstama i da ispituju nego progone i hvataju sagovornika u protivrečnosti samo po praznoj reči, te se svađaju umesto da jedan drugom govore šta treba“.²⁵⁴

Pored antilogičkog karaktera Zenonove misli, Platon ističe još jedan momenat, koji je u izvesnom smislu određen negativno, a to je φιλονικία. U *Državi* (*Rep.* 9, 581c) Platon razlikuje tri tipa ljudi: ljubitelja mudrosti (φιλόσοφον), ljubitelja pobede (φιλόνικον) i ljubitelja dobiti (φιλοκερδές). Odričući oruđe prosuđivanja (λόγος) ljubiteljima pobede i dobiti, Platon zaključuje da ono može pripadati samo ljubitelju mudrosti. Tako je Zenon dvostruko „diskvalifikovan“.²⁵⁵ Ovo, međutim, ne moraju biti jedini razlozi Zenonovog napuštanja rasprave. Moguće je da, pošto govori isto kao Parmenid, ulaskom Parmenida u dijalog Zenon biva suvišan. Mada, ako i Sokrat napušta razgovor u drugom delu dijaloga, to može značiti i nešto više.

Platon, puštajući Zenona da unapred sebe „diskvalifikuje“, daje reč Sokratu i u izvesnom smislu nastoji da pobije Zenonov prvi dokaz. Sokrat napada drugu premisu Zenonovog argumenta, koja tvrdi da ništa ne može biti slično i neslično. Sokrat uvodi ideju sličnosti (ή ομοιότης) i njoj suprotnu ideju nesličnosti (ή άνομοιότης), a druga bića, koja se nazivaju mnogima (τά πολλά), sudeluju u te dve ideje. Učestvovanjem (μετέχειν), odnosno uzimanjem učešća (μεταλαμβάνειν) slična su slična u meri u kojoj uzimaju učešća u sličnosti i obrnuto, a ona koja zahvataju u obe ideje su slična i neslična. Sokrat ne vidi nikakav problem u tome da stvari jesu množtvne zahvatanjem u mnoštvo ideja i uzimanjem učešća u jednom. To, izgleda, nije pravi problem. Pravi problem i predmet pravog čuđenja bio bi „... da su sama ona slična (postala) neslična ili ona neslična slična“,²⁵⁶ jer stvari se mogu pokazati u

²⁵⁴ Platon, *Država*, prevod Albin Vilhar i Veljko Gortan, BIGZ, Beograd, 1993., str. 141. ή γενναία, ήν δ' έγώ, ω Γλαύκων, ή δύναμις της άντιλογικής τέχνης. ότι, είπον, δοκοῦσί μοι εις αύτην και άκοντες πολλοί έμπίπτειν και όίεσθαι ούκ έρίζειν αλλά διαλέγεσθαι, δια τώ μη δύνασθαι κατ' είδη διαιρούμενοι τώ λεγόμενον έπισκοπείν, αλλά κατ' αύτό τώ όνομα διώκειν τού λεχθέντος την έναντίωσιν, έριδι, ού διαλέκτω πρός άλλήλους χρώμενοι.

²⁵⁵ Zvonko Posavec vidi Zenona kao antilogičara iz drugog razloga: „... može se Zenona iz *Parmenida* nazvati 'antilogičarem' jer se njegovo umjeće kreće u vidljivim stvarima. U Platonovu smislu dijalektika je metoda koja se kreće isključivo u području eidē. Tako Platonovo razumijevanje dijalektike osuđuje svako drugo kao 'antilogiku'... Zenon je zarobljen vidljivim stvarima“. (Posavec, Zvonko, *Dijalektika i politika*, Liber, Zagreb, 1979., str. 76.) Ako je to tako, onda se, ukoliko uzmemo u obzir Hegelovo razlikovanje sofistike i Platonove dijalektike kao razlikovanje područja na kojem se kreću, Zenon približava sofistima. Mi smo mišljenja da je „kritika“ Zenona određena i smislom dijalektike kao one koja je vođena težnjom ka zadobijanju istine, a ne kao veština protivrečenja radi pobede, što je ujedno jedan od ključnih momenata Aristotelovog razlikovanja dijalektike i sofistike. To je u *Parmenidu* istaknuto kao smisao Zenonove metode, a što se u potpunosti podudara sa Platonovom opštom recepcijom sofistike kao veštine protivrečenja i podučavanja u istoj, koja nije vođena nikakvim višim interesom do pobedom.

²⁵⁶ Platon, *Parmenid*, str. 27, *Parm.* 129b1-2.

različitim vidovima, obzorima, ali da se sam vid pokaže u različitim obzorima to bi bio pravi problem – da se ideje mogu u samima sebi mešati i razdvajati među sobom. Rečju, da je na delu višestrukost iskazivanja ideje.

Aporije mnoštva se, tako, po Platonu ne pokazuju kao aporije, jer ono čulno jeste „po sebi“ mnoštveno i promenljivo, što ne znači da ono nije. Međutim, ideje jesu ono jedno koje omogućava to mnoštvo u njegovoj mnoštvenosti. Drugim rečima, da se neka pojedinačnost može pojaviti kao nešto jedno, a i u različitim aspektima (kao mnoštvo), i pravi predmet divljenja bio bi, zaključuje Sokrat, „... ako bi netko mogao istu tu besputnost (pokazati) svakojako isprepletenu u samim idejama (naime, ako bi netko mogao) kako baš razložiste za vidljiva bića, pokazati tako i u tima razumom dohvatljivim“.²⁵⁷

Ovim se poziva da predmet mišljenja bude ono što je njega dostojno – ideja – i moguće je da Platon već ovde nagoveštava nužnost saučešća ideja, što se često ističe kao smisao dijaloga.²⁵⁸ Na ovom mestu se dešava Zenonovo istupanje iz dijaloga i u prvi plan stupa Parmenid, nastojeći da preispita Sokratovu tezu o ideji. Sokrat prihvata da postoje ideje pravednog, lepog, dobrog, ali za ideju čoveka, vatre ili vode on kaže da je u bespuću, dok za ideje kose, blata, prljavštine kaže da su onakve kakvim ih vidimo, te da bi bilo čudno postaviti ideju za svaku od njih.²⁵⁹ Ovim se nagoveštava da predmet istraživanja ne sme biti unapred postavljen, odnosno da teorija ideja ne sme biti shvaćena kao ona koja unapred postavlja ili isključuje moguće predmete istraživanja. Neophodno je izbeći svako postuliranje i svakom predmetu istraživanja dati podjednaku šansu da se oproba.²⁶⁰

Parmenid potom ukazuje na mladost i neupućenost Sokrata u filozofiju i počinje sa „napadom“ na tzv. teoriju ideja. Napad na postavku ideje je pre svega napad na odnos ideja – pojedinačna stvar, što još jednom potvrđuje da ideja uvek već *nekako* jeste istina onoga promenljivog. Sada se to *nekako* nastoji misliti. Ono što takođe treba imati u vidu jeste da se napadi ne tiču jednog od načina tog odnosa, već da pogađaju svaki od njih. Oni ciljaju na nemogućnost, odnosno neodrživost tako mišljenih odnosa. Napadi pokazuju da svakim od

²⁵⁷ *Isto*, str. 29. „ἀγασθείην εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὀρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξαι.“ (*Parm.* 129e5-131a2)

²⁵⁸ Hegel, G. V. F., *Predavanja o Platonu (1925-1826)*, prevod Damir Barbarić, Demetra, Zagreb, 1999, str. 134

²⁵⁹ *Parm.* 130d5-10.

²⁶⁰ Platon u *Državniku* povodom tog pitanja kaže sledeće: „...da se ovakav način raspravljanja ne brine većma za ono što je uzvišeno nego za ono što nije, i da nimalo ne prezire ono što je neznatno zbog onog što je znatno, nego da sam po sebi ide sve do prave istine.“ (Platon, *Džavnik*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Veljko Gortan, Plato, Beograd, 2000., str. 312, *Stat.* 266d).

predloženih načina mišljenja odnosa ideja i pojedinačnih stvari ideje gube ono što im je svojstveno, odnosno one odlike koje su im date pre svega u *Fedonu*, *Državi* i *Gozbi*.²⁶¹

Pobijanje odnosa ideja – pojedinačna stvar, odnosno postulata ideje sprovodi se kroz pet argumenata. Prvi argument napada ideje kao uzroke (αῖτια), tvrdeći da koncept učestvovanja, na kojem je kauzalnost ideja utemeljena, nije koherentan, svodeći ideju na nešto prostorno nalik stvarima.²⁶² Drugi argument polazi od ideje kao jednog iznad mnogih, *tražeći* da se ideja i stvar posmatraju jednako, odnosno da se odnos ideja – stvar misli u pogledu na (novu) ideju kao jedno iznad mnogih.²⁶³ Traži se ujedno da se ideja posmatra nalik stvari i da je (sada nova) ideja jedno iznad mnogog kao istina odnosa (prethodne) ideje i stvari, odakle sledi beskonačni regres. Treći napada postavku ideje koja se ne pojavljuje u ranijim dijalozima – da ideje nisu ništa drugo do misli, što opet završava u apsurdu.²⁶⁴ Četvrti napada

²⁶¹ Tatalović, Nikola, „Platon i Parmenid: bludnja i bespuće“, str. 44

²⁶² Prvi argument je, svođenjem ideje na ontološki nivo pojedinačnog bića, naznaka smisla preostalih argumenata. Teza prvog argumenta glasi: „Čini ti se, kako kažeš, da postoje ideje, zahvaćajući u koje ona druga imaju od njih svoja imena...“ (Platon, *Parmenid*, str. 31, *Parm.* 130e5-131a1). Parmenidov napad na ideju mišljenu kao uzrok prvo nastoji da dovede u pitanje koncept uzimanja učešća u ideji pokazujući da ideja ne može biti cela (jedna), da bi potom prešao na nemogućnost odnosa ideje i stvari ako je ideja podeljena (ukoliko ideja kao jedna prisustvuje u mnogim, biće odvojena od sebe – biće na način mnogih). Na tu primedbu Sokrat ideju kao jednu i istu prisutnu u mnogim pokušava da spase poređenjem ideje sa danom (ἡμέρα) „koji je jedan i isti istovremeno na mnogim mjestima“ (*Isto*, 131b2-3). Međutim, ono što iznenađuje jeste da Parmenid na ovu analogiju ne odgovara direktno, već je - a da to na prvi pogled izgleda neprimetno - reformuliše u poređenje ideje sa jedrom. Ono što začuđuje je i sama formulacija Platonove rečenice: „Baš zgodno, reče, Sokrate, jedno činiš istim istovremeno na mnogim mjestima, kao ako bi, natkrilivši jedrom mnogo ljudi...“ (*Isto*, str. 33, 131b7-8). Postavlja se pitanje: šta je to zgodno što omogućava da analogija sa jedrom (ono prostorno) zameni analogiju sa danom – svetlost ili, možda pre, vreme? (up. Dorter, Kennet, „The Theory of Forms and Parmenides I“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, 1989., str. 188). Očigledno je da je Platon kroz Sokratovo poređenje ciljao na nešto drugo. Naime, da ideje ne mogu biti mišljene kao nešto prostorno, nalik stvarima. Sokrat na takvu zamenu teza pristaje sa jednim *možda!* Zvonko Posavec ovo *možda* objašnjava Sokratovim nerazumevanjem vlastitog poređenja, te mu iz tog razloga promiče Parmenidova zamena teza (Posavec, Z., *Dijalektika i politika*, str. 85). Mišljenja smo da se ovde ne radi o nerazumevanju (na koga god da Platon cilja kroz lik Sokrata), već da ovo *možda* zapravo odvrća od svođenja ideja na ontološki nivo pojedinačnog bića. Platon je ovaj argument mogao odbiti na temelju tzv. teorije ideja razvijene još u *Fedonu*, tvrdnjom da ideje i stvari ne mogu biti posmatrane na isti način (up. Vlastos, Gregory, „Degees of Reality in Plato“, u: *Platonic Studies*, Princeton, 1973., str. 70). Doduše, time nije rečeno ništa o tome kako odnos ideja – stvar treba misliti, već da ono što je ranije samo postulirano sada treba uzeti kao zadatak mišljenja.

²⁶³ „A što, samo ono veliko, i ona druga velika, ako na isti način svojom dušom sagledaš, neće li se iznova pojaviti neko jedno veliko po kojemu je nužno da se sva ta pokazuju kao velika?“ (Platon, *Parmenid*, str. 35, *Parm.* 132a6-8).

²⁶⁴ Bliskost same stvari (ideja) i spoznaje same (uma) govori da ono što jeste može biti razumljeno samo ukoliko se polazi od čistog mišljanja. To svakako ne znači da je mišljenje nešto što konstituiše bitak u onom *šta* njegovog jeste, ali se to *šta* onog što jeste mišljenjem u najvećoj mogućoj meri otvara. Spoznaja je ono što je najbliže, ono što u najvećoj meri pripada onome što jeste, ali Platon uvek stavlja do znanja da je ona upravo ono *najsrodnije, najbližije*, čime čuva samu stvar od svođenja na misao, odnosno naznačuje bitnu pripadnost, ali i razliku mišljenja i bitka. Gadamer skreće pažnju na to da Platon nikada ne poseže za ontologijom duše kao središtem koje bi predstavljalo rešenje osnovnih problema njegove filozofije, već da o duši i njenoj umnosti govori kao o onome što je određeno umnim poretkom univerzuma: „To se ne zbiva samo tako što on izvodi veliku analogiju duše, polisa i svijeta, što u svim područjima prvenstvo priznaje najvišoj moći duše, naime vođ koji zahvaća ono umno. Ono što se u tom poretku prvenstva i vladavine vođ ima u vidu uvijek je cjelina bitka, pa je odatle i racionalnost celine kretanja ono na čemu se prikazuje umnost uma. Pouzdano kruženje zvijezda,

ideje kao uzore (παράδειγματα), te, za razliku od drugog argumenta, koji je prosto *tražio* da se ideja i stvar posmatraju na jednak način, nudi razlog zašto je to moguće – sličnost stvari ideji, gde se sličnost razume kao relacija bića jednakog ontološkog statusa.²⁶⁵ Rečju, ideja se opet svodi na stvar uz istovremeno insistiranje da je relacija sličnosti jedno iznad mnogog (nova ideja).²⁶⁶ I, konačno, peti napada mogućnost dostupnosti ideja saznanju, tvrdeći da postavka o ideji čini ideje nespoznatljivim (smrtnicima), što je najveći problem, odnosno istinska aporija teorije ideja.

Parmenidovo preispitivanje Sokratove postavke o ideji kao jednom iznad mnogih u prva četiri argumenta cilja na neodrživost svih načina mišljenja odnosa ideje i pojedinačnih stvari koje je Sokrat ponudio. Ovde su odlučujuća tri momenta. Prvo, kritiku Sokratove postavke ideje kao bića po sebi koje je istina mnoštva sprovodi Parmenid, čije učenje o biću stoji u samom osnovu Platonovog mišljenja ideje, sa tom razlikom što je ideja uvek već istina mnoštva. Rečju, Platon samokritikom pušta da Parmenid kritikuje samoga sebe. Drugo, svi argumenti počivaju na svođenju ideje na nivo pojedinačnih bića; rečju, oni pokazuju ideje mnoštvenim na način pojedinačnih stvari. Treće, ni jedan od argumenata nije u krajnjem tvrdio da ideja nije istina mnoštva, već da ni jedan od načina mišljenja njihovog odnosa ne trpi snagu argumenata. Dakle, Parmenidova kritika nema za cilj da utvrdi da odnos nije moguć, već da on mora moći biti mišljen drugačije.

Drugačije mišljenje odnosa ideja – pojedinačno biće ostaje otvorenim, bar za sada. Čini se da je osnovni problem u načinu na koji se misli biće po sebi ideja. Upravo na to ukazuje Platon kroz lik Parmenida (*Parm.* 133a8-9): „Vidiš li, Sokrate, koliko je to bespuće ako netko kao ideje određuje bića sama po sebi“.²⁶⁷ Iz parmenidovskog načina mišljenja ideje

dakle kružno kretanje, a posebno sjedinjavanje stalnosti stajanja i pokrenutosti okretanja sama sebe, koje pripada kružnom kretanju, ono je što se Platonu pokazuje kao prispodoba umskog mišljenja” (Gadamer, H.-G., „Platonov Parmenid i njegov kasniji utjecaj“, u: Platon, *Parmenid*, str. 243-264, 261). Klaus Eler (Klaus Oelher) dijalektiku subjekta i objekta u antičkoj misli objašnjava na sledeći način: „Izraz ‘prevlast objektivnog’ podrazumeva da su Grci subjektivne mehanizme posredovanja, onako kako su ih oni shvatili, tretirali kao produženje mehanizma posredovanja objektivnosti. Ovde se jasno vidi da su filozofi klasične antike u pokušaju apsolutnog utemeljenja čovekovog konačnog uma, njegovoj autonomiji i negiranju njegove relativnosti mogli da vide samo odsupanje od stvarnosti, a time i samootuđenje i gubitak identiteta” (Eler, Klaus, *Subjektivnost i samosvest u antici*, prevod Emina Peruničić, Beograd, Plato, 2002., str. 43).

²⁶⁵ Petar Šegedin u komentaru ovog dela dijaloga ukazuje na problematičnost ovako razumljene relacije sličnosti: „Pod *nalikom* razumijem biće kojega sa svojim uzorom povezuje sličnost po kojoj mu nalikuje, ali je ustvari ipak nešto od njega drugo te mu može, u većoj ili manjoj mjeri, samo i tek nalikovati. U tom smislu bi *naliku* trebalo misliti u bitnoj svezi sa *slikom* (εἰκών), kojom kao terminom biva naglašen više sam čin odslikavanja nego sveza sličnosti i nalikovanja koja povezuje uzor i ono u čemu se on odslikava“ (Platon, *Parmenid*, str. 149).

²⁶⁶ Videti Vlastos, Gregory, „The Third Man Argument in the Parmenides“, u: *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1954), str. 319-349.

²⁶⁷ *Isto*, str. 39. ὁρᾷς οὖν, φάναι, ὃ Σώκράτης, ὅση ἡ ἀπορία εἴαν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ διορίζηται.

kao bića po sebi sledi nemogućnost mišljenja odnosa ideje i stvari, a iz Sokratovog načina mišljenja odnosa sledi nemogućnost ideje kao bića po sebi. Ukoliko se na temelju postavke o ideji i njenog odnosa spram pojedinačnih stvari ne da misliti taj odnos, onda sledi potpuna odvojenost ideja i stvari. Ideje jesu to što jesu spram sebe samih i kao takve su dostupne jedino onom božanskom (Parmenid), a stvari – koje su, doduše, istoimene idejama – jesu to što jesu jedne spram drugih (sofisti).

Prva četiri argumenta usmerena protiv postavke o ideji imaju za cilj, pre svega, da dovedu do pravog pitanja, onoga što leži u osnovi same postavke o ideji, te da se izbore za područje unutar kog dato pitanje i može biti rešeno. Dakle, nije u pitanju odbacivanje ideje kao bića po sebi, nego zahtev da se ono Sokratovim „preranim skokom u načelo“ prosto ne postulira, već da se o ideji kao biću po sebi položi račun.

Da Parmenidovi napadi ne predstavljaju dovođenje u pitanje postavke o ideji u smislu odbacivanja iste, već u smislu njenog temeljnog promišljanja, svedoči tzv. peti argument protiv teorije ideja (*Parm.* 133a8-135c7). Poslednji argument, kojeg je bolje razumeti kao krajnju posledicu prethodnih argumenata koji poriču svaki od načina mišljenja odnosa ideje i pojedinačnih stvari, dovodi nas pred istinsko bespuće koje je uzrokovano napadima na postavku ideje kao jedinstva mnoštva. Naime, odbacivanje predloženih načina mišljenja ideje kao istine mnoštva pojedinačnih stvari dovodi do toga da iste nisu dostupne našem saznanju.²⁶⁸ Ovim se uspostavlja horizma ideja i pojedinačnih stvari: ideje, kao bića po sebi, jesu to što jesu jedne u odnosu na druge i kao takve su dostupne samo onome božanskom kao čistom samoodnošenju (Parmenidovo učenje o biću); pojedinačne stvari, međutim, karakteriše tek puka jednakoimenost sa idejama – one jesu to što jesu jedna spram druge, dostupne su ljudskom saznanju kao stanovištu odsustva onoga po sebi – čiste relativnosti, relata po sebi (sofisti). U konačnom, posledica svih argumenata jeste da božansko, kao područje onoga po sebi, nema nikakav dodir sa onim ljudskim, niti čovek može dopreti do onoga posebičnog kao onoga božanskog, što povratno dovodi u pitanje samo Parmenidovo učenje o biću. Platon sa primerenom merom ironije stavlja u usta Parmenidu sumnju u to da je bog lišen znanja ljudskih stvari²⁶⁹ i time povratno upućuje na to da Parmenidova kritika Sokratove postavke o ideji zapravo vodi nemogućnosti ljudske spoznaje božanskog zakonodavstva bića. Time smo postavljeni u temeljnu aporiju: pretpostavljanje ideja kao bića po sebi na Sokratov način

²⁶⁸ *Parm.* 133b4-c2.

²⁶⁹ „Ali (bojim se), reče, da bi i odviše bilo čudno to obrazlaganje, ako će neko boga lišiti znanja.“ (Platon, *Parmenid*, str. 45, *Parm.* 134e6).

onemogućava ideji, kao jednom iznad mnogih, da bude ono što jeste – jedno, ali ako ne postavimo ideju kao biće po sebi, saznanja uopšte nema.²⁷⁰

Upravo unutar ove aporije ogleda se temeljno držanje Platonove misli, a sa njim i Aristotelove, o čemu smo već govorili u drugom delu disertacije. Naime, Platonovo i Aristotelovo misaono držanje ne može biti određeno odlukom *ili* ljudsko znanje ljudskih stvari *ili* božansko znanje božanskog, kao što to Obenk drži u vlastitom razumevanju za Aristotelovu „ontologiju“ konstitutivnog neuspeha prve filozofije kao teologije. Naprotiv, sa datom odlukom je raskrstio već Platon, uočavajući elejske tendencije vlastitog učenja. Odluka ovde mora moći biti odluka za ono iz-među ljudskog i božanskog, kao za samo mesto filozofiranja.

Parmenidov napad na Sokratovu postavku ideje kao bića po sebi ukazao je u krajnjoj liniji na nemogućnost govora o onome božanskom, ukazao je na nedostupnost bića po sebi čoveku, te je time povratno doveo u pitanje samu Parmenidovu misao. Time se, kao što smo već rekli, ne odustaje od ideje kao bića po sebi, već se o njenoj posebičnosti nastoji položiti račun sa one strane Parmenidovog načina govora o biću. Od ideje kao bića po sebi se ne može odustati jer bi to poreklo mogućnost svakog, a ne samo filozofskog govora,²⁷¹ sem, možda, kao što ćemo to kasnije videti, govora u formi „niti-niti“.

Bez pretpostavke o biću po sebi, dakle, nije moguć govor, bio on filozofski ili ne. Međutim, i elejski način mišljenja bića po sebi, koji stoji u osnovi Sokratovog (odnosno Platona iz srednjeg perioda) postuliranja ideje, jednako poriče mogućnost govora, što Platon pokazuje prvim prohodom kroz prvu pretpostavku „jedno jeste“ u drugom delu dijaloga. Biće po sebi ideje sada postaje predmet istraživanja, odnosno ono nije naprosto postulirano, već se o njegovoj posebičnosti i dostojnosti mora položiti račun.

Ako su ideje Parmenidovom kritikom pokazane kao „mnoštvene“, ako se „svet“ ideja pokazuje u međusobnom preplitanju ideja, onda se ideje pokazuju na način koji je analogan Parmenidovom putu smrtničkih mnenja – putu *onih koji lutaju dvoglavi*. To znači da nema puta sigurnosti samoodnošenja bića po sebi, što vodi opasnoj blizini filozofa (Parmenida) i sofiste. Međutim, susret onih najudeljenijih pokazuje se kao susret onih najbližih, a pristajanje na opasnost ove blizine za Platona je pristajanje na mogućnost onog spasonosnog, puta iz-

²⁷⁰ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 204-205

²⁷¹ *Parm.* 135b5-c2.

među. Taj put je dijalektika koja nastoji položiti račun o posebičnosti ideje, a to sa sobom nosi napuštanje Parmenidove „lepo zaokružene istine sigurnog srca“²⁷² – neposrednog govorenja onoga božanskog, kao i odlučivanje za dijalektiku kao onu koju „mnoštvo naziva brbljanjem“,²⁷³ a koja je – nasuprot mnenju većine – za Platona *trag* božanskog,²⁷⁴ putokaz ka božanskom kojeg Platon u *Parmenidu* određuje kao „zapleteno i tumarajuće ispitivanje“ (τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν).²⁷⁵

Ono što odlikuje Platonovu situaciju mišljenja jeste da bitak više ne govori svojom potpunom neskivenošću, kako je to slučaj, čini se, kod Parmenida. Božansko se ne obraća direktno, celina bića se u svojoj prisutnosti ne otvara neposredno. Jedino što je ostalo kao trag božanskog jeste dijalektika. Ako je to tako, onda se bludnja i besputnost pokazuju kao jedini put koji preostaje. Taj put se može razumeti kao treći put unutar Parmenidove poeme, put *onih koji lutaju dvoglavi*, za koji boginja kaže da ga je „nužno ispitati brižljivo posve kroz sve u svemu“.²⁷⁶ Ovo tumaranje dvoglavih, koje će se Platonovom tvrdnjom da biće (jedno) u izvesnom smislu nije u krajnjem pokazati kao bespućenje, ova putanja smrtnika za Platona je, nasuprot Parmenidu, jedini mogući put (*Parm.* 136e1-3): „Jer mnoštvo ne zna da je bez tog potpunog prolaženja i lutanja kroz sve nemoguće, namerivši se na ono istinito, doći do uma“.²⁷⁷

Prolaženje kroz igru ogledanja ideja pokazuje se kao mogućnost zadobijanja onoga poslednjeg, ali ono ujedno predstavlja i opasnost. Jedno je sigurno: besputiti se mora ukoliko se želi steći konačni uvid. U Parmenidovoj poemi boginja na više mesta zabranjuje mladiću da ide drugim putevima, da besputi. Ona se neposredno pojavljuje kao zakonodavstvo bića i zabranjuje svaki drugi put koji nije u skladu sa putem „da jeste“ (ὥς ἔστι). Imajući to u vidu, Platon u *Sofistu* kaže da se mora učiniti *nasilje* – mora se prekršiti zakon ukoliko se želi steći uvid u celinu.²⁷⁸ Ovaj momenat predstavlja Platonovo obznanjivanje napuštanja Parmenida. Platon se odlučuje na zabranjeni put. Ali i više od toga, taj put je za njega jedina mogućnost

²⁷² Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B2.29. Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ

²⁷³ *Isto*, str. 47, *Parm.* 135d5.

²⁷⁴ „Kao božanski dar ljudima, kako se bar meni čini, bačen je taj put od strane bogova preko nekog Prometeja zajedno sa nekom veoma sjajnom vatrom“ (Platon, *Fileb*, str. 120, *Phileb.* 16c).

²⁷⁵ Platon, *Parmenid*, str. 47, *Parm.* 135e2-3.

²⁷⁶ Diels, Hermann, *Predsokratovci: Fragmenti I*, str. 207, DK B1.28-32. Χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.

²⁷⁷ Platon, *Parmenid*, str. 49. ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

²⁷⁸ „Bit će nužno da zbog naše obrane podvrgnemo ispitivanju tezu oca Parmenida i da na silu utvrdimo da nebiće u izvesnom smislu postoji i opet sa druge strane da biće na neki način ne postoji.“ (Platon, *Sofist*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Milivoj Sironić, Plato, Beograd, 2000., str. 245, *Soph.* 241d.)

uvida u celinu, jer „...nužno je naime upoznati u isto vreme oboje, i laž i istinu u pravom biću.“²⁷⁹

Platon u drugom, „gimnastičkom“ delu dijaloga *pokazuje* nužnost mišljenja saučesništva ideja, *pokazuje* ono što će pokušati da izloži i utemelji kroz učenje o najvišim rodovima u *Sofistu*. U *Sofistu* Platon otvoreno ustaje protiv oca Parmenida, ali u samom *Parmenidu* logika kritike elejskog učenja je već postavljena, kao što je u istom dijalogu postavljena i logika kritike sofista (posebno Protagore u *Teetetu*). Problem koji je postavljen u prvom delu dijaloga je problem odnosa ideja – pojedinačno biće, gde se pokazalo da ni jedan način mišljenja tog odnosa nije zadovoljavajući. Međutim, iz toga nije izveden zaključak da odnos nije moguć, već da ga treba misliti drugačije. Treba ga utemeljiti u nečem drugom, o čemu se na datom mestu ništa otvoreno nije reklo. Zaključak je izgledao paradoksalno: ako se ideja postavi kao biće po sebi, onda nema saznanja tog bića, a ako se ideja kao biće po sebi ne postavi, nema saznanja uopšte (*Parm.* 135c5-6): „A što ćeš onda činiti glede filozofije? Kamo ćeš se okrenuti ako one ne znaju?“²⁸⁰ *Parmenid*, dakle, ne predstavlja samo raspravu sa elejcima, gde Platon posredstvom Parmenida nastoji da ono što je istom dugovao (način mišljenja posebičnosti ideja) kritički i ne bez ironije vrati, već ovaj dijalog predstavlja i kritiku sofistike, koju Platon razume kao odsustvo onoga posebičnog, odnosno jednog.²⁸¹

Poduhvat polaganja računa o ideji kao biću po sebi u drugom delu dijaloga naznačen je već na njegovom početku onim što bi bilo najvećim predmetom čuđenja mladog Sokrata – „...da su ona sama ona slična (postala) neslična ili ona neslična slična.“²⁸² Platon već na početku dijaloga kroz Sokratov nagovor da se problemi vezani za mnoštvo kao predmet Zenonovih aporija prikažu u području samih ideja najavljuje da je to zapravo pravi problem.²⁸³ Ideje se unutar samih sebe putem Parmenidove kritike pokazuju mnoštvenim. To ukazivanje na mnogostrukost samih ideja izvršeno je, doduše, na način da su se same ideje svodile na nivo pojedinačnih stvari. Promišljanje ideja na način stvari Platon je, na prvi pogled, mogao odbaciti i na temelju teorije ideja postavljene u *Fedonu* i *Dražavi*, gde on

²⁷⁹ Platon, „Sedmo pismo“, u: *Državnik, Sedmo pismo*, prevod Veljko Gortan, Liber, Zagreb, 1977., str. 129, L. 344b.

²⁸⁰ Platon, *Parmenid*, str. 45. τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων.

²⁸¹ Tatalović, N., „Platon i Parmenid: bludnja i bespuće“, 47-8.

²⁸² Platon, *Parmenid*, str. 26, *Parm.* 129b1-3.

²⁸³ „Ta pretpostavka o idejama nije sama o sebi već Platonova filozofija, nego tek postavljanje filozofske zadaće. Kao što se pokazuje u *Parmenidu*, pojedinu ideju 'za sebe' uopće nije moguće spoznati. U tome je pogreška koju čini mladi Sokrat. U svakoj je spoznaji u igri cio sklop i splet ideja, i Platon pita za one temelje koji izgrađuju i organiziraju ovaj strukturni sklop ideja.“ (Gadamer, H.-G., „Dijalektika i sofistika u Platonovu *Sednom pismu*“, u: Platon, *Državnik, Sedmo pismo*, prevod Veljko Gortan, Liber, Zagreb, 1977., str. 153-179, 176.)

instistira na ontološkoj razlici ideja i pojedinačanih stvari, ali on to ovde ne čini. Međutim, ovde postuliranje ontološke razlike ideje i pojedinačnih stvari ne može biti od pomoći, jer, kao što će to Aristotel pokazati svojom kritikom teorije ideja, ideje su u srednjem periodu Platonovog stvaralaštva mišljene i kao jedno iznad mnogih i kao ono iz-čega, odnosno kao element.²⁸⁴ Po Aristotelu element je načelo kao ono uprisutno, a kako kod Platona oblik nije mišljen kao *nešto ovo*, već kao opšti tip – tj. kao istovremeno uprisutan u više različitih bivstava – sledi da ako razumemo načela kao elemente, ona ili neće biti zajednička za mnoštvo stvari, ili neće biti *nešto ovo*, već samo opšti tip.²⁸⁵ Rečju, Platon ne može da shvati ideju kao jedno iznad mnogog i da je istovremeno misli kao element. No, Aristotelovoj kritici Platonovog razumevanja oblika ćemo se vratiti u analizi Λ 4-5.

Parmenidova kritika Sokratove postavke o ideji, objašnjena sa one strane imenentne regresije, zapravo je sve vreme nastojala da nas privede onome najčudnijem – da ideje saučestvuju, da u razmatranju jedne ideje ulazimo u igru preplitanja, ogledanja ideja jednih u drugima. Rečeno jezikom Aristotelove prve filozofije, pravi problem, odnosno aporija, počiva u tome što se temeljni filozofski pojmovi izriču višestruko.

Kako bi se položio račun o ideji kao o biću po sebi kroz njeno ogledanje u drugim idejama, sa one strane Sokratove mladalačke nestrpljivosti spram načela, predlaže se Zenonova metoda dijalektike²⁸⁶ – kao način vežbanja kojem mladi Sokrat još uvek nije vičan – sa tom razlikom što bi ona trebalo da udovolji predmetu Sokratovog najvišeg čuđenja.²⁸⁷ Dijalektika, kao način vežbanja u samoj stvari, treba da razmotri: „...čemu god se svagda pretpostavi da jest ili da nije i (da) trpi bilo koju drugu trpnju, treba razmotriti ono što slijedi spram njega samoga i spram svakog pojedinog od onih drugih, koje god izabereš, pa spram više njih i spram svih skupa na isti način; i ona druga opet (treba razmotriti) i spram sebe i spram drugoga, koje god svagda izabereš, bilo da pretpostaviš kao da jest ono koje si pretpostavio, bilo kao da nije, ako kaniš potpuno se uvježbavši točno razmotriti ono istinito.“²⁸⁸ Iako se kao predmet istraživanja predlažu mnogi pojmovi (jedno, mnoga, sličnost,

²⁸⁴ Videti Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford University Press, London, 1944.

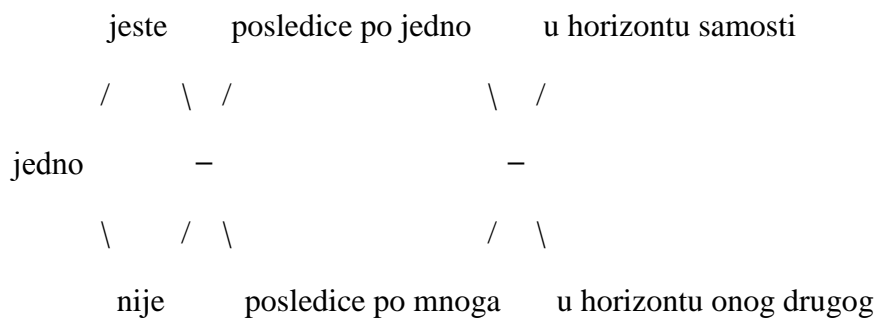
²⁸⁵ Videti Owen, G. E. L., „Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 221-238

²⁸⁶ *Parm.* 135d9.

²⁸⁷ Videti Moravcsik, Julius M., „Forms and Dialectic in the Second Half of the *Parmenides*“, u: M. Scogfield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 135-154.

²⁸⁸ *Parm.* 136b7-c5. καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ οὗτου ἂν αἰεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτι οὐκ ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν

nesličnost, kretanje, stajanje, postajanje, nestajanje, biti, nebiti), jedino što se stavlja u osnov jeste ono za šta Platon kaže da je Parmenidova pretpostavka – Jedno.²⁸⁹ Međutim, to da Platon u drugom delu dijaloga razmatra samo jedno ne može do kraja stajati. Naime, Platon, kao što ćemo videti praćenjem predložene dijalektičke vežbe, nastoji pre svega da pokaže nužnost mišljenja jednog za mnoga i mnogih za jedno.²⁹⁰ Shema predložene dijalektičke piruete u Parmenidovoj varijaciji je sledeća:



Svaki od prohoda kroz dve pretpostavke „ako jedno jeste“ i „ako jedno nije“ prati jedan od pravaca značenja višestrukog izricanja onoga „jedno jeste“ i „jedno nije“, te time ukazuje na višeznačnost temeljnih pojmova filozofije i na nužnost utvrđivanja razlika značenja na kojima će posebno insitirati dijalog *Sofist* – kako se ne bi tvrdilo da je isto različito i različito isto, jer je to „... očito početničko ispitivanje nekoga koji se tek prihvatio bića.“²⁹¹

U onome što sledi nećemo ulaziti u detaljnu analizu drugog dela dijaloga *Parmenid*, već ćemo istraći osnovni smisao svakog od prolaza kroz dve pretpostavke, kao i opšti smisao celine ovde sprovedene vežbe u bespućenju. Isticanje opšteg smisla drugog dela dijaloga *Parmenid* sprovodimo kako bismo pokazali dijalektiku poznog Platona kao onu koja otvara novo područje filozofskog istraživanja, unutar kojeg se i samo Aristotelovo istraživanje kreće,

προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως: καὶ τἄλλα αὖ πρὸς αὐτά τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρῆ ἀεὶ, ἐάντε ὡς ὄν ὑποθῆ ἢ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

²⁸⁹ *Parm.* 137b2.

²⁹⁰ „Međutim, ne bi se moglo reći ni da je on sasvim zanemario pojam mnoštva u svojim razmatranjima jednog. Na ovaj ga pojam nije upućivala samo mnoštvenost stvari koju nadkrijuje jedan oblik, već mnoštvenost samih ideja. Ako se mnoštvenostu nije bavio u području čulnih pojedinačnih stvari, to je imalo svoje principijelno objašnjenje. Ta mnoštvenost je neposredno nesaznatljiva a uz to i nesamostalna...“ (Žunjić, Slobodan, *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd, 1988., str. 122).

²⁹¹ Platon, *Sofist*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Milivoj Sironić, Plato, Beograd, 2000., str. 270, 259d.

ali i kao onu koja uspostavlja datom području primeren način postupanja, kojeg se Aristotel drži tražeći nauku prve filozofije u *Metafizici*.

Prvi prohod „ako jedno jeste“ (Parm. 137c3-142a8). Kao što smo već naznačili, svaki od prohoda dve pretpostavke podrazumeva sleđenje određenog smisla onoga jedno jeste/nije. Linija značenja višestrukosti iskazivanja onoga „jedno jeste“, koja se razmatra u prvom prohodu kroz prvu pretpostavku „ako jedno jeste“, je ona „samo jedno jeste“ – jedno kao ono samo, čisto jedno; odnosno, razmara se jedno koje je razrešeno svakog odnosa, osamljeno jedno koje isključuje sve drugo.²⁹²

Ova linija značenja, koja se razmatra u prvom prohodu prve pretpostavke, može se razumeti kao Platonovo nastojanje da ukaže na krajnje posledice Parmenidove postavke o jednom-sve-biću. Platon ovde nastoji da pokaže šta sledi ukoliko se biće ne shvati kao jedinstvo, već kao samo jedno biće koje isključuje ono drugo (τό ἕτερον). Da se ovde ima u vidu Parmenid može dodatno biti potvrđeno time što su pojmovi koji ulaze u igru sa jednim (pre svega u prva dva ispitivanja) gotovo svi oni koje je Parmenid pripisivao ili odricao biću. Ako je jedno koje jeste samo jedno, onda ono mora biti jedno u apsolutnom smislu; drugim rečima, ono ne može imati nikakav odnos spram mnoštva (τό πλῆθος). Međutim, Parmenid biće kao ono što stoji nasuprot nebića, kao ono jedno samo, određuje nizom (mnoštvom) odredbi, čak i onima kojima se implicira ono drugo od bića (jednog). Stranac iz Eleje će u *Sofistu* upozoriti na to da oni koji na ovaj način postavljaju biće po sebi moraju pasti u protivrečnost,²⁹³ a Platon je upravo to kao pravi problem pokazao u uvodu dijaloga, a u prvom prohodu prve pretpostavke učinio potpuno očiglednim. Naime, Platon će ovde pokazati da je Parmenidovo biće – kao ono koje, isključujući sve ostalo (τᾶλλα), stoji naspram ništa – samo to ništa.²⁹⁴

Ukratko, koraci kojima Platon to pokazuje su sledeći: 1. Ukoliko se „ako jedno jeste“ razume u smislu da jeste samo jedno, onda ono ne može imati odnos spram mnoštva, te stoga nije celina delova. Kako nije celina delova, ono nema nema početak, sredinu, ni kraj, te mu je strana prisutnost bilo kog oblika na bilo koji način (*Parm. 137c4-138a1*); 2. Kako mu je stran svaki oblik, jedno ne može biti niti u sebi, niti u drugom (*Parm. 138a2-138b6*); 3. te se time ne može niti kretati, niti stajati (*Parm. 138b7-139b3*); 4. Jedno u horizontu samosti ne može

²⁹² "... ako jedno jest, zar ne da ono jedno ne bi moglo biti mnogo?" (Platon, *Parmenid*, str. 51, *Parm. 137c4-5*).

²⁹³ Videti Owen, G. E. L. „Plato on Not-Being“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 104-137.

²⁹⁴ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 207

biti isto sebi ni drugom, ali ono nije ni drugo sebi ni drugom (*Parm.* 139b4-e6); 5. Ono takođe ne može biti ni slično ni neslično, ni sebi ni drugom (*Parm.* 139e7-140b5); 6. Niti, pak, jednako ni nejednako, ni sebi ni drugome (*Parm.* 140b6-d8); 7. te stoga osamljeno jedno nije ni starije ni mlađe ni jednake starosti, niti spram sebe niti spram drugog. Iz datog razloga solitarno jedno nije u vremenu (*Parm.* 140e1-141d6); 8. a ukoliko nije u vremenu, ono ne učestvuje u biću, jer se u biću ne može sudelovati, a da se ne učestvuje u vremenu – u onom postajati, biti, postalo, bejaše, postaće, biće (*Parm.* 141d7-141e9); 9. Platon na temelju toga zaključuje (*Parm.* 141e10-142a7): „Tad ono jedno nikako nije. – Ne, čini se. – A nije onda tako da je jedno; jer bi (tako) već bilo i u jestvu sudjelovalo... A ono što nije, može li išta postojati za to nebiće ili (biti), njegovo? – Kako bi? – Nema dakle za njega niti imena, niti odredbe, niti kakva znanja, niti opažanja, niti mnjenja... Zar je dakle moguće da to tako ima biti glede onoga jednog? – Nipošto, meni se bar čini.”²⁹⁵

Prvim prohodom kroz prvu pretpostavku „ako jedno jeste“ Platon pokazuje da je put istraživanja vođen Parmenidovom postavkom „da jeste” (ὡς ἔστι), kao jedini nužan put ispitivanja – staza uverenja koji istinu sledi,²⁹⁶ zapravo „sasvim nespoznatljiva staza“,²⁹⁷ odnosno da se Parmenidovo biće ne može ni misliti, niti izreći. Ovde zatičemo „konsekventnog“ Parmenida, koji tvrdi upravo sebi suprotno, tvrdi nebiće.²⁹⁸ Tako je Parmenidovo biće pojelo sebe, ili, ukoliko ćemo biti manje strogi, o jednom samom se može govoriti jedino u formi „niti-niti”.²⁹⁹ U prvom ispitivanju pošlo se od jednog koje isključuje mnoštvo, a došlo se do jednog koje nije jedno, odnosno koje je ništa. Time se već nagoveštava nužnost uvođenja onog drugog, što se i događa u sledećem prohodu.

Drugi prohod „ako jedno jeste“ (*Parm.* 142b1-155e3). Drugo ispitivanje prve pretpostavke, reagujući na besputnost prvog ispitivanja, postavlja ono drugo (ἕτερον), odnosno ne posmatra jedno samo, već jedno koje *jeste* i time postavlja biće na način da jedno, ako jeste, mora učestvovati u biću, ukoliko će biti da jeste. Ovde je bitno uočiti da se radi o

²⁹⁵ Platon, *Parmenid*, str. 64. οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν. οὐ φαίνεται. οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι: εἴη γὰρ ἂν ἦδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον: ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῶν τοιῶνδε λόγῳ πιστεῦειν. κινδυνεύει. ὃ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῶ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῶ ἢ αὐτοῦ; καὶ πῶς; οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. οὐ φαίνεται. οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. οὐκ ἔοικεν. ἢ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν; οὐκ οὖν ἐμοίγε δοκεῖ.

²⁹⁶ Diels, H., *Pred Sokratovci: Fragmenti I*, str. 208, DK B2.3-4.

²⁹⁷ *Isto*, DK B2.5-8.

²⁹⁸ Videti Owen, G. E. L. „Eleatic Questions“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 3-26.

²⁹⁹ Žunjić, S., *Aristotel i henologija*, str. 114.

učestvovanju (μετέχειν), jer će i sledeća ispitivanja razmatrati jedno koje jeste i nije, kako u odnosu na sebe, tako i u odnosu na ona druga, uzimajući pri tom u obzir da li jedno i druga od jednog učestvuju ili su odvojena (χωρίς) jedna od drugih, tako da celini u drugog dela dijaloga imamo tri načina posmatranja: samost, učestovanje i horizmu. Time što se u drugom prohodu prve pretpostavke postavlja jedno koje učestvuje u biću, ujedno se postavlja i razlika (*Parm.* 142b7-c2): „Dakle, postojalo bi i jestvo onoga jednog, koje (jestvo) nije s onim jednim isto; jer ono (onda) ne bi bilo njegovo jestvo niti bi ono, ono jedno, u njemu sudelovalo, već bi jednako bilo reći i jedno jest i jedno je jedno“.³⁰⁰ Jedno koje jeste se na taj način pokazuje celinom onoga jednog i onog biti.³⁰¹ Pokazujući se kao celina, ono se pokazuje kao celina delova, kao mnoštvo. Na ovaj način se zapravo razgrađuje Parmenidovo jedno-sve-biće i ono se prikazuje kao mnoštvo, relativizuje se: uvode se svi oni predikati koji su u prvom ispitivanju bili poreknuti – u Parmenidovom smislu uvodi se nebiće. Tako se o jednom koje jeste govori u formi „kako-kako“.³⁰² Verovatno iz razloga što je „jedno koje jeste“ celo, što ima granicu, Platon zaključuje da bi o „... njemu moglo postojati i znanje i mnjenje i opažanje ... i ime i odredba.“³⁰³ Svojim krajnjim zaključkom drugi prohod se kroz pretpostavku „ako jedno jeste“ pokazuje kao suprotnost prvom prohodu. Naspram odricanja svih svojstava osamljenom jednom prvog ispitivanja, sada se ispostavlja neograničena mogućnost istovremenog priricanja suprotnih određenja jednom koje jeste, što se može razumeti kao „upotpunjavanje ironičnog samorazumevanja eleatizma“.³⁰⁴

Međutim, postavlja se pitanje mogućnosti pomirenja samosti jednog prvog prohoda i umnoženosti jednog drugog prohoda. Prethodno pitanje se najčešće razume kao predmet sledećeg prohoda prve pretpostavke, koja se shodno takvom razumevanju najčešće razume kao pomoćno ispitivanje, odnosno kao sinteza prethodna dva. Ona se svakako neposredno nadovezuje na drugi prohod prve pretpostavke, ali da li je u pitanju sinteza, i u kom smislu? Ovo istraživanje prve pretpostavke pre postavlja pitanja, nego što nudi bilo kakav odgovor. Jedno je sigurno: ono razbija simetriju dijaloga, ono iznenadno preseca tok izlaganja. Isprva se čini da ono govori nešto bitno, da govori o pomirenju prva dva prohoda, ali nakon njega

³⁰⁰ Platon, *Parmenid*, str. 62.

³⁰¹ *Parm.* 142d1-5.

³⁰² Žunjić, S., *Aristotel i henologija*, str. 116.

³⁰³ Platon, *Parmenid*, str. 99, *Parm.* 155d6-el.

³⁰⁴ Kremer, Hans, *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, prevod Borislav Mikulić, Demetra, Zagreb, 1997., str. 167.

Platon nastavlja ispitivanje po unapred utvrđenom metodu. Kako se ovaj prohod iznenadno useca u tekst dijaloga, mi ćemo ga posmatrati kao svojevrsnu međuigru.³⁰⁵

Međuigra (Parm. 155e4-157b5). Ovaj prohod pretpostavke „ako jedno jeste“ počinje objedinjavanjem rezultata prvog i drugog prohoda (*Parm. 155e4-e8*): „Sad još po treći put recimo. *Ono jedno ako jest* (tako) kako smo prošli, zar nije nužno da samo – kao (ono koje je) i jedno i mnoga, (a ujedno) niti jedno niti mnoga, te kao ono koje sudjeluje u vremenu–, jer je jedno, sad sudjeluje u jestvu, a jer nije jedno, sad ne sudjeluje u jestvu.“³⁰⁶ Na prvi pogled ovo može izgledati kao zaključak do kraja dovedenog ironičnog razumevanja elejskog učenja o biću i ništa više.

Prvi prohod pretpostavke „ako jedno jeste“ pokazao je da Parmidovo jedno nije jedno, odnosno da biće nije, čime je narušen Parmenidov prvi zakon bića „postoji biće“,³⁰⁷ odnosno princip identiteta; ovim je otvoren put za rušenje preostalih principa. Drugi prohod, određen besputnošću prvog, pokazao je nužnost drugog za jedno, te je time kao vlastitu početnu pretpostavku ono drugo od bića (nebiće) uveo kao ono koje jeste. Drugim rečima, početak drugog prohoda prve pretpostavke narušio je Parmenidov drugi zakon bića, izražen u stavovima „Nikada neće nadvlada to da nebiće jeste“³⁰⁸ i „niti misliti, naime, niti reći ne smiješ da nebiće jeste“,³⁰⁹ čime je narušen princip protivrečnosti. Konačno, zaključak drugog ispitivanja je univerzalnom predikabilnošću protivrečnih predikata narušio treći zakon bića, odnosno princip isključenja trećeg, koji je u poemi označen stavovima: „Tako je nužno sasvim da jeste ili da nije“³¹⁰ i „odluka je o tome ova: jest ili nije.“³¹¹

Dosadašnji tok dijaloga može se razumeti kao ironični napad na elejsko jedno-sve-biće na način Zenonove antilogike, koja bi pokazivanjem protivrečnosti na jednom samom zaključila nemogućnost jednog samog. U pogledu na prethodno, međuigra na prvi pogled može izgledati kao ona koja prosto dovodi elejsko učenje do apsurdna. Međutim, ovde se ne radi prosto o Platonovom poigravanju elejskim stavovima, niti su elejci ono do čega je

³⁰⁵ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 209.

³⁰⁶ Platon, *Parmenid*, str. 99-101. ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἄρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἐν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἓν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὐ ποτε οὐσίας.

³⁰⁷ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B6.

³⁰⁸ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B7.1.

³⁰⁹ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B8.8-9.

³¹⁰ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B8.11.

³¹¹ Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, DK B8.15-16.

Platonu ovde pre svega stalo. Naravno, oni nisu tu slučajno – oni su povod da se otvori pitanje mogućnosti drugačijeg načina mišljenja bića, mogućnosti puta između.

Ukoliko se uzme u obzir Platonov stav iz *Države* „...da jedan isti predmet ne može u isto vreme, i u istom odnosu i da trpi i da radi suprotno“,³¹² te da je u međugri dopušteno vreme (čime se ona neposredno nadovezuje na drugo ispitivanje), na prvi pogled izgleda da je stvar potpuno jasna – principi ne moraju biti narušeni. Tako i sam tok daljeg izvođenja naizgled teče lagano. Polazi se od vremena kao onoga što omogućava istost drugog: „Tad jedno vrijeme sudjeluje a drugo ne sudjeluje; samo bi tako naime moglo u onom istom i sudjelovati i ne sudjelovati.“³¹³ Na temelju vremena, odnosno razlike vremena kada jedno učestvuje i ne učestvuje, izvodi se sledeći zaključak: da ono jedno postaje i nestaje, da je jedno i mnoga (postajući mnogim nije jedno, postajući jedno nije mnogim), da se sastavlja (jedno, celina) i rastavlja (mnoga), da je slično i neslično, da se povećava smanjuje i da je jednako.³¹⁴

Izvođenje teče lagano sve do onog trenutka kada u igru ulaze pojmovi kretanja (κίνησις) i mirovanja (στάσις): „A kad, krećući se, zaustavi, i kad se, stojeći, preokrene u kretanje, nužno je jamačno da samo ne bude ni u kojem vremenu. – Kako sad? – Zacijelo mu se ne može bez preokretanja događati to da se, prethodno stojeći, kasnije kreće, i da, prethodno se krećući, kasnije stoji. Kako (bi moglo), naime? – A nema baš nikakva vremena u kojemu bi nešto moglo istovremeno niti kretati se niti stajati. – Ne dakle. – Ali zacijelo i ne preokreće se bez preokretanja. – Nije izgledno. – A kada se dakle preokreće? Ne preokreće se naime niti dok stoji niti dok se kreće niti dok je u vremenu.“³¹⁵ Ovim novim dijalektičkim preokretom zapravo se postavlja pitanje mesta događanja „posredovanja“ jednog i mnogih.

Time što nema vremena preokreta (μεταβολή), ukida se prethodni način razumevanja vremena kao horizonta unutar kojeg je moguće zahvatiti odnos jednog i mnogih, te se time ukazuje na mesto koje je sa one strane principa identita, protivrečnosti i isključenja trećeg. Ovo mesto promene, kao mesto preokreta, teško se može misliti kao prosta sinteza unutar

³¹² Platon, *Država*, prevod Albin Vilhar i Veljko Gortan, BIGZ, Beograd, 1993., str 123, *Rep.* 436b.

³¹³ Platon, *Parmenid*, 101, *Parm.* 155e10-156a1.

³¹⁴ *Parm.* 156a6-b8.

³¹⁵ Platon, *Parmenid*, str. 101. . ὅταν δὲ κινούμενον τε ἴσθηται καὶ ὅταν ἔστος ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτό γε μὴδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι. πῶς δὴ; ἔστος τε πρότερον ὕστερον κινεῖσθαι καὶ πρότερον κινούμενον ὕστερον ἑστάναι, ἄνευ μὲν τοῦ μεταβάλλειν οὐχ οἶόν τε ἔσται ταῦτα πάσχειν. πῶς γάρ; χρόνος δὲ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἶόν τε ἅμα μῆτε κινεῖσθαι μῆτε ἑστάναι. οὐ γὰρ οὖν. ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν. οὐκ εἰκός. πότε' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἔστος ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν. (*Parm.* 156c1-d1)

nečeg trećeg, kao dvoaspektnost nečeg što je uvek već jedno, iz razloga što se mesto preokreta, čini se, ne misli polazeći od fenomena kretanja kao odlikovanog fenomena – odnosno biće kretanja nije ono prvo od kojeg se u razumevanju preokreta polazi, već bi se, tako se čini, kretanje tek trebalo misliti polazeći od pitanja ovoga mesta.

Pre nego što se upustimo u dalje razmatranje Platonovog izlaganja, dužni smo reći da ovde, bar kako mi to razumemo, treba staviti naglasak na pitanje mesta događanja preokreta, odnosno da se ovde pita za mogućnost mišljenja mesta događanja preokreta pre nego što se ono kao takvo u svojoj punoj neskrivenosti pokazuje.

Činjenica da se izlaganje „lomi“, preokreće na pitanju mišljenja istosti kretanja i mirovanja ne može biti slučajna. Predigra *Parmenida*, promišljanjem odnosa ideja – pojedinačna stvar, postavila je aporiju spoznaje ideja, postavila je problem istosti onog različitog. Taj problem se može formulisati na sledeći način: ako se postavi biće po sebi, nema spoznaje tog bića, a ako se ne postavi biće po sebi, nema spoznaje uopšte. Biće po sebi je ono nepokretno, uvek sebi jednako, ono je uvek ono što jeste. Sa druge strane, spoznaja jeste kretanje. Ako je spoznaja spoznaja ideja (bića po sebi) i ako se ideje u procesu spoznaje pokazuju u kretanju, kako je onda moguće kretanje onog nepokretnog, mirovanje onoga što se kreće? Kako je moguće da ono isto bude isto i različito? Kako je moguće biće kretanja, i da li je ono odgovor na pitanje mesta događanja preokreta?

Platon će u *Sofistu* započeti razmatranje najviših rodova upravo raspravom sa prethodnicima oko pojmova kretanja i mirovanja. Takođe, Platon u istom dijalogu na temelju jednog te istog, duše kao bića kretanja, pobija i „materijaliste“ i „prijatelje ideja“. Platon u *Sofistu* pokazuje da „materijalisti“ granicu vlastitog učenja zatiču u duši (ψυχή), odnosno u bitku koji je zahvaćen mišljenjem, ali i „prijatelji ideja“ padaju na duši kao principu kretanja. „Materijalisti“ su prisiljeni da priznaju ono što upućuje na savez sa onim uvek sebi istim, a „prijatelji ideja“ da se ono uvek sebi isto ne može misliti bez života (ζωή), duše (ψυχή), kretanja (κίνησις).³¹⁶ Ova dva momenta, predstavljena preko pojmova kretanje i mirovanje, traže mišljenje kretanja i mirovanja sa one strane njihovog isključenja. Ali dijalektika koja u *Sofistu* potom sledi ne misli kretanje i mirovanje kao isto (što bi mogla moći biti duša). Tako izgleda da u *Sofistu* kretanje i mirovanje jesu u službi preplitanja najviših rodova, a potom i ideja, ali i da Platon ne govori o istosti kretanja i mirovanja. Tu se nastoje izbeći krajnosti sve-povezanosti i sve-rastavljenosti: one se tu postavljaju ne bi li ciljale u jedno središte koje se

³¹⁶ *Soph.* 242c-249d.

kao takvo u dijalogu ne pojavljuje.³¹⁷ Sigurno nije slučajno što su neoplatoničari unutar ovoga prohoda našli dušu kao treću hipostazu jednog. Međutim, treba imati na umu da Platon niti u *Sofistu*, niti u *Parmenidu* ne poseže za ontologijom duše kao odgovorom, niti se dijalog *Parmenid* može čitati kao priča o hipostazama Jednog, shodno neoplatoničarskoj interpretaciji.³¹⁸

Pitajući za mesto gde se dešava preokret (μεταβολή) iz kretanja u mirovanje i obrnuto, Platon kaže (*Parm.* 156d1-e3): „Da li je pak ono čudnovato (άτοπον) to u čemu bi moglo biti tada kada se preokreće (μεταβάλλει)? – Ta koje to? – Trenutak (έξαίφνης). Izgleda naime da trenutak označava nešto takvo iz čega bi se zbivao preokret u svako od obojega. Jer ništa se ne preokreće iz stajanja dok još stoji, a ni iz kretanja dok se još kreće; već ta neka čudna narav trenutno usjeda između (μεταξύ) kretanja i stajanja, ni u jednom vremenu ne postojeći, te se očito u nju i iz nje i ono koje se kreće preokreće k stajanju i ono koje stoji ka kretanju.“³¹⁹ Šta je to trenutno (έξαίφνης) kao *bezmesno ni u jednom vremenu postojeće mesto događanja preokreta*? Kako misliti trenutno, iznenad? Da li se on uopšte da misliti?³²⁰

Ukoliko obratimo pažnju na ona mesta na kojima Platon govori o toj čudnoj prirodi onoga odjedanputnog, videćemo da on njime objašnjava promenu iz jednog stanja u drugo. Trenutno kod Platona ne treba razumeti kao umsko zahvatanje načela („intuicija“), odnosno iznenad nije svodiv na njega, iako se umsko zahvatanje događa unutar iznenada. U *Državi*, kada govori o preokretu duše od „sveta“ senki ka svetlosti bića, Platon o trenutnom ne govori kao o neposrednom zadobijanju onoga krajnjeg, već kao događanju preokreta koji otvara put ka Dobru: „... kad bi neko od njih bio oslobođen okova i bio prinuđen da odjednom (έξαίφνης) ustane, da okrene vrat i da pođe i da pogleda prema svetlosti...“³²¹ Postepeno uspinjanje duše stepenicima bića ka onome krajnjem zavisi od prethodnog događanja preokreta, koji nema mesto unutar date lestvice. Date merdevine se tek omogućavaju preokretom unutar trenutnog, ali i više od toga. Da se stvarnost može pokazati u svojim

³¹⁷ Gadamer, H.-G., „Platonov Parmenid i njegov kasniji utjecaj“, u: Platon, *Parmenid*, Demetra, Zagreb, 2002., str. 243-264, 255.

³¹⁸ *Isto*, str. 251.

³¹⁹ Platon, *Parmenid*, str. 101. ἄρ' οὖν ἔστι τὸ άτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότε ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; τὸ ποῖον δὴ; τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοῖόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἐκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει; ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.

³²⁰ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 213.

³²¹ Platon, *Država*, str. 207, *Rep.* 515c.

stepenima, moralo bi se moći znati ono posljednje u pogledu na šta se utvrđuju stepeni, a i to izmiče teleologiji postepenog uspinjanja. Naime, događanje onoga krajnjeg ne sledi teleologiku uspona, već „logiku“ trenutnog. Tako Diotima u *Gozbi* kaže da onaj ko se postepenim i sistematskim gledanjem lepog bude našao na „... samome koncu ljubavnih tajni, iznenada (ἐξάφνης) će ugledati nešto po naravi neočekivano lijepo...“³²²

Međutim, događanje preokreta unutar trenutnog nije nužno sa stanovišta postepenog uspona duše, kao što, uostalom, nije nužno ni otvaranje puta uspinjanja ka najvišem koje iznenad otvara – trenutno je neproračunjivo, njime se ne može raspolagati, ono dolazi neočekivano, ono izmiče pogledu svakog projekta i stoga dolazi iz-nenada, dolazi iz-nevidljivog (ἐξ-αίφνης). Upliv onoga božanskog u ljudske stvari ne može biti garantovan: ontološka razlika božanskog i ljudskog iz uvodnog dela dijaloga *Parmenid* čini se da ostaje neprevladana. Ona je stvar prebačaja unutar trenutnog, a sve što čovek može jeste da obezbedi dovoljne, ali ne i nužne uslove događanja preokreta: „To se naime nikako ne da riječima izraziti kao druge nauke, nego zbog duga bavljenja samim predmetom i uživljanja u nj iznenada (ἐξάφνης) se u duši pojavi svjetlo kao zapaljeno od iskre koja odskoči, te onda već samo sebe uzdržava.“³²³

Nismo kadri reći nešto određenije o iznenadu. Ono što se ipak da primetiti jeste da u strukturi samog dijaloga međuigra razbija simetriju. Naravno, na temelju toga se ne da nešto posebno izgraditi – tu se odjednom javlja govor o iznenadu kao mestu preokreta. Tako međuigra govori o jednom u onom trenutnom u formi „niti-niti“ (rezultat prvog prohoda), jer je ono između (s one strane) svake promene, svih suprotnosti;³²⁴ a opet, ako jeste jedno koje jeste, ono preokretanjem biva sve,³²⁵ odnosno o njemu se govori u formi „kako-kako“ (rezultat drugog prohoda). Ako nam ovo nešto pozitivno govori, onda je to da trenutno kao mesto događanja preokreta svakako nije mišljeno u pogledu na biće kretanja kao jedinstva suprotnosti, niti je mišljeno u pogledu na suprotnost kretanja i mirovanja, već pre svih njih.³²⁶

³²² Platon, *Simpozij*, u: *Eros i filia. Simpozij i Lisis*, prevod Zdeslav Dukat, Demetra, Zagreb, 1996., str. 126, *Sym.* 210e4-5.

³²³ Platon, *Sedmo pismo*, u: *Džavnik, Sedmo pismo*, prevod Veljko Gortan, Liber, Zagreb, 1977., str. 126, 341c-d.

³²⁴ *Parm.* 156e5- 157b4.

³²⁵ *Parm.* 157b4-5.

³²⁶ „Svi ti prijelazi iz jednog u drugo nisu ni u kojem vremenu, a to znači da je tu neko 'između' za koje ne vrijedi ni jedno ni drugo određenje. To je upravo suprotno svim poznatim predodžbama o isključujućoj suprotnosti između κίνησις i στάσις. I u *Sofistu* se jakim riječima proglašava nemogućim to da bi se bitak mogao pojaviti izvan tih dviju suprotnosti (*Soph.* 250d)“ (Gadamer, H.-G., „Platonov Parmenid i njegov kasniji utjecaj“, str. 256).

Platon nas ovde ostavlja same, ne samo iz razloga što nismo „zadovoljni“ njegovim „rešenjem“, već zato što je, bar se nama tako čini, nemoguće utvrditi značaj međuigre za dalji tok dijaloga. Naravno, sada slede posledice po ona mnoga ukoliko jedno jeste, ali mi ne vidimo bitnost međuigre u smislu da se to pokazuje u daljem toku dijaloga – ne vidimo da je međugrom rečeno nešto pozitivno, što bi bitno određivalo dalji tok dijaloga i promenilo način razmatranja u odnosu na to kako je on na samom početku bio postavljen predloženom metodom vežbanja. Ovde ostaje otvoreno pitanje: da li je tajna Platonovog iznenada tajna kretanja za Platona ili je Platonov iznenad sama tajna kretanja?

Treći prohod „ako jedno jeste“ (Parm. 157b6-159b1). U dosadašnjim prohodima pretpostavke „ako jedno jeste“ razmatrale su se posledice koje proizilaze za jedno. Od prvog ispitivanja koje je razmatralo jedno samo i nemogućnost takvog jednog, postavilo se u drugom ispitivanju jedno koje jeste kao ono koje u sebi već ima mnoštvo, odnosno pokazala se nužnost onog drugog za jedno. Nužnost mnogih za jedno i jednog za mnoga, odnosno njihovo jedinstvo i prelaz pokušao je biti mišljen u međugri. Mišljenje te nužnosti u njenoj prozirnosti nama se ne čini dostupnom. Ono što Platon u trećem prohodu prve pretpostavke preduzima jeste produblјivanje odnosa jednog i mnogih na način pokazivanja posledica po mnoga ukoliko jedno jeste. Drugim rečima, ona druga moraju izvorno imati odnos prema jednom, ukoliko će biti druga. Kao i u drugom prohodu prve pretpostavke, i ovde imamo odnos učestvovanja, a samim tim i razliku: „... kad su baš druga od onog jednog, ona druga niti jesu ono jedno inače ne bi bila druga od onog jednog. – Ispravno. – No ona druga nisu, zacijelo, niti posve lišena onoga jednog, već sudjeluju nekako (u njemu)“.³²⁷ Na temelju učestvovanja drugog u jednom, što se ovde ispostavlja kao „definicija“ odnosa, Platon pravi razliku između jednog po sebi, jednog kao celine delova, i jednog kao pojedinačnog dela. Ovim Platon nastoji da pokaže da svako nešto, ukoliko će biti neko nešto, mora na neki način biti nešto jedno. Ona druga ispostavljaju se kao mnoštvo, „... jer ako ona druga od onoga jednog ne bi bila niti jedno niti mnoga, bila bi ništa.“³²⁸ Mnoštvo je samo po sebi bezgranično: da bi bilo nešto, mora uzimati udela u jednom, čime ono dobija granicu, biva neko nešto.³²⁹ Kako su ona druga po prirodi bezgranična, a po jednom ograničena, tako ona trpe sve suprotne predikate – kako sama spram sebe, tako i jedna spram drugih. Analogno drugom ispitivanju prve pretpostavke, ukoliko ima učestvovanja, imamo i pripisivanje

³²⁷ Platon, *Parmenid*, str. 105, 157b9-c2.

³²⁸ Isto, str. 107, 158b4-5.

³²⁹ *Parm.* 158b8.

suprotnih predikata, te forma govora koja je primerena trećem ispitivanju jeste „kako-kako“.³³⁰

Četvrti prohod „ako jedno jeste“ (*Parm.* 159b2-160b1). Ovo ispitivanje se može shvatiti kao obrtanje trećeg na način ukidanja učestvovanja, kao ispitivanje posledica horizma, a time i kao povratno potvrđivanje trećeg prohoda. Pored toga, ono je suprotnost prvom ispitivanju, sa tom razlikom što ono postavlja horizam, ne posmatra jedno samo, već jedno kao odvojeno od mnoštva, dok je prvi prohod negirao ono drugo.³³¹ Na osnovu odvojenosti jednog od drugih, zaključuje se da jedna i druga postoje kao suprotstavljena, i da pored njih nema ničeg trećeg što bi ih eventualno posredovalo: „... sve se naime kaže kad je kazano ono jedno i ona druga ... Ne postoji više ništa drugo od njih, u čemu bi kao istomu mogli biti i ono jedno i ona druga.“³³² Kako jedno uzeto kao jedno samo nema delova i kako je odvojeno od drugih, tako ono nije ni celo, niti ima delova. Posledice odvojenosti za ona druga jesu da druga nisu ni mnoga, nisu ni deo, ni celina; rečju, odriču im se svi predikati.³³³

Opšti zaključak prvog ispitivanja glasi (*Parm.* 160b2-3): „Tako dakle, jedno ako jest, ono jedno i jeste sve i nije ni jedno, i spram sebe samoga i spram onih drugih isto tako.“³³⁴ Ukoliko se četvrto ispitivanje shvati kao potvrđivanje trećeg, mogli bismo reći da je ispitivanje prve hipoteze „ako jedno jeste“ u celini potvrdilo nužnost mnoštva, odnosno da zastupa antielejski stav. Nasuprot tome, ispitivanja hipoteze „ako jedno nije“ pokazaće nužnost onoga jednog, odnosno kao ona koja zastupaju „elejski“ stav, ili anti-sofistički.

Prvi prohod „ako jedno nije“ (*Parm.* 160b5-163b6). Platon odmah na početku ovog ispitivanja utvrđuje smisao stava „ako jedno nije“. Ovim se uviđa sličnost sa drugim ispitivanjem prve pretpostavke, gde je Platon takođe na samom početku ispitivanja nastojao da istakne smisao onoga „jeste“, te time postavio razliku, drugost. Platon u prvom prohodu „ako jedno nije“ polazi od utvrđivanja razlike stavova „ako jedno nije“ i „ako ne-jedno nije“.³³⁵ Ako se nešto negira, ističe Platon, time se ono negira kao nešto, kao nešto jedno (određeno), a time i potvrđuje u onom što jeste i u razlici spram drugog.

³³⁰ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 215

³³¹ Kremer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, str. 168.

³³² Platon, *Parmenid*, str. 109, 159c2-4.

³³³ *Parm.* 159d5-e9.

³³⁴ Platon, *Parmenid*, str. 111. οὐτῶ δὴ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

³³⁵ *Parm.* 160b9-c7.

Ovim Platon na samom početku uvodi znanje i na temelju njega relativizuje tvrdnju da jedno nije.³³⁶ Slično relativizaciji jednog koje jeste, koje provodi drugo ispitivanje prve hipoteze „ako jedno jeste“, ovde se sa stanovišta drugog, odnosno mnoštva, omogućavaju iskazi o jednom koje nije. Jednom koje nije, tako, pripada i nesličnost spram drugih i sličnost spram sebe.³³⁷ Ono učestvuje u nejednakosti, jednakosti, veličini i malenosti.³³⁸ Da bi bilo jedno koje nije, ono mora učestvovati u biću – u protivnom ne bismo rekli ništa (istinito) tvrdeći da jedno nije. Platon ovde stvar postavlja tako da ako jedno koje nije neće biti nebiće, onda će biti biće; dakle, ono mora *biti* ono što jeste – nebiće.³³⁹ Relativizacijom pojmova biće i nebiće Platon potpuno biće određuje kao ono koje učestvuje u „... jestvu onoga biti kao biće, a nejestvu onoga biti kao nebiće“, a potpuno nebiće kao ono koje učestvuje u „...nejestvu onoga ne biti kao nebiće, a u jestvu onoga biti kao nebiće.“³⁴⁰ Time jedno koje nije i jeste i nije. Na temelju toga mu se pripisuju svi predikati, odnosno o njemu se govori u formi „kako-kako“. Ovim se zapravo sa stanovišta jednog koje nije, preko mnoštva, došlo do toga da ono i jeste, te ovo ispitivanje predstavlja kako karikiranje drugog prohoda prve hipoteze, tako i suprotnost prvom prohodu iste hipoteze, koje nije postavljalo nikakvo mnoštvo.³⁴¹

Drugi prohod „ako jedno nije“ (Parm. 163b7-164b4). Za razliku od prethodnog ispitivanja, koje je relativizacijom stava jedno nije preko stanovišta drugih utvrdilo da ono i jeste, drugo ispitivanje pretpostavke „ako jedno nije“ ono *nije* razume u apsolutnom smislu, odnosno kao odsustvo bića. Ovaj zahvat je analogan prvom ispitivanju prve pretpostavke „ako jedno jeste“, unutar kojeg se ono jeste postavilo u smislu da samo jedno jeste, kao potpuno odsustvo onog drugog. Kako jedno koje nije nikako nije, tako ono i ne učestvuje u biću.³⁴² Neučestvovanjem u biću njemu se odriče sve. Za takvo jedno koje nije nema ničega, ni znanja, ni mnjenja, ni opažanja, ni odredbe, ni imena: „Jedno tada dakle, kao nebiće, nikako nije ni u kakvom stanju.“³⁴³ Ovaj prohod je iz nebića jednog koje nije došao do identičnog

³³⁶ *Parm.* 160c5-d1.

³³⁷ *Parm.* 161a5-c1.

³³⁸ *Parm.* 161c2-e1.

³³⁹ *Parm.* 162a1-2.

³⁴⁰ Platon, *Parmenid*, str. 117, *Parm.* 162a7-b2.

³⁴¹ Kremer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, str. 168.

³⁴² *Parm.* 163c1-d5.

³⁴³ Platon, *Parmenid*, str. 123, *Parm.* 164b3-4.

zaključka kao i prvo istraživanje pretpostavke „jedno jeste“, koje je pošlo od samosti jednog koje jeste, te time dodatno potvrdio besputnost apolutizovanja onoga jeste i nije.³⁴⁴

Treći prohod „ako jedno nije (Parm. 164b5-165e1). Ovo ispitivanje posmatra posledice za ona druga ako jedno nije, gde se nije u onome jedno nije razume kao svojevrsno postavljenje jednog, te se može čitati u smislu „kao da jeste jedno“ (karikiranje trećeg ispitivanja prve pretpostavke). Ta prvidna postavljenost jednog očituje se u samom toku izlaganja kao svojevrsnom izlaganju „sveta“ privida, čime Platon pokazuje da i privid mora pretpostaviti biće (jedno), čak i ako se stoji na stanovištu privida. A sledeće ispitivanje će radikalizacijom stanovišta koje zastupa tezu čistog privida, kao potpunog odsustva jednog, pokazati neutemeljenost datog stanovišta i time nemogućnost mnoštva bez jednog. Platon u trećem prohodu druge pretpostavke polazi od toga da ako nema jednog koje nije, onda ona druga nisu druga u odnosu na jedno, već „jedna“ u odnosu na druga – druga su tada po mnoštvima (κατά πλήθη) različita jedna od drugih.³⁴⁵ Odatle Platon zaključuje da „... svaka pojedina, kako izgleda, njihova skupina je mnoštvom bezgranična, i ako bi tko uzeo ono što se čini da je najmanje, (to) se poput snoviđenja u snu trenutno pojavljuje – umjesto jednog koje se činilo da jest – kao mnogo. Te umjesto najmanjega kao posve veliko spram iz njega se (dalje) razdjeljujućih dijelova.“³⁴⁶ Za razliku od svih prethodnih ispitivanja i prve i druge pretpostavke, ovde se stalno govori o pojavljivanju, prividnom pojavljivanju, o tome da će se činiti, o neistinitom pojavljivanju, o tome da će se držati, o ocrtima senkama, sve iz razloga odsustva jednog koje nije, a koje se pokazuje kao prividno postavljanje jednog – kao da jedno jeste. Tako Platon, za razliku od prethodnih ispitivanja, u zaključku ovoga ispitivanja ne govori o tome kakva druga jesu, već kakva će se činiti da jesu: „...sva pojedina ona druga trebaju se činiti (φαίνεσθαι) i bezgranična i ograničena, i jedno i mnoga...“³⁴⁷ „...pričinja se da su iste iste i različite jedne od drugih...“³⁴⁸ Međutim, ako se ona čine i ovakvim i onakvim, kako se mogu činiti jednim i mnogima, velikim i malima, ako jednog nema?

Ono što se ovde samo od sebe nameće jeste analogija sa prvim delom Platonove kritike znanja kao opažanja iz *Teeteta*, odnosno kritika Protagorinog učenja o čoveku kao

³⁴⁴ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, str. 217.

³⁴⁵ *Parm.* 164c6.

³⁴⁶ Platon, *Parmenid*, str. 123. ἀλλ' ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἀπειρός ἐστι πλήθει, κὰν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ. (*Parm.* 164c9-d5)

³⁴⁷ *Isto*, str. 125, *Parm.* 165c4-5.

³⁴⁸ *Isto*, *Parm.* 165d5.

meri svih stvari, učenja koje Platon razume u smislu: kako se meni čini, tako i jeste.³⁴⁹ Govoreći o tome šta sledi iz sofističkog (Protagorinog) učenja, kao onog koje izostavlja jedno po sebi, Platon u *Teetetu* kaže sledeće (*Theaet.* 152d-e): „... niti možeš ispravno nazvati neku stvar niti njezinu kvalitetu, nego ako je zoveš velikom, pokazat će se i malom, ako teškom, pokazat će se i lakom, i tako u svemu jer ništa nije jedno... Od pokreta naime i kretanja i međusobnog mešanja nastaje sve za što mi služeći se neispravnim izrazom kažemo da jest, jer nikad nije nego uvek nastaje. I u tome se redom svi mudraci osim Parmenida slažu, Protagora, Heraklit, Empedoklo...“³⁵⁰ Kao i u trećem ispitivanju pretpostavke „ako jedno nije“, Platon u *Teetetu* pokazuje da je forma govora primerena ovom stanju stvari „tako i ne tako“,³⁵¹ te da postoji nužnost, ali da ne vezuje čvrsto, da treba pre poći od toga da je su ona druga „vezana“ za ona druga.³⁵²

Četvrti prohod „ako jedno nije“ (*Parm.* 165e2-166c2). Poslednji prohod pretpostavke „ako jedno nije“ direktno se nadovezuje na prethodni, odnosno predstavlja radikalizaciju stanovišta odsustva jednog. Ovde jedno nije prividno postavljeno, drugo nije lišeno jednog, već se drugo posmatra ukoliko jedno koje nije nikako nije – drugim rečima, samo mnoštvo jeste. Takođe, ovo izlaganje je potpuno paralelno sa Platonovim izvođenjem krajnjih posledica Protagorinog učenja iz *Teeteta*. U četvrtom prohodu druge pretpostavke Platon polazi od toga da ako jedno koje nije nikako nije, onda „... ona druga zacijelo neće biti jedno... Ali takođe ni mnoga; naime u mnogima bi bilo i jedno. Jer ako nijedno od njih nije jedno, sva skupa su ništa.“³⁵³ Za razliku od prethodnog ispitivanja, koje je govorilo o pojavljivanju, činjenju, ovde se svako pojavljivanje, svako mnenje, svaki privid i pričin isključuju. Ovde se o onim drugima govori u formi „niti-niti“, njima se sve odriče, ona su ništa. U *Teetetu* je, kao što smo već naznačili, prisutna ista logika pobijanja stanoviša čistog opažanja ili relativnosti, relata po sebi. Nakon što je Platon ispitujući Protagorinu tezu dozvolio da je sve u stalnom toku, odnosno da se ništa ne može učvrstiti, te je svaki govor

³⁴⁹ Tatalović, Nikola, „Platonova kritika neposrednosti čulnog opažanja u dijalogu Teetet“, u ARHE, god. VII, br. 13, Novi Sad, 2010, str. 163-174.

³⁵⁰ Platon, *Teetet*, u: *Teetet*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, prevod Milivoj Sironić, Plato, Beograd 2000., str. 113. ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύης, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιοῦν: ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς...

³⁵¹ *Theaet.* 183a.

³⁵² *Theaet.* 160b.

³⁵³ *Parm.* 165e4-6.

ispravan, „kako-kako“ – kao u trećem ispitivanju druge pretpostavke, Platon zaključuje da ni to nije moguće, jer se time zaustavlja tok, te je jedini primeren oblik govora „niti tako“.³⁵⁴

Četvrti prohod pretpostavke „ako jedno nije“ dolazi do istog zaključka kao i četvrto ispitivanje prve pretpostavke, sa tom razlikom što se ovde iz nebića jednog koje nije utvrđuje nemogućnost mnoštva, dok se u četvrtom prohodu prve pretpostavke pošlo od odvojenosti jednog i mnogih. Poslednje ispitivanje prve pretpostavke u krajnjem sa stanovišta mnoštva ukazuje na nužnost jednog i time odbacuje apsolutizaciju „posebičnosti“ mnoštva. Opšti zaključak svih ispitivanja druge pretpostavke „ako jedno nije“ glasi (*Parm.* 166c1): „jedno ako nije, ništa nije“.³⁵⁵

Platon je polazeći od antielejskog stava „jedno nije“, odnosno sa stanovišta mnoštva, zaključio da jedno mora biti: „... bez jednog je, naime, nemoguće misliti mnogo.“³⁵⁶ Drugim rečima, zaključak antielejskog stava je elejski stav, kao što je zaključak elejskog stava bio antielejski stav. Zaključak celokupnog gimnastičkog dela dijaloga *Parmenid* glasi (*Parm.* 166c2-6): „Naka bude rečeno to, te i (to) da, kako izgleda, jedno, bilo da jest ili nije, i ono samo i ona druga, i spram samih sebe i jedni spram drugih, sve na svaki način i jesu i nisu, i čine se i ne čine (kao sve).“³⁵⁷

Na prvi pogled, krajnji zaključak celokupnog dijaloga može se činiti kao onaj koji raspravu dovodi do potpunog apsurd, te da time predstavlja još jedan u nizu primera Platonove tzv. negativne dijalektike. Međutim, ovde se pedagoški momenat ne sastoji u negativnosti zaključka, iz prostog razloga što zaključak nije negativan, naprotiv. Zaključak jednostavno ponavlja ono kroz šta se prošlo unutar dijalektičke vežbe, shodno naznaci metode vežbanja: ako se jedno i ona druga posmatraju na sve (predložene) načine, ona se pokazuju shodno svim datim načinima – pokazuju se svim. Pedagoški smisao dijalektičke vežbe drugog dela dijaloga *Parmenid* počiva u tome da se ukaže na višeznačnost temeljnih pojmova filozofije, te da se istakne kobnost apsolutizacije njihovog značenja. U tu svrhu vežbanje prolazi preko razmatranja pretpostavki „ako jedno jeste“ i „ako jedno nije“, razabirajući pri tome čitav niz aspekata: razmatranje jednog i onih drugih unutar horizonata samosti, učestvovanja i odvojenosti; potom, razabiranje onoga jedno jeste/nije u smislu bića, privida i

³⁵⁴ *Theaet.* 183b.

³⁵⁵ Platon, *Parmenid*, str. 127. ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν.

³⁵⁶ *Isto*, *Parm.* 166b2

³⁵⁷ *Isto*. εἰρήσθω τοῖνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.

nebića; razmatranje jednog po sebi, jednog kao celine delova i jednog kao pojedinačnog dela, kao i mnoštva drugih, iz ovih osnovnih zahvata izvedenih aspekata.³⁵⁸ Međutim, drugi deo dijaloga nije puka dijalektička vežba, već je vežba kojom se ukazuje na nužnost prolaza između sofistike Scile i elejske Haribde, što će se pokazati kao temeljni zadatak dijaloga *Sofist* koji će se kretati dalje *Parmenidom* otvorenim područjem filozofskog istraživanja, istraživanja koje zna, kako će to Aristotel reći, da „... tražiti elemente bića a da se nisu razlike napravile, pošto se o bićima govori na mnogo načina,... to je nemoguće otkriti...“³⁵⁹

Prethodno sprovedena analiza osnovnog smisla dijaloga *Parmenid* pokazala je da Platon, nasuprot Aristotelovom sudu, zna za višestrukosti temeljnih pojmova filozofije, ali i više od toga. Misao poznog Platona zna i to da je nužno upustiti se u dati prostor višestrukosti, odnosno zna da je aporija početak, ali i jedini mogući put kretanja filozofskog istraživanja. U onome što sledi dodatno ćemo nastojati da potvrdimo prethodno rečeno pokazujući Aristotelov metod u *Metafizici* kao onaj koji čitav niz momenata duguje misli poznog Platona.

4.2. Endoksičko-dijalektički i aporetičko-dijalektički metod prve filozofije

Aristotel u *Metafizici* A 1-2 razvija preliminarno određenje tražene nauke, odnosno uspostavlja pretpojam prve filozofije pod imenom σοφία. Mudrost je, ponovimo ukratko, ovde određana preko sledećih šest momenata (*Met.* A 2, 982a19-982b7): Prvo, mudrost je *opšta nauka* (τὴν καθόλου ἐπιστήμην); drugo, mudrost je *najteža* (χαλεπώτατα), jer su najopštije stvari (τὰ μάλιστα καθόλου), kao najudaljenije od čulnih opažanja; treće, ona je *najtačnija nauka* (ἀκριβέστατα τῶν ἐπιστημῶν), jer nauka o onome prvom (τῶν πρώτων); četvrto, mudrost je *najpoučivija* (μάλιστα διδασκαλική), jer je poučivost vezana za znanje uzroka, a ona zna prve uzroke i načela; peto, mudrost je u najvećoj mogućoj meri spoznaja radi sebe same (τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα); šesto, mudrost kao najviša nauka *vlada svim drugim naukama* (ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν), ona ostalim nauka daruje

³⁵⁸ Tatalović, N., „Platonov *Parmenid*: vežbda u bespućenju“, str. 220.

³⁵⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 37, *Met.* A.9, 992b18-20.

načela, jer ona pre svih spoznaje dobro svake stvari (τὰγαθὸν ἐκάστου) i ono najbolje u čitavoj prirodi (ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ).

Svakako bilo za očekivati da ovaj pretpojam prve filozofije biva razvijan postepeno u preostalim knjigama *Metafizike*. Međutim, takvo nešto nije opšte mesto među interpretatorima Aristotela, niti je, ako zaista dato zaista stoji, nešto što se neposredno može uočiti u raspravama koje slede. Naime, najveći deo Aristotelovog poduhvata u *Metafizici* kao da odstupa od prethodno uspostavljenog pretpojma prve filozofije sa jedne strane, te da je dobrim delom zapravo negativan, odnosno dijalektički sa druge, ostavljajući otvorenim “pozitivno” određenje prve filozofije kao mudrosti u A knjizi.

Kako bi se pokazalo da je unutar celine *Metafizike* na delu upravo izvršenje onoga što je naznačeno pretpojmom mudrosti A knjige neophodno je razumeti sam način na koji Aristotel izgrađuje dati pretpojam, jer nas karakter datog izgrađivanja otvara za sam način Aristotelovog mišljenja unutar celine *Metafizike*, te time za mogućnost mišljenja jedinstva ovde sprovedenog napora mišljenja.

Prvo pitanje koje se neposredno nameće u susretu sa *Metafizikom* je zašto Aristotel odmah na početku ne daje precizno određenje nauke koja je ovde na delu? Ako je ovde preuzet Aristotelov projekat označen kao nauka najvrednija pozvanja, zašto Aristotel odmah ne počinje sa izlaganjem njenog najimanentnijeg sadržaja? Umesto datog očekivanja Aristotel ocrta opštu ideju mudrosti utemeljenu na saglasnosti većine mudrih, a polazeći od uobičajenog mnjenja o σοφός.

Aristotel u toku rasprave A knjige u konačnom ističe da je mudrost znanje “prvih uzroka i načela” (*Met.* A 1, 981b27-8), ali i dato određenje je krajnje opšte, jer još uvek ništa nije rečeno o tome koja su načela prva, tj. šta se tačno misli pod prvim načelima i uzrocima. Ono što dodatno čini stvari problematičnim jeste Aristotelov “odlučnost” na kraju druge glave A knjige (*Met.* A 1, 982a20-4): “Rečeno je dakle kakva je priroda nauke koju tražimo, i kakav je cilj koji treba da dosegne naše ispitivanje i čitavo istraživanje.”,³⁶⁰ kao da je ovde data nauka već nedvosmisleno uspostavljena. Međutim, ako nigde drugo onda bar u B knjizi, tzv. knjizi aporija, Aristotel nastoji da se uhvati u koštac sa bespućem koje pretpojam mudrosti

³⁶⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 9. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ἄλλην μέθοδον.

ispostavlja nastojeći da se probije kroz aporije oko pitanja čega je mudrost nauka, odnosno kojih načela i uzroka je ona znanje?

Kako bismo razumeli zašto Aristotel u A 1-2 ne daje potpuno i krajnje određenje neophodno je razumeti kako Aristotel misli naučno određenje. Dobar primer Aristotelovog razumevanja određenja je onaj iz *Topika* (*Top.* VI, 8 146a35-b11): “No, ako je to što se određuje nešto prema-nečemu, i to bilo po sebi ili po rodu, tada treba videti da li u određenju nije navedno ono prema-čemu se to govori... trebalo bi u njenom određenju navesti ili to prema-čemu se ovo govori, ili prema-čemu se njen rod govori.”³⁶¹ Dakle određena nauka, u ovom slučaju mudrost, može moći biti definisana isključivo ka nauka koja određuje nešto prema-nečemu. Ono što je za nas ovde bitno jeste da Aristotel ovim nastoji da istakne činjenicu da se ne možemo pružiti određenje nauke ukoliko datu nauku već na neki način ne posedujemo.

Početno pitanje koje se tiče *Metafizike* u njenoj prvoj knjizi jeste: kako započeti istraživanje onoga šta mudrost jeste ako ne znamo šta je mudrost – što nije ništa drugo do čuveni Menonov paradoks. Ukoliko želimo doći do određenja nečega pružajući razlog istom, određeno znanje o predmetu određenja mora biti uključeno u početnu poziciju istraživanja, a ukoliko ne možemo ništa znati o predmetu istraživanja pre nego što znamo šta taj predmet jeste, onda moramo poći od menja o tome šta predmet ispitivanja jeste. Prethodno rečeno je Platonov odgovor Menonovom (sofističkom) odbijanju mogućnosti istraživanja: proces istraživanja se kreće se od mnjenja ka osiguravanju znanja putem razloga. U skladu sa ovom Platonovom idejom Aristotel unutar mnogih svojih istraživanja, pogotovo onih iz praktičke filozofije, drži da mi uvek već započinjemo istraživanje mnenjem stvari koje je čak i ako je ispravno nije jasno.

U *Topikama* Aristotel tvrdi da stavovi kojima započinjemo istraživanje moraju uključiti svojstvo (ἴδιον), predikat ili skup predikata koji pripadaju određenom predmetu ali kao takvi ne definišu suštinu datog predmeta, tj. ne kazuju šta dati predmet jeste.³⁶² Smisao ovoga Aristotelovog stava počiva u ideji da će nas ἴδιον nečega uputiti ka području unutar kojeg može spoznati šta ono traženo jeste, da će nam omogućiti da odbacimo pogrešna određenja traženog predmeta, te u krajnoj liniji da razumemo istinsku pirodu onoga istraživanog.

³⁶¹ Aristotel, *Topika*, u: *Topika. Sofistička opovrgavanja*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2008., str. 168.

³⁶² *Top.* I, 1 102a18-30

Ako ne znamo šta je predmet našeg istraživanja, naime ako je to ono što tek treba biti nađeno, neophodno je u potrazi za njim početi od nekog ἴδιον. Rečju, tražena nauka mora početi od ἴδιον mudrosti koje se izgrađuje na temelju mnjenja mudrih. Međutim, prethodno naznačen metod nije karakterističan samo za Aristotelova istraživanja u *Metafizici*. Mnoga mesta unutar Aristotelovog korpusa ukazuju da polaznje od uobičajenih mišljenja, tj. mnjenja većine mudrih. Prethodno rečeno, ukazuje na to da je za Aristotela ovo uobičajeni postupak istraživanja. Ovim, podrazumeva se, ne tvrdimo da ne postoje razlike obrađivanja problema unutar raznolikih polja istraživanja kojima Aristotel pristupa, ali one pre svega dolaze od specifičnosti predmeta proučavanja, jer za Aristotela ne postoji univerzalna nauka koja bi sa one strane onoga ispitivanog postupala na identičan način. Međutim, nedvosmisleno postoji osoben način držanja karakterističan za Aristotelovo mišljenje u celini.³⁶³

Aristotel prethodno izložen opšti pristup započinjanja istraživanja od ἴδιον u svrhu pridobijanja određenja posebno je karakterističan za njegove rasprave iz praktičke filozofije. Tako Aristotel drži da je bitno odrediti vrlinu, ne iz prostog razloga što je znanje iste svrha po sebi, već zato što ako znamo šta ona jeste dato znanje predstavlja korak ka razumevanju načina na koji je možemo usvojiti, odnosno znanje praktičkog se mora vratiti praksi.³⁶⁴ I ovde se Aristotel suočava sa Menonovim paradoksom i rešenju pristupa na način koji je naznačen u *Topikama*. Tako Aristotel u *Nikomahovoj etici* nastojeći da utvrdi “što kažemo da je cilj znanosti o državi i koje je najviše od svih činidbenih dobara” (*NE I*, 1095a16-17),³⁶⁵ istraživanje počinje od toga da se svi slažu da je najviše dobro blaženstvo (εὐδαιμονία), ali pri tome nema opšteg slaganja u pogledu na to šta ono jeste. Aristotel u *Nikomahovoj etici* razmatra šta većina mudrih smatraju najvišim dobrom, i nastoji da ukaže na probleme, odnosno aporije sa kojim se takva mišljenja suočavaju. Aristotel tek nakon kritičke evaluacije vladajuća menja polaze vlastitu misao o τὸ ζητούμενον ἀγαθόν (*NE I*, 1097a14-15), nastojeći da pokaže da je pojam blaženstva za koji se izborio najodrživiji i da odoleva argumentima, te da se ono što se samo mnilo sada pokazuje u svom određenju.

Pored *Nikomahove etike* još jedno značajno mesto u pogledu ocrtavanja Aristotelovog opšteg misaonog džanja predstavlja postupak istraživanja koji je na delu u *Politici*. Osnovni zadatak *Politike* koji Aristotel ističe na samom početku druge knjige je „...razmotriti

³⁶³ Videti Owen, G. E. L., „*Thinetai ta phainomena*“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 239-251

³⁶⁴ Perović, A. Milenko, *Etika*, Grafomedija, Novi Sad, 2001., str.75

³⁶⁵ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, SNL, Zagreb, 1982., str. 3. τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν.

državnome zajedništvu, koje je najbolje od svih onima što su uzmožni živjeti najviše po svojoj želji“ (*Pol. II*, 1260b26-28).³⁶⁶ Aristotel ne polazi od izlaganja onoga što on smatra da je najbolje uređenje koje bi udovoljilo prethodno spomenutom zahtevu, već smatra da je nužno prethodno razmotriti druga državna uređanja, uređenja postojećih polisa kao i uređenja poput Platonove koncepcije polisa. Dati postupak omogućava, po Aristotelovom sudu, da se utvrdi ono valjano u postojećim uređenjima, ali takođe da se utvrdi još jedan ključan moment (*Pol. II*, 1260b32-35): „...kako se ne bi činilo da tražimo štogod drugo mimo tih stvari, želeći izmudrivati po bilo koju cijenu, nego zbog toga što nisu valjani sadašnji poreci.“³⁶⁷

U pogledu na pitanje određenja mudrosti, nalik potrazi za određenjem vrline i najboljeg političkog uređenja, Aristotel započinje potragu sa ἰδιον (tačnije nizom ἰδία) i nastoji da ih nadomesti jasnijim određenjima. Međutim, po pitanju određenja mudrosti javlja se značajna razlika u odnosu zadobijanje određenja unutar praktičke filozofije. Naime, mudrost A knjige je teorijska nauka, te stoga određenje iste mora imati oblik “mudrost je znanje određenog predmeta”, odnosno ona je određena isključivo ukoliko je njen predmet određen. Rečju, stvar praktičkog je uvek već isporučena “svetom života”, dok tako stvari ne stoje sa predmetom mudrosti.³⁶⁸ Njen najvlastitiji predmet je krajnje upitan, pogotovo ako se uzme u obzir Aristotelov sud da on kod prethodnika nikada i nije bio zadobiven, te da sve do kraja istraživanja *Metafizike* koja krune u Λ knjizi mogućnost zahvatanja onoga prvog ostaje do kraja otvorena.

Nauka koja stoji pod imenom mudrosti za Aristotela je van poznatih nauka, u smislu da ona nije u mišljenju prethodnika zadobijena. Aristotel datu nauku razume kao nešto što se nema, tj. nešto za šta se tradicija nije izborila. Dakle, neohodno je publiku, koja je oblikovana radom tradicije i kojoj su predavanja *Metafizike* upućena, ubediti u neophodnost izgradnje nauke koja se traži. Neophodno je obrazložiti zašto je takvo nešto nužno i to upravo preko suočavanja sa koncepcijama mudrosti prethodnika ukazivanjem na nedostatke i temeljnu aporetičnost njihovih istraživačkih poduhvata, odnosno njihovog razumevanja mudrosti. Rečju, neophodno je pokazati da zahtev nauke mudrosti isporučen tradicijom u samoj tradiciji nije našao svoje ispunjenje.

³⁶⁶ Aristotel, *Politika*, prev. T. Ladan, SNL, Zagreb, 1982., str.29. ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ’ εὐχὴν.

³⁶⁷ *Isto*. ἔτι δὲ τὸ ζητεῖν τι παρ’ αὐτὰς ἕτερον μὴ δοκῆ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας.

³⁶⁸ Perović, A. Milenko, *Etika*, str.72-73, 76

Upravo u ovome počiva razlog zašto A knjiga daje samo preliminarno određenje mudrosti, tj. ispostavlja pretpojam mudrosti koji počiva na saglasnosti većine mudrih. Tek naredne knjige *Metafizike* će nastojati da konkretizuju, tj. ponude puno određenje mudrosti, odnosno prve filozofije. Značaj Aristotelove rasprave u A 1-2 počiva pre svega u tome što uspostavlja ἴδιον prve filozofije. Rečju, u pitanju je ἴδιον mudrosti koja je znanje načela, iako pri tome uopšte ne znamo šta su prva načela. Ostatak *Metafizike* je upravo napor da se odgovori na pitanje šta su načela i šta je mudrost kao znanje prvih načela.

Međutim, prethodno rečeno ne bi trebalo da nas navede na ideju da je rasprava sa prethodnicima samo na delu unutar uspostavljanja pretpojma prve filozofije, te da nakon uvodnih knjiga *Metafizike* sledi Aristotelovo razvijanje pojma prve filozofije koje prethodnike ostavlja za sobom. Upravo suprotno! *Metafizika* se od izgradnje pretpojma prve filozofije pod imenom mudrosti do svoje kulminacije u Λ knjizi u svakom svom koraku izgrađuje preko rasprave sa prethodnicima. Kretanje argumentacije *Metafizike* primarno je negativno, odnosno pobijajuće. *Metafizika* je u svojoj celini organizovana kao dijalektička rasprava koja se kreće ka prvom načelu pokazivanjem besputnosti puteva tradicije. Rečju, pokazivanje besputnosti puteva tradicije ovde nije niti preliminarno za nauku mudrosti, niti je samo njeno spoljašnje ruho, odnosno puko retoričko sredstvo, već predstavlja sam način na koji se izgrađuje prva filozofija.

Aristotelov hod ka prvom načelu kao predmetu nauke mudrosti nužno i u svakom koraku jeste kretanje bespućem tradicije. Jedino ukoliko se ovo ima u vidu može postati razumljivim zašto Aristotel u Λ, kao “teološkoj” knjizi, prvih pet glava posvećuje raspravi o čulnim tipovima bivstva, te zašto se u Λ 10, nakon što je konačno izložio prirodu prvog načela, vraća na raspravu sa prethodnicima – Empedokle, Anaksagora, Speusip, Platon i pitagorejci, koja u potpunosti nalikuje raspravi sa tradicijom u A knjizi. Aristotel se vraća u poslednjoj glavi Λ knjige na raspravu o ἀγαθόν kao načelu iz A knjige upravo iz razloga što drži da je konačno odgovorio na pitanje kojim je otvorio A knjiga, a na koje prethodnici nisu odgovorili, Ovim Aristotel neposredno ukazuje na to da je Λ knjiga izvršenje naznake mudrosti Λ knjige, ali ovo govori i o tome da je *Metafizika* i u svojoj poslednjoj reči dijalektička rasprava sa prethodnicima.

Pojam mudrosti, kao što je rečeno, Aristotel izgrađuje na temelju opšte saglasnosti većine mudrih, ali prethodno salaganje ne govori ništa o tome šta zadovoljava date kriterijume mudrosti koje je Aristotel izložio. Neki od prethodnika smatraju da je περὶ φύσεως ἰστορία

mudrost, drugi da je dijalektika mudrost, dok treći smatraju da je u pitanju matematička nauka, te da su načela brojeva ono prvo svih stvari.

Kako bi se preliminarno određenje mudrosti, kao opšte određenje koje prosto utvrđuje apstraktnu saglasnost prethodnika, konkretizovalo i samim tim uspostavilo potpuno određenje mudrosti neophodno je utvrditi šta su ἀρχαί. Prethodno rečeno sa sobom povlači to da konkretizovanje σοφία kao znanja ἀρχαί znači znati ne samo šta su načela već i čega su oni načela.³⁶⁹

Prethodni momenat kojim se iskazuje opšta saglasnost u pogledu mudrosti kao znanja prvih načela i uzroka sama sobom nije dovoljan za konačnu ekplikaciju mudrosti iz prostog razloga što se uzrok i načelo izriču višestruko, što prethonici po Aristotelovom sudu nisu uvideli, te se shodno tome više različitih nauka može baviti istim predmetom iz više različitih kauzalnih perspektiva. Dakle, kako bi smo odredila mudrost, nije dovoljno prosto utvrditi kojim stvarima se data nauka bavi, već i kojim uzrocima se ona bavi. Tek onda kada budemo znali čega su načela uzroci, u kom smislu su ona uzroci, i šta su načela kao takva znaćemo šta je tražena nauka mudrosti. Nauka mudrosti vlastito ispunjenje dobija tek kroz znanje prethodna tri momenta i dalji tok kretanja rasprava *Metafītike* nastoji da se izbori ekspliciranje nevedena tri momenta.

Međutim, sam Aristotel ne nastoji, kao što je već rečeno, da neposredno odgovori na prethodna pitanja u uvodnim knjigama A i B, već se opredeljuje za aporetičko-endoksički pristup datim pitanjima. Veći deo aporija, pre svega detaljno izložen u B knjizi, ne tiče se neposredno pitanja šta je mudrost, već šta su ἀρχαί kojima se mudrost ima baviti, na koji način i čega su ἀρχαί uzroci. Različiti odgovori na data pitanja, kao predmet ispitivanja A i B knjige upućuju na različite strategije odgovaranja na pitanje šta je mudrost i time uspostavljaju kriterijum diferenciranja filozofskih poduhvata prethodnika.

Aristotel već u A 7, odmah nakon što je je dovršio sa izlaganje tipova uzroka koji se mogu naći kod prethodnika a koje je prethodno uspostavio u *Fizici*, upućuje na nužnost razmatranja aporija vezanih načela (*Met. A 7, 988b19-20*): “A što se tiče toga u kom smislu je svaki od njih govorio, i kako stoji stvar sa načelima... izložimo posle doga sledeće teškoće

³⁶⁹ Interesantno je da Aristotel Parmenidovu misao isključuje iz projekta koji je karakterističan za fizičare (*Phys. I, 184b26-185a1*): „Što se tiče istraživanja tpega da li je biće jedno i nepokretno,..to ne pripada istraživanju prirode.“ (Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, Paideia, 2006., str. 9)

u vezi sa njima."³⁷⁰ Aristotel nastoji da se upusti u date aporije – aporije vezane za načina na koji su njegovi prethodnici razmatrali načela, već u A 8-9, da bi potom u B knjizi pružio sistematičiji pristup datim aporijama o načelima, koje nikako nisu samo istorijsko-filozofske primedbe prethodnicima, već su imamenta stvar svakog onoga koji se poduhvata rasprave o prvim načelima, odnosno nastoji da se izbori za posed mudrosti.

A i B knjiga kao uvodne rasprave služe kao svojevrsan uvod svakom onome koji nastoji da razume šta mudrost zapravo jeste, i u tom pogledu su vrlo verovatno imale i padagoško-didaktičku funkciju unutar Aristotelovih predavanja. Uvodne knjige *Metafizike* uspostavljaju kako istorijsko-filozofski okvir tako i sam način koji se ima slediti u preostalim knjigama. U onoj meri u kojoj zahvatimo osnovni smisao A i B knjige u toj meri će nam se otvoriti smisao *Metafizike*.

Osnovni utisak koji dele mnogi od interpretatora u pogledu mesta A i B knjige unutar celine *Metafizike* je da pojam mudrosti koji se u njima nastoji definisati u preostalim knjigama zapravo biva napušten, ili bar da se ne sledi na način na koji je mudrost, shvaćena kao pretpojam prve filozofije, u prve dve knjige određena. Jeger smatra da A i B knjiga predstavljaju Aristotelov rani program od kojeg je Aristotel naknadno odustao pogotovo u vreme pisanja ZHΘ knjiga, knjiga koje su po njegovom mišljenju plod zrelog (“ontološkog”) perioda Aristotelovog mišljenja, a da pri tome nije izvršio reviziju mudrosti kao pretpojma prve filozofije izložene u prvim dvema knjigama.³⁷¹ Owens pak smatra da aprije izložene u B knjizi nisu neposredno vezane za pojam mudrosti, tj. da mudrost ne odgovara neposredno na njih, već da su preliminarni problemi koji moraju biti rešeni *pre* nego što Aristotelov projekat uopšte može i započeti, to jest da nauka mudrosti u pravom smislu počinje tek nakon uvodnih knjiga.³⁷² Međutim, B knjiga ne samo da predstavlja neposredno nastavljanje istraživanja A knjige, već je integralni deo nauke koja je na delu unutar celine u *Metafizici* sprovedenih istraživanja, tj. aporetički pristup nije nešto što stoji *pre* prve filozofije, već govori o samom načinu Aristotelovog postupanja unutar celine *Metafizike*, tačnije ocrtava Aristotelu svojstveno misaono držanje.

³⁷⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 25. πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἶρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν.

³⁷¹ Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 202

³⁷² Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 212-14

Iako knjiga B može da se razume kao zasebna tekstualna celina koja može stajati samostalno, ona se u pogledu svog najimanentnijeg sadržaja neposredno tiče nauke o kojoj se raspravlja u A knjizi, odnosno mudrosti kao nauke prvih načela i uzroka. Tako se A knjiga završava sledećim Aristotelovim rečima (*Met.* 993a25-27):

„no, vratimo se na ono što bi se u vezi s ovim istim kao teškoća moglo postaviti, jer možda će nam to pomoći za kasnije teškoće.“³⁷³

ὄσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν: τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμὲν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας.

Veza A knjige sa tzv. knjigom aporija ne svodi se samo na sadržaj date nauke, već se tiče i samog metoda. Aristotel sa ἐπανέλθωμεν πάλιν upućuje da su aporije i ranije javile u toku ispitivanja u A knjizi,³⁷⁴ odnosno da aporetičko razmatranje ne počinje sa B knjigom, već sa uvodnim izlaganjima koja izgrađuju pojam mudrosti kao pretpojam prve filozofije.³⁷⁵

Tezu da je aporetičko-dijalektičko ispitivanje u B knjizi upravo ispitivanje mudrosti kao pretpojma prve filozofije iz A knjige, potvrđuje i to što Aristotel prvu aporiju u B knjizi, koja se tiče pitanja da li se jedna nauka bavi svim tipovima uzroka ili za svaki uzrok postoji posebna nauka, započinje podsećanjem da je o njoj bilo reči u uvodnim izlaganjima (*Met.* B 1, 995b5-6): „Prva teškoća tiče se onoga što smo razmotrili u našim uvodnim izlaganjim.“³⁷⁶ Ovo mesto dodatno svedoči o tome da je aporetički postupak već u izvesnom smislu bi preuzet unutar A knjige.

Kako bi se razumeo Aristotelov aporetičko-dijalektički metod kao takav, a koji je na delu kako u AB tako i u celini *Metafizike* neophodno je, pored prethodno utvrđenog opšteg Aristotelovog endoskičko-dijalektičkog pristupa početku istraživanja, u osnovnim crtama izložiti i aporetičko-dijalektički smisao istraživanja B knjige, jer se ovaj poslednji samo delimično poklapa sa standarnim Aristotelovim polazanjem od ἐνδοξα. Mesto koje na najbolji način izlaže osnovni smisao upuštanja u aporije kao puta ka izgranji tražene nauke jeste uvod B knjige (*Met.* 995a24-b5).

³⁷³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 39.

³⁷⁴ U pitanju je mesto koje smo već naveli *Met.* A 7, 988b19-20.

³⁷⁵ de Haas, Frans A. J., „Aporiai 3-5“ u: *Aristoteles 'Metaphysics' Beta. Symposium Aristotelicum*, ed. M. Crubellier, A. Larks, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 73-105, 81

³⁷⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 73. ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφρομισσάμενοις διηπορήσαμεν. Po Larksu (André Larks) u pitanju je vrlo verovatno neposredna referenca na A 2 (Larks, A., „Aporia Zero ('Metaphysics', B 1, 995a24-995b4)“ u: *Aristoteles 'Metaphysics' Beta. Symposium Aristotelicum*, ed. M. Crubellier, A. Larks, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 25-47, 28)

B knjigu *Metafizike* Aristotel otvara tvrdnjom o *nužnosti* upuštanja u bespuće tražene nauke (*Met.* B 1, 995a24): „Za tu traženu nauku nužno je da se najpre suočimo sa teškoćama koje prethodno treba da razmotrimo.“³⁷⁷ Aristotel potom ističe tri ključna razloga zašto je neophodno izložiti i kretati se kroz aporije kako bi se mudrost zadobila. Prvi, svrha aporetičkog razmatranja je, načelno govoreći, εὐπορία koja predstavlja prolaz, odnosno razrešenje kao razvezivanje ἀπορίαί, a kako bi razvezali čvor kojim smo vezani (δεσμόν) neophodno je da znamo da čvora ima, odnosno neophodno je stupiti u aporiju kao aporiju (*Met.* B 1, 995a27-b33). Drugo, istraživati a da se pri tome ne krećemo kroz aporije (διαπορήσαι) značilo tražiti nešto a da pri tome ne znamo gde da tražimo, ali i više od toga. Aristotel kaže da ukoliko ne pođemo od aporija, te kroz iste ne prođemo, ne možemo ni znati da li smo našli ono što tražimo ili ne, odnosno ne možemo postići εὐπορία (*Met.* B 1, 995a 34-b2). Treće, izlaganje i kretanje kroz aporije, po Aristotelu, omogućava nam da bolje prosuđujemo, nalik sudiji koji sluša obe stranke na sudu (*Met.* B 1, 995b2-4). Poslednji momenat, iako u izvesnoj meri samorazumljiv, ukazuje na to da je u uvodnim raspravama, a videćemo na osnovu onoga što sledi i u celini *Metafizike*, na delu svojevrсно nadmetanje stranaka.

Smisao ἀπορία ne iscrpljuje se prosto u težini filofskih pitanja koje one sa sobom otvaraju (ona to svakako jesu), niti su u pitanju “paradoksi” koje treba rešiti, već je smisao aporije rasprava, nadmetanje između više stranaka, od kojih svaka polaže pravo na ime mudrost. Svaka od stranaka nudi argumente u svoju korist i protiv druge, odnosno drugih stranaka, odakle i sledi Aristotelov krajnje nepristrasan način izlaganja svake strane unutar svih aporija, bez nastojanja da se u B knjizi uspostavi rešenje, odnosno da prednost jednoj ili drugoj. Rečju, unutar aporetičko-dijalektičkog razmatranja koje je najkarakterističnije za B knjigu (ali nikako na nju nije svodivo već se prostire na čitavu *Metafiziku*) na delu je nešto nalik gigantomahiji oko mudrosti.

Stranke koje učestvuju u sporu oko poseda mudrosti iste su one koje zatičemo u A knjizi, od kojih svaka ističe vlastito razumevanje ἀρχαί i tvrdi da je mudrost znanje baš tih načela. Sama B knjiga nastoji da ovu parnicu oko poseda mudrosti kao znanja načela “formalizuje”, tj. u prvom planu nije endoskičko-dijalektički pristup koji je bio karakterističan za A knjigu, već aporetičko-dijalektički način postupanja. Aporetičko-dijalektički postupak B knjige nastoji da preciznije utvrditi karakter nauke kojoj bi pripadalo izučavanje ovih načela,

³⁷⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 73. ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον.

tj. da sasluša stranu fizičara, akademijskih dijalektičara i „matematičara“, a sve kako bi utvrdila šta su prva načela i čega su prva načela načela.

No, pri tome treba imati u vidu da se upuštanje u bespuće mudrosti ne ispljuje do kraja u izlaganju učenja prethodnika (stranaka) i ukazivanju na njihovu immanentnu aporetičnost, već se tiče i aporija koje su prethodnicima nepoznate a koje nameće sama stvar mudrosti (*Met. B 1, 995a26-7*): „To su sva ona različita shvatanja o njima, te možda i nešto pored toga ukoliko je ostalo neprimećeno.“³⁷⁸ Dakle, tamo gde aporije nisu isporučene tradicijom one dolaze od same stvari koju nastojimo da razumemo, te se Aristotelov metod u *Metafizici* ne može prosto svesti na za njegova istraživanja tipično polazjenje od ἐνδοξα. Naravno, endoksičko-dijalektički i aporetičko-dijalektički način postupanja nisu međusobno isključivi već se moraju misliti u njihovoj upućenosti jednog na drugi. No, data upućenost se može razumeti samo ukoliko se prethodno ima u vidu da polazjenje od ἐνδοξα u *Metafizici* uvek već cilja na imanentnu aporetičnost samih stvari koja se očitava unutar mnjenja, a ne prosto na mnjenja kao samu stvar rasprave. Upravo na prethodni momenat Obenk skreće pažnju: „Tamo gdje nema prethodnika treba od same stvari tražiti predmet aporije. Ili, bolje rečeno, bilo da se radi o mnenjima koja su već općenito iznesena ili o opažanjima koja je prvi proveo Aristotel, u oba slučaja upravo su same stvari te koje se očituju...igra suprotstavljenih teza između koji treba tegobno prolaziti kako bi se došlo do istinitosti ne postoji samo zbog ljudskog tapkanja u mraku nego i zbog težine stvari.“³⁷⁹

Ako se εὐπορία sastoji u razrešenju ἀπορία, onda aporije zapravo određuju pravac kretanja koji u istraživanju ima da se sledi, ali i više od toga. Naime, aporija nam kazuje da li smo došli do kraja puta ili i dalje besputimo – zahvaljujući aporiji znamo da smo pri rešenju jer je rešenje razrešenje aporije. Sam jezik kojim Aristotel govori o opštem smislu aporetičkog izlaganja evocira platonovsku pozadinu aporetičkog metoda, naime (*Met. B 1, 995a27-34*):

„Onima koji žele izvršiti poduzeto probitačno je prikladno pretresati samu stvar; jer potonja jasnoća zapravo je rješidba prvotnih dvojbenosti, a razriješiti ne mogu oni koji ne poznaju 'uzao'; dočim dvoumlje u razumijeću pokazuje upravo to u stvari: jer

³⁷⁸ *Isto.* ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον.

³⁷⁹ Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, u: *Aristotelova „Metafizika“*. Zbirka rasprava, prev. Milena Marinčić-Čuljak, KruZak, Zagreb, 2003., str. 115-127

ukoliko tko dvoumi tako, nalik je na one koji su u uzama, budući da je oboma nemoguće kročiti naprijed.³⁸⁰

ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς: ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος: ἢ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτη παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις: ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν.

Ova sputanost, odnosno vezanost (δεσμός) podseća ne samo na stanje u kojem se nalaze Sokratovi sagovornici usled pobijanja njihovih mnjenja već pre svega na stanje vezanosti (δεσμός) zatočenika pećine u sedmoj knjizi *Države*.³⁸¹ Vezanost i nemogućnost da se napravi korak opšta je odlika boravka u području δόξα kod Platona. Iako područje mnjenja Platon određuje, shodno svojoj ontologiji, kao područje onoga promenjivog nasuprot onome idejnom kao uvek sebi jednakom, δόξα kod Platona, kao i ovde kod Aristotela, zapravo karakteriše čista nepokretnost, nemogućnost koraka napred. Rečju, puku predatost mnjenjima odlikuje situacija aporije shvaćene u bukvalnom smislu kao neprohod, bespuće. Nasurot tome, filozofsko zahvatanje mnjenja u njihovoj besputnosti pokazuje se kao jedini mogući put filozofije, odnosno aporetičnost se ovde ne pokazuje kao nemogućnost puta već naprotiv kao mnoštvo mogućih puteva kojima je svima nužno treba proći.³⁸² Rečju, početna tačka svakog istraživanja je razumevanje aporije kao aporije, ukoliko se ona kao takva ne zna onda se boravi unutar područja mnjenja većine mudrih kao nemogućnosti kretanja istraživanja.³⁸³

Upravo prethodno rečeno predstavlja sam Arisotelov metod koji je na delu unutar istraživanja sprovedenih u *Metafizici*. Opšti smisao aporetičko-dijalektičkog metoda iznesenog na početku B knjige predstavlja time Aristotelov odgovor na Menonov paradoks. Laks (Andre Laks) upravo ukazuje na specifičnost ovakog Aristotelovog pristupa

³⁸⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. T. Ladan, str. 51

³⁸¹ ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν. (Platon, *Rep.* 514a)

³⁸² „Zapravo, nedostatak puta iskušan je od strane čoveka ne kao nedostatak već kao izbor pred svim vrstama puteva i rešenja. Zato što je *aporos*, čovek je *pantoporos*: nedostatak puta pojavljuje se pred nama u obliku mnoštva puteva, od kojih ni jedan, međutim, ne vodi cilju. *Aporia* stoga nije niti krajnja prepreka niti dobro osvetljeni prolaz, već podjarivanje mnoštva puteva. *Aporia* nas ne poziva linearnom progresu, već kontinuiranom kretanju napred i nazad od jednog puta koji se pokazuje pogrešnim ka drugom.“ (Aubenque, P., „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, str. 323)

³⁸³ Hartman upućuje na dati smisao aporije kod Platona i Aristotela: „Još Platon je pojam ἀπορία pomako u centar i okarakterisao ga znanjem neznanja. Aporija je antički pojam problema. Svest o teškoći, onome ne-iči-dalje, odlučujući je stupanj prelaza između neznanja i znanja. Iz jasnoće o stanju problema izrasta svako razumevanje stanja stvari. Traganje za aporijom i njeno razjašnjavanje kod Aristotela direktno postaje zasnivajuća metoda. U svojstveno filozofskim spisima taj rad zauzima najširi prostor.“ (Hartmann, N., „Aristoteles und Hegel“, str. 218)

Menonovom paradoksu: „Aristotelova analiza *aporia* nudi pojmovni 'prevrat' koji se sastoji u pokazivanju da sama besputnost – u potpunosti različito od bilo koje teorije sećanja – biva uslov njenog prevladavanja; daleko od toga da je ona svodiva na ono što sprečava napredovanje mišljenja (ona je takođe i to), ona je istovremeno uslov napredovanja istraživanja, postizanja i prepoznavanja rešenja“ [prev. N.T.].³⁸⁴

Larks u razumevanju aporetičkog metoda kod Aristotela isti suprostavlja Platonovom rešenju putem priče o saznanju kao ἀνάμνησις. Međutim, iako Aristotel nedvosmisleno odbija platonovsku ideju saznanja kao sećanja, jer „Ako je ta /nauka/ urođena, začuđujuće je da nam je ostao skriven posed najočiglednije među naukama“³⁸⁵, to ne znači da je ideja saznanja kao sećanja jedini i poslednji Platonov odgovor na datu aporiju, odnosno prvi i poslednji način objašnjenja mogućnosti filozofskog istraživanja i njegovog karaktera. Kao što smo pokazali na primeru *Parmenida*, pozni Platon u suočavanju sa aporijama teorije ideja iz zrelog perioda izgrađuje metodu istraživanja koja polazi od same besputnosti kao onoga prvog od čega polazi istraživanje i istu određuje kao „zapleteno i tumarajuće ispitivanje“³⁸⁶, koje ništa, pa ni postavku o ideji, ne treba da uzme kao nešto samorazumljivo. Početna tačka ispitivanja u *Parmenidu* je besputnost, ali je i put označen kao nužno kretanje besputnošću. Besputnost pozni Platon, kao i Aristotel, ne misli prosto kao nemogućnost puta, već kao mnoštvo puteva kojima je nužno besputiti. Međutim, paralela sa Platonovim načinom postavljanja problema i kretanja kroz iste ne završava se samo u prethodno rečenom. Naime, Aristotel od Platona preuzima i način postavljanja temeljnih filozofskih problema u kontekst sukobljenih strana. Nalik, Platonu koji u *Sofistu* otvara središte dijaloga – raspravu o najvišim rodovima, sporom prijatelja ideja i tekućih (ρέοντας) – “materijalista”, a u *Parmenidu* sukobom sofista i Parmenida, Aristotel čitavu *Metafiziku* aporetičko-dijalektički struktuirao kao spor „drevnih“ (οἱ ἀρχαῖοι, οἱ πάλαι) – fizičara i „sadašnjih“ (οἱ νῦν) – akademjskih dijalektičara i “matematičara”.

Aporetičko-dijalektički metod, koji svoje poreklo ima u misli poznog Platona, temeljni je način Aristotelovog postupanja u A i B knjizi i, kao što ćemo nastojati da pokažemo u onome što sledi, u celini *Metafizike*. Dakle, uvodne knjige odlikuje jedinstveni metod i jedinstveni predmet istraživanja, i one uspostavljaju pretpojam mudrosti koji preostale knjige,

³⁸⁴ Andre Larks, „Aporia Zero ('*Metaphysics*', B 1, 9995a24-995b4)“, str. 45

³⁸⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 37. θαυμαστόν πῶς λαυθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν.

³⁸⁶ *Parm.* 135e1-2

a pre svih Λ knjiga nastoji da razvije. No, uprkos tome što smo pokazali jedinstvo uvodnih knjiga *Metafizike*, pre svega sa njihove methodske strane, neophodno je pre detaljnije analize smisla mudrosti kao nauke prvih načela i uzroka u kratkom se vratiti na opšti smisao A knjige i njene veze sa smislom celine projekta u *Metafizici* iz razloga što se A knjizi često osporava veza sa preostalim knjigama.

Naime, slična nedoumica koja odlikuje B knjigu postoji i u pogledu na vezu između A knjige i preostalih knjiga *Metafizike*. Ono što se već na prvi pogled da uočiti je da A 3-10 nikako nije prosta doksografska studija, već uvodna rasprava koja ukazuje na probleme, aporije prethodnih filozofskih učenja (to posebno važi za glave A 8-9), ali uprkos tome unutar vladajućih interpretacija ne postoji opšta saglasnost u pogledu povezanosti A knjige i preostalih knjiga *Metafizike*. Uobičajeno čitanje ovog „istorijsko-filozofskog“ dela *Metafizike* razumeva Aristotelovo izlaganje filozofske tradicije kao postepeno napredovanje filozofskog mišljenja u otrivanju četiri uzroka i time postepenog ekspliciranja Aristotelovog pojma mudrosti koja se razume kao nauka *četiri* uzroka. U skladu sa ovakvim razumevanjem A knjige Owens smatra da je smisao uvodne rasprave *Metafizike* određenje mudrosti kao učenja o četiri uzroka, da bi se u konačnoj Ovensovoj analizi data nauka pokazala kao nauka formalnog uzroka.³⁸⁷

Međutim, otvoreno je pitanje da li se istorijsko-filozofski pristup A knjige može razumeti kao linearni tok otkrivanja četiri uzroka.³⁸⁸ Pre bi se moglo reći da A knjigu odlikuje, kao što smo videli, aporetičko-dijalektički pristup, koji neposredno stoji u vezi sa načinom artikulacije mudrosti u B knjizi. Dakle, i to je ono što ćemo nastojati da pokažemo u poglavljiva koja slede, bliže samoj stvari je razumevanje A knjige kao polemičke, tj. kao aporetičko-dijalektičkog razmatranja mišljenja prethodnika, koje je pre na liniji ispitivanja koje karakteriše B knjigu, knjigu aporija. Rečju, funkcija A i B knjige ogleda se u svesti da je zarad određenja mudrosti neophodno omeđiti prostor iste. To sa sobom povlači ocrtavanje mogućih pristupa načelima, od kojih se najveći deo tiče filozofskih „pozicija“ prethodnika, ali se nikako ne iscrpljuje u izlaganju mnjenja prethodnika. Te u drugom koraku takav postupak odlikuje ukazivanja na imanentnu besputnost pristupa prethodnika pitanju o načelima i

³⁸⁷ Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 157-210, 454, 456

³⁸⁸ Za temeljno razmatranje odnosa Aristotela i predsokratovaca u okviru učenja o četiri uzroka videti Kaluđerović, Zeljko, *Aristotel i predsokratovci*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2004.

upućuje na neophodnost prevladavanja istih, kako bi se potraga za traženom naukom eventualano dovela do vlastitog ispunjenja.

Glave A 3-6 predstavljaju pregled mišljenja prethodnika u pokušaju izgradnje nauke mudrosti, ali ni u kom smislu ne predstavljaju postepeno uspinjanje ka mudrosti kao nauci četiri uzroka. U pitanju je niz pokušaja u određenju mudrosti od koji svaki posustaje. Dakle, pre bi se moglo reći da je u A knjizi na delu „povest neuspeha“ nego što je to linearni tok uspinjanja do punine nauke mudrosti kao nauke četiri uzroka. U konačnom, Aristotel dolazi do uvida da ni jedan od prethodnika nije položio račun o dobru (ἀγαθόν) kao načelu (sem prilučeno), te da ni jedan od njih nije došao do pojma mudrosti na način kako je ona određena u glavama A 1-2.³⁸⁹ Pored prethodnog Aristotel ne implicira da je mudrost nauka sva četiri uzroka, ili kao što to Owens smatra u konačnom nauka formalnog uzroka, već zaključuje da ona nije nauka niti stvarnog niti formalnog uzroka, te da samim tim ni fizičari ni akademičari nisu mislili prvo načelo.

4.3. Gigantomahija oko mudrosti A knjige

Aristotel raspravu u A 1-2 zaključuje tvrdnjom da je σοφία znanje περί ἀρχῶν. Šta time Aristotel tačno misli? Uobičajeno je mišljenje da u A knjizi ἀρχή znači isto što i uzrok, budući da se rasprava u A knjizi, na prvi pogled, i provodi kao rasprava sa prethodnicima u pogledu na pitanje „poznavanja“ četiri uzroka, te zbog toga što Aristotel termine uzroka i načela često koristi uporedo i naizmenično. Tako i *Metafizika* Δ kaže (*Met.* Δ 1, 1013a15-16): „Na isto toliko načina govori se i o uzrocima, jer svi su uzroci načela”.³⁹⁰ Prethodno rečeno može navesti na pogrešno mišljenje da su ta dva Aristotelova tehnička termina istoznačna. Međutim, prateći Δ 1, pojam ἀρχή ne samo da je šireg obima – jer ako je svaki uzrok načelo, nije svako načelo uzrok – već na osnovu opšteg smisla onoga ἀρχή i njegovog obuhvatanja pojma αἴτιον ne možemo neposredno zahvatiti specifičnost mudrosti kao znanja onoga prvog.

³⁸⁹ *Met.* Δ 10, 1075a36-b17, *Met.* A 7, 988a35-b16.

³⁹⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 173.

U *Metafizici* A 1-2, prilikom nastojanja da pruži preliminarno određenje mudrosti, Aristotel koristi pojam ἀρχή u, mogli bismo reći, strogom smislu – u smislu prvog načela, a ne u najširem smislu o kojem raspravlja u Δ 1 i koji je u određenom opsegu izmenjiv sa pojmom αἴτιον. Aristotel u A 1 određuje τέχνη i ἐπιστήμη kao znanje uzroka, a ne kao znanje περὶ ἀρχῶν. Ipak, Aristotel ne bi odredio mudrost, traženu nauku, kao znanje περὶ ἀρχῶν da je smatrao da je ἀρχή većeg obima ili jednako značenjima uzroka izmetim u Δ knjizi, iz prostog razloga što time ne bi rekao ništa određeno, jer je svaka nauka znanje uzroka. Kako Aristotel u A 1 govori o različitim vrstama spoznaje kao svojevrsnom uspinjanju ka višim uzrocima, koji u krajnjem krune u σοφία, moglo bi se zaključiti da ἀρχή u A knjizi pre svega znači prvi uzrok. U skladu sa prethodno rečenim, Aristotel u A 1 kaže da se svi slažu da je mudrost περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς, (*Met.* A 1, 981b28-30), dok u Γ 1 podseća na raspravu A knjige govoreći da tražimo τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας (*Met.* Γ 1, 1003a25-7).

Međutim, u celini *Metafizike* na delu je svojevrsno utvrđivanje razlike ἀρχή i αἴτιον, koje ide preko razlike i sličnosti ova dva pojma koju je Aristotel utvrdio u Δ knjizi. Iako ga neposredno ne eksplicira, Aristotel upućuje na dato razlikovanje u Γ knjizi, u kontekstu uspostavljanja tražene nauke kao nauke bića kao bića (*Met.* Γ 1, 1003b23-5): „Ako su biće i jedno istovetni, i ako su jedna priroda zato što prate jedno drugo kao načelo i uzrok, ali ne kao ono što se objašnjava jednom odredbom.”³⁹¹

Razlika na koju Aristotel ovde upućuje nije samo stvar suptilnosti Aristotelovog mišljenja, već ona ukazuje na opštu odliku grčkog filozofskog jezika kao takvog. Ono što je mišljeno pod rečju αἴτιον uvek se tiče odgovora na pitanje zašto, odnosno διὰ τί. U tom duhu Aristotel određuje i raspravu o uzrocima u drugoj knjizi *Fizike* (*Phys.* II 3, 194b17-20): „Naše ispitivanje ima za svrhu znanje, a ne verujemo da nešto znamo pre nego što smo shvatili to-zašto [τὸ διὰ τί] je nešto – a to znači shvatiti prvi uzrok.”³⁹² Dodatno, Aristotel na početku *Fizike* II, 7 prethodnu raspravu sumira sledećim rečima (*Phys.* II, 7 198a15-16): „Očito da uzroci postoje, i da ih je po broju toliko koliko kažemo. Jer toliki broj uzroka obuhvata to-zašto [τὸ διὰ τί].”³⁹³

³⁹¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 120. εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταυτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα.

³⁹² Aristotel, *Fizika*, pre. S. Blagojević, str. 56.

³⁹³ *Isto*, str. 68.

Ovo izjednačavanje αἴτιον i τὸ διὰ τί nije nikakva novina Aristotelovog mišljenja, već nešto na šta Aristotel računa kao samorazumljivo njegovim slušaocima, čak i u slučaju da im je strano Aristotelovo učenje o četiri uzroka. Naime, identično izjednačavanje nalazimo i kod drugih antičkih filozofa. Tako Platon u *Kratilu* kaže da je uzrok ono na osnovu čega nešto postaje. Govoreći o pravednosti, on kaže da je ona uzrok „jer ono čime je postajanje jeste uzrok”,³⁹⁴ dok u *Fedonu* kroz lik Sokrata kaže da je zadatak περὶ φύσεως ἱστορία, kojom je ovaj isprva bio oduševljen, da „zna uzroke svake stvari, zašto (διὰ τί) svaka stvar postaje, zašto nestaje i zašto jeste”.³⁹⁵ Sokrat u *Fedonu* ne prihvata tezu fizičara da su njegove kosti i mišići αἴτια njegovog zatočeništva, tvrdeći da bi bilo apsurdno reći „da ja činim ono što činim διὰ ovih”.³⁹⁶

Za razliku od uzroka i njegove *neposredne* veze sa onim za-što nešto jeste, pojam ἀρχή kod Aristotela, ali i uopšte unutar grčkog filozofskog jezika, ima pre svega značenje onoga prvog, bilo da je u pitanju prvi deo nečega, bilo da je u pitanju nešto što na različite moguće načine prethodi nečemu. Tako Aristotel, raspravljajući o osnovnim pravcima značenja ἀρχή, u Δ knjizi zaključuje (*Met.* Δ 1, 1013a17-20) „Dakle, zajedničko za sva načela jest to da su ono prvo otkud nešto ili postoji ili postaje ili se spoznaje; neka od njih su uprisutna, a druga su spoljna”.³⁹⁷ Dakle, pitanje da li je nešto ἀρχή nečega usko je vezano za pitanje da li je to nešto *pre* onoga čega je ἀρχή. Štaviše, rasprava oko načela koja određuje tok celine *Metafizike* skoro se uvek tiče slaganja, odnosno neslaganja oko toga šta je ono *prvo* ili *prvotno*.

Kada Aristotel, shodno saglasnosti većine mudrih, kaže da je mudrost znanje περὶ ἀρχῶν, on pod tim misli da je ona znanje stvari koje su apsolutno prve, pre svega drugog što jest. Da tako stoje stvari unutar *Metafizike* potvrđuje i standardna Aristotelova strategija u pobijanju pretenzije prethodnika na mudrost kao znanje prvih načela. Naime, Aristotel u kritici prethodnika uvek ukazuje na to da će nešto drugo prethoditi načelu koje oni postavljaju kao ono prvo. Tipičan primer je onaj koji Aristotel pruža u *Fizici* (*Phys.* I, 6 189a30-32): „Vidimo da suprotnosti nisu bivstvo nijednog bića, a načelo ne treba da se pridaje nekom

³⁹⁴ Prevod N.T.. δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἔστι τὸ αἴτιον (*Crat.* 413a4-6).

³⁹⁵ Prevod N.T.. εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. (Platon, *Phaedo* 96a8-9).

³⁹⁶ Prevod N.T.. ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα ὡς πράττων (Platon, *Phaedo* 99a8).

³⁹⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 174. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκειται: τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός.

podmetu. U protivnom, postojaće načelo načela. Podmet je načelo, i čini se da prethodi onome što mu se pridaje.”³⁹⁸

Prethodno rečeno nema za cilj da utvrdi da za Aristotela načela neće biti uzroci, te da uzroci u primarnom smislu neće biti prvi uzroci. Međutim, razlog zašto je to tako počiva u činjenici da mi ne možemo neposredno zahvatiti ἀρχαί (u užem smislu prvih načela), a pošto se nastojimo izboriti za posed mudrosti kao nečega što nije u našem posedu, do njih možemo doći tek posredno, preko znanja uzroka stvari koje su našoj spoznaji dostupnije. Ovakav pristup mudrosti po Aristotelovom mišljenju nije nikakva novina, odnosno po njegovom mišljenju na dati način postupali su i fizičari, ali i Platon u vlastitoj potrazi za prvim načelima. Upravo shodno takvom razumevanju Aristotel u centralnim knjigama *Metafizike*, ali i u „teološkoj” Λ knjizi polazi od čulno-propadljivog tipa bivstva oko čijeg postojanja se svi slažu.

Naravno, prethodno istaknuti način kretanja ispitivanja nije jedini put u potrazi za načelima. Umesto započinjanja istraživanja polaskom od nekog datog fenomena i postavljanja pitanja zašto je dati fenomen to što jeste – διὰ τί, moguće je postaviti pitanje šta je dati fenomen, τί ἐστίν. Shodno grčkom filozofskom jeziku, odgovor na pitanje διὰ τί nečega jeste αἴτιον toga, kao što je odgovor na pitanje τί ἐστίν za celokupnu filozofsku tradiciju – shodno Aristotelovom razumevanju iste – οὐσία toga,³⁹⁹ iako οὐσία postaje tehnički termin tek sa Platonovim mišljenjem. Naravno, i predsokratovci i Platon o načelima pitaju i na ovaj drugi način, postavljajući pitanje τί ἐστίν. No, kojim god da su pitanjem vođeni Aristotelovi prethodnici, to ništa ne menja u pogledu na pristup razumevanju njihovih odgovora (bilo da je u pitanju predsokratska tvar, bilo da je u pitanju Platonov oblik), jer Aristotel drži da οὐσία nečega uvek već jeste uzrok tog nečega, tj. da se τί ἐστίν pitanje uvek može razumeti kao διὰ τί pitanje.

Aristotel smatra da njegovu filozofsku tradiciju odlikuje opšta saglasnost u pogledu potrage za prvim načelima. Pri tome on ne misli samo na to da se dato opšte slaganje njegovih prethodnika povodom različitih načina traganja za naukom mudrosti svodi na puku činjenicu da je mudrost znanje ἀρχαί, te da su načela ono prvo svega što jeste i kao takva uzroci svih

³⁹⁸ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 26-27. εἰ μή τις ἑτέραν ὑποθήσει τοῖς ἐναντίοις φύσιν· οὐθενὸς γὰρ ὀρώμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τάναντία, τὴν δ' ἀρχὴν οὐ καθ' ὑποκειμένου δεῖ λέγεσθαι τινος. ἔσται γὰρ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, καὶ πρότερον δοκεῖ τοῦ κατηγορουμένου εἶναι.

³⁹⁹ *Met.* Λ 1, 1069a18-30. O Aristotelovom tumačenju tradicije kao one koje pita o načelima i uzrocima kao načelima i uzrocima *bivstva* detaljno ćemo govoriti u petoj glavi disertacije, tumačeći Λ 1 kao program Λ knjige.

stvari, već on, pre svega, misli na opštu saglasnost oko toga da su prva načela večna (ἀίδιος). Ono što je ovde ključno za Aristotelovo mišljenje jeste da su načela nastala, da oduvek postoje, ali i da su nepropadljiva i kao takva večno postojeća.

Tipičan argument u prilog večnosti načela Aristotel pruža u *Metafizici* B 4, polazeći od premise da su načela ono *prvo* (*Met.* B 4, 1000b24-8): „Ako su propadljiva, tada je očito da i ona moraju poticati iz nekih drugih načela (jer sve propada u ono iz čega potiče), tako da sledi da postoje neka druga načela ranija od tih načela, a to je nemoguće, i ako se /niz/ zaustavlja, a i ako se ide u beskonačno”.⁴⁰⁰ Aristotel smatra da niko unutar filozofske tradicije, kojom je i vođena organizacija aporija u B knjizi, ne bi nastojao da pobije prethodno iznetu tezu, tj. da načela koja pripisuje svojim prethodnicima u A knjizi *Metafizike* oni misle kao večna.

Pored prethodnog, Aristotel drži da pošto su načela *pre* svega čega su načela, to implicira da su načela odvojena od onoga čega su načela (χωριστά, to jest postoje χωρίς, odnosno καθ' αὐτό), što ne mora nužno stajati za načela u širem smislu, načela u smislu stvari, oblika i lišenosti, te ona stoga nisu načela u smislu u kojem je mudrost znanje περὶ ἀρχῶν. Aristotel ovo razumevanje ne eksplicira neposredno u A knjizi *Metafizike*, ali to čini na više mesta unutar preostalih knjiga, posebno u Λ knjizi, koja i predstavlja izvršenje pretpojma mudrosti A knjige.

U pogledu na prethodno rečeno, Aristotel, kritikujući Platonovo razumevanje rodova kao načela, u knjizi aporija kaže sledeće (*Met.* B 3, 999a18-19): „Jer načelo treba da bude i uzrok pored i nazavisno od stvari čije je načelo, i treba da može da postoji odvojeno (χωριζομένην) od njih.”⁴⁰¹ Platon bi svakako tvrdio da su rodovi odvojeni (u krajnjem, to bi za Platona bili Jedno i Biće), ali ne bi tvrdio da tvar i oblik, kao oni koji u Aristotelovom razumevanju načela nisu pre složevine, mogu biti načela. Sličnu kritiku Aristotel iznosi i u K knjizi (*Met.* K, 1060a35-b3): „Ako se pak, postavi ono što ponajpre izgleda kao nepokretno načelo, biće i jedno, kako najpre oni mogu biti odvojeni (χωρισταί) i po sebi (καθ' αὐτάς), ako nijedno od njih ne označava nešto ovo ili bivstvo. A tražimo večna i prva načela.”⁴⁰²

⁴⁰⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 88. εἰ μὲν γὰρ φθαρταί, δῆλον ὡς ἀναγκαῖον καὶ ταύτας ἐκ τινῶν εἶναι (πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν), ὥστε συμβαίνει τῶν ἀρχῶν ἑτέρας ἀρχὰς εἶναι προτέρας, τοῦτο δ' ἀδύνατον, καὶ εἰ ἴσταται καὶ εἰ βαδίζει εἰς ἄπειρον.

⁴⁰¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 84. τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν

⁴⁰² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 388-389. εἰ δ' αὖ τις τὰς δοκούσας μάλιστα ἀρχὰς ἀκινήτους εἶναι, τό τε ὄν καὶ τὸ ἔν, θήσει, πρῶτον μὲν εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἐκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωρισταί καὶ καθ' αὐτάς.

Naravno, Platon bi na ovu primedbu mogao odgovoriti tvrdnjom da biće i jedno zapravo jesu οὐσία, da postoje odvojeno, te da su samim tim legitimni kandidati za status načela.

Od suštinskog je značaja za razumevanje ovde iznesenih Aristotelovih arugumenta da pod χωριστὸν Aristotel ovde *ne* misli odvojenost od stvari. Tako Aristotel za složevinu oblika i stvari kaže da je χωριστὸν ἀπλῶς (*Met.* H 1, 1042a28-31). U E 1, kao što smo prethodno pokazali,⁴⁰³ Aristotel tvrdi da se fizika „... bavi onim što je doduše odvojeno (χωριστά) ali ne i nepokretno (ἀκίνητα)”.⁴⁰⁴ Rečju, uslov da načela moraju biti odvojena ne ograničava nauku mudrosti na platonički projekat netvarnih bivstava. Naprotiv, smisao je upravo u tome da načela moraju biti bivstva, a ne bića koja postoje „izvedeno“ jer im podleži neka druga priroda, koja je time zapravo ono prvo, tj. načelo. Po Aristotelovom sudu i predsokratovci, koji misle tvar kao načelo svega, ovu razumeju kao odvojenu (*Gen. et Corr.* II, 1 328b34-35): „Neki tvrde da je podležeća tvar tih /tela/ jedinstvena, kao na primer oni koji postavljaju vazduh ili vatru ili nešto između njih što je i neko telo i odvojeno.”⁴⁰⁵ Isto Aristotel tvrdi i za prazninu Demokritovog i Leukipovog atomizma, naime da je ona χωριστόν (*Phys.* III, 6 213a30-b2). Dakle, kada Aristotel kaže da je prva filozofija περὶ χωριστά (*Met.* E 1, 1026a15), ovo prosto sledi iz činjenice da je ona περὶ ἀρχῶν.

Ovaj zahtev za odvojenošću implicira da, kada tvrdimo da su ἀρχαί prvi uzroci kao predmet znanja mudrosti, mi pod tim ne bismo smeli misliti da su oni prosto prvi u bilo kom od mogućih kauzalnih lanaca. Drugim rečima, nije ispravno misliti da je u pitanju, na primer, tvarni uzrok koji nema drugi tvarni uzrok ili formalni uzrok koji nema dalji formalni uzrok. Ako ono prvo mislimo na dati način, tako mišljeni uzroci bi i dalje mogli postojati neodvojeno, tj. bili bi zavisni od neke podležeće prirode, i stoga ne bi bili *prvi* u smislu u kojem je mudrost znanje onoga prvog, tj. ne bi bili načela koje mudrost traži. Aristotel od svojih prethodnika nasleđuje mišljenje onoga prvog, i sav njegov napor u *Metafizici* rasprava je ne samo o tome šta se može držati onim prvim, već, pre svega, o tome koji je istinski, prvi smisao prvotnosti.

Kako bi se zahvatio opšti smisao Aristotelove potrage za naukom prvih načela i uzroka, te u krajnjem potrage za naukom odvojenih i večnih bivstava, neophodno je ukazati na istorijski kontekst nauke koja u A knjizi nosi ime mudrost. Prethodno rečeno ne predstavlja

⁴⁰³ O tome smo govorili u drugoj glavi na disertacije

⁴⁰⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 219. (*Met.* E 1, 1026a12-14)

⁴⁰⁵ Aristotel, „O postajanju i propadanju”, u: *O nebu. O Postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, str. 309.

prosto pružanje istorijsko-filozofske pozadine Aristotelovog projekta u *Metafizici*, već se radi o samom načinu kretanja Aristotelovog mišljenja u celini *Metafizike*, a pre svega u A knjizi, koja izlaže pretpojam prve filozofije. Aristotelova uobičajena strategija u *Metafizici* u prvom koraku izlaže moguće načine zahvatanja određenog fenomena, da bi ukazivanjem na protivrečnosti, odnosno besputnosti iznesenih pristupa ukazala na prostor drugačijeg pristupa datom pitanju. U skladu sa ovom opštom strategijom, Aristotel i u A knjizi izlaže moguće puteve ka mudrosti, odnosno moguće, istorijski već uspostavljene, pretendente na mudrost: fiziku, metematiku i Platonovu dijalektiku.

A knjiga *Metafizike* svakako nije rečju postavljena kao γιγαντομαχία περί της σοφίας, niti se, na prvi pogled, čini da Aristotel ovde stavlja naglasak na razliku u mogućim pristupima mudrosti. Čini se da je u pitanju svojevrsna istorija učenja o četiri uzroka, koja svedoči o postepenom „napredovanju” ka punini učenja kauzalne shematike. Međutim, Aristotel u A knjizi nastoji da istakne zajedničke pretpostavke koje dele svi prethodni pristupi prvim načelima, odnosno pretedenti na posed mudrosti, kako bi na temelju date opšte saglasnosti izgradio prostor međusobne „komunikacije” datih tendenata, ali i izgradio osnov za kasniju kritiku nastojanja svojih prethodnika, koja putem pokazivanja aporetičnosti, besputnosti puteva tradicije izgrađuje vlastiti put.

Aristotel smatra da se fizičari, „matematičari“ (pitagorejci i pitagorejske tendencije unutar Akademije) i akademijski dijalektičari slažu u razumevanju mudrosti kao znanja poradi znanja (θεωρία). Drugim rečima, oni se slažu da je mudrost znanje prvih načela i uzroka, gde su načela i uzroci ono prvo svega, i kao takvi, u konačnom, večni i odvojeni. Njihovo neslaganje, prema Aristotelu, počiva u razumevanju toga koja su načela prva načela, kao i u pogledu na pitanje načina na koji načela jesu načela svega što jeste, te se samim tim oni razlikuju i u pogledu na pitanje koja nauka jeste znanje prvih načela i uzroka.

Shodno prethodnom, Aristotel u A 3-6 organizuje izlaganje različitih pristupa nauci mudrosti implicirajući mogućnost i potrebu za novom naukom koja bi bila nauka mudrosti. Aristotel potrebu za izgradnjom nove nauke mudrosti, nauke koja je nije poznata njegovim prethodnicima, obrazlaže preko rasprave sa istorijskim pretedentima na posed mudrosti. Prethodnike Aristotel, uslovno rečeno, predstavlja u povesnom sledu: fizičare u A 3-4 - počevši od Talesa kao „začetnika ovakve vrste filozofije” (*Met.* A 3, 983b19-21), gde se pod ovom vrstom filozofije misli na fiziku, ili bar na ranu fiziku koja poznaje samo tvarni uzrok; u A 5 „takozvane pitagorejce koji su se prvi bavili matematičkim nukama” (*Met.* A 5, 985b22-

6); te u A 6 Platona, koji je sokratsku dijalektiku razvio u punog pretendenta na posed mudrosti.

Ova istorijska rasprava sa prethodnicima u A knjizi nije samo uvodna rasprava koja nastoji da se izbori za opšte zajedničko tlo, niti se njen smisao iscrpljuje ukazivanjem na nedostatnosti učenja prethodnika u pogledu na znanje četiri uzroka, već ona uvodi fizičare, „matematičare“ i dijalektičare kao one koji određuju celinu toka *Metafizike*. Aristotelov projekat u *Metafizici* i nije ništa drugo do neprestalna rasprava sa pretendentima na posed mudrosti. Ovaj dijalektički pristup izgradnji nauke mudrosti, u smislu koji smo prethodno naznačili, važi u jednakoj meri kako za uvodnu raspravu u A knjizi, tako i za Λ knjigu kao njen vrhunac. Naime, u Λ knjizi Aristotel nastoji da pokaže da je prva filozofija jedina u stanju da bez imanentnih protivrečnosti, odnosno aporija, do kraja sprovede ono oko čega se unutar preliminarnog određenja tražene nauke kao mudrosti svi slažu.

Aristotelova kritička oštrica u najvećoj meri usmerena je protiv akademijskih „matematičara“ i dijalektičara iz prostog razloga što oni za njega predstavljaju neposrednu „konkurenciju“, u smislu učenja koja dominantna unutar Akademije. Međutim, i fizičari su neposredno pozvani u raspravu iz prostog razloga što su prvi pitali o načelima i uzrocima, zatim ponudili odgovarajući model nauke koji je pretendent na posed mudrosti, te što su kao prvi filozofi neposredni predmet kritike „matematičara“ i dijalektičara. Naime, analogno kritici teologa ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) od strane prvih fizičara, akademijski „matematičari“ i dijalektičari smatraju da fizičari nisu u stanju da sprovedu ono što pod mudročću pretpostavljaju, odnosno da model mudrosti koji oni ispostavljaju ne zadovoljava zahteve date nauke. Rečju, kritika fizičara od strane akademijskih dijalektičara i „matematičara“ pretpostavlja da nauka koju fizičari faktički ispostavljaju ne udovoljava početnim zahtevima koji oni sami postavljaju, kao što fizičari smatraju da govor teologa nije primeren onome o čemu oni nastoje da govore, te stoga on mora biti zamenjen drugim načinom govora.

Na temelju prethodno rečenog ispostavlja se da Aristotel u A knjizi ne nastoji prosto da uopšti napore svojih prethodnika, tj. da spolja izgradi ideju opšte saglasnosti oko pojma mudrosti. Naprotiv, on saglasnost oko opšteg smisla mudrosti unutar misli svojih prethodnika zatiče, te stoga od te saglasnosti nastoji i da pođe, a sve kako bi vlastiti projekat pokazao kao onaj koji jedini udovoljava opštim zahtevima koje ispostavlja ideja mudrosti. Opšti smisao mudrosti nije nešto što Aristotel uspostavlja i naknadno u pogledu na njega čita svoje

prethodnike, već je nauka mudrosti u pogledu svojih opštih zahteva, po Aristotelovom mišljenju, nešto imamentno samoj stvari filozofije.

Shodno prethodnom, započinjanje potrage za traženom naukom od opšteg smisla mudrosti nije prosto preliminarno, već predstavlja ocrtavanje zahteva kojima se u potpunosti mora moći udovoljiti u toku rasprava koje slede. Date zahteve Aristotel neće napustiti ili korigovati u kasnijim knjigama *Metafizike*, kao što se to često misli, već će nastojati da ih u potpunosti ostvari, što ćemo do kraja pokazati kroz tumačenje Λ knjige, tzv. teološkog vrhunca *Metafizike*. Jedina stvar od koje Aristotel odustaje jesu načini na koje su prethodnici nastojali da udovolje opštim zahtevima mudrosti. Celina *Metafizike* i nije ništa drugo do izlaganje puteva koji neuspevaju da udovolje zahtevima mudrosti, te dalje izlaganje puta koji datim zahtevima izlazi u susret, gde besputnost puteva tradicije ujedno predstavlja put, odnosno kretanje izgrađivanja prve filozofije.

Filozofski pojam načela, kao i nastojanje da se izgradi nauka prvog načela, izrastaju neposredno iz spora fizičara i teologa. Sa prvim fizičarima $\pi\epsilon\rho\iota$ φύσεως ιστορία zamenjuje θεολογία. Fizičari nastoje da polože račun o prirodi svih stvari tako što objašnjavaju način na koji stvar dolazi, „izrasta” u vlastito biće. Rečju, ono što karakteriše pristup fizičara jeste narativ dolaženja-u-biće ili postajanja svega što jeste. Shodno onima koji misle $\pi\epsilon\rho\iota$ φύσεως, razumeti šta čovek jeste znači razumeti kako je on stupio u vlastito biće, pri čemu se ovo stupanje ne tiče samo reprodukcije ljudske vrste, već ono u krajnjoj liniji cilja na kosmičko stupanje u postojanje čoveka kao vrste.

Upravo Platonov *Timaj* sledi ovaj narativni model objašnjenja karakterističan za fizičare, jer se, shodno rečima samog Timaja, on posvetio „znaju prirode kosmosa”, počevši od početka nastanka kosmosa i završavajući sa prirodom čoveka,⁴⁰⁶ gde u reči φύσις još živo odzvanja kako suština, tako i postajanje bića.⁴⁰⁷ Unutar datog prirodoslovnog konteksta postaviti nešto kao načelo znači postaviti načelo na početku narativa kao nešto što (uvek) već postoji, nešto što vremenski prethodi poretku sveta, npr. na način na koji Anaksagora započinje vlastito učenje tezom da su sve stvari bile zajedno, ili kao što Hesiod i orfički mitovi započinju vlastito izlaganje polazeći od bogova koji bejahu u početku.⁴⁰⁸ Prethodno

⁴⁰⁶ ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν (Platon, *Tim.* 27a2-6).

⁴⁰⁷ Više o osnovnim pravcima značenja φύσις vidi *Met.* Δ 4, 1014b16-1015b15.

⁴⁰⁸ Videti Kaluđerović, Željko, „Prvi 'teolozi' i učenje o uzrocima“, u: *Arhe* I, 2, Novi Sad, 2004., str. 117-132

rečeno ne bi trebalo razumeti u smislu da prvi filozofi govore isto što i prvi teolozi, te da u krajnjem ne postoji jasna razlika između mitopoetskog i filozofskog govora. Reč je o tome da fizičari, iako nastoje da misle ono prvo na nov način, te se time razlikuju od teologa, po Aristotelu nisu u stanju da filozofski adekvatano ekspliciraju prvo načelo, te stoga često „padaju” na pozicije svojih prethodnika – na narativni, odnosno genealoški način objašnjenja.

Iako načelo nije bilo tehnički termin unutar predsokratovske filozofije, od Platonove filozofije ovaj termin se kao takav primenjuje na razumevanje predsokratske filozofije. Kada Timaj, u istoimenom Platonovom dijalogu, prelazi sa objašnjenja dela uma na objašnjenje dela nužnosti, on mora da uzme „drugo načelo” (ἑτέραν ἀρχήν), koje podrazumeva novi početak same rasprave, ali takođe i nov način mišljenja onoga ἀρχή. Način na koji se izlaže ovo novo načelo je: „... sagledati prirodu vatre, vode, vazduha i zemlje po sebi, pre nastanka neba kao i njihova stanja koja su tom postanku prethodila”, i stoji nasuprot fizičarima, „jer niko do sada nije objasnio njihov postanak mada ih mi nazivamo počelima, kao da znamo šta je vatra i šta svako od njih ponaosob, pa ih uzimamo za elemente svemira.”⁴⁰⁹ Ovde, kao i u misli predsokratovaca, narativna eksplicacija pretpostavlja da je kosmos stvoren unutar vremena, počevši od onoga prvog. Čak i ako Platon to zaista ne misli, on to ovde u *Timaju* zarad rasprave pretpostavlja, slično kao što su atomisti, uprkos tome što su smatrali da je kosmos večan, ipak izlagali narativnu strukturu postajanja.

Nasuprot onome što postaje po načelu, načela su večna, što je i osnov Platonove argumentacije za besmrtnost duše kao načela kretanja (*Phaed.*, 245d1-6): „Načelo, pak, nema postanka. Jer sve što postaje postaje iz načela, a ono samo ni iz čega. Jer kad bi načelo iz čega postajalo, ono ne bi više postajalo iz načela. A kad ono nema postanka, onda nužno nema ni prestanka. Jer, ako nestane načela, onda niti će ikada ono postati iz drugog, niti će drugo iz njega postati, ako sve treba da postaje iz načela.”⁴¹⁰ Ovi Platonovi argumenti u prilog večnosti načela su, čini se, kao njen sastvani deo uključeni u Aristotelovu argumentaciju u prilog večnosti načela u *Met.* B 4, 1000b23-9, što smo prethodno naveli; čini se da ih Aristotel drži sastavnim delom svakog mogućeg mišljenja načela.

⁴⁰⁹ Platon, *Timaj*, prev. Marjanca Pakiž, Mladost, Beograd, 1981, str. 88. (*Tim.* 48a6-b7)

⁴¹⁰ Prevod N.T. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἐνός: εἰ γὰρ ἔκ τοῦ ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχῆς γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ τοῦ οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι.

Pitanje o načelima takođe je u interesu akademijških „matematičara“ i dijalektičara, koji polažu pravo na mudrost kritikujući fizičare. Pitagorejci su neposredni takmaci fizičara jer (*Met. A 5, 985b22-6*): „U njihovo doba [Demokritovo i Leukipovo], a i pre njih, takozvani pitagorejci su se prvi bavili matematičkim /naukama/ i unapredili ih. Obrazovani u tim /naukama/ poverovali su da su njihova načela načela svih bića.“⁴¹¹ Iako se pitagorejci „služe načelima i elementima na neobičniji način nego fizičari“, pošto “ih nisu uzeli među opazajnim /stvarima/”, već iz matematikalija, “sve o čemu raspravljaju i čime se sistematski bave tiče se prirode.”⁴¹² Dakle, po Aristotelu, oni misle na način predsokratovaca; doduše, u izvesnom smislu oni „pervertiraju” fizičare, jer postavljaju „neobična“ načela prirode. Naravno, pitagorejsko učenje, bez obzira na njegove krajnje pretenzije, nije Aristotelov pravi takmac: ono ga interesuje u onoj meri u kojoj je pitagorejsko učenje pozadina matematizirajućih tendencija akademijske misli.

Suprotnost fizičara i akademijških dijalektičara, odnosno fizike i dijalektike, neposredno je uspostavljena Platonovim dijalogom *Fedon*. U datom dijalogu dijalektika je predstavljena kao takmac fizici shodno znanju „uzroka svake stvari, zašto (διὰ τί) svaka stvar postaje, zašto nestaje i zašto jeste”.⁴¹³ Za razliku od fizičara, koji u objašnjenju svega postojećeg, shodno Aristotelovom sudu, posežu za tvornom kauzalnošću, dijalektičari posežu za formalnom kauzalnošću oblika u kojima pojedinačne stvari učestvuju (*Met. A 9, 991b3-4*): „U ‘Fajdonu’ se govori tako kao da su oblici uzroci bića i postajanja.”⁴¹⁴

Međutim, neslaganje fizičara i dijalektičara ne tiče se samo uzroka, već i bivstva svega što jeste, tj. ne samo odgovora na pitanje διὰ τί, već i odgovora na τί ἐστὶ pitanje. Naime, samo je dijalektičar, shodno vlastitom samorazumevanju, u stanju da odgovori na τί ἐστὶ pitanje, jer je samo on u stanju da ponudi određenje stvari krećući se kroz različita njena određenja unutar dijaloški ustrojene strukture mišljenja – u konačnom, on zna za oblik koji je οὐσία bića (*Met. A 9, 992a25-8*).

⁴¹¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 18. ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾗθησαν εἶναι πάντων.

⁴¹² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 27-28 (*Met. A 8, 989b31-990a3*).

⁴¹³ Prevod N.T. εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. (Platon, *Phaedo* 96a7-9)

⁴¹⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 33. ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν

Platon u *Državi* tvrdi da sem dijalektike „nema nijednog drugog istraživačkog puta kojim bi se, u svim slučajevima, moglo ići do odgovora šta je svaka stvar po sebi. Sva ostala umenja odnose se ili na mnjenja ili na želje ljudi, ili na ono što je rođeno i načinjeno.”⁴¹⁵ Jedini izuzetak u *Državi* predstavlja matematika, za koju Platon kaže da ima sanjivu viziju τὸ ὄν i koja u procesu određenja zavisi od početnih pretpostavki o kojima ne polaže račun.⁴¹⁶ Iako pravi ustupak spram matematike, Platon je nedvosmislen u pogledu fizike, odnosno περὶ φύσεως ἱστορία se po Platonu ne tiče οὐσία, već isključivo γένεσις.

Prethodno rečeno povlači dve stvari. Prvo, fizika se po Platonu ne bavi bićima koja su večna, već bićima koja postaju. Drugo – i ključno – fizika o vlastitom predmetu ne postavlja τί ἐστὶ pitanje. Fizika za Platona ne nastoji da odredi bića kojima se bavi u stogom dijalektičkom smislu određenja, jer mogućnost definisanja svoj ontološki osnov za Platona ima u večnom biću ideje, i može se samo analoški primeniti na bića koja postaju. Rečju, fiziци Platon dozvoljava samo postavljanje pitanja πῶς γέγονεν?

Shodno Platonovom sudu, fiziku odlikuje narativni (ili genealoški) način govora pre nego nastojanje definisanja i demonstracije koje pripada dijalektici, iz prostog razloga što je njen predmet u stalnom kretanju. Ovakvo određenje fizike kao nauke biće meta Aristotelove oštre kritike. Aristotel će nastojati da pokaže da fizika nije nauka nižeg epistemičkog ranga u pogledu na bilo koju drugu nauku, u smislu da je njena naučnost “izvedena”. Aristotel će nastojati višestruko da pokaže da fizika itekako preduzima posao definisanja, te da fizičar zna za oblik i to pre stvari,⁴¹⁷ iako će Aristotel ukazati na to da je način na koji su se predsokratovci bavili fizikom delimično pružao osnov za Platonovu kritiku.

Prethodno iznesen prikaz Platonove negativne ocene fizike može se u izvesnom smislu ublažiti ukoliko bismo rekli da fizičari zaista pitaju o τί ἐστὶ prirodnih fenomena, tj. da nastoje da utvrde οὐσία ili φύσις prirodnih fenomena, ali da su pri tome na dato pitanje odgovarali na način drugog pitanja – pitanja πῶς γέγονε prirodnih fenomena – te samim tim nisu mogli doći do određenja koje karakteriše dijalektički način istraživanja. Naravno da su fizičari tvrdili da je φύσις nekog fenomena zapravo podležeće načelo iz kojeg je dati fenomen

⁴¹⁵ Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar, Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 1993., str. 227. οὐδεις ἡμῖν ἀμφισβητήσῃ λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου περὶ ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶν περὶ παντὸς λαμβάνειν. ἀλλ’ αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυσικῶν τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται. (*Rep.* VII, 533b2-b3)

⁴¹⁶ *Rep.* VII, 533b3

⁴¹⁷ *Met.* Z 11, 1037a16.

izrastao, stupio u vlastito biće. Međutim, ukoliko, na primer, tvrdimo „čovjek je vazduh”, pri toj tvrdnji mi ne pružamo nužne i dovoljne uslove za objašnjenje bivstva (οὐσία) čoveka.

Fizičari su prišli bliže navođenju uslova objašnjenja nekog fenomena onda kada, na primer, čoveka ne određuju samo u pogledu na gradivne sastojke, već kada ukazuju na način na koji su oni organizovani, kao što to Aristotel kaže izlažući postupanje fizičara (*Met.* B 3, 998a32-b2): „Pored toga i kod ostalih /stvari/ ako neko želi da uvidi njihovu prirodu, na primer /prirodu/ postelje, on spozna je njenu prirodu kad je spoznao iz kojih delova se ona sastoji i na koji način su oni složeni”.⁴¹⁸ I sam Platon u *Državi* nudi „fizikalni” odgovor na pitanje „o prirodi i poreklu (γένεσις) pravičnosti”.⁴¹⁹ Glaukonovo izlaganje (*Rep.* II, 358a3-359b5) kreće se nazad ka načelima ljudskog društva-države i nastoji da objasni kako su ljudi uspostavili zakone, te nazvali stvari kojima ovi zakoni upravljaju pravednim. Glaukon ovu vrstu izlaganja određuje kao izlaganje „γένεσις i οὐσία pravde” (*Rep.* II, 359a3). Međutim, ovaj „genealoški” narativ, koji utvrđuje način na koji su stvari izrasle u vlastito biće, u potpunosti se razlikuje od dijalektičkog postupka određenja fenomena u onome šta on jeste.

Iako u *Državi* Platon ne kazuje ništa o načinu prvotnosti koji je na delu unutar dijalektičkog načina zahvatanja i eksplikacije načela, niti govori o hijerarhiji ideja, te odnosu rodova i vrsta, on to čini u svojoj poznoj misli bića, pre svega u *Sofistu* i *Parmenidu*. I sam Aristotel svedoči o Platonovoj eksplikaciji datih pitanja pre svega kroz kritiku nepisanog učenja o Dobru, odnosno o jednom i neodređenoj dvojini.

U izvesnom smislu je samorazumljivo tvrditi, kao što to Platon čini, da je na određeni način rod pre svojih vrsta: čak iako oduvek postoji rod životinja i ako oduvek postoje psi, životinja u izvesnom smislu prethodi psu, jer je moguće da životinja postoji bez toga da pas postoji, dok nije moguće da pas postoji, a da životinja ne postoji. I sam Aristotel u *Kategorijama* govori o ovom platonovskom tipu prvotnosti (*Cat.* 15a3-7): „no rodovi su uvek raniji od vrsta jer oni se ne mogu obrnuti u sledu bića: ukoliko postoji vodena /životinja/, tada postoji životinja, a ako postoji životinja, tada nije nužno da postoji vodena /životinja/.”⁴²⁰ Aristotel ovde primenjuje Platonov „test” prvotnosti, odnosno koristi se smislom prvotnosti koji je ranije u *Kategorijama* uspostavio unutar četverostrukog smisla onoga prvog (*Cat.*

⁴¹⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 83. πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις ἐθέλει τὴν φύσιν ἀθρεῖν, οἷον κλίην ἐξ ὧν μορίων συνέστηκε καὶ πῶς συγκειμένων, τότε γνωρίζει τὴν φύσιν αὐτῆς.

⁴¹⁹ *Rep.* II, 358e3.

⁴²⁰ Aristotel, „Kategorije”, u: *Analitike II. Kategorije. O izrazu*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2008., str. 50. τὰ δὲ γένη τῶν εἰδῶν αἰεὶ πρότερα· οὐ γὰρ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον ἐνύδρου μὲν ὄντος ἔστι ζῶον, ζῶου δὲ ὄντος οὐκ ἀνάγκη ἔνυδρον εἶναι.

14a29-35), a koji je paralelan smislu ranijeg (πρότερος) koji Aristotel u Δ knjizi *Metafizike* rečju pripisuje Platonu (*Met.* Δ 11, 1019a1-4): „to je sve ono što može postojati bez drugog, a bez čega ovo drugo ne može postojati. Tom podelom se Platon služio”.⁴²¹

Platonov „test” prvotnosti omogućava potragu za onim prvim, za načelima, sa one strane narativno-genealoških diskursa koji čine suštinu mito-poetske artikulacije načela i koji su u izvesnom smislu još uvek na delu unutar misli fizičara. Rečju, on omogućava kretanje ka načelima raskidajući sa bilo kojim oblikom ideje da su kosmos i svaka postojeća stvar unutar njega došli u vlastito biće unutar određenog vremenskog perioda – vreme i naracija ovde su u potpunosti isključeni kao mogući horizont artikulacije kosmosa polazeći od onoga prvog. Takođe, ovaj Platonov „test” prvotnosti omogućava da se prvotnost zahvati sa one strane suprotstavljenog načina razumevanja prvotnosti od strane fizičara, akademijskih „matematičara“ i dijalektičara. Za fizičare prvo po bivstvu je ono što je vremenski prvo, ili prvo prosto-naprsto, dok akademijski dijalektičari i „matematičari“ drže da ono što je prvo po λόγος-u jeste prvo po bivstvu. Platonov „test” omogućava da se uspostavi razumevanje prvotnosti po bivstvu oko kojeg bi se obe strane mogle složiti.

Platonov „test” podupire ideju da su rodovi pre svojih vrsta, te da su najopštije stvari načela svih bića. Iznad svih stvari, shodno Platonovom načinu razumevanja načela, pojavljuju se jedno i biće kao načela, jer ako će bilo šta postojati, postojaće biće i jedno. Rečju, ako ima nečega bilo koje vrste da je ono, postoji neko biće i neko jedno. Aristotel govori o τὸ ὄν kao o Platonovom načelu u *Metafizici* A 6, ali i na drugim mestima kada kritikuje Platona Aristotel često u istoj rečenici spominje τὸ ὄν i τὸ εἶν kao Platonova načela. Tako Aristotel unutar *šeste aporiije* u B knjizi, nakon što je ponudio argumente u prilog predsokratovskom načinu zahvatanja načela, nudi argumente u prilog Platonovom razumevanju načela da su načela rodovi i pri tome zaključuje (*Met.* B 3, 998b8-10): „Očigledno je da se i neki od tih po kojima su Jedno i Biće, ili Veliko i Malo, elementima služe kao rodovima.”⁴²² Iako je teško sa sigurnošću utvrditi tačne obrise Platonovog učenja o jednom i neodređenoj dvojini, nedvosmisleno je da Aristotel dato učenje drži samim središtem Platonove misli. Jedino mesto unutar Platonovih dijaloga koje bi donekle moglo da se razume kao referiranje na nepisano učenje jeste drugi deo dijaloga *Parmenid*, posebno drugo ispitivanje prve pretpostavke „ako

⁴²¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 190. ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ: ἢ διαίρεσει ἐχρήσατο Πλάτων.

⁴²² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 83. φαίνονται δὲ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ὡς γένεσιν αὐτοῖς χρῆσθαι.

jedno jeste”, gde se, kao što smo videli u prethodnom poglavlju, nakon uspostavljanja jednog koje učestvuje u biću omogućava čitav niz izvođenja iz jednog.⁴²³

Međutim, Aristotel u Platonovoj filozofiji, ali i u filozofiji Akademije uopšte, nalazi i drugačiji put eksplikacije načela, pre svega kada je u pitanju Jedno kao načelo. U pitanju je način koji je više inspirisan matematičkim načinom mišljenja, nego dijalektičkim kretanjem mišljenja. *Država*, kao što smo već naznačili, prikazuje matematiku kao nižu nauku u odnosu na dijalektiku kao filozofiju samu. Matematika po Platonu ne zna za načelo kao načelo, jer se ona kreće u vlastitom načinu mišljenja polazeći od hipoteza kao onome čulnom, dok dijalektika zahvata i znanje je onoga prvog i kao takva je bespretpostavna. Shodno samom Aristotelovom svedočanstvu, Platon je držao da se matematičke spoznaje tiču posebne regije stvarnosti, matematikalija koje postoje pre čulnih stvari, ali su podređene idejama, odakle i sledi posrednički karakter matematike kao nauke, što bi još jednom trebalo da potvrdi da je dijalektika jedino znanje načela.⁴²⁴

Sam Aristotel svedoči o dva različita načina na koje su se akademičari koristili nekom vrstom matematički inspirisanog mišljenja kao puta ka načelima. Prvi način je vezan za Speusipa, koji je odbacio postojanje ideja i smatrao da su matematikalije (pre svega brojevi) ono prvo među bićima, odnosno da su prva načela načela brojeva, te da je nešto nalik aritmetici – a ne dijalektika – zapravo mudrost.⁴²⁵ Pored Speusipovog „matematičkog” pristupa, Aristotel govori o tome da je Platon u poznoj fazi svoga mišljenja držao da su „ideje brojevi”: ne matematički brojevi, jer bi njih bilo neograničeno mnogo, već jedinstveno dva-samo, tri-samo itd. (*Met.* M 8, 1084b22-32).

Ovakav pristup razumevanju ideja omogućava Platonu da matematički inspirisanim mišljenjem zahvati ideje same. Iako je do kraja teško rekonstruisati šta je, shodno Aristotelovom svedočanstvu, pozni Platon pod ovim tačno mislio, ono što je ovde za nas ključno jeste da Aristotel ovakvo razumevanje Platonove misli uključuje u A 6 unutar rasprave o načinu na koji ideje potiču iz vlastitih načela. Ako Platon, u protiv stavu spram fizičara, nastoji da odredi šta su načela svega što jeste, te da pokaže način na koji sve stvari

⁴²³ Međutim, odatle je teško sa sigurnošću rekonstruisati Platonovo učenje o jednom i nedoređenoj dvojini. I sam Kremer (Hans Krämer) kao zastupnik primata posredne predaje i nepisanog učenja u tumačenju Platona za dijalog *Parmenid* kaže da „...nema funkciju priopćenja s obzirom na aspekte teorije počela kojih se dotiče, već u najboljem funkciju podsjećanja (Krämer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, str. 169)

⁴²⁴ Videti Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, str. 11-33

⁴²⁵ Videti Žunjić, S., *Aristotel i henologija*, str. 167-203

slede iz datih načela, onda bi svakako bilo problematično uspostavljati čitav niz načela, tj. ideja za svaku od postojećih stvari. Svakako je poželjnije izvesti ideje iz njihovih rodova. Međutim, ako bismo ideje na neki način mogli redukovati na brojeve, onda bismo ideje mogli izvesti na način na koji brojeve izvodimo iz njihovih načela. Najverovatnije bi to bilo Jedno kao formalno načelo i nedoređena dvojina kao tvarno načelo koje učestvuje u Jednom, ili možda izvođenje svega iz Jednog analogno matematičkoj ideji niza: iz tačke linija, iz linije površ, iz površi telo. No naš zadatak ovde nije rekonstrukcija Platonovog nepisanog učenja, već smisao rasprave sa prethodnicima unutar A knjige, koja se ispostavlja kao gigantomahija oko nauke mudrosti.⁴²⁶

Sa one strane Aristotelovog oštrog odbijanja mogućnosti izvođenja svega iz platonovskog Jednog ili Bića kao načela, ono što je ovde za nas bitno jeste da Aristotel vlastiti projekat nauke $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ ἀρχῶν postavlja kao alternativu sa jedne strane učenju fizičara i sa druge strane dvema vrstama učenja unutar Akademije koja uzimaju Jedno kao prvo načelo – dijalektičkom projektu mudrosti, koji drži da je Jedno načelo jer je Jedno nalik biću najopštiji predikat, i „matematičkom” projektu mudrosti, koji drži da je Jedno načelo iz razloga što je Jedno načelo brojeva (*Met.* M 8, 1084b24-32).⁴²⁷

Aristotel vlastiti projekat u *Metafizici* započinje i provodi razvijanjem imanentnih aporija unutar tri prethodno spomenuta projekta mudrosti kod prethodnika. Prethodno rečeno ne važi samo za B knjigu kao knjigu aporija, već i za celinu *Metafizike*.

Nastojanje za izradom nove nauke načela sa one strane filozofskih projekata prethodnika posebno se jasno vidi unutar K knjige: pretpostavljajući da je „mudrost nauka $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ ἀρχῶν” (*Met.* K 1, 1059a17), gde ova načela moraju biti večna i odvojena, Aristotel pita (*Met.* K 1, 1059a38-b1): „U celini, teškoća je sadržana u pitanju da li se nauka koju sada tražimo uopšte bavi opažajnim bivstvima ili ne, već nekim drugim.”⁴²⁸ Ako pretpostavimo da se ona bavi drugim bivstvima, onda će ona biti ili o oblicima ili o matematikalijama (*Met.* K

⁴²⁶ O rekonstrukciju platonove teorije načela, odnosno o karakteru nepisanog učenja videti Krämer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, a posebno za odnos Platona interpretiranog shodno primatu nepisanog učenja i Aristotela videti Krämer, H., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1959, str. 552-572.

⁴²⁷ O Aristotelovoj kritici Platonovog razumevanja jednog, kao i o samoj Aristotelovoj eksplikaciji pojma jednog videti: Elders, Leo, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Koninklijke Van Gorcum & Comp., Assen, 1960; Halper, Edward, *One and many in Aristotle's Metaphysics. Central books*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2005; Žunjić, S., *Aristotel i henologija*.

⁴²⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 386. ὅλως δ' ἀπορίαν ἔχει πότερον ποτε περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἐστὶν ἡ ζητούμενη νῦν ἐπιστήμη ἢ οὐ, περὶ δὲ τινὰς ἐτέρας.

1, 1059b2-3), tj. biće ili dijalektika – kao što to Platon drži, ili matematika shodno Speusipu. Aristotel u krajnjem zaključuje da tražena nauka nije nauka Platonovih ideja, jer iste, po Aristotelu, ne postoje (*Met.* K 1, 1059b4). Takođe, nauka koju tražimo ne tiče se matematikalija, pošto one nisu odvojene, niti se tiču čulnih tipova bivstva koja su propadljiva (*Met.* K 1, 1059b11-13).

Naravno, ovaj kondezovani argument neophodno je razviti u svim argumentativnim pravcima kako bi do kraja postalo jasno da ni platonovska dijalektika, ni matematika, ni fizika nisu mudrost. Aristotel ovde drži da su čulna bivstva propadljiva, što svakako nije njegova pozicija iz razloga što on razlikuje čulno-propadljiv i čulno-nepropadljiv tip bivstva. Čulna bivstva su ovde postavljena kao propadljiva jer Aristotel izgrađuje argument, odnosno aporiju u kontekstu spora Akademije i fizičara. No, uprkos tome linija grubo iznesenog argumenta u K važi za celinu *Metafizike*, te posebno za njen vrhunac u Λ knjizi.

Metafizika se u svojoj celini može razumeti upravo kao razrada ovde iznesene aporije K knjige. U tom pogledu je i podela teorijske filozofije u E 1 u potpunosti na istoj argumentativnoj liniji. Podela nauka u E 1, o kojoj je bilo reči unutar druge glave disertacije, vrši se u pravcu utvrđivanja najvrednije i najpoželjnije nauke, nauke koja je u A knjizi nazvana mudrost. Ukazivanje na mesto nauke mudrosti Aristotel ovde provodi tako što pokazuje gde se ona ne može naći, da bi na koncu došao do prve filozofije, mišljene kao teologije, kao mesta mudrosti.

Nakon što je isključio pojetičke i praktičke nauke, Aristotel nastoji da kao moguće nauke mudrosti isključi i matematiku i fiziku. Prema Aristotelu, ponovimo, matematika se bavi stvarima koje su nepokrenute, ali neodvojene (*Met.* E 1 1026a13-14). Identično Aristotel tvrdi i u K 1, 1059b12-13 – „nauka koju sad tražimo ne bavi se matematičkim /predmetima/ (jer ništa od toga nije odvojivo), ali ni opažajnim bivstima, jer ona su propadljiva”,⁴²⁹ pri čemu je ovde implicirano da su načela za kojima data nauka traga odvojena. Aristotel takođe smatra da fizika nije mudrost, ali argument pri tome ne može biti prosto da su njeni predmeti promenljivi, nalik Platonovom argumentu: on može samo reći da su načela prirodnog tipa bivstva nenastala i nepropadljiva, a ne da su čulni tipovi bivstva nepromenljivi. Umesto platonovskog argumenta protiv fizike kao mogućeg takmaca filozofije, Aristotel uslovno tvrdi da (*Met.* E 1, 1026a11-16):

⁴²⁹ *Isto.* τούτων γὰρ οὐθέν ἐστιν οἷον αἱ μαθηματικαὶ ζητοῦσι τῶν ἐπιστημῶν: οὐδὲ μὴν περὶ τὰ μαθηματικὰ ἢ ζητούμενη νῦν ἐστὶν ἐπιστήμη (χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν): ἀλλ' οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν.

„Ako nešto jeste večno nepokretno i odvojeno, tada je jasno da spoznaja toga pripada posmatračkoj nauci, svakako ne fizici ili matematici već nekoj koja obema prethodi. Fizika se bavi onim što je doduše odvojeno ali ne i nepokretno, a što se matematike tiče neke /njene oblasti/ bave se onim što je nepokretno ali verovatno ne i odvojeno već utoliko ukoliko je u stvari; a ta prva nauka bavi se odvojenim i nepokretnim.“⁴³⁰

εἰ δὲ τί ἐστὶν αἴδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ’ οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ’ ὡς ἐν ὕλη: ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.

Ako ovaj uslov nije zadovoljen, odnosno ako tražene nauke odvojenog i večnog bivstva nema, mudrost ili prva nauka će se i dalje ticati načela, a ova bi i dalje bila večna i odvojena, ali ne i nepokrenuta – npr. to bi bila večno krećuća nebeska tela. Ako postoji nepokrenuto i time večno bivstvo, ono bi prethodilo svim pokrenutim bićima, čak i čulno nepropadljivim bivstvima. Aristotel, međutim, ovu pretpostavku uopšte ne nastoji da dokaže, tj. ona se u Aristotelovoj misli pojavljuje kao nešto samorazumljivo. Ono što, pak, za Aristotela nikako nije samorazumljivo, i što predstavlja napor čitavog projekta *Metafizike*, jeste pitanje da li polazeći od čulno propadljivih bivstava možemo doći do večnih i nepokrenutih bivstava. Ako postoje takva bivstva, bilo da su ona ideje ili matematikalije ili nešto treće, i ako ona ne postoje neodvojivo i parazitiski na čulnim bivstvima, ona će se onda pokazati kao uzroci koji postoje pre čulnih bivstava.

Prethodno rečeno ne treba da nas navede na misao da je Aristotelu iz nekog nezananog razloga posebno stalo do onog nepromenljivog i netvarnog, jer on svakako odbacuje Platonovu pretpostavku da ono promenljivo ne može biti predmet nauke. Aristotel pre svega traga za samostalno postojećim prvim načelima, šta god ona bila. Naravno, ključno pitanje je da li takvih načela uopšte ima mimo uzroka i načela koje poznaje fizika. Ukoliko ih ima, onda će biti nauke koja je viša od fizike. Ova nauka mogla bi biti matematika, ali ona to nije jer – kao što Aristotel napominje u E1, a u kasnijim knjigama detaljno obrazlaže – matematički predmeti ne postoje odvojeno. Ukoliko postoje odvojeni oblici, prva filozofija koja se razlikuje od fizike i matematike mogla bi biti Platonova dijalektika: ništa od onoga što Aristotel kaže u E 1 ne isključuje datu mogućnost, jer on tvrdi da se fizika bavi oblicima neodvojivim od stvari, ali to još uvek ne implicira da nema oblika koji su neodvojivi.

⁴³⁰ Isto, str. 219.

Hipotetički najavljujući da je projekat prve filozofije sa one strane fizike i matematike, Aristotel je usmerio potragu za načelima u pravcu pitanja da li postoji kauzalni lanac, kauzalni niz koji vodi od prirodnih bivstava ka onome što je sa one strane područja prirodnog bića. Ovo područje u podjednako meri može biti lanac formalne kauzalnosti koji vodi ka Platonovim idejama, te u krajnjem ka Jednom samom, ili, pak, kauzalni niz nekog drugog tipa, kao onaj koji vodi do druge vrste načela, npr. tvarnog načela na način na koji to postavljaju predsokratovci.

Prema Aristotelu, unutar prostora višestrukog izricanja bića moraju biti istraženi svi tipovi uzročnosti, kako bi se videlo da li i jedan od njih vodi ka području koje prekoračuje predmet fizike. Ako je eventualno odgovor na dato pitanje potvrđan, onda će uzroci do kojih se došlo na dati način biti načela u strogom smislu – prva načela, i oni će pre nego uzroci kojima se bavi fizika biti predmet mudrosti.

U skladu sa prethodno rečenim, nauka mudrosti se razlikuje od svih ostalih nauka ne na način na koji se posebne nauke razlikuju jedna od druge, na temelju onoga fenomena koji nastoje da uzročno objasne, već na temelju uzroka koje ona nastoji da zahvati. Upravo iz razloga što je ona određena u pogledu na uzrok kao vlastiti predmet, a ne, nalik ostalim naukama, s obzirom na predmetno područje, ona se u najvećoj meri bira poradi sebe same.

Nisu svi uzroci bića predmet mudrosti u strogom smislu, iako ih filozof mora istraživati kako bi utvrdio da li oni pripadaju mudrosti kao znanju onoga prvog ili joj ne pripadaju. Tako je duša uzrok živog bića, ali ovo znanje pripada fizici, a ne prvoj filozofiji. Iako je mudrost nauka koja zna uzroke bića i njegove po sebi prilučnosti, ona u izvesnom smislu ne objašnjava sve, jer ona nije prvo znanje svih uzroka, već znanje prvog uzroka. Uzroci koje mudrost poznaje nisu dovoljni kako bi se izložili svi mogući aspekti svega postojećeg, i stoga mudrost ne karakteriše „put nadole“, odnosno nikakva ideja derivacije iz prvih načela ne javlja se kao svojstvena nauci mudrosti; mudrost takođe nije ni „transcendentalno“ utemeljenje višestrukosti iskazivanja bića u bivstvu prvog nepokrenutog pokretača. Aristotelov napor u *Metafizici* odlikuje svojevrsna „skromnost“ u odnosu na kasnije razumevanje zadatka (prve) filozofije, pogotovo spram novovekovne ideje sistema, koja, kao što smo pokazali u prethodnoj glavi, dominira unutar savremenih razumevanja Aristotela.

Aristotel se u potrazi za naukom onoga prvog unutar *Metafizike* zadovoljava time da utvrdi da bar jedna linija kauzalnosti vodi od čulnih bivstava ka nepokrenutim i večnim bivstvima. Upravo će u Λ knjizi Aristotel tvrditi da je dato postigao, za razliku od svih svojih prethodnika. Kauzalni lanac koji Aristotel ovde utvrđuje je „tanak”, suviše tanak da bi bilo kakva mogućnost derivacije postojala. No, to za nas ne bi trebalo da predstavlja nikakav interpretativni problem, jer Aristotel takvo nešto kao što je izvođenje svega što jeste iz jednog nikada nije ni obećao!

Najveći deo rasprava u *Metafizici* je negativan, tj. Aristotel najveći deo rasprava posvećuje kritici mogućnosti da imanentni uzroci bića – tvar i oblik, mogu voditi ka odvojenim načelima. Međutim, smisao negativnosti ovog pokazivanja besputnosti predsokratkog mišljenja prvog načela kao tvari i Platonovog mišljenja prvog načela kao oblika jeste u tome da se uspostavi razlika spram načela u smislu elemenata i spoljašnjih uzroka bića, eficientne i finalne uzročnosti, koji vode ka odvojenim nepokrenutim načelima.

Ontologija je suštinski deo teološkog projekta ne iz razloga što se, nalik Pacigu, Fredeu i Ovensu, božanska bivstva pokazuju kao primarni smisao bića, niti zato što nam, kako to Obenk tvrdi, neuspeh utemeljenja ontologije u nauci božanskog ostavlja ontologiju konačnosti kao analizu opšte imenentne strukture bića, već zato što potraga za načelima podrazumeva da počinjemo od utvrđivanja različitih načina na koje se govori o biću i uzrocima kako bi se utvrdili različiti kauzalni lanci od kojih neki možda vodi ka prvim načelima. Ontologija je i dalje na delu. Ne radi se o tome da i fizika i prva filozofija istražuju uzroke prirodnih bića, te da se istraživanje naziva prvom filozofijom ukoliko su ti uzroci izvan prirodnog područja. U samoj *Fizici* Aristotel dokazuje da je uzrok kretanja nešto nepokrenuto i nešto što leži sa one strane prirodnog bića.⁴³¹ Ipak, zahvatiti ovo načelo u njemu samom zahteva novu nauku, koja je sa one strane fizike.

⁴³¹ *Phys.* VIII 6, 258b10-260a20, *Phys.* VIII 10, 266a10-267b26

4.4 Aporetičko-dijalektičko ocrtavanje nauke mudrosti B knjige

Ono što pre svega odlikuje B knjigu, tzv. knjigu aporija, jeste način na koji Aristotel izlaže aporije preko razvijanja teze za i protiv. U pogledu na samu B knjigu, čini se da Aristotelov cilj nije neposredno razrešenje aporija – εὐπορία, niti je ovde na delu *potpuno* kretanje kroz aporije (διαπορήσαι), već da je smisao aporetičko-dijalektičkog razmatranja mudrosti insistiranje na samoj napetosti između suprotstavljenih stranaka, odnosno nepristrasno razmatranje argumenata za i protiv povodom čitavog niza pitanja kojima se ocrtava predmet i status nauke mudrosti.

Aristotelova namera u B knjizi jeste da misao u razmatranju aporija tražene nauke treba pre svega da se *zadrži* na njima: drugim rečima, zadatak knjige aporija nije da aporije izloži kako bi se otklonilo svako bespuće. Dakle, smisao razvijanja aporija u B knjizi jeste iskušavanje mudrosti u njenoj imanentnoj napetosti, što se ispostavlja kao nužan korak za otvaranje eventualnih rešenja, odnosno za nedvosmisleno utvrđivanje mogućnosti tražene nauke. Prethodno rečeno ne znači da je smisao aporetičko-dijalektičkog razmatranja mogućnosti mudrosti kao nauke prvih načela i uzroka ostajanje pri njenom bespuću, odnosno pri nemogućnosti date nauke, već insistiranje na tome da otvaranje njene mogućnosti zavisi od prethodnog ocrtavanja područja besputnosti.

Temeljna napetost tražene nauke, izložena preko niza besputnosti, tako konstituiše samu potragu, odnosno izgradnju date nauke. Aporije tražene nauke, stoga, ne treba razumeti kao nešto spoljašnje datoj nauci, a njihovo razmatranje čisto kao predradnju – kao nešto što toj nauci prethodi, već kao ono što od početka do kraja prožima projekat izgradnje nauke prve filozofije. Razmatranje aporija tražene nauke je i samo deo ove nauke, čak i ako pojedine aporije mogu imati čisto retoričko-dijalektičku funkciju, odnosno čak i ako one ne predstavljaju stvarnu besputnost.

U pogledu na naznačeni ocrtavajući karakter knjige aporija, kao one koja nastoji da nas zadrži pri samim aporijama, ovde ćemo samo u osnovnim crtama ukazati na smisao aporija prve filozofije. Ukazivanje na ovaj opšti smisao aporija prve filozofije bi sa jedne strane trebalo da povratno dodatno potvrdi naše razumevanje karaktera Aristotelovog arheološkog poduhvata prve filozofije kao aporetičko-dijalektičkog, dok bi sa druge strane ono trebalo da nam omogući da pri detaljnoj analizi Λ knjige istu razumemo kao razrešenje

aporija prve filozofije, pre svega onih kojima su još uvek ostale vezane središnje knjige *Metafizike*.

U A knjizi Aristotel je, kao što smo videli, izgradio pretpojam mudrosti polazeći od mnenja o mudracu, te mudrost u krajnjem odredio kao znanje onoga prvog – prvih načela i uzroka. Međutim, Aristotelova izgradnja pretpojma mudrosti u A knjizi ne samo da *neposredno* ne govori o prirodi onoga prvoga, već nam ne kaže nedovosmisleno ni odakle treba početi potragu za onim prvim, niti na koji način treba pristupiti onome prvom. Upravo je zadatak B knjige da postavi mesto istraživanja i način kretanja celine potrage za naukom prve filozofije, time što postavlja pitanja o prirodi date nauke i prirodi načela kojima se ona ima baviti. Kao što smo već rekli, svaka potraga za prvim načelima i uzrocima mora moći da se suoči sa ovde iznesenim aporijama, aporijama sa kojima Aristotelovi prethodnici nisu mogli da izađu na kraj. Izvršiti razrešenje besputnosti prve filozofije, odnosno razrešiti probleme koje svaki od odgovora na aporije sa sobom nosi, znači odlučiti se za specifičan put ka prvim načelima.

Knjiga B predstavlja niz aporija koje su prevashodno upućene ka besputnosti nauke prvih načela, tj. ona se pre svega pita šta su načela i na koji način su data načela uzroci bića, te se u skladu sa tim postavlja i pitanje koja nauka vodi ka znanju prvih načela. Ova pitanja pre svega imaju zadatak da nas stave pred moguće puteve ka prvim načelima, odnosno da nam omoguće uvid u razloge neuspeha prethodnika i njihovom mišlju uspostavljenih pristupa prvim načelima – predsokraske fizike, akademijske dijalektike, kao i njenih „matematizirajućih” tendencija; na taj način ova pitanja dodatno osnažuju Aristotelovu nauku prve filozofije kao onu koja jedina do kraja prolazi ovde izloženim aporijama.

Naše razumevanje B knjige kao programa celine *Metafizike* može, naravno, biti dokazano samo u pogledu na konačnu analizu Λ knjige, kao njenog vrhunca. Nasuprot takvom razumevanju smisla B knjige, većina relevantnih interpretatora *Metafizike* B knjigu ne razume kao sam program prve filozofije.⁴³² Odbijanje programskog karaktera B knjige najizraženije je kod Jegera, koji istu razume kao nacrt Aristotelovog ranog programa koji je

⁴³² Tako Owens izričito tvrdi da u B knjizi Aristotel ne utvrđuje nikakav plan koji ima da se sledi u narednim knjigama (Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, str. 212). Ros smatra da smisao B knjiga leži negde između razumevanja iste kao programa i kao nečega što Aristotel uopšte ne sledi u ostatku *Metafizike*: „... moguće je da je Aristotel razmatrao neke od problema B eksplicitno u obliku u kojem su oni postavljeni u ovoj knjizi, da je druge razmatrao na nov način i možda drugačije grupisane, dok je prestale ostavio po strani ili, pak, nikad nije bio u stanju da ih reši“ [prev. N.T.] (Ross, W. D., „Introduction“, xvi).

on napustio u vreme pisanja ZHΘ knjiga *Metafizike*.⁴³³ Jeger smatra da je interes B knjige, ali i ranijeg paralelnog razmatranja aporija u K 1-2, usmeren ka pitanju načela, ali pri tome on, u skladu sa svojom opštom tezom o razlici platonovske i zrele faze *Metafizike*, drži da je Aristotel taj interes napustio u korist pitanja o bivstvu, odnosno onoga što se unutar savremenih interpretacija označava kao „ontološki” aspekt *Metafizike*.⁴³⁴ Nasuprot Jegerovom razumevanju, mi držimo da se aporetičko-dijalektičko uspostavljanje prve filozofije u B knjizi nastavlja u ostatku *Metafizike* i da je kao takvo usmereno kao pitanjima o načelima, odnosno da prva filozofija ima karakter dijalektičke arheologije.

Glavni utisak koji odaje knjiga aporija je njena akademijska pozadina, odnosno kontekst rasprava koje su bile vođene unutar Akademije.⁴³⁵ Međutim, ovo ne znači da Aristotel prosto izveštava o datim raspravama unutar Akademije, niti da je on prevashodno vođen pitanjem da li su akademičari opravdano postavljali postojanje netvarnih načela. Aristotel u B knjizi pre svega postavlja pitanja na koje različiti putevi ka prvim načelima – bilo da su to putevi Akademije, bilo da je u pitanju put fizičara – različito odgovaraju, ali on ukazuje i na besputnost sa kojom se nužno susreću i fizičari i akademičari. Aristotelu su svakako posebno važni putevi ka prvim načelima koji su izgrađeni unutar Akademije,⁴³⁶ delom zbog njegovog nastojanja za utvrđivanjem postojanja prvog načela kao odvojenog i večnog bivstva, a delom zato što su oni njegovoj publici neposredno bliski.⁴³⁷ Upravo iz datog razloga Aristotel najveći deo pažnje posvećuje analizi i kritici akademijskih dijalektičara i „matematičara”. Međutim, Aristotel nikada ne zanemaruje put ka načelima koji je karakterističan za fizičare, pogotovo ne iz razloga što su načela fizičara mišljena kao načela u smislu stvari – kao što to čine akademičari, za koje je prirodno biće tek u izvednom smislu biće, te u tom pogledu i fizika ne može biti takmac matematici i platonovskoj dijalektici kao prvoj i pravoj nauci. Naravno, za Aristotela se ni put fizičara ni putevi Akademije u krajnjem ne pokazuju kao putevi koji vode ka prvom načelu.

⁴³³ Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 202.

⁴³⁴ *Isto*, str. 203.

⁴³⁵ Videti Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, New York, 1962., str. 31-59.

⁴³⁶ Videti Owen, G. E. L., „Platonism of Aristotle“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 200-220.

⁴³⁷ Videti Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, str. 96-140.

Aristotel u B knjizi izlaže petnaest aporija sa kojima se nužno suočava nauka prvih načela.⁴³⁸ *Prva aporija* (*Met.* B 2, 996a17-996b26) pita da li je zadatak jedne ili više nauka da se bavi svim tipovima uzroka? *Druga aporija* (*Met.* B 2, 996b26-997a15) pita da li nauka koja istražuje prva načela bivstva takođe istražuje i načela na osnovu kojih svi dokazuju? *Treća aporija* (*Met.* B 2, 997a15-25) pita ako je tražena nauka nauka bivstva, da li je ona nauka svih tipova bivstva? *Četvrta aporija* (*Met.* B 2, 997a25-33) pita da li mudrost proučava samo bivstvo ili i njegove po sebi prilučnosti? *Peta aporija* (*Met.* B 2, 997a34-998a19) pita da li postoji samo čulni tip bivstva, ili pored ovog postoje i nečulni tipovi bivstva? I, ako postoje, da li postoji samo jedan tip nečulnog bivstva, ili ih je više? *Šesta aporija* (*Met.* B 3, 998a20-998b14) pita da li su načela i elementi rodovi ili ono uprisutno, kao ono iz-čaga bića jesu? *Sedma aporija* (*Met.* B 3, 998b14-999a24) pita da li su rodovi ili poslednje nedeljive vrste načela? *Osma aporija* (*Met.* B 4, 999a24-999b25) pita da li postoji nešto sem stvari što bi moglo biti prvo načelo i, ako postoji, da li je ovo odvojeno i da li je jedno ili mnoštvo? Da li postoji nešto pored složevine ili ne? I, ako postoji, da li postoji za neka bića, a ne za neka druga; i, ako postoji za neka, koja su to bića? *Deveta aporija* (*Met.* B 4, 999b25-1000a4) pita da li su načela ograničena po broju ili po vrsti? *Deseta aporija* (*Met.* B 4, 1000a5-1001a3) pita da li su načela nepropadljivih i propadljivih bića različita ili ista? *Jedanaesta aporija* (*Met.* B 4, 1001a4-1001b25) pita da li su biće i jedno bivstva ili im podleži neka druga priroda? *Dvanaesta aporija* (*Met.* B 5, 1001b26-1002b11) pita da li su brojevi, tela, površine i tačke bivstva ili nisu? *Trinaesta aporija* (*Met.* B 6, 1002b12-32) pita zašto je nužno pored čulnih i posredujućih bivstava (matematikalija) ispitati i oblike? *Četrnaesta aporija* (*Met.* B 6, 1002b33-1003a6) pita da li elementi postoje po mogućnosti ili po delotvornosti? *Petnaesta aporija* (*Met.* B 6, 1003a6-17) pita da li su načela opštosti ili pojedinačnosti?

Na temelju ovde navedenih aporija prve filozofije nije nesporedno vidljivo da su sve aporije usmerene na pitanje načela, što smo prethodno istakli kao osnovni smisao knjige aporija. Ono što se pre svega da videti je da prve četiri aporije odlikuje sličan način formulisanja pitanja, kojim se one razlikuju od preostalih aporija. Pošto se prve četiri aporije pitaju rečju o prirodi nauke mudrosti, pre svega o njenom statusu i njenom jedinstvu – kako to drži većina interpretatora, one se često određuju kao „metodske” aporije. Za razliku od toga, preostale aporije se obično razumevaju kao one koje ne pitaju o statusu i jedinstvu mudrosti,

⁴³⁸ Ovde sledimo, kao i većina komentatora, redosled aporija u *Met.* B 2-6, a ne onaj izložen u *Met.* B 1. Pored prethodnog, mi, za razliku od određenog broja interpretatora, držimo da B knjiga ima petnaest aporija, a ne četrnaest; odnosno, mi unutar dvanaeste aporije utvrđujemo dve aporije – dvanaesta se razmatra u celini *Met.* B 5, a trinaesta u *Met.* B 6, 1002b12-32.

već ispostavljaju probleme i pitanja koje nauka mudrosti ima da reši, te ih shodno uobičajenom tumačenju možemo nazvati „predmetnim” aporijama.⁴³⁹

Kako se naše razumevanje kosi sa većinom tumačenja celine smisla ovde iznesenih aporija, te kako to posebno važi za prve četiri aporije, mi ćemo prvo govoriti o smislu „predmetnih“ aporija, kako bismo preko njihovog smisla – dovođenjem u pitanje njihovog „predmetnog“ karaktera – naznačili smisao tzv. „metodskih“ aporija, odnosno utvrdili jedinstveni karakter „metodskih“ i „predmetnih“ aporija.

Od celine „predmetnih” aporija, šest (*šesta, sedma, deveta, deseta, četrnaesta i petnaesta aporija*) neposredno postavljaju pitanje o načelima (i/ili elementima). Preostalih pet postavljaju pitanje da li postoje druga bivstva pored čulnih bivstava (*petna aporija*), odnosno pored pojedinačnih bića (*osma aporija*),⁴⁴⁰ t.j. da li ono što su prethodnici držali da je bivstvo zaista jeste bivstvo, te uistinu postoji odvojeno ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$) – Platonove ideje i opštosti u *petoj, osmoj i trinaestoj aporiji*, biće i jedno u *jedanaestoj aporiji*, te matematikalije u *dvanaestoj aporiji*. Međutim, ovih pet aporija koje pitaju o bivstvu su tesno povezane sa osnovnim argumentom celine „predmetnih” aporija, koje nastoje da aporetičko-dijalektički razviju nauku prvih načela.

Naime, Aristotelova namera u svakoj od ovih pet aporija je da dovede u pitanje različite kandidate za „titulu” bivstva, nastojeći da pokaže da oni zapravo nisu bivstva, odnosno da ne postoje $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ili $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, te da samim tim ne mogu biti prvotna. Tako Aristotel u *jedanaestoj aporiji* kaže (*Met. B 4, 1001a6-8*):

„da li su biće i jedno bivstva bića, te da li svako od njih budući da nije ništa drugo jest s jedne strane jedno, a s druge biće ili treba ispitivati šta uopšte jest biće ili jedno pošto postoji neka druga njima podležeća priroda.”⁴⁴¹

⁴³⁹ Ros za prve četiri aporije kaže da se one tiču „mogućnosti i područja metafizike“, dok se preostalih jedanaest tiče „problema koje metafizika zapravo treba da reši“ [prev. N.T.] (Ross, W. D., „Introduction“, xvi).

⁴⁴⁰ Brodijeva (Sarah Broadie) ukazuje na razliku između *pete* i *osme aporije* u pogledu pristupa pitanju netvarnih bivstava. Po Brodijevoj, *petna aporija* se tiče platonovskog filozofskog stanovišta koje postavlja dva nivoa natčulnog bivstva, nastojeći da datu ontologiju dovede do apsurdna. Nasuprot tome, *osma aporija* je više usmerena ka problemima koji zatiču onoga ko drži da postoji samo čulno bivstvo, što dovodi u pitanje nauku mudrosti do koje je Aristotelu stalo. U krajnjem, Brodijeva drži da je odlika *pete aporije* postavljanje stupnjeva stvarnosti i postavljanje onoga odvojenog zbog njega samog, odnosno *petu aporiju* odlikuje zaboravljanje nužnosti postavljanja odvojenog bivstva, jer postavljanje netvarnih bivstava za Aristotela ima smisla samo ukoliko vodi krajnjoj eksplikaciji čulnih tipova bivstva (Broadie, Sarah, „Aporia 8“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 135-150, 136-7).

⁴⁴¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 89.

πρότερον ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἐκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερον τι ὄν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστίν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως.

Aristotel ovu aporiju postavlja kao raspravu Platona i pitagorejaca, koji drže da su biće i jedno bivstva, i fizičara, koji drže da se biće i jedno uvek pripisuju nečem drugom (*Met.* B 4, 1001a8-18).⁴⁴² Ako se, nasuprot Platonu i pitagorejcima, može dokazati da biće i jedno nisu bivstva, već priroci neke druge prirode, ovo će upravo biti dokaz da biće i jedno nisu načela, jer (*Met.* N 1, 1087a30-35):

„Ako ništa ne može da prethodi načelu svega, tada bi bilo nemoguće da načelo bude načelo ukoliko je ono nešto drugo, kao na primer kad bi neko ustvrdio da je ‘belo’ načelo ne ukoliko je nešto drugo već ukoliko je belo, ali ono jeste na osnovu /nekoj/ podmeta i da je različito od tog ‘biti belo’; jer ono će morati da bude ranije.”⁴⁴³

εἰ δὲ τῆς τῶν ἀπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερον τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερον τι οὖσαν εἶναι ἀρχὴν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ἢ ἕτερον ἀλλ' ἢ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου, καὶ ἕτερον τι ὄν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἐστίν.

Uprkos tome što u *jedanaestoj aporiji* Aristotel uopšte ne koristi reč ἀρχή u pogledu na smisao negativnog argumenta *jedanaeste aporije*, nedvosmisleno se vidi da je ona usmerena ka pitanju načela. Prethodno rečeno dodatno osnažuje i način na koji Aristotel postavlja istu aporiju u K knjizi (*Met.* K 1060a35-b2):

„Ako se pak, postavi ono što ponajpre izgleda kao nepokretno načelo, biće i jedno, kako najpre oni mogu biti odvojeni i po sebi, ako nijedno od njih ne označava nešto ovo ili bivstvo.”⁴⁴⁴

εἰ δ' αὖ τις τὰς δοκούσας μάλιστ' ἀρχὰς ἀκινήτους εἶναι, τό τε ὄν καὶ τὸ ἓν, θήσει, πρῶτον μὲν εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἐκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωριστὰ καὶ καθ' αὐτάς.

Ono što je za nas ovde ključno jeste da se *jedanaesta aporija*, kao i aporije koje pitaju da li su oblici i matematikalije bivstva i da li postoje odvojeno (*peta, osma, dvanaesta i trinaesta aporija*), deo jednog jedinstvenog kritičkog ispitivanja onoga što su prethodnici postavljali za načela. Ova pitanja se istovremeno tiču i nauka koje su prethodnici postavljali

⁴⁴² Videti Cavini, Walter, „Aporia 11“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 175-188.

⁴⁴³ *Isto*, str. 495.

⁴⁴⁴ *Isto*, str. 388.

za nauku mudrosti. Naime, ako oblici postoje pre tela, onda će ili oblici biti načela, ili će prva načela oblika – jedno i biće – biti načela svega. Ako tako stvari stoje, onda će Platonova dijalektika voditi prvim načelima i samim tim se pokazati kao mudrost. Ako su, kao što je to Speusip držao, matematikalije ono prvo, onda bi matematika bila prva nauka. Ako, pak, nema drugih do prirodnih bivstava, onda je fizika mudrost.

U pogledu na prethodno rečeno, kada Aristotel otvara „predmetne” aporije, pitajući u *petoj aporiji* da li postoje samo čulna bivstva ili postoje i matematikalije i oblici, on istovremeno postavlja pitanje: da li je nauka koja se traži fizika, matematika ili platonovska dijalektika? Aristotelova izgradnja prve filozofije sa sobom će nositi negativan odgovor u pogledu na sva tri kandidata za nauku mudrosti; međutim, Aristotel u B knjizi ne nastoji da pruži pozitivan odgovor na pitanje karaktera date nauke, već samo da razvije aporije sa kojima se suočavaju rešenja, odnosno tipovi nauka njegovih prethodnika. U nizu aporija koji se otvara *šestom aporijom* Aristotel pita da li su prva načela onog tipa kakav su postavljali fizičari – načelo u smislu elementa kao stvari, ili su pre platonovskog tipa – rodovi, što je predmet *šeste aporije*, ali se on proteže do pitanja o jednom, odnosno o biću kao rodu svih rodova i matematikalijama o kojima raspravlja *dvanaesta aporija*.⁴⁴⁵

Na osnovu prethodno rečenog vidi se da su tzv. „predmetne” aporije methodske u jednakoj meri u kojoj su i predmetne. One se ne pitaju samo o problemima koje metafizika zapravo treba da reši,⁴⁴⁶ odnosno o predmetima date nauke, već i o tipovima uzroka kojima se data nauka bavi, te time „predmetne“ aporije, jednako kao i „methodske“, ocrtavaju pravac potrage za načelima, odnosno karakter nauke mudrosti.

Ukoliko se u pogledu na ovde utvrđeni smisao „predmetnih“ aporija vratimo „methodske“ aporijama, postaje jasno da su „methodske“ aporije methodske na isti način na koji su to i „predmetne“ aporije. Methodske i „methodske“ i „predmetnih“ aporija nije refleksija na nauku koja se ima, koja je već izgrađena, usled čega bi postojala mogućnost da se povratno utvrdi način postupanja date nauke, već su ove aporije methodske u smislu kretanja ka nauci prve filozofije koja se još uvek nema, time što postavljaju pitanje: koji kauzalni lanac

⁴⁴⁵ Muler (Ian Mueller) skreće pažnju na to da pitanje *dvanaeste aporije* treba razlikovati od *pete aporije*, koja pita da li je ono između, odnosno da li su matematikalije bivstva, te da li postoje odvojeno od opažljivog ili u njemu. *Peta aporija* nastoji da utvrdi smisao predmeta matematike, dok se ovde, u *dvanaestoj aporiji*, matematičko tiče fizičkog tela, a ne prosto predmeta matematičke nauke (Mueller, Ian, „Aporia 12 (and 12 bis)“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 189-210, 190).

⁴⁴⁶ Ross, W. D., „Introduction“, xvi.

treba slediti kako bi se došlo do prvih načela? *Prva aporija* pita da li u potrazi za mudrošću treba slediti tvarni, formalni, pokretački ili finalni tip uzročnosti, kao što *šesta aporija* pita da li mudrošću tražimo uprisutna načela kao ono iz-čega bića jesu ili, pak, tražimo rodove pod koje potpadaju pojedinačna bića.⁴⁴⁷ Iako manje očigledno, *treća aporija* – da li se jedna nauka bavi svim tipovima bivstva ili – ako ne – kojim se tipom bivstva ova nauka bavi, i *četvrta aporija* – da li mudrost proučava samo bivstvo ili i njegove po sebi prilučivosti, takođe pitaju koji kauzalni niz vodi ka prvim načelima.

Prethodno rečeno biva jasnije ukoliko se uzme u obzir način na koji Aristotel artikuliše aporije u B 1. U B 1 Aristotel *drugu aporiju* formuliše na sledeći način (*Met.* B 1, 995b7-10): „Da li ta nauka treba da spozna samo prva načela bivstva ili i ona načela na osnovu kojih svi dokazuju”,⁴⁴⁸ da bi *treća aporija* u B 1 preuzela jednu stranu aporije i neposredno se nadovezala na *drugu aporiju* (*Met.* B 1, 995b11-14): „I, ako se ona bavi bivstvom, da li se jedna nauka bavi svim bivstvima ili se time bavi više njih?”⁴⁴⁹ *Druga aporija* pretpostavlja da je mudrost nauka načela i pri tome pita da li su data načela načela bivstva i/ili načela na osnovu kojih svi dokazuju, tako da kada *treća aporija* preuzima prvi deo *druge aporije* – „ona se bavi bivstvom” – to ovde znači da se njime bavi kao načelom bivstva, a ne kao načelom nečega drugog. Pretpostavljajući da se mudrost bavi načelima bivstva, *treća aporija* pita da li su načela bivstva kojima se mudrost bavi načela svih tipova bivstva ili određenog tipa bivstva, a *četvrta aporija* da li su načela načela samo bivstva ili i po sebi prilučivosti bivstva? Dakle, Aristotel od *druge aporije* do *četvrte aporije*, kao i u *prvoj aporiji*, postavlja pitanja na koja se mora odgovoriti kako bismo znali na koji način ćemo tražiti mudrost: *prva aporija* pita *koji tip uzroka treba tražiti* (neki ili sve); *treća* i *četvrta aporija* pitaju *gde treba tražiti uzroke*, odnosno u kom području uzrokovanog treba tražiti uzroke – u području bivstva uopšte ili u području nekog određenog tipa bivstva, prilučivosti po sebi bivstva uopšte ili nekog određenog tipa bivstva; a *druga aporija* pita da li mudrost traži načela bivstva ili/i načela na osnovu kojih svi dokazuju.

Prethodno izneti smisao prve četiri aporije stoji u suprotnosti sa većinom interpretatora (Ros, Ovens, Obenk), koji ove aporije razumeju u smislu pitanja o jedinstvu nauke koja se u

⁴⁴⁷ Po Bertiju (Enrico Berti), u *šestoj aporiji* pitanje je da li su načela razumljena kao elementi, a ne da li su rodovi ili konstitutivni elementi načela (Berti, Enrico, „Aporia 6-7“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 105-134, 106).

⁴⁴⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 73. καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες

⁴⁴⁹ *Isto*, str. 73-74. εἴ τ' ἐστὶ περὶ τὴν οὐσίαν, πότερον μία περὶ πάσας ἢ πλείονές εἰσι.

Metafizici nastoji izgraditi, te kao izazove sa kojima se suočava Aristotelovo nastojanje izgradnje univerzalne nauke, što se najčešće opravdava Aristotelovom kritikom Platonove ideje dijalektike kao sveprožimajuće nauke.⁴⁵⁰ Prve četiri aporije imaju sledeći oblik pitanja: da li jedna nauka proučava *A* ili/i *B*, tj. da li mudrosti proučava ujedno *A* i *B* ili, ako ne proučava, da li nauka koja proučava samo *A* ili nauka koja istražuje samo *B* ima veća prava da bude nazvana mudrošću? Većina interpretacija smatra da nauka mudrosti podrazumeva pozitivne odgovore na sva ova pitanja, te da su aporije i njihovo razvijanje u *B* knjizi usmereni protiv mogućnosti jedinstvene nauke mudrosti koja bi se bavila ujedno sa *A* i *B*. Međutim, ovakav pristup razumevanju smisla aporija *B* knjige u potpunosti promašuje ono što Aristotel misli pod mudrošću, a samim tim i smisao „metodskih” aporija.

Sve što znamo o mudrosti na samom početku *B* knjige jeste da je ona znanje ἀρχή, odnosno ἀρχαί, gde načelo znači prosto ono prvo, bez ikakvog daljeg određenja karaktera date prvotnosti. Dakle, na početku *B* knjige još uvek ne znamo ništa o tome da je mudrost nauka bića kao bića. Jedinu pravac očekivanja jeste onaj koji nam je ponudila *A* knjiga. Naime, načelo kojim se mudrost bavi može biti pokretački, svrhoviti, tvarni ili formalni uzrok. Ništa u *A* knjizi ne pobuđuje očekivanje da će načelo koje se traži biti ujedno i pokretački i svrhoviti i tvarni i formalni uzrok. To što je Aristotel u *Fizici* utvrdio četiri uzroka, te što je u *A* knjizi *Metafizike* na temelju učenja prethodnika potvrdio da nema uzroka mimo ova četiri, ne govori ništa u prilog tome da su svi uzroci prva načela koje mudrost traži. Jedinu način da se utvrdi da je uzrok prvo načelo jeste praćenje različitih kauzalnih pravaca kako bi se videlo da li neki od njih vodi kao onome prvom.

Naravno da je unutar jedne nauke moguće sprovesti istraživanje više kauzalnih puteva kako bi se videlo koji od njih vodi nauci mudrosti, ili, pak, kako bismo stekli znanja koja pripadaju drugim teorijskim naukama. Aristotel ne zabranjuje ni jedan put kauzalnosti dok god se zna koji se kauzalni lanac sledi. Međutim, nasuprot očekivanju većine interpretacija, sleđenje različitih kauzalnih pravaca pripadaće različitim naukama, a Aristotel u *B* knjizi pita,

⁴⁵⁰ Has (Frans A. J. de Haas) iznosi slično razumevanje smisla prve četiri aporije kao onih koje se tiču jedinstva i karaktera nauke mudrosti (de Haas, Frans A. J., „Aporia 3-5“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 73-104, 81). Međutim, Has smatra da ovde na delu nije samo odbijanje Platonove ideje univerzalne nauke, već da se Aristotel suočava i sa granicama vlastitog određenja nauke iz *Analitika*: „Aristotel pre svega ukazuje na svest o tome da njegov projekat rizikuje da bude sveden na Platonovu univerzalnu nauku *upravo zbog njegovog modela nauke*... Na temeljnom nivou nauke mudrosti Aristotelov model nauke predstavlja problem... Jedinstvo predmeta mudrosti otvara probleme zato što je on [Aristotelov model nauke] suviše uzak, a ne zato što je suviše širok” [prev. N.T.] (*Isto*, str. 103).

te u ostatku *Metafizike* nastoji da utvrdi koja će od ovih nauka biti znanje onoga prvog – samim tim i ona koja se u najvećoj meri bira poradi sebe same.

Aristotel, kao što smo videli, u B knjizi pita da li je mudrost nauka koja se bavi sa *A* i *B*, i njegov odgovor je samo u pogledu određenih aporija potvrđan. Međutim, Aristotel ne pita da li je jednoj nauci dozvoljeno da razmatra dva različita predmeta. Naravno, ovde nije u pitanju ideja prethodnika da postoji jedna nauka suprotnosti (jer dato ne rešava probleme prve filozofije),⁴⁵¹ već je u pitanju Aristotelova ideja da će se jedna nauka baviti sa dve različite stvari ukoliko su one uzrokovane istim uzrokom kojeg je ta jedna nauka znanje. Ukoliko se mudrost pokazuje kao nauka nekog *A*, i ukoliko se mudrost pokazuje kao nauka nekog *B*, tada je suštinsko pitanje: da li je ovde na delu jedna nauka ili su u pitanju dve nauke? Ukoliko se pokaže da je u pitanju jedna nauka, tada nije neophodno preduzimati posebna istraživanja kako bi se utvrdilo koja je od dve nauke poželjnija, odnosno koja je mudrost. Naime, na delu će biti jedinstveno istraživanje oba predmeta, gde će se često pokazati da istraživanje prvog predmeta ujedno pruža znanje drugog, pošto je ovaj drugi zavisn od prvog – nalik istraživanju središnjih knjiga, koje na području kategorijalne raspodele bića utvrđuju primat bivstva u odnosu na ostale kategorije.

Aristotel će u Γ 1-3 dati pozitivan odgovor na *drug*u, *treću* i *četvrtu aporiju*, tj. postojaće jedinstvena nauka mudrosti koja se bavi svim tipovima bića, koja ujedno proučava biće i njegove prilučnosti po sebi, i koja ujedno izlaže načela bivstva i načela na osnovu kojih svi dokazuju. Nasuprot ovim aporijama, Aristotelov odgovor na *prvu aporiju* će biti u Λ knjizi negativan. Naime, mudrost *neće* biti nauka sva četiri tipa uzroka, već samo nauka pokretačkog i svrhovitog uzroka.

Aristotelovo razrešenje *treće* i *četvrt*e aporije u Γ knjizi postavlja program knjiga *Metafizike* koje slede, odnosno istraživanja uzroka bića u $EZH\Theta$, te jednog, istog, suprotnosti itd. u I knjizi. Međutim, Γ knjiga, iako uspostavlja plan ostatka središnjih knjiga, ne rešava *prvu aporiju*, kao što ni središnje knjige – koje su njenim rešenjima dalje vođene i koje idu ka prvom načelu prateći različite kauzalne lance – ne dolaze do rešenja *prve aporije*. Da bi se razumelo zašto središnje knjige *Metafizike* ne dolaze, ali i ne mogu doći do rešenja *prve aporije*, nužno je uputiti se u tumačenje Λ knjige u kojoj *prva aporija* dolazi do svog

⁴⁵¹ Krubelie (Michel Crubellier) ukazuje na to da Aristotelovo učenje ide preko binarne šeme njegovih prethodnika, te se i iz datog razloga Aristotel suočava sa problemima koji su njima potpuno strani (Crubellier, Michel, „Aporia 1-2“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubellier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 47-72, 52).

razrešenja, i koja u pogledu na dato razrešenje povratno omogućava razumevanje karaktera istraživanja središnjih knjiga *Metafizike*. U tu svrhu se u narednoj glavi disertacije usmeravamo ka tumačenju Λ knjige, kao one koja predstavlja izvršenje mudrosti A knjige kao pretpojma prve filozofije.

5. Λ KNJIGA KAO IZVRŠENJE MUDROSTI A KNJIGE

Λ knjiga se u najvećem broju interpretativnih zahvata izlaže polazeći od očekivanog, unapred pretpostavljenog teološkog smisla ove knjige. Zajedničko većini interpretacija upravo je taj naglašeni i pretpostavljeni teološki smisao spram čijeg odustva se, kao što smo prethodno pokazali, izgrađuju svi pristupi celini *Metafizike*. Svakako da je Aristotel u Λ knjizi rekao „ponešto“ o onome božanskom, ali to što je rekao obično se razumeva kao dokaz da ovde na delu nije Aristotelova teologija, već nešto što je šire od čisto teološkog istraživanja, te su stoga i urednici vrlo verovatno celini ovde preuzetih istraživanja i dali ime *Metafizika* a ne *Prva filozofija*.

Upravo na temelju takvog razumevanja smisla Λ knjige i celine *Metafizike* unutar prostora vladajućih interpretacija uspostavljena je sledeća analogija: kao što Λ 1-5 stoji spram ZHΘ, tako Λ 6-10 stoji spram teologije koju je Aristotel naširoko razvio i koja nam, nažalost, nije dostupna. Datu nedostupnost ili treba intepretacijom razviti na temelju onoga što nam je dostupno, preko središnjih knjiga i relacije *prema jednom* (Frege, Pacig, Ovens), ili na temelju njenog odsustva treba „pozitivno“ utvrditi nemogućnost teologije, gde se data nemogućnost teologije pokazuje kao utemeljenje ontologije (Obenk).

Nasuprot vladajućim interpretacijama Λ knjige, kao i celine smisla *Matafizike*, u onom što sledi nastojaćemo, oslanjajući se na ono što smo prethodno pre svega negativno utvrdili o smislu Λ knjige preko razmatranja vladajućih interpretacija, da pokažemo niz momenata kojima se utvrđuje jedinstvo Aristotelovog napora koji je na delu u *Metafizici*. Pre nego što se upustimo u detaljnu analizu Λ knjige, u kratkim crtama ćemo naznačiti vlastiti pristup njenom razumevanju.

Prvo, glave Λ 1-5 razumemo kao preliminarne u prethodno iznetom smislu – istraživanje čulnog tipa bivstva sastavni je deo Λ knjige („teologije“), kao put ka drugom delu Λ knjige u kojem se razmatra nepokrenuti i večni tip bivstva. Naravno, u onome što sledi preciziraćemo način na koji su ove glave preliminarne, tj. pokazaćemo ih u pogledu na arheološki karakter Λ knjige, a time i u pogledu na arheološki karakter *Metafizike* u celini.

Drugo, kao što smo već naznačili, u Λ 1-5 nije na delu fizika, već istraživanje koje je na tragu prve filozofije, odnosno mudrosti. U *Metafizici* se Aristotel ne pita o prirodnom biću kao prirodnom, već se pita o čulnom tipu bivstva kao onome tipu oko čijeg postojanja se svi slažu, kako bi na temelju višestrukosti mogućih pristupa istraživanju čulnog tipa bivstva utvrdio koji od datih pristupa vodi prvom načelu kojeg mudrost traži. Rečju, u *Metafizici* uopšte, a posebno u Λ knjizi, na delu je drugačiji karakter pitanja o čulnom tipu bivstva u odnosu na *Fiziku*.

Treće, pitanje Λ knjige u potpunosti je na liniji istraživanja koje je postavila A knjiga u preliminarnom određenju prve filozofije kao mudrosti. U onome što sledi pokazaćemo da ne postoji suštinska protivrečnost između različitih određenja prve filozofije, tj. da je ovde na delu jedinstvo napora sprovođenja onoga što je u A knjizi određeno kao nauka mudrosti, kao nauka prvih načela i uzroka. Rečju, pokazaćemo da je Λ knjiga ispunjenje najavljenog programa mudrosti A knjige.

Četvrto, kako je u Λ knjizi – kao i u ostatku *Metafizike* – mudrost znanje prvih načela i uzroka, nastojaćemo da pokažemo da je pogrešno razumeti Λ knjigu, a time i intenciju *Metafizike* u celini, kao teologiju u smislu istraživanja nepokrenutih i večnih bivstava, te da je pogrešno poistovetiti prvu filozofiju sa usiologijom, odnosno „ontologijom“. Naravno, i jedan i drugi smisao mogu povratno da se iščitaju iz Λ knjige, ali ne na način na koji postupaju prethodno razmatrane vladajuće interpretacije Aristotelovog projekta u *Metafizici*.

Peto, kako je Λ knjiga, shodno našem razumevanju, na liniji istraživanja koje su sprovele središnje knjige, a aporetički uspostavile knjige A i B, sasvim je razumljivo da Λ knjiga podrazumeva pretežno negativne, ali i pozitivne rezultate prethodnih knjiga, te da samim tim ne mora neposredno upućivati na prethodne knjige, niti mora detaljno razvijati argumente koji su izneti u prethodnim knjigama *Metafizike*, ali i u ostatku korpusa Aristotelovih dela. Međutim, smisao Λ 1-5 nije paralelan smislu $ZH\Theta$ knjiga na način na koji Frede to postavlja.⁴⁵² Celina kretanja Aristotelovog mišljenja unutar prvih pet glava Λ knjige posvećena je pitanju prvih načela, te se time u svom osnovnom karakteru uopšte ne razlikuje od preostalih pet glava Λ knjige. Nasuprot tome, za razliku od datog arheološkog karaktera Λ knjige, knjige $ZH\Theta$ su pre svega vođene pitanjem načina na koji se govori o biću, bivstvu, mogućnosti i delotvornosti, a sve u sklopu pitanja o onome što je prvotno, bez razrešenja

⁴⁵² „... prvi deo Λ pokriva isti teren kao i centralne knjige *Metafizike*.“ [prev. N.T.] (Frede, Michael, „*Metaphysics* Λ 1“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition)

datog pitanja u onome što je prvo, tj. utvrđuje se („prsto“) primat bez definitivnog odgovora o tome šta je prvo načelo.

Rečju, Aristotel se ovde pita o prvenstvu, a ne o kauzalnom nizu koji vodi do onoga prvog po sebi, koje povratno može da objasni ovde analizirane tipove prvotnosti. Međutim, ovo povratno objašnjenje ne ogleda se u utemeljenju višestrukosti iskazivanja bića u božanskom bivstvu kao bivstvu samom, kao što to drži Frede, već u smislu da višestrukost iskazivanja bića predstavlja moguće puteve ka onome prvom, koje je sve nužno proći, a od kojih će se većina pokazati kao bespuće – doduše, kao bespuće kojim Aristotel izgrađuje vlastiti put i koje povratno dodatno osnažuje njegov put, odnosno prolaz između Scile fizičara i Haribde akademijskih dijalektičara koji je na delu u Λ knjizi.

Upravo u Λ knjizi Aristotel povlači krajnje konsenkvence Θ 8, gde utvrđuje delotvornost kao smisao bivstva. Naime, prateći ideju opšte prvotnosti delotvornosti nad mogućnošću, on se u Λ knjizi argumentativno kreće ka čistoj delotvornosti kao prvom načelu. Aristotel ne mora neposredno da se poziva na rasprave koje je prethodno vodio, i koje nisu neposredno od najintimijeg interesa za istraživanje koje provodi u Λ knjizi; stoga on „zanemaruje“ rasprave u Z 4-6, Z 10 - H 6 i Θ 1-5. Uostalom, kao što ćemo videti u onome što sledi, to što ovde istraživanje počinje od κίνησις, kao fenomena koji treba da vodi ka prvom načelu, upućuje na drugačiji karakter poduhvata Λ knjige u odnosu na centralne knjige.

5.1. Λ 1: nacrt Λ knjige

Kako bismo potvrdili prethodno iznete teze, pre svega je neophodno izvršiti detaljnu analizu Λ 1-5: kako program Λ knjige koji Aristotel iznosi u Λ 1, tako i kretanje argumentacije u Λ 2-5. Podrobna interpretacija Λ 1 od suštinskog je značaja, jer je ona nacrt programa koji ne važi samo za ono što Aristotel sprovodi u glavama Λ 2-5, već i za ono što on nudi u celini Λ knjige. Imajući prethodno u vidu, u prvom koraku ukazaćemo na samu strukturu Λ 1 knjige, gde Aristotelovo izlaganje u Λ 1 razumemo kao ono koje strukturno sadrži pet delova: ovde pratimo Fredeovo razumevanje Λ 1, koji poslednju rečenicu Λ 1,

1069b2-7 sasvim opravdano drži delom Λ 2.⁴⁵³ Zbog značaja Λ 1 za razumevanje celine Λ knjige, datu glavu navodimo u celini (*Met.* Λ 1, 1069a18-b1):

“[1.] Naše istraživanje odnosi se na bivstvo, jer traže se načela i uzroci bivstava. [2.a] Naime, ako je Sve kao neka Celina, bivstvo je njegov prvi deo. I ako na osnovu sleda postoji, i tako bi bivstvo bilo prvo, a potom kakvoća, te količina. [2.b] Istovremeno, to, na primer kakvoće ili kretanja, nisu takoreći ni ono što jest prosto-naprosto; u suprotnom, to bi bili i ne-belo i ne-pravo. Mi doduše govorimo da i to ‘jest’, kao na primer da ‘jest ne-belo’. [2.c] Uz to, ništa drugo nije odvojeno. [2.d] Za to svedoče svojim delom i drevni /filozofi/: oni su tražili načela, elemente i uzroke bivstava, [3.] i dok ovi sadašnji radije kao bivstvo postavljaju to opšte (jer rodovi su opšti, a za njih oni tvrde da su pre bivstva i načela usled toga što na dijalektički način ispituju), stari postavljaju pojedinačnosti, kao što su to vatra ili zemlja, a ne to zajedničko telo. [4.] Ima tri bivstva. Jedno je opažajno, i u okviru njega jedno je večno a drugo propadljivo; i to, kao na primer biljke i životinje, prihvataju svi – i neophodno je shvatiti njegove elemente, bilo da ih ima samo jedan ili da ih je više. Drugo je nepokretno i za njega neki tvrde da je odvojeno: neki od njih dele ga na dva, a neki opet smatraju da su oblici i matematički /predmeti/ jedinstvena priroda, a neki od tih postavljaju samo matematičke /predmete/. [5.] Ona bivstva pripadaju fizici (jer združena su sa kretanjem), a ovo nekoj drugoj /nauci/, ako ne postoji nikakvo zajedničko načelo za /sve/ njih.”⁴⁵⁴

[1.] περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται. [2.a] καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος: καὶ εἰ τῶ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. [2.b] ἅμα δὲ οὐδ’ ὄντα ὡς εἶπεῖν ἀπλῶς ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ: λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. [2.c] ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν. [2.d] μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργω: τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἷτια. [3.] οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν (τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν) : οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ’ ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ’ οὐ τὸ κοινόν, σῶμα. [4.] οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή—ῆς ἢ μὲν ἀίδιος ἢ δὲ

⁴⁵³ Isto.

⁴⁵⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 417-18.

φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος—ἥς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά: ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων. [5.] ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἐτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή.

Prvi deo A 1. Aristotel započinje Λ knjigu tvdnjom da se „istraživanja (ἡ θεωρία) odnosi na bivstvo, jer traže se načela i uzroci bivstava“. Tezom „bivstava se uzroci i načela traže“ Aristotel najavljuje identitet tradicije filozofije kao potrage za bivstvom. Detaljnoj analizi prve rečenice ćemo se vratiti nakon izlaganja same strukture argumenta u Λ 1.

Drugi deo A 1. Nakon najave predmeta istraživanja, za čiji karakter očigledno podrazumeva da je slušaocima jasan, Aristotel nudi četiri argumenata koji idu u prilog tezi prve rečenice, naime, da je istraživanje koje je ovde na delu istraživanje bivstva. Tri od ova četiri argumenta krajnje kondenzovano i ne do kraja neposredno razumljivo daju razloge u prilog primata bivstva u odnosu na ostale načine govora o biću. Prvi argument (2.a), krajnje nejasno, tvrdi da je bivstvo prvi deo totaliteta bića ukoliko ono čini celinu, ili da je prvi deo niza bića, ukoliko ona tvore sled, a ne celinu. Drugi argument (2.b) kaže da su samo bivstva *jesu* ἀπλῶς, te da za „ne-bivstva“, kao što je belo, ne možemo reći da jesu prosto naprosto, već da je nešto belo, odnosno boja ili kvalitet. Treći argument (2.c) tvrdi da samo bivstvo postoji odvojeno (χωριστόν), odakle se implicira da drugi načini govora o biću unutar kategorijalne raspodele bića zavise od bivstva. Četvrti argument (2.d) napušta prethodnu liniju rezonovanja i usmerava je u pravcu kontinuiteta sa istraživanjem prethodnika, koje je, shodno Aristotelovom sudu, bilo istraživanje bivstva – kao što već je prva rečenica najavila. Iako drevni (οἱ ἀρχαῖοι) filozofi – Aristotel ovde misli na tzv. predsokratovce, odnosno fizičare – nisu koristili οὐσία kao tehnički termin, što se dešava tek sa Platonom, njihova misao, po Aristotelovom sudu, svedoči da je njihovo „istraživanje“ (ἡ θεωρία) bilo istraživanje bivstva: „...oni su tražili načela, elemente i uzroke bivstva“ (*Met.* Λ 1, 1069a23-4).

Treći deo A 1. Nadovezujući se na četvrti argument (2.d) unutar drugog momenta programske rasprave u Λ 1, Aristotel utvrđuje razliku u držanju „drevnih“ (οἱ ἀρχαῖοι, οἱ πάλαι) i „sadašnjih“ (οἱ νῦν) filozofa. Aristotel pod sadašnjim ovde pre svega misli na akademičare, naime (*Met.* Λ 1, 1069a25-30): „...ovi sadašnji radije kao bivstvo postavljaju to opšte (jer rodovi su opšti, a za njih oni tvrde da su pre bivstva i načela usled toga što na dijalektički [λογικῶς] način ispituju), stari postavljaju pojedinačnosti, kao što su to vatra ili

zamlja, a ne to zajedničko telo [τὸ κοινόν σῶμα]“. Ovo Aristotelovo zapaženje postavlja niz interpretativnih problema kojima ćemo se kasnije vratiti. Ono što je suštinsko ovde jeste da Aristotel, uprkos razlici „drevnih“ i „sadašnjih“ u pogledu na pitanje onoga šta su u krajnjem određivali kao bivstvo, vidi identično teorijsko držanje, vidi jedinstven napor „istraživanja“ (ἡ θεωρία), gde je pitanje o prvim načelima i uzrocima nerazdvojno od pitanja o bivstvu: zato što se prva načela pokazuju kao načela bivstva, ili zato što će se pokazati da su sama prva načela zapravo bivstva.

Četvrti deo A 1. Aristotel potom uvrđuje postojanje tri vrste, odnosno tri tipa bivstva. Čulni tip bivstva čini čulno propadljivo bivstvo, npr. biljke i životinje, i čulno-nepropadljivi tip bivstva u koji spadaju nebeska tela (*Met.* Λ 1, 1069a30-32). Na temelju teksta ostaje nejasno da li je „opšte slaganje“ koje Aristotel potom tvrdi usmereno ka čulno-propadljivom tipu bivstva, čulno nepropadljivom ili čulnom bivstvu uopšte, te u pogledu na to nije do kraja jasno na šta se odnosi i rečenica koja sledi (*Met.* Λ 1, 1069a33-4): „i nephodno je shvatiti njegove elemente, bilo da imamo samo jedan ili da ih je više“. Pored ova dva tipa čulnog bivstva, Aristotel utvrđuje i treći tip bivstva: „Drugo je nepokretno bivstvo i za njega neki tvrde da je odvojeno“ (*Met.* Λ 1, 1069a34); neki drže da su to oblici i matematikalije, neki da su to samo matematikalije, dok drugi smatraju da postoji njihova jedinstvena priroda (*Met.* Λ 1, 1069a34-6).

Niz momenata koje ovde nalazimo – od utvrđivanja opšte saglasnosti u pogledu na postojanje čulnog tipa bivstva, preko spominjanja oblika i matematikalija kao bivstava koja su iznad čulnih – paralelan je Aristotelovim raspravama u B 5, 997a33-b3, Z 2 1028b7-28 i H 1, 1042a5-11. Stoga ne može biti sumnje da se „prihvatanje svih“ u Λ 1 odnosi i na propadljivi i na nepropadljivi tip bivstava, jer Aristotel u Z 2, H 1 i Δ 8 među bivstva oko kojih se svi slažu uključuje ne samo biljke i životinje, već i sublunarne elemente i nebeska tela (*Met.* Z 2, 1028b11-12, *Met.* H 1, 1042a11-12) i demonska bića (*Met.* Δ 8, 1017b11). Naravno, ne slažu se svi prethodnici da su nebeska tela nepropadljiva, ali vrlo je verovatno da Aristotel cilja na to da bar neki od prethodnika smatraju da postoje čulna bivstva koja su nepropadljiva, bila ona nebeska, kao što drže akademičari, ili ne. Ukoliko stvari tako zaista stoje, tada je i smisljeno to što Aristotel kaže da su dva tipa čulnog bivstva ὁμολογοῦμεναι, te da je postojanje ne-čulnog tipa bivstva predmet rasprave i da ćemo do razrešenja date rasprave doći zahvatajući treći tip bivstva putem eksplikacije elementa ὁμολογοῦμεναι bivstava.

Prethodno rečeno potvrđuje i to što Aristotel razvijajući program iz Λ 1 unutar Λ 2-5 svoju argumentaciju započinje polazeći od fenomena kretanja ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), a ne od propadljivosti – „čulna bivstva su promenjiva“ (*Met.* Λ 1, 1069b3), kao i to da istraživanje unutar prve polovine Λ knjige predstavlja istraživanje elemenata oba tipa čulnog bivstva. Λ 2 samorazumljivo polazi od nepropadljivosti nebeskih tela oslanjajući se na opštu saglasnost, tj. unutar ove glave Aristotel ne polazi od propadljivog čulnog bivstva kako bi uspostavio nepropadljivi tip čulnog bivstva. Rečju, Λ knjiga se oslanja na mnoga mesta *Metafizike* koja polaze od opšte saglasnosti u pogledu na postojanje čulnog bivstva uopšte, i tražeći načela tog čulnog bivstva uopšte nastoji da odluči o otvorenoj raspravi oko postojanja trećeg tipa bivstva.

Peti deo Λ 1. U poslednjoj rečenici, čiji smisao je mesto sporenja najrazličitijih interpretacija, Aristotel kaže (*Met.* Λ 1, 1069b1-2): „Ona bivstva pripadaju fizici (jer združena su sa kretanjem), a ovo nekoj drugoj /nauci/, ako ne postoji nikakvo zajedničko načelo za njih“. Jeger smatra da ne postoji zajedničko načelo čulnih i nečulnih bivstava, te da je smisao Aristotelove rasprave u Λ 2-5 da to potvrdi, tj. da utvrdi nužnost postojanja prve filozofije kao nauke koja se razlikuje od fizike i čiji je predmet izučavanja ne-čulni tip bivstva.⁴⁵⁵ Nasuprot Jegeru, Frede ističe – sa čime smo mi u punoj saglasnosti – da Aristotel u Λ knjizi dolazi do zaključka da čulni i nečulni tipovi bivstva zapravo imaju zajedničko načelo, što povratno osvetljava datu rečenicu ne u smislu *dileme* koja bi bila suštinska za projekat Λ knjige, a time i prve filozofije, kao što to drži Jeger.

U Λ knjizi nije u pitanju „eliminacija“ fizike, već uključivanje istraživanja čulnog bivstva u celinu projekta prve filozofije. Rečju, ne stoji Jegerova dilema da ako fizika proučava čulna bivstva, onda ne može biti zajedničkih načela za različite tipove bivstva. Kao što Mišel Krubelier (Michel Crubellier) zapaža, u pitanju je pre sledeće situacija: ako i u meri u kojoj oba tipa bivstva slede iz istog načela, nauka koja zna ovo načelo bavi se svim tipovima bivstava.⁴⁵⁶ Dakle, smisao date rečenice nije u tome da će se fizika baviti svim tipovima bivstva ukoliko postoji zajedničko načelo, niti, ukoliko ne postoji zajedničko načelo, da će fizika biti najviša nauka, već da će se čulnim bivstvima baviti i fizika i prva filozofija, ukoliko postoji kauzalni niz koji vodi od čulnih tipova bivstva kao nečulnim bivstvima kao načelima. Upravo ovakvo tumačenje rečenice kojom se završava program Λ 1 paralelno je Z

⁴⁵⁵ Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 191-2.

⁴⁵⁶ Crubelier, Michel, „Metaphysics Λ 4“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

knjizi u kojoj Aristotel kaže sledeće (*Met. Z 11, 1069b1-3*): „Upravo radi toga pokušavamo da razgraničimo to što se opažajnih bivstava tiče, jer proučavanje opažajnih bivstava je na neki način zadatak fizike, odnosno druge filozofije“,⁴⁵⁷ tj. proučavanje čulnog bivstva je zadatak prve filozofije u meri u kojoj je ono put ka nečulnom tipu bivstva.⁴⁵⁸

Λ 1 svakako zaslužuje podrobnju analizu u celini. Međutim, mi ćemo isprva pažnju usmeriti na ono što smo označili kao prvi i peti momenat u strukturi Λ 1 iz razloga što su oni suštinski za razumevanje kako smisla celine Λ knjige, tako i smisla argumenta prvih pet glava.

Aristotel započinje Λ knjigu rečima da se „istraživanja (ή θεωρία) odnosi na bivstvo“ (*Met. Λ 1, 1016a18*). Postavlja se pitanje šta Aristotel misli ovde pod ή θεωρία, odnosno kakav karakter je ovde preduzetog „istraživanja“? Jeger smatra da početne rečenice Λ knjige treba razumeti u smislu naslova ovde preduzetog istraživanja koje određuju smisao Λ knjige.⁴⁵⁹ Kako Jeger drži Λ knjigu nezavisnim predavanjem, po njemu prve rečenice Λ knjige ne referiraju na prethodne knjige *Metafizike*, tj. one ukazuju samo na intenciju Λ knjige, odnosno isključivo na ono što će u toku rasprave slediti nakon njih. Međutim, ovakvo razumevanje početka Λ knjige, a time povratno i celine Λ, ne može da stoji, jer Aristotel ne samo da ukazuje na to da je na delu istraživanje bivstva, već nudi čitav niz argumenata u prilog tome da su načela koja se traže (i koja su prethodnici tražili) načela i uzroci bivstva, a ne nečega drugog, te nakon toga daje tri argumenta u prilog prioritetu bivstva, a konačno i argument u prilog kontinuitetu tradicije kao tradicije istraživanja bivstva. Dakle, tvrdnja da se „istraživanje odnosi na bivstvo“ ne može biti naslov istraživanja koje prosto slobodno upućuje na ono što sledi: ή θεωρία mora upućivati ka problemu unutar kojeg se istraživanje već kretalo, ka problemu za koji se mora ponuditi argument u prilog tome da dato istraživanje treba razumeti kao istraživanje bivstva, a ne nečega drugog.

U pogledu na razumevanje prve rečenice, na liniji smo Fredeovog mišljenja: Frede ukazuje na to da se smisao „istraživanja“ zadobija jedino unutar konteksta koji Aristotelu omogućava da u njega uključi i predsokratovce.⁴⁶⁰ Samo pod tom pretpostavkom moguće je

⁴⁵⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 266. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία

⁴⁵⁸ O tumačenju Λ knjige kao tumačenju odnosa prve filozofije i fizike vidi Kahn, Charles H., „On the Intended Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*“.

⁴⁵⁹ Jaeger, Werner., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, str. 195.

⁴⁶⁰ Frede, Michael, „*Metaphysics Λ 1*“, Kindle Edition.

Aristotelu da tvrdi da ono za čime su u svom istraživanju išli predsokratovci nije bilo ništa drugo do bivstvo, iako oni nisu koristili pojam bivstva kao tehnički termin. Međutim, ne slažemo se sa Fredeovom interpretacijom da je ovde, a onda i u celini *Metafizike*, na delu istraživanje bića uopšte, odnosno ontologija (onako kako je Frede koncipira). Naprotiv, pre bi se moglo reći da je ovde na delu *arheologija*, tj. da je istraživanje ovde istraživanje prvih načela.

Frede se u potvrdu svog razumevanja Aristotela poziva na paralelno mesto iz Z 1, koje kaže da je istraživanje istraživanje toga „...šta je biće, odnosno šta je bivstvo?“.⁴⁶¹ Ipak, čini se da to ne stoji: paralela između Λ 1 i Z 1 svakako postoji, ali u pitanju je paralela, a ne identitet istraživanja preduzetih u ove dve knjige *Metafizike*. Naime, način pitanja u ove dve knjige je temeljno drugačiji, što se vidi upravo kroz ono na šta Aristotel u Λ 1 stavlja poseban naglasak: „stari“ (i „sadašnji“) nisu se bavili bićem uopšte, već su se bavili *načelima*. Dakle, kada Aristotel u programu Λ knjige nastoji da vlastito istraživanje poveže sa tradicijom filozofije tvrdnjom da je predmet istraživanja bivstvo, on to čini tezom: „oni su tražili načela, elemente i uzroke bivstva“ (*Met.* Λ 1, 1069a24).

Za Aristotela je očigledno nedvosmisleno da su „drevni“ tražili načela, uzroke i elemente; stoga se moramo pitati čega su načela, uzroke i elemente tražili. Njegov odgovor – da su u pitanju načela i uzroci *bivstva* – proističe iz razumevanja tradicije kao istraživanja načela i uzroka; Aristotel oseća potrebu da ovo istakne nizom argumenata. Rečju, za Aristotela je samorazumljivo da je ovde, kao i u tradiciji, na delu *arheologija*, ali mu je manje razumljivo da je na delu *arheologija* kao *arheologija bivstva*. Svakako da Aristotel ovde neposredno govori o višestrukosti iskazivanja bića, ali on to ne radi u kontekstu kontinuiteta sa predsokratovcima, već u prilog primata bivstva nad ostalim načinima govora o biću unutar kategorijalnih shemata. Utvrđivanje primata bivstva, što se čini kao krajnje sažeti prikaz argumenata centralnih knjiga *Metafizike*, ovde pre svega ima za cilj da dodatno osnaži rečenicu kojom se otvara Λ knjiga (*Met.* Λ 1, 1069a19): „Naše istraživanje odnosi se na bivstvo, jer traže se načela i uzroci bivstva.“

Osnovna misao koju Aristotel ovde zastupa, kao i ranije u Γ 2 i kasnije u Λ 5, jeste misao da su svi drugi načini bića zavisni od primarnog smisla koji je bivstvo, te da će potraga

⁴⁶¹ U pitanju je čuveno mesto koje u celini glasi (*Met.* Z 1, 1028b2-6): *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.* „I zaista, to je ono što se traži odavno i sada i vazda, i što uvek predstavlja teškoću: šta je biće, odnosno šta je bivstvo“ (Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 242).

za načelima bića biti potraga za načelima bivstva, jer će načela i uzroci bivstva biti načela i uzroci svega što jeste. Dakle, u Λ 1 na delu je podsećanje i preuzimanje onoga što je Aristotel prvo unutar A knjige odredio kao mudrost – kao znanje prvih načela i uzroka, a potom unutar središnjih knjiga isprva mislio kao uzroke i načela bića uopšte, te u krajnjem došao do toga da su u pitanju uzroci i načela bivstva. Ukoliko se prethodno rečeno ima u vidu, rečenica kojom se otvara Λ knjiga zvuči upravo kao parafraza *Met.* H 1, 1042a6: „Rečeno je da se traže uzroci, načela i elementi bivstva“.⁴⁶²

Sve prethodno rečeno govori u prilog tome da prva rečenica Λ knjige ne govori da je ovde na delu početak novoga i nezavisnog istraživanja, već da se istraživanje nadovezuje na prethodne rasprave, pre svega one iz *Metafizike*. Stoga, upravo se unutar datog konteksta u programskoj Λ 1 glavi određuje i smisao celine Λ knjige kao *arheologije*, a ne primarno usiologije, odnosno „ontologije“.

Da bi se razumeo smisao kako Λ 2-5, tako i Λ 6-10, neophodno je ukazati na još nekoliko ključnih momenata unutar Λ 1. Frede i Jeger odnos dva dela Λ vide na sledeći način: Λ u celini bavi se pitanjem bivstva; Λ 2-5, nalik $ZH\Theta$, istražuje čulna bivstva, dok Λ 6-10 istražuje večna i nepokrenuta bivstva. Jedina razlika između Jegera i Fredea je u pogledu na pitanje da li je prvih pet glava deo fizike, kao što misli Jeger, ili deo prve filozofije, kao što to smatra Frede. Međutim, u Λ 1 Aristotel zapravo kaže da je ovo istraživanje istraživanje načela bivstva. Takođe, Λ 1 kaže da postoji opšta saglasnost u pogledu na postojanje čulnih tipova bivstva, tako da istraživanje, kao i uvek kod Aristotela, treba da krene od tako date opšte saglasnosti ka načelima čulnih bivstava, gde se u procesu istraživanja mogu otkriti i drugi tipovi bivstva. Upravo prethodno izneto predstavlja način na koji Aristotel postupa u Λ 2-5 (*Met.* Λ 1, 1069b3 - Λ 5): on započinje istraživanjem čulnih bivstava, pre svega uvidom da su „čulna bivstva promenjiva“ (*Met.* Λ 1, 1069b3), te nastoji da odredi njihova načela, raspravljajući o stvari u Λ 2 i obliku u Λ 3, i konačno u Λ 4-5 postavlja pitanje: da li su i u kom smislu načela svih bića ista?

Ono što je na delu unutar istraživanja koje Aristotel provodi u Λ 1-5 ne predstavlja nikakvu fiziku, o čemu smo govorili i u trećoj glavi disertacije, niti je reč o nekakvom pregledu („metafizičkom“ ili ne) čulnih tipova bivstva. Naprotiv, od samog početka Λ knjiga jasno je metodski vođena rasprava o načelima čulnih bivstava. U skladu sa ovako iznetim smislom Λ 1-5, Aristotel i zaključuje raspravu prvih pet glava sledećim rečima (*Met.* Λ 5,

⁴⁶² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 297.

1071b2): „Dakle, rečeno je koja su načela opazajnih /bivstava/ i koliko ih je, te kako su istovetna a kako različita.“⁴⁶³ No čak i ovaj Aristotelov zaključak je u izvesnom smislu opšti, te se iz njega ne vidi do kraja nedvosmisleno karakter ovde preuzetog istraživanja, čemu ćemo se svakako vratiti.

Ukoliko se glave Λ 6-10 bave nečulnim bivstvima na način na koji se glave Λ 2-5 bave čulnim tipovima bivstva, tj. ako postoji stroga paralela između dva dela Λ knjige, onda bi se moglo zaključiti da Aristotel u Λ 6-10 nastoji da istraži načela večnih i nepokrenutih bivstava, što ne može stajati. Unutar drugog dela Λ knjige Aristotel pruža deskripciju trećeg tipa bivstva kao načela, i pri tome ih on određuje kao načela kretanja, te time kao načela čulnih i pokrenutih tipova bivstva, nasuprot akademjskoj misli prvih načela kao načela nečulnih i nepokrenutih bića – matematikalija. Iako se u izvesnom smislu sa Λ 5 dovršava istraživanje čulnih tipova bivstva, koje je bilo otvoreno sa „neophodno je shvatiti njegove elemente, bilo da ih ima jedan ili da ih je više“ (*Met.* Λ 1 1069a34), ono se ipak nastavlja sve do poslednjih reči Λ knjige. Naime, upravo načela čulnih tipova bivstva o kojima je Aristotel raspravljao u Λ 2-5 uvode u razgovor načela o kojima će se detaljnije raspravljati u preostalim pet glava Λ knjige.

Tako raspravljajući o tvari, obliku i pokretačkom uzroku (primer sa ocem) čulnih bivstava u Λ 4-5 Aristotel kaže (*Met.* Λ 4, 1070b35): „Uz to, pored i nezavisno o toga svega postoji ono što kao to što je pre svega pokreće sve.“⁴⁶⁴ I kasnije (*Met.* Λ 5, 1071a36): „Uz to, prvo jest usvrhovljeno, a na ovaj način sva prva načela koja su suprotna različita su međusobno jer o njima se ne govori u smislu rodova ni na više načina.“⁴⁶⁵ Drugim rečima, načelo koje se traži neistovrsno je onome uzrokovanom i stoga može biti brojno isto načelo za mnoštvo vrsno i kategorijalno različitih bića.

Sa one strane ovde navedenih momenata, o kojima ćemo svakako detaljnije raspravljati, Λ 5 raspravlja i o mogućnosti i delotvornosti kao načelima svega što jeste, nastojeći da pokaže da prvo načelo mora moći biti delotvornost, i to ne nekad delotvornost, a nekad mogućnost, već čista delotvornost (*Met.* Λ 5, 1071a2-17). Aristotel će u Λ 6 preuzeti ove refleksije o delotvornosti i mogućnosti kao načelima, nastojeći da dokaže da mogućnost

⁴⁶³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 425.

⁴⁶⁴ *Isto*, str. 423.

⁴⁶⁵ *Isto*, str. 424.

ne može biti način na koji jeste prvi pokretački uzrok, te da je nužno misliti prvo načelo koje je sama delotvornost, te je time večno delotvornost.

Konačno, pojmovni par δύναμις- ἐνέργεια koji se uvodi u raspravu kao put ka prvom načelu u Λ 2, 1069b21-31, te pojmovni par νοῦς-ὄρεξις, koji se kao mogući kandidati za način pokretanja prvog načela spominju u Λ 5, 1071a4, eksplicitno se preuzimaju kao predmet izlaganja u Λ 6-7: δύναμις- ἐνέργεια u Λ 6, 1071b25-8 i Λ 7, 1072a18-21, te νοῦς-ὄρεξις u Λ 7, 1072a25-29, a samo νοῦς usputno u Λ 6, 1071b35. Sve prethodno rečeno odvija se kroz kritičko razmatranje mišljenja načela pre svih kod Anaksagore, Empedokla i Platona, te se time Aristotel vraća ne samo i ne pre svega na Λ 1, gde je i uspostavio tradiciju filozofije kao arheologiju, već i na sam početak vlastitog projekta u A knjizi, gde je odredio mudrost kao nauku prvih načela i uzroka.

Prethodno rečeno ukazuje na to da je neopravdano držati Λ 1-5 za zasebno istraživanje koje se tiče čulnih tipova bivstva, a Λ 6-10 za istraživanje čiji je predmet treći tip bivstava – večno i nepokrenuto bivstvo prvih pokretača. Λ 2-5 tiče se istraživanja načela čulnih tipova bivstva, i unutar datog istraživanja pokazalo se da neka od ovih načela vode ka nečulnim bivstvima o kojima raspravlja druga polovina Λ knjige, ili da i sama jesu takva nečulna bivstva. U pogledu na dati smisao celine Λ knjige, Λ 2-5 je suštinska za istraživanje Λ 6-10, tj. za utvrđivanje nužnosti postojanja nepokrenutih i večnih tipova bivstva kao prvih načela.

Kako je sada zadobijen smisao prve rečenice, odnosno onoga što Aristotel misli pod istraživanjem (ἡ θεωρία) koje je ovde na delu, neophodno je vratiti na se najavljenju analizu poslednje rečenice programa Λ knjige, koju smo označili kao peti momenat unutar programske glave Λ 1 (*Met.* Λ 1, 1069a35-b2): „Ona bivstva pripadaju fizici (jer združena su sa kretanjem), a ovo nekoj drugo /nauci/, ako ne postoji nikakvo zajedničko načelo za /sve/ njih.“ Jedini način na koji čulni tipovi bivstva i nečulni tip bivstva mogu imati zajednička načela počivao bi na mogućnosti utvrđivanja uzročnog lanca koji bi od čulnih tipova bivstava vodio ka nečulnim, odnosno ka prvom nepokrenutom pokretaču. Dodatno, čini se da poslednja rečenica Λ 1 referira na *desetu aporiju* B knjige, te se Λ knjiga može razumeti kao ona koja rešava i datu aporiju, što potvrđuje sama završnica Λ knjige (*Met.* Λ 10, 1075b14):

„Niko od njih ne objašnjava ni to zašto je nešto propadljivo a drugo nepropadljivo, jer oni sva bića proizvode iz istih načela.“⁴⁶⁶

Deseta aporija je postavila pitanje (*Met.* B 4, 1000b22-25): „Ali ako su načela različita, postoji jedna teškoća u pitanju da li će ona sama biti takođe nepropadljiva ili će biti propadljiva.“⁴⁶⁷ Iako je navedeno pitanje postavljeno unutar šireg početnog konteksta pitanja da li propadljiva i nepropadljiva bića imaju ista načela (*Met.* B 4, 1000a6), pravo pitanje se ipak ogleda u ovom poslednjem, tj. u propadljivosti/nepropadljivosti samih načela: ako su načela propadljiva, onda njima prethode druga načela; ako su nepropadljiva, javlja se problem kako i zašto su propadljiva bića nastala iz nepropadljivih načela (*Met.* B 4, 1000b31-1001a2).

Forma aporije koju Aristotel iznosi u Λ 1 daleko je prefinjenija kako od formulacije koja se javlja u *desetoj aporiji* B knjige, tako i od ponovljenog pitanja u Λ 10. Kompleksnost ovde postavljene aporije počiva u činjenici da Aristotel besputnost ovde ne postavlja samo u kontekstu propadljivih/nepropadljivih bića, već i unutar razlike čulno i promenljivo naspram ne-čulnog i nepromenljivog bića. Ova razlika počiva na Aristotelovom interesu ne prosto za mogućnošću da se od propadljivih bića dođe do nepropadljivih (nebeska tela ili Demokritovi atomi), već za pitanje mogućnosti utvrđivanja kauzalnog niza koji bi vodio od čulnih bivstava uopšte ka nepokrenutim i nečulnim bivstvima za koje je Platon držao da postoje i koje je imenovao idejama. Naravno, i u Λ 2 Aristotel dolazi do iste aporije, iako je kontest promenjen. Naime, Λ 2 utvrđuje da sve ono pokrenuto, bez obzira na karakter propadljivosti, odnosno nepropadljivosti, zahteva kretanje ka načelu koje prethodi pokrenutim bićima. Ako su i ova načela pokrenuta, onda ona nisu prva načela, a ako nisu pokrenuta, javlja se aporija načina na koji iz nepokrenutih načela proishode pokrenuta bića.

Iako *deseta aporija* B knjige, čini se, podrazumeva da su načela elementi kao ono iz čega sve nastaje i u koje se sve vraća (*Met.* B 4, 1000b25-6), iako i Λ 10 pretpostavlja da su prethodnici na ovaj način mislili „...jer oni sva bića proizvode iz istih načela“ (*Met.* Λ 10, 1075b12), Aristotel daje ključ za razrešenje aporije praveći u Λ 4 razliku između στοιχεῖα i spoljašnjih pokretačkih uzroka. Sa utvrđivanjem date razlike Aristotel je u mogućnosti da utvrdi kauzalni niz koji ide od pokretnih stvari ka njihovim ne-elementarnim nepokrenutim

⁴⁶⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436. και διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐδεὶς λέγει: πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν.

⁴⁶⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 88. εἰ δὲ ἕτεραι ἀρχαί, μία μὲν ἀπορία πότερον ἄφθαρτοι καὶ αὐταῖ ἐσονταὶ ἢ φθαρταί

načelima, nepokrenutim pokretačima, a da pri tome ne zapadne u aporiju. Na taj način Aristotel pokazuje da pokrenuta i nepokrenuta bivstva mogu imati zajedničko načelo.

Naravno, još uvek ostaje otvorenim problem elementarnih načela pokrenutih bića, tj. pitanje: ako ova nisu nepokrenuta, kako izbeći beskonačni regres. Tim problemom će se Aristotel baviti u Λ 2-3, nastojeći da pokaže da tvar i oblik, iako nisu odvojena spoljašnja načela kojima je težila čitava tradicija filozofije i koja su krajnja intencija Aristotelovog projekta prve filozofije, ona takođe nisu ni stvar promene, odnosno postajanja i propadanja, te time ne vode beskonačnom regresu objašnjenja.

Na osnovu svega do sada rečenog, jasno se može videti da je pogrešna Jegerova teza o smislu Λ 1-5 kao istraživanju koje služi uspostavljanju posebne nauke „metafizike“ utvrđivanjem nepostojanja zajedničkih načela pokretnih i nepokrenutih bivstava. Naime, ono što Aristotel u Λ knjizi pokazuje jeste da putevi koje su preduzimali svi njegovi prethodnici, i fizičari i akademijski dijalektičari – načini istraživanja od čulnih bića ka njihovim načelima u smislu elemenata – zapravo ne vode od pokretnih bivstava ka nepokrenutim bivstvima, niti od propadljivih ka nepropadljivim. Međutim, Aristotel se ne zadržava samo na negaciji puteva prethodnika, već na temelju pokazivanja besputnosti načina istraživanja svojih prethodnika ukazuje na mogućnost potpuno drugačijeg puta koji vodi spoljašnjim ne-elementarnim pokretačkim uzrocima. Aristotel drži da ovakvi uzroci obezbeđuju mogućnost uspostavljanja kazalnog niza koji ide od sublunarnih bivstava, preko nebeskih tela, ka nečulnim i večnim pokretačima.

Pitanje mogućnosti prve filozofije u njenoj razlici spram fizike, stoga, ne počiva, kako Jeger misli, na utvrđivanju fundamentalne razlike pokretnih i nepokrenutih bivstava, već mogućnost prve filozofije zavisi od dokazivanja kauzalne veze pokretnih i nepokrenutih bivstava. Na taj način bića čija je priroda suštinski vezana za kretanje jesu predmet i prve filozofije.

Kao što ćemo videti kroz detaljnu analizu Λ 2-5 koja sledi, prva polovina Λ knjige ne razmatra načela pokretnih bivstava uopšteno, već pita krajnje konkretna pitanja u vezi sa načelima pokretnih bivstava, a sve kako bi utvrdila koji od mogućih kauzalnih puteva vodi od dva tipa čulnog bivstva ka nečulnim bivstvima. Rečju, uprkos tome što su čulni tipovi bivstva u „izvesnom smislu“ predmet fizike (*Met. Z* 11, 1037a12-16), ovde se njima Aristotel bavi u kontekstu prve filozofije kao teologije, odnosno u kontesktu pitanja da li postoje odvojena i

večna bivstva. Kao što smo više puta naglasili, ovde nije na delu Fredeovo razumevanje bivstva prvog nepokrenutog pokretača kao bivstva samog, tj. teologija nije ovde mišljena kao Fredeova ontologija, odnosno usiologija.

Dosadašnja rasprava o smislu programske glave Λ 1 omogućava nam da do kraja razvijemo pristup smislu odnosa prvog dela Λ knjige i celine ovde sprovedenog projekta, te da na taj način, ukratko i na jednom mestu, odgovorimo na čitav niz pitanja koja su se do sada javila pre svega u raspravi sa različitim interpretacijama *Metafizike*.

Prvo pitanje, o kojem smo već govorili u trećoj glavi disertacije, pitanje je da li je Λ 1-5 sastavni deo Λ knjige, ili je prosto reč o uvodu za ono što je „prava“ rasprava? Prema našem sudu, pogrešno je držati da prvih pet glava Λ knjige imaju suštinski različit karakter u odnosu na Λ 6-10, kao što to čine Jeger i Frede. Drugim rečima, pogrešno je smatrati da Λ 1-5 predstavlja istraživanje čulnih tipova bivstva, a Λ 6-10 nečulnog tipa bivstva. Pre bi se moglo reći da dva dela Λ knjige imaju isti karakter shodno tome da oba pitaju o načelima čulnih bivstava. Naravno, razlika je u tome što Λ 6-10 pita o *istim tim* načelima kao onim koja su večna i odvojena. Kao što smo već više puta naglasili, način postavljanja pitanja u Λ 2-5 je preliminaran za način na koji se *isto* pitanje postavlja u drugom delu Λ knjige.

Drugo pitanje jeste pitanje da li je u prvih pet poglavlja Λ knjige na delu fizika ili prva filozofija? Kao što smo više puta i sa više strana nastojali da pokažemo, ovde je na delu prva filozofija, u istom smislu u kom je prva filozofija na delu i u Λ 6-10. Dakle, ovde je na delu jedinstven Aristotelov poduhvat koji možemo označiti kao prva filozofija, tj. ono što će kasnije nositi naziv metafizika.

Treće, ovde na delu nije opšta usiologija, odnosno ontologija na način kao što to postavlja Frede, već je reč o nauci o bivstvu u smislu potrage za načelima bivstva, odnosno ovde je na delu arheologija bivstva. Može se, na prvi pogled, učiniti da je ovde bolje imenovati datu nauku teologijom; međutim, iako to prati samo slovo Aristotelovog određenja prve filozofije u E knjizi, dato određenje ne može do kraja stajati, i to ne iz razloga što reč $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ Aristotel ovde uopšte ne koristi.

Naime, nauka koja je ovde na delu ista je nauka koju je Aristotel u A knjizi nazvao mudrošću, nauka prvih načela i uzroka. Aristotel bez sumnje drži da su prva načela u strogom smislu nečulna bivstva. Međutim, iako u Λ knjizi nastoji da odgovori na petu *petu aporiju* B knjige, aporiju koja se dvoji oko postojanja nečulnih bivstava, Aristotel ne odbija *a priori*

druge moguće kandidate za titulu načela, tj. ne odbija ih prosto na temelju toga da oni nisu nečulni. Tako u Λ knjizi Aristotel rapravljaajući o Anaksagorinom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nikada ne poseže za ovom vrstom kritike. Njemu je pre svega stalo da pokaže da je $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ čista delotvornost, suprotstavljajući pri tome vlastitu koncepciju uma jednako Anaksagori i Platonu; rečju, nečulnost ovde ne čini sam osnov argumenta.⁴⁶⁸ Dakle, odrediti nastojanje Λ knjige da dopre do prvih načela kao teologiju u smislu nauke nečulnih bivstava suviše je usko.

Međutim, određenje poduhvata Λ knjige kao teologije može se sa druge strane učiniti preširokim, jer Λ knjiga kulminira u tvrdnji da je prvo načelo nepokrenuti pokretač. Stoga, ako odredimo teologiju kao onu koja se bavi nečulnim i odvojenim bivstvima, dato određenje neće do kraja eksplicirati samu stvar Λ knjige. Uprkos tome što celinu Λ 8 Aristotel posvećuje istraživanju drugih netvarnih bivstava kao pokretača, ovo istraživanje je u potpunosti podređeno potrazi za prvim načelom – samim dobrom Λ 10 knjige, kao onom što dovodi do konačnog izlaganja onog što je intendirao pretpojam prve filozofije pod imenom mudrosti u A knjizi.

Konačno, kakav je odnos Λ 1-5 spram $ZH\Theta$? Za razliku od $ZH\Theta$ knjiga, Λ knjiga se primarno ne tiče višestrukog načina na koji se biće pojavljuje unutar jezika, kao, pre svega, bivstvo i delotvornost, već se tiče potrage za prvim načelima. Λ knjiga se u svojim analizama ne oslanja samo na prethodna istraživanja *Metafizike*, već i na Aristotelova fizička i etička istraživanja. Svakako da ona polazi od rezultata istraživanja centralnih knjiga *Metafizike*, ali pri tome ona date analize ne koristi prosto se nadovezujući na način pitanja centralnih knjiga o prvenstvu načina govora o biću, već u pravcu pitanja o *prvom* načelu. Tako Λ 6 ide dalje u istraživanju od Θ 8, iako se na isto oslanja, i nikako se ne može tvrditi da je ovde na delu tek paralela dve glave *Metafizike*.

Jedino mesto unutar Λ knjige koje bi u strogom smislu bilo paralelno istraživanjima $ZH\Theta$, te bi se moglo tvrditi da je u Λ knjizi na delu skraćena verzija istraživanja središnjih knjiga, treća je glava Λ knjige. Ova glava može se uzeti kao paralelno Z 7-9, ali i ovakav zaključak je moguće izvesti samo zbog toga što su glave Z 7-9 i same arheološkog karaktera. Sa druge strane, Λ 4-5 ne nalikuju ničemu što Aristotel čini u $ZH\Theta$, odnosno nemoguće je uspostaviti strogu paralelu između ovih knjiga.

⁴⁶⁸ *Met.* Λ 6, 1071b21-22

Razumevanje Λ knjige ne kao one koja nudi raspravu koju obećavaju centralne knjige, već tako da ona predstavlja njihovu paralelu, počiva na pogrešnoj identifikaciji $ZH\Theta$ i Λ 1-5, tj. na pogrešnom razumevanju smisla Λ 1-5 kao onih koje daju pregled učenja o čulnom tipovima bivstva. Λ 1-5 počinje od istog mesta kao i $ZH\Theta$, te pravi samo „mali“ korak ka nečulnom tipu bivstva, ali ne i obećanu teologiju. Dato ne stoji samo za Λ 1-5, već ni za ZH , a još manje za Θ knjigu. Λ knjiga se koristi rezultatima raprava $ZH\Theta$ o bivstvu, mogućnosti i delotvornosti čulnih bivstava kako bi odgovorila na pitanje postojanja večnih i nečulnih načela. Kao što smo više puta naglasili, ideja da je Aristotelova teologija nauka božanskog bivstva kao bivstva samog, tj, da se putem datog bivstva očitava sam način bivstva, nikako ne može stajati, ne samo za Λ knjigu, već i za celinu *Metafizike*.

Interes Aristotelovog istraživanja je usmeren ka nečulnim bivstvima iz razloga što se ona *mogu* pokazati kao prva načela, a interes za različite načine na koji se biće manifestuje unutar jezika Aristotel ispoljava samo u onoj meri i u onom smislu u kojem višestrukost izricanja bića predstavlja moguće puteve ka prvim načelima. *Metafizika* je „teologija“ unutar Λ knjige u podjednako meri kao što je ona to i u $ZH\Theta$ knjigama. I u centralnim knjigama i u Λ knjizi istraživanje čulnog bivstva *kao* čulnog bivstva pripada fizici, dok istraživanje čulnih tipova bivstva pripada prvoj filozofiji ukoliko je ona u stanju da utvrdi postojanje kauzalnog lanca koji vodi od čulnog bivstva ka nečulnom tipu bivstva.

Kao što smo u trećoj glavi disertacije pokazali, Fredeova ideja da je unutar $ZH\Theta$ na dalu istraživanje bivstva kao načina bića, a unutar Λ knjige istraživanje različitih tipova bivstva, počiva na njegovom razočaranju Aristotelovom teologijom, usled pogrešne pretpostavke onoga što bi teologija koju središnje knjige najavljuju trebalo da bude.

Z i H knjiga ne postavljaju pitanje na koji način različita čulna bivstva jesu, već šta jesu bića unutar različitog smisla bivstva čulnog bića, te pitanje da li bilo koji od različitih smislova bivstva postoji odvojeno i nezavisno od čulnog bića. Θ se pita o mogućnosti i delotvornosti u kontekstu onoga čulnog (kretanja i bivstva), te nastoji da odgovori na pitanje šta je prvo – mogućnost ili delotvornost. Λ knjiga sa svoje strane koristi rezultate središnjih knjiga i nastoji da ih postavi u kontekst pitanja o mogućnosti utvrđivanja kauzalnog niza koji bi od čulnih bivstava vodio ka večnim nepokrenutim bivstvima kao prvim pokretačima.

5.2. Λ 2-5: načela čulnog bivstva kao put ka prvim načelima

Λ 1, kao programska glava Λ knjige, utvrđuje smisao istraživanja kao onoga koji ide ka načelima, ili, kako Λ 1 takođe naznačava smisao istraživanja, kao potragu za elementima čulnih tipova bivstva. Λ 1 takođe, u onome što smo označili kao treći momenat u strukturi argumenta Λ 1, ukazuje na način na koji će se ići ka načelima, te sa kojim pitanjima se treba uhvatiti u koštac kako bi se udovoljilo datom predmetu istraživanja (*Met.* Λ 1, 1069a25-30):

„...i dok ovi sadašnji radije kao bivstvo postavljaju to opšte (jer rodovi su opšti, a za njih oni tvrde da su pre bivstva i načela usled toga što na dijalektički način ispituju), stari postavljaju pojedinačnosti, kao što su vatra ili zemlja, a ne to zajedničko telo.“⁴⁶⁹

οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν (τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἅ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν) : οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινόν, σῶμα.

Aristotel, čini se, ovde pre svega želi da kaže da su „stari“ mislili vatru i zemlju kao načela, odnosno on ne tvrdi da su „drevni“ njih postavljali kao jedina bivstva ili bivstva pre svega drugog. Sa druge strane, Aristotel akademičare razume u smislu koji otkriva ne samo to da su oni držali da su opštosti i rodovi načela, već i to da su opštosti i rodovi μᾶλλον οὐσία u odnosu na pojedinačnosti, odnosno niže vrste,⁴⁷⁰ te u krajnjem Aristotel zaključuje da se pitanje bivstva tiče pitanja načela. Rečju, ovde na delu imamo analogiju temeljne podvojenosti tradicije oko pitanja o bivstvu, koju Platon u *Sofistu* naziva γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας.⁴⁷¹ Rečju, kako „stari“ ne priznaju opštosti kao bivstva, oni ih ne priznaju kao načela, dok, sa druge strane, pošto platoničari („sadašnji“) ne priznaju da su vatra i zemlja bivstva (ili smatraju da oni to jesu samo uslovno, odnosno u izvedenom smislu), oni ih neće prihvatiti kao načela.

Aristotel ocrtava vlastitu potragu za načelima unutar Λ 1 kao onu koja se kreće unutar tradicije pitanja o načelima bivstva, te time ona predstavlja kako temeljnu kritiku „starih“ i „sadašnjih“, tako i kretanje istraživanja koje ide dalje od njih. Međutim, ovaj korak dalje od tradicije moguć je samo na temelju dijaloga sa tradicijom, odnosno njenom temeljnom

⁴⁶⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 417.

⁴⁷⁰ *Met.* H 1, 1042a12-15.

⁴⁷¹ Platon, *Soph.* 245e-249d.

revizijom. Dakle, istraživanje počinje od čulnog tipa bivstva, te nastoji da raskrije njihova načela bilo φυσικῶς kao elemente, bilo λογικῶς kao opštosti pod koje se ona podvode, a sve sa ciljem utvrđivanja toga da li su predložena načela „starih“ i „sadašnjih“ zaista bivstva. Drugim rečima, ako se pokaže da ona nisu bivstva, onda, po Aristotelu, ona i ne mogu biti načela bivstva.

Aristotelovo provođenje rasprave o prvim načelima putem rasprave „starih“ i „sadašnjih“ nalikuje postavci *šeste aporije* iz B knjige. *Šesta aporija* otvara se sledećim rečima (*Met.* B 3, 998a19-31):

„U vezi sa ovim pitanjima postoji velika teškoća: šta i kako misliti e da bi se istina dosegla? Isto je i sa načelima: da li rodove treba da smatramo elementima, ili je to pre ono iz čega se kao iz nečaga uprisutnog i prvog nešto sastoji, kao što izgleda da su elementi glasa i načela glasa ono iz čega se kao iz prvog sastoje glasovi, a ne to zajedničko, glas? Takođe, elementima geometrijskih postavki nazivamo ono čiji dokazi postoje u dokazima ostalih /postavki/, bilo svih ili većeg broja. Nadalje, i kod tela, i oni po kojima ima više elemenata i oni po kojima je element jedan, nazivaju načelima ono iz čega se tela sastoje, kao što Empedokle kaže da su vatra, voda, i sve ono što s time ide, elementi iz kojih se, kao uprisutnih, bića sastoje, ali ne govori o njima kao o rodovima bića.“⁴⁷²

περί τε τούτων οὖν ἀπορία πολλή πῶς δεῖ θέμενον τυχεῖν τῆς ἀληθείας, καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων, οἷον φωνῆς στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ δοκοῦσιν εἶναι ταῦτ' ἐξ ὧν σύγκεινται αἱ φωναὶ πρώτων, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν ἢ φωνή : καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπάρχουσιν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, ἔτι δὲ τῶν σωμάτων καὶ οἱ πλείω λέγοντες εἶναι στοιχεῖα καὶ οἱ ἔν, ἐξ ὧν σύγκειται καὶ ἐξ ὧν συνέστηκεν ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, οἷον Ἐμπεδοκλῆς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχεῖα φησὶν εἶναι ἐξ ὧν ἐστὶ τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων, ἀλλ' οὐχ ὡς γένη λέγει ταῦτα τῶν ὄντων.

Na osnovu ovog navoda *šeste aporije* B knjige, za Aristotela u Λ knjizi Empedole (i ostali predsokratovci) misle elemente i načela bića zapravo analogno razumevanju elemenata glasa: elementi BA su A i B, a ne glas uopšte; analogno tome, element kosti je vatra itd., a ne

⁴⁷² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 81-2.

opšte telo, odnosno telo uopšte. Iako *šesta aporija* B knjige ne govori izrekom o „starima“ i „sadašnjima“, čitav argument izgrađuje se kroz suprotstavljanje Empedokla i njemu sličnih koji traže načela bića u smislu elemenata bića, i onih koji drže da su načela rodovi, tj. opštosti. Rečju, i *šesta aporija* B knjige izgrađena je kao i Λ 1 (ali i celina Λ knjige) kroz suprotstavljanje fizičara i akademijških dijalektičara shodno njihovim načinima potrage za načelima bivstva. Kako Aristotel u Λ 1 uzima Empedokla kao paradigmatškog mislioca za „stare“ („zemlja i vatra“), i pošto se „sadašnji“ u Λ 1 određuju kao oni koji drže da su rodovi načela, smatramo da je opravdano uspostaviti paralelu između „starih“ i „sadašnjih“ u Λ 1 sa fizičarima i dijalektičarima *šeste aporije* B knjige.

Shodno prethodno iznetom argumentu u prilog „starih“ kao fizičara i „sadašnjih“ kao akademijških dijalektičara, smisao programske glave Λ 1 može se razumeti na sledeći način: počevši od opšte saglasnosti u pogledu toga da je filozofsko istraživanje usmereno ka načelima bivstva, neophodno je dato istraživanje razviti kao gigantomahiju oko bivstva između fizičara i akademijških dijalektičara, kako bismo vlastitu potragu za načelima bivstva postavili ili u kontekst predsokratovskog istraživanja tvarnog uzroka, ili u kontekst platonovskog dijalektičkog držanja da je oblik bivstvo. Upravo Λ 2 istraživanjem tvarnog načela i Λ 3 istraživanjem oblika kao načela predstavljaju izvršavanje ovde naznačenog programa.

Ovde izneseni opšti smisao rasprave u Λ 1-5 čini nam se nepobitnim. Međutim, iako smatramo da ovo zahvatanje opšteg smisla Λ 1-5 stoji, postavlja se pitanje na koji način unutar ovog opšteg smisla treba razumeti ono τὸ κοινὸν σῶμα (ili τὸ κοινόν, σῶμα) kao odliku koja bi trebalo da pripada „sadašnjim“ u njihovom mišljenju načela.

Na prvi pogled τὸ κοινὸν σῶμα nije nešto što bi dijalektičar držao za načelo: čini se da bi se, shodno drugim mestima na kojima Aristotel govori o τὸ κοινὸν σῶμα, ono pre moglo pripisati „matematičarima“, a ne dijalektičarima. Ovaj momenat postaje razumljiv jedino ukoliko se ima u vidu da Λ 1 ne referira samo na *šestu aporiju* B knjige, već i na *dvanaestu aporiju*, aporiju koja je postavljena kao sukob fizičara i „matematičara“, koji su ovde, nalik Λ 1, nazvani „ranijima“ i „docnijima“ (*Met.* B 5, 1002a7-10):

„Zbog toga svetina i raniji /filozofi/ veruju da je telo bivstvo i biće, a sve ostalo da je njegovu svojstvo, te da su i načela tela načela bića; docniji i od ovih mudriji misle da su to brojevi.“⁴⁷³

διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς: οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς.

Iako u ovoj rečenici Aristotel kaže da su „raniji“ držali da je σῶμα bivstvo, samu *dvanaestu aporiju* Aristotel je formulisao u kontekstu sledećeg pitanja (*Met.* B 6, 1001b25-26):

„S ovim teškoćama u vezi je i sledeća: da li su brojevi, tela, površine i tačke neka bivstva ili nisu?“⁴⁷⁴

τούτων δ' ἔχομένη ἀπορία πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὔ.

Na osnovu ovako postavljene aporije vidi se da su kasniji, tj. sadašnji oni koji postavljaju σῶμα za bivstvo, gde su σώματα mišljena kao matematička tela. Nasuprot telima „matematičara“, „raniji“ su kao bivstvo postavljali vatra, vodu itd. Nudeći argumente u prilog „sadašnjima“ u *dvanaestoj aporiji*, Aristotel izlaže njihovu tezu u pogledu onoga što bi za njih bilo telo (*Met.* B 5, 1001b31-1002a3):

„Ono što bi se najpre moglo pomisliti da naznačuje bivstvo – voda, zemlja, vatra i vazduh, iz kojih su sastavljena složena tela – toplota toga, te hladnoća i sve ostalo slično tome jest svojstvo a ne bivstvo, a telo koje je time određeno jedino traje kao nešto što jest i kao neko bivstvo.“⁴⁷⁵

τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρὸς τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν (λέγονται γὰρ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινός, καὶ οὐθὲν τόδε τι) : ἃ δὲ μάλιστ' ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε, τούτων θερμότητες μὲν καὶ

⁴⁷³ Isto, str. 91.

⁴⁷⁴ Isto.

⁴⁷⁵ Isto.

ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὔσα.

Dakle, kada isključimo sva πάθη od vatre, kako bi je zahvatili u njenom bivstvu, ono što ostaje jeste samo telo. Ostaje telo kao podmet koji trpeći nešto drugo postaje npr. zemlja, te je telo koje je ovde u pitanju κοινόν različitih vrsta tela.

Čini se da sukob koji Aristotel u Λ 1 postavlja kao sukob između vatre i zemlje, sa jedne strane, i τὸ κοινὸν σῶμα sa druge, kao mogućih kandidata za „titulu“ bivstva upravo ovaj koji smo uočili u *dvanaestoj aporiji*, na temelju čega možemo zaključiti da pod „sadašnjima“ u Λ 1 Aristotel misli podjednako i na „matematičare“ i na akademijske dijalektičare. Ono što ovde treba imati u vidu jeste da Platonov *Timaj* nudi jednu sasvim drugu vrstu fizike u odnosu na predosokratovce, te stoga u Λ 1, a i u celini prvog dela Λ knjige, Aristotel ne pita samo da li trebamo ići za tvarju ili oblikom kao načelom, već pita i da li tvarna načela treba misliti nalik presokratskim elementima ili kao opšte telo. Da tako stvari stoje vidi se shodno Λ 2, gde je Aristotel vođen upravo ovim poslednjim pitanjem.

Da bi se razumelo istraživanje koje Aristotel provodi u Λ 2-5, moramo pre svega imati u vidu način na koji Aristotel u ovim glavama postavlja pitanje, a ne toliko šta je sam predmet istraživanja.

Predmet istraživanja naznačen je u Λ 1 sa „...neophodno je shvatiti njegove [čulnog bivstva] elemente, bilo da ima samo jedan ili da ih je više“ (*Met.* Λ 1, 1069a33), na šta Aristotel neposredno referira na samom kraju prvog dela Λ knjige (*Met.* Λ 5, 1071b2-3): „Dakle, rečeno je koja su načela opažajnih /bivstava/ i koliko ih je, te kako su istovetna a kako različita.“⁴⁷⁶ Prethodni navodi mogu, uzeti sami za sebe, navesti na to da je u prvom delu Λ knjige na delu svojevrsna deskripcija načela i elemenata čulnog bivstva, tako da Aristotel u Λ 2 nastoji da pokaže tvar kao takav element, dok u narednoj glavi Λ 3 nastoji da iznese učenje o obliku kao elementu bivstva, da bi konačno u Λ 4-5 postavio pitanje jedinstva, odnosno razlike ovih načela. Međutim, Λ 2 i Λ 3 nisu prosto deskripcije tvari i oblika kao elemenata bivstva, jer je Aristotelovo pretresanje oblika i tvari od početka Λ knjige vođeno pitanjem sa kojim se on u ranijim knjigama *Metafizike* nije neposredno hvatao u koštac; na tome i počiva nemogućnost svodenja prvih pet glava Λ knjige na analize odnosa oblika, suštine i definicije centralnih knjiga.

⁴⁷⁶ *Isto*, str. 432. τίνες μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεροι, εἴρηται.

Temeljno drugačiji karakter pitanja kojim je Aristotel vođen u Λ knjizi objašnjava zašto Aristotel u Λ 3 uopšte ne govori o vezi oblika i suštine i definicije, te zašto samo u jednoj rečenici napominje odnos oblika i bivstva. Λ 3, nalik Z 7-9, svu pažnju usmerava u pravcu pitanja da li je i u kom smislu oblik prvotniji u odnosu na složevinu, ističući pri tome da je suvišno i pogrešno postavljati odvojeni oblik kako bi se objasnilo postajanje. Razvijajući vlastito razumevanje oblika Aristotel utvrđuje da oblik sam ne propada, jer bi to vodilo daljim načelima (odnosno beskonačnom regresu objašnjenja), ali da oblik takođe nije nepropadljiv u smislu da bi bio razumljen kao nešto što je večno, odnosno nalik onome što će biti pre svega domen prvih nepokrenutih pokretača.

Rasprava o obliku u Λ 3 pre svega služi rešenju *osme* i *desete aporije* B knjige; ona ovde jako malo doprinosi samom učenju o obliku. U tom smislu Λ 3 se oslanja na učenje o obliku iz središnjih knjiga, ali ga razvija u pravcu eksplikacije problema prve filozofije, te u krajnjem u pravcu mogućnosti utvrđivanja kauzalnog niza koji bi vodio ka prvom načelu. Rečju, Λ 3, a i celina prve polovine Λ knjige, nije ponavljanje tema kojima se Aristotel bavio u centralnim knjigama, već razvijanje pojmovnih uvida u pravcu sasvim drugog pitanja.

Aristotel u Λ 2 najpre uspostavlja razlikovanje stvari i lišenosti, te nakon što dolazi do određenja stvari kao $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\acute{o}\nu$, svoju pažnju usmerava ka kritičkom preispitivanju predsokratskih koncepcija tvarnih načela, a sve kako bi utvrdio da ne postoji jedinstvena nediferencirana stvar svih bića. Ovde sprovedeno istraživanje se na prvi pogled čini analogno onome iz središnjih knjiga. Međutim, ako fokus istraživanja nije identičan središnjim knjigama, kao što tvrdimo, koji je smisao ovde preduzetih analiza?

Sa jedne strane, drugačiji fokus istraživanja već je naznačen pitanjem kojim je Aristotel vođen u Λ 4-5, a koje ne postavljaju središnje knjige: da li i u kom smislu čulni tipovi bivstva imaju ista načela? Sva promenljiva bivstva moraju moći imati stvar, ali pri tome se postavlja pitanje da li ona imaju jednu istu stvar? Nalik tvarnom aspektu, sva čulna bivstva imaju i oblik, ali se Aristotel pita da li pri tome postoji jedan jedinstveni oblik svih čulnih tipova bivstva, ili bar formalni aspekt nalik rodu (Platonovo biće ili jedno) koji bi bio ono jedno zajedničko za različita čulna bivstva? Ako ne postoji jedan jedinstveni oblik za sve različite vrste čulnog bivstva, da li onda on postoji za mnoštvo čulnih bivstava koja se nalaze unutar iste vrste?

Nedvosmisleno je da Λ 2, tvrdnjom (*Met.* Λ 2, 1069b25) „Sve što se menja ima tvar, ali različitu“,⁴⁷⁷ pruža odgovor na deo prethodno iznetih pitanja koja postavljaju Λ 4-5. U skladu sa linijom zaključivanja u Λ 2, Aristotel u Λ 3 kaže da „uzrok kao $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ “ (tj. formalni uzrok) ne postoji pre, već istovremeno sa onim uzrokovanim, čime implicira da ni jedno bivstvo u aspektu oblika ne može biti uzrok čitave vrste.⁴⁷⁸ Ukoliko bi oblik bio uzrok čitave vrste, tako mišljen oblik bio bi večan i prethodio bi onome što uzrokuje. Aristotel u Λ 5 zaključuje da su tvar, oblik i pokretački uzrok brojno različiti i da su samo „... po opštoj odredbi ($\lambda\omicron\gamma\omega\phi$) isti.“⁴⁷⁹ Međutim, ovde iznet fokus Λ 2-5 nije jedino o čemu se Aristotel pita. Naime, interes koji Λ 3 pokazuje za pitanje da li oblik postoji pre složevine ne iscrpljuje se u pokazivanju toga da različita bića imaju različite oblike. Da bi se do kraja razumeo smisao Λ 2-3, nužno je razumeti prava pitanja postavljena u Λ 4-5.

Naime, Aristotel smatra da načela u strogom smislu te reči, prva načela koja su predmet mudrosti, moraju biti ne samo večna, već moraju postojati odvojeno, odnosno biti *nešto ovo* ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$). U Λ knjizi Aristotel se ovog smisla načela (kao prvog načela) ne drži jezički strogo, već o načelu govori shodno višestrukosti iskazivanja načela o kojem je govorio u Δ 1. Iz datog razloga on ovde govori o tvari i obliku kao načelima. Iz prethodnog ne bi trebalo da se zaključi da u celini Λ knjige Aristotel ne pravi datu razliku, jer Aristotel u Λ 8, 1073b22-24 zapravo koristi strogi pojam načela, prvog načela: „Načelo, tj. prvo bivajuće, jest nepokretno i po sebi i po prilučnosti, ali pokreće prvim, večnim i jedinstvenim kretanjem.“⁴⁸⁰ Pod načelom Aristotel ovde misli samo na jedno prvo, tj. ono prvo u strogom smislu, zbog čega će na samom kraju Λ 10 i kritikovati Speusipa kao onog koji postavlja mnoštvo načela ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\varsigma$) i time uspostavlja loše vladanje bićem, završavajući citatom Homera koji kritikuje $\pi\omicron\lambda\upsilon\kappa\omicron\iota\rho\alpha\nu\acute{\iota}\eta$.⁴⁸¹ Dakle, kako je u Λ knjizi na delu potraga za mudrošću, Aristotela pre svega interesuje načelo u strogom smislu te reči, prvo načelo.

Tvar i oblik kao načela su u izvesnom smislu večni, te Λ 2-3, razumevajući ih kao takve, nastoji da pokaže da su tvar i oblik kao načela pretpostavljena postajanjem. Uprkos tome, ostaje otvoreno pitanje da li su tvar i oblik kao načela odvojeni, odnosno *nešto ovo*

⁴⁷⁷ *Isto*, str. 419. $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\delta\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \acute{o}\sigma\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu.$

⁴⁷⁸ *Met.* Λ 3, 1070a22.

⁴⁷⁹ *Met.* Λ 5, 1071a27-28.

⁴⁸⁰ Aristotel, *Metafizika*, str. 429. $\acute{\eta}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{o}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma,\ \kappa\iota\upsilon\omicron\upsilon\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\eta\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\nu\ \acute{\acute{\alpha}}\iota\delta\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$

⁴⁸¹ *Met.* Λ 10, 1076a.

(τόδε τι). Upravo na ovaj problem sa posebnom jasnošću ukazuje formulacija *osme aporije* iz K knjige (*Met. K 2, 1060a18-25*):

„No ako to načelo koje sada tražimo nije odvojivo od tela, koje drugo bi se kao takvo moglo postaviti pre nego tvar? Međutim, ona ne postoji delotvorno već postoji po mogućnosti. Izgleda da je oblik, odnosno obličje, načelo u većoj meri i u tačnijem smislu te reči nego ona. A to je propadljivo tako da uopšte ne postoji večno bivstvo te vrste kao nešto postojeće. Kako će postojati red ako ne postoji nešto večno, odvojeno i trajno?“⁴⁸²

εἰ δὲ μὴ χωριστὴ τῶν σωμάτων ἡ ζητούμενη νῦν ἀρχή, τίνα ἂν τις ἄλλην θεῖη μᾶλλον τῆς ὕλης; αὕτη γε μὴν ἐνεργεία μὲν οὐκ ἔστι, δυνάμει δ' ἔστιν. μᾶλλον τ' ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή: τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν αἰδῖος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὐτήν. ἀλλ' ἄτοπον: ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριστάτων ὡς οὐσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη: πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καί μένοντος.

Tvar kao načelo nije načelo koje se traži, jer je tvar čista delotvornost, te time delotvorno *nije* τόδε τι (*Met. Θ 8*). Drugim rečima, mogućnost nikada ne postoji odvojeno, već je uvek unapred vezana za jednu od svojih suprotnih udelovljenosti (*Gen. et Corr. II, 1*). Oblik nije propadljiv u strogom smislu te reči, pošto nema nastajanja i nestajanja oblika (*Z 7-9 i Λ 3*), ali, kao što Aristotel u ovim glavama nastoji da pokaže, oblika ima samo ukoliko ima složevine. Sa nestankom složevine nestaje i oblik, te on nije večan u smislu u kojem je to načelo koje se traži. Naravno da po Aristotelu uvek postoji oblik posmatran uopšte, odnosno kao odvojiv, ali oblik ne postoji uvek kao oblik ovoga ovde: način na koji je oblik večan jeste način na koji vrsta deli vlastiti oblik, a dati oblik mnogih stvari nije, niti može biti τόδε τι.

Tek na temelju prethodno iznetog može se zahvatiti sva ozbiljnost pitanja koje Aristotel postavlja u *Λ 4-5*. Naime, ako mnogi kauzalni lanci koji vode od promenljivih bića krune u jednom načelu, ovo načelo mora moći biti večno, ali i više od toga. Ovo prvo i večno načelo mora moći biti τόδε τι, a ne prosto jedan jedinstveni rod ili jedna jedinstvena mogućnost. Iako pitanje ulančavanja kauzalnosti u prvo načelo najčešće samorazumljivo vodi ideji oblika kao uzroka, Aristotel na ravnopravan način istražuje i tvar u *Λ 2* i oblik u *Λ 3* kao moguće kandidate za titulu prvog načela. Razlog datoj ravnopravnosti tvari i oblika, unutar

⁴⁸² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 388.

istraživanja prvog dela Λ knjige, počiva, nasuprot dobrom delu tradicije tumačenja Aristotela, na tome što kauzalni lanac koji polazi od oblika i stvari kao elemenata bivstva ne vodi ka prvom načelu kao onome što je $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. Zaključak prethodnog istraživanja iznet u Λ 5 pokazuje da linija uzročnosti koju treba slediti nije ispostavljena putem elementarističke analize bivstva, odnosno stvari i oblika, već putem pokretačkog uzroka, tačnije, pokratačkog uzroka koji nije istovrsan sa onim čega je uzrok.

Pitanje mogućnosti uspostavljanja kauzalnog niza koji bi išao do onoga prvog suštinski je povezano sa sukobom kojim se otvara Λ knjiga, sa sukobom „starih“ i „sadašnjih“ oko pitanja bivstva. Naime, ako su „stari“ u pravu kada drže da rod, odnosno telo uopšte, nije bivstvo, onda različiti lanci formalne uzročnosti koji vode ka jednom istom rodu, ili različiti tvarni uzroci koji vode jednom i istom opštem telu, ne vode prvom načelu kao jednom $\tau\acute{o}\delta\epsilon$, te time ne predstavljaju načelo koje se traži.

Kako je Aristotelov interes u Λ knjizi usmeren pre svega ka onome prvom svega što jeste, te je tek u pogledu na to pitanje usmeren na mogućnost da različiti kauzalni nizovi krune u onom prvom, tako postaje razumljivo zašto se u Λ 2-3 Aristotel ne fokusira primarno na pitanje da li postoji jedna zajednička tvar ili jedan zajednički oblik svih stvari, već se istraživanje usmerava u pravcu pitanja da li tvar i oblik postoje pre složevine stvari i oblika, odnosno u pravcu pitanja da li Platonove ideje i predsokratska tvar postoje pre nastanka kosmosa. Ako oni postoje pre složevine, onda će oblik i tvar postojati odvojeno, i time moraju biti $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. Međutim, to da li tvar i oblik postoje pre složevine zavisi od pitanja koje Aristotel postavlja u središte istraživanja Λ knjige, naime da li postoje zajednička tvar ili oblik svih bivstava „... jer traže se načela i uzroci bivstva“.⁴⁸³

Nastojeći da odgovori na prethodno izložena pitanja, Aristotel u Λ 2-5 nastavlja istraživanje koje je u *Fizici* prepustio prvoj filozofiji (*Phys.* I, 192a32-b1):

„Što se tiče načela u smislu oblika, toga da li je ono jedno ili mnoštveno, koje je to načelo, ili koja su to načela,... zadatak prve filozofije je da se to tačno odredi: ostavimo to za tu priliku. O prirodnim i o propadljivim oblicima,... o njima ćemo govoriti u narednim izlaganjima.“⁴⁸⁴

⁴⁸³ *Met.* Λ 1, 1069a16.

⁴⁸⁴ Aristotel, *Fizika*, preveo S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2005, str. 37-38.

περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι, ὥστ' εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν.

Aristotelovo upućivanje na prvu filozofiju u *Fizici* ne može biti ništa drugo nego upućivanje na istraživanje koje je na delu unutar Λ 2-5, te se time dodatno potvrđuje naša teza da je ovde na delu „metafizičko“ ispitivanje čulnih tipova bivstva, tj. da je ovde na delu prva filozofija, a ne fizika.

Oblik koji se u prvoj polovini Λ knjige razmatra kao načelo suprotstavljen je prethodno navedenim „prirodnim i propadljivim oblicima“ koji su predmet izučavanja u *Fizici*, i koje *Fizika* samorazumljivo naziva načelima (naravno, u pitanju je opšti smisao onoga ἀρχή). Time što ove oblike u *Fizici* naziva propadljivim, kao što je slučaj i sa *osmom aporijom* i u verziji B i K knjige, Aristotel implicira da oni nisu načela u strogom smislu te reči, odnosno načela koja traži prva filozofija. Pri tome Aristotel ostavlja otvorenim pitanje da li postoje i drugi tipovi oblika, tj. da li postoje Platonovi oblici kao formalni uzroci. Da bismo odgovorili na pitanje da li postoji takav tip oblika, neophodno je utvrditi „da li je ono jedno ili množtvno“, tj. da li propadljiva bića dele jedan jedinstveni večni oblik. Upravo je ovo pitanje ono na koje Λ 2-5 nastoji da odgovori, a koje *Fizika* u potpunosti ostavlja otvorenim, prepuštajući taj zadatak prvoj filozofiji.

Prvu knjigu *Fizike* Aristotel zaključuje sledećim rečima (*Phys.* I, 192b1-2): „Neka ovoliko bude rečeno o tome da načela postoje, koja su i koliko ih je po broju“. Sa druge strane, sam kraj Λ 5 upućuje na to da za prvu filozofiju, koja je na delu unutar Λ knjige, ništa ne može biti samorazumljivo (*Met.* Λ 5, 1071b2): „Dakle, rečeno je koja su načela opažajnih /bivstava/ i koliko ih je, ta kako su istovetna a kako različita“. Upravo zato što Λ knjiga nastoji da odgovori na pitanje da li je oblik načelo u strogom smislu prvog načela, ona mora postaviti pitanje da li je oblik mnogih bića jedan. Naravno, Aristotelov odgovor je da ne postoji jedan oblik mnoštva bića, odnosno da nema takvog nečega kao što su Platonove ideje. Međutim, ovde se izlaganje ne svodi na kritiku Platona, već Aristotel u Λ 2-5 nastoji da pokaže da razmatranje oblika i stvari kao elemenata bivstva nije put koji vodi ka prvim načelima. Drugim rečima, Aristotel pokazivanjem stranputica, neprohoda puteva prethodnika ukazuje na put koji neće polaziti od elementarističkog shvatanja načela i uzroka, te time

povratno pokazuje ograničenje načina na koji su središnje knjige *Metafizike* prilazile ispitivanju načela i uzroka.

5.2.1. Λ 2-3 i Z 7-9: kritika tvari i oblika kao kritika prvih načela u smislu elementa

Istraživanje u Λ 2-3 počinje od činjenice kretanja i promene – „Opažajno bivstvo je podložno promeni”⁴⁸⁵ – te nastoji da od promenljivosti koja je upisana u samo čulno bivstvo dođe do načela istog. Zadatak se, kako je postavljen u programskom glavom Λ 1, sastoji u kretanju istraživanja od čulnih tipova bivstva ka nečulnom tipu kao načelu ovih prethodnih. Stoga, Aristotel u Λ 2-5 nastoji da utvrdi ono što odlikuje čulne tipove bivstva, kako bi došao do njihovih načela.

Na temelju prethodno izloženog plana postupanja u Λ 2-5 uočava se paralela sa načinom istraživanja koji Aristotel sprovodi u *Fizici*. *Fizika* I takođe počinje od činjenice kretanja, te utvrđuje tvar, oblik i lišenost kao načela čulnog bivstva, a u *Fizici* VIII Aristotel polazeći od fenomena kretanja nastoji da utvrdi nužnost postojanja onoga nepokrenutog kao prvog pokretačkog uzroka kretanja svih pokretnih bića.

U skladu sa ovom dvostrukom strategijom koja je prisutna i u *Fizici*, Aristotel se u Λ 2 ograničava na prvi deo zadatka, usredsređujući se pre svega na tvar kao načelo. Oblik Aristotel uopšte ne spominje sve do poslednje rečenice druge glave Λ knjige, rečenice koja predstavlja prelaz na Λ 3.⁴⁸⁶ Sve do treće glave Aristotel isključivo razmatra pojam tvari i suprotnosti, gde se o suprotnosti ne govori kao o načelu sve do spomenute poslednje rečenice. U tom pogledu prelaz sa druge glave na treću glavu je potpuno logičan, prirodan prelaz sa rasprave o tvari na raspravu o obliku. Iako Λ 3 rapravlja o tvari i obliku ujedno, sav fokus Aristotelovog istraživanja je u ovoj glavi usmeren ka pitanju o prioritetu i odvojenosti oblika.

Rasprava o pitanju prioriteta i odvojenosti oblika u Λ 3 počinje, kao što smo već naglasili, od fenomena kretanja. Aristotel, međutim, pitanje prioriteta oblika ne postavlja u

⁴⁸⁵ ἢ δ' αἰσθητῆ οὐσία μεταβλητῆ (*Met.* Λ 1, 1069b2).

⁴⁸⁶ *Met.* Λ 2, 1069b31-4.

logičko-strukturnom kontekstu kategorijalnih shemata – u kontekstu predikacije, već u kontekstu fenomena kretanja, čime upućuje na način rasprave koji je karakterističan za Z 7-9. U Λ 3, kao i u Z 7-9, Aristotel nastoji da izgradi argumentaciju koja bi išla u pravcu prolaza kroz *osmu aporiju*, na koju Aristotel ovde neposredno referira.⁴⁸⁷ Najveći deo raprave u Λ 2-3 počiva na Aristotelovim prethodnim istraživanjima, tako se Λ 2 oslanja na prethodne Aristotelove uvide u pojam tvari (*Met. Z 3, Met. Θ 7, Phys. I, Gen. et Corr. I, 3-4 i II,1*), a Λ 3 se neposredno oslanja na *Met. Z 7-9*.

Druga glava Λ knjige može se podeliti na tri dela, ne računajući zaključak glave koji predstavlja prelaz ka Λ 3.⁴⁸⁸

U prvom delu (*Met. Λ 1, 1069b3 – Λ 2, 1069b20*) svaka promena, bilo po bivstvu, bilo po prilučenosti, prepostavlja par suprotnosti unutar kojih se događa, ali takođe i treći momenat – tvar koja podleži suprotnostima i koja istrajava unutar promene. Tvar mora moći biti $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ ovih suprotnosti, što omogućava Aristotelu da razreši Parmenidovu aporiju postajanja (bića).⁴⁸⁹

Na prvi pogled, ova raprava se može učiniti kao puko ponavljanje rezultata do kojih Aristotel dolazi u *Fizici* I. No, dva momenta u Λ 2 ukazuju na ključnu razliku u interesu ovde sprovedenog istraživanja u odnosu na *Fiziku*. Prvo, u Λ 2 Aristotel je, za razliku od *Fizike* I, pre svega zainteresovan za utvrđivanje četiri tipa promene – u pogledu na bivstvo, kvantitet, kvalitet i mesto, sa naglaskom da se ovde sprovedena analiza tiče sva četiri načina promene. Aristotelu je podjednako važan svaki od načina promene zato što će on u Λ 2, 1069b23-5 nastojati da pokaže da nebeska tela takođe poseduju tvar, ali samo mesnu, a ne po štastvu. Drugo – i ključno – Aristotel ovde tvar određuje kao $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ suprotnosti i kao $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\acute{\omicron}\nu$, što je suštinsko za kretanje argumenta Λ knjige, dok u *Fizici* I dato određenje Aristotel spominje usputno, nakon što je već punudio odgovor na problem rasprave.⁴⁹⁰ Kada u *Phys. I*, 8 191b14-28 Aristotel dolazi do rešenja Parmenidovih aporija kretanja, on objašnjava kako nešto postaje $\acute{\epsilon}\kappa$ $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ samo po prilučenosti i $\acute{\epsilon}\xi$ $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ samo po prilučenosti, a da pri tome

⁴⁸⁷ Aristotel u *Met. Λ 3, 1069b34-1070a3* referira na *Met. B 4, 999b5-13*, a u *Met. Λ 3, 1070a12-16* na *Met. B 4, 999b16-21*.

⁴⁸⁸ Charles, David, „*Metaphysics Λ 2: matter and change*“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

⁴⁸⁹ O mogućnosti i delotvornosti kao rešenju Parmenidove aporije videti Kaluđerović, Željko, „Mogućnost, udejtvenost i usvrhovljenost“, u: *Filozofski godišnjak*, god. VIII, br. 8, Banja Luka, 2012, str. 115-135.

⁴⁹⁰ *Phys. I*, 8 191b23-9, I, 9 192a1-2 i I,9 192a23-8.

uopšte ne spominje mogućnost. Zaključujući raspravu o Paramenidovim aporijama postajanja, Aristotel kaže (Phys. I, 191b26-8):

„To je jedan način na koji se može govoriti o postajanju; drugi je na osnovu mogućnosti i delotvornosti. No to smo odredili na drugom mestu.“⁴⁹¹

ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταῦτ' ἀλέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.

Alternativni način „govora o postajanju“ koji *Fizika I* spominje na delu je upravo u drugoj glavi Λ knjige (*Met.* Λ 2, 1068b17-19):

„tako da nešto može postajati iz nebića ne samo po prilučnosti već sve postaje iz bića, ali iz bića koje je po mogućnosti, a delotvorno je nebiće.“⁴⁹²

ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

U drugom delu druge glave (*Met.* Λ 2, 1069b21-25) Aristotel vlastito razumevanje stvari, koje je upravo izložio u prethodnom delu, primenjuje na predsokratsku misao tvarnog načela. Ovom delu ćemo se vratiti kako bismo ga detaljnije analizirali i utvrdili za šta Aristotel nastoji da se izbori poređenjem vlastitog pojma stvari i tvarnog načela predoskratovaca.

U trećem delu (*Met.* Λ 2, 1069b23-31) Aristotel, nasuprot predsokratskom razumevanju tvarnog načela (ovde je pre svih u pitanju Anaksagora, no tome ćemo se vratiti), tvrdi da „Sve što se menja ima tvar, ali različitu“,⁴⁹³ te da sva tela (čini se da Aristotel ovde cilja pre svega na sva sublunarna tela) ne mogu imati istu tvar, tj. da su sve stvari prvobitno bile zajedno kao što to drži Anaksagora i mnogi među fizičarima, jer tada ne bi postojao razlog diferenciranja bića. Ovde se ne završava kritika predsokratskog pojma stvari, iako je ova glava posvećena isključivo ovome pojmu. Naime, Aristotel će u Λ 4 navesti i treći argument protiv načina na koji „stari“ misle tvar: promene koje se događaju unutar različitih kategorija bića ne mogu imati istu tvar.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 35.

⁴⁹² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 419.

⁴⁹³ *Met.* Λ 2, 1069b25.

⁴⁹⁴ *Met.* Λ 4, 1070a30-1070b9.

U poslednjoj rečenici Λ 2 Aristotel pre svega sumira rezultate rasprave unutar onoga što smo označili kao drugi deo Λ 2 (*Met.* Λ 2, 1069b31-3):

„Dakle, ima tri uzroka, tj. tri načela: dva su suprotnost, od kojih je jedno određenje i oblik, drugo lišenost, a treće tvar.“⁴⁹⁵

τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.

U celini rasprave Λ 2 Aristotel je pre svega zainteresovan za problem načela, te za ono iz čega su bića, odnosno za elemente bića. Rezultat ove rasprave ključan je za celinu argumenta Λ knjige, što potvrđuje i Λ 10, gde se Aristotel eksplicitno osvrće na drugu glavu Λ , praveći razliku vlastitog razumevanja stvari i razumevanja stvari kod prethodnika (*Met.* Λ 10, 1075a27): „Naime, svi proizvode sve iz suprotnosti.“⁴⁹⁶ Aristotel drži da u razumevanju prethodnika u pogledu suprotnosti ima istine, te stoga i sam polazi od suprotnosti, ali pri tome pokazuje da mišljenje suprotnosti kao načela nije dovoljno, te da je tvar načelo koje se razlikuje od suprotnosti (*Met.* Λ 10, 1075a27-31):

„No, nije pravilno ni to „sve“ ni to „iz suprotnosti“, a pored toga ne obrazlažu ni to kako će ono u čemu suprotnosti postoje biti iz suprotnosti. Suprotnosti ne trpe jedna od druge. No mi smo to razložno rešili pomoću postojanja nečeg trećeg.“⁴⁹⁷

οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν: ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων. ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι.

Smisao ovde iznete Aristotelove kritike prethodnika ne sastoji se u tome da se utvrdi da ima tvarnog načela, jer i Aristotelovi oponenti tvrde upravo to, već da se pokaže da oni drže da je tvar jedna od suprotnosti, a tvar shodno Aristotelovom sudu nije ničemu suprotna.⁴⁹⁸

Aristotel je posebno osetljiv na ovo izjednačavanje stvari sa jednom od suprotnosti jer se druga suprotnost često izjednačava sa lišenošću, odnosno nebićem. Upravo je Parmenid

⁴⁹⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 419-

⁴⁹⁶ πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. Vidi *Phys.* I, 7 188b25-8.

⁴⁹⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 435-6.

⁴⁹⁸ *Met.* Λ 10, 1075a33-36.

uspostavio aporije postajanja svojim mišljenjem onoga da jeste, tj. postavio je postajanje unutar dileme: ili nešto postaje iz nebića ili nešto postaje iz bića. Aristotel je vlastito rešenje, kao što smo već naznačili, ponudio u *Fizici* I i u Λ 2. Međutim, Aristotel u Λ knjizi ima u vidu i drugi način na koji se može odgovoriti Parmenidovoj aporiji postajanja, te upravo na mogućnost tog odgovora ovde i reflektuje (*Met.* Λ 10, 1075b15-16): „Uz to, jedni bića proizvode iz nebića, a drugi – da ne bi na to bili prinuđeni – sve čine jednim.“⁴⁹⁹ „Drugi“ o kojima Aristotel govori upravo su Elejci; međutim, postavlja se pitanje na koga Aristotel cilja sa prvom grupom mislilaca?

Čini se da Aristotel pod prvom grupom mislilaca ovde misli na akademičare, koji su se upleli u mnoge aporije shodno vlastitom načinu razumevanju načela (*Met.* N 2, 1089a2-7):⁵⁰⁰

„Ima mnogo razloga tog skretanja ka tim uzrocima, a ponajpre je to ta prastara teškoća. Njima se naime činilo da će sva bića morati da budu Jedno, samo biće, ako se ne razreši i ne suprotstavi Parmenidovoj tvrdnji: „to nikada neće nadvladati: da bude ono što nije“, već da je nužno dokazati da nebiće jest, jer da bića moraju biti na osnovu Bića i nečega drugog, ako su mnoštvo.“⁵⁰¹

μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἑόντα,” ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν: οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν.

Ovo post-parmenidovsko razumevanje nebića kao načela, posebno kao tvarnog načela kojim se objašnjava postajanje, jedna je od Aristotelovih glavnih briga u Λ 2. Jer ako biće postaje iz nebića, postavlja se pitanje na koji smisao nebića se ovde cilja? Upravo u nastavku citiranog dela teksta, nastojeći da pokaže da načela nisu platoničko biće i nebiće, Aristotel postavlja pitanje načina na koji akademičari misle nebiće (*Met.* N 2, 1089a14-17). Aristotel uspostavlja razliku nebića unutar kategorijalnih shemata – naime, razliku nebića kao laži i nebića kao mogućnosti (*Met.* N 2, 1089a14-30), a upravo u Λ 2 on izlaže vlastito razumevanje nebića kada u Λ 2, 1069b19-20 utvrđuje „... da nešto može postajati iz nebića ne samo po

⁴⁹⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436. ἔτι οἱ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα: οἱ δ' ἴνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἐν πάντα ποιοῦσιν.

⁵⁰⁰ Ros smatra da se oī μὲν odnosi na predfilozofe, na Hesioda i ostale kosmologe (Ross, William D., *Aristotle's Metaphysics. A Revisited Text with Introduction and Commentary*, vol. II, str. 403). Slično mišljenje iznosi i Dejvid Sedli (David Sedley) u tekstu „*Metaphysics* Λ 10“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition).

⁵⁰¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 499.

prilučnosti, već sve postaje iz bića, ali iz bića po mogućnosti, a delotvorno je nebiće“⁵⁰²,⁵⁰² gde je nebiće po prilučnosti lišenost unutar svake od kategorija u kojima se događa promena.

Sušтина rasprave u Λ 2, koja je potom delom ponovljena u Λ 10, počiva na Aristotelovom nastojanju da utvrdi da tvorno načelo, kao ono odakle stvari postaju po sebi, a ne prilučeno, ne sme biti mišljeno kao lišenost – nalik akademičarima, već kao mogućnost. U izvesnom smislu tvar se može razumeti kao biće, ali takođe i u izvesnom smislu kao nebiće; ipak, tvar je u svakom smislu različita od smila nebića kao lišenosti.

Uspostavljanjem razlike tvari i lišenosti, te ukazivanjem na to da tvar jeste ono što podleži svim promenama, a da to nisu suprotnosti, Aristotel uspeva da izbegne aporije koje odlikuju platoničko mišljenje koje postavlja lišenost za načelo. U *Fizici* Aristotel nudi detaljnije objašnjenje razlike vlastitog razumevanja tvari i lišenosti nego što to čini u Λ 2 (*Phys.* I 9, 192a24-8):

„Ona na jedan način propada i postaje, a na drugi ne. Ukoliko je to u čemu je, ona po sebi propada – jer u tome je ono što propada, lišenost – a ukoliko postoji po mogućnosti, ona ne propada po sebi već je nužno nepropadljiva i nerođena.“⁵⁰³

φθείρεται δὲ καὶ γίγνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὥς οὐ. ὥς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθείρεται (τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστίν, ἢ στέρησις)· ὥς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι.

Na ovaj način mišljena tvar, kao načelo iz kojeg postaje ono što jeste, večna je podležeća tvar, čista mogućnost, i kao takva neodvojiva od suprotnosti koje upravo svojom delotvornošću čine od nje τόδε τι.⁵⁰⁴ Tvar kao načelo nije τόδε τι i ne postoji odvojeno, te stoga ona nije načelo u strogom smislu, tj. tvar nije načelo za kojim ide prva filozofija.

⁵⁰² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 418-419.

⁵⁰³ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 37.

⁵⁰⁴ Ovo je paralelno onome što Aristotel kaže u *O postojanju i propadanju* (*Gen. et Corr.* II 1, 329a24-33): „Mi pak, tvrdimo da postoji neka tvar opažajnih tela, ali da ona nije odvojena već da je uvek /spojena/ sa suprotnošću i da iz nje nastaju takozvani elementi. Ovo smo na drugom /mestu/ odredili [misli se na *Phys.* I 6-7], ali budući da i na ovaj /naš/ način ta 'prva tela' potiču iz tvari, tada i mi koji mislimo da postoji ta tvar koja je neodvojiva ali koja podleži suprotnostima treba i ta /prva tela/ da odredimo, jer nije toplota tvar hladnoće niti je ova /tvar/ toplote već je to ono što je podmet oba. Dakle, to što je *po mogućnosti* opažajno telo pre svega je načelo, kao drugo to su suprotnosti – mislim na primer na toplotu i na hladnoću – a kao treće to je već vatra, voda i tome slično.“ (Aristotel, „O postojanju i nestajanju“, u: *O nebu. O postojanju i nestajanju*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2009, str. 311.)

Međutim, ovde izneseni Aristotelovi argumenti protiv izjednačavanja stvari sa nebićem u smislu lišenosti nisu upereni samo protiv akademičara. Ovakvo razumevanje stvari, odnosno nebića Aristotel pripisuje i Demokritu, te ovu tezu o stvari kao načelu povezuje i sa Anaksagorom (*Met.* A 4, 985b3-9):

„A Leukip i njegov prijatelj Demokrit tvrde da su elementi puno i prazno; od toga je puno i čvrsto biće, a prazno je nebiće (zbog toga oni tvrde da biće ne postoji ništa više od nebića, jer ni prazno ne postoji više nego telo), i to su uzroci bića kao tvar.“⁵⁰⁵

Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί, ὅτι οὐδὲ τὸ ὄν κενὸν τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.

Aristotel, kao što je to često slučaj, nastoji da u jednom potezu kritici podvrgne kako „stare“, tako i „sadašnje“. Tako Aristotel drži da su i Demokrit i Platon uveli dva načela kako bi razrešili Parmenidove aporije postajanja, tvrdeći, nusuprot Parmenidu, da nebiće jeste, te da su bića postala iz bića i nebića. Ovakvo Aristotelovo čitanje prethodnika pokazuje Demokrita kao onoga koji je na liniji razumevanja „sadašnjih“, ali i Platona kao onoga koji ponavlja grešku „starih“.

Slično prethodnoj strategiji koja ukazuje na zajedničke crte „starih“ i „sadašnjih“, Aristotel i Anaksagoru dovodi u vezu sa prethodnom kritikom, doduše ne u smislu da je i Anaksagora držao da je nebiće načelo kao tvar, već da je zastupao stanovište koje je povezano sa ovim. U *Met.* A 7 Aristotel dovodi u blisku vezu Anaksagorinu ideju „svega zajedno“ i ideju nebića (*Met.* A 7, 1072a18-19): „Pošto je moguće da je tako, te ako nije tako, sve će biti iz Noći, ili iz 'svega zajedno', ili iz nebića“.⁵⁰⁶ Na drugim mestima Aristotel za Anaksagorino ὁμοῦ πάντα kaže da je jedinstveno tvarno načelo, a ne da je smeša mnogih tvarnih načela, ali pri tome Aristotel ne tvrdi da je ovde na delu nebiće.

Aristotel u *Met.* A 8 tumači Anaksagorino učenje u smislu da on „navodi dva elementa“, ⁵⁰⁷ νοῦς ἰ ὁμοῦ πάντα, gde ovo poslednje drži kao jedinstveno načelo. Aristotel je

⁵⁰⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 16-17.

⁵⁰⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Bladogijević, str. 427. ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος.

⁵⁰⁷ *Met.* A 8, 989a31.

svestan toga da Anaksagora ne misli načela na ovaj način, ali nastoji da pokaže da ukoliko se njegovo razumevanje reformuliše, kako bi se izbegle mnoge apsurdnosti, „možda bi se pokazalo da govori nešto novo [καινοπρεπεστέρως λέγων].“⁵⁰⁸ Shodno Aristotelovom sudu, prvobitni Haos ne bi trebalo razumeti kao mešavinu, jer to bi vodilo zaključku da prvobitni elementi postoje pre mešavine. Sa druge strane, bivstva se ne mogu mešati sa kvalitetima, kao što bi sledilo ukoliko se Anaksagorin nauk doslovno tumači.

Međutim, ukoliko se prvobitni Haos razume kao načelo, on ne može u sebi sadržati sve suprotnosti, već se mora odrediti kao onaj koji po sebi ne sadrži ni jednu od njih, „niti poseduje išta drugo slično jer ne može biti ni nešto nekakvo ni nešto toliko.“⁵⁰⁹ Odavde Aristotel izvodi zaključak da su načela o kojima Anaksagora govori Jedno (jednostavno i nepomešano) i Drugo, nešto njemu suprotno.⁵¹⁰ Na ovaj način Aristotel imanentnim kritičkim tumačenjem dovodi u vezu Anaksagoru i akademijsko učenje o Jednom i neodređenoj dvojini. Tako tumačeno, tvarno načelo kod Anaksagore može se pokazati kao ono koje je na izvestan način nebiće, odnosno lištenost kao nejednakost, drugost, mnoštvenost, ali svakako ne nebiće u strogom smislu.

Nastojeći da vlastito razumevanje stvari suprotstavi predsokratskom razumevanju tvarnog načela, Aristotel u raspravi koju provodi u *Λ 2* referira upravo na ono što je u *A* knjizi izneo o Anaksagorinom učenju. Tom prilikom Aristotel sprovodi pretumačenje Anaksagore u pravcu vlastitog učenja o stvari (*Met. Λ 2*, 1069b19-23):

„I ovo je jedno Anaksagore. Jer ono bolje je od svega zajedno, i mešavine Empedoklove i Anaksimandrove, ili kako Demokrit kaže: sve je bilo mogućnošću, a ne delotvorno, tako su oni zahvatili tvar.“⁵¹¹

καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν: βέλτιον γὰρ ἢ “ὁμοῦ πάντα” —καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν—”ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ”: ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι

⁵⁰⁸ *Met. A 8*, 989b4-5.

⁵⁰⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 27. οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν: οὔτε γὰρ ποιόν τι οἶόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. (*Met. A 8*, 989b12)

⁵¹⁰ *Met. A 8*, 989b15-18.

⁵¹¹ Prev. N.T. Blagojević, uz grešku zamene Anaksimandra i Anaksagore u drugoj rečenici, ovo mesto prevodi na sledeći način: „I to je Anaksagorino 'jedno', jer od toga 'sve zajedno' bolje je – i Empedoklova 'mešavina', i Anaksagorina, i tako kako Demokrit govori – „sve je bilo po mogućnosti, a ne delotvorno“, tako da su oni dokučili tvar.“ (Aristotel, *Metafizika*, str. 419)

Aristotel ovde suprotstavlja dve interpretacije Anaksagorine pre-kosmičke tvari, te ukazuje na to da dato načelo treba tumačiti u smislu jednog tvarnog načela koje je mogućnost suprotnosti. Čini se da Aristotel smatra da je takvo tumačenje Anaksagore dosledno duhu onoga što se mislilo, iako možda nije istorijski dosledno ideji mašavine različitih tvarnih načela.

Iako Aristotel u *Met. A 8* ne govori o mogućnosti, te naziva dato tvarno načelo „drugo“, a ne „jedno“, već ovde je na delu interpretacija Anaksagore shodno duhu „sadašnjih“. Nasuprot Dejvidu Čarlsu (David Charles), smatramo da „mešavina Empedoklova i Anaksimandrova“ unutar ovog Aristotelovog poređenja ima negativno značenje, jer ukoliko bi se pre-kosmičko tvarno načelo razumelo kao mešavina, onda bi ono bilo „sve zajedno“, smeša mnogih tvarnih načela, pre nego jedno tvarno načelo.⁵¹²

„Kako Demokrit kaže“ ne može značiti isto što i „jedno Anaksagore“, niti je Demokritovo učenje jednako razumevanju koje Aristotel ovde razvija – razumevanju jedne tvari kao mogućnosti suprotnosti. Ono što Demokrit kaže, shodno Aristotelovom razumevanju, jeste da su sva bića postala iz bića i nebića kao tvarnih načela; to stoji u suprotnosti spram „osadašnjeg“ Anaksagore, za kojeg sve stvari postaju iz jednog tvarnog načela, a ne iz nebića. Aristotel ovo ujedno suprotstavlja istorijskom Anaksagori, koji, zajedno sa Empedoklom i Anaksimadrom, postajanje izvodi iz mnogih tvarnih načela koja sva jesu *bića*. Stoga se i Demokrit unutar ovog Aristotelovog zapažanja mora naći na strani onih koji se kritikuju.

Za razliku od od najvećeg broja interpretacija, koje drže da se „sve je bilo mogućnošću, a ne delotvorno“ odnosi na „bolje je od svega zajedno“, mi smatramo da je subjekt „bolje je od svega zajedno“ zapravo „jedno Anaksagore“. No, bilo kako bilo, smisao rečenice učinili smo dovoljno jasnim. Ono što je suštinsko u opštem Aristotelovom pristupu Anaksagori jeste da on „osadašnjuje“ Anaksagorino učenje time što tvrdi da postoji jedno tvarno načelo koje je u skladu ne sa predsokratovcima, već sa Aristotelovom idejom tvari kao mogućnosti. Naravno, shodno vlastitom pojmu tvari kao mogućnosti, Aristotel može i Anaksimandra protumačiti na dati način. Međutim, ono što je ključno za razumevanje ove rečenice – a time i za razumevanje Aristotelovog odnosa spram Empedokla i Demokrita – jeste da on to ne čini.

⁵¹² Charles, D., „*Metaphysics* Λ 2: matter and change“, Kindle Edition

Aristotelovo pretumačenje Anaksagore, koje ide u pravcu od istorijski tačnijeg razumevanja mnoštva tvarnih načela ka filozofski jačoj tezi o jednom tvarnom načelu, nema za cilj da uspostavi tako mišljeno tvarno načelo kao načelo koje se u Λ knjizi traži kao prvo načelo. Naime, Aristotelova strategija sastoji se u nastojanju da se mišljenje prethodnika dovede do svoje čistine, do svog najvišeg izraza, kako bi se kao filozofski najjače pokazalo nedovoljnim, odnosno kao ono koje ne udovoljava potrazi za onim prvim. Čak i tako „osavremenjena“, Anaksagorina jedna tvar ne može biti prvo načelo koje se traži jer ona ne može biti τόδε τι, ne može postojati odvojeno pre svega što je postalo. „Sve što se menja, ima tvar, ali različitu“,⁵¹³ ujedno zato što nebeska i sublunarna tela ne mogu imati istu tvar i zato što ne mogu sva tela postati iz jedne jedinstvene pre-kosmičke tvari. Jedan νοῦς i jedna ὕλη ne mogu ponuditi razlog za razlike među bićima koja postaju, čemu Aristotel u Λ 4 dodaje i to da tvar ne može biti ista ni unutar različitih kategorija.

Aristotelova kritika predsokratovaca u pogledu na pojam tvari povratno čitav sukob „starih“ i „sadašnjih“ – sukob koji je Aristotel u Λ 1 postavio kao sam način sprovođenja istraživanja – pokazuje u novom svetlu. „Sadašnji“ su za Aristotela u pravu kada drže da postoji jedno tvarno načelo, pre nego nešto nalik „vatri i zemlji“ (*Met.* Λ 1, 1069a27-29). Međutim, ova tvar je jedna samo po analogiji, kako unutar različitih kategorija, tako i između tvari sublunarnog postajanja i mesne tvari nebeskih tela. Iako je ova analoška jednost tvari jača ukoliko se posmatraju različita sublunarna bića podložna postajanju i propadanju, ona je jedna samo kao mogućnost koja je neodvojiva od suprotnosti, te od „vatre i zemlje“ i ostalih elemenata.

Kako je jedno tvarno načelo jedno samo po analogiji, i pošto je pri tome ono na način mogućnosti, jedinstveno tvarno načelo nije *nešto ovo* (τόδε τι). Upravo ovo „starima“ daje za pravo kada, unutar Aristotelom postavljenog sukoba oko bivstva u Λ knjizi, poriču tezu „sadašnjih“ da je opšta tvar bivstvo – a ako neće biti bivstvom, onda načelo koje „sadašnji“ postavljaju ni ne može biti traženo načelo za kojim prva filozofija teži.⁵¹⁴

⁵¹³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 419. *Met.* Λ 2, 1069b25.

⁵¹⁴ U istom duhu Aristotel u *O postajanju i propadanju* kritikuje „osavremenjenog“ Anaksagoru, ali i Platonov *Timaj* (*Gen. et Corr* II 1, 329a7-12, 329a23-25): „Greše oni koji doduše postavljaju jedinstvenu tvar mimo navedenih /elemenata/ [zemlje, vatre, vazduha i vode], ali kao telesnu i odvojenu, jer nemoguće je da postoji takvo telo bez opažajne suprotnosti: nužno je naime da to bezgranično, a to je po mišljenju nekih to načelo, bude ili lako ili teško, ili hladno ili toplo... Mi pak, tvrdimo da postoji neka tvar opažajnih tela, ali da ona nije odvojena već da je uvek /spojena/ sa suprotnošću i da iz nje postaju takozvani elementi.“ (Aristotel, *O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, str. 310-311.)

Nakon rasprave o tvari kao načelu, koju vodi sa prethodnicima, u poslednjoj rečenici Λ 2 Aristotel kao načela navodi oblik, lišenost i tvar, te potom prelazi na Λ 3, koja predstavlja raspravu o statusu oblika. Svu pažnju Aristotel ovde usmerava ka uzrocima postajanja, kako bi utvrdio da li oblik prethodi onome čega je oblik, pre svega da li kao *nešto ovo* prethodi složevini koja postaje.

Unutar Λ 3 Aristotel se neposredno oslanja pre svega na uvide rasprave o obliku iz *Met. Z 7-9*, ali i na raspravu u H 3.⁵¹⁵ Nalik Z 7-9, i ovde je u pozadini *osma aporija* B knjige, koja pita da li su načela propadljivih bića i sama propadljiva. U Λ 3 Aristotel iznosi argument da oblik, ukoliko je mišljen kao *nešto ovo*, ne postoji pre složevine, ali takođe on niti postaje, niti propada po sebi, tako da bi bilo neophodno pretpostaviti neki prethodni oblik (i tvar). Kao što tvar, uprkos tome što je večna, nije *nešto ovo*, tako i oblik, kada je razumljen uopšteno (odnosno kao odvojjiv), mora postojati pre složevine, npr. unutar proizvođenja tvorevina ili prirodnog postajanja. Ipak, ako se razume u tom smilu, on nije τόδε τι.

Najočiglednija razlika između Λ 3 i Z 7-9 jeste, pre svega, sažetost Aristotelovih argumenta u Λ 3. Kao i u ostatku Λ knjige, tako i u Λ 3 Aristotel pruža krajnje zbijene argumente, koji su, vrlo verovatno, u toku predavanja podrazumevali ili podsećanje slušalaca na ranije rasprave ili su zaista predstavljali ponavljanje argumentacije prethodnih rasprava, u ovom slučaju Z 7-9.

Tako, na primer, u Λ 3 Aristotel u potpunosti preskače raspravu o slučajnom, odnosno spontanom postajanju i postajanju po prilučnosti. Takođe, u Λ 3 Aristotel ne obrazlaže u potpunosti način na koji oblik može u jedno vreme biti, a u drugo nebiti u procesu postajanja i nestajanja,⁵¹⁶ što se vidi samo u pogledu na paralelna mesta iz Z knjige.

⁵¹⁵ Λ 3 je paralelna istraživanju u Z 7-9 i H 3, 1043b13-22. Sva istraživanja sadrže tvrdnje da oblici ne postaju i sva tri postavljaju pitanje odvojjivosti oblika. Postoji dalja podudarnost Λ 3 i Z 7-9 koja ide mimo istraživanja H 3: podela na prirodna, tehnička i slučajna postajanja, ukazivanje da je u određenim slučajevima stvar stvorena putem oblika odvojenog od tvari, pitanje da li oblik postoji mimo složevine, te argumenti u prilog suvišnosti Platonovih ideja. Dakle, Z 7-9 sadrži mnoštvo paralela sa Λ 3 – 1, 2, 4, i 6. Ono što je karakteristično za Z 7-9 i H 3 jeste da prekidaju tok rasprave, tj. da nisu direktno povezani sa onim što prethodi i sledi. Očigledno je da je Aristotel ova zapažanja smatrao neophodnim, ali on im nije posvetio posebnu raspravu, niti ih je dosledno integrisao u bilo od koju od rasprava u kojima se pojavljuju. Kao i većina komentatora, Džudson smatra da Z 7-9 ne predstavlja integralni deo Z knjige, ali pri tome drži da se može govoriti o njihovoj zajedničkoj svrsi iako same ove glave ne predstavljaju jedinstvenu i zasebnu raspravu. Po Džudsonu Z 7-9 predstavljaju dve odvojene rasprave koje imaju zajednički cilj, istovetan onom Λ 3 (Judson, Lindsay, „Formlessness and the Priority of Form: *Metaphysics: Z 7-9 and Λ 3*“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition).

⁵¹⁶ *Met. Λ 3*, 1070a14-16.

U Λ 3, nalik Z 8, Aristotel nastoji da pokaže da Platonovi oblici – koji, ukoliko će biti načela koja se traže, moraju moći postojati kao *nešto ovo* pre složevine koja postaje – nisu dovoljni za objašnjenje postajanja. Međutim, Aristotel u Λ 3 uopšte ne iznosi argument koji je prisutan u Z 8 i koji pokazuje da tako mišljeni oblici poriču mogućnost postajanja, jer tvar ne može postati *nešto*, ako je to *nešto* već postojeće *ovo*, kao što ni Sokrat ne može postati Kalija, ako Sokrat i Kalija već postoje.

U nastojanju da objasni kako jedno biće postaje drugim, Aristotel se donekle „zapleo“ u Z 8 koristeći primer bronze koja postaje (bronzanim) krugom ili sferom. *Ovu* bronzu, kao prethodeću tvar, Aristotel na datom mestu naziva $\tau\acute{o}\delta\epsilon$, a da bi postala krugom i time uzela oblik, ona mora postati nešto *takvo* ($\tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$). Bronzana sfera koja postaje kao složevina tvari i oblika je nešto *ovo takvo* ($\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$). Svakako da stoji da je, čak i u slučaju prirodnog postajanja, oblik $\tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$. Naime, jasno je da na početku procesa postajanja ono na šta postajanje cilja jeste $\tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$, a ne neko već postojeće $\tau\acute{o}\delta\epsilon$. Rezultujući oblik je $\tau\acute{o}\delta\epsilon$, ili ono što čini od tvari kao mogućeg $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ delotvorno $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ složevine, ali jezik Z 8 zavodi određujući tvar kao $\tau\acute{o}\delta\epsilon$, oblik kao $\tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$, a složevinu kao $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$ i time kao nešto što samo po sebi uvek već nije jedinstvo.⁵¹⁷

Vrlo je važno ne nametati razumevanje prethodeće tvari kao $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ unutar rasprave koju Aristotel provodi u Λ 3, jer i sam Aristotel ovde više ne koristi problematičan jezik Z 8. Oslanjajući se na zaključak Λ 2 da je tvar tek mogućnost, Aristotel sada kaže da je „tvar...koja je nešto ovo na osnovu pojavljivanja“,⁵¹⁸ dok je priroda *nešto ovo* i „neko stanje“ ($\acute{\epsilon}\xi\tau\iota\varsigma$) ka kojem se nešto kreće, kao što je Aristotel to već prikazao u Λ 2, te koje konstituiše bivstvo složevine.⁵¹⁹

Poređenjem tri momenta (koja ovde naziva tri bivstva) za koja se govori da su bivstva čulnih bića – tvar, oblik i složevinu, i pitajući da li su oni *nešto ovo*, Aristotel u Λ 3 ne referira na Z 7-9, već na Z 3 i pogotovo na H 1, 1042a25-30. Prethodno rečeno je od značaja jer Λ knjiga strukturno ne sadrži ništa što bi uistinu odgovaralo Z 3, a pogotovo je uočljivo odustvo paralela sa Z 10 – H 6. Λ 2 je, strukturno gledano, najbliža Z3, ali je njen interes usmeren na tvar kao mogućnost, što se ne sponinje u Z 3, i na tvar kao ono što podleži promeni, a ne na tvar kao krajnji podmet predikacije. Aristotel u Λ 3 ne prenosi celinu raprava u ZH, već se

⁵¹⁷ *Met.* Z 8, 1033a23-1033b27.

⁵¹⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 421. ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὐσα τῷ φαίνεσθαι (*Met.* Λ 3, 1070a10-11)

⁵¹⁹ *Met.* Λ 3, 1070a10-12.

oslanja na rezultate prethodnih knjiga u pravcu razvijanja argumenta koji je ovde na delu. On ne nastoji samo da argumentaciju središnjih knjiga uključi u onaj deo Λ knjige koji je njima u izvesnom smislu paralelan, već takođe nastoji da ih uključi u pravcu odgovora koji Λ knjiga pruža na *osmu aporiju* B knjige, tj. pitajući da li su tvar i oblik načela koja postoje pre čulne složevine ili ne.

Aristotel u Λ 3 navodi konkretan razlog zašto tvar nije u pravom smislu *nešto ovo*: „...jedno je tvar, koja je nešto 'ovo' zbog pojavnosti (jer sve stvari koje su dodirom a ne srastom te su tvar i podmet).“⁵²⁰ Aristotel ovde ne misli samo na shvatanje „sadašnjih“, po kojima postoji opšta prvobitna tvar, već i na tvar „starih“, koja je ono pojedinačno iz-čega bića; dakle, i jedni i drugi drže da tvarno načelo postoji pre složevine. Stoga neposredno nakon ove tvrdnje Aristotel kaže: „vatra, meso i glava [su] svi tvar [pre nego bivstva strogo govoreći], a to je i ono poslednje kod bivstva u pravom smislu.“⁵²¹ Aristotel se u pobijanju teze svojih prethodnika da je tvar bivstvo oslanja na Z 16 (*Met.* Z 16, 1040b6-11):

„Jasno je da od svega što se *mni* bivstvom ponajviše toga predstavlja neke moći, drugo delove životinja (jer ništa od toga nije odvojeno, a kad se odvoji, tad sve postoji kao tvar), te zemlju, vatra, ili vazduh. Ništa od toga nije jedno već je slično gomili pre nego što ili propadne ili što iz toga postane nešto jedno.“⁵²²

φανερὸν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσὶ, τὰ τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν: ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν, ἀλλ' οἶον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν.

Dakle, tvarna načela, kao ono iz-čega bivstava oko kojih se svi slažu, Aristotel u Λ 3 naziva „nešto ovo“ τῶ φαίνεσθαι iz istih razloga zbog kojih ih u Z 16 naziva δοκουῖσαι οὐσίαι. Kao delovi životinja, tvarna načela su puka mogućnost, a ne nešto odvojeno, jer kad bismo nastojali da ih odvojimo, tj. učinimo delotvornim u njima samima, ona bi se pokazala kao puka gomila bez jedinstva koje karakteriše bivstvo. Razlog zašto tvarni elementi, unutar konteksta jedinstva kao što je npr. životinja, ne mogu biti bivstva delotvorno, već samo

⁵²⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan, SNL, Zagreb, 1985, str. 296. ἡ μὲν ὕλη τότε τι οὐσα τῶ φαίνεσθαι (ὄσα γὰρ ἀφῆ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκειμένον). (*Met.* Λ 3, 1070a8-10)

⁵²¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 421. πῦρ σὰρξ κεφαλῆ: ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία. (*Met.* Λ 3, 1070a18-19)

⁵²² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 275.

moгуćnošću, Aristotel pruža u Z 13, ukazujući na to da je protivrečno da nešto istovremeno bude delotvorno jedno i delotvorno mnogo (*Met.* Z 13, 1039a2-4):

„Nije moguće da bivstvo bude iz bivstava koja su uprisutna usvrhovljeno, jer dva koja su u tom smislu usvrhovljeno nikada nisu usvrhovljeno jedno; samo ako su po mogućnosti dva mogu biti jedno.“⁵²³

ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία: τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἢ, ἔσται ἐν

Stoga, tvar kao ono iz-čega mora biti tek mogućnošću odvojena i mogućnošću bivstvo, što Aristotel pokazuje u Z 13, 1938a4-9. Na temelju svega prethodno rečenog, možemo zaključiti da se, iako ne spominje mogućnost (verovatno iz razloga što se oslanja na analizu stvari kao mogućnosti u Λ 2), te ne ponavlja liniju argumenata od Z 10 do H 6, Λ 3 ipak oslanja na analize onoga iz-čega (unutar ovih glava) koje ukazuju na to da su elementi tek čista mogućnost. Na taj način Aristotel u Λ 3 zaključuje da tvar kao ono iz-čega nije bivstvo, te da samim tim nije ni načelo bivstava oko kojih se svi slažu.

Nakon analize stvari, oblika i složevine, te skraćenog argumenta u prilog tome da tvar nije istinski *nešto ovo*, Aristotelov postupak u ostatku Λ 3 sastoji se u postepenom eliminisanju svakog tvarnog i formalnog uzroka kao načela koje prva filozofija traži; drugim rečima, Aristotel im uskraćuje status *nečeg ovog*, kao onoga što postoji pre složevine.⁵²⁴ Aristotel to najpre pokazuje na tvorevinama, ističući da: „Kod nekih stvari ne postoji neka ovost pored i nezavisno od složenog bivstva, kao na primer oblik kuće, ako to nije sama veština...“⁵²⁵ Ovo tvrđenje podseća na *osmu aporiju* B knjige, gde Aristotel kaže: „Jasno je naime da nije moguće to pretpostaviti za sve, jer ne bismo pretpostavili da postoji neka kuća pored određenih kuća“.⁵²⁶ Moguće je da ovde Aristotel ima u vidu Platonovo mišljenje koje nije nedvosmisleno ušlo u dijaloge, već je stvar usmene predaje, a po kojem nema oblika tvorevina, jer odmah nakon prethodno navedenog mesta on kaže da je Platon postavljao oblike samo prirodnih bića.⁵²⁷ Sa druge strane, moguće je da Aristotel prosto smatra da je

⁵²³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 270-271.

⁵²⁴ Judson, Lindsay, „Formlessness and the Priority of Form: *Metaphysics: Z 7-9 and Λ 3*“, Kindle Edition.

⁵²⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 420. ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τὸδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ μὴ ἢ τέχνη. (*Met.* Λ 3, 1070a12-14)

⁵²⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 86. ὅτι μὲν γὰρ ἐπὶ πάντων οὐχ οἷόν τε, φανερόν: οὐ γὰρ ἂν θεήμεν εἶναι τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας. (*Met.* B 4, 999b17-19)

⁵²⁷ *Met.* Λ 3, 1070a19-20.

apsurdno pretpostaviti da je kuća oduvek postojala pre bilo kakve ljudske aktivnosti, pošto je kuća kuća samo u pogledu na ljudske potrebe. U svakom slučaju, postoji opšta saglasnost oko toga da su tvorevine kasnije od prirodnih stvari, te da nas one ne vode traženim načelima.

Prirodna bića su za Aristotela vrednija filozofske analize. I u ovom slučaju Aristotel započinje eliminacijom najlakšeg slučaja, Empedoklovih elemenata i delova biljaka i životinja (*Met.* Λ 3, 1070a19-23):

„Upravo zato Platon nije loše rekao da oblika ima koliko i prirodnih /bića/, ako uopšte postoje oblici, ali ne i /stvari/ kao što su vatra, meso, glava, jer sve to je tvar, a to je i ono poslednje kod bivstva u pravom smislu.“⁵²⁸

διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἔστιν ὀπόσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα τούτων οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή: ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστα οὐσίας ἡ τελευταία.

Nema nikakve razlike bilo da držimo da su meso i glava odvojena tvarna bića ili odvojeni oblici, jer glava nije glava ukoliko nije deo životinje – a i kada je deo životinje, ona je to kao mogućnost, a ne kao odvojeno bivstvo. Dakle, ni tvar, ni oblik tvorevine, ni tvorni element prirodne celine, a ni oblik datog elementa nisu u mogućnosti da se pokažu kao *nešto ovo* što postoji pre složevine, već je to oblik prirodne celine, pogotovo oblik živeće celine.

Aristotel na izvestan način ovde daje za pravo Platonovom postavljanju oblika za prirodna bića, nauštrb drugih. Platon je bio u pravu tvrdeći da je oblik prirodnog bića *nešto ovo*, ali, kao što će Aristotel nastojati da pokaže u onom što sledi (*Met.* Λ 3, 1070a20-3), čak i u ovom, najjačem od svih razmatranih slučajeva, oblik kao nešto ovo ne postoji pre složevine, već istovremeno sa njom, iz razloga koje je Aristotel detaljnije razvio u Z 8. Čak i ako bi Aristotel dozvolio mogućnost da neki oblik (npr. um) može „nadživeti“ složevinu, to ništa ne menja, pošto je interes Λ knjige usmeren ka pitanju da li oblici jesu kao načela koja prethode složevini, a to da li postoje nakon složevine potpuno je ovde za Aristotela irelevantno.

Aristotel Λ 3 zaključuje sa: „Jasno je dakle da uopšte nije potrebno da zbog toga ideje postoje, čovek rađa čoveka“;⁵²⁹ iz istog razloga to Aristotel tvrdi i u Z 8.⁵³⁰ Naime, da bi se objasnilo postajanje prirodnih bića i tvorevina, nužno je i dovoljno misliti prethodno postojeći

⁵²⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 421.

⁵²⁹ *Isto*, *Met.* Λ 3, 1070a25-6

⁵³⁰ *Met.* Z 8, 1033b25-8.

pokretački uzrok koji dovodi do jedinstva stvari i oblika, bez toga da se mora pretpostaviti prethodno postojeći oblik. Dakle, eliminisani su kandidati za tražena načela koje je Aristotel najpre izložio u B knjizi unutar *šeste, sedme i osme aporije* – tvar i oblik pojedinačnog tvarnog elementa. Jedini kandidat za „titulu“ načela bivstva koji je preostao jeste ono opšte, o kome će Aristotel raspravljati u Λ 4-5. Aristotel ovu raspravu vodi nastojeći da odgovori na *devetu aporiju* B knjige, tj. na pitanje da li isti element može biti prisutan unutar različitih stvari, posebno unutar različitih vrsta stvari.

5.2.2. Λ 4-5: jedinstvo govora o načelima i put ka ne-elementarnim prvim načelima

Na samom početku analize Λ knjige ukazali smo na opšti smisao koji Λ 4-5 ima unutar prvog dela Λ knjige, tako da ćemo se ovde posvetiti pre svega načinu na koji Aristotel ovde priprema prelaz ka drugoj polovini Λ knjige.

Λ 4-5 predstavlja jednu i jedinstvenu raspravu, koja je zapravo kulminacija dotadašnjih Aristotelovih istraživanja u Λ knjizi. Λ 2-3 je pitala da li tvarni i formalni uzrok vode ka načelima u strogom smislu, kao načelu koje je *nešto ovo* i koje postoji pre onoga čega je uzrok. Λ 4-5 dolazi do zaključka da tvar i oblik kao načela ne vode traženom prvom načelu, ali da spoljašnji uzroci, pre svega ne-istovrsni pokretački uzroci, vode ka brojno jednom načelu koje je uzrok različitih stvari – od mnogih članova iste sublunarne vrste, preko Sunca kao prvog uzroka postajanja sublunarnog postajanja, do pokretača kružnog kretanja nebeskih tela.

Činjenica da Aristotel Λ 4-5 zaključuje sa „Dakle, rečeno je koja su načela opažajnih /bivstava/ i koliko ih je, te kako su istovetna a kako različita“ (*Met.* Λ 5, 1071b2), pokazuje, kao što je već bilo naznačeno, da se Aristotel u Λ 4-5 kreće unutar prostora pitanja koje postavljeno u Λ 1 – „neophodno je shvatiti njegove [bivstva] elemente, bilo da ima samo jedan ili da ih je više“ (*Met.* Λ 1, 1069a31-32). Iz istih razloga jasno je da on radi u pravcu zadatka ispitivanja toga da li postoji zajedničko načelo promenljivih i nepromenljivih bivstava, tj. da li postoji kauzalni lanac koji vodi od promenljivih bića ka nepromenljivim načelima. Iako Aristotel u Λ 4-5 ne dokazuje da postajanje i kretanje nebeskih tela zahteva

nepromenljivo načelo, on unutar ovih glava menja pravac istraživanja od istraživanja stvarnog i formalnog kauzalnog puta, ka jedinom kauzalnom putu koji bi mogao dovesti do nepromenljivog prvog načela. Da bi se razumeo smisao glava Λ 4-5, neophodno je ujedno razumeti i način na koji Aristotel ovde dovršava prvi deo Λ knjige, te i način na koji on priprema istraživanje koje će nastupiti sa Λ 6.

Kako smo već istakli ono što je suštinsko za Λ 4-5, ovde se nećemo kretati kroz svaki od detalja, već ćemo ocrtati liniju argumenta ovih glava, te ukazati na problematična mesta koja zahtevaju detaljniji interpretativni pristup. Λ 4-5 se može podeliti na sledećih devet tematskih celina:

Prva tematska celina (*Met.* Λ 4, 1070a32-4) predstavlja grubu skicu teze Λ 3-4, naime: „Na jedan način uzroci i načela su različita za različita /bića/, a na drugi su ista za sva, ako se govori uopšte i na osnovu analogije.“⁵³¹

Druga tematska celina (*Met.* Λ 4, 1070a34-b11), unutar koje Aristotel pita da li su – pre nego kako su – načela različitih bića ista, te izlaže aporiji tezu da različiti načini izricanja bića unutar kategorija imaju isto načelo, jer bića unutar jedne kategorije ne mogu biti sačinjena od stvari iz drugih kategorija, niti mimo kategorijalne raspodele bića može postojati zajednički element bića koja pripadaju različitim kategorijama. Aristotel u razvijanju ovog argumenta pretpostavlja da su načela o kojima ovde raspravlja razumljena kao elementi.

Treća tematska celina (*Met.* Λ 4, 1070b11-22) tvrdi da su načela i elementi svih bića isti samo u slabom smislu, tj. samo po analogiji ($\kappa\alpha\tau'$ ἀναλογίαν) – u pitanju su oblik, tvar i lišenost, dok u bilo kom jačem smislu onoga „istog“ nego što je analoški načela i elementi nisu isti.

Četvrta tematska celina (*Met.* Λ 4, 1070b23-36) utvrđuje da, nasuprot prethodnim raspravama o načelima, postoje i ne-elementarna načela. Sa one strane elemenata - oblika, tvari i lišenosti – postoji spoljašnji pokretački uzrok. Kako Aristotel navodi veštinu kao primer pokretačkog uzroka, dati pokretački uzrok bi se mogao svesti na oblik, jer pokretački uzrok tvorevina i prirodnih bića isti je vrstom sa njihovim oblikom, „graditeljska veština je oblik kuće, i čovek rađa čoveka“ (*Met.* Λ 4, 1070b34).⁵³² Međutim, „pored i nezavisno od

⁵³¹ Aristotel, *Metafika*, prev. S. Blagojević, str. 421.

⁵³² *Isto*, str. 423.

toga svega postoji ono što kao to što je pre svega pokreće sve“ (*Met.* Λ 5, 1070b35),⁵³³ a ovo ni na koji način nije svodivo na element.

Peta tematska celina (*Met.* Λ 4, 1070b23-36) nastoji da pokaže da drugi način na koji su uzroci mnogih bića isti, pored analoške istosti elemenata unutar kategorijalne raspodele bića, počiva na tome da su uzroci bivstava uzroci svih bića, pošto su prilučenosti zavisne od bivstva. Ovi uzroci bivstva „moraju sigurno biti duša i telo, ili um, žudnja i telo“ (*Met.* Λ 5, 1071a2).⁵³⁴

Šesta tematska celina (*Met.* Λ 5, 1071a3-18). Drugi način na koji su načela svih stvari analoški ista – pored analoške istosti tri elementa o kojima je bilo reči – počiva na tome što su načela svih bića delotvornost i mogućnost. Kao što je to Aristotel pokazao u Θ 6, delotvornost i mogućnost su nešto jedno analoški, tj. delotvornost nije ograničena jednim rodом, niti je to mogućnost.⁵³⁵ Delotvornost nekog *A* se uvek odnosi na mogućnost za *A*, kao što se delotvornost *B* odnosi na mogućnost za *B*, čak i ako je *A* bivstvo, a *B*, recimo, kretanje.⁵³⁶

Rasprava o delotvornosti i mogućnosti kao načelima svih stvari, koje su analoški jedno, trebalo bi da vodi sa one strane govora o obliku i tvari kao načelima i elementima svih

⁵³³ *Isto.*

⁵³⁴ *Isto.*

⁵³⁵ Ovde pratimo Alana Kodea (Alan Code) koji povodom ovoga pitanja kaže sledeće: „Samo su putem analogije delotvornost i mogućnost iste za stvari koje se ne nalaze unutar višeg roda; dakle, ne postoji jedan rod koji sadrži sva moguća bića koja su načela promenljivih stvari, niti jedan rod koji sadrži sva delotvorna bića koja su načela. Sva moguća bića su ista samo u analoškom smislu; isto važi i za delotvorna bića.“ [prev. N.T.] (Code, Alan, „Some Remarks on Metaphysics Λ 5“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.)

⁵³⁶ Neophodno je uvek imati u vidu da Aristotel nikada ne govori o analogiji bića, već o analogiji načina na koji se govori o uzrocima i načelima različitih tipova bivstva. Rečju, ovde na delu nije srednjovekovni mišljena analogija bića spram boga, jer to nije analogija niti u Aristotelovom smislu analogije, niti u uobičajenom smislu reči analogija, jer analogija je „simetrija“ odnosa, a ne odnošenje svega spram jednog (boga). Obenk smatra da se *analogia entis* ne može ni implicitno ni eksplicitno naći ni u jednom od Aristotelovih dela (Aubenque, Pierre, „The Origins of the Doctrine of the Analogy of Being“, u: Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 11, Number 1, str. 35-46, 35). Aristotelova ideja analogije je po Obenku izgrađena po „analogiji“ sa matematički mišljenom proporcijom – $a/b = c/d$, dok ono što izgrađuje srednjovekovna misao pod imenom *analogia entis* zapravo počiva na specifičnom pretupačenju Aristotelove relacije *prema jednom* koja ima oblik – a/b , a/c , a/d itd., i koja kod Aristotela važi samo unutar područja kategorijalne raspodele bića, a ne načina na koji se spram boga/prvog pokretača sve izriče (*Isto*, str. 37). Obenk zaključuje: „Aristotel ne očekuje od analogije da nas uzdigne od znanja onoga izvedenog ka znanju onoga prvog, već samo da nam pomogne da uspostavimo opšti diskurs unutar heterogenih područja. Lako je proveriti to da je Aristotelovo korišćenje analogije striktno horizontalno, tj. da ne pretpostavlja hijerarhiju područja koja bi trebalo ujediniti“ [prev. N.T.] (*Isto*, str. 43). Slično mišljenje u pogledu Aristotelove misli o analoškom jedinstvu govora o načelima i uzrocima različitih tipova bivstva iznosi i Frede: „U svakom slučaju, potreban je značajan napor sa malo dokaza kako bi se ovde razvio analoški račun. Jer aristotelijanska analogija, čini se, zahteva najmanje četiri člana... Štaviše, učenje o bivstvima čak i u Λ, čini se, uključuje hijerarhizaciju bivstava, a razumevanje analogije i analoške istosti uzete same po sebi nisu dovoljne za reflektovanje prioriteta među analogijama“ [prev. N.T.] (Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition).

stvari, od kojih je svaka analoški jedna. Razlog tome je što „Kod nekih /stvari/ isto je čas delotvorno a čas moguće“ (*Met.* Λ 5, 1071a6-7), tako da tvar za *A* jeste mogućnošću *A*, a kada stupi u oblik *A*, ona time postaje delotvorno *A* (*Met.* Λ 5, 1071a10-16):

„u drugom slučaju delotvorno i moguće se razlikuju kod onog što nema istu tvar, i što nema isti nego različit oblik, kao što je to kod čoveka: njegov uzrok su i elementi, vatra i zemlja kao tvar, te njegov vlastiti oblik, i pored toga nešto drugo izvan kao na primer otac, i pored svega toga Sunce i krug ekliptike, što sve nije ni tvar ni oblik ni lišenost ni ono istovrsno već ono što pokreće.“⁵³⁷

ἄλλως δ' ἐνεργεία καὶ δυνάμει διαφέρει ὥν μὴ ἔστιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὥν ἐνίων οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ' ἕτερον, ὡσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἕξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινουῦντα.

Dakle, pored toga što je oblik nečega na jedan način delotvornost toga nečega, te time njegovo načelo, i pored toga što postoji istovrsni uzrok postanka stvari koji je spoljašnji onome uzrokovanome, postoji i drugi tip uzroka koji ne samo da je spoljašnji onome uzrokovanom, već se i vrstom razlikuje od njega. Kao što Aristotel u navedenom citatu kaže, takav tip uzroka nema istu tvar kao ono uzrokovano, te stoga ne može ni imati oblik koji je jednak onome uzrokovanome. Govoreći o onome „što nema istu tvar“, Aristotel, čini se, podseća slušaoce na razlikovanje pokrenutih i nepokrenutih pokretača iz *O postajanju i propadanju* (*Gen. et Corr.* I, 7 324a33-b2, b5-7): „jer sve ono što nema istu tvar, to dela kao bestrpno (kao na primer lekarska /veština/ koja mada stvara zdravlje ne trpi ništa od tog što ozdravlja)... Dakle, sve ono što svoje obličje nema u stvari, to ne trpi od strane onoga što može da dela, a ono što ga ima u stvari, to može da trpi.“⁵³⁸ Pokretač koji nema istu tvar kao ono njime pokrenuto može biti veština koja proizvodi nešto, Sunce koje pokreće sublunarna bića, te u krajnjem to mogu biti i pokretači koji pokreću kretanje nebeskih tela.

Unutar ovakvog tipa uzrokovanja pogrešno je držati da je pokretač delotvorno *nešto ovo*, a da je pokrenuto bilo to isto samo mogućnošću, te da ono to isto sada postaje delotvorno. Ovo iz prostog razloga što ono pokrenuto nije istog roda kao ono što pokreće, te

⁵³⁷ *Isto*, str. 424.

⁵³⁸ Aristotel, *O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, str. 278.

delotvornost pokretača ne može biti ista kao delotvornost pokrenutog, niti može stajati u suprotnosti sa delotvornošću koju je ono pokrenuto imalo pre delovanja pokretača.⁵³⁹ Naravno, Aristotel nedvosmisleno podrazumeva da je biće pokretača biće na način delotvornosti, ali pri tome on insistira na tome da se delotvornost pokretača odnosi spram mogućnosti pokrenutog na radikalno drugačiji način nego što je to u slučaju oblika i njemu pripadne stvari ili, pak, u slučaju istovrsnog pokretača. Aristotel, stoga, smatra da ovaj tip pokretanja, odnosno uzrokovanja vodi potpuno drugačijem kauzalnom nizu, odnosno potpuno drugačijem karakteru mišljenja prvog načela.

Sedma tematska celina (Met. Λ 5, 1071a18-30). Aristotel je prethodno utvrdio da su načela svega mogućnost i delotvornost, te sada kaže da se o njima može govoriti na opšti način (*Met. Λ 5, 1071a18*). Međutim, Aristotel kaže i to da ova načela „Ne postoje kao opšta“ (*Met. Λ 5, 1071a18-21*), jer „pojedinačno je načelo pojedinačnog: čovek je /uzrok/ čoveka uopšte, ali niko nije /taj čovek uopšte/, već je Pelej uzrok Ahileja, a tvoj otac tebe, ovo B je /načelo/ ovog BA, a u celini je B /uzrok/ tog BA prosto-naprosto.“⁵⁴⁰

Ovaj Aristotelov uvid u nemogućnost opšteg načela predstavlja odgovor na *petnaestu aporiju* B knjige, na aporiju koja pita da li su načela pojedinačna ili opšta.⁵⁴¹ Aristotel u Λ knjizi odgovara na ovu aporiju time što kaže da je „čovek načelo čoveka uopšte“. Naravno, prvi čovek koji je ovde mišljen kao načelo nije niko pojedinačno (pojedinačan čovek), ali postoji pojedinačni čovek koji je načelo Ahila, te neki drugi (pojedinačni) čovek koji je načelo Sokrata – međutim, ni jedan pojedinačni čovek nije uzrok i Ahila i Sokrata. Rečju, iako se o načelima može govoriti uopšteno, načela sama – čovek kao pokretački uzrok čoveka, pojedinačna su. Stoga Aristotelov odgovor na *petnaestu aporiju* B knjige ovde glasi: ne samo da su načela i elementi bića unutar različitih kategorija različiti (te su ona ista analoški), već „različiti su [uzroci] i za ono što je u istoj vrsti,... ne po vrsti već zato što što je drugi uzrok svakog pojedinačnog, tvoja stvar, oblik i to što je pokrenulo, i s druge strane moja, a po opštoj odredbi su isti.“⁵⁴²

⁵³⁹ Code, Alan, „Some Remarks on Metaphysics Λ 5“, Kindle Edition.

⁵⁴⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 424. ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον: ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ B τοῦ BA, ὅλως δὲ τὸ B τοῦ ἀπλῶς BA. (*Met. Λ 5, 1071a18-23*)

⁵⁴¹ *Met. B 4, 1003a6-17.*

⁵⁴² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 242. καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἢ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά. (*Met. Λ 5, 1071a25-7*)

Osmo tematska celina (*Met.* Λ 5, 1071a30-b2) predstavlja zaključak Λ 4-5, unutar kojih je Aristotel uspostavio tri načina na koji su načela svih bića ista. Prvi način govori o tome da su načela analoški ista unutar kategorijalne raspodele bića. Drugi da su načela ista iz razloga što je bivstvo uzrok preostalih načina govora o biću unutar kategorijalnih shemata. I konačno, treći način istosti načela uspostavlja istost shodno prvenstvu po delotvornosti. Pod ovim prvenstvom misli se na drugi tip tog prvenstva koji je Aristotel utvrdio unutar onoga što smo razumeli kao šesti momenat rasprave u Λ 4-5. Drugim rečima, radi se o tome da neistovrsni pokretački uzrok, koji je uvek već delotvornost, može moći biti brojno jedan uzrok mnogih neistovrsnih bića, pošto je pojedinačan i odvojen, te nije iste vrste, niti pripada istoj kategoriji kao ono što pokreće.

Deveta tematska celina (*Met.* Λ 5, 1071b2) predstavlja zaključak celine Aristotelove rasprave Λ 1-5 (*Met.* Λ 5, 1071b2): „Dakle, rečeno je koja su načela opazajnih /bivstava/ i koliko ih je, te kako su istovetna a kako različita“.⁵⁴³ Ovim Aristotel neposredno referira na nacrt Λ 1, unutar kojeg je i postavljen zadatak da se utvrdi da li postoji jedno načelo, tj. jedan element bivstava oko čijeg postojanja imamo opštu saglasnost, ili je, pak, na delu više načela. Utvrđivanjem rešenja ovog zadatka u Λ 5 Aristotel pravi prelaz ka Λ 6, gde se postavlja pitanje da li postoje nepropadljiva bivstva. Dato pitanje se postavlja unutar konteksta prethodno naznačenog pitanja da li nepropadljiva bivstva postoje kao načela čulnih tipova bivstva o kojima je Aristotel govorio vođen pitanjem njihove istosti unutar Λ 4-5.

Temeljni interes prethodno iznetog Aristotelovog argumenta u Λ 4-5 usmeren je ka načelima koja mudrost traži, a koja se moraju moći pokazati kao načela svega što jeste. Time se mudrost koja je ovde na delu uključuje u celinu tradicije filozofije, sa izuzetkom Speusipa, koji je, shodno Aristotelovom sudu, negirao jedinstveno načelo svega. Dakle, ako neko postavlja nešto za načelo u smislu prvog načela svega što jeste, nužno je da to postavljeno načelo kao jedno i isto mora moći biti načelo bića koja su vrsno različita. Uprkos tome što Aristotel ovde utvrđuje da su načela svih stvari na izvestan način različita, te na izvestan način ista, i uprkos tome što je najveći deo napora do sada posvetio pitanju na koji način je načelo nešto jedno, temeljni interes ovde provedenog istraživanja počiva u pitanju: da li ono što je postavljeno kao načelo poseduje onu vrstu jednostnosti koja je neophodna da bi ono bilo načelo koje mudrost traži, naime brojna jednost koja karakteriše *nešto ovo*.

⁵⁴³ *Isto*, str. 425.

Osnovni Aristotelov interes u Λ 4-5 sastoji se u naporu da se pokaže da načela koja su mišljena kao elementi – oblik, tvar i lišenost, ne mogu brojno biti jedna i ista načela za mnoštvo bića, čak ni za sva bića unutar iste vrste bića, iako data načela vrsno, tj. na opšti način mogu biti ista unutar iste vrste, a analoški za sve što jeste. Kao i u većini *Metafizike*, te pogotovo unutar središnjih knjiga, i ovde je na delu negativan zaključak. Ono na šta ovaj negativni zaključak upućuje u pozitivnom smislu je uvid da postoje načela koja nisu elementi, tj. načela koja su spoljašnji pokretački uzroci. Slično tome, Aristotel upućuje i na to da među spoljašnjim pokretačkim uzrocima postoje pokretački uzroci koji nisu iste vrste kao i ono što uzrokuju – „ono što nema istu tvar“, i koji za razliku od uzroka koje Aristotel razmatra u Λ 3 mogu biti večni, te brojno jedni uzroci mnoštva vrstom različitih bića.

Izgradnja pojma tvari i oblika kao uzroka bivstva u smislu elemenata, što je rezultat do kojeg Aristotel dolazi u knjigama ZH, ne vodi ka načelima koja mudrost traži. Pojmovi mogućnosti i delotvornosti, koji su rezultat rasprava u Θ knjizi, mogu voditi ka načelima koja se traže, ali ne ukoliko nas vraćaju na pojam oblika i tvari o kojima je već bilo reči, tj. ne kao ponovno zadobijanje pojmova oblika i tvari na višem nivou – ne sa stanovišta oblikovanja, odnosno ideje istovrsnog pokretačkog uzroka. Načelo za kojim ide prva filozofija je pokretački uzrok posebnog tipa; u pitanju je poseban tip delotvornosti. Aristotel će u Λ 6 doći do zaključka koji je na liniji onoga što je već najavljeno na osnovu rasprave u Λ 5, naime da načelo kojem prva filozofija teži mora biti načelo delotvornošću, a ne mogućnošću, te da dato načelo mora biti čista delotvornost, a ne delotvornost u odnosu na neku mogućnost – dakle, na način na koji to utvđuje u središnjim knjigama, tj. u Θ knjizi.

Krubelier sa pravom ističe da Aristotelov napor pokazivanja da načela koja su mišljena kao elementi svih stvari ne mogu biti brojno jedna zapravo smera na kritiku platoničara.⁵⁴⁴ Naime, samo bi platonovskom načinu mišljenja bilo primereno da postavi bivstva korelativnog pojma tvari (na šta Aristotel smera u *Met.* Λ 4, 1070b4, ali i u N 1, 1088a14-b3), odnosno da razume bivstva i relacije na temelju opštih načela nalik jednom i biću (*Met.* Λ 4, 1070b6). Reč je o tome da u krajnjem Aristotel ovde ukazuje na ono što platoničarima inače zamera, naime da misle načela kao elemente.

Krubelier se pita zašto Aristotel oseća potrebu za „slabijim i prefinjenijim oblicima metafizičkog jedinstva“⁵⁴⁵ kad već dolazi do načela koje je brojno jedno. Ipak, čini se da pri

⁵⁴⁴ Crubellier, Michel, „Metaphysics Λ 4“, Kindle Edition.

⁵⁴⁵ Crubellier, Michel, „Metaphysics Λ 4“, Kindle Edition.

tome Krubelier zaboravlja da takav Aristotelov gest počiva na činjenici da upravo platoničari misle elemente – životinja koja je ono zajedničko životinja, odnosno biće i jedno kao ono zajedničko svega što jeste, kao brojem jedno (tj. da ga supstancijalizuju) – te da Aristotel u razlici spram platoničara nastoji da objasni jedinstvo načela koje je sa one strane akademijskog mišljenja onoga prvog kao elementa. Upravo je ova razlika i povod pitanja koje Aristotel postavlja u *devetoj aporiji* B knjige – da li su načela brojem ili vrsno jedna,⁵⁴⁶ te u Λ knjizi Aristotel odgovara i na pitanje *devete aporije*.

Krubelier smatra da se Aristotel u suprotstavljanju platonističkoj tezi da je svako načelo brojno jedno „suprostavljajući platonističkom shvatanju da postoji samo jedna nauka koja je u mogućnosti da zahvati načela svih bića i svog znanja.“ [prev. N.T.]⁵⁴⁷ Međutim, ako je ovo Aristotelov problem u Λ 4-5, onda on do rešenja datog problema neće doći nastojeći da pokaže da bića unutar različitih kategorija ne mogu imati iste elemente. Ovo bi platoničara primoralo samo na to da prizna da ne postoji univerzalna nauka svega što jeste, već univerzalna nauka svih tipova bivstva, što nije na tragu razlike koju Aristotel spram platoničara nastoji da uspostavi.

Ovde je, kao i u većini slučajeva u *Metafizici*, pre reč o tome da Aristotel poseže za kategorijalnom razlikom govora o biću kako bi ponudio argument protiv Platonovog načina mišljenja načela: „Naime, ne postoji ništa zajedničko mimo bivstva i svega onog što se pridaje, a element je raniji od onoga čega je element.“⁵⁴⁸ Prethodno rečeno ukazuje na to da je pogrešno tražiti prva načela unutar kontesta onoga opšteg, jer ako bi ovaj način potrage za onim prvim bio pravi put, onda bi prva načela bila biće i jedno kao ono što se pripisuje svemu što jeste.⁵⁴⁹ Dakle, odnos ne može biti element bivstva, niti bivstvo može biti element odnosa, a niti mimo kategorijalne raspodele bića može biti nečega što bi bilo element i bivstva i onoga što se bivstvu pridaje.⁵⁵⁰ Pošto je prva filozofija kao mudrost usmerana kao onome što bi bilo načelo bića unutar svih kategorija, jasno je da je pogrešno očekivati da načelo može biti mišljeno kao element. Gotovo identičan argument Aristotel iznosi i u A 9, gde se takođe koristi razlikom izricanja bića unutar kategorijalnih shemata kako bi ukazao na pogrešnost potrage za elementom svih bića: „I uopšte, tražiti elemente bića a da se nisu razlike napravile,

⁵⁴⁶ *Met.* B 4, 999b24-1000a3.

⁵⁴⁷ Crubellier, Michel, „*Metaphysics Λ 4*“, Kindle Edition.

⁵⁴⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 421. *παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδὲν ἔστι κοινόν, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον ἢ ὄν στοιχεῖον.* (*Met.* Λ 4, 1070b2-3)

⁵⁴⁹ Sličan stav Aristotel iznosi i u *sedmoj aporiji* B knjige, *Met.* B 3, 998b14-999a24.

⁵⁵⁰ *Met.* Λ 4, 1070b3

pošto se o bićima govori na mnogo načina,... to nije moguće otkriti, i inače a i zato što na taj način istražuju, tj. iz kojih se *elemenata* sastoje.⁵⁵¹

Ovde iznesena kritika ne predstavlja kritiku potrage za prvim načelima svega što jeste, projekta koji Aristotel uspostavlja u A knjizi, te dodatno potvrđuje u Γ 1-2. Reč je o kritici načina potrage za načelima koji traži prva načela kao ona koja se jednovrsno pripisuju svemu što jeste, odnosno radi se o kritici načela kao onoga što je element svega što jeste. Nasuprot nastojanju prethodnika, Aristotelov put potrage za prvim načelima je put potrage za načelima bivstva koja neće biti elementi svega što jeste. Pri tome još uvek ostaje mogućnost da ova načela mogu biti elementi bivstva. No, ono suštinsko za Aristotelov put ka načelima jeste preusmeravanje potrage za načelima od načina mišljenja načela kao „fizičkih“ i „dijalektičkih“ elemenata ka sasvim drugačijem načinu zahvatanja načela. Međutim, ni potraga za elementima bivstva ne uspeva da nas odvede ka prvim načelima koja su brojem jedno, jer su elementi različitih bića unutar kategorije bivstva jedni samo na opšti način, odnosno ne postoji rod bivstva.

Neočekivano je i donekle problematično to što Aristotel ovde kaže da je oblik – kao i tvar – element, dok u Z 17 tvrdi da oblik nije načelo u smislu elementa, jer „element je ono na šta se ona [bivstvo kao priroda] kao na nešto uprisutno u smislu tvari deli, kao A i B u slogu.“⁵⁵² Međutim, στοιχεῖον Aristotel ovde, kao i u mnoštvu drugih slučajeva, ne koristi strogo, odnosno u samo jednom značenju. Misliti načelo kao element u ovom slučaju znači uporediti načelo sa slovima alfabetu. Kada god Aristotel ukazuje na elementarističko razumevanje načela, on ima za cilj kritiku načina mišljenja načela po analogiji sa slovima.

U Z-H predmet Aristotelove kritike su fizičari, koji drže da su načela tvarni elementi bića, te dijalektičari, koji drže da su načela rodovi mišljeni kao elementi svega što jeste. U oba slučaja načela mišljena kao elementi postojaće nezavisno od bivstva u čiji „sastav“ ulaze. U Λ 3-4, kao i u središnjim knjigama, Aristotel nastoji da pokaže da elementi nisu bivstvo delotvornošću. Aristotel od prethodnika kao „protivnika“ preuzima ideju da su tvar i opštost elementi, ali on dolazi do uvida da element jeste na način mogućnosti, kao što to slova moraju biti ako je slog u spomenutoj analogiji mišljen kao bivstvo.

⁵⁵¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 27. ὅπως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὐρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἷον ἐστὶ στοιχείων. (*Met. A 9*, 992b17-23)

⁵⁵² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 278. στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαίρεται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ α καὶ τὸ β. (*Met. Z 17*, 1041b31-2)

Shodno ovakvom razumevanju elementa, oblik ili poslednja razlika, kao ono što udelovljuje elemente roda u bivstvo, sam ne može biti mišljen kao element iz prostog razloga što bi potrebovao dalje udelovljavanje, odnosno neki dalji oblik. Koristeći se analogijom sa slovima, oblik odnosno poslednja razlika predstavljala bi redosled slova u slogu, gde slog nije neko novo slovo. Naravno, ovom analogijom izloženo načelo nije načelo u strogom smislu, tj. načelo koje traži prva filozofija, iz prostog razloga što ovako formulisano načelo ne može postojati nezavisno od vlastitih elemenata. Ali ono što je ovde suštinsko za Aristotelov argument nasuprot prethodnicima, i fizičarima i akademijским dijalektičarima, jeste da je ono bar u jednakom smislu načelo kao što su to i njegovi elementi, te je nužno imati ga u vidu kako bi se zahvatilo bivstvo složevine.

Aristotel smatra da oni koji traže načela u smislu elemenata, bilo tvarnih elemenata ili opštosti kao elemenata, nužno moraju ili prevideti oblik – kao što je to slučaj sa fizičarima, ili oblik misliti kao platoničari, odnosno razumeti ga kao element, te time ni jedni ni drugi neće biti u stanju da polože račun o jedinstvu i delotvornosti bivstva. Aristotelov napor u celini *Metafizike*, a pre svega unutar Λ knjige, usmeren je pre svega ka tome da pokaže da njegov način razumevanja načela omogućava da se ponudi eksplikacija složevine, a da se pri tome izbegnu aporije u koje upadaju fizičari i dijalektičari.

Prethodno rečeno predstavlja smisao Λ 4-5 koji je paralelan ZH, odnosno ovde još uvek nismo istakli ono što je specifično za Aristotelovo istraživanje u ovom delu Λ knjige. U Λ knjizi Aristotel ne nastoji primarno da pobije način na koji su prethodnici mislili načela tako što pokazuje da njihov način mišljenja načela nije u stanju da položi račun o jedinstvu elemenata bivstva. Ono što je Aristotelov temeljni interes ovde jeste pitanje da li tradicijom ispostavljena načela mogu biti *nešto ovo* i kao takva biti načela mnoštva bića. Vrlo verovatno da je analogija sa slovima za Platona bila privlačna iz razloga što slovo kao nešto jedno može biti prisutno unutar mnogih mogućih kombinacija, te time može biti uzrok čitavog mnoštva reči. Međutim, kao što Aristotel ukazuje već u *devetoj aporiji* B knjige, u pitanju je jedan tip slova, a ne jedan jedinstveni znak kao element mnogih kombinacija slova. Dakle, Platon u isto vreme hoće da načelo bude *nešto ovo* i da ono bude element mnogih bića.

U Λ knjizi Aristotel nastoji da do kraja dovede Platonovu ideju mišljenja onoga prvog kao elementa, i pri tome za Aristotela suštinsko nije jedinstvo B i A u BA, već jedinstvo A u BA sa A u Γ A. Element je načelo kao ono uprisutno, a kako nije mišljen kao *nešto ovo*, već kao opšti tip – tj. kao istovremeno uprisutan u dva različita bivstva – sledi da ako načela

razumemo kao elemente ona ili neće biti zajednička za mnoštvo stvari, ili neće biti *nešto ovo*, već samo opšti tip. U oba slučaja, međutim, ona neće biti načela u strogom smislu, tj. načela koje prva filozofija kao mudrost traži. Ova Aristotelova kritika tiče se u podjednako meri i opštosti i oblika (tj. Platonovih ideja), te iz tog razloga Aristotel drži oblike elementima, pošto su oni načela kao ono prvo uprisutno. Da li su oblici delotvornošću ili mogućnošću ovde je u potpunosti nevažno, te je time i sa one strane načina na koji Aristotel u Λ raspravlja o elementu.

Možemo zaključiti da Aristotel u Λ 4-5 smatra da je oblik element kako bi utvrdio da fizičari i platoničari, tražeći načela u smislu elemenata, neće otkriti načela koja su *nešto ovo* i kao takva uzrok mnogih vrsno različitih bića. Za razliku od toga, Aristotel u Z 17 drži da oblik nije element kako bi utvrdio da fizičari i platoničari u potrazi za načelima (samo) kao elementima ili izostavljaju oblik ili ga razumeju nepravilno.

Aristotel unutar rasprave Λ 2-4 dolazi do sledećeg suštinskog uvida, koji povratno osvetljava i negativnost, odnosno preliminarnost središnjih knjiga *Metafizike*: pravi put ka prvim načelima podrazumeva potragu za načelima bivstva, što znači potragu za načelima bivstva koja nisu mišljena kao načela u smislu elementa, već kao pokretački uzroci bivstva. Aristotel u Λ 4-5 određuje ovo pokretačko načelo putem uspostavljanja razlike istovrsnih pokretačkih uzroka, poput čoveka koji rađa čoveka, i ne-istovrsnog pokretačkog uzroka, nalik Suncu. Međutim, Aristotel u Λ 4-5 ne kaže samo to, već i nešto što ni na koji način ne može predstavljati paralelu centralnim knjigama *Metafizike*: uzrok bivstva je uzrok svega što jeste, a „ovi sigurno moraju biti duša i telo, ili um, žudnja i telo.“⁵⁵³

Ros smatra da Aristotel ovde misli na živa bića, koja se kao bivstva razmatraju nalik središnjim knjigama *Metafizike*, te da Aristotel i ovde ukazuje na njihov tvarni i formalni uzrok.⁵⁵⁴ Međutim, da li stvari zaista tako stoje, i kako razumeti žudnju (ὄρεξις) u kontekstu pretpostavljene binarnosti stvari i oblika?

Žudnja ovde ne može biti mišljena kao formalni uzrok. Ovde pre svega treba imati u vidu dvostrukost duše kao pokretačkog uzroka: νοῦς i ὄρεξις. Aristotel u *O duši*, raspravljajući o sposobnosti duše da pokrene telo, kaže sledeće (*De An.* III 10, 433a8-9, a12):

⁵⁵³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 423. ἐπειτα ἔσται ταῦτα ψυχῇ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα. (*Met.* Λ 5, 1071a1-2)

⁵⁵⁴ Ross, Wiliam D., *Aristotle's Metaphysics. A Revisited Text with Introduction and Commentary*, vol. II, str. 353-354.

„Očigledno je ustvari da ovo dvoje pokreće, tj. ili težnja ili um, ako se predstavljanje uzme kao neko mišljenje... Znači oba ova, um i težnja, mogu prostorno pokretati.“⁵⁵⁵ Čini se da Aristotel spominjući dušu i telo ovde cilja na grubu podelu među pokretačkim uzrocima, podelu koja se precizira kroz razliku uma i žudnje. Upravo je ovo najava onoga o čemu će Aristotel rapspravljati u Λ 7, oslanjajući se na treću knjigu spisa *O Duši*, kako bi došao do zaključka da je prvo načelo „ono što je ὀρεκτὸν i νοητόν.“⁵⁵⁶

Kao što se može videti na temelju prethodno sprovedene analize Λ 1-5, Aristotel je u potpunosti pripremio teren za analize Λ 6-10 koje slede. U potrazi za onim prvim svega što jeste, mudrost će tražiti uzroke bivstva, pri čemu u pitanju neće biti ni tvarni ni formalni uzrok, već pokretački uzrok, odnosno ne-istovrsni pokretački uzrok. Ovaj ne-istovrsni pokretački uzrok Aristotel će, oslanjajući se na uvide Θ 8 o prvenstvu delotvornosti nad mogućnošću, misliti kao delotvornost, i to kao čistu delotvornost, a ne kao delotvornost koja je mišljena u odnosu na neku njoj korelativnu mogućnost. Način približavanja ovoj čistoj delotvornosti u onom što sledi ukazaće na to da istu ne treba misliti kao telesnu delotvornost, već kao delotvornost duše same, odnosno kao um i žudnju kao uzrok kretanja nebeskih tela. U konačnom, Aristotel će pokazati da ovu čistu delotvornost, koja ide u pravcu delotvornosti duše, ne treba misliti kao duševno kretanje, već kao čistu delotvornost koja isključuje svako moguće kretanje: ova delotvornost nije zavisna od duše, već je ona um unutar kojeg duša učestvuje kako bi mislila mudro i delala dobro, a data delotvornost kao ono prvo mislivo i žuđeno je dobro samo.

5.3. Λ 6 i *Phys.* VIII: od večnosti kretanja do delotvornosti prvih nepokrenutih pokretača

Šesta glava Λ knjige nesporedno se nadovezuje na prethodnu Aristotelovu raspravu u Λ 1-5. Aristotel u Λ 6 nastavlja istraživanje u pravcu pitanja koji kauzalni niz vodi od načela čulnog tipa bivstva ka prvim načelima. Nakon što je prethodno pokazao da tvar i oblik kao načela u smislu elementa ne vode prvim načelima, Aristotel istraživanje usmerava u pravcu

⁵⁵⁵ Aristotel, „O duši“, u: *O duši. Parva naturalia*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2012, str. 187-188.

⁵⁵⁶ *Met.* Λ 7, 1072a27.

pokretačkog i svhrovitog uzroka, te delotvornosti kao smisla čulnih tipova bivstva, a sve kako bi došao do prvog načela. Ovo načelo će se pokazati kao ne-istovrsni pokretački uzrok kretanja nebeskih tela, što je – doduše, bez ikakvog objašnjenja – bilo najavljeno u Λ 4-5, primerom Sunca i njegovog kretanja kao nužnog momenta za postajanje svih sublunarnih vrsta.

Λ 6 predstavlja nastavak rasprave o načelima čulnog bivstva, a time što nastoji da utvrdi da je prvi pokretački uzrok ἐνέργεια pre nego δύναμις, ona se neposredno oslanja i na rezultate Θ 8 – kao što se i Aristotelova rasprava u Λ 1-5 oslanjala na mnoštvo uvida ostvarenih u ZH. Pored prethodnog, Λ 6 se svojim početkom neposredno poziva na Λ 1, odnosno na tvrdnju da postoje tri tipa bivstva – čulno-propadljivo, čulno-nepropadljivo, te večno i ne-čulno bivstvo. Naime, Aristotel u Λ 6 dokazuje da treći tip bivstva zaista postoji, te da postoji kauzalni lanac koji od čulnih tipova bivstva vodi ka ovom trećem ne-čulnom tipu.

Prva rečenica Λ 6 kaže: „Pošto je bilo tri bivstva, dva prirodna i jedno nepokretno, u vezi sa njim treba reći da *mora* postojati neko večno, nepokretno bivstvo.“⁵⁵⁷ Na osnovu ovakvog načina otvaranja rasprave u Λ 6, za očekivati bi bilo da će Aristotel ovde ponuditi potpuni argument u prilog obrazloženju ove tvrdnje. Međutim, Aristotelov cilj u Λ 6, ali i u ostatku Λ knjige, nije samo da dokaže da ovaj tip bivstva zaista postoji, već i da eksplicira njegovu prirodu, kao i da ukaže na tip uzročnosti koji odlikuje ovaj tip bivstva kao prvo načelo. Nastojeći da dokaže da postoji jedan jedinstveni spoljašnji prvi uzrok sveg kretanja, Aristotel sledi tradiciju koja ide od Anaksagore, preko Empedokla, do Platona; stoga je vrlo verovatno da se šturost ovde iznetih argumenata u prilog dokazu postojanja trećeg tipa bivstva i njegove prirode, pored drugih Aristotelovih predavanja (pre svih onih u *Fizici*), oslanja i na upoznatost njegovih slušalaca sa datom tradicijom.

Glavni Aristotelov argument usmeren je protiv Empedokla i Platona, tj. usmeren je protiv ideja da je prvo načelo na način δύναμις, a ne na način ἐνέργεια. Pri tome Aristotel ne misli samo na to da prvo načelo nije „u početku“ bilo mogućnost, niti samo na to da je prvo načelo oduvek na način delotvornosti, već on smatra da bit prvog načela jeste delotvornost. Rečju, ἐνέργεια se nekom podležećem bivstvu – čija je suština δύναμις - ne pripisuje po prilučenosti (oduvek ili ne), već je u pitanju bivstvo koje je ἐνεργοῦσα shodno vlastitoj suštini. Naime, ovde nije u prvom planu ideja da prvo načelo, pošto nema mogućnost, ne

⁵⁵⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 425. ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀίδιον τινα οὐσίαν ἀκίνητον. (*Met.* Λ 6, 1071b2).

može da se menja; niti je u prvom planu – pošto je Λ 2 odredila tvar kao mogućnost – misao da je prvo načelo bez tvari. Ono na šta Aristotel ovde cilja, nasuprot svojim prethodnicima, jeste misao da je prvo načelo uvek i shodno svojoj najintimnijoj suštini ἐνέργεια, te da ga kao takvog treba pokazati kao uzrok kretanja svake vrste; prethodno pomenuti momenti samo su izvedeni iz ovoga osnovnog interesa. Postavljanje pokretačkog uzroka kao suštinski ἐνέργεια vodi Aristotela ka radikalnom odbacivanju svakog narativnog objašnjenja postanka kosmosa, te samim tim i do radikalnog pretumačenja smisla ἀρχή u odnosu na celokupnu tradiciju.

Aristotelov argument u Λ 6 polazi od ideje večnosti kretanja, kako bi odatle zaključio na večnost određenog tipa bivstva koje je načelo datog kretanja. Međutim, Aristotel u Λ 6, kao što smo već napomenuli, dati argument iznosi samo u kratkim crtama, vrlo verovatno iz razloga što su njegovi slušaoci upoznati sa značajno razvijenijim argumentom u *Phys.* VIII. Celina argumenta kojim se otvara šesta glava Λ knjige glasi (*Met.* Λ 6, 1071b2-11):

„Pošto je bilo tri bivstva, dva prirodna i jedno nepokretno, u vezi sa njim treba reći da *mora* postojati neko večno, nepokretno bivstvo. Bivstva su pre svega što jest, tako da je sve propadljivo ako su sva ona propadljiva. A nemoguće je da kretanje postane ili propadne (jer ono je večno), isto kao i vreme. Jer ukoliko ne postoji vreme tada ne može postojati ni to ranije ni kasnije. I kretanje je znači isto tako neprekidno kao i vreme, jer ovo je ili istovremeno /kretanju/ ili je neko svojstvo kretanja. A nijedno kretanje pored prostornog nije neprekidno, a kod ovog to je kružno kretanje.“⁵⁵⁸

ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά: ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου: καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος: ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω.

Da bismo razumeli ovaj krajnje zbijen Aristotelov argument u prilog večnosti kretanja, kao i njegov značaj za utvrđivanje postojanja trećeg tipa bivstva, koje će se pokazati kao prvo načelo, neophodno je osvrnuti se na Aristotelov značajno razvijeniji argument u *Phys.* VIII.⁵⁵⁹ Naime, u osmoj glavi *Fizike*, kao i u Λ 6, Aristotel počinje od fenomena kretanja kako bi dokazao nužnost postojanja večnog i neporenutog uzroka kretanja. U *Fizici*, jendako kao i u Λ knjizi, Aristotel ne polazi od kretanja nebeskih tela, već polazi od opšte ideje kretanja. Kako

⁵⁵⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 425.

⁵⁵⁹ Videti Kahn, C. H., „On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*“, str. 320.

bi došao do prvog načela, on se ne oslanja neposredno na kosmološke teorije svoga vremena, iako u obe knjige u potrazi za prvim pokretačem dolazi do zaključka i o večnom kružnom kretanju nebeskih tela.

Aristotel u *Phys.* VIII, 1-2 pruža argumente u prilog preliminarnoj tezi da je kretanje oduvek postojalo i da će uvek postojati; ipak, glavna tema ove knjige *Fizike* počinje u *Phys.* VIII, 3. Otvarajući gigantomahiju oko bivstva, Platon se u *Sofistu* pitao da li se sva bića kreću ili sva miruju, ili se neka kreću, a neka miruju.⁵⁶⁰ Međutim, ovo nisu sve mogućnosti tog pitanja; naime, Aristotel pitanje postavlja preciznije (*Phys.* VIII, 3 253a24-30):

„Nužno je ili da sva bića miruju uvek, ili da se sva uvek kreću, ili da se neka kreću a druga da miruju, te opet od ovih da se ona koja se kreću večno večno kreću, a ona koja miruju da miruju, ili da je svima prirođeno to da se jednako i kreću i da miruju, ili da /važi/ to što je preostalo, treće: moguće je naime da neka bića budu večno nepokretna, druga večno u kretanju, dok treća učestvuju i u jednom i u drugom.“⁵⁶¹

ἀνάγκη δὴ ἦτοι πάντα ἡρεμεῖν αἰεὶ, ἢ πάντα αἰεὶ κινεῖσθαι, ἢ τὰ μὲν κινεῖσθαι τὰ δ' ἡρεμεῖν, καὶ πάλιν τούτων ἦτοι τὰ μὲν κινούμενα κινεῖσθαι αἰεὶ τὰ δ' ἡρεμοῦντα ἡρεμεῖν, ἢ πάντα πεφυκέναι ὁμοίως κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν, ἢ τὸ λοιπὸν ἔτι καὶ τρίτον. ἐνδέχεται γὰρ τὰ μὲν αἰεὶ τῶν ὄντων ἀκίνητα εἶναι, τὰ δ' αἰεὶ κινούμενα, τὰ δ' ἀμφοτέρων μεταλαμβάνειν.

Aristotel isprva ovde nastoji da ukaže na to da sublunarna bića nisu večno u kretanju, već da se „kreću“ između kretanja i mirovanja; npr. stvar ne može uvek postajati toplom, ili se kretati nagore, i ako čas postaje hladna, a čas topla, onda mora moći postojati momenat mirovanja između njih. Potom Aristotel ukazuje na to da postoji određeni tip bivstva koji je večno u kretanju i drugi tip koji večno miruje – tačnije, koji je nepokrenut, jer je mirovanje lišenost kretanja, a bivstvo koje nema mogućnost kretanja samim tim ne može ni mirovati. Kako bi utvrdio postojanje pokretačkog uzroka bića koja se kreću i miruju, Aristotel se ovde, međutim, ne koristi dijalektičkim argumentima platonovskog tipa, već fizikalnim argumentima.

Ipak, kauzalni argument koji nas u kranjem dovodi do večno nepokrenutih pokretača nije argument nužnosti postavljanja prvog nepokrenutog pokretača kao uzroka kretanja kako bi se izbegao beskonačni regres objašnjenja. Ovaj argument je Aristotel već dao u *Phys.* VIII, 4-5. Naime, Aristotel u *Phys.* VIII 5 nastoji da pokaže da je prvi pokretač nepokrenut, a ne –

⁵⁶⁰ *Soph.* 249d-251a.

⁵⁶¹ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 312.

kako Platon kaže – da je samo-pokrenut. Shodno Aristotelu, životinja je samo-pokretač, ali ne zato što je njena duša samo-pokrećući pokretač, već zato što duša pokreće telo istovremeno ostajući nepokrenuta; doduše, za nju se može reći da je pokrenuta, ali samo po prilučnosti, jer je živo biće kao složevina duše i tela pokrenuto dušom. Upravo prethodno rečeno pokazuje da argument koji izbegava beskonačni regres objašnjenja nije dovoljan da bi se zahvatio prvi nepokrenuti pokretač, iz prostog razloga što se regres u objašnjenju može zaustaviti kod nepokrenutog pokretača koji je nešto nalik duši koja sama nije večna (u svakom mogućem smislu). Duša je pokrenuta po prilučnosti onda kada se životinja kreće: dakle, ona po prilučnosti postaje i nestaje kada se životinja rađa i kada umire. Za razliku od prethodnog, Aristotelu je stalo do utvrđivanja postojanja *večnih* (i po sebi i po prilučnosti) nepokrenutih pokretača kao uzroka celine kretanja.

Phys. VIII, 1-2 i njena krajnje sažeta paralela u *Met.* Λ 6 1071b4-9 pružaju argumente u prilog tezi da je kretanje večno.⁵⁶² Dva argumenta su od posebnog značaja. Prvi tvrdi: da bi jedna stvar pokrenula drugu, ono pokrenuto mora moći biti pokrenuto na dati način, kao što i ono što pokreće mora moći pokretati na dati način. Kretanje se javlja kad god su ova dva uslova zadovoljena (*Phys.* VIII, 1 251b4-9):

„Dakle ako se nije večno kretalo, tada je jasno da nije bilo takvo da može pokretati ili da se može kretati već se jedno od ta dva moralo promeniti. To se događa nužno kod tog prema-čemu: na primer, ako ono što nije dvostruko sada jeste dvostruko, tada je nužno da se jedno od njih menja ako to ne čine oba. Znači, postojaće promena koja prethodi prvoj.“⁵⁶³

ὥσθ' ὅταν πλησιάσῃ, κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται, καὶ ὅταν ὑπάρξῃ ὡς ἦν τὸ μὲν κινητικὸν τὸ δὲ κινητόν. εἰ τοίνυν μὴ αἰεὶ ἐκινεῖτο, δῆλον ὡς οὐχ οὕτως εἶχον ὡς ἦν δυνάμενα τὸ μὲν κινεῖσθαι τὸ δὲ κινεῖν, ἀλλ' ἔδει μεταβάλλειν θάτερον αὐτῶν· ἀνάγκη γὰρ ἐν τοῖς πρὸς τι τοῦτο συμβαίνειν, οἷον εἰ μὴ ὄν διπλάσιον νῦν διπλάσιον, μεταβάλλειν, εἰ μὴ ἀμφοτέρα, θάτερον. ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης.

Ovde je zapravo na delu argument na osnovu tzv. dovoljnog razloga: ako je sve bilo u istom stanju od večnosti do nekog trenutka, tada ne može postojati dovoljni razlog koji bi objasnio zašto kretanje počinje u datom trenutku, a ne pre njega. Upravo na to upućuje Aristotel kritikujući Anaksagoru nekoliko redova kasnije (*Phys.* VIII, 1 252a13-17):

⁵⁶² Aristotel u *Fizici* kaže (*Phys.* VIII, 1 251a7-8): „To je korisno ne samo za uviđanje istine u ovom našem istraživanju prirode već i za ispitivanje prvog načela“ (Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 306).

⁵⁶³ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 307.

„Mirovati beskonačno dugo pa se potom jednom pokrenuti, a da nema nikakve razlike zašto se to dogodilo pre sada nego ranije, te, s druge strane, ne posedovati nikakav red,... to više nije delo prirode.“⁵⁶⁴

τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἡρεμεῖν, εἴτα κινηθῆναι ποτε, τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ' αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον.

Čini se da prethodno navedeno predstavlja glavni Aristotelov argument u *Phys.* VIII, 1, te da je on krajnje sažeto naveden u *Met.* Λ 6, 1071b6-7: „A nemoguće je da kretanje postane ili da propadne (jer ono je večno), isto kao i vreme.“⁵⁶⁵ Međutim, Aristotel u *Fizici* nudi i drugi ključni argument, koji je u potpunosti paralelan sa *Met.* Λ 6, 1071b6-9 (*Phys.* VIII, 1 251b9-12):

„Uz to, kako može postojati ranije i kasnije a da ne postoji vreme? Ili kako može postojati vreme a da nema kretanja? Ako je vreme zaista broj kretanja ili neko kretanje, tada je nužno da i kretanje bude večno, ako je vreme večno.“⁵⁶⁶

πρὸς δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως; εἰ δὴ ἔστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κινήσις τις, εἴπερ αἰεὶ χρόνος ἔστιν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἰδῖον εἶναι.

Aristotel potom pruža argumente u prilog tome da vreme ne može početi, niti prestati. Naime, njegov bi početak ili kraj podrazumevao trenutak – neko sada, a svaki trenutak je ujedno početak i kraj nekog trenutka vremena, tako da bi vreme postojalo pre pretpostavljenog početka vremena, ili nakon njegovog pretpostavljenog kraja.⁵⁶⁷ U zaključku ovde sprovedene rasprave Aristotel utvđuje (skoro) opštu saglasnot u pogledu na to da vreme nema ni početka ni kraja (*Phys.* VIII, 1 251b13-18):

„Izgleda da svi imaju isto mišljenje o vremenu osim jednog. Tvrde da je ono nepostalo. Jer upravo time Demokrit dokazuje da je nemoguće da je sve postalo, jer da je vreme nepostalo. Samo Platon /misli da je/ postalo: jer kaže da je Nebo postalo, a za vreme da je zajedno s Nebom.“⁵⁶⁸

ἀλλὰ μὴν περὶ γε χρόνου ἕξω ἑνὸς ὁμονοητικῶς ἔχοντες φαίνονται πάντες· ἀγένητον γὰρ εἶναι λέγουσιν. καὶ διὰ τούτου Δημόκριτός γε δείκνυσιν ὡς ἀδύνατον ἅπαντα γεγενῆσθαι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι. Πλάτων δὲ γεννᾷ

⁵⁶⁴ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 309.

⁵⁶⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 425.

⁵⁶⁶ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 307.

⁵⁶⁷ *Phys.* VIII, 1 251b18-25.

⁵⁶⁸ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 307.

μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησί.

Čini se da Aristotel u *Met.* Λ 6 1071b5-10 prosto skače sa teze da kretanje uvek postoji na tezu da postoji kretanje koje je večno. Naime, Aristotel ovde pruža argument samo u prilog „slabijoj“ tezi da kretanje oduvek postoji, ali ne i za poslednju rečenicu, u kojoj tvrdi večnost kružnog kretanja. Prethodno rečeno ne bi trebalo da nas navede na zaključak da je ova razlika Aristotelu prosto promakla. Naime, argument u Λ je dat u osnovnim crtama iz razloga što Λ predstavlja beleške za predavanja, a Aristotel je date argumente na ranijim predavanjima detaljno razvio. Tako Aristotel u *Phys.* VIII, 7 kaže (*Phys.* VIII, 7 260b20-21): „Prema tome, pošto je nužno da kretanje postoji neprekidno, ono bi postojalo neprekidno bilo da je neprekidno ili u sledu.“⁵⁶⁹ Ono što je ključno za Aristotelov argument u Λ 6 jeste utvrđivanje postojanja večnog neprekidnog kretanja, koje on pretpostavlja na kraju uvodnog dela *Met.* Λ 6 1071b2-10.

Aristotelov argument u prilog večnosti vremena nastoji da dodatno podupre ideju večnog kretanja. Svi se slažu povodom toga da je vreme neprekidno, i Aristotel otuda nastoji da izvede da je i kretanje neprekidno, jer ono je isto što i vreme – ili se vreme pripisuje kretanju. U uvodnom delu Λ 6 Aristotel nastoji da pokaže da, pošto je vreme kontinuirano, ono kao kontinuirano zavisi od određenog posebnog načina kretanja, te stoga ovaj poseban način kretanja mora i sam biti kontinuiran.

Aristotel je u *Phys.* VIII, 1-2 pružio argumente u prilog večnosti kretanja, u smislu da je oduvek postojalo kretanje, bilo koje vrste. U *Phys.* VIII, 4-5 Aristotel je ponudio obrazloženje nužnosti da svako kretanje podrazumeva nepokrenutog pokretača, iako ovde nije nužno utvrđeno da je nepokrenuti pokretač večni nepokrenuti pokretač, niti da on ne može biti pokrenut po prilučnosti. Međutim, ukoliko je Aristotel u prilici da sa teze da je kretanje oduvek postojalo pređe na tezu da postoji osobito kontinuirano kretanje koje je večno, time se otvara mogućnost dokazivanja da je nepokrenuti pokretač takve vrste kretanja večan, iako još uvek ne i to da on nije pokrenut po prilučnosti. Kako je Aristotelov argument u Λ 6 krajnje nerazvijen, tako ćemo ovde u celini navesti ono što Aristotel podrazumeva kao prethodno poznato njegovim slušaocima s obrizom na istraživanja sprovedena u *Fizici* (*Phys.* VIII, 6 258b11-259a7):

⁵⁶⁹ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 330. ὥστ' ἐπεὶ κίνησις μὲν ἀναγκαῖον εἶναι συνεχῶς, εἴη δ' ἂν συνεχῶς ἢ συνεχῆς οὐσα ἢ ἐφεξῆς, μᾶλλον δ' ἢ συνεχῆς.

„Pošto kretanje treba da bude večno i da nema prekida, nužno je da postoji nešto večno što prvo pokreće, bilo da je ono jedno ili množtvno. To što prvo pokreće mora biti nepokretno. To da je večno svako od tih /bića/ koja su nepokretna ali pokreću nema veze s našim sadašnjim dokazom. No to da je nužno da postoji nešto nepokretno u smislu svake spoljašnje promene, i prosto-naprsto i po prilučnosti, ali što može da pokreće dugo,... to je očigledno ukoliko se razmotri na sledeći način. Neka bude moguće, ako se hoće, da kod nekih /bića/ nešto kadkad postoji a kadkad ne postoji bez postajanja i propadanja (verovatno je nužno to da ako nešto bezdelno kadkad postoji a kadkad ne postoji, da sve što je takvo bez promene kadkad postoji a kadkad ne postoji). Neka bude moguće i to da neka od načela koja su nepokretna kadkad postoje a kadkad ne postoje. Ali nije moguće da to važi za sva. Jer očito je da kod svega što pokreće samo sebe postoji neki uzrok toga što čas postoji a čas ne postoji. Sve što pokreće samo sebe poseduje nužno veličinu, ukoliko se ništa bezdelno ne kreće, a kod onoga što pokreće, na osnovu ovoga što je rečeno, nema nikakve nužnosti /da ima veličinu/. Ništa od toga što je doduše nepokretno ali nije večno nije uzrok toga što nešto postaje a drugo propada, ili toga što je to neprekidno, niti pak tih /stvari/ koje večno pokreću te /i te/, a njih neke druge. Uzrok toga što je kretanje neprekidno i večno nije ni nešto pojedinačno od toga ni sve. To što je tako s ovim jeste nešto večno i nužno, a njih je bezgranično /mnogo/ i ne postoje svi istovremeno. Očito je onda da čak i ako neka od nepokretnih bića koja pokreću mirijadu puta propadaju a druga postaju, i ako se to događa i sa množtvom onih sama sebe pokreću, i ako ovo nepokretno /biće/ pokreće ovo a nako drugo ono, ipak ništa manje ne postoji nešto što /ih sve/ obuhvata, i to jest mimo svakog od njih, i to je uzrok toga što nešto postoji a drugo ne postoji, i neprekidnosti promene. I to je uzrok kretanja za ova /bića/, a ona su to za sve ostalo.“⁵⁷⁰

Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδῖον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἐν εἴτε πλείω· καὶ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον. ἕκαστον μὲν οὖν αἰδῖον εἶναι τῶν ἀκινήτων μὲν κινούντων δὲ οὐδὲν πρὸς τὸν νῦν λόγον. ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναι τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς, καὶ ἀπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ' ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν. ἔστω δὴ, εἴ τις βούλεται, ἐπὶ τινῶν ἐνδεχόμενον ὥστε εἶναι ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς (τάχα γὰρ ἀναγκαῖον, εἴ τι ἀμερὲς ὅτε μὲν ἔστιν ὅτε δὲ μὴ ἔστιν, ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ εἶναι πᾶν τὸ τοιοῦτον). καὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἀκινήτων μὲν κινητικῶν δ' ἐνίας ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ εἶναι, ἐνδεχέσθω καὶ τοῦτο. ἀλλ' οὐ τί γε πάσας δυνατὸν. δῆλον γὰρ ὡς αἴτιον τοῖς αὐτὰ ἑαυτὰ κινουσίην ἐστὶ τι τοῦ ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ. τὸ μὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν ἅπαν ἔχειν ἀνάγκη μέγεθος, εἰ μὴδὲν κινεῖται ἀμερὲς, τὸ δὲ κινουῦν οὐδεμία ἀνάγκη ἐκ τῶν εἰρημένων. τοῦ δὴ τὰ μὲν γίνεσθαι τὰ δὲ φθεῖρεσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι συνεχῶς, οὐδὲν αἴτιον τῶν ἀκινήτων μὲν μὴ αἰεὶ δ' ὄντων, οὐδ' αὖ τῶνδὶ μὲν ταδί [κινούντων], τούτων δ' ἕτερα. τοῦ γὰρ αἰεὶ καὶ συνεχοῦς οὔτε ἕκαστον αὐτῶν οὔτε πάντα αἴτια· τὸ μὲν γὰρ οὕτως ἔχειν αἰδῖον καὶ ἐξ ἀνάγκης, τὰ δὲ πάντα

⁵⁷⁰ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 326-7.

ἄπειρα, καὶ οὐχ ἅμα πάντα ὄντα. δῆλον τοίνυν ὅτι, εἰ καὶ μυριάκις ἕνια [ἀρχαί] (259a.) τῶν ἀκίνητων μὲν κινούντων δέ, καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντων, φθείρεται, τὰ δ' ἐπιγίγνεται, καὶ τόδε μὲν ἀκίνητον ὄν τόδε κινεῖ, ἕτερον δὲ τοδί, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἔστιν τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἑκάστον, ὃ ἔστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς· καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως.

Prepostavljajući da svaki niz pokretačkih uzroka u krajnjem vodi ka nepokrenutom pokretaču (dakle, da ne vodi beskonačnom regresu, niti bezdelnom samo-pokretaču), a pošto vreme oduvek postoji, Aristotel zaključuje da i nepokrenuti pokretači moraju postojati večno. Naime, ako ni jedan nepokrenuti pokretač ne postoji večno, onda mora moći postojati niz nepokrenutih pokretača koji ide u večnost. Ovakav tip nepokrenutih pokretača bi, po Aristotelu, postajao i propadao po prilučnosti kada postaje i propada složevina samo-pokretača, te bi on vodio nekom daljem nepokrenutom pokretaču, tj. pokretaču koji pokreće postajanje po prilučnosti duše – npr. otac kao uzrok *postanka* (po prilučnosti) duše sina u onome „čovjek rađa čoveka“.

Međutim, Aristotel tvrdi da postoji jedan tip fenomena koji ovako razumljeni uzroci ne mogu objasniti – naime, u pitanju je kontinuitet postajanja različitih životinjskih vrsta. Po Aristotelu, očigledno je da ni jedan ne-večni nepokrenuti pokretač ne može biti uzrok kontinuiteta postajanja različitih životinjskih vrsta. Međutim, ovde Aristotel ne tvrdi samo to. Naime, Aristotel kaže da ni svi ne-večni nepokrenuti pokretači ne mogu biti uzrok takvog nečeg – duša Sokratovog oca uzrokuje njegovo postajanje, dok Kalija postaje usled svog oca kao uzroka. Razlog tome što ovaj tip uzroka ne može objasniti kontinuitet celine prirodnog postajanja različitih životinjskih vrsta počiva u tome što je njih, kako Aristotel kaže, „bezgranično /mnogo/ i ne postoje svi istovremeno“, tj. ovaj tip pokretača ne može delovati jedinstveno, ne može objasniti uređenost prirodnog događanja.

Pre nego što pređemo na samo Aristotelovo rešenje problema objašnjenja kontinuiteta postajanja životinjskih vrsta, osvrnućemo se na poslednju rečenicu prethodno navedenog odeljka iz *Fizike*. Naime, Aristotel govori o nečemu što sve „obuhvata“ ili „okružuje“ (περιέχει) i što predstavlja uzrok postajanja i propadanja prirodnih bića, pre svega uzrok kontinuiteta njihovog postajanja i propadanja. Iako bi Aristotelov argument ovde, kao i u celini *Phys.* VIII, trebalo da važi načelno, bez potrebe za potkrepom u iskustvu, Aristotel ovde vrlo verovatno misli na περιέχον u smislu Neba ili kretanja nebeskih tela, ili možda misli na kretanje Sunca. Iako otac, odnosno njegova duša, svakako predstavlja deo objašnjenja

nastanka određene životinje – o čemu je Aristotel govorio u Λ 3, nastojeći da pokaže da nije neophodno pretpostavljati platonovski odvojeni oblik, u *Phys.* VIII, 6 Aristotel utvrđuje postojanje daljeg, udaljenog pokretačkog uzroka, koji je nužan za objašnjenje kontinuiteta postojanja različitih životinjskih vrsta.

Upravo ovaj momenat u *Fizici* korespondira sa onim što Aristotel govori u Λ 5. Naime, radi se o tome da tvarni i formalni uzrok nisu jedini uzroci ljudskog bića, već „i pored toga nešto drugo izvan, kao na primer otac, i pored toga svega Sunce i krug ekliptike“ (*Met.* Λ 5, 1071a15);⁵⁷¹ i u *Fizici* na mnogim mestima Aristotel za postojanje čoveka kaže (*Phys.* II, 2 194b13): „Čovek i Sunce, naime, rađaju čoveka.“⁵⁷² Ukoliko se na temelju postojanja sublunarnih životinjskih vrsta može utvrditi ekliptičko kretanje Sunca, kao uzroka kontinuiteta nastajanja i propadanja različitih životinjskih vrsta, tada, po Aristotelovom sudu, dolazimo do jedinstvenog večnog kretanja, koje postoji istovremeno sa svim životinjskim vrstama čijeg je postojanja uzrok. Upravo utvrđivanje postojanja ovakvog tipa kretanja omogućava Aristotelu da se u istraživanju kreće dalje, ka nepokrenutim pokretačima koji su nužno večni, te, u krajnoj liniji, i ka večnom prvom nepokrenutom pokretaču.

Kako bi se objasnila regularnost kretanja, regularnost postojanja i nestajanja različitih životinjskih vrsta, po Aristotelu je neophodno utvrditi postojanje jedinstvenog kontinuiranog kretanja. Aristotel datu nužnost izgrađuje kroz kritiku, Empedokla pre svih. Aristotel nastoji da utvrdi da li je Empedokle ponudio dovoljan razlog smene vladavine Ljubavi i Mržnje, te time i smene između mirovanja i kretanja. Aristotel u *Fizici*, kao što će to učiniti i u Λ knjizi, nedvosmisleno utvrđuje da Anaksagora nije u stanju da ponudi razlog tome zašto bi $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ počeo da pokreće u nekom trenutku, nakon što je bio neaktivan čitavu večnost. Međutim, postavlja se pitanje da li se smena kretanja i mirovanja može bolje objasniti tvrdnjom o smeni Ljubavi i Mržnje, tj. tezom da je njihova smena smena po prirodi i nužnosti (*Phys.* VIII, 1 252a5-9)? Povodom prethodnog pitanja Aristotel kaže (*Phys.* VIII, 1 252a18-26):

„Zato je bolje [u odnosu na Anaksagoru] kao Empedoklo reći, i ako je ko god drugi tvrdio da je tako, da Sve delom miruje i da se iznova kreće, jer nešto takvo već ima neki red. Ali nije dovoljno to samo reći već treba navesti i uzrok, ništa ne pretpostavljati, niti osnovni stav bez razloga postavljati; treba navesti ili navođenje ili dokaz. Te pretpostavke nisu uzrok, niti je to bit Ljubavi i Mržnje: bit Ljubavi je skupljanje, a Mržnje razdvajanje... Neki razlog zahteva i to što /Ljubav i Mržnja/

⁵⁷¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 423.

⁵⁷² Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 56.

deluju u istim vremenskim /razmacima/. Uopšte, ne znači pravilno misliti ako se veruje da je kao načelo dovoljno to ako nešto uvek jeste tako ili tako postaje, a na to Demokrit svodi prirodne, jer da je na taj način i ranije postajalo. On ne zahteva istraživanje načela tog-uvek, zato što govori tačno za neka /bića/; nije tačno da je tako u svakom slučaju. Trougao ima uvek uglove jednake sa dva prava, no ipak postoji neki različit uzrok ove večnosti; za načela međutim, ne postoji neki od njih različit uzrok toga što su večna.⁵⁷³

διόπερ βέλτιον ὡς Ἐμπεδοκλῆς, κὰν εἴ τις ἕτερος εἴρηκεν οὕτως ἔχειν, ἐν μέρει τὸ πᾶν ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν· τάξιν γὰρ ἤδη τιν' ἔχει τὸ τοιοῦτον. ἀλλὰ καὶ τοῦτο δεῖ τὸν λέγοντα μὴ φάναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ λέγειν, καὶ μὴ τίθεσθαι μηδὲν μηδ' ἀξιοῦν ἀξίωμ' ἄλογον, ἀλλ' ἢ ἐπαγωγὴν ἢ ἀπόδειξιν φέρειν· αὐτὰ μὲν γὰρ οὐκ αἴτια τὰ ὑποτεθέντα, οὐδὲ τοῦτ' ἦν τὸ φιλότητι ἢ νεῖκει εἶναι, ἀλλὰ τῆς μὲν τὸ συνάγειν, τοῦ δὲ τὸ διακρίνειν. εἰ δὲ προσοριεῖται τὸ ἐν μέρει, λεκτέον ἐφ' ὧν οὕτως, ὥσπερ ὅτι ἔστιν τι ὃ συνάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἢ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ ἀλλήλους· τοῦτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὄλῳ εἶναι· φαίνεται γὰρ ἐπὶ τινων οὕτως. τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός. ὄλῳ δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἰκανήν, εἴ τι αἰεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίγνετο· τοῦ δὲ αἰεὶ οὐκ. ἀξιοὶ ἀρχὴν ζητεῖν, λέγων ἐπὶ τινων ὀρθῶς, ὅτι δ' ἐπὶ πάντων, οὐκ ὀρθῶς. καὶ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς αἰεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὅμως ἐστὶν τι τῆς αἰδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον· τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν.

Dakle, iako se može reći da Ljubav i Mržnja od večnosti vladaju, ravnomerno se smenjujući, ova Empedoklova tvrdnja i sama zahteva dalje objašnjenje. Naime, Ljubav i Mržnja same po sebi ne nude razlog ravnomernoj smeni njihove vladavine nad postajanjem i propadanjem. Bit Ljubavi je skupljanje, i ništa pripadno toj biti ne vodi ka određenom periodu njenog vladanja; isto važi i za Mržnju samu po sebi. Međutim, ni Ljubav i Mržnja uzeti zajedno ne objašnjavaju smenu njihove vladavine, tj. Ljubav i Mržnja objašnjavaju samo to da ima skupljanja i razdvajanja, ali ne i njihovu periodičnu smenu. Kako bi se objasnila smena skupljanja i razdvajanja, neophodno je postaviti novo načelo koje uređuje smenu delovanja Ljubavi i Mržnje, odnosno novo načelo koje unutar kruga prirode objašnjava uspinjanje i opadanje delovanja Ljubavi, te uspinjanje i opadanje delovanja Mržnje. Na tragu ovde navedenog citata iz *Fizike*, Aristotel u Λ 6 kaže (*Met.* Λ 6, 1072a8-10):

„Dakle, nije beskrajno vreme vladao Haos ili Noć već se isto /zbiva/ uvek, bilo periodično ili nekako drugačije, ukoliko je zaista delotvornost pre mogućnosti. Ako

⁵⁷³ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, str. 309.

uvek isto postoji periodično, tada uvek mora nešto da miruje i da je delotvorno na isti način.“

ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτ' αἰεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως. εἰ δὴ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιόδῳ, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν.

Upravo na temelju prethodnog Aristotel u Λ 10 – u glavi koja predstavlja zaključak celine ovde sprovednih rasprava, ali i celine istraživanja u *Metafizici* – kaže (Λ 10, 1075b15-18):

„Takođe, niko ne objašnjava zašto uvek mora biti postajanja, niti šta je uzrok postajanja. I za one koji postavljaju dva načela nužno je da drugo [novo načelo] bude glavnije.“⁵⁷⁴

ἔτι διὰ τί αἰεὶ ἔσται γένεσις καὶ τί αἴτιον γενέσεως, οὐδείς λέγει. καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι.

Aristotelovo objašnjenje kružnog kretanja prirode, postajanja i propadanja sublunarnih bića vodi ka ideji neiscrpivosti datog ciklusa, usled njegovog utemeljenja u periodičnom krugu promena - krugu koji je uzrokovan večno neprekidnom promenom kružnog kretanja nebeskih tela. Jedina prihvatljiva početna pozicija objašnjenja celine periodičnog kretanja prirodnih bića za Aristotela je kružno kretanje, ne zato što je kružno kretanje i samo periodično, već pre svega iz razloga što je ono neprekidno, bez bilo kakvog odstupanja; odstupanja bi zahtevala neko dalje objašnjenje date promene u kretanju. Iako se Aristotel ovde koristi astronomskim uvidima Eudoksa, njemu u Λ 6, kao i u celini Λ knjige, nije stalo do astronomskih uvida, već do mogućnosti da se na temelju njih utvrdi ne-tvarno, nepromenljivo prvo načelo. Naime, kako su prva među čulnim bivstvima nebeska tela, koja se večno kreću neprekidnim kretanjem, prvo načelo čulnih tipova bivstva biće pokretači njihovih večno neprekidnih kružnih kretanja. Pošto ovi pokretači uzrokuju večno isto kretanje, oni su onda i sami večni i nepromenljivi.

S obzirom na to da je Aristotel utvrdio postojanje neprekidnog večnog kretanja, te da je utvrdio da ono mora imati pokretača koji je takođe jedan (a ne niz pokretača) i večan, u nastavku Λ 6 on nastoji da utvrdi prirodu ovog pokretača (*Met.* Λ 6, 1071b11-21):

„Međutim, ako postoji to pokretačko ili tvoračko, ali ono nije nikako delotvorno, tada neće postojati kretanje. Jer moguće je da to što ima moć ne bude delotvorno. Znači nikakva korist od toga što smo postavili večna bivstva, kao što čine ovi koji oblike

⁵⁷⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436.

/postavljaju/, ako u njima nije prisutno neko načelo sposobno da menja. Čak ni ono nije dovoljno, a ni neko drugo bivstvo pored i nezavisno od oblika, jer ako ono ne bude delotvorno /ono nije dovoljno/, ako je njegovo bivstvo mogućnost: opet neće biti večnog kretanja, jer to što je moguće može da ne bude. Znači mora postojati takvo načelo čije je bivstvo delotvornost. Pored toga, ta bivstva treba da budu bez tvari, jer treba da budu večna, ako je uopšte išta drugo večno. Znači /ona su/ delotvornost.⁵⁷⁵

ἀλλὰ μὴν εἴ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναιμι ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἴ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν: οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἰκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη: εἴ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἴ ἐνεργήσει, ἢ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις: οὐ γὰρ ἔσται κίνησις αἰδιος: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἢ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης: αἰδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἶδιον. ἐνέργεια ἄρα.

Aristotel ovde neposredno preduzima izvršenje onoga što je najavio na samom početku Λ 6, tj. on sprovodi dokazivanje postojanja trećeg tipa bivstva, večnog nepokrenutog bivstva; na taj način dodatno se potvrđuje jedinstvo celine Λ knjige, odnosno programa iz Λ 1. Pošto su bivstva, kako je rekao na samom početku Λ 6, „... pre svega što jest, tako da je sve propadljivo ako su sva ona propadljiva“ (*Met.* Λ 6, 1071b5-6), Aristotel od večnog kretanja, kao onog uzrokovanog, zaključuje na večno bivstvo kao uzrok datog kretanja. Ovaj Aristotelov korak sam po sebi ne predstavlja argument u prilog tome da je ovaj tip pokretača nepokrenut, ali Aristotel verovatno ovde takvo nešto podrazumeva, jer bi u suprotnom to zahtevalo nekog daljeg, prvotnijeg pokretača. Međutim, Aristotelu ovde nije pre svega stalo do toga da dokaže da postoji večno nepokrenuto bivstvo – on je pre zainteresovan za eksplikaciju njegove prirode i njemu svojstvenog tipa uzročnosti.

Pitanje koje Aristotel ovde nastoji da razmotri upravo je pitanje oko kojeg besputi *četрнаesta aporija*, ovde precizirana kontekstom pitanja o prvim pokretačima: ako je prvo načelo pokretački uzrok, da li je ono mogućnošću ili delotvorno pokretački uzrok? Aristotel ovde pitanje o uzročnosti prvog pokretača neposredno vezuje za pitanje njegove prirode, pitajući da li je ovo načelo mogućnošću ili delotvorno pokretački uzrok. U Λ 6, nekoliko redova kasnije, Aristotel neposredno referira na *četрнаestu aporiju* rečima (*Met.* Λ 6, 1071b22): „Ali, tu je teškoća (ἀπορία): izgleda da sve što je delotvorno može da dela, ali da

⁵⁷⁵ Aristotel, *Metfizika*, prev. S. Blagojević, str. 425.

nije delotvorno sve što može, tako da je moć ranije“,⁵⁷⁶ i ponavlja argumente u prilog obema stranama na način B knjige.

Naravno, Aristotel, bez ikakve sumnje, smatra da je prvo načelo ἐνεργεῖν, a ne prosto δυνάμενον, podrazumevajući rezultate do kojih je došao u Θ 8.⁵⁷⁷ No, pre samog referiranja na *četranestu aporiju*, Aristotel se poziva na argument koji je u Θ knjizi detaljno ravio u prilog nedovoljnosti pukog δυνάμενον kao prvog načela.⁵⁷⁸ Naime, ako je prvi pokretač uzrok samo po mogućnosti, onda će ono njime uzrokovano – u Λ 6 večno neprekidno kružno kretanje, a time i sav ritam sublunarnih bića – biti puko δυνάμει ὄν.⁵⁷⁹ Ali, takođe, ako je prvo načelo kao prvi pokretač ἐνεργεῖν, ali je njegovo bivstvo mogućnost, onda kretanje koje on pokreće *može* biti delotvorno, no tada ne postoji razlog koji dato kretanje ikada stavlja u pokret – što je osnovna Aristotelova zamerka prethodnicima u pogledu načina mišljenja onoga prvog. Dakle, za Aristotela jedini uzrok večnog kretanja može biti načelo čije je bivstvo delotvornost, ali ne samo u smislu da njegova bit isključuje mogućnost postajanja i propadanja, već i u smislu da njegova bit isključuje *mogućnost* za uzrokovanje kretanja; u tom pogledu Aristotel se oslanja na Θ 8, gde je pokazao da bivstvo čija je bit ἐνέργεια nema tvar.⁵⁸⁰

Iako se Aristotel u celini Λ 6 usmerava na kritiku celine učenja prethodnika u pogledu na način mišljenja prvog načela, u prethodno navednom delu Λ 6 glavna meta njegove kritike je Platon. Aristotel se slaže sa Platonom u pogledu postavljanja večnih ne-tvarnih bivstava; međutim, ona koja Platon postavlja – ideje – po Aristotelu ne objašnjavaju večnost kretanja (*Met.* Λ 6, 1071b13-14): „Znači nikakva korist od toga što smo postavili večna bivstva, kao što čine ovi koji oblike /postavljaju/, ako u njima nije pristuno neko načelo sposobno da menja.“ Aristotel ovde prosto ponavlja svoju uobičajenu kritiku Platonove tzv. teorije ideja, odnosno argument da platonovski mišljen oblik nije u stanju da objasni postajanje stvari čiji je oblik – da on ne nudi objašnjenje zašto nešto učestvuje u datoj ideji koja je njegov uzrok. Kao što to Aristotel kaže u Λ 10, sumirajući rezultate rasprave o besputnosti puteva svojih prethodnika koju je započeo u Λ 6 (*Met.* Λ 10, 1075b15-19): „Isto, i za te koji /postavljaju/

⁵⁷⁶ *Isto.* καίτοι ἀπορία: δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργεῖν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν.

⁵⁷⁷ Videti Kosman, L. Aryeh, „Activity of Being in Aristotele’s *Metaphysics*“, u: T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill (ur.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford, 1994, str. 195-217.

⁵⁷⁸ *Met.* Θ 8, 1049b5-1051b4

⁵⁷⁹ Berti, Enrico, „*Metaphysics* Λ 6“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

⁵⁸⁰ *Met.* Θ 8, 1050b6-26.

oblike nužno je da drugo bude glavnije, jer zašto je nešto uzelo učešća /u oblicima/, ili zašto učestvuje?⁵⁸¹

Aristotel drži da je nedvosmisleno da u pogledu na Platonove ideje mora postojati još nešto sem ideje kao formalnog uzroka. Sam Platon je ovoga problema svestan: stoga on i postavlja $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kao uzrok učestvovanja pojedinačnih bića u idejama, odnosno kao uzrok mešanja ograničenog i neograničenog u *Filebu*,⁵⁸² te razvija misao o demijurgu u *Timaju*. Aristotelov napor u Λ se otuda može razumeti kao nastojanje da se do svog punog određenja dovede ono što je Platon samo mnio.

Aristotel svakako ne drži da je Platon, uprkos tome što je postavio $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kao načelo, isto mislio na odgovarajući način, jer (*Met.* Λ 6, 1071b15-17): „Čak ni ono nije dovoljno, a ni neko drugo bivstvo pored i nezavisno od oblika, jer ako ono ne bude delotvorno /ono nije dovoljno/.“ Po Aristotelu nije dovoljno postaviti $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kao „drugo bivstvo pored i nezavisno od oblika“. Naime, ako on nije prvo načelo delotvorno, onda on neće uzrokovati učestvovanje ili kretanje od samog početka – što je i slučaj u Platonovom *Timaju*, gde je prvobitno stanje lišeno delatnosti uma. Dakle, postavljanje uma kao prvog načela samo po sebi ne znači mnogo jer (*Met.* Λ 6, 1071b18): „... ako je njegovo bivstvo mogućnost: opet neće biti večnog kretanja, jer to što je moguće može da ne bude.“⁵⁸³ Ovdje Aristotel ne obrazlaže neposredno korak od prvog načela, koje je večno delotvorni uzrok kretanja, ka načelu koje je svojom biti večna delotvornost. No, Aristotel se ovde oslanja na uvide koje je postigao u *Met.* Θ 8, 1050b7-8, gde zaključuje da „ništa večno ne postoji po mogućnosti“.⁵⁸⁴ Dakle, ako je prvi pokretač bivstvo na način mogućnosti, onda ono *može* pokretati. Drugim rečima, ne postoji razlog zašto bi ono uvek bilo na način delotvornosti i samim tim uvek pokretalo, a odatle ne postoji ni razlog večnosti kretanja, te se stoga ispostavlja zahtev postavljanja drugog, prvotnijeg načela, takvog koje uzrokuje delotvornost ovog načela.

Izloživši argumente u prilog tezi da je načelo nebeskog kretanja čista delotvornost, Aristotel nastoji da ukaže na „aporiju“ vezanu za vlastito razumevanje prvih načela kao prvih pokretača čija bit je $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Aristotel kaže „tu je aporija“,⁵⁸⁵ i u *Met.* Λ 6, 1071b24-25

⁵⁸¹ Aristotel, *Metfizika*, prev. S. Blagojević, str. 437. καὶ τοῖς τὰ εἶδη ἔτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα: διὰ τί γὰρ μετέσχευεν ἢ μετέχει.

⁵⁸² *Phileb.* 23b-25b.

⁵⁸³ Aristotel, *Metfizika*, prev. S. Blagojević, str. 425.

⁵⁸⁴ Aristotel, *Metfizika*, prev. S. Blagojević, str. 334. ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει αἰδίων.

⁵⁸⁵ *Met.* Λ 6, 1071b24

ponavlja argumente *četnaeste aporije* B knjige (*Met.* B 6, 1002b33-1003a6), koja je pitala da li načela postoje po mogućnosti ili po delotvornosti? Naravno, ovde aporija ima drugačiji smisao nego u B knjizi. U B knjizi Aristotel prosto razmatra aporiju, odnosno argumente jedne i druge strane, gde aporija mora nekako biti rešena, a da se pri tome samo rešenje ne najavljuje, niti se Aristotel eksplicitno opredeljuje za neku od strana. Pošto je Aristotel već izložio smisao prvih pokretača kao čistih delotvornosti, smisao aporije u Λ 6 može biti samo suprotna teza – naime, teza da je mogućnost pre delotvornosti, što predstavlja „aporiju“ u pogledu na samu Aristotelovu tezu. Ovu „aporiju“ Aristotel je, zapravo, već rešio time što je dokazao da prvo načelo mora moći biti čista $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, i u pogledu na to jasno je zašto Aristotel rešenju te „aporije“ posvećuje samo jednu rečenicu na samom kraju Λ 6, referirajući na Θ 8⁵⁸⁶ (*Met.* Λ 6, 1072a2-4): „A verovati da je mogućnost pre delotvornosti u jednom smislu je valjano, a u drugom nije (rečeno je kako).“⁵⁸⁷

Iako Aristotel ovu „aporiju“ rešava jednom rečenicom, pre njenog rešenja Aristotel provodi kratku raspravu sa prethodnicima, nastojeći da pokaže da njihovi načini zahvatanja načela ne vode prvom načelu, jer prethodnici ista misle kao $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, a na kao čistu $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (*Met.* Λ 6, 1071b24-1072a). Ovde iznesena „aporija“ ima oblik pobijanja prethodnika na temelju već utvrđenog Aristotelovog stava. Smisao ovog (kratkog) pobijanja prethodnika ima za cilj da dijalektički dodatno potvrdi Aristotelovu misao o prvom načelu, te se ovim još jednom potvrđuje naša osnovna teza da je Aristotelova prva filozofija – od uspostavljanja pretpojma mudrosti u A knjizi, do rasprave o prvom nepokrenutom pokretaču u Λ knjizi – rasprava koja vlastiti argument izgrađuje kroz kritiku prethodnika; odnosno, da je prva filozofija dijalektička arheologija.

Aristotel je u Λ 6 krećući se od večnosti kretanja utvrdio kauzalni niz koji vodi do prvih nepokrenutih pokretača čije je bivstvo čista delotvornost. U onome što sledi razmatraćemo Aristotelovo istraživanje u Λ 7 i Λ 9 koje se neposredno oslanja na ovde utvrđeno postojanje prvih nepokrenutih pokretača, a sve zarad eksplikacije prirode prvih nepokrenutih pokretača. Razlog zašto u razmatranje nećemo uključiti Λ 8 počiva u činjenici što ona sa jedne strane prekida tok jedinstvene argumentacije od Λ 7 do Λ 9, dok sa druge strane svojim pitanjem o broju nepokrenutih pokretača neposredno ne doprinosi pitanju

⁵⁸⁶ Aristotel ovde cilja na raspravu o trostrukom smislu prvenstva delotvornosti nad mogućnošću – bivstvom, odredbom i vremenom, te misli na prvenstvo delotvornosti po vremenu, gde se javlja mogućnost da delotvornost u jednom smislu bude pre, a da u drugom smislu bude prva mogućnost/tvar (*Met.* Θ 8, 1049b10-1050a4).

⁵⁸⁷ Aristotel, *Metfizika*, prev. S. Blagojević, str. 426. τὸ μὲν δὴ δύναναι οἶεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὐ (εἴρηται δὲ πῶς).

jedinstva prve filozofije koje je osnovno pitanje našeg istraživanja. Većina komentatora drži Λ 8 kao naknadno umetnuta u tok postojećih rasprava.⁵⁸⁸ No, pored toga razmatranje Λ 8 bi nas odvelo u pravcu utvrđivanja odnosa Aristotelovog mišljenja prvih nepokrenutih pokretača i vladajućih astronomskih učenja njegovog vremena, pre svih Eudoksove astronomije, što svakako nije tema našeg istraživanja.⁵⁸⁹

U onome što sledi pratićemo – i na mestima gde je potrebno rekonstruisati – Aristotelov argument u Λ 7 1072b13-29 da je pokretačko načelo um i bog, te raspravu u Λ 9 o onome što ovako mišljen um umuje, kao i implikacije, koje će dodatno biti razvijene u Λ 10, da je tako mišljen um dobro samo. Ovaj niz momenata u Λ 7 i Λ 9 (i u prvome delu Λ 10) funkcioniše kao jedan jedinstven argument, kao jedno jedinstveno razmatranje prirode prvog pokretača, zahvaćenog sa više različitih strana; shodno tome, on se kao takav i interpretativno mora pratiti

5.4. Λ 7, Λ 9 i DA III, 4-5: um i dobro kao priroda prvih nepokrenutih pokretača

Sedma glava Λ knjige Aristotel otvara sumiranjem rezultata Λ 6, ponavljajući da pokretač prvog Neba mora moći biti čista ἐνέργεια, te stoga i večno nepokrenut (*Met.* Λ 7, 1072a20-25). Međutim, ono što Aristotel ovde neposredno nastoji da utvrdi nije sama priroda prvih pokretača, već pre svega tip uzročnosti kojim je pokrenuto prvo Nebo. Rečju, Aristotel pita na koji način prvi pokretač pokreće prvo Nebo, a da sam ostaje nepokrenut? Na dato pitanje Aristotel ovde odgovara na sledeći način (*Met.* Λ 7 1072a25-26):

„Tako pokreće ono što je željeno i mišljeno: oni pokreću a da se sami ne kreću.“⁵⁹⁰

κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν: κινεῖ οὐ κινούμενα.

⁵⁸⁸ Videti Frede, M., „Introduction“, Kindle Edition.

⁵⁸⁹ Više o smislu Λ 8 u kontesktu navedenih pitanja videti u: Lloyd, G. E. R., „*Metaphysics* Λ 8“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition; Guthrie, W. K. C., The Development of Aristotle's Theology-I, *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1933), str. 162-171.

⁵⁹⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 427.

Nakon odgovora na ovo pitanje, Aristotel nastoji da utvrdi smisao onoga ὀρεκτόν i νοητόν koji odlikuju pokretača prvog Neba, kao i da ispita da li su ὀρεκτόν i νοητόν jedno te isto; zapravo, Aristotel pokušava da ustanovi da li se oni podudaraju unutar prirode prvog nepokrenutog pokretača. Naime, na samom početku Λ 7 Aristotel ne tvrdi eksplicitno da je prvi pokretač, kao ono željeno i mišljeno, uzrok *samo* na način svrhe, a ne i pokretački uzrok.⁵⁹¹

Aristotel, dakle, ovde ne govori neposredno o tome da prvi pokretač pokreće na način svrhe, a da sam nije pokrenut, tj. da ono željeno i mišljeno pokreću *samo* na način svrhe. U poređenju s tim, Aristotel je u *Met.* Λ 6, 1071b28-31 govorio o (zidarskoj) veštini kao nepokrenutom pokretaču. Tako je i duša nepokrenuti pokretač tela, a npr. belo, kao čulni kvalitet, za Aristotela je nepokrenuti pokretač moći opažanja – jer belo nije promenjeno u samom činu opažanja, te bi bilo neobično tvrditi da je belo isključivo uzrok na način svrhe našeg opažanja belog. Drugim rečima, činjenica da je nešto nepokrenuti pokretač za Aristotela ne podrazumeva da je ono samim tim uzrok na način svrhe.⁵⁹²

Uzročnost pripadna prvom pokretaču mora se razumeti s obzirom na to da se on određuje kao *ono željeno i mišljeno*. Naime, za nečim se može žudeti samo ukoliko je ono prepoznato kao mogući predmet žudnje. Shodno tome, Aristotel u *Met.* Λ 7, 1072a26-29 kaže:

„Jer pojavno lepo je ono za čim se žudi, a želi se ono prvo bivajuće lepo; a želimo ga zato što mislimo /da je lepo/ pre nego što mislimo /da je lepo/ zato što ga želimo, jer *mišljenje* je načelo.“⁵⁹³

ἐπιθυμητόν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτόν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν:
ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.

Dakle, jedno te isto pokreće time što je ujedno ὀρεκτόν i νοητόν – kako bi bilo ono žudeno, prvo načelo pre svega mora moći uzrokovati to da ga mišljenje zahvati, te da ga zahvati kao dobro; tek u pogledu na dato zahvatanje prvo načelo je ono poradi-čega.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Videti Berti, E., „*Metaphysics* Λ 6“, Kindle Edition.

⁵⁹² „Primetimo takođe da u ovom slučaju, postoji smisao po kojem je predmet žudnje finalni uzrok primarno, i eficientni utok samo zahvaljujući tome što je finalni. Ovo je stoga što on može delovati kao eficientni uzrok na način na koji to čini (time, što je viđen kao dobar), ali takođe deluje i kao finalni; dok bi načelno mogao delovati kao finalni uzrok na način na koji to čini (kao predmet žudnje) bez toga da je eficientni uzrok žudnje“ [prev. N.T.J.]. (Judson, Lindsay, „Heavenly Motion and the Unmoved Mover“, u: M.L. Gill, J.G. Lennox (ur.), *Self-Motion*, Princeton University Press, Princeton, 1994, str. 155-174, 165).

⁵⁹³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 427.

Aristotelova tvrdnja da je ne-čulni pokretač prvog Neba ono žuđeno i ono mišljeno predstavlja, zapravo, nastojanje da se Anaksagorina i Platonova misao uma kao prvog načela misli do kraja, odnosno bez besputnosti koja odlikuje njihov način zahvatanja prvog načela. Na Platonovom tragu, Aristotel uzima Anaksagorino učenje kao ono koje najavljuje *voũs* u smislu mišljenja prvog načela kao prvog nepokrenutog pokretača; Aristotel se nadovezuje na Platonovo zapažanje da Anaksagora prilikom objašnjenja postanka svega što jeste „zaboravlja“ na vlastitu temeljnu postavku o umu.⁵⁹⁵ Međutim, Aristotel smatra da ni Platon, uprkos tome što je prepoznao nedostatak Anaksagorinog učenja o umu, nije uspeo da ponudi zadovoljavajuće učenje o umu kao prvom načelu.⁵⁹⁶

Prvo načelo, dakle, pokreće prvo Nebo kao *ὄρεκτόν* i *νοητόν*: ono, stoga, nije *samo* finalni uzrok, već pokreće proizvedeći *νόησις* i *ὄρεξις* prvog Neba. Rečju, prvi nepokrenuti pokretač uzrokuje da ga Nebo zahvati – i to da ga zahvati kao dobro; samim tim, prvi nepokrenuti pokretač uzrokuje i da se Nebo, žudeći za njim, kreće na određeni način. Ono prvo uzrokovano je, stoga, *νόησις*, te zato Aristotel i kaže da (*Met.* Λ 7, 1072a31): „Um se pak, kreće usled toga umstvenog“,⁵⁹⁷ u smislu da je ono pokrenuto *δύναιμις* za *νόησις*, tj. dovodeno do delotvornog *νόησις*. Uspostavljajući ono žuđeno i ono mišljeno kao ono prvo, što kao nepokrenuto pokreće, Aristotel kaže: (*Met.* Λ 7, 1072a28): „Ono što je kod toga prvo isto je.“⁵⁹⁸

Suštinsku istost predmeta žudnje i mišljenja Neba u Λ 7 Aristotel eksplicira i preko spominjanja pitagorejsko-akademijske tablice suprotnosti, unutar koje, po Aristotelu, strana onog mislivog po sebi vrhuni u prvom bivstvu, koje je „prосто i delotvorno bivstvo“ (*Met.* Λ 7, 1072a32).⁵⁹⁹ Pored prethodnog, Aristotel kaže i sledeće (*Met.* Λ 7, 1072a33-b2): „U tom

⁵⁹⁴ Berti (Enrico Berti) povodom prethodnog kaže sledeće: „Međutim, tačno značenje ovih rečenica nije da je nepokrenuti pokretač zaista predmet želje i predmet misli neba, ili da je zapravo željen od strane neba kao ono najbolje; već da nepokrenuti pokretač pokreće na isti način na koji predmet želje i predmet misli pokreće, naime da sam nije porenut, i da pokreće kao da je željen, tj. na isti način na koji žuđeno biće pokreće, uvek kao ono koje nije pokrenuto“ [prev. N.T.] (Berti, E., „*Metaphysics* Λ 6“, Kindle Edition).

⁵⁹⁵ *Phaedo*, 98b7-c1; *Met.* A 4, 985a16-20.

⁵⁹⁶ *Met.* Λ 10, 1075a35-b16, *Met.* A 7, 988a35-b16.

⁵⁹⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 427. *voũs δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.*

⁵⁹⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 427. *τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.*

⁵⁹⁹ *καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν.*

nizu nalazi se i lepo i ono što se izabira radi samog sebe, a to Prvo jest najbolje uvek ili analogno tome.⁶⁰⁰

Pre same eksplikacije prirode prvog načela, Aristotel u Λ 7 nastoji da razreši aporiju koja se javlja povodom prostog netvarnog bivstva kao mogućeg dobra svega što jeste. On to čini uspostavljajući razliku onog poradi-čega u smislu *poradi-čega za nešto* (τὸ ᾧ, τινι) i *poradi-čega od nečega* (τὸ οὗ, τινος), te tvrdi da se samo ovo poslednje tiče nepromenljivih prvih načela.⁶⁰¹ Kako bismo razumeli aporiju koju Aristotel ovde nastoji da razreši, neophodno je imati u vidu niz mesta unutar Aristotelovog kospusa na koje on ovde referira.

Aristotel, naime, ovde pre svega nastoji da razreši *prvu aporiju* u B knjizi, a potom i njenu paralelu iz *Met. K* 1, 1059a33-7. U *prvoj aporiji* B knjige, povodom pitanja o karakteru nauke mudrosti, Aristotel postavlja sledeće pitanje (*Met. B* 2, 996a23-29):

„Jer, u kom smislu može postojati načelo kretanja kod nepokrenutih bića, ili priroda Dobra ukoliko sve što je dobro po sebi ili usled vlastite prirode jest svrha i na taj način uzrok, zato što radi njega ostalo postaje i jeste? Svrha i to radi-čega jest svrha neke delatnosti, a sve delatnosti su združene sa kretanjem. Prema tome, ovo načelo ne bi moglo da postoji kod nepokrenutih /bića/ niti tu može postojati nešto dobro-po-sebi.“⁶⁰²

τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἶπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τι αὐτοαγαθόν.

Paralela *prve aporije* B knjige u K knjizi jasnije pokazuje da ono do čega je Aristotelu ovde stalo – tražena nauka – nije samorazumljivo znanje dobra kao onog poradi-čega (*Met. K* 1, 1059a35-9):

„Ne bavi se ni tim radi-čega (jer, Dobro je takvo, a ono postoji kod onog što se može učiniti i u onom što je u kretanju i to Prvo pokreće – jer je svrha takva – a to Prvo pokretačko ne postoji kod nepokretnih /bića/).“⁶⁰³

⁶⁰⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 427. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ: καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.

⁶⁰¹ *Met. Λ* 7, 1072b2-5.

⁶⁰² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 76.

⁶⁰³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 385-386.

οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὐ ἔνεκεν (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ' ἐν τοῖς πρακτοῖς
ὑπάρχει καὶ ταῖς οὔσιν ἐν κινήσει: καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ—τοιοῦτον γὰρ τὸ
τέλος—τὸ δὲ πρῶτον κινήσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις)

Kako možemo videti, *prva aporija* B knjige tvrdi da ono poradi-čega ne može biti uzrok nepokretnih bivstava, a ista aporija u K knjizi ukazuje na to da ono poradi-čega ne može biti nepokretno bivstvo. Ova aporija, tako, dovodi u pitanje celokupnu dotadašnju Aristotelovu argumentaciju, jer je prva filozofija, shodno pretpojmu mudrosti u A knjizi, određena kao nauka prvih, večnih (i nepromenljivih bivstava kao) načela. Međutim, postavlja se pitanje u kom smislu se ovde radi o aporiji dobra kao prvog načela, jer ovde prvi uzrok kretanja nije mišljen kao istovrsan onome pokrenutom, te time ne bi trebalo da i sam bude pokrenut.

Prva aporija u B knjizi odredila je dobro kao τέλος određene πράξις, a poradi-čega u K knjizi Aristotel je odredio kao πρακτόν dobro. Unutar ove dve formulacije *prve aprije* na delu je misao da ono poradi-čega zavisi od *nečije* delatnosti, te da samim tim ono nepokrenuto ne može biti određeno datom delatnošću. Upravo na ovu aporiju Aristotel upućuje i u *Eudemovoj etici*, tvrdeći da ideja dobra, čak i da postoji, ne može biti dobro samo koje se ovde traži, jer je ona ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν (*EE* I, 8 1218b6-10), dok dobro koje Aristotel u *Eudemovoj etici* traži mora moći biti τέλος praktičkih dobara, te time i samo πρακτόν dobro (*EE* I, 8 1218b5): „Ova vrsta dobra delatnosti je ono poradi-čega, a dobra u nepokrenutih bića nije.“⁶⁰⁴ Međutim, dobro o kojem Aristotel govori u Λ 10 je dobro kao „odvojeno“ (κεχωρισμένον) i „samo po sebi“ (αὐτὸ καθ' αὐτό).⁶⁰⁵ Kao prvi nepokrenuti pokretač, ono je, kako Aristotel već u Λ 7 nastoji da pokaže, ono poradi-čega – ako ne poradi-čega ljudske delatnosti, ono svakako poradi-čega Neba. Dakle, postavlja se sledeće pitanje: ako Aristotelova eksplikacija dobra u *Eudemovoj etici* pogađa Platonovu ideju dobra, da li to znači da i koncepcija prvog nepokrenutog pokretača kao dobra po sebi biva dovedena u pitanje ovom Aristotelovom kritikom?

Aristotel u Λ 7 kaže da se dobro, kao ono za čim Nebo žudi, „bira radi sebe samog“; Aristotel ga ovde naziva i lepim (καλόν).⁶⁰⁶ Aristotelovo određenje prvog nepokrenutog pokretača i kao onoga καλόν trebalo bi, čini se, da stavi poseban naglasak na smisao onoga

⁶⁰⁴ Prev. N.T. πρακτόν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.

⁶⁰⁵ *Met.* Λ 10, 1075a13.

⁶⁰⁶ ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ: καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον (*Met.* Λ 7, 1072a35).

ἀγαθόν, tj. da implicira da se ovde dobro misli kao ono po sebi vredno, a ne prosto kao ono koje cilja na dobro praktičke delatnosti, dakle, na dobro kao nešto što jeste samo po sebi. Lepo i ono što se poradi sebe samog bira krune unutar pigorejstvom inspirisane lestvice suprotnosti u prvom prostom i delotvornom bivstvu, koje ujedno temelji celokupnu pozitivnu stranu tablice suprotnosti.⁶⁰⁷ Čini se da prethodnim Aristotel želi da kaže da Nebo žudi za dobrom unutar kategorije bivstva, tj. da teži za dobrom zato što je ono bivstvo – i to prvo među bivstvima, a ne zbog toga što bi dobro bilo kvalitet datog bivstva, a još manje zbog toga što bi prvo načelo kao dobro bilo mišljeno u pogledu na relaciju spram nekog ili nečeg.

Pored toga što kaže da se poradi-čega mora ticati određenog delanja i da kao takvo ne postoji za nepokrenuta bivstva, Aristotel unutar prethodno navedenog mesta iz *Eudemove etike* takođe kaže i da se dobro izriče mnogostruko (πολλαχῶς) – kao i biće,⁶⁰⁸ a unutar kategorije bivstva o dobru se govori kao o umu i bogu (ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός).⁶⁰⁹ Ipak, um ovde ne bi trebalo misliti kao ljudski um, već kao um sam, kojeg u njegovoj biti odlikuje najviši stepen νόησις, te je on kao takav svojom biti samo dobro. Dakle, iako Aristotel u *Eudemovoj etici* sprovodi kritiku platonovski mišljene ideje dobra, odnosno kritiku izricanja dobra (a i bića) *po jednom*, on ovde ipak utvrđuje mogućnost da se govori o dobru samom. Međutim, postavlja se pitanje na koji način ovo dobro samo može biti i dobro za nas, pogotovo ukoliko uzmemo u obzir prethodno pomenutu Aristotelovu kritiku iz *Eudemove etike* da dobro koje je večno nepokrenuto ne može biti dobro delatnosti i da ne može biti njeno poradi-čega?

U prvoj knjizi *Eudemove etike*, kao i u većini svojih istraživanja, Aristotel otvara istraživanje aporijom, da bi se dalje i samo istraživanje pokazalo kao kretanje aporijom (διαπορήσαι), a njegov rezultat kao prolaz kroz aporiju (εὐπορία). Naime, Aristotel ovu aporiju rešava u osmoj knjizi *Eudemove etike*, gde na samom kraju te knjige spominje razliku između poradi-čega za nešto (τὸ ᾧ, τινι) i poradi-čega od nečega (τὸ οὐ, τινος) – razliku koju smo zatekli i u Λ 7, a sve kako bi objasnio način na koji neko može delati poradi nečega večnog i nepokretnog (*EE VIII, 3 1249b14-20*):

„Bog nije vladar komandovanjem, već je ono poradi-čega razboritost komanduje (drugde smo uspostavili podelu dva smisla poradi-čega), jer on ne potrebuje ništa. Dakle, koji god izbor ili posedovanje dobara po prirodi (bilo dobara tela, ili bogatstva,

⁶⁰⁷ νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἢ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν: καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (*Met. Λ 7, 1072a30-2*).

⁶⁰⁸ πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῶ ὄντι τὸ ἀγαθόν (*EE I, 8 1217b26*).

⁶⁰⁹ *EE I, 8 1217b31*.

ili prijatelja, ili bilo kojih drugih dobara) najviše proizvodi mišljenje boga, ono je najbolje, i ono je mera plemenitog vladanja; a koji god [izbor i posedovanje dobara po prirodi] svojim viškom ili nedostatkom ometa službu i mišljenje boga – to je loše.”⁶¹⁰

οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ’ οὗ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διπτόν δὲ τὸ οὗ ἔνεκα: διώριστα δ’ ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος: ἥτις δ’ ἢ δι’ ἔνδειαν ἢ δι’ ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη.

Aristotel ovde tvrdi da, pošto bog kao večan i nepokrenut ne može biti neposredno vezan za naše delanje, mi ne možemo delati poradi boga kao dobra, u smislu da doprinosimo nešto onome božanskom. Međutim, Aristotel ovde otvara i suprotnu mogućnost: tačnije, Aristotel ovde kaže da bi trebalo da delamo poradi boga kako bismo doseguli dobro. U svetlu toga postavlja se pitanje: na koji način izbeći aporiju kojom se otvara istraživanje *Eudemove etike*, tj. na koji način delati poradi boga, a da pri tome bog sam u svom biću ne bude određen ovim delanjem?

Mogućnost da je bog dobro kao ono poradi-čega otvara se uvidom da poradi-čega, kao postizanje određenog dobra, kao takvo ne mora nužno biti vezano za biće onoga koji dato dobro postiže, odnosno da ono ne mora biti nešto što se prosto pripisuje datom biću.⁶¹¹ Žudeti za bogom kao dobrom, dakle, u ovom smislu znači stupiti u odgovarajući odnos spram onoga za čim se žudi. Ovaj odnos spram predmeta žudnje se, tako, može razumeti u smislu *imati* (ἔχειν) predmet žudnje i postupati u skladu sa njim.⁶¹² Žudeti za bogom, stoga, znači stupiti u određeni odnos spram boga, gde je ovaj odnos mišljen kao delotvornost „mišljenja“, odnosno kao delotvornost „služenja i mišljenja“ boga o kojoj govori prethodno navedeni citat *Eudemove etike*. Ovaj odnos spram boga je, dodatno, u analogiji sa odnosom razboritosti (φρόνησις) spram mudrosti. Naime, razboritost po Aristotelu ne zapoveda mudrosti, kao što

⁶¹⁰ Prev. N.T. Rakamov (Harris Rackham) prevod na engleski jezik glasi: „For God is not a ruler in the sense of issuing commands, but is the End as a means to which wisdom gives commands (and the term 'End' has two meanings, but these have been distinguished elsewhere); since clearly God is in need of nothing. Therefore whatever mode of choosing and of acquiring things good by nature — whether goods of body or wealth or friends or the other goods — will best promote the contemplation of God, that is the best mode, and that standard is the finest; and any mode of choice and acquisition that either through deficiency or excess hinders us from serving and from contemplating God — that is a bad one.“ (u: Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 20*, translated by H. Rackham, Harvard University Press, London, 1981., preuzeto sa sledeće adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0050%3Abook%3D8%3Asection%3D1249b>)

⁶¹¹ Videti Lear, Gabriel Richardson, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2004, str. 72-84.

⁶¹² O višestrukom izricanju ἔχειν videti *Met.* Δ 23, 1023a6-25.

to ne čini ni lekarska veština spram zdravlja, već razboritost nastoji da postigne mudrost, kako bi komandovala *poradi nje* – a ne njoj.⁶¹³

Prethodno sprovedena analiza pokazuje da prvi pokretač, kao ono *poradi-čega*, istovremeno može biti načelo koje je shodno svojoj biti nužno, odnosno da ono može istovremeno biti ono što ne može biti drugačije nego što jeste i biti dobro koje je predmet žudnje. Imajući u vidu ovde razmotrenu mogućnost rešenja date aporije, Aristotel u Λ 7 i govori o nužnosti prvog načela (*Met.* Λ 7, 1072b10-14):

„Znači to po nužnosti jeste bivajuće, a ukoliko jest nužno, tada je lepo i *tako* je načelo. Jer o 'nužnom' se govori na ovoliko načina: nužno je ono što je prisilno zato što je protiv želje, ono bez čega nema dobra, te ono što ne može biti drugačije već prosto-naprosto.“⁶¹⁴

ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς.

Aristotel u Λ 7 prvo načelo određuje kao ono koje pokreće Nebo kao um. Međutim, unutar Λ 7 – koju, kao i celinu Λ knjige, odlikuje krajnje „zbijena“ argumentacija – nije najasnije u pogledu na koji momenat prethodne rasprave se um javlja kao priroda prvog pokretača. Naime, Aristotelova rasprava u Λ 7 pre 1072b13-29 o prvom načelu govori samo kao o onome željenom i mišljenom, te kao o čistoj delotvornosti (što je Aristotel utvrdio prethodno, u Λ 6). Stoga je vrlo verovatno da Aristotel – pošto je prvo načelo, nasuprot tradiciji, oslobodio svake δύναμις – sada smatra mogućim da se tradicija mišljenja uma može dovesti do svog krajnjeg određenja, te da se, u konačnom, tako mišljen um može i nazvati bogom.

Ono što je Aristotel do sada utvrdio o prirodi prvog nepokrenutog pokretača jeste da je on večno bivstvo i delotvornost (*Met.* Λ 7, 1072a25), da je samim tim bez tvari, te da je kao takav predmet žudnje i mišljenja Neba. Korak koji nas od ovde utvrđenog i obrazloženog vodi ka tome da je prvi nepokrenuti pokretač um je Aristotelova tvrdnja „isto su um i umstveno“ – ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (*Met.* Λ 7, 1072b22). Kako možemo videti, Aristotel u Λ 7 ovaj prelaz ne obrazlaže do kraja; čini se kao da on podrazumeva da je njemu odgovarajući argument slušaocima već poznat. Naša interpretacija, međutim, mora rekonstruisati njegov

⁶¹³ *NE* VI, 1145a8-12.

⁶¹⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 428.

smisao: kako bismo razumeli liniju ovde podrazumevanog Aristotelovog argumenta, neophodno je osvrnuti se na ona mesta unutar spisa *O duši* na koja Λ 7 neposredno referira.

Pre svega se postavlja pitanje u kom smislu treba razumeti ono νοῦς unutar Aristotelove tvrdnje „isto su um i umstveno“ (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)? Naime, νοῦς ovde može značiti umstvenu moć duše, odnosno vrlinu ili sposobnost (ἐξις) kojom duša u njoj učestvuje, ili ono, pak, može značiti sam čin umskog zahvatanja.⁶¹⁵ Ono što je sigurno jeste da Aristotel u Λ knjizi ovu istost uma i onoga umstvenog pripisuje umu u smislu delotvornosti, a ne u smislu uma kao mogućnosti, jer ne samo da je prvo načelo ovde mišljeno kao čista delotvornost, već i, kako Aristotel tvrdi u *O duši* (DA III, 5 430a20): „... delotvorno znanje je istovetno samoj stvari“.⁶¹⁶ Aristotel ovo dodatno potkrepljuje u osmoj glavi istog spisa (DA III, 8 431b25-7):

„I znanje i opažanje dele se u odnosu na stvari: ono koje je moguće odnosi se na to što je moguće, a ono koje je usvrhovljeno na to što je usvrhovljeno. A kod duše njena moć opažanja i njena moć spoznaje jesu po mogućnosti te /stvari/, jedna je to što se može spoznati a druga to opažajno.“⁶¹⁷

τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ. τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν τὸ ἐπιστητὸν τὸ δὲ τὸ αἰσθητόν.

Međutim, prethodno navedena razlika sama po sebi nije dovoljna kako bi se nedvosmisleno zahvatila priroda uma o kojem Aristotel ovde govori, jer razlika onoga koji spoznaje po mogućnosti i onoga koji spoznaje delotvorno ostavlja ovde otvorenim prirodu istosti uma i onoga umstvenog o kojoj Aristotel govori u Λ 7. Naime, postavlja se pitanje da li pod ovom istošću, koju utvrđuje spis *O duši*, Aristotel misli na razliku nekoga ko prosto može nešto spoznati i onoga ko delotvorno nešto spoznaje, ili, pak, Aristotel misli na razliku onoga ko prosto poseduje ἐξις nekog znanja u odnosu na onoga ko dato znanje zaista praktikuje? Dakle, da li je ovde u pitanju sposobnost znanja ili delotvornost znanja u strogom smislu, ili, pak, u oba slučaja postoji istost znanja i znane stvari?

O istosti uma i onoga što um zahvata Aristotel govori u četvrtoj glavi treće knjige spisa *O duši*, tvrdeći (DA III, 4 429b5-10):

⁶¹⁵ O pojmu ἐξις kod Aristotela videti Perović, M., *Etika*, str. 127-130.

⁶¹⁶ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2012, str. 178. τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶν πραγμάτων.

⁶¹⁷ *Isto*, str. 183.

„No, kad on postane sve to pojedinačno na taj način kao što se to kaže za onog koji delotvorno zna (a to se zbiva onda kad uzmgone sam od sebe da dela), on i tada u nekom smislu jest po mogućnosti, ali ne jednako kao pre nego što je razumeo i otkrio: tada on može misliti sam sebe.“

ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δι' αὐτοῦ τότε δύναται νοεῖν.

Dakle, ovako mišljen um još uvek jeste po mogućnosti – naravno, kao što to Aristotel napominje, ne na isti način kao i ranije. Ipak, pri tome je njegovo biće, kao svojevrsna druga mogućnost – odnosno ἔξις, takođe isto sa svojim predmetom.

Nekoliko redova kasnije, nastojeći da razreši aporiju istosti uma i onoga umstvenog u pogledu na tradicijom isporučenu ideju uma kao nečega prostog i bestrpnog (ovde je u pitanju Anaksagora), Aristotel postavlja pitanje (*DA III*, 4 429b27): da li je um i sam umstven (νοητός)? Svakako da bi odgovor na dato pitanje trebalo da bude potvrđan ukoliko se pod umom ovde misli ἔξις, te ukoliko je ἔξις oblik predmeta mišljenja prisutan u duši onoga koji misli. Upravo prethodno rečeno Aristotel i potvrđuje rečima: „I sam je umstven kao i sve umstveno“.⁶¹⁸ Ovaj uvid iz spisa *O duši* Aristotel potvrđuje i u *Λ 7*, tvrdeći da (*Met. Λ 7*, 1072b20-22):

„Um misli samog sebe na osnovu učešća u umstvenom, jer postaje umstven dodirom i mišljenjem, tako da su isto um i umstveno.“⁶¹⁹

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.

Međutim, ovde se javlja sledeća dilema: ili um, pored onoga što ima zajedničko sa onim umstvenim, ima i još nešto sebi svojstveno, što ga razlikuje od umstvenog, ili on nema datu odliku, te je indentičan sa onim umstvenim. U drugom slučaju će „i drugim /bićima/ pripadati um“ (*DA III*, 4 429b28), tako da će sve umstveno samo umovati, što je potpuno apsurdno.⁶²⁰ U prvom slučaju um „će posedovati nešto pomešano što ga čini umstvenim kao i

⁶¹⁸ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 177. καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἔστιν ὡσπερ τὰ νοητά (*DA III*, 4 430a3).

⁶¹⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojveić, str. 428.

⁶²⁰ Ovo mesto je potpuno paralaleno trećem argumentu protiv teorije ideja u Platonovom *Parmenidu*, gde Sokrat ideju postavlja kao misao, te odatle sledi da će sve misliti, što se drži apsurdnim (*Parm.* 132b3-132c11).

sve drugo”⁶²¹ (*DA III*, 4 429b29), što bi bilo u suprotnosti sa idejom uma kao prostog i nepomešanog, koju je Aristotel razvio na prethodnim stranama.

Naravno, snaga ove aporije zavisi od toga kako se ovde razume sam um. Čini se da Aristotelovo razumevanje uma ovde ne pogađa toliko složenost koja ide od veze *νοῦς-δύναμις* i *νοῦς-ἔξις*, jer mogućnost ovde nema samostalnu sebi svojstvenu prirodu. Aristotel pre svega nastoji da izbegne ideju složenosti samog *νοῦς-ἔξις*, tj. razliku između onoga što um ima kao zajedničko sa onim što umuje (*νοητόν*) i onoga što ga čini samim umom.

Da bi se razumeo način na koji Aristotel razrešava ovu aporiju, neophodno je imati u vidu razliku slučajeva kada ono umstveno ima tvar i kada je bez stvari (*DA III*, 4 430a4-9):

„Naime, kod onoga što je bez stvari isto je to što misli i to što se misli, jer isto su posmatračko znanje i ono što je u tom smislu spoznatljivo... Kod onog što ima tvar svako pojedino umstveno jest po mogućnosti. Dakle, njima neće pripadati um (jer um takvih /stvari/ je moć nezavisna od stvari), a njemu će pripadati to umstveno.”⁶²²

ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν... ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.

Dakle, ona umstvena koja imaju tvar neće i sama umovati, jer u ovome slučaju um nije isti sa onim umstvenim, već je um ovih stvari samo mogućnošću svaka od njih; u pitanju je mogućnost bez stvari, te se time ona razlikuje od samih stvari koje sadrže tvar. Primer takvog razmevanja *νοῦς-ἔξις* je veština kućegradnje, koja je mogućnost kuće kao mogućnost građenja kuće. Međutim, ukoliko Aristotel u slučaju onoga što ima tvar poriče istost uma i onoga umstvenog, da li to znači da on onda samo zauzima drugu stranu pomenute dileme? Odnosno, da li to znači da Aristotel tvrdi da um ima određeno dodatno svojstvo koje ga razlikuje od onoga umstvenog, te da samim tim on neće biti prost? Upravo je suprotno slučaj. Naime, um se od umstvenih stvari ne razlikuje time što ne sadrži nešto dodatno, već time što ne sadrži tvar koju ono umstveno ovde sadrži. Rečju, um nije složeniji od složevine stvari i oblika, već je, naprotiv, prostiji od nje.

⁶²¹ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 177. ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός; ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητὸς, ἐν δὲ τι τὸ νοητὸν εἶδει, ἢ μεμιγμένον τι ἔξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἄλλα (*DA III*, 4 429b27-8).

⁶²² Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 177.

Način na koji Aristotel razume drugi slučaj, odnos uma i umstvenog bez tvari, u potpunosti se razlikuje od prvog slučaja. Aristotelov zaljučak unutar prethodno navedenog odeljka nedvosmisleno upućuje na to da će um pripadati samo umstvenom bez tvari, te se kao zadatak ispostavlja pokazivanje da nije apsurdna posledica stava da ono umstveno u ovome slučaju i samo umuje. Međutim, u spisu *O duši* Aristotel ipak ne ispostavlja nedvosmislen argument u prilog mogućnosti ovog poslednjeg slučaja. Naime, Aristotel kaže (*DA III*, 8 432a4-7):

„A pošto, kako se čini, ne postoji ništa stvarno odvojeno od opažajnih veličina, tada se to umstveno nalazi u tim opažajnim oblicima, i to kako ono o čemu se na osnovu izdvajanja govori tako i sve ono što je svojstvo ili trpnja tog opažajnog.“⁶²³

ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξει καὶ πάθη.

Međutim, ono ὡς δοκεῖ ovde bi trebalo čuti kao posebno naglašeno, jer je više nego očigledno da u Λ knjizi *Metafizike* Aristotel ne samo da ne prihvata ovaj zaključak, već, dokazujući postojanje večnih ne-tvarnih/nepokrenutih prvih pokretača, tvrdi njegovu direktnu suprotnost.

Kako bismo razrešili ovu aporiju, neophodno je razumeti način na koji bi netvarna umstvena bivstva mogla umovati, te kako se dati način umovanja odnosi spram ljudskog umovanja. Put ka razumevanju datog načina umovanja naznačen je u petoj glavi treće knjige spisa *O duši* sledećim Aristotelovim rečima (*DA III*, 5 430a11-24):

„No budući da u celini bića kod *svakog* roda postoji s jedne strane tvar (to je ono što je sve od toga po mogućnosti), a s druge uzrok i to tvoračko, zato što ih stvara, kao što je to slučaj sa veštinom u odnosu na tvar, onda je nužno da ove razlike postoje i kod duše. I um je s jedne strane takav time što postaje sve, a s druge time što sve stvara, kao neka sposobnost, slično svetlosti, jer i svetlost na neki način od onog što je boja po mogućnosti stvara delotvornu boju. I, ovaj um je odvojen i bestrpan i nepomešan budući da je u svom *bivstvu* delotvornost. Jer uvek je vrednije to što dela od tog što trpi, i načelo od tvari. A delotvorno znanje je istovetno samoj stvari: u jednom je znanje po mogućnosti ranije po vremenu, ali u celini nije po vremenu /ranije/, već /za njega ne važi/ da nekad misli a nekad ne misli. Ukoliko je odvojen on je samo ono što

⁶²³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 184.

u biti jest, i to je jedino /u nama/ besmrtno i večno (no mi se toga ne sećamo, zato što je to bestrpno, a trpni um je propdaljiv), i bez njega ništa ne misli.⁶²⁴

πει δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἶον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια. αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὕλης. ὁ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον. (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Aristotel ovde razlikuje dva tipa uma, odnosno dva smisla onoga νοῦς: prvi, kojeg naziva „trpni um“ (παθητικὸς νοῦς) – a koji bi se na temelju ovde iznesene Aristotelove misli mogao nazvati i νοῦς δυνάμει, i drugi, aktivni, odnosno „tvorački um“ (ποιητικὸς νοῦς), odnosno um koji je bitno na način ἐνέργεια. Um duše o kojem Aristotel ovde raspravlja – koji delotvorno nije ni jedno od umstvenih bića, ako i sam ne umuje (DA III, 5 429a25), i koji „ne može /u tom slučaju/ imati nikakvu vlastitu prirodu do tu da je moguć“⁶²⁵ – može biti samo νοῦς δυνάμει – a nikako um čija je bit delotvornost, koji će se u Λ knjizi pokazati kao prvo bivstvo koje nikako nije svodivo na umstvenost duše.

Međutim, iako ono odvojeno i netvorno umstveno nije ništa nalik umstvenoj duši, ono i samo jeste um, ukoliko νοῦς ovde razumemo kao ono što pokreće dušu na umovanje. U prethodno navedenom odeljku Aristotel određuje um kao ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν koje postoji odvojeno, tj. ne u duši koja poseduje znanje, već kao znanje samo. Za ovaj tip znanja Aristotel kaže da je ono identično sa svojim predmetom. Jedino znanje koje može biti na ovaj način mora moći biti znanje odvojenog ne-tvornog predmeta. Dakle, ovde nije u pitanju znanje oblika složevine oblika i tvari, jer je ovo znanje znanje stvari koje su bez tvari i kao takvo je isto sa onim znanim. Drugim rečima, ako je predmet znanja isti sa znanjem, a znanje postoji kao odvojeno i večno, onda i predmet takođe mora postojati odvojeno i večno.

Kada Aristotel u *O duši* III, 4 tvrdi da je izvesno odvojeno ne-tvorno umstveno um, ono što on pod tim *izvesnim umstvenim* misli jeste da je um teorijsko znanje toga, tj. da je

⁶²⁴ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 177-178.

⁶²⁵ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 174-175.

ovde u pitanju um u smislu ἔξις, pre svega ἔξις znanja onoga umstvenog. Naravno da u većini slučajeva znanja, odnosno nauke, ἔξις koju imamo ne može postojati odvojeno od tela, odnosno od opažanja. Međutim, ne postoji ni jedan razlog zašto se u slučaju znanja prvog načela, kao znanja onoga netvarnog i nepokrenutog, ἔξις koju imamo ili u kojoj učestvujemo ne bi zapravo mogla ticati samog prvog bivstva koje postoji odvojeno od duše, bivstva koje u najvećoj meri zaslužuje da se nazove νοῦς.

Aristotelovo uspostavljanje razlike „trpnog uma“ (παθητικός νοῦς) i „tvoračkog uma“ (ποιητικός νοῦς) pruža mogućnost kako za razumevanje načina na koji zahvatamo oblike složevina, tako i za razumevanje načina na koji možemo zahvatiti netvarno prvo načelo. Oblici složevina su nalik prćastom, i kako je u datom slučaju oblik ne-odvojen od tvari, tako je i naša spoznaja (odvajanje) datog oblika neodvojiva od čulnog zahvatanja složevine. Rečju, znanje prćastog ne postoji odvojeno od duše, niti od tela. Nasuprot tome, moglo bi se reći, bog kao prvi nepokrenuti pokretač ne zna ništa o obliku prćastog, niti on to znanje može bilo kako uzrokovati u nama. Iako Aristotel poredi παθητικός νοῦς sa svetlošću, aludirajući na Platonovo poređenje Dobra sa Suncem, on u krajnjem ne sledi implikacije Platonovog poređenja. Aristotelovo netvarno umstveno ne čini nama vidljivim ni tvarna umstvena ni netvarna umstvena, već isključivo samog sebe.

Međutim, iako tvorački um u smislu prvog načela nije u duši u smislu da je deo duše, za njega se može reći da je u izvesnom smislu u nama onda kada ga *imamo*. Rečju, kao što možemo imati znanje nečega onda kada to delotvorno umom zahvatamo, tako možemo *imati* odvojeno netvarno umstveno kada o njemu umujemo. U pogledu na prethodno rečeno, iako duša nije besmrtna, ispravno je reći da čovek ima nešto što je „besmrtno i večno“: naime, čovek može imati znanje, koje je, iako se u trenutku umovanja nalazi u duši, zapravo um koji kao „odvojen je samo ono što u biti jest“, tj. večno samo znanje, pre nego moje znanje, jer za ovo znanje „ne važi/ da nekad misli a nekad ne misli.“ Međutim, kada umujemo, dodaje Aristotel u prethodno navedenom odeljku, „mi se toga ne sećamo“, tj. ne sećamo se nečega što prethodno znamo, jer bi to podrazumevalo Platonovo razumevanje duše, kao i njegovu ideju saznanja kao sećanja. Trpni um je propadljiv, ali tvorački um to nije, niti to može biti, te stoga on ni ne može zaboraviti i ne može se sećati. Kako to kaže Aristotel u A knjizi,

kirikujući Platona: „Ako je ta /nauka/ urođena, začuđujuće je da nam je ostao skriven posed najočiglednije među naukama.“⁶²⁶

Dakle, može se reći da, iako je tvorački um suštinski druga delotvornost – on večno umuje shodno vlastitoj prirodi, on takođe može biti razumljen kao moja ἔξις ili prva delotvornost, tj. kao moja sposobnost za drugu delotvornost umovanja. Prethodno rečeno vodi tome da se tvorački um razume u dva svoja aspekta ili smisla druge delotvornosti, one koju um večno provodi shodno samoj svojoj prirodi, i one koju um provodi onda kada čovek o njemu umuje. Međutim, ovo samo po sebi ne bi trebalo da vodi sumnji u pogledu jednostavnosti samog uma, odnosno uvođenju mogućnosti unutar područja prvog načela. Ova dva smisla delotvornosti tvoračkog uma razlikuju se, da se poslužimo Aristotelovom prethodno citiranom analogijom sa svetlom, kao što se sijanje Sunca razlikuje od njegovog osunčavanja stvari. Suncu je prirodjeno da sija – da bi sijalo, ono ne potrebuje osvetljavanje bilo koje stvari, a naša osvetljenost ili neosvetljenost Suncem naša je stvar.

Nakon ovog ekskursa u Aristotelov spis *O duši* – koji se ispostavio kao nužan usled entimematskog karaktera Aristotelove argumentacije u prilog tome da je prvo načelo koje pokreće Nebo um – vraćamo se samoj argumentaciji Λ 7 u prilog Aristotelovom određenju prvog načela kao boga i uma, te pitanju šta prvo načelo kao bog i um umuje?

Jedan mogući pristup razumevanju Aristotelovog argumenta u prilog određenju prvog nepokrenutog pokretača kao boga i uma bio bi onaj koji ovde sprovedenu raspravu razume kao onu koja polazi od pretpostavke da je prvo načelo θεός, te da Aristotel na temelju date pretpostavke dolazi do zaključka da je on delotvornost, te da u krajnjem on odbacuje svaku vrstu delotvornosti kao svojstvenu bogu sem delotvornosti (posebnog tipa) umovanja. Međutim, ovakvo nešto nije na delu unutar Λ 7, jer Aristotel ovde ne pretpostavlja prosto da je prvo načelo bog; kao što, uostalom, ne pretpostavlja ni jedno od određenja prvog načela. U Λ 7 1072b13-29 je pre na delu sledeća Aristotlova argumentacija: Aristotel nastoji da pokaže da je prvo načelo, kao ono umstveno, zapravo (krajnje specifičan) um, te upravo otuda sledi da je prvo načelo bog.⁶²⁷

⁶²⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 37. θαυμαστόν πῶς λαυθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν.

⁶²⁷ De Filipo (Joseph G. DeFilippo) skreće pažnju na to da se reč θεός, a time i positovećenje prvog nepokrenuto pokretača sa bogom, ne valja sve do Λ 7, 1072b25, odmah nakon što je prvi pokretač određen kao delotvorni um u Λ 7, 1072b22-23. Aristotelov zaključak, ističe De Filipe, ide od uma ka bogu, nasuprot uobičajenim interpretacijama. De Filipe smatra da Aristotel mora prethodno utvrditi da je prvi pokretač živ da bi mogao reći

Aristotel je u Λ 6-7 utvrdio da pokretač Neba jeste netvarno umno bivstvo, odnosno da je on predmet umovanja Neba. Sa druge strane, kao što smo videli, u spisu *O duši* Aristotel drži da „kod onoga što je bez stvari isto je to što misli i to što se misli, jer isto su posmatračko znanje i ono što je u tom smislu spoznatljivo“ (*DA* III, 4 430a4-6).⁶²⁸ Upravo na prethodno Aristotel neposredno referira u Λ 9 rečima (*Met.* Λ 9, 1074b39-1075b6):

„Ili je možda ponegde nauka sama stvar, u slučaju tvoračkih to je bivstvo i suštastvo bez stvari, a u slučaju posmatračkih određenje i mišljenje su ta stvar? Ukoliko se to što se misli i um ne razlikuju kod svega onog što nema stvar, oni će biti isto, i mišljenje će biti jedno s tim što se misli.“⁶²⁹

ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῶ νοουμένῳ μία.

Kao što smo videli, Aristotel u Λ 7 upravo prethodno rečeno iskazuje u krajnje skraćenoj formi, tvrdnjom „isto su um i umstveno“ – ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (*Met.* Λ 7, 1072b22). Stoga je za celinu razumevanja ovog Aristotelovog stava u Λ 7 neophodno ne samo osloniti se na paralelna mesta iz spisa *O duši*, kao što smo mi prethodno učinili, već se Aristotelova argumentacija u Λ 7 do kraja može razumeti samo u pogledu na raspravu u Λ 9. Time se dodatno potvrđuje naše prethodno izneto razumevanje da Λ 7 i Λ 9 čine jednu jedinstvenu liniju istraživanja prirode prvog nepokrenutog pokretača (isto važi i za dobar deo Λ 10). No, samoj analizi Λ 9 ćemo pristupiti nakon što do kraja ispratimo Aristotelov argument u Λ 7.

Dakle, istost uma i onoga umstvenog u punom smislu te reči važi samo za teorijsku nauku: tačnije, za onu nauku čiji je predmet bez stvari, odnosno za slučaj one nauke čiji je predmet odvojeno i netvarno umstveno; svi drugi slučajevi tiču se tvoračkih nauka. Upravo nauka koja je na delu u Λ 7 proučava predmet umovanja Neba – predmet koji je odvojen i netvaran, te odatle, što smo videli na temelju analize *O duši*, sledi da je on um. Oslanjajući se na datu analizu, takođe je moguće utvrditi u kom smislu se o predmetu umovanja Neba govori kao o umu. Umstveno koje Nebo umuje nije isto (bez kvalifikacija) sa dušom Neba koja ga umuje, niti sa bilo kojom drugom dušom. Pre se može reći da je predmet umovanja Neba (a

da je on bog, ali on ne zaključuje da je prvi pokretača um iz toga što je on živ i večan, već da je živ zato što je um (DeFilippo, G. Joseph, „Aristotelova identifikacija Prvotonog Pokretača kao Boga“, u: *Aristotelova 'Metafizika'. Zbirka rasprava*, prevod Pavel Gregorić, KruZak, Zagreb, 2003, str. 347-370, 349)

⁶²⁸ Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, str. 177.

⁶²⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 434-435.

onda i ljudskog umovanja) isti sa umovanjem (νόησις iz Λ 9) ili ἐπιστήμη koju Nebo poseduje. U pitanju je tvorački um (ποιητικός νοῦς), koji uzrokuje dušu Neba da ga misli, ili u kojem duša Neba učestvuje kako bi umovala. Takvo znanje onoga odvojenog i netvarnog je i samo nepromenljivo i netvarno – „/za njega ne važi/ da nekad misli a nekad ne misli“ (DA III, 5 430a23); ono je večno umovanje kao druga delotvornost umovanja i to samom svojom suštinom. Međutim, kada god duša Neba – ili bilo koja druga duša – ima um, on takođe može biti određen kao dušina ἐπιστήμη, tj. ἔξις ili prva delotvornost znanja. A kada duša izvršava ovu vrstu znanja umovanjem, tada se za um može reći da pokreće dušu, te da pokreće kretanje Neba.

Aristotel, međutim, u Λ 7 i Λ 9 ne pokazuje poseban interes za uspostavljanjem razlike između ἔξις nauke duša nebeskih tela i njihovih delotvornih umovanja onoga prvog, niti on posvećuje posebnu pažnju razlici između delotvornosti samog uma i delotvornosti duša nebeskih tela. Naravno, Aristotel to ne čini jer je u pogledu na duše nebeskih tela na delu njihovo delotvorno umovanje onoga prvog umstvenog samo po sebi. Ono je na delu iz razloga što ničim nije ometeno, kao što je i kod čoveka na delu u slučajevima kada čovek nije ničim drugim ometen; stoga Aristotel ovde ne pravi razliku između dva nivoa umovanja.

Međutim, Aristotel u Λ 7 ne tvrdi samo da je prvo načelo koje pokreće nebo um, već i to da je ono kao takav um ujedno i bog. De Filippo (Joseph DeFilippo) i Laks smatraju da Aristotel ovde nepokrenutog pokretača Neba misli kao Boga – a ne kao boga;⁶³⁰ no, ne samo da nepokrenutih pokretača prema Aristotelu ima više (47 ili 55) i da svi u podjednako meri mogu biti nazvani bogom, nego se za razumevanje ovde iznesenog Aristotelovog argumenta uvođenje razlike boga i Boga ne čini posebno instruktivnim. Sve što Aristotel ovde nastoji da utvrdi jeste da prvo načelo, čije je postojanje dokazao u Λ 6, spada u ono što bi bilo određenje onoga božanskog. Aristotelov argument glasi (*Met.* Λ 6, 1072b12-29):

„Od takvog načela zavise nebo i priroda. A njegov način života je kao onaj najbolji koji nama nakratko pripada. Ono uvek tako živi (jer nama je to nemoguće) pošto je njemu njegova delotvornost zadovoljstvo (upravo zato su budnost, opažanje i mišljenje nešto najprijetnije, a usled njih i nada i sećanje). A mišljenje po-sebi pripada tom što je po sebi najbolje, a ono koje je ponajviše takvo tom što je ponajviše takvo. Um misli samog sebe na osnovu učešća u umstvenom, jer postaje umstven dodirom i mišljenjem, tako da su isto um i umstveno. Jer to što može primiti umstveno i bivstvo jest um, i on

⁶³⁰ DeFilippo, G. J., „Aristotelova identifikacija Prvotonog Pokretača kao Boga“; Laks, André, „*Metaphysics* Λ 7“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

je delotvoran posedujući, tako da Onom pre pripada to što izgleda kao božanski posed uma, i Njegovo je posmatranje najprijatnije i najbolje. Zadivljujuće je ako je bogu uvek tako dobro kao što je nama ponekad; no, ako mu je još bolje, to još više zadivljuje. A tako mu je! Sigurno, tu je i život, jer delotvornost uma je život, a delotvornost je On, i njegova delotvornost po sebi jest najbolji i večni život. Kažemo da je Bog večno i najbolje živo biće, pa i tako neprekidni i večni život i življenje pripadaju Bogu, jer Bog jeste to.⁶³¹

ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο: ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνημαὶ διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίνεταί τιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὔ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαιδὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Prethodno navedeni odeljak predstavlja krajnje kondenzovanu argumenativnu liniju, koja postavlja čitav niz pitanja. Ovo je očigledno ako se ima u vidu da prethodno Aristotel nije ni spomenuo, a kamoli pružio argument u prilog tome da je prvo načelo um i bog, niti da je on živ(ot) – a pogotovo ne da uživa ovakav način života. Prethodno smo analizom spisa *O duši* pokazali u kom smislu i na koji način Aristotel prvo načelo misli kao um. Pokretač neba je netvarno umstveno, a pošto su „isto su um i umstveno“, pokretač kao ono umstveno je i sam um – odnosno umovanje samo, koje je ono po sebi najbolje. To da je prvi pokretač Neba ovde određen kao ono po sebi najbolje predstavlja Aristotelovu eksplikaciju *Λ 7, 1072a25-b2*, gde Aristotel pokretača Neba određuje kao ὀρεκτόν i νοητόν, pri čemu ono žuđeno predstavlja ono što je mišljeno kao dobro, a prvo žuđeno mora biti dobro po sebi. Ovo dobro po sebi je isto što i prvo umstveno, tj. ta dva se podudaraju unutar pozitivne strane lestvice suprotnosti, za koju Aristotel kaže da je po sebi umstvena (*Met. Λ 7, 1072a32*), i koja kruni u prostom i delotvornom bivstvu (*Met. Λ 7, 1072a34*). Aristotelovo dalje razvijanje ovde utvrđenih argumenata unutar prethodno navedenog odeljka zavisi od ovde izloženog načina na koji Aristotel misli um po sebi i dobro po sebi kao umovanje vlastitog pokretača od strane

⁶³¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagovijević, str. 428.

Neba; dakle, Aristotel pre ovog mesta nije govorio o pokretačevom ili božanskom umovanju.⁶³²

Pored prethodnog, Aristotel ovde nastoji da utvrdi delotvornost prvog nepokrenutog pokretača kao najprijatniju i najbolju, te da je odredi kao ono najviše božansko. Određujući ovaj tip delotvornosti kao božansku delotvornost, Aristotel zapravo ukazuje na to da ovaj tip bivstva jeste sama ova delotvornost, tj. da je ovaj tip bivstva najdostojniji božanskog imena. U vezi sa idejom delotvornosti koja je božanska i koja je samo dobro stoji i ideja da je ovaj tip bivstva život, odnosno αἰών, jer je prvo načelo, kao delotvornost umovanja samog i dobra samog, izraz najvišeg „mogućeg“ života.

Pored toga što je prvo načelo život sam, za njega Aristotel u prethono navedenom odeljku kaže i da je θεός – „kažemo da je bog večno i najbolje živo biće“. Ovde se Aristotel ne poziva prosto na uobičajeno mišljenje svetine u pogledu na to šta je ono božansko, već pre svega na strogo filozofsku tradiciju razumevanja božanskog i filozofije kao mišljenja onoga božanskog. Naime, kako smo videli,⁶³³ Aristotel je u A 2 odredio mudrost – nauku prvih načela i uzroka – kao božansku nauku u njenom dvostrukom smislu: kao nauku o onome božanskom (θεῖον) i kao nauku koja bi najpre pripadala bogu (θεός), „Jer svima se čini da je Bog neki uzrok ili neko načelo“⁶³⁴ (*Met.* A 2, 983a9). U Λ knjizi, nakon što je izložio vlastito razumevanje prvog načela, Aristotel kazuje da je u pitanju upravo ono što je filozofska tradicija nazivala bogom ili onim božanskim, te što je oduvek bilo traženi predmet mudrosti. Time što vlastito razumevanje prvog nepokrenutog pokretača povezuje sa tradicijom mišljenja boga, Aristotel pokazuje da je ovde na delu strategija kojom je i započeo istraživanje u *Metafizici*, tj. da upravo njegovo učenje o prvom načelu jedino uspeva da se izbori sa aporijama tražene nauke kao božanske nauke. Navedeno će posebno biti naglašeno u Λ 10, kao dovršenju celine ovde preduzetih istraživanja.

U vezi sa ovakvim ispunjenjem onoga što su prethodnici samo projektovali, ali ne i izvršili, stoji i prethodno pomenuto Aristotelovo određenje onoga prvog kao αἰών, „večnosti“ ili pre „životnog veka“ i „životne sile“. Tvrdeći da „neprekidni i večni život i življenje

⁶³² Videti: Berti, E., „*Metaphysics* Λ 6“; Kosman, L. Aryeh, „*Metaphysics* Λ 9: Divine Thought“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. Kindle Edition.

⁶³³ O tome smo govorili u drugoj glavi disertacije.

⁶³⁴ Aristotel, prev. S. Blagojević, str. 8.

pripadaju bogu”, Aristotel ovde podrazumeva arhaično značenje αἰών.⁶³⁵ Naime, time što je pokazao da prvo načelo ima život, Aristotel je pokazao da ono ima i αἰών, a pokazujući da je prvo načelo život sam, Aristotel zapravo pokazuje da je ono samo αἰών. I kako je prvi pokretač životna delotvornost bez ikakvog ograničenja, neprekidna i večna, ono je i αἰών u apsolutnom smislu – ono je večnost. Dakle, time što prvo načelo određuje kao ono božansko, Aristotel smatra da je zapravo jedini do kraja mislio ono što je celokupna tradicija, i filozofska i pesnička, samo mnila pod αἰών božanskih bivstava, bivstava koja (*DC I, 9 279a19-27*): „imaju najbolji život bez promena i trpnji, te žive potpuno samodovoljno za svu večnost. Drevni ljudi su božanstveno izrekli to ime kada su dovršenost (τέλος) koja obuhvata vreme života svakog pojedinačnog i kod koje po prirodi ništa nije izvan, nazvali ’vekom’ (αἰών) tog pojedinačnog.“⁶³⁶

Aristotelovo nastojanje da izloži prirodu prvog načela u Λ 7 nastavlja se u Λ 9, koja predstavlja aporetičko-dijalektičko ispitivanje prirode prvog pokretača, prethodno određenog kao um i bog. Tako Aristotel kaže (*Met. Λ 9, 1074b15*): „Ono što se tiče uma sadrži neke teškoće (ἀπορίας).“⁶³⁷ Nadovezujući se na rezultate Λ 7 Aristotel, zapravo, besputi (*Met. Λ 9, 1074b15-17*):

„Izgleda da je um nešto ponajviše božansko od svega što se pojavljuje. Ali pod kojim uslovom bi on mogao biti takav? /To pitanje/ sadrži određene teškoće.“⁶³⁸

δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας.

Ovako aporetičko-dijalektički postavljeno, ispitivanje u Λ 9 svedoči da Aristotel ovde podrazumeva razliku i suočavanje prethodno uspostavljene prirode prvog načela kao uma i onoga što je tradicija mišljenja prvog načela. Ovu raspravu Aristotel će nastaviti u Λ 10 kroz raspravu sa mišljenjem prethodnika u pogledu na prvo načelo kao dobro, te u pogledu na njihovu nemogućnost da ga kao takvog do kraja zahvate; ovo je u potpunosti analogno endoksičko-dijalektičkoj raspravi o mudrosti iz A knjige, kao i aporetičko-dijalektičkoj raspravi B knjige. Rečju, u Λ 9 Aristotel nastavlja raspravu koju vodi od početka *Metafizike*, a

⁶³⁵ Videti Keizer, Heleen M., „’Eternity’ Revisited. A Study of the Greek Word αἰών“, u: *Philosophia Reformata*, 65 (2000), str. 53-71, 54-55.

⁶³⁶ Aristotel, *O nebu I-IV*, u: *O nebu I-IV. O postojanju i propadanju I-II*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2009, str. 37. ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶντα καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θείως ἐφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰῶν ἐκάστου κέκληται.

⁶³⁷ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 433. τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας.

⁶³⁸ *Isto*, str. 433-434.

izlaganje njegovog učenja o prvom načelu – koje eksplicitno počinje od Λ 6 – odvija se kao prolaz kroz besputnosti mišljenja onoga prvog kojima tradicija nije uspela da prođe.

Aristotelov prolaz kroz bespuće tradicije mišljenja onoga prvog, kao što smo videli, predstavlja njegovo učenje o prvom načelu kao čistoj delotvornosti; shodno tome, svako drugo učenje o onome prvom koje dovodi u pitanje ovu osnovnu misao u Λ 9 (i u Λ 10) mora biti podvrgnuto kritici. Oslanjajući sa na spis *O duši*, videli smo da Aristotel uspostavlja razliku između onoga što bismo mogli nazvati umom po mogućnosti i uma koji je shodno svojoj biti čista delotvornost, a upravo Λ 9 predstavlja aporetičko-dijalektičko razvijanje ove Aristotelove razlike, primenjene na pitanje mišljenja prvog načela.

Aristotel u Λ 9 postavlja dve tekstualno međusobno prepletene aporije. Prva aporija Λ 9 pita da li je um – kao ono u najvećoj meri božansko – prosto mogućnost za umovanje, ili je on bitno delotvornost umovanja ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$)? Druga aporija Λ 9 pita šta ovako mišljen um umuje ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) – sebe ili nešto drugo, uvek isto ili različita umstvena u različito vreme, nešto prosto ili nešto složeno? Naravno, Aristotelov odgovor na prvu aporiju Λ 9 jeste da je um delotvornost umovanja, a na drugu aporiju Λ 9 da ovako mišljen um uvek umuje nešto jedno, tj. samog sebe.

Aristotelova strategija razrešavanja ovih aporija sa jedne strane polazi od premise da prvo načelo kao um $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$ ono najbolje i da je sam ono što je najbolje. Ova premisa se, u pogledu na Aristotelovu raspravu u Λ 7, može negativno osnažiti time što bismo mogli reći da od božanskog uma nije moguće zamisliti ništa bolje. Sa druge strane, Aristotelova strategija polazi od ideje da je um bitno delotvornost, te on dolazi do zaključka da je ovako mišljen um isti sa svojim predmetom. Čini se da Aristotel u rešenju druge aporije Λ 9 koristi obe strategije, dok je za rešenje prve aporije Λ 9, izgleda, jedini dostupan pristup ideja da je um ono najbolje, te da ukoliko bi on bio po mogućnosti, „tada on ne bi bio najbolje bivstvo“ (*Met.* Λ 9, 1074b19).

Kao što smo već napomenuli, ove dve aporije su usko povezane i stoga je teško na temelju samog teksta nedovosmisleno utvrditi koju od njih Aristotel razmatra u kom trenutku. Svoje dijalektičko-aporetičko razmatranje prirode prvog načela kao božanskog uma Aristotel započinje na sledeći način (*Met.* Λ 9, 1074b18-24):

„Ako on ne misli ništa, u čemu bi bila njegova uzvišenost? Tada je on kao neko ko spava. Ako misli ali nešto drugo vlada time, jer to što je njegovo bivstvo nije mišljenje

već mogućnost, tada on ne bi bio najbolje bivstvo. Jer čast njemu pripada usled mišljenja. Uz to, bilo da je njegovo bivstvo um ili mišljenje, šta on misli? Ili sebe, ili nešto drugo; a ako misli nešto drugo, tada misli ili uvek isto ili stalno različito.“

εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων: εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη: διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι: καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ αἰεὶ ἢ ἄλλο.

Na prvi pogled se čini da pitanjem *šta ovako mišljen um misli* Aristotel ovde polazi od druge aporije. Tačnije, čini se da on pitanjem *da li umuje nešto ili ništa* nastoji da početnu dilemu razvije u pravcu određenja onoga što prvo načelo kao um misli. Međutim, za razumevanje ovde preduzetog Aristotelovog aporetičko-dijalektičkog ispitivanja prirode uma ipak je korisnije poći od razumevanja navedenog citata kao onoga unutar kog Aristotel polazi od prve aporije – da li božanski um umuje mogućnošću ili delotvorno. Shodno tome, tumačimo da Aristotel do druge aporije dolazi tek na kraju ovde citiranog teksta.

Stoga ćemo krenuti od prve aporije. Aristotelov argument je sledeći: ako um ne misli ništa, onda je on čista mogućnost, a pošto bi on trebao biti božanski um, ovo bi bilo apsurdno tvrditi – shodno tome, bog bi bio nalik nekom ko spava. Identičan argument Aristotel iznosi i u *Nikomahovoj etici* (NE X, 1178b17-19): „Pa ipak, svi pretpostavljaju da bozi žive, te zbog toga i djeluju; naime, ne snivaju poput Endimiona.“⁶³⁹ Međutim, bivstvo božanskog uma moglo bi biti mogućnost – ili, pak, udelovljana mogućnost – čak i ako on misli; u tom slučaju božanski um ne bi bio delotvornost umovanja shodno samoj svojoj biti.⁶⁴⁰ No, ako božanski um misli, on svakako misli *nešto*, te se stoga postavlja pitanje *šta* on misli: ovo je pitanje o kojem besputi druga aporija, pitanje koje se ne bi moglo postaviti ukoliko božanski um prethodno nije shvaćen kao delotvornost umovanja.

Struktura Aristotelove argumentacije u prilog rešavanju druge aporije Λ 9 knjige takođe nije do kraja najjasnija. Naime, čini se da Aristotel u Λ 9, 1074b22-36 nastoji da pokaže da je suština božanskog uma delotvorno mišljenje, a ne mogućnost istog, te da čak i ako tvrdimo da je njegovo bivstvo mišljenje, ovo samo po sebi nije dovoljno da bi prvo načelo

⁶³⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, str. 233. ἀλλὰ μὴν ζῆν γε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτοὺς καὶ ἐνεργεῖν ἄρα: οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὡσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα.

⁶⁴⁰ „To ne znači da νοῦς počinja postojati kada misli, i prestaje postojati kada prestane misliti. Stvar je prije u tome da, budući da je νοῦς odvojen od materije, nema nikakvog materijalnog entiteta, primjerice organa u tijelu, koji se prema aktuelizaciji νοῦς odnosi kao materija prema formi, i koji bi bio prisutan čak i kad se νοῦς ne aktualizira (kao što imamo oko čak i kad ne gledamo)“ (DeFilippo, G. J., „Aristotelova identifikacija Prvotonog Pokretača kao Boga“, str. 364).

bilo ono najbolje – osim u slučaju da ga prethodno preciziramo tvrđenjem da je božanski um mišljenje onoga najboljeg, te da je time on mišljenje sebe samog.

Čini se da ovde Aristotel primenjuje prvu od dve strategije u rešavanju druge aporije, tvrdeći da, pošto božanski um misli ono najbolje i pošto je i sam najbolji, on mora moći misliti sebe samog. U rešavanju prve aporije Aristotel, čini se, uopšte ne primenjuje drugu strategiju koja polazi od delotvornosti kao biti bivstva božanskog uma, gde delotvornost umovanja implicira istost sa onim umstvenim. Međutim, u Λ 9, 1074b34-9 Aristotel upućuje prigovor ovde ponuđenom rešenju druge aporije, i odgovarajući na dati prigovor u Λ 9, 1074b39-1075a4 poseže za pomenutom drugom mogućom strategijom rešenja date aporije. U konačnom, Aristotel u Λ 9, 1075a4-11 postavlja dalju aporiju – aporiju koju mi razumemo kao deo druge aporije Λ 9 – koja pita da li je ono što božanski um misli, νοούμενον, složeno ili prosto? Pri rešenju druge aporije Aristotel ne koristi argument da božanski um prosto misli ono najbolje, te da je on to najbolje koje je mišljeno, već se on poziva na stav da je mišljenje božanskog uma na način delotvornosti. Aristotelov argument glasi (Λ 9, 1074b22-36):

„Da li se razlikuje misliti nešto lepo ili bilo šta /drugo/, ili se to nimalo ne razlikuje? Ili je možda i besmisleno to da on o nečemu razmišlja? Očigledno je dakle da on misli to što je najbožanskije i najčasnije, i da se ne menja. Jer njegova promena može biti samo ka lošijem, i nešto takvo je već kretanje. Prvo, ako um nije mišljenje već mogućnost, tada je sasvim verovatno da mu je naporna neprekidnost vlastitog mišljenja. Zatim, očito je da bi u tom slučaju nešto drugo bilo dostojnije časti nego um: to što on misli. Jer mišljenje i misao mogu pripadati i tom što misli ono najlošije, tako da ako se to može izbeći (ta, nešto je bolje ne gledati nego gledati), to najbolje ne bi bila misao. Dakle, on misli samog sebe, ako zaista jest to najbolje, i njegovo mišljenje je mišljenje mišljenja.“⁶⁴¹

πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει: εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως: ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραῖν ἔνια κρεῖττον ἢ ὄραῖν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

⁶⁴¹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 434.

Aristotelova tvrdnja da je bolje za um da misli lepo pre nego bilo šta drugo neposredno se nadovezuje na Λ 7, gde je Aristotel, videli smo, utvrdio da „mišljenje po-sebi pripada tom što je po sebi najbolje“ (*Met.* Λ 6, 1072b17-18), te da se „u tom nizu nalazi i lepo i ono što se izabira radi samog sebe“ (*Met.* Λ 6, 1072a35). Ovde Aristotel nastoji da pokaže da ako se bivstvo prvog načela misli kao mogućnost, a ne kao $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, i ako ono ne može ni za tren prestati da misli (spavanje pomenuto u prethodno citiranom odeljku), te ako mu nije dopušteno da misli bilo šta, već on stalno mora misliti ono najbolje, onda mu se kontinuitet njegovog $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ predstavlja kao nešto naporno. Aristotel se ovde neposredno oslanja na zaključak Θ 8, gde se govoreći o neprekidnosti kretanja u kontekstu govora o delotvornosti koristi istom terminologijom (*Met.* Θ 8, 1050b25-9): „U tom što čine [večno krećuća nebeska tela] nema za njih muke, jer njihovo kretanje ne uključuje mogućnost protivrečja kao kod pripadljivih /stvari/ pa da im bude mučna ta neprekidnost kretanja. Jer tome je uzrok bivstvo koje je tvar i mogućnost a ne delotvornost.“⁶⁴² Dakle, božanski um shodno svom bivstvu uvek mora moći misliti i mora misliti isto, jer on je neprekidnost vlastite delotvornosti – što će se pokazati kao sam zaključak Λ 9.

Aristotelov sledeći argument unutar prethodno navedenog odeljka, da je „očito da bi u tom slučaju nešto drugo bilo dostojnije časti nego um“, čini se da zavisi od iste premise kao i prethodni, tj. čini se da on zavisi od pretpostavke da je um mišljen kao mogućnost. Međutim, izgleda da Aristotel ovde ne kaže da tako mišljen um – $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ - $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – neće biti najbolji, već „da to najbolje ne bi bila misao ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$)“. Drugim rečima, čini se da ovde Aristotel hoće reći da čak i kad bismo um postavili kao mišljenje suštinski, ovo samo po sebi ne bi značilo da je on i ono najbolje. Naime, ako bi um bio neka postojeća nauka, onda bi on shodno svojoj suštini bio mišljenje vlastitog predmeta, te mu stoga ne bi bila „naporna neprekidnost“ mišljenja vlastitog predmeta. Međutim, njegova vrednost ne bi bila određena njim samim, već vrednošću njegovog predmeta: ako je predmet loš, „bolje ne gledati nego gledati“, a ako je dobar, njegov predmet bi bio bolji u odnosu na njega.⁶⁴³ Prethodno rečeno ne znači da ono

⁶⁴² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 335. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα: οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φαρτοῖς, ἢ κίνησις, ὥστε ἐπίπουνον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως: ἢ γὰρ οὐσία ἢ καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.

⁶⁴³ Kosman (Aryeh L. Kosman) skreće pažnju na ovaj momenat uz isključivanje zavisnosti obžanskog mišljenja od bilo kog predmeta mišljenja: „Ako misao treba biti razumljena kao božanska, ovo mora biti tako zahvaljujući prirodi mišljenja samog, ne zahvaljujući onome čega je misao misao. Ono što je božansko u aktu mišljenja mora biti nezavisno od predmeta mišljenja; ako je predmet deo ove slike, on bi zamenio mišljenje kao ono što je božansko...ono što je potrebno nije da božansko mišljenje misli o najboljem, već da ono *jeste* najbolje nezavisno od toga šta misli...misliti da Aristotel ovde nastoji da fokusira našu pažnju na delotvornost mišljenja i njegovu prirodu nezavisno od toga šta je njegov predmet.“ [prev. N.T.] (Kosman, L. Aryeh, „*Metaphysics* Λ 9: Divine Thought“, Kindle Edition).

najbolje nije mišljenje, već da određenje prvog načela kao mišljenja uopšteno nije njegovo potpuno određenje. Nužno je reći čega je um mišljenje, tj. moramo reći da je um mišljenje najboljeg, a to je moguće reći samo time što će se reći da je um mišljenje mišljenja. Drugim rečima, prvo načelo nije dovoljno odrediti kao um – moramo reći da je ono mišljenje, ali pri tome ne možemo reći da je ono prosto mišljenje, već moramo reći da je ono mišljenje mišljenja.⁶⁴⁴

Međutim, upravo ovo rešenje Aristotel potom izlaže aporijom (*Met.* Λ 9, 174b34-7):

„No, nauka, opažanje, mnjenje i razumevanje očito se odnose na nešto drugo a samo uzgred na sebe. Uz to, ako se razlikuje to 'misliti' i to 'biti mišljen', na osnovu koga od ta dva njemu pripada dobro? Naime, ni biće mišljenja i tog što se misli nije isto.“

φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ.

Ova Aristotelova aporija svoje poreklo ima u Platonovoj misli, odnosno u aporijama znanja znanja u dijalogu *Harmid*.⁶⁴⁵ Tako i sam Platon u *Harmidu* besputi oko toga da li „postoji neko takvo znanje koje nije znanje ni o kom predmetu učenja, već je znanje o samom sebi i o ostalim znanjima?“ (*Charm.* 168a5-7).⁶⁴⁶ Svakako da za Aristotela duša može znati ujedno i sebe i druge stvari; čak jedna te ista delotvornost spoznaje može biti i zahvatanje sebe, kao i zahvatanje svog predmeta. Međutim, u ovom slučaju znanje je primarno konstituisano kao znanje nečega (drugog), i tek u izvedenom smislu ono je znanje sebe samog.⁶⁴⁷ Rečju, iako je jedno te ista stvar νόησις i νοούμενον, njegovo biti-νόησις i biti-νοούμενον nisu isto, jer je um prvobitno νόησις, a tek na temelju toga je νοούμενον. Ili,

⁶⁴⁴ Klau Eler (Klaus Oeuler) povodom određenja uma kao mišljenja mišljenja skreće pažnju na specifičnost antičkog pojma uma: „Izraz 'prevlast objektivnog' podrazumeva da su Grci subjektivne mehanizme posredovanja, onako kako su ih oni shvatali, tretirali kao produženje mehanizama posredovanja objektivnosti, odnosno, da su subjekt posmatrali uglavnom kao mehanizam posredovanja objektivnosti. Odavde se jasno vidi da su filozofi klasične antike u pokušaju apsolutnog utemeljenja čovekovog konačnog uma, njegovoj autonomiji i negiranju njegove relativnosti mogli da vide samo odstupanje od stvarnosti, a time i samootuđenje i gubitak identiteta.“ (Oeuler, Klaus, *Subjektivnost i samosvest u antici*, prev. Emina Peruničić, Beograd, Plato, 2002, str. 43).

⁶⁴⁵ Brunschwig, Jacques, „*Metaphysics* Λ 9: A Short-lived Thought-Experiment?“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

⁶⁴⁶ Platon, *Harmid*, u: *Platon. Dijalozi*, prev. S. Blagojević, Grafos, Beograd, 1982, str. 43. ἄλλ' ἐπιστήμην, ὡς ἔοικεν, φασὲν τινα εἶναι τοιαύτην, ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη.

⁶⁴⁷ Oehler, Klaus, „Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli samo sebe“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, priredili Pavel Gregorić i Filip Grgić, KruZak, Zagreb, 2003., str. 372- 394, 378.

drugačije rečeno: ako je nešto znanje sebe samog, a da ne bi bilo puki krug samo-saznanja,⁶⁴⁸ ono prvobitno mora biti nešto drugo (znanje nekog drugog predmeta); dakle, ono bi prvo bilo νοούμενον, ili pre νοητόν, koji zna, a tek nakon toga ono bi bilo νόησις sebe samog. Kako je prvo načelo ono najbolje i kako ono misli sebe samo kao ono najbolje, to bi značilo da njegova dobrotu prethodi njegovom znanju sebe kao dobrog, te stoga prvo načelo neće biti dobro zato što je mišljenje, već zato što je ono mišljeno ili ono umstveno.

Pretpostavka na kojoj počiva ova aporija ista je kao i ona na kojoj počiva aporija sa kojom smo se prethodno susreli u spisu *O duši* – da li je um i sam umstven [νοητός] (*DA* III, 4 429b27). Kao što smo videli, tim povodom javlja se dilema: ili um, pored onoga što ima zajedničko sa onim umstvenim, ima i još nešto sebi svojstveno, što ga razlikuje od umstvenog, ili on nema datu odliku, te je identičan sa onim umstvenim. Posledica ja bila sledeća: ako za prvo načelo nije isto biti um i biti umstveno, onda um neće biti nešto prosto, ali ako je isto um i ono umstveno, onda će svako umstveno biti um, što je paradoksalno. Način na koji Aristotel rešava ovu aporiju u *Λ* 9 isti je načinu na koji ju je razrešio u spisu *O duši*. Naime, on postavlja znanje kao predmet koji je lišen stvari (*Met.* *Λ* 9, 1074b39-1075b6):

„Ili je možda ponegde nauka sama stvar, u slučaju tvoračkih to je bivstvo i suštastvo bez stvari, a u slučaju posmatračkih određenje i mišljenje su ta stvar? Ukoliko se to što se misli i um ne razlikuju kod svega onog što nema stvar, oni će biti isto, i mišljenje će biti jedno s tim što se misli.“⁶⁴⁹

ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῶ νοουμένῳ μία.

U spisu *O duši*, kao što smo videli, rešenje se sastojalo u razlici onoga što ima i što nema stvar. Stoga, ako je ono umstveno stvarno, onda se um razlikuje od toga umstvenog ne time što sadrži još nešto pored umstvenog, već time što nema stvar koju ono umstveno ima. Međutim, u slučaju odvojenih netvarnih umstvenih ne postoji ništa što razlikuje um od umstvenog, te Aristotel izvodi zaključak da je ono umstveno sam um, tj. tvorački um o kojem govori u *DA* III, 5. Ovaj drugi slučaj je, naravno, jedini relevantan za Aristotelovu raspravu u

⁶⁴⁸ „Misao koja misli samu sebe, stoga, mora biti konstituisana na takav način da ne uključuje refleksivnu samo-svesnost; mora se ukazati na način mišljenja unutar kojeg nema razlike između mišljenja i biti mišljen, ali unutar kojeg mišljenje ne postaje prosto vlastiti predmet.“ [prev. N.T.] (Kosman, L. Aryeh, „*Metaphysics* *Λ* 9: Divine Thought“, Kindle Edition).

⁶⁴⁹ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 434-435.

Λ 9: u ovom slučaju nema ničeg složenog u umu, stoga Aristotel prosto poriče pretpostavku aporije Λ 9 da mišljenje i ono mišljeno nisu isto. Dakle, znanje u slučaju onoga prvog nije isprva konstituisano kao znanje nečega drugog, a potom kao znanje sebe samog, niti je znana stvar isprva dobro samo, a potom znanje tog dobra. Rečju, ovde po Aristotelu nije, niti može biti u pitanju izbor između opcije da je prvo načelo dobro samo zato što je ono najviši um ili zato što je naviše umstveno.

Kako bi izveo zaključak da je um isto sa svojim predmetom, Aristotel u Λ 9, 1074b39-1075b6 polazi od činjenice da mi istražujemo prirodu uma mišljenog kao ἐπιστήμη (*Met.* Λ 9, 1074a1), odnosno kao νόησις (*Met.* Λ 9, 1075a4-5), a ne od uma u smislu podležeće mogućnosti kojoj se pripisuju nauka i mišljenje. Na osnovu prehodnog jasno se vidi da ovde Aristotel sledi drugačiju strategiju nego u Λ 9, 1074b22-36, gde je razrešenje aporija prirode uma bilo vođeno idejom da je um ono najbolje i da je predmet njegovog umovanja najbolji. Strategija rešavanja aporija prirode uma u Λ 9, 1074b39-1075b6 ima dve prednosti nad Aristotelovim načinom rešenja u Λ 9, 1074b22-36. Prvo, Aristotel ovde izbegava zasnivanje argumentacije na prostom postuliranju uma kao onoga što je najbolje. Drugo, ovim načinom argumentacije Aristotel izbegava mogućnost da je prvo načelo kao dobro nešto što prethodi njegovom činu umovanja.

6. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA: Λ 10 I JEDINSTVO PRVE FILOZOFIJE KAO DIJALEKTIČKE ARHEOLOGIJE

Aristotelova rasprava u Λ 7 i Λ 9, kao što smo prethodno naznačili, predstavlja jednu jedinstvenu liniju argumenta kojom se izlaže priroda prvog načela, odnosno prvih nepokrenutih pokretača. No, data rasprava ne bi bila dovršena bez Aristotelove konačne ekplikacije prvog načela i kao dobra, što je već bilo naznačeno na samom početku Λ 7.

Prelaz sa Λ 9 na Λ 10 predstavlja prelaz sa pitanja o prvom nepokrenutom pokretaču kao umu na pitanje o njemu kao dobru. Naravno, rezultati prethodnih istraživanja u Λ knjizi, pre svega ono do čega je Aristotel došao na kraju Λ 9, određuju i dobro kao predmet umovanja kojim se pokreću nebeska tela. Naime, dobro jeste um, i to um o kojem je Aristotel govorio u Λ 9. Nakon što je dokazao da postoji odvojeni netvarni tip bivstva i objasnio na koji način je on uzrok, te nakon što je pokazao da je prvo načelo um i u kom je smislu ono um, Aristotel smatra da je sada u mogućnosti da ponudi pozitivnu ekplikaciju dobra samog kao prvog načela. Ovo rešenje Aristotel, konačno, izvodi kontrastirajući ga sa neuspehom Anaksagore, Empedokla i Platona da misle dobro samo sa jedne, te sa Speusipovim odustajanjem od dobra kao načela sa druge strane.

Izlažući vlastito učenje o prvom načelu kao dobru, Aristotel, zapravo, konačno nudi ono što je obećavala nauka mudrosti A knjige svojim pretpojmom, zajedno sa celokupnom tradicijom na temelju koje je dati pretpojam i izgrađen. Upravo iz datog razloga Aristotel se u Λ knjizi vraća onom okviru rasprave koji je bio karakterističan za A knjigu. Naime, u središte rasprave se pre svih vraćaju Anaksagora, Empedokle i Platon; drugim rečima, središte rasprave ponovo postaje besputnost njihovih pokušaja da misle dobro po sebi, bilo da ga misle kao formalni, eficientni ili finalni uzrok. Pošto je dobro po sebi um, i pošto je ono finalni, te na *poseban* način takođe i pokretački uzrok kretanja Neba (a posredno i svih drugih prirodnih bića), Aristotel pokazuje da dobro po sebi treba misliti kao finalni uzrok – a time i kao dobro. Na taj način Aristotel uspeva da izbegne ono što je u A knjizi bio predmet njegovih zamerki Anaksagori i Empedoklu: on uspeva da izbegne besputnosti mišljenja onog prvog, uma ili ljubavi kao pokretačkih uzroka, kao i ono što je bio predmet kritike Platona – neuspeh mišljenja dobra kao prvog načela time što se Jedno misli kao uzrok na način oblika. Upravo

time što Aristotel izlaže prvo načelo i kao dobro, on konačno odgovora na pitanje koje je postavila *prva aporija* B knjige – da li je nauka mudrosti nauka sva četiri uzroka ili ne. Aristotel, naime, u krajnjem tvrdi da su prvi pokretači srhoviti i pokretački uzroci, a ne tvarni i formalni uzroci (Λ 2-3), te da je time nauka mudrosti – kao nauka *prvih* načela i uzroka – nauka svrhovitog i pokretačkog uzroka, a ne nauka oblika i tvari kao uzroka.

Pored prethodnog, pošto je dobro po sebi um, a um je čista delotvornost, te kako suprotnosti uvek imaju neku zajedničku podležeću tvar koja jeste mogućnošću obe suprotnosti, Aristotel dolazi do zaključka da dobro po sebi nema sebi suprotno zlo načelo. U tom pogledu Aristotel se slaže sa Anaksagorom i neposredno suprotstavlja Empedoklu i Platonu, a time on ujedno ispunjava zahtev koji je ispostavio u A knjizi, da će nauka mudrosti biti nauka dobra.⁶⁵⁰

Aristotel se u Λ knjizi, kao što smo više puta pokazali, oslanja ne samo na rezultate ostalih knjiga *Metafizike*, već i na mnoga mesta unutar drugih istraživanja. Međutim, odnos Λ knjige spram A i B knjige, koje endoksičko-dijalektički i aporetičko-dijalektički uspostavljaju potragu za naukom mudrosti, drugačiji je. Naime, u Λ knjizi Aristotel se ne oslanja na rezultate A i B knjiga kako bi dalje razvio argumente ponuđene u njima, već Aristotel koristi rezultate Λ 6-9 (ali i Λ 1-5) kako bi doveo do određenja ἴδιον mudrosti A knjige i postigao εὐπορία aporija B knjige.

U radu posvećenom analizi Λ 10, Sedli (David Sedley) kaže da je „...neobično i značajno da se Aristotelovo teološko istraživanje završava, a ne da počinje sa kritikom njegovih prethodnika“ [prev. N.T.].⁶⁵¹ Međutim, Sedliju promiče to da je Λ knjiga zaključak rasprave o prvim načelima koja je počela sa A i B knjigama, te da se Aristotel, nakon što je konačno došao do onoga prvog, vraća na ono mesto odakle je i krenuo, kako bi zaokružio celokupnu raspravu. Pored prethodnog, Sedliju, čini se, izmiče i endoksičko-aporetičko-dijalektički karakter čitavog istraživanja *Metafizike*, te stoga on raspravu sa prethodnicima u „teološkoj“ Λ knjizi i ne može da razume kao sastavni deo nauke prve filozofije. Aristotel je, videli smo, aporetički ocrtao nauku mudrosti jer „...nužno je da se najpre suočimo sa teškoćama (ἀπορησῶν)“,⁶⁵² i jer oni koji ne postupaju tako „ne znaju ni da li su otkrili ili nisu

⁶⁵⁰ *Met.* A 2, 982a19-982b7.

⁶⁵¹ Sedley, David, „*Metaphysics* Λ 10“, u: M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

⁶⁵² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 73, *Met.* B 1, 995a24.

ono što traže“.⁶⁵³ Sada, na kraju puta, Aristotel pokušava da pokaže da je, nasuprot svim svojim prethodnicima, on sam zaista prošao bespućem tražene nauke.

Λ 10, tako, predstavlja kulminaciju celokupnog Aristotelovog napora u *Metafizici*, te se stoga istraživanje i vraća na A i B knjigu, kako bi se čitav poduhvat zaokružio. Neobična struktura ove glave Λ knjige može se razumeti jedino ukoliko se prethodno ima u vidu. Naime, Λ 10 počinje izrazito kratkom (pozitivnom) eksplikacijom dobra po sebi kao načela i njegove uzročnosti (*Met.* Λ 10, 1075a10-26). Preostali deo desete glave Λ knjige (*Met.* Λ 10, 1075a26-1076a5) je „negativan“, odnosno aporetičko-dijalektički, i u potpunosti je posvećen ukazivanju na nedostatnosti učenja prethodnika – odnosno ukazivanju na besputnosti njihovih načina zahvatanja prvih načela. U drugom delu Λ 10 Aristotel „skače“ od prigovora do prigovora, nastojeći da ukaže na aporije učenja prethodnika, čime zapravo on na opovrgavajući način dodatno osnažuje vlastito rešenje aporija tražene nauke – mudrosti.

U skladu sa prethodno rečenim, najveći deo Λ 10 posvećen je opovrgavanju učenja prethodnika, kao učenja koja drže da sve što jeste jeste iz suprotnih načela; opovrgavanje je posebno posvećeno kritici ideje dobrog i zlog načela. U ovom pobijanju Aristotel se neposrdno oslanja na rezultate Λ 1-9, ali i N 4-5, gde kao na retko kom drugom mestu ukazuje na samu srž besputnosti mišljenja prethodnika u pogledu na dobro po sebi (*Met.* N 4-5, 1092a6-12):

„Dakle, sve to sledi, jedno zato što svako načelo čine elementom, drugo zato što suprotnosti postavljaju za načela, nešto zato što /postavljaju/ Jedno kao načelo, a nešto zato što brojeve postavljaju kao prva bivstva, odvojene i kao oblike. Ako dakle nije moguće ni to da se Dobro ne postavi među načela ali ni da se postavi na taj način, onda je jasno da se ne određuju pravilno ni načela ni prva bivstva.“⁶⁵⁴

ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τάναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τὸ ἐν ἀρχῇν, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωριστὰ καὶ εἶδη. εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται οὐδὲ αἰ πρώται οὐσίαι.

Međutim, negativni, odnosno aporetičko-dijalektički karakter najvećeg dela Λ 10 suštinski je povezan sa Aristotelovim kratkom pozitivnom eksplikacijom prvog načela kao dobra. Data eksplikacija se najneposrednije oslanja na rezultate do kojih je Aristotel došao pre

⁶⁵³ Isto, *Met.* B 1, 995a27.

⁶⁵⁴ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 509.

svoga u Λ 6. Naime, prvotnije od bilo kog oblika i tvari, koja je mogućnošću oblik, te od bilo kog para suprotnosti i podležećeg, koje je mogućušču svaka od suprotnosti, jeste načelo koje nije ono iz-čega stvari jesu ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), već koje je spoljašnji pokretački uzrok delotvornog jedinstva tvari i oblika ili delotvornosti jedne suprotnosti u odnosu na drugu. Ovo načelo je čista $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ i time ono nema suprotnost – u suprotnom bi to zahtevalo postavljanje nekog prvotnijeg načela, a kao takvo, ovo načelo je načelo uređenosti celine prirode.

Celina Λ 10 – dakle, i njen aporetičko-dijalektički deo – posvećena je nastojanju da se prvo načelo misli kao dobro po sebi. Aristotel ovu kritiku prethodnika postavlja kao dodatnu potvrdu vlastitog rešenja aporija prethodnih filozofskih poduhvata, i to ne samo kao rešenje *prve aporije* B knjige, već i kao rešenje *desete aporije*. Sedli sa pravom najveći (aporetičko-dijalektički) deo Λ 10 određuje kao Aristotelovo „sprovođenje negativne teologije“. Naime, Sedli kaže: „...nakon krajnje aluzivnog i nejasnog nacrtu kauzalne uloge prvog pokretača sa stanovišta celine kosmosa u 1075a11-25, sve za šta je Aristotel još spreman jeste da nam pomogne da vidimo kako *ne* treba misliti njegovu ulogu... negativnost je Aristotelov najbolji pokušaj u pogledu određenja i objašnjenja onoga što je osobito u pogledu njegovog prvog načela. Bilo bi pogrešno pretpostaviti da nam je puka igra sudbine uskratila tekst koji nudi pozitivniju i eksplicitniju deskripciju kosmičke uloge Aristotelovog boga“ [prev. N.T.].⁶⁵⁵

Međutim, Aristotelova teologija nije ono jedino „negativno“ unutar Aristotelove *Metafizike*, kao što to Sedli pretpostavlja. „Negativnost“, odnosno aporetičko-dijalektički karakter prve filozofije – kao što smo u celini našeg istraživanja nastojali da pokažemo – ne odlikuje samo Λ 10 ili Λ 6-10, kao što to drže Frede, Pacig, Ovens i Obenk, već ona odlikuje najveći deo *Metafizike*. Ovde sprovedena Aristotelova istraživanja kreću se na način besputnosti puteva tradicije, istovremeno izgrađujući vlastiti prolaz kroz aporije tražene nauke – mudrosti. Dakle, negativnost nije ono osobito za Λ 10, već se osobenost ove knjige sastoji u tome što Aristotel sada konačno, nakon čitavog niza istraživanja unutar *Metafizike*, vlastiti projekat dovodi do kraja, uspevajući da dobro po sebi misli kao prvo načelo i uzrok, a suprotstavljajući vlastito učenje o prvom načelu učenju Anaksagore, Empedokla i Platona, kao i Speusipovom „odustajanju“ od dobra kao načela.

Kako Λ 10 predstavlja prirodno dovršavanje celine rasprava *Metafizike*, i to ne samo u pogledu na rezlutate istraživanja, već i u pogledu na to da je Aristotelova aporetičko-dijalektička metoda ovde na delu u punoj snazi, tako će i zaključno poglavlje našeg

⁶⁵⁵ Sedley, D., „*Metaphysics* Λ 10“, Kindle Edition.

istraživanja biti sama analiza Λ 10, koja, kao retko koje mesto u *Metafizici*, potvrđuje jedinstvo načina mišljenja i predmeta prve filozofije kao dijalektičke arheologije.

Celina Aristotelovog pozitivnog izlaganja o prvom načelu kao dobru glasi (*Met.* Λ 10, 1075a10-25):

„Treba razmotriti i to na koji način priroda Celine ima dobro, i to Najbolje. Da li kao nešto odvojeno i kao po sebi, ili kao svoj red? Ili možda na oba načina, kao vojska? Jer tu je dobro i u /bojnom/ poretku i u vojskovođi, ali pre je u njemu. A /u Celini/ sve je nekako zajedno uređeno – i ono što pliva, i ono što leti, i što raste – ali ne na jednak način; i nije takvo da za jedno ne postoji ništa u odnosu na drugo već postoji nešto. Sve je sauređeno u odnosu na jedno, kao što slobodni ljudi u kući ponajmanje mogu da čine šta god bilo već im je sve ili ponajviše toga određeno, a robovi i zveri malo /toga čine/ za zajedničko /dobro/ a mnogo toga kako bilo. Jer priroda svakog od njih je takvo načelo. Mislim na to da je za sve nužno da dođe do razdvojenosti, te da je tako i kod ostalog što se sve udružuje u Celinu.“⁶⁵⁶

ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος: οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακται πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ: καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θάτερον μηδὲν, ἀλλ' ἐστὶ τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἕξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν: τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἶς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

To da je sve(t) dobro uređeno, da poseduje dobro i najbolje, te da je svet večno takav, Aristotel je već utvrdio unutar rasprave u Λ 7. Aristotel sada postavlja pitanje ontološkog statusa dobra kojim je sve uređeno, te potvrđuje – vrlo verovatno namerno platonovskim jezikom – da dobro postoji kao „nešto odvojeno i kao po sebi“, jer svet je dobro uređen. Dakle, dobro ne postoji zato što sve poseduje neko svojstvo uređenosti ili zato što delovi celine stoje u izvesnom uređenom odnosu spram drugih delova, već je sve uređeno zato što je prvo načelo celine bića načelo do čije je eksplikacije Aristotel došao u raspravama Λ 6-9. Naravno, da bi sve *imalo* ovo načelo nije dovoljno utvrditi da dobro postoji po sebi, već da sve što jeste stoji u izvesnom odnosu spram dobra kao prvog načela, jer načelo stavlja u red celinu bića.

⁶⁵⁶ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 435.

Duž celine ovog odeljka Aristotel na različite načine govori o redu (τάξις). Najstojeći da eksplicira uređenost celine, Aristotel isprva razvija poređenje vojskovođe i vojske – τάρτειν znači ustrojiti trupe za bitku, a τάξις znači i vojni poredak ili uređenost vojnih jedinica – da bi istu metaforu nadomestio i opširnije razvio poređenjem uređenosti celine prirode sa uređenošću domaćinstva i polisa. Svako od ovih poređenja uključuje ideju vladanja i komandovanja mnoštvom ljudi time što su oni usmereni ka jednoj zajedničkoj svrsi.

Kao što smo videli u drugom poglavlju rada, Aristotel u A knjzi određuje mudrost kao znanje koje se u najvećoj meri bira poradi sebe samog, kao znanje dobra, tj. toga radi-čega svake stvari,⁶⁵⁷ „a to je dobro nečega, i uopšte, to najbolje u svakom biću“,⁶⁵⁸ i kao takva mudrost „vlada svim naukama i pre je kraljevska od one koja služi“. ⁶⁵⁹ Međutim, kao što smo videli kroz analizu Λ 7, ovo poslednje navedeno određenje mudrosti za Aristotela nije nešto samorazumljivo i neproblematično. Naime, Aristotel uspostavlja jasnu razliku između σοφία, kao one koja zahvata ono večno i najbolje, i φρόνησις, koja se tiče stvari koje, shodno svom načelu, mogu biti i drugačije nego što jesu. U pogledu na dati domen φρόνησις komanduje, za razliku od mudrosti koja ne komanduje – kao što ni bog, videli smo, ne vlada komandovanjem (NE VI, 1145a8-10): „jer ona se ne služi mudrošću, nego se trsi oko njezina nastanka; dakle, ona naređuje radi nje, ali ne i njoj.“⁶⁶⁰

Dakle, razlog zašto mudrost ne daje naređenja, već vlada razboritošću time što predstavlja najviše dobro oko kojeg čijeg postanka se ova „trsi“, počiva u tome što je mudrost znanje prvog načela kao onoga božanskog. Ono, međutim, samo ne vlada kao što vlada general, tj. davanjem naređenja, jer: „Bog nije vladar komandovanjem, već je ono poradi-čega razboritost komanduje“ (EE VIII, 3 1249b14-15).⁶⁶¹ Iako se Aristotel u Λ 10 vraća na određenje mudrosti A knjige, odnosno na ideju vladanja i komandovanja, naređivanje kao oblik vladanja nije primereno prvom načelu kojeg je mudrost znanje, te samim tim metafora vojske i vojskovođe ne može biti način objašnjenja vladanja prvog nepokrenutog pokretača. Naravno, to ne znači da ovde na delu nije τάξις. Međutim, red celine postojećeg ogleda se u svrhovitoj usmerenosti svega što jeste ka prvom načelu, bilo umovanjem onoga prvog, bilo

⁶⁵⁷ καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τῶν αἰτίων ἐστίν (*Met.* A 2, 998b10).

⁶⁵⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 7. τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση (*Met.* A 2, 998b6).

⁶⁵⁹ *Isto.* ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης (*Met.* A 2, 998b5)

⁶⁶⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, str. 134. οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται: ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη.

⁶⁶¹ Prev. N.T. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὐ ἕνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει

imitiranjem, a možda i za određena bivstva – niža od samog prvog pokretača (nebeska tela) – važi da vladaju komandovanjem, kao što razboritost komanduje.

Kada Aristotel postavlja pitanje da li je sve „uređeno zajedno“ ili se delovi celine odnose jedan prema (πρὸς) drugom, on ne pita prosto da li je ovde na delu povezanost svega pokretačkom uzročnošću, već pita da li postoji teleološka uređenost celine postojećeg. Aristotelov odgovor je, naravno, potvrđan. Rečju, ne važi samo za nebeska tela to da su teleološki usmerena ka prvom nepokrenutom pokretaču, već dato važi za celinu postojećeg – „i ono što pliva, i ono što leti, i što raste – ali ne na jednak način“.

Shodno Aristotelovom poređenju uređenosti celine postojećeg sa domaćinstvom i gradom, možemo reći da su nebeska tela nalik „slobodnim ljudima“, a da „robovi i zveri“ jesu nalik sublunarnim bivstvima. U pogledu na prethodno poređenje, Aristotel u spisu *O nebu* – govoreći o odnosu Neba i prvog načela kao najbožanstvenijeg načela (θειοτάτης ἀρχῆς) – kaže sledeće (DC II, 12 292b23-4):

„Prvo Nebo to doseže pomoću jednog kretanja, a ono što je između tog prvog i tih poslednjih doseže ali to čini pomoću više /vrsta/ kretanja.“⁶⁶²

ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθύς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως. τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἑσχάτων ἀφικνεῖται μὲν, διὰ πλειόνων δ' ἀφικνεῖται κινήσεων.

Aristotel ovde niža nebesa poredi sa ljudima, koji čine mnoge stvari, odnosno koji se koriste mnogim sredstvima kako bi ostvarili svoj τέλος (DC II, 12 292b1-5). Nasuprot prethodnom (DC II, 12 292b21-22):

„Zbog toga se Zemlja uopšte ne kreće, a ono što je blizu nje ima tek neznatna kretanja, jer ne stiže do tog zadnjeg već samo dotle dokle može dosegnuti to najbožanstvenije načelo.“⁶⁶³

καὶ διὰ τοῦτο ἢ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγύς ὀλίγας κινήσεις οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἑσχάτον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς.

Aristotel ovde sublunarna bića poredi sa biljkama i životinjama, čija je delatnost prostija od ljudske, ali ne iz razloga što ona svoju svrhu postižu većim brojem sredstava u odnosu na

⁶⁶² Aristotel, *O nebu*, prev. S. Blagojević, str. 120.

⁶⁶³ Isto.

ljude, već zato što je ona teško postižu, iz razloga što im nedostaje mnoštvo sredstava koja čoveku stoje na raspolaganju (*DC II*, 12 292b6-9).

Ovo poređenje, koje Aristotel pruža u spisu *O nebu*, može nam pomoći da bolje razumemo deo metafore u Λ 10 u kojoj Aristotel spominje „robove i zveri“ kao one koji su manje usmereni ka zajedničkom dobru, te nisu podređeni nužnosti u meri u kojoj su to slobodni ljudi ili članovi domaćinstva. S obzirom na iznetu paralelu u spisu *O nebu*, pošto zveri i robovi nisu podređeni nužnom i mnogostrukom poretku svrha koje vode ka jedinstvenoj zajedničkoj svrsi, oni svrhu u strogom smislu i ne postižu. Naravno, shodno poređenju u Λ 10, zveri i robovi su uključeni u način funkcionisanja domaćinstva, ali oni „malo /toga čine/ za zajedničko /dobro/ a mnogo toga kako bilo.“ Nasuprot njima, u dobro uređenom polisu uređeni su svi aspekti života slobodnog čoveka. Sublinarna bića funkcionišu upravo nalik zverima i robovima: za razliku od nebeskih tela, sublunarna bića ne moraju i ne mogu u potpunosti ostvariti savršenu uređenost, te stoga ona ne stoje u neposrednom odnosu spram božanskog prvog pokretača, sem u slučaju ljudskog uma, koji u retkim trenucima umuje ono božansko. Međutim, to ne znači da su sublunarna bića isključena iz teleološkog poretka celine, već da je njihov odnos spram onoga prvog podražavanje načina na koji prvo načelo jeste, ili, pak, podražavanje života nebeskih tela.⁶⁶⁴

Kao što smo prethodno naznačili, ostatak Λ 10 je „negativan“, odnosno on predstavlja aporetičko-dijalektičku raspravu koja je po svom karakteru u potpunosti paralelna Aristotelovoj raspravi sa prethodnicima u A knjizi sa jedne strane, a sa druge aporetičkom ocrtavanju nauke mudrosti u B knjizi. Aristotelova rasprava u ostatku Λ 10, pogotovo kako se približava vlastitom završetku, predstavlja navođenje čitavog niza prigovora prethodnicima bez jasnog i do kraja razvijenog pružanja argumenata. Naš zadatak ovde neće biti da date argumente u potpunosti rekonstruišemo u pogledu na druga mesta *Metafizike*, već samo da istaknemo njihov osnovni smisao, a sve kako bismo datu raspravu pokazali kao sastavni deo Aristotelovog načina mišljenja. Odnosno, naš cilj je da pokažemo da ovde nije na delu prosto „negativna teologija“, niti da ovo predstavlja „zbunjujući“ i „neobičan“ način na koji Aristotel dovršava vlastitu misao na njenom vrhuncu. „Negativnost“, odnosno aporetičko-dijalektički karakter Aristotelove potrage za prvim načelom nešto je što od početka do kraja predstavlja temeljnu odliku kretanja teksta *Metafizike*. Stoga ne postoji prirodniji način na koji se

⁶⁶⁴ „Kao što je svaka od nebeskih sfera pokrenuta žudnjom vlastitog pokretača i putem datog pokretača u konačnom žudnjom spram prvog pokretača, tako su i sublunarna bića pokrenuta ljubavlju spram prvog pokretača, iako je data pokrenutost sve više udaljena kako se krećemo naniže kroz hijerarhiju prirode“ [prev. N.T.] (Sedley. D., „*Metaphysics* Λ 10“, Kindel Edition).

Aristotelovo istraživanje može završiti do vraćanjem na sami početak, i to na način na koji je ono i počelo, te onako kako se u celini ovde preduzetih analiza i sprovodilo – kao dijalektička arheologija.

Nakon pozitivnog dela izlaganja u Λ 10, 1075a10-24, Aristotel nastoji da vlastito učenje o dobru kao finalnom uzroku kontrastira spram učenja o dobru koja je kritikovao u A 3-7: pre svih Anaksagorino i Empedoklovo mišljenje dobra samo kao pokretačkog uzroka, a potom i učenje Platona, za kojeg je Dobro (odnosno Jedno) uzrok na način oblika. Pored prethodnog, Aristotel vlastitu misao postavlja u kritičkoj razlici i spram Speusipa, koji Jedno postavlja kao načelo, ali ne i kao dobro. Međutim, Aristotel nastoji da, pored ovde spomenutih prethodnika, jednim pokretom kritički zahvati celokupnu tradiciju, jer (*Met.* Λ 10, 1075a27): „Naime, svi proizvode sve iz suprotnosti.“⁶⁶⁵ Čini se da je u pogledu na ovo Aristotelova usmerenost ka kritici tradicije, kao kritici prethodnika koji sve što jeste misle kao ono što jeste iz suprotnosti, ne polazi samo od načina na koji su prethodnici mislili dobro, već i od pitanja da li su oni spram dobra postavljali njemu suprotno načelo. Međutim, Aristotel pre svega napada samu ideju prvih načela kao suprotnosti, jer ona po njegovom sudu vodi besputnosti koja je tradiciji onemogućila da postigne nauku mudrosti.

Aristotel „negativni“, odnosno aporetičko-dijalektički deo Λ 10 započinje najavom smisla kritike prethodnika (*Met.* Λ 10, 1075a26-7):

„Ne treba zanemariti sve nemoguće i besmislene posledice drugačijeg mišljenja, te stavove onih koji su obrazovaniji i kod kojih su teškoće najmanje.“⁶⁶⁶

ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι, καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες, καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισται ἀπορίαι, δεῖ μὴ λαυθάνειν.

Ovo Aristotelovo otvaranje aporetičko-dijalektičkog dela Λ 10 je programskog karaktera, što potvrđuje i rečenica koja se nadovezuje na prethodno citiranu, a koja govori da svi misle sve iz suprotnosti. Pod „obrazovanijim“ Aristotel ovde misli na akademičare; međutim, ovo ne treba razumeti kao kompliment, već kao Aristotelovu ironiju, jer će se pokazati da i akademičare odlikuje ista besputnost kao i njihove manje obrazovane prethodnike. Naime, i akademičari, misleći celinu onoga što jeste, polaze od suprotnosti stvari i oblika kao načela u smislu στοιχεῖα, te, po Aristotelovom sudu, i oni moraju doživeti istu sudbinu, tj. i njima nauka mudrosti izmiče.

⁶⁶⁵ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 435. πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιῶσι πάντα

⁶⁶⁶ *Isto.*

Oni koji „sve proizvode iz suprotnosti“, shodno Aristotelu, podrazumevaju nekoliko stvari u pogledu na prirodu prvih načela. Prvo, i očigledno, oni drže da su načela suprotnosti. Drugo, takođe očigledno, za njih sve što jeste jest *iz* istih načela.⁶⁶⁷ Treće, oni prva načela misle kao στοιχεῖα. Aristotel odbacuje sve tri pretpostavke tradicije mišljenja načela: kao što smo videli, Aristotel je u Λ 2-3 sproveo kritiku stvari i oblika kao načela u smislu elemenata, odnosno kao mogućih kandidata za put ka prvim načelima, a u Λ 4-5 on je pokazao da su sva bića samo analoški *iz* istih elemenata, te u konačnom da nisu sva načela elementi, što se ispostavilo kao ključno za praćenje puta ka prvom načelu koji je Aristotel pratio od Λ 6 do pozitivnog dela Λ 10.

Učenje prethodnika koji tvrde da sve stvari jesu iz suprotnih načela Aristotel izlaže nizu kritičkih primedbi u *Met.* Λ 10, 1075a24-b15. Aristotel najpre ukazuje na aporiju nemogućnosti da sve bude iz suprotnosti, jer suprotnosti podrazumevaju nešto treće u čemu jesu kao nešto – što je za Aristotela tvar, koja ničemu nije suprotna. Međutim, najveći deo Aristotelove kritike (*Met.* Λ 10 1075a33-b15) posvećen je aporijama učenja prethodnika koji pored dobrog postavljaju i zlo načelo. Ovu aporiju Aristotel otvara rečima (*Met.* Λ 10 1075a33-5): „Uz to sve će učestvovati u zlu osim Jednog, jer samo zlo je jedan od elemenata.“⁶⁶⁸ Naravno, ovde iznesena kritika pogađa samo one prethodnike koji za načelo postavljaju dobro, a ne sve koji postavljaju suprotna načela. Posledica koja pogađa one koji nastoje da misle dobro polazeći od ideje načela kao suprotnosti jeste da dobro nije načelo – jer u svemu su prisutni dobro i zlo sem u dobru (Jednom). Shodno tome, jedini zaključak koji Aristotel dozvoljava prethodnicima kao izlaz iz aporije tiče se ukidanja dobrog i zlog kao načela (*Met.* Λ 10 1075a37): „Drugi pak, smatraju da zlo i dobro nisu načela, mada je kod svega ponajpre dobro načelo.“⁶⁶⁹ Pod drugima, čini se, Aristotel ovde isprva podrazumeva akademičare, tačnije Speusipa, koji ni dobro ni zlo nije postavljao za načela. Međutim, Aristotelova rasprava u drugom delu Λ 10 ima najopštiji karakter, tj. ona napada način mišljenja prvih načela koje, po Aristotelovom sudu, dele svi prethodnici.

Uspostavljajući razliku među prethodnicima u pogledu na to da li postavljaju načela dobra i zla ili ne, Aristotel ovu razliku primenjuje i na fizičare i na akademičare (*Met.* Λ 10 1075a36-b1): „Neki opet, valjano misle da je to načelo, ali ne govore *kako* je dobro načelo, da

⁶⁶⁷ *Met.* Λ 10, 1075b14-15. Speusip bi bio jedini izuzetak.

⁶⁶⁸ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436. ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἐνός: τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων.

⁶⁶⁹ *Isto.* οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν: καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή.

li kao svrha, kao to što je pokrenulo, ili kao oblik.⁶⁷⁰ Aristotel ovde neposredno referira na A 7, gde kritikuje Anaksagoru i Empedokla koji su mislili dobro samo kao pokretački uzrok, te Platona koji je dobro mislio, čini se, samo kao uzrok na način oblika.⁶⁷¹ Aristotel ovde kritikuje Empedokla na potpuno isti način na koji je to činio i u A knjizi: naime, on dobro misli samo kao pokretački, ali ne i kao finalni uzrok.

Sličnu kritiku Aristotel upućuje Anaksagori (*Met.* Λ 10 1075b9-11): „Anaksagora pak, smatra da je dobro načelo kao to što pokreće, jer Um pokreće. Ali on pokreće radi nečega, tako da je različit /od toga/, osim tako kako mi to kažemo. Jer lekarska veština je na neki način zdravlje.“⁶⁷² Čini se da Aristotel ovde nastoji da pokaže da Anaksagora, pored uma, nije postavio neko drugo načelo kao svrhu, da um za njega ne pokreće kao kao ono žuđeno i umstveno. Reč je o tome da Anaksagora ne misli, kao Aristotel, da je um isto što i ono umstveno, te da upravo iz datih razloga Anaksagora po Aristotelu um nije mislio kao um, već kao prosti uzrok pokretanja.

Kroz kritiku svojih prethodnika u pogledu na mišljenje onoga prvog Aristotel nastoji da dodatno potvrdi da je prvi pokretački uzrok um – umovanje odvojenog netvarnog bivstva kao dobra po sebi – isto sa onim što umuje, te da na taj način ukaže na rešenje *prve aporije* B knjige, koju ni jedan od njegovih prethodnika nije uspeo da razreši. *Prva aporija* je, videli smo, postavila sledeće pitanje: da li je nauka mudrosti nauka sva četiri uzroka, ili, ako nije, kojeg uzroka je mudrost nauka? Aristotel se slaže sa jednom stranom *prve aporije*, koja tvrdi da je mudrost znanje dobra po sebi i svrhe (*Met.* B 2, 996a21-26). Jedan od argumenata protiv ovako mišljene nauke mudrosti u *prvoj aporiji* ukazuje na to za nepokrenuta bića, posebno matematikalije, ne postoji svrha i to poradi čega (*Met.* B 2, 996a22-b1). Isti argument ukazuje i na to da nepokrenuta bivstva ne mogu *biti* svrha i poradi-čega. Međutim, videli smo, Aristotel je u Λ 7 ponudio razrešenje ove aporije preko dvostrukosti izricanja onoga poradi-

⁶⁷⁰ *Isto.* οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχὴν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινήσαν ἢ ὡς εἶδος.

⁶⁷¹ „Oni koji govore o Umu i Ljubavi postavljaju te uzroke kao Dobro, ali ne u tom smislu da radi ovih neko biće jest ili da postaje, već vele da na osnovu ovih postoje kretanja. Isto tako i ovi koji tvrde da su Jedno ili biće takva priroda vele da postoji uzrok bivstva ali ne da ono *toga radi* jest ili postaje; tako da sledi da oni na neki način i tvrde i ne tvrde da je Dobro uzrok, jer ne tvrde to prosto-naprosto već po prilučenosti“ (Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 24-25). οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὃν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ’ ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὐσας λέγουσιν: ὡς δ’ αὐτῶς καὶ οἱ τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἰτιῶν φασι εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πῶς συμβαίνει αὐτοῖς τὰγαθὸν αἴτιον: οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. (*Met.* A 7, 988b9-15).

⁶⁷² Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 436. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινεῖν τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴν: ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν.

čega. Dodatno, argument koji ukazuje na nepostojanje svrhe kod matematikalija i platonovskih oblika kao takav ne pogađa sam Aristotelov projekat, jer su *prva* načela uzroci prirodnih bića, a matematikalije i oblici ne postoje kao nešto odvojeno/po sebi u odnosu na prirodna bića, te stoga i nisu, kao što smo videli, put ka prvom načelu (*Met.* Λ 10 1075b25-33).

Prva aporija je takođe ukazala i na to da mudrost, kao znanje uzroka prirodnih bića, mora biti nauka uzroka kretanja, tj. pokretačkog uzroka (*Met.* B 2, 996a21-3), i Aristotel u potpunosti prihvata datu naznaku *prve aporije*. Međutim, *prva aporija* je ukazala na besputnost držanja da je mudrost ujedno nauka pokretačkog i finalnog uzroka, jer (*Met.* B 2, 996b23-6): „to [pokretački uzrok] je različito i štaviše protivstavljeno svrsi, tako da bi moglo izgledati da drugoj nauci pripada posmatranje svakog od ovih uzroka.”⁶⁷³ Kako je *prva aporija* pre toga pitala – „Kako bi spoznaja načela mogla pripadati jednoj nauci ukoliko načela nisu suprotna?”⁶⁷⁴ (*Met.* B 2, 996a21), čini se da sve upućuje u pravcu rešenja da, pošto su pokretački i finalni uzrok suprotni, stoga postoji mogućnost jedinstvene nauke mudrosti. Međutim, Aristotel u Λ 10, kao i u celini rasprave Λ 6-10, nastoji da utvrdi da je nauka mudrosti nauka prvog načela kao pokretačkog i finalnog uzroka ali ne iz razloga što su oni suprotni, već zato što su oni ono isto.

Tako mišljena nauka mudrosti nije nauka oblika kao prvog načela. Međutim, *prva aporija* je između ostalog ponudila i argument u prilog tome da je mudrost, kao vladarska nauka, znanje onoga što je najspoznatljivije, i da stoga ona mora biti znanje bivstva, implicirajući ovde da je znanje bivstva znanje uzroka u smislu oblika, jer nešto znamo ukoliko znamo njegovo τί ἐστὶ (*Met.* B 2, 996b12-21). Aristotel je, počevši od Λ 7, nastojao da pokaže da je prvo načelo ono najspoznatljivije, da je najviše prosto i delotvorno bivstvo. Ipak, pri tome Aristotel nije tvrdio da je prvo načelo oblik bilo čega ili, pak, oblik svega što jeste, jer mudrost nije nauka nekog određenog pojedinačnog bića kao njenog predmetnog područja, već je njeno predmetno područje – za razliku od svih ostalih nauka, koje su određene bićima kojima se bave – sam prvi *uzrok*. Rečju, predmet posebnih nauka *nisu* uzroci i načela, već je to određena regija bića, koja se uzrocima i načelima zahvata zarad eksplikacije date regije bića, dok je mudrost znanje *samih* uzroka i načela, i to ne svih (iako i njih zna), već svrhe i

⁶⁷³ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 77. τοῦτο δ' ἕτερον καὶ ἀντικείμενον τῷ τέλει, ὥστ' ἄλλης ἂν δόξειεν ἐπιστήμης εἶναι τὸ θεωρεῖσθαι τῶν αἰτίων τούτων ἕκαστον.

⁶⁷⁴ *Isto*, str. 76. μιᾶς μὲν γὰρ ἐπιστήμης πῶς ἂν εἴη μὴ ἐναντίας οὐσας τὰς ἀρχὰς γνωρίζειν.

pokretačkog uzroka, a i ovih ne uopšteno, već u pogledu na njihovu istost unutar prirode prvih nepokrenutih pokretača.

Naravno, moguće je reći da je oblik nekog bića ujedno i njegova svrha, ali u tom slučaju oblik je mišljen kao element složevine oblika i tvari, te kao takav oblik ne postoji odvojeno i pre složevine, odnosno pre udelovljenosti neke prethodeće mogućnosti. Međutim, jedan od osnovnih momenata u Λ 10, ali i u celini Λ knjige, predstavlja Aristotelovo nastojanje da pokaže da se aporijske mudrosti mogu rešiti jedino ukoliko prva načela ne mislimo kao elemente, tj. ukoliko ih mislimo kao ono što nema suprotnost, i kao ono što je čista delotvornost koja je lišena svake mogućnosti.

Ovakvo Aristotelovo pretumačenje tradicije mišljenja prvog načela predstavlja ujedno i mogućnost prolaza kroz *desetu aporiju* B knjige, koja je pitala da li su načela propadljivih i nepropadljivih bića ista. Na to Aristotel neposredno referira u desetoj glavi Λ knjige (*Met.* Λ 10 1075b12-13): „Niko od njih ne objašnjava ni to zašto je nešto propadljivo a drugo nepropadljivo, jer oni sva bića proizvode iz istih načela.“⁶⁷⁵ Ovaj Aristotlov prigovor prethodnicima neposredno je u vezi sa prigovorima celini filozofske tradicije, koja sve proizvodi iz suprotnosti (*Met.* Λ 10 1075a27). Naime, čitava tradicija celinu postojećeg, po Aristotelu, misli u pogledu na par suprotstavljenih načela. Međutim, Aristotel se pita: ako su suprotstavljena načela sama nepropadljiva, zašto onda njihovo „kombinovanje“ unutar svega što jeste sa jedne strane proizvodi propadljiva bića, a sa druge nepropadljiva? Aristotel smatra da je ova aporija za tradiciju nerešiva, te odatle on zaključuje da nepropadljiva bića nisu iz elemenata, jer bi u datom slučaju postojala mogućnost da elementi nepropadljivih bića budu odvojeni, a time i mogućnost da nepropadljiva bića budu podložna propadanju.

Aristotelovo rešenje *desete aporije* počiva u odustajanju od potrage za *prvim* načelima u smislu elementa. Dakle, nepropadljiva prva načela nisu mišljena u pogledu na elemente, već su, njima nasuprot, propadljiva bića mišljena u pogledu na oblik i tvar kao ono iz-čega ona jesu. Prvo načelo svega što jeste isto je za sva vrsno različita bića, ali ova vrsno različita bića kao različita postaju iz vrsno različitih elemenata, tj. iz različitog oblika i različite tvari unutar svake od kategorija, kao što je Aristotel i pokazao u Λ 4-5.

⁶⁷⁵ *Isto*, str. 436. καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἀφθαρτα, οὐδεὶς λέγει: πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν.

Aristotelov prolaz kroz *desetu aporiju* odvija se putem njegove eksplikacije *prvih načela* propadljivih bivstava kao nepropadljivih spoljašnjih ne-istovrsnih pokretača na način svrhe, dok se njihova propadljivost objašnjava time što su ona složevine stvari i oblika kao načela u smislu elemenata. Naravno, oblik i tvar sami ne postaju i ne propadaju, te stoga oni ne zahtevaju dalje elemente *iz* kojih bi propadljiva bića bila, ali oni takođe nisu nepropadljivi na način na koji Aristotel misli nepropadljivost prvih načela: pojedinačni oblik nije nepropadljiv zato što i jeste i nije isto što i složevina (*Met.* Λ 3, 1070a20-5), opšti oblik zato što je neodvojen i zavisn od pojedinačnog bića (*Met.* Λ 5, 1071a18-28), a tvar zato što je kao mogućnost neodvojena i zavisna od delotvornosti složevine.

Sama struktura Λ 10, kao poslednje reči Aristotelove potrage za prvim načelom, na najbolji način oslikava celinu smisla *Metafizike*. Naime, ono pozitivno rečeno unutar Λ 10, kao i u celini ovde sprovednih Aristotelovih istraživanja, predstavlja neznatan deo u odnosu na „negativni“ deo, odnosno kritiku prethodnika u njihovim neuspelim pokušajima da dosegnu nauku mudrosti.

Jedinstvo Aristotelove prve filozofije, stoga, možemo pokazati samo ukoliko datu „negativnost“ razumemo u njenom temeljnom aporetičko-dijalektičkom karakteru, tj. kao opovrgavajući dokaz pozitivnog dela prve filozofije. Prethodno pokazano jedinstvo negativnog i pozitivnog dela prve filozofije podrazumeva nužnu kritiku i napuštanje onto-teološkog horizonta razumevanja *Metafizike*. Drugim rečima, ono podrazumeva razumevanje prve filozofije kao one koja predstavlja krajnje osoben nastavak tradicije predsokratske fizike i dijalektike poznog Platona, gde se prva filozofija pokazuje kao dijalektička arheologija.

Na samom kraju našeg istraživanja, tako, možemo potvrditi opravdanost naše početne teze: ne samo da se Aristotelova prva filozofija *može* razumeti kao dijalektička arheologija, odnosno kao poduhvat izveden kroz kritičko razmatranje neuspeha prethodnika, već se, po našem mišljenju, ona i *mora* tako razumeti ukoliko se želi misliti njeno jedinstvo. Savremene interpretacije *Metafizike*, kako smo tokom rada i naznačavali, istoj pristupaju sa pozicija koje su Aristotelu strane. Onto-teološki okvir savremenih pristupa *Metafizici*, tako, ne predstavlja samo jedno od mogućih njenih čitanja, već se on, nakon potvrđivanja prve filozofije kao dijalektičke arheologije, pokazuje kao neopravdan – on ili zanemaruje, ili pogrešno tumači aporetičko-dijalektički karakter Aristotelovog poduhvata, čime ga postavlja unutar novovekovne razlike ontologija-teologija, te uspeh, odnosno neuspeh prve filozofije tumači u

pogledu na novovekovnu ideju sistema. Nasuprot tome, naša interpretacija u svojim širim implikacijama pokazuje da je karakter prve filozofije za Aristotela sve samo ne samomorazumljiv, te da prva filozofija počinje, da se svakim svojim korakom kreće, i da u konačnom dolazi do vlastitog izvršenja i jedinstva kao dijalektička arheologija.

LITERATURA

PRIMARNA LITERATURA:

Aristotelis Opera: ex recensione, I. Bekkeri, Vol. I-V, 1831-70, Berlin, 1960-1987.

Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Vol. I-II, ed. W. D. Ross, Oxford, 1997.

Aristotle's Metaphysics Lambda. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources, Stefan Alexandru, Brill, Leiden, Boston, 2014.

PREVODI:

Aristotel, *Analitika 1-2. Kategorije. O izrazu*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2008.

Aristotel, *Fizika*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2006.

Aristotel, *Fizika*, prevod Tomislav Ladan, SNL, Zagreb, 1987.

Aristotel, *Metafizika*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2007.

Aristotel, *Metafizika*, prevod Tomislav Ladan, SNL, Zagreb, 1985.

Aristotel, *Nauk o pjesničkom umjeću*, prevod Martin Kuzmić, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977.

Aristotel, *Nikomahova etika*, prevod Radmila Šalabalić, Beograd, 1980.

Aristotel, *Nikomahova etika*, prevod Tomislav Ladan, SNL, Zagreb, 1988.

Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2011.

Aristotel, *O duši. Prva naturalia*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2012.

Aristotel, *O nebu I-V. O postajanju i propadanju I-II*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2009.

- Aristotel, *O rađanju životinja*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2011.
- Aristotel, *Organon*, prevod Ksenija Atanasijević, Kultura, Beograd, 1965.
- Aristotel, *Politika*, prevod Ljiljana Stanojević-Crepajac, BIGZ, Beograd, 2003.
- Aristotel, *Politika*, prevod Tomislav Ladan, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Retorika*, prevod Marko Višić, Plato, Beograd, 2000.
- Aristotel, *Topika. Sofistička opovrgavanja*, prevod Blagojević Slobodan, Paideia, Beograd, 2008.
- Aristoteles „Metaphysik Z“*. Text, Übersetzung und Kommentar, Bd. I-II, M. Frede i G. Patzig, München, 1988.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, vol. I-II, J. Barnes (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1991.

SEKUNDARNA LITERATURA:

- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's 'Metaphysics' 4*, trans. Arthur Madigan, Cornell University Press, New York, 1993.
- Annas, Julia, „Knowledge and Language: The *Theaetetus* and the *Cratylus*“, M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 95-114.
- Annas, Julia, „Predmeti matematike kod Aristotela“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, P. Gregorić, F. Grgić (ur.), KruZak, Zagreb, 2003., str. 395-410.
- Anton, R. John, „On the Meaning of *Kategoria* in Aristotle's *Categories*“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 3-18.
- Aubenque, Pierre, „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XV, H. 3 (1961), str. 321-33
- Aubenque, Pierre, „O Aristotelovom pojmu aporije“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, P. Gregorić, F. Grgić (ur.), KruZak, Zagreb, 2003., str. 115-128.

- Aubenque, Pierre, „The Origins of the Doctrine of the Analogy of Being“, u: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 11, Number 1, str. 35-46
- Aubenque, Pierre, „The Science without a Name“, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 29 (2008), str. 5-50.
- Baracchi, Claudia, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Barnes, Johnatan, „Grammar on Aristotle's Terms“, u: *Rationality in Greek Thought*, M. Frede, G. Striker (ur.), Clarendon Press, Oxford, 2002., str. 175-202.
- Barnes, Johnatan, „Metaphysics“, u: *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995, 66-108
- Berti, Enrico, „Aporia 6-7“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 105-134.
- Berti, Enrico, „*Metaphysics* Λ 6“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Bigelow, Pat, *The Conning, the Cunning of Being. Being a Kierkegaardian Demonstration of the Postmodern Implosion of Metaphysical Senese in Aristotle and the Early Heidegger*, University of Florida Press, 1990.
- Blumenthal, Henry J., „Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 113-124.
- Bostock, David, „Aristotle on the Principle of Change in *Physics* I“, , M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 179-198.
- Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim, 1960.
- Brinkman, Klaus, *Aristotele's allgemeine und Spezielle Metaphysic*, Berlin, New York, 1979.
- Broadie, Sarah, „Aporia 8“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 135-150.
- Brunschwig, Jacques, „*Metaphysics* Λ 9: A Short-lived Thought-Experiment?“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

- Buchanan, Emerson, *Aristotle's Theory of Being*, University, Mississippi, 1962.
- Burnyeat, F. Myles, *Aristotle's divine intellect*, Marquette University Press, Milwaukee, 2008.
- Burnyeat, M. Myles., „Gods and Heaps“, M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 315-338.
- Cavini, Walter, „Aporia 11“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 175-188.
- Charles, David, „*Metaphysics* Λ 2“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford University Press, London, 1944.
- Cherniss, Harold, *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, New York, 1962.
- Cherniss, Harold., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Jons Hopkins Press, Baltimore, 1935.
- Code, Alan, „Metaphysics and Logic“, u: M. Matthen (ur.), *Aristotle Today*, Edmonton, 1987, str. 127-149.
- Code, Alan, „*Metaphysics* Λ 5“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Cooper, E. Moor, „Metafizika u Arisotelovoj embriologiji“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, P. Gregorić, F. Grgić (ur.), KruZak, Zagreb, 2003., str. 257-286.
- Cooper, John M., „Aristotle on Natural Teleology“, , M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 197-222.
- Cornford, F. Macdonald., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth, and Plato's Parmenides*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis/New York, 1939.
- Cruberllier, Michel, „*Metaphysics* Λ 4“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Crubllier, Michel, „Aporia 1-2“, u: *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., 47-72

Crubllier, Michel, Laks, Andre, „Introduction“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 1-24.

de Haas, Frans A. J., „Aporia 3-5“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 73-104.

DeFilippo, G. Joseph, „Aristotle's Identification of the Prime Mover as God“, *The Classical Quarterly* 44 (1994), str. 393-409.

Diels, H., *Predsokratovci: Fragmenti I*, Liber, Zagreb, 1983.

Dorter, Kenet., „The Theory of Forms and Parmenides I“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, 1989.

Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.

Ebert, Theodor, „Aristotelian Accidents“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998), str. 133-159.

Elders, Leo, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Koninklijke Van Gorcum & Comp., Assen, 1972.

Elders, Leo, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Koninklijke Van Gorcum & Comp., Assen, 1960.

Frede, Michael, „Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ“, u: T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill (ur.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1994, str. 173-193.

Frede, Michael, „Aristotle's Rationalism“, *Rationality in Greek Thought*, M. Frede, G. Striker (ur.), Clarendon Press, Oxford, 2002., str. 157-174.

Frede, Michael, „Categories in Aristotle“, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, str. 29-48.

Frede, Michael, „Individuals in Aristotle“, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, str. 49-71.

Frede, Michael, „Introduction“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition

Frede, Michael, „*Metaphysics* Λ 1“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

- Frede, Michael, „Substance in Aristotle's *Metaphysics*“, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, str. 72-80.
- Frede, Michael, „The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*“, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, str. 11-28.
- Frede, Michael, „The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics“, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, str. 81-98.
- Frede, Michael, Patzig, Günther, „Ousua u Metafizici Z“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, priredili Pavel Gregorić i Filip Grgić, KruZak, Zagreb, 2003., str. 199-218.
- Furley, David, „What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?“, *Rationality in Greek Thought*, M. Frede, G. Striker (ur.), Clarendon Press, Oxford, 2002., str. 29-58.
- Furth, Montgomery, „Transtemporal Stability in Aristotelian Substances“, *The Journal of Philosophy* 75 (1978), str. 624-646.
- Gadamer, H.-G., „Dijalektika i sofistika u Platonovu *Sednom pismu*“, u: Platon, *Džavnik, Sedmo pismo*, Liber, Zagreb, 1977.
- Gadamer, H.-G., „Hegel i antička dijalektika“, u: *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd, 2003., str. 9-38.
- Gadamer, H.-G., „O predistoriji metafizike“, u: *Theoria*, br. 4, Beograd, 1997.
- Gadamer, H.-G., „Platonov Parmenid i njegov kasniji utjecaj“, u: Platon, *Parmenid*, Demetra, Zagreb, 2002., str. 243-264.
- Gill, Mary Louise, „Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered“, *Journal of the History of Philosophy* 43 (2005), str. 223-51.
- Gottschalk, Hans B., „The Earliest Aristotelian Commentators“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 55-82.
- Grange, Herbert, „Aristotle on Genus and Differentia“, *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 69-94.
- Grezer, Andreas, „Jezik i ontologija u Aristotela“, u *Luča: časopis za filozofiju, sociologiju i društveni život*, br. 1-2 (1988), Nikšić, str. 36-43.

Guthrie, W. K. C. , The Development of Aristotle's Theology-I, *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1933), str. 162-171.

Guthrie, W. K. C. , The Development of Aristotle's Theology-II, *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 2. (Apr., 1934), str. 90-98.

Hadot, Ilsetraut, „The life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 275-304.

Halper, Edward, „The Origin of Aristotle's Metaphysical“, *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 151-176.

Halper, Edward, *One and many in Aristotle's Metaphysics. Central books*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2005.

Hartmann, Nicolai, *Aristoteles und Hegel*, u :*Kleinere Schriften*, Band II, Berlin 1957, str. 214-252.

Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, prevod Nikola M. Popović, BIGZ, Beograd, 1983.

Hegel, G. V. F., *Predavanja o Platonu (1925-1826)*, prevod Damir Barbarić, Demetra, Zagreb, 1999.

Heidegger und Aristoteles (Heidegger-Jahrbuch III), Hrsg. A. Denker, H. Zaborowski, G. Figal und F. Volpi, Karl Alber Verlag, München, 2007.

Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, (WS 1924/25), Hrsg. I Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, (SS 1931), Hrsg. H. Hüni, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1981.

Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, (SS 1926), Hrsg. F. K. Blust, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1993.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), Hrsg. G. Neumann, Philipp Reclam, Stuttgart, 2003.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (WS 1921/22), Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Olthmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985.

Hintikka, Jaakko, „On Aristotle’s Notion of Existence“, *Analysis of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, New York, 2004., str. 1-22.

Hintikka, Jaakko, „On the Development of Aristotle’s Ideas of Scientific Method and the Structure of Science“, *Analysis of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, New York, 2004., str. 153-174.

Hintikka, Jaakko, „On the Role of Modality in Aristotle’s Metaphysics“, *Analysis of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, New York, 2004., str. 77-86.

Hintikka, Jaakko, „Semantical Games, the Alleged Ambiguity of ‘Is’, and Aristotelian Categories“, *Analysis of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, New York, 2004., str. 23-44.

Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Judson, Lindsay, „Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ “, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.915&rep=rep1&type=pdf>

Judson, Lindsay, „Heavenly Motion and the Unmoved Mover“, u: M.L. Gill, J.G. Lennox (ur.), *Self-Motion*, Princeton University Press, Princeton, 1994, str. 155-174.

Judson, Lindsay, „*Metaphysics* Λ 3“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

Kahn, Charles H., „On the Intended Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*“, *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Bd. 1, *Aristoteles und Seine Schule*, Jürgen Wiesner (ur.), Walter de Gruyter, Berlin; New York, 1985., str. 311-338.

Kahn, Charles H., *The Verb 'Be' and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston, 1973.

Kaluderović, Željko, *Aristotel i predsokratovci*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2004.

Kaluderović, Željko, „Aristotelov nepokretni pokretač“, u: *Filozofski godišnjak*, god. VI, br. 6, Banja Luka, Bosna i Hercegovina, 2009, str. 155-172.

Kaluderović, Željko, „Mogućnost, udejstvenost i usvrhovljenost“, u: *Filozofski godišnjak*, god. VIII, br. 8, Banja Luka, Bosna i Hercegovina, 2012, str. 115-135.

- Kaluđerović, Željko, „Prvi 'teolozi' i učenje o uzrocima“, u: *Arhe* I, 2, Novi Sad, 2004., str. 117-132
- Keizer, Heleen M., „'Eternity' Revisited. A Study of the Greek Word αἰών“, u: *Philosophia Reformata*, 65 (2000), str. 53-71.
- Kosman, L. Aryeh, „Activity of Being in Aristotele's *Metaphysics*“, u: T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill (ur.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1994, str. 195-217.
- Kosman, L. Aryeh, „*Metaphysics* Λ 9: Divine Thought“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. Kindle Edition.
- Krämer, H., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1959.
- Krämer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju i teorija počela*, Demetra, Zagreb, 1999.
- Laks, André, „Aporia Zero (*Metaphysics*, B I, 995a24-995b4)“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 25-46.
- Laks, André, „*Metaphysics* Λ 7“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Lear, Gabriel Richardson, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Lewis, A. Frank, *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Lloyd, G. E. R., „*Metaphysics* Λ 8“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.
- Lloyd, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- Loux, Michael J., „*Primary 'Ousia'*. An Essay on Aristotle's '*Metaphysics*' Z and H“, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Lucasiewicz, Jan, „O stavu protuvslovlja kod Arisotela“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, P. Gregorić, F. Grgić (ur.), KruZak, Zagreb, 2003., str. 129-148.

- Marx, Werner, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, Martinus Nijhoff, Hague, 1977.
- Marx, Werner, *The meaning of Aristotle's „Ontology“*, Martinus Nijhoff, Hague, 1954.
- McDowell, John, „Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist“, M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 115-134.
- Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, Hague, 1968
- Mikecin, Igor, „Platonova ποιησις“, *Filozofska istraživanja*, 108 (2007), sv. 4, str. 885-911.
- Moravcsik, Julius M., „Forms and Dialectic in the Second Half of the *Parmenides*“, M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 135-154.
- More, E. P., „The Parmenides of Plato“, u: *Philosophical Review*, Vol. 25, No. 2., 1916.
- Mueller, Ian, „Aporia 12 (and 12 bis)“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crubllier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 189-210.
- Nussbaum, Marta Craven, „Saving Aristotle's Appearances“, M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 267-294.
- Oehler, Klaus, „Nepokrenuti pokretač kao mišljenje koje misli samo sebe“, u: *Aristotelova „Metafizika“: Zbirka rasprava*, priredili Pavel Gregorić i Filip Grgić, KruZak, Zagreb, 2003., str. 372- 394.
- Oeuler, Klaus, *Subjektivnost i samosvest u antici*, prev. Emina Peruničić, Beograd, Plato, 2002.
- Owen, G. E. L. „Eleatic Questions“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 3-26.
- Owen, G. E. L. „Plato on Not-Being“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 104-137.
- Owen, G. E. L., „Aristotle on the Snares of Ontology“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 259-278.
- Owen, G. E. L., „Aristotle: Method, Physics and Cosmology“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 151-164.

- Owen, G. E. L., „Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 221-238
- Owen, G. E. L., „Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 180-199.
- Owen, G. E. L., „Particular and General“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 279-294.
- Owen, G. E. L., „Plato and Parmenides on the Timeless Present“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 27-44.
- Owen, G. E. L., „Platonism of Aristotle“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 200-220.
- Owen, G. E. L., „*Thinetai ta phainomena*“, u: *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1986., str. 239-251
- Owens, Joseph, „A Note on Aristotle *De Anima* 3.4, 429b9“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981., str. 99-108.
- Owens, Joseph, „Aristotle Cognition a Way of Being“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981.
- Owens, Joseph, „Aristotle's Categories“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981., str. 14-22.
- Owens, Joseph, „Mater and Predication in Aristotle“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981., str. 35-47.
- Owens, Joseph, „The Aristotelian Conception of Sciences“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981., str. 23-34.
- Owens, Joseph, „The Ground of Universality in Aristotle“, *Aristotle. The Collected Papers*, State of New York Press, Albany, 1981., str. 48-58.
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978.
- Palmer, A. J., *Plato's Reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Patzig, Günther, „Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles“, u: *Kant-Studien* 52 (1960/1961), str. 185-205.

Patzig, Günther, *Die Entwicklung des Begriffs Der οὐσία in der 'Metaphysik' des Aristoteles*, Diss. Göttingen, 1950.

Peramatzis, Michail, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Perović, A. Milenko, *Etika*, Grafomedija, Novi Sad, 2001.

Platon, „Sedmo pismo“, u: *Sedmo pismo. Državnik*, prevod Veljko Gortan, Liber, Zagreb, 1977.

Platon, *Dela: Ijon, Gozba, Fedar, Fedon*, Dereta, Beograd, 2002.

Platon, *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1987.

Platon, *Država*, prevod Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 1993.

Platon, *Džavnik*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Veljko Gortan, Plato, Beograd, 2000.

Platon, *Fedon*, u: *Dijalozi*, Kultura, Beograd 1970.

Platon, *Fileb*, u: *Dijalozi Teetet i Fileb*, prevod Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb, 1979.

Platon, *Kratil*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Dinko Štampak, Plato, Beograd, 2000.

Platon, *Parmenid*, prevod Petar Šegedin, Demetra, Zagreb, 2002.

Platon, *Sofist*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prevod Milivoj Sironić, Plato, Beograd, 2000.

Platon, *Teetet*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, prevod Branko Bošnjak, Plato, Beograd, 2000.

Platon, *Timaj*, prevod Marjanca Pakiž, Mladost, Beograd, 1981.

Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990.

Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Toms I-III, Oxford, 1966.

Polansky, Ronald, „*Energeia* in Aristotle's *Metaphysics* IX“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 211-226.

Posavec, Zvonko, *Dijalektika i politika*, Liber, Zagreb, 1979.

Praechter, Karl, „Review of the Commentaria in *Aristotelem Graeca*“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 31-54.

Reale, Giovanni, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, prevod John R. Catan, State University of New York Press, Albany, 1980.

Rijk, Lambertus Marie de, *Aristotle: Semantics and ontology, Vol. 1*, Brill, Leiden, 2002.

Ross, W. David, *Aristotle*, London, 1968.

Sallis, John, *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, Bloomington, 1996.

Sallis, John, *Chorology. On Beginning in Plato's 'Timaeus'*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Sallis, John, *The Verge of Philosophy*, The University of Chicago Press, 2008.

Scaltsas, Theodore, „Substratum, Subject, and Substance“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 177-210.

Sedley, David, „*Metaphysics* Λ 10“, M. Frede, D. Charles (ur.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000., Kindle Edition.

Sharples, Robert W., „The School of Alexander?“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 83-113.

Shields, Christopher, „Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*“, u: *Essays in Ancient Greek Philosophy V. Aristotle's Ontology*, A. Preus, J. Anton (ur.), State University of New York Press, Albany, 1992., str. 229-244.

Shields, Christopher, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

Sorabji, Richard, „Aristotle on the Instant Change“, u J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (ur.), *Articles on Aristotle 3. Metaphysics*, Duckworth, London, 1979., str. 159-177.

Sorabji, Richard, „Myths about Non-Propositional Thought“, u: M. Scgofield, M. C. Nussbaum (ur.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, New York, 1982., str. 295-314.

Sorabji, Richard, „The Ancient Commentators on Aristotle“, Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 1-30.

Sorabji, Richard, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1980.

Tatalović, Nikola, „Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti“, u: *Arhe* XIII/2016, Novi Sad, str. 239-258

Tatalović, Nikola, „Platon i Parmenid: bludnja i bespuće“, u: *Filozofska istraživanja*, 141, God. 36, 2016, Sv. 1, str. 35-50

Tatalović, Nikola, „Platonov *Parmenid*: vežba u bespućenju“, u: *Arhe*, XIII, 25/2016, str. 201-221.

Tatalović, Nikola, „Platonova kritika neposrednosti čulnog opažanja u dijalogu Teetet“, u *ARHE*, god. VII, br. 13, Novi Sad, 2010, str. 163-174.

Tatalović, Nikola, „Platonova kritika neposrednosti čulnog opažanja u dijalogu Teetet“, u *ARHE*, god. VII, br. 13, Novi Sad, 2010, str. 163-174.

Tugendhat, Ernst, „O smislu četvorostrukog razlikovanja bivstvovanja u Aristotela (*Metafizika* Δ 7)“, u *Luča: časopis za filozofiju, sociologiju i društveni život*, br. 1-2 (1988), Nikšić, str. 8-13.

Tugendhat, Ernst, „Pitanje bivstvovanja i njegova jezička osnova“, u *Luča: časopis za filozofiju, sociologiju i društveni život*, br. 1-2 (1988), Nikšić, str. 44-53.

Tugendhat, Ernst, *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg, 1982.

Vagner, Hans, „O Aristotelovom *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*“, u *Luča: časopis za filozofiju, sociologiju i društveni život*, br. 1-2 (1988), Nikšić, str. 22-35.

Vlastos, Gregory, „Degrees of Reality in Plato“, u: *Platonic Studies*, Princeton, 1973.

Vlastos, Gregory, „The Third Man Argument in the *Parmenides*“, u: *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1954), str. 319-349.

Ward, K. Julie, *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Wendin, Michael V., *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, New York, 2000.

White, P. Nicolas, „Aristotle on Sameness and Oneness“, *Philosophical Review* 80 (1971), str. 177-197.

Wilberg, Christian, „Aporia 9-10“, *Aristotle: 'Metaphysics' Beta*, M. Crublier, A. Laks (ur.), Oxford University Press, New York, 2009., str. 151-174.

Woods, J. Michael, „Forma, vrsta i predikacija u Aristotela“, u: *Aristotelova 'Metafizika': Zbirka rasprava*, priredili Pavel Gregorić i Filip Grgić, KruZak, Zagreb, 2003., str. 219-234. Prevod Pavel Gregorić.

Žunjić, Slobodan, *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd, 1988.

Žunjić, Slobodan, *Fragments elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984.