

---

**RASPRAVE I ČLANCI**

---

Originalni naučni rad  
UDK 111:141

IRINA DERETIĆ

**ARISTOTELOV METAFIZIČKI POJAM LOGOSA****1. Preliminarne napomene**

Reč logos u *Metafizici* ima čitav dijapazon značenja, počevši od onih uobičajenih, osnovnih, kao što su govor, rečenica, iskaz (tj. rečenica sa istinitosnom vrednošću), preko više kognitivnih pojmova poput definicije ili određenja suštine (ὀρισμός, λόγος τῆς οὐσίας),<sup>1</sup> razloga, argumenta, pa čak i znanja (na mestu 981a 15 *Metafizike* logos ima značenje apstraktnog znanja, koje nije prožeto, odnosno dopunjeno iskustvom), pa sve do specifičnog razumevanja logosa tek u metafizičkom kontekstu.

Namera ovog rada nije u tome da istražimo sva značenja logosa, već da se usredsredimo na dva aspekta značenja tog pojma, jer su oba od filozofskog značaja. Prvi aspekt, koji smo već nagovestili, dat je u glagolskom obliku λέγεται, i tiče se odnosa, najšire rečeno, jezika i bića. Naime, reč je o iznalaženju onoga što povezuje i objedinjava različita i međusobno nesvodiva značenja bića. Biće i njegova logosnost kao da oscilira između vlastite empirijske višeznačnosti i filozofske težnje da se određena mnoštvenost podvede pod neku jednost.

Polazeći od naizgled lingvističkih pojmova homonimije, sinonimije i paronimije nastojaćemo da razumemo temeljna ontološka pitanja i probleme, kao i da proniknemo u smisao πρὸς ἔν relacije. Na ovom mestu logos ima značenje predikacije.<sup>2</sup> Razmatranje onoga što se može pripisati biću, a u krajnjoj instanci predstavlja dolaženje do središnjeg značenja bića, a to je οὐσία.<sup>3</sup>

1 Aristotel često koristi ovu formulaciju, koja znači određenje suštine. Up. *Met.* 1018a 7, 1018a 10-11, 1018b 7, 1020a 35-b1, 1020b 7, 1036a 33 itd. Ona je vrlo prisutna i u Platonovim delima.

2 U svojoj prilično sistematičnoj i opsežnoj knjizi o predikaciji A. T. Baeck izlaže sve njene aspekte, a posebnu pažnju posvećuje upravo ovoj Aristotelovoj rečenici. Up. Allan T. Baeck, *Aristotle's Theory of Predication*, Brill/Leiden/Boston/Koeln 2000.

3 Grčka reč οὐσία, koja je u običnom grčkom jeziku značila "imanje", tek sa Platonom ulazi u filozofsku upotrebu, sa konotacijom "bića" i "suštine". Moderni prevod "supstancija", koji

Drugi aspekt logosa, koji se oslanja na ovaj poslednji, predstavlja određivanje odnosa logosa i temeljnog pojma Aristotelove prve filozofije, pojma usije. Naime, Aristotel dovodi u vezu, ponegde čak i poistovećuje logos sa drugom usijom, kao na primer na mestu 996b 6 *Metafizike*, gde se eksplicitno kaže da je εἶδος logos.<sup>4</sup> Čitanje Zeta knjige bi trebalo da nam pokaže da logos nije samo lingvističko-kognitivna kategorija, koja predstavlja verbalni izraz glagola „biti“, nego da je isto što i τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, drugim rečima, unutrašnja forma koja se materijalizuje u svakoj posebnoj stvari, to jest njena otelovljena opštost.

## 2. Πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν<sup>5</sup>

U vezi sa pitanjem značenja u Gama knjizi Aristotel iznosi dva, čini se, neusaglašena stava. Sledeći svog učitelja Platona on vrlo odlučno kaže da «ne značiti jedno, jeste ništa ne značiti»,<sup>6</sup> dok, s druge strane, on ističe višeznačnost najopštijih reči kao što su biće, jedno i dobro. Sledi li iz ovih stavova, kada se uzmu zajedno, da te reči ništa ne znače? Teško da bi se Stagiranin sa time složio.

U svakom slučaju Aristotel u svom promišljanju bića i različitih formi njegovog iskazivanja spaja ta dva, naizgled, nespojiva stava. Svoja promišljanja određene problematike vrlo često započinje izlaganjem različitih značenja, te tako i Gama knjigu započinje konstatacijom da se predmet «prve filozofije» «kaže na više načina». Isticanje polisemije reči – koju su još sofisti naglašavali, i nju upotrebljavali i zloupotrebljavali – predstavlja za Aristotela konstatovanje empirijske istine. Najopštije reči imaju najrazličitija značenja, i što su opštije to su značenja raznovrsnija, što je za Stagiranina konstatovanje činjenice, s kojom

---

dominira u literaturi o Aristotelu, ne odgovara jezički grčkoj reči οὐσία. Naime, *substantia* je latinski prevod jedne druge grčke reči, a to je ὑπόστασις. Postoji još jedan istorijsko-filozofski razlog koji ne ide u prilog ovom prevodu. Istorija ovog pojma ne odgovara uvek konotaciji, koju οὐσία ima u antičkoj filozofiji. Pa ipak, s obzirom na to da je u literaturi ovaj prevod odomaćen i dominantan i mi ga koristimo u ovom tekstu. Sem toga u tekst unosimo i transkribovanu grčku reč.

Srpski prevod te reči mogao bi da bude "bivstvo", koji preovladava u hrvatskim prevodima, ali i u dvema srpskim knjigama na ovu temu, naime, u radovima S. Zunjića (*Aristotel i henologija*, Beograd, 1988) i G. Jakovljevića (*Aristotelovo učenje o bivstvu*, Beograd, 2002). Tim prevodom, međutim, ne biva pogodeno i drugo značenje grčke reči οὐσία, a to je "suština".

4 Ovo mesto je vrlo indikativno i u velikoj meri potvrđuje tezu koju ćemo nastojati da obrazložimo u nastavku rada. Εἶδος je u navedenom primeru, kojim se na klasičan način ilustruje teorija uzroka, upotrebljen u značenju formalnog uzroka. Naizgled εἶδος u ovom slučaju može biti protumačen i kao obličje, u smislu čulno opažljivog oblika, i kao unutrašnja forma. Svaka dilema pak nestaje baš ovim poistovećenjem εἶδος-a i logosa, stoga što onda bez ikakvog dvoumljenja možemo zaključiti da Aristotel na ovom mestu pod εἶδος-om razume unutrašnju formu. Osim VI i VII knjige *Metafizike*, u kojima je povezanost logosa i druge supstancije predmet razvijenije elaboracije, i u ostalim Aristotelovim delima se na nju ukazuje. Recimo, u knjizi *O duši* kaže se da je duša logos i εἶδος, a ne ὄλη (tvar) i ὑποκειμενον (podmet, ovde u značenju latinskog *substratum*-a). Up. *De Anima*, 414a 13.

5 Arsenijević u svojoj knjizi o Zenonu podrobno i temeljno analizira πολλαχῶς λέγομενα, dovodeći tu sintagmu u vezu sa Zenonovim aporijama. Up. M. Arsenijević, *Zenon, prostor, vreme*, Zagreb, str. 158-164.

6 Up. *Met.* 1006b 7-9.

se istraživač, koji kreće u istraživanje, mora ozbiljno suočiti, i ispitati sva ta varijabilna značenja.

Po Aristotelu je, dakle, višeznačnost postojana karakteristika jezika. On to objašnjava na sledeći način. Pošto između reči i stvari ne postoji preklapanje ni po obimu, ni po sadržaju, Stagiranin zapaža da imena ima ograničeno mnogo, za razliku od stvari, koje su po broju neograničene.<sup>7</sup> Razlog višeznačnosti jezičkih izraza leži u tome što između reči i stvari ne postoji odnos jedan prema jedan. Jednom rečju se, dakle, označava više stvari.<sup>8</sup>

Stagiranin konstatuje ovu jezičku činjenicu, zamerajući svojim prethodnicima što nisu ulazili u razjašnjenje osnovnih značenja filozofskih pojmova.<sup>9</sup> Pa ipak, njegovo istraživanje se nikada ne svodi na nabranje značenja, već teži tome da se ta mnoštvenost značenja pojmi i uredi prema nekom jednom principu. Iza ekvivoknosti reči stoji, prema Aristotelu, jednost označenog predmeta i jednost logosa, kojim se taj predmet definiše. Jednost značenja bi trebalo da počiva na jednosti označene stvari.

I kada kaže da reč, ako ne znači jedno, ne znači ništa, on ima u vidu to da jednoznačnost predstavlja cilj, ka kome bi trebalo da teži svaka jezička i konceptualna analiza, budući da upravo na njoj počiva svako sporazumevanje među ljudima. Potpuna disperzivnost značenja imala bi za posledicu razaranje «razgovora sa drugima». Stoga je potrebno uočiti zajedničku nit, koja spaja različita značenja, unoseći poredak i organizaciju u empirijsko mnoštvo značenja reči.

Jedna takva višeznačna reč jeste „biće“, drugim rečima «biće se iskazuje na više načina». Razmotrimo koja su to značenja reči biće.<sup>10</sup> U *Metafizici* se navode ta različita značenja glagola εἶναι (biti), te tako «biti» znači i «biti po sebi», odnosno postojati ili egzistirati, i «biti» u smislu «biti na način akcidenције», i «biti» u smislu «biti potencijalno», odnosno «aktualno», i «biti» kao «biti istinit». <sup>11</sup> Već iz navođenja ovih različitih značenja bića vidi se da je za odgovor na pitanje šta je τὸ ὄν ἢ ὄν potrebno imati uvid u celokupan Aristotelov spis o prvoj filozofiji, te tako ovo nabranje mnogovrsnih konotacija ne može biti od velike pomoći.

7 Up. *SE* 165a 11-12.

8 Up. *SE* 165a 13-14.

9 Up. *Met.* 992b 18-29.

10 Na grčkom se biće kaže τὸ ὄν ili τὸ εἶναι.

11 Dok je o poslednje tri upotrebe moguće naći dobro zaokruženu raspravu, o prvom značenju »biti po sebi«, ili »egzistencijalno biti« nailazimo na šture i nedovoljno jasne napomene. Njegovim »dekodiranjem« bavi se Owen u svom poznatom tekstu «Aristotel o zamkama ontologije». On uočava da iskaz «S jeste» jeste eliptični predikativan iskaz «S je P», pri čemu vrednost predikata P varira sa subjektom kome pripisujemo postojanje. Aristotelov spisak kategorija jeste spisak različitih subjekata, i samim tim različitih vrednosti predikata.

Dakle, egzistencijalno «biti» u Stagiraninovo filozofiji, prema Owenovoj interpretaciji, jeste «biti ove ili one kategorije», biti na način usije, kvaliteta, kvantiteta itd. Ako je, međutim, za Aristotela egzistencijalno «biti» zapravo eliptični predikativan iskaz, to znači da je on upao u zamku sopstvene ontologije, ili sopstvenog jezika. Umesto da «S jeste» protumači kao «S postoji», on ga je razumevao kao «S je P». Owen pokazuje da Aristotel nije razlikovao ove dve upotrebe u pogledu toga da li se odnose na univerzalne ili partikularne stvari. Up. G. E. L. Owen, «Aristotel o zamkama ontologije», u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, priredili P. Gregorić i F. Grgić, Zagreb, 2003, str. 149-175.

Vrlo važna konsekvencija «višeznačnosti bića» jeste to što ona može da ugrozi i zamisao o jedinstvenoj nauci o biću, koju najavljuje prva rečenica Gama knjige. Naime, u *Eudemovoj etici*<sup>12</sup> se kaže da nije moguća nauka ni o dobru,<sup>13</sup> ni o biću, budući da su i dobro i biće višeznačni.<sup>14</sup> Ta ekvivoknost ne može se prevazići iznalaženjem neke zajedničke odredbe, pod koju bi se podvela ta različita značenja, s obzirom na to da biće nije rod.<sup>15</sup> Postavlja se pitanje kako onda «dekodirati» mnogovrsne načine iskazivanja «bića», ako ona nisu međusobno povezana. A, ako jesu povezana, postavlja se pitanje šta ih povezuje.

Stoga, Gama knjigu *Metafizike* Stagiranin ne započinje nabranjem značenja bića, već skiciranjem jednog konceptualnog i interpretativnog modela, kojim je potrebno ovu višeznačnost urediti i razumeti. Pogledajmo Aristotelove reči:

«Sama reč biće iskazuje se na više načina, ali uvek u odnosu na jedno i jednu prirodu, ali ne i homonimno; tako se svako zdravo odnosi prema zdravlju... i lekarsko prema lekarstvu».<sup>16</sup>

Da bismo razumeli taj model, potrebno je razjasniti tri važna pojma Aristotelove filozofije, a to su pojmovi sinonimnog, homonimnog i paronimnog o kojima se kao različitim tipovima odnosa, govori na početku spisa *Kategorije*. Pojmove «homonimno» i «sinonimno» Aristotel uglavnom, mada ne u svim slučajevima, koristi kako bi označio ne reči, nego stvari, na koje se te reči odnose, što nije u skladu s modernim, nominalističkim razumevanjem tih pojmova. Iz toga se jasno vidi njihova ontološka pozadina. Oni ne uvode samo poredak u reči i njihova značenja, nego i u stvari i relacije među njima, pri čemu pojam logosa figuriše kao tačno shvatanje, to jest definisanje i izražavanje tih ontoloških odnosa.

Podimo prvo od homonimije. Homonimne su stvari koje imaju isto ime, ali im je logos u značenju definicije različit. Aristotel navodi primere reči «živo biće» i «slika», koje se na grčkom označavaju istom rečju «ζῷον»,<sup>17</sup> a imaju različit logos, to jest i značenje i suštinsko određenje, jer je u prvom slučaju «ζῷον» telo koje ima dušu, dok je u drugom slika, artefakt. Aristotel navodi primer čoveka i naslikanog čoveka, koji sami po sebi nisu homonimi, ali imaju

12 Up. *EE* 1217b 25-35.

13 Već u *Velikoj etici* Aristotel dopušta postojanje opšteg dobra, do kojeg se dolazi uopštavanjem ili definisanjem. I nezavisno od toga što opšte dobro nije korisno za konkretno delovanje, samim tim što je moguće pojmovno artikulirati zajednički imenitelj različitih dobrih radnji, pokazuje se da reč dobro nije puka homonimija. Up. *MM* 1182b 17-20, 1182b 31-1183a2.

14 M. Arsenijević analizira ključne probleme u vezi sa homonimijom jednog i dobra, s kojima nas suočava Aristotel u *Eudemovoj etici*. Up. M. Arsenijević. *Zenon, prostor, vreme*, Zagreb, 1986, str. 159-160.

15 Biće i jedno nisu rodovi, zato što nijedan rod ne može predicirati svojim razlikama, dok se biće i jedno mogu predicirati svemu. O razlozima zašto se rodovi ne mogu pripisati svojim razlikama videti *Met.* 998b 24-26.

16 Up. *Met.* 1003a 30-1003b2.

17 Za razliku od grčkog jezika na srpskom jeziku reči «živo biće» i «slika» nisu homonimni, ali zato jeste, na primer, reč «jezik», koja označava i «organ» i «sistem artikuliranih glasova kojima se prenosi određeno značenje», mada ta dva značenja nisu sasvim nepovezana, pošto je jezik organ koji učestvuje u fonetskoj artikulaciji. Drugi klasičan primer na srpskom jeziku jeste reč «kosa», koja znači i «dlakavi izrastaji na glavi», i «padina», i «alatka».

zajedničko ime «ζῷον». Pod homonimijom podrazumeva se, dakle, višeznačna reč, koja istom fonetskom realizacijom obuhvata niz nepovezanih, različitih pojava i stvari. Homonimna relacija povezuje jezički ono što je u stvarnosti nepovezano.

Sinonimnim se nazivaju one stvari, ili vrste stvari koje nose jedno ime, pod uslovom da im je logos jedan (definicija), kojim se određuje značenje tog imena. Saimenost se odnosi na jedno ime višeg roda, te su tako «čovjek» i «konj» sinonimni, budući da spadaju u isti rod živih bića. Ta relacija predstavlja oblik jednostrukog iskazivanja koji se vezuje za platonističko iskazivanje «u odnosu na jednu ideju», i uopšte jedno značenje. Jednost sinonimnosti proizilazi iz pripadanja jednom rodu, koji članovima obezbeđuje vrsno jedinstvo (ἐν εἴδει). Vidimo da ova definicija sinonimnosti nema sličnosti sa današnjim smislom te reči, prisutne u evropskim jezicima, gde se pod njom podrazumevaju dve različite reči, koje imaju približno isto značenje.<sup>18</sup>

Paronimi su stvari koje se ne nalaze ni u fonetskoj ni u rodovno-vrsnoj vezi, već u jezičko-gramatičkoj, kao što imenica stoji u odnosu na svoje padeže ili izvedenice. Paronimne su reči gramatika i gramatičar, budući da potiču od istog imena, a to njihovo zajedničko poreklo jeste ono što ih povezuje. Ono što paronimnu strukturu drži na okupu jeste osnovna, «prva» reč, iz koje potiču izvedenice.

Ukoliko uporedimo ova tri logičko-semantička, a u izvesnom smislu i ontološka odnosa, jer pod njime u *Kategorijama* Aristotel ne razumeva relaciju među rečima, pojmovima, već stvarima, mogu se izvesti sledeći zaključci: dok je homonimni odnos slučajan, labavijeg je karaktera, jer se bazira na pukoj istoj fonetskoj realizaciji, dotle sinonimnost podrazumeva čvrstu rodno-vrsnu povezanost, koja počiva na istosti logosa, to jest definicije.

Čini se da je paronomni odnos nešto između homonimnosti i sinonimnosti, s obzirom na to da podrazumeva čvršću povezanost od puke glasovne podudarnosti, ali ne toliko čvrsto kao što je to pojmovno ustrojstvo sinonimnosti. Paronimnost i sinonimnost predstavljaju način da se pojmovno organizuje i sistematizuje višeznačnost, svuda prisutna u jezičkoj komunikaciji, od koje inače Aristotelu polazi, kada započinje neko istraživanje.

Sa načelnog opisa mnoznačnosti, i različitih modela njenog pojmovnog uobličavanja vratimo se «mnogoznačnosti bića». Aristotel tu uopšte ne govori o analoškom odnosu – koji je pojmovno razvio zapravo Platonov naslednik u Akademiji Speusip – iako su upravo tako Stagiraninovu «višeznačnost bića» razumevali njegovi srednjovekovni tumači.<sup>19</sup> Potom, «višeznačnost bića» nije isto što i homonimija, odnosno zbir semantički i logički nepovezanih značenja, što Aristotel i eksplicira u gore citiranom tekstu, niti se ta različita značenja

18 Ono što mi nazivamo sinonimnošću u grčkom se nazivalo *polinomia*, što znači višemenost, odnosno više imena sa istim značenjem.

19 U savremenoj filozofiji takvo mišljenje u skladu sa svojim katoličkim obrazovanjem zastupa Martin Hajdeger. Naime, on smatra da se mnogostruka kazivanja bića mogu objediniti analoški. Up. M. Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik θ 1-3*, Frankfurt am Main, 1981, S. 46. Tu tradiciju u čitanju Aristotelove «πολλοχῶς λέγεται τὸ ὄν» preko Hajdegera prihvata i Brentano. Up. M. von Brentano, *Die Bedeutung von Hen als Grundbegriff der aristotelischen Metaphysik*, Dissertation, S. 96.

mogu jednoznačno pripisati i podvesti pod rod, pošto biće i nije rod. Pa kakva je onda veza, koja postoji između tih različitih i nesvodivih značenja bića?

Aristotel kaže da «višeznačnost bića» treba shvatiti kao relaciju «u odnosu na jedno i jednu prirodu», i kao sličnu odnosu «zdravog i zdravlja», odnosno «lekerskog i lekarstva». Ovaj drugi odnos je zapravo paronimijski, što znači da se višeznačnost bića strukturira i organizuje po paronimijskom principu. Ginter Pacig (Günter Patzig) upravo zastupa takvo interpretativno stanovište, koje doista ime uporište u tekstu Gama knjige *Metafizike*.<sup>20</sup> Zanimljivo je primetiti i to da se paronimijski primeri uvode kao nešto što je već poznato iz gramatike grčkog jezika i što bi trebalo da bude putokaz u rešavanju dubljih konceptualnih problema.

Razmotrimo odnos «zdravog» i «zdravlja». Zdravlje je primarno u odnosu na zdravu hranu, jer ova doprinosi održanju zdravlja, a zdravstveni radnik jeste to što jeste ukoliko služi oporavku zdravlja. Iz svega rečenog sledi da se druge stvari nazivaju zdravima paronimno, odnosno izvedeno u odnosu na zdravlje, a zdravlje je prvo i nadređeno biće u odnosu na ostala bića. Paronimija, dakle, prema Pacigovoj interpretaciji, označava odnos između dva ili više bića, od kojih je jedno centralno i nadređeno u odnosu na druga bića. Ovakvim tumačenjem paronimija doista jeste nešto mnogo više od gramatičkog odnosa, i Pazig je poistovećuje sa relacijom «πρὸς ἕν». Dakle, više značenja bića povezuju se prema nekom principu, a taj princip je, kako se čini, upravo paronimijski. Prema ovoj interpretaciji, dakle, mnogoznačnost bića biva sistematski uređena na osnovu paronimijskog principa.

U literaturi je u upotrebi još jedan model razumevanja «mnogoznačnosti bića», koji je danas već postao uobičajen, a to je «žižno značenje».<sup>21</sup> Ta sintagma je od Ovenovog teksta<sup>22</sup> postala odomaćena u literaturi o «višeznačnosti bića», pa ga prihvataju i oni komentatori koji se ne slažu u svakom pogledu sa Ovenovom interpretacijom.

Primenimo taj interpretativni model u analizi različitih vrsta prijateljstva i njihovog međusobnog odnosa u *Eudemovoj etici*.<sup>23</sup> Aristotel tu govori o tri vrste prijateljstva, iz vrline, koristi i uživanja, koja se međusobno ne odnose tako što bi postojalo jedno opšte određenje, koje bi obuhvatalo sva tri oblika prijateljstva, ali ne ni tako što bi se isključila druga dva oblika prijateljstva iz pojma prijateljstva. Dakle, ne postoji neki opšti pojam prijateljstva, koji bi u sebe obuhvatio sve što se označava rečju prijateljstvo, budući da ne postoji zajednički imenitelj za prijateljstvo iz vrline, koristi i uživanja. Potpuno pogrešno bi pak bilo, po Aristotelovom mišljenju, ukoliko bismo negirali da prijateljstva iz koristi i uživanja jesu prijateljstva, pošto to ne bi odgovaralo stvarnom stanju stvari.

20 Up. G. Pazig, «Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles», in: *Kant-Studien* 52 (1960-1961), S. 185-205; kao i prevod «Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*», u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, priredili P. Gregorić i F. Grgić, Zagreb, 2003, str. 71-93.

21 To je jedan od mogućih prevoda sintagme «focal meaning». Ona bi se moglo malo slobodnije prevesti kao «središnje značenje».

22 Up. G. E. L. Owen, «Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle», in: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, ed. by I. Düring and G. Owen, Götteborg 1960, pp. 163-90.

23 Up. *EE* 1236a 15-33.

Istovremeno Stagiranin kaže da se različiti oblici prijateljstva «iskazuju u odnosu na neko jedno i prvo prijateljstvo». Višeznačnost prijateljstva je takva da pod istim imenom otkriva prvo i «vladajuće» značenje, koje upravlja nad ostalima «kao žiža nad zracima».<sup>24</sup> To «prvo» prijateljstvo jeste u primarnom smislu prijateljstvo, u odnosu na koje se usredsređuju i shvataju ostale forme prijateljstva.

Da li je višeznačnost bića, koja se «iskazuje u odnosu na jedno», ontološka paronimija ili je treba razumeti analogno primeru sa prijateljstvom? Postoji i treća mogućnost da su ta dva interpretativna modela načini da se opiše struktura mnogoznačnosti bića, prijateljstva, zdravlja. Na to nam odgovor može dati nastavak teksta u Gama knjizi *Metafizike*.

U njemu Aristotel kaže da se mnogostrukost bića iskazuje prema nekom jednom, bilo da je to priroda ili princip,<sup>25</sup> koje je utemeljujuće u odnosu na sva druga iskazivanja bića. Biće u primarnom smislu te reči jeste οὐσία, dok sve ostale kategorije jesu to što jesu zato što se na ovaj ili onaj način mogu pripisati usiji (οὐσία), te, na primer, «bledilo» kao kategorija kvaliteta jeste, ukoliko se može pripisati «Sokratu» ili «Kaliji». Sve to važi i za ostale kategorije, koje su, dakle, takođe ὄντα, ali samo ukoliko se nalaze u nekom odnosu sa supstancijom, ili kao njena svojstva, ili kao njena količina, ili kao njena negacija itd.

Na prvi pogled Aristotelov odgovor kao da govori u prilog trećoj navedenoj alternativni. Tome u prilog govori i činjenica da je Pacig čak i terminološki sveo πρὸς ἔν na paronimiju.<sup>26</sup> Čini se da se πρὸς ἔν relacija iscrpljuje u svom paronimijskom, gramatičkom poreklu. Pa ipak, navođenje paronimijske analogije sa zdravljem i lekarstvom ne mora da nužno implicira i poistovećenje te paronimije sa višeznačnošću bića, koje se iskazuje prema jednom principu i prirodi. Paronimijska interpretacija, čini se, mnogo više učitava u tekst, nego što je sam Aristotel hteo da kaže kako definicijom paronima, tako i ponuđenom analogijom, što ćemo nastojati da pokažemo u nastavku poglavlja.

Polazeći od jednostavnih paronimijskih primera, koji su dostupni svim govornicima grčkog jezika, Aristotel je došao do otkrića πρὸς ἔν strukture, kojim on nastoji da objasni poseban karakter «višeznačnosti bića». I pored očiglednih sličnosti između gramatičkog i ontološkog odnosa, koji se toliko približavaju jedan drugome, tako da se može učiniti kao da su isti, potrebno je istaći i razlike, koje ma koliko male, ipak postoje.

Dok se članice paronimijskog odnosa jezički razlikuju (zdravlje i zdrava hrana), dotle su u πρὸς ἔν relaciji jezički iste (prijateljstvo, biće) u svom različitom iskazivanju. Slučajevi zdravog, zdravstvenog se prema zdravlju odnose kao izvedeni pridevi prema imenici, a ne kao različita bića prema prvom biću. Drugo, zdravlje nije jedno od značenja zdravstvenog (recimo, zdravstvene ustanove), dok usija jeste jedno od značenja bića.<sup>27</sup> Zdravlje je osnov svog paronimnog skupa, ali nije u njemu. I treće, za razliku od usije, paronimijski

24 Up. S. Zunjić, *Aristotel i henologija*, Beograd, 1988, str. 279.

25 I reči φύσις i ἀρχή, koje nalazimo na početku Gama knjige, odnose se na primarno biće.

26 G. Patzig, «Teologija i ontologija u Aristotelovoj *Metafizici*», str. 80, 92-93.

27 Up. P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1977, p. 196.

primeri obuhvataju samo neke,<sup>28</sup> ali ne i sve kategorije.<sup>29</sup> Iz navedenog možemo zaključiti da je interpretativna teza o središnjem<sup>30</sup> značenju adekvatniji model u tumačenju višeznačnosti bića, dok paronimijski model predstavlja u najboljem slučaju suženu varijantu πρὸς ἔν relacije.

Višeznačnost bića ukazuje nam na hijerarhijski poredak onoga čemu se biće pripisuje, na ontološku prvostепенost usije, i na drugostепенost svega onoga što se njoj predicira, tj. drugostепенost ostalih kategorija. Prvo biće je i početak i određujući momenat ontološke hijerarhije, mada se članovi te hijerarhije ne mogu izvesti iz njega kao iz nekakve opštosti. Time što kaže da je biće u primarnom smislu usija Aristotel ne odgovara u potpunosti na pitanje šta je biće, ali daje putokaz za svaki odgovor na to pitanje. Strukturu mnoštvenosti bića u πρὸς ἔν relaciji ne određuje gramatička fleksija, koja može poslužiti kao dobar analoški primer za njeno razumevanje, već kategorijalna deoba, na usiju i ostale kategorije.<sup>31</sup> A na pitanje šta je to usija i koji je njen odnos prema logosu nastojaćemo da odgovorimo u poglavlju koje sledi.

### 3. Nedoumice oko određenja usije

U Zeta i Eta knjizi *Metafizike* Aristotel traga za novim određenjem usije središnjeg pojma njegove teorijske filozofije, čiji će kasniji ogranak biti nazvan ontologijom.<sup>32</sup> Jednostavnu ontološku klasifikaciju iz *Kategorija* na bića prvog i drugog reda – odnosno supstancije u primarnom smislu, što su pojedinačna, pre svega živa bića,<sup>33</sup> poput Sokrata ili Kalije, i supstancije u sekundarnom smislu što su opštosti, vrste i rodovi, na primer, biljka i živo biće – Aristotel napušta u *Metafizici*. Pri tome on je ne zamenjuje nekom novom i razrađenijom klasifikacijom, nego potpuno novim preispitivanjem, u čijem se središtu nalaze četiri kandidata za supstanciju, a to su ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος.

Te promene u Aristotelovoj prvoj filozofiji nisu samo posledica njegovog misaonog razvoja, jer *Kategorije* prethode središnjim knjigama *Metafizike*,<sup>34</sup>

28 Po tom kriterijumu primer sa prijateljstvom bliži je primeru sa zdravljem nego primeru sa bićem.

29 Up. H. Happ, *Hyle*, Berlin, 1977, S. 334, 395.

30 To središnje značenje jeste ono koje je primarno, prvo. Izraz «primarno značenje» upotrebljava M. Arsenijević. On s pravom ističe da Aristotel «za primarnu upotrebu koristi i izraz κῶπιος» (glavni, vodeći), što znači da je primarno značenje ono koje je glavno i vladajuće u odnosu na druga značenja. Up. M. Arsenijević, *Zenon, prostor, vreme*, str. 159 ff.

31 Up. S. Žunjić, *Aristotel i henologija*, str. 281.

32 Drugi ogranak teorijske filozofije jeste teologija. Svoju prvu filozofiju Aristotel određuje i kao ontologiju, nauku o «biću kao biću», i kao teologiju, odnosno nauku o prvom biću, Bogu. Pri tome, treba imati u vidu da je sama reč ontologija nastala mnogo kasnije u 17. veku.

33 U *Kategorijama* Aristotel kao primere prve supstancije navodi jednog određenog čoveka i jednog određenog konja, dakle, pojedinačna živa bića. I u *Metafizici* su za Aristotela supstancije u paradigmatičnom smislu živa bića, mada kao primere supstancije navodi i artefakte poput bronzane kugle. Up. *Met.* 1040b 5-8, 10-15. Povezujući Aristotelova metafizička promišljanja sa njegovim biološkim spisima američki komentator Katayama na nov način raspravlja o pitanju da li su veštačke stvari supstancije ili to nisu. Up. E. G. Katayama, *Aristotle on Artifacts. A Metaphysical Puzzle*, Albany 1999.

34 Postoji konsenzus među poznavaoicima Aristotelove filozofije da logički spis *Kategorije* prethodi *Metafizici*, i da se teorija supstancije razlikuje u ta dva spisa, ali se razilaze u pogledu procene te razlike. Jedni tu promenu u *Metafizici* tumače kao potpuno napuštanje učenja o dve supstancije iz *Kategorija*, dok drugi pak smatraju da Aristotel u svom poznijem spisu proširuje i



nego su uslovljene karakterom spisa u kojima se iznose. Dok se u *Kategorijama* kao kriterijum supstancije isključivo uzima «subjekat», i to shvaćen u logičko-lingvističkom smislu, kao ono čemu se druge stvari pripisuju, a što se ničemu drugome do sebi ne može pripisati, i tim spisom dominira logička opozicija pojedinačnog i opšteg, u *Metafizici* Aristotel pre svega istražuje strukturu primarnog bića, kao i mogućnost njegovog definisanja, što biva pripremljeno otkrićem hilomorfičke strukture pojedinačnih predmeta. To ne znači da u *Metafizici* on napušta misao po kojoj je usija subjekat kao nosilac svojstava. Naprotiv! Ali, ὑποκείμενον ne znači više samo subjekat, nego i materijalni supstrat koji zajedno sa unutrašnjom formom konstituie čulno-opažljivu stvar.

Promena u shvatanju usije motivisana je, između ostalog, i time što se Aristotel u *Metafizici* nalazi pred težim zadatkom da razreši očiglednu napetost između ontološkog primata konkretnih pojedinačnih stvari i epistemološkog primata opšteg i univerzalnog, budući da i Aristotel, sledeći Platona, smatra da samo opšte može biti predmet znanja.

Inače, cela Zeta knjige *Metafizike* strukturirana je vrlo specifično, te nije čudno što se pišu mape za čitanje i snalaženje u njoj,<sup>35</sup> prvo se navode četiri potencijalna kandidata za supstanciju, svaki od njih se ponaosob ispituje da li ispunjava uslove da bude supstancija, posle završetka ispitivanja prvog kandidata, rasprava se vraća na početak,<sup>36</sup> da bi se nastavilo sa ispitivanjem uslova koje (ne)ispunjava naredni kandidat, i tako redom sve do kraja knjige.

Namera ovog poglavlja nije da dešifrujemo Zeta knjigu, prateći sve njene meandre. Težićemo da rekonstruišemo Aristotelovo novo i produbljeno razumevanje usije u odnosu na logičke spise, i da ukažemo na nedoumice imanentne samoj toj koncepciji, i to polazeći od pojma logosa.

Naime, logos je jedan od najfrekventnijih pojmova u Zeta knjizi, čijom se mnogoznačnošću Aristotel koristi kako bi došao do zajedničkog imenitelja koji povezuje epistemološki plan definisanja usije sa ontološkim planom realizacije forme u materiji. Bez obzira na višeznačnost ove reči moguće je izdvojiti dva njena značenja, prvo, kojim se logos koristi kao sinonimni izraz sa ὀρισμός-om — što je *terminus technicus* za definiciju, i pod kojim se ne podrazumeva toliko iskaz kojim se daje definicija, koliko sam *definiens*. Drugo značenje logosa u *Metafizici* jeste formalni aspekt pojedinačne stvari, realizovan u materiji, čime se zapravo logos izjednačava sa εἶδος-om,<sup>37</sup> sa drugom supstancijom iz *Kategorija*.

Važno je istaći i to da iako εἶδος nije ni jedan od kandidata za supstanciju, ispitivanje svakog kandidata se završava upućivanjem na εἶδος,<sup>38</sup> na pojam,

produbluje učenje izloženo u *Kategorijama*. Zanimljiv prilog razumevanju tog odnosa iz biološke perspektive daje M. Furth (Fert), u tekstu: «Transtemporalna stabilnost u aristotelovskih supstancija», u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, priredili P. Gregorić i F. Grgić, Zagreb, 2003, str. 235-255.

35 Ove mislimo na recentnu raspravu Majlsa Bernijeta (Miles Burnyeat), *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, 2001.

36 U VII knjizi uočljiva su četiri početka, a to su poglavlja 3, 4, 13, 17.

37 Up. *Met.* 996b6; *DA* 403a 25, 403b.

38 Da bi svoju koncepciju forme razlikovao od Platonove, Aristotel dosledno upotrebljava reč εἶδος označavajući njime vlastiti pojam forme, dok rečju ἰδέα imenuje Platonove ideje. Ove dve reči Platon upotrebljava sinonimno.

koji predstavlja jedan od ključeva za odgonetanje Aristotelove usijologije. Pa ipak, ako na pitanje šta je usija odgovorimo da je to εἶδος, nećemo razrešiti zagonetku njegove prve filozofije, budući da τὸ τί ἦν εἶναι i καθόλου, γένος predstavljaju tri moguće interpretacije εἶδος-a, te stoga treba videti koja od ta tri tumačenja εἶδος-a predstavlja usiju za Aristotela, i u kojem odnosu se nalazi sa prvim kandidatom, podležećom stvari ili sa supstratom.

U daljem nastavku ovog poglavlja tematizovaćemo odnos drugog kandidata za supstanciju, što će reći odnos suštine (τὸ τί ἦν εἶναι) i definicije. Potom ćemo razmotriti pitanje da li je predmet definicije samo forma ili i materija, što nas neizbežno uvodi u preispitivanje odnosa materije i forme i u problem jedinstva logosa (definicije) i njegovog objekta, da bismo na kraju tematizovali u literaturi mnogo raspravljano pitanje o tome da li su forme pojedinačne ili opšte, pri čemu ćemo ukazati na ulogu koju pojam logosa ima u odgovoru na ovo pitanje.

#### 4. Logos i τὸ τί ἦν εἶναι

Rasprava od četvrtog do šestog poglavlja Zeta knjige *Metafizike* o primarnim konstituentima realnosti, supstancijama, počiva na pretpostavci da definicija specifikuje ono što je suština. To ne znači da su usije primarni entiteti zato što je moguće dati njihovu definiciju, nego da se rasprava u ovim poglavljima Zeta knjige kreće u okviru suštine i njenog određenja.

Sem toga, na pitanje šta neka stvar jeste, šta je njena suština, odgovara se definicijom. Ontološki pojam suštine (τὸ τί ἦν εἶναι) u nužnoj je korelaciji sa epistemološkim pojmom definicije, što ćemo videti iz rekonstrukcije Stagiraninog teksta, gde se svi primeri, kojima se ne pripisuje esencija, ne mogu ni definisati. Razmotrimo sada noseće momente Aristotelove argumentacije.

Τὸ τί ἦν εἶναι neke stvari jeste ono što ta stvar jeste «po sebi (καθ' αὐτό)». To je, dakle, unutrašnja priroda neke stvari, ono šta ta stvar jeste i što je čini različitim od drugih stvari. Aristotel to potkrepljuje primerom sa obrazovanjem.<sup>39</sup> Kalijina suština, recimo, nije da bude obrazovan, jer je on ono što jeste i pre nego što je postao obrazovan, i biće, ukoliko, kojim slučajem, zaboravi sve što je naučio, čak i, ukoliko, nikada ne postane obrazovan. Ovoj Aristotelovoj refleksiji mogla bi se uputiti zamerka da Kalija neće biti isti čovek ukoliko zaboravi sve što je naučio, mada bi ona bila otklonjena time što bi se reklo da obrazovanje nije *definiens* (logos) čoveka, a na taj način i Kalije kao pripadnika ljudske vrste.

Postavlja se pitanje potom da li takozvana akcidentalna jedinstva, poput «bledog čoveka», imaju suštinu. Aristotelov odgovor je negativan, zato što ne postoji nužna veza između «bledila» i «čoveka», a povezanost između logosa i

39 U primeru sa obrazovanjem Aristotel ne pripisuje Kaliji predikat «biti obrazovan» (pridev μουσικῶς znači i biti obrazovan i biti muzikalan), nego nekome «ti». U cilju jasnoće izlaganja mi smo predikat «biti obrazovan» pripisali Kaliji, umesto nekome «ti».

suštine vidi se i u tome, na šta Stagiranin zapravo skreće pažnju, da je nepostojanje nužne veze u okviru *definiendum*-a, odnosno nekog strožijeg jedinstva, pokazatelj da ta «stvar» nema suštinu i da je samim tim neodrediva.

Vidimo da Aristotel smatra da definiciju nemaju akcidentalni spojevi, poput «obrazovanog» ili «bledog čoveka», te opštosti, kao što je rod, koje se priruču supstanciji. Prirodne vrste, poput čoveka, psa, konja, imaju suštinu, zato što jesu to što jesu nezavisno od nečega drugog, i kao nedeljive εἶδη ne predici- raju se nižim vrstama, jer nižih vrsta od njih i nema.

Suštinu imaju stvari, čiji je logos definicija.<sup>40</sup> Vešto oscilirajući između dva značenja logosa, Aristotel kaže da nije svaki logos definicija, već samo logos usije. Drugim rečima, svako ime, poput Ilijade, moguće je objasniti njemu ekvivalentnim logosom, rečenicom kojom se objašnjava značenje te reči. Međutim, to nije definicija, jer je definicija logos supstancije, to jest onoga što ona u primarnom smislu jeste.<sup>41</sup>

Suštinu primarno imaju supstancijalna bića, za koje u 4. knjizi Aristotel kaže da su «vrste roda (τῶν γένους εἰδῶν)»<sup>42</sup> i one se mogu definisati, te je čovek «životinja, koja ima logos», na primer, dok tek u sekundarnom smislu ostale stvari imaju suštinu, i samim tim mogu biti definisane i druge kategorije poput kvantiteta i kvaliteta. A što se tiče akcidentalnih jedinstava poput «bledog» ili «obrazovanog čoveka», ona nemaju suštinu, mada je ima čovek, kao nosilac tog jedinstva, ali njegova suština ne može biti identična sa tim akcidentalnim jedinstvima, to jest «biti čovek» nije isto što i «biti obrazovan ili bled čovek».

Rasprava o suštini ispostavila se pre svega kao rasprava o definiciji. Iz Stagiraninove logičke analize vidi se da i definicija poput suštine ima središnje značenje,<sup>43</sup> i da se i jedna i druga u primarnom smislu odnose na supstanciju, dok tek u sekundarnom smislu pripadaju drugim kategorijama.

Njegova pojmovna analiza nam može izgledati i cirkularno, zato što pitajući se o suštini kao kandidatu za supstanciju dobijamo odgovor da nju pre svega imaju supstancije, a da prethodno nismo odgovorili na pitanje ni šta je suština ni šta je supstancija. Saznali smo, međutim, da Aristotel u supstancijalna bića ubraja pre svega prirodne vrste i da τὸ τί ἦν εἶναι predstavlja unutrašnju prirodu neke stvari, koja je čini posebnom i različitom od drugih stvari, i da je njen epistemološki izraz definicija. Pitanje o definiciji i o logosu nije time završeno nego je, naprotiv, tek otpočelo, s tim što se u raspravu u desetom poglavlju Zeta knjige *Metafizike* unosi još jedan novi aspekt, a to je složena stvar, čiji su «delovi» i formalni i materijalni.

40 Up. *Met.* 1030a6-7.

41 Up. *Ibid.*, naročito 1031a 12-15.

42 Up. *Ibid.* 1030a 14.

43 Up. *Ibid.* 1030a 19-20.

## 5. Delovi logosa i delovi εἶδος-a

Rasprava o «delovima» definicije u desetom i jedanaestom poglavlju Zeta knjige *Metafizike* nije od sporednog značaja za Aristotelovu usijologiju,<sup>44</sup> već se, naprotiv, u tim poglavljima mogu prepoznati vrlo važne promene u njegovom ontološkom stanovištu u odnosu na *Kategorije*, te s pravom možemo upitati da li Stagiranin u svom poznijem spisu još smatra da su pojedinačne stvari primarne usije.

Pitanje o tome da li formalni ili pak materijalni «delovi» ulaze u definiciju stvari jeste, između ostalog, i pitanje o tome da li materija ili forma predstavlja onaj određujući ontološki konstituent, koji čini stvar onim što ona jeste. Kada se pitamo o tome da li u definiciju neke čulno opažljive stvari ulaze samo njihovi formalni ili i materijalni aspekti, zapravo raspravljamo o ontološkom aspektu logosa. Naime, govoreći o definiciji i njenim «delovima» Aristotel koristi najčešće reč λόγος.

Okolo toga šta je predmet definicije čulno opažljivih stvari postoji podvojeno mišljenje među komentatorima Aristotela prve filozofije. Jedni misle da je to samo forma, dok drugi smatraju da i materija ulazi u njihovu definiciju. I jedno i drugo shvatanje ima uporište u Stagiraninovom tekstu. Ispitajmo argumente obe strane u ovoj diskusiji.

Prvi tip interpretacije, koji na najdosledniji način zastupa M. Frede,<sup>45</sup> polazi od toga da je Aristotel, sledeći Sokrata i Platona, smatrao da je definicija neke stvari specifikacija njene suštine, a da je suština neke stvari njena forma. I Aristotel doista na više mesta izjednačava suštinu stvari sa njenom formom,<sup>46</sup> potom on eksplicitno u *Metafizici* identifikuje definiciju, suštinu i formu, kada kaže: «Ali, duša živih bića je supstancija u smislu definicije, i forma, i suština ove vrste tela».<sup>47</sup>

Drugim rečima, ne samo da se iz celine središnjih poglavlja Zeta knjige *Metafizike* može zaključiti da se definicija tiče forme, nego se to vrlo često i izričito tvrdi.<sup>48</sup> I još nešto bi ovde trebalo istaći. Aristotelov stav da je samo forma predmet definicije ima bitne ontološke posledice. Naime, on ne kaže samo to da se definicijom specifikuje esencija neke stvari, nego i to da sama stvar zapravo jeste njena suština ili forma.<sup>49</sup>

Razmotrimo još pobliže ovaj Aristotelov primer sa dušom, koji je i sam po sebi interesantan. Duša nije samo forma, koja se može definisati, već je duša i usija, ono što neko živo biće istinski jeste. Nije moguće shvatiti «materiju»

44 Up. W. Mesch, «Die Teile der Definition (Z 10-11)», in: *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, hrsg. Ch. Rapp, Berlin, 1996, S. 135 ff.

45 M. Frede, «The Definition of Sensible Substance in *Met. Z*», in: *Biologie, logique et metaphysique chez Aristote*, ed. by D. T. Devereux/P. Pellegrin, Paris 1990, pp. 113-139.

46 Up. *Met.* 1032b 1-2, 1035b 32.

47 Up. *Ibid.* 1035b 14-15.

48 Up. *Ibid.* 1035b 34-35, 1036a 28, itd.

49 Up. *Ibid.* 1033a 30, 1033b3.

čoveka bez njegove forme,<sup>50</sup> dok je itekako moguće zamisliti materijal nekog neživog tela a da ne zamislimo njegovu formu. Duša se nalazi u takvom specifičnom odnosu sa telom, da telo živog bića bez duše nije ni zamislivo, o čemu nam govori i činjenica da se telo živog bića raspada posle smrti, onda kada se, da tako kažemo, «rastavi» od duše.

U desetom poglavlju Zeta knjige *Metafizike* Aristotelova argumentacija nedvosmisleno ide u prilog teze da samo forma i njeni «delovi» ulaze u logos čulno opažljivih stvari. On, između ostalog, navodi dva primera sa slogom i slovima, kao i sa krugom i njegovim odseccima, kojima bi trebalo da se pokaže da samo formalni aspekti stvari ulaze u njen logos. Slova, koja su «delovi» forme sloga, ulaze u njegovu definiciju (logos), budući da ga čine onim što on jeste. U prilog tome da su slova formalni «delovi» logosa sloga govori i činjenica da nisu sva slova «delovi» definicije sloga poput onih bronzanih, drvenih i voštanih, dakle, materijalnih slova. Za razliku od slova kao konstitutivnih elemenata sloga, odsecci kruga ne ulaze u definiciju (logos) kruga, jer su oni materijalni «delovi» kruga, doduše, kao «inteligibilna materija» bliži su formi nego što su to pojedinačni krugovi od bronze koja je «opažljiva materija» kruga.<sup>51</sup>

Sve to zapravo znači da Aristotel smatra da ono što čulno opažljiva stvar suštinski jeste jeste njena forma, te ona mora da bude sadržana u definiciji, čime se ne implicira da materiju čulno opažljivih stvari ne treba proučavati, ukoliko je potrebno dati njihov potpun i adekvatan opis. Svoje promišljanje o krugovima Aristotel završava naglašavajući da su «samo delovi forme delovi logosa» i da «materija sama po sebi uopšte nije saznatljiva».<sup>52</sup>

Zanimljivo je i to da pri kraju jedanaestog poglavlja Zeta knjige *Metafizike* Aristotel ponavlja da je materija nešto «neodređeno», što znači da ona kao neodređena ne može biti faktor u određenju nečega. I to je argument više u prilog interpretacije da je isključivo forma predmet definicije. Ros (Ross), međutim, smatra da Aristotel ovde nije mislio na «neposrednu materiju», već samo na  $\pi\rho\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$ ,<sup>53</sup> iz čega on izvodi zaključak da je za razliku od primarne materije neposredna materija određiva, i može biti predmet definicije.

Rosovoj interpretaciji se mogu uputiti zamerke. Prvo, primarna materija, kao granični pojam svake materijalnosti, samo je misaona konstrukcija, te se ne vidi zašto bi Aristotel tu činjenicu posebno naglašavao kada govori o određenju čulno opažljivih supstancija. Logičnije je da govori o materiji čulnih stvari onda kada ispituje definisanje upravo tih predmeta. Sem toga, i u Theta knjizi

50 Ovaj uvid iznosi Meš u svome tekstu. Up. W. Mesch, «Die Teile der Definition (Z 10-11)», S. 152. Razlika između materije živih bića i materije neživih bića na nemačkom jeziku odmah pada u oči zato što na ovom jeziku postoje dve različite reči za ta dva različita tela; naime, neživo telo se kaže *Körper*, dok je reč za živo telo *Leib*. Razlika između *Körper* i *Leib* tematizuje se i u dvadesetovekovnoj filozofskoj antropologiji. Up. Helmut Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, Sarajevo, 1981.

51 Aristotel, naime, razlikuje materiju čulno opažljivih stvari poput drvene, metalne, voštane građe pojedinačnih, pokretnih objekata od materije «matematičkih stvari», koja, iako prisutna u čulno opažljivim objektima, sama nije čulna, nego je isključivo predmet mišljenja. Up. *Ibid.* 1036a 1-15.

52 Up. *Ibid.* 1035b 34.

53 Up. *Aristotle's Metaphysics, Volume I, A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Oxford, 1997, p.

*Metafizike* na jednom mestu<sup>54</sup> Aristotel ponovo govori o neodređenosti materije konkretnih stvari. Ako prihvatimo da je materija neodređena, neka druga komponenta tih stvari ih čini određenima, a to je upravo njihova forma ili «suština po logosu».

Stanovište, prema kome je definicija specifikacija forme, ne osporavaju ni komentatori druge orijentacije.<sup>55</sup> Oni, međutim, smatraju da i materijalni aspekti stvari, sastavljene od materije i forme, ulaze u njenu definiciju. Iako Aristotel kroz celu raspravu o «delovima» definicije nigde ne kaže da materijalni aspekti ulaze u definiciju usije, na mestu 1036b 26 izgleda da se upravo to tvrdi.

O čemu je zapravo reč? U desetom i jedanaestom poglavlju Zeta knjige *Metafizike* Aristotel je za primere uzimao matematičke, ili pak gramatičke «stvari», koje su «odvojive» od materije, i mogu se realizovati u različitim materijama. To su primeri kruga i slova. Tu «odvojjivost» matematičkih «stvari», o kojoj Aristotel govori i u Epsilon knjizi *Metafizike*, ne treba tumačiti u ontološkom nego u epistemološkom smislu kao «odvojjivost» u mišljenju.<sup>56</sup>

Postavlja se pitanje šta ulazi u definiciju onih stvari koje ne mogu postojati bez svojih materijalnih «delova». Da li su materijalni «delovi» prisutne u definicijama tih stvari stvari? Na primer, da li materijalni «delovi» ulaze u definiciju čoveka, koji se može realizovati samo u kostima i mesu, i koji kao čovek ne može postojati nezavisno od svoga tela.

Pri tom, Aristotel zamera platoničarima – preciznije Sokratu Mlađem – što pogrešno poistovećuju dva potpuno različita slučaja: slučaj kruga, koji doista je nezavisan od svojih materijalnih, npr. «bronzanih» delova, sa slučajem čoveka koji ne može da postoji bez svojih telesnih «delova». Ovu svoju kritičku refleksiju Aristotel završava rečima: «životinja je nešto čulno i ne može se definisati bez kretanja, pa zbog toga ni bez delova što su u nekom stanju».<sup>57</sup>

Ovo mesto ide u prilog drugom tipu tumačenja, budući da ovde Aristotel izričito tvrdi da u definiciju živih bića ulazi kretanje, te samim tim i materijalni «delovi» tih bića, jer su upravo oni ti koji su pokretljivi. Čini se da se Stagiranin koleba između platonističkog gledišta, po kome samo forma ulazi u definiciju, i gledišta bližeg grčkoj filozofiji prirode, prema kojem se stvar određuje na osnovu njenih materijalnih «delova» i njihove pokretljivosti.

Razmotrimo pažljivije kontekst u kome je izrečena citirana rečenica. Aristotel se ovde suprotstavlja platoničarima i njihovoj, prema njegovom mišljenju, pogrešnoj analogiji. Ona je pogrešna iz sledećeg razloga. Naime, ukoliko bismo definisali čoveka na taj način što bismo stvorili utisak kao da on može postojati bez vitalnih «delova» svoga tela – kao što to činimo u slučaju kruga, koga definišemo nezavisno od bronzne, drveta i uopšte čulne materije – onda bismo svako sistematsko proučavanje ljudske prirode doveli u pitanje. Za

54 Up. *Ibid.* 1049b 1-2.

55 Up. D. Morrison, «Some Remarks on Definition in *Metaphysics Z*, in: *Biologie, logique et metaphysic ches Aristote*, ed. by D. T. Devereux/P. Pellegrin, Paris 1990, pp. 131-144; D. Bostock, *Aristotle's Metaphysics: Books Z and H*, Oxford 1994, R. Heinaman, «Frede and Patzig on Definition in *Metaphysics Z.10 and 11*», in: *Phronesis* XLII/3, 1997, pp. 283-298.

56 Up. *Met.* 1026a 7-10.

57 Up. *Ibid.* 1036b 27-30.

potpuno razumevanje čoveka, toga kako se on ponaša i kako funkcioniše, neophodno je poznavanje funkcionisanja njegovog organizma, pojedinačnih organa, koje taj organizam sačinjavaju kao i njegovih čula, dakle, svega onoga što Aristotel naziva «materijalnim delovima».

Ako, recimo, čoveka definišemo kao biće koje može da opaža, odnosno koje je sposobno da vidi, čuje, opipa, miriše, kuša, onda ga određujemo njegovom formom i njenim delovima, a da je pri tom sasvim jasno da je čovek biće koje ne može da egzistira bez svojih «materijalnih» delova. Nemoguće je, na primer, videti bez telesnog organa, odnosno očiju. I na taj način njega određujemo formom, a da pri tom ne stvaramo pogrešan utisak da je čovek biće koje bi moglo da postoji bez svojih «materijalnih delova».

Poput mnogih drugih problema Stagiraninove prve filozofije, i to pitanje može se tumačiti na vrlo različite, čak dijametralno suprotne načine, prvenstveno zbog toga što njegov eliptični tekst – napisan u formi često nedovršenih rečenica i neekspliciranih misli – daje za to povoda. Na gore citiranom mestu Aristotel, dakle, ne negira da je i u slučaju čulno opažljivih stvari samo forma predmet njihove definicije u strogom smislu te reči, ali forma, koja se nalazi u odgovarajućem odnosu sa materijom, u kojoj se realizuje. I taj odnos mora biti takve vrste da bez eksplicitnog spominjanja materije bude već samom definicijom jasno sa kojom je materijom data forma nužno povezana.<sup>58</sup>

Drugim rečima, ono što je karakteristika forme čulnih stvari jeste da je ona nužno forma neke materije, i da je taj odnos vrlo važan za određenje prirode tih stvari. To ne implicuje, međutim, da opis materijalne konstitucije tih stvari treba da uđe u njihovu definiciju u strogom smislu te reči. Pa ipak, vidno je pomeranje naglaska sa samo forme, kada je u pitanju istraživanje metafizičara i matematičara, ka formi realizovanoj u određenoj materiji kada je reč o istraživanju prirodnih pojava.

Filozof prirode mora da poznaje ne samo formu predmeta, nego i karakteristike materije, od koje je on sačinjen, jer treba da pruži potpuni opis tog predmeta. Aristotel oštro kritikuje sve pokušaje da se ne govori o telima u prirodnoj nauci,<sup>59</sup> zato što su u njoj, za razliku od «prve filozofije», predmeti istraživanja i proučavanja neodvojivi od tela.

S druge strane, prema njegovom mišljenju, istraživanje materije u prirodnoj nauci treba da bude podređeno proučavanju forme, zato što je upravo forma ta koja određuje strukturu materije,<sup>60</sup> i zato što suština materijalnog predmeta nije njegova materija, već forma. Pažljivo i detaljno opisivanje materije i raznih procesa u njoj neće unaprediti prirodnu nauku sve dok se ne uvidi dublja strukturalna povezanost među različitim pojavama kao i organizacija materijalnih sastojaka koji konstituišu neki hilomorfički predmet; a upravo pojmovi strukture, organizacije i povezanosti upućuju na formalni aspekt nekog predmeta.

58 Up. W. Mesch, naročito S. 151.

59 Up. *De Caelo* 299a 2-16.

60 Up. *PA* 640b 18-29. Slično tome, na kraju 11. poglavlja Zeta knjige *Metafizike* Aristotel naglašava da fizičar mora da zna ne samo o materiji, nego i o usiji «κατὰ τὸν λόγον», i to o ovom drugom znatno više. Up. *Met.* 1037a 16-18.

Još je jedan važan razlog koji ide u prilog tome da je samo forma istinski predmet definicije, a to je da je odnos materije i forme takav da njihovom sklopu nedostaje ono strogo jedinstvo, koje je neophodno kako bi stvar bila definisana, uslov, koji jedino forma može da zadovolji.<sup>61</sup> I to nas uvodi u novi problem, o kojem ćemo raspravljati, a to je problem jedinstva definicije.

## 6. Problem jedinstva logosa

Postoje različiti tipovi definicije. Uopšteno govoreći to su leksičke ili nominalne i realne definicije. Dok jedinstvo prvih počiva isključivo na pukom spoju i konvenciji,<sup>62</sup> dotle realne definicije izvor svog jedinstva imaju u samom objektu koga definišu.<sup>63</sup> Vratimo se onom primeru s početka našeg rada o «bledom čoveku». Definicija treba da bude određenje jedne vrste stvari, a pošto čovek označava jednu vrstu «stvari», a «bledilo» drugu, «bledi čovek» je spoj, kome nedostaje ona vrsta jedinstva, koja čini neku vrstu stvari jednom.

Definicija sadrži neko mnoštvo imena, koja označavaju razne stvari. Na primer, kada govorimo o definiciji kao spoju višeg rodnog pojma i specifičnih razlika, postupku proizašlom iz Platonovih diereza, a koji ima značajnu ulogu i u Aristotelovoj filozofiji, onda ova vrsta definicije sadrži pojmove, koji označavaju mnoštvo različitih entiteta.

Postavlja se pitanje kako takva definicija, kojom se upućuje na mnoštvo stvari, ipak uspeva da bude definicija o jednoj vrsti stvari, ili, drugim rečima, koji je objedinjujući princip tog mnoštva. Drugo pitanje se tiče odnosa dvaju tipa definicija, od kojih obe imaju svoje ishodište u Platonovom i akademijском radu na pojmovnim razlikovanjima;<sup>64</sup> prvi tip jeste definicija kao spoj višeg rodnog pojma i vrsnih razlika, dok je drugi tip definicije određenje εἶδος-a. Treće pitanje, koje proizilazi iz drugog, i odnosi se na jedinstvo Aristotelovog pojma definicije, koji je, kako vidimo, dvostruk.

U sekundarnoj literaturi se Stagiraninovo rešenje problema jedinstva definicije tumači na taj način što se kaže da su forma i materija na neki način jedno, a da se odnos γένος-a i εἶδος-a može svesti na odnos forme i materije. Takvo mišljenje Aristotel doista zastupa u 6. poglavlju Eta knjige, ali se čini da u 12. poglavlju Zeta knjige *Metafizike* pribegava jednom drugom, manje kompromisnom rešenju, koje je sasvim u skladu sa interpretacijom, po kojoj je samo εἶδος predmet definicije u strogom smislu te reči.

Pogledajmo sada Aristotelovu argumentaciju. Na početku 12. poglavlja Zeta knjige on nas suočava sa pitanjem: zašto je definicija čoveka kao «dvonožne, beskrilne životinje» jedno, a ne mnoštvo, s obzirom na to da se sastoji iz dva dela: roda «životinje», i specifične razlike «beskrilna, dvonožna

61 Up. M. Frede, «The Definition of Sensible Substance in *Met. Z*», p. 123.

62 Up. *Met.* 1030a 7-11.

63 Up. *Met.* 1037b 18-20.

64 Uporedi naročito H. Krämer, «Aristoteles und die akademische Eidoslehre», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55 (1973), S. 119-187.



životinja».<sup>65</sup> On ne kaže da se rod svodi na materiju, a specifične razlike na formu, već nas suočava sa dve mogućnosti, od kojih je prva da rod nije ništa izvan εἶδη, dok je druga da je rod izvan εἶδη u tom smislu što je on njihova materija. Obično se ova druga mogućnost u sekundarnoj literaturi interpretira kao Aristotelovo stanovište po tom pitanju. Ovde, međutim, čini se, da Stagiranin ne zastupa to mišljenje. Naime, iz njegove argumentacije proizilazi da se postupak definisanja zapravo ne sastoji iz određenja roda i serije specifičnih razlika, nego se sastoji samo iz razlika, iz čega sledi da «rod» i nije odgovarajući «deo» definicije.

Aristotel pokazuje da rod ne postoji mimo vrsta roda,<sup>66</sup> budući da je već sadržan u prvoj razlici – na primer, rod životinje je sadržan u razlici «dvonožna, beskrilna životinja» – i potom nastavlja dalje da argumentuje u prilog tome da poslednja razlika zapravo sadrži sve prethodne razlike.

Pošto je prvi rod sadržan u prvoj razlici, a prva razlika zajedno sa ostalim razlikama u poslednjoj razlici, onda je jedinstvo definicije zapravo jedinstvo poslednje razlike, koje bi trebalo da bude obezbeđeno time što smo rod delili uvek koristeći odgovarajuću razliku. A ta «poslednja razlika (διαφορά) jeste jedno, naime, εἶδος i οὐσία».<sup>67</sup>

Iz svega rečenog sledi da se jedinstvo definicije u Zeta knjizi *Metafizike* ne svodi na jedinstvo materije i forme, nego na jedinstvo poslednje razlike, koja nije ništa drugo do εἶδος, forma, te je jedinstvo logosa zapravo jedinstvo forme, a ne materije s njome spojene. Interpretirajući ovo vrlo važno mesto, nameće se pitanje da li pojam εἶδος znači i formu i vrstu, ili i jedno i drugo, budući da bi se poslednja razlika mogla protumačiti kao vrsni pojam, na primer, «dvonožna, beskrilna životinja», ali i kao forma ili suština, na primer, Sokratova.

To bi onda pokrenulo pitanje da li je εἶδος kao predmet definicije opšti, jer je vrsta neka opštost, o čemu takođe postoje vrlo podeljena mišljenja među interpretatorima Aristotela usijologije. I tako nas pitanje o jedinstvu definicije – koje, kako vidimo, Stagiranin razume pre svega kao jedinstvo εἶδος-a – uvodi u raspravu o tome da li je εἶδος pojedinačan ili opšti – raspravu, koja se tiče ontološkog statusa Aristotelovih formi i njihovog odnosa prema Platonovim idejama.

## 7. Da li su εἶδη pojedinačne ili opšte?

Nije ni malo jednostavno odgovoriti na pitanje da li su Aristotelove forme pojedinačne ili opšte, zato što se u tekstu *Metafizike* mogu naći mesta

65 Definicija čoveka kao «dvonožne, beskrilne životinje» nije u strogom smislu, po Aristotelovom mišljenju, definicija, jer u sebi sadrži materijalne «delove». Pa ipak, on je često uzima kao primer, s jedne strane, zato što je to bio poznat i odmačen primer kod platonovaca, i, s druge strane, zato što se u njemu manifestuje odnos roda i specifičnih razlika.

66 Nikolaj Hartman s pravom naglašava kako rodovi nemaju nikakvu samostalnost van vrsta, i da se bez njih ne mogu ni javiti. Rodovi i vrste «bivstvuju na različite načine», supstancijalna forma kao čista energija, a rodovi kao «mesamostalna, puka potencija». Up. N. Hartmann, «Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles», in: *Kleinere Schriften* II, Berlin 1957, S. 149.

67 Up. *Met.* 1038a 25-26.

koja idu u prilog i jednog i drugog razumevanja njegovog pojma εἶδος-a. Preciznije rečeno, među komentatorima moguće je uočiti četiri mišljenja kada je reč o ontološkom statusu εἶδη: jedni smatraju da su pojedinačne,<sup>68</sup> drugi da su partikularne,<sup>69</sup> treći da su opšte,<sup>70</sup> dok četvrti smatraju da nisu ni pojedinačne ni opšte.<sup>71</sup>

Ta diskusija nije «bura u čaši vodi» i nije proizašla samo iz različitih čitanja pojedinih mesta Aristotelovog teksta, nego i reflektuje napetost i kolebanje, koje je imanentno Stagiraninovom promišljanju ove problematike.

Ograničićemo se na argumente pristalica interpretacija, po kojima su forme pojedinačne, odnosno opšte, i nastojaćemo da, odmeravajući argumente jedne i druge strane, zauzmemo vlastito stajalište u ovoj prilično razgranatoj raspravi, koja se još uvek vodi i koja pokazuje da Aristotelova usijologija, kakvu nalazimo u *Metafizici*, ne predstavlja nekakav zatvoreni, doktrinarni sistem, već radije sinopsis različitih, katkada i međusobno suprotstavljenih ideja i pitanja.

Podimo prvo od interpretacije da su Aristotelove εἶδη individualne. Njeni predstavnici, među kojima su najpoznatiji M. Frede i G. Patzig, aktualizuju antičko shvatanje, po kome svaka pojedinačna stvar ima vlastitu formu, koju ne deli sa drugim stvarima iste vrste. Εἶδος je višeznačan izraz, koji označava i vrstu i formu, pri čemu samo εἶδος-u u drugom smislu, prema mišljenju ovih autora, Aristotel pripisuje supstancijalni karakter.

Tu višeznačnost, prema njihovom mišljenju, Stagiranin nije izbegao tako što bi koristio izraz μορφή u značenju εἶδος -a kao forme, jer se slagao sa platoničarima da εἶδη među načelima bića imaju i epistemološko i ontološko prvenstvo, ali se sa njima bitno razilazio u tumačenju njihove prirode, koja nije opšta, kako platoničari misle, već individualna.

Međutim, na nekim mestima, Aristotel upravo tvrdi da je forma opšta. Na primer, kada kaže<sup>72</sup> da su Sokrat i Kalija različiti materijom, ali im je εἶδος isti, onda to znači da ova dvojica Grka dele istu opštu formu. Frede i Patzig ovo mesto ne tumače na taj način.<sup>73</sup> Prema njihovom čitanju ovde Aristotel hoće reći da su Kalija i Sokrat pripadnici iste vrste, koje razlikujemo njihovim materijalnim karakteristikama. I Kalija i Sokrat imaju svaki svoju formu (εἶδος), ali su isti vrstom (εἶδος). Posebnu uverljivost taj tip tumačenja Aristotelovih formi pokazuje u pogledu interpretacije duše kao forme. Duša je, naime, forma svakog

68 Up. M. Frede und G. Patzig, *Aristoteles. Metaphysik Z` Text: Übersetzung und Kommentar*, Bd. 1-2, München 1988; kao i E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigation*, Princeton, 1977.

69 Up. T. Irwin, – *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

70 Up. D. W. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1997; H. Krämer, „Aristoteles und die akademische Eidoslehre“, in: *Archiv der Geschichte der Philosophie* 55 (1973), S. 119-187; M. J. Woods, „Form, Species, and the Predication“, in: *Synthese* 96 (1993), pp. 399-415; D. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge, 2001.

71 Up. J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1978; J. Lear, *Aristotle: Desire to Understand*, Cambridge 1988.

72 Up. *Met.* 1034a 5-8.

73 Up. M. Frede/G. Patzig, *Aristoteles 'Metaphysik Z': Übersetzung und Kommentar*, Band 2, München 1988, S. 147-8.

čoveka ponaosob, i ona nije nešto opšte već individualno, svojstveno samo čoveku, čija je to duša.

Sledeći važan argument tiče se prirode onoga što saznajemo. Frede i Pazig zastupaju stanovište da je Aristotel upravo zbog svog ontološkog stava da su forme pojedinačne modifikovao svoj epistemološki stav po kome je saznanje uvek saznanje opšteg. On, naime, na jednom mestu u Mi knjizi *Metafizike*<sup>74</sup> kaže da je znanje pojedinačnog aktualno, dok je znanje opšteg potencijalno.

Najozbiljnija primedba, koju ovi autori upućuju predstavnicima suprotne orijentacije, jeste to što oni često ne uspevaju da na dovoljno uverljiv način objasne opštost formi u svetlu Aristotelove eksplicitne kritike Platonove teorije ideja kao hipostaziranih opštosti. Najznačajniji argument protiv toga da su Aristotelove forme opšte nalazimo u trinaestom poglavlju Zeta knjige *Metafizike*, u kojem se u antiplatonističkom maniru iznose argumenti protiv opšteg kao kandidata za supstanciju. Oспорava li Aristotel načelno mogućnost da opšte bude usija, ili se to osporavanje odnosi samo na Platonove ideje? Ukoliko je reč samo o Platonovim idejama, onda se mora pokazati u čemu se razlikuju Aristotelove opšte forme od onog tipa opštosti koje on kritikuje u trinaestom poglavlju Zeta knjige.

Stanovišta, po kojemu su Aristotelove eīδη opšte, razmatraćemo na sledeći način: prvo ćemo nastojati da sa tog stanovišta odgovorimo na primedbe koje mu upućuju Frede i Pazig, a potom ćemo pokazati – i to koristeći se pojmom logosa – zašto je potrebno da forme budu opšte, da bismo na kraju objasnili po čemu se Aristotelove forme razlikuju od Platonovih ideja.

Poistovećenje duše nekog živog bića sa njegovom formom jeste argument u prilog interpretativnom stanovištu da su forme pojedinačne. Sokratova duša razlikuje se od Kalijine ili Platonove duše. Taj argument je naročito ubedljiv kada je reč o ljudskim dušama, dok je sasvim neuverljiv kada se primeni na duše životinja, i još više biljaka. Zašto bi, na primer, drvo smokve ispred Sokratove kuće imalo jedinstvenu dušu, različitu od drveta smokve iza Sokratove kuće?

Aristotelova psihologija definiše dušu po tome što ona pripada određenoj vrsti, a ne po tome što pripada nekoj individui, te se ljudska duša određuje po onim opštim karakteristikama koje poseduje svaka duša određene vrste. Da nije tako, ne bi bilo moguće razviti, prema Aristotelovom mišljenju, bilo kakvo metodički promišljeno i sistematizovano učenje o duši, koje uvek podrazumeva određeni stepen generalizacije.

Međutim, obično se sećanja uzimaju kao ono što konstituiše jedinstveno duše nekog pojedinca. Ono što čini čoveka, tom posebnom ličnošću, Sokratom, i što spaja dete Sokrata sa debeljuškastim, starim filozofom jeste, između ostalog, i Sokratovo sećanje. Ali, sećanje ne individualizuje samo dušu nego i telo, odnosno sećanje je psihička sposobnost za čiju je realizaciju potrebno i telo. Jedinstven niz sećanja čini od čoveka ličnost, pa ipak formu čoveka ne čine ta i ta sećanja, već opšta sposobnost sećanja, koje nije pokazatelj njega kao

74 Up. *Met.* 1087a 15-25.

ličnosti, već njega kao pripadnika ljudske vrste, pripadnika koji se sastoji i iz duše i iz tela.<sup>75</sup>

Razmotrimo naredno mesto iz *Metafizike* – koje Frede i Pazig uzimaju kao potporu tezi da su forme pojedinačne – gde se kaže da je aktuelno saznanje pojedinačnog. To mesto ne bi trebalo da dovede u pitanje Aristotelov više puta ponovljen stav, po kome je predmet i definisanja i dokazivanja, te samim tim i saznanja ono što je opšte, ukoliko uspemo da to mesto iz Mi knjige usaglasimo sa njegovim opštim shvatanjem ἐπιστήμη. Čini se da ovde Aristotel hoće reći da je znanje opšteg samo potencijalno, u tom smislu da se ono aktualizuje onda kada se uzmu u obzir pojedinačni slučajevi tog opšteg. Imati znanje o nekoj stvari znači, pored ostalog, prepoznati i razumeti konkretne, pojedinačne oblike koje ta stvar, ili njeni slučajevi mogu da imaju.<sup>76</sup>

Prema tome, Aristotel time ne poriče da je znanje znanje opšteg, već samo tu misao produbljuje time što kaže da se ono aktualizuje otkrivanjem i prepoznavanjem pojedinačnih slučajeva tog opšteg u mnoštvu raznolikih situacija.

Sledeći važan razlog za to da su forme opšte jeste i to što se takvo stanovište bolje uklapa u Aristotelovu epistemologiju i teoriju definicije, što ćemo videti na osnovu veze između logosa i εἶδος-a. Pod pretpostavkom da su forme pojedinačne, a logos u strogom smislu jeste o εἶδος-u, znači li to da postoji toliko definicija koliko postoji stvari, budući da svaka od njih poseduje sebi svojstvenu formu?

Takav zaključak bio bi u potpunoj suprotnosti sa osnovnom postavkom Aristotelove epistemologije. Ne postoje definicije o pojedinačnostima, te, prema tome, da je Stagiranin postulirao individualne forme, ove bi morale biti neodredive. Tome u prilog govori i njegov stav da se nebeska tela, poput Sunca i Meseca, ne mogu definisati, budući da su pojedinačna, bez obzira na to što Sunce, na primer, možemo opisati na različite načine kao «ono što obilazi Zemlju», ili pak kao «ono što noću ostaje skriveno».<sup>77</sup> Nije nužno, međutim, da Sunce poseduje bilo koji od ovih atributa, a definicijama se tvrde nužne i opšte istine.<sup>78</sup>

Najveći problem, s kojim se suočavaju pobornici interpretacije Stagiraninovi formi kao pojedinačnih, jeste kako premostiti jaz između pojedinačnih formi stvari i opštosti forme u definiciji. Jedni interpretatori izjednačavaju individualnu formu sa složenom stvari, dok drugi postuliraju tri ontološka nivoa – složenu stvar (σύνολον), pojedinačnu formu i opštu formu, usložnjavajući dodatno time ionako kompleksnu sliku Stagiraninove usijologije.<sup>79</sup>

Aristotel insistira na dubljoj strukturalnoj vezi između logosa i forme, tako da su «delovi» forme, zapravo «delovi» logosa. A pošto se logos tiče

75 U vezi sa sećanjem kao funkcijom duše, koja je uvek povezana sa telom, uporedi D. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001, pp. 209-210.

76 Up. *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Translated with Introduction and Notes by J. Annas, Oxford 1988, p. 191.

77 Up. *Met.* 1040a 27-b2.

78 Up. *Ibid.* 1039b 31-40a2.

79 U vezi sa ove dve različite linije interpretacije u prilog stanovišta da su forme partikularne videti E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigation*, Princeton, 1977; kao i T. Irwin, – *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, naročito 12. poglavlje.

opšteg, εἶδος kao predmet definicije, čini se, takođe da bi trebalo da bude opšti.<sup>80</sup> Samo su «delovi» forme ti koji ulaze u logos te stvari, a definicije nema o konkretnim, pojedinačnim stvarima, niti o materiji, iz koje se te stvari sastoje. Veza između logosa i forme jeste takva da, ukoliko bi forma bila pojedinačna, onda ne bi mogla uopšte da bude definisana, odnosno o njoj ne bi bilo logosa. Aristotel smatra da je forma, realizovana u materiji, koja, dakle, sa materijom čini neku složenu stvar, ista sa formom koja je predmet definicije.

Nije samo strukturalna bliskost ta koja postoji između ova dva pojma. Aristotel se koristi rečju logos kako bi označio oba nivoa ejdetskog: i ejdetsko u stvarnosti i ejdetsko u mišljenju i jeziku. Na nekim mestima Aristotel poistovećuje logos sa ejdosom, pa u 15. poglavlju Zeta knjige se kaže da logos realizovan u materiji jeste isto što i logos kao definicija.<sup>81</sup> Mi smatramo da ovo poistovećivanje nije ni uzgredno, niti se samo može objasniti kontekstom u kome se izriče. Aristotela na takvu identifikaciju ne navodi nedostatak u terminologiji, nedovoljno precizan i raščlanjen pojmovni aparat ili nemarnost u upotrebi pojmova.

To izjednačavanje logosa sa εἶδος-om, ili pak sa τὸ τί ἦν εἶναι pokazuje, između ostalog, da je bliskost semantičkog, kognitivnog i ontološkog plana, prema Aristotelovom mišljenju, mnogo veća nego što je moderna «nominalistička» svest<sup>82</sup> uopšte spremna to da prizna. Stagiraninu je bio potreban odgovarajući ontološki okvir kako bi došao do postojanih svojstava promenljivih, pojedinačnih stvari, koja predstavljaju objekte iskazivanja i saznavanja. Εἶδος, koji se realizuje u materiji, i εἶδος, koji je predmet logosa jedan je te isti.

Vratimo se sada raspravi o opštosti Aristotelovih formi. Ukoliko smo dovoljno pokazali da su njegove forme opšte, to znači da se Stagiranin u svom spisu o «prvoj filozofiji» približava Platonovoj metafizici, te se kao legitimno pitanje nameće u čemu se Aristotelova usijologija razlikuje od ejdologije njegovog učitelja. U nastavku rada treba da pokažemo koji to tip opštosti on pripisuje formama i po čemu se one razlikuju od opštosti Platonovih ideja.

Čini se da Aristotel upotrebljava dva različita pojma opšteg, jedan koji pripisuje idejama, rodovima i brojevima, i drugi koji se odnosi na njegov vlastiti pojam forme. Platonove ideje su zajedničke određenom broju različitih pojedinačnosti za razliku od forme, koja pripada samo sebi i onome čija je ona forma.

Aristotelova forma nije opštost, ukoliko se opšte odredi kao ono što je zajedničko mnoštvu različitih slučajeva, i što navodi Platona i platoničare da ga postuliraju kao «jedno iznad mnoštva». Dakle, Stagiraninova forma nije neka karakteristika, zajednička mnoštvu pojedinačnih stvari, nego «supstancijalni tip», koji se realizuje u prostorno odvojenim «delovima» materije, i tako proizvodi složenu stvar, koja je jedno u vrsti i suštini, a mnoštvo u broju.<sup>83</sup>

80 Up. *Met.* 1035b 33 – 1036a 5.

81 Up. *Ibid.* 1039b 23.

82 Izgleda da je u svom ontološkom esencijalizmu Aristotel mnogo bliži realističkoj, nego nominalističkoj poziciji, iako se njegovo stanovište ne može sasvim poistovetiti ni sa jednom od strana u srednjevekovnom, sholastičkom sporu.

83 Up. D. Modrak, pp. 205-206.

Posmatrano u kontekstu Aristotelove teorije logosa kao definicije u *Metafizici* sledi da je supstancijalna forma radije vrsna forma, nego što je individualna. Da se podsetimo u četvrtom poglavlju Zeta knjige *Metafizike* se kaže da samo vrste imaju suštinu, a samim tim i definiciju. Ta tvrdnja je u saglasnosti sa Aristotelovim shvatanjem opšteg u *Analitikama*, gde on zastupa stav prema kome su upravo definicije vrste te kojima se iznosi nužna istina, što je potrebno kao polazna osnova za dokazivanje.

Dakle, razmatranje središnjih knjiga *Metafizike* nam je pokazalo da je za Stagiranina supstancija u primarnom smislu te reči εἶδος, koji označava kako prirodnu vrstu, tako i formu realizovanu u nekoj materiji. Pošto je forma opšta, ona ne može biti faktor individuacije, već je to materija, čije prisustvo omogućava i vremensko i prostorno određenje, kao i brojne akcidentalne osobine pojedinačnih stvari.

I na kraju razmotrimo mesto o Sokratu i Kaliji. Nastojaćemo da ga pročitamo različito od Fredea i Paziga, što ide u prilog interpretacije koju smo ponudili u ovom poglavlju. Kada Aristotel kaže da su Sokrat i Kalija isti po εἶδος-u, on tu istost obrazlaže nedeljivošću εἶδος-a, iz čega sledi da εἶδος Sokrata i Kalije ne dopušta dalje deljenje i diferencijaciju, te stoga svako od njih dvojice ponaosob ne može imati svoj sopstveni εἶδος. Jer, ukoliko bi ga imali, onda bi se po tome razlikovali, te ne bi bilo potrebno isticati, što Aristotel čini, da se razlikuju po materiji. Vrsta je prosta i nedeljiva kao i ono što je pojedinačno, ali je istovremeno i opšta.

Kalijin i Sokratov εἶδος u smislu imanentne forme, kao εἶδος koji znači ljudsku vrstu, koju dele Sokrat i Kalija, nisu dva različita εἶδος-a, već jedan te isti, pri čemu je u prvom slučaju istaknuta njegova, da se izrazimo Fertovom terminologijom, konstitucionalna funkcija, jer on zajedno s materijom konstituiše neki čulno opažljiv entitet, dok je u drugom slučaju istaknuta njegova «klasifikaciona» funkcija, zato što tu znači vrstu.<sup>84</sup>

U prilog ovog tipa interpretacije – po kojem je εἶδος jedna te ista «stvar» sa dva različita opisa – idu i mesta u Aristotelovom tekstu, gde je reč o prirodnom nastajanju.<sup>85</sup> Prirodna nastojanja su, prema Stagiraninu, nastojanja živih bića, paradigmatičnih usija,<sup>86</sup> u okviru jedne vrste, kao što čovek rađa čoveka, a lav lava. Sve jedinke iste vrste moraju imati istu formu, zato što je ona ta koja se prirodnim nastojanjem prenosi s roditelja na njihove potomke. Postoje, dakle, neke postojeane karakteristike, koje poseduju svi pripadnici određene vrste živih bića i koje se prenose s roditelja na njihove potomke. Aristotel i kaže da «ono po čemu nastaju» živa bića jeste «forma», koja je ista u vrsti (ὁμοειδής), odnosno ista za sve članove jedne vrste.<sup>87</sup>

84 M. Furth (Fert), u tekstu: «Transtemporalna stabilnost u aristotelovskih supstancija», str. 235-255.

85 Up. *Met.* 1032a 15-25.

86 Aristotel i ovde ponavlja misao, koji nalazimo i u *Kategorijama*, da su živa bića «ono što najviše nazivamo supstancijama». Up. *Met.* 1032a 19.

87 U vezi sa tumačenjem ovog značajnog mesta u *Metafizici* uporediti naročito produbljenu i lucidnu interpretaciju Klause Elera (Öehler), «Ein Mensch zeugt einen Mensch. Über den Mißbrauch in der Sprachanalyse in der Aristoteles Forschung», in: *Antike Philosophie und byzantinische Mittelalter*, München 1969, S. 95-145.

\*

Pitanje o «delovima» definicije iz *Metafizike* se ispostavlja kao ontološko pitanje, jer odgovarajući na njega Stagiranin zapravo govori o «delovima» onih primarnih entiteta koji treba da uđu u definiciju, i kojima definicija treba da bude saobrazna. Ukoliko kažemo da je samo forma, ili pre svega forma, predmet definicije, to ima sledeću ontološku implikaciju: da biće neke stvari, koja se sastoji od materije i forme, jeste njegova forma, i to kao opšta, čiji je princip individuacije, materija, u kojoj se realizuje. Time Aristotel na značajan način menja svoja shvatanja, koja iznosi u *Kategorijama*, jer tvrdi da i epistemološki i ontološki primat imaju supstancijalne forme, koje su opšte, čime svoju poziciju znatno približava Platonovoj. Pa ipak, Aristotel ne menja toliko svoju usijologiju da je spreman da tvrdi da su opšte forme te koje egzistiraju nezavisno od pojedinačnih stvari, čije su to forme, već na način formi realizovanoj u konkretnoj materiji.

On je svestan opasnosti ovakvog metafizičkog stajališta, u kome su apostrofirane εἶδη kao supstancijalna bića, te stoga tokom cele Zeta knjige svoje razumevanje formi kontrastira sa Platonovim idejama. Razvijajući svoju novu ontološku poziciju, kojom se uvode hilomorfički entiteti, pojedinačne stvari, složene strukture, Aristotel naglašava da su upravo forme te koje određuju identitet tih stvari; drugim rečima, one jesu to što jesu zato što imaju takvu određenu formu, a ne zato što imaju odgovarajuće materijalne karakteristike.

Aristotel je zasigurno bio i epistemološki motivisan kada je u *Metafizici* na nov način pokrenuo pitanje o usiji. U svetlu toga da je samo opšte predmet definisanja i znanja on preispituje i svoju tezu o ontološkom prioritetu pojedinačnih stvari. Aristotelova koncepcija suštine ili forme kao logosa u *Metafizici* obezbeđuje ontološki temelj potreban za njegovu realističku epistemologiju i teoriju značenja. Osnovna premisa Stagiraninove epistemologije, koju nalazimo u *Drugim Analitikama*, jeste teza da je ljudski um sposoban da pojmi opšte i univerzalno što u svetu bivstvuje na način realizovane forme u pojedinačnim, čulno-opažljivim stvarima.

Logos, dakle, ne znači samo definiciju, ili preciznije rečeno, ono čime definišemo, nego konstitutivni momenat svake pojedinačne usije. Njega Aristotel poistovećuje sa unutrašnjom formom koja se materijalizuje u svakoj posebnoj stvari kao njena otelovljena opštost, te na taj način zadobija, pored lingvističko-logičke, i ontološku konotaciju. Čulno opažljive stvari su podložne promeni, pa samim tim i destrukciji, one ne mogu da predstavljaju nešto postojano na šta bi referirali naši opšti iskazi, kojima nastojimo da odredimo stvari. Kontingentan karakter materijalnih entiteta čini ih takvim da ne mogu biti predmet ni definicije ni dokaza, dok je pak, s druge strane, εἶδος kao predmet logosa uslov mogućnosti sistematskog, na dokazima zasnovanog znanja.

---

 IRINA DERETIĆ

## ARISTOTLE' S METAPHYSICAL NOTION OF LOGOS

(Summary)

The paper discusses the notion of logos in Aristotle's first philosophy by considering particularly its relation with the primary and central metaphysical concept, which is οὐσία. Aristotle envisages the relation between logos and οὐσία, using the homonymy of the logos, in order to link the epistemological question of defining the substance (λόγος τῆς οὐσίας) with the ontological question of the realization of form (εἶδος or λόγος) in matter. In the *Metaphysics*, Aristotle alters the doctrine of primary and secondary substances elaborated in the *Categories* in favor of a more complex ontology of hylomorphic structure of perceptible, concrete substances. This does not imply that he no longer considers individual things as substances, but that he inquires whether matter or form of those things is sub-----stan---tial.

One of the replies to this question could be found in Aristotle's doctrine of definition (logos). Like Socrates and Plato, Aristotle also holds that a definition is a specification of the essence of a thing and that the essence of a thing is its form. In the case of material things, strictly speaking, only their form is a subject of the definition (logos), but form in its special relation with the matter in which it is realized. Aristotle's stance on the relation of the logos and εἶδος has important ontological and epistemological consequences. The ontological consequence is that a certain thing is primarily its own form, because it is the form that determines the nature and identity of each individual thing. The epistemological consequence is that, in a scientific study of perceptible, material things, central importance will be given precisely to formal aspects of these things, such as the organization of material components, their deeper structure, the interrelations of elements etc.