

## ***Kozmoteološki aspekti prirode kod Aristotela***

---

**Milan Galović**

POC »Bogdan Ogrizović«

UDK 058 – 19  
 Primljeno:  
 10. lipnja 1983.

Predsokratici su biće kao takvo i u cjelini mislili kao narav, prirodu (*φύσις*)<sup>1</sup>. *Φύσις* se nahodi u svemu što jest, u bogovima i čovjeku, u raslinju, u danu i noći itd. kao ono njihovo jest, jestanje, tj. trajno nicanje, bivanje, iskršavanje u skladu s logosom. Ovo pred — metafizičko mišljenje u cjelini može se stoga nazvati fiziologijom ili fizikom. Bića koja jesu i pokazuju se u horizontu ovako očitovane *φύσις* nisu još mišljena metafizički, nisu mišljena u razlici između ideje i slike, eidosa i materije, mogućnosti i udjelovljenosti (*ἐνέργεια*), esencije i egzistencije, forme i materije i sl. Uvođenje u *φύσις* telosa i eidosa, kao vladajućih konstitutivnih momenata života i različitih načina kretanja bića, pa stoga i drukčije shvaćanje samoga kretanja započinje već s Platonom, ali je potpuno razvijeno i dovršeno u Aristotela. No tom napuštanju izvornog mišljenja *φύσις*, prethodi jedan drugi »dogadaј«, koji zapravo sve ovo omogućuje; prethodi naime očitovanje bitka kao principa, počela *ἀρχή*. Posljedica pak svega toga jest da u razlici spram predsokratika — kod kojih je kretanje kao stupanje u bitak, kao izlaženje ili iskršavanje, mišljeno u skladu jedino s logosom — Platon i Aristotel nužno misle kretanje, zbog telosa i eidosa kao principa, u skladu i s umom *νοῦς*. Sada se biće može potpuno pokazati u opažaju *αἴσθησις* i fantaziji te u dia-noetičkom (logičkom, racionalnom, diskurzivnom) i noetičkom

---

[1] Ovaj je tekst dio obimnijeg rada o Aristotelu. Izdvajanjem iz cjeline rada nužno se javljaju poteškoće pri čitanju. Takve će se poteškoće osobito javiti kod nekih Aristotelovih termina, čiji je prijevod obrazložen u drugim dijelovima rada. Nadamo se da će čitalac moći, usprkos tim nedostacima, pratiti ovo izlaganje.

(intuitivnom, intelektualnom) mišljenju. Um je za Aristotela princip principa /ἀρχή ἀρχῆς/, tj. moć kontaktiranja s onim unutrašnjim bića, opažanje i fantazija motrenja onog vanjskog (vanjskih vidova), dok je dianoetičko, logičko mišljenje povezivanje, npr., principa i principiata, razloga i posljedica, uzroka i učinka itd., povezivanje svega što je već nekako u sebi i samo povezano, sintetizirano.

Ponajprije Aristotel shvaća φύσις kao princip kretanja i mirovanja, a ne razlikuje je kako se to inače činilo u grčkoj filozofiji, od zakona νόμος: postavka, u slobodi od φύσις, od samog čovjeka, onog za njega obaveznog / i ἦθος-a/ staništa, obitavališta čovjeka, ozbiljenog na temelju slobodnog držanja/, nego od »drugih uzroka«, prije svega od proizvodnog umijeća /τέχνη/. Prirodu kao princip kretanja i mirovanja prirodnih bića /τὰ φύσει ὄντα/, pri čemu, napomenimo, on termin priroda upotrebljava ujedno za cijeli rod takvih bića, razmatra fizika, koja je za Aristotela sada druga filozofija. To da je fizika filozofija znači da razmatra bitak, a da je druga filozofija znači da ga ne razmatra generalno, da ne razmatra bitak bića kao takvog i u cjelini, nego bitak tek jednog roda bića /Aristotel ih ponekad naziva »ona od sebe krećuća«/. Naime, fizika kao filozofija /dakako, Grcima je neprihvatljiva sintagma »filozofija prirode«/ ne motri ovaj ili onaj sektor prirode, ove ili one tzv. prirodne pojave, zakone, procese itd., nego bitak prirodnih bića kao takvih, prirodnost prirode kao cjeline. Motreći bitak prirodnih bića, ona zapravo motri prve principe, temelje njihove /slično kao što ontologija motri principe bića kao takvog/: četiri uzroka, kretanje kao takvo, vrijeme kao vrijeme, najviši princip sveg kretanja, nepokretnog pokretača itd. No, radi boljeg razumijevanja svega toga, zadržimo se nešto više kod Aristotelova određenja φύσις u *Fizici* i *Metafizici*.

Aristotel u *Fizici* kaže: »Neka od bića jesu prirodom /φύσει/, neka kroz druge uzroke /αἰτία/, prirodom jesu životinje i njihovi dijelovi, biljke i jednostavna tijela, kao zemlja, vatra, zrak i voda /mi kažemo da ta i takva jesu prirodom/; i sva se ona pokazuju kao različita spram onih koja nisu sustavljena prirodom. Svako od njih ima u sebi princip /ἀρχή/ kretanja i mirovanja, neko kretanja po mjestu /κατὰ τόπον/ a neko po rastu i opadanju, a neko po preinaci«<sup>2</sup>. Bića, dakle, koja jesu prirodom /kojima je bitak priroda/ razlikuju se od ostalih /npr., tehničkih/ time što imaju u sebi princip kretanja i mirovanja. Tehnička bića su, prema Aristotelu, ona koja uzrok kretanja, tj. nastajanja i preinake

[2] Fiz. II, 192 b 8.

imaju u onome koji ih proizvodi, u tehničaru. No nije razlika samo u pukom uzroku kretanja, u pokretaču. Aristotel govori o principu kretanja i mirovanja, o onome dakle, od čega ne samo da kretanje počinje nego i koje tim kretanjem vlada /danas bismo kazali: ono koje ozakunjuje kretanje, forma kretanja itd./. Tehnička bića razlikuju se od prirodnih i time što u nastajanju nemaju princip kao formu, vid /εἶδος/ u sebi, nego u duši tehničara /εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ/. No sve će ovo biti razumljivije ako se prethodno osvrnemo na narav samog principa.

U V knjizi *Metafizike*, nakon navođenja primjera u kojima se očituje principijelnost principa, Aristotel rezimira princip /ἀρχή/<sup>3</sup>: »ono prvo otkuda jest, biva i spozna se« ono što jest /τὸ πρῶτον ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται γινώσκεται/. Ova tri vida principa formulirana su u latinskoj tradiciji kao princip bitka /*principium essendi*; konstitutivni moment ili moment bitka nekog bića; kao primjer se navode duša i tijelo čovjeka kao njegovi esencijalni konstitutivni momenti/, princip bivanja ili nastajanja /*principium fiendi*/ i princip spoznaje /*principium cognoscendi*/. Na jedan od ova tri načina kao princip može nastupiti npr. element /osnovni sastavni dio nečega/ um, odluka kao princip prakse, eidos ili ideja nečega, svrha itd. Poznat je Aristotelov iskaz da su svi supstancijalni uzroci principi, ali da svi principi nisu uzroci /npr. spoznajni princip/. Narav pak principa očituje se u onom svim njegovim vidovima zajedničkom: princip je »ono prvo otkuda...« /τὸ πρῶτον ὄθεν/.

Koliko metafizičku važnost ima za Aristotela razlika između onoga prvog i vladajućeg u bitku, bivanju i spoznaji, spram onoga drugog, ovisnog, ovladanog, vidi se po tome što on, da bi dobio stajalište za drukčije shvaćanje φύσις od pretsokratika, ulazi u svojevrsnu ontološkijsku »kritiku« /Fys. I/ Parmenidova stava: biće je Jedno i nepokretno. Kada bi naime biće bilo Jedno, kad se ne bi moglo kategorijalno razlikovati, npr., u ono supstancijalno i akcidentalno, kad se ne bi razlikovala esencija od egzistencije, ideja od onoga u čemu se ona pokazuje itd., ne bi uopće moglo biti govora o principu. Rezultat je ove kritike — značajan za cijelu ontologiju, pa čak i njezino izlazište s obzirom da ona pretpostavlja razliku između bitka i bića i očitovanje bitka kao principa — stav da se Jedno i biće zbori, pokazuje kao mnogovrsno /λέγεται πολλαχῶς/.

[3] Grčka riječ ἀρχή ima nejasnu etimologiju. Ὁ ἀρχός vodu i gospodara, glagol ἀρχεῖν znači biti prvi, voditi, ἀρχομαι znači započinjati itd. Latinski termin *principium* u sebi je složen od riječi *primus* (prvi) i *capere* (hvatati, uzeti), a označuje ono što zauzima prvo mjesto, tj. ono što je prije nečeg drugoga, ono na početku, ono početno, ono otkuda nešto započinje, izvor, iskon, itd. No grčka riječ potpunije izražava bit onoga što je mišljeno pod principom: biti prvi i vladati. Naše riječi: početak, počelo, izvor, iskon itd., nemaju tu puninu značenja koju su Grci čuli u riječi ἀρχή.

Pitanje koje ovdje treba postaviti, bez pretenzija da se dade potpuni odgovor, jest: kako je došlo do toga da se, općenito, tj. bez obzira na različite načine principijelnog »uvjetovanja«, bitak očituje kao princip, da se u onome biti pokazuje na jednoj strani ono koje jest po sebi, a na drugoj ono koje jest po drugome, koje jest po nečemu. Traganje za odgovorom vodi, čini se, do u grčkoj filozofiji od Heraklita nadalje prihvaćenog stava o logičnosti, o logosnosti bitka i, možda /na čemu inzistira M. Heidegger/, do stava o očitovanju bitka kao onoga dobrog, kao onoga što omogućuje, što čini valjanim, čvrstim, pravim, postojanim, istinitim itd. /dakle ne dobrog u ćudorednom ili aksiološkijskom, nego u »ontološkijskom« smislu/.

No vratimo se Aristotelovu određenju prirode. Sada možemo kazati da je kod bića koja imaju u sebi izvor kretanja, nastajanja, preinake itd., priroda ono prvo, ono početno, ali i vladajuće kretanja i mirovanja. Priroda je izvor kretanja, ali i ono što kretanje određuje. Dakako, pri tom je riječ samo o kretanjima koja nisu slučajna, nego kazali bismo, proizlaze iz naravi nekog bića. Kao primjer za takvo kretanje, Aristotel navodi kretanje vatre, jednog od četiri elementa. Priroda, narav vatre, je takva da se ona od sebe kreće, da od sebe teži prema gore. *Φύσις* vatre je prvi uzrok ne samo njenog pukog kretanja nego i takav uzrok koji vlada, tj. koji usmjerava kretanje prema gore.

Nama se danas predstava kretanja svodi na predstavu prostornog kretanja. Za Grke ni kretanje ni mirovanje nije bilo primarno vezano uz prostor. Zapravo u grčkoj filozofiji nema »pojma« prostora u našem smislu. Najbliže tome bilo bi mjesto, *τόπος*, dok bi tome odgovarajuće kretanje bila promjena mjesta, tj. premještanje /*φορά*/. Ali pored promjene mjesta, za Grke je kretanje isto tako nastajanje nečega te promjena itd. Općenito, svaki prelazak iz jednog stanja u drugo, svaki prelazak od nečega nečemu jest kretanje. Mirovanje, dakako, odgovara vidovima kretanja. Ono je ili izostanak kretanja, ili prestanak određenog načina kretanja.

U okviru kategorija modalnosti<sup>4</sup>, biće u kretanju nije više niti

[4] Načini, modus bića su ontološkijske kategorije mogućnosti, zbiljnosti i nužnosti (slučajnosti). Aristotel obično zajedno razmatra samo mogućnost /*δύναμις*/ i zbiljnost /*ἐνέργεια*/. *Δύναμις* (lat. *potentia*) je u odličnijem smislu moć, tj. »princip promjene u drugom ili u istom ali kao drugom«. Ono moćno već je zbiljsko, pa je moć zapravo zbiljska mogućnost djelovanja (u lat. tradiciji: *potentia ad agere*). Dalje, kao moguće se može misliti i ono što tek može biti nešto (*potentia ad esse*). Ovakvo biće, lišeno forme već nekako jest (materija koja može biti oformljena) i spoznaje se preko analogije spram svoje zbiljnosti. Isp.: Met. V. 12 i IX, 1. U metafizičici kao apsolutnoj znanosti (Schelling, Hegel) mogućnost je svagda ujedno moć, tj. takva mogućnost koja sama sebe prevodi u zbiljnost (apsolutno bivanje).

Značenje druge kategorije modalnosti, zbiljnosti, vezano je uz tumačenje mogućnosti. Ako se *δύναμις* tumači kao moć, onda *ἐνέργεια* znači djelatnost (lat. *operatio*) koja rezultira nekim dijelom

nešto tek puko moguće /ono je »krenulo« iz stanja mogućnosti/, ali niti još sasvim zbiljsko /kretanje bi tada prestalo/. Takvo je biće još na putu prema zbiljnosti u kojoj nastupa mirovanje. Pojasnimo to na Aristotelovu primjeru »kretanja učenja«. Onaj koji uči u kretanju je, u preinaci iz neznajućeg u znajućeg. On dakle više nije tek u mogućnosti da može nešto znati, ali niti u stanju zbiljskog znanja. Tada bi već nastalo u kretanju sticanja znanja mirovanje. Stoga Aristotel kretanje nečega, gledano od strane onoga prema čemu je na putu, određuje kao *nedovršenu udjelovljenost* /*ἐνέργεια ἀτελής*/. Prestanak kretanja, mirovanje, je dovršena udjelovljenost /*ἐνέργεια ἐντελέχεια*/. No kako biće u kretanju više nije u čistoj mogućnosti, budući je tu mogućnost već nekako napustilo i na putu je prema kraju, svrsi kretanja, njegovo se kretanje može odrediti i kao usvrhovljenost onog mogućeg kao mogućeg. Gleda li se pak kretanje od strane same svrhe /*τέλος = ἔργον*/, tada je ono, budući svrhu još nije doseglo, »nedovršena usvrhovljenost« /*ἐντελέχεια ἀτελής*/<sup>5</sup>. Poslužimo li se Aristotelovim primjerom sjekire, možemo kazati da su drvo i željezo kao materija pripremljena za izradu sjekire tek puka mogućnost sjekire. U momentu dorade i sastavljanja sjekire to nije više nešto puko moguće, ali nije niti udjelovljeno /ne može još vršiti svoje djelo/. Sjekira je u kretanju, u nastajanju. Ona je u nedovršenoj udjelovljenosti. Dovršena sjekira, zbiljska sjekira može služiti svojoj svrsi. Njena svrha njeno je djelo. tj. sposobnost siječenja /bez obzira da li zbiljski sijeće/, ona je u — djelovljena sjekira.

Aristotelov primjer učenja može pomoći da se izlože još neki aspekti kretanja. Kazali smo već da je onaj koji uči u kretanju a svrha je učenost, sposobnost za teoriju. Ovo je kretanje Aristotelu udjelovljenost onog nedovršenog /*ἐνέργεια τοῦ ἀτελοῦς*/. Kad netko nauči, on zbiljski zna i, s obzirom na ozbiljenu svrhu, stupio je u stanje mirovanja ili dovršenosti kretanja. Međutim, ukoliko takav čovjek zbiljski ne teoretizira, u stanju je druge mogućnosti. Stupanje iz te mogućnosti u zbiljsku teoriju, prema Aristotelu je također jedan vid kretanja, ali ono više nije nalik onom prethodnom kretanju kao putu od nečega nečemu /od

i pripada biću koje može činiti /*ποιεῖν*/, tj. na nečemu počinuti neku trpnju /*πάθος*/. Ako se pak tumači u odnosu na mogućnost kao materiju, onda je zbiljnost prisutnost forme u materiji (vidi: Met. IX 8. 1050 a 15). No pravo značenje toga modusa bitka ne možemo dotaknuti niti iz relacije činjenje — trpljenje, niti iz zbiljnosti kao dospjelosti u formu, nego tek preko svrhe: »jer djelo je svrha a udjelovljenost je djelo; zbog toga se i ime u — djelovljenost kazuje prema djelu i smjera na u-svrhovljenost« (ibid, a 21). Neko je biće doseglo svrhu ukoliko može izvršavati njegovom prirodom dano mu djelo (Aristotelovi su primjeri: sjekira ako može sjeći, oko ako može gledati itd.), dospjevši tako ujedno do svoje granice /*πέρας*/, do onog zadnjeg /*εσχάτων*/ koje je zapravo prvo, princip.

[5] Vidi Fiz. III, 1. 201 a 10, i ibid., b 31.; ibid., III, 12. 257 b 6.; De an. III, 7. 431. a 5.

neznanja znanju/.<sup>6</sup> Zbiljsku teoriju, zbiljsko mišljenje, jednako kao, npr., i život, gledanje i blaženstvo, Aristotel naziva udjelovljenošću naprosto ili udjelovljenošću onog dovršenog /*ἐνέργεια ἀπλῶς τοῦ τετελεσμένου*/, u kojoj udjelovljenosti više nema nikakve mogućnosti.<sup>7</sup>

Pitanje je: treba li ovakvu udjelovljenost u koju se stupa već iz jedne udjelovljenosti, tj. mirovanja uopće više nazvati mirovanjem?<sup>8</sup> Važno je napomenuti da je takvo »mirovanje« /teorija, gledanje itd./ stanje koje je sasvim izvan bilo kakve mogućnosti a time i kretanja. Iz tog stanja ne može se više prijeći u neko kretanje, već jedino odjednom i sasvim vratiti se u prethodno stanje. No dok čovjek može duhom samo kratko boraviti u tom »božanskom« stanju, postoji jedno bitstvo koje je cijelo i vječno u takvu stanju te koje iz njega ne može niti istupiti. Takvo bitstvo koje nema u sebi ničega mogućeg, koje jest odjednom i vječno sve što može biti, koje je čista zbiljnost života /u lat. trad. *actus purus*/, Aristotel nazivlje božanskim bitstvom /*εἶον*/, božanskim umom, duhom.

Kad smo već kod ovih modalitetnih kategorija, osvrnimo se i na poznati Aristotelov stav o prioritetu zbiljnosti. Zbiljnost prethodi mogućnosti po pojmu /*λόγῳ*/ ili spoznaji, po vremenu i po bitstvu /*οὐσίᾳ*/.<sup>9</sup> Primjerice onaj koji je sposoban graditi prije nego stupi u djelatnost na način je mogućnosti, tj. on može graditi, ali zbiljski ne gradi. U tom smislu njegova je sposobnost gradnja prije djelatnosti. Međutim, tu sposobnost gradnje može se spoznati jedino iz zbiljnosti te sposobnosti. Zbiljnost tu pojmovno ili spoznajno prethodi mogućnosti. Vremenski gledano, biće u bivanju, nastajanju /npr., sjeme/ prije nego postane zbiljsko, u modusu je mogućnosti. Ali kako uvijek nešto nastaje od nečega /npr., pojedinačna biljka od biljke, pojedini čovjek od drugog čovjeka/, tada je to prethodeće biće kao zbiljsko vremenski prije onog puko mogućeg. Bitstveni primat zbiljnosti Aristotel razmatra na bivanju /*γένεσις*/ bića. Bivanje je put u formu /*φύσις, μορφή, εἶδος*/ kao svrhu bivanja, tj. ono radi čega je bivanje. Iako se svrha u bivanju ozbiljuje na kraju, kao princip ona je početak i ono vladajuće u bivanju, ono koje otpočetka određuje i usmjerava bivanje.

[6] Isp.: De an. III, 7. 431 a 4.

[7] Met. IX, 6. 1048 b 29; ibid. IX, 8. 1050 b 1.

[8] Mirovanje je kao kategorija vezano uz kretanje. Za biće koje je sasvim izvan kretanja ne može se reći da je u mirovanju. Inače, pod mirovanjem Aristotel misli ili lišenost kretanja kod onog koje po prirodi kretanja (isp. Fiz. V, 2. 226 b 10.), ili prestanak kretanja u smislu ozbiljenja mogućeg (isp. Met. IX, 6. 1048 b 25 i d.).

[9] Isp.: Met. IX, 8.

No vratimo se kretanju. Aristotel kretanje dijeli u vidove prema rodovima kategorija. Prema mjestu */κατὰ τόπον/* ono je prelazak iz jednog mjesta u drugo, premještanje */φορά/*;<sup>10</sup> prema kvantitetu ono je rast i opadanje, smanjivanje */αύξεις και φθίσεις/*, prema kvaliteti je preinaka */ἀλλοίωσης/* jedne kvalitete u drugu /npr., toploga u hladno/, a prema bitstvu ono je bivanje */γένεσις/*<sup>11</sup>, nastajanje /npr., neke pojedinačne biljke iz sjemena/.

Dalje, svako prirodno bitstvo, supstancija, kreće se ili od sebe */ὑφ' ἑαυτοῦ/* ili je pokreće nešto drugo. Ako se kreće od sebe, tada to kretanje može biti takvo da, kako kaže Aristotel, po sebi (*καθ' αὐτό*) pripada supstanciji, da odgovara njezinoj naravi, prirodi. No moguća su i različita akcidentalna kretanja */κατὰ συμβεβηκός/* koja ne uzrokuje narav bića. Ako biće pokreće nešto drugo tada je riječ o nužnosti */ἀνάγκη/* ili prisili */βία/*. Prisila može odgovarati prirodi bića /npr., zakonsko prisiljavanje na učenje i odgoj radi vrlina/, ili uzrokovati kretanje protiv prirode */παρὰ φύσιν/*: kamen primjerice po svojoj prirodi teži prema dolje, a prisilom i protiv prirode, prema gore/. Na način nužnosti za Aristotela jest ono biće koje »nije u stanju biti drukčije« */οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν/*. On razlikuje »realnu« nužnost — npr., uvjet bez kojega ne može biti nečega (bez hrane ne može biti života), sredstvo bez kojega ne može nastati neko dobro (npr., lijek za zdravlje) i prisila (npr., prisiljavanje na djelovanje protiv odluke i izbora) — od logičke nužnosti (u dokazu). U prvom i odlučnom smislu nužno je jedino jednostavno bitstvo, jer ono nije u stanju da bude na mnogo načina */οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν/*. Takvo je vječno i nekrećuće božansko bitstvo. Tu nužnost Aristotel naziva nužnošću naprosto */ἀπλῶς/*, da bi je razlikovao od gornje relativne, hipotetičke nužnosti */ἀνάγκε ἐξ ὑποθέσεως/*<sup>12</sup>

Koliko je do slučajnih i automatskih kretanja, njih nema kod

[10] Kazali smo već da Aristotel ne govori o prostoru (u smislu protežnosti po dimenzijama) i prostornom kretanju, nego o mjestu */τόπος/* i promjeni mjesta */κίνησις κατὰ τόπον/*. Mjesto je prva unutarnja granica tijela koje obuhvaća u sebi neko drugo tijelo (vidi: Fiz. IV, 1 — 10).

[11] »Od bivajućih bića jedna bivaju prirodom */φύσει/*, jedna umijećem */τέχνῃ/*, a jedna automatski */ἀπὸ ταύτομάτου/*, i sva bivaju zbog nečega, od nečega, iz nečega i kao nešto ... Prirodna bivanja su ona koja su od prirode */ἐκ φύσεως/*; ono 'iz čega' nešto biva naziva se materijom, ono 'od čega' (nešto biva; npr., od čovjeka nastaje čovjek) neko je biće koje jest prirodom, a ono 'što' (nešto) biva neki je čovjek ili biljka ili nešto drugo takvo za koje kažemo da je ponajviše supstancija« (Met. VII 7. 1032 a 11 i d.).

[12] O svemu vidi: Met. V, 5. i Fiz. II. Nužnost je kasnije, u skolastičkoj i novovjekovnoj metafizici, mišljena preko principa proturječja (nužno je ono čija je kontradiktorna suprotnost nemoguća), a specificirana preko vidova determinacije na logičku nužnost, na temelju logičke determinacije (razlog — posljedica), kauzalnu ili tzv. mehaničku nužnost (prirodna nužnost) na temelju kauzalne determinacije (uzrok — učinak) i finalnu nužnost (sudbina providnost) na temelju finalne determinacije (predeterminacije).

onih bića koja su uvijek ili većinom na isti način. Aristotel termin slučaj /τύχη/ upotrebljava jedino pri razmatranju prakse, čovjekova svrhovitog djelovanja. Možda je to stoga što se jedino kod prakse, a ne u području prirode, govori o sreći /εὐτυχία/: za-pravo: dobar slučaj/ i nesreći /δυστυχία/. Kod nepraktičkih bića, kod bića koja se ne kreću svrhovito na osnovi umne odluke, nije riječ o slučajnom nego o automatskom kretanju. Takvo je kretanje nastalo od nekog akcidentalnog uzroka i besciljno je, uzaludno /μάτην/. Jedan vid automatskog kretanja odvijao bi se kad bi se materija mogla sama od sebe kretati /ὕφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι/, tj. kad bi mogla imati takvo kretanje koje inače uzrokuje sjeme /σπέρμα/. Kasnije su filozofi takvo kretanje nazvali automatskim bivanjem /γένεσις αὐτόματος/ ili *generatio aequivoca*.<sup>13</sup>

Za svako biće dakle koje ima u sebi princip kretanja i mirovanja kaže se da ima neku narav, određenu prirodu /φύσις ἔχει/ ili da jest prirodom /φύσει ἐστίν/. Za kretanje pak takvih bića ne smije se reći da su priroda, niti da imaju prirodu, nego da jesu ili da nisu primjerena prirodi /κατὰ φύσιν/. Priroda je naime samo princip kretanja a ne neko kretanje. Dalje, bića koja imaju prirodu uvijek su bitstvena; ona su prva bitstva ili supstancije. Prirodu dakle nemaju akcidentalne osobine supstancije, npr. neka kvalitativna ili kvantitativna osobina (ne može se, npr., reći: »priroda čovjekove bjeline«). Ti akcidenti mogu biti samo primjereni ili neprimjereni prirodi supstancije. Naime, prema Aristotelu priroda je uvijek u subjektu /ἐν ὑποκειμένῳ ἐνεστίν ἡ φύσις αἰεί/. Ὑποκειμένον/ lat. *subiectum*/, ono što leži ispod, ono podstojeće je »ono o kojem se kazuje drugo a ono samo ne kazuje se niti jednom o drugom«.<sup>14</sup> Subjekt je ono zadnje po sebi /ἔσχατον καθ' αὐτό/ u svakom supstancijalnom biću koje prethodi kategorijalnim odredbama (svim kvalitetama, kvantitetama, relacijama, u činjenju, trpljenju itd./ i njihov je temelj. Zapravo, za prirodu bi se moglo kazati da je temelj supstancijalnog bića. Nakon svih tih razmatranja preostaje još odgovor na pitanje: što je za-pravo taj temelj kretanja i mirovanja?

Nekim fiziolozima, kaže Aristotel, priroda se pokazala ne samo kao princip kretanja nego i kao materija. Grci su materiju /ὕλη/ mislili uvijek u vezi s oblikom, formom /μορφή/ kao tvar, građu, gradivo, kao ono što je u mogućnosti, što je podobno da primi neku formu.

[13] Za sve ovo isp. Fiz., II, 4. i d., te Met. VII 9. 1034 b 5. Inače, ta se Aristotelova interpretacija slučajnosti kroz finalni *nexus* nije kasnije toliko uvažavala. Slučajno je, u razlici spram nužnosti, ono čija je kontradiktorna suprotnost moguća (npr., neka je biljka slučajno izrasla jer je mogla i propasti). Slučaj kao suprotnost kauzalnoj nužnosti jest sloboda.

[14] Met. VII, 1028 b 36; Fiz. II 1., 192 b 34.

Ali materija bi bila priroda nekog bića jedino ako bi se njegove odredbe smatrale akcidensima materije. O krevetu npr. — Aristotelov primjer iz *Fizike* — moglo bi se reći da mu je priroda drvo jedino ako se drvo misli kao element a krevet tek kao akcidens koji nastaje i propada na drvetu, dok samo drvo ostaje. No ako se ide dublje, pa se ono elementarno u drvetu misli kao zemlju, tada je prava priroda kreveta zemlja. Zato se nekim fiziolozi- ma priroda očitovala kao zemlja, vatra, voda ili zrak.<sup>15</sup>

Međutim, za Aristotela je ono materijalno tek moguće biće /*δυνάμει ὄν*/, biće u modusu mogućnosti da nešto bude: »Jer mogućnošću meso i kosti nikako nemaju svoju prirodu prije nego prime vid koji je primjeren logosu /*εἶδος κατὰ τὸν λόγον*/, koji određujemo kada zborimo što jest meso ili kosti. Tako je na drugi način priroda forma i vid /*μορφή και τὸ εἶδος*/ bića koja imaju u sebi princip kretanja, koji vid pak nije drukčije odvojiv (od takvog bića) nego (samo) logosom. A ono što je iz toga (materije i forme) nije priroda nego prema prirodi, kao npr., ovaj čovjek. I više je vid priroda nego materija. Jer, nešto se zbori upravo kao to (što jest) više, ako jest usvrhovljenošću nego mogućnošću«. <sup>16</sup> Priroda je dakle unutrašnji oblik, imanentna forma /*μορφή*/, i to ona koja odgovara vidu bića, a vid je pak onaj koji je primjeren logosu. Poslužimo se iznova Aristotelovim primjerom oka, motreći ga kao živo biće. Forma oka bila bi njegova duša, duša koja odgovara vidu primjerenom logosu, tj. definiciji oka (recimo: živo biće koje može gledati, koje ima moć gledanja).

Aristotel, vidjelj smo, govori o prirodi kao formi koja odgovara vidu. Kod živih bića imanentna forma je duša. Ali ima više vida duše: vegetativna, animalna (požudna, osjetilna) i noetička. Primjerice, čovjekovu narav čini misleća noetička duša. Po toj se tek duši čovjek razlikuje od ostalih živih bića. Na tu se dušu odnosi logos, definicija čovjeka /*ζῶον λόγον ἔχον*/, Aristotel dakle prirodu gleda od logosa preko forme i vida bića (pri čemu formu razumije preko vida). Priroda je opet, doduše, drukčije nego kod Heraklita, dovedena u vezu s logosom, tj. s otkrivanjem i očitovanjem bića.

O eidosu je već bilo riječi u vezi s pitanjem o bitku i istini kao pokazivanju bića. Sada se još može dodati da valja jasno razlikovati i odjeljivati *εἶδος* i *ιδέα*-u. Ideja, poslužimo se Aristotelovim terminima, nije imanentna nego »odvojena pokraj pojedinačnih bića« i tako odvojena ona je »pojedinačno« bitstvo.<sup>17</sup> Stoga se, prema Aristotelu, pri tom javlja pitanje odnosa ideje i onoga što je po ideji (npr., pitanje odnosa ideje jednakosti i onoga jedna-

[15] Isp. Fiz. II, 1. 193 a 9 i d.

[16] Ibid. 193 b 1.

[17] Met., VII 1046 a 8.

kog, odnosa ideje života i pojedinačnih živih bića). Platon u vezi s time govori o prisutnosti ideje u onome što je po ideji ili sudjelovanju na ideji. Dalje, kako su ideje »pojedinačna« bitstva, nije ih moguće odrediti, definirati, tj. očitovati logosom, nego samo umom dotaknuti. Aristotel zbog svega toga nije mogao svoje filozofiranje niti nastaviti na Platona, »razvijati« dalje njegove stavove, nego se vratio na početak grčke filozofije, na predsokratike i njihovo mišljenje *φύσις*, da bi riješio aporetično imanencija transcencija pitanje. On određenije povezuje ideju i neko pojedinačno biće, tako da ga gleda kao složenog iz ideje i gradiva, materije (npr., kod živog bića gradivo su meso i kosti a ideja je imanentna forma, duša).

Priroda je kao vid drugo bitstvo ili, izrazimo se jednom drugom Aristotelovom sintagmom, »ono što bijaše biti« nekom pojedinačnom biću. A to što nekom pojedinačnom biću »bijaše biti« — npr. pojašnjenja radi, pojedinačnoj sjekiri, bijaše biti siječenje, oku gledanje, živom biću življenje, noetičkoj čovjekovoj duši mišljenje — nije doduše ideja u Platonovu značenju, ali ipak nekako prethodi, jest prije svakog pojedinačnog bića. Ukoliko je neko pojedinačno biće udjelovljeno, takvo je bitstvo u njemu na djelu (gledanje je na djelu u onom gledajućem, mišljenje u onom mislećem). To da vidovi prirodnih bića prethode pojedinačnim bićima znači da su vječni, da ne nastaju niti propadaju. Kao takvi ne mogu oni biti niti u modusu mogućnosti, nego su vječno zbiljski. Zanimljivo je da Aristotel ne smatra samo da su vidovi prirodnih bića vječni (mi bismo danas kazali vječne vrste) pa da stoga u prirodi ne može biti ničega novog, novih vrsta ili mutacija, nego da su vječni i vidovi tehničkih bića (npr., kuće, sjekire, itd.).

Naime, prema njemu, sve što nastaje, što stupa iz nebitka u bitak nastaje na neki način iz istoimenog */πάντα γίνεταί ἐξ ὁμωνύμου/*. Ova kuća iz ideje kuće prisutne prethodno u duši, u umu kućegraditelja. Stoga kad bi neki vid nastao morao bi nastati iz nečega istoimenog (vid čovjeka iz nekog drugog vida čovjeka, vid kuće iz vida kuće itd. u beskonačno).<sup>18</sup>

Grčka riječ *φύσις* etimološki znači rađanje, rast, bivanje, nicanje. Takvo kretanje Aristotel sada može razumjeti samo kao

[18] Prilika je to da skrenemo pažnju na razliku između Aristotelova i novovjekovnog shvaćanja proizvodnje */ποίησις, productio/*.

Ne osvrćući se sada posebno na to da svako proizvođenje (dakle, ne samo »umjetničko«) za Grke ima značenje izvođenja (oponašanjem) ideje na vidjelo, valja kazati da je za Aristotela svaka ideja vječno nekako prirodno dana, prisutna, i da su ideje tehničkih bića dane sa samom prirodom čovjeka u skladu s prirodom svega. Stoga za njega ne samo da ne može nešto nastati iz ničega nego nema niti ičega novog, npr., novostvorenih ideja tehničkih bića. Novost novoga vijeka, npr., je i u tome što čovjek ne samo da proizvodi nove stvari nego i nove ideje. To se proizvođenje stalno novog imenuje stvaralaštvom (*creatio*), terminom koji potječe zapravo iz skolastičke teologije.

nastajanje neke supstancije, nekog pojedinačnog bića. Otuda se kod njega može naći i čudna sintagma koja glasi da je priroda, shvaćena dakle kao »bivanje onih nicajućih«, raslinja, zapravo »put u prirodu« /*ὁδός εἰς φύσιν*/, u prirodu kao eidos.<sup>19</sup> Takvo je kretanje tj., bivanje, nastajanje neke prirodne supstancije iz sjemena, kontinuirano i u svim svojim fazama usmjereno granici, kraju /*τέλος*/. Taj kraj bivanja dakako nije skončavanje nečega, nego vrh, ono zadnje kao ono najbolje /*βέλτιστον*/, dovršenost u smislu savršenosti i ispunjenosti bića. Svrha je unutrašnja bitstvena granica /*πέρας*/ u kojoj se sjedinjuje vid, princip kretanja i udjelovljenost, jer svrha je zapravo »vlastito djelo« svakog bića.<sup>20</sup> To je vlastito djelo kao svrha u bivanju kao putu u prirodu dosegnuto ako se biće može držati u toj svojoj unutrašnjoj granici.

»Prirodom jest dakle ono što je iz obojega (materije i forme), kao, npr., životinje i njihovi dijelovi. Ali priroda je i prva materija /*πρώτη ὕλη*/ — ta je dvojako: ili prva kao ovo ovdje, ili u cjelini prva, kao npr., za djelo od bronce: u odnosu na njih prva materija je bronca ali u cjelini možda voda, ako je sve topivo voda — te vid i bitstvo, a to je svrha bivanja. Metaforički se svaku supstanciju imenuje prirodom stoga jer je priroda bitstvo. Na osnovi rečenog, dakle, priroda je, u prvom i prevladavajućem smislu govoreno, bitstvo /*οὐσία*/ onih bića koja kao takva imaju u sebi princip kretanja. Materija se naziva prirodom jer takvo bitstvo prihvaća, a bivanje i rast jer je od takvog bitstva uzrokovano. I priroda je također princip kretanja prirodnih bića, prisutna u njima nekako ili mogućnošću ili usvrhovljenošću.«<sup>21</sup>

To što je Aristotel ovdje imenuje kao prirodu — ono prvo »otkuda kretanje« i koje njime vlada, supstancijalna forma (gledana od vida i definicije), svrha kao granica i ono zadnje bivanja te materija (koja nije u pravom smislu priroda), dakle četiri poznata supstancijalna uzroka, — ima i svoju filozofijsku historiju. Aristotel naime historiju grčke filozofije (I knjiga *Metafizike*) shvaća kao historiju pokazivanja supstancije u toj njezinoj četverou-

[19] Fiz. II 193. b 13.

[20] Ibid. II, 2. 194 a 29; II, 3. 194 b 32. Možda je najbolje objašnjenje onog što Aristotel misli pod svrhom dano u *Metafizici* (994 b 9): »Dalje, ono 'radi čega' /*τὸ οὐ ἔνεκα*/ je svrha. Takvo je ono koje nije radi drugog, nego je drugo radi njega; tako, ako jest nešto takvo zadnje /*ἔσχατον*/, onda nema bezgraničnog (napredovanja), a ako ima takvog (napredovanja) onda nema onog 'radi čega' — oni koji prihvaćaju bezgranično /*ἄπειρον*/ ukidaju a da ne znaju, prirodu dobra.« Nešto prije toga Aristotel kaže: »Ono 'radi čega' ne ide u bezgranično npr., da se netko šeće radi zdravlja, da je zdrav radi blaženstva a da je blaženstvo radi nečega drugog« (ibid. 994 a 8). Ili u *De gen. anim. 715 i d.*: »Priroda izbjegava ono bezgranično, jer bezgranično je nesavršeno /*ἀτελής*/, a priroda uvijek traži svrhu.«

[21] Met., V 1015 a 6.

ročnosti /τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς/.<sup>22</sup> Nekima koji su motrili bitak i filozofirali o istini priroda se, kaže Aristotel, pokazala u vidu materije /ἐν ὕλης εἶδει/. Primjerice Thalesu se bitak očitovao kao voda. Aristotel to što je Thales imenovao vodom shvaća kao materijalni uzrok. Drugima se priroda (npr. Empedoklu) pokazala kao princip kretanja, bivanja, a nekima kao bitstvo ili ideja (Platon). No koliko je do svrhe, ako su filozofi i govorili o njoj kao o uzroku dobra, nisu je mislili u supstancijalnom smislu, nego tek akcidentalno. Stoga Aristotel smatra da je svrhu kao princip i uzrok u potpunosti jedino on promislio. Uostalom, prema njemu, među ovim uzrocima postoji, sovjevrnsna hijerarhija u kojoj primat ima upravo svrha koja ima pak svoje porijeklo u primarnom shvaćanju bitka kao udjelovljenosti onoga udjelovljenog.<sup>23</sup>

Rezimirajmo dosadašnje izlaganje: Čovjek dijelom živi u okružju tehničkih i prirodnih bića. I sâm je dijelom biće koje jest prirodom. Prirodna bića su ona koja imaju u sebi princip kretanja i mirovanja. Isključena su dakle bića koja se vječno kreću — prema Aristotelu to su zvijezde — kao i ona koja su s onu stranu i kretanja i mirovanja (mirovati naime može samo ono koje se može i kretati) — božanski um. Princip kretanja i mirovanja jest sama priroda, narav svakog bića. Kretanje je kao put od nečega nečemu, udjelovljenost koja još nije dosegla svrhu, nedovršena udjelovljenost, ona u kojoj još ima nečega mogućeg. Iz toga je isključeno ono koje je već van kretanja, ono koje nema u sebi ničega mogućeg, tj. udjelovljenost, djelatnost onoga dovršenoga, onoga što se drži u svrsi, jednako kao i udjelovljenost naprosto, ona van kretanja i mirovanja. Kretanje kao nedovršena udjelovljenost je udjelovljivanje, put u stanje sposobnosti vršenja vlastitoga djela. Ovo stajanje u sposobnosti vršenja vlastitog djela, bez obzira je li se ono trenutno vrši, stanje je prve udjelovljenosti ili usvrhovljenosti, prvo držanje u svrsi. Vršenja vlastitoga djela (npr., mišljenje, gledanje itd.) drugo je držanje u svrsi, potpuno dovršena udjelovljenost. Priroda nije samo princip i uzrok puta

[22]Met. I, 3. 983 a 26. Zašto četvorstvo uzroka? Aristotel upućuje na pitanja koja se postavljaju pri traženju uzroka: zašto /τὸ διὰ τί II, 7. 198 a 1/, koje se raščlanjuje u četiri pitanja: (1) što je nešto, ili pitanje o bitstvu primjerenom definiciji /οὐσία κατὰ τὸν λόγον/, (2) zbog čega je nešto, ili pitanje o principu kretanja (npr., zbog čega je ovaj rat), (3) radi čega je nešto, ili pitanje o svrsi (npr., rat je radi moći) i (4) iz čega je nešto, ili pitanje o materiji (npr., ono iz čega je sačinjen ovaj krevet jest drvo). Osim toga, koliko je uzroka i kakvi su svjedoče mu i prethodnici, jer »nisu mogli dotaknuti druge uzroke« (Met. I, 7. 988 b 16).

»Djelo je svrha, a udjelovljenost je djelo. Stoga je i ime udjelovljenost izvedeno od djela i smjera na usvrhovljenost« (Met. IX, 1050 a 21). Ovdje se može još samo dodati da je svrha kao djelo upravo ono u čemu se bitak očituje, tako da Aristotel misli kako bi se čak trebalo bića preko svrhe ne samo definirati nego i imenovati. Ponovimo, svrha je ovdje shvaćena kao imanentni bitak bića, kao ono radi čega jest nešto, npr., ono radi čega su oči jest gledanje, sjekira jest radi sječenja itd.

u prirodu kao prvo držanje u svrsi nego je ona kao bitstvo u smislu forme i vida primjerenoga logosu princip i svih bitstvenih, esencijalnih djelatnosti prirodnih bića, onih djelatnosti koje, kako kaže Aristotel, »po sebi« pripadaju nekom biću, koje su djelatnosti nekog bića »kao takvog«, tj. djelatnosti primjerene naravi toga bića. Upravo taj aspekt shvaćanja prirode, kao principa esencijalnih djelatnosti, omogućuje i čini razumljivim Aristotelove iskaze kao što su oni da čovjek prirodom ili naravlju žudi uviđanje, da je naravlju političko biće. Slično tomu ovo shvaćanje omogućuje i govor o naravi božanskog bića, gdje se, dakako, naravnost ne može shvatiti kao princip kretanja i mirovanja.

Nakon Aristotela, osobito u skolastici, učvrstilo se tumačenje prirode kao aktivnog principa stvari, kao esencije u značenju principa najvlastitijih operacija stvari (T. Aquinski, Fr. Suares), kao djelatne snage, tj. onoga što neku stvar čini moćnom da nešto učini ukoliko je ta moć determinirana esencijom te stvari (Ch. Wolff).<sup>24</sup> Priroda je tako od njezina prvotnog shvaćanja kao trajnog iskonskog izlaženja, nicanja, kao trajnog iskonskog iskrsavanja bića (primjerenog logosu), preko shvaćanja nje kao eidosa (primjerenog logosu), kao principa i uzroka kretanja i mirovanja (Aristotel), a povezano s Aristotelovim primarnim tumačenjem bitka kao udjelovljenosti, u tradiciji nakon Aristotela zadržala (uz reinterpretaciju *energeia*-e u *actualitas*) značenje esencije, ali ne u njezinu prvom značenju temelja određenosti stvari, temelja svega što stvar jest i može biti (esencija kao štostvo, *quidditas*, kao *principium essendi*) nego kao esencije gledane kao imanentni princip djelatnosti (*principium operandi*). Da je esencija, tj. ono po čemu i u čemu stvar ima bitak, kao *principium essendi* ujedno i imanentni princip vlastite esencijalno determinirane aktivnosti (dakle aktivnosti koje su utemeljene u samoj esenciji stvari), da je ona i *principium operandi* slijedi iz općeg principa koji glasi: djelatnost uvijek slijedi bitak (*agere sequitur esse*). Ujedno je, dalje, učvršćena i distinkcija između ovakve posebne prirode, koja pripada nekom određenom biću (npr. prirode čovjeka, neke biljke ili životinje; *natura particularis*) od prirode shvaćene općenito (*natura universalis*), koja obuhvaća cijeli poredak prirodnih uzroka. Time je omogućeno razumijevanje općih prirodnih kretanja, događanja. Primjerice ako je propadanje pojedinačnog bića protiv njegove partikularne, posebne prirode, ono je ipak primjereno općem prirodnom pravilu, zakonu (sve što je složeno iz suprotnoga raspada se). Na-

[24] Npr: Suares smara (*disputationes metaphysicae*, disput. II, sect. IV, 6) prirodu prvim, radikalnim i imanentnim principom akcija koje su konformne esenciji stvari.

kon što se u novom vijeku četvorstvo supstancijalnih uzroka reduciralo na eficientnu kauzalnost, pri čemu je formalni uzrok sada shvaćen kao zakon prirodnog procesa, zbog odbacivanja shvaćanja forme kao supstancijalne, esencijalne forme bića, sve se manje upotrebljava termin priroda u smislu principa esencijalno determinirane djelatnosti a učvršćuje distinkcija prirode općenito shvaćene na prirodu materijalno gledano (*natura materialiter spectata*) i prirodu formalno gledano (*natura formaliter spectata*). Kantu se primjerice priroda u prvom gledanju pokazuje kao ukupnost pojava u značenju dinamičke cjeline koja je podvrgnuta nužnim pravilima, zakonima, a priroda formalno gledano kao ukupnost tih zakona.

No slična distinkcija u terminu priroda prisutna je već i kod Aristotela. Dakako, ta je distinkcija primjerena njegovoj filozofiji. Primjerice u *Metafizici*, kad nastoji razlikovati filozofije preko područja bića on govori da fizika, tj. druga filozofija razmatra prirodu kao poseban rod bića */γένος τοῦ ὄντος/*, naime onih koja imaju prirodu kao princip kretanja i mirovanja. Iz iskaza na drugim mjestima očigledno je pak da je kod njega prisutno shvaćanje o određenom poretku unutar cjeline prirodnih bića. To je posebno izraženo u njegovu često ponavljanom iskazu da »priroda ništa ne čini uzalud«.

Rečeno je već da je priroda prema Aristotelu i svrhoviti uzrok. Svrhovitost prirodnih bića može se promatrati kao unutrašnja (immanentna) i vanjska (transeuntna). Svrha nastajanja i života svakog pojedinog bića dana je vlastitom prirodom. Ona je od početka u svom kretanju nastajanja usmjerena prema »kraju« kao onome što mu »bijaše biti«, prema udjelovljenju vida, prema udjelovljenju sposobnosti za vršenje vlastitog djela. Priroda, npr., neke biljke, kao princip i uzrok kretanja, usmjerava njezin razvoj od sjemenke preko klice do razvijene biljke, kada je biljka sposobna vršiti vlastito djelo (specifični vegetativni život). Ono što kao unutrašnja supstancijalna forma, uzrok kretanja i svrhoviti princip oživljava i drži u svrsi sve dijelove (organe) i njihova djela */ἔργα/* i što je uzrok djelatnosti koje su primjerene prirodi te biljke jest duša */ψυχή/*. U vezi s time dovoljno je navesti ove rečenice iz djela *O duši*: »Duša je uzrok i princip živućeg tijela. Ovi uzroci zборе se mnogojako a duša je uzrok na tri razlikujuća načina: ona je ono otkuda kretanje, ono 'radi čega' i bitstvo oduševljenih tijela */ἐμψύχων σωμάτων/*. Da je ona uzrok kao bitstvo očigledno je, jer je bitstvo svemu uzrok bitka */αἰτίον τοῦ εἶναι/*, a bitak živućih je život; uzrok i princip toga je duša. Dalje, ona je logos i usvrhovljenost bića koje je na mogući način */τὸ δυνάμει/*. Očigledno je da je duša uzrok i kao ono 'radi čega', jer

kao što um nešto čini radi nečega na takav način to čini i priroda, a to joj je i svrha; takva je po prirodi duša u živim bićima. Jer sva su fizička tijela oruđa duše, i kao što je tome tako kod životinje, tako je i kod biljke, jer su ova oruđa radi duše. A svrha je dvojaka: svrha nečega i svrha nečemu. Ali duša je i ono otkuda prvo kretanja po mjestu */κατὰ τόπον/*. Ta moć ne pripada svim živim bićima. Po duši je i preinaka i rast. Jer čini se da je zamjećivanje */αἰσθησις/* neka preinaka, a ne zamjećuje ništa što ne sudjeluje na duši. Slično je i sa rastom i propadanjem«. <sup>25</sup>

Ali priroda koja, kako kaže Aristotel, čuva biću njegovo bitstvo, ima i šire djelo: »Ako dakle priroda ništa ne čini */ποιεῖ/* niti nedovršeno */ἀτελές/* niti uzalud */μάτην/* nužno je da je sve učinila radi ljudi«. <sup>26</sup> Biljke su radi životinja a životinje radi ljudi. Uz to stoji i objašnjenje: biljke su radi hrane životinjama, a životinje i biljke radi hrane, odjeće i ostalih potreba ljudi. Pojedinačna prirodna bića, sa svojom unutrašnjom svrhovitošću, i vrste u cjelini, snižene su uvođenjem ovakve teleologije u prirodu kao rod bića do sredstava za svrhe drugih bića. Bića kao supstancije Aristotel sada razmatra pod kategorijom vanjske relacije. U tim odnosima supstancije su stupnjevane i uklopljene u cjelinu života u kojoj priroda uspostavlja red i poredak */τάξις/*<sup>27</sup>: »Nema ničeg neuređenog */ἄτακτον/* kod bića koja jesu prirodnom i onoga što je primjereno prirodi. Jer priroda je svemu uzrok reda. Beskonačno prema beskonačnom ne daje nikakav logos, a svaki je poredak logos«. <sup>28</sup>

Na drugome mjestu Aristotel je određeniji: »Sve je nekako sredeno, ali ne jednako, ribe, ptice kao i biljke. I nije tako da jedno nije u odnosu spram drugoga, nego jest nešto takvo. Jer, na-

[25] De an. II, 415 b 8.

[26] Pol. I, 3. 1256 b 15.

[27] Kasniji kozmolozi ovaj red (koji je pretpostavka tzv. teleološkog dokaza za egzistenciju boga) objašnjavaju božanskom produkcijom ili spontanom nastajanjem (darvinizam). No sve to otpada kod Aristotela. Svijet je vječan: »Kako su bitstva tri, dva prirodna i jedno nepokretno, tada u odnosu na to valja kazati da je nužno neko vječno i nepokretno bitstvo. Jer bitstva su prva od bića i ako su sva propadljiva, tada su i sva bića propadljiva. Ali nemoguće je da kretanje ili nastane ili propadne — jer je vječno — a isto tako i vrijeme. Jer, ne može biti onog prije ili kasnije a da nije vrijeme; i kretanje je, dakle, isto tako kontinuirano */συνεχής/* kao i vrijeme, jer ovo je ili neko kretanje ili afekcija */πάθος/* kretanja« (Met. XII, 6. 1071 b 3).

Valja dodati da teleologija, kako je vidi Aristotel, ne pretpostavlja niti svjetsku dušu (Platon), a niti neku »svijest« u pojedinačnoj supstanciji (kako se to kasnije zahtijeva kod svrhovitosti) koja bi već na početku »gledala« svrhu koja dolazi na kraju i sve kretanje vodila prema njoj (analogija sa svrhovitim praksom čovjeka).

Međutim, zanimljivo je da Aristotel iskaze o vanjskoj svrhovitosti iznosi u *Politici*, pri razmatranju domaćinstva. Polazeći od stava da je priroda svakom živom biću osigurala sredstva za održavanje i čuvanje života tako što je među bićima uspostavila odnos sredstvo — svrha (mladunčad hrani majka, životinje se hrane biljkama i drugim životinjama, a čovjek u prirodi zatiče sredstva s pomoću kojih održava i čuva život). Aristotel zaključuje da se može govoriti o široj zajednici živih bića unutar koje vlada poredak kojim se tim bićima priskrbuje zajedničko dobro.

[28] Fiz. VIII, 252 a 11.

spram onog Jednog sva su bića sredena« /*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται*/.<sup>29</sup> Tu sredenost on pobliže objašnjava na primjeru kućanstva /*οἰκία*/, u kojem žive zajedno, iako su im djela različita, slobodni ljudi, robovi i životinje. Princip je takve sredenosti u domaćinstvu kao i uopće priroda: ona je (1) princip koji ih međusobno razlučuje /*διακρίνει*/ kao posebna bića, (2) koji ih udružuje u cjelinu /*κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον*/ i (3) drži u odnosu spram onog Jednog prema kojem je sve sredeno.<sup>30</sup>

Kad Aristotel pita: »Kako ima priroda cjeline /*ὅλου φύσις*/ ono dobro i ono najbolje«, pita zapravo o onom Jednome koje je princip poretka a samo nije dio cjeline. Njegov je naime odgovor da je dobro u samoj cjelini, tj. u poretku /u latinskoj aristotelijanskoj tradiciji: *bonum ordinis*/ ali da je ono najbolje /*τὸ ἄριστον*/ bitak po sebi /*καθ' αὐτό*/, dobro po sebi a ne po cjelini. Aristotel se pri tom služi primjerom vojske u bojnom poretku i njezinim odnosom spram vojskovođe. Dobro je u poretku vojske, ali ono najbolje jest u vojskovođi, jer nije on po poretku, nego je poredak po njemu.<sup>31</sup> Analogno, u svjetskom poretku bića koja jesu, prirodom jest i takvo dobro koje u odnosu na cjelinu jest odvojeno i po sebi. Aristotel ga zbog te izuzetnosti naziva božanskim /*θεῖον*/ bitstvom.<sup>32</sup>

Ako božansko bitstvo nije niti proizvelo /*ποίησις*/ niti stvorilo (*creatio*) svijet, kako je onda u svijetu moguć poredak kojem je to bitstvo princip? Jedna je mogućnost da se pretpostavi da je bog nekako voljom djelatan u svijetu, da ga prožima i njime upravlja. Prilog takvom stavu bilo bi jedno mjesto iz *Politike*: »Jer zakon /*νόμος*/ je neki poredak i dobra zakonitost /*ἐννομία*/ je i dobar poredak /*εὐταξία*/... Jer to je djelo /*ἔργον*/ božanske moći /*δύναμις*/, koja drži sve zajedno« /*συνέχει τὸ πᾶν*/.<sup>33</sup> Ukoliko bismo razvili taj stav o božanskoj moći, tada bi bog kao uređivač /*κοσμητής*/ svijeta morao preko određivanja svrha biti odvojeni um /*νοῦς*/ koji voljom djeluje u svijetu (princip kretanja), forma svijeta (odvojeni *εἶδος*, *ιδέα*) i njegova krajnja svrha /*τέλος*/. Ali kod Aristotela ipak nema dovoljno elemenata za takav stav.<sup>34</sup> On nije kategorijalno razrađen i teško bi ga se uskladilo s

[29]Met. XII, 10. 1075 a 16.

[30]Ibid., 1075 a 19

[31]Met. XII, 10. 1075 a 14.

[32]Vidi: Met., XII.

[33]Pol. VII. 1326 a 32.

[34]Interpreti i prevodioci Aristotela dosta su truda uložili u nastojanjima da njegovu teologiju prilagode kršćanskoj, ili bar da pokažu da je bog svojom voljom djelatan u svijetu. Takav je i pokušaj F. Brenatana u spisu *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom NOUS POIETIKOS*, Beilage s 234 ff. (WBG, Darmstadt, 1967). On nastoji pokazati da bog kod Aristotela kao bitstvo ujedinjuje u sebi tri principa (forma, princip kretanja i svrha), tj. da je bog i djelatan princip (*wirkende Princip*, s. 246). Pored toga navodi on još dosta mjesta (Top, 126 a 34: bog ima *δύναμις* De part. an., 641 b 10: um i priroda kao uzroci kretanja; De coel., 271 a 33: »bog i priroda ništa ne čine uzalud«; Pol. VII, 3. 1325 b 28; bog ima vlastitu praksu) koja bi trebala

ostalim dijelovima filozofije, a, što je najvažnije, u samoj teologijskoj knjizi (XII knjiga *Metafizike*) božanski um je mišljen samo kao svrha. Preostaje dakle da se poredak misli jedino preko odnosa svijeta spram onog božanskog, kao jednostavni odnos.

Govoreći na različitim mjestima o odnosu prirode bića spram božanskog bitstva, Aristotel se nije sasvim opredijelio za naziv moći kojom ona s njime dolaze u kontakt. Na jednome mjestu tu moć imenuje žudnjom */ὄρεξις/* i mišljenjem */νόησις/*; božanski bitak je ono žudeno */ὄρεκτόν/* i ono mislivo */νοετόν/*<sup>35</sup>, dodajući da je to dvoje u izvornom smislu /samo kod čovjeka?/ isto. Ali na ključnome mjestu XII knjige *Metafizike* tu moć nazivlje ljubavlju */ἔρωζ/*. Božanski um »pokreće poput onoga kojeg se ljubi« */κινεῖ ὡς ἐρώμενον/*.<sup>36</sup> Ono ljubljeno je kao svrha lijepo i dobro biće koje izaziva težnju za sjedinjenjem. Ta svrha, koja nastupa kao princip kretanja onog ljubećeg a da sama nije u kretanju, jest »ono dobro svakog pojedinog (bića) i uopće ono najbolje u svoj prirodi« */τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πασῶν/*.<sup>37</sup> Ali božanski bitak nije neka najviša svrha u poretku svrha, nego zadnja svrha svakog prirodnog bića. Sva ona, prema Aristotelu, imaju u sebi nešto božansko, a čovjek ponajviše sudjeluje na onome božanskom svojim umom.

»Najprirodnije */φυσικώτατον/* je djelo živih bića, onih koja su savršena, nisu osakaćena i nemaju automatsku genezu da sačine drugo poput sebe sama, životinja životinju, biljka biljku, da bi koliko mogu sudjelovala na onom vječnom i božanskom. Jer sva (bića) to žude i radi toga djeluje */πράττει/* primjereno prirodi */κατὰ φύσιν/* ono koje djeluje. Ono radi čega */τὸ οὐ ἕνεκα/* je dvostruko: ono čega i ono čemu. Kako dakle ta (bića) ne mogu na onom vječnom i božanskom zajedništvovali */κοινωνεῖν/* trajno, jer ni jedno od propadljivih nije kadro ustrajati kao jedno i isto po broju, zajedništvoje svako koliko može, jedno više, drugo manje, i ustrajava ne isto nego kao isto, ne brojem jedno nego po vidu */εἶδεν/* jedno!«. <sup>38</sup> Tome po mnogo čemu odlučnom ali i dosta jasnom tekstu, treba samo par akcenata. Žudeći primjereno svojoj prirodi božanski bitak, bića dospijevaju do sudjelovanja */μέτεξις/*; Aristotel ovdje upotrebljava ključni Platonov termin za odnos spram ideja, dok je inače kritizirao i termin i odnos/ — ne do identifikacije — tako što je njihovo najprirodnije djelo vječnost po *εἶδος*-u koji održavaju kružnim kretanjem, rađanjem i propadanjem. Ta žudnja spram onoga božanskog i nje-

potvrđivati njegov stav. Ali u *Politici*, npr., Aristotel kaže da bog i kosmos, imajući u samima sebi dobro, nemaju egzoteričku praksu (Pol. VII, 5. 1326 a 28).

[35] Met. XII, 7. 1072 a 26.

[36] Ibid., 1072 b 3.

[37] Met. I, 2. 982 b 6.

[38] De an. II, 4. 415 a 27 — b 8.

zín rezultat je ono su najprirodnije, najvlastitije, ono kada biće dostiže svoju najdublju životnost. Ali niti ono samo (ova ovdje biljka ili životinja) ne dolazi u istost s božanskim bitkom, niti je s njime isti njihov εἶδος /εἶδος kao forma nije odvojen od bića/.

U *Nikomahovoj etici* pri razmatranju ugode (ἡδονή) Aristotel kaže da sva bića po prirodi teže odgovarajućoj ugodi (npr., najviša ugoda čovjeka je drukčija od ugode neke životinje). No, dodaje Aristotel, možda sva bića ipak teže istoj ugodi, onoj božanske djelatnosti, jer unatoč razlikama »sva bića imaju prirodno nešto božansko« (πάντα γὰρ ἔχει φύσει τι θεῖον<sup>39</sup>). Iako dakle bićima, primjereno njihovim različitim prirodama, pripadaju i različite svrhe (različito vlastito djelo i tome odgovarajuća ugoda), ona su ipak, budući da imaju u sebi pored onog vlastitog i nešto božansko, onim božanskim u sebi u blizini onog božanskog samog. Ali Aristotel ipak smatra da je »priroda demonska a ne božanska« (ἢ γὰρ φύσις δαιμόνια. ἀλλ' οὐ θεῖα<sup>40</sup>), da ona duše nije nešto propadljivo (vječni εἶδος-i. vrste) ali niti vječno poput boga.

Promatra li se svjetsku cjelinu i život pojedinih vrsta u njoj s obzirom na kretanje i njegove vidove, i pretpostavi li se da nema sebepokretanja, nego da sve krećuće uvijek pokreće nešto drugo, i da svako ozbiljavanje mogućnosti pretpostavlja nešto zbiljsko (da, naime, nešto iz stanja mogućnosti ne može samo od sebe doći do zbiljnosti bez prisutnosti nečega zbiljskog), tada se regresivno mora nužno doći do onoga koje pokreće a samo više nije u kretanju, koje je zbog toga zadnja instancija zbiljnosti, bez ikakve mogućnosti u sebi. Tako se, motreći bitak svjetskih bića, dospijeva do bitka koji sve pokreće a sam je izvan kretanja, koji je s onu stranu kretanja i mirovanja.

Ukoliko se u svakom biću koje jest prirodom razlikuje sama priroda (bitstvo kao princip i uzrok) i ono što je kod njega primjereno prirodi (različite djelatnosti, kao što je, npr., politička djelatnost čovjeka), ukoliko se razlikuje moć i djelatnost (npr., duševne sposobnosti i sama njihova djelatnost), forma i materija itd., onda ono biće kod kojeg nema razlike između »moći« i »djelati«, koje je eidos bez ikakve materije itd., zbog te svoje jednostavnosti zaslužuje naziv najodličnijeg i najboljeg, božanskog bića.

Ne možemo ulaziti u kompletnu teologiju kod Aristotela, nego ćemo ukratko navesti samo najvažnije momente. Gledano preko ontoloških kategorija, božanski se bitak pokazuje prije svega kao bitstvo koje zbog svoje asintetičnosti nema ničega akciden-

[39] Eth. Nic. VII, 13 1153 b 33.

[40] Περὶ τῆς καθ' ὑπὸν μαντικῆς, 463 b 14.

talnog, ničega kvalitativnog ili kvantitativnog, nije u relacijama ili u kakvome mjestu, sasvim je izvan vremena, ne čini, ne trpi i nema nikakva položaja ili držanja. Modalno gledano, takvo bitstvo nema u sebi nikakve mogućnosti (nema u sebi ništa moguće koje već nije zbiljsko) niti moći (ne djeluje na nešto izvan sebe, nema egzoteričku praksu, a još manje djelatnost u smislu proizvodnje ili stvaranja). Dalje, ne djeluje niti unutar sebe tako da bi se uspostavljala razlika između onoga koje djeluje i onog na što se djeluje ili djela, nego je čista djelatnost (*ἐνέργεια ἀπλῶς*; lat. *actus purus*) i nužnost naprosto. S obzirom na metafizičke uzroke i principe, takvo bitstvo nema materije u sebi (niti estetičke a niti noetičke), a u odnosu na druga bića uzrok je kretanja (nepokretni pokretač) jedino kao svrha. S obzirom na njega samog, djelatnost mu je u svrsi (čista *ἐντελέχεια*). Takvo bitstvo kao prvi princip (*πρώτη ἀρχή*) nije više po nekom principu, niti ima u samome sebi razliku principa i principijata.

Djelatnost je boga mišljenje. No zbog toga što bog ne može misliti niti nešto više niti niže od sebe on je mišljenje sebe samoga, tj. mišljenje mišljenja */νόησις νοήσεως/*.<sup>41</sup>

Ovdje se može postaviti još pitanje: zašto se božanski bitak pokazuje upravo kao bitstvo i kao um? Odgovor donekle daje i sâm Aristotel (XII knjiga *Μεταφυσικῆ*). Ontološki gledano, bitstvo je prvo od bića (različiti kategorijalni načini bitka pretpostavljaju bitstvo), te stoga, budući da u takvoj metafizici nema bitka »s onu stranu bitstva« */ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*; Platon), biti u prvom i

[41]Met. XII, 9. 1074 b 33. Promašili bismo ono što ovdje misli Aristotel ako bismo mišljenje mišljenja tumačili u smislu neke subjekt-objekt relacije, iako sama sintagma (genitiv subjektivni i objektivni) navodi na to. Božanski je um u jednom jedinom vječnom aktu neposredno misao sebe samog, u kojoj misli nema razlike između onog mislećeg i onog mišljenog. Dalje, kako je ovo božansko mišljenje čista zbiljnost (naime, čista od svake potencijalnosti), ovdje nema mjesta volji (žudnja je kod Aristotela vezana uz dinamičnost bića, aktivnu ili pasivnu), niti u smislu htijenja nekog dobra, niti u smislu htijenja samoga sebe kao onoga najboljeg. Pridavanje volje kao atributa bitstvu božjem nužno je jedino ako ga se tumači kao kreatora, producenta ili, kao u novovjekovnoj filozofiji, kao sebeproducenta. Naravno teologija obično već u teleološkom dokazu egzistencije boga nalazi argumente za pridavanje volje bogu. Ali ona za finalni *nexus* i poredak već pretpostavlja boga kreatora. Volja se mora pridati bogu i ako ga se misli kao ukupnost realiteta (*summum realitatis*) jer je jedan od realiteta čovjekova volja. Apsolutno znanstvena metafizika (Fichte, Schelling, Hegel) u apsolutno slobodnoj kauzalnosti subjekta (bilo da je to apsolutno Ja ili apsolutni duh) zbog same te kauzalnosti nužno mora prihvatiti volju koja je ovdje shvaćena kao htijenje i ujedno produkcija same sebe. Kod Aristotela nema mjesta niti tumačenju boga kao subzistentne supstancije (shvaćene kao *suppositum* ili *hypostasis*) racionalne prirode (*naturae rationalis*), gdje se ovo »racionalna priroda« ne tumači samo u smislu prirode kao principa djelatnosti (= *ex quo agit*) nego i u smislu subjekta (*hypostasis*) djelatnosti (= *quod agit*) te stoga u sebi pored *ratio*-a (*λόγος*) mora imati volju, slobodu izbora da djeluje ili ne djeluje, moć itd. Uostalom, tumačenje boga kao osobe omogućilo je teologiji objave (*theologija revelationis*), tj. znanosti o bogu izvedenoj iz principa objave i znanosti o ostalim stvarima u odnosu spram boga (*scientia ex principiis revelationis deducta de Deo et aliis rebus in ordine ad Deum*), razumijevanje misterija troosobnosti božje (osobnosti oca, osobnosti sina ili logosa i osobnosti duha) sabrane u jednoj osobi, kao i tumačenje boga kao moralne osobe, tj. kao utemeljitelja moralnog poretka i onog koji nagrađuje, kažnjava, koji je po sebi dobar, svet, pravedan, itd.

pravom smislu znači bitstveno biti. Razmatranjem pak kretanja samog i onog božanskog kao nepokretnog pokretača, božanski bitak se pokazuje kao vječno, zbiljsko, nematerijalno i nužno bitstvo. Dalje, kako pokreće a da sam nije u kretanju, budući da pokreće kao ono žuđeno, »poput onog koje je ljubljeno«, on je dobro (lijepo) biće, zadnja svrha bića koja takvom životu žude i u tom smislu prvi princip, fundament života svjetskih bića i svijeta u cjelini. No samim tim i nadalje malo znamo o njegovoj prirodi. Po sebi je očigledno da mu se kao bitstvu i svrsi živih bića ne može zanijekati život, a to znači neka djelatnost.

Od svega »što se pokazalo čini se da je um ono najbožanski-je«<sup>42</sup>, jer već je i kod nas um »ili nešto božansko, ili od onog što je u nama najbožanskije«.<sup>43</sup> Ta se božanstvenost vidi u tome što je um, misleći, uvijek istovjetan s onim što misli. Um ne mora sebe u svojoj djelatnosti napustiti; on može misliti samoga sebe i biti u toj ezoteričkoj djelatnosti potpuno autarkičan, apatičan itd. Pretpostavi li se, dakle, da je takav um ono najbožanskije, ono najbolje, on ne može misliti nešto drugo, nešto lošije od sebe samog nego jedino sebe samog, svoje mišljenje. Živeći takvom djelatnošću, bog niti je ikad mogao u tu djelatnost stupiti, a niti ikad može iz nje istupiti. On vječno motri sebe samog. S obzirom da, dalje, svakoj djelatnosti koja odgovara prirodi nekog bića pridolazi ugoda /ήδονή/, nema razloga da božanska djelatnost bude lišena takve ugone. Dakle, preko uma i umske djelatnosti pokazalo se kakav život provodi bog. Daljnje su odlike, koje iz ovih gore analitički proizlaze, da bog nema nikakve veličine, dije-  
lova itd.

Misli li se sve što jest u svom bitku kao udjelovljenost i život unutar vlastitog djela, i nastoji li se promišljanjem života dotaknuti sam njegov temelj, mora se mišljenjem proći kroz sve načine i sve vidove života svjetskih bića do zadnjeg (prvog) fundamenta životnosti tog života. Taj je put mišljenja prolaženje kroz svu logičnost bića, kroz onu u kojoj se biće kao bitstvo pokazuje kao nešto ograničeno /λόγος της ουσίας/ i kroz onu u kojoj se pokazuje u supstancijalno-kategorijalnom sklopu. Doticanje onoga jest ili biti, koje svojom alogičnošću, svojom asintetičnošću i jednostavnošću nadilazi bitak svih svjetskih supstancija — ne može se naći niti u onom što one jesu, a niti u onom da one jesu — doticanje onog biti samog.<sup>44</sup> Ako se filozofirajući polazi

[42] Met. XII, 9. 1074 b 15.

[43] Eth. Nic. X, 1177 a 15.

[44] U skolastičkim metafizičkim raspravama bitak (*esse*) se izgovara trostruko (*dicitur tripliciter*): (1) kao štostvo ili bitstvo (*quiditas vel essentia*), tj kao bitak bitstva (*esse essentiae*), (2) kao čin »bitisanja« ili egzistencija (*actus essendi vel existentia*). Egzistencija je tumačena ili kao čin kojim je stvar postavljena izvan stanja mogućnosti (*actus quo res sistitur, ponitur extra statum*

od života u svijetu i traži izvor i temelj toga života, taj se bitak sâm u mišljenju pokazuje kao prvi početak i vladalac svekolikog biti u svijetu /*πρώτη ἀρχή*/. Filozofija se tada smiruje u mudrosti motrenja ovog i ostalih principa bića, razabirući se, kao metafizika, u znanost bića ukoliko ga se motri kao biće /*τὸ ὄν ἢ ὅν*/ – ontologija – i u znanost najodličnijeg i od svega odvojenog bića – teologija.<sup>45</sup>

---

*possibilitatis*), ili tako da *existere* znači stajati izvan (*extra mentis vel causa*). Dakle, biti kao egzistirati znači izaći iz mogućnosti bitka i stajati u činu te mogućnosti (*esse existentiae*). Na kraju, (3) bitak se izgovara kao ono jest u sudu, kao kopula suda kojom se subjekt povezuje s predikatom. Očigledno je da pri pokušaju doticanja onog božanskog biti ne može biti govora o onome jest u kopuli suda. Kako pak bog ne može biti niti esencijalni ili egzistencijalni bitak supstancija, a niti u sebi ima razliku između esencije i egzistencije (ona se javlja samo kod konačnih supstancija), preostaje da se božanski bitak traži izvan svakog sintetičkog bitka, da se misli kao bitak sam (*ipsum esse*), bitak koji je »svojom čistoćom različiti od bitka svih bića« (Isp. T. Aquinski *De ente et essentia*, Ficher Bücherei, 1959, str. 51. i d.).

[45] Odgovor na pitanje koliko je i zašto metafizika onto-theo-logia, može se dobiti tek preko odgovora na pitanje o porijeklu mogućnosti filozofiranja kao logičkog zbornenja o biću kao biću, logičkog zbornenja o bitku bića (Aristotel to logičko zbornenje nepropitano pretpostavlja u iskazu: biće se zbori mnogojako; *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*) i tada preko odgovora na pitanje o porijeklu potrebe metafizike za bogom. Historijski je to, nakon metafizičke Aristotelove aporetike, još jednom problematizirao M. Heidegger: »Tako se pitanje o onto-theo-logijskom karakteru zaoštava do pitanja: kako dopijeva bog u filozofiju, ne samo u novovjeku nego u filozofiju kao takvu?« Ili: »Pitanje: kako dolazi bog u filozofiju pada nazad u pitanje: Otkud potječe onto-theo-logijsko ustrojstvo metafizike?« Heideggerov odgovor, skraćeno, glasi: »Stvar mišljenja je biće kao takvo, tj. bitak (*Sein*). Taj se pokazuje na bitstveni način temelja (*des Grundes*). Primjereno tome, stvar je mišljenja, bitak kao temelj, samo tada temeljito mišljena ako je temelj predstavljen kao prvi temelj, *πρώτη ἀρχή*. Izvorna stvar (*ursprüngliche Sache*) mišljenja prikazuje se kao uzrok (*Ursache*, pra-stvar), kao *causa prima*, koja odgovara otemeljujućem povratku na *ultima ratio*, na zadnje računstvo (*Rechnenschaft*). Bitak bića pretpostavljen je u smislu temelja temeljito samo kao *causa sui*. Time je imenovan metafizički pojam boga. Metafizika mora misliti van na boga, jer je stvar mišljenja bitak, a on na mnogostruke načine prebiva kao temelj: kao logos, kao *hypokeimenon*, kao supstancija, kao subjekt.« Vidi: M. Heidegger, »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«; u: *Identität und Differenz*, G. Neske, 1957. s. 46. i d.

## *Milan Galović/Cosmotheological Aspects of Nature in Aristotle*

This text is a part of a more extensive work on Aristotle. The entire approach is led by Aristotle's interpretation of Being as *ἐνέργεια*. On the horizon of this understanding, the crux lies in the concept of the work (*ἔργον*), along with an attempt at understanding from this point what Aristotle meant by essence, idea, end, etc. The possibility of an ergo-logical interpretation of Aristotle's philosophy which emerges with this is not oriented to a »philosophy of action« or activism.

In presenting Aristotle's concept of nature, the difference in terms of pre-Socratica is emphasized, but there is also a return to it in a confrontation with Plato. Due to interest in cosmotheological issues the definition of nature as the principle of movement and rest is examined first through ontological categories, without special resort to analysis of time, place, movement, etc. Here, there is an attempt to resolve the lack of clarity in Aristotle's use of the word *φύσις*, which later led to terminological confusion, evident in the twofold usage of the word: physical and ontological nature (nature as the »nature« of the being).

It becomes clear that the concept of nature enabled Aristotle to develop a cosmology which seeks its final founding in theology. Nature is not seen merely as a principle of movement and rest of individual natural beings, but as the principle of the order of all world beings, the principle of the »common good«, etc. Every separate being fits in to the nature of the world's whole through its nature. Nature is thus the cause of the order within the whole of the being.

But Aristotle does not remain within the cosmological horizon. By the nature of separate beings and the nature of the whole he points to the necessity of Being of the eternal and divine. Within the range from the corruptible to the eternal he notes the demonic tension rooted in the nature of worldly beings toward the divine Being. For example, this demonicness is evidenced in a tendency towards a perpetual generation which Aristotle understands as a tendency towards participation in the divine. All worldly beings are thus in the midst of a demonic »movement« towards the divine Being, both in their separate nature and through the world order.