

Arhe XII, 23/2015
UDK 1 Aristoteles
111.1 : 128
165.62 : 128
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

NEMANJA MIĆIĆ¹

Novi Sad

ARISTOTELOVA ONTOLOGIJA DUŠE *QUA* FENOMENOLOGIJA DUŠE

Sažetak: Da bismo ispravno razumeli razloge i motive za ovakav naslov rada, koji se tiče Aristotelove teorije o duši, potrebno je najpre da imamo na umu da za Stagiranina duša neminovno mora biti situirana u bivstvo. Ako uz tu činjenicu ne previdimo i nedvosmislene navode o tome da se duša ne može razmatrati van svoje smeštenosti u okvir ontološke baze koja počiva na diferenciji *dýnamis – enérgeia (entelétheia)*, onda nam ne može promaći ni to da status duše mora biti ontološkog, a ne ontičkog karaktera. Primarni cilj Aristotelove „psihologije” time postaje utemeljenje usiologije duše, čime se suspenduje njeno smeštanje u puki niz kategorija bića, što je upravo rezultat prvobitno naznačenog karaktera duše, potvrđenog i shvaćenog kao bivstvo. Sa druge strane, dominantni karakter fenomenoloških strujanja u *De Anima* i spisima kasnije objedinjenim pod naslovom *Parva naturalia*, sugerišu nam to da je za nas daleko plodnije i povoljnije ukoliko istraživanja povedemo u pravcu fenomenologije duševnog, u suprotnosti sa pretumačenjem ontologije duše u smeru jedne *psychologia-rationalis*.

Ključne reči: Aristotel, duša, ontologija, fenomenologija, opažanje, mišljenje, um, telo, hilemorfizam

HILEMORFIZAM KAO *TERTIUM QUID* IZMEĐU „REDUKCIONISTIČKOG MATERIJALIZMA” I PLATONIČKOG „DUALIZMA”

Pod „materijalizmom” se ovde prvenstveno misli na Aristotelove prethodnike i Stagiraninovo dijalektičko opovrgavanje onih koji su imali materijalne predstave duše (kao vode, vazduha, vatre, sklopa elemenata, harmonije, itd.). Sintagma *platonički „dualizam”* takođe zahteva dodatno

1 E-mail adresa autora: nm.ulysses@gmail.com

pojašnjenje: naime, ne može se sa lakoćom tvrditi da se kod Platona radi o istoj vrsti dualizma o kojoj mi danas govorimo. Šta nam uopšte omogućuje da Platonu pripisujemo dualistička stremljenja? Zapravo, tih stremljenja kod Platona i nema – Aristotelov hilemorfizam, između ostalog, cilja da razreši problematiku koja nastaje time što Platon ne pruža konkretne navode o tome šta je to što veže određenu dušu za određeno telo. Duša i za Platona svakako postoji kao „zatočena” u telu, ali razlika u prirodi duševnog i telesnog je ta koja njihovo jedinstvo čini zagonetnim. Šta je duša za Aristotela? Ono što ne smemo nikako ispustiti iz vida jeste da Aristotelov pojam duše ni po koju cenu ne odgovara kalupu posthrišćanske antropologizacije duše (koja bi korespondirala sa sopstvom kao ličnošću). Ona za njega ima sasvim drugu konotaciju, bitno drugačiju i od one platoničke, na kritiku koje jasno smeraju i navodi da se samo o ljudskoj duši govorilo, neopravdano ignorišući ili ne obraćajući pažnju na biljke i životinje. Determinisati opseg Aristotelovog pojma *psychē* znači, pre svega, imati svest o tome da bi pogrešan pristup eksplikaciji tog pojma bilo (današnjem mišljenju sklono) povlačenje distinkcije između mentalnog i fizičkog (fiziološkog). Ukoliko i možemo da konstruišemo bilo kakvu vrstu „dualističke” aporije iz pojma duše kod Aristotela, onda bismo morali da govorimo isključivo o distinkciji *živog* i *neživog*.² Međutim, *psychē* za Grke znači i nešto više od takve ukrućene pojmovne preraspodele uloga: ukoliko želimo da ostanemo što verniji impulsu starogrčkog sveta, moramo uzeti u obzir temeljnu razliku između pojmova *θύμος*³(*thýmos*) i *ψυχή* (*psychē*). Naime, *thýmos* u Homerovim delima denotira emocije, želje, unutrašnje nagone. On označava uvek prisutne karakteristike bića, koje se mogu pod različitim okolnostima eksternalizovati. Takođe, Platon u *Fedru*, kao i u *Državi*, *thýmos* razmatra kao jedan od tri konstitutivna dela *psychē*. Poznata „alegorija kočije”, u *Fedru*, namerena je na metaforičko izlaganje duše i njenih puteva.⁴ Drugačije rečeno, ukoliko želimo da povučemo oštru liniju između živog i neživog, uputnije bi bilo da to učinimo pomenutim

2 O tome videti: Stephen Everson, *Psychology, The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995., str. 168.

3 Potrebno je izbeći moguću zabunu pogrešnim akcentovanjem – radi se o pojmu *θύμος*, a ne *θυμός*, koji bi mogao da se prevede sa *narav*, *osećanje*, *bes*, *odmazda*, *sržba*, *razjarenost*, *strast*, *žestina*. Kod Platona ova dva pojma svakako ostaju povezana – u *Državi*, duša biva podeljena na *λόγος*, *θύμος* i *ἐπιθυμητής*. Ovom poslednjem delu se pripisuju telesne žudnje, dok je *θύμος* čuvstveni element svojstava kojima osećamo sržbu, strah, itd. (*θυμός*). Logos je, svakako, taj koji obuhvata i kontroliše *θύμος* i *ἐπιθυμητής*; oni su mu potčinjeni (i to, pre svega je logosu potčinjen *ἐπιθυμητής*, kojeg on „obuzdava” uz pomoć *θύμος*).

4 Sama alegorija se ne smatra originalno Platonovom, već razrađenim mitom koji najverovatnije potiče iz Egipta ili Mesopotamije. Takođe se upoređuje i sa kasnijim Frojdovim *id* – *ego* – *superego* modelom, možda ga i nadmašujući, zavisno od afiniteta.

pojmom *thýmos*, ostavljajući viši stepen opreznosti u slučaju *psychē*. Dok je gotovo izvesno da za Grke izostanak onoga označenog sa *thýmos* podrazumeva i svojevrsno „ukinuće” svega onoga što pod *thýmos* potpada, sa *psychē* bismo morali da budemo daleko obazriviji. Ukratko: *rastelovljeno psychē ne pretpostavlja nužno neživost (okončanje), kao što je to slučaj sa thýmos*.

U jednom prevodu *De Anima* stoji sledeći navod: „Zajedničko za svaku dušu bi bilo to da je ona prva usvrhovljenost prirodnog organskog tela. Zato ne treba pitati da li su duša i telo nešto jedno, kao ni za vosak i njegovo obličje, ili uopšte za tvar nečega i za to čija je to tvar, jer mada se o „jednom” i o „biću” govori na više načina, u pravom smislu oni su *usvrhovljenost*.⁵ U drugom: „Ako dakle treba označiti nešto zajedničko za svaku dušu, bila bi to prva entelehija prirodnoga tijela opskrbljenog organima. Stoga ne treba istraživati da li su duša i tijelo jedno kao što se to čini za vosak i otisak niti uopće za materiju svake pojedine stvari i čija je materija. Jedno i biće iskazuje se na više načina, a temeljno je entelehija”.⁶ Ključno u ovim prevodima, na šta bi trebalo da obratimo posebnu pažnju, jeste negacija pomoćnog glagola „trebati”, u bezličnoj konstrukciji: *ne treba* (pitati, istraživati). U oba slučaja je jasno da mogući smer suspenzije samog pitanja o jedinstvu duše i tela sugerise na to da telo i duša istovremeno i jesu i nisu jedno,⁷ po istom ključu po kojem bivstvo i biće u entelehiji, ili pak u hilemorfičkoj strukturi tvar i oblik i jesu i nisu jedno, u smislu ontologije produženog identiteta. Međutim, to Aristotelovo „ne treba” moramo razumeti isključivo kao apel da „ne bi trebalo” pitati ili istraživati to da li su duša i telo nešto jedinstveno. Dakle, ne radi se o zapovednom tonu, da treba da „ne pitamo”, već pre o tome da „nije potrebno” pitati se o tom jedinstvu. To znači i da Aristotel zapravo *ne tvrdi* inferenciju neodvojivosti, koja mu se često pripisuje.⁸ Ono što on zapravo tvrdi je nešto manje dramatično i više kompleksno. Nakon sugestije da duša nije odvojiva, Aristotel pruža svoj razlog za to stanovište time što navodi da je ona usvrhovljenost nekih telesnih delova. Na to se dodaje: „Međutim da neki dijelovi jesu ništa ne priječi zato što nisu entelehija nijednog tijela”.⁹ Tu pred nama iskrsava pomenuta složenost Aristotelove tvrdnje: u ovom navodu, njegov stav o neodvojivosti duše i tela postaje dosta rezervisaniji

5 Aristotel, *O duši / Parva naturalia*, Paideia, Beograd, 2012., str. 82., 412b3-10, prev. S. Blagojević

6 Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 31., 412b3-10, prev. M. Sironić

7 Up. S. Blagojević, komentar u: Aristotel, *O duši*, str. 82.

8 Up. C. Shields, *Aristotle*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2007., str. 287. [Svi prevodi sa engleskog autorovi.]

9 Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996., 413a6-7, str. 32.

nego što je to ranije bio slučaj. Mogućnost odvojjivosti nekih delova duše, na temelju toga da nisu entelehija nijednog tela, mora ostati širom otvorena. Evidentno je da Aristotel ovime misli na um, koji za njega ne poseduje nikakvu formu telesnosti. Ukratko, ovim nas poziva i savetuje opreznost koja je u platonističkom „dualizmu” izostala: „[Aristotelovo] stanovište onda može biti to da, pošto se redukcionistički materijalizam pokazuje kao neodrživ i odbacuje se u korist hilemorfizma, pitanje koje prirodno iskrsava jeste to da li je duša odvojiva od tela. Pošto, međutim, hilemorfizam sam po sebi ne pruža razloge da uopšte pretpostavimo da je duša odvojiva od tela, to pitanje, koje bi nam spontano pridošlo, postaje isprazno”.¹⁰ Stoga, ukoliko nemamo razloge da negujemo stanovište po kojem je duša odvojiva od tela, kao što supstancijalni dualizam konfrontira redukcionističkom materijalizmu, onda svakako prestaje i svaka upitanost o problemu njihovog jedinstva. U trenutku kada se otvori prilika za središnji put, posredstvom hilemorfizma, to pitanje ne samo da prestaje da biva aktuelno, već i u tom smislu postaje opsoletno. Ako nam hilemorfizam ne pruža temelje za odvajanje duše od tela, tada nestaje i svaki poriv za postavljanjem pitanja o njihovom jedinstvu. Duša i telo ne moraju da budu odvojivi jedno od drugog čak i ako nisu jedno i jedinstvo. Iako je istina da duša, kao oblik, nije jedno te isto sa telom, koje je tvar, oni se uprkos tome saobražavaju u (nužno, živo) biće u usvrhovljenosti, bilo da se radi o biljci ili životinji.

TEORIJSKE POTEŠKOĆE HILEMORFIZMA

Ako sumiramo prethodno rečeno, „dualizam” i „materijalizam” su međusobno inkompatibilni, što je ujedno i razlog Aristotelovog kritičkog odnošenja spram njih. Pošto nijedna od alternativa nije prihvatljiva, potrebna je hilemorficka teorija, kojom bi se izbegle klopke u koje nas smeštaju dosadašnje teorije. Međutim, oba od pomenuth „neprikladnih” stremljenja imaju svoje glasove „za” i „protiv”, te bi stoga bilo važno naglasiti vrednosti stavova koje sa sobom nose i kojima bi mogle da potpomognu rešavanju pomenute problematike. Materijalistička perspektiva donosi ispravno mišljenje o tome da psihološki procesi neminovno uključuju telesne, ali pogrešno pretpostavlja da bi se ti procesi mogli u potpunosti eksplicirati telesnim karakteristikama. Platon iznosi valjano zapažanje da je potrebno nešto više, i da redukcionistički materijalizam nije dovoljna solucija za problematiku duševnog. Ipak, kako je pomenuto, Platon ne uspeva do kraja da bude jasan u svojoj zamisli o

10 C. Shields, *Aristotle*, str. 288.

načinu na koji bi trebalo da shvatimo *oduševljenost* tela. Za razliku od njega, Stagiranin nam sugeriše da sve što nam je potrebno jeste obraćanje formalnoj uzročnosti. Iako forme jesu, zapravo, stvari, odatle ne sledi nužno to da su duše i tela odeljena bivstva, sposobna da egzistiraju nezavisno jedna od drugih: „Kao što smo videli, tvar, kao mogućnost, ostvaruje se samo i samo u slučaju kada je duša, kao ona koja čini neko udejstveno *F* usvrhovljenim *F*, prisutna u stvari”.¹¹ Ishod toga tada nisu dva odeljena bivstva, nego jedan usvrhovljeno uobličeni hilemorfički spoj.

U *Fizici*, Aristotel modelira i eksplicira hilemorfizam po uzoru na bronzanu statuu: „Dakle, jednim načinom uzrok se naziva ono iz čega prisutnoga nastaje, kao što je mjed (uzrok) kipa i srebro čaše i njihovi rodovi; drugim opet načinom oblik i uzor, naime razlog biti i njezini delovi (kao u slučaju osminke odnošaj 2 : 1, i uopće broj) i dijelovi u pojmovnoj odredbi. ... Dakle, uzroci se kazuju tolikostruko ... kao što su kipu uzroci i kiparstvo i mjed, i ne prema bilo čemu drugom nego *kao* kipu, ali ne istim načinom, već je jedno (uzrok) kao tvar, drugo kao ono odakle je gibanje”.¹² Prateći ovde Šildsovu argumentaciju,¹³ kvantitet bronze može biti oblika Hermesa, ali se potom može pretopiti i izliti u obliku Periklea. Sve to vreme, isti kvantitet bronze je podležeći usvajanju i gubitku forme, što znači da je kvantitet bronze samo *kontingentno* oblika Hermesa. Kada izgubi taj oblik, on prestaje da biva homonimno bronzan i zadržava svoj prethodni kvantitet. U suprotnosti sa time, Aristotel nam poručuje da ljudsko telo prestaje da biva ljudsko onog trenutka kada izgubi karakteristiku *oduševljenosti*. Ukoliko je duša oblik, kao što se tvrdi, nailazimo na problem homonimije. To znači da, u prvom stavu, tvar je samo kontingentno uobličena formom. Odatle sledi da, ako je telo tvar duše i ako je duša oblik tela, tada je telo samo konitingentno *oduševljeno*. A ako je telo, koje više nije u posedu duše, to samo homonimno, odatle sledi da je telo suštinski *oduševljeno*. Iz toga proizilazi da je telo istovremeno kontingentno i suštinski *oduševljeno*, a ako je to slučaj, nailazimo na ozbiljan problem nekonzistentnosti i nekoherentnosti duša–telo hilemorfizma. Koji je mogući izlaz iz te kontradikcije? Prenapregnutost teorije hilemorfizma do tačke njenog raspršivanja u protivrečnost može se braniti sledećim uvidom: „Posledica bi bila ta da, onog trenutka kada smo uveli stamenitiju teoriju oblika, kao suštine sposobne da obezbedi uslove identiteta neposredne stvari, čija je ona forma, oblik biva suštinski za tvar – to jest, za *neposrednu tvar*, čija je ona forma. Više od ovoga bi moralo biti učinjeno ukoliko želimo da pokažemo

11 C. Shields, *Aristotle*, str. 284.

12 Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb, 1988., prev. T. Ladan str. 36., 37., 194b25-30, 195a3-8

13 Up. C. Shields, *Aristotle*, str. 291.

da je ova strategija uspešna, ali ona barem pruža ukaz ka tome kako je Aristotelov hilemorfizam koherentan i da se, stoga, o njemu može prosuđivati na preostalim samostalnim vrednostima, koje god one mogu biti¹⁴. Glavna dobrobit koju bismo od teorije hilemorfizma mogli da očekujemo jeste iscrtavanje mape središnjeg puta između redukcionističkog materijalizma i rascvetalog supstancijalnog dualizma. Ukoliko se hilemorfizam na tom putu pokaže razumnom i korisnom vodiljom, ne postoje razlozi zašto obrisi te karte ne bi bili dalje reprodukovani i razdeljeni, u pokušaju podesnijeg pristupa toj problematici.

OPAŽANJE I MIŠLJENJE (*AISTHĒSIS* I *NOĒSIS*)

Objašnjenje opažanja i mišljenja kod Aristotela razvija se po istom hilemorfičkom ključu kao i kod relacije duše i tela, a moglo bi se reći i da je na snazi gotovo istovetan sloj simultane isprepletanosti njene korisnosti i zapadanja u *cul-de-sac*. Teorija opažanja i mišljenja biva osnovom Aristotelove ontologije duše, upravo zato što su opažanje i mišljenje (uzeti zajedno) *differentia specifica* ljudi u odnosu na životinje i biljke: svima im je zajedničko to da rastu, hrane se, razmnožavaju, ali ne i to da imaju mogućnost opažanja i mišljenja.¹⁵ Opažanje predstavlja usredišnjenje životne forme,¹⁶ koja „otvara” prostornost, a prostornost otvara kretanje. Ako bismo davali odgovor na pitanje *šta je opažanje*, on bi se zapravo sveo na objašnjenje strukture koja prati liniju od čula do opažajnog predmeta, preko opažanja. Kada govorimo o percepciji, Aristotelova teorija izaziva mnoge kontroverze, u zavisnosti od kasnijih tumačenja tog pojma, u različitim navodima. Povrh toga, da bi uopšte bio u stanju da primeni hilemorfizam, za Aristotela je nužno da prilagodi i razvije svoj bazični delokrug, ne bi li bio u stanju da položi račun o pojavnom svetu, na način na koji ga on razumeva. U slučaju mišljenja, hilemorfička teorija donosi još pogubnije posledice i teža izlazna

14 C. Shields, *Aristotle*, str. 293.

15 Za Aristotela, najindikativnija razlika između ljudi, sa jedne strane, i životinja, sa druge, odnosi se na prisustvo *logoskih* sposobnosti kod prvih, odnosno, odsustvo, kod drugih. Međutim, životinje, ipak, mogu delovati *voljno*: „Načelo *praxisa* u punom smislu jeste, dakle, izbor, za razliku od voljnih aktivnosti životinja. Ovo zapažanje je važno zato što označava da Aristotel poričajući mogućnost praktičkog delanja životinjama ne negira da one mogu biti nagrađivane ili kažnjavane za ono što čine. I obrnuto, dopuštajući da njihovo ponašanje bude voljno, on im ne dopušta delanje u punom smislu”. Ž. Kaluđerović, *Aristotelovo razmatranje logosa*, „*volje*” i *odgovornosti kod životinja*, u: *Filozofska istraživanja*, 122 (2/2011), str. 319.

16 Up. S. Blagojević u: Aristotel, *O duši*, str. 509.

rešenja nego kod razumevanja opažanja. Uprkos ovom unapred najavljenom skepticizmu, pokazaće se da nam Aristotel i njegova misao ipak pružaju više nego dovoljan razlog da zagazimo u njihovo razmatranje.

Krucijalno zapažanje u vezi sa obradom pojmova opažanja i mišljenja jeste to da su podložni kretanju (*kinêsis*),¹⁷ s tim što su to posebne vrste kretanja, zato što nije svako kretanje instanca mišljenja i opažanja. Nasuprot tome, pošto je univerzum podeljen na živo i neživo, a živo uključuje hijerarhiju psihičkih svojstava, samo životinje (uključujući tu i ljude) su podložne toj vrsti kretanja o kojoj se govori kada je reč o opažanju. Stoga bi se pitanje o mišljenju i opažanju moglo svesti na ispitivanje distinktivnih osobina date promene (kretanja), karakteristične za opažanje ili mišljenje. Na primer: Aristotel isprva opaža tekstove svojih prethodnika, koji su pisali o duši. Čita ih i izdvaja delove koji se pokazuju problematičnim i unosi ih na papir, koji je tog trenutka podložan promeni, ali papir nema mogućnost da tu promenu percipira. Aristotel zatim promišlja na koji način bi mogao da doprinese ispravijem razumevanju duševnog. Prva promena koja se događa je perceptivna: „Opažam ove papire”. Druga i treća promena su promene karakteristične za mišljenje (kao i za razumevanje): „Razumevam ovo što opažam na papiru. Mislim da postoji bolje rešenje – hilemorfizam”. Ako ostavimo sada po strani odnos razumevanja i mišljenja, šta je to što izdvaja tu vrstu promene koja se kvalifikuje kao instanca opažanja i mišljenja? Upravo hilemorfički kontekst u koji se smešta percepcija: „Osjetilno opažanje, kao što je rečeno, biva u pokrenutosti i u trpnji, a čini se da je to neka promjena”.¹⁸ Drugim rečima: „Općenito o svakom osjetu treba uzeti da je osjetilno opažanje sposobno za primanje osjetilnih oblika bez materije kao što vosak prima otisak (znak) prstena bez željeza i zlata. On uzima zlatni ili željezni otisak, ali ne ukoliko je to zlato ili željezo”.¹⁹ Na sličan način je i opažanje aficirano opažajnim karakteristikama nečega (bojom, ukusom, mirisom, zvukom, dodirrom), ali tako da je bilo koja od ovih opažajnih karakteristika određenog svojstva u

17 Pojmove *enérgeia* i *kinêsis* Aristotel u *Metafizici* razlikuje na sledeći način: „Dakle, ima toliko vrsta kretanja, tj. promene, koliko i bića. | A pošto je u svakom rodu razdvojeno ono što je moguće i delotvorno, kretanjem nazivam delotvornost tog što je moguće utoliko ukoliko je takvo. ... Kretanje se zbiva onda kad jest sama usvrhovljenost, ni pre ni kasnije. Delotvornost mogućeg bića, kad je kao usvrhovljeno delotvorno, ne ukoliko je ono samo već ukoliko je pokretno, to je kretanje”. Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007., str. 402., 403., 1065b14-18; 1065b21-24., prev. S. Blagojević. U *De Anima* stoji: „Naime, kretanje je ostvarenje nedovršenog, a drukčije je ostvarenje uopće, tj. ostvarenje posve izvršenog”. Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1966., str. 82., 431a6-8., prev. M. Sironić.

18 Aristotel, *O duši*, 416b32, str. 43.

19 Aristotel, *O duši*, 424a21-26, str. 62.

korespondenciji sa logosom. Najdistinktivnija osobina opažanja je ta da, na koncu, za Aristotela, onaj koji opaža postaje izomorfan sa opažajnim objektom.²⁰ Ovde dolazimo na pomenuto interpretativno mesto sporenja u vezi sa shvatanjem fenomena opažanja. Po jednom tumačenju, koje ove navode shvata doslovno (literalizam), recipijent koji prima neki oblik, za Aristotela naprosto dobija karakteristike onoga što percipira: ukoliko se posmatra Kleov *Angelus Novus*, oči postaju braon-žute, ili pak ako se sluša Albinonijev *Ada-đo u G-molu*, uši postaju kakofonične sa zvukom kompozicije. Međutim, ova bukvalistička interpretacija zapravo donosi nešto vredno razmatranja. Jasno je da ona biva oslabljena istog trenutka kada shvatimo da Aristotel izomorfizmom prosto saopštava da veruje u to da opažanje uključuje recepciju oblika, od strane bića koje je sposobno za percepciju. Takođe, ova teorija zapada u problem i kada treba da objasni kako je moguće da (na primer, pometena) osoba ne primeti neki objekt koji se nalazi direktno u njenom vidnom polju, što bi značilo da smo u stanju da recipiramo bez percipiranja. Ono što u ovom konkretnom primeru ide u prilog pomenutoj teoriji literalizma jeste činjenica da u tom slučaju onda ne možemo tako lako da podupremo tvrdnju da opažanje obuhvata pažnju (svesnost), ukoliko već opažamo mnogo manje nego što naša svesnost o tome svedoči. No, ovom problemu moguće je prići i na sasvim drugačiji način, koji podrazumeva to da se prema izomorfizmu odnosimo: „... ne doslovno, već *intencionalno*”,²¹ što odgovara fenomenološkom usmerenju Aristotelove ontologije duše. Ako izomorfizam tumačimo intencionalno, onda se taj pojam odnosi prvenstveno na istovetnost određene strukture: „Ta ideja je korespondentna sa načinom na koji su sinagoga, maketa korišćena za prikupljanje novčanih sredstava, pre nego što je hram sagrađen i dvodimenzionalni nacrt, izomorfni”.²² Iako ni maketa ni nacrt nisu sinagoga, svako ponaosob je u međusobnom izomorfičnom odnošenju. Time što čak i dvodimenzionalni nacrt predstavlja građevinu, omogućuje se i opažajnom subjektu da percipira objekt, tako što manifestuje izomorfizam izazvan objektom percepcije, a ne sticanjem opažajnih kvaliteta.

Ontološki posmatrano, teorija duše je deo Aristotelove filozofije prirode, koja je u njenom središtu. Sinergija čula nam daje na transparentnost opažajno odnošenje prema fenomenima koje u svetu zatičemo, s tim što svakako

20 Up. C. Shields, *Aristotle*, str. 295. Argumentacija se svodi na sledeće: ukoliko subjekt percipira neki opažajni objekt, on poseduje kapacitet potreban za primanje opažajne forme tog objekta. Na taj način objekt deluje na taj posedovani kapacitet, uobličujući ga i konsekventno dovodeći do toga da kapacitet postane izomorfan sa opažajnim oblikom objekta, bivajući sam taj oblik.

21 C. Shields, *Aristotle*, str. 297.

22 *Isto*.

nailazimo na *nedovoljnost* pojedinačnih čula u kreiranju nekog posebnog opažaja. Za Aristotela to ipak ne znači da postoji jedno *sensus communis*, koje bi funkcionisalo kao zajedničko čulo, već svako od njih ponaosob poseduje *temporalnost*, tj. neku vrstu redosleda u njihovom aktiviranju u odnosu na date okolnosti. To znači da čula mogu zajednički vršiti određenu „dužnost”, ali ne na način da se njihova temporalnost može izjednačiti sa ejdetskom temporalnošću psihičkog, koja i omogućuje temporalnost pojedinačnih čula. Ukoliko to ne bi bilo tako, imali bismo haotičnu situaciju *prilučenosti* svakog opažaja (*kata symbebēkos*), što podrazumeva i da ne bismo bili nikako u mogućnosti da slagalicu fenomena koje opažamo povežemo u koherentnu celinu. Čula nisu puki receptori,²³ zato što opažanje podrazumeva ejdetski proces. Ukratko, kada govorimo o opažaju, uvek imamo posla sa punim, neraskidivim obličjem istine opažajnog, jer u suprotnom naprosto ne bismo ni mogli da govorimo u terminima Aristotelove celokupne ontologije.

Govor o intencionalnoj prirodi opažanja kod Aristotela je omogućen, pre svega, shvatanjem *verodostojnosti* čula, odnosno, istinitosti opažanja kao takvog, što prvenstveno znači upravo to da ne postoji opažaj koji bi bio „opažaj ničega”. Opažanje kao takvo je *uvek istinito*, pogreške nastaju isključivo na krilima pogrešnog zaključivanja o registrovanom opažajnom. Međutim, opažanje nije jednostavno samo fizikalni (odnosno, fiziološki) proces, zato što bi u tom slučaju opažaj bio lišen svoje izvorno ejdetske odredbe. Za Aristotela pojam opažanja mora imati spoznajnu funkciju; stoga, ako hilemorfizam primenimo na opažanje, konsekventno ćemo doći do zaključka da bivstveni aspekt stvari, kao i suštinski (ono što je stvarima pridodato) svoje mesto nalazi u samom čulu, koje *prima oblik bez stvari*.

Kao što je to bio slučaj sa opažanjem, mišljenje takođe mora nužno biti razumljeno kao intencionalno, ako želimo da ostanemo verni bilo kojoj vrsti sukcesivne preformulacije Aristotelovog hilemorfizma: „Hilemorfizam je i ontološki i metodski osnov intencionalnosti”.²⁴ U *De Anima* 427b8, prvo se povlači jasna distinkcija između opažanja i razumevanja, a zatim i između mišljenja i opažanja. Prvi Aristotelov redosled bi bio: opažanje, shvatanje, razumevanje; dok bi konačni hijerarhijski niz bio sledeći: opažanje, zatim predstavljanje, mnjenje, znanje i, na kraju, mišljenje. Postavljanje predstavljanja u središte svih psihičkih funkcija je ovde primarni plan, a shvatanje je međuinstanta između predstavljanja (uobrazilje) i razumevanja. Navođenje predstavljanja kao središnje moći duše svakako nije proizvoljno – taj potez

23 Ona svakako jesu receptivna, ali na način primanja *oblika*, kojim se podrazumeva sve ono što opažajnom pripada.

24 Up. S. Blagojević u: Aristotel, *O duši*, str. 124.

Aristotelu omogućuje decidirano opovrgavanje mogućih platonističkih implikacija razdvojenosti telesnog od duševnog. Na koji način? Ova pobrojana hijerarhijska struktura u sebi ne sadrži nikakav hijatus između opažanja i mišljenja, odnosno, između nižih i viših funkcija duše – ona je *lateralna*. To je i razlog zašto kod Aristotela nemamo govor o *dva sveta*, opažajnom i umstvenom, kao što je to slučaj kod Platona. Taj jaz je fabrikovan kod Platona upravo nepremostivošću koja vlada između opažanja i mišljenja.

Rečeno je da Aristotelovo *sensus communis* (*koinē aisthēsis*, opšte, jedinstveno čulo) ne funkcioniše kao jedno *zajedničko čulo*, u smislu istovremenog aktiviranja svih čula, koja bi bila pod okriljem tog *sensus communis*.²⁵ Šta je predmet *koinē aisthēsis*? Rečju, to je *kretanje*, koje biva tematizovano u okviru teorije kontinuuma, u kojoj je izveden međusobni odnos kretanja, prostora i vremena. Na taj način, *koinē aisthēsis* bi bila svesnost tog kontinuuma, jer da to nije slučaj, ne bismo ni bili u mogućnosti da govorimo o sinergiji čula i njihovom jedinstvu, s tim što *koinē aisthēsis* nije nekakvo šesto čulo, koje bi posedovalo svoj organ. U *De Anima* 426b18, Aristotel navodi: „Pa ni nekim odvojenim /čulima/ nije moguće prosuditi da se slatko razlikuje od belog, već oba ova treba da budu jasna nečemu *jedinstvenom* – u tom smislu kao kad bih ja opažao jedno a ti drugo, | i gde bi bilo jasno da se oni međusobno razlikuju; a /ovde/ nešto *jedinstveno* treba da kaže da se razlikuju, jer slatko se razlikuje od belog: znači to *isto* to kaže, pa kao što kaže, tako i misli i opaža – te je jasno da odvojene /opažajne predmete/ nije moguće prosuđivati odvojenim /čulima/”.²⁶ Šta se ovim postiže? Pre svega, u pitanju je navod o nužnosti zajedničkog čula i problematizacija intersubjektivnosti, ako govorimo u terminima pojedinačnih čula. *Sensus communis* zapada u poteškoće kada pokušava da položi račun o načinu međusobne komunikacije svih čula, unutar pojedinačne duše, kao i kada naiđe na otpor pri pokušaju uspostavljanja komunikacije opažaja sa drugim dušama. Šta, dakle, znači to da ne mogu opažati isto ono što drugi opaža? Pre svega, zauzimanje određene tačke u prostoru i vremenu – drugi može da gleda, posmatra isto što i ja, ali on *ne vidi isto*, upravo zato što mu nije dato da istovremeno okupira prostor koji ja okupiram. Drugo, mi se možemo saglasiti da istovremeno promatramo, fiksiramo određeni fenomen, ali to ne znači da je neki predmet fiksacije uopšte doživljen i interpretiran na isti način. Svakako, za Aristotela je bilo kakav govor o intersubjektivnosti opažanja, razumljenog kao prelivanje istog

25 Od *sensus communis* danas imamo anglosaksonski izraz *common sense*, koji bi, u tom značenju, kod Aristotela pre označavao *mnjenje* (*ta endoxa*). *Koinē aisthēsis*, u aristotelovskom smislu, bilo bi možda srodno sa Kantovim čistim formama čulnosti.

26 Aristotel, *O duši*, str. 165., 426b18.

fenomena na „različite duše” koje tom fenomenu podležu, moguć isključivo posredstvom ejdetizacije opažanja posredstvom *sensus communis*, odnosno ejdetskom prirodom njegovog predmeta (prostor, vreme, kretanje, broj, jedinstvo). Dakle, jedinstvo opažaja za Aristotela može biti izvedeno isključivo ako smo u stanju da opažaj vremena i kretanja smestimo u jedan kontinuum.

Stagirinin navodi *zabludu* kao argument za odvajanje mišljenja od opažanja. Ukoliko bismo mišljenje poistovetili i izjednačili sa opažanjem, tada zabluda više ne bi bila moguća. Ali, jasno je da za Aristotela *physis* ne može biti u zabludi, te zajedničke funkcije duše i tela joj takođe nisu podložne, što je dovoljan razlog da opažanje, kao što je već rečeno, nikada ne može biti u zabludi, s obzirom na činjenicu da je ona prosta i neposredovana percepcija prisutnog. Međutim, u slučaju pojma *phantasia*, potrebno je i nešto više razjašnjenja – on svakako ima veze sa mentalnim slikama i vizualizacijom, ali to nije istog ranga za nas i Stare Grke: „Iako ga Aristotel ne koristi prvi, termin „phantasia” je tehničke prirode. Izveden iz pasivnog glagola „phantazesthai”, on označava sposobnost i svojstvo preko kojeg su stvari podložne „phainesthai”, da nam se prikazuju ili izgledaju na određeni način. To je, stoga, pre povezano sa načinom na koji se određene stvari pojavljuju u iskustvu, nego sa invencijom imaginarnih scena”.²⁷ Ukratko, Aristotel pojam *phantasia* razumeva kao trag, ili eho opažajnih aktivnosti. Na taj način je ona bliska opažanju, zato što poseduju sličan sadržaj, ali, nakon što je opažajna aktivnost prestala da bude aktivna, *phantasia* nužno mora fabrikovati lažnu predstavu opažajnog sveta.

Stvari postaju nešto komplikovanije kada je u pitanju Aristotelova teorija mišljenja. Razlog za to leži u tome što je Stagirinin ovde primoran da nužno proširi i „rastegne” hilemorfizam, u pokušaju da uspostavi ravnotežu između činjenice da promena, uključena u određene vrste mišljenja, nije modelirana po standardnom ključu: odnosno, da se bazični hilemorfizam ne može tako lako primeniti na mišljenje. Bez obzira na to, Aristotel otpočinje time što povlači analogiju između opažanja i mišljenja: „Ako je naime mišljenje kao i opažanje, bilo bi trpljenje nečega od strane spoznatljivog ili nešto drugo takvo. (Takav dio duše) mora biti neosjetljiv ali sposoban za primanje oblika i u mogućnosti takav kakav je oblik ali ne isti s oblikom”.²⁸ Evidentno je onda da se zadržava isti model recepcije, kao i kod opažanja: subjekt misli neki inteligibilni objekt, odakle proizilazi da subjekt ima potrebnu sposobnost primanja inteligibilne forme objekta. Objekt deluje na tu sposobnost tako što je

27 Videti: V. Caston, *Aristotle's Psychology u: A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd., USA, UK, Australia, 2006., str. 332.

28 Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996., 429a13, str. 76.

uobličuje, te sposobnost postaje izomorfna sa inteligibilnom formom objekta, bivajući samom formom. Bitna razlika između opažanja i mišljenja se, pored pomenute ekstenzije hilemorfizma, sastoji i u nečemu dalekosežnijem – Aristotel privlači posebnu pažnju (pretpostavljenim) stanovištem da je mislilac u stanju da misli *sve*. Time želi da dodatno podvuče i ojača distinkciju opažanja i mišljenja: za razliku od percepcije, koja može biti individualno ograničena, ne postoji nijedan objekt mišljenja koji bi zašao van okvira same mogućnosti promišljanja: „Stoga je nužno, jer sve spoznaje, da je nepomiješan, kao što kaže Anaksagora, da bi vladao, to jest da bi spoznao. Naime, pokazujući se uz nešto drugo (tude) smeta mu i sprečava ga. Stoga nije njegova priroda nikakva druga nego ta da je moćan. Prema tome takozvani um duše (mislim um kojim duša misli i shvaća) nije ostvarenjem (*enérgeia*) nijedna od stvari prije nego ih zamisli. Zato nije ni razložno da on bude pomiješan s tijelom, jer bi onda bio nekakav hladan ili topao ili bi imao neko oruđe (organ) kao što postoji u opažajnoj sposobnosti, a ovako ne postoji nikakav”.²⁹ Dosta začuđujuće može delovati to da um za Aristotela nije nikakva postojeća stvar u usvrhovljenosti, pre nego što nastupi sam čin mišljenja, a ova poslednja izvedba ozbiljno ugrožava celishodnost hilemorfičkog rama, korišćenog za generisanje Aristotelovog prikaza mišljenja. Šilds nam naglašava da je hilemorfički princip promene prvo uveden da bi se delimično izborio sa Parmenidovim sumnjama oko samog postojanja promene (kretanja).³⁰ Međutim, Aristotelu možda nije neophodan hilemorfizam da bi odbacio stavove koji idu u prilog nemogućnosti kretanja, zato što se ta aporija za njega razrešava već samim pojmovnim parom *dýnamis – enérgeia*. Svakako, u svom prvobitnom kontekstu, hilemorfizam je podrazumevao to da svaka promena uključuje složenost nečega što poseduje stalnost (materijal potreban za izradu nečega) i nešto pridodato (poput oblika). Ukoliko um ne postoji pre nego što misli, on postaje nepodložan hilemorfičkim analizama, naprosto jer ga nema nigde da bi mogao da bude aficiran u prvoj instanci u promeni. Platno može biti iskorišćeno za slikanje samo ukoliko je njegova „platnasta struktura” postojeća površina, što znači da je i odgovarajući subjekt podložan promeni samo ukoliko je i sam egzistirajući. Kada se podvuče crta, Aristotelu su mogućnost i udejstvenost (usvrhovljenost), kao i hilemorfizam, mogli da posluže da objasni kako nastaje promena; a s obzirom da je i mišljenje vrsta promene, on ga nužno mora tretirati istim teorijskim sredstvima, ako želi da ostane veran svom zaokruženom sistemu: „Hilemorfizam zahteva postojanje postojanog subjekta, a um ne može opstati kroz promenu, pošto ne postoji u

29 Isto, 429a26-34 str. 77.

30 Up. C. Shields, *Aristotle*, str. 302.

usvrhovljenosti pre nego što nastupi promena. Stoga, Aristotelova hilemorficka teorija, primenjena na mišljenje, podriva ključnu karakteristiku samog okvira unutar kojeg je formiran”.³¹

„I zato su u pravu oni po kojima je *duša prostor oblika*, osim što to nije duša u celini već *umna /duša/*, i što nije */isto što/* i oblici usvrhovljeno već po mogućnosti”.³² Ovdje nam postaje jasno da duša, kao prostor oblika (Platon), predstavlja sponu između duše i uma, zato što se u hijerarhizaciji duševnih moći postiže gradualno oslobađanje oblika za sebe. Zapravo, ono se postiže tek u mišljenju, odnosno umu, zato što on predstavlja taj praiskonski prostor oblika: „Aristotel transponuje ovaj Platonov uvid u kontekst razlike *dynamis-energeia*: um postaje to umstveno onda kad ga misli, tako da se Platonov „prostor/mesto” kod njega transformiše u „mogućnost” prihvatanja oblika pa je tako i um/mišljenje po nužnosti *moć ejdetizacije* a ne oblik pored oblika: on je oblik oblika i time oblikovanje samo”.³³ Ovo je jedno od mesta u kojima se događa najavljeno Aristotelovo reafirmisanje ranijih stanovišta, koja su prvenstveno bila destruisana u *De Anima I*: potvrdno izjašnjavanje o Platonovim navodima da je duša ejdetski prostor. Obrnuvši tu tezu, bezbedno bi bilo zaključiti da bez predstavljanja nema opažanja. Da nije tako, rezultovalo bi diskontinuitetom opažanja, odnosno, nemogućnošću međusobnog povezivanja istih, što bi konsekventno dovelo do toga da ne opažamo nikakvo kretanje – prosuđivanje dinamike i statike je moguće samo ukoliko imamo kontinuitet protoka vremena u prostoru na koji referišemo i na osnovu kojeg donosimo zaključke o pokretnosti ili nepokretnosti opažajnog predmeta.

Ako dušu razumemo kao „prostor oblika”, to neminovno podrazumeva i da je ona apsolutna konstrukcija ejdetskog prostora, koja u sebi poseduje unutrašnju strukturiranost i hijerarhiju, a tada um moramo razumeti iz vizure određenja oblika svih oblika: „Duša je zato slična ruci, jer i ruka je oruđe oruđa, baš kao što je i um oblik oblika i opažanje oblik tog opažajnog”.³⁴ Iz tog razloga dušu moramo shvatiti kao *ejdetski i finalni uzrok žive telesnosti*, ali i telesnosti uopšte.³⁵ Ako to prevedemo i preformulišemo, Aristotelova sveukupna argumentacija se svodi na to da duševnom pristupimo isključivo *ontološki*, kao oslobođenom od telesnosti (zato što, prosto, duša *nije* u znaku ekvivalencije sa telom), ali se sam pojam *psychē* ne može *ontički* razumeti bez svoje nužne povezanosti sa telesnim: „Duša i telo su, poput oblika i

31 *Isto*.

32 Aristotel, *O duši / Parva naturalia*, Paideia, Beograd, 2012., str. 175.

33 S. Blagojević, u: Aristotel, *O duši*, str. 175.

34 Aristotel, *O duši / Parva naturalia*, Paideia, Beograd, 2012., 432a, str. 184.

35 Up. S. Blagojević, u: Aristotel, *O duši*, str. 535.

tvari uopšteno, odvojivi. Tvar koja je sada uvezana sa dušom, tako da kreira živo biće, postojala je pre nego što je to jedinstvo otpočelo i postojaće i nakon njegovog okončanja. Samo od tog oblika je ova tvar neodvojiva”.³⁶ Besmrtnošću *nous poiêtikos*-a³⁷ možemo da zaključimo argumentaciju vezanu za kontroverzne rasprave između onih koji tvrde ili odriču Aristotelov afirmativan stav o besmrtnosti duše: između potvrdnog miga u tom pravcu, ili odricanja u istom maniru, Aristotel nas upozorava da je možda i najveća greška koju možemo da učinimo, u vezi sa ovim, nastavljanje igre natezanja konopca na jednu ili drugu stranu.

LITERATURA

- A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd., USA, UK, Australia, 2006.
- Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb, 1988., prev. T. Ladan.
- Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007., prev. S. Blagojević.
- Aristotel, *O duši / Parva naturalia*, Paideia, Beograd, 2012., prev. S. Blagojević.
- Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996., prev. M. Sironić.
- Kaluđerović, Ž., *Aristotelovo razmatranje logosa, „volje” i odgovornosti kod životinja*, u: *Filozofska istraživanja* 122 (2/2011).
- Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, Oxford University Press Inc., New York, 2005.
- Ross, D., *Aristotle*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 1995.
- Shields, C. *Aristotle*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2007.
- Sorabji, R. *Body and Soul in Aristotle*, Cambridge University Press, 1974.
- Taylor, A. E., *Aristotle*, London and Edinburgh: T. C. & E. C. Jack, Ltd. | T. Nelson & Sons, Ltd., 1919.
- The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995.

36 D. Ross, *Aristotle*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 1995., str. 138., 139.

37 Up. Aristotel, *O duši*, 429a; 430a.

NEMANJA MIČIĆ

Novi Sad

ARISTOTLE'S ONTOLOGY OF THE SOUL *QUA*
PHENOMENOLOGY OF THE SOUL

Abstract: If we are to correctly understand the causes and motives for this kind of essay title, concerning Aristotle's soul theory, we need to primarily bear in mind the fact that the soul, for Stagirite, is inevitably bestowed in being. Also, the fact that the concept of soul cannot be explicated without its ontological basis, which stands on the difference between *dýnamis* and *enérgeia* (*entelékheia*), it gives us the chance to realize that the soul's position must be understood ontologically, and not ontically. Primary concern of Aristotle's "psychology" thus becomes the grounding of ousiology of the soul, which suspends the soul from being simply placed in the class of beings. Precisely that is the outcome of the previously stated characteristic of the soul, which is indispensably located in being. On the other hand, the dominant disposition of the phenomenological drift, effectuated both in *De Anima* and *Parva naturalia*, are suggesting us that it is far more fruitful if we take our directions towards the phenomenology of the soul, instead of elucidating the ontology of the soul in the way of *psychologia rationalis*.

Keywords: Aristotle, soul, ontology, phenomenology, perception, thought, mind, body, hylomorphism

Primljeno: 24.2.2015.

Prihvaćeno: 9.5.2015.