МЛАЂЕН ТРИФУНОВИЋ

АРИСТОТЕЛОВО УЧЕЊЕ О МЈЕСТУ

- ГЕОТОПОЛОШКО ЧИТАЊЕ -

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ПРИРОДНО-МАТЕМАТИЧКИ ФАКУЛТЕТ

Аутор:
Др Млађен Трифуновић, ванредни професор,
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци

Рецензенти:
Др Рајко Гњато, професор емеритус,
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци
Др Мира Мандић, редовни професор,
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци
Др Милка Грмуша, редовни професор,
Филозофски факултет, Универзитет Источно Сарајево

Лектор:
Тања Ступар Трифуновић

Издавач:
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци

За издавача:
Др Горан Трбић, редовни професор,
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци

Главни и одговорни уредник:
Др Мира Мандић, редовни професор,
Природно-математички факултет, Универзитет у Бањој Луци

Графичка припрема:
Миљан Ступар

Штампа:
АРТ ПРИНТ, Бања Лука

Тираж:
100 примјерака

Одлуком број 19-3.1308/26, дана 17.06.2026, Научно-наставно вијеће Природно-математичког факултета Универзитета у Бањој Луци дало је сагласност да буде суиздавач монографије „Аристотелово учење о мјесту – геотополошко читање" аутора др Млађена Трифуновића, ванредног професора Природно-математичког факултета.

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ПРИРОДНО-МАТЕМАТИЧКИ ФАКУЛТЕТ

Млађен Трифуновић

АРИСТОТЕЛОВО УЧЕЊЕ О МЈЕСТУ
- ГЕОТОПОЛОШКО ЧИТАЊЕ -

Бања Лука, 2026.

Садржај

УВОД ПРВИ
У ПОТРАЗИ ЗА (ИЗГУБЉЕНОМ) ГЕОТОПОЛОГИЈОМ 7
1.1. У гнијезду топоса Виктора Борисовича Сочаве 7
1.2. Геотопологија је прва филозофија мјеста 13
1.3. Сочавина гео(онто) топологија 16
УВОД ДРУГИ
ФИЗИКА И ОНТО-ЈЕЗИЧКО-ГНОСЕОЛОШКИ ЧВОР ФИЛОЗОФИЈЕ.....25
2.1. Врсте цјелине *(олон)* код Аристотела и карактеристике општости *(ка̄т олона)* 32
2.2. Пут филозофије 34
2.3. Парменид (ни)је мјесто у Физици! 37
2.4. Парменид је драг гост у Физици. Двоструког питања: а) на који начин Једно *је̄сте?* б) на који начин јесте *Једно!?* 40
ДИО ТРЕЋИ
ПРОМЈЕНА/КИНЕСИС 43
3.1. Физис и пут ка кинесису 43
3.2. Дефиниција динамиса 46
3.3. Кинесис као остварење динамиса..... 48
3.4. Врсте могућности (динамиса) 52
3.5. Тешкоћа разумијевања кинесиса? 54

ДИО ЧЕТВРТИ
АПОРИЈЕ МЈЕСТА И КРЕТАЊА. *ШТА* ТОПОС НИЈЕ 63
4.1. Ἀντιμεταστάσεως 63
4.2. Различита значења бити – у 65
4.3. Поставка проблема – покретна посуда 72
4.4. Шта мјесто није 78
ДИО ПЕТИ
АРИСТОТЕЛ О НЕОГРАНИЧЕНОМ. ПОТРАГА ЗА АРХЕ КИНЕСЕОС. КАКО ПОЧЕТИ – КАКО ЗАВРШИТИ (ФИЗИКА, КЊИГА III.$_4$) 95
5.1. Основне карактеристике неограниченог 96
ДИО ШЕСТИ
АРИСТОТЕЛОВА УСИОЛОГИЈА. ТОПОС И ПЕРАС 105
6.1. Мјесто као покретна посуда 105
6.2. Мјесто као граница – прва и непокретна 107
6.3. Топос садржаваног је енергија садржаваоца 115
ДИО СЕДМИ
ТОПОС, ТЕЗИС, МЕГЕТОС 123
7.1. Од топоса ка тезису *via* мегетос 127
7.3. Мегетос – топос тезиса? 130
7.4. Мегетос и функција фантазије. 132
7.5. *Величање* – величина се не може никад прећи 136
ДИО ОСМИ
УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА – ОД ТОПОСА ДО ТЕЗИСА И НАЗАД 139
8.1. Онтологија = математика... а не филозофија! 148
ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ 153

УВОД ПРВИ.

У ПОТРАЗИ ЗА (ИЗГУБЉЕНОМ) ГЕОТОПОЛОГИЈОМ

1.1. У гнијезду топоса Виктора Борисовича Сочаве

Сусрет географа са литературом која се бави интерпретацијом Аристотеловог појма топос, за који бисмо могли устврдити да представља кључно језгро, боље речено кључни чвор размишљања о простору западне филозофије и науке, изазива једну врсту чуђења. То чуђење није толико везано за оно што Аристотел настоји да каже својим учењем о мјесту. Оно није изазвано нити концептуалним апаратом који Аристотел употребљава. Чуђење није нити резултат различитих херменеутичких позиција из којих аутори интерпретирају Аритотелову онтологију мјеста. Чуђење које географ осјећа произлази из занемаривања очигледних и јасних и нужних путоказа, знакова и сигнала или боље речено еха којим Аристотелова Физика одзвања. Тај је ехо заглушујуће гласан, а опет је велики дио филозофске традиције на њ' остао глув. Остао је глув да

се обрати географији да му пружи смјерице и путоказе у смисао Аристотеловог казивања. Географији, дакле, која сва врви од топоса, која се сва врти око мјеста, око значења и моћи мјеста.[1] Око релације мјеста са мјестом. Географија сва понесена и у вјечном задатку да одреди оптимално мјесто, да предвиди како се мјеста гроздe око централног топоса. Географија која се властитим бићем прегнула да некако, најкраће речено, изњедри логос топоса, остаје непозвана као могућа савјетница у настојању да се допре до смисла Аристотеловог учења о мјесту. И није то само за чућење. Око тога је испреплетена једна цијела историја односа међу наукама, а посредно и према властитом мјесту у којем се бивствује. Рјечником психоанализе, непозваност, непостојање географије у којој се зачиње топо-логија, њена абјекција заправо је симптом. Ваљда је требало да се ка Аристотеловом топосу нађули једно филозофско – географско уво да би се он јасније чуо. Таквих, са слухом за моћ мјеста, је у оквиру георафије, на срећу, било заиста много.

Овдје ћемо, свјесни неправде коју чинимо према неспоменутим именима, поменути Александра Хумболта, једног од посљедњих снијевача могуће синтезе и систематизације сазнања, који је у свом дјелу Космос (1875) сапоставио темеље геосистемској концепцији, како теоријски, тако и методолошки.

Наша ће пажња, ипак, првенствено бити усмјерена ка В.Б. Сочави чије нас је учење о геотопологији, односно суштина геотополошког начина мишљења водила у непосредну близину Аристотела. Дозвољавајући себи слободу имагинације, оне не баш тако ријетке, која је утемељена у једној духовној или боље речено мислећој сродности двају људи, но чија је жтрва линеарност временског тока, сасвим је могуће, без хармсовских примисли свакако, замислити Виктора Борисовича Сочаву као

1 Видјети изврсни преглед основних парадигми концептуализације простора односно мјеста у филозофији геонаука М. Грчића (2010).

ученика перипатетичке школе. Иако се његова школа мишљења и ходања догађала већином на просторима руских тајги иза Урала, сувише великим и сувише хладним за атињане, када се чита његов рад, посебно онај који се односи на концепцију геотопологије у оквиру теорије геосистема, тешко се одупријети једној примисли или искрслој асоцијативној слици. У тој је слици Сочава обучен у тогу и слуша пажљиво Аристотелова предавања о Физици. У почетку кад се прича о врстама почела, дјелује он мало немирно, као да још не разумије језик, као да се његов ум брани од онтологије. Кад Филозоф, пак, пређе на учење о мјесту, касније уписано под поглавље четврто књиге, Виктору Борисовичу бива чисто пред очима. Јасно види све проблеме које Аристотел излаже и све препреке које нам наше мишљење поставља спречавајући нас да разумијемо стварну моћ мјеста. И у овој слици, коју смо се усудили замислити, а да бисмо јој дали још стварнију потку, Сочава види и оно што Аристотел неће изрећи, јер томе времену није нити приличило да се тиме бави. Сочава, дакле, замишља како би се то учење из 4. књиге Физике могло преточити у методологију и научно истраживње. Он прави планове за вишегодишњи теренски рад са тимом научника. И то је онај сценарио који је машта аутора ове књиге створила када је, бавећи се Аристотеловим учењем о мјесту, наишла на Сочавино учење о мјесту у оквиру његове геотопологије, прецизније теорије (и истраживачке праксе) геосистема. Преко језика геотопологије, постајали су јаснији и Аристотелови онтолошки концепти попут појма границе и разграничења, појма садржавања и тврдње о посебној моћи мјеста. Јаснији је био увид у неизбјежности хијерархијске структуре топоса, његовог гнијежђења како ће то Виктор Борисович рећи. Било је много лакше видјети све мањкавости оних интепретација Аристотеловог учења, које су се попут Морисонове (2002) тврдоглаво трудиле да дубину релације између мјеста и окружења редукују на формалне апстракције.[2]

2 Видјети стране 45 и даље.

Нужно је ипак читаоца на вријеме упозорити да се ова књига првенствено бави тумачењем Аристотела, прецизније његовим учењем о мјесту из Физике. Овај уводни дио који се односи на краћи (и дакако недовољан) преглед Сочавине геотопологије може се учинити као нека врста страног тијела, уметка без којег текст функционише и сам за себе. То можда и јесте тако. Аристотел може без Сочаве, наравно. Али аутор ових редова не би могао до Аристотела да није било претходног сусрета са основама његове геотопологије или ,зашто то не изговорити, његовог географског начина мишљења у цјелини. Уводни дио овог текста представља, дакле, неку врсту географског пролаза, коридора ка античкој филозофији простора. Она је сва прожета сложеним језичким конструкцијама, заборављеним значењима једног хоризонта смисла који је за нас далек, не у смислу временске дистанце, него једног другог свијета живота. Пролаз ка том свијету живота може бити само оно које не стоји на радикалној удаљености, оно које је и у кретању историје и промјенама смисла, ипак остало исто. А то је непрестани позив да се одговори на вјечно геофилозофско питање о мјесту. Не о локацији, него о топосу.

Овај текст пролегомене је управо то – приказ основа геотопологије као водича за читање Аристотелове Физике IV.

Да се нешто не уклапа у постојеће топологије превсходно математичке, јасно је географском уму. Он ту види одређени појмовни вишак који се још тврдоглаво задржао и задржава и поред тога што је значење топоса одавно редуковано. А тврдоглава упорност вишка значења произлази из онтолошког првенства појма топоса над свим интерпретацијама које су га настојале свести на геометријско и математичко значење. Апстракција коју модерне физикалне науке врше над физичким бићима[3] у својој

3 Видјети појам *хорисмос* (на страни 88) на основу којег бива јасно на који начин долази до математичке апстракције и редукције топоса на локацију односно облик.

суштини је одсијецање, рез и одбацивање онога што та асптракција није у могућности да сагледа – онтолошке везе топоса као дјелујућег омогућавања бивствовања са „околином". Та ће онтологија као несводиви вишак увијек избијати када се настоји говорити о мјесту. Без обзира да ли је у питању Платонова хора или Аристотелов топос. Наведени вишак географија чува као неку врсту насљеђа, које је истовремено и терет, али и изазовни извор за геофилозофију. И тако се кроз историју преношења насљеђеног појављују појединци који ће моћи одговорити на изазов, склонити пепео апстракције. Они настоје исправити и неумјесност владавине методологије над онтологијом, (односно мегетоса над топосом како ће то бити формулисано рјечником аристотелове Физике у закључном дијелу ове књиге) над жеравицом и одржати ватру.

Ево шта Сочава (1978) каже о појму геотопологије у географској науци:

> Неки су научници у дубокој заблуди мислећи да је термин топологија у релацији са геосистемима позајмљен из математике. Његови прави коријени сежу дубоко у темеље наука о Земљи – георафије заправо – у којима се а појам „ топос' већ дуго употребљава приликом изражавања различитих просторних односа (стр. 128).

У својим настојањима да се сачувају онтолошки аспекти, да тако кажемо геонта, односно оних бића која нам се отварају из географског хоризонта интерпретације, Сочава је већ 1963. године осмислио појам геосистема, а 1978. године и написао књигу Введение в учение о геосистемах (*Увод у науку о їеосистемима*) у којој излаже своју концепцију геотопологије. Он не даје једну прецизну и заокружену дефиницију геотопологије. Трагови настојања да се геотопологија дефинише налазе се по цијелој књизи. Неки су њени дијелови дати наравно и у дефиницији геосистема, неки се налазе у одјељку у којем

се расправља о методологији проучавња, неки о учењу о инваријантама система, други у питању граница и разграничења геонта, њиховој хијерархији и међусобним везама. Но таква дисперзија садржаја није због неке врсте научног немара. Он прије одговара природи појма топоса који у себи и садржава све те димензије. Због тога се и сама геотопологија посматра из различитих хоризоната које отвара онтологија топоса. Сочавино учење о мјесту, како смо већ навели, проистиче из његове концепције геосистема. Овдје ћемо навести двије репрезентативне дефиниције геосистема (1978):

- сваки цјеловити ентитет без обзира на његове димензије, који се састоји од међусобно повезаних компоненти природе које се покоравају владајућим правилностима унутар географског омотача, односно пејзажној сфери (стр. 32).

- посебна класа отворених, хијерархијски организованих, динамичких система (стр. 34).

Одређење геосистема извршено је преко основних појмова које смо сусрели и у Аристотеловој филозофији топоса – цијелост, отвореност, хијерахија, динамичност. Сви ови појмови предмет су Аристотелове анализе приликом разматрања концепције топоса у Физици, додуше у руху онтолошког појмовног апарата тог времена. Али смисао њиховог разматрања аналоган је и код Аристотела и код Сочаве. На чему се базира цјеловитост ентитета, неког геонта, како постулирати хијерахију међусобних односа (односно Аристотеловим рјечником речено шта је то и на основу чега се заснива првина (прва граница) бића, на који начин је истовремено могуће и кретање и остајање у мјесту? И оно можда најважније, истовремено и најједноставније и најскривеније питање – који је принцип кретања... боље речено дјелотворења природе?

У нашој анализи Аристотеловог учења, разјашњење ових питања чини и језгро књиге у шестом и седмом дијелу. Долазак до Аристотелове концепције енергије као суштине топоса био би много тежи без Сочавиних настојања да се образложе суштински начини увезивања географских објеката у хијерархијске склопове. Ово се посебно односи, како смо то назвали, наук о онтолошкој интеграцији система, односно концепцију гнијежђења мјеста.

1.2. Геотопологија је прва филозофија мјеста

Виктор Борисович Сочава није бјежао од квантитативних метода и статистичко-аналитичких поступака обраде просторних података. Напротив, у његовом раду оне играју веома значајну улогу. Његова су истраживања тако осмишљена да је истраживани простор трансформисан у неку врсту лабораторије у којој се врши широки спектар различитих мјерења у дужем низу година, а онда се на основу добијених резултата детектује одређено стање и утврђују трендови. Цијели овај поступак није уопште различит од било којег научно-истраживачког поступка који се проводи и данас. И Сочавина истраживања, обзиром на њихов просторни аспект и вријеме трајања, креирала су оно што данас зовемо велики подаци (big data) који чине основу аналитичке процедуре. Међутим, између његове концепције геотопологије и данашњих истраживања која се базирају на анализи великих података постоји суштинска разлика. Комплетно геотополошко истраживање ослања се, не на добијени податак, него на филозофски поступак дијарезе при чему је потребно раздвојити хијерархију веза између географских онта. На који начин је то могуће? Уколико се чита пажљиво Аристотелово напредовање кроз књигу IV Физике, видјећемо да он управо то чини. Он прво поставља на сцену све оно што би могло да буде топос, па онда постепено одбацује једног по једног кандидата. Одбацивање се

врши тако што увиђају логичке немогућности које слиједе уколико се неки кандидат постави „да игра" улогу топоса. Дијареза је могућа само уколико постоји увид у онтолошку основу – архе – Природе у цјелини. Тек, дакле, на основу логички утемељене претходне концепције, могуће је хијерархијско раздвајање. Код Аристотела је тај наведени архе, односно критериј хијерархије како ћемо видјети, *омогућавајућа дјелотворност која биће држи у његовом бивствовању,* а коју Аристотел именује као *енергија*. Једном кад се, логички дакле, успостави тај критериј, онда је могуће успоставити и хијерархију топоса.

Исти принцип истраживања имамо и код Сочаве, концептуално срочен, наравно, саобразно времену у којем се појављује. За њега није сваки онај који се бави географским истраживањем топоса и геотополог по неком аутоматизму. Геотополог је првенствено онај који је способан да увиди принцип „функционисања" цјелине система и да онда, на основу тога, може да одреди – *одлучи* – односе хијерархије појединих топоса.

> Геотополог, кад год је то могуће, узима у обзир све активне везе, али нужно процењује њихов релативни значај, јер је у крајњој линији позван да одговорно одлучи које су компоненте и везе критичне или на други начин одлучујуће за геосистем (1978, стр. 28).

Шта би друго могла бити ова „процјена релативног значаја" или одлука о критичним и одлучујућим везама" него онтологија, односно *прва филозофија* која се бави принципима. Она нужно залази *иза* онога што је количински мјерљиво. Иза онога појавног, емпиријског дакле. Она је предуслов развијања методолошког поступка, како процедура њиховог добијања, тако и поступака њихове анализе. Поступак аналитике мора се проводити увијек са погледом на онтологију. Он мора слиједити динамику веза критичних за систем, како то каже Виктор Борисович, што другим ријечима речено, подрзумијева аналитику структуре и тока хијерархијских односа.

Сад је јасно да је Сочавина геотопологија заиста нека врста онтологије топоса која се суштински не разликује од Аристотелове. Разлика је како смо већ рекли у употреби терминолошког апарата, али је *наук* исти. Тај наук, језиком свога (и нашега) времена сажето гласи: Геотопологија је наука о организованој природној динамици (Semenov & Snytko, 2013).

У даљем тексту, ради лакшег праћења, износимо таксативно основне постулате Сочавине геотопологије који произлазе један из другог.

Геотопологија је наук о онтолошкој структури: Како смо видјели, геотопологија је концептуално истраживање суштине географских онта, прије самог практично-методолошког поступка мјерења и аналитике добијених података. Та се суштина налази у истраживању релација омогућавања бића у његовом дјеловању, односно динамичком постојању, а не у апстракцији. Одређивање природе, структуре и просторног домашаја те релације које постојање једне структуре каузално и структурно веже за постојање друге структуре, јесте кључни задатак и сржгеотопологије.

Геотопологија је наук о онтолошкој хијерархији. Сочава (1978) дакле дефинише геотопологију између осталог и као дисциплину одговорну за хијерархијску класификацију геосистема. То укључује: конструисање типологија геосистема, разликовање нивоа организације, препознавање понављајућих структурних облика, уређивање природних система путем научних категорија.

Геотопологија је наук о онтолошкој интеграцији. Сочава (1978) такође дефинише геотопологију кроз проучавање начина на који се мање просторне јединице интегришу у веће целине. Уњеговој терминологији, то значи проучавање принципа интеграције основних елемената система (геомера) у више елементе

(геохоре). Другим ријечима, геотопологија првенствено настоји да одговори на питања начина на који се догађа интерација система локалног и регионалног, односно планетарног реда. За Сочаву тај процес се догађа према принципу *хијерархијског уīнијежђавања тōпоса*, о чему ће бити више ријечи у наставку текста.

Геотопологија је наук о онтолошком разграничењу простора. Геотопологија, према Сочави (1978) настоји да успостави границе између додирујућих топографских и геосистемских јединица, али не на основу изолованих компоненти. Границе се не могу свести на линије изведене из појединачних варијабли као што су тло, вегетација или рељеф. Умјесто тога, границе се морају одредити кроз: укупну онто-тополошку организацију, међусобне односе гнијежђења, прожимања и преклапања. То геотопологију суштински разликује од чисто геометријске или картографске регионализације. Према томе геотопологија је критика апстрактне редукције и геометризације просторних односа. Управо овакво онтолошко проширење појма границе, отвара много шире поље за разумијевање Аристотеловог појма перас што је превасходно урађено у шестом дијелу књиге.

У сљедећем поглављу ови постулати ће бити детаљније обрађени и повезани са Аристотеловим учењем о мјесту.

1.3. Сочавина гео(онто) топологија

1.3.1. Онтлогија (топо) границе

За Сочаву није толико битан проблем формалне регионализације у смислу прецизних геометријских одређивања граница појединих региона односно геотопоса:

> Чињеница је да је питање димензионалности потпуно неспојиво са проблемом граница између геосистема. Што се тиче

> граница, оне могу бити дискретне или постепене, јасне или замагљене – све се то дешава у природи, али то не утиче значајно на метрологију геосистема (1978, стр. 32).

Очигледно је да се приликом одређивања граница између појединих система или боље речено поља дјеловања појединих топоса мора употребљавати неки други принцип мјерења у потпуности различит од геометријског. Границе распрострањења овдје нису нешто што се може изразити првенствено квантитативном релацијом и чисто геометрисјким просторним релацијама. Оне могу бити тек више или мање прецизан израз нечега што неоспорно дјелује и „видљиво" је тек на основу свог дјеловања и самим тим неспорно постојеће.

Сочавина концепција границе и одређења геотополошког ентитета није оно што се налази између оивиченог поља, јер то поље и не може бити дефинитивно ограничено. Ова се теза директно наслања на Аристотелову критику размака (диастеме) као једне од постулираних концепција топоса.[4] Према Сочави „планетарни, регионални и тополошки геосистеми су производ генерализације. Њихове границе су границе између концепата, чија је стварност ван сваке сумње" (стр. 32).

Овдје је потребно пажљиво читање онога што Сочава настоји казати. Његов исказ да су границе између система по својој природи првенствено концептуалне, може зазвучати чисто идеалистички у смислу да он одриче било коју другу реалност геотопосима осим психолошке односно појмовне. Контекстуализација ове Сочавине тврдње, понављамо, показује да је њена намјера првенствено у томе да укаже на секундарност и рекли бисмо неодрживост геометријско-физикалног хоризнота интрепретације у оквиру геотопологије. И заиста, помало парадоксално звучи истина коју Сочава изриче: Једине стварне и неоспорне

4 Видјети детаљније одјељак 4.3.2.

границе су оне које су производ разумијевња онтолошко-супстанцијалног, односно дјелујућег аспекта топоса. Границе топоса су границе његовог дјеловања, односно његовог дјелујућег поља које је истовремено и поље које омогућава смјештање и дјеловање другог система (исте или пак ниже функционалне хијерархије) што је у принципу геометријски готово немогуће исказати посебно када се ради дисконтинуалном пољу дјеловања (дисконтинуалном у смислу просторног распрострањена, а не наравно онтолошком, јер је оно као такво немогуће).

1.3.2. Гнијежђење топоса – садржавање

Да бисмо боље разумјели ову концепцију геотополошких поља, односно геосистема различитих нивоа хијерархије и природу њиховог међусобног односа, употријебићемо метафору коју Сочава користи више онако узгред у објашњавању, него циљано. Ради се о метафори гнијежђења, угнијежђења чије богатство отвара веома битне перспективе и на Аристотелово учење о мјесту. Топоси, попут гнијезда, јесу, посебно они више хијерархије, априорно постављени, односно већ постојећи, тако да својим постојањем дају функционално-онтолошки „простор" односно поље бивствовања за оне географске објекте који могу да се у-гнијезде у топосу. Геосфера би онда била једна врста међусобно структурно и функционално повезаних гнијезда почев од планетарних ка топичким. Како се хијерархијски ниво спушта природа топоса-гнијезда је све хетерогенија. Топосе – гнијезда, дакле, нужно карактерише оно што Сочава назива инваријантност, која, како смо већ видјели, није апсолутна, али је нужно стабилна у некој својој еволуцији. Уколико нпр. ову метафору логички проширимо, енергија Сунца је за планету Земљу једно такво гнијездо највишег степена хијерархије.

Метафора гнијезда омогућава да топосе посматрамо у њиховом вишеструком боље речено полифункционалном просторном међусобном увезивању. Попут бабушака, које унутар себе

садржавају друге мање, тако и топоси више хијерархије садржавају оне друге. Наравно, опет напомињемо да се ту не ради о геометријско просторном садржавању у смислу пуког са-државања нечега, него увијек у онтолошком, дакле дјелућем садржавању које омогућава да оно што је у гнијезду угнијежђено и само дјелује као гнијездо за друго мјесто. Концепт гнијежђења топоса, тако, у коријену сасијеца постструктуралистичке тенденције које просторност посматрају тек како друштвени конструкт, одричући му каузалности и моћ, сводећи га на непрекидну флуидност (Трифуновић, 2016).

Из реченог је јасно да је принцип гнијежђења веома сложен и да постоји изузетно много модуса међусобног прожимања и условљавања. Због тога Сочава (1978) и констатује да „геосистеми остају, као што смо већ рекли, не у потпуности доступни за истраживање. Сама природа ствари намеће одређена ограничења у овом случају. Геосистеми се морају испитати одвојено и из различитих перспектива. Модели креирани у ове сврхе, иако колективно карактеришу геосистем, то не чине у његовој цјелини" (стр.65).

1.3.3. Циљно/телосно усмјерење топоса

Из такве природе и структуре топоса, одноносно топогеосистема, проистећи ће и методолошко упутство његовог проучавања – вишенаучност. Вишенаучност о којој говори Сочава није, заправо, парцијализација науке на формално одређена научна поља. Таква је парцијализацја нашем времену тако блиска, више један израз удаљавања и дробљења наука, њихове све веће аутистичности и конкуренције. Сочавина концепција геотопологије захтијева поступак херменеутичког кружења између добијених резултата појединих дисциплина у процесу сарадничке интерпретације научника. Јер, зашто то не рећи, и сама наука као цјелина има све карактеристике геотополошког система. Ово методолошко упутство, а то увијек треба имати у виду, функционише

само под једним предусловом, а то је постојање онтолошких односа хијерархије топоса – односно хијерархије гнијежђења. Једино под тим условом геотополошко проучавање може имати смисла у свом настојању да покаже структуру и хијерархију геосистема. У супротном, сваки методолошки поступак прикупљања података и њихове анализе биће заправо слијеп, јер је лишен свога најважнијег корака, попут хода у пустињи или боље речено у празном простору или мрклој ноћи без оријентира.

Само ако се примарни подаци прикупљају на терену правилно и *сврсисходно* (телично[5]) да би се проучиле везе унутар система, могу се корисно подвргнути статистичкој обради. Без узимања у обзир поузданости теренског експеримента и његове методологије, статистичке и математичке методе сматра Сочава (1978) имају мало обећања. Очигледна је Сочавина критика позитивистичког приступа у географији који се фокусира превасходно на аналитику добијених података, док се кључна фаза – разумијевање системских веза унутар одређеног геотополошког комплекса занемарује. Како Сочава наглашава – само ако се подаци сакупљају са одређеним, унапријед схваћеним, односима хијерархије између топоса и његовог окружења, онда статистичка обрада може имати смисла. Ови односи хијерархије управо су оно што Аристотел подразумијева када употребљава појам *ehein* – држања, садржавања. Овај је појам конститутиван за једну од кључних Аристотелових синтагми – *ἐν τέλει ἔχειν, односно концепцију ентелехије која је анализирана у одјељку 3. кључном за разумијевање улоге топоса као услова могућности промјене, кретања и остварености бића.*

5 Појам телоса и теличности један је од темељних за разумијевање Аристотеловог концепта дјелотворности и ка-циљу усмјерености сваког кретања и промјене. За Аристотела, природна бића, увијек су усмјерена у свом кретању ка достизању властите актуелизације/телоса. А та актуелизација није могућа без поља дјеловања које то омогућава – топоса. Детаљније видјети у поглављу 3, гдје се управо разматра Аристотелова концепција промјене/кретања и улога телоса у њој.

Сочавино методолошко упутство које је произашло из његове теоријске концептуализације геотопологије изузетно је релевантно и данас. Можда бисмо могли тврдити да ће та релевантност бити и све израженија са ступањем на сцену непромишљене употребе big data аналитике која се проводи од стране моћних али апстрактних алгоритама и модела AI. Све ово, опет, не значи да се геотополошки начин мишљења и истраживања неће временом као принцип инкорпорисати у тзв. процедуре вјештачке интелигенције.

1.3.4. Динамика геотополошког система

Сочава, дакле, стоји на једној средњој позицији између детерминације и индетерминације утицаја околине/система на стање и развој система. Другим ријечима, таква теоријска позиција претпоставља нужност постојања структуре (постојање „тијесне везе међу елементима") и ту стабилност везе Сочава поставља као једна од темељих нужних постулата система, али истовремено захтијева да та структура, ипак, треба бити таква да допушта промјену – да има „одређени степен слободе" како он то формулише (1978, стр. 29).

У античкој филозофији ово ће двојство узети форму односа између бића и не-бића. Сталности и промјене. Онога што се може представити и мислити и онога што не може, а што је ипак нужно да би било кретања, промјене и актуеализације, а тиме и топоса. Због тога смо и други дио књиге и отворили са Парменидовом апоријом без чијег рјешења није могуће објаснити нужности и суштину топологије уопште. Ова ће апорија[6] узети форму односа између категорија динамиса

6 Детаљније образложење овог односа и реперкусије које различите теоријске позиције с обзиром на њихово разрјешење могу имати на будућност филозофског мишљења, не само о простору, видјети посљедње поглавље књиге.

(могућности) и остварености (енергије) у Аристотеловој концепцији, односно између слободе и детерминације, речено савременијим рјечником науке. Код Сочаве нема експлицитне теорије о односу ове двије, наизглед супротстављене категорије, али приликом анализе текста могуће је увидјети обрисе његове теоријске позиције.

Структура јесте наравно одређена стабилност односа између појединих компоненти система. Очигледно је да та стабилност не може бити везана за квантитете и формалне карактеристике одређеног геотополошког дијела система. Величина територијалног распрострањења, облик тог распрострањења, количина материје и енергије (протицај воде, темепературне вриједности и слично) промјењиве су циклично и сезонски. Оне су својеврсне манифестације – производи – међусобног дјеловања релативно стабилних елемената система. Та стабилност мора дакле бити друге природе на чему и инсистира и Аристотел. Њу морамо тражити у одређеним онтолошким карактеристикама које остају стабилно-дјелујуће и које нису предмет перцепције као што су то кванта. Оне су предмет логичке синтезе доступних перцепција, односно података о стању геотополошког система.

С друге стране, за Сочаву (1978) је и слобода / отвореност система као услов постојања структуре/стабилности:

> „Чини ми се да је еволуција геосистема као специфичних структура такође ишла путем развоја „слободне комуникације“ између компоненти. Тамо где су се развили услови круте одређености, геосистем се није стабилизовао” (стр. 30).

Како разумјети ову наизглед парадоксални исказ да је задржавање или прецизније развој и мултиплицирање слободе потенцијалних релација и сходно с тим и промјена заправо оно што обезбјеђује стабилност? Да би се одговорило на ово

питање нужно је сабрати Сочавино учење о топосу и посматрати га преко концепције телосности, односно циљне усмјерености топоса. Онтолошки посматрано топос је непокретан, иако се мијењају његове одређене карактеристике – форма, величина, димензије дакле или оно што се онтолошким ријечником антике каже – акциденција (συμβεβηκός). Еколошка функција шуме или ливаде остаје иста у цикличним сезонским мијенама. Чак штавише, у периодима када, усљед интензивнијег прожимања са другим топосима, долази до увећавања те еколошке функције, може се рећи да је стабилност геотопа већа због већег броја испреплетених веза. На то упућује Сочавина теза о слободи комуникације. Геотоп шуме – дакле као онтолошки непокретан све док шума постоји као шума, по дефиницији садржи отвореност за све оно што може да се угнијезди у његов топос током еволуције. Ову бисмо отвореност могли назвати отвореност топоса од изнутра према вани. Међутим, у оквиру топоса шуме као шуме постоји и инхерентна отвореност, односно могућност (*динамис* у Аристотеловом учењу) да и сам топос буде измијењем, трансформисан у неки други. Ову могућност можемо назвати могућност извана ка унутра. Тако шума може постати ливада или обрнуто, дјеловањем одређених фактора, односно промјена у оквиру топоса вишег хијерархијског ранга. Посљедице климатских промјена изазване нпр. промјенама у количинама енергије која допсијева на Земљу и увећавањем емисије гасова стаклене баште су неки од очигледних примјера овог процеса.

Главна намјера ове пролегомене, јесте, како смо рекли, да се из перспективе географије, боље речено геотопологије, осврјетли Аристотелово учење о мјесту, те да се та два учења укрсте не би ли се у том укрштавању боље разјаснила кључна учења обе позиције – а посебно она Аристотелова као нама удаљенија. У даљем тексту ступамо на тло, рекли бисмо, класичне експликације једног комплексног филозофског текста која захтијева да се сљеде многи путеви и назнаке јер се у њему сабиру и

метафизика и физика и онтологија и логика. Централни појам који их спаја, прожима, односно угнијежђује у једну цјелину јесте појам топоса за којим трагамо. Пут те потраге, надамо се, већ је оцртан у геотополошком начину читања Виктора Борисовича Сочаве.

УВОД ДРУГИ.

ФИЗИКА И ОНТО-ЈЕЗИЧКО-ГНОСЕОЛОШКИ ЧВОР ФИЛОЗОФИЈЕ

> Истраживање треба напредовати од онога што је опште[7] *(τὸ καθόλου)* према појединачностима *(ἕκαστα)* (*Физика*, 184a 24)

Несразмјерно је мали број филозофа, обзиром на њену тежину, захваћен ударним таласом Хајдегерове (2003) тезе о Аристотеловој Физици као темељној књизи западне филозофије. А требало би вјеровати гласнику, јер је Хајдегер, заиста, као мало ко у савременој филозофији, био и познавалац, али и дужник Аристотелов.[8] Може се тврдити, са ове временске дистанце, да Физика, и поред

7 ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι (Физика, 184a 24)

8 Видјети изврсну студију (нарочито главу другу) Theodore Kisiel: The Genesis of Heidegger's Being and Time и бројне друге које су се појавиле у посљедње вријеме као што су Walter A. Brogan – Heidegger and Aristotle, the Twofoldness of Being ; Ted Sadler – Heidegger and Aristotle – The Question of Being; Michael Bowler – Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis.. итд.

прокламоване одсудне важности за западну филозофију, још узвијек остаје „скривена и недовољно промишљена." Разлози „забацивања" филозофских истраживања Физике у други план, вишеструки су. Аристотелов је текст, који читамо под насловом Физика, заправо једна врста предавања (Φυσικὴ ἀκρόασις) лишена (не сувишних, него итекако потребних) додатних објашњења. Такав згуснути текст подразумијева и читаоца који је већ упознат са основним појмовима и концепцијама које се у Физици не објашњавају, него без зазора стављају у функцију. Њу је могуће адекватно читати само уз коришћење непоходних „алата" за њено дешифровање.[9] Уз Физику у пакету иду рјечник непознатих појмова – Метафизика, општа теорија исказа – Топика и њена практична примјена – Софистичка побијања. Физика, заправо, представља једну врсту примијењеног истраживања која на конкретном проблему кретања ставља у „покрет" резултате ових претходно наведених дисциплина. С друге стране, на основу у Метафизици развијене и разјашњене филозофске терминологије, потребно је извршити суспензију оних интерпретација[10] које Аристотелове кључне појмове као што су, између осталих, *кретање, граница, близина, могућност, остварености, празнина...* посматрају из херменеутичке позиције модерне физике која у њима види само формализоване аспекте пуке димензионалности.

9 Ма колико се доимало излишно, ипак нам је дужност тврдити да је основни актер (поред Сочаве као неке врсте геотополошког сљедника) који нам помаже у овом послу онај који му је добрано и припремио терен, дакле Платон, без чијег би претходног импулса о готово свим њеним темама, Физика у најбољем случају била непроходна или, још горе, превише физикална.

10 То се првенство односи на анализе у књизи Morison, B. (2002): On Location: Aristotle's Concept of Place о чему ће касније бити ријечи. Ова линија мишљења присутна је, између осталих и у: Casey, E.S. (1998). The Fate of Place; Mendell, H: Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place; Keimpe Algra (1994): *Concepts of Space in Greek Thought...* итд. Назнаке повратка тумачења Аристотелове теорије просторности на њене онтолошке изворе могуће је наћи у Lang, H. (1998): *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and The Elements;* Kosman, A. "Aristotle's definition of motion", Phronesis 14 (1969).

На нашем језику студије Аристотелове Физике су ријетке[11], а што се тиче проучавања Аристотелове концепције просторности, односно његовог учења о мјесту, могуће је условно рећи да је то мјесто „празно".[12]

Физика је, дакле, књига која за свој предмет има проучавање бића која се крећу по природи (φύσει ὄντα). Ово проучавање није никако онтичке природе, него превасходно је усмјерено да се пружи одговор о ономе што је заједничко свим крећућим стварима – кретању као таквом. Али то није нимало једноставно. Аристотел, започињући свој пројект у сјени Парменидове тезе о битку, коју је (сјену) добрано „прошупљио" Платон у Парменида и Софисту отварајући нову свјетлост филозофији тезом о конинонији (κοινωνία) бића, мора дакле отворити пут филозофије. На том путу главна је ствар адекватно умјестити кретање, односно промјену (κίνησις), не само у бивствовање као такво, него и у филозофско истраживање. Тај циљ, циљ уважавања кретања као неизбјежног момента сваког, па и филозофског, истраживања не чини се нимало једноставним. Тешкоћа спајања кретања и истраживања јесте у томе што је потребно спојити двије наизглед неспојиве ствари – промјену и укоченост (στάσις). Јер да би истраживање имало смисла оно мора дати неки валидан резултат, мора се дакле моћи зауставити. Како ћемо видјети, у том се заустављању истраживање не смије занијети, не смије се дати завести сну о заустављању као што

11 Иако се не ради о дјелу које се експлицитно бави Физиком, Јаковљевићево *Аристотелово учење о бивству* (Плато, Београд, 2002) представља одличан приказ Аристотелове усиолошке концепције без које, како смо већ рекли, није могуће разумјети учење о мјесту.

12 Ова је стилска фигура употребљена у функцији показивања увријежене моћи непромишљене терминологије, пошто за Аристотела празно као такво није могуће повезати са мјестом. Исправно би било рећи да је ово мјесто остало у модусу могућности . Један од радова који се бави овим проблем је и Трифуновић, М. (2103). *Аристотел у Крајини. Појам краја у Аристотеловој филозофији простора.* гд рс. Бања Лука

се то дао завести Парменид[13] или нпр. Нарцис или Хераклит, само с друге стране ријеке.

Заустављање се, наравно, мора догодити као некаква општост која би, ма како то звучало парадоксално, морала моћи истовремено подржавати и кретање и биће. У супротном, онтолошки модус кретања био би сведен на онтичко, односно на само један аспект бића, једно његово стање, што би препријечило даљи пут ка истраживању суштине. Одговор на проблем кретања и бића треба истовремено исказивати незавршиву природу кретања и, с друге стране, стабилну, дакле општу структуру која се односи на један модус, односно једну класу бића – она која се крећу. Око ове проблематике развијале су се све тополошке концепције које траже начине да објасне непромјењивост у кретању и промјени.

Проблем се никако не рјешава уколико се та општост мисли као највиша, како је то мислио Парменид када је поставио своју чувену тезу да је *све једно*/*ἕν πάντα*. Напротив, проблем с овим филозофемом јесте управо то што представља општост која настоји да обухвати све (случајеве) придајући им једну универзалну карактеристику. Очигледно је да оваква поставка не омогућава разликовање ни почела, а ни посебних модуса битка – нпр. оних који су предмет физике од оних које проучава математика[14]. Сазнање је, према томе, укљештено између непрестаног тока чулних датости[15] и

13 О томе да ли је Парменидов односно општи сан човјечанства о чврстом тлу извјесности само литерарно средство да би се показало управо супротно видјети – Vishwa Adluri (2011): *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy: Return from Transcendence*, Continuum,

14 Као директна посљедица ове *хомоїенизације бивствовања* јавља се и онемогућавање појављивања и одређења онога што се назива мјесто и што представља основну тему ове књиге

15 А нама су прво јасне и бјелодане ствари које су више збркане… а тек послије из тих, пошто с се оне разлуче, постају нам позната начела и почела.

ἔστι δ᾽ ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ᾽ ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. (Физика, 184a 22)

највиших општости[16] која највише и збуњују, баш као што збуњују и помијешана почела.

Тома Аквински у својим коментарима[17] Аристотелове Физике даје инструктиван примјер процеса сазнања који на свом путу комбинује чулност и општост. Првенство општости[18] је двоструке природе – и мјесно и темпорално. Уколико нпр. у даљини примјетимо неко биће прво што тада видимо (и знамо) јесте нека *фигура* за коју кажемо да је *тијело* које се *креће*. На основу тога закључујемо да се ради о нечему *живом*, па онда кад нам се приближи видимо јасније да је то у ствари *човјек* . Послије тога видимо да се ради о *мушкарцу* и тек на крају видимо да се ради о одређеном мушкарцу – Сократу. Темпорално гледано спознаја се такође развија од ових неодређених општости ка одређеностима. Дјеца у почетку све мушкарце зову очевима, а тек касније разазнају свог појединачног оца. То наравно не значи да је ту крај сазнања. Сасвим је легитимно поставити питање о томе шта је свака од ових општости коју користимо без да знамо њихову суштину. На питање шта је то *биће, кретање, фигура, живот, мјесто*... односно Сократ, могуће је одговорити тек уколико зађемо иза општих одређења и покушамо одредити њихову суштину. Овакав поступак добро илуструје и Сократова аутобиографска опаска изречена у Федону[19] у којој помиње разлоге властите разочараности Анаксагориним принципом објашњења узрока и нужности. У наведеним дијеловима Федона, Скорат, приближавајући се својим посљедњим

16 О сличностима и разликама између Аристотеловог језичко-логичког тополошког учења у Категоријама до учења о мјесту у Физици видјети у Mendell, H. Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place. Phronesis, Vol. 32, No. 2 (1987), pp. 206-231

17 Saint Thomas Aquinas (1999) :Commentary on Aristotle's Physics. Dumb Of Books Revised edition. Translator Richard J. Blackwell.

18 „Јер цјелина је према сјетилности спознатљивија, а опћенитост је некаква цјелина" (Физика, 184 а 25)

19 Платон (1985): Критон,Федон, Одбрана Сократова. бигз. Београд. (стр.223)

часовима живота, осврће на разлоге збуњености до које га је довело проучавање природе, јер посматрањем није никако могао да нађе једну врсту општих непромјењивих принципа и узрока ствари. Због тога Сократ и каже да му се учини да мора *прибјећи к појмовима и у њима тражити истину бића*. Анаксагорин принцип да је све уређено по уму отвара му ново свјетло, јер је овом тезом успостављено једно опште начело, које, ипак, Сократу, разумије се, није било довољно. Он каже:

> Мислио сам, дакле, кад он свему поједином и свему заједно наводи узрок, да ће онда у даљим извођењима објаснити шта је за свако појединo најбоље, а шта је добро за све заједно (стр. 225)

Објашњавајући све, овај, као и сви други општи принципи, није заправо објашњавао много тога. С једне стране имамо неизмјерну разноликост природних облика и непрестаност кретања која спречавају чулност да дође до било каквог знања о узроцима и принципима, а с друге стране имамо општости које заклањајући конкретне ствари, такође онемогућавају сазнање.[20] Узроке, дакле и принципе морамо тражити једном врстом средњег пута – нити искључиво само чулном спознајом, али никако искључиво појмовном, него сучељавањем категоријалних[21] појмовних одредби са самом ствари. Зог тога

20 Парадокс општих исказа је у томе да уколико „знамо" да је све једно, онда више нема потребе за даљим сазнањем. На свако питање о бићу или бићима можемо одговорити да су једно.

Сократу је јасан проблем који се појављује уколико је мишљење само појмовно, а не и искуствено. Он то јасно и каже „никако не могу допустити да онај који посматра ствари у појмовима посматра више у сликама, него онај који се обраћа даним стварима.' Федон.225

21 Парменидов став могуће је посматрати и из визуре Аристотелове Топике. Аристотелова теза је недвосмислена. Сваки став било о којем да се ради, јесте став о нечему. То нешто о нечему може бити или својство или род или прилученост (Топика, 101б17-18) Сви ставови се морају моћи свести на један од ова три модуса. Битно је напоменути

је први задатак Физике заправо „покретање" ове општости у циљу показивања проблема и разлучивања суштине кретања и мјеста.

да уколико имамо став у којем се догађа поклапање исказаног и онога о чему се то исказује онда се ради о одређењу, односно дефиницији, у свим осталим случајевима између исказаног и референта имамо мањи или већ *размак/διαστεμα*. Највећи размак имамо у случају прилучености. Став којим се исказује прилученост има облик тврдње да нешто *јесте*, дакле предицира се чисто бивствовање. Због тога је став прилученост најлакше устврдити али најтеже побити (380). И поново Аристотел оцртава пут филозофије који се састоји у томе да се постепено анализом смањује овај размак између референта и онога што се о њему исказује. То значи да је од прилученост потребно доспјети до одређења. Како је то могуће? У случају Аристотелове усиологије то значи да је потребно исказати бивствовање тако да се искаже његова суштина, односно да му се да одређење. У случају Топике то наравно значи да се да одређење става као става. Процедура коју Аристотел проводи у Топици подразумијева анализу традираних ставова, откривање топоса њиховог функционисања и категоризацију грешака (било случајних или намјерних) које су настале приликом њиховог исказивања. – Аналоган поступак имамо и у Физици – анализа ставова који већ постоје о проблему мјеста, анализа њихових онтолошких претпоставки и и налазак адекватног одређења.

Битна разлика између *ῑоворења* и *назначивања*:

Нпр. Имамо став: Сократ је човјек. Каже Аристотел. Кад је човјек испред мене ја кажем да је то човјек и назначујем бивство. Не *ῑоворим* о бивству ако кажем да је Сократ човјек. Кад је нешто бијело испред мене, ја кажем то је бијело (назначујем боју као квалитет, а не као бивство (штаство као одређење бивства) Сократ је бијел – назначујем боју као квалитет а не сократово бивтво (штаство) – по себи! Тек кад се изриче штаство имамо поклапање исказаног (легеин) и значења (семеин). Аристотелов поступак је такав да се прво мора одредити штаство/бивство нпр. топоса, па онда и тражити начин да се оно искаже на најприближнији начин (дакле уз најмањи размак) Исказивање штаства наравно првенствено зависи од модуса онтолошког одређења. И ту се појављује суштина проблема – како исказати онтолошки модус физеи онта – оних који се крећу? Како да одређење (непокретност) одговоара суштини онога покретног ?! Аристотелу је потребна потпуно другачија онтолошка апаратура да би исказао и цјеловитост (једност) и функционисање/покретност бивства – енергија да би смањио наведени размак између начина на који јесу физеи онта и говора о њима. Без тога топос није могућ.

2.1. Врсте цјелине *(олон)* код Аристотела и карактеристике општости *(καῖ олона)*

Разумијевање Аристотелове методолошке контроверзе води преко анализе појма цјелине. Цијело Аристотел дефинише на различите начине. Једно од одређења цјелине јесте то да је цијело оно чему ништа не недостаје, што првенствено подразумијева пуну присутност конститутивних дијелова. Ову цјелину Аристотел назива *περιέσχον* и одређује је на основу дијелова које садржи – *περιεχομενα* (Мет. V 1023b 27). Значење термина периехон углавном се преводи као оно које обухвата, ограничава, које своје садржавајуће држи на окупу и то на такав начин да формира одређену цјелину. Модуси успостављања цјелине, према томе су двојаки. С једне стране, она се формира на „рачун" самих дијелова и то тако да они, као дијелови, чине једно, што је једноставнији и лакше схватљивији модус.[22]

Други начин бивања цјелином према којем је сваки од дијелова (периехомена) *једно* захтијева много опрезнији приступ. На основу чега је могуће успоставити цјелину ако су појединачности већ по себи нека цјелина, односно ако им већ не недостаје ништа – како то дефиниција цјелине налаже? Уколико се у овом случају водимо логиком функционалног склопа, онда би имали случај да спајамо двије или више цјелина што за резултат ни у којем случају не била нова цјелина, него бисмо имали мноштво (цјелина) без унутрашњег заједничког онтолошког везива. У том случају не бисмо имали нужни услов цјеловитости – непрекидност.[23] Аристотел управо на овом мјесту, које је

22 Сваки склоп, као што је нпр. дрво чини одређену функционалну цјелину, док сами елементи за себе немају такав онтолошки статус. Егзистенција листа или коријена, а нити њихово пуно разумијевање није дакле могуће без цјелине дрвета које је у покрету, односно које је „живо".

23 „Цјелина је оно што је непрекидно." (Метаф. 1023 б 33).

критично за разумијевање, не само његовог метода, него првенствено и критике елејске онтологије[24], уводи и појам *општеī* у објашњење начина на који цјелина јесте. За Аристотела је опште заправо један од модуса на који цјелина јесте, с тим да однос између садржавајућег и садржаног лежи у једном посебном домену. За Аристотела опште је цјелина која се изриче, она је дакле концептуалне природе. Опште се изриче/придаје појединачностима од којих је свака *једно*.

Хајдегерова[25] анализа односа општег и појединачног у Аристотеловој филозофији посебно се фокусира на ову врсту цјелине коју бисмо могли превести као *оне цјелине чија је суштина садржавања у изрицању* (τὸ ὅλον περιέχον λεγόμενον). Ова необична карактеристика да је свако појединачно биће истовремено појединачно и припада општем могућа је само на основу исказивања. Начин на који се појединачности, у овом модусу цјелине (ὅλον), држе на окупу не представља неку њихову унутрашњу карактеристику повезивања самих дијелова којим неки склоп као цјелина настаје. Периехоменон се држи у цјелини на основу карактеристика језика самог, тачније његове категоријалне природе. У сваком исказивању имамо универзалну структуру предикације да се сваком појединачном бићу придаје нека општост. У примјеру који даје Аристотел случај је да су коњ, човјек и бог све појединачности и свака од њих је једно, али су сви они истовремено и *зоа* –жива бића! Управо је ова категорија – жива бића – оно што наведене појединачности „окупља" у цјелину, односно у неко опште. Опште као *περиехон леīоменон* не представља некакав виши онтолошки функционални склоп који када је потпуно схваћен значи да су

24 Парменидов појам Једног умногоме почива на недовољно схваћеним модусима цјелине, а првенствено на неразликовању начина исказивања општости.

25 Heidegger, M. (1997): Plato's *Sophist*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis. стр. 54 и даље.

у потпуности и разумљени и његови дијелови у цјелини односа које имају са другим дијеловима и самом цјелином. Његови су дијелови, како је већ речено монос/појединачности чији начин повезивања није непрекидност, него сукцесивност![26] Од католу треба дакле, тек кренути даље *пӯтем филозофије*.

2.2. Пут филозофије

> Јер у складу је с нарави, изложивши прво заједничке, размотрити затим својства сваке појединачности. (Физ. 189б 32)

Видјели смо да се цјелина у оквиру модуса *леїоменон пēриехон* јавља не као резултат неког одређеног процеса у којем појединачни дијелови предају своје онтолошке валенце самој цјелини која се постепено упојединљује постајући онтолошки различита од некакве пуке суме властитих дијелова. Видјели смо такође да је *ка̄толу* истовремено и резултанта постепеног процеса сазнања који креће од чулног опажања појединачности, преко њиховог спајања у емпирији, дохватања одређеног нивоа општости у *те̄хне*, те потпуног раскривања општих принципа у теоријском посматрању. Ми тек одмичући се од естезе стижемо до неке основе, дакле, до неког темељног принципа.

Опште које Аристотел кандидује за почетну тачку истраживања, друге је природе. Природу овог начина општости Аристотел настоји објаснити аналогијом односа имена/назива (ὀνόματα) према појмовном одређењу (λόγον) (Физика, 184б 1). Називи

26 Хајдегер у Платоновом Софисту тврди да је логос заправо неподесан за изрицање истине цјелине,односно за схватање почела у њиховом кретању. Логос припада аритметичкој парадигми чији су основни дијелови заправо *монас* – јединице оно што је по себи, од *менеин* – оно што је усамљено. – (стр. 77)

представљају нешто цијело и неодређено које тек на основу даљих одређења бива заиста схваћено. Оно пак бива схваћено у принципу и у својој највишој општости. Ову општост могли бисмо назвати условно речено правом, али каква је онда ова друга општост која припада естези, а не логосу?

Очигледно је да и опште и појединачно морају имати вишеструке начине исказивања, односно значења. Католон поред тога што је резултат постепеног пробијања кроз мнења и одмицања од чулно опаженог има и значење онога што се као најопштије и најближе одмах нуди у естези да би се потом дошло до појединачног. На који начин је то могуће? Према Хаједегеру[27] нама непосредно бива доступно оно што грци називају сома – тијело и то наше тијело, а тек накнадно, даљим разматрањем кроз настојање да се дође до почела, ми откривамо поступно као површину, линију, односно тачку. Као што у геометрији дјеца прво науче да фигуре препознају по њиховој форми, али не схватају принцип њихове конструкције. Пут сазнања је у овом случају обрнут, од онога што се открива у естези (општег као форме (цијелога) тијела) ка неком принципу, који је могуће открити само путем логоса. Овај модус општости Хајдегер назива *неразлучена општост* коју одмах уочавамо, али у којој је сам архе дат замагљено и помијешано! У циљу раскривања археа, потребно је наравно разложити ово неартикулисано опште[28] (које је нама спознатљивије) и доћи до појединачних принципа/архе (који су спознатљивији и јаснији по природи) као што то Аристотел и савјетује у своме методолошком упутству. Очигедно је тако да истраживање почела мора кренути од фазе испитивања ових неиспитаних општости. Уколико би она била завршна, онда не би било, како смо видјели из Аристотелове аргументације, разлике у начинима на који јесу

27 Исто, стр. 58

28 Аристотелов примјер за ово неартикулисано опште је ситуација када дјеца називају све „мужеве очевима и све жене мајкама." (Физика, 184 б4)

чланови рода зое. Њихови модуси егзистенције – да су жива бића – исти су само на неартикулисан начин и то такав да им је заједнички динамис – моћи између осталог, бити зое! Слично је и са нпр. одредбом рода – *материја* под које се подводе дрво, жељезо, камен или каолин, те уколико би одредба материја била њихова коначна, а не почетна тачка спознајног процеса онда дрвени шпорет не био оксиморон!

Када Аристотел каже да су по природи појединачности спознатљивије од ових општости, он првенствено мисли на то да знање има карактер дјелатног, а не (само) појмовог. Појам прста и „дјелатни" прст који повлачи обарач нису исто. Исто као што нећемо рећи за пекара да је то само именом, односно појмом, него за онога који своје пекарство практикује, односно који је пекар дјелатно, који је дакле овалдао принципом пекарске вјештине.

За Аристотела је овај маневар од пресудне важности за његов властити циљ у уводном дијелу Физике – деконструкције елејске онтологије као главне препреке на путу ка онтологији кретања. Заиста је тачно, како ћемо видјети и у наредним редовима, да је елејска онтологија заправо почивала управо на неартикулисаној општости која се непосредно показивала питању о смислу бивствовања. Као што се нпр. категорија *живо биће* показује као цјелина свих појединачности као што су дрво, човјек, зец...тако се категорија бивствовања показује крајњом и највишом предикацијом свега постојећег. Све јесте или још боље јесте *све*. Бивствовање се показује као оно што држи на окупу све појединачности, али при том само остаје замагљено и помијешано у начинима на које оно као такво јесте. Као све, оно се нужно појављује истовремено и као једно! Посљедице елејског схватања бивствовања биле су паралишуће[29] за даље развијање концепције кинесиса једног од кључних појмова

29 Посебно у софистичким интерпретацијама.

Аристотелове филозофије. Истраживање модуса бивстовања и побијање, односно артикулација овог замагљеног бивствовања показује се као примарни задатак и главни циљ прве књиге Физике.

2.3. Пармениду (ни)је мјесто у Физици!

> Ствари не могу бити једно, уколико се не додирују
> Ствари се могу додиривати, а да не буду Једно
> (Физ. 227 а 23)

Аристотел, већ на самом почетку, ставља до знања да му је у Физици невољко расправљати са Парменидовим тезама. Оне, заправо, и не припадају у Физику уопште. Парменидова теза јесте изворно теза о битку, па је, према томе, право мјесто за њену анализу Метафизика. Питање шта је то битак као битак дакле није *предмет* проучавања Физике. Пошто се у наукама ради о томе да се на извјестан начин, преко поступка доказивања, дође до одређења, Аристотел науке и дијели према форми коју то одређење узима обзиром на предмет[30] који се проучава. Аристотел ову разлику предмета објашњава као разлику између физике и математике. Физичар проучава тијела у њиховој цјелини – као морфохилетичкки склоп – занимајући се и за материју и за облик, односно његове дијелове (површине, линије, тачке...) подједнако. Ако је задатак физичара знати шта је Мјесец онда је бесмисленно „ да не зна ништа

30 Предмети чија је егзистенција неодвојиво везана за хилетички моменат, морају бити одређени тако да у том одређењу треба бити заступљена/исказана и (материјална) карактеристика објекта о ком се ради. Другим ријечим дефиниција мора бити конкретизована.

С друге стране, имамо предмете чија је егзистенција везана за хиле, али њихово одређење у себи нужно не мора бити повезано материјалним узроком да би задржало истинитост. Они су раздвојиви на специфичан начин – не дакле у егзистенцији, него у мишљењу!

о његовим акциденцијема по себи (Физ. 193б 27). Физичар и математичар, дакле, донекле дијеле предмете проучавања, пошто се овј други управо бави овим „акциденцијема по себи" физикалних тијела, али не на начин да су те „акциденције" (облици, дакле) „граница наравног тијела, нити пак разматра акциденције као оне што су се тима (стварима) догодили."[31] Математичар врши раздвајање облика од физикалних тијела и чини га *засебним* предметом, а не једним од „дијелова" тих тијела. Ово раздвајање облика од предмета проучавања физике, односно од кретања као основне карактеристике битка тих тијела резулатат је процеса апстракције и нужно не мора значити да тиме долази до некаквог искривљења сматра Аристотел.[32] Површина или крива линија може се анализирати без тога да познајемо неко конкретно тијело о чијој се површини или „ кривини" ради. Услов да се математичко задржи у сфери истине, јесте да се држи свога предмета као таквог (τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι), дакле раздвојеног од кретања као темељног модуса битка физикалних тијела. Уколико, пак, математичко настоји да се наметне као засебна егзистенција[33] (без референце на неко физикално биће) или пак као доминантни модел знања и у домену физикалног, онда овај прелаз значи и прелаз у неистину. Математичко се не може разумјети без

31 Физ. 195б 32.

32 Прћастост је карактеристика носа, она је нераздруживо повезана дакле са неким материјално постојећим бићем, па се и приликом дефинисања прћастости мора навести да је то карактеристика носа као таквог. Тако и кажемо даје нос прћаст. С друге стране, нешто што је конкавно закривљено (иако не може егзистирати мимо материјалног аспекта) можемо дефинисати без „увођења" у дефиницију самог предмета који је такав. Не кажемо, тако, да је нос конкаван. (Физ. 194а 5)

33 Аристотел сматра да Платонова концепција хоризме управо болује од овог проблема. Према њему Платон није могао исправо схватити ову способност ума да раздваја ствари које нису раздвојиве према егзистенцији. Напротив, он је сматрао да су све ствари које су раздојиве умом, заправо, раздвојиве и умом (епистемолошки) и у самима себи (онтолошки).

разумијевања цјелине физикалног бића, односно без директног повезивања на његову егзистенцију. Оно што је, међутим, пресудно за Аристотела и његову Физику јесте то да кретање, односно промјену није могуће схватити путем ове математичке парадигме.

На основу ове подјеле наука јасно је да Парменидова теза припада како смо рекли метафизици, односно да су предмети физике и метафизике раздвојени.[34]

Поред овог формалног разлога неприпадања Парменида у домен физике, Аристотел, прилично преко воље, износи и аргумент који на нивоу „елементарне логике" негира Парменида.[35] Почело може бити једно или их може бити више. Ако претпоставимо једно (почело), онда нужно морамо претпоставити и непокретност, али такође и непостојање било какве релације. Ако нема кретања, односно релације, онда не може бити нити почела, јер је почело увијек почело неке ствари чије је почело.[36] Негирање постојања вишеструкости, негирање је саме суштине сваког научног истраживања – откривања почела, односно принципа.

34 Подјела наука би онда изгледала вако: Предмети проучавања физике – везани за материјални аспект (чулно опажање) и према егзистенцији и према одређењу. Предмети математике – везани за материјлни аспект егзистенцијом , а не при одређењу. Предмети метафизике – невезани ни егзистенцијом ни дефиницијом

35 Ма колико се чинило излишним, неопходно је напоменути да је ова критика могућа тек на основу резултата Платонових истраживања и анализа датих у Парменида. Изузетно систематичан и инструктиван приказ како самих хипотеза о једном тако и њиховог побијања видјети : Brumbaugh, R. (1961) : Plato on the One-The hypotheses in the Parmenides, New Haven, Yale University Press, 1961.

За Аристотелов пројект од посебне важности су Платонове анализе дијелова и цјелине, однос границе и шеме односно идентитета као штаства и хрпе конститутивних дијелова –пан.

36 ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν. (Физ. 185a 3)

2.4. Парменид је драг гост у Физици. Двострукост питања: а) на који начин Једно *јесте*? б) на који начин јесте *Једно!*?

> Чини се како је Парменид схватио *једно* према појму[37], а Мелис једно према твари
>
> (Метафизика, 986б 20)

> Биће се говори многоврсно
> *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*
>
> (Физ. 185а 22)

Иако не приличи угостити онога чије тврдње „руше" саму основу расправе о Физису, Аристотел ће, ипак, исказати добродошлицу Парменидовим тезама у првој књизи Физике. Јер, Парменид је ипак, посебан гост. Довољно мудар да својим филозофемом о бићу и једном баци у лице филозофског свијета једну од тежих рукавица, односно апорија у дотадашњој историји филозофске мисли. И довољно дрзак да својим сљедбеницима поручи (фрагмент B7.1–2) да се врате прије него и започну истраживање о другачијем од бића *...не идите даље том стазом јер никад нећете успјети појмити да не-биће јесте*! Парменидова је апорија веома значајна. Њен је центар онтолошки, али је то онтолошко језгро осигурано још једним прстеном. Комплементарним, дакле прстеном који је логичко-језички. Мислити се може и говорити само неко бивство, односно како то Парменид језиком античке онтологије каже – оно што је *једно*, што је ограничено, што има неки *πέρας*. Мислити се и казивати, дакле, може само оно које је језиком ограничено, које је заокружено.

Овдје је потребно напоменути да би обзиром на степен развијености античке онтологије било заиста неодговорно и

37 ката тон логон – католу!

потцјењивачки интерпретирати овај исказ као да он у ствари ставља знак једнакости између мишљења и бивања у смислу идентитета стварног и мишљеног.

Парменид је за корак испред претходника, јер је схватио да никакав материјални принцип не може бити оно опште, те он долази до формуле која изражава оно генерално опште – ἓν τὰ πάντα! Аристотелова критика заснива се на ставу да овако мишљена цјелина, заправо, изражава тек суму, укупност бића изражену преко броја. Он прихвата Парменидов изазов питајући двоструко питање: а) на који начин Једно *јесте* све?[38] Да ли је то једно неко бивство (οὐσίαν), кванитети (ποσὰ) или пак квалитети (ποιά)? и б) на који *начин* јесте Једно? Да ли су све ствари једно бивство, један човјек, један коњ, један душа[39]? (οἷον ἄνθρωπον ἕνα ἢ ἵππον ἕνα ἢ ψυχὴν μίαν). (Физ. 185а 23)

Аристотел прихвата да свако биће које јесте заправо неко једно (ἓν), јер онтолошки посматрано оно никако не може бити половично, односно окрњено,[40] строго одвајајући, при том, ову нужну *једност* бића од једности броја.[41] Једно не смије бити схваћено у неком кванитативном смислу, него искључиво као темељна карактеристика бића.

38 πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα

39 οἷον ἄνθρωπον ἕνα ἢ ἵππον ἕνα ἢ ψυχὴν μίαν

40 Није могућа нпр. егзистенија половине сендвича. Усија не може бити окрњена или половична. Може бити само да је одређена усија мања или већа према квантитету или боља или лошија према квалитету. Видјећемо касније да је увођењем мегетоса и тезиса, Аристотел поставио темељ мјерењу величина. Половина сендвича, односно геометрија, вриједи само у оквиру мегетоса, а не топоса.

41 Метаф. 1003б 25-30

Већ је у Платоновој критици елејске онтологије евидентно да Једно засновано на математичкој концепцији није одрживо! Нити је могуће на тој концепцији базирати било какав начин посредовања између неког таквог Једног и егзистенције, односно сазнања/интелигибилности.

На тај начин отворен је пут ка растакању Парменидовог онтолошког обруча и превазилажењу искључивања кретања из филозофије бића. Пошто је акценат премјештен са бића на једност, сада се може увести опрека која више није опрека бића (не-биће), него је опрека једном (другост). Шта то значи бити у супротности у овом случају? Умјесто супротности којом се потире биће сада се уводи *противност* тј. друго од бића, односно различити *модуси бивствовања* бића[42]. Сама Физика тако постаје једна врста „регионалне онтологије" која настоји да одреди модус бивствовања које имају *физеи онта*. На тај начин смисао истраживања Аристотелове Физике у својој суштини и јесте одређење и анализа феномена промјене (кинесиса) у најширем смислу ријечи, те откривање и објашњење пропратних услова могућности промјене што се првенствено односи на мјесто, те могућности евиденције те промјене – вријеме.

Као главни проблем у Физици пред Аристотела, на тај начин, поставља одређење кретања као другачијег од бића, те елаборација његове онтолошке структуре. Ова онтолошка структура захтијеваће и анализу Аристотелове Метафизике без које није могуће објашњење нити кретања, нити топоса као главног предмета нашег рада.

42 Исто, 1004 a20)

ДИО ТРЕЋИ.

ПРОМЈЕНА/КИНЕСИС

3.1. Физис и пут ка кинесису

> Физис је почело кретања.[43]
> Будући да је нарав почело гибања и промјене,
> и наше је истраживање о нарави,
> не смије остати скривено што је гибање;
> јер не зна ли се оно, нужно се не зна ни нарав[44]

Аристотел је свјестан тешкоће започињања свога (и свакога) истраживања кретања. Да би се дао потпун одговор на проблем кретања потребно је поставити неко почело, архе који влада кретањем самим. То почело је физис, природа као оно највластитије неког бића које њиме и управља. Проблем је у томе што се физис не може тек тако захватити, одвојити као

43 Физика, 200б11

44 Исто, 200b l2-14

неки посебан сегмент и изнијети на видјело. Физис је манифестан као цјелина, он је видљив тек спојем почетка и краја у непробојну кружну структуру непрестаног кретања физеи онта. Баш у горе наведеном Аристотеловом кључном ставу види се на који начин је једино могуће ући у тај круг, а да се не он не разори, да се не пунктуира у било који материјални априори. Да би се започело истраживање Аристотел, наравно креће од самих бића/онта, јер нема нити физиса, нити кретања ако нема оног које се креће. Нужност је да постоји како оно које се мијења, тако и сама промјена[45].

У Физици (200 б 33) Аристотел издваја сљедеће начине на који се промјена догађа: а) према бивству, б) према колико, в) према како и г) према мјесту.

Да би дошло до промјене сваки од ових модуса мора да се појављује у двоструком виду. Мора постојати *разлика* у бићу које се креће. То је разлика између већ неког постојећег стања у којем то биће јесте и одређене могућности *према* којој је промјена усмјерена. Ако узмемо нпр. промјену *према бивству,* односно настајање и нестајање, она се догађа на сљедећи начин. Предуслов ове промјене јесте постојање *подмета* промјене, неког бивства, односно како то Аристотел назива – *штоїод ово (тоде ти)*. Сљедећи предуслов је постојање парова супротности – бивство/лишеност (стересис). Тако је нужно да постоји столица (да постоји морфохилетички склоп склопљен на такав начин да он чини одређено биство) који онда може да нестане, ломљењем, паљењем, трољењем, дакле губљењем бивства у том конкретном бићу. С друге стране, да би неко бивство настало, потребно је да постоји лишеност као други пол супротности. Тако, ако имамо случај настанка столице из комада дрвета, очигледно је да а) тај комад дрвета представља неко конкретно

45 Поново је евидентно колико је било битно срушити Парменидов монизам.

биће (τόδε τι) и б) да је заправо лишен бивства столице који тек треба да се конкретизује.

Уколико се промјена односи на квалитативне карактеристике неког бивства. опет имамо ову двострукост, двострукост постојања-остварености неког квалитативног стања (нека постојећа столица *јесте* бијеле боје) и истовремене могућности да се тај квалитет промијени – (столица је лишена квалитета *бити црн).* Јасно је дакле из ових примјера да се промјена догађа кроз двострукост испреплетености онтолошких модуса могућности и остварености који се појављују „у" бићу које се мијења. То је и смисао Аристоелове подјеле бића на она која су само могућношћу, само оствареношћу и она која су и могућношћу и оствареношћу.[46]

Битно је схватити да нека иста ствар нпр. неки нож не може у исто вријеме бити и оствареношћу и могућношћу *према истоме.* Нож не може истовремено и бити оствареношћу и бити могућношћу према нпр неком квалитативном стању – оштрини или још евидентније према бивству. Немогуће је да нож буде истовремено и остварен и могућ или и оштар и туп. Аристотел то и јасно потцртава „ будући да су неке ствари исте и могућношћу и оствареношћу, нису то ни истодобно ни према истоме" (201a 20). Ово стање ствари јесте управо оно које смо видјели и у примјеру са ножем, он може оствареношћу бити оштар, али могућношћу нож, посматрано синхроно, *јесте* нужно према (нечему) другом. Ако се ради о квалитету „оштрине" онда је нож јесте у модусу могућности према тупости или ако је, како смо већ рекли, промјена према бивству, онда је нож можно нестајући. Ова синтагтма *не бити исто* (оствареношћу и могућношћу) *према истоме* од кључног је значаја за разумијевање Аристотеловог појма појма кретања, односно промјене, а тиме и концепције топоса.

46 Физика, 200б 26

3.2. Дефиниција Динамиса

> ... начело (архе) промјене у другом или у нечему као у другом[47]

Динамис је, према томе, нека врста археа које влада промјеном као таквом, односно кретањем. Овај архе може бити трпне природе, кад да се промјена догађа тако што тијело може да трпи одређено дјеловање које у синергији са том могућношћу резултира неком промјеном. Другим ријечима то тијело као услов промјене мора да квалификује способност афективности, односно патоса. Неко стабло биће промијењено у држалицу за сјекиру само под нужним условом да то стабло као стабло може бити (динамис) обликовано у дрвену држалицу. Снијег или трава немају баш ту могућност, тај конкретнизован архе у себи, што наравно не значи да немају архе промјене (динамис као динамис) уопште. Међутим, тај услов није и довољан. Могућност бити неко нешто, остаје само могућност уколико се не појави и дјелатни/творни моменат који опет нужно мора и сам бити могућ – мора бити под влашћу динамиса. Дрвена држалица из нашег примјера може бити направљена само неким алатом који има способност (динамис) да сјече дрво (између осталог сјекира за тесање).

Из претходног примјера јасно је да нека тијела имају трпни динамис – дрво, а нека дјелатни/творни динамис – сјекира. Неке врсте промјена ипак захтијевају да динамис у себи обједињује и једну и другу врсту. Због тога Аристотел дефиницију могућности допуњава једним додатком – у нечему *као* у другом. Зашто стоји овај додатак *као* и због чега је он битан? Због чега се бити други појављује два пута у самој дефиницији? Уколико динамис дефинишемо само као начело промјене у другом онда би једини архе промјене био динамис дјелатног

47 Метаф. 1046 a11

чиниоца догађаја промјене. Сам „предмет" промјене у том случају био би или потпуно лишен било каквих карактеристика и био сведен на пасивну и безобличну материју, или би, пак, с друге стране представљао неку врсту анаксагориног неидентитетног панспермијског мноштва које је способно да буде било шта јер у себи носи тзв. омнипотентне клице. Аристотелу је јасно да замисао такве врсте ентитета једноставно није одржива. Јасно је да се не може говорити о онтолошком расцјепу на некакав субјект и објект кретања. Иако први дио дефиниције (начело промјене у другом) заиста указује да је сјекира као једини носиоц могућности промјене, то је дакако апсурдно. Због тога Аристотел мора дефиницији динамиса додати и *у нечему као у другōм*. Али шта је то нешто као друго? Очигледно је да се ово нешто као друго мора односити на трпни модус промјене, јер како смо видјели промјене никако не би могло бити уколико је архе кинесеос резервисан само за дјелатни модус динамиса. „Материја" промјене или подмет промјене дакле мора бити, е да би било промјене као такве, двоструке природе. Оно мора долазити кроз модус нечега *као* нечега другог! Како је то могуће?

Погледајмо наш примјер са дрвеном држалицом. Она није направљена од неке онтолошки неиздиференциране „материје". Држалица је направљена од дрвета. Али колико год ми тражили такво нешто нигдје нећемо наћи само дрво као дрво. Оно се увијек појављује као нешто (τόδε τι), неко конкретно бивство. У нашем случају то јесте оборено стабло. За његов онтолошки статус никако није важно да ли је високо 3 или 5 метара, нити да какве је боје. Али стабло као стабло више не садржи у себи могућност кретања. Прадоксално би било рећи да већ постојеће стабло тек има могућност да буде стабло, оно то већ јесте. О каквој се онда могућности промјене ту ради ако већ имамо модус актуелизације? Управо о томе води рачуна овај други дио Аристотелове дефиниције. Његово уметнуто *као другōо* упућује нас да се свако бивство може мијењати и то не

као оно само, него као друго од самог себе. Не може се човјек као човјек мијењати нпр. учењем јер би то значило престанак постојања онтолошког модуса бивања човјека и нпр прелазак у бити зец. Човјек се мијења као други – мијења се као човјек који не зна неки језик у човјека који зна тај језик. Мијења се као други у *себи* остварујући могућност коју носи – могућност нпр. учења језика. Тако и стабло из нашег примјера има, не као оно само (као трупац букве), него као друго (као дрво) има и могућност да се од њега направи нешто друго – држалица. Трансформацијом стабла у држалицу догађа се онтолошка промјена бивства. То више није стабло, него је сада држалица. Међутим, и сама држалица (као остварена) и даље чува могућност да буде нешто друго. Она у себи има архе кинесеос, али у себи као у другом.

3.3. Кинесис као остварење динамиса

Појам кретања, за Аристотела има, дакле, превасходно онтолошко важење, а његово, могли бисмо рећи локомоторно испољавање, тек је пролегомена у дубља истраживања проблема Топоса. Аристотел дефинише кретање као: *Остваренос̄т оноīа шт̄о бива моīућношћу, као т̄акво.*[48] Шта Аристотел подразумијева под оваквом дефиницијом?

Сада се код ове кључне дефиниције показује вриједност свог припремног рада на анализама појмова бесконачног и динамиса. Постају и много јасније и Платонове заблуде у погледу одређења просторности, али и његов допринос откривању динамиса као онтолошког модуса.

Друга дефиниција коју Аристотел даје у нешто даље у истом тексту, баца додатно свјетло на појам кретања – „Оствареност, наиме

48 ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. (Физика, 201a 10)

онога што је могућношћу, кад оствареношћу бива и дјелује – али не *као* оно само, него као покретљиво – јест кретање."[49]

Кретање јесте оствареност неке могућности *као* такве. Појмови којима Аристотел оперише приликом дефинисања кретања јесу *моїућност* и *ентелехија*. Кретање је ентелехија могућности као такве! У једном преводу „превода" ових темељних појмова дефиниција кретања узима сљедећи облик и значење – *имати/држати свој крај*[50] *у самом себи* ***(ἐν τέλει ἔχειν)*** *моїућности као моїућности!* Кретање се, дакле, појављује када нека могућност *држи свој крај (телос) у самој себи*. Израз *држати крај у самом себи* суштински означава стање довршетка, достигнућа неке дјелатности која наставља да бива као достигнута. Ентелехија могућности значи достигнуто стање *бивања* неке могућности. Не, дакле, неке могуће могућности, него остварене могућности! Аристотел експлицитно каже:

„Дјелатност градљивога као градљивога јесте грађење... а грађење је некакво кретање"[51]

Неко градљиво може бити грађено, али и не мора. Тек кад грађење неког градљивог (било да се ради о кући или столу) започне тада се догађа кретање. То кретање се завршава када то градљиво буде саграђено, односно када *држање достиїнутої стања* (односно само грађење) бива довршено у чину завршетка грађења куће. Овом мјесту потребно је приступити веома опрезно да се не би запало у погрешну идентификацију грађења као могућности и грађења као дјела. У Аристотеловој дефиницији

49 Исто, 201б 30

50 Појам краја се не смије интерпретирати са хоризонта прожетог псеудоегзистенцијалним геометријским импликацијама које „вуку" на нестанак, ништавило и непостојање. Крај, прије свега, овдје означава достигнуто стање којим нешто наставља да бива као такво, имајући то стање достигнућа у самом себи!

51 Исто, 201б10.

кретања јасно стоји да је кретање ентелехија могућности *као* такве, а не некога појединачног предмета, нпр куће. Не ради се код кретања (првенствено) о остварености куће као готовог производа, него остварења кућеградње као кретања, као процеса који ће довести до изградње куће. Довршењем куће престаје кретање, јер се кућа остварила, али је остала могућност саме кућеградње која може да се увијек изнова актуализује. Остаје, дакле, исти подмет, како то на себи својствен начин Аристотел формулише. Инсистирање на томе да се кретање посматра у модусу остварења могућности као ње саме има и нужну логичку и онтолошку заснованост. Наиме, уколико би се кретање поистовјетило са остварењем куће као куће, а не грађења као грађења дошли бисмо у једну ситуацију у којој би могла постојати само једна једина кућа![52] Могућност кућеградње била би потпуно исцрпљена с првом удјеловљењем куће или било којед другога градљивог! Аристотел је свјестан да би таква концепција цјелокупно настајање и кретање нужно одовела у онтолошки и логички „ћорсокак". Како смо то већ видјели приликом анализе бесконачног, потребно је ипак разумјети на који начин је само кретање неограничено? Аристотелова дефиниција неограниченог представља, у својој суштини, преформулисани израз суштине кретања.

> Јер у цјелости овако бива неограничено: увијек се узима штогод друго и друго, и то узето увијек је ограничено, али увијек и нешто друкчије.[53]

Сваком, дакле, остварењем неке могућности, односно сваким кретањем догађа се појављивање неког одређеног бивствујућег које је нужно ограничено.[54] Аристотел ограниченим

52 Тачније постојао би само по једно бивствујуће од сваке врсте.

53 Исто, 206a25

54 О појму границе и ограниченог више ће бити ријечи у сљедећем одијељку рада.

назива све оно што има бивство, односно оно што је неко конкретно појединачно бивствујуће, неко тоде ти. Пошто је, како смо видјели према дефиницији, кретање увијек остварење могућности као такве, само кретање нужно мора остати неисрпно, односно неограничено у својој могућности да се оствари увијек и изнова у некој новој и другачијој кући или нпр, столу. Зато је у праву Косман[55] (1969) када указује да се Аристотелова фраза „као могућности" из Аристотелове дефиниције кретања односи на то да је *моīућност сâму пōтребно пōсматрати као субјект процеса актуелизације.* Према томе, ентелехију неке могућности не би требали схватати као ентелехију која долази да заузме мјесто могућности испуњавајући је и приводећи крају у производу који настаје из тог процеса актуелизације могућности. Прије је ствар у томе да је енетелехија у овом случају значи бити-актуелан *моīућности* као такве.

Из овакво изложених поставки извиру многобројна питања од који је основно – када и како се појављује склоп актуелности неке могућности? У нашем примјеру то ће питање, конкретно формулисано, питати – у којем случају се појављује кућеградња као актуелизација могућности саме кућеградње (као такве)? Када и како се појављује кретање нпр. којим сама *моīућност* (коју има нека личност) за *учење* престаје да бива (тек пука) могућност, него почиње да се (као) актуелизује[56] и

55 L. A. Kosman: Aristotle's definition of motion. *Phronesis*, Vol. *14*, No. 1 (*1969*), pp. 40-62.

56 У изврсној књизи *Семиōтика стрāсти* Греимас и Фонтанел, анализирајући епизоду из Прустове *Пōтраīе за изīубљеним временом* (Први дио: *Пут к Свану)* у којој се Сван заљубљује у Одету, објашњавају карактер појављивања и развијања, дакле актуелизације једне латентне могућности. Прије него што је те вечери чуо Винтејеву сонату, Сван је приказан као обичан појединац, без планова, интелектуално и емотивно усмјерен ка свакодневним стварима, обитавајући у једном њему празном и безначајном свијету. У Свану пак, као живом сензитивном бићу, постоји неограничен број неодређених модулација, различитих језгара осјећаја које се могу развијати и доспјети до неке конкретизације. Да би се она десила,

постаје учење? Чињеница да се појам *могућност* исказује вишезначно узрок је различитих апорија које се јављају приликом објашњења појма кретања, али је ипак и путоказ ка њиховим разрјешењима.

3.4. Врсте могућности (динамиса)

Видјели смо да подмет сваке промјене није неко већ оформљено бивство (није бронза као она сама) него покретљиво као покретљиво (киноуменон) које се, можемо слободно рећи, налази *у* њој (бронзи) и то у стању покрељивости које још заправо трепери у једном стању онтолошке неодређености. Реми Браг (1990) с правом инситира да се кретање мора одвојити од ове неартикулисане могућности. Откључавање Аристотелове дефиниције кретања дакле захтијева да се у оквиру модуса могућности изврши диференцијација на а)оно што Аристотел назива бесконачним (а Платон у Тимају трећом врстом/примателком), а што ћемо ми за наше потребе индексирати са *Д(0)* – неодређена могућност и на б) могућност која се појавила као нека одређена могућност, која дакле има неку конкретну сврху, односно која је усмјерена и са којом заправо кретање започиње – *Д(1)*.

потребно је овај нијеми ток, ову *сјену вриједности,* ограничити, издвојити, дати јој неки печат, боју... знак. Да би се, дакле, могућност одапела из безличног тока, нужан је прекид који, према ауторима, доводи до заустављања *форичкоī трећерења субјекта* и појаве, рашчишћавања мјеста, односно зоне у којој ће доћи до уписивања/епифаније, тј. конкретизације сензитивне тензије у један лик, лик Одете. Умјетничко дјело, у овом случају композиција, прекида свакидашњи ток егзистенције, додирује уснулу могућност заљубљивања и отвара је властитој свијести. Винтејева соната, Аристотеловим рјечником речено, представља творило које трепераву осјећајност доводи до актуелизације, до конкретног стања дајући јој форму једног издвојеног лика без остатка. Подробније видјети у: Greimas, A. J. & Fontanille, J. (1993): The Semiotics of Passions: From States of Affairs to States of Feelings, Trans. Paul Perron and Frank Collins, University of Minnesota. стр.14/15.

Остварење ове сврхе, односно достизање властитог телоса, према Аристотеловој дефиницији, представља кинесис, однсоно *кретање*.

У каквој су релацији ова два модуса динамиса? Аристотел налази различите аналогије не би ли објаснио темељну разлику међу врстама могућности, а тиме и приближио одређење кретања. Исправно разумијевање ове разлике веома је битно да би се избјегла она тумачења која од ова два модуса могућности у ствари праве два различита бића, односно тумачења која сматрају да се оне морају налазити у два различита бића. Бронза као биће је једна, али су модуси могућности заправо различити. Бронза је по себи, односно *напросто* бронза, али посматрајући са покретљивог она може бити нешто друго. Аристотелови примјери релације боје и видљивог веома су корисни за даље појашњење наведене разлике. Разлика између До и Д1 јесте аналогна разлици боје и видљивог, односно куће и градљивог (201 б 4/5).

Видљиво : боја :: До : Д1

Видљиво као видљиво представља најопштију могућност неких посебних могућности, посебних „видљивих", у које, између осталог, спада и виђење боје или облика...итд. Кретање се појављује тек када се ова најопштија могућност – видљивост конкретизује, одосно када се дјелатност усмјери ка неком сегменту видљивог, у нашем случају је то виђење неке боје или у случају градљивог – грађење нпр. куће. Због тога Аристотел и каже да је кретање нека дјелатност и то она врста дјелатности која нужно има неку усмјереност, односно телос! Међутим, очигледно је да је кретање посебна врста дјелатности чију природу није једноставно одредити. У сљедећем сегменту покушаћемо одговорити на питање каква је природа ове дјелатности и због чега се јавља апорија разумијевања феномена кретања?

3.5.Тешкоћа разумијевања Кинесиса?

Према Брагу[57] ову апорију динамиса као динамиса треба разумијевати као апорију самог кретања, налазећи да је то разлог зашто је кретање тако тешко разумјети. Међутим, са енетелехијом динамиса, ми смо већ у домену самог кретања, јер динамис тада бива опредмећен, а самим тим и видљив. Тешкоћа разумијевања кретања самог другачије је природе од тешкоће разумијевања динамиса као динамиса. Аристотел (физ. 201б 20) даје критику Платоновог учења у Софисту о етерону, небићу и неједнакости сматрајући да на основу тих принципа није могуће објаснити кретање, те да кретање не припада нити једном од њих. Кретање, дакле, не започиње из неке чисте разлике, нити се у њој довршава, баш као што не почиње из небића, нити се може довршити у неком небићу. Кретање се догађа како смо видјели из опрека, а према већ неком постојећом подмету. Оно је тешко схватљиво због тога што се само кретање чини као нешто *неодређено,* па изгледа да и оно сходно томе припада међу неодређена почела, т.ј. како их Аристотел назива лишидбена почела – нпр. небиће, разлика итд. Ниједно од њих нема неку врсту форме, није видљиво као такво. Зашто се кретање чини неодређено? Због тога јер је *непотпуно*[58], оно не припада нити динамису, нити дјелатности.

Непотпуност кретања значи, као што то Реми Браг примјећује, да се оно налази између чистог динамиса (До) и неког коначног производа – довршене куће. Кретање, дакле, не припада овим онтолошким модусима. Између њих мора бити нешто што их истовремено и одваја, али и спаја. Чисти динамис (До) мора остати непотпун, јер како смо то више пута нагласили, ако би се чисти

57 Remi Brague : Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications. Graduate Faculty Phllosophy Journal.Volume 13. Number 2, str.12.

58 *Кретање се чини да је нека дјелатност, али непотпуна чему је узрок што је непотпуно оно можно којега је дјелатност (кретање). Физ. 201 б 32*

динамис употпунио кретањем, уколико би се градљиво *као* градљиво остварило, онда више не бисмо имали могућност грађења. Она би се онтолошки исцрпила што је неодрживо. У домен кретања дакле не припада ни довршење, односно телос, те оно мора остати непотпуно и стално обнављајуће. Ако би се телос сврстао у само кретање тиме би се онемогућило остварење дјелатности као такве јер би сам телос остајао непотпун што такође није могуће. Телос, односно граница кретања мора бити непокретан. Према томе, кретање се састоји од сљедећих структурних сегмената:

1. Уобличавање, упосебљавање оне опште могућности До (градљиво) у неку конкретну могућност Д1 (градња куће) чиме кретање започиње. Ово бисмо могли и назвати *идеација* – набацивање неког телоса на могућност чиме она постаје видљива а кретање усмјерено ка одређеном телосу.

2. Сама дјелатност грађења куће – вршење различитих појединачних кретања тј. радњи и обрада материјала према посебним телосима у оквиру главнога телоса.

3. Прекид кретања – достизање/додиривање телоса однсоно границе кретања.

У дјелу О души Аристотел каже (417a22-30):

> Ми такође морамо разликовати типове могућности и ентелехије ... један од начина на који неко може знати јесте начин који имамо на уму када кажемо да човјек зна зато што као врста може да зна и да има знање.

Прва врста могућности – моћи знати по припадности врсти која по себи може да зна – јесте вид могуће могућности. Новорођенче има априорну могућност да „учи" језик. Она се већ као могућност „налази" у сваком припаднику врсте, али то не значи да ће

језик и бити научен. Овај ниво могли бисмо назвати *пређентелехијска моīућност моīућности*. Да би би језик био научен потребно је да дође до остваривања те могућности као могућности. Дијете без присуства стимулативне околине, родитеља који разговарају, неће научити језик иако би то, као дијете, *моīло*. Тек, као што је већ речено, уз саприсуство оног способног да учи и оног које то учење стимулише догађа се актуелизација могућег, односно кретање. Испуњавањем ових услова ступа се на ниво *ентелехијске* могућности, тј. долази до кретања. Графички[59] представљено нивои могућности и појава кретања изгледају овако:

Скица бр. 1. Кретање и динамис



Извор: Адаптирано према (Cohen, 2008, стр.8)

59 Код графичког линијског приказа Аристотелове концепције кретања потребно је указати да се она строго разликује од свих модуса локомоторних кретања (а које су опет само посебан случај кретања). Код нпр. линеарног модуса кретања имамо случај да се кретање своди на промјену позиција „тијела" у одређеном времена. То значи да се неко тијело **а** креће уколико је за неко вријеме **т** из позиције **А** доспјело у позицију **Б**. Овакав приступ проблему кретање посматра тек као бивање тијела на различитим мјестима у различитим временима пуког премјештања тијела. Оно што нам локомоторна теорија кретања оставља недоречено јесте управо непостављање питања шта то кретање као такво **јесте**. Каква је његова природа? Заправо се из локомоторне концепције кретања никако и не може поставити питање о томе шта кретање јесте јер се оно и не појављује као неки посебан ентитет, процес као нешто што има неки свој битак, као нешто о чему би се требао положити рачун.

О локомоторној концепцији појављују се само двије различите просторно-временске позиције једног те истог тијела. Само тијело је схваћено радикално апстрактно, а о међупозицијама се не може ништа рећи. Такође, ова позиција ништа не говори о самом „мјесту", односно његовим онтолошким карактеристикама, те о односу мјеста и тијела које је у том мјесту.

1. Прва могућност **Д**$_0$ – могућност по себи неког знања, учења језика– нема кретања.

2. Друга могућност **Д**$_1$– започиње остварење **(Е**$_1$**)** – појављује се кретање као актуелизовање могућности. Услов овога јесте сусретање могућности творећег и могућности трпећег – сусрет рецимо дјетета са наставом језика, или сусрет бронзе са скулптором. Бронза започиње да поприма облик или пак дијете почиње да учи ријечи, граматичка правила и изговор руског језика.

3. Друга оствареност – Е$_2$**.** Бронзана биста Сократа бива довршена. Дијете је научило да говори руски језик.

У овом приказу очигледно је да се кретање појављује у „интервалу" чији је почетак, условно речено, у „тачки" **Т**$_1$. Она представља заправо крај прве могућности – **Д**$_0$ **(**и, истовремено, почетак друге могућности **Д**$_1$**)**[60] која оствареношћу прелази у кретање и траје све до „тачке" **Т**$_2$ која означава стање завршетка кретања, односно друге остварености **Е**$_2$. Мировање некога појединачног, нпр. посуде, сад је јасно, на снази је тек од „тачке" **Т**$_2$, тј. почиње са другом остварености **Е**$_2$. Иако је, на први поглед, мировање оно стање које важи све до „тачке" **Т**$_1$, те поново започиње од Т$_2$,. овај закључак је потпуно погрешан са онтолошког становишта пошто се неко бивствујуће може појавити у модусу *аметакинетон* само уколико је остварено *као* нешто, као кућа или врч. Нужно, је дакле, домен топоса као непокретне посуде *(аїеион аметакинетон)* тражити у сфери која започиње[61] од **Т**$_2$ **(Е**$_2$**)**

60 Очигледно је да ће оваква концепција кретања бити кључна за разрјешење апорије континуума временског тока.

У овој књизи се спорадично отвара проблем времена, али вријеме (ма колико увезано са кретањем, динамисом и топосом) није предмет нашег истраживања.

61 Како ће бити показано у завршном дијелу рада, ово започињање као ентелехија ипак није још и стање бивања топосом некога бивствујућег!

и траје све док не дође до предругојачавања *штаства* врча као врча, односно губитка његовог онтолошког статуса!

Кретање је дакле непотпуна дјелатност јер је могућност чије је кретање остварење и сама непотпуна и неограничена. Али шта је са дјелатностима као што су нпр. дисање и гледање, свијест... шта је дакле са континуумима који у сваком тренутку морају бити испуњени. Кућеградњу је могуће прекинути и наставити послије неког времена без неких већих посљедица. Дисање и животни процеси не бивају испуњени неким телосом који је темпорално удаљен од њих и која претаје кад се тај телос оствари. Она телос имају у самом себи. Нужно је разликовати потпуне и непотпуне дјелатности.

Оне дјелатности које имају границу и којима је граница одвојена као нешто непокретно налазе се у кретању. Граница није истовремена са дјелатношћу. Односно граница/телос није у самој дјелатности. Дјелатност је усмјерена ка телосу са којим се можемо слободно рећи на неки начин *додирује*. На примјер кућеградња је таква дјелатност – она нема телос у самој себи. Кућеградња се не подузима ради саме дјелатности кућеградње, него ради телоса на који је та дјелатност усмјерена – ради куће. Чим се кућа изгради дјеалтност/кретање заправо престаје. Све оне дјелатности које престају довршењем/достизањем телоса поради чега су започете јесу дјелатности у кретању. Њихова је темпоралност условно речено линеарне природе. Дјелатност/кретање има неки почетак, средину и крај. Област технеа је заправо парадигма овог модуса дјелатности.

С друге стране, постоје и дјелатности које су на начин дјелотворности – потпуне дјелатности које се не довршавају и које немају неки телос који је одвојен од њих самих. Оне нису, дакле, циљно усмјерене, не исцрпљују и не довршавају у једном временском циклусу који би се довршавао стизањем до телоса, него су у сваком

свом тренутку заправо у модусу остварености, пошто је њихов телос неодвојив од њих самих. Оне представљају континуум.

Такве у дјелатности нпр. виталне људске функције, чулне функције, свјесност и савјест. Због тога Аристотел наглашава да се кретање/дјелатност виђења не довршава виђењем неког од призора које уочавамо. Дјелатност гледања *као* дјелатност, не као њена парцијална манифестација проналажења неког скривеног објекта којег тражимо не испуњава се у било којој интенцији. Она је константно у својој сврси самом својом активношћу.[62]

Могуће је укратко сумирати карактеристике кретања. Ради се дакле о *непотпуној* врсти дјелатности чији је:

- Телос *одвојен* од самог кретања. нема изједначавања дјелатности и телоса/пераса (мршављење је нека дјелатност. Али је телос бити – мршав, а не мршављење као такво. Таква је дјелатност и компоновање, а телос је композиција итд.

- Ипак ни у овом случају не може да постоји апсолутна хоризма кретања и телоса. Како смо видјели на графичком приказу свако је кретање усмјерено (процесом идеације – гледања, уочавања, налажења форме *у* материји) ка властитом телосу.[63] Ове особине усмјерености кретања (било да се ради о морфохилетичком склопу или само способности материје да буде покренута) Тони Рорк[64] (2011) назива *теличност* и *пластицитет*.

62 Оне припадају топосу.

63 Идеацијски телос је у домену довршења форме, али не и достизања највишег облика бивства –дјелотворности (енергија) што ће бити јасно приказано приликом анализе Аристотелове усиологије.

64 Roark, Tony (2011): Aristotle on time : A study of the Physics.Cambridge University Press . New York.

Рорк анализира кретање на конкретном примјеру особе А (Дарија) која се креће из Б (Родоса) ка В (Криту).

Уколико кретање схватимо као остварење могућности које се односи на актуелност – А је остварено у Б али је могуће у В – тада кретања уопште не би било. Кретање би било изједначено са доласком, па би имали нешто попут „кретања" без кретања.

Рорк[65] као излаз из апорије види промјену тежишта анализе на сам „субјекат" кретања, односно на само бивство без којег кретања не би могло ни бити. Позивајући се на Аристотелову тезу из Категорија[66] да је „најодличнија каратеристика бивства та да, може примати супротности." Рорк уводи термине *пластицитет* и *теличност* као темељне каркатеристике усије. Пластицитет представља могућност неке усије да прима различита својства квалитативне, али и квантитативне природе као што је нпр боја, облик, величина итд. Пластицитет дакле представља карактеристике које су секундарне природе, односно које акциденталне.

Теличност је, напротив, према Рорку, прворазредна карактеритика бивства чија је суштина или иманентна усмјереност бивства ка своме телосу, одноно остварењу. Разлике између пластицитета и теличности су веома битне за схватање појма кинесиса. Својство пластицитета је везано за оне могућности неког бивства да може примити она својства која могу бити и другачија. Тако, нпр. плава ограда може бити и црвена, односно има могућност бити не-плава. Пластелин може бити формиран у облику коцке, али и лопте. Карактеристике пластицитета су дакле међусобно замјењиве, јер за њихово бивство није одређујуће да ли посједују ове или оне модусе. Столица остаје столица без обзира да ли мијења боју.

65 Исто, стр. 66.

66 4a10–11

Теличне, пак, карактеристике нису међусобно замјењиве јер су диретно повезане са могућностима чије је остварење или неостварење одређујуће за то бивство. Телично својство нпр циклона јесте усмјерење струјања ваздуха ка његовом центру усљед разлике притисака, баш као што је својство жељеза да буде концентрисано у Земљином језгру. Битно је напоменути да теличне карактеристике вриједе и за сваку другу усмјереност било да се ради о најдубљим онтолошким карактеристикама или пак свакодневним радњама. Уколико смо кренули у куповину, телична усмјереност је ка продавници, а не нпр. трпезарији.

Сада је мнного евидентније да при разјашњењу Аристотеове концепције кинесиса морамо разлучити подмет (хипокејменон) промјене од онога покретљивог које се креће (киноуменон)[67].

Кретање је дакле остварење могућности покретљивог као покретљивог (киноуменона) јер би заиста било апсурдно да се остварује оно што је већ остварено – подмет. У Рорковом примјеру кретање је остварење, не Дарија као Дарија (он већ јесте), него његове теличне усмјерености –Даријеве покретљивости (киноуменона) да стигне на Крит.

67 Киноуменон и ипокејменон су једно, не по дефиницији, него према броју у смислу да су ко-лоцирани. (Рорк, стр. 74.)

ДИО ЧЕТВРТИ.

АПОРИЈЕ МЈЕСТА И КРЕТАЊА. *ШТА* ТОПОС НИЈЕ

ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον
εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως·ὅπου γὰρ
ἔστι νῦν ὕδωρ, ἐνταῦθα ἐξελθόντος ὥσπερ
ἐξ ἀγγείου πάλιν ἀὴρ ἔνεστιν

(Физика, 208б1-5)[68]

Дијалектици између ту и тамо дајемо ранг апсолутног.
Тим јадним прилозима места придајемо
слабо проверене моћи онтолошког одређења

Г. Башлар[69]

4.1. Ἀντιμεταστάσεως

Књига Делта Аристотелове Физике, на први поглед, представља дисконтинуитет, како са разматрањима кретања датим у претходној књизи, тако и са његовим основним методолошким

68 *Дакле, да постоји мјесто чини се како је бјелодано из узајамног премјештања. Јер тамо је сада вода – када она истече као из посуде – поново је ту присутан зрак..*

69 Башлар Г. (2005): Поетика простора.Градац. Чачак-Београд, стр.197.

начелом. Оно што је требло бити тамо (у књизи III), сада је овдје – у књизи IV. Оно са чим се требало почети – евиденција промјене мјеста као увод у евиденцију постојања самог кретања – тематизује се тек послије његовог одређења. Мјесто, као оно у односу на чије постојање је могуће „видјети" кретање тијела, стоји као предмет анализе тек послије довршетка анализа кретања самог. Дубљи увод у Аристотелову стратегију одлагања хватања у коштац са апоријом дефинисања мјеста указује да се, ипак, не ради о дисконтинуитету ни у методолошком, нити у смислу логичког редосљеда излагања. Кључна ријеч коју Аристотел употребљава приликом аргументације у корист постојања мјеста као таквог јесте ἀντιμεταστάσεως.[70] Чињеница *узајамноī ӣремјешӣања* отвара се перцепцији као једини начин да нам постојање нечега као што је мјесто искрсне пред очима. У свеопштем току и кретању нужна је нека стабилност да би и само кретање могло бити уочено. Да би се замјењивост и промјена видјела потребно је неко мировање. То је и смисао Аристотеловог антиметастазиса који је уприличен у замјенама редосљеда 3. и 4. књиге Физике. Било је нужно схватити концепцију кинесиса да би се дошло до концепије мировања *(ἀκίνητον)* и тако до једне од темељних карактеристика мјеста самог и лакшег схватања свих оних тешкоћа које ће произаћи из тог концепта. Ова *неӣокреӣносӣ* која лежи у темељу наведене замјењивости дословно штрчи из Аристотелове концепције кинесиса. Не налази ли се управо ту, на овом „мјесту" онај на почетку зацртани задатак Физике да споји и повеже кретање и непокретно – кинесис и стазис? Очигледно је да било

70 Видјети С.Сенц, стр.78: Анти – означава замјену мјеста али и остајање једнаким (нешто, нека тијела су замијенила мјеста, с тим да мјесто остаје једнако. Као у случају неке молбе чија је снага једнака снази неке склоности или љубави. Њихове су дакле вриједности међусобно замјењиве. Оно што их прима остаје исто. Приједлог *анӣи* дакле доводи у везу двије ствари које су замјењиве то не по себи него према мјесту. Ова је замјена могућа дакле, не као непосредни израз једнакости њихове конкретне садржине, него заправо по некој *мјери*. Једнака им је дакле *форма* која их за-хвата. Слично као што број може да броји различите ствари .

која врста замјењивости двије ствари која је, што је овдје управо случај, базирана на релацији која није само ограничена на њихове појединачне карактеристике мора почивати на онтолошким поставкама које су другачије од оних које утемељују кретање. Кретање и непокретност овдје су приближене до једне разине која нас, обзиром на претходне редове, дословно затиче и расправи не дозвољава да иде даље док се не пружи одговарајуће објашњење. Прије тога, проблем до којег нас доводи концепција антиметастазиса потребно је додатно разјаснити, па је прави тренутак да упознамо различите модусе бивања-у које Аристоел образлаже у Физици.

4.2.Различита значења бити-у

> Након тих ствари ваља докучити коликоврсно
> се каже како једно бива у другоме (Физ,210a13)
>
> А свима је владајући онај
> као у посуди и у цијелини у мјесту[71]

Аристотел јасно види да је прије коначног дефинисања мјеста и разјашњења апорија које се појављују том приликом потребно прво извршити диференцирање начина на које је могуће бити-у. Да би се знало шта то мјесто јесте и на коју бивствену карактеристику се оно односи, неопходно је претходно издвојити и објаснити модус бивања у мјесту. Аристотел издваја осам различитих примјера[72] бивања-у. Основна намјера увођења модуса бивања – јесте да укаже на постојање веома битне разлике која постоји између начина на који се налази дио у цијелини и начина бивања у као бивања-у-мјесту. Тек

71 πάντων δὲ κυριώτατον τὸ ὡς ἐν ἀγγείῳ καὶ ὅλως ἐν τόπῳ. (Физ. 210a24)

72 Између осталих ту су начин на који се дијелови налазе у цјелини; цјелина у дијеловима; врста у роду;здравље у топлоти; ствари у својој сврси... (210a15-25)

успостављањем критеријума за разликовање ових модуса истраживање се може још више приближити ка карактеристикама топоса као таквог. Аристотел је, захваљујући овој стратегији, у могућности да отклони, рекли бисмо, једну од највећих апорија које спречавају адекватан увид у суштину топоса – мјесто не може бити нешто што има статус дијела.[73] Ова немогућност, видјећемо, логична је посљедица немогућности да дијелови буду у себи[74] самим.

4.2.1. Може ли се бити у самом себи?

Уколико би се показало да тијела могу бити у себи самима Аристотелов подухват из Физике IV био би завршен, а његова концепција кретања, а тиме и комплетна усиологија, урушена. Због тога Аристотел одмах по увођењу начина бивања-у разматра основаност могућности да тијело буде у самом себи. С друге стране, као један од главних задатака овог дијела Физике јесте и отклањање Зенонове апорије ујештења која, такође, доводи до истих негативних резултата по Аристотелов филозофски пројекат. Анализа модуса бити-у треба дакле да, између осталог, изнађе и ону врсту умјештења која не доводи до бесконачне регресије. Очигледно је да су Зенонова апорија и проблем бивања-у –самом –себи супротне стране исте медаље. Бивање-у-самом-себи као могуће рјешење Зеноновог проблема умјештења за резултат има очигледан парадокс јер, у ствари, из једначине избацује оно ради чега је настао проблем

73 Касније ћемо видјети да Аристотел сходно својој морфохилетичкој а према томе и поетичкој концепцији бивствовања узима и материју и форму тек за дијелове бића а нипошто их сврставајући, нити појединачно али нити као склоп, у бивство бића.

74 Показивање разлике начина бивања дијела-у-цјелини и бивања у-мјесту, те и за доказивање немогућности бивања дијела у самом себу посредно циља и ка Зеноновој апорији бесконачне регресије мјеста. Аристотел ће показати даЗенон није разликовао ове модусе па његове апорије губе своје упориште чим се увиди та разлика.

– постојање мјеста (различитог од тјела), а самим тим и могућност презенције кретања. Ако се, пак, Зенонова опаска о бесконачној регресији умјештења покаже као плаузибилна онда је улога коју за Аристотела мјесто има у његовој концепији кретања, односно Космоса уопште неодржива.[75] Између ове двије неодрживе позиције – бесконачне регресије умјештења и бивања у самом себи – Аристотелу је неопходно наћи трећи пут.

Он, на њему својствен начин, и ово испитивање започиње обавезном напоменом да претходно треба разлучити ради ли се о модусу бити у себи а) по себи – καθ' αὐτὸ или б) према чему другом – καθ' ἕτερον[76]

Нешто је у себи према другом када имамо случај цјелине и дијелова, па се тада каже да је цјелина у самој себи, односно није у својим дијеловима. Ова теза јесте плаузибила, али уз непоходну ограду да се то бивање цјелине у самој себи мисли преко њене релације са дијеловима (према другом , дакле), али никако примарно, односно по себи. Шта то значи и како је могуће да је нека цјелина у себи према својим дијеловима? Аристотел користи примјер врча и вина да би објаснио ову релацију. Одвојени врч и вино су дијелови једне потенцијалне цјелине

75 Код Аристотела постоји нешто што би могли назвати природна мјеста као што су горе или доле ка којима тијела инклинирају сходно својим унутрашњим карактеристикама и гдје се „смирују" у свом кретању. Тежа тијела иду доле а лакша горе. Уколико би Зенон био у праву онда би имали ситуацију да би нпр. доле ка коме се креће рецимо никл имало опет неко мјесто доле од доле и тако у бесконачност. Тиме никл никад не би могао бити умјештен у нпр. језгро Земље нити би ствари могли достићи било који вид дјелотворности. Такође, бесконачна регресија умјештења води и ка томе да је сам Космос неограничен што је за Аристотела неприхватљиво. Неприхватљиво је првенствено у онтолошком смислу, дакле у смислу непостојања енергије првог покретача , а не тек пуке геометријски мишљене просторности. Потребно је свакако указати дасе овај модус бесконачности заснива на чистој тј. потенцијалној протежности.

76 Физика, 210a 27.

– врча са вином која настаје и бива функционална тек када се вино улије у врч. Врч –у – којем – је – вино као цјелина јесте у самом себи, јер као цјелина није ни у чему другом. Међутим, пошто јесте нека цјелина, а цјелине нема мимо дијелова онда се то бити-у-себи врча са вином догађа посредно – преко својих дијелова, дакле и врча и вина.

Аристотел да би објаснио шта заправо значи бити примарно у нечему даје и примјер са бојом[77]. Сасвим је исправно рећи да је нека боја у тијелу, али то није њено примарно бивање-у. Бијело је примарно у површини, а не у тијелу, јер њено појављивање у површини није даље испосредовано. Бијели човјек је бијел првенствено због тога што му је површина коже бијела, а не због тога што му је, као човјеку, суштина бијела. Аналогно томе, да прихватимо инструктивни Аристотелов примјер[78], наука је примарно у души (у посебном начину размишљања) а тек секундарно у човјеку јер је тек преко душе и у човјеку. Његова је поента, према томе, у сљедећем. Да би нешто било у себи примарно и по себи оно мора испунити услове истовременог идентитета и разлике са самим собом. Другим ријечима, оно што би било (по себи) у себи морало би бити и садржавалац и садржано – и форма и материја. Бијело би морало бити и боја и површина у којој се налази. Врч би требао бити и врч и вино, а вино и вино и врч. Вино би требало бити усуто у само себе. Евидентно је да ништа не може бити примарно и по себи и у самом себи. Мјесто и тијело морају, дакле, бити раздвојени.[79] Такође је евидентно да дијелови сами по себи не могу бити мјесто, пошто би у том случају имали неодржив онтолошки

77 Исто, 210 b 22.

78 Исто, 210a 27.

79 Различити модуси конститутивних релација међу бићима посебна су тема и траже ширу елаборацију. За сада је довољно рећи да однос мјеста и тијела не може бити однос апсолутне хоризме, али исто тако нити онтолошког континуума који влада између цјелине и дијелова. Мјесто и тијело се *догиругу*.

статус једновременог бивања и цијелог и дијела. Тиме је ријешен први проблем – питање бивања у самом себи, али и отворен пут ка рјешењу Зенонове апорије.

4.2.2. Зенонова не-умјесна апорија

Да би се та апорија адекватно ријешила потребно је прво схватити смисао Аристотелове тврдње о бивању-у мјесту као најважнијем од свих модуса бити-у. Због тога ћемо искористити његов поступак показивања шта то значи бити примарно/изворно. Теза је јасна, боја није примарно у тијелу, него је примарно у површини која је у тијелу. Очигледна је Аритотелова накана да покаже како нека потенцијална боја, бијела нпр. да би се остварила, односно да би негдје била умјештена као одређена боја, првенствено треба неку површину. Она не може бити остварена у тијелу као тијелу (ма која да значења томе тијелу придамо), него само на некој површини тог тијела. Примарно је дакле оно (мјесто) што омогућава непосредовано остварење неке могућности. Између боје и површине нема нечега другога што би могло посредовати остварењу боје. На тај је начин и вино примарно у врчу, наука у одређеном начину виђења стварности, материја у форми...итд. Бити-у мјесту, према томе, за Аристотела очигледно јесте најпримарнији/најизворнији (κυριώτατον) модус бивања-у нечему. Какве сад ово има везе са Зеноновом апоријом? Веза је очигледна из сљедећег цитата из Физике (Физ. 210б 22-27).

> Јер ништа не пријечи да првотно мјесто буде у нечему другоме и заиста не у томе као у мјесту, него попут здравља у топлим стварима – као стање или попут топлога у тијелу као трпност; тако те се не мора ићи у бесконачност.[80]

80 Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ὁ τόπος ἐστί τι, ἔν τινι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν· οὐδὲ γὰρ κωλύει ἐν ἄλλῳ εἶναι τὸν πρῶτον τόπον, μὴ μέντοι ὡς ἐν τόπῳ ἐκείνῳ, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἡ μὲν ὑγίεια ἐν τοῖς θερμοῖς ὡς ἕξις, τὸ δὲ θερμὸν ἐν σώματι ὡς πάθος. ὥστε οὐκ ἀνάγκη εἰς ἄπειρον ἰέναι.

Суштина је у томе да се покаже да оно што се назива првотно/примарно мјесто заправо јесте у нечему другоме, али не као у мјесту! Кључни појам који Аристотел користи приликом објашњења модуса бивања-у самог мјеста јесте стање (ἕξις). У горњем наводу указано је да мјесто може бити у нечему аналогно бивању-у неког стања. У конкретном случају ради се о *здрављу* (ὑγίεια) које је у топлим стварима (ὑγίεια ἐν τοῖς θερμοῖς). У Метафизици Аристотел одређује стање као:

> „делотворност тог што има и тог што се има...као што неко делање и кретање – кад једно ствара а друго бива стварано, тада између њих јесте стварање."[81]

Било би прилично неодговорно према Аристотлу тврдити да он сматра да се здравље налази у топлом схваћеном у смислу односа двају тијела.[82] Стање је, како је видљиво из Аристотелове дефиниције, одређена дјелотворност/енергија, односно учинак који се догађа између онога што има[83] – топлоте као дјелујуће и онога што се има – могућности неког организма буде „боље" под дејством те топлоте. Здравље, односно стање као такво јесте извјесна дјелотворност која се остварује у одређеној интеракцији. Мјесто ове дјелотворности није нити на једној од страна ове интеракције. Нити у топлој ствари (топлоте нема без неке ствари која је топла), а нити у диспозицији организма. Мјесто је дакле у кретању/стварању/догађању/одвијању

81 Мет,1022б.

82 Ма колико га тражили у/по шпорету здравље ипак тамо нећемо пронаћи. Сасвим је друга ствар благотворност и пријатност топлоте која исијава из дрвима загријане пећи.

83 Аристотел у Метафизици 5 1023а25 говори о аналогији између имати (ехеин) и бити-у-нечему. Он каже да се о тима говори у „истом смислу". Оно што има нешто заправо означава да је то нешто садржано у њему. попут облика што је у камену или морнари у броду.

између[84] самог мјеста (као оног што има) и онога што се има (умјештеног тијела)

На овај начин Аристотел путем *процесуалног модуса* промишљања односа између појава односно тијела рјешава Зенонову апорију. Ова апорија се не може односити на хексис, дакле, на све оно што се појављује као учинак који је производ дјелујућег и оног на које се дјелује. Здравље је у топлоти као учинку на живо тијело, а не као у неком пасивном изолованом предмету. Стање, односно мјесто као међашњи феномен није могуће посједовати, јер није могуће *имати имање* како Аристотел то формулише[85], а нити га смјештати даље у неко мјесто.

Проблем мјеста сада треба изнова обухватити погледом чији је хоризонт проширен Зеноновом попутбином без које, вриједи споменути, не би било нити пута којим се упутио Аристотел. Он ће се у наредној фази показати као геније поставке проблема на свакодневну раван са које апорија изгледа бескрајно проста, чак толико да и позиви да се она разријеши звуче неувјерљиво. Јер по чему је и коме важна посуда, један крчаг вина, преносив или непреносив? И управо се тада, могли бисмо рећи из филозофске досаде, појављује сва тежина и величина филозофије која треба да доспије до одређења топоса.

84 Аристотел за објашњење ове интеракције користи термин међашње – ἐχόμενον (Мет, 1022 б5) Међашње је прије свега врста узастопног, али таква да се између онога које је у сукцесији не налази ништа, било истог било другачијег онтолошког рода. Аристотел ову карактеристику исказује као узастопно које се додирује – ἐφεξῆς ὃν ἅπτηται (физ. 227a 6). Оно је узастопно на такав начин да се границе ствари додирују, односно да су заједно – ἄκρα ἅμα! Међашње дакле треба бити нека врста, спајајуће/раздвајајуће границе. Ентитета који постоји као близина између одређених цјелина, а који омогућава континуитет промјене. ἐχόμενον дакле омогућава континуитет, непрекидност својом чудноватом карактеристиком да истовремено прима „држи/има" границу/крај претходног и границу оног сукцесивног

85 Мет. 1022б 10

4.3. Поставка проблема – покретна посуда

У књизи *IV* својих *Предавања/слушања из физике,* како заправо гласи изворни назив Физике, Аристотел дефинише Топос као *περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρώτων,* односно као *прву непокретну границу оног које садржава* (212a 20). Одређење топоса за Аристотела се чини нешто *крупно* и *тешко,* нешто што притиска и притјешњује – χαλέπον. Исти израз употребљава и Платон у *Тимају* карактеришући своје „рвање" с (појмовним) одређењем *треће врсте,* односно хоре. Зашто је уопште топос такав да ге је тешко разумјети? Зашто нам представља такву тешкоћу покушај његовог одређења? Због чега долазимо у апорију кад је потребно положити рачун о мјесту и „простору"?

Један од главних разлога јесте свакодневно искуство које на сваком кораку одступа од Аристотелове концепције топоса као непокрене границе. Узмимо, на примјер, ситуацију када врч са вином бива пренесен из подрума у трпезарију или, пак, вожњу у градском превозу када се возило константно креће. И врч и возило и, на крају крајева, Земља неспорно се крећу, па како је онда могуће, а могуће је, да буду топос? Да ли се Аристотелова концепција заиста противи тзв. здравом разуму и очигледним чињеницама или је ипак у питању нешто друго? Аристотел је свјестан тога (привидног) парадокса садржаног у његовом одређену топоса баш као што је свјестан и разлога појављивања тешкоћа у погледу његовог исправног одређења. Он у *Физици* каже:

> Чини се како је мјесто нешто крупно и тешко схватити због тога што се уза њ показују твар и облик, и због тога што – док 'садржавајуће' мирује – настаје премјештање онога које се носи. (212a8-11)

Поред тога што се у ваљано разумијевање мјеста „уплићу облик и материја (о којима ће бити ријечи приликом разматрања проблема *прве границе)* у Аристотеловом образложењу тежине и „крупноће" проблема тежиште је, заправо, на супротстављености

„мировања" садржавајућег и „премјештања" оног садржаног. Да би топос био исправно схваћен нужно је изнаћи начин који би измирио ову супротстављеност и ујединио их у дефиницију. Тешкоћа проблема је очигледна – како је могуће да неко *садржавајуће* – нпр. врч – мирује док се оно *садржавано* – вино, покреће? Уколико се врч не миче, неће се помјерати нити вино.[86] За разрјешење овог проблема Аристотел користи стратегију која је потпуно кохерентна са његовим методолошким упутствима са почетка Физике. Он се прво сусреће могућим рјешењима која имају првенство, не по природи проблема, него саобразно нашим спознајним моћима. Потребно је дакле кренути у анализу онога што у ствари није мјесто, да би се дошло до његовог адекватног одређења и рјешења апорије једне онтологије садржавања.

4.3.1. Два и више тијела у истом мјесту?

Пошто је из чињенице премјештања очигледна егзистенција мјеста као нечега различитог од тијела која се „у" мјесту смијењују Аристотел тврди да мјесто не може бити тијело (208 б 3-7) и да је главни разлог томе немогућност да два тијела буду у једном мјесту.

Међутим ту је тврдњу потребно испитати и доказати. Почетак испитивања састоји се у настојању да се одреди којем *роду* топос припада.[87] Да ли се о величини[88] тијела (ὄγκος τις σώματος), или

86 Наравно, могуће је да вино усљед инерције одређено вријеме задржи кретање иако врч мирује, али уопштено гледајући то не мијења ништа у самој ствари.

87 ζητητέον γὰρ τὸ γένος αὐτοῦ πρῶτον. (209a 2)

88 Најприличнији превод је *ношеност* тијела (Сенц, 644). Смисао термина управо одговара Аристотеловој концепцији тијела које само по себи нема нити тежину нити кретање онако како то посматра модерна физика. Аристотел изразом *ὄγκος τις σώματος* настоји да искаже основну карактеристику тјелесности коју је јако тешко исказати владајућим физикалним појмовима чија су значења већ „окупирана" од стране науке.

је, пак, топосу прикладно додијелити неку другу природу (τις ἑτέρα φύσις). Аристотелова стратегија којом одбацује тијело као кандидата који би испуњавао услове да буде мјесто јесте у својој суштини генетичка. Она настоји да побије прије свега оно што се сматра основним и општеприхваћеним карактеристикама тјелесности – διαστήματα, ἐπιφανείας и στοιχεῖον. Протежности (διαστήματα[89]) односно сновне три димензије – дужина, ширина и дубина не могу бити карактеристике мјеста управо због тога јер су интринзично карактеристике тјелесности, па би, се уколико је мјесто у ствари тијело, догађала њихова мултипликација и то на такав начин да то мноштво диастемата (дакле оних које прпадају тијелу/тијелима и оних који припадају мјесту у којем су та тијела) не би било могуће разликовати.

Аналогно, слична аргументација важи и за површине које оивичавају тијело ἐπιφανείας, односно равни којима су тијела раздвојена, тј. којима се додирују (ἐπίπεδα). Тамо гдје је била површина воде, сад се налази површина зрака, па према томе нема нити разлике између њихових мјеста. У једном истом мјесту, налазе се двије различите површине (209a10). Према томе, мјесто (површине) неког тијела, мора бити различито од (површине) тог тијела и дакле не може имати карактеристике површине, тј равни тијела. Исто важи и за трећу карактеристику структурну тјелесности – изграђеност од основних дијелова (στοιχεῖον) било да се ради о линијама и тачкама[90] код геометријских или

89 Ове димензије је потребно разликовати од чисте димензионалности или размака (διαστήμα) која нема никакве везе са тјелесношу, него је напротив празна апстракција која тек исказана неком величином или само смјером постаје динезија. Диастема ће бити посебно анализирана у тексту напријед.

90 Тачка (στιγμῆς) не може бити мјесто јер како Аристотел сматра мјесто не може бити веће од онога што је у том мјесту. У случају тачке дакле и само мјесто мора бити недјељиво што је заправо опет тачка. Тачка у тачки је опет само једна тачка, па се према томе не може разликовти мјесто тачке од ње саме. (209 a 10)

других градивних јединица „чврстих" тијела. Уопште говорећи, овај пасаж, у којем Аристотел негира тезу да ограничавајућа површина може бити мјесто, од кључног је значаја за побијање оних концепције које квалификација мјеста као „прве непокретне границе" управо наводи да (додирну) површину окружујућег тијела одреде као топос. Једна од најпознатијих у литератури која обрађује овај проблем јесте свакако и теза Бенџамина Морисона (2002).[91] Морисонова интерпретативна позиција је таква да он с правом комбинује Аристотелову конепцију о, рецимо тако, „позицији" мјеста (као границе у ономе које је ограничено) и дефиницију мјеста као границе окружујућег тијела. То заиста и јесте тако. Питање је међутим какво значење Морисон придаје и једној и другој Аристотеловој тврдњи. Он мјесто самог мјеста, односно бивање-у на начин бивања границе у ограниченом, тумачи тако да је мјесто нешто попут спољне контуре окружујућег тијела покушавајући на тај начин да помири дефиницију мјеста самог и начина на који је оно умјештено! Међутим, оваква стратегија води нас у апорију ако се држимо стриктних Аристотелових ријечи да бити – у – мјесту и бити као дио у цијелом није исто. Морисон насупрот томе закључује да је мјесто неког тијела Х налази у ономе што окружује то Х као дио у цијелом! Само тумачење је прилично необично – Сократ се налази у ваздуху, односно окружен је додирном површином ваздуха, што је дакле његово мјесто. Међутим, ова окружујућа површина ваздуха (Сократово мјесто дакле) се, будући да је само дио ваздуха, и сама налази у ваздуху као ваздуху и то као дио у цијелом. Мјесто је тако умјештено на начин дијела (додирне површине ваздуа) у цјелини (ваздуху као ваздуху). Овакав је приступ у директној колизији, како смо, видјели са Аристотеловом тврдњом да су мјесто и тијело нису исто.

Ово рјешњење не измиче, дакле, Зеноновој апорији бесконачне

91 Morison B. (2002). On Location. Aristotle's Concept of Place. CLARENDON PRESS · OXFORD.

регресије умјештења. Тако би нпр. ваздух тропосфере био дио стратосфере, а тај пак био само дио који се даље налази у мезосфери... Морисоново рјешење је такво да сам Космос није нигдје даље садржан у нечему него је у својим дијеловима! Бити у својим дијеловима директно указује да је Космос нека врста тијела, а свако тијело мора бити негдје, дакле мора имати мјесто. Тијело не може бити у самом себи, јер како смо већ видјели мора постојати разлика између мјеста и тијела. Они морају бити одвојени. Утицај онога што смо назвали математичким концепцијама једности и близине на интерпретацију Аристотелових превасходно онтолошки заснованих релација између појединих тијела с видљив је и у сљедећим Морисоновим тезама:

> Сада, када Аристотел говори о „окружујућем тијелу", он користи одређени члан — чини се да има на уму само једно такво тијело... Али често не постоји једна једноставна ствар која нешто окружује... Стога, непосредни садржалац x-а може бити збирка или скуп предмета (стр. 137)
>
> (Now, when Aristotle talks of 'the surrounding body', he uses the definite article —he appears to have just one such body in mind... But often there is no single simple thing which surrounds something... The proximate container of x can thus be a collection or assemblage of items.)

Морисон, дакле, сматра да тијела никад нису окружена само једним тијелом, него се увијек ради о склопу или асемблажи тијела. Тако је нпр. вино окружено и посудом, али и ваздухом који се налази на врху посуде с вином. Да би окружујуће тијело било једно, према Морисону, оно треба бити једна врста максималног или крајњег склопа који је састављен из свих других појединачних дијелова који се међусобно додирују, али нити једно од њих није упојединьено окружујуће тијело како то захтијева Аристотелова концепција мјеста. Морисонова основна поставка приликом разумијевања окружујућег тијела је дакле сљедећа: није се нужно зауставити само на оном „првом"

окружујућем, нпр. ријеци која окружује брод. Потребно је уобзирити и ваздух и сва она тијела која се сукцесивно додирују. Ултимативно окружење, односно како то Морисон назива максимално окружујуће представља мјесто тијела. Међутим, Аристотел изричито наводи да је ријека топос брода, његов идиос топос, а не (само) космос као коинос топос.

Морисон је, пошто је поставио општу теорију мјеста као максималног/крајњег садржаваоца, сада принуђен да пружи и одговарајуће тумачење Аристотелове концепије границе. Пошто по дефиницији не постоје различита упојединњена тијела осим максималног садржаваоца, најближа окружујућа граница неког тијела x мора бити неки његов дио. Али који? Морисонов одговор је недвосмислен. То мора бити онај дио максималног садржаваоца у којем се додирује са тијелом које окружује. Додирујућа/окружујућа површина, према томе, не мора бити састављена од хомогених елемената. Рибу окружује и вода и ваздух или морско дно. Каква је онда природа те границе пита се Морисон сматрајући да без одговора на то питање његова теорија максималног садржавоца није комплетна. Пошто је максимални садржаваоц тијело, онда би граница додира била истовремено и граница тијела. Он се позива на Аристотелово дефинисање границе тијела преко површине да би значење границе изједначио са спољњом границом тијела коју назива површина. Проблем који се одмах намеће, уколико границу посматрамо на овакав геометријски начин, јесте да ли се ради о једној површини или више површина. Код Аристотела је јасно речено да се ради о једној граници –перас а не перата. Морисон каже[92]:

> Кад Аристотел говори о граници на којој се додирују окружење од x, дакле y, са самим окруженим x то значи да он мисли на унутрашњу од двије границе које има окружујуће тијело (стр. 142).

92 When Aristotle talks of the limit at which x's surroundings, y, are in contact with x ,he means to pick out the inner limit of y's two limits (стр.142.)

О које двије границе се ради? Ради се о томе да окружујуће тијело има ванјску границу (условно речено „око себе") и унутрашњу границу – границу око једног (или више) окруженог тијела. Тако Морисон наводи примјер пливача у базену при чему вода као окружујућа има двије унутрашње границе – пливача А и пливача Б. Базен у којем се налази неколико десетина пливача тако би имао неколико десетина унутрашњих граница! Посматрано кроз призму Аристотелове усиологије овакво тумачње је апсолутно неодрживо. Једно те исто тијело (базен) у том случају би било хиперусиолошко! Оно би имало мноштво усија (унутрашњих граница) и то не тек могућих (што је позиција коју заступа и Аристотел), него дјелотворних односно истовремено остварених и функционалних. За Морисона унутрашња граница садржавјућег тијела остаје она тек (физичка) површина којом додирује окружује садржано тијело .

4.4. ШТА МЈЕСТО НИЈЕ

4.4.1. Кенос/Празнина

> Ну онима који проматрају и само по себи
> 'такозвано' празно показало би се као истински
> испразно (215 б27)

Аристотел побијању празнине као кандидата за топос посвећује много више мјеста него што је то случај са осталим кандидатима, посебно са (размаком) диастемом. Због чега је, за Аристотела, толико важно побити празнину? Хелен Ланг (1998) сматра да се празно појављује као највећа препрека Аристотеловој концепцији природе, односно Космоса као нечега што је уређено и међусобно повезано. Ако празно јесте и ако је оно мјесто онда је хаос и хаотично кретање, односно неодређеност коју празно по себи носи оно што има првенство над

физисом као узроком поретка. И не само то, потврдом егзистенције празнине доводи се у питање постојање саме релације као такве, настанка, нестанка и кретања уопште. Испостави ли се да је празно топос, пада дакле и укупна Аристотелова поставка Физике. Концепције празног са којима Аристотел улази у разговор можемо условно подијелити у двије врсте. Прва врста углавном постулира празно као оно што омогућава кретање, било да се ради о расту, ширењу или локомоцији. Друга врста празног присутна је у питагорејском учењу које нужност постојања празнине види у чињеници да су појединачивства одвојена, односно да између њих мора бити празнина као услов њихове упојединњености (физ. 213 б25).

Аристотелова стратегија побијања празнине као кандидата за мјесто базирана је на сучељавању празног са већ разрађеном концепцијом кретања, односно откривених услова под којима се кретање догађа. Овдје се мора напоменути да Аристотел кенос анализира тек послије задобијеног одређења топоса, јер је очигледно да је без тог одређења далеко теже провести ову критику. За наше потребе ми се нећемо држати овог редосљеда, него ћемо празно анализирати прије самог одређења топоса имајући у виду да приликом презентације Аристотелових доказа не прејудицирамо и његово откључавање проблема топоса у цјелини. То ће бити урађено тако што ћемо анализирати само оне доказе против празног који нам својом структуром омогућавају такав редосљед.

Аристотелове анализе релације празног и кретања на видјело износе и још један веома битан моменат у развоју физике и теорије просторности – концепцију медија кретања. Лангова исправно запажа како се Аристотелов израз *кроз-што* кретања постепено у оквиру нововјековне физике преводи тако да се у њега учитава својство чије значење никако није могло бити присутно код Аристотела. Нарочито је појам медиј проблематичан у овом контексту, јер упућује не неку „вањску и

индиференту и хомогену пасивну цјелину која је одвојена потпуно од самог тијела које се у њој креће"[93] (1998, стр. 140).

Потребно је испитати поријекло термина медиј. Лангова (1998) сматра да је англосаксонски термин medium води поријекло од латинског medium, а које је опет превод грчког термина месон. Термин *месон* означава некакву средњу позицију између почетне и крајње тачке неке путање (Сенц, 1988, стр. 600). Грчки термин *месон* указује на средину, нпр. дана када Сунце пресјеца мјесни меридијан – подне. Ту се не ради о некаквој средини као окружењу – такав термин се јавља тек у 17. вијеку, кад он добија значење неутралности и пасивности.

Лангова напомиње да не постоји уопште грчка, али нити латинска ријеч која би одговарала овом новом учитаном значењу у појам месона који се догодио у англосаксонској раној модерној физици! Ипак, Аристотел за одређење онога кроз које се нешто креће не употребљава ријеч месон, него το δι ου[94], и то је увијек неко штаство, односно неко бивство са својим конкретним карактеристикама које засигурно дјелују на крећуће тијело. Он термин месон дакле појам средине, нечега средњег између крајности које је једнако удаљено од крајева употребљава превасходно у циљу показивања немогућности кретња кроз празно, а никако да би њиме означио индиференцију некаквог окружења кроз које се тијело креће.

Према Ланговој, замијенити појам *το δι ου* са појмом медија представља системску грешку у интерпретацији Аристотела која је заправо учитана из хоризонта модерне Физике. Термини бивају просто замијењени без вођења рачуна о

93 *It implies something external and neutral to the moved and so calls to mind passive resistance.*

94 Овај бисмо израз могли најбоље превести са конструкцијом оно – кроз-што-кретања, односно кроз-ство (Сенц, стр. 343)

контескту из/са којег су уведени у филозофију и шта заправо настоје изразити.

Да би се разумјела Аристотелова Физика потребно је разумјети због чега се елементи крећу, не само ка својим топосима, него и дати објашњење за очигледност појаве да се поједини бивају ношени брже, а други пак спорије на том свом кретању. Аристотелова физика не познаје појам брзине као такав! Он никад неће рећи да тијела *имају* брзину! Она бивају ношена. Зашто? Брже, односно спорије ће се њихова ношња одвијати два разлога:

а) Оно– кроз –шта– –бића –бивају –ношена својим пак бивањем –ношеним утичу на само ношење!

б) Сама ношња бића – по себи јесте „јача" или пак „слабија". Лангова ово назива инклинација ка топосу коју она дефинише као „активну оријентација бића ка свом природном мјесту.

Дакле, уопште се не ради о неком појму тежине који би одговарао савременим схватњима квантитативне физике која тежину разматра као некакв *спољњи* однос између масе и удаљености. Оно што је тешко код Аристотела се увијек одређује из унутрашње усмјерености бића у своме кретању и то тако да иде према доле – ка своме топосу! Због тога је за Аристотела кретање у празнини незамисливо јер се губи ова основна инклинација. За модерну физику рећи да се два тијела било које „тежине" крећу истом „брзином" у вакууму заправо је само чињеница, али таква која је резултат експеримента и као таква нигдје не постоји!

Аристоелова Физика почива на иманентној склоности „материје" односно бића за кретањем ка своме топосу актуелизације!

4.4.1.1. Докази против ис-празног

Доказивање се базира, како смо видјели, на показивању немогућности успостављања било каквог односа између кретања тијела и празног, без обзира ради ли се о могућем увећању или пак смањењу тога ношења. Међусобни рацио крећућег тијела и онога кроз шта се то тијело креће – било да се ради о води или зраку или неком другом „материјалу" увијек је могуће изнаћи. Било да се ради о коефицијенту трења или вискозности, он се може исказати као некакав бројни однос. Међутим код кеноса то никако није могуће урадити, аналогно немогућности изналажења односа између ништа и броја. Број 3 је нпр. три пута већи од 1, али са празнином тог односа не може бити. На овај начин је и структуиран доказ против празнине који се састоји из три сегмента: У првом дијелу Аристотел успоставља однос између кретања и онога кроз – шта се кретање догађа. Показује се наравно да је тај однос обрнуто пропорционалан. Што је кроз-ство мање кохернетно то је ношење брже! Овако започињање аргумената против кеноса изледа да доказује управо супротно – да ће кретање кроз празно бити најприродније и најбрже. Међутим овај, могли бисмо рећи „драмски ефекат" почетка доказа, ипак је само привидан. Аристотел има нешто друго на уму, што ће изаћи на видјело у другом и нарочито трећем сегменту доказа. Успостављање непобитне релације између кретања тијела и оног кроз-шта тог кретања њему служи да дође до контрадикторног закључка да ће се тијело кретати истом брзином и кроз пуно и кроз празно, на основу чега ће и дефинитивно одбацити празно као могући топос.

Први дио аргумента:

Већ смо напоменули да разлоге различитог кретања неког тијела треба тражити како у карактеристикама самог тог тијела, односно његове природеа инклинације ка властитом

топосу, тако и карактеристике самог онога кроз шта се оно креће. Те су карактеристике отежавајуће за кретање кад се оно креће усупрот крећућем тијелу и када је такво да се не може лако дијелити (215 a 30). Другим ријечима што је тијело кроз/у које се крећемо гушће и само кретање, односно ношење тијела ће бити теже односоно спорије. Односи између времена кретања и карактеристика онога у чему се креће је сљедећи: Ако имамо тијело А да се креће кроз Б у неком времену Г и ако се то исто тијело креће кроз неко Д (које је мало „ријеђе" од Б, али једнаке дужине) у времену Е. Онда су односи времена и кроз-ства сљедећи: Времена кретања Г према Е исто је што и Б према Д. Односно пропорција ће бити сљедећа : Г:Е = Б:Д. Уколико је тијело двоструко рјеђе, односно *нетјелесније* како то каже Аристотел, вријеме кретања ће бити двоструко краће. А шта би се догодило са брзинама кретања уколико је тијело кроз које се креће потпуно нетјелесно, односно уколико је празно?

Други дио аргумента

> Јер ако четири премашује три једним, а још више два, те још више један неголи два, ипак нема никаква размјера којим премашује ништа. (215 б 12-15):

Односа дакле нема, јер нема друге стране релације, пошто 4 нема шта да додирне с друге стране да би се успоставио однос било којег размјера. Јер оно што надмашује мора се састојати од *прēмашаја и прēмашеноī,* мора бити разврстано у свом надмашивању на одређене јединице на основу којих је могуће мјерити надмашивање само (као што нпр. у посуди имамо 8 јабука и 4 крушке тада јабуке надмашују крушке са 8:4 или 2:1). Четири јесте за четири *веће* од ништа, али карактеристика бити већи од не исказује и рацио према ништа. Четири није могуће подијелити на било које јединице надмашивања чија би вриједност била ништа/нула. Не може се рећи да је четири за четири пута

веће од ништа јер то није тачно – четири је за четири пута веће од један – 4:1. Аристотел користи аналогију линије и тачке у смислу да линија не може превазићи тачку уколико и сама није састављена од тачака (Физ, 215 б 18).

Аристотел овдје потврђује претходно тумачење, да није могуће успоставити однос надмашивања уколико и оно надмашено као и надмашујуће није могуће издијелити у одређене истоврсне кванитете нпр. бројеве. Тако није могуће успоставити однос линије и тачке, однос надмашивања линије према тачки уколико сама линија није састављена од јединица на основу којих би се измјерило надмашивање – дакле од тачака.[95]

Трећи дио аргумента – Контрадикција (215 б 23 – 216 а5)

За завршни дио доказа Аристотел уводи претпоставку да условно постоји кенос као кроз-ство (означенимо га са З) које је исте величине као и Б и Д, и да постоји неко кретање кроз З (чије је вријеме Х). Тада имамо случај да Х мора бити мање од Е. Евентуални рацио/однос би онда био: **Е:Х** = Д:**З**. Вријеме за које ће неко тијело А прелазити претпостављени кенос З, нужно мора бити мање од времена за које би то тијело прелазило неку „пунину – Д. Х је нужно мање од Е. Самим тим у претпостављеном времену Х тијело ће прећи мањи „пут" кроз Д него кроз З. Односно тијело ће за исто вријеме прелазити мањи пут у Д него у З упараво због тога што је З „ријеђе". Аристотел завршава свој доказ тиме што указује на то да ће за исту временску јединицу – Х тијело прећи цијели кенос – З, док ће само прећи дио „гушћег" тијела –Д

Сада Аристотел виртуозно поентира на сљедећи начин: Он

95 Слично ни 'празно' не може имати никаква размјера напрама пуноме, па тако ни кретање (Физ. 215 б 19)

проналази могућност контрадикције тако што уводи још једно тијело – И које позиционира између празнине – З и тијела Д. Тијело И је рјеђе од тијела Д управо у оној пропорцији у којој је вријеме Х (вријеме за које тијело пређе претпостављену празнину З) краће од времена Е (вријеме проласка Д). Пропорција тако узима сљедећи облик: **Д**:**И** :: Е:**Х**.

Аристотел тиме добија управо оно што је цијело вријеме тражио а то је сљедеће: тијело А ће за исто вријеме прећи тек дио тијела Д, а истовремено ће прећи цијело новоуведено тијело И! Аристотелов закључак је прилично контроверзан, јер мора оперисати са празнином као да је тијело. Пошто је кенос З узет да је једнак тијелима Б и Д а и И је једанако са Б и Д, онда су И и З и сами једнаки – што је немогуће, јер не може бити исти било какав пленум, па и најрјеђи, са кеносом! Другим ријечима контрадикција је у томе што ће тијело за исто вријеме Г прелазити и З и И! Ако тијело за исто вријеме прелази и пунину и празнину онда међу њима и нема разлике. Ако нема разлике, онда празно није уопште ни потребно постулирати за кретање.

Ствар је у томе да Аристотел, да би уопште приступио доказу, мора кенос смјестити у раван тијела, односно пунина. То чини тако што га изједначава са граничним случајем свих пунина – дајући му форму најрјеђег тијела. Тако поставивши кенос у поредак пунина нужно мора дозволити да се појави и и вријеме унутар кретања у празном као најрјеђој пунини. Тек када се допусти да се тијело у кеносу креће у одређеном времену појавиће се и контрадикција. У супротном уколико се кенос постави поптупно изван поретка пунина, а тиме и времена које протиче самим кретањем – онда није могуће ни успоставити било какав однос, па је Аристотел поново у праву када доказује да концепција кеноса не може подржати могућност кретања. Дакле, Аристотел овим својим генијалним доказом потпуно блокира кенос – блокирајући обе

могућности. Искључењем кеноса из поретка пунина – нема могућности односа са кретањем. Укључујући га у поредак кретања као гранични случај – добијамо контрадикцију да су времена кретања тијела за тај гранични случај пунине и празнина заправо иста.

4.4.2. Раз-мак/Диастема[96]

Једно од таквих, одмах податних мишљењу, рјешења проблема непомичности мјеста, садржавања и кретања састоји се у томе да се унутар самог врча као садржавајућег тражи оно што би и само било непомично. Мишљење одмах иде ка ономе што је најближе и најприхватљивије за процес анализе – оно налази да је управо размак (διάστεμα) између зидова врча оно што се не помјера. Помјеривши врч са вином било гдје, тај размак остаје исти. Тај размак, односно, модернијим рјечником речено, запремина посуде онда би требала бити топос пошто остаје непромјењива приликом локомоције. Аристотел, налазећи да је свакако потребно испитати такву тврдњу, указује на разлоге због којих размак може бити кандидован да буде палузибилно рјешење проблема умјештења:

96 Размак (διάστεμα) којем Аристотел овдје полемично одриче бивање топосом, не треба мијешати са значењем које овај термим има у оквиру кападокијске теолошке школе посебно у раду Григорија из Нисе. Размак је за Григорија термин којим указује на радикалнну дакле онтолошку одијељеност, размакнутост модуса битка Бога и човјека. На тај начин ова διάστεμα јесте узрок немогућност конструкције стабилног епистемолошког темеља уопште а посебно у области теологије .Размак није само просторан у смислу неке удаљености коју треба прећи или пута до чијега краја треба доћи – јаз је модалан! Човјеку је немогуће изаћи из властите димензионалности те му је, такође, немогуће мислити адиастемички модус егзистенције.

Детаљније видјети у сјајној студији Scot Douglass (2005) : Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy. Peter Lang Publishing.

> Због тога што 'садржано' и одијељено често се мијења – као вода из посуде – док садржавајуће остаје, онај размак између крајности, чини се да је нешто, као да је штогод мимо премјештеног тијела" (Физика, 211б16)

Да ли је размак заиста одвојив од тијела које је „у" њему? Аристотел држи да, иако се то на први поглед не чини тако, не постоји нешто такво као одвојеност размака од тијела које се „налази" у њему, односно од тијелâ која се смјењују унутар неког размака. На основу чега Аристотел може тврди такво нешто? Аргументација коју он пружа указује да би у случају постојања некаквог одвојеног размака у једној *те истој ствари постојала неограничена места* (Физика, 211 б20). Размак би, дакле, као нешто неодређено, као „чисти", имао способност примања неодређно много различитих тијела. Другим ријечима, једно те исто мјесто може бити мјесто било којем тијелу. Међутим, да ли је могуће да одређни размак може остати индиферентан према тијелу које је у њему? Аристотел сматра да не може – према његовој темељној концепцији сам Космос је издиференциран на мјеста – горе, доле, испод и изнад – према којима се већ увијек крећу одређени елементи сходно својим карактеристикама. Ваздух као лакши по природи *бива ношен* горе а земља, као тежа, доле. Сходно томе, долазак нпр. елемента земље у неки размак (који је по природи неиздифренциран) *учинио* да управо тај размак постане мјесто, те да буде одређен „као" доле. Тако би се и сами размак мијењао како би се мијењали елементи који „долазе" у њега. Он би на тај начин постао „одређен", тј. не би више био нешто што је непромјењиво и одвојено од онога што је у њему. Долазак, нпр. никла или жељеза у језгро Земље јесте управо оно што сачињава језгро одређеним мјестом, а не било каквим празним универзалним складиштем. Управо тај и такав инхерентни „склад" елемената, између осталог, чини неодрживом тезу о индетерминисаном размаку као топосу.

4.4.3. Топос није материја. Аристотелова критика Платона.

> Јер сви говоре како је мјесто нешто, док је он (Платон) једини покушао и рећи што је оно (Физ. 209 б 17)
>
> Због тога Платон у Тимају каже како су исто твар и простор јер су смјестиште и простор једно те исто (Физ. 209 б 12)

За разлику од размака и празнине чија се кандидатура да буду топос заснива на привидној чињеници да властитом „празнином" дозвољавају кретање и помјерање, однсоно примање крећућег тијела, материја може бити мјесто само по „празнини" која је другчије природе. Условно речено, њена празнина није квантитативне, него више квалитативне природе. Док се диастема чини мјестом на основу карактеристике размакнутости која би се евентуално и могла одвојити од тијела и која би, наравно, апстрактно помишљано, била у стању примати одређено тијело, материја на тај начин никако не може бити мјесто тијела. Њено својство примања мора бити потпуно другачије природе. Она може примати форме и то је оно што нам Платон у Тимају заиста демонстрира. Питање је да ли је и ово својство примања довољно да материја буде схваћена као мјесто? Да ли је Аристотел у праву када каже да Платон изједначава материју и топос? Да бисмо одговорили на та питања потребно је претходно пропитати Платонову концепцију примаље из Тимаја.

4.4.3.1. Тимај – трећа врста и просторност као материја?

> Оно чему смо још малопре дали име вода,
> стегло се, како нам се чини, у камен,
> па онда видимо како постаје земља.
> А исто то опет се растаче и разлаже,
> постаје вјетар
>
> ... (Тимај 49 б3)

> Треће је пак вечити род простора, који и не подлеже пропадању
> а пружа боравиште свему што постаје;
> ухватљив је извесним неправим закључивањем у одсуству сваког чулног опажања и једва да се у њега може веровати
>
> (Тимај 52 а б1-3)

Аристотелово релативно конформно прелажење преко проблема другости у истом могуће је објаснити и чињеницом да је он у Академији већ био тематизован и на одређени начин елаборирана. Ту апорију искушава дакле Платон у Софисту, а нарочито у Тимају. Кроз цијели тај дијалог могуће је осјетити напор који се улаже да би се некако раскрио и изразио овај онтолошки модус. Платон настоји превазићи тешкоћу исказивања те другости и одређења његовог онтолошког модуса једним обилазним путем, путем аналогије бића. У сегменту Тимаја у којем Платон почиње још један почетак разабравши да на основу постојања двије врсте није могуће објаснити промјену, односно кретање, он уводи и трећу врсту – тешку и мрачну. Платонова намјера је да покаже како поред непрестаног флукса, промјене стања материје, односно елемената, њиховог неухватљивог мијешања постоји и један стабилни и непромјењиви, али још теже ухватљиви онтолошки модус. Елементарне промјене, кретање ватре, њено нестајање и настајање није могуће апсолутно терминолошки одредити пошто стања нису никад чиста и иста, јер како је речено *...све се то разлаже и постаје вјетар.* А појмовно одређење тражи сталности и стабилност. Платон зато предлаже да се за (елементарни) континурани ток увијек користи термин *тојотон* (неко *такво*), а никад тотон – *ово* које резервисано за одређености (49 д-е) Али шта је то „ово" промјене саме? Постоји ли нешто иза промјене, поврх тока и непрестане мијене које заправо омогућава тај ток и то настајање сталним, а само није изложено пропадању? Тешка је мука предочити једну такву врсту енетитета, али она по нужности евиденције самог непрестаног

настајања једноставно мора бити ту. Ако не би било ове *примаљке и његоватељице свега настајања*, нашли би се у парадоксалној ситуацији извјесне онтолошке окамењености свијета у којем би условно речено имали по један специмен од свега постојећег. А да се то не би десило она сама ни по коју цијену не смије узети било коју форму, односно не смије бити усврховљена. Како сада изразити то нешто што је с једне стране нужно стабилно и непропадљиво, а с друге стране нема нити може имати било какву форму. Платон у Тимају каже:

> Да оно које по природи прима (дехоменес физеос) сва тијела морамо увијек звати исто због тога што никад не „предаје" своје моћи – динаменин (дакле могућности) пошто истовремено примајући сва тијела никад не прима никаквога обличја (морфе) био којег примљенога тијела! 50б5-ц2

Терминолошки Платон ову врсту назива металептикон, што преузима и Аристотел – примајуће штогод, прихватиште, смјестиште (Физика, 209б 11-13). Лептос значи фин, танак, осјетљен, њежан... и спомиње се у контексту религиозног искуства као улаз, као отвореност на основу којем нам свијет може бити дат, односно на основу којег свијет можемо увијек изнова примати. Да би се могло примати потребно је прво направити мјеста, очистити се за оно оно што долази да би оно могло доћи какво јесте. У случају просторности, односно треће врсте то значи да она треба да буде некакав вјечни лептикон, осјештена од било којег значења и било којег својства / усије. Какав је онда уопште (њен?) онтолошки статус? Како је изрицати и описивати уколико није неко нешто, неко ово (тотон)?

Очигледно да ову врсту никако није могуће директно и непосредно уочавати јер се увијек уочава неко бивство које је ограничено, које има одређена својства и карактеристике. Због тога Платон подузима низ аналогија како би нам приближио онтолошке особине ове треће врсте. Приликом разматрања

Платонових аналогија потребно је бити веома опрезан и не журити са закључком да се намјеравани упут аналогије не би загубио. Намјера Платонових аналогија јесте да се путем једног (једне релације) објасни нешто друго, али на такав начин да само објашњено буде релација њихових ефеката, а не тек механицистички каузалитет међу бићима.

У Тимају Платон употребљава чувену аналогију са златом. Он пореди кретање са прављењем различитих облика *у* злату сматрајући при том да је за све те облике најсигурније рећи да је то злато јер су облици промјењиви (50б) .

Има ли већег упоришта за оне који овај ентитет читају у једном „материјалистичком" кључу од самог овог цитата. Злато је онда једна врста супстанце која добија или отпушта одређене квалитете. Сасвим јасно и разумљиво, достатно да се на тумачење стави тачка. И не само то. Сјена овог тумачења пада преко цијелог сложеног Тимаја и не само њега. Уколико овај први набачај аналогије узмемо за аналогију цијелу – Злато као материја (материјална основа – субстанца) јесте примателька за постајуће – промашили смо аналошко значење аналогије – а то је однос релација међу члановима! Међутим уколико аналогију поставимо као пропорцију, што она условно речено и јесте, онда бисмо имали сљедећу релацију: У случају неке промјене злато се према облицима односи као оно стабилно (стално присутно које омогућава непрекидност/континуум произвођења) према ономе промјењивом – самим производима, односно облицима. Он указује заправо на разлику која у процесу кретања постоји између неког конкретног бивства – грумена злата и унутрашње могућности које то бивство садржи и која се не исцрпљује у промјенама која се догађају у процесу кретања. Трећа врста није дакле, аналогна злату, у смислу материјалности злата као злата, него у њеној непрестаној присутности *у* материји и то на начин да је она истовремено у бивству али представља и посебну врсту, односно *одвојива је* од самог постајућег. Злато остаје злато без обзира

који се све облици или предмети направе од њега. Зато Платон и каже да је најсигурније рећи за оно креће да је то злато. Управо ово „најсигурније рећи" заправо једна аналогија у аналогији која упућује на сталност и непромјењивост треће врсте, али само у односу процеса кретања, односно на Другу врсту.[97] Овакво тумачење потврђује Платонова аналогија примаље и глумца. Глумац који на један начин брише свој властити идентитет да би могао задобити неки други и одиграти улогу. Он себе *стишће и сабија* постижући истовремено двије радње које су заправо комплементарне – брисање сопственог „идентитета" и узимање другог. Глумац заправо не брише себе у потпуности, он не нестаје него једноставно на сцени и приликом припремања за улогу он „брише" своје сопствене реакције које би имао у свом животу у сценама сценарија. Бришући тако оно што би био он, глумац отвара поље могућности у самом себи за нову улогу, за нову форму. Да не постоји таква могућност, глумац никад не би био у стању да ту или неку другу улогу одиграва више пута и да опет остане он сам. Баш као што смо и видјели у Платоновм иснистирању да оно што је у кретању не може бити означено никаквим стабилним означитељем, него само провизорним стањем ствари, стањем које мора моћи да се некако обнавља, настаје и нестаје, тако и сама примаља мора бити нешто „стабилно и неуништиво". Тај однос је аналоган калупу и мноштву облика који тај калуп може да „обликује" однсоно прими. Однос између примателъке и приманог на тај начин је однос између могућности као бесконачне – а тиме и онога које нема форму и коначног предмета који се остварује неким кретањем. Да би се кретање наставило и да би постојале врсте нужно је да сама примаља нема никаквих својства, да буде без форме.

97 Наравно, потребно је бити опрезан да се својство остајања –истим на које упућује аналогија не схвати тако да се подметне неки материјални модус умјесто интендираног ефекта „остајње истим без обзира на само постајање које се омогућава!" Када се ријешимо намета материјалистичког читања аналогије са златом , отвара се могућност за могућности које нуди аналогија.

Питање је сада да ли је Аристотел у праву када каже да је Платон изједначио материју и просторност? Одговор никако не може бити тако једностран и једноставан. С једне стране Аристотел јесте у праву. Карактеришући трећу врсту боравиштем, примаљом свега што постоји он заиста изједначава материју са просторности, што је очигледно из његових анализа кретања, настајања и растакања на елеменатарном нивоу. Платон још не посједује довољан терминолошки апарат да би изразио праву природу просторности и раздвојио начин на који сама материја прима форме од начина на који је мјесто примаља. Ово посљедње биће дакле и један од главних задатака којима ће се бавити Аристотел у четвртој књизи Физике. Материја не може бити мјесто, јер не постоји као одвојива од тијела. Она је увијек саставни дио тијела и јавља се увијек у неком тијелу, никад без. Друго тијело може бити примљено само од стране цјелине (*синолон*) чији модус није могућност него дјелатност. Разлози због којих материја не може бити мјесто се не исцрпљују само на томе. За Аристотела (209б 25) мјесто може бити само оно што садржава, а не оно које је садржано, као што је материја садржана у форми. Материја не садржава облике, она је пак садржана у њима. Ипак, главни разлог према Аристотелу јесте тај што ако би материја било мјесто, онда не би било могуће кретање према мјесту.

> И како би се ствар носила на своје властито мјесто, ако би мјесто било твар или облик. Јер немогуће је да буде мјесто оно којему нема ни гибања, ни горе ни доље. (210 а 2)

Мјесто мора према томе имати дјелатну моћ да покреће, да дјелује и привлачи, а материја сама по себи то никако не може имати. Ово је од изузетног значаја за разумијевање и самог проблема односа материје и кретања, али и односа мјеста и Платонове концепије каталептикона. Заиста се показује да каталептикон не може бити изједначен са мјестом јер по својој дефиницији мора бити лишен карактеристика које су пак

нужне да би се објаснило постојање различитих кретања у природи. Како објаснити *ношење* према горе или према доле, уколико је топос индиферентан, уколико се поједина мјеста не красе различитим својствима?

Међутим, да ли се у концепцији треће врсте ради само о пукој материји или је по сриједи нешто друго? Из претходних редова очигледно је да Платон у оквиру материје открива нешто потпуно револуционарно у дотадашњој филозофији која се бавила проблемима мјеста и кретања. Он у ствари открива један нови онтолошки модус – модус могућности, односно динамиса који је инхерентан материји као таквој и који увијек преостаје без обзира какви сви облици односно тијела настају при промјени неке материје. На овај начин Платон, додуше у концептуално рудиментарном облику, открива ону карику која је недостајала да се тематизује само кретање као суштина физикалних бића, те да се филозофија врати из имагинарног замрзнутог свијета елејске онтологије. Тиме је Аристотелу широко отворен пут за анализу кинесиса и услова његовог појављивања, те посебно за дубљу анализу ове карактеристике рецептивности материје коју Аристотел назива бесконачно.

ДИО ПЕТИ.

АРИСТОТЕЛ О НЕОГРАНИЧЕНОМ. ПОТРАГА ЗА АРХЕ КИНЕСЕОС. КАКО ПОЧЕТИ – КАКО ЗАВРШИТИ (ФИЗИКА, КЊИГА III.$_4$)

> ...настају многе немогућности ако 'неограничено' напросто не постоји јер вријеме ће тада имати некакав свршетак и почетак. (Физ. 206 a 10)
>
> Другачије дакле неоганичено не постоји, док овако постоји: могућношћу пак онако као твар, али не по себи самој... (Физ. 206 б 15)

У овом дијелу рада настојаћемо да успостваимо везу између Платонове концепције каталептикона (**καταληπτικόν**) и Аристотеловог учења о бесконачном. Наша теза је да је Платоново откриће онтолошког модуса примаље дакле динамиса, омогућило Аристотелу да дође до рјешења суштинског проблема почела (археа) кретања. Без заснивања археа кинесеос као неограниченог, не би било могуће ни одређење кретања које би било у стању одговорити захтијеву непрекидности

и сталности настајања, што је од посебног значаја за сваку концепцију која настоји да образложи како топос тако и хронос. Ради тога овај дио и издвајамо у посебно полавље, без обзира на његову релативну краткоћу.

Аристотел одмах на почетку анализа сврстава неограничено у домен археа, односно почела (Физ. 203 а 18). Логика аргумента је изричита и јасна, све оно што има неку границу, што је дакле некако конкретизовано у склоп, не може бити никакво почело, јер и само тражи неко почело. Другим ријечима, све оно које има неку природу бивствује на начин довршености, односно дјелатности и као такво никако не може бити неограничено. Само неограничено према томе не може имати почело, јер би онда нужно морало бити нешто дјелатно, одосно усврховљено. Почело стога као такво мора остати неограничено. Неограничено због тога није могуће тражити међу оним бићима која се одликују било каквим тјелесним аспектима. Али како је онда могуће уопште тврдити да неограничено као такво јесте, уколико оно није отворено нашој перцепцији. Аристотел каже је један од главних разлога због којег ми *вјерујемо* у постојање неограниченог у ствари: „што само тако не престаје настајање и нестајање ако буде неограничено оно из чега постаје ствар која настаје" (203 б 20).

Очигледно је да тематизовање неограниченог испоставља приличне неодумице и апорије како у погледу његовог онтолошког модуса , тако и погледу његовог изрицања.

5.1. Основне карактеристике неограниченог

Основну карактеристику неограниченог Аристотел сажима у једној прилично криптичној форми. Неограничено је „све оно што је немогуће прићи, због тога што му није у нарави да се прелази." (Физ. 204 а 2)

На први поглед неограничено се односи само на неку екстензију, на величину која увијек остаје испред нас, ма колику путању ми прелазили. Непрелазност није само карактеристика неограничног у домену величина. Оно што се не може прећи може бити и неко мноштво које се не може исцрпити. Ма колико пута се остварила нека могућност, она као таква не може бити прећена јер нема границу. Другим ријечима неограничено као нужан услов има то да није дјелатношћу, односно није неко бивство (усија).

Аристотел овај наведени услов непрелазности, ипак, мало ограничава, па каже да другим начином неогранично може имати прелаз, али непотпун (204 a 5). Какав је то непотпуни прелаз и на који начин исказивања неограниченог се односи? Очигледно је да оваква „врста" неограниченог које се одликује непотпуним прелазом не може бити везана за величину. Непотпуни прелаз јесте ипак неки прелаз а свака величина која је могућношћу неограничена мора бити потпуно прелазна у сваком новом додавању.

С друге стране, иако неограничено није неко бивство, оно ипак не постоји само за себе у смислу да је одвојиво од тјелесности, односно од неког чулног бивства како то Аристотел каже. Начин на који је неограничено „у" неком чулном бивству тражи посебну пажњу, јер како Аристотел наводи оно не може бити ни бивство, али нити неки акциденс. Јер ако је неки бивство онда није дјељиво, а ако нешто није дјељиво онда није нити неограничено. На шта Аристотел мисли кад каже да неограничено не може бити бивство? Узмимо на примјер неко бивство (усију) нпр. компјутер. Бивство се не може никако даље дијелити било да се ради о додавању или одузимању. Компјутер је компјутер, његово *компјутерство* му се не може још више додати, јер је он већ компјутер. Исти случај је и са нпр, одузимањем – усија се не може некако дијелити у све мање дијелове, да је овај компјутер све мање и мање компјутер. Његове карактеристике

могу бити компактније смјештене у мање димензије, али бивство једноставно или јесте или није. Није могуће да постоји једна трећина компјутера, али он може бити мањи за трећину од неке претходне верзије.

На који је онда начина бесконачно повезано с тјелесности? На начин акциденције? Аристотел сматра да ако је:

> неограничено према акциденцији, *као* неограничено оно не би било начело у бићима, као што ни невидљиво није начело говора иако је глас невидљив" (Физ. 204 a 15).

Очигледно је да се не може говорити о акцидensу, односно карактеристици која нема суштинског утицаја на само кретање, односно догађање неког бивствујућег. Глас дакле јесте невидљив, али невидљивост није та која управља, односно *влада* (архе), она није суштина гласа. Какав је онда онтолошки модус почела? Није ли био који од начина исказивања неограниченог у оквиру парадигме бивство-акциденција већ унапријед осуђено на безизлаз и парадокс? Неограничено не може бити пристуно нити на начин бивства (пошто онда има границу), а нити акциденс, јер онда не може бити неко почело пошто је сама прилученост „нижи" онтолошки модус од онога чему се прилучује. Стога би почело морало бити оно чему је оно само прилучено (204 a 30), што на опет враћа на почетак апорије! На овом мјесту у Физици долази до прекида и Аристотел констатује да је овакак начин испитивања бесконачног заправо неадекватан (204 a 35). Овакав *пут ка бесконачном* припада више математичкој парадигми која се чисто појмовно пита о постојању неограниченог у математичким стварима. Међутим, како смо видјели и код Платона ту чиста појмовност никако није од помоћи. Потребно, дакле, вратити се на *начин Физике* и то у смислу да се истраживање проводи на конкретним стварима. Јасно је из наведених размарања да се проблем безграничног не може ријешити уколико се као подмет не узме конкретно

тијело које се налази у међусобним релацијама сад ругим тијелима и које је свакако у кретању. Уколико, пак останемо при апстрактно-математичкој парадигми која тијело дефинише као „оно што је омеђено површином" (204 b5) онда неограничено не би било ни могуће.

Из претходних анализа Аристотел недвосмислено закључује, односно потврђује да се модус бивања дјелатношћу никако не може изједначити са онтолошким статусом неограниченог,[98] па тако остаје да је неограничено нужно могућношћу. Уз једно ограничење – да ако је нешто могућношћу то и не значи да ће оно то и бити оствареношћу (206 a 20). Шта Аристотел подразумијева под овим ограничењем? Да ли то значи да постоје неки контингенти ограничавајући услови, односно разлози који могу, односно који ће спријечити да се нешто што је могућношћу (бронза) оствари у виду статуе? Није вјероватно да би филозоф овако значајно мјесто образложио таквим, релативно саморазумљивим, аргументима који казују да се нека могућност неће остварити ако нешто спријечи то остварење. Аристотелова накана је да се неограничено као неограничено (као могућност) очува од остварења, од бивања дјелатношћу, јер би се у противном догодило да се неограничено оствари престављи да буде почело. Због тога он онтолошки модус неограниченог исказује као оно којим увијек (темпорална неограниченост) настаје друго и друго. Неограничено је дакле могућност неисцрпиве индивидуације настајања, однсоно кретања при чему је свака нова актуелизација увијек другачија.

Другачија, наравно у оквиру саме могућности, односно могли бисмо рећи врсте. Сваки пут када се оствари могућност да

98 Види Физика 206 a 6. Аристотелов указује на то да величина оствареношћу не може бити неограничена јер би у том случају била акциденс неког бивства. На примјер неког зида који нужно мора бити неко ограничено тијело, што значи да је и његова величина ограничена. Величина је неограничена само диобом а то заправо значи могућношћу.

бронза буде кип, тај кип је другачији од претходног, мада је ипак кип! Метафора коју Аристотел даје за овај начин „остварења" могућности јесте дан. За сваки дан кажемо да је дан, али то не значи да је његова оствареност увијек иста. Дан је сваки пут различит остварењем од неког претходног или будућег дана, али је опет дан као могућност неисцрпив – он остаје дан и и казује се као дан.

Упојединњено и усврховљено дакле, не може бити неограничено. Због тога Аристотел и преферира[99] Парменидово учење о цијелом, као свуда једнако ограниченом, од Мелисовог који сматра да једно заправо мора бити неограничено. Узрок овога изједаначавања и спајања цијелог и неограниченог Аристотел налази у извјесној сличности које имају и цијело и неограничено. Баш као што неком цијелом ништа не смије од његовог бивства и цјелине остати изван, тако и се чини да и неограниченом ништа не може остати изван њега самог пошто нити нема границу. Проблем је у томе што Мелис темељно мијеша модусе битка једног и другог. Док је неко бивство (једно) цијело дјелатношћу, неограничено је, како смо видјели, тек могућношћу. Суштина неограниченог је способност да оно увијек *може* узимати нешто, неки дио од неке величине или пак бесконачано додавати број неком низу бројева. Аристотел и дефинише неограничено као оно чему кад се према колико узме штогод, увијек се може узети још нешто које је изван (Физ. 207 a 7)

Још један битна Аристотелова опаска односи се на проблем изрицања неограниченог. Очигледно је да неограничено није могуће казати на исти начин као нешто што је усврховљено, што има границу – сјекира или столица. Аристотел сматра да је неограничено заправо оно коме „битак није настао као неко бивство" него је увијек у настанку, нестанку..неограничен али увијек другачији." (206 a 30)

99 Исто 207 a 15.

То је разлог немогућности схватања неограниченог по себи,[100] него само у релацији са нечим другим које јесте неко бивство. У том смислу Аристотел и каже да је неограничено цијело и ограничено, али не као оно само него по нечему другом.[101]

Неограничено се дакле може сазнати и исказати само преко другог. У каквој су онда релацији неограничено и друго које служи попут неке врсте моста којим се једно може доћи до неограниченог као таквог? Очигледно је да само неограничено не може бити оно које садржава пошто оно које само нема границе не може ограничавати ни друго. Остаје дакле да је однос неограниченног и бивства заправо однос дијела и цијелине, тј. садржаваног и садржавајућег. Аналоган дакле односу морфохилетичког склопа у којем је материја као неограничено није оно што садржава него је заправо садржано.[102]

Бронза као хиле, јесте дио неког бронзаног кипа, дакле цјелине као склопа облика *(морфе)* и материје *(хиле),* па је однос садржавања такав да цјелина садржава (περιέχει), док је материја садржавана[103] (περιέχεται).

Бесмислено је дакле постулирати неограничено као садржавајуће и одређујуће. Оно јесте један вид узрока и то тварни узрок,

100 (ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος)

101 Физика 207 a 20-30.

102 (καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον).

Овај дио веома је важан за разумијевање Аристотелове тезе да је Платон изједначио мјесто и материју.

103 Али шта је са морфе, однсоно обликом? Зар у оквиру концепције морфохилетичког склопа и сами облик није оно што је садржавано?! Очигледно да јесте и да ће Аристотел у образлагању свога одређења топоса морати да направи разлику између цјелине као морфохилетичког склопа и самог морфеа! Рјешење ове апорије Аристотел ће извести диференцирањем модуса пераса, односно издвајањем прве непокретне границе за шта је наравно потребно усиолошка анализа.

али не само по себи него увијек као нешто друго, као неко бивство. Јер како то Аристотел исказује на себи својствен начин неограниченом је битак лишеност, а подмет му је, сам по себи, увијек неко непрекидно и чулно.[104]

Остаје нам да се види још и каква је природа односа тога чулног и непрекидног подмета, дакле неког конкретног бивства и самог неограниченог које се јавља у том бивству. У каквом су дакле односу морфохилетички склоп и материја као дио тог склопа? Аристотел наводећи различите приговоре концепцијама које пледирају за постојање чулног неограниченог тијела уводи разлику између функција *ограничавања и додиривања* (ἔτι τὸ ἅπτεσθαι καὶ τὸ πεπεράνθαι ἕτερον) (Физ.208 a 10).

Овај потез усмјерен је првенствено на то да осујети аргумент о нужности да свако ограничено тијело додирује неко друго тијело и тако у бесконачано да би се остварио континуум кретања, односно настајања. Међутим, дотицати (ἅπτεσθαι) и бити ограничен (πεπεράνθαι) не изриче се према истом. Додиривање је увијек релационо. Да би неко тијело дотицало неопходно је неко друго (тијело). Бити ограничен, напротив, увијек је самоодносно, тј. исказује се апсолутно и не захтијева релацију са нечим другим од себе. Према томе није исправно направити једнакост између дотицања и ограничавања. Аристотел настоји указати да је само дотицање условљено неким постојањем већ ограничених ствари, те да оно није према бивству, него према акциденцији. Насупрот томе, ограничење је увијек оно што заправо чини биће као биће – *усија*. Да би могло бити дотицања, а тиме и кретања прво мора *дјелотворно* постојати неко ограничено тијело, иначе ће оно што је у модусу динамиса (као што је то твар као неограничено) и остати такво – до кретања неће ни доћи. Други разлог због којег Аристотел на овом мјесту уводи разлику између ограничавања и додиривања,

104 Физика (208 a1)

јесте то што аргументација која за континуум кретања постулира нужност неограниченог чулног тијела, уопште не узима у обзир конкретне релације. Она је базирана на пукој случајности. Конкретна истраживања, односно начин Физике како то назива Аристотел, заиста показује да су додиривања међу тијелима (кретање) дакако издиференцирана и догађају се под одређеним условима, а не тек тако било и било с ким[105]. Оно је, како смо видјели, увијек усмјерено као одређеном телосу. Достизање тог телоса, у ствари, представља остварење дјелотворности као највиши онтолошки модус бића. Дјелотворност се, ипак, не догађа тек тако. Она захтијева специфичну врсту релације садржавања коју Аристотел назива топос!

105 τυχόντι τοῦ τυχόντος ἔστιν

ДИО ШЕСТИ.

АРИСТОТЕЛОВА УСИОЛОГИЈА. ТОПОС И ПЕРАС

τί γὰρ ἄν ποτε καὶ θείημεν εἶναι τὸν τόπον;
Шта је то, за име свијета, мјесто!? (Физ. 209a14)

Неприлика која све до данас постоји у погледу интерпретације битка простора не темељи се толико у недовољном познавању стварног садржаја самог простора, колико у недостатку једне начелне транспарентности разноврсних могућности битка уопће и њихове онтолошки појмовне интепретације. Оно одлучујуће за разумијевање онтолошког проблема простора у томе је, да се питање о битку простора ослободи из ускости случајно расположивих и површтога најчешће грубих појмова битка и да се проблематика битка простора у погледу самог тог феномена и различитих просторности доведе у ток разбистравања могућности битка уопће (Хајдегер, 1985,стр.128).

6.1. Мјесто као покретна посуда

Да бисмо уопште дошли до могућности да прокрчимо пут кроз како то Хајдегер каже „ грубе појмове битка" неопходно је на

самом почетку разријешити шта Аристотел подразумијева под појмом мировања, односно акинетона. Оно што нам је непосредно спознатљиво и одмах уочљиво јесте локомоција, односно промјена локације. Врч је био на полици а сад је на столу. Врч је помјерен, дошло је до кретања. Овакву врсту промјене односно 'кретања' Аристотел именује μεταφορέο – премјештање. Основна карактеритика овог премјештања јеста да се њиме не мијења онтолошки статус онога што се премјешта. Врч са вином помјерамо са полице на сто, али он остаје врч са вином иако се сад налази на другој локацији[106]. Врч је пренесен, али вино није суштински промијенило мјесто – врч је још увијек топос вина. Овакву ситуацију најбоље илуструје Аристотелова аналогија Топоса и посуде (ἀγγεῖον):

> „И управо као што је посуда преносиво мјесто тако је и мјесто непокрена посуда[107]" (Физ, 212a15)

Посуда јесте топос и то преносиви топос. Израз који Аристотел овдје употребљава је τόπος μεταφορητός. Посуда јесте топос – врч, амфора или било која друга посуда јесте то управо зато што остаје истог онтолошког статуса. Бронзани врч није претопљен у накит а амфора разбијена и узидана у степениште. Врч, амфора и мјешина, као садржавајући, иако покренути, остали су мирујући, непокрени – остали су ἀμετακί! Израз μετακῑνέτον означава прелазак из једног онтолошког стања у неко друго стање, у стање које је иза, (μετα) тог стања. Грчко κῑνέο означава догађај промјене. Онај догађај којим се предругојачује нешто што је стално, или што јест на одређени начин. Када нешто постаје друго од себе самог, баш као што се израз κῑνέο употребљава и за оно кратко, полувидљиво климање главом које

106 Ако по инерцији послушамо језик, уобичајени израз умјесто термина локација јесте термин мјесто. Међутим, у овом случају *природност* језика заводи на погрешан пут.

107 (ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτως καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακί νητον).

сигнализира притајени гњев, послије којег човјек већ постаје неко други, одлази у неко другачије стање спреман на зло.

Топос је, дакле, непокретна посуда – ἀγγεῖον ἀμετακί. Израз ἀμετακί управо означава модус мировања садржавајућег иако се садржавано премјешта. Мада смо вино (и врч) помјерили на сто, оно садржавајуће остаје да мирује у онтолошком смислу. Врч је, да би био топос, нужно непокретан иако се креће – преноси. Постојање ова два „модуса" промјене, односно кретања, те њихова паралелна саприсутност у свијету, истовремено је и узрок могућности перцепције и казивања. Да је, којим случајем, свака μεταφορηο истовремено и μετακϊνέο налазили бисмо се у стању непрекидног предругојачавања и онтолошког растакања. У алогосном стању схизофреног хаоса.

Аналогија са посудом Аристотелу је потребна, дакле, у једном посебно збуњујућем случају топоса, када мишљење са позиције „природног става" бива доведено у тешкоћу пошто не увиђа различите модусе кретања, него све посматра кроз нововјековне наочале локомоције. Премјештајући расправу на конкретну ситуацију, брусећи замисао на „животу", он даје примјер са ријеком и бродом који додатно објашњава концепт топоса као αμετακϊνέτον-а. И ријека и брод су покретни, али је ријека ипак топос брода? На који је начин ријека топос? Аристотел даје јасно објашњење – „стога је више цијела ријека мјесто, јер је као цјелина непокретна" (Физ. 212a19). На који је начин ријека непокретна? На начин цјелине, јасан је Аристотел. Брод се креће ријеком која се и сама креће, али њихови модуси кретања нису исти. Брод се креће, ријека се не креће. Брод је у модусу μεταφορητός, а ријека је ἀμετακί.

6.2. Мјесто као граница – прва и непокретна

Вратимо се поново ка Аристотеловој дефиницији топоса – περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρώτων! Откључавање ове дефиниције

не чини се баш много једноставнијим послије претходно проведених анализа на појму кретања. Пред нас се, као попут неког лавиринта, постављају нови појмови – првости, границе и садржавања. Излаз из лавиринта тражи или стрпљење или пак насиље. Веома ријетко нас изван лавиринта може одвести срећа или неки случај. Међутим код Аристотела је ...”исправно рећи како је случај нешто протуразложно” (Физика,197a18) па нам остаје да се обратимо насиљу или стрпљивом промишљању. Насиље и стрпљење већ дуго воде битку око тумачења синтагме прва граница *(πέρας πρώτών),* тог класичног „мјеста” контроверзи и попришта дијаметрално супротних тумачења Аристотелове Физике. Примјер, већ наведени у тексту, односа ријеке и брода којим Аристотел покушава аналогизовати однос топоса и тијела, парадигматичан је у том погледу. Ријека је топос брода, каже Аристотел. Ријека је, дакле и прва граница броду, те га још и *садржава*. На који је начин ријека *прва граница?* Баш као што је то случај и са претходном, заправо темељном, апоријом везаном за топос (парадокс мировања садржавајућег и кретња садржаног) и у овом случају мишљење запада у исте странпутице и пути се у насиље над изворном интенцијом филозофа. Извор тог насиља могли бисмо потражити у ономе што Башлар (2005) назива *канцеризацијом језичког ткива савремене филозофије.* (стр,197). Вођен само логиком „онога што је најближе људима” и застао на пола Аристотеловог у-путства, могући одговор на постављени проблем интерпретације синтагме *πέρας πρώτών,* готово по правилу, изједначава појам првине са појмом „просторне” близине! Нововјековно мишљење, извитоперено опсесијом територијалности, нема слуха за ехо другачијих значења појмова границе и првине.

Топос је тако редукован на идеју једне врсте посуде која тек садржава „у себи”, односно *запрема, спрема* ствари које се у њој налазе тек тако. Ствари се у њој налазе само „просторно”, а између њих не постоји никакав други однос доли пуке позиције која остаје на равни неке врсте емпиријске констатације која

се тражи од особе која се налази на контроли вида. На захтијев офтамолога да наброји ствари које види у просторији пацијент ће рећи да види ормар, сто и фотељу, с тим да је зиду (као непокретној граници) најближи сто. Такво размишљање о проблему прве границе достиже само до закључка да је ријечна обала Топос брода, јер је **а)** непокретна[108] и **б)** просторно/локационо најближа самом броду! Међутим, очигледно је да ријечна обала не може бити Топос и поред своје наведене *пр̄вот̄не близине* брода! У Битку и Времену Хајдегер, говорећи о егзистенцијалној просторности битка-у – свијету каже:

> Објективни размаци постојећих ствари не поклапају се са удаљеношћу и близином унутарсвјетски Приручнога. Они могу бити екзактно знани, па ипак то знање остаје слијепо.. Тобож 'најближе' нипошто није оно што има најмањи размак од нас" (стр. 120-121).

Сљепоћа таквог знања, проистекла из „априорне оријентације на 'природу' и и 'објективно' мјерене размаке између ствари" забашуриће изворно мишљено значење појма *пр̄вине* у домен премјеравања апстрахованих величина. Прва граница, као она која је 'просторно' најближа, резултат је дакла геометризације тзв. простора (и) мишљења. Аристотелов концепт мјеста мора се посматрати као дио његовог учења о кретању и бивству и на основу тога тумачити. Није довољно а нити правилно узети један дио његове дефиниције топоса – појам прве границе а потом на основу његовог савременог физикално математичког значења развити локациону теорију. Значење појмова првине и границе потребно је посматрати из контекста Аристотелове концепције бивста и кинесиса, односно потребно је промишљање мјеста увијек доводити у контекст питања у каквом су односу

108 Непокретност ријечне обале, заправо, је привидна. Ерозиона динамика непрестано преображава и помјера обалу, било да се ради о облаској линији или самом кориту ријеке. Наравно, ово *кретање* није метакинетикон ријеке, већ метафоретос.

мјесто и бивство предмета који је у том мјесту. За Аристотела се првенстено ради о онтолошким импликацијама бивствовања неког *бивствујућеī* у неком мјесту. За такво шта мишљење нас упућује у недовршену анализу појма кретања и нивоа могућности подузету у првом дијелу рада (скицу бр.1). Наведена анализа, која је била довољна за потребе разлучивања различитих модуса кретања са којим оперише Аристотел, испоставља се као недовршена за потребе једне финалне интерпретације његовог концепта топоса. Умјесто нивоа могућности сада је потребно говорити о нивоима остварености! Умјесто прве и друге остварености потребно је питати о трећој остварености. Умјесто сусрета творила и трпила, као услова прве и друге остварености, потребно је питати о условима треће остварености (E_3). Једноставније речено, потребно је питати *како* се догађа трећа оствареност, тј. шта се и на који начин збива са мирујућим (акинетон) – удјеловљеним тијелом? Да би смо разложно одговорили на ова питања морамо се вратити на кључне моменте анализе појма кретања а посебно на „тачку" T_2. Престанком кретања као остварења неке могућности, нпр. – бродоградње *као* бродоградње, из-грађен је брод. Грађа за брод, дрво, платно, жељезо бива онтолошки трансформисани у дијелове брода – једро, палубу, катарку итд. чије уцјељење чини брод. Он је тако достигао свој телос, доспио у стање друге остварености (E_2) на неком бродогадилишту. Брод је, дакле, ἐν τέλει ἔχειν у „тачки" T_2. Има свој телос[109] *у самом себи* а не више у дрвету или пак платну. Аристотел даје као примјер за ову врсту актуелности даје стање када неко тијело да би било живо треба да „има" душу, а што је предуслов за било које друго дјеловање или бивање тијела. (De Anima, 412a26). Међутим, да би брод потпуно био остварен, да би наставио своје даље „мирујуће кретање" потребно је још нешто. Од тачке T_2 брод, као *акинетон* и као *метафоретос* ступа своју наредну актуелизацију (E_3) која се не догађа тек тако и сама од себе. Она тражи испуњење

109 Телос, однонсо крај и сврха за Аристотела су синоними (Метафизика, 1021b30).

одређених „предуслова". Брод који остаје у бродоградилишту чека на поринуће, чека на путнике, терет и дестинације. Али прије свега, он треба топос!

Аристотел јасно показује узалудност сваке оне концепције која би се зауставила само на другој остварености (E_2), зато он настоји да дефинише „услове" одвијања „пуне" остварености некога тијела. Потребно је да постоји нешто што ће брод да „држи" у његовој енергији а што треба да буде одвојиво, различито од самог брода. Очигледно је да то не могу бити нити материја, нити облик, нити диастема. Он налази да је то топос као *περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρώτών.*

У циљу подузимања неопходног отклона од геометризације темељних појмова неопходна нам је једна врста *споре онтологије,* за коју пледира Башлар. Умјесто да одмах закључимо да прва граница може бити само ријечна обала или пак површина воде и тако саму ствар доведемо до неразријешиве тешкоће за коју ћемо оптужити недосљедност самог Аристотеловог мишљења, нужно је да се обратимо његовим усиолошким критеријума.[110]

Питајући о бивству бића, односно о његовој бивствовности, Аристотел даје три главна критеријума на основу којих је могуће валоризовати неку од понуђених опција. Ми ћемо навести само један, трећи услов пошто он, заправо, садржи претходна два а који гласи:

> Само оно бивствујуће које је просто самостално-одвојиво може бити прво подлежеће, подлежеће *као бивство*[111] (Јаковљевић, 2002, стр184.)

110 Детаљније видјети у Г. Јаковљевић (2002) Аристотелово учење о бивству. стр.18W4.

111 „Дакле, следи да се о бивству говори на два начина, у смислу последњег подмета који се више не придаје другом и у смислу онога што је нешто једно и одвојено" (Метафизика, 1017b25)

Дакле, бивство може бити само ако је а) прво подлежеће и б) самостално одвојиво. Аристотел прво подлежеће (подметнуто) у седмој књизи Метафизике дефинише као:

„Оно чему се све остало придаје/говори (λέγεται) а што се само не придаје нечему другом." (Метафизика, 1028б35) Овако формулисан бивствени услов представља принцип *под-метности бивства* из којег је јасно да твар не може бити бивство. Бронза, камен или дрво нису и немогу бити подмети, нису први јер, заправо, они се придају (говоре о) неком конкретном појединачном тијелу. Ова кугла је од бронзе, брод је од дрвета, статуа од камена. Не исказује се да је бронза од кугле, него је кугла бронзана. Бронза, камен или дрво се *придају/говоре* кугли. Кошуљи се придаје да је ланена, бијела или пак, велика. Кугла и кошуља као *штастава*[112] имају првину, оне су први подмети. Узета сама за себе твар никако не може бити неко *нешто,* неко конкретно одређено *шта,* (неко појединачно значење, одређеност) стога она није плаузибилан кандидат да буде мјесто. На овом *мјесту* неизбјежно искрсава питање о томе да ли облик може бити кандидат за први подмет, односно бивство, а тиме и сам топос? Није ли облик то одвојиво, како се то захтијева од првог бивства? Одговор на ово питање могуће је тражити у чињеници да код Аристотела постоји битна разлика између обличја (μορφή) и облика (εἶδος). Та разлика бива потпуно скривена у преводу[113] пасажа 212a8 Физике. У оригиналу стоји сљедеће:

> δοκεῖ δὲ μέγα τι εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διά τε τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν ὕλην καὶ τὴν μορφήν.

112 Бивство према овоме критеријуму може бити само „оно означено а никако не и значење (нечега другог)" уп. (Метафизика, стр.245. футнота бр. 8)

113 Превод Томислава Ладана.

Дакле, Аристотел наводи троструке разлоге тешкоће исправног схватања топоса. Поред већ анализираног проблема непокретности садржаваоца (ἠρεμοῦντι τῷ περιέχοντι γίγνεσθαι τὴν μετάστασιν τοῦ φερομένου), као главну препреку рјешења проблема Аристотел потцртава неизбјежне „пратиоце" топоса, које је нужно разријешити претходно еда би се приступило проблему на прави начин. Из горњег пасажа видљиво је да су ти пратиоци ὕλη и μορφή. Материја и обличје, дакле, а не облик (εἶδος). У Ладановом преводу Физике стоји, пак, другачије:

> ...чини се да је мјесто нешто крупно и тешко схватити и због тога што се уза њ показују и твар и облик"' (212a8)

Аристотел, дакле не прихвата *обличје,* а не *облик* за кандидата да буде топос! Зашто? Због тога што нити обличје испуњава наведени усиолошки критериј одвојивости.

На један начин одвојиво се изриче *прости-напрости* а на други *по одредби*. Аристотел у Z књизи Метафизике истиче да је обличје одвојиво по – одредби (τώ λόγω) а не просто-напросто! (1042a26). Обличје је, заправо конститутивно начело којим се нешто (подесно-за) путем кретања, да парафразирамо Хајдегера, поставља-у-изглед и оставља у том изгледу. На овај начин долази до по-јављивања неког појединачног бивствујућег. Оно што је уистину одвојиво просто-напросто (απλώς χωριστόν) јесте „то из ових", односно спој твари и облика. Овај спој јесте *први* у усиолошком смислу пошто су:

> твар и обличје каснији у од конкретног споја, једноставно зато што уопште и нису бивства, или су то само могућношћу, док конкретни спој јесте бивство и то уделовљеношћу, као напросто самостално-одвојиво (Јаковљевић, стр. 189.)

Међутим, уколико твар и обличје нису бивства, а нису јер

не испуњавају основни усиолошки критериј који Аристотел поставља, те ако је само *сӣој из овоӣ* бивство , односно перас[114], зашто Аристотел једноставно, приликом дефинисања топоса не користи само појам *ӣерас* него синтагму *ӣроӣон ӣерас?* Због чега иде ка једној наизглед плеонасмичкој конструкцији? Да можда Аристотел не сматра како постоји више модуса бивства различитих по усиолошком статусу?

Како је наглашено, нити твар као одредљиво, нити обличје као одређујуће нису још ступили у „висине" бивства. Синолон, за разлику од њих јесте бивство, пошто испуњава наведени усиолошки критеријум. Ипак, можемо ли већ сад закључити спор и довршити анализу? Предност дата синолону који јесте квалификован као бивство од стране Аристотела указује у ток правцу. Уколико се, пак, вратимо на „први" циљ нашег рада, онај који треба да положи рачун о Аристотеловом концепту топоса, ствар говори супротно. Веома је важно и за усиолошку анализу, а превасходно за „тополошку" нагластити да се тек сад, са задобијањем конкретног споја (синолона), заправо, ступа на тло бивства! Анализа бивства, ипак, не може застати код синолона, пошто би била у директној колизији са наведеним одређењем топоса али и свеукупном концепцијом кретања.

Дефиниција топоса, коју смо већ пар пута цитирали (περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρώτων) указује на то да Аристотел заиста држи да је и у сфери бивства нужно одредити усиолошко првенство, односно да је потребно анализу довести до првог бивства као прве границе! Ова нужност ће бити показана кроз настављање и проширење Коенове анализе појма кретања, те објашњења онтолошког модуса енергије.

114 *Перас* – сврха сваког појединачног – оно на шта је усмјерено кретање или дјелање, оно ради –чега, тј. бивство појединачног и његова суштина (Метаф. 1022a10)

6.3. Топос садржаваног је енергија садржаваоца

Као што смо видјели[115] Коенова скица (бр.1) кретања „зауставља" се у тачки T_2 „у" којој долази до удјеловљења брода. Ово „стање" јесте стање ентелехије, у којем је брод достигавши телос ступио у стање мировања, односно не-кретања. Брод је сада мирујући али мирујући на такав начин да задржава своју покренутост у самом себи. Он је, заправо, *ступио (стао) у свој изглед* као *свој* обличја и материје, при чему, наравно, обличје задражава усиолошку првину у односу на (подесност – за) материју. Са наступањем „стања" остварености (E_2) по-јављује се бронзана биста Сократа или знање неког језика. Ипак, Сократова биста одбачена у неки кутак подрума галерије или језичко знање самозатајног усамљеника не представљају до краја доведену властиту могућност. Дијете *зна* језик, али га не говори. Умјетничко дјело је зготовљено, али ипак и оно ћути. Биста, брод, врч и знање (језика) доведени су до свога краја само као *показиви у одредби, односно у ословљавању.* Они су нека конкретна појединачна бивствујућа, про-изведена до неког свог штаства али нису суштински у модусу до краја доведенога бивства. Нису по-стављени у своју истину! На примјеру Гадамерове (1978) анализе суштине умјетничког дјела могуће је додатно разјаснити ову дистинкцију. Гадамер прави одлучни прелаз у повезивању начина битка игре са начином битка умјетничког дјела уводећи поред игре, играча и играног *четврти зид који затвара свијет игре умјетничког дјела.*

Али шта је то четврти зид? Уколико је игра самоприказивање, односно казивање саме себе кроз играње а тиме и кроз играча и правила тј. задатке игре који се при-казују игром, нужно је да је тај приказ увијек *за* некога. Тај четврти зид јесте посматрач. „Увођењем" у игру посматрача Гадамер указује на чудновату трансформацију која се збива у приказу а која

115 Скица бр.

постаје одлучујућа за битак умјетничког. Позоришна игра, заправо, добија свој пуни смисао тек ако је *приказ за посматрача.* Четврти зид отвара могућност да игра као приказ задобије смисао који се може разумјети и тако доспије у свој чисти идеалитет. Видљиво је да Гадамер своје излагање односа умјетности према истини гради на основу искуства Хајдегеровог мишљења о бити умјетности садржаног у *Извору умјетничкоī дјела* (2002). Тако би бит умјетности била себе-у-дјело-постављање-истине бића" (стр. 19). А „шта" је та истина? То би најбоље могао да одговори изванредни Хајдегеров опис Ван Гогове слике пара сељачких ципела: „Из тамнога отвора изгажене унутарње стране обуће укочено гледа мука радних корака. ..На кожи лежи оно влажно и ситно тла...У обући трепери суздржани зов земље, њезино тихо даривање зорућег жита и њезино необјашњено сустезње у пустоме угару зимскога поља. Кроз то оруђе провијава мучаљива стрепња за сигурност круха...трепереље у доласку порода и дрхтање у пријетњи смрти...(стр 17.)

Четвртим зидом, дакле, једном врстом примајућег-давања приказ бива узнесен у онтолошки статус умјетности, у енергеју ергона! Ова аналогија са умјетничким дјелом довешће нас близу одређења Аристотеловог концепта Топоса изнешеног у Физици. Брод, као спој, као σύνολον обличја и материје, дакле као дјело (ἔργον), тек неким властитим „четвртим зидом" ступа у своју истину, односно у (прво) бивство – ступа у домен $\mathbf{E}_3$ (видјети скицу бр.2) постајући тако својим „бродством" топос морнарима.

Другим ријечима, брод *јесте* на начин ἐνέργεια-е. Уколико обрнемо овај редослијед можемо рећи да енергија брода јесте његово „право и прво" бивство. Аристотел дефинише енергију на сљедећи начин:

> 'Делотворност' значи да ствар постоји (ὑπάρχειν) али не тако да кажемо да је она могућа...Не назива се све у истом смислу делотворним већ само по аналогији. Наиме, нешто је /делотворно/

> као кретање у односу на могућност, а друго као бивство у односу на неку твар. (Мет. 1048a30 – 1048b5-10)

У овом одређењу потребно је обратити пажњу на двије ствари. У првом дијелу Аристотел дјелотворност неке ствари означава изразом ὑπάρχειν, што је преведено као *постојање*. Међутим, значење ипархеина употребљено у горе наведеном одређењу дјелотворности не смјера само на разлику између могућности и нечега што по-стоји, што је дакле доведено у изглед, ословљено као неко нешто. Ипархеин[116], првенствено означава стање већ ту бити, бити умјештен, стање које нешто има у неком *мјесту*. Овај израз такође значи, бити ослобођен/отворен за (поновни) почетак. Дјелотворност одређене „ствари" јесте тако, за разлику од могућности, њена умјештеност која је ослобађа за властито започињање. Друга ствар, на коју треба обратити пажњу при анализи Аристотеловог концепта дјелотворности јесу дате аналогије ентис. Пошто се у дјелотворност не може „упрти прстом" јер она не може бити неко бивствујуће него, као што смо казали, модус бивствовања, Аристотел је упућен да је одреди путем релације. Као што кретање ослобађа могућност за своје започињање (E_1), тако и биство (као спој), ослобађајући из ње неку подесност-за, даје твари (нови) почетак. Јер твар „јест по могућности зато што може доћи до облика; а кад јест делотворно, тада је у облику.... (Мет. 1050a15) и према томе јасно је да су бивство и облик делотворност" (Мет. 1050b2) Па шта би онда могла бити дјелотворност?

> ἐνέργεια значи „имање-себе-у-делу-и-у-крају које је иза себе оставило свако" још не подесности за..., или боље, које је пре то, *заједно с тим,* управо увело у испуњење до-крајченог изгледа. (Хајдегер, 2003, стр. 256).

Дјелотворност, опет, јесте тек само као *умјештена*. Управо је то оно што Аристотел настоји показати својом дефиницијом

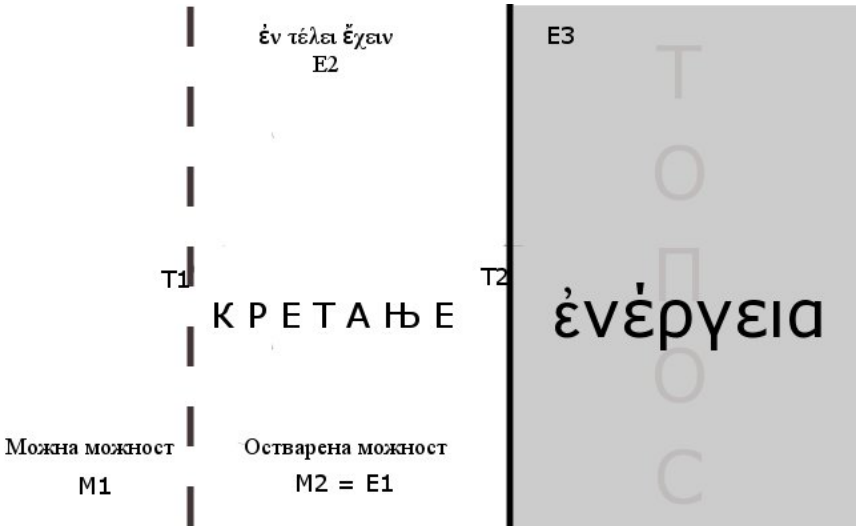
116 Сенц, стр.950.

топоса. Једино је топос онај који може бити ослободилац дјелотворности, као *новоī,* као оног *шт̄о бијаше бит̄и,* почетка неког споја! Топос је тај без којег нема ступања у прво бивство, у дјелотворност, однонсо крајњу онтолошку степеницу –мировање!

> Најчистију манифестацију суштине покренутости треба тражити тамо где мировање не значи престанак и прекид кретања, тамо дакле, где се покренутост скупља у *заустављање* и где то задржавање не искључује покренутост, него је ...понајприје и отвара (Хајдегер, 2003, стр. 253).

Стога је сада заиста размљиво зашто је нужно физичарима да проучавају топос и зашто је топос дефинисан као прва непокретна граница садржавајућега тијела.

Скица бр. 2. Топос као енергеја садржаваоца



Уз помоћ горње скице дефинитивно разрјешење апорије топоса биће проведено на јаснији начин. Од тачке T2 ступа се на тло бивства јер остварење могућности доводи до сусрета твари и

обличја. Догађа се синолон у виду ентелехеје или друге остварености. Међутим, имати себе у свом крају није крај пута. Обличје није довршетак[117]. Уз посредовање топоса синолон бива доведен у стање енергеје, односно догађа се његова прва усиа. То исто вриједи и за топос. Топос не може бити нешто што се зауставило само у тачки Т2, као *ен телеи ехеин.* Ентелехија може бити и јесте само предуслов да се буде Топос. Топос мора бити нешто што је у енергеји, тек је пловећи брод истински топос. Стога топос није *другӣ ӣерас.* Није дакле граница у смислу спољње контуре, обличја као таквог. Него је то први перас, прво бивство – усиа – енергеја садржавајућег тијела. Није дакле тијело као само оно које садржава неко друго тијело и тиме постаје топос (У овом случају би се могао примијенити Зенонов аргумент који води у безизлаз бесконачне регресије) него је његова енергеја, његов, начин битка то што га чини или не чини топосом. Управо зато Аристотел као прадигму за мјесто Аристотел узима посуду! Наизглед парадоксална ситуација – посуда је парадигма за његов појам мјеста али ипак *сама није* мјесто? Рјешење ове ситуације могуће је уколико Аристотелов појам мјеста посматрамо кроз структуру *као,* коју он већ употребљава код објашења појма кинесиса. Посуда је дакле мјесто али не *као* она сама, него као њена карактеристика битка да окружује неко друго тијело. Онтолошку карактеристику овог окруживања Аристотел означава ријечју *ӣериехеин.* Тиме се проширује физикално значење појма окруживати, садржавати (у смислу да је неко тијело садржано у неком другом тијелу као у некој врсти кутије) проширује на онтолошку димензију. Да би се такво проширивање могло правилно оцијенити потребно је пажњу усмјерити са окружујућег тијела ка ономе које је „окружено". Тек тада могуће је дати одговор о односу мјеста и тијела, те разлучити „право" мјесто од погрешног. Мјесто (у смислу „правог" мјеста а не тек обичне локације) јесте она

117 Разликовање ентелехије и енергије на овој равни може се посматрати као разлика између бивствујућег и бивствовања, тј. као онтолошка разлика.

карактеристика περι *(околноī) + ἔχειν*[118] *(ūримајућеī држања)* које неко тијело пружа, даје неком другом тијелу. Околно имање, или примајуће држање (као давање) на окупу, окупљање одређеног тијела заправо значи пружање онтолошке могућности бивања неког тијела. У том смислу се треба мислити функција садржавања садржаваног тијела од стране садржавајућег. Оно није, као што смо рекли, тек пуко одвајајуће омотавање нечега од нечега другог, као у случају кутије у којој се налазе шарафи. Само онтолошким довршавањем бивства тијело може уопште доспјети до кретања према мјесту.

Јер како Аристотел каже:

> Уз то ношња је и по времену првотна. Јер вјечне се ствари могу кретати само таквим кретањем. Али у случају сваке појединe од ствари које имају настанак ношња мора бити посљедње кретање; ...јер прва је преинака и пораст, док је ношња кретање већ довршених ствари. (Физ. 261 а)

Периехеин буквално значи омогућавајуће држање неког тијела у његовој енергији, у довршењу. Није довољно да нека течност окружује неку рибу, то мора бити ријека или море, то не може бити нафта или киселина. Садржавано тијело, на тај начин, постаје онтолошки „више" него што би то могло бити да није у релацији са садржавајућим тијелом али, истовремено, задржавајући своју одвојену границу!

На крају ове анализе намеће се још једно важно питање које се односи на саму форму Аритотеловог одређења мјеста. Због чега Аристотел даје овако, релативно, компликован облик одређења топоса који је изазвао толико контроверзи и погрешних

118 У Метафизици V, 1023а10 Аристотел казује да се појам ἔχειν (имати) изједначава са значењем бити-у-чему а исказује, између осталог, и на начин као што „брод има морнаре а целина делове".

интерпретација. Зашто није (једноставније?) дефинисао мјесто преко усије – дакле енергије, и тако, већ у старту, избјегао странпутице на које одводи синтагма *прва непокретн граница?*

Разлози су троструке природе. Главније разлог то што у Физици Аристотелова усиолошка терминологија није достигла своју зрелу фазу као што је то случај у Метафизици. Због тога Аристотел усију и одређује преко концепције границе, а не енергије.

Други је разлог лежи и у специфичности захтијева који дефинисање мјеста испоставља самој форми његовог исказивања. Аристотел је на муци, јер је у једном ставу потребно изнијети а) однос супстнцијалне релације – релацију дакле која једном члану обезбјеђује да буде то што јесте, и б) формулисати став идентиета пошто је топос у ствари онтолошко одређење садржаваоца! Према томе одређење Топоса захтијева да истовремено буде и одређење у коме нема размака између референта и исказаног и да с друге стране то одређење буде исказано као неко својство (и садржавоца према самом себи и према садржаваном). Пошто је исказивање усије увијек такво да се исказује идентитет, Аристотел мора прибјећи стратегији да се тај идентитет искаже као (најсвојственије) својство – прва непокретна граница. На тај начин он „изричући својство" заправо казује идентитет.

Трећи разлог је у томе што се ипак ради о бићима чији је темељни модус бивствовања кретање, па сходно томе ваља и само мјесто исказати у категоријама кретања, тј. мировања. Због тога Аристотел умјесто термина енергија, у Физици IV користи приличнију формулацију – прва *непокретна* граница!

ДИО СЕДМИ.

ТОПОС, ТЕЗИС, МЕГЕТОС

> ...прије и послије првотно је *у мјесӣу;*
> а овдје *ӣоложајем* (Физика, 219a12-15)
>
> Оно што можда највише изненађује данађњег читаоца Аристотелове Физике јесте одсуство концепта простора. Ми смо у таквом мјери подешени да размишљамо на начин да сваки појединачни догађај има мјесто у некој врсти непрегледног празног пространства да више нисмо у стању посматрати свијет без тога
> (Сакс,1955)[119]

Цо Сакс (1995), у горњем цитату, описује збуњеност савременог читаоца Аристотелове Физике. Пред његовим одређењем топоса, остајемо збуњени јер нам та дефиниција дефамилијаризује једну слику свијета. Навикли смо да онтолошки тег

119 Perhaps the most surprising thing about Aristotle's *Physics* to a present-day reader is the absence of the concept of space. We are so accustomed to thinking of all events as taking place in some vast empty expanse that we see no way to look at the world without it. (Сакс, 105)

постављамо на страну предметности, а не процеса, на страну пунктуалности, а не кинесиса – ми кажемо *треба ми више простора за књиге* или *тамо има једно слободно мјесто* и не размишљајући, исказујемо нама саморазумљиву концепцију апсолутне просторности. Управо таква навика, односно саморазумљивост главна је препрека настојањима да се просторност адекватно промишља, а да би се зашло иза ње, потребно је видјети која концепција просторности управља употребљеним просторним концептима (Трифуновић, 2020б). Хелен Куклелис која сматра да управо та концепција апсолутне прсоторности одражава начин на који савремени човјек уобичајено концептуализује простор – као једну врсту садржаваоца ствари које се у простору налазе попут предмета у корпи. Њутн је, мисли Куклелисова (1992, стр.220) заправо „извршио формализацију овог начина виђења простора" који постаје неутрална позадина на основу које је могуће лоцирати објекте и израчунавати кретања. Овакав класични научни поглед у потпуности кореспондира и са уобичајеним и недовољно теоријски транспарентним „географским" виђењем свијета (Трифуновић, 2020а).

Анри Бергсон (1970), један од читалаца Аристотела, а посебно учења о мјесту из књиге IV о чему је написао и своју мање познату и прилично занемарену тзв. *латинску тезу*[120], сматра чак да је непостављање питања о простору кључни недостатак Аристотелове Физике. За Бергсона[121] Аристотел, дакле, настоји простор који је, како он каже у закључку своје тезе,

120 О маргиналној заступљености ове тезе у укупној литератури која се бави Бергсоном али и њеном несумњивом формативном значају за Бергсоново мишљење о проблему трајања односно континуума видјети у Chambers, C. J. (1974). Zeno of Elea and Bergson's Neglected Thesis. Journal of the History of Philosophy, 12(1), 63–76. doi:10.1353/hph.2008.0496

121 John K. Ryan, ed. (1970). Henry Bergson: *Aristotles Concept of Place*. A Translation with an Introduction by John K. Ryan of *Quid Aristoteles de loco senserit*. U Ancients and Moderns, vol. 4-5. The Catholic University of America Press. Washington, D.C. str: 13-73.

„преурањено ослобођен у мишљењу Леукипа и Демокрита, вратити у тијела на начин да умјесто простора буде мјесто и умјесто бескрајног театра кретања буде окружење коначних ствари унутар коначних ствари." На тај је, начин тврди Бергсон, „Аристотел сахранио у тијелима не само простор, него и питање о простору" (1970, стр. 71).

Бергсонова *Quid Aristoteles de loco senserit* представља, према томе, стратегију реексхумације питања о простору које ће нас, једном ископано из ограничености тјелесног гдје га је наводно закопао Аристотел, у нашем трагању за одговором неизоставно морати упутити у област „нетјелесног" простора. На питање како је могуће да постоји такав модус егзистенције изван окова тјелесности, који би дакле био без квалитета, дејства и потпуно некативан, Бергсон одговара да се ради о „чисто математичком модусу просторности која се у Физици не може пронаћи" (1970, стр. 67).[122]

Ипак, пажљивији читалац могао би бити још изненађенији уколико би се показало да Аристотелово учење о мјесту, поред свог онтолошког слоја, ипак садржи бар некохерентне трагове конепције хомогне просторности.[123]

122 Бергсонова концепција ментално индукованог простора која изричито тврди да је кретање извањско тијелу, те да се оно додаје постериори према „математичком принцципу" (исто, стр 68) заиста, како смо видјели, дијаметрално одудара од Аристототелового учења о топосу. Она првенствено превиђа, овдје већ више пута помињано, Аристотелово ограничење с почетка Физике према којем се физичар бави бићима које се крећу и према томе имају топос. С друге стране, Бергсон такође превиђа да Аристотел негира постојање бесконачног али само у домену тјелесног, дакле негира постојање несконачног тијела. Аристотел, пак нигдје не говори да не може постојати неограничено као такво, шта више он децидно каже да је мишљење као такво неограничено заједно са временом и кретањем.

123 У литератури је, наравно, већ анализирана веза између учења нпр. Епикура и Лукреција и Њутнове концепције апсолутног простора, али, колико је нама познато, она није била повезивана директно са Аристотелом.

Мајкл Вајт (1992)[124] одлично сумира предрасуде савремених читаоца када се помене Аристотелова физика. Једна од основних асоцијација која се буди на њен помен јесте слика Космоса сачињеног од међусобно повезаног система концентричних целестијалних сфера којим управља непокренути покретач. Друга асоцијација везана је претежно за студиј природе који је а) теоријски и методолошки превасходно фокусиран на њене квалитативне аспекте, б) занемарује мјерење и математичку анализу ових квалитативних аспеката и в) потенцира дубиозне принципе објашњавања као што су „окултне" суштине и финални узроци (1992, стр, 5). Вајт, такође, сматра да Аристотелова Физика није математичка у данашњем смислу, али да она представља детаљну ригорозну анализу формалних и структурних карактеристика кретања, мегетоса (просторне величине) и времена. Његово становиште да у Физици поред онтолошких анализа постоје и геометријске, дакле формалне

Кејси (Casey, 1988, стр. 84-94) указује да Епикур поставља теорију о троструком лицу простора, означавајући његове три функције или три начина на који се појављује: Кенон –празнина како он назива стање не-заузетог простора; Топос – мјесто које одговара ситуацији заузетог простора; Хора – простор за кретање. Филопон ревитализује појам дијастеме представљајући га аристотеловски као тродимензионални размак различит од онога што је у њему садржано. Филопон даље раздваја просторну дијастему – која у принципу не мора бити „попуњена" тијелом, нити мора бити простор неког тијела – од тјелесне дијастеме која је једнака оном посебном мјесту којег заузима одређено физичко тијело. Тјелесна дијастема припада просторној диастеми, а не обрнуто. Тјелесна дијастема је испуњена, док је просторна дијастема празна у принципу али пуна de facto. Проширујући концпепт просторног садржавања на цијели универзум, Филопон уводи појам космичке диастеме (космикон диастема) која прима/садржи цијели космос. Теоријска позиција која на овај начин одређује суштину феномена просторности, према Кејсију, представља протомодерну позицију у филозофији простора чије се основне карактеристике већ назиру – тродимензионалност, празнина у принципу, нетјелесност, давање простора тијелу, нематеријалност, свеобухватност ...

124 White, Michael J. (1992).The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective. Oxford University Press.

карактеристике просторности, ипак је маргинално у ионако литератури недовољно присутним анализама Аристотелових просторних концепција.

Оно што је у литератури која се бави овим проблемима до сада остало углавном незпажено јесте да је Аристотел, прелазећи на припрему анализе проблема времена, у Физици напуштајући топос прешао и на једну другачију концепцију просторности. Прелазећи са топоса на тезис, он је са онтолошке парадигме садржавања и одређења мјеста, прешао на геометријску парадигму. Њена суштина се умногоме поклапа са горе поменутим бергсоновским „празним" простором који је заснован на математичким принципима.

У овом дијелу књиге бавићемо се дакле, једним од најважнијих дијелова Аристотеловог учења о мјесту које је према нашем тумачењу далекосежно одредило и заснивање и развијање потоњих[125] физикалних концепција просторности.

7.1. Од топоса ка тезису *via* мегетос

Структура четврте књиге Физике таква је да Аристотел послије одређења топоса прелази на разматрање хроноса. Тематски говорено, ове двије „категорије" представљају засебне јединице разматрања и на први поглед немају ништа заједничко. Посматрано пажљивије итекако је видљиво да овај прелаз није тако одсјечан, те да Аристотел прије него што из домена анализа везаних за топос пређе на питање природе времена, чини својеврсну припрему – прави мост од топоса ка хроносу. Тај мост којим треба прећи на обалу времена и који је за наша разматрања од изузетног значаја, осовљен је на темељни стуб који Аристотел именује као мегетос.

125 То се посебно односи на Гасендија и Њутна.

Кључни Аристотелов пасаж, дакле, гласи:

> Будући се оно које се креће, креће из нечега у нешто, и свака је величина *непрекидна,* величину слиједи кретање. ...прије и послије првотно је *у мјесту;* а овдје *положајем*. И будући је прије и послије у величини нужно је да и у кретању буде „прије" и „послије" када је једно размјерно другоме. Физика, 219a12-15[126]

Компаративна анализа оригиналног Аристотеловог текста и два превода не остављају нимало сумње да овај Аристотелов исказ представља мјесто прелома, односно прекида једног начина утврђивања онога што има право онтолошког првенства и прелаза на један други начин конституције онога што се може назвати принципом одређивања, устаљивања почетка, а самим тим и свега онога што може стајати у односу на тај почетак и њиме бивати одређено. Аристотел је сасвим јасан да је до сада, дакле до овог мјеста у Физици, могућност разликовања „прије" и „послије" била заснована на топосу (ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν). Јасно одвајање тополошког принципа конституисања почетка од онога који је засновано на *положајности* (τῇ θέσει) видљиво је из терминологије која је употребљена. Аристотел употребљава термин ἐνταῦθα[127] који се употребљава када се настоји исказати одређени порекид (досадашњег) тока и заснивање/прелаз на нови сегмент, што је посебно заступљено нарочито у тзв. фигурама *реторичког*

126 τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον **ἐν τόπῳ** πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ **θέσει**· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν.

The distinction of 'before' and 'after' holds primarily, then, **in place**; and there **in virtue of relative position**. Since then 'before' and 'after' hold in magnitude, they must hold also in movement, these corresponding to those. But also in time the distinction of 'before' and 'after' must hold, for time and movement always correspond with each other.

127 ἐνταῦθα – значење одавде, од овог мјеста (Сенц, стр. 293)

прекида[128]. Шта је то *сада овдје* (ἐνταῦθα) и шта то почиње *одавде?* Због чега је Аристотелу потребно отварање једне друге области са које је могуће одређивати релацију прије – послије? Одговор на ова питања лежи у крајњем циљу на којег Аристотел смјера увођењем тезиса – а то је одговор на питање о времену. Прилично је јасно да тополошко заснивање првине које је у својој суштини онтолошко и у потпуности је везано за Аристотелову концепције кретања и (п)остварења бића, уопште не лежи у истој равни са положајности. Положајност је првенствено потребна ради функције мјерења којом се настоји исказати егзактна бројна вриједност посматраног кретања неког бића, а не његова релација према мјесту властитог остварења. Топос, пошто има онтолошку карактеристику цјеловитости и једности, никако не може бити основа са које се може успоставити било која врста бројања као суштина сваког мјерења. То је очигледно и из Аристотеловог експлицитног одбацивања димензионалности приликом разматрања суштине мјеста. Одбацивањем обличја/морфе и одбацивањем диастеме/размака, топос је једнозначно помјерен у онтолошку раван. Узмимо једноставни случај којим Аристотел објашњава првенство топоса – кад каже да сва тежа тијела бивају ношена према *доле*. То доле је њихов топос гдје таква тијела довршавају своје кретање и бивају умјештена. И нужно је да доле као такво, као услов достизања телоса кретања, постоји прије онога што се ка њему креће. Тежи елементи се крећу ка центру Земље без обзира хтјели ми то или не, водена пара будући лакша од ваздуха бива ношена према горе. Њива је топос у којој биљка врши свој циклус од сјемена до плода... Ријека је, у својој цјелини, дакле енергији управо топос пловила у којој оно достиже своје остварење, односно дјелотворност.

128 Фигуром реторичког прекида Аристотел у ствари двоструко потцртава ову разлику прије – послије. Не само да се њоме исказује одвајање два принципа заснивања него се се њоме још једном истиче приоритет и старина топоса у односу тезис. Видјети детаљније у студији D.L.Smith (2012): The Rhetoric of Interruption Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative. De Gryter . Berlin. str.55

Међутим, практични живот, иако суштински одређен владајућом онтологијом која му лежи у основи, тражи да се то „горе", односно „доле" одреди на један други начин, односно да му се дају мјере. Није довољно рећи да је брод у ријеци или да је се никл и гвожђе налазе доле. Потребно је одредити положај брода и положај никла односно знати њихово „гдје" у једном другом (неонтолошком) смислу да би се њима могло располагати. То је смисао овог Аристотеловог новог заснивања почетка који „почиње" изразом *овдје*. На чему почива ово неонтолошко првенство и шта га омогућава? Ризикујући да се унесе забуна у интерпретацију која слиједи, питање које се неодољиво својом формом намеће у овом тренутку јесте – шта је то топос тезиса?

7.3. Мегетос – топос тезиса?

Аристотел у Метафизици (Мет.1020а 5-7) величину (μέγεθος) анализира у оквиру разматрања количине, односно квантитета (ποσόη), супротстављајући је мноштву. За разлику од мноштва које је бројиво и које није могуће дијелити на непрекидне дијелове, величина је превасходно оно што је мјерљиво и што се да дијелити на дијелове. Услов квалификовања неке количине величином јесте континуум и дјељивост на дијелове који су и сами непрекидни и даље дјељиви. Да ли то значи да се дијељењем неке величине може доћи до неке крајње вриједности којом би се диоба довршила, а самим тим и омогућио неки реверсни процес конструкције континуума од тог најмањег почетног сегмента? Битна карактеристика мегетоса јесте да се континуум никако не може саставити од нечега што се састоји од недјељивости, однсоно што и само нема неку величину. Аристотел се строго противи могућности да се линија конструише из недјељивих тачака (Физ. 187а 3). Уколико би се допустила могућност да се величина издијели до недјељивог дијела, онда бисмо имали апсурдну ситуацију да нешто што нема величину, а тиме нити границе учествује у градњи мегетоса. С друге стране, јавила би

се и немогућност мјерења величине. За Аристотела мјера којом нешто мјеримо мора бити увијек сродна с мјереним. Да бисмо измјерили величину, та мјера и сама мора бити нека одређена величина (Мет. 1053a 25). Величина према дјелатности није неограничена, али јесте диобом, одноно могућношћу (206a 16).

Увођењем геометријског континуума, као репрезента кретања, који се може дијелити без обзира на карактеристике тијела које је у кретању, Аристотел поставља и услове за мјерење времена самог. Он заправо сматра да постоји паралелизам мегетоса, кинесиса и хроноса у њиховим кључним карактеристикама кад каже да су величина и вријеме непрекидни и да се истим и једнаким диобама дијеле се и величина и вријеме. (233a 14)

Аристотел треба, дакле, да нађе солуцију за дијељење мегетоса/континуума при чему би се издијељене јединице могле узимати као бројиве (морају имати неку величину а тим и границу) а да се при том континуум не распадне, односно прекине.

Вајт (1992) сматра да Аристотел такве сегменте посматра као конструктивне. Шта то значи? Свака од тих „тачака" односно њихове карактеристике посматрају се са аспекта континуума (који има онтолошки приоритет, а не супротно). Према томе, овакве „тачке" требају бити издвојиве, али тако да остану у функцији континуума, да остану „отворене". Аристотел такве ентитете анализи у концепцији границе која се може схватити двоструко – као крај сегмента континуума и као мјесто споја два сегмента континуума. Други начин на који Аристотел види такве „тачке" јесте тезис – локус потенцијалне подјеле континуума.

Он сматра да се континуум (мегетос) може подијелити на било којем сегменту, односно тезис се може поставити било гдје на континууму. Да би се одредио један сегмент кретања потребне су двије границе, два пераса односно два тезиса – један прије – за почетак сегмента и један послије – за крај сегмента.

Истовремено, овај перас за крај сегмента означав и перас-почетак наредног сегмента и обрнуто – перас почетка сегмента јесте перас краја претходног. Граница је, према томе, увијек заједничка. Због тога је сваки перас односно тезис релативан – увијек односу на претходни, односно сукцесиван је.

Ова је структура аналогна структури кинесиса уопште а посебно је видљива при кретању у мјестту који се одвија у различитим сукцесивним фазама, али је опет континуум пошто је крај сваке фазе истовемено и почетак сљедеће, односно актуелизација/перас једне фазе истовремено је и почетак могућности сљедеће. Континуум, могућност бесконачне дјељивости, могућност позиционирања тезиса било гдје на том континуму основне су карактеристике мегетоса према Аристотелу. Оне нису ништа друго до карактеристике хомогене просторности која бива издиференцирана настојањима људског ума, а не природе самих ствари.

Али која је то когнитивна способност „задужена" за евалуацију ових метричких карактеристика мегетоса? Шта је то што оживљава ову хомогену просторност геометријског континуума омогућавајући праксис мегетоса?

7.4. Мегетос и функција фантазије.

Ti povuci jednu liniju između dva rta...
Video si liniju, ja kažem jednu geistige liniju
koju ti vidiš očima imaginationis?
Gut, to je linija meridijana

Solomon dixit raseci Zemlju na dvoje

Umberto Eko: *Ostrvo dana pređašnjeg*

Како смо већ видјели кретање је захватом апстракције одвојено од властите унутрашње везе са топосом, задржавајући само

неку врсту усмјерене путање, односно вектора на којој је могуће, мање или више слободно, успостављати положаје/тезис. У оквиру овог, дакле, формалног просторног мишљења сад је нужно истражити како оперативно функционише одређивање појединих сегмената на тој путањи? Кретање, односно покретање и мировање биће у овом случају, „контролисани" и постављени од стране мишљења, а не интринзично увезани са топосом остварења њихове природе.

Овај процес веома добро је описан у књизи Умберта Ека (1995) *Острво дана пређашњег*[129] која представља сјајан књижевно обликован приказ историјске потраге за методом валидног рјешења проблема одређења географске дужине. У одјељку под називом *Telluris Theoria Sacra* отац Каспар објашњава Роберту разлоге због којих сматра да се њих двојица, иначе у том тренутку бродоломаца, налазе на 180 меридијану.

Меридијанско позиционирање подразумијевало је, наравно, да се изабере референтна тачка од које би се уопште почело рачунање географске дужине. Међутим и краћи историјски осврт указује да избор полазне тачке никако није био утемељен у физису, односно самој природи ствари, него је првенствено одраз у то вријеме актуелних односа друштвене моћи.[130] Ипак, отац Каспар сматра да и поред свега тога први меридијан мора бити непокретна линија и то таква да је утемељена на несумњивим и непромјењивим разлозима. Овај захтијев за непокретношћу, очигледна је резонанца аритотеловске физике која оперише апсолутном оријентацијом просторности, односно априорношћу релација топоса и онога што се ка тим топосима

129 Стр 231. и даље

130 Еко наводи Коронелија који у Књизи Глобуса даје преглед различитих локација нултог меридијана почев од Ератостена који га је лоцирао на Хераклове Стубове, преко Птоломеја који му налази мјеста у Александрији, Алфонсо у Толеду, Кеплер у Уранианбургу, Ричоли у Болоњи..

креће. Аналогно топосима и референтни меридијан у овом случају мора бити конституисан априорно и мимо сваке подложности људским интервенцијама. У Аристотеловом (онтолошком) систему, референтност (на горе, односно доле) је апсолутна, а кретање елемената ка својим топосима представља манифестацију њихове природе. Ауторитет, пак, на којем почива непокретност меридијана за оца Каспара мора бити божја воља. Ова воља добија снагу овоземаљске регуле у библијском запису на основу којег Каспар и сматра да је референтни меридијан смјештен на Соломонским острвима алудирајући на тзв. соломонско рјешење који би у овом случају расијецало напола Земљу, а не дијете. Међутим, апсолутно умјештење свих координата на начин топоса у овом случају није потребно (а ни могуће), пошто је Каспаров циљ стварање координатне мреже за послове прецизног рачунања географских координата, односно бројање угаоног растојања. За ту сврху довољан је (теолошки легитимисан) тезис. Потрага за Соломонским острвима као референетним меридијаном није у никаквој вези са онтолошким разматрањем кретања. Њена функција је тачно позиционирање и навигација бродова. За то је, ипак, довољна конвенција, а не онтологија.[131]

Функција гледања „имагинативним очима" коју отац Каспар захтијева да Роберт употријеби када му објашњава како да визуелизује линију меридијана спајајући „духовним" линијама поједине ртове, јесте управо функција фантазије која омогућава издвајање бројене величине, односно пређене дужине. Способношћу фантазије, дужине не само да бивају разлучиве и издвојиве, њоме се величине могу упоређивати и без њиховог непосредног мјерења.

131 Да су у питању људски, дакле несигурни и неизвјесни послови интерпретације макар се позивли на божански ауторитет у њима, Еко нам показује на суптилан начин у епизоди када отац Каспар упркос свом убјеђењу и побожности ипак губи живот док покушава да доспије до наводне Звјездарнице.

Аристотел анализира фантазију[132] у спису *О души* гдје даје и њену темељну дефиницију која гласи „кретање до којег долази услед *делотворної* опажања" (429а) Шта би могла да значи ова дефиниција?

Улога фантазије за Аристотела, је између осталог и задржавање већ постојећег искуства и његова стална доступност за креирање новог искуства или нове спознаје и поред тога што нам предмети тада нису непосредно дати у перцпецији (*О души 425 б25)*. Фантазија је према томе, никако није једна врста репликативне дјелатности смјештања и држања перцепција, т.ј. искуства у једној врсти резеорвара, него је првенствено дјелотворна и продуктивна. Мишљено аналогно са Аристотеловом концепијом онтолошких нивоа бића које се креће од спајања двије усије – материје и облика а потом преко умјештења долази и до највише онтолошке форме бивствовања – енергије, фантазија би била нека врста перцепције у покрету. Због тога је она кретање, односно остваривање могућности које су присутне било посредно, било непосредно у опажајима. Ово кретање које представља праву функцију фантазије не треба схватати као једну врсту магичног мишљења[133], него увијек у вези неких конкретних опажаја. Због тога Аристотел и уводи ону ограду у дефиницији фантазије када кретање веже за дјелотворно опажање, које ступа у акцију на неком конкретном опажају без обзира да ли се ради о интелигибилном или чулном предмету. Она, дакле, према Фреде (1992, стр 282) „обухвата синтезу и ретенцију чулних перцепција али истовремено и дјеловање мишљења на дотичне перцепције." У ствари, мјесто фантазије за Аристотела негдје је између перцепције и мишљења. Она на неки начин посредује између перцепције и мишљења тако да, према Хету (1935)

132 Уобичајени превод у литертури је представљање пошто фантазија значи буквално довођење/стављање пред очи.

133 Иначе је фантазија као способност и имагинације, често мјесто заблуде.

мишљење преко фантазије дјелује на непосредн чулну перцепцију, док у одсуству непосредне перцепције „доставља" мишљењу „одсутне" објекте преко функција памћења, контемплације и имагинације. Фантазија обухвата и процес представљања и резултат тог процеса – представу, с тим што се мора напоменути да је релација између процеса и резултата заправо кружна. Резултат процеса је једна врста грађе која се може увијек изнова покренути процесом. Аристотеловим рјечником речено, представа као резултат увијек у себи садржи динамис који се процесом може остварити, али и бити измијењен. Не улазећи у даље анализе фанатазије јеасно је да она игра једну од кључних улога у процесу апстракције. За нас је посебно интерсантна њена улога приликом апстракције процеса кретања, постављања тезиса, односно процеса одређивања величина. Прилично је изненађујуће да концепт мегетоса није везан само за геометријске величине, него је то једна од темељних диспозиција фантазије саме.

7.5. *Величање* – величина се не може никад прећи

Аристотел у одјељку *О сјећању* (DM 2 452b9-10) тврди да постоји одређена способност којом се могу разликовати величине. Она се суштински састоји у томе да је величине, односно удаљености које су ван нашег физичког домашаја могуће одредити на основу њихове пропорционалности са дужинама које су нам ближе и тако познатије. Оно што је битно у том процесу разлучивања величина јесте позавање одређеног *мѣтрона,* односно мјере на основу кооје се непознате величине саображавају.

Аристотел у *О души* не именује изравно ову способност разликовања мањег од већег, односно способност одређивања величина али зато у Реторици, у дијелу гдје се говори о похвалном, односно покудном (епидеиктичком) говору каже да се ради о мегетосу (Реторика 1368a). Сваки епидеиктични говор, односно

хваљење или кућење захтијева одређену градацију која је у својој суштини релативна и заснива се на поређењу спрам одређене референтне тачке, односно тезиса. Мегетос, иако у овом случају првенствено реторички појам функционише аналогно геометријском процесу о којем говори Аристотел. Дакле гдје се год појављује разлика било у квалитету или квантитету или наравно мјесту и кад се та разлика настоји исказати, кад се тај интервал настоји одредити – имамо мегетос и фантазију.

У том смислу, одговарајући превод за функцију мегетоса био би *величање* (и то не само смислу реторичке фигуре којом се изражава похвала) него увијек кад се ради о томе да се *показе* нека величина, да се она одреди или упореди[134].

Мегетос је, према томе, једна врста *диспозиције* која је на располагању фантазији или уобразиљи. Горман[135] сматра да је процес величања једна од основних функција фантазије код Аристотела који се првенствено ослања на просторну когницију, а посебно спознавањем и одређивањем просторних релација ко што су веће – мање, ближе – даље, више – ниже, итд. (стр, 27)

Фарел (1995) истиче да се концепција мегетоса налази у самом центру свих важнијих тема Аристотелових истраживања. Тако, на примјер, перцепцију величина, односно функцију величања, Аристотел блиско повезује са фантазијом чиме се омогућава „поредбено гледање". Ово *поредбено гледање* основа је могућности просторне когниције и просторне логике на

134 Па чак и религиозну у облику тзв. **метанија** или поклона приликом молитве којима се исказује властити скрушени положај пред божанством. метаноја – пресуштињење – промјена срца – схватање властитог положаја и неке врсте катарзе у односу на оно какви смо били **прије** – мета, однсоно иза!

135 Aristotle's 'Phantasia' in the „Rhetoric": 'Lexis', Appearance, and the Epideictic Function of Discourse Author(s): Ned O'Gorman Reviewed work(s): Source: Philosophy & Rhetoric, Vol. 38, No. 1 (2005), pp. 16-40

основу које је могуће спознавање, самјеравање и одређивање перципираних величина. Без поредбеног гледања није могуће уочавање кретања а према томе нити времена. Због тога Аристотел и каже да је кретање у величини/мегетосу . Наравно, он при томе мисли на епистемолошки, а не онтолошки начин. Примјер који даје Аристотел настојећи објаснити како функционише функција мегетоса, односи се на Сунце. Ту звијезду непосредно перципирамо као не већу од нашег палца, али се та перцепција може „величати" управо путем сарадње са фантазијом односно путем менталних операција самјеравања са другим удаљеним објектима попут димњака, дрвећа или планинских врхова – што у ствари и представља поредбено гледање (Frede, 1992).

ДИО ОСМИ.

УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА – ОД ТОПОСА ДО ТЕЗИСА И НАЗАД

Одређење онтолошког модуса који одговара топосу захтијевало је да се само биће мисли на један начин којим се његове карактеристике форме, материје или пак чисте димензионалности (диастема) схватају као другоразредне. Ова другоразредност је оно што прво изненађује и шокира у Аристотеловој онтологији мјеста. Она је још више парадоксална што смо свјеснији да и сам Аристотел, у ствари, карактерише топос преко таквих „уобичајених" концепата – границе, садржавања, близине, кретања...

Може се уствrдити да је поред самог разумијевања и елаборације Аристотелове концепције топоса исто тако једнако важно пронаћи и разлоге због којих је то разумијевање било толико проблематично у историји филозофске мисли.

Тај проблем повезан је, како смо већ напоменули, са навиком мишљења да „олако" и готово по навици прелази преко

онтолошких слојева појмовности фокусирајући се на оно што Пијаже (1968) назива еуклидовском просторности. Овај „тип" просторних способности одговара према аутору потпуно развијеним структурама просторног мишљења на филогенетском нивоу. Координиране операције промјене перспективе, менталних ротација објеката и одређивање њихових геометријских својстава без обзира да ли су ти објекти присутни у перцептивном пољу сматра се за врхунац когниције просторних релација (Трифуновић, 2020а). Овај начин схватања просторности постепено путем образовања постаје једна врста стандарда, правила које се узима здраво за готово. Када дакле Аристотел каже да је *τοῦος πρва непокрετна ґраница садржавајућеї τијела*, ми на ту дефиницију набацујемо овај, еуклидовски, тип просторног мишљења као једну и једину матрицу интерпретације. Уколико се интерпретирано учење не уклапа у модел интерпретације онда се оно проглашава неодрживим, архаичним и непродуктивним.

Објективност еуклидовске концепције на први поглед је више него очигледна, баш као и егзактност резултата. Координатни систем на основу којег се реферишемо приликом просторних анализа наравно има универзалну вриједност и не зависи од појединачних перспектива и тачака посматрања, наротив перспектива се одређује на основу њега. Геометријским операцијама на тај начин је обезбијеђена егзактност и провјерљивост. Ипак, у основи овакве концепције просторности лежи један стратешки захват који је итекако субјективан, који је и поред свега једна врста интерпретативне апстракције. Због тога је античка онтологија просторности веома важна, јер нуди и један другачији модус просторног мишљења који у својој основи има онтолошки, а не геометријски приступ. Процес који је довео до ове промјене парадигме у оквиру филозофије просторности, и не само ње, можемо назвати *аτοῦизација*. Генезу овог процеса анализира и Хајдегер у

дјелу Софист.[136] На трагу Аристотеловог разликовања предмета математичког проучавања од оног чиме се бави Физика, он даје врло релевантну анализу генезе и суштине математичког знања која лежи у самом темељу процеса атопизације. Суштински захват састоји се у томе је у томе да су *математика онта* извучена из *физика онта* а која су дата као таква перцпепцији. Појам којим се то извлачење, из-двајање именује јесте појам *хорисмос*[137]**.** Математичко је, дакле, оно што нема топос. Једино физика онта, она бића, дакле, која се крећу, имају топос, пошто је кретање вазда *кинесис ката топос!* Аристотел напомиње (Физ. 193б35) да се овим видом издвајања не мијења ништа на самом издвојеном као садржају математичког проучавања. Математичко знање је потпуно легитимно у домену, можемо слободно рећи, друге границе тијела, односно његовог геометријског лика и свих припадајућих операција са његовим карактеристикама које се односе на димензионалност.[138] Наранџа се показује као лопта у својој граници, па је математичар из-двојио лопту за предмет. У овако издвојеном облику нема дисторзије и могућности за грешку или другачије тумачење. Лопта је свугдје лопта, никад нешто друго! Они који разматрају идеје и раскривају их у логосу, поступају на исти начин! Аристотел каже да они „разводе" физеи онта

136 Видјети детаљније екскурс у Софисту назван: Опште смјернице о суштини математике према Аристотелу (69-83).

О истој теми веома инструктиван је и рад Сјуарта Елдена: Stuart Elden: The place of geometry: Heidegger's mathematical excursus on Aristotle. Heythrop Journal 42 (3):311–328 (2001)

137 Хоризеин је у непосредној вези са Хором – мјестом. Мјесто припада (рекали бисмо ипак – бића припадају мјесту) бићима, тако да испада да математичар из-влачи бића из њиховог мјеста. Отима их, краде и довлачи у сферу апстрактног проучавања. Аристотел оправдава овај поступак у математици, али не и у сфери бављења почелима, архе онта, нарочито физеи онта!

138 Како то Хајдгер каже – математичко узима *штаство пераса* онако како се оно показује. (стр.71)

од кретања што у својој суштини занчи и раздвајање анализе овог модуса била од онога што је конститутивно за њега – топос! Хајдегер (1997) јасно тумачи Аристотела кад каже да:

> ...мјесто садржи могућност изворне егзистеније бића које му тежи и то на такав начин да је та усмјереност бића према своме мјесту у ствари припада самом битку тог бића (стр. 74).

Атопизација, дакле раскида „природну везу" коју тијела имају са својим мјестима, односно разлама цјелину бивствовања – бића и кретања. Одвајањем мјеста од бића које математичка апстракција[139] и објективизација проводи одбацује се и сама

139 Апстаркција јесте превод грчког глагола ἀφαιρεῖν који стоји у Аристотеловом оригиналу и који се употребљава у значењу – однијети, отргнути, стргнути.. Одређеним процесом издвојити нешто што се тражи. У литертури се различито тумаче својства и резултати овог процеса – видјети опширније у Bäck, Allan, "The Concept of Abstraction" (2006). The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter)

Једна линија мишљења сматра да је процес апсракције код Аристотела једна врста епистемолошког процеса који резултира одређеним сазнањеим или психичким „садржајем" . Оваква концепција је директна посљедица схватања енглеских емпириста, превасходно Лока и Берклија који су сматрали да су концепти резултат процеса апстракције, с тим да концепти не морају одражавати „право стање ствари" ,односно одговарати ствари из које су послије опажања излучени умствено. Насупрот томе Cleary (2001) сматра да је за Аристотела процес апстракције првенствено онтолошки који је усмјерен на издвајање првих почела науке из чулне перцепције индивидуалних бића. Ови нови „објекти" према томе могу бити математички, однсоно геометријски који немају аутономну егзистенцију али и они који су предмет прве филозофије и потпуно су издвојиви. Према томе, процесом апстракције изолује се једна врста „трансценденталних „објеката". Наравно, одмах се поставља питање шта, у ствари, води овај процес апстракције? Шта нас упућује да поједине аспекте одбацујемо а друге задржавамо? Извори апстракције могао би се, према томе, тражити и у античким драмама у којима се „скидањем" маске – било стварне или хињене показивао истински идентитет скривеног. Како било, усмјеравање и вођење дјелатности апстракције није могуће без претходне интенције која не може бити ствар чисте перцепције.

могућност да се исправно постави питање постојања и природе унутрашње[140] релације између бића и мјеста. За Аристотела та веза је несумњива и он заиста анализира различите конститутивне релације између тијела и мјеста.[141] Мада су ови модуси увезивања и сами, наравно, повезани, нама ограничења проистекла из намјере ове књиге не дозвољавају да их све детаљно анализирамо. Задржаћемо се на, по нама, централном појму додиривања – (ἅπτεσθαι). Кретање није могуће уколико између елемената, односно покретача и покретаног, тијела и топоса... није пристуна одређена врста додиривања. Према Аристотелу додирују се ствари чије су крајности заједно (ἕν τὰ ἄκρα ἅμα). Додиривање се исказује такође вишеструко. Нас превасходно интересује начин који испуњава два услова – а) да постоји нека врста релације и б) да је то релација између двије усије, дакле мјеста и тијела, а не између дијелова једне цјелине. То би дакле требало да буде нека врста *прекинута непрекидност*. Ово прекидање дакле треба да се односи на *онтолошку* прекинутост (двије усије, два бића) али не и на кинетичку непрекидност – постоји одређена врста додиривања. Аристотел први услов – онтолошку раздвојеност – разумијева преко модуса сукцесивности (ἐφεξῆς) . За ствар се каже да је у сукцесији са неком другом ствари када се *између* њих

Проблем се поставља наравно када имамо у виду да и у оквиру ових апстрактних објаката морамо успоставити неку врсту релаци је између њиховог рода и појединачности. Однос нпр. рода величине и сваке од посебних величина или правоуглог троугла и провуглих троуглова. Тако нпр. нека величина припада одређеном тијелу (столу) али и величини *као* величини.

140 У питању је, ни мање ни више, него питање онтологије континуума а самим тим, између осталог, и питање времена. Аристотелову концепцију времена као броја којим душа мјери кретање није могуће разумјети без разумијевања природе ових релација.

141 У глави пет Физике (226б 20) Аристотел образлаже значења термина *заједно* (ἅμα), *одвојено* или спољашње (χωρίς), *додиривање* (ἅπτεσθαι), *између* (μεταξὺ), *сукцесивно* (ἐφεξῆς), *кохерентно* (ἐχόμενον) и *непрекидно/континуирано* (συνεχές).

не налази ништа истог онтолошког рода (ἐν ταὐτῷ γένει) као што су оне саме.[142] Онтолошка је раздвојеност услов могућности сукцесивности, односно услов могућности релације као такве. Међутим, упојединьеност бића, њихова онтолошка заокруженост не подразумијева и њихову апсолутност, дакле усамљеност или произвољну релационалност. С друге стране није нужно да додиривање, само по себи, имплицира и континуум, пошто границе ствари могу бити заједно (границе им се могу додиривати) без тога да буду једно (Физ. 227 a 23). Феномен који омогућава ову двоструκост истовременог спајања и раздвајања Аристотел исказује као узастопно које се додирује – ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται (Физ. 227a 6). Сада је већ јасно даје нужно постојање одређеног ентитета који на неки, тешко схватљив, начин успијева да помири сукцесивност и додиривање. Оно које прекида онтолошки континуум истовремно обезјеђује или у најбољем случају не омета додиривање, Аристотел назива међашње – ἐχόμενον.[143]

Међашње дакле треба бити нека врста, спајајуће/раздвајајуће границе. Ентитета који постоји као близина између одређених цјелина, а који омогућава континуитет промјене. Који на извјестан начин учествује у протоку, континуитету промјене, „пропуштајући" различите фазе промјене/кретања.

142 Филозоф даје примјер реда кућа које се налазе у низу а између којих се не налазе друге куће него нешто што је различито од њих самих, као што је ограда или травњак.

143 У Лексикону грчког патристичког језика (Сенц, стр. 589.), овај појам дефинише се као бити близу, слиједити веома блиско, прататити у стопу, бити непосредно уз... Синтезом ових значења могли исмо ехоменон одредити као оно што држи нешто у близини, али тако да се никад у потпуности не прекорачује, дакле не бива континуум у смислу хомогености. Држање и остајање у близини увијек значи и одређену раздвојеност! Међашње је предуслов континуума, али међашње прије свега подразумијева постојање двије границе, које су близу али не постају једна. Уколико границе постају једна, тек онда имамо случај континуума.

Ипак, што је још чудније ово „пропуштање" као и сама релација додиривања не може бити „слијепа" нити повјерена случају. Границе које се додирују морају на неки начин са-припадати, морају бити усмјерене. Због тога Аристотел и говори о топосу као првој граници – тијело је усмјерено ка мјесту. Оно не стиже инстантно ка своме мјесту баш као што и биће при процесу свога остварења пролази кроз различите фазе, како смо то видјели приликом анализе Аристотелове усиологије. Аристотел за објашњење ове карактеристике сукцесије употребљава термин – θέσει којим настоји указати да сукцесије не може бити уколико не постоји већ неки положај, однсоно распоред или нека одређена форма нпр. усмјерености елемената – што овај израз и значи.

За Хајдегера геометрија почива на стратегији апстракције од топоса, при чему се просторност види као мноштвеност локуса, дакле потенцијалних позиија (κατὰ τὴν θέσιν) које немају унутрашњу везу са тијелима. Једино што преостаје од моћи топоса јесте апстрактни моменат положајности, односно њихове релативне оријентације која се догађа на основу тезиса.[144] Појам тезиса је од кључне важности јер се ту сусрећу, односно разилазе двије парадигме филозофије – геометријска и аритметичка! Геометријски објекти су они који посједују одређени тезис (ουσία θετος.), дакле могу бити „просторно" позиционирани и главни предмет проучавања је тачка (στιγμῆ). Аритметика је, с друге стране организована око моноса (једног) који не посједује тезис (ουσία άθετος). Ова разлика је прије свега онтолошке природе и тиче се модуса међусобне релације. За геометрију важи модус аптесте, али као синехес, а за аритметику само ефексес-сукцесивно без додиривања/аптесте.

144 Она подразумијева нпр. координате у неком систему који никако не представља саставни сегмент бића, него је набачен на њу и настоји да га „одреди".. Хајдегер каже да свака геометријска тачка, линија ,елемент, површина бива тако фиксирана на основу тезиса (Софист, 76)

Геометрија, бивајући апстракција топоса, не задржава онтолошки модус повезаности властитих међусобних елемената. Линија није састављена од тачка, површина од линија а тијело од површина.[145] Континуум, односно њихова цјеловитост не почива на тачкама, на крањим дијеловима анализе, него је насупрот она изворно дата и није је могуће постериори саставити.

Хајдегер[146] на трагу Аристотела из овога извлачи далекосежне закључке. Структура споја међу геометријским елементима је према томе сложенија, него што је случај са аритметиком. Између тачака увијек се налази нешто друго, неки мањи или већи размак односно линија, док то није случај са монадама. Бројеви нпр. немају заједничке границе којима би се међусобно додиривали. Број 10 који може бити „састављен" на различите начине (5+5 или 7+3) али нити један од сабирака не посједује неку унутрашњу везу нити међусобно, а нити са сумом. Због тога, због такве аутономије бројева могуће су и различите њихове комбинације. Могуће је рећи да је степен формалности бројева много већи од тачака. Бројеви, будући универзални, могу „захватити" било које бројено. Број дакле карактерише начин битка који у потпуности одвојен и слободан од оријентације ка бићима која посједују континуум. – дакле бића која је могуће перцепирати, пошто све оно континнуирано посједује одређену величину, величина је услов видљивости. То имплицира да начин битка бројева одговара изворнијем начин спознаје[147] као такве, јер се односе на оно најопштије.

145 Немогуће је да нешто непрекидно буде састављено из недијељивости као црта из тачака, јер црта је непрекидна а тачка недјељива..нити су крајности двију тачака једно, нити у им заједно. Исто тако неће бити сукцесивна тачка тачки илиједно сада другом сада (Физ. 231а 25 – 231б 7)

146 Ибид, стр. 82.

147 Аристотел налази да и логос аналогно броју, има исти модус конекције пошто је сачињен од слогова који су такође аутономни и немају у себи тезис. Ово није, према томе, није само проблем и тема Физике, него је у

И овдје се очигледно ради о једном парадоксу. Готово је цијела Физика, а посебно се то односи на учење о топосу, усмјерена на то да се превлада управо она формалистичка и универалистичка парадигма „празне" и вантекстуалне парадигме мишљења. Аристотелово побијање Парменидове неодреће општости, бесконачног физикалног тијела, празне материје, диастеме и сав онај труд на негирању постојања празнине... све то дакле, етаблирањем аритметике као проминентног онтолошког начела и модела једноставно бива срушено. Јасно је да кретање, а нити његови темељни онтолошки модуси (динамиса и енергије) који чине срж његове мисли, не могу бити оперативни уколико је број алфа и омега филозофије. Однос тијела и мјеста под артитметичком парадигмом онда је заиста онакав какога представља Морисон – мјесто је тек једна врста сукцесивне релације –бити први до нечега као што је број 2 до броја 3. Никаква онтолошка релација садржавања не би могла бити присутна. Тијело у мјесту не би дакле достизало своју пуну присутност. Једном ријечју аритметика је у својој најдубљој основи некомпатибилна са његовом топологијом.

Како је то могуће? Ради ли се о томе да је Аристотелова филозофија у потпуности некохерентна, да се заправо његова гносеологија и његова физика не никако „додирују" или је ствар у нечему другом? Одговор на ово питање можда се може пронаћи код Алена Бадјуа и његовој радикалној тези онтологији и математици.

игри могућност спознаје и изрицања као таквог. Под ударом је цијелокупан пројекат дијалектике јер: „она не нити посједује средства којима би изрицала суштину кретања, нити је у стању допустити да се кретање по-каже само из себе. Цјелина одређена почелом могла би бити виђена као „цјелина Једино уколико се и сама релационална структура показивања покаже или проговори на тај начин, а не тек као накупина низа елемената... Платонова омашка, како то види Хајдегер, састоји се у томе што је допустио да логосу саобразна владајућа форма дискурса наткрили могућности положене у нус-у" (Webb, 2009, стр.154).

8.1. Онтологија = математика… а не филозофија!

Једна од главних карактеритика савремене филозофије око које, према Бадјуу (2005) постоји генерална сагласност јесте да је неповратно прошла епоха у којој је доктрина *чвора* (уколико се, према његовим ријечима, сложимо око тога да је овај чвор још од Парменида извор онога што називамо 'филозофијом') *биће/не-биће/мисао* могла бити изложена у форми комплетног дискурса. Оно што Бадју предлаже да буде нови почетак настојања да се филозофски чвор одмрси састоји се у признању: а) да филозофија може бити наново вреднована само уколико основа те процјене буде онтолошко питање и б) да је потребно обратити се новим облицима математичко-логичког мишљења проистеклим из резултата радова Фрегеа и Кантора. Формула којом би се приступило превредновању досадашње филозофије и отворила перспектива новог мишљења за Бадјуа гласи *онтологија је математика.* Овај исказ никако не треба схватити у некаквом питагорејском или платонском (Тимај) смислу према којем је свијет у ствари изграђен путем матемтичких објеката. Бадју изричито каже да његово одређење онтологије путем математике није теза о свијету, него о дискурсу. Њен смисао је првенствено у томе да је онтологију потребно схватити као посебну, дакле *синγуларну* науку чија је генеза, а посебно њен развој у ствари био математички. Онтологија, као наука о бићу као бићу, јесте математика јер она *изγовара* оно што је могуће рећи о бићу као бићу.[148]

148 Бадју сматра да је темељна заблуда која је дискредитовала математички дискурс у оквиру филозофије проистекла из мијешања језичких игара филозфије саме и онтологије. Према њему та заблуда се састоји у тврдњи да је универзализам матеме проистекао из једног својврсног насиља и методолошког аутизма. Математичко је тако лишавајући се апстракцијом „реалних референата" креирало ситуацију у којој не говорећи ништа збиљско и не може погријешити играјући једну врсту аутооквирне игре. Према Бадјуу овавка перцепција математичког је у својој бити погрешна пошто, по њему, строгост математичке извјесности не лежи у њеној аутистично креираној нереферентности, него превасходно

При томе не треба мислити да математички дискурс на неки начин утемељује филозофију или да указује на унутрашњу архитектуру онтологије. Његов наум је просто да укаже на њен топос. А тај је топос видљив из његове тезе да је све оно што се може дати као одговор на онтолошко питање има форму теорије скупова[149], тачније теорију чистог мноштва[150] која је резултанта математичког мишљења.

Бадју, филозофији ипак придаје једну врсту метаонтолошке позиције – задатак смислене артикулације двије теоријске и практичне позиције. Математичке/онтолошке о бићу као бићу и интервенишућих доктрина догађаја које се управо односе на оно-што-није-биће-као-биће.[151] Смисао ове метаонтолошке тезе јесте да се фокус филозофије усмјери на два основна пола и проблема савремене филозофије око којих се

у њеној унутрашњој вези коју има са онтолошким дискурсом. Обрћући Кантово утемељење чисте математике преко трансценденталног субјекта, Бадју пита како је могућ субјект будући да је чиста математика наука о бићу као бићу.

149 Детаљније видјети у (Klepec, 2008).

150 Бадју дакле раскида са владајућом хајдегеријанском традицијом поетске онтологије, којој је, како признаје и сам, једва утекао. Поетска онтологија, за аутора Битка и догађаја , представља веома заводљиву ламентацију над осипањем пуноће присуства и носталгију за губитком изворног припадања. Бадју, насупрот Хајдегеру, управо у поетској онтологији види језгро метафизике и све опасности које она носи са собом, као што је нпр нихилизам. Поетски онтолошки исказ није дакле особеност догађаја рађања филозофије на грчком тлу. Та форма је рођена много прије на истоку. Уколико је филозофија догођена у грчком свијету онда је она произашла из посебног начина мишљења који је одступио од форме поетког исказа и блеснуо као дедуктивно-математички начин мишљења. Филозофија дакле, без обзира, на посљедице које то може имати на личном плану, мора слиједити генеалогију онтолошког дискурса и размишљати о могућим одговорима на питање о бићу као бићу. Те одговоре је потребно прије потражити код Кантора, Годела и Коена , него код Хелделина, Тракла и Селана. (2005 ,стр.9).

151 Ибид, 13.

организује, сматра Бадју, оно-што-није-биће-као-биће. То се, наравно, односи на два међусобно повезана и суштински обновљена појма – истине и субјекта. Ово није мјесто гдје бимо могли даље сљедити заиста интересанта Бадјуова разматрања *ситуације, догађаја и вјерности,* односно, *истине и субјекта.* Потребно је ,сада, вратити се нашим питањима која излазе на видјело у вези Аристотелове тезе о парадигматичности аритметике у оквиру филозофије. Како смо већ напоменули, уколико су јединице/монас она форма која еминентно захватају суштину бића и уколико је модус њихове релације само сукцесија, а не додиривање онда однос садржавања између тијела и мјеста – како смо га ми интерпретирали – очигледно није одржив. Уколико пак, на Аристотелове тезе погледамо уз помоћ новог свјетла које нам омогућава Бадјуова теза о раздвоју онтолошког и филозофског дискурса, онда ствари постају, ако не потпуно јасне, онда бар не толико контроверзне. Очигледно је да се у Аристотеловом учењу о топосу ради о два дискурса која не треба мијешати...али нити у потпуности одвајати, напротив. Аристотелова усиологија која биће схвата као једно јесте заправо оно што Бадју назива математиком. Њен је, дакле, домен одређење бића што Аристотел и ради у метафизици. Процедуре које су везане за онтологију као математику није било могуће ни у ком случају преносити у Физику. Сјетимо се само проблема мисаоног односно језичког захватања феномена као што су динамис, кретање, материја, међашње... дакле оно што се не може презентовати као неко једно. Њих никако не можемо нити назвати, а нити третирати као биће као биће. Упрво се дакле Физика добрим дијелом бави оним што није биће-као-биће. Преко Аристотеловог учења о топосу, тврдимо, преламају се два типа дискурса, јер формула којом је изражена – *непокрета граница садржавајућег тијела* – истовремено изражава и једно и мноштво, али и не-биће. Аристотелова је топологија управо она врста филозофског метадискурса коју Бадју захтијева од савремене филозофије. Не у смислу дословног задатка који би такав дискурс имао у

савременом добу[152], него у форми која се од њега тражи – смислена артикулација ова два дискурса – о бићу и о не-бићу (у овом случају прије свега о кретању). У медитацији бр. 6 *Биτка и доīађаја* у којој Бадју тумачи Аристотелово побијање празног (кеноса) он каже да Аристотелово учење о мјесту означава идентитет истовремене ситуираности и пунине и празнине, али истовремено означава и њихов не-идентитет! Како је то могуће? Могуће је наравно пошто Аристотелов исказ о мјесту можемо посматрати из два хоризонта као тезу о бићу и као тезу о не-бићу[153]. Ако структурне елементе мјеста посматрамо *īпрема бићу,* онда нема идентитета бића и не-бића јер се заправо и динамис (односно празнина у Бадјуовом тумачењу) као не-биће рачуна као биће које је не-биће.[154]

Према томе, Бадју тврди да је могуће је замислити да мјесто истовремено и конзистентно и неконзистентно мноштво.[155] Он тај склоп именује *сиτуација* која је истовремено схваћена као структуирано мноштво (симултано садржи конзистентно мноштво – биће), неконзистентно мноштво (не-биће) и само себе (мјесто) као непосредовани идентитет који се односи на бивање-у-тоталитету. Наравно ово значи да је мјесто у самом себи не првотно и изворно, него преко својих дијелова. А „један" од тих дијелова јесте и само не-биће, које чини

152 Заправо показаће се при крају овог дијела да је питање слободе, па према томе и субјекта и истине итекако могуће довести у везу са топосом онако како га Аристотел одређује.

153 Бадју за примарну врсту не-бића узима кенос као оно што, усудимо се искористити неприкладним изразом" у најмањој мјери посједује границу. Ипак, јасно је да при анализама Аристотеловог учења о мјесту позицију кеноса треба да заузима динамис/могућност која такође припада у не-бића. Аристотел уосталом јасно каже да мјесто има моћ.

154 Под овим условима празнина/динамис би била биће као не – биће – или не-презентација, биће као биће-конзистенција – мјесто, биће као не-постојећа-граница свога бића – граница мноштва помноножена са један. (ибид, 76)

155 Клепец, страна 11.

да је свако мјесто промјењиво. Динамис као бесконачно,[156] као не-биће, као несводиви елемент, који Бадју назива неконзистентно мноштво, отвара топос посматран у „модусу" ситуације, односно конзистентног мноштва,[157] „пропуштајући" догађај а тиме и истину и субјект!

Међутим, ново се неће појавити само по себи. Догађај се неће збити сам. И управо ту на међашњем конзистенног и неконзистентног мноштва ситуације и динамиса јесте право мјесто онога што Бадју назива интервенишуће процедуре[158] које представљају услове за појаву или боље речено објаву догађаја (онога што-није-биће-као-биће) као правог предмета филозофије. Аристотел у свом учењу дакле, повезује биће и не-биће, кретање и мировање, оствареност и могућност... Мјесто тако, посебно у лику коинос топоса, постаје једна врста општег услова могућности појављивања, односно догађања бића. Вриједило би у том свјетлу размотрити однос Платонове концепције Добра као општег услова презентације бића и Аристотеловог топоса.

156 Овдје се дакако, отвара и један други правац размишљања односа празнине као динамиса, анксиозности и кретивности. Видјети анализу релације ових појмова у Хандкеовој књизи *Сйори йовраШак кући* у *ragu I Want to Teach the Landscape to be Rational: Space, Anxiety, and Sublimation in Peter Handke's Slow Homecoming* (Trifunović, 2026).

157 Дакле као мјеста неког „одређеног" тијела, или пак врсте тијела. Мишљено из ове перспективе, персективе онтологије дакле догађај није могућ јер није биће, дакле није бројив као један нити га је могуће одредити неким системом правила. Једна од осовних замјерки Аристотеловом учењу о мјесту и јесте да таква концепција не дозвољава кретање и промјену, могућност новога а према томе и слободу. Другим ријечима да је немогуће изаћи изван детерминације топоса.

158 Badju, naravno, priznaje da filozofija nije moguća uvek i u svako doba. Postoji nešto što filozofiju uslovljava. Šta? Njegov odgovor nalazi se u tome, da je filozofija moguća jedino tada kada istovremeno postoje četiri procedure, koje on naziva četiri procedure istine. Te četiri generičke procedure istine su ujedno i četiri uslova filozofije, a one su: nauka (matem), umetnost (poema), politika (politika emancipacije) i ljubav (Dvoje, Deux). (Клепец, 9)

ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ

Аристотел. (2009). *О души* (М. Н. Ђурић, прев.). Паидеиа.

Аристотел (2008): *Топика. Софистичка опровргавања.* Паидеиа.

Аристотел (1987). *Физика.* СНЛ. Загреб.

Аристотел (1997). *Реторика.* Светови : Нови Сад.

Аристотел (2007). *Метафизика*. Паидеиа, Београд.

Badiou, A. (2005). *Being and Event*. Continuum. New York

Bäck, A. (2006). The concept of abstraction. The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter, 360–370.

Башлар, Г. (2005). *Поетика простора.* Градац. Чачак

Berque, A. (2004): Offspring of Watsuji's theory of milieu (Fûdo). *Geojurnal 60*, 389-396.

Bowler, M. (2008). *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis.* Continuum.

Brague, R. (1990). *Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications*.

Brogan, W., A. (2005). *Heidegger and Aristotle, the Twofoldness of Being.* Sunny Press.

Brumbaugh, R. (1961). *Plato on the One-The hypotheses in the Parmenides*. Yale University Press.

Casey, E.S. (1998). *The Fate of Place. A philosophical history.* Berkeley: University of California Press.

Cohen, M. (2008). Kooky Objects Revisited: Aristotle's Ontology," *Metaphilosophy,* 39: 3–19
Couclelis, H. (1992). Location, place, region, and space. In R. F. Abler, M. G. Marcus, & J. M.
Olson (Eds.), *Geography's inner worlds* (pp. 215–233). Rutgers University Press
Chambers, C. J. (1974). Zeno of Elea and Bergson's Neglected Thesis. *Journal of the History of Philosophy*, 12(1), 63–76. doi:10.1353/hph.2008.0496
Cleary, J. J. (2001). Aristotle and mathematics. In T. Scaltsas, D. Charles, & M. L. Gill (Eds.), *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics* (pp. xx–xx). Oxford University Press.
Cresswell, T. (2004). *Place – a short introduction.* Blackwell Publishing, Oxford.
Douglass, S. (2005).*Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. Peter Lang Publishing.
Еко, U. (1995). *Ostrvo dana pređašnjeg*. Geopoetika.
Stuart Elden, S. (2001). The place of geometry: Heidegger's mathematical excursus on Aristotle. *Heythrop Journal 42* (3), 311–328.
Farrell, T., B. (1995). Philosophy against Rhetoric in Aristotle . *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 28, No. 3, (pp. 181-198)
Frede, D. (1992). The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle. In *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, 279-95. New York: Oxford UP.
Гадамер, Х.Г. (1978). *Истина и метода*. Сарајево: ИП Веселин Маслеша.
Gorman, N. (2005). Aristotle's 'Phantasia' in the "Rhetoric": 'Lexis', Appearance, and the Epideictic Function of Discourse. *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, No. 1 (2005), pp. 16-40
Грчић, М. (2011). Простор као филозофска и географска категорија. **Herald, 14,** 1–19. doi:10.7251/HER1014001G
Grant, E. (1981). *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum From the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge University Press.
Greimas, A. J. & Fontanille, J. (1993). *The Semiotics of Passions: From*

States of Affairs to States of Feelings. Trans. Paul Perron and Frank Collins, University of Minnesota. стр. 14/15.
Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Boston. Beacon Press.
Хајдегер, М. (2003). *Путни знакови*. Плато. Београд.
Хајдегер, М. (1985): *Биtак и вријеме.* Напријед. Загреб
Хајдегер, М. (2000). Извор уметничког дела. У *Шумски путеви* (Б. Зец, прев). Плато
Heidegger, M. (1992): *Parmenides.* Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
Heidegger, M. (1997): *Plato's Sophist.* Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis
Hett, W. S. (1935). *Introd. to De Anima, vii-7.* Cambridge, MA: Harvard UP.
Humboldt, A. (1877). *COSMOS: A Sketch of the Physical Description of the Universe*. Translated by E C Otte. Harper & Brothers
Јаковљевић, (2002): *Аристотелово учење о бивству*, Плато, Београд,
Jammer, M. (1954). *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*.
Keimpe, A. (1994). Concepts of Space in Greek Thought. Brill
Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.University of California Press.
Klepec, P. (2008). Dogmatski prikaz **četiri** temeljna koncepta Badiouovog filozofskog projekta. *Theoria, 51*(2), 7–18.
Kosman, A. (1969). Aristotle's definition of motion. *Phronesis*, Vol. *14*, No. 1 pp. 40-62.
Lang, H. (1998):*The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and The Elements* Cambridge: Cambridge University Press.
Lukermann, F. (1961): The Concept of Location in Classical Geography. Association of American Geographers
Mendell, H: Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place. *Phronesis,* Vol. 32, No. 2 (1987), pp. 206-231.
Morison, B. (2002). *On Location: Aristotle's Concept of Place*. (Oxford Aristotle Studies Series). Clarendon Press.

Mueller, I. (1970). Aristotle on geometrical objects. *Archiv für Geschichte der Philosophie, 52*(2), 156–171.
Piaget J., & Inhelder, B. (1968). The Childs Conception of Space. Norton. New York
Платон (1985). *Критон, Федон, Одбрана Сократова*. БИГЗ. Београд.
Платон (2002). *Парменид*. Деметра. Загреб
Ross, W., D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. 2 vols., Oxford.
Ryan, J., K. (1970). *Henry Bergson: Aristotles Concept of Place*. A Translation with an Introduction by John K. Ryan of Quid Aristoteles de loco senserit. U Ancients and Moderns, vol. 4-5. The Catholic University of America Press. Washington, D.C. str: 13-73.
Sachs, Joe (1995): *Aristotle's physics: a guided study*. University press. London
Sadler, T. (1996). *Heidegger and Aristotle – The Question of Being*. London; Atlantic Highlands.
Saint Thomas Aquinas. (1999). *Commentary on Aristotle's Physics***.** Dumb Of Books Revised edition. Translator Richard J. Blackwell.
Semenov, Y.M., Snytko, V.A. (2013). The 50th anniversary of the appearance of V. B. Sochava's first article on the geosystem. *Geogr. Nat. Resour.* **34**, 197–200 (2013). https://doi.org/10.1134/S1875372813030013
Сенц, С. (1988). *Грчко-хрватски рјечник*. Загреб: Напријед.
Snytko, V., & Semenov, Yu. (2008). THE STUDY OF GEOSYSTEM STRUCTURE, DEVELOPMENT AND FUNCTIONING IN SIBERIA. METHODOLOGY OF LANDSCAPE RESEARCH. V. B. Sochava Institute of Geography. Irkutsk.
СОЧАВА, В., Б. (1978). *ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ГЕОСИСТЕМАХ*. ИЗДАТЕЛЬСТВО « Н А У К А » СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ. Новосибирск.
Trifunović, M. (2026). I Want to Teach the Landscape to be Rational: Space, Anxiety, and Sublimation in Peter Handke's Slow Homecoming. *Space and Culture*, *0*(0).
Трифуновић, М (2009). Три ријечи географије. *Српске земље и свијет*. бр 28. пп. 45-48.

Трифуновић, М. (2103). Аристотел у Крајини. Појам краја у Аристотеловој филозофији простора. У зборник радова поводом обиљежавања двадесетогодишњице Географског друштва Републике Српске. ГД РС. Бања Лука.

Трифуновић, М. (2020а). *Просторно мишљење у геонаукама: основне концепције, модели психокогнитивног развоја и методологија истраживања*. Географско друштво Републике Српске.

Трифуновић, М. (2020б). Одређење просторног мишљења. Од концепата ка концепцијама. *Herald*, 24, 77–89. https://doi.org/10.7251/HER2024077T

Трифуновић, М. (2016). Онтолошке и епистемолошке недоречености постструктуралистичке парадигме у географији. *Herald*, 20, 25–39. doi:10.7251/HER2016025T

Vishwa, A. (2011). *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy: Return from Transcendence*, Continuum.

Webb, D. (2009). *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. Continuum.

White, M., J. (1992). *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*. Oxford University Press.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

114 Аристотел

ТРИФУНОВИЋ, Млађен, 1972-
Аристотелово учење о мјесту : геотополошко читање / Млађен Трифуновић. - Бања Лука : Природно-математички факултет Универзитета, 2026 (Бања Лука : Арт принт). - 157 стр. : граф. прикази ; 24 cm

Тираж 100. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 153-157.
ISBN 978-99997-45-35-2

COBISS.RS-ID 144550913

Млађен Трифуновић рођен је 28. 09. 1972. у Јајцу. Дипломирао на Одсјеку за географију Природно-математичког факултета у Бањалуци 2002. године. На Филозофском факултету у Бањалуци на Одсјеку за филозофију и социологију дипломирао 2008. године. Магистрирао 2011. године на Одсјеку за географију Филозофског факултета у Источном Сарајеву, а докторирао 2015. године на Природно-математичком факултету, Универзитета у Бањалуци. Запослен на Природно-математичком факултету у Бањалуци.

ISBN: 978-99997-45-35-2