

Marko Tokić

Sveučilište J.J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jagera 9, HR-31000 Osijek
tokicmarko@yahoo.co.uk

Plotinovo shvaćanje noetičke stvari na tragu Aristotelove usiologike

Sažetak

Ovaj rad na temelju Z. knjige Metafizike prikazuje Aristotelovo poimanje noetičke stvari i na njegovoj pozadini tumači Plotinovo poimanje noetičke stvari, sadržano prije svega u njegovom spisu O dvjema tvarima. Svrha rada je pokazati i primjereno argumentirati kako Plotin pri odredbi noetičke stvari shvaća Um u oslonu na Aristotelov usiologički nauk, a u razlici spram Platona. To posebno izlazi na vidjelo u tome da je Plotinov Um kao rod koji obuhvaća sve ideje shvaćen u smislu Aristotelovog logičkog nauka roda i vrste. Time ovaj rad ukazuje na potrebu preispitivanja ustaljenih mnijenja o Plotinovoj filozofiji kao nasljeđivanju Platonove filozofije.

Ključne riječi

Osjetilna tvar, noetička tvar, logos, *eidōs*, rod, sućina

Plotin noetičku tvar razmatra prvenstveno u svojem spisu koji nosi naslov *O dvjema tvarima* (Περὶ τῶν δύο ὑλῶν).¹ Premda je bio učenik Numenijeva nasljednika Amonija Saka u Aleksandriji,² Plotin noetičku tvar ne dovodi poput Numenija u blizinu staroakademijskog počela Neodređene Dvojine.³ Naime aleksandrijski platonizam u osnovi ostaje vjeran staroakademijskim učenjima koja pitagorejski istumačuju noetičku oblast, a to znači prihvaćaju dva

1

Ni ovaj, kao ni ostale svoje spise nije naslovio sam Plotin, a spomenuti naslov potječe od njegovih učenika. Usp. Porfirije, *Vita Plotini* 4. (Kod nas objavljeno u grčko-hrvatskom izdanju pod naslovom: Porfirije, *O Plotinovom životu i poretku njegovih spisa*, Naklada Breza, Zagreb 2004.). Spis *O dvjema tvarima* četvrti je po redu u drugoj od ukupno šest knjiga Plotinovih *Eneada*.

2

Neki Plotinovi suvremenici smatrali su da je on samo preuzeo Numenijeva učenja – usp. Porfirije, *Vit. Plot.* 17.

3

Noetička tvar ili Dvojina za Numenija jest jedno od dvaju nenastalih prvotnih počela. Drugo je počelo božanska Jednina. Usp. Klement Aleksandrijski, *Stromata* 1. 411 Pott ili Euseb. P. E. IX. 6, 9, 411 a [fr. XIII u: grčko/latinsko-englesko izdanje svih fragmenata Kenneth Sylvan Guthrie (ur.), *Numenius of*

Apamea the Father of Neo-Platonism, George Bell and Sons, London 1917.]. Eudor Aleksandrijski (1. st. pr. K.) ponad Jednine i Dvojine, po sebi demiurgičkih počela, postavlja Nad-Jedno. Tako nastaje nauk o tri Jedna. S Moderatom iz Gada (1. st. po. K.) Jednina se i Dvojina, posredstvom osobitog tumačenja drugoga dijela *Parmenida*, pojavljuju na razini drugog ili noetičkog Jednog (usp. *Simpl. In phys.*, I, 230. 34 Diels; Moderatov fragment u izvoru kod nas vidi u: E. R. Dodds, »Platonov 'Parmenid' i porijeklo neoplatoničkog pojma Jedno«, u: *Scopus* br. 5, 1997., str. 104–105). Prvo Jedno nadilazi ostala dva Jedna, dok Treće Jedno jest Ono duševno, koje prethodi nastajanju Duše (Prvo Jedno → Drugo Jedno = Um + Noetička tvar → Treće Jedno = Ono duševno). Tragovi ovoga učenja vidljivi su u Plotinovom nauku o noetičkoj stvari ili Dvojini, tj. nauku po kojemu se noetička tvar izjednačuje s Umom ili drugom hipostazom, dok prva hipostaza ostaje Jedno, a treća Duša.

međusobno suprotna noetička počela: Jedninu i Dvojinu. U Staroj Akademiji je Neodređena Dvojina (ἀόριστος δυάς) jedno od tih dvaju počela, a drugo počelo je Jedno (ἕν), što je, povijesno-filozofijski gledajući, nauk pitagorejskog podrijetla.⁴ Kako se svako osjetilno sastoji od tvari i oblika, tj. od neke tvari kojoj je po prirodi ili umjetno dan neki oblik, razumljivo je da je upravo razlikovanje tvari i oblika već u Akademiji shvaćeno u svezi s prvotnim počelima svega sućeg. Tako se jedno od tih počela odnosi na tvar, a drugo na oblik. Aristotel zato u N. knjizi *Metafizike* kaže da je Akademcima Jedno, shvaćeno kao počelo, oblik, a Dvojina tvar.⁵ Neodređena Dvojina u predstavniku tzv. srednjega platonizma i pseudopitagorejskim spisima uvijek se shvaća kao noetičko počelo.⁶ Nasuprot tome, Plotin u *Enn.* II. 4 ne govori o noetičkoj tvari kao o počelu, budući da za Plotina noetička tvar ima svoje počelo u nečemu što nije ona sama. To počelo noetičke tvari, tj. ono što proizvodi noetičku tvar za Plotina je *drugost*, koja je kod Platona jedan od *najvećih rodova*.⁷ Uz *drugost* počelo noetičke tvari za Plotina je i *kretanje*, jer su oboje, drugost i kretanje postali ujedno (*Enn.* II. 4, 5. 30-35). Po svemu sudeći, ono što su kod Platona najveći rodovi kod Plotina su, na početku nastajanja Uma, nadumске moći koje prethode Umovanju umovanja (νόησις νοήσεως) ili zbiljnosti (ἐνέργεια) Uma. Kao prethodeće određenoj noetičkoj tvari ozbiljenog Uma, najveći rodovi su ono krajnje neodređeno (ἀόριστον) iz čega nastaje tvorna određenost Uma. Iz toga je vidljivo da noetička tvar u Plotina nije platonička Neodređena Dvojina. Noetička tvar se razlikuje od samog počela tvari. To u platonizmu do Plotina nije bilo uvijek tako. Kod Numenija primjerice noetička tvar je počelo na razini Drugog Jednog ili Uma, a ona sama izvire iz Prvog Jednog. Kasniji predstavnici tzv. srednjega platonizma nastojali su pomiriti neopitagorejsko učenje o tri Jedna sa staroakademijskim i ranopitagorejskim učenjima o dva nezavisna počela. Odjek toga nastojanja nalazimo još i kod Plotina kada on razlikuje dvije razine nastajanja Uma iz Jednog: 1. razina na kojoj Um još uvijek nije ozbiljen, nego je Um koji zbiljski ne umuje (*Enn.* V. 3, 11), gdje su najveći rodovi kao oni koji prethode tom nastajanju vječno neozbiljive neodređenosti, neodređene moći koje se nalaze u samom prvom Jednom (*Enn.* II. 4, 5. 30-35) i 2. razina potpune ozbiljenosti Uma, na kojoj nastaje umsko mišljenje Jednoga i na kojoj Um jest sve ideje (*Enn.* V. 1, 4; V. 1, 7; V. 3, 11). O noetičkoj tvari, koja se naziva i božanskom (*Enn.* II. 4, 5. 16), Plotin u *Enn.* II 4. raspravlja na toj drugoj razini. Razlikovanje između tvari i počela tvari u Plotina važi ne samo u noetičkoj oblasti nego jednako tako i u osjetilnoj oblasti, budući da se razlikuje počelo osjetilne tvari (nesuće naravno) (*Enn.* II. 4, 14. i 15) od same osjetilne tvari (primjerice vode, zemlje, vatre ili zraka). Osjetilna tvar je slika noetičke tvari.

Za Plotina je noetička tvar ista i uvijek ima isti oblik (*Enn.* II. 4, 3. 11). To znači da je ta tvar podmet (ὑποκείμενον) koji uvijek jednako prima sve oblike idejā, tako da su svi ti oblici u osnovi jedan zajednički oblik. Koji je smisao toga da je noetička tvar podmet? Općenito važi da je tvar kao podmet ono što se podmeće nekom obliku i mogućnost (δύναμις) oblikovanja. Na taj način shvaćena tvar pretpostavlja sastavine iz tvari i oblika, koje nastaju oblikovanjem tvari. U kasnijem platonizmu podmet u vidu tvari uvijek pripada oblasti nastajanja i nestajanja, a nikada oblasti netjelesne vječnosti. Međutim, ovdje Plotin misli tvar kao ono iz čega se sastavlja sastavina u oblasti netjelesne vječnosti. Dakle, tvar u noetičkoj oblasti, iz koje se ta vječna suća sastavljaju, mora i sama biti netjelesna i vječna, jednako kao što su i oblici koje ta tvar prima neosjetilni i vječni. Iz toga dalje slijedi i da je »sastavina kod noetičkih [sućih] drukčija, nije kao tijela«. ⁸ Prema tome, kada Plotin misli tvar na razini Uma, tada je misli kao noetičku tvar, tj. kao tvar iz koje se zajedno s oblikom

sastavljaju ideje kao noetičke netjelesne sastavine.⁹ Noetičke se sastavine nikada ne mogu rastaviti na dijelove tako da noetička tvar ostane bez oblika, kao što se osjetilna sastavina može rastaviti i time izgubiti oblik. U noetičkom području sastavine su vječno ozbiljene. Osim toga oblici ideja kao vječnih sastavina ne mogu se u noetičkoj tvari različito očitovati, kao što je slučaj s tijelima u osjetilnoj oblasti.¹⁰

Valja nam sada pokazati kako je ovo Plotinovo određenje noetičke tvari povezano s Aristotelovom usiologikom. Tvar je kao podmet za Aristotela sućina (*Met.* 1041a25-28). Isto tako i Plotin noetičku tvar određuje kao sućinu.¹¹ Tvar je za Aristotela sućina jedino u smislu mogućnosti da u osjetilnoj oblasti nastane i bude neko nešto; u oblasti netjelesne vječnosti pak sućina je beztvarni logos.¹² Plotin ostajući dosljedan toj Aristotelovoj misli, kada uvodi tvar u oblast netjelesne vječnosti, tu tvar shvaća kao logos ideje. Naravno, Plotin tu ne poima logos doslovce u Aristotelovu smislu. Za Plotina je logos prvenstveno pretpostavka navlastitosti (*ἰδίᾳ*) onoga sućeg i počelo proizvođenja pojedinačnog oblika (*μορφῆ*), koje se izvršava po uzoru na opći oblik, tj. vrstu ili ideju (*εἶδος*). Za Aristotela naprotiv *morphe* je pojedinačna uobličienost tvari *eidosa*. Dakle *morphe* je u njega zasebno, posebno, pojedinačno očitovanje *eidosa*. Primjerice Sokrat je posebni oblik vrste čovjeka. A uz to za Aristotela je tvar počelo upojedinjenja i zasebnosti. Nasuprot tome Plotin, dijelom pod utjecajem stoičkoga fizičkoga nauka o logosu, a dijelom pod utjecajem platoničkog nauka o prethodnosti ideja, naučava da zasebnost, odnosno ono što neku sastavinu luči od druge i daje joj navlastiti oblik jest njezin logos. Pritom je presudno da je za Plotina logos počelo zasebnosti i razlikovnosti također i u noetičkoj oblasti. Međutim, budući da je u noetičkoj oblasti za sva suća

4

U Akademiji se pitagorejska Jedinina izjednačavala s Jednim, a Dvojina s Neodređenom Dvojinom. Platon je, prema Aristotelu, Neodređenu Dvojinu nazivao Veliko i malo (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*) (usp. *Arist. Met.* 987b25-988a26; *Phys.* 209b35), a Speusip Mnoštvo (*πληθός*) (usp. *Arist. Met.*, 1091b30-35).

5

Usp. *Arist. Met.* 1087b14-15. Kako na tom mjestu stoji da su to počela brojeva, ta su učerija svojevrsna pseudomorfoza pitagorejstva u Staroj Akademiji.

6

Usp. Pyth. 164. 24 u: Holger Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965. Također vidi isječak iz Aleksandrovih *Nasljednika filozofā* u: Diog. Laert. *Vit. Phil.* VIII. 25-26.

7

Usp. *Plat. Soph.* 248c-249a

8

Plot. Enn. II. 4, 3. 6-7: ἐν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἐτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα

9

O ideji kao ozbiljenom sućem Plotin raspravlja posebice u drugom poglavlju spisa naslovljenog *O onome mogućnošću i zbiljnošću* (*Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*) (*Enn.* II. 5, 2). Razlikuje se ozbiljeno suće (*ἐνεργείᾳ*)

i sama zbiljnost (*ἐνέργεια*), kao i ono koje je po mogućnosti (*δυνάμει*) i sama mogućnost (*δύναμις*). Nešto je po mogućnosti ili podmet nečemu (tvar, primjerice bronca), drugo je ozbiljeno suće (to je sastavljena sućina, kada je određena mogućnost da nešto bude ozbiljena, tj. kada su sastavljeni tvar i oblik, primjerice brončani kip), a treće je ideja po kojoj uopće nastaje ozbiljeno suće. Ovo treće, ili ideja, u platonizmu je ono izdvojivo. Dakle Plotin ideju shvaća i kao zbiljnost naprosto, a ne samo kao ozbiljeno suće sastavljeno od noetičke tvari.

10

Bronca je za Plotina tvar od koje se sastoji npr. brončani kip, ali također i tijelo sastavljeno iz tvari kao podmeta i oblika bronce utisnutog u nju. To isto važi i za elemente: Plotin platonistički niječe stoičko shvaćanje elemenata kao osnovne tvari (usp. npr. *Enn.* II. 4, 7). Zato je kod svakog od osjetilnih sućih koja suimaju istu ideju tvar uvijek različitog oblika.

11

U *Enn.* II. 4, 5. 20-25 izričito stoji da je noetička tvar podmet i sućina.

12

Sućina je tako mišljena u okviru usiologičke rasprave Z. knjige. Da je sućina kao 'ono što bijaše biti' isto što i logos, usp. *Met.* 1031b32-1032a5.

tvar uvijek ista i jedna (vječno podmetnuta i skrivena noetička tvar),¹³ slijedi da je logos Um (ὁ νοῦς λόγος). Stoga Plotin o noetičkoj stvari govori kao o podmetu koji je ono umsko samo, koje kao ono jedinstveno leži pod mnogim umskim oblicima. A kako Plotin tvrdi da je Um logos te da je noetička tvar ono umsko samo, jednostavno i uvijek isto, slijedi da svaka ideja kao sastavina ima jedinstvenu zajedničku tvar i svoju navlastitu *morphe*:

»Ako su dakle ideje (εἶδη) mnoge, nužno je u njima nešto zajedničko; ali i nešto navlastito, po čemu se jedna razlikuje od druge. To navlastito i ta razdvajajuća razlika jest navlastita *morphe*.« (Enn. II. 4, 4. 2-7)

U tom smislu je noetička tvar kao logos proizvodno počelo razlikovnosti i zasebnosti, a ujedno i počelo istovjetnosti. Ovo nadalje treba ispitati s obzirom na povijest pojma noetičke stvari. Razlikovanje između noetičke i osjetilne stvari prvi je put u povijesti filozofije izričito izvedeno kod Aristotela, i usko je vezano upravo uz pitanje (sastavljene) sućine. Aristotel kaže:

»Jedna tvar je ona osjetilna, druga je noetička; osjetilna je kao mjed i drvo i svaka pokretljiva tvar, a noetička je ona koja prisustvuje u onom osjetilnom, ali ne kao osjetilna, kao ono matematičko.«¹⁴

Plotin se u Enn. II 4. 1. 14-20 posredno odnosi spram tog mjesta iz Aristotelove *Metafizike* i općenito mu je cilj rasprave upravo razlikovanje osjetilne i noetičke stvari. Postavlja se pitanje ima li uopće nečeg takvog kao što je noetička tvar, te ako je ima, što ona jest i kako jest. U nastavku valja, na temelju Z. knjige *Metafizike*, pobliže prikazati Aristotelovo poimanje noetičke stvari kako bi se spriječilo pogrešno povezivanje ili čak poistovjećivanje Plotinovog poimanja noetičke stvari s Aristotelovim. Plotin naime noetičku tvar u bitnom razumije u svezi s onim što je Aristotel imenovao noetičkom stvari, ali ne ostaje pri Aristotelovu određenju. Ipak, razumijevanje Plotinova određenja noetičke stvari nije moguće ukoliko se ne razumije Aristotelov usiologički nauk o dvije stvari.

Aristotel tvrdi da je sućina, iako po sebi jednostavna, prema logosu djeljiva. Do toga dolazi sagledavajući sućinu kao bit (τὸ τί ἦν εἶναι)¹⁵ nečeg pojedinačnog, pri čemu se ispostavlja da je tako shvaćena sućina isto što i logos toga pojedinačnog, njegova odredba (ὁρισμός).¹⁶ Sućina kao pojedinačna osjetilna sastavina sastavljena je iz logosa i stvari, a sućina kao opća sućina, tj. kao ono što bijaše biti, određuje se kao logos naprosto. Zato će Aristotel na jednom mjestu reći da se sućina uzima na dvostruki način, kao sastavina (τὸ σύνολον) i kao logos (ὁ λόγος) (*Met.* 1039b20). Sukladno tome on izlaže dvostruko gledište o odnosu dijelova i cjeline.

- (1) Na razini osjetilne, pojedinačne sućine cjelina je samo jedinstveni zbir rastavljivih dijelova.
- (2) Na razini neosjetilne, opće sućine više se ne uzima nešto pojedinačno, nego se misli na ono opće, dakle na logos onog pojedinačnog.

U prvom je slučaju riječ o sućini kao sastavini iz oblika i stvari. Kada se takva sućina kao cjelina rastavi, preostaju tvorni dijelovi. U drugom je slučaju riječ o sućini kao logosu. Takva sućina je cjelina takvih dijelova koji su i sami logosi.¹⁷ Aristotel zato naglašava:

»Ako dakle ne bude jasno koji su od dijelova kao tvar, a koji nisu, neće biti jasan ni *logos* stvari.« (*Met.* 1036a29-31)

Cjeline kojih su dijelovi tvar nisu isključivo osjetilne, nego su takve i neke mislive cjeline, i to one zamislive ili misaono predočive. Zamišljanje je takvo

mišljenje koje misleći nužno misli i ono pojedinačno. Aristotel ističe da je u tom smislu svejedno radi li se o osjetilnoj ili pak o zamišljenoj sućini: obje se kao određene pojedinačne sućine, stoga što se nekako predočuju, pojavljuju ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) u tvari. Primjerice kameni kip nastaje tako što se općim oblikom oblikuje osjetilna tvar. Radi se zapravo o bilo kojem obliku koji se može osjetiti i za koji je potrebna osjetilna tvar da bi se mogao predočiti. Zamišljena sućina nastaje tako što se u predočavajućem mišljenju općim oblikom oblikuje sama misao. Tu se radi o bilo kojoj pojedinačnoj zamislivoj i zamišljenoj sućini. Potrebna je određena misao da bi u mišljenju nastala pojedinačna sućina, jednako kao što je potrebna neka osjetilna tvar da bi nastala pojedinačna osjetilna sućina. Kao što je ova tvar nešto osjetilno, tako je ona tvar nešto mislivo. Tako je moguće razlikovati dvije tvari. Budući da je misaona predodžba ili zamišljaj nečega uvijek nužno nešto pojedinačno, a ne opće, ona se može shvatiti kao cjelina koja ima sastavne dijelove, tj. koja se sastoji iz mislive ili noetičke tvari, kao što se osjetilna sućina sastoji iz osjetilne tvari.

O noetičkoj tvari Aristotel raspravlja i kao o sastavnom dijelu osjetilne sućine kao sastavine. Nasuprot tome sućina kao ono opće nema tvar kao svoj sastavni dio, pa takva sućina nije sastavina, već je *eidōs* ili *logos*. Kada Aristotel napominje da se mora razlučiti koji su dijelovi kao tvar, a koji nisu, tada je posrijedi razlučivanje dijelova koji pripadaju obliku kao *eidōsu* od onih koji pripadaju sastavini oblika i tvari ($\mu\omicron\rho\phi\eta\acute{\iota}$ + $\acute{\upsilon}\lambda\eta$). *Eidōs* je za Aristotela, sućeci prema središnjoj raspravi iz Z. 4-7, izjednačen s *logosom*.¹⁸ Pa iako je prilično nejasna razlika između pojmova *morphe* i *eidōs*, sam je Aristotel sigurno imao na umu neku razliku. Najznačajniji je sljedeći iskaz za to njegovo razlikovanje, u kojem pojašnjava kako naziva tvar, a kako oblik (*morphe*), te što misli pod sastavinom istih:

»Tvar nazivam kao mjed, oblik shemom ideje (tj. *eidōsa*, *op. a.*), a sastavinu iz tih kipom.«¹⁹

Tu se pojavljuju tri slične riječi: *morphe*, *schema* i *idea* (*eidōs*), koje međutim ne označavaju isto. *Morphe* je *schema* ideje. Iz izraza $\tau\omicron$ $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}\varsigma$

13

Usp. u *Enn.* II. 4, 5. 1-15 prisposobu *logosa* sa svjetlom i njegovim bojama, gdje podmet izgleda kao tama.

14

Arist. *Met.* 1036a9-12: $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ $\delta\eta$ $\eta\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\eta$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ η $\delta\acute{\epsilon}$ $\nu\omicron\eta\tau\eta$, $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\eta$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu$ $\chi\alpha\lambda\kappa\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\delta\omicron\sigma\eta$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\eta$ $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, $\nu\omicron\eta\tau\eta$ $\delta\acute{\epsilon}$ η $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\acute{\iota}\varsigma$ $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\omicron\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\mu\eta$ η $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$, $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu$ $\tau\acute{\alpha}$ $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$. Aristotel isto ponavlja i u II. poglavlju Z. knjige *Metafizike* (1036b35-1037a5).

15

Aristotelov izraz $\tau\omicron$ $\tau\acute{\iota}$ $\eta\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ obično se prevodi s 'biti', a doslovno znači 'ono što bijaše biti'. Aristotel u Z. knjizi razmatra sućinu kroz četiri različita načina njena očitovanja, kao ono što bijaše biti ili bit ($\tau\omicron$ $\tau\acute{\iota}$ $\eta\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), ono opće ($\tau\omicron$ $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$), rod ($\tau\omicron$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) i podmet ($\tau\omicron$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\mu\epsilon\nu\omicron\nu$). O sućini najprije raspravlja kao o podmetu pokazujući da je u tom svojem vidu sućina više oblik (*eidōs*), nego tvar ili sastavina oblika i tvari. Nakon toga raspravlja o sućini kao onome što bijaše biti, pokazujući da je sućina u tom svojem vidu

isto što i oblik (*eidōs*), tj. *logos* pojedinačne sućine, i da se sastoji iz dijelova koji su ujedno i dijelovi samog tog pojedinačnog. Potom do kraja Z. knjige slijedi razmatranje sućine kao onog općeg i roda.

16

Usp. Arist. *Met.* 1030a3-17; 1030b5-7; 1031b32-1032a5.

17

Ovo razlikovanje pojedinačne i opće sućine odgovara u *Kategorijama* razlikovanju prvotne i drugotne sućine.

18

Eidōs i *logos* izričito su izjednačeni u *Met.* 1031b32-1032a5.

19

Arist. *Met.* 1029a3-5. Ovdje iznimno stoji *idēa* umjesto *eidōs*. Aristotel u pravilu riječ *idēa* koristi samo kada izlaže i kritički razmatra platoničko shvaćanje sućine. On sam za sućinu koristi riječ *eidōs*, ali pod njom dakako misli nešto drugo nego platoničari (vidi primjerice *Met.* 1031b14-18).

vidljivo je da *schema* pripada *ideji (eidosu)*.²⁰ Mogao bi se steći dojam da Aristotel poput platoničara vidi *morphe* pojedinačne osjetilne stvari kao sliku neke izdvojene ideje. Ali u Aristotela nije riječ o tome, već samo da *morphe* pripada *eidosu* ukoliko je isto što i *schema*. *Eidos* je primjerice kod živućih sućih ono što je prisutno u roditelju, a prirodno nastaje u potomku (*Met.* 1033b25–1034a8). *Eidos* se prirodno nasljeđuje očitujući se u stvari kao *morphe*, i na taj je način uzrok nastajanja, a ne kao izdvojiva paradigma. Dakle *morphe* nije *schema* paradigme, već je prirodni dio od roditelja. *Eidos* je isti u potomka i roditelja pa se ujedno može shvatiti i kao vrsta živućeg, koja se prenosi s roditelja na potomka.²¹ Ona se u svim potomcima očituje kao njihova ista *schema*. *Schema* očituje vrstu kao ono opće u svakom pojedinačnom, a *morphe* kao ono opće svagda nekog pojedinačnog.

Aristotel pod *morphe* misli oblik kao upojedinjen u stvari, a pod *eidos* oblik kao opću sućinu.²² Dakle Aristotel ne misli *eidos* kao oblik sastavine, već prije kao imanentno *izdvojiv* oblik u sastavini. *Izdvojiv* je utoliko što se u mišljenju može razmatrati odvojeno od stvari sastavine. *Morphe* je pak uvijek vezana uz tvar, pojavljuje se na stvari. Time se dolazi do toga da je *eidos* opća sućina pojedinačne sastavljene sućine:

»Sućina je naime *eidos* – ono koje je unutra (τὸ ἐνὸν), iz kojeg se i iz stvari sućina naziva sastavljenom.« (*Met.* 1037a28–30)

Time je ono opće sada upravo prvotna sućina ili sućina u prvotnom smislu riječi, a sastavina je drugotna sućina.²³ Prvotna sućina jest *eidos*, tj. ono što je zajedničko određenim pojedinačnim sastavinama.²⁴

Dakle, kada Aristotel napominje da se mora razlučiti koji su sastojci kao tvar, a koji nisu, a posrijedi je razlučivanje sastojaka koji pripadaju *eidosu* i onih od kojih se sastoji sastavina (tvar i *morphe*), zapravo je to napomena da se o sastavljenosti (tj. o odnosu cjelina-dio) može govoriti jednom s obzirom na sućinu kao sastavinu, a drugi put s obzirom na sućinu kao *eidos*. Već sam objasnio na koji način Aristotel smatra i predočavajuće misli sastavljenim sućinama, i kako se te sućine, iako su nastale u mišljenju, ipak, budući su sastavine, sastoje od stvari koja se naziva noetičkom. Nasuprot tome, sućina kao *eidos* uopće nije tvarna.

Postavlja se pitanje kako je moguće da se sam *eidos* koji je prisutan u *morphe*, kada je mišljen – budući je on kao ono opće prvenstveno ono mislivo – ne sastoji iz noetičke tvari. Govoreći o noetičkoj stvari Aristotel tvrdi da čovjek, kada zamišlja (predočava), uvijek zamišlja neki ‘ovaj krug’. Budući da je taj krug pojedinačan, on je tvarna sućina (s stvari dolazi pojedinačnost). S druge strane, krug naprosto nije tvaran, jer je ono opće.

Pitanje glasi: ne mora li i opći krug biti stavljen u neku tvar i kakva je spoznaja koja ga može spoznati? Ako je već osjetilna tvarna sućina predmet osjetilne spoznaje, koja spoznaje oblik stavljen u osjetilnu tvar, a noetička tvarna sućina predmet predočavajućeg mišljenja koje spoznaje oblik stavljen u noetičku tvar, postavlja se pitanje treba li i beztvarna sućina biti stavljena u neku tvar, tj. može li uopće biti spoznaje o njoj ako je bez stvari u koju bi bila stavljena. Drugim riječima, da bismo bolje razumjeli spoznaju onoga što je sastavljeno od noetičke tvari, trebamo ujedno pitati o mogućnosti i o naravi spoznaje onog noetičkog koje je bez stvari.

Aristotel je u oblasti onog noetičkog lučio ono tvarno (noetička tvar) i ono beztvarno (*logos, eidos*). Vjerojatno stoga Plotin na razini Uma može jednom govoriti o idejama kao o sastavinama, a drugi put kao o zbiljnostima.²⁵ Budući da Plotin noetičku tvar kao ono iz čega se sastaje ozbiljena suća ili

sastavine misli kao podmet vječne ozbiljenosti, time noetičkim sastavinama pripisuje vječnost. Kako Aristotel za primjer noetičkih sastavina uzima ona matematička i smatra ih propadljivima, budući da se pojavljuju kao pojedinačni zamišljaji, Plotin više ne govori o noetičkim sastavinama u Aristotelovu smislu. Ako je noetička sastavina vječno ozbiljeno suće, tada se takva sastavina dovodi u blizinu zbiljnosti, tj. u blizinu Aristotelova *eidosa*. Time se Plotinova noetička tvar bitno razlikuje od Aristotelove.

Plotin je noetičkim sastavinama morao pridati najviši ontologički rang ponajprije zato što Um jest sve ideje, ujedno jedno i mnoga.²⁶ Budući da je iz Aristotelova usiologičkog horizonta priroda onog mnogog tvarna,²⁷ Plotin će Um kao mnoga odrediti tvarnim – prije svega zato što su kod Plotina ideje u oblasti Uma, kao Um sam, nužno shvaćene kao sastavine. A kako Plotin, s jedne strane, ne odustaje od shvaćanja ideja kao sastavina, a, s druge strane, ne može ih misliti na način kako Aristotel shvaća noetičke sastavine jer im je pridao vječnost, tada ih on nužno nastoji shvatiti na način Aristotelove beztvorne sućine. Tako ideje kod Plotina, premda su noetičke sastavine, ipak nisu mišljene kao fizički djeljive, nego jedino na način Aristotelovih *eidosa* ili *logosa*.

Nakon upute na izvorni Aristotelov nauk o noetičkoj tvari, postavilo se pitanje na koji je način Aristotelova beztvorna sućina spoznatljiva, odnosno kakva je to znanstvena spoznaja onog općeg samog. S tim u svezi nema dvojbe da je Plotinu najbliskija bila Aristotelova Λ . knjiga *Metafizike*, u kojoj je izložena prvotna filozofija kao teologija, odnosno gdje se Bog ili nepokrenuti pokretač filozofijski tematizira gotovo kao platonička ideja. To je svakako začudno s obzirom na Aristotelov stav oko izdvojina, a upravo će se u Λ . knjizi Bog pokazati kao izdvojiva sućina, prvotna i beztvorna naprosto (*Met.* 1074a33-38). Da bi se što primjerenije odgovorilo na gore postavljeno pitanje, čini se uputnim slijediti mjesto *Met.* 1042a26-31, gdje Aristotel sažima dio usiologičkog nauka Z . knjige o razlici između tvarnih i beztvornih sućina. Ondje sažeto stoji kako tvorne sućine nisu izdvojive, dok beztvorne jesu, te da su neke beztvorne sućine izdvojive naprosto ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$). U Λ . 7. je riječ upravo o potonjoj vrsti sućina, što zapravo svjedoči o tome da su *eide* ili *logosi* o kojima smo do sada raspravljali, iako beztvorni, takvi da nisu naprosto izdvojivi nego su

20

Slično Aristotel upotrebljava riječ $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ npr. u *Phys.* E. 4, 227b7, kad govori o shemama kategorija ($\tau\acute{\alpha} \sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha \tau\eta\varsigma \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$).

21

U slučaju poietičkih tvorevina *eidos* se prenosi s proizvođača na djelo.

22

O višeznačnosti pojma *eidos* u Aristotela vidi Woods, M. J.: »Forma, vrsta i predikacija«, u: Pavel Gregorić i Filip Grgić (ur.), *Aristotelova Metafizika*, KruZak, Zagreb 2003., str. 219–235.

23

Usp. Arist. *Met.* 1032a5. U *Kategorijama* je upravo suprotno: prvotna je sućina pojedinačna sastavina, a drugotna sućina jest ono opće.

24

Primjerice, čovjek kao sastavina sastavljen je, s jedne strane, od tvari: kosti, mišića i mesa,

koji se na određeni način sastavljaju, ustrojavaju, a to znači oblikuju. Taj određeni način ustrojstva tijela ovisi dakle o *eidosu* čovjeka koji se nasljeđuje od roditelja. Roditelj tako usađuje ono što bijaše biti čovjekom (ono opće), te po tome određeni tvorni dijelovi trpe određeni sastav ili ustrojstvo. Može se reći i da oni trpe određenu svrhu, budući da su za isto ustrojstvo po svojoj naravi sposobni, tj. prijemčivi su za *eidos* čovjeka. Ozbiljenost ili svršeno ustrojstvo jest *schema* vrste čovjeka, a pojedinačni ustroj vrste iz tvornih dijelova jest *morphe*.

25

Usp. gore bilješku 16.

26

Usp. Plot. *Enn.* V. 3, 5.; V. 9, 8. 4: ὄλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη

27

Vidi o tome Arist. *Met.* 1074a33-35

imanentne izdvojine, dok sada Aristotel smatra da uz te i takve ima i beztvarnih izdvojina naprosto.

Razlika između izdvojjivosti naprosto i imanentne izdvojjivosti sućina kod Aristotela je objašnjena primarno logičko-epistemologički. Prema Aristotelu, osjetilno spoznavanje složenoga sućeg ne daje znanje o njemu. Tu znanja nema zato što osjetilno opažanje po naravi zahvaća tvarnu prirodu pa je utoliko i samo promjenljivo. Opažanje je stvarno zato što je za svako opažanje nužan osjetilni organ opažanja. Ono opažljivo, opažaj i opažanje samo nisu uvijek zbiljnošću nego su i po mogućnosti, npr. u osjetilnom organu koji ne opaža. Primjerice oko je mogućnost vidnog opažanja, i kada se ova mogućnost ozbilji, tada nastaje gledanje ili viđenje onoga vidljivoga na način da je oko postalo to što se vidi.²⁸ Oko kao mogućnost gledanja nečega tu je ozbiljeno na način da se ova zbiljnost ne razlikuje od onog gledanog.²⁹ Ako se opažanje nužno nalazi u mogućnosti, to znači da je opažanje stvarno, a zbog same stvarnosti osjetilno opažanje daje promjenljivu spoznaju. To dakle ne može biti znanje, jer je znanje ono sigurno i postojano. Utoliko u osjetilnoj spoznaji, koja je po naravi usmjerena na stvarne sućine, nema niti odredbe niti dokaza (*Met.* 1040a1-5). Spoznaja koja vodi do znanja jest zato druge vrste. Sastavinu treba razmatrati pod vidom opće sućine koja niti nastaje niti propada, nego kao beztvarna nužno jest. Pored toga, ono najznatljivije jest najviše od svega sućega. Poznat je Aristotelov stav da se do takvoga sućeg dolazi umskim poopćavanjem, tj. izdvajanjem onoga izdvojjivog i beztvarnog iz onog stvarnog. Budući da Aristotel u *Kategorijama* tvrdi da je osjetilna sućina, *tode ti*, ono što od svega najviše jest, tu nastaje Aristotelova aporija, jer prema izvodima u *Z.* knjizi *Metafizike* ono prvotno suće jest beztvarno. Zato bi se moglo zaključiti da je sućina kao prvotno suće izdvojjivo kao platonička ideja. Jer ako nema ničega mimo pojedinačnih sućina, kako je moguće znanje? Jer samo ukoliko ima nečeg općeg, koje je jedno i isto, moguća je spoznaja. To je aporija koja je najteža od svih i koju je najnužnije razmotriti.³⁰

Ovu će aporiju Aristotel riješiti postavljajući beztvarne sućine u um, pritom im odričući bitak *po sebi* (*De an.* 417a-418b). Naime, znanstvenim promatranjem ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$) sućega um postaje zbiljnost, to jest logos toga promatranog sućeg, kao što oko u gledanju postaje zbiljnost onog gledanog (*De an.* 429b5-6). Tako Aristotelova beztvarna sućina nije izdvojjiva na platonički način. Međutim, treba naglasiti da se tu nikako ne misli da opća sućina (*eidōs*, *logos*) promatranog sućega nastaje u umu, jer ona uopće ne nastaje, nego naprosto jest. Znati da ono opće jest isto je što i biti znanje toga, odnosno um kao znanje onog općeg jest zbiljnost toga općeg. Stoga Plotin i kaže da je Um kao mišljenje zapravo logos. Kod toga može začuditi Aristotelova tvrdnja da su logosi svih sućih već nekako prisutni u umu (točnije u dijelu duše koji ima moć mišljenja), ali ne zbiljnošću, već mogućnošću:

»I dobro kažu da je duša mjesto idejā, samo ne cijela, nego noetička, niti su ideje svršenošću, nego mogućnošću.« (*De an.* 429a27-29)

Iz gornjega stava slijedi da je um kao mjesto ideja zapravo mogućnošću sve ideje. U skladu s tim um mora biti mogućnošću onakav kakav jest *eidōs*, ali tako da nije isto što i *eidōs* (*De an.* 429a15-17). Međutim, um ne može biti mogućnost u pravom smislu te riječi zato što ga Aristotel na tom mjestu strogo određuje kao nešto beztvarno.³¹ Ono beztvarno neke sastavine jest ono misljivo, koje, kada je mišljeno (kada je sam um ozbiljen kao *eidōs* tog sućega u činu mišljenja) – jest um. Iz gornjeg navoda ne slijedi, kako bi se možda moglo pomisliti, da Aristotel misli da postoje logosi koji su mogućnosti u umu. To bi značilo da postoji takvo stanje uma u kojemu on ne bi bio u zbilj-

nosti. Ali zato što je um beztvaran, on je uvijek zbiljnost, pa Aristotel zapravo želi reći – shodno tome što um dok misli logos i jest sam logos – kako je svaki mogući logos, budući je beztvaran, ono misljivo za um. Osvijestimo li razliku između biti i postajati, možemo reći da um može *biti* svaki logos, ali ne može *postati* svaki logos. A ipak budući da je ono misljivo ono opće nekog pojedinačnog sućeg ili neke tvarne sućine, um se mora shvatiti tako da je mogućnošću onakav kakvi su *eidosi*, ali tako da nije isto s njima. Upravo je iz ovoga Plotin iznašao vlastito mišljenje o Umu koji jest sve ideje. Aristotelovo shvaćanje uma moglo je potaknuti Plotina na shvaćanje Uma kao *jednoga* na način ozbiljenosti svih ideja ujedno:

»Neka je Um ona suća, i sva ih u sebi ima ne kao u mjestu, nego imajući sebe samog i jesući jedno s njima.« (*Enn.* V. 9, 6. 1-3)

Iz istog razloga Plotin kaže:

»Um jest ujedno sva [suća] i opet ne ujedno, jer svako pojedino [suće] je navlastita mogućnost.« (*Enn.* V. 9, 6. 8-9)

»Ako dakle mišljenje jest mišljenje onoga što je u njemu, to što je u njemu jest eidos, a to je ideja. Što je dakle to? Um je i umska sućina; svaka pojedina ideja nije različita od Uma, nego svaka jest Um. I cijeli Um jest sve ideje...« (*Enn.* V. 9, 8. 1-5)

Da Plotin prati upravo prikazan Aristotelov nauk, potvrđuje već i to da on u *Enn.* V. 9, 5. 30-32 ustvrđuje da beztvarna spoznaja, što će reći Um, jest isto s onim mišljenim, upravo navodeći Aristotela iz *De an.* 430a i 431a. Međutim to nije zadnje što Plotin ima reći o Umu na osnovi Aristotelove usiologike.

Iz gornjega se prikaza smije samo zaključiti da Aristotel razmatrajući um kao mogućnost za biti *eidos* govori o ljudskom umu. Dakle, zaključno samo za ljudski um vrijedi da je kao mišljenje uvijek neki *eidos*, ali nije isto s *eidosom*. Ta tvrdnja ne vrijedi i za um naprosto, budući da za Aristotela prvotni Um ili Bog nikako nije uvijek neki *eidos*. Plotin je unatoč toj spoznaji ipak shvatio Boga ili prvotni božanski um (drugu hipostazu) na način Aristotelova ljudskog uma, jer za Plotina je Um sve ideje. Ali naravno, Plotin će dokraja slijediti Aristotela pa će Um također poistovjetiti i s Bogom iz *Λ.* knjige.

Naime, kod Aristotela se pokazuje da ono misljivo može biti i logos naprosto; ne tek logos sastavina. Iako su logosi sastavina (kao znanje kod ljudskog uma) beztvarni, primarno su sastavine ipak vrste nekih tvarnih sućih. Stoga za razliku od onog znatljivog u području osjetilnih sastavina, postoji ono što je potpuno znatljivo, tj. takvo suće koje nije ni u kakvoj vezi s tvari, odnosno takvo suće koje se ni u kojem načinu bitka ne javlja kao tvarno. Zato ovisno o tome radi li se o području sastavina ili o području beztvarnih naprosto

28

Usp. Arist. *De an.* 423b-424b, gdje je dana usporedba opipa i vida. Opip u ozbiljenju je ono što se u mogućnosti nalazi u osjetilnom organu. Isto važi i za vid. Osjetilni je organ mogućnost ozbiljenja oblika onog osjetivog. To znači da je oko kao osjetilni organ vida ozbiljenjem onog osjetivog postao u vidu oblik toga osjetivog.

29

Stoga će Aristotel zaključiti da ako je ono što se gleda prekomjerno sjajno ili mračno, to će uništiti vid (oko), budući da oko u gledanju jest upravo to što gleda. Usp. Arist. *De an.* 426a-426b.

30

Vidi Arist. *Met.* 999a15-33: ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρήσει.

31

Usporedimo li mišljenje s opažanjem, vidjet ćemo da mišljenju u razlici prema zbiljnosti opažanja nedostaje njegov organ. Vid kao osjetilno spoznavanje za organ ima oko koje je mogućnost za gledanje. Stoga je i predmet mišljenja kao beztvarne zbiljnosti nužno beztvaran; predmet tvarnog opažanja je nužno tvaran.

sućih, riječ je ili o logosima kao izdvojinama u ljudskome umu ili o logosu kao izdvojinu naprosto. Tako stoji i u H. 1042 a 31: neke su beztvorne sućine izdvojine u (ljudskome) umu, a neke su izdvojine naprosto. U konačnici iz toga slijedi da su dvije vrste znanja, na razini ljudskoga uma, te na razini božanskoga uma.

Pod beztvornom sućinom kao onim izdvojjivim naprosto Aristotel zapravo misli um koji misli samoga sebe i koji nema ono mišljeno izvan sebe. Tu, dakle, nije posrijedi um koji u mišljenju jest *eidos* tako da nije isti s *eidosom*. Ono mišljeno koje takav um umuje jest čista djelatnost koja je on sam. Riječ je stoga o umovanju umovanja. Tako je moguće božanski um shvatiti i kao samouspostavu uma sobom samim. Plotin pak, očito i u tom smjeru doslovce prateći Aristotelov usiologički nauk, ustvrđuje kako Um oblikuje samoga sebe kao umovanje u kojemu je sam isto sa samim sobom: οὐδὲν ὄψις ἢ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὄρασις ὁρώσα ἄμφω τε ἔν (Enn. V. 1, 5. 19-20).

Dovodeći na istu ontologičku razinu, s jedne strane, Aristotelov ljudski um i, s druge strane, njegov prvotni božanski um, Plotin na mjestu druge hipostaze postavlja Um koji je u osnovi pseudomorfoza Aristotelove čiste zbiljnosti ili potpuno beztvorne sućine kao nepokrenutog pokretača. Moglo bi se zato reći, ali naravno uvjetno, da Plotinov Um ima oblik Aristotelova nepokrenutog pokretača, dok, s druge strane, njegov sastav i ustroj odgovaraju kod Aristotela ljudskom umu. Zato Plotinov Um po svom obliku jest *jedno* kao zbiljnost, ujedno ustrojstvom *mnogo* kao sve ideje. Shodno tome Plotin ustvrđuje kako Um nastaje na dva usporedna načina: »jednim načinom njega oblikuje (μορφοῦται) Jedno, a drugim načinom sam sebe«. ³² Pod ovim potonjim načinom Plotin očito misli Um kao nepokrenuti pokretač, a pod prvim načinom noetičku tvar u njegovom smislu noetičke tvari. Naime, kada Um nastaje iz Jednog, tada on zadobiva oblik na temelju ideja koje su u njemu nastale. ³³ Budući Um jest *sva* suća, on je ozbiljenost svih sućih. Iz takva shvaćanja proizlazi, kako je već rečeno, rasprava o noetičkoj tvari Uma. Budući da je nastajuće mnoštvo ideja zapravo mnoštvo onog Jednog, Um se shvaća kao broj, dakle kao određena dvojina (Enn. V. 1, 5. 9). Svaka određena dvojina misli se aristotelovski kao ozbiljeno suće, te stoga pretpostavlja neku tvar. Međutim, budući da su Platonovi *megista gene* kod Plotina mišljeni najvećma u sklopu nastajanja Uma iz Jednog, tj. kao moći koje prethode Umu, Um je na toj razini nastajanja ipak mišljen i kao neka neodređena dvojina. ³⁴ Stoga Plotin na drugom mjestu kaže: »Neodređenost je tako u Umu, zato što je jedno u smislu 'jedno-mnoga« (Enn. VI. 7, 14. 10-15). Ovdje se ne misli neodređena dvojina u staroakademijskom ili platoničkom smislu, i to ponajprije zbog toga što je ovdje neodređena dvojina logos. Um je određena dvojina samo kao broj, a kao još neozbiljen je neodređen. Ali i kao određen i kao neodređen on jest logos, pa niti kao neodređena dvojina nije potpuna neodređenost ili tvar kao počelo. Kada Um kao neodređena dvojina postane određena dvojina, tada su zapravo nastale sve ideje, odnosno Um kao ozbiljenje ideja. Utoliko je Um kao ono ozbiljivo ujedno nužno i vječna tvar. ³⁵ Za Plotina je Um na razini vječno ozbiljenih sućih (ideja) neko 'jedno-mnoga', tj. takvo jedno koje je djeljivo u mnoge dijelove. ³⁶ Ovo dijeljenje jest njegovo djelovanje koje ozbiljuje jedno suće za drugim:

»Poslije jednog uvijek [umuje] drugo jer njegovo isto je i drugo, i u njemu kao dijelećem uvijek se drugo pojavljuje [...] Uvijek imajući isti [život] ne prolazi kroz ista, jer se ne mijenja, nego s drugima jest isto i po istome.« (Enn. VI. 7, 13. 42-55)

Umsko dijeljenje ideja jest samo ozbiljenje svakoga pojedinog sućeg, a ujedno je, budući je vječno, takvo ozbiljenje svih sućih zajedno kao jedno i jedinstveno djelovanje ili čisto umovanje umovanja.³⁷ Tako se Um još jednom pokazuje kao počelo razlikovnosti i ujedno kao počelo istovjetnosti. A kako ova ujednost proizlazi iz Plotinova oslanjanja na Aristotelov usiološki nauk, dijeljenje Uma kao jednoga u mnoga nije shvaćeno, kako bi se moglo pomisliti, na način na koji je Platon shvaćao dijeljenje oblasti ideja. To je dijeljenje ponovno shvaćeno na način Aristotelovog poimanja dijeljenja bezvarne sućine.

Platon umsko dijeljenje ideja naziva dijeljenjem po sredini (*Pol.* 262b). Kao što se u *Politiku* pokazuje, nije posrijedi puka aritmetička, nego dijalektička sredina. Dijalektičko umijeće dijeljenja čini to da se neka jednota u sebi vrsno podijeli na dvoje (dvojina). Kako takvo dijeljenje prije svega pretpostavlja međusobno odnošenje dobivenih dviju polovica, ono je zapravo neko mjerenje. Jedna se ideja ne dijeli na dvije isključivo prema mjeri međusobnog odnošenja tih polovica, već uvijek i prema jednom višem pojmu mjere. Zato vrste na koje se dijeli rod nisu tek ono isto po rodu već su uvijek srodne i prema pravoj mjeri zajedničkog roda. To je mjerenje prema postignuću prave mjere (*Pol.* 284d). Dva novonastala dijela moraju istovremeno biti i dijelovi roda kojega su vrste i sami rodovi. Tako su primjerice ono muško i ono žensko kao dijelovi roda čovjeka svako opet samo po sebi rodovi koji imaju svoje daljnje dijelove. S druge strane, njihov viši rod, čovjek, dio je još većeg roda: kopneno živuće. Rodovi su međusobno spleteni tako što međusobno su-imaju jedan drugog, a su-imaju se dijelovima koji su srodni. Platon u *Sofistu* međuodnošenje rodova (ideja) naziva splitanjem i miješanjem, a ideje u tom međusobnom preplitanju i kretanju zadržavaju svoju istost i navlastitost. Koji su odnosi udjela među idejama ovisi o samoj živosti splitanja ideja. Ova je živost u *Timeju* 30b-31a shvaćena kao ideja života samog, što je vjerojatno drukčije iskazana ideja onog dobrog iz *Politeje*. Um ovo splitanje ideja spoznaje putem dijalektičkoga umijeća. Dijalektička raščlamba (διαίρεσις) razgraničava ideje i to tako što, moglo bi se na tragu *Fileba* reći, određuje točan broj neograničenoga neke ideje po mnoštvu. Neograničenost neke ideje po mnoštvu očito i jest to što je čini srodnom nekim drugim idejama. Svaka je ideja, po istosti sa samom sobom, jedno, a po splitanju s drugima, mnogo i ono drugo od sebe. Pritom počelo vrsne različitosti nije u samoj podijeljenoj ideji, već svagda u ideji drugosti (*Soph.* 255c-d). Ideje se upravo zato što su ujedno i navlastite jednote ipak ne spajaju svaka sa svakom, što pak

32

Plot. *Enn.* V. 1, 5. 15-20. S tim da oblikovanje Uma od strane Jednog pratimo na dvije razine, onako kako sam u uvodu već objasnio.

33

Plot. *Enn.* V. 1, 5. 16-17: οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῷ.

34

Plot. *Enn.* V. 1, 5: ὅταν δὲ ὀρισθῆ, ἀριθμὸς ἤδη.

35

Plot. *Enn.* V. 1, 5. 13-14: ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ διὰς λόγος καὶ νοῦς.

36

Usp. primjerice Plot. *Enn.* VI. 7, 15. 20-25.

37

Tako Plotin više ne slijedi doslovce srednjoplatonističku dogmu da Um misleći proizvodi ideje. Plotin, dakako, preuzima to učenje, ali dokazuje nužnu istovjetnost onog mišljenog, uma i mišljenja, što je u skladu s Aristotelovim shvaćanjem Boga kao 'umovanja umovanja'. Plotin stoga započinje s tvrdnjom kako je platonički opravdano pitati – u slučaju kada Um misli nešto – je li prije misao (tj. Um) ili ono što se misli (usp. *Enn.* VI. 6, 6, 10-15.). Plotin, dakle, na aristotelovski način utvrđuje da sam Um i umovanje jest ono umovano. Stoga dolazi do zaključka da ono umski mislivo (ideje) kao vječna ozbiljenost jest ujedno i Um i mišljenje.

znači da nisu sve ideje međusobno srodne. Drugim riječima, ne mogu se sve ideje vezati jedna s drugom samo na temelju toga što su ideje. Stoga to da su ideje ona misлива a ne ona osjetiva, što je ono zajedničko svim idejama, nije dostatno da se sve ideje spajaju sa svima. Odatle je svezivanje ideja moguće tek na temelju mjere, koja je, po svemu sudeći, ono isto što se drugdje naziva idejom onog dobrog (*Politeja*), ljepote (*Simpozij*) i života (*Timej*). Za razliku od Plotina, Platon svojim shvaćanjem dijeljenja ideja ne polazi od toga da um – budući da nije mjerilo svezivanja svih ideja u jednotu – jest ideje. Kako kod Plotina sve ideje kao ona misлива jesu jedno, Plotin ne slijedi ovaj Platonov nauk o dijeljenju ideja. Štoviše, kada Plotin u *Enn.* V. 9, 6. 10–12 sastav i ustroj Uma uspoređuje s jedinstvenim rodом koji obuhvaća sve ideje kao svoje vrste, tada on ne prati Platonov nauk o dijelovima i cjelini s obzirom na ideje. Plotin, dakle, doslovce prati Aristotelov usiologički nauk pa rod ovdje ne shvaća u smislu počela kao platoničari, već u Aristotelovom logičkom smislu djeljivosti vrste.³⁸ Za Aristotela je rod u logičkom smislu djeljiv na vrste, a ipak se odnos vrste i roda u zbilji ostvaruje tako što se vrsta pojavljuje kao cjelina, te rod kao dio te cjeline, iz čega u konačnici slijedi da je vrsta nedjeljiva (*Met.* 1035b3–31). Odatle rod nije poput vrste u osjetilnoj sućini, nego je jedino predmet znanosti kao odredba vrste.

Plotinov zaključak da su ideje isto što i Um nužno slijedi takvo gledište odnosa roda i vrste. Samo tako je shvatljivo kako je u Plotina Um najveći rod, koji logički obuhvaća sve ideje, te u najvišoj znanosti, gdje Um umuje samoga sebe, jest dio svake ideje kao njihov rod. Sve su ideje kao vrste posebne mogućnosti te je umsko ozbiljenje svake cjelovita entelehija Uma. Sada, kod Plotina pretpostavka ozbiljenja svake vrste (ideje) jest – Um kao tvar.

Marko Tokić

Plotinus' Concept of Noetic Matter on the Background of Aristotle's usiology

Abstract

Based on the Z. book of Metaphysics, this paper presents Aristotle's concept of noetic matter and uses its theoretical background to interpret Plotinus' concept of noetic matter, contained primarily in his tractate Matter in its Two Kinds. The paper aims to present and adequately argue the way in which Plotinus, in his interpretation of noetic matter, understands Nous in relation to Aristotle's usiological doctrine and in contrast to that of Plato's. This is particularly evident in the fact that Plotinus' Nous, as a genus which comprises all ideas, is understood in the sense of Aristotle's logical doctrine of genus and species. Thus this paper argues for the need to re-examine conventional understanding of Plotinus' philosophy as mere extension of Plato's philosophy.

Key words

Sensible matter, noetic matter, logos, eidos, genus, substance

38

Za Platona je vrsta po obliku istovjetna rodu (ontologički gledano, najudaljeniji od počela su odrazi fenomena; u oblasti onog mislivog ideje se kao rodovi dijele na općenitije i manje općenite, te na početku svega stoje najveći rodovi – μέγιστα γένη). Za Platona je, dakle, općenitiji rod više počelo od onog manje

općenitog. U Aristotela su pak vrste prvotnija počela od rodova. To je Aristotel argumentirao u *Met.* 999a nakon tvrdnje iz 998b, da ne može rod biti počelo kao jedno ili mjera, kao što tvrde platoničari, već da to jedino može biti vrsta.