УДК 101
14 Аристотел

Александар М. Петровић
Универзитет у Приштини, Филозофски факултет у Косовској Митровици
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: karuzasin@gmail.com

ОСНОВНЕ КАТЕГОРИЈЕ ПОСТОЈАЊА И ЊИХОВО ПОИМАЊЕ У ПРВОЈ ФИЛОСОФИЈИ

***Апстракт**: Наизглед једноставно и лако разумевање појма бивствовања наилази на велике потешкоће када желимо да га рашчланимо и одредимо. Посматрајући биће какво оно јесте или биће као биће, Аристотел га је поимао у значењу бивствовања које се многоструко исказује као неко јестање/постојање. Тешкоће које проистичу из мисаоних садржаја прве философије јављале су се и приликом тумачења појмова древних мислилаца у византијској философији и схоластици, као не и мање истакнуте од оних које су се појавиле и у савременом духу. На то шта се крије иза појмова esse (εἶναι), ens (ὄν) или substantia (οὐσία), још увек најбоље показује њихова делатна историја. Њено захватање у том смислу значи игру потентног и реалног у огледалу стварности и привида, указујући на дијалектичку напетост која је у стању да одолева свим темпорализацијама у свом доњем слоју. Допирање до тог слоја отуд видимо и као важан задатак савременог философствовања на његовом путу до откривања истине јединства стварности.*

***Кључне речи**: бивствовање, биће, суштина, категорије, надсуштаствености.*

Суштина означава онакво бити неког бивствујућег које јесте с обзиром на то шта оно заиста јесте. Платон је настојао да одговори на питање шта је то право бивствујуће (ὄντως ὄν), што је на латински преведено као *vere ens* (истинско биће или право бивствујуће). Он са њиме указује на бића која неспорно бивствују, успостављајући однос идентитета реалности као знајуће становиште, где појам бити /битија/ значи бити оно што неко биће јесте, па бити значи бити изузет од промена. Непромењивост, стална истоветност неког бића са собом у свим разликовањима, коју означава израз οὐσία, суштина, својствена је бићу као бићу или присутности тога што јесте у његовој датости. Таква `датост` тада значи сопствени склоп или оно по чему је нешто само то што јесте, као пуни израз бића, тј. да то што јесте само по себи јесте добро, које се егзистенцијално уздиже на ранг божанског. Појам добра у Платоновој *Држави* издигнут је и изван граница реалног, да својом снагом и моћи превазилази појам οὐσία, тако да је надсуштаственост дијалектички наставак, рекли бисмо данас `прасуштаство`, па се легитимни покушаји на трагу Аристотеловог мишљења, да му се придају оправдане теолошке интерпретације, за разлику од хришћанских настојања, у новоплатонизму нису показала баш најадекватнијим. Ту постоји један ретроградан приступ преобличења космологије у теогонију и враћања на песничку теологију, коју је сам Платон критиковао, супротстављајући јој свог Демијурга из *Тимаја* из онтолошког примата бивствовања. Неопаганизовање космоса као Демијурговог `калистоса`, није

сасвим у складу са замисли надсуштаственост, мада се у интерпретацијама често истиче како је сам центар замисли празан. Премда је надсуштаствено истовремено и аналошки суспензивно првосуштаствено, па самосадржавање појма суштине и једног подразумева унутарслојевану аналогност `неизрецивог првог`, оно свакако није мишљено `нестварно`, него пре као `стварније од свега стварног`. Ако појам *οὐσία* означава последњу реалност, онда Аристотел има право са намером да у њему сагледа неко онтолошко јединство које самостално постоји са могућношћу одвојеног одређивања у разуђености слојевитог приступа. И каснији преводи са *substantia* или *essentia*, увек подразумевају темељно својство оног што јесте, укључујући и Аристотелово прибројавање оног и што није /што заклапа аспект могућности/, а што је на субјекту или подлози бића амфиболично присутно, као мисаона својства приписања или радна обележја категоријалних склопова. Категорије су објекти лишени сопственог бића и њихова реалност је тек реалност субјекта /подлоге, подмета/ коме оне припадају; дакле, с обзиром на супстанцију, оне су акциденталне. Како је већ Сократ користио појмове добро-рђаво, а њима придолазе исто и различито, једно и мноштво (код Спеусипа) или једно и неодређено двојство (код Ксенократа), те од Аристотела апострофирано мировање, промена и кретање, учење о категоријама већ је ту садржајно испуњено. Преузимајући значајне исходе разматрања из природе и из практичне философије, Аристотел је са њима осветлио и извор одакле потичу његове мисли које су другачије полагане од учитељевих. Како је то Хегел спретно формулисао, Аристотел је `емпиричар који у исти мах мисли`. Бивствујуће се тако казује многоструко, тј. у свим видовима бића исказиваним коришћењем подлежећег /вршиоца радње/, придајућег /извршног вида/ и повезаности ствари /реалних претпоставки/ (субјекта, предиката и копуле). Ако се за неки субјект може рећи да је нешто (*τόδη τί*), или то управо бивствујуће (*ὥπερ ὄν*), да би се ишта приближније о њему могло објаснити, неопходна је употреба категорија, којима то које бивствује лежи у основи као највиши, свеобухватни род, који не спада у дефиницију (Ар., *Mem*., 1045^{b}); а то важи и за једно и суштину који су једнаки (Ар., *Mem*., 1053^{b}15–20).

Да би се категоријално устројство ствари као учење ближе схватило, потребно је имати у виду и највиша начела под који се категорије подводе: *ὄντως ὄν* – *ἐνέργηια ὄν* и *μὴ ὄν* – *δύναμει ὄν*. Ту су бивствујуће биће и биће по могућности у релативном односу (Ар., *Mem*., Λ 2, 1069^{b}30; Γ 2 1004^{b}30 – 1005^{a}5), који позна схоластика изражава као `оно на делу` и `стварност` (*actus* et *realitas*) према оспособљености и могућности, тј. оног `бити у стању, у изводивости` и аспектовања начела `било каквих могућности` (*potentialis* et *possibilitas*). Могуће или оспособљавајуће указује на делатну страну, као на сврху/циљ или извор кретања, док је могућност примењива на трпну, на коју и може да се односи придавање појмова облика и твари. Твар може да буде стварно начело и чиста могућност, док облик треба да буде стварна могућност и да показује односе и особине као подлога или реалан супстрат. Стварни подмет као логички делатни чинилац је суштина у појединачним стварима као прва, а као друга суштина, супстрат појмова родова и врста. Прва суштина не може да се подводи под врсте израза, или не може да буде прирок у суду, него је својство које није придатљиво, те има непредикативна стања и особине. Ако се оно што је трајно назове супстанцијом, онда је материјал на суштини супстанција која се показује као форма, па суштина у постојању није тек категорија, него само појмови родова и врста као оно што беше да буде или есенције изразиве општом дефиницијом, тако да је изразу *τὸ τὶ ἦν εἶναι* придат *constitutivum proprium*, па га је могуће логички превести са `штаство`, за разлику од `такобивствовања` као више егзистенцијалног акцентовања. Формулације било којих *τὶ ἐστί* подразумевају и тзв.

`тинолошке суштине` које се придају неком бићу, а да су притом могуће равнодушне према ономе ко их придаје или према томе `ко јесте`, са разнокраким укрштањима функција значења исказа неразликовано према првој суштини. Ипак, постојање и врсна различитост бића (поготово оних са умом у душевном склопу), као и опажајна суштина /οὐσία αἴσθητὴ/ према подацима из искуства опажања разноврсности, стичу се у исходе делујућих односа, како је добро приметио Христо Јанарас: „Ове енергије-односи се јављају (откривају нам се) као појединачни логоси или логосни квалитети чији стицај и сједињење одређује ипостас чулних ствари. Све оно из чег се састоји материја, каже Григорије Ниски, лако, тешко, чврсто, танко, меко, узор, влажно, суво, хладно, топло, боја, облик, опсег, размак; све ово су по себи голи појмови... и није материја оно појединачно од њих, него материја настаје кад се они скупа стекну.“ /Γρήγοριοῦ Νυσσῆς, Εἰς τὴν ἑξαήμερον 7, PG 44, 69C/. Ови `голи појмови` (ψύλλαι *ἐννοίαι*) или логички квалитети који сачињавају материју, јесу прво једно интуитивно предсказање онога што бисмо језиком данашње физике рекли: диференциране форме енергије, елементарни системи симетрије, не статично-геометријске, него динамичко-математичке, еквиваленције масе и енергије, поља и корпускула, динамичких монада материје-енергије са мобилношћу, међу-трансформисањем, мимоилажењем. Позивање, дакле, на логички састав материје `означава` њену делујућу, енергичну ипостас: када говоримо о стицању (конвергенцији) `логичких квалитета и тад се позивамо на једну синтезу субјективних (наших) значења која, међутим, открива обједињујући усаглашеност `јединица` делатног односа, начина-логоса динамичног остварења односа.“[1] Ова дубинска субјективност конституисања ствари поимања тварног, обликованог и суштинског, код Јанараса је феноменолошки заснивана у ретенционим ресурсима познавања предметности, тако да не допуштају формирања тинолошких структура стварности без феноменолошки конститутивне карактеризације оквира датости, при чему је сасвим успело позивање на Ниског Григорија као великог византијског мислиоца који својим увидом превазилази окасионализам функционалних суспензија исказа у тинолошким структурама, служећи на част хришћанском мисаоном наслеђу. Ипостас бивствовања чулних ствари, у стицају дволиког присуства суштине, обележава њихов изворни свет или онтологију космолошких датости постојања телесности, душевности и духовности, указујући на усиолошки хоризонт категоријалности категорија као најдубљу подлогу егзистенције или онога што јесте и бива.

Суштина је у том смислу само приближно исто што и *essentia* (τὸ τὶ ἦν εἶναι), која се поклапа са *forma* (εἶδως), док је код прве суштине материјал независан од форме. То кажемо стога што се не може рећи да је то супстанцијалност форме, јер је есенција /битост, бит/ само друга суштина и према првој суштини, те се види тек као форма која је придодата материјалији, тако да она обухвата супстанцијални супстрат /суштинску подлогу/ и формалну есенцију /обликовану бит/ коју изражава појам ипостаси као подлежећег или каснијег грчког *προσώπα* /изгледа лика, лица/ и латинског *persona* /личности, лица/. Ова двозначност појма суштине која укључује оба наведена аспекта корелативна са појмовима δύναμις и *ἐνέργια*, мада је суштина бит или есенција која је то већ по себи, а са чиме се назначава потпуна одређеност родног и врсног појма у појединачној особености или личности.[2] Стога она поседује својство *qualitas* (ποιώτης), категорију која се поклапа са *усиолошким* одређењем у смислу *essentia* или *qualitas essentialis.* У том смислу се тематизује начин на који се појединачно биће јавља у

1 Јанарас, Христо 2000, 94–95.
2 Финк, Еуген 1979, 15–33.

мноштву, тако да логос /разум, говор/ разабире ствари у разноврсности опажаја путем категорија, а на које после и Кант скреће, са замерком за предузимање истраживања чистих појмова на срећу[3], мада је сам Аристотелов језик и средство откривања бивствовања и његовог устројства, наиме појединачног бића и космоса у којем јесте. Ту је величина, а и границе његове филозофије у многоначинском изражавању бића (τώ ὄν λέγεται πολλαχῶς), које као узето за једно може да се оглашава полазећи од њене каквоће, количоће, односа спрам других ствари итд. Са тиме се израђују оквири појединих устројстава бића, који и значе категоријално устројство заједничко са другим стварима, тако да почивају на виђењу одасвуд и уистим у тим почивањима (у ὑποκείμενῳ), оном у њој под/лежећем или касније сопственим склопом (ὑπόστασις) као латинским *substantia*. Свака ствар је у бивању распета између трајања и промене, она је и једно и много, у мери у којој особености губи или у којој их задржава, остајући при томе истоветна или постајући нешто друго. Сам израз *категорија* је јуридичког порекла и значи *исказ* или *оптужбу* која се даје на суду (*Teetet*, 167a), а употреба глагола κατηγορεῖν и појма κατηγορούμενον у значењу „исказаног" носе обележја придавања значења према σχήματα τῆς κατηγωρίας /ликовима прирока/ или γένη τῶν κατηγωριῶν /родовима присталих одређења/. Ту се означавају начини и форме исказа о нечему, о чему се сачињава изрицање, у светлу људског говора и језичке смислености неке ствари. Другим речима, извор категорија налази се у различитости начина како нешто о нечему може да буде речено, а налази се у њиховим схематима или модусима исказа.

Код Платона нема неког систематског излагања о категоријама, али већ у раном дијалогу *Еудем* (а касније у *Парменид*у сасвим развијено), он захвата свет оним истоветним и другачијим, једним и мноштвом, ограниченим и неограниченим, сличним и несличним, квалитетом, релацијом, деловањем и трпљењем. То свакако нису појмови који се преузимају однекуд споља, већ се показују у мишљењу као његови продукти, па и са анамнестичком опсервацијом присећања на раније бивствовање пре генеративно устројаваног живота (*Федар*, *Федон*). Оно што је ту очито јесте да синонимичко именовање појмова (за разлику од Аристотеловог паронимичког), захвата и самосадржавање појма као двоструког кретања самоодносне рефлексије, које је у крајњој линији и доказ за исправност теорије идеја на равни односа појмова једног и истинитог, којима онда међупосредник или трећи члан није неопходан. Мада Аристотел категорије тумачи као сазнајне модусе израза, оне се виде и као онтолошки модуси бивствовања. Он разликује суштину (οὐσία) и девет узгредности (συμβεβηκότα) као акциденталних својстава те суштине: количоћу (ποσόν, *quantitas*), однос (πρός τί, *relatio*), каквоћу (ποιόν, *qualitas*), положај (κεῖσθαι, *situs*), где /простор/ (ποί, *ubi*), када /време/ (ποτέ, *quando*), деловање (ποιεῖν, *agere*), трпљење (πασχέιν, *pate*) и имање (ἔχειν, *habitus*). Ако изузмемо појам суштине, остале категорије могле би да буду подељене у четири групе: 1. квалитет, квантитет, 2. релација, 3. где (место), када (време), положај, 4. деловање, трпљење, поседовање. Квантитет је саставни део материјалија, а квалитет форме, док је релација једнакост, неједнакост, више и мање, слично и неслично, различито и супротно. Где обухвата одређења смештености, када временост и положај просторну одређеност делова и поредак са временским следом. Активност, пасивност и хабитуалност чине последњу групу категорија подређену квалитету, квантитету и релацији према диспозицијама или држањима. Под квалитет би такође спадали целина и делови, једно и много, коначно и бесконачно, под квантитет идентитет и разлика, потпуност /целовитост/, а под релацију нужност и случајност. Лингвистички, суштина је

3 Кант, Имануел 1990, 90–91

именски супстантив (οὐσία), каквоћа (ποιόν) је придев (adjektiv), количоћа ποσόν (адјектив нумеричке природе) итд. За њега су категорије општи предикати као функције мишљења, али и темељне форме у којима биће постоји, не указујући на разлику логичке компетенције и матафизичке њихове стране. Оне нису само начини и облици говора, па све што на ма који начин јесте, нужно потпада и под везу са категоријама.

У свим променама мења се и одређење суштине (οὐσία), док она сама остаје себи једнака као самостално биће (τό ὄν αὐτό, *ens in se*), које остаје при промени одређења оно што је у себи једнако. οὐσία је тако нешто задобијено према начину бивстовања и означава једно бивствовање у превасходном смислу, јер означавајући самостално бивствујуће (човек, камен) са суштином (τὶ ἐστί), значи и нешто појединачно, нешто што је пред нама присутно, исказано од πρώτη οὐσία. Свака ствар је самостална, али има и много других одређења, где су и ејдетска својства узгредна. У ослонцу на Аристотела патристика и схоластика баштини исти број категорија и слично их објашњава, а Јован Дамаскин, надовезујући се на разматрања суштине и ипостаси Василија Великог, указује и на јасну разлику у њиховој логичкој и метафизичкој примени. Имамо у виду, пре свега, Василија Великог /*Epist*. 1236n 6 (PG 32, 870)/, који је приметио да се суштаство према сопству склопа (ипостаси) односи као нешто заједничко (опште) према оном својственом. Ови се изрази значењски приближавају у сфери постојања, али међу њима ипак постоји одсудна разлика у нивоима и специфичности, јер без ње није могуће описати егзистенцију Богочовека. Док суштаство означава опште битије, сопство (ипостас) не означава само то (премда и оно укључује постојање), него и начин на који се нешто има у постојању, посебно, пуно биће. За разлику од истоврсних суштастава која су по општим (врсним) цртама једнака (људи као људи), сви појединачни људи, односно њихова сопства се међусобно разликују. У том смислу сопство или састав бића, унутрашњи склоп, јесте уједно темељ појединачности и личне обједињености својстава (самобитности као самоипостасности, тј. јединке као праве стварности у неопазивој природи бивствовања).[4]

По схватању Томе Аквинског, свако биће је или стварно (*ens actu*) или је могуће (*ens potentia*), а стварност (*actus*, ἐντελεχήια) и могућност (*potentia*, δύναμις) су оно што нека ствар мора да има како би била биће, па су стварност и могућност начела, *principium entis*, а не *ens*, или *id quo* а не *id quod*. По њему је са ставом *Forma est principium essendi*, свака форма акт у разликовању супстанцијалних и акциденталних бивствујућих, одакле следи да стварност (*actus*) није исто што и егзистенција, будући да то свака форма не даје свом субјекту. То онда значи да егзистенција није оно што неко биће чини стварним, него унапред мора да буде стварно да би је уопште добило, тј. супстанцијално и без субјективности или акцидентално на субјекту. Биће (*ens actuale*) се састоји од категорија супстанције (*ens in se*) и акциденције (*ens in alio*), а акциденталан начин постојања не припада бићима, док су апсолутне акциденције квалитет и квантитет за форму и материју, релативне релација, деловање, мировање, место и време. Проблем настаје са аналогијама бивствујућих /*analogia entis*/, када се оне из могућег толико приближе стварном да граница почиње да ишчезава, па категоријално устројство бивствовања не одређује само разлике на логичком плану могућег, него задире и у пресезања на поље стварних односа које само сличи Аристотеловом изједначавању са природом односа, показујући и амфиболичне карактеристике рационалности. У рационалном позитивизму Томе Аквинског, Христо Јанарас види рађање субјективизма

4 Слободан Жунић 2012, 119, 130, 134, 136–146.

у *analogia entis*, држећи да се оно што је приближно, рационализује у идеолошку обавезност укочених суштина, спретно усмерених ка пожељном утилитарном правцу, потчињавајући свет и природу логици ефикасности: „... средства која се користе да би се доказала објективно обавезујућа истина и да би се тоталитарно наметнуо ауторитет видљивог носиоца истине, и сама се претварају у полазишта сумње и коначно устанка против било којег ауторитета и његових представника. Циљ схоластичара је јасан: оснажити објективни и несумњиви (односно доказати обавезним за сваког мислећег појединца) ауторитет метафизичке идеологије римокатоливизма, који сачињава основу цивилизацијског (а *eo ipso* и политичког) јединства народа Европе.“[5] Сасвим другачије разумевање подразумевају категорије које су обликоване у нововековљу. Са ренесансним опозивањем исправности Аристотеловог учења о категоријама и Локовог тумачивања као „сложених идеја“ или устаљених видова утисака који се комбинују и у међусобним компромисима институционализују (тачније осликавају оно што је дато искуством), Кантов приступ том питању је такав да категорије више не могу да буду многоврсни изрази бића или надсубјективне форме значења, него су оне априорни појмови нашег разума као елементарне и изворне форме нашег мишљења. Као синтетичке творевине искуства или функције мишљења које основ свог извођења имају у суђењу које самом искуству полаже рачун, категорије су тек разумне форме. Држећи да су у том смислу оне ствари формалне логике, поделио их је у четири групе, по квантитету, квалитету, модалитету и релацији, са три унутаргрупне форме, а то је касније условило развијање по фазним процесима до супстанцијалног оквира апсолутног битија. За његове настављаче оне су одређења идеалних објеката, док се позитивистично настројени трансценденталисти враћају одређењима доживљајних објеката унутар субјективног теоретисања. Свакако да је ово различит приступ од оног Аристотеловог, па се готово сви општи појмови именују категоријама, тако да у први план доспевају општости које припадају свему што постоји, као логичка одређења која се третирају по страни од онтолошких, чак и независно од показивања начина на који може да се мисли неко биће.

Артикулација појма суштине

Превод грчког појма οὐσία на латински језик са *substantia* има своју историју која није неважна за даље разумевање смисла бивствовања и усвајање категоријалних одређења. Он се среће код Сенеке, који га вероватно преузима од Цицерона, утврђујући тиме општеприхваћен начин изражавања (*Ciceronem auctorum hujus verbi habeo /sc. substantia/,* etc.). *Substantia* је појам који је код њега дат насупрот појму слика (*imago*), у значењу стварног, телесног бића, као реалности или уопштено као оно „нешто“, *quid.* Већ Квинтилијан је проширио његово значење са нетелесном, духовном особином, садржајем према обличју, као и са појмом природе ствари (*natura*), која их карактерише, попут – *rhetorices substantia.* Тако се под супстанцијом мисли на неку ствар (*subjectum quod*) која има неусловљен или самосталан начин постојања, што има у виду и Кант када према Спинозиној формули (*Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio*), одређује супстанцију и као егзистенцију која није условљена са другом ствари. Супстанција је у том смислу бивствујуће које има постојање само по себи (*Substantia est ens tamquam per se habens esse*), дакле оно што постоји по себи и носи даља зависна или узгредна својства. И код Аристотела у спису о категоријама, суштина је подлежећа подлога (ὑποκείμηνον), супстрат као субзистенција свега другог изражаван у форми

5 Христо Јанарас 2000, 111–112.

језичког супстантива, а у нововековној форми то је онтологизовани *subiectum*, који као философски термин (посредством Петруса Ауреолеса) користи Кант у *Критици чистог ума*. Однос супстанције према акциденцијама види се у секундарности момената које је релативизују, као и на појму субзистенције (*subsistentia = esse in se*), са чиме се изражава довршеност супстанције и неучествовање у ичем другом, првенство као унутрашња самосталност или бивствовање по себи и за себе.

Код схоластичара субзистенција је сама суштина (*actus essendi*), као биће у коме се подударају *essentia* и *existentia*, значећи подлогу у самосталном саставу, изворно склоп састава (ὑποστάσις, *persona*). Личност је у том смислу одвојена и умом обдарена ипостас као субзистенција свега што бива и јесте (подлога бића: *Hypostasis est completa substantia incommunicabilis*), што је извођено према формулацији Никејског сабора 325. г. ἕις οὐσία τρείς ὑπσοτάσεις. Осуђени Арије (†336) промовисао је тезу да је Бог вечан, једноставан и непромењљив, а да је настали свет временит и у променама, те у својим сложеностима никада не може да се појави као непокретна идеја, укључујући и Сина Божијег везаног за такву временитост. Свакако да позадина овог исказа у себи носи манихејску структуру по којој је видљиви свет ништавило и комплетна пропалост (што се унеколико рефлектује и на Хајдегеров опис појма `кривице` из *Бивствовања и времена*, попут оног црног Плотинов талога материје до ког не допиру еманативне зраке Једног), мада није јасно како је то могуће ускладити са поруком Бога Творца да је свет створен добро и да је добар. Аријево схватање је некакав конгломерат повезивања паганског антиперсонализма и хришћанског виђења стварања света, који је успело побијао Атанасије Александријски /296–373/, тврдећи да Сина Божијег треба посматрати исто као и Оца са идентичном суштином једносуштствености (ὁμουσία). Будући да под оним што „подлежи“ /ὑποκείμηνον/ новоплатонизам и стоици означавају тварну подлогу целине, док Плотин ипостаз види у јерархизацији виших и нижих бића преливањем енергије у акту, процесу и узроку, појам суштине ту остаје затворен за оно што изражавају хришћанске истине. Ипостас се формира као категорија која значи и природу ствари (код Оригена 185–253/4: духовна и телесна), а са искључивањем плотиновске субординације у учењу о степеновањима у природи Св. Тројице, ипостаси више нису субординисане, него координисане. „Једно суштаство у три ипостаси“ показује сопствени склоп, самосталност састава или лично јединство као значење обележја и особине једносуштствености (ὁμουσία, *homousia*). Међутим, оно што је на грчком могло да се уклопи релативно глатко, при превођењу на латински језик показало је сву сложеност проблематике учења о троицејединству или о Св. Тројици. Када је преведено са – *una essentia in tribus substantiis*, (као што то чини Eriugena, Roscellinus, Anselmus), постало је и предмет дуготрајних спорова, па је за ипостас изнађен успешнији израз *persona* (πρσώπα – карактеристичан за маску, а користио га је и Тертулијан), па се незграпно преводило – *una essentia, natura, substantia in tribus personis.* Тако је повезаност лика иза маске истовремено она која објашњава појам ипостас у смислу ὑποστάσις λογικὴ са значењем: *substantia rationalis* и исходом: *una substantia in tribus substantiis rationalibus.* Овакав исход пледира да сачини пуну аналогију бивствујућег по коме би и људска размишљања могла да се уздигну до божанских равни, зацртавајући оно *rationalis* као атрибутивну црту, која изгледа да је важнија и од саме супстанцијалне, тако да поредак бића у свету више нема надсветску и надсуштинску субјективност поимања склопа идеје и реалности, него тек разложну основу преношену у људску субјективност схватања која затвара хоризонте изворнијих разумевања. Свакако да ту није спорно коегзистенцијално антрополошко становиште супстанцијалне логичности, која се не изолује од стварности, на шта је недавно добро скренуо пажњу и Христо Јанарас: „А материја није вечни садржај стварности бића,

почетна датост која се обликује (добија *изглед*, облик) да би се открила као суштина, него је стицај деловања-енергија, начина-логоса динамичког остварења односа, њихова усаглашеност са оним како једне јединствене хармоније, што сачињава материју и њено обликотворно разликовање у другости суштина. Укупна космичка стварност, неизбројива разноликост облика-суштина, није *оно шта* чулног посматрања и умног схватања, него *како* хармоније логичких квалитета, `једна музичка хармонија, сабрана и прелепа, која сачињава све сведржећом силом` /Γρήγοριοῦ Νυσσῆς, Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν, PG 44, 441B/. Међутим, шта је *деловање-енергија* по себи, која сачињава не само динамику остварења односа хармоније бића, целовито збивање живота, него и саму материјалну ипостас бића као стицај и сједињење `јединица` дејствујућег односа? На који начин доспевамо до знања енергије као полазишне чињенице космичке стварности? *Философско* истраживање овог питања нема другог полазишта од студирања догађаја човековог постојања; човек је једино биће које раз-умева деловање-енергију као *логос* сазнајног односа, али и једино биће које делује дајући ипостас логоса другости својих деловања.“[6] Космичка стварност и човек вазда су виђени у односу коегзистенције.

Идентификација појма οὐσία са подметом као ὑποστάσις (*substantia)*, како је то учињено на Првом Васељенском Сабору у Никеји, није оставила ствари неспорним. У свом спису *О Светом Тројству*, Августин је истицао да суштаство прве три ипостаси није квантитативно, јер ако би то било, могло би по њему да се казује о три и више божанстава. Утолико је његов предлог за увођење појма личности /*persona*/ деловао као разрешавајући, мада је то појам који у платонизму готово да није употребљаван, а не само код њих, него и код Кападокијаких отаца (појам `Лице` Св. Василија Великог, Григорија Ниског и Григорија Назијанског), који нису сматрали да је разлика Оца и Сина само спољашња, него и суштинска по саставу, или да је испостасна. Св. Тројица су иста по бићу или природи (суштински – надсуштаствено), али различита према ипостаси као изражајном смислу бића (сопству састава тј. супстанцији), а то је за Августина био разлог за окретању појму личности. Будући да је праву суштину схватао као оно чему је било да буде (*essentia*) као начело бића, он је читав појам личности окарактерисао као нефизичност бића, те три ипостаси Бога схватао у Три Лика као три енергије или рационалне манифестације личности, по коме су сва Три Лица пуновредна једна личност (А. Ф. Лосев, *Имя*, 1994). Персонализам који на тај начин постаје сабирни оквир и интелектуалних и етичких суштина подразумева ипостас као самосталан састав бића из ког се искључују све узгредности и случајности, док се појам οὐσία приближава појму φύσις, који је код Платона сродан појму κόσμος, као део учења о теолошкој демијургији и онтологији сличности постојању умности и идентитету са божанским. Аристотел је далеко снисходљивије према паганству за важећи акт постојања узимао φύσις, и за разлику од космичке временитости као покретне слике вечности, етернизовао је саму φύσις као нестворену и вечну према првом непокренутом покретачу, који је, додуше, иперватичан. Схоластичари су под φύσις као *natura* поимали последњи принцип делатности и испољавања живота, као оно путем чега ипостас делује (*principium quo*) као делатно начело нечега (principium quod). У том смислу, овако виђена природа као *substantia*, оспособљена је да се примени на неакциденталну божанску суштину (*ens a se*), на Платонову οὐσία или на Аристотелову οὐσία (као πρώτη οὐσία), схоластички поједностављена τὸ τὶ ἦν εἶναι, битност – *essentia*. Премда су оба ова појма заменљива (попут наших бит и суштина), нису идентична, јер је οὐσία

6 Јанарас, Христо 2000, 95–96.

утемељујућа као категорија већ на самом почетку учења о категоријама: „Суштина није ни оно што се исказује о подлежећем (ὑποκείμενον), нити је у њему... Све друге категорије исказују нешто о првој суштини, и њој су подлежеће као оно у њему.“[7] Есенција као суштина ствари не може истовремено да означава и неку ствар посебно, у значењу друге суштине, док термин супстанција покрива повезаност суштине и бића. Прва суштина као стварна појединачност или конкретна појединa ствар (τόδη τί ὄν, *substantia est hoc aliquid*), разликује се од друге суштине која заправо код Аристотела под превлашћу тварног узрока одређује суштину на начин припадности суштине. Суштина према узгредним својствима као друга суштина одређује све према видовима и родовима, док прва суштина не може да постоји као категорија својства и да исказује нешто друго што није биће, схоластичко „*ens per se* [*in se*] *subsistens*“, тако да је општост везана тек за другу суштину која нешто каже о појединачном. Тако се родови деле на видове, а они су особине такође дате по својим видовима, као деловима рода, у разјашњавању ствари које се одређују (Мет., 1023^{b}), означавајући шта нешто јесте као `баш то` и суштина, а други пут све родове бивствујућег (Мет., 1030^{a}). Шта нешто јесте означава прву суштину као πρώτη οὐσία, и у том смислу обухвата и како јесте то што јесте као δεύτερα οὐσία, а то значи двозначно, где роду као оном што одређује шта јесте, припадају несамостална својства, са чиме и друга суштина постаје одредбена за оно шта се на некој ствари показује и по чему без придодавања сама јесте као супстанцијално бивствујуће.

Поред појма рода као непрекидног настајања и рађања бића, и оног што пружа једнакост за постојање, она значи и подлогу у смислу тварности по којој се ствари разликују по површима и телесности (Мет., 1024^{a-b}). Ту је подлога /ὑποκείμενον/ твар /ὕλη/, али њена разлика од εἶδος је такође родна и то кроз темељна обличја бивствујућег која су несводива једно на друго. Могло би се у том смислу рећи и да је суштина као оно шта јесте или штаство таква, да је докучива суштина на појединачној ствари. Са тиме се може разликовати суштина форме која би одређивала појединачну ствар у подударности оног што је дато да бива и његовог обличја /μορφὴ и τὸ τὶ ἦν εἶναι/, додуше само у случају чистих форми, када се мисли на оно што је већ било да буде, а не на то како јесте (каквоство, такобивствовање). У том домену онда се заснива и она хајдегеровски искритикована стална присутност трајне одређености онога „шта“ на ма који начин изражено, мада је τὸ τὶ ἦν εἶναι (quod quid erat esse) као штаство суштине, заправо више помоћно придавање у одређивању суштине као појмовног склопа. Модерно супротстављање појмова есенције (суштине као бити) и егзистенције (постојања), изникло је из темељне двозначности самог појма суштине код Аристотела и по потреби његовог гурања у субјективну унутрашњост према симпатијама, није много допринело његовом бољем разумевању. Под суштином Кант је одредио унутрашње начело појма неке ствари (*principium*), разликујући од ње унутрашње начело саме реалности, која је за њега у позним годинама постала исто што и природа /*Sosein*/, уводећи дуализам схватања суштине у „реалној“ и „мисаоној“ разлици према постојању. Свако бивствујуће као такво (*Sosein*), мада има одређеност поузданог својства које му омогућава да буде, ипак није суштина, него тек оно биће које исказује ограничење бивствовања (*Sein*). Из тога следи да суштина може да означава супротност свету у коме се збивају кретања према споредном узроку и подразумевају случајност и аутоматизам, тако да сазнавање суштине подразумева напросто безусловну раван апсолута. Такође, она може да означава оно што је супротно икаквим другим стварима као временско-просторним појавама, и тада значи природу (законе природе), као суштину природних

7 Аристотел 1978b, 6.

ствари, философију суштине као априоризујућу искуствену науку, или ону логички нужних обележја предмета кроз систематизацију произвољних појмова и израду системских дефиниција. Када се постави питање да ли постоји реална разлика између суштине (*Wesenheit, Sosein*) и опстанка /постојања као егзистенције/ (*Dasein*), тако да егзистенција може да значи различиту реалност од суштине, разлика међу њима може да се схвати само као логичка, а да у погледу реалности значе исто, барем према формули *Deus est suum esse* (према пропозицији – *In Deo essentia et esse sunt idem*), где се суштина и егзистенција подударају. Утолико би егзистенцијални судови могли да буду изразито синтетички, а не аналитички, јер са тврдњом да између суштине и егзистенције нема разлике у реалности ствари, једнострано се превладава разлика створености и нестворености, али се са тиме и запада у пантеистички монизам (коме није умакао ни Сартр), који је за отачку традицију /о/слепљивање увида и у погледу природе суштаства, а и у погледу природе врсте постојања или егзистенцијалног карактера разлике опстанка и бивствовања.

Казујући о претхођењу егзистенције есенцији, Сартр је изгубио из вида супстанцију, а оно што беше да буде захватао је из аспекта вољних субјективних усмерења, па су утолико суштина и егзистенција попримиле различите предикате. Суштина је и ту непромењива и вечна, а егзистенција је временски условљена и пролазна, односећи се међусобно као могуће (*ens in se*) и стварно (*ens in alio*), где актуалном тек може, а не мора, да придође и припадне суштина. Ту се поред схоластичке независне супстанције поставља акциденталан начин бивствовања као несамостално и тек припадно постојање (од *inhaereo* – прилепљен: *accidens est, cuius esse est inesse; accidens non est ens, sed ens entis*), као биће бивствујућих и утолико нешто прилепљено или инхеретивно прикључено (*inesse*). Постојање акциденције на субјекту не означава њену предност у просторном смислу, да се буде у обухваћености од нечег последњег као дела неке веће целине или пак да бива кроз суделовање на узроку. Кант је то пренео на план аналитичке дијалектике, са тезом да се оно, чији је појам одређење неке друге ствари, поима као логички субјект, а то значи да може да се мисли као логички предикат, мада постоји као субјект у искуству, који са рефлексијом усмереном на разликовање супстанције и акциденталних момената, у комплексу појава и могуће промене у њиховој основи, стиче поузданост процене. Тиме је речено да је реалност акциденција осигурана искуством агрегата појавних датости, па је ту супстанција стварна тек у акциденталном окружењу, а акциденси потичу од датих супстанцијалности. Ако све појављивање има акциденталан карактер, те кроз искуство акциденталног ступања у појављивање тек и можемо да сазнамо врсте супстанцијалности и конкретизације целовитости, то одлази у ништа ако јој ускратимо могућност сагледавања према временском претрајавању, јер се иступа са одузимањем квалитативних и квантитативних одређења. Утолико суштина није само финални узрок акциденција, него и материјални узрок према тежњи ка остварењу, па је реални карактер акциденција такав, да подстиче разликовање према супстанцијалности или тежи да их унутар супстанције постави као модификације, придаване тако да почивају на спољашњим релацијама. Супстанција као носилац одређења траје, док акциденције само под одређеним условима припадају постојању по надолажењима и одлажењима, путем реалних одређивања у променама квалитета и стања ствари, па је реална разлика супстанције и акциденције укорењена у теолошко учење о транссупстанцији, тј. у учење о природи и карактеру Свете тајне причешћа у хришћанству (ако није сводиво на „протестантску прозу“ /Хегел/, то је питање суштине хлеба и вина у прелазу на пресуштост крви и тела Господа Исуса Христа).

Пошто на супстанцији могу да се разликују две врсте акциденција, оне пропријететне, важне, као и оне модификаторске, неважне или споредне, обраћање пажње на оне које су важне и следе из саме супстанције, од већег је теоријског значаја. За акциденције које служе показивању супстанције, и са чијим губљењем се мења и сама природа, не може се рећи да су начинске случевине (модуси), него њена обележја (атрибути). Ако се суштина неког посебног бића показује у акциденцији његове појаве, искуственим процесом смо у стању да откријемо непосредност (те појаве) као старијег модула датости, према пропријететима или водећим карактеристикама такве акциденталности. Овде су оне исто што и категорије, које су се у средњем веку делиле на *особине* (припадне једној супстанцији без односа према другој) и *односе* (оне којима се изражава однос супстанције /субјекта/ према некој другој ствари). Одређивање разних категорија акциденталних бића значи *одређивање предиката*, јер сваки субјект према форми има посебно бивствовање изражено предикатом (белина као форма омогућује придавање предиката белог, крилатост крила итд.). Трансцендентална одређења бивствовања тако остају подлоге супстанције и каузалности (просторно-временског следа) у инхеренцији суштине кроз количину, као услов дељивости – континуирани квантум у простору, времену и кретању по телеснинама, док „меривост супстанције“ подразумева меру као основ квантификација или реалну акциденцију у онтолошком постављању. За Парменида и Хегела суштина и простирање су различите појаве, мада су према свом бивствовању по себи идентичне, подразумевајући количинске форме које се као субјект придају предикату мерљивости, па имају јединство као непрекидна *continua quantitas*, и као прекидајућа *discreta quantitas*. Унутар ње сапостављена је каквоћа као форма, која чини да њен субјект има неко савршенство реалности, којој одговара опажај, али и споредније потенције субјекта у погледу акциденције, као акцидентални квалитет, мада квалитет означава и све што се да именовати под акциденцијом. Као акцидентална категорија квалитет је својство или акцидентално биће које припада супстанцији и реално је одређује или модификује (*Qualitas est determinatio subjecti ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram*). На тај начин је белина форма акциденталног квалитета без које се може, док је разумност, без које се више није човек, супстанцијалног квалитета. Аристотел је разликовао више врста квалитета (*Mem*., 1020[a-b]), а то схватање преузела је и схоластичка философија разликујући: *potentia naturalis activa et impotentia, habitus et dispositio, passio* (или: *qualitas passibilis* (*pathe*)) и *forma et figura*. Реална је тако разлика оспособљености као настројености (*aptitudo, facultas*) од тек датих могућности (*potentiae*), у значењу да све могућности нису истоветне са суштином, а ни остваривe према њој. Могућност схваћена као држање /ἕξις, *habitus*/ јесте својство које означава склоност неког бића извесној делатности, омогућавајући њено лакше извршавање као потврда духа и слободе у напредовању. Могућност схваћена као доживљавање /*passio* (*qualitates passibiles*)/, подразумева квалитете садржане у чулним опажајима попут трпљења, страдања, патње, страсти. Могућност мере је дата формом и фигурацијом сачињавајући својство одређења квантитета као супстанцијална форма која узорно одређује (*determinatio*) садржаје.

Категорија односа (πρός τί, *relatio*) подразумева постојање субјекта релације (*subiectum relationis*) који усмерава према оном одакле и стиже тај однос (*terminus relationis*), а налазећи се на том терминалу уговарајућег полажења, остварује претпоставку односа (*fundamentum relationis*) према идентитету, сличности квалитативних односа, једнакости квантитативних односа, сразмера, али и узрочности, сврховитости и повезаности. Илустрација је однос господара и роба у Платоновом *Парменид*у (133d-e), где је човек у човеку или идеја људског заједничка свима, па је роб у тој релацији посматран у односу на господара, али не и у односу на слободног човека (што сам господар не мора да буде).

Категоризација појма времена код Платона

Време је у истој мери онтолошка, као и чулно-природна категорија која изражава сукцесију догађаја: „Јер, дани и ноћи, месеци и године пре постанка неба нису постојали, него је /отац/ замислио да они постану у исто време када је састављано небо“ (Пл., *Тим*., 37е). У овом исказу можемо да наслутимо да је време носилац важне карактеристике бивствовања која влада стварима и одређује установљавање смера излажења ствари на видело. Временска сукцесија која се тиче чулно опажљивих догађаја обичне свести, и која омогућава да се уочи шта је било пре, а шта после нечега, саме делове времена у његовим екстазама прошлости, садашњости и будућности, приказује привидним у односу на оно што се одржава увек истим без кретања. Платон стога упозорава на онтолошку раван самог бивствовања времена и износи: „Из тога следи да изрази као «оно што је постало јест постало», «оно што постаје јест оно што постаје», па још и «оно што ће бити јест оно што ће бити», као и «небиће јест небиће» – ништа исправно не говоре… Време је, дакле, постало с небом да би, родивши се у исто време, у исто време и нестали ако до некаквог њиховог нестанка икада дође, а постало је по узору на вечиту природу да том узору буде колико је год то могуће сличније. Узор је, наиме, оно што кроз сву вечност јесте, небо пак оно што је током свег времена било, што јесте и што ће бити“ (Пл., *Тим*., 38а-е). Ова теорија времена у новије време назива се „кинетичком“, тј. услеђујућом тек када се непосредна датост ствари чини могућом за сагледавање у четворомерној или кватродимензионалној перспективи страној астигматизму гледања према „пећинском сазнању“. Алегорија пећине са заробљеницима света сенки за које се држи да представљају стварност, док сунце сија сасвим ван пећине, јесте представа адекватна аналогији са сазнајним моћима и кинестезији квалификованих посматрања. У том смислу Платон спомиње и временске бројеве, чији су чувари небеска тела, а та тела сачињавају хронометар који одређује карактер „покретне слике вечности“ јер се одређивањем њихових кружних путања израђивало време као подражавање вечности. Узор је нерођено живо биће коме је битно својство вечност, за разлику од његове слике која је настало живо биће (као представа у нечијем уму). Због што веће сличности слике са узором ваља пресликавати што више његових својстава у одговарајућу слику или дати што потпунију дескрипцију или репертоар елемената слике као попис у њој заступљених ствари, чиме се по жељи Творца вечност пресликава у временост као одговарајућа особеност умне пресликаности изгледа. Оно вечно у вези је са непромењивошћу узора, док се оно временито ослања на промену слике. Тако се време креће кружно према броју као особина космоса или израз стања у коме се налази, и није независно по себи и за себе. Ова Платонова релативизација онтолошког статуса времена је веома важна, јер оно није никакав самостални апсолут који постоји у континуитету независно од тога да ли се у свету нешто догађа или не догађа (У књизи Ричарда Сорабјиа *Time, Creation and the Continuum*, Theories in antiquity and the early middle ages, New York, 1983, у поглављу време и вечност, он се пита да ли је вечност лишеност времена – „Perhaps the sense is that eternal things cannot in any way have lives divided into earlier and later phases. But if that is so, it is hard to see how they can still have duration.“ Могућ је смисао да вечне ствари ни на који начин нису живеле подељене на раније и касније фазе. Али ако је то тако, тешко је сагледати како оне још увек могу да имају трајање.)8. Време протиче у складу с бројем (кретањем, кружењем, исходом), који је и могуће установити због правилности протицања, јер ваља да буде дељив на бројиве елементе или временске интервале који се дају пребројавати. Мера времена, према Платону, дата је у правилним, кружно периодичним кретањима небеских тела.

8 Sorabji, Richard 1983, 111.

Платоново потцртавање значаја производње космоса важно је управо због конституције категорије времена, јер правилног кретања, чија би се правилност периодично понављала, и није било пре конституисања неба, а самим тиме ни времена као покретне слике вечности. Тек у космосу настао је „неизрецив број“ небеских тела која се крећу правилно, а свако од њих може да послужи за бројање тока времена. Свакако да анаксимандровска логика бивствовања која време диже до равни самоприказивања у оном чувеном „по реду времена“ или хераклитовска ватра вечно живућа која налаже мере гашења и паљења, па самим тиме и мере времена из себе саме, овде функционише прикривено и прилагођено „умној слици“ као попису бића који /ментална/ слика садржи, а самим тим је далеко слабијег енергетског квалитета чињеничности или евидентности. Опет, с друге стране гледано, овај онтички супстрат се раздваја на схватљивије видове поимања структуре унутарсветског временовања, што покреће научну физичку оптику на претраге које ће касније истраживаче довести до исцрпљивања у осцилаторним правилностима атомских структура као далеко финијих јединица времена субатомских периодичних процеса.

Платон на неки начин као да представља слику хомогеног времена које равномерно тече према узору на кружне обиласке небеских тела, али већ и сам увиђа да се чулна тела понашају поприлично хаотично у кретањима, па да такво време може да буде само норма коју лако напуштају и време сасвим другачије структуришу. Ако би време било хомогено, на овај начин оно се не би дало ваљано измерити. Под претпоставком да се у неком делу дана оно згушњава или разређује, наша мерна јединица би била само крута норма која таква кретања убрзања или успоравања не би била у стању да прати. Промена и покрет су нешто што је претпоставка времена (оно је „*покретна* слика вечности“) и она је аналогна променама код телесних слика вечног бића у твари, што је претпоставка за њихово обликовање у правилна геометријска тела. Кретање хаоса као промена, стога неизбежно упућује на карактер временског тока, јер је сам космос у његовој логици бивствовања временит. Нова димензија опажања смештена је у селекционисани квалитет који је унела демиургија Платоновог *Тимаја* у појам времена као нехаотично кретање и нехаотичну измерљиву узастопност настављања, тј. временску равномерност у протицању времена. Ако ми у обичном опажању свет заправо видимо као раван, а рељефност бива добивана сталним поправкама које расуђивање уноси тако да налаже ближе сагледавање које подразумева стигматичну конфигурисаност, са чиме у трећој димензији добијамо и изворније изгледе с обзиром на чулни материјал задобијен у претходне две димензије, онда у четвртој димензији достижемо мисао о мерама растојања које подразумева квалитативно ново или идејно опажање. Управо је потребна промена целокупне душевности да би се таква могућност опажања отворила, а тек са њеним отварањем нашли бисмо сагласност са врхунским закључцима Платонове дијалектике која је своју ствар у растављености препознавала на претпостављеној равни јединства. У том смислу извештава и Аристотел о три слоја који сачињавају стварност, те о четвртом који је начелан и сву је прожима: „поред осетнина и облика постоје и ствари математике, које су између њих, и које се од осетнина разликују тиме што су вечне и непокретне, а од облика тиме што постоје као многе које су сличне, док је сваки појединн облик јединствен. Будући да су облици узроци свим другим стварима, мислио је како су њихова начела истовремено и начела бића. Дакле, као твар Велико-и-Мало су почела, а као суштина Једно, јер из тих према деонишву у Једном настају облици (бројеви).“[9] Ову партију из Аристотелове *Метафизике* навели смо због значајне подударности између слојевања стварности из Платонових усмених предавања

9 Аристотел 1978а, 18–19.

или из „неписаних учења“ и родова бића из дијалога *Тимај*. Јединице (као монаде или математички семантички елементи – *знаци*) јесу бројеви, као неподељене једности или праве првобитности, а управо је преко њих Платон излагао теорију *Једног* и *неодређеног двојства* кроз квалификације величина и малености, циљајући на стваралачки узрок – оно због чега и сврху. Физикотелеолошка компонента с тиме је неизбежно присутна у самој поставци оваквог начина посматрања ствари природе.

Творац и Отац космоса и трећи род бића из дијалога одговарају првим начелима бића из редоследа стварности неписаних учења, а вечни и непролазни род одговарају идејама и покретним телима обдареним умним карактеристикама, док су душа и математичке ствари адекватне трећем слоју. Душу света Демијург је сачинио од бића, истог и различитог, а математичка бића (геометријске фигуре и тела, бројеве) за изградњу космоса од четворства праелементарних супстрата (али неодредивог атомског идентитета). Биће у самом бивствовању, исто и различито, јесу својства вечног рода бића, а њихова веза кроз душу света са математичким бићима даје равномерност и прегледност укрштања са твари у ликове мноштвености.

Категоризација појма простора код Платона

Код Платона, свакако, величина и маленост неодређене двојине бића као бића у бивању, налазе се под надлежношћу математичких структура релација међу бићима, па њихова дедукција заокружује претпоставке за логику бивствовања на целовитијој равни. Под претпоставком да су ствари које настају и пропадају само слике вечног и умног рода бића, остаје нејасно како и зашто слика умног бива изложена дејству оног неумног, нужности и случајности. Платон сматра да је то због постојања тзв. „трећег рода“ бића који је доступан тек у „неправом сазнању“, а метафорично именујући његове могућности назива га: примателька, неговатељица, мајка, оно уобличљиво, простор. По питагорејској традицији том трећем роду бића одговара оно неограничено, парно, мноштво, лево, крећуће, искривљено, тамно, зло и разностранн четвороугао, а ова одређења која означавају оно што је чулно приступачно и одвојено у засебичност нису суштинска, већ описна, јер са њима иде и аспект физичког динамизма који се подвргава ентелехичности природе и енергијама које ту динамику и чине могућом.[10] Тај трећи род бића који је одвојен и засебичан (хоратон), „у себе прима сва тела“, и јесте без чулних обележја, јер: „Она /примателька - ὑποδοχὴ/ увек све прима, не узевши никада и нипошто ма и један облик сличан било ком од оних који у њу улази“ (Пл., *Тим*., 50б), тј. у њему могу да настану сва тела или да попримe свој видљиви лик, па је примателька (материјална подлога, калуп, аналогни простор – „масивност“) обележива важном карактеристиком: „Она је, наиме, оно што је по природи подложно сваком обликовању“ (Пл., *Тим*., 50ц). Примателька – масивни бездани простор, нема задатак да памти и репродукује ниједну ствар која је у њој била и прошла, јер јој ова „никада и нипошто“ не оставља било шта од свог облика. Када би хоратон био у стању да трајно прими неки облик, онда би „примателька“ омогућила вечно утемељење ејдесису или утеловљење идејама, па ниједна чулна ствар након настајања не би могла да пропадне. Исто тако, да сама примателька или аналогни простор има себи својствене облике које следи, то би била сасвим довољна чврстоћа која би одбацивала могућност примања другачијих облика: „Ономе чему предстоји да на леп начин, више пута и целом својом протежношћу прими у себе слике свих вечних бића, доликује да самом својом природом буде изван свих облика“ (Пл., *Тим*., 51а).

10 Аристотел 1978а, 14-15

Будући да је схваћена као безоблична, примателька или `земља-распростирачица` настоји да се врати властитој природи и тиме доприноси разарању насталих облика, јер не може трајно да се промени, а да при томе не изгуби властито суштаство. Као нека врста подлоге неорганизованог хаоса, она има природну тежњу да се врати у основно стање, а ту тежњу Платон именује принудном или нужношћу. Облик се на тај начин огледа са безобличним, граница ограничава неограничено, чулна бића учествују на идејама, али тешко је одговорити зашто је то тако на задовољавајући начин: „Него, ако кажемо да је то некаква невидљива и безоблична врста која све прима, а на неки замршен и тешко ухватљив начин у оном умном учествује, нећемо слагати“ (Пл., *Тим*. 51б).

Путоказ у овим разликовањима у претраживању добија се из запитаности над потребом постојања разних типова материјалитета. Делови бића идеја јесу просторно недељиви, тако да је твар или грађа од којих су састављене идеје просторно неподељена или нераспростртa. Тварно начело је тако исто за све, али је за разне равни стварности и њена примена или егземплификација различита. Аристотел је то на почетку *Метафизике* постављао као схватљиво, тј. да је твар идеја нераспростртa величина /напон, интензитет, као што се бележи за енергију/: „темељна твар, од које се при осетнинама приричу облици а при облицима једно, двојство: велико и мало“ /Ар. *Мет*., 988[a]11–14/. Торија величине и малености тако је формализација физичких величина, јер подразумева напоменуту ејдетологику, која се налази у предворју онтолошких схватања. Из теорије идеја следи као специјалан случај или легитиман извод, теорија великог и малог, а не обрнуто или независно од ње, па сви интерпретативизми пресумпција материје у ејдозама промашују.

У коментару на Аристотелову философију природе, учени Симпликије забележио је начин на који се овај пар техничких појмова у дискусијама међу ондашњим философима мисаоно третирао и разумевао. Шта значе величина и маленост у Платоновој философији кроз призму избрушену у дискусијама оног времена, јасно је из његовог навода: „Пошто Аристотел у више наврата спомиње да је Платон твар назвао великим и малим, треба знати да Порфирије обавештава како Деркулид у 11. књизи о Платоновој философији, у којој говори о твари, наводи речи Платоновог пријатеља Хермодора из његовог списа о Платону; из тога се разјашњава да је Платон твар поставио по неограниченом и неодређеном; по томе је она у оном што преузима више и мање, а отуд и велико и мало. Јер, он наводи, како каже, да су `од бића једна по себи, као што су човек и коњ, а друга спрам других, а од ових једна спрам опрека, као што је добро спрам зла, а друга као спрам нечега; од ових последњих једна су као ограничена, а друга као неограничена, па наводи: а од оног што се исказује као велико спрам малог све има више и мање; јер, велико и мало се може довести до нечег неограниченог. Исто тако шире и уже, теже и лакше и све тако исказано продужиће се у неограничено; оно пак што се исказује као једнако, стално и уређено нема више и мање, али опреке ових имају; постоји оно више неједнако од неједнаког, покретно од покретног, уређено од уређеног, тако да од оба парњака све такво (што прима више и мање) бива исказано као непостојано, безоблично и неограничено и небивствујуће (будући да се исказује) по одрицању бивствујућег. Таквоме не придолази ни начело ни бивствовање, него се оно налази у неразлучености`“[11]. Тварно начело је оно које фигурише физичке величине као неодређеност, а форму им даје одређеност опажања која се самерава димензионисањем нумеричких протезања неодређености. Тако, рецимо идеја аритмона декаде има исту твар као и аритмона пентаде, али дупло већи напон, из

11 Simplicius, 1882/1895, 247–248.

чега се да извести аналоган закључак о духу поимања као о нераспростртој интензивној величини. Χώρα је небиће као другост, одвојеност по међусобности или раздвоју од другог /χορὶς ἀπ᾽ ἀλληλον/, где је свако појединo биће и небиће по себи, с обзиром на друго од себе различито биће, будући да тај празан простор, сем дисперзитета вољности, не одређује никакав облик или задата граница. У том смислу, ствар расветљава разматрање појма кретања с обзиром на чулну телесност и свет идеја, где би заједничке биле ознаке мере. Померање се с тиме „одвија истовремено попут точка који се обрће у круг, будући да нема никакве празнине“ (*Тим*., 79ц), па остављање иза себе непопуњеног простора није могуће у међусобним заменама места, гурању и потискивању: „...како не постоји никаква празнина, сва та тела међусобно кружно потискују и сва у растављању и спајању мењају места, да би опет доспела на своје властито“ (*Тим*., 80ц).

Платонов `аналогни простор` који именује хоратон, или оно што укалупљује нешто распростртo и испуњено, а замисао представе као умне слике има обележје да настаје у нечем другом, држећи се бића, вазда је и оно трпеће као привид нечег другог. И φύσις је као израстајуће владање ипак већ неко појављивање, али је то појављивање двозначно. Појављивање показује прво: оно што се сабира, оно што се у сабраности доводи до успостављања и стања изгледања. Ту појављивање значи да оно што већ стоји ту, пружа неко предње изгледање површи као понуду за гледање. Виђена полазећи из суштине простора, то упозорава на разликовање између летимичног и пажљивије виђеног, прибраног појављивања. Појављивање у правом смислу речи као сабрано самоодвођење до стајања заузима самоуспостављање, освајањем отвара простор или оно, као такво ту стојеће, себи „ствара простор“, издејствује све што у њега спада, и само се накнадно не образује. Појављивање у другом смислу изступа само из неког већ готовог простора и путем гледања се опажа у чврстим протезањима тога простора. Тако распростртост узора коју испуњава слика, поседује телесну распростртост онога у чему је слика, па је њена сликовитост мешавина умствене сфере и онога у шта се смешта као појава у аналогном простору. Ако би „тело слике“ настало независно од аналогија са простирањем, уласком у простор оно би морало да одгурне просторне елементе и смести се у неку празнину, тако да поседује још једну властиту позициону празнину, што је по Платону немогуће. Тако простор испуњава унутрашњост насталих ствари „без остатка“. Сам простор опет нема ничег телесног што би се дало опажати, већ је део телесности као држач или основа којој су установљене границе. Простор је тако ограниченост присутности везана за тела, као што је неограниченост у идејама сасвим другачије врсте, неке која није мирујућа у тромости и подавању.

Категоризација појма времена и простора код Аристотела

Наредно што је важно за појам кретања јесте континуитет, време, бесконачност и граница, као и њима условљени појмови места и простора. Под кретањем Аристотел не мисли само на прелажење из једног места у друго, већ има у виду сваку промену из потенције у акт – каквоће (квалитета) /ἀλλώιοσις, alteratio/, количине (квантитета) /αὔξησις, *φθύσις*/, бити (штаства, супстанције) /γένεσις, φθορᾶ/, носећег места (позиције) /φορᾶ/, као и увеличавања и умањивања /αὔξησις, *φθύσις*/ (Ar., *Phys*., 201^{a}11–15). Континуитет чини поседовање додира на граници, један непрекинути низ садодирљивости, синапси, које чине једно и повезују у јединство. Време је континуитет, тј. целина која бива јединствена кроз спајање „тренутака сада“, као дељивих граничника или најмањих делова који теку из прошлог у будуће. Премда је према континуираности трајно (у кружном току вечито), то као начело изненадности и промене, оно у свом

аспекту показивања далеко више разара него што очувава, те је више узрок пропадању неголи настајању, сам се Аристотел слаже са питагорејцем Пароном (Ar., *Phys*., 222^{b}20), чак да је најглупље, јер се у времену и заборавља. У својој познатој расправи о проблему бивствовања и времена, Мартин Хајдегер је покушао да уђе у суштину самог појма времена, карактеришући оно које у временскости броји и осадашњује, према употребном времену казаљки на сату, као вулгарно поимање времена. При томе тражећи генезу тзв. одређењу егзистенцијално-онтолошког хоризонта времена, на коме се то време појављује, налазећи је и у Аристотеловом спису *Физика* /Δ, 11, 219^{6}1/: „То је, наиме, време, оно бројано на кретању које сусреће у хоризонту онога Раније и Касније“[12]; другим речима, оно нема своју суштину (супстанцију), будући да је тек „природно разумевано“ као след тренутака сада у одвијању светског времена, у којем је оно само нивелисано, тј. сводиво на вулгарно разумевање времена. И то би и било тако да је првосуштаство неовремењено или без њега.

Ни сам Платон код њега није прошао боље: „Као ово мењајуће, оно ипак истодобно показује сталну присутност самог себе, па је стога већ Платон при овом правцу погледа на време као настајуће-пролазећи Сада-след морао време да назове одсликом вечности...“[13] Очигледно је да постоји инсуфицијентност херменеутичког или интерпретативног искуства, у овако одсечним и оштрим проценама промашености самог појма времена код ова два горостаса античке мисли, која није надокнађена ни у каснијим списима. Чак и код Аристотела сам појам тренутка *сада* као јединица времена, на неки начин и није само време /*Ar. Phys.*, 218^{a}6-8/: „Оно сада није део (времена), јер део мери (целину), а целина треба да се састоји од делова; чини се да се време не састоји од /исечака/ сада.“ Самим тим, на делу је разумевање појма времена које не полази од тренутка *сада*, јер га са тог спољашњег становишта заправо и нема, па ван те екстровертне пунктуалности постоји и унутрашњи хоризонт времена као неквантитативног и неаритмолошког присуства. Појам континуираности /συνηχῶς/ не одудара од оваквог разумевања, као неко негативно сједињавање у тзв. „моменталним разликама“, очигледно претпостављајући и самосталну метафизичку страну обликујућег темпоралног ејдесиса којим се показује, а што не мора одмах да буде презентно и схватљиво. У том смислу корисна је примедба Слободана Жуњића: „У ствари, Хајдегерову тезу је неопходно кориговати у двоструком смислу: нити је изворно Аристотелово схватање времена метафизички једнозначно нити се Хегелово преузимање тог схватања одвија само у физикалном оквиру просторне протежности. Разгрнувши све текстове овог ланца, којим Хајдегер неумољиво везује Хегела за Аристотела, Жак Дерида (Jacques Derrida) је проницљиво указао да Хајдегер у превеликој жељи да пољуља „вулгарни појам времена“ сасвим занемарује оне могућности Аристотеловог схватања времена које се никако не дају сапети у оквире традиционалног метафизичког разумевања овог феномена.“[14] Те могућности имала је у виду Пиама Павловна Гајденко, која је добро описала Аристотелов хоризонт поимања времена:

„За Аристотела време је мера кретања или мировања ствари, и та је мера својствена свакој ствари. Време одмерава сваком бићу његов рок; па оно стога није сасвим апстрактно и није сасвим „равнодушно“ према свом садржају. Овде се поново намеће аналогија са живим организмима. Премда, ако све и има увек свој „рок“, своју временску меру, то је опет живо биће. Али не следи да се тој аналогији сувише подилази. Анализа Аристотелове физике зато је и тешка, јер, с једне стране, при

12 Хајдегер 2007, 482.
13 Хајдегер 2007, 484.
14 Жуњић 1988, 135.

разматрању природе он увек памти, да су жива бића такође природа, и да њихова одређења ваља учитавати при устројавању науке о природи, физици (за разлику од физике новијег времена, која свесно апстрахује од живог). С друге стране он такође има у виду, да природу сачињавају и неорганске ствари, елементи: ватра, ваздух, вода, земља, минерали, а то су на крају, а такође и небеска светла, па му је отуд поимање природе и средства њеног научног тумачења потребно да буду такви, да би могли да учитавају /урачунавају/ својства како живе, тако и неживе природе. То је на снази и у релацијама времена: свако бивствујуће и свака ствар имају у времену свој „рок“, и у том смислу „све стари од времена“, „време тече“ итд. Ипак као средство мерења времена (његова „мера по преимућству“, како казује Аристотел) појављује се равномерно кружно кретање, тј. кретање небеског свода. Тако пак, као и општа теорија кретања, Аристотелова теорија времена урачунава жива бића, али се она не јављају као модел целе природе, а зато и нисмо склони да оквалификујемо Аристотелово учење као `органицизам`.“[15]

Све природне или чулне супстанције као телесне сачињавају предмет физике или философије природе, која је наука о начелима кретања и промене за коју важи закон одређености времена, дочим првопокретач свега не бивајући сам покренут, Бог, покреће у временској слици круга, подразумева окружујућу вечност, као оно непромењљиво бестелесне сфере разумних душа или виших интелигенција. Он чистим дејством или енергематиком на духове сфера, преко њих покреће материју звезданог неба – етер, која регулише даље видове кретања сублунарне сфере. Будући да је време нашег живота веома кратко /Ар., Мет. XII,7, $1072^{b}14–15$/, делатност божанске суштине је мишљење као најбољи и вечни живот, дејствујућа жива сила или, како је то Прокло прокоментарисао уз Платоновог *Тимаја*, да је чиста енергија Бога Аристотела „не само сврховити, већ и делатни узрок“, тј. његова енергијска и ентелехичка природа омогућавања оног што ми региструјемо као живо, а што пре свега значи словесну (знајну) природу. Богу је тако приписана особита покретачка сила жеље и вучења, намере и настојања, интенционалних аката најактивнијег живота, којег као оног који је као такав добар, опредељује ум руковођен сврхама као вечни источник умне суштине наложеног кретања и сваког временовања. Без оваквог разграничавања преостаје

15 „Для Аристотеля же время есть мера движения или покоя вещи, и эта мера у каждой вещи своя. Время отмеряет каждому сущему его срок; поэтому оно не вполне абстрактно и не вполне "равнодушно" к своему содержанию. Здесь вновь напрашивается аналогия с живыми организмами. Ибо, если что и имеет всегда свой "срок", свою временную меру, так это живое существо. Но этой аналогией не следует слишком увлекаться. Анализ физики Аристотеля потому и труден, что, с одной стороны, при рассмотрении природы он всегда помнит, что живые существа - это тоже природа и что их определения надо учитывать при построении науки о природе - физики (в отличие от физики нового времени, которая сознательно абстрагируется от живого), а с другой - он также имеет в виду, что природа - это и неорганические вещи, стихии: огонь, воздух, вода, земля, минералы, это, наконец, также и небесные светила - поэтому понятие природы и средства ее научного истолкования должны быть такими, чтобы они учитывали свойства как живой, так и неживой природы. То же имеет силу и в отношении времени: всякое существо и всякая вещь имеют во времени свой "срок", и в этом смысле "все стареет от времени", "время точит" и т.д. Но средством измерения времени (его "мерой по преимуществу", как говорит Аристотель) является равномерное круговое движение, т.е. движение небесного свода. Так же, как и общая теория движения, теория времени Аристотеля учитывает живые существа, но они не являются моделью всей природы, поэтому мы и не склонны квалифицировать учение Аристотеля как "органицизм".“ /*Философия природы в античности и в средние века*, Москва, 2000. /Гайденко, Пиама Павловна: *Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля*: Виды сущностей. Вечный двигатель/.

гледање на простор као дуалистичку химеру, како је то разматрајући основна питања Анаксагорине филозофије одлично приметио Маријан Ципра: „*Ум* је строго одвојен од мноштва прадјелића, јер кад би на било који начин био с њиме сједињен, не би могао над свиме врховнички владати и све покретати, као што то може одвојен и сам за себе. Из тога нужно слиједи да су прадјелићи у свом мноштву и сваки појединачно, тако рећи, *без ума*, док је ум, сам за себе, одвојен од свих тих ствари, без ствари, тако рећи *нестваран*. *Безумна стварност* и *нестварни ум* - то је нужна посљедица овог Анаксагориног раздвајања бића на ноус и хомеомерије. Већ је Аристотел примјетио како је Анаксагора први дуалиста у грчкој филозофији (Мет. 989a30). Али посљедице овог *дуализма* много су далекосежније, него што то у први мах може казивати пука напомена да је Анаксагора узео *два* почела. Поближе испитивање, наиме, установљује, како заправо *ниједно* од та два почела нема, и не може имати, збиљску егзистенцију, па према томе не може бити не само почело, већ уопће ни на који начин не може *бити*.“[16] Споља простор саодређује само изгледање бића преко растреситости и чврстине тела, те оно приликом кретања даје отпор остваривању сврхе. Аристотел је аргументима отклонио тезу да постоји празан простор у који улазе тела при кретању и попуњавају га. Насупрот Демокриту, он је истакао да се физицитети /телеснине и обличја ситна или крупна/ угибају, јер би празан простор претпостављао трајно мировање. Тако сажето на основне моменте, број математичке величине бесконачно /неограничено/ постоји као нешто стварно немогуће, или – као она могућност која се у начелу никако не може остварити, јер његово би остварење била управо граница која недостаје. Граница је везана за место у ком су бића положена као присутна, а протезање тог места је простор као ослобођан у својој граничности. Биће из своје границе излази да би се упутило у своју суштину. Само бог има бесконачну моћ да покретљива бића може да изводи у стање покренутости (Ар., *Phys*., 255^{a}14–25). У том контексту важан је појам бесконачности, за који је Маријан Ципра приметио:

„Прије свега: што значи бескрајно мноштво (прадјелова)? Аристотел у свом разматрању појма бесконачности - *to apeiron* - констатира (*Phys.* 203 и д.) како постоји пет разлога који причињају вјеројатним опстанак бесконачности - *pistis apeiron einai* – то је вријеме (јер оно је бесконачно), затим дјељивост величина (јер математичари такођер користе појам бесконачног), очигледност да настајање и нестајање не престају само у случају ако је њихов извор бесконачан, потом увид како је све коначно - *to peperasmenon* – окончено неком границом, тако да не може бити краја ако се свако коначно мора окончавати код другога (тако да ово почиwе, где оно завршава), напослијетку из разлога који највише збуњују истраживаче, а то је да се наше предоџбе никада не исцрпљују, већ предочивање може увијек даље напредовати, како у подручју бројева и величина, тако и у подручју које је "онкрај неба" - *exo tou ouranou* – па се чини као да је простор бесконачан, да је према томе и тјелесност бесконачна, те да имаде бесконачно много свијетова. С друге стране једна збиљска (актуална) бесконачност за ум је непомишљива, он не може никад стићи до циља нити додавајући величине - *infinitum per appositionem* - нити дијелећи величину - *infinitum per divisionem*. Из ове апорије - бесконачно на неки начин постоји, али збиљски је немогуће - Аристотел налази излаз у позитивном увиду како оно бесконачно јест, али *не* као *збиљско* биће *kat` energeian ouk estin apeiron* – него само као могуће биће - *to dynamei on*. Биће се и иначе изриче у два смисла - као збиљско биће - *energeia on*, *enteleheia on* - и као могуће биће - *dynamei on*, али оно *бесконачно* је, за разлику од могућности, која се начелно може озбиљити, онаква могућност, која се начелно никако *не може озбиљити*, већ увијек остаје *само могућност*. Бесконачност *је*

16 Ципра 1978, 80–81.

оно од којега је увијек још нешто изван узетог дијела - hou aei ti exo estin (Phys. 207a1).). Као таква бесконачност је за ум нешто увијек преко-умно и ван-умно, а уколико се ради о квантитативној бесконачности, која би се требала озбиљити додавањем, односно дијељењем, онда је таква бесконачност за ум још и оно без-умно. *Збиљско бесконачно мноштво* јест према томе оно *преко-умно*, *ван-умно* и *без-умно* и као такво уопће *не може збиљски постојати*. Тврдећи да постоји збиљско бесконачно мноштво (прадјелића) Анаксагора, Леукип, Демокрит и њихови сљедбеници тврде оно безумно.“[17]

Иначе би се тиме, с једне стране укидао смер кретања према узроку и сврси, а с друге стране, доводио у питање и сам основ на ком све и почива од непокренутог покретача. Начело „непокретног покретача“ Аристотел је установио као први узрок „посебне метафизике“ која је сасвим окренута домену могућности, а ту динамику омогућава посебно обраћање пажње на тварни узрок као филогени физикотелеолошки склоп. Ограничења која одатле следе нису незнатна и занемарива, јер подразумевају апорије.

Дејвид Рос у свом коментару Аристотеловој философији примећује, како нас концепција о непокренутом покретачу оставља пред два нерешена проблема: 1) како нетелесни и непросторни први покретач никада не потпада под кружно кретање универзума, и 2) како неко нетелесно биће има удела у кретању. Последњи начини кретања које Аристотел описује јесу гурање и вучење, те окретање као њихова комбинација. Једно решење налази се у теолошким главама списа *Метафизика*, где „покреће као онај који воли, друго креће у покренутост“, а то свакако није физички подстицај у целини, поседујући карактеристике `организмичког`, а и људског односа према видљивим и невидљивим стварима. Ово питање је по тежини равно самом чину покретања, а решење му се крије у конструкцији епистемолошког склопа категорија, где поседује своју довољност. Ако је кретање које је сасвим у својој сврси кружно, без почетка и краја, те садржи коначно време кружећег круга који нема супротности, суштински гледано, онда је непокретно. Непокретност се узима с обзиром на место боравка и крајњу сврху, без опадања и прираста, без увећавања и пропадљивости, трајности тока без сваке промене, у бескрајно затвореном времену. Изван њега као сфере „задњег неба“, пребива првобитни непокренути покретач, чије присуство тера настајућа бића на настајање и бивање. О склопу простора и кружења космоса у вези са појмом времена, Аристотел је своје становиште најбоље исказао у спису *О небу* /Aristoteles, *De caelo*, 279a17–279b3/*:*

„Ван небеске сфере нема ни простора, ни празног, ни времена. Онострана бића зато се ни не растављају у простору нити старе у времену. Ни на који начин ниједно биће не трпи промене иза крајњег сферичког кретања, већ оно непромењљиво и без икаквог трпљења ужива најбољи и најсамосталнији живот читавог века. Наши стари беху заиста надахнути када су ову реч *еон* сковали. Пуно време које обухвата сваки живот и које никако не може да прекорачи по природи, они су назвали еоном сваког бића. По тој аналогији и потпуност читавог неба и целокупност што обухвата све време до у бесконачност, јесте еон, а то долази од вазда бити, што вековно јесте, јер је еон бесмртан и божански. У зависности од њега сва друга бића имају своје бивствовање и живот, нека непосредније и снажније, друга удаљеније и слабије. У нашим више народним философским списима, када је реч о божанству, често се образлаже да је божанство, као прво и највише нужно непромењљиво; што се потврђује и овде казаним. Јер ништа друго, боље не постоји што би могло да га креће - такво нешто морало би да буде још божанскије - а оно ни не трпи од неког недостатка, нити му било какво добро недостаје. И правилно је да се каже како се оно креће непрекидно, јер са кретањем бића

17 Ципра 1978, 93–94.

постају једно, кад стигну на своје природно место, али исто је место и за тело које се креће у круг, где кретање почиње и завршава.“

Његово постојање чисто је логичка потреба утемељивања иницијалног момента који прекида дихотомију покренутости и покретаног на нечему што је претпостављено прво, са стварном надлежношћу и задужењем за први покрет, иначе би узрок покретања могао да буде тражен у /лошу/ бесконачност. Росовско питање, како то да он не потпада под начело кружног кретања свемира, заправо се односи на оне гранично-додирне тачке са свемиром твари, где се показује успешност његовог деловања. Да ли одговор према ком се покретање одвија као покретање предмета љубави на телепатско-даљински начин, или је у томе да изнад „задњег неба“ не важе закони кружног кретања, остаје отворено. У сваком случају нетелесно биће ваљало би да има минималан, ако не и никакав удео у кретању, будући да су бестелесна бића као што су суштаство /οὐσία/ и врсни лик /εἶδος/ заправо енергије (Ар, *Мет*., 1050^{b}2). И у модерној физици `црна рупа` има довољну силу теже да одржи светлосни квазар, али не и спирално обмотане гаксије око ње, па та тзв. `тамна материја` мора да се надопуни претпоставком постојања `тамне енергије` која држи бића на месту у њиховом сингуларитету. То значи да суштину испуњава и изворнија присутност, као и врсни лик, када је оно које себе има на делу у довршењу или када за собом оставља могућности које спречавају остваривање, доводећи до испуњења у довршеном изгледању. Њихова је усавршеност видљива по томе што су постављени у своју сврху, што онда само казује о природи пуномоћи деловања којом располажу. Њима припада деловање које се односи на стваралачки ум, како ће то већ бити разјашњавано у спису *О души*, а тиме се на један Аристотелу сходан начин понавља Питагорина изрека да је сав живот један, те да и Бог мора да буде један (из Sekstus Empiricus, *Prot. Mat*. IX, 127), онај који енергетски напаја бића у бивању, омогућавајући им својим држањем очувавање од распадања у том бивању. Утолико је мишљење о њему изузетна и нарочита потреба филозофије као такве, јер с једне стране разрешава темељно питање појма кретања, а с друге и појма сврхе. Она је еротичан покрет ствари према првобитном, које услеђује по сасвим нарочитој и сувисло објашњивој потреби, јер се све према Њему креће као према најсвојственијој сврси.

Прву филозофију или филозофију која се бави стварима које су првобитне (ἡ πρώτη φιλοσοφία, τὰ πρῶτα), одељене (τὰ χοριστά), непокретне (τὰ ἀκίνητα) и божанске (τὰ θεῖα), Аристотел је одредио као теоријско знање првих начела и узрока (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν). У првој филозофској енциклопедији филозофских појмова, у делта књизи списа *Метафизика*, он је термин почетак или оно прво као искон ствари одредио у вишезначности његових димензија кроз пружања семантичких склопова. Тако је тај појам дат као *почетак* – „оно одакле би нешто једне ствари кренуло као прво“ /Ар., *Мет*., 1013^{b}34/; као *повод* – „оно одакле би свака поједина ствар најлепше настала“ /*исто*, 1013^{a}1/; као *основа* или *темељ* – „оно одакле нешто прво настаје од припадног“ /*исто*, 1013^{a}4/; као *порекло* – „оно одакле је природжено да прво започну кретање и промена“ /*исто*, 1013^{a}8/; као *почело* – „оно према чијем се избору (намери) креће све што се креће и мења све што се мења“ /*исто*, 1013^{a}10/; те *полазиште* – „оно одакле је нека ствар прво сазнатљива“ /*исто*, 1013^{a}14/. Будући да је Аристотелу стало да истакне онтолошки и сазнајни смисао појма почетка као principia realia и principia cognoscendi, те да су и сви узроци начела, за њих он сматра да им је заједничко то да су оно прво одакле нешто или јесте или настаје или се сазнаје. Разликујући начела од којих се полази и начела суштина /или – начела бивстава/, он је могао да се ослони и на Платона за кога је начело оно нерођено (ненастајуће) и непропадљиво (Plato, *Phaidros*, 245^{d}1–6), те да из саме природе начела следи да настаје све што је настало. То за последицу има и оно мишљење које производи људскост људскости – сабрано

мишљење и које за свој садржај има мисли као такве, па их изводи на осветљену чистину или освештава. Мишљење то постиже захватајућим обимом продубљиваних сазнања, тако да у себи обезбеђује простор посредоване непосредности унутар захваћене предметности и уздиже се до општости као сопствено или њему својствено бивствовање при себи. И Кантово „требање“ /Sollen/ по интенцији има задатак да зађе испред хилеморфизованих склопова као ограничења, те да изласком на подручје у ком се тај аспект сазнања оног што јесте у многоструком показивању сагледава, као сведена могућност из које је искључена шира претпоставка актуалне бесконачности бивствовања, као ἔξ οὗ које измиче ближем одређивању, покаже у снажнијем светлу, оном који претходи физикотелеолошком склопу и на његовом трагу назидаване тзв. „природне теологије“, која парцијално примењена у картезијанском методу усмереног гледања на природу зацртава машинизам /секуларистички деонтизам пантеизма/, а у спинозистичком изпсихологизованом физиологизму машинизам /просветитељски пантеизам петрификације материјалне супстанце/. Аристотел је до њега преношену повест метафизичког мишљења тумачио конкретизујућим елементом тварног начела и емпиријском синтезом датости ствари и мишљења, са чиме је уз извесна изостављања и пренебрегавања доспео до јаснијег постављања питања о сврси метафизичке науке као прве философије, држећи да тиме прибавља прави пут. То прибављање правог пута била је утемељена оријентација (добар пут, εὐπορία) склопом начела, који и указује на прави темељ: „Јединствени и последњи темељ је та инстанца, јединственом силом изаћи из мноштва света. Она гради могућност за метафизички ум, да се свет опише као све, у коме би био из једног јединог средишта у спољашњем заједничком држању.“ („Der einzige und letzte Grund ist dejenige Instanz, von der die einigende Kraft auf die Vielheit der Welt ausgeht. Er verbürgt die Möglichkeit für die metaphysische Vernunft, die Welt als All zu begreifen, welches aus einem einzigen Zentrum heraus zusammengehalten wird.“[18]) Ова узорна слика историјског ума који утемељује склоп начела који показују први темељ, у основи као инстанција снаге мноштва које путем мишљења показује од чега је све свет састављен, и јесте трајни подсетник на преглед целине која постаје нормативна раван мисаоног достизања. Будући да је она код Аристотела одређена методолошком обухватношћу широких аналогија, које су изношене по евпоретичком становишту мишљења, многоврсност казивања о бивствовању и даље оправдано носи такву хеуристичку ноту.

Категоризација искуства ејдетике и дијалектичког размештања ствари

Природа је непокретно начело кретања у смислу његове правилности (постојаности, једнообразности), натчулно бивствовање у аналогији са космосом и логосом. Првобитно као искуство сазнавања, природа је извесна појава бивствовања не само као чулна уверљивост, већ и као логичка датост или као стварна мисао о нечему. Тако примљене утиске мишљење доводи до прегледности као извесан сужени облик просуђивања (*Anal. post*.,II,19. 996^{b}31), а онтолошки ранг такође ваља да буде уважен: „сада одређивање појашњава нешто једно, као и доказ. Али шта је то човек и шта човек јесте то није једно и исто“ (*Anal. post*.,II,7. 92^{b}3–10), премда то да нешто јесте: „не може да буде сазнато ни по одређењима, ни посредством доказивања“ (*ibid*., 92^{b}37), па се непосредно бивствовање и начело сазнају само кроз себе (*ibid*., 64^{b}35) или кроз искуство унутрашњег пробијања до предметности и обухватајућег поимања – „јасно је да прва начела нужно сазнајемо кроз навођење, па на тај начин утисак порађа опште“ (*Anal.*

18 Kaulbach 1972 /19915/, 67.

post., II,19. 100a4). Тиме се *по природи* /*ibid*, $72^{b}29$/ прелази од непознатог ка познатом, као од делимичног ка општем, тј. од чулно прихватљивог ка мисаоно прихватљивом. Тако је основна форма логичког испитивања баш дијалектички силогизам или силогизам питања и истраживања кроз супротстављене могућности (*Anal. prim*., I,1; *Topica*, I,1), јер је дело философа као оног који изучава свако суштаство уопште, какво је по природи /*Met*., $1005^{b}6$/. По природи је указивање на суштину повезано са случајевима у којима је кретање сврха актуализовано, тако да се не збива тек промена положаја и места тела или подругојачивање, већ кретање као остваривање преображаја у другачији облик и карактер. Тако по њему природа поступа слично учитељима који сматрају да су постигли свој циљ тек када ученици, оно што су научили, покажу на делу /Ар., *Met*., $1050^{a}18$/. Аристотел поседовање знања сматра правом актуелношћу душе, наводећи пластичне примере којима аргументовано илуструје смисао поседовања енергије у спису *О души* разликујући два смисла актуелности, коју носи појам ἐντελέχια (остварење сврхе или довршење), кроз однос који постоји између поседовања и коришћења знања (*De anima*, $412^{a}10$, 22), заступајући мишљење да је душа актуалност у оном смислу у коме је то поседовање знања. Јер, као што научник поседује знање и онда када не теоретише, тако и живо биће поседује душу и онда када спава. Другим речима, као што научник не престаје да буде научник док једе или води љубав, тако ни живо биће не престаје да буде живо када спава или се налази у неком латентном стању у коме су његове активности сведне на минимум. То је због тога што научник и тада поседује знање, а живо биће форму, тј. облик и структуру живог бића. И као што је научник, научник захваљујући поседовању знања, без чега не би могао да теоретише, тако да је поседовање знања, пошто га чини научником, његова актуалност, али је упражњавање теоријске активности, које је тиме омогућено, нешто што га још више и дефинитивно чини научником, па се зато може сматрати његовом још вишом и крајњом актуалношћу, тако је и за живо биће поседовање форме његова актуалност као живог бића, пошто га оспособљава за вршење животних активности, али је само то вршење још виши степен његове актуалности, јер се управо у њему састоји живот. Аргументацију за исходиште у појетичком односу даје А. Ф. Лосев у студији – Лосев, Алексей Фјодорович: *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва: Издательство Мысль, 1993 (поготово – *О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля*, Учение о «действии», стр. 728–732., са поговором Л. А. Гоготишвили, *Платонизм в Зазеркалье XX века*, или вниз по лестнице ведущей вверх, стр. 922–943). Енергичко место камена као тематизујуће појаве, тј. посматрано с обзиром на оно што му одређује меру и додељује место у простирању као космос, а које се налази за опажање и мишљење као појава међупунктуално, то казује о енергији која му омогућава изглед и при-пушта у след природних ствари, указујући тиме на извесну самосталност или слободу саме природе, упоредиву са концепцијом „света живота“.[19] Тело живог бића почело је да се назива организмом управо зато што се веровало да његов облик и струкура, као и облик и структура његових делова, нису крајња сврха већ оруђе, инструмент (ὄργανον) животних активности, према којима се налазе у релацији средство–циљ. У том смислу Аристотел држи да је тело живог бића инструмент слично као секира, и да сви његови делови такође постоје ради нечега (Ar., *De partibus animalium*, $642^{a}10$), да би затим оно `ради чега` ти делови постоје одредио као делатност (πρᾶξις), и закључио да, како сваки део тела живог бића има неку делатност за сврху, и тело као целина мора постојати ради неке сложене делатности, у духовном, интелигибилном посматрању (Ar., *De partibus animalium*, $465^{b}15$).

19 Friedrich 1965, 23–29.

Аристотел је посебно истрајавао и на појмовима *енергије* /уделовљивости/ и *динамике* /могућности/, те енергији придавао значај спровођења ствари као кретања према сврси. *Dynamis* је моменат могућег бивствовања на основу кога све стварно има могућност да буде нешто друго него то што јесте. Ствари у својој сврси, он је називао *ентелехичним*, па ентелехичност пружа могућност самом деловању да се спроведе и изађе на видело, мада сам Аристотел упозорава да оздравити и оболети није исто, премда су обоје у остваривању. Појмовни пар динамика–енергија је такав да се у динамици крије пристанак твари да учествује у обликовању. У динамици твари тако лежи тежња ка остварењу кроз обликовање као попримање „енергичне" форме, а та тежња или склоност из основне целовитости природе припада ограничавању као стављању у обличје. Динамитет није нека индиферентна и пасивна позиција која је као мирна супротстављена сили обликовања која се прима, већ је то појам динамике у позитивном смислу који је дат у одсутности краја или довршености коју обезбеђује сврха[20], извесна настројеност оног што је прелазно у *actus transiens*, што упућује на смер будућег обликовања, не као неко могуће бивствовање, већ више као постепена могућност да се буде. Утолико је веома важно какав је облик који из своје хилетичке могућности нешто доводи до готовости изгледања. Материјално је оно расположиво, оно у способности да прими начела настајања и пропадања, а што се и догађа с обзиром на врсту кретања као динамички елемент, док је формална страна оно што ствар доводи до готовости изгледања или уобличења и довршења, као енергички елемент. Утолико је морфолошки статус бића њихова затечена датост као запремична оспособљеност, а ејдетски њихова стварност доспелости до својствене сврхе или врсна ентелехичка суштина. Остваривање је тако истовремено одређивање које почива на постављању граница. Пун потез остваривања својствен је налогу започињања и довршавању које ограничава са крајем или сврхом. Преко енергије /ејдоса-идеја/ остваривање налази проходност, тако што процес остваривања бива вођен сврхом према исходишту или очитује присуство сврхе у актима својственог когнитивног понашања. Индивидуацијом супстанције и ограничавањем са логосом који се многоструко исказује, појављује се одређена суштина као сингуларна усио-логичка категорија. Одређивањем суштине догађа се енергетизовање или очитује карактер појма као „штаство" или степен присутности у свеобухватности, исходећи до сингуларног статуса готовости. То самим тим нису само логичка важења, ствари у оптицају као нека „слободна логичка вредновања", већ и испуњено „даство", метафизички видови стварности, као примарни модалитети бивствовања у аспекту нужности, случајности и могућег. Енергематику одузима динамика, она је чини кочећом и оспоривом, а то значи да метафизички аспект живота уједно важи само декларативно, тј. док се не покаже да то и није случај, што је отварање широког простора модерном циничном агностицизму и пратећем научном скептицизму који уз њега иде. Надимања до егопатског преузношења апсолутним идентитетом не значе да тог идентитета као таквог и нема, него само да га засигурно нема у таквим преузношењима.

Из разуђене хилеморфне узајамности Аристотел је давао предност разматрању појединачних бића /од твари условљених начелом индивидуације, атомизације/, која су преко начела кретања /преко ејдесиса делујући телос/, учлањена у природна бића. Шта је покретање зна се преко врсте која прибавља одређење, тако да ће једно да буде начело и узрок. Енергија као извршење претпоставља ејдесис, као оно што бејаше било да буде, чиме кретање отвара одгонетање загонетке начина на који неко биће постоји у изгледању.

20 Kaulbach 1972, 39.

Према Канту, за простор важи то да је он услов за појављивање спољашњих ствари, јер изван њих могу да постоје само појаве. Предикати простора у том смислу не могу да се уброје у предикате ствари, него могу да буду тек предикати појављивања ствари, па се ставови могућности не односе на простор. Простор јесте услов могућности опажања спољашњих ствари и ту он разликује предикаменталне и опажајне релације у димензији разума с обзиром на замишљања. Та релација има формално постојање коме припада најмање реалности према објективном основу поређења, када се мишљењем захвата у просторне релације. Аналогно простору и време се тумачи као биће у коме ствари настају и пропадају, као особина Бога, а у неким видовима и као бескрајна супстанција у њеном кретању или априорна форма сазнања или виши производ нашег духа, али у смислу објективног начина егзистенције променљивог бића и његових различитих стања. Време као мера и број кретања категорисана под „колико“ континуиране мерљивости и дисконтинуираног квантитета који потпада пад „одакле“, није само ствар рационалне метафизике, него и оне која из критичког редукционизма изводи своје претпоставке, где се не губе сасвим конструктивистички модели еуклидовске геометрије, у механици рачунања коефицијента прелаженог пута и одређене брзине. То је приметно и са Хајдегеровим приступом, а што је у профињеним медитацијама добро истакао Еуген Финк: „... зашто мислилац који је сковао појам постојања /das Dasein – тубивство/ за људску егзистенцију, зашто је Хајдегер /Heidegger/ прве начелне одредбе управо свога темељног појма успоставио на тлу једне логике формалних обавештења о структурама свагдашњости и о `свагда-мојости` говорио као о фундаменталној структури постојања. Ово питање није само методолошко, оно циља у срце наше егзистенције, имплицира одлуке о слободи, друштвености, о осамљености и заједници.“ Свакако да је то повезано са његовим убеђењем, да: „Нисмо још умакли `објективизму` у односу на људску егзистенцију, ако се сада њихове структуре /постојања уопште/ хоће да фиксирају просто с `оказионалним` терминима... Она нам је /садашња садашњост/ увек такорећи као кривотворена и прекривена – и то наметима смисла, који потичу из самог тог живота, и којима се овај такорећи стално одриче од своје једнократности и држи се у једном медију схватања у коме је свагда један међу другим животима.“[21] Сећање на прошло, гледање на садашње и очекивање будућег поставио је као спекулативно психолошко поимање времана Аврелије Августин у својим *Исповестима* (XI, 20–28), не гледајући ни сидерално међупланетно време, ни звездане циклусе повратака на почетке. На ову његову основну интуицију ослањао се и Едмунд Хусерл (1859–1938) у истраживањима унутрашњег хоризонта временовања у двоструком интенционалности присећања ретенционалних рекуперација представа у поимању времена[22], из којих исхода је уследила и нелагодност при просуђивању даљег смисла сазнавања у модерним наукама, са студијом *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија* (1936)[23]. На овај след мишљења наставио је да гради феноменолошку онтологију Еуген Финк, захватајући однос бића и једног, те појма света као јединства бића у њему, истичући трансценденталије бића и једног као кључне категорије истинске егзистенције.24 Мислећи тим трагом, свет се исказивао у игри сила Неба (отворености) и Земље (затворености) бивствовања, изналазећи да је та дијалектичка игра успела онда када се истражују `ствари затворености`, тј. земље у ископавању њених `златних димензија бивствовања` (Хераклитов аманет да се много

21 Fink 1984, 63; 56–57.
22 Хусерл 2004, 9, 70–78
23 Husserl 1990.
24 Финк 1989, 126–129.

копа, мада се мало злата нађе) или у истраживању унутрашњих категоријалних одређења изналазе њени суштински садржаји. Космолошка димензија егзистенције подразумева повезаност опажајне и ванопазиве категоријалне природе бивствовања, па она тада није супротстављена онтолошкој, него је на реалној равни суштински обуздава у одскакању `до небеса`, а да се притом сасвим мирно и даље остаје на земљи у присутности смисла свега што јесте. Са укидањем окасионализма, можда се и сужава логички простор за дисање појма (мада је ваздух вечности насушан), али се очувавају све оне важне форме које условљавају категоријалне склопове постојања, које реално и ерменевтички окасионализам испражњава у израженој пуноћи њихових претпоставки. Онај Који Јесте, Сушти, обухвата све што јесте и својим обухватним бивстовањем (битијем, „битком"), допушта да се и оно неапсолутно у појавама /видљиво по природи/ коначно поима с обзиром на оно апсолутно /невидљиво по природи/ или да се јединство стварности појми као истина повратка свих ствари у Бога, како Финк и завршава свој сјајни *Увод у философију*.

Литература

Aristotelis Metaphysica (1978a), recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii /превод Б. Гавела, Бгд., 1975; Т. Ладан, Згб., 1987; С. Благојевић, Бгд., 2007./

Aristotelis Physica (1977), rec. W. D. Ross, Oxonii /prev. T. Ladan, Zgb., 1987/ (Симплитиус, *Де Пхйсица Аристотели*)

Aristotelis Topica et Sophistici elenchi (1974), rec. W. D. Ross, Oxonii /prev. u *Organon*, K. Anastasijević, Bgd., 1965/

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatio (1978b), rec. L. Minio-Pauello, Oxonii /prev. u *Organon*, K. Anastasijević, Bgd., 1965/

Философия природы в античности и в средние века (2000), Москва /Гайденко, Пиама Павловна: *Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля*: Виды сущностей. Вечный двигатель/

Ципра, М. (1978): *Метаморфозе метафизике*, Чаковец: Зрињски

Финк, Е. (1984): *Основни феномени људског постојања*, Београд: Нолит /прев. А. Буха/

Финк, Е. (1979): *Епилози поезији*, Београд: БИГЗ /Eugen Fink: *Epiloge zur Dichtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971/

Финк, Е. (1989): *Увод у филозофију*, /прев. Д. Ђорђевић/, Београд: Нолит

Хегел, Г. В. Ф. (1976–1979): *Wissenschaft der Logik* /наши преводи/ *Наука лог*ике I–III, прев. Београд: БИГЗ, (Н. Поповић); Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Енциклопедија филозофијских знаности*, Сарајево: Свјетлост, (Б. Зонефелд); Г. В. Ф. Хегел (1979), *Историја филозофије* I–III, Београд: БИГЗ

Хајдегер, М. (2007): *Битак и време*, Београд: Службени гласник /Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979/

Хајдегер, М. (2003): *Путни знакови*, Београд: Плато /M. Heidegger (1963), Gesamtausgabe, T. 9 /*Wegmarken*., 1919–58/

Husserl, E. (1990): *Kriza evropskih znanosti i tanscendentalna fenomenologija*, Zagreb, /прев. A. Pažanin, према Hua, Bd. VI/ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, /hrsg. Von Walter Biemel/ Martinus Nijhoff, Den Haag 1962[2]

Хусерл, Е. (2004): *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*, Ср. Карловци; Н. Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића (прев. Ч. Копривица)

Јанарас, Х. (2000): *Философија из новог угла*, Београд: (прев. јрђ. Максим)

Кант, И. (1990): *Критика чистог ума*, Београд, (прев. Н. Поповић); (1991) *Критика моћи суђења* (1790), Београд, **(**прев. Н. Поповић)[2]

Kaulbach, F. (1991[5]): *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt

Kaulbach, F. (1965): *Der philosophischen Begriff der Bewegung*: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln; Graz

Platonis Opera (1976–1978), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii:

T. 2.: *Parmenides* /Parmenid/, *Philebus* /Fileb/, *Symposium*

/Gozba/, *Phaedrus* /Fedar/.

T. 4.: *Respublica* /Država/; *Timaeus* /Timej, (Timaj)/.

Simplicius, *In Aristotelis Phisicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin

Sorabji, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum*, theories in antiquity and the early middle ages, Ithaca, New York

Žunjić¸ S. (1987): *Hegel i Hajdeger*, odnos povesti i vremenosti u rasponu prevladavanja i ponavljanja, „Zbornik Filozofskog fakulteta Beograd“ serija B, za društv. nauke, br. XV, Beograd

Жуњић, С. (2012): *Логика и теологија*, Београд: Отачник

Aleksandar Petrović

BASIC CATHEGORIES OF BEING AND CONCEPTS OF THEM IN THE FIRST PHILOSOPHY

At the first look understanding of simple and easy concept of being makes troubles, when we try to articulated and definied him. Considered the being as it is, or as a being as being, Aristoteles was concepted that concept in the meaning of being itself who manifold speaks. Troubles who are generated from the thinking corpus of first philosophy, are making with a interpretation of concepts of old thinkers in a byzantine and scholastic philosophy, and no minor visible than them in the contemporary sence of philosophy, and it what is hiding behind the concepts of *esse* (εἶναι), *ens* (ὄν) or *substantia* (οὐσία), shows the working history of concepts. Interlocking or clutch of her in that sence shows the game of possible and real in the mirror of actuality and ostensible as a dialectic tense who resist to all temporalisations in her underside stratum. Extend go to that underside stratum from it, we see as a main assignment of philosophize.