

Renesansne peripatetičke rasprave i novi pojam znanosti

Boršić, Luka

Doctoral thesis / Disertacija

2010

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:328909>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-29**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

Luka Boršić

**RENASANSNE PERIPATETIČKE RASPRAVE I
NOVI POJAM ZNANOSTI**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2010



UNIVERSITY OF ZAGREB
CROATIAN STUDIES

Luka Boršić

**RENAISSANCE PERIPATETIC DISCUSSIONS
AND THE NEW CONCEPT OF SCIENCE**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2010



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

LUKA BORŠIĆ

**RENEŠANSNE PERIPATETIČKE RASPRAVE I
NOVI POJAM ZNANOSTI**

DOKTORSKI RAD

Mentor:
prof. dr. Mihaela Girardi-Karšulin

Zagreb, 2010

SAŽETAK

Cilj je ove disertacije doprinijeti rasvjetljavanju promjene paradigme koja se dogodila u 16. stoljeću i koja je dovela do nastanka novovjekovne znanosti. Ovdje prikazujem razvoj i promjene koje su se dogodile u razdoblju neposredno prije Galileja s poimanjem *znanosti/znanja* (*scientia*, ἐπιστήμη) na primjerima radova dvojice istaknutih renesansnih mislilaca: *De veris principiis* Marija Nizolija i *Discussiones peripateticae* Frane Petrića. Ova su dvojica autora podvrgnuli aristotelovsko-skolastičko razumijevanje znanosti radikalnoj kritici i opovrgavanju. Upravo je ta kritika bila ključni (ali ne i jedini) preduvjet pojavljivanju novovjekovne znanosti početkom 17. stoljeća.

Problem Nizolijeva i Petrićeva utjecaja na nastanak moderne znanosti pristupa se s dvije strane. Prvo se uspostavlja mogućnost utjecaja Nizolija na Petrića, kao i njihov utjecaj na kasnije mislioce: Nizolijevo djelo *De veris principiis* utjecalo je ne samo na Petrića već i na Leibniza, dok je Petrić sa svoje strane više ili manje utjecao na sedamnaestostoljetne filozofe kao što su Gassendi, Jesenski, Galileo, Bacon, Newton i vjerojatno Descartes. To je važno spomenuti premda se ovaj rad ne usredotočuje na pitanje povijesti djelotvornosti, nego na principijelna filozofska pitanja nastanka novovjekovne znanosti i filozofije. Nadalje, u ovom se radu detaljno istražuje kako je izgledala *pars destruens*, tj. disolucija aristotelovsko-skolastičkog načina razumijevanja apodiktičke (deduktivne, dokazne) znanosti te se pokazuje kako se kritikom temeljnih Aristotelovih epistemičkih pojmova pripremio teren za utemeljenje novovjekovnog razumijevanja znanosti. U središtu analize nalaze se *Discussiones peripateticae* i tri ključna momenta: Petrićeva kritika prvih principa prirodnih stvari kod Aristotela, Petrićeva kritika Aristotelova poimanja supstancije te Petrićeva kritika Aristotelova poimanja dijalektike.

KLJUČNE RIJEČI: Aristotel, Nizolio, Petrić, Leibniz, Angelucci, Galileo, renesansa, platonizam, aristotelizam, humanizam, znanost, apodiktička (demonstrativna, dokazna) znanost, principi, supstancija dijalektika, universalialia

SUMMARY

The goal of this work is to elucidate the change of paradigm in the 16th century which led to the emergence of modern science. In analysis of two works of two Renaissance philosophers (M. Nizolio's *De veris principiis* and F. Petrić's *Discussiones peripateticae*) I explore the development and metamorphoses that occurred within the concept of *scientia*/ἐπιστήμη shortly before Galileo. Nizolio and Petrić were both – each in a different way though – harsh critics of apodictic (demonstrative) science as conceived by Aristotle and transmitted by the Aristotelian-Scholastic tradition. These attempts to overthrow the Aristotelian concept of (demonstrative) science were the main (though not the only) conditions for the possibility of the emergence of modern science in the beginning of the 17th century.

The question about the contribution of Nizolio and Petrić to the emergence of modern science I approach from two sides. First I argue for the possibility of Nizolio's influence on Petrić as well as their influence on later thinkers. Nizolio's *De veris principiis* had direct influence on Leibniz and although it is not discussed in detail in this work it should also be mentioned that Petrić exerted a bigger or smaller influence over Gassendi, Jessenius, Galileo (via Mazzoni), Bacon, Newton and probably Descartes. But it is not the main intention of this work to discuss the history of influence (*Wirkungsgeschichte*) but to enter into philosophical discussion about the causes and conditions which prepared the ground for the emergence of modern science. It is an analysis of the key concepts of the Aristotelian-Scholastic understanding of science. The focus of analysis is put on the *Discussiones peripateticae* and the three moments of Petrić's criticism: Aristotle's concept of the first principles of natural things, Aristotle's concept of substance and Aristotle's concept of dialectic.

The whole work is divided into four chapters. In Chapter I (Introduction) I try to come closer to the meaning of the question about the relationship between the Renaissance and modern science. There are many problems in trying to define the Renaissance philosophy as an autonomous period in the history of philosophy. The Renaissance is considered as a "transitional period" but not as a period devoid of content or just some insignificant portion between the Scholasticism and modern era. "Transitional" indicates a methodical approach according to which I analyze what was "before" the Renaissance and what was "after": by comparing these two states of affairs, we can come closer to grasping the significance of the originality of the Renaissance philosophy itself. In the part of the text dealing with that which was

“before” the Renaissance I concentrate on the two main philosophical movements: Aristotelianism and Platonism; in this part a special emphasis is put on analysis of the demonstrative science as it was understood by Aristotle and Scholastic philosophers, as the dominant understanding of pre-Renaissance science. In the part of the text dealing with that which was “after” I offer a discussion of how the two main characteristics of modern science – mathematization of nature and experimental method – can be approached philosophically in their origins. In the last part of this chapter I discuss different approaches of modern and contemporary philosophers towards evaluation of the Renaissance for the emergence of modern science. They are divided into three groups: the “Humanists”, the “Platonists” and the “Aristotelians” depending on which Renaissance movement they considered responsible for the emergence of modern science.

Chapter II deals with analysis of Nizolio’s book *De veris principiis et vera ratione philosophandi* and is divided into 5 sections. In the first two sections I discuss the “five principles of genuine philosophy”. Those principles concentrate on critique of metaphysical language and philosophical technicalities which Nizolio, a sworn Ciceronian, considers pernicious for right thinking. It is his constant appeal to return to simplicity of language and to take into account human situations and limitations. Nizolio’s main project is to replace (metaphysical) philosophy with rhetoric, which according to Nizolio combines both utility in everyday human situations with the right usage of language. The third section deals with Nizolio’s criticism of *universalia*. Nizolio’s idea is to replace abstract *universalia* with sensible *multitudo* (“class”). The main epistemic mechanism to grasp *multitudo* is *comprehensio*: as, traditionally, *universalia* are grasped by abstraction so is *multitudo* grasped by *comprehensio*. There are several problems connected with this notion and some of them Nizolio tries to solve. But regardless whether his solutions be convincing or not, his harsh critique of *universalia* is significant not only because he was probably the only Renaissance thinker who thematized the notion of “class” but also broke the ice for later thinkers to develop similar discussions (though often with quite different starting points and different outcomes). The fourth section deals with Nizolio’s criticism of demonstrative science. The essence of Nizolio’s criticism is that Aristotelian demonstrative science is too inhuman, ie. it does not take into account concrete inter-human situations which are, according to Nizolio, only real and firm grounds for transmitting knowledge. The second argument against demonstrative science is that Aristotle failed to provide an example for it – the very lack of example indicates not only a flaw in Aristotle’s philosophical coherence, but also an inner impossibility of formulating a science of which no example *could be* given. The last section just

introduces Leibniz's Introduction to Nizolio's book, which was published under auspices of Leibniz in year 1670 and 1674.

Chapter III is dedicated to Petrić. The chapter is again divided into several sections: the first two sections are of introductory character. In the first section I show the attitude Petrić had towards its own proclaimed Platonism and towards the Aristotelianism which he combats. Petrić's Platonism is not the same as Ficino's (with whom Petrić, as any Renaissance Platonist, is automatically compared). The main difference between the two is the choice of themes: Ficino is more oriented toward mysticism and poetic inventions, whereas Petrić's Platonism in the *Discussiones* and *Nova de universis philosophia*, his two main philosophical works, is far more metaphysical and epistemological. The second section establishes the connection between M. Nizolio and F. Petrić *via* Teodoro Angelucci who tried to "defend" Aristotle against Petrić's attacks: in one of his criticisms of Petrić, Angelucci compares him to Nizolio: I use this moment to establish that not only did Petrić's contemporaries see a connection between him and Nizolio, but there are some fundamental parallelisms between Nizolio's and Petrić's project, such as questioning the authenticity of Aristotle's works or some elements of critique of *universalia* and demonstrative science. (There are also fundamental differences, such as Nizolio's refutation of *all* philosophical systems which are not rhetorically oriented, i.e. Aristotle's as well as Plato's, Stoics' Skeptics' etc and Nizolio's fight against *all* sorts of abstractions.). The following three sections deal with Petrić's criticism of Aristotle's concept of the first principles, of substance and of dialectic respectively. The first two (critiques of the first principles and of substance) are meant to undermine and refute two of the basic fundamentals of Aristotle's metaphysics and his concept of science, whereas the third (critique of dialectic) is of general character: in it Petrić argues that Aristotle employs dialectic method which in itself is, according to Petrić, just a collection and discussion of other people's opinions without offering any new discovery or originality. In all of those sections I employ the same procedure: first I identify the problem, then bring relevant Aristotle's texts with commentaries and finally show how Petrić formulates his criticism and how he argues for his position. Generally, Petrić employs a sort of a Socratic elenctic method: he goes from one Aristotle's thesis to another and argues that Aristotle either contradicts his own theses or plagiarizes other thinkers. If Aristotle does neither of that, then his position is either banally obvious or completely mistaken in comparison to the relevant tenets of the Platonic tradition.

In the *Discussiones peripateticae* one cannot find explicit formulations of principles which could be taken as clear propositions of modern science: Petrić does not seem to hold mathematics in high esteem and there is no trace of experimental method. But nevertheless Petrić's contribution to modern science can be established indirectly. In the *Discussiones peripateticae* his main contribution is twofold. First, it consists in meticulous and serious attempts to show inconsistencies and shortcomings of Aristotle's concept of science. This was a necessary condition for a possibility of the emergence of a new concept of science: only when the old system had been put in question there could appear a possibility of a new one to come. Second, in the *Discussiones peripateticae* Petrić formulated a system of concepts which he later used in his *Nova de universis philosophia*, in which he exposed a certain number of ideas which had a direct influence on modern thinkers (e.g. the concept of *spatium* and of *corpus*). Besides that, in the *Discussiones peripateticae* we can find certain ideas which point into the direction of modern science (e.g. his insistence on the primacy of *causa efficiens* over *causa finalis* or *causa formalis*) though they are not as carefully formulated as the *pars destruens*, the destruction of Aristotle's concept of science.

Chapter IV is a conclusion in which I summarize the results of the previous chapters.

KEYWORDS: Aristotle, Nizolio, Petrić, Leibniz, Angelucci, Galileo, Renaissance, Platonism, Aristotelianism, Humanism, science, apodictic (demonstrative) science, principles, substance, dialectic, universalia.

SADRŽAJ

I. UVOD	1
1. Renesansa kao problem	2
2. Temeljni pojmovi	6
a. Renesansa	6
b. Znanost	10
3. „Prije“ i „poslije“	13
a. „Prije“	17
i. Aristotelizam k renesansi.....	17
ii. Aristotelovo poimanje znanosti	21
iii. Skolastički odnos spram demonstrativne znanosti.....	30
iv. Platonizam k renesansi	35
b. „Poslije“	39
4. Povijesno-filozofski pristupi problemu renesansne znanosti.....	49
a. „Humanisti“	54
b. „Platonovci“	62
c. „Aristotelovci“	66
II. NIZOLIJEVA „NAČELA ISTINITOG FILOZOFIRANJA“ I NJEGOV OBRAČUN S <i>DEMONSTRATIO I UNIVERSALIA</i>	72
1. Uvodne napomene	72
2. Opće karakteristike Nizolijeva programa.....	74
3. Nizolijeva kritika <i>universalia</i>	84
4. Nizolijevo poimanje ne-demonstrativne znanosti.....	93
5. Leibnizov uvod u Nizolijevu knjigu <i>De veris principiis</i>	103
III. PETRIĆEVA KRITIKA ARISTOTELOVE METAFIZIKE U <i>DISCUSSIONES PERIPATETICAE</i>	106
1. Uvod.....	106
a. Petrićev platonizam	109
b. Petrićev pristup Aristotelu u <i>Discussiones peripateticae</i>	114

c.	Petrićeva opovrgavajuća metoda	119
d.	<i>Discussionum peripateticarum tomi IV</i> – Uvodne napomene.....	123
2.	Veza između Nizolija i Petrića - Teodoro Angelucci	126
3.	Petrić o prvim principima	132
a.	Aristotel o prvim principima prirodnih stvari – <i>Fizika</i> knjiga I	132
b.	Petrić o prvim principima u <i>Discussiones peripateticae</i>	142
c.	Suvremeni komentari Petrićeve kritike Aristotelovih prvih principa	156
i.	Cesare Vasoli.....	157
ii.	Mihaela Girardi-Karšulin	158
iii.	Luc Deitz.....	161
4.	Petrić o supstanciji.....	164
a.	Aristotel o supstanciji	164
b.	Petrić o Aristotelovoj supstanciji u <i>Discussiones peripateticae</i>	168
5.	Petrić o dijalektici	177
a.	Petrićeva usporedba Platonova i Aristotelova poimanja dijalektike.....	183
b.	Duša kao temelj znanja.....	185
c.	Čime se dijalektika bavi?	191
6.	Utjecaj M. Nizolija na F. Petrića	202
IV.	ZAKLJUČAK	205
V.	BIBLIOGRAFIJA	215

I. UVOD

Glavno je pitanje ovog rada: jesu li i, ako jesu, kako su renesansne protuaristotelovske rasprave utjecale na nastanak moderne, tj. novovjekovne znanosti?

Ovo uvodno pitanje, postavljeno u ovako općenitom obliku, više upućuje na nova pitanja, nego što ukazuje na smjer u kojem se treba iznalaziti odgovor. Uvodno poglavlje predstavlja pokušaj preoblikovanja tog pitanja. Preoblikovati ovo pitanje podrazumijeva povući što je moguće jasniju demarkacijsku liniju među pojmovima koji su toliko široki i isprepleteni da se ponekad jedva mogu razlikovati i definirati.

Prvo ograničenje koje ćemo si postaviti je tekstualno: ovaj rad u fokusu ima dvije peripatetičke rasprave: *De veris principiis* Marija Nizolija i *Discussiones peripateticae* Frane Petrića.

Metodsko polazište je gadamerovsko: da bismo mogli iznaći odgovor prvo moramo uopće razumjeti pitanje, a da bismo mogli razumjeti pitanje, moramo moći razumjeti okolnosti u kojemu to pitanje ima svoj smisao. Da bi se dokućio smisao ovog pitanja, valja „stopiti horizonte“¹: *horizont* renesansnog viđenja znanosti i *horizont* našeg današnjeg razumijevanja znanosti. *Horizont* uključuje sve što se može vidjeti iz određene točke gledišta, *horizont* nije čvrsto fiksiran pojam, on se mijenja kako se mi krećemo, to je nešto *u što se krećemo* i što se kreće *s nama*. Naš je današnji *horizont* mješavina moderno-znanstvene paradigme (kakvu smo učili u osnovnoj i srednjoj školi) i poslije-moderno-znanstvene (kakvu smo mogli čuti na predavanjima

¹ „Horizont“ je preuzimanje Gadamerovog ključnog hermeneutičkog termina. Kad govori o tome što je *horizont*, Gadamer započinje od jezične situacije životnog svijeta: „Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt. [...] Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit. Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung des hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Frage, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen.“ Gadamer (*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), str. 286, moj kurziv.

o kvantnoj fizici, teoriji relativnosti ili popperovskoj filozofiji znanosti), dočim je Nizolijev i Petrićev horizont bio pred-moderno-znanstven. Da bi se došlo do *povijesnog i filozofskog* razumijevanja, potrebno je osvijestiti pred-rasude u pristupu – koliko našem renesansnim filozofima, toliko i renesansnih filozofa njihovim problemima. Pod pred-rasudama ovdje mislim na strukturirane stavove nekog pojedinca koji predstavljaju mogućnosti razumijevanja i koji su u njemu oblikovani obrazovanjem, životnim iskustvom i tradicijom. Tek racionaliziranje tih povijesnih i filozofskih pred-rasuda može dovesti do mogućnosti razumijevanja onog drugog - u našem slučaju tekstova.

1. Renesansa kao problem

Nad renesansnom filozofijom još uvijek stoji hegelijansko negativno vrednovanje prema kojem ona nije ništa bitno pridonijela razvoju zapadne znanosti. Ta misao ne pripada samo Hegelovom razumijevanju povijesti filozofije, ona se može pronaći i u nekim utjecajnijim dvadesetostoljetnim radovima. Tako Herbert Butterfield, kojemu se pripisuje uvođenje pojma „znanstvene revolucije“, smatra da je upravo znanstvena revolucija izvorište modernog svijeta i modernog mentaliteta, najznačajniji događaj nakon pojave kršćanstva.¹ Pritom Butterfield nije puno držao do renesanse: s obzirom na „znanstvenu revoluciju“ sedamnaestog stoljeća renesansa je tek minorna i beznačajna pojava.²

¹ Butterfield (*The origins of modern science, 1300-1800*), str. vii: „It is the real origin of both the modern world and the modern mentality [that] outshines everything since the rise of Christianity.“

² Butterfield (*The origins of modern science, 1300-1800*), str. vii: „[The Scientific Revolution] reduces the Renaissance and Reformation to the rank of mere episodes, mere internal displacements within the system of medieval Christendom.“

U ovom radu želim pokazati da ono bitno u novovjekovnoj znanstvenoj revoluciji nije plod slučajnosti niti kakva diskontinuitetna skoka, već moment promjene paradigme koja se dogodila u razdoblju renesanse i to ne u nekoj pojedinačnoj znanosti, već je bila pripremljena u općenitom poimanju znanosti, dakle u filozofiji. Želim istražiti ono što je u filozofiji prethodilo i pripremila teren učenicima kao što su Galilei i Newton. Naime, pri razmatranju početaka novovjekovne znanosti uobičajeno je započeti s Galilejem kao osnivačem: pritom se spominju razvoj teleskopa, njegovi dijalozi o sistemima svijeta i dviju novih znanosti, te tragični događaji vezani uz proces protiv njega. No, vrlo se rijetko proučava što je Galileju prethodilo, tj. u kakvim je misaonim okolnostima on stvarao, kakvim je pojmovnim aparatom baratao. Upravo to želim istražiti u ovom radu: što je bilo *prije* Galileja, na kakvom se pojmovnom i misaonom horizontu Galileo ušao u znanost.¹

Pri ovom istraživanju polazim od dviju pred-rasuda: prva je ta da se tijekom 16. stoljeća, osobito u njegovoj drugoj polovici, doista dogodila promjena paradigme, tj. da je sraz sustavā nije bila efemerna povijesna pojava bez posljedica, već da je bitno preusmjerio tijek duhovne povijesti. To znači da je došlo, s jedne strane, do raskida sa starim načinom razumijevanja i, s druge strane, do utemeljenja novog. Druga je pretpostavka ta da je najznačajniji rezultat sraza dviju filozofskih pravaca – dominantnog skolastičkog aristotelizma i nadirućeg platonizma – i sve to uronjeno u renesansni humanizam – upravo novo poimanje znanosti.²

Pritom ovaj rad ne pretendira na to da izloži *sve* uvjete koji su doveli do nastanka novovjekovne znanosti, već izlaže jedan – ključan – moment nastanka

¹ U novije se vrijeme sve više ističe potreba za takvim istraživanjem. Usp. Wallace („Galileo's Pisan studies in science and philosophy“), str. 450, koji u uvodnom odlomku naglašava taj problem (str. 27): „The aura surrounding Galileo as founder of modern science disposes many of those writing about him to start in medias res with an account of his discoveries with the telescope [...]. Frequently implicit in such beginnings is the attitude that Galileo had no forebears and stands apart from history [...].”

² Ovakvo postavljanje problema upućuje na nastavak istraživanja koje je započela Mihaela Girardi-Karšulin. Usp. Girardi-Karšulin („Renesansni pojam znanosti“), *passim*.

novovjekovne znanosti a to je dovođenje u pitanje aristotelovsko-skolastičkog poimanja znanosti koje je u 16. stoljeću uvelike – ako ne i potpuno dominiralo akademskim obrazovanjem. Ovaj rad *ne* želi pokazati da je kritika Aristotela *jedini* uzrok nastanka novovjekovne znanosti – nastanku novovjekovne znanosti pridonijele su i mnoge druge pojave i filozofski pravci, no kritika aristotelovsko-skolastičkog poimanja znanosti predstavlja *nužni* uvjet da bi mogla nastupiti jedna nova paradigma i upravo se to u ovom radu analizira na dva primjera: kakvu je formu ta kritika poprimila s obzirom na nastanak nove znanosti u 17. stoljeću.

Dakle, da bi se došlo do odgovora na početno pitanje, potrebno je analizirati renesansne tekstove i vidjeti u čemu su i koliko te rasprave pridonijele nastanku moderne znanosti. Glavni izvor na kojem ću to pokazati bit će *Discussiones peripateticae* Frane Petrića i u nešto manjem obimu *De veris principiis et vera philosophandi ratione contra pseudophilosophos* Marija Nizolija. Izbor Petrića ne treba posebno opravdavati: s jedne strane njegove su *Discussiones peripateticae* najdetaljniji, najobilniji i najtemeljiti pokušaj destrukcije (ili možda dekonstrukcije) Aristotelove metafizike, epistemologije i logike (od tema koje su relevantne za ovaj rad), s druge strane već je tematiziran njegov je utjecaj na kasnije mislioce, a posredno vrlo vjerojatno i na Galileja preko filozofa J. Mazzonija, Petrićeva bliskog suparnika i jednog od Galilejevih učitelja. Uostalom, Petrić je i u dosadašnjim radovima apostrofirao kao preteča moderne znanosti. O tome kako je izgledala u relevantnim momentima destrukcija Aristotelove metafizike, epistemologije i logike bit će riječi u III. poglavlju.

Izbor Marija Nizolija nije samorazumljiv, budući da se radi o manje poznatom renesansnom filozofu. Nizolio je tridesetak godina prije Petrića objavio svoje glavno filozofsko djelo *De veris principiis* u kojem pokušava srušiti ne samo Aristotelov sustav, već više-manje svih filozofa pa i Platona. Premda Petrić, koliko mi je poznato, samo jednom spominje Nizolija, i to u kontekstu u kojem on eksplicitno tvrdi da ne odobrava Nizolijevo pokušaj opovrgavanja autentičnosti Aristotelovih spisa, ipak ga

stavlja među „učene muževe“, a i Petrićev opis Nizolija koji je „navalio silnom mašinerijom“ na Aristotela ne djeluje ironično budući da sam Petrić priznaje da su ga „mnogi [Nizolijevi] razlozi doveli u dvojbu o većem dijelu onih [sc. Aristotelovih] knjiga“.¹ Kako se vidi iz daljnjeg konteksta Petrićevih iznošenja argumenata, radi se prije o kreativnoj dvojbi i platonovskoj ἀπόρρεια nego o dvojbi u vrijednost postavke. A i jedan treći filozof – Theodoro Angelucci dovodi njih dvojicu u svezu i to u jednom od najvažnijih pitanja – vrijednosti Aristotelove *Metafizike*. U II. poglavlju bit će više riječi o Nizoliju i to o onom dijelu njegova projekta koji je relevantan za Petrića i za koji vjerujem da je utjecao na Petrića. Premda se Petrićev i Nizolijev projekt u bitnome razlikuju – Petrić je uvjereni platonovac, dok je Nizolio uvjereni anti-metafizičar pa onda i anti-platonovac – ipak je Petrić preuzeo nešto od Nizolija i to ne toliko u sadržaju, koliko u metodi i pristupu: Nizolio je na Petrića utjecao upravo u onim segmentima protuaristotelovske diskusije koje su od ključnog značenja za opstanak aristotelovske znanstvene metode.

No da bismo se mogli približiti razumijevanju tog problema trebamo se prvo pozabaviti terminološkim „raščišćavanjem“: u prvom dijelu probat ću odrediti renesansno poimanje znanosti, a u drugom ću dijelu iznijeti nekoliko modernih i suvremenih paradigmatičkih pristupa problemu poimanja renesanse, a osobito renesansne znanosti.

¹ Cijeli navod glasi (*Discussiones peripateticae*, str. 18): „Neque enim defuere viri docti, qui nullum horum librorum Aristotelis esse revera contenderent, sed Aristotelicorum epitomas et compendia a Nicomacho, Aristotelis filio ex patris libri excerpta ac contracta, quod Marius Nizolius magno apparatu probare est aggressus. Cuius sententiam etiamsi non probem, attamen multae me rationes in dubium adducunt de maiore horum librorum parte.“ Svi prijevodi s latinskog i grčkog jezika, osim ako nije eksplicitno drukčije naznačeno, su moji.

2. Temeljni pojmovi

Budući da će se cijelo vrijeme spominjati renesansno poimanje znanosti, prvo valja rasvijetliti što se misli pod „renesansom“ i „znanošću“. Ovo su samo preliminarne napomene koje uvode te pojmove, kasnije će biti detaljnije riječi o svakom od njih.

a. Renesansa

U ovom će radu biti riječi isključivo o filozofskom aspektu renesanse. To je potrebno naglasiti budući da je od samih početaka njegova uvođenja sredinom 19. stoljeća termin „renesansa“ poprimio prvenstveno kulturološko, umjetničko i političko značenje. Pritom izraz „renesansna filozofija“ rabim u najširem određenju, tj. u vremenskom ograničenju, dakle, u značenju filozofije koja je nastajala, bila predavana i izučavana u razdoblju koje se tradicionalno naziva „renesansom“, ugrubo od vremena Petrarce do Galilea, tj. od sredine 14. do početka 17. stoljeća. Većina djela na koja ću se u tekstu pozivati – ako nisu iz antike – nastala su u drugoj polovici 16. stoljeća, na zalazu renesanse.

Riječ i pojam renesanse kao „otkriće svijeta i čovjeka“, tj. onoga što se u 19. stoljeću smatralo najznačajnijim i ponovo otkrivenim nasljeđem antike dugujemo francuskom povjesničaru J. Micheletu, koji je prvi uporabio taj izraz u naslovu jednog od svezaka svojeg monumentalno dijela *Histoire de France*, godine 1855., u značenju

određenja jednog povijesnog razdoblja.¹ Tu je nebrojeno puta ponavljano frazu – renesansa kao otkriće svijeta i čovjeka – proslavio Jakob Burckhardt, povjesničar koji je možda najzaslužniji za promociju pojma renesanse.

Burckhardt se već u 3. poglavlju svoje utjecajne knjige *Kultura renesanse u Italiji* (iz godine 1860.) naslovljenom „Ponovno buđenje antike“ donekle ograđivao od pojma „renesanse“: njegovo ograđivanje od pojma „renesanse“ („Wiedergeburt“, ponekad ga zamjenjuje izrazom „Wiedererweckung“) ukazuje na to da bitne karakteristike tog razdoblja nije vidio tek u „ponovnom oživljavanju“ antike i na antici utemeljenom obrazovanju, već je smatrao da su druge – psihološke, političke, ideološke, umjetničke – razlike značajnije za to povijesno razdoblje. To se vidi i u rasporedu njegove knjige: ponovno oživljavanje antike sačinjava tek treći odjeljak njegove knjige. No, ne valja zaboraviti da su i Michelet i Burckhardt promišljali razdoblje „renesanse“ uvijek s pogledom prema natrag, u odnosu na srednji vijek i u kontrastu s njim.² Za njih pojam „renesanse“ predstavlja nešto „novo“ spram srednjeg vijeka, pa su u skladu s time isticali one aspekte renesanse kojima se to razdoblje ponajviše razlikuje od prethodnog, ističući renesanse povijesne, umjetničke i psihološke novine. Otuda i Burckhardtovo određenje renesanse kao razdoblje od Giotta do Michelangela.

Tu je važno naglasiti i sljedeće: ni Michelet ni Burckhardt nisu imali pred očima filozofsko određenje renesanse tako da i ona poznata formula – „otkriće

¹ Sam pojam „renesanse“ kao „preporoda“ prvi se put javlja znatno ranije: A. Buck ga locira u godinu 1429., u djelo humanista M. Palmieria (*Della vita civile*) kao frazu „rinascere l'arti perdute“. Francuski oblik „renaissance“, koji je utjecao i na hrvatski izraz, pojavljuje se prvi put kod prirodoslovca P. Belona godine 1553 i označuje metaforu za biljni svijet. Detaljan članak o ranoj uporabi termina „renesansa“ može se pronaći u Buck („Zu Begriff und Problem der Renaissance. Eine Einleitung“), odakle sam preuzeo i te podatke (str. 7 i 9). Petrarca je rabio izraz „renovatio“ u svom poznatom izrazu „renovatio Romae“, „ponovno rođenje klasične rimske civilizacije“.

² To ne znači da su Michelet i Burckhardt imali isti stav spram srednjeg vijeka. Michelet je srednji vijek vidio kao vrijeme proskripcije znanosti i proučavanja prirode kao „abdications successives de l'indépendance humaine“, dok se kod Burckhardta nema tragova prosvjetiteljskog prezira prema srednjovjekovlju. Detaljnije o tome v. u Baron („Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance' A Century after its Publication“) osobito str. 208-210.

čovjeka i svijeta“ – kao određenje renesanse za njih prvenstveno nema filozofske konotacije. Prema Burckhardt u renesansa je razdoblje kad se počinju događati promjene u poimanju „općeg“ i „pojedinačnog“. Na društvenoj vrijednosnoj ljestvici individuum počinje sve više potiskivati kolektiv. To se ponajbolje vidi kod „literata“ i umjetnika, Montaignea i Cellinija. Poznate su Montaignove ispovijesti (npr. u eseju „Du repentir“ u 2. poglavlju 3. knjige) i Cellinijevi samosvjesni opisi vlastita života: renesansni se autor odvažuje portretirati samog sebe sa svim svojim osobitostima i idiosinkrazijama – i uza sve to takvom svojem portretu pridaje univerzalan značaj – to je doista novost koju je donijela renesansa.

Filozofsko značenje ta sintagma dobiva ponajprije kod Cassirera – a i alternativno jezično oblikovanje u naslovu njegove knjige: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Čovjek se, prema Cassirerovu razumijevanju, u renesansi počinje formirati kao novovjekovni individuum, tj. kao subjekt koji stoji u relaciji spram svijeta novovjekovne znanosti, dakako. Taj pogled na renesansu kao „otkriće čovjeka i svijeta“ i sam je novovjekovni i dolazi iz „naše“ perspektive i pretpostavlja da čovjek određuje, konstituira svoj svijet. Ili: ako je točno da u renesansi nastaje novi pojam znanosti – onda je teza o čovjeku i svijetu u renesansi – točna. Naime, Cassirer je tu sintagmu shvatio na način da je čovjek postao individuum – prvenstveno zahvaljujući svojem razumskom djelovanju – i kao individuum je sebe i prepoznavao. No, što bi to značilo? Nedvojbeno je da i u srednjem vijeku imamo mnoštvo sasvim individualno prepoznatljivih ljudi: primjera radi spomenimo samo Abelarda i pjesnika Francoisa Villona, a taj bi se popis mogao proširivati *ad libitum*: *trouver* Wolfram von Eschenbach, Hildegarda Bingenska i drugi. Izraz „otkriće svijeta i čovjeka“ mora se shvatiti u svjetlu radikalne novine koja se zbilila u renesansi, to je izraz promjene paradigme u čovjekovom samorazumijevanju: tek promjenom čovjekovog samorazumijevanja moglo je nastati novo poimanje znanja/znanosti kao vrhunskog ljudskog stanja i aktivnosti.

Ako se renesansa želi promišljati u pogledu prema naprijed, prema novom vijeku, onda određenje renesanse postaje još kompliciranije, budući da je renesansa razdoblje obilježeno raznolikošću ne samo filozofskih škola i pojedinaca, već i velikim brojem raznorodnih problema. Na tom tragu Kristeller ne pokušava odrediti razdoblje renesanse ništa uže nego kao „interval between the time when men were concerned chiefly with what we choose to call 'medieval' problems, and the time when their intellectual difficulties were focused on understanding and assimilating the new science of nature of which Galileo was so brilliant an exemplar,“ (*The Study of the Philosophies of the Renaissance*, str. 449). Proučavatelji filozofije renesanse usredotočivali su se pretežno na dva glavna pitanja: s jedne strane određivali su i razgraničavali razmišljanja različitih pojedinaca i grupa unutar *povijesno* određenog razdoblja, koje su često arbitrarno određivali, a s druge strane tragali su za nekom zajedničkom karakteristikom, zajedničkim problemom, zajedničkom metodom ispod svih očitih razlika, nekim zajedničkim „duhom“ koji bi obilježio cijelo to razdoblje. No, zaključuju Kristeller i Randall već 1941. godine: „[...] we are hard put to it to delineate that 'spirit' in any satisfactory way, and still more puzzled to find it expressed in the actual philosophical activities of the time. *In this sense, the widely accepted notion that there is a common 'philosophy of the Renaissance' has served mainly as a hypothesis of guiding principle*“ (*The Study of the Philosophies of the Renaissance*, str. 450 [moji kurzivi]).

Ako gledamo na renesansnu filozofiju (ili, preciznije, onaj njezin dio koji se tiče metafizike i epistemologije) kao na pripremu za novovjekovnu znanost, i ako prihvatimo Kristellerovu i Randallovu sugestiju, koju je, premda je iznesena prije više od 60 godina, razumno prihvatiti budući da ne samo da nije došlo do nekog ozbiljnijeg pokušaja sintetiziranja značenja renesansne filozofije, nego, čak štoviše, čini se da je stručna literatura sklona sve većoj segmentaciji i proučavanju sve partikularnijih problema, dolazimo do toga da je put k razumijevanju renesanse

najbolje započeti uzimajući renesansu kao „prijelaznom razdoblju“ koje se određuje spram onoga „prije“ i onoga „poslije“.

b. Znanost

Termin „znanost“ prijevod je latinskog izraza *scientia* i grčkog ἐπιστήμη. Isti se ti izrazi mogu prevesti i kao „znanje“. Nepotrebno je napomenuti da bi besmisleno bilo ulaziti u ikakva detaljnija objašnjenja vezana uz taj pojam, čije se promišljanje podudara s poviješću filozofije – i uostalom cijeli se ovaj rad bavi tim pojmom tako da se sve ovo može shvatiti kao pokušaj dohvaćanja njegova značenja. Ovdje treba samo preliminarno napomenuti: kad se tematiziraju pojmovi *scientia*, ἐπιστήμη, sve do 17. stoljeća pod tim se terminima prvenstveno podrazumijeva znanstveni oblik spoznaje, dakle ne puko poznavanje proizašlo iz svijeta osjetilnosti i iskustva, nego onaj oblik znanja koji ima stanoviti dignitet koji mu je osigurala sigurnost i objektivnost. Jasno izraženo razlikovanje između „znanja“ u općenitom smislu i „znanosti“ u smislu specijalne, usustavljene forme znanja, pripada razdobljima nakon renesanse: precizno terminološko razlikovanje pojmova „znanja“ i „znanosti“ bilo bi u slučaju proučavanja filozofa 16. stoljeća anakrono i gotovo nemoguće te ih se stoga treba promatrati i razumijevati skupa. Ovdje valja imati na umu da temeljna distinkcija između „znanosti“ i „znanja“, relevantna za ovaj rad nije institucionaliziranost. Naime, ako uzmemo da institucionaliziranost neke znanosti podrazumijeva svojevrsni nastavni sadržaj na (visokim) školama, učilištima itd., postojanje udžbenika, katedara, profesionalnih predavača i znanstvenika, onda se može reći da se u srednjem vijeku javljaju zameci takve znanosti, a potpuno se oblikuju tek u 19. stoljeću. Na mjestima gdje će se u ovom radu razlikovati znanje i znanost, razlikovna karakteristika bit će *usustavljenost* ili ulančanost određenog broja

znanstvenih izrijevaka: znanje se odnosi na pojedino epistemičko stanje (habitus) koje može biti utemeljeno, ispravno i istinito, dok znanost predstavlja skup više (različitih) djelatnosti i spoznaja skupljenih s ciljem pronalaženja općih karakteristika ili zakonitosti na određenom području.¹ Pojedinačnom se znanju suprotstavlja mnijenje i neznanje, dok se znanosti suprotstavlja pseudo-znanost, nadri-znanost i sl.² No, još jednom valja istaknuti, u antici i renesansni takvog razlikovanja između „znanja“ i „znanosti“ nema ni terminološki, a možda čak ni pojmovno: postoji samo *ἐπιστήμη* i *scientia* i potpuno je na nama hoćemo li te izraze interpretirati kao „znanje“, „znanost“, „znanstveno znanje“ ili nekako drukčije.

Skolastičkoj filozofiji i srednjovjekovnom poimanju znanosti objekt znanstvenog istraživanja nije bila prvenstveno priroda ili nekakav materijalan realitet, već tekstovi autoriteta, za koje se smatralo da konzistentno i neproturječno

¹ Usp. Diemer („Zur Grundlegung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffes“), str. 28-29: „1. Ein allgemeiner Wissenschaftsbegriff muß weltanschauungs- und bereichswissenschaftsunabhängig sein und begründet werden. 2. Er läßt sich am sinnvollsten als propositionaler Wissenschaftsbegriff konzipieren. 3. Wissenschaft ist dann ein Gesamt von Aussagen spezifischer Charakterisierung und Begründung über einen spezifischen Bereich. 4. Die Wissenschaftlichkeit gründet nicht im Allgemeinheitscharakter der Aussagen; die theoretischen Aussagen sind nicht identisch mit Allgemeinaussagen. 5. Die positiven Aussagen konstituieren implizit den jeweiligen Gegenstandstypus; sie müssen intersubjektiv entscheidbar sein. Hierfür muß es eine Letztbasis geben. 6. Jede Bereichswissenschaft gliedert sich in drei Aspektdisziplinen: die allgemeine, die vergleichende und die historisch-genetische Disziplin. 7. Jede Wissenschaft hat als echte Wissenschaft ihren Kern in der Theoretik; von dieser können dann Sekundarformen wie Dogmatik und Kanonik abgeleitet werden. 8. Erst auf dieser allgemeinen Grundlage können dann die weiteren Kriterien der Wissenschaftlichkeit diskutiert und erforscht werden. Sie zentrieren sich, wie gesagt, im Problem ‚Wahrheit‘ und ‚Erklärung‘. Erst wenn sie gelöst sind, kann die Frage nach dem wissenschaftlich sinnvollen Satz letztlich beantwortet werden“

² Renesansi su svakako strani pojmovi kao što je to pseudo-znanost. Taj je pojam u filozofiju uveo K. Popper, razlikujući znanost od pseudoznanosti: kriterij razlikovanja nije u tome je li jedna istinitija od druge, već po strukturi izrijevaka: znanost mora moći biti falsificirana iskustveno, tj. mora imati takve postavke koji se mogu opovrgnuti bilo eksperimentalno bilo u prirodi. Stoga je astronomija za Poppera znanost, budući da ima opovrgljive izrijevke (npr. može se izračunati brzina svjetlosti pa ako netko kaže da je brzina svjetlosti 100 km/h, to je onda znanstveni iskaz premda je netočan), dok se pseudoznanstveni iskazi ne mogu falsificirati, tj. pokazati krivima jer nisu tako strukturirani (omiljen Popperov primjer je astrologija: npr. izrijevok „sutra će ti se dogoditi nešto važno“ nije znanstven jer nema kriterija po kojima se to može opovrći – što naravno uopće ne dovodi u pitanje istinitost). S tog razloga Popper odriče metafizici znanstvenost (budući da se ne može iskustveno falsificirati), ali joj ne odriče joj smislenost, budući da se bavi istinom, koju Popper, premda joj ne pridaje odlučujuću važnost pri odluci što znanost jest, pormatra kao „regulativni ideal“ koji predstavlja cilj znanosti.

analiziraju stvarnost te je pouzdano i obvezujuće tekstualno prikazuju. Pristup zbilji nije bio neposredan, nije se osjećala potreba za proučavanjem *same prirode*, već tekstova kanonskih autora *o prirodi*. Tekstovi su kanonskih autora bili shvaćeni kao racionalni prikazi našeg iskustvenog doživljaja svijeta: oni su razumom apstrahirali od iskustva te su diskusiju preselili iz svijeta u tekst. Ti su se kanonski tekstovi držali vjernim odrazom strukture svijeta i poretka bića budući da se smatralo da imaju istovjetnu logičko-razumsku strukturu kao i svijet tako da se vjernim i pažljivim proučavanjem autoritarnih tekstova mogao steći uvid u sam poredak svijeta. Zadaća je onovremenih istraživača bila komentirajući otkrivati argumentaciju teksta i objasniti ona mjesta gdje ta argumentacija naizgled ne slijedi. To ispitivanje teksta nazivalo se *quaestio* i sastojalo se u tome da se ispitujući i sumnjajući u značenje pojedine izjave, izvažu različite interpretativne mogućnosti te da se odluči u prilog one za koju se činilo da se bez proturječja s ostalim znanstvenim izjavama može staviti u kontekst. To je bio postupak komentiranja – *commentarium*.¹ Autori tih kanonskih tekstova bili su u filozofiji i u onome, što bismo danas nazvali prirodnom znanošću, Aristotel – *Philosophus*, „il maestro di color che sanno“, u matematici i astronomiji to su bili Euklid i Ptolemej, u medicini Arap Avicena i, tek djelomično zbog nedostatka tekstova u latinskom prijevodu, Grk Galen.

To je bila uobičajena skolastička metoda, kakva se gajila posebice na talijanskim sveučilištima i to su bili autoriteti koji su se, uz kršćanske oce, neumorno proučavali. Protiv tog skolastičkog sustava ustao je tijekom 15. i 16. stoljeća niz mislilaca.

¹ Detaljnija analiza ovog momenta može se pronaći u Kessler („Der Humanismus und die Entstehung der modernen Wissenschaft“)

3. „Prije“ i „poslije“

Malo je velikih sintetičkih izriječaka koji se mogu izreći o jednom filozofski tako teško odredivom povijesnom razdoblju, no jedan za koji bi se moglo reći da je općeprihvaćen je taj da se u renesansnim filozofskim previranjima profiliralo novo poimanje znanosti koji je dovelo do novovjekovne znanosti. Taj se novi pojam *scientia* razvija u sukobu dvaju velikih filozofskih sustava: aristotelizma i platonizma i sve to pod utjecajem novonastalog humanizma. Ovo je namjerno tako paušalno izrečeno, budući da već na tako općenitom opisu važnosti renesanse za novovjekovnu znanost prestaje *consensus omnium*: je li to bio nanovo otkriveni platonizam koji je svrgnuo Aristotela s trona znanosti ili je to bio aristotelizam koji je u 16. stoljeću nakon mnogih stoljeća „degenerirane aristotelovske tradicije“¹ mutirao u temelje novovjekovne znanosti ili je to pak bio humanizam sa svojim dominantno antimetafizičkim pristupom – oko odgovora na ova pitanja postoji veliko razmimoilaženje.

Najbolje je primjerom pokazati tu promjenu paradigme. Primjer će biti matematika kao jedan od ključnih elemenata novovjekovne znanosti. Unutar vrlo kratkog razdoblja – nekih šezdesetak godina između sredine 16. stoljeća i početka 17. stoljeća – matematika je od discipline koja je cijenjena, ali apstraktna i svakako ne najnužnija za spoznavanje svijeta, postala vjerojatno najvažnija i najnezaobilaznija

¹ Taj se vrlo provokativni izraz nalazi u Owens („The Aristotelian Conception of the Sciences“), str. 23. Na str. 32 istog članka nalazi se i podnaslov „Sterility of the Peripatetic Tradition“. Owensova je teza da je neprecizno i netočno čitanje Aristotela dovelo do opozicije između te degenerirane aristotelovske tradicije i novonastale eksperimentalne znanosti, budući da je dugačka peripatetička tradicija odbijala razviti objašnjenje prirode preko kvantitativnih principa, pa čak se i u ranim počecima moderne fizike i kemije suprotstavljala tim tendencijama (str. 32.), no za to ne treba kriviti Aristotela: „[...] has not Aristotle in his overall conception of the sciences provided a solid groundwork upon which the future development of experimental investigation could have been based, instead of being forced into opposition to his heritage?“ (str. 34). Takav je stav razumljiv za jednog modernog aristotelovca koji, čitajući i razumijevajući Aristotela kroz njega samog, želi spasiti Aristotela od interpretativnih kontaminacija nastalih tijekom 23 stoljeća tradicije. Owens vjeruje da izlaže „authentic Aristotelian tenets“ (str. 23).

znanost za one koji se bave fizikom. Kako je do te promjene došlo? Aristotel je smatrao da je silogizam i na njemu utemeljena dokazna metoda idealno i najmoćnije oruđe za razumijevanje i znanstveno objašnjavanje svijeta. Aristotelov primjer ispravnog demonstrativnog silogizma, o kojem će i kasnije u ovom poglavlju biti riječ, je ovaj: planete su blizu, ono što je blizu ne treperi, dakle, planete ne trepere. Većina šesnaestostoljetnih filozofa koji su u tome slijedili Aristotela nisu smatrali nužnim uvoditi matematiku u znanstveni, demonstrativni silogizam: za njih matematički dokaz ne predstavlja prave uzroke koji dovode do konkluzije. Važan uvjet za ispravnost demonstracije u očima šesnaestostoljetnih aristotelovaca bio je i taj da sve premise i konkluzija moraju biti međusobno bliske, tj. srodne: u ovom se slučaju i obje premise i konkluzija odnose na osjetilne entitete. No matematika se bavi kolikoćom na apstraktan način, ona je apstrakcija od osjetilnog u umu, pa je stoga udaljena od fizičkog (osjetilnog) realiteta i kauzalnih faktora. Npr. ako želimo izračunati opseg Zemlje kao što je to učinio Eratosten, moramo izmjeriti udaljenosti između Asuana i Aleksandrije, moramo izmjeriti kutove upada sunčevih zraka i uporabivši trigonometrijske zakone, možemo izračunati opseg Zemlje (koji je Eratosten navodno izračunao sa svega 6% odstupanja!). Na temelju euklidske geometrije to je potpuno opravdana demonstracija, no takva demonstracija ovisi samo o svojstvima linija i kutova, a svojstva linija i pravila trigonometrije nemaju ništa zajedničko s (opažajno spoznatljivom) Zemljom. Zbog toga Eratostenovo mjerenje opsega Zemlje, ako bi se preformulirao u silogizam, ne bi više bio *demonstratio potissima* – najmoćnija demonstracija, jer bi se u njemu „miješali rodovi“. Budući da takve premise nemaju nužne veze s konkluzijom (radilo bi se o prijelazu u drugi rod), aristotelovci poput Piccolominiya i njegova sljedbenika na „Collegium Romanum“ Benedikta Pereire smatrali su da se Aristotelova *demonstratio potissima* ne može pronaći u matematici, niti teorijskoj niti primijenjenoj. O tome Pereira u svojoj utjecajnoj knjizi *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim* iz godine 1576. jasno kaže: „Vjerujem da se najmoćnija demonstracija, kako

ju je Aristotel opisao u 1. knjizi *Druge analitike* rijetko ili nikad ne pronalazi među matematičkim znanostima.“¹

S druge pak strane imamo poznat i često citiran Galilejev zapis iz *Il Saggiatore*: „Mudrost je zapisana u ovoj velebnoj knjizi – a ja je nazivam univerzumom – koja neprestano stoji otvorena pred našim očima, no ne može je se razumjeti ako se prvo ne nauči razumjeti jezik i upoznati znakove na kojima je napisana. Ona je napisana na matematičkom jeziku, a znakovi su trokuti, krugovi i druge geometrijske figure, bez čije pomoći ljudski je nemoguće razumjeti ijednu riječ, bez njih se besciljno luta u mračnom labirintu.“²

Ovdje je kao primjer uzeta matematika i kako se ona (tipično) poimala „prije“, a kako „poslije“. No, promjena razumijevanja pozicije matematike *posljedica* je promjene viđenja svijeta. Ovdje se radi o tome da je u 16. stoljeću, osobito u njegovoj drugoj polovici došlo do radikalne promjene paradigme – promijenjena pozicija matematike *posljedica* je promjena u razumijevanju toga što znanost jest i kako se njome valja baviti. Ima mnoštvo faktora koji su doveli do te promjene paradigme, no najvažniji je i najtemeljniji onaj koji se dogodio unutar filozofije kao *dux scientiarum*.

U literaturi se može naići na formulaciju renesanse kao „prijelaznog razdoblja“, *sub specie philosophiae* naravno, ili onog „između“.³ S tim izrazom treba

¹ Navod o Pereiri sam preuzeo iz Lattis (*Between Copernicus and Galileo*), str. 34.

² Galilei (*Il Saggiatore*), str. 60: „La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.“

³ Tu valja spomenuti tekst Banić-Pajnić („Značenje renesansnog 'između' na primjeru Petrićeva tumačenja svijeta“). U tom tekstu autorica analizom Petrićeve *Pancosmia* iz *Nove sveopće filozofije* ukazuje na „muku“ i „nepriliku“ renesansnog mišljenja, u probijanju od „više ne“ srednjovjekovnog mišljenja do „još ne“ novovjekovnog. Analizirajući *Pancosmia* autorica uviđa da Petrić matematičari još uvijek ne pridaje odlučujuće značenje pri spoznaji svijeta te zaključuje: „Njegovo [Petrićevo] se mišljenje ipak mnogim svojim značajkama, napose teozom o beskonačnosti praznog prostora, ukazuje kao otvaranje mogućnosti za novo, drukčije. [...] Tako sa zadržkom u mijenjanju slike svijeta i istovremenim otvaranjem horizonta za jedno drukčije moguće Petrić ostaje mislilac reprezentativan za ono renesansno 'između',“ (str. 91). Premda sam suglasan s autoričinim zaključcima o Petriću, moje se

biti oprezan. Ako se uzima u „užem“ značenju, tj. samo kao izraz za nešto što stoji između onog „prije“ i onog „poslije“, dakle u značenju nečeg što posreduje, onda bi možda bilo primjereno nazvati renesansu – barem operativno – prijelaznim razdobljem. No izraz „prijelazno razdoblje“ implicira stanovitu sadržajnu i esencijalnu prazninu: nešto prijelazno može biti nešto bezlično, neodredivo, nevažno. Takvo moguće razumijevanje „onog prijelaznog“ renesanse svakako smatram neadekvatnim, budući da, ma kako god bilo teško dohvatljivo, ipak renesansna filozofija sadrži nešto supstancijalno za nastanak novovjekovne znanosti. Jedan segment toga u čemu se sastoji doprinos renesansne filozofije upravo želim iznijeti u ovom radu.

Renesansnoj bi filozofiji stoga najbolje bilo pristupiti analizirajući ono što je bilo prije i ono što je došlo poslije: tom hermeneutičkom metodom možemo povući demarkacijsku liniju oko onoga što je bilo ono novo u renesansi. Ako dohvatimo razliku između onoga što je prethodilo renesansnom poimanju *scientia* kao i onog što je došlo nakon, moći ćemo se približiti onome što renesansno poimanje *scientia* zapravo jest i u čemu se sastoji promjena s obzirom na ono prije i ono poslije. Taj nam pristup možda neće u potpunosti reći što je renesansno poimanje *scientia* u svojoj biti i u svim svojim posljedicama, ali će svakako usmjeriti daljnje istraživanje prema uzroku onoga što je nakon istraživanog razdoblja nastupilo kao nužna posljedica.

razumijevanje „prelaznosti“ renesanse malo razlikuje od njezinog: ona naime ističe „više ne“, „još ne“ i „između“ pa time na neki način lišava narav renesansne filozofije samosvojnog sadržaja, naglašavajući upravo ovisnost renesanse o srednjem vijeku („više ne“) i novom vijeku („još ne“). Za mene u ovom radu „prelaznost“ renesanse ne označava pretpostavku da se renesansa može shvatiti *jedino* kroz „više ne“ i „još ne“, već prelaznost uzimam kao hermeneutičko-metodički pristup s pomoću kojeg možemo povući jasniju demarkacijsku liniju između renesanse s jedne strane i srednjeg vijeka i novog vijeka s druge strane te upravo tako izolirati njezinu samosvojnost. U ovom će radu taj metodički pristup ostati samo naznakom za neki budući pokušaj približavanja dohvaćanju naravi renesansne misli.

a. „Prije“

U ovom ću dijelu pregledno izložiti dva glavna filozofska strujanja odredbena za razdoblje koja je prethodilo renesansi. Taj će pregled biti vrlo shematski i informativan i njegova je uloga izložiti glavne etape u razvoju filozofske misli kao i upozoriti na imena nekih važnijih predstavnika tih filozofskih škola.

i. Aristotelizam k renesansi

Usprkos često ponavljanoj činjenici da u renesansnom razdoblju dominiraju humanizam i (nanovo otkriveni) platonizam, ne smijemo smetnuti s uma da je aristotelizam daleko najdominantniji nauk u renesansi: *curricula* gotovo svih sveučilišta utemeljena su na čitanju Aristotelovih tekstova kao i tekstova njegovih komentatora.

Aristotelizam se može shvatiti na više načina. Prvo, aristotelizam se može odnositi na zbir postavka koje je zastupao Aristotel (384/383-322 pr. Kr.). On nadalje može označavati stanoviti metodički pristup tj. prihvaćanje određenih metoda koje je Aristotel uspostavio u svojim spisima te eventualna primjena tih metoda na raznolikim područjima. Pritom valja oprezno govoriti o „Aristotelovoj metodi“: ako ništa drugo, Aristotel sâm ima nekoliko različitih pristupa različitim predmetima u različitim spisima: u svojim spisima o znanosti o prirodi (*Fizici*), etici i onome što nazivamo metafizikom, Aristotel uzima u obzir mišljenja drugih, revidira ih i kritičkim pristupom dolazi do teorija koje smatra istinitima (to je dijalektička metoda); s druge pak strane u *Drugoj Analitici* i *Fizici*, knj. 1 sugerira poimanje znanosti kao deduktivnog sustava utemeljenog na intuitivno evidentnim prvim počelima; zatim u biologijskim djelima predlaže način kako na ispravan način

uvoditi razlike u mnoštvo empirijski skupljenog materijala i činjenica. Pitanje je zatim kojom metodom Aristotel izlaže svoja istraživanja (npr. u *Fizici* ili biološkim knjigama) – pritom se ne radi o tome kako Aristotel opisuje svoju metodu, nego koja ona faktički jest i kakva je bila tijekom stoljeća recipirana i oponašana. Treba li i kako te pristupe pomiriti teme su mnogih rasprava. U trećem značenju aristotelizam predstavlja tradiciju prihvaćanja i usvajanja Aristotelova nauka te svjesno nasljedovanje tog nauka te nadovezivanje na njega. To nasljedovanje se ni u kojem slučaju ne smije promatrati kao nekritičko prihvaćanje svega što je učitelj zapisao kao što je to bio slučaj s pitagorovskom (a djelomice i platonskom) tradicijom.¹ Tijekom renesanse kod nekih autora postaje osobito važno razdvajanje (povijesnog) Aristotela od aristotelovske tradicije (osobito skolastike), pri čemu se različito vrednuje Aristotelov nauk od njegovih sljedbenika. To je osobito važan moment koji Nizolio i Petrić – premda na različite načine – dijele.

Prvu „renesansu“ Aristotelovi su spisi doživjeli u 1. st. pr. Kr.: Andronik Rođanin je oko 50 g. pr. Kr. skupio spise i tematski ih rasporedio: njegovo izdanje i poredak spisa obilježili su sva kasnija proučavanja Aristotelovih djela – prvo se pribavlja oruđe ispravnog razmišljanja, *Organon*, potom slijedi izlaganje prirodnih principa i prirodnih fenomena, zatim slijedi proučavanje žive prirode, potom metafizike, te na kraju dolaze praktične i tvorbene znanosti. Zahvaljujući tako poredanim spisima moglo se na preostale spise gledati kao na sustavno izložen skup nauka – *corpus Aristotelicum*.

Andronik je osim toga i sâm napisao neke komentare na *Organon* i time započeo tradiciju koja je obilježila cijelu povijest aristotelizma: komentiranje, tj. pronalaženje intertekstualne kohezije unutar često fragmentarnih i ponekad proturječnih momenata. Kao najznačajnijeg ranog komentatora Aristotela imamo

¹ Usp. Falcon („Commentators on Aristotle“): „There is no philosophy of the commentators in the sense of a definite set of doctrines that all the ancient commentators on Aristotle shared. What they shared was the practice of reading and commenting on the texts of Aristotle on the crucial assumption that Aristotle was a philosophical authority and his works deserved to be studied with great care.“

Aleksandra iz Afrodisijade, koji je oko 200. g. po. Kr. sastavio komentare od kojih su nam sačuvani *Komentari Prve Analitike, Topike, Meteorologike*, (dijelova) *Metafizike* i *O osjetu*. Njegovi su komentari jasni, učeni i duboki te nerijetko kreativni tako da su mu pribavili nadimak „Drugog Aristotela“.

Nakon Aleksandra kormilo proučavanja Aristotela preuzeli su novoplatonovci. Njima je prvenstveni cilj bio usklađivanje Platonova i Aristotelova nauka. Porfirije (233-305) autor je vrlo utjecajnog *Uvoda u Organon*, Temistije (320-390) je komentirao spis *O duši*, Amonije (krajem 5. st.) je držao predavanja o Aristotelovim spisima, a njegov učenik Simplicije (poč. 6. st.) piše obilne komentare o *Kategorijama, Fizici* i *O nebu*. U tom razdoblju javlja se tendencija približavanja Platona i Aristotela („konkordizam“) što je kasnije kod nekih autora (npr. Pico della Mirandola) postalo dominantnom karakteristikom: ona mjesta gdje Aristotel otvoreno kritizira svog učitelja Platona ne objašnjavaju se kao odbacivanje učiteljeva nauka, već kao nadopuna i/ili korekcija (ključni momenti su kritika nauka o transcendentnim idejama i nauk o prvom pokretaču).

Osoba koja je najzaslužnija za Aristotelov ulazak na latinski Zapad bio je Boetije (oko 480-525): njegova je namjera bila prevesti cijeli Aristotelov korpus na latinski i pokazati suglasnost između njega i Platona. Od tog projekta ostvareni su samo prijevodi *Kategorija* i *O tumačenju* te Porfirijev *Uvod* i ti su prijevodi dominirali Zapadom sve do 13. stoljeća. Do tog vremena svi su ostali Aristotelovi spisi na latinskom Zapadu bili nepoznati, dok su se čitali i komentirali u Bizantu (krug oko princeze Ane Komnene), a pogotovo bili plodno obrađivani u arapskom svijetu. Tu treba istaknuti dvojicu najvažnijih: Avicenu (Ibn Sina, 980-1037), izvornog mislioca koji je u parafrazama Aristotela prešao iz žanra komentiranja u žanr enciklopedizma, i Averoesa (Ibn Rushd, 1126-1198) koji je sastavio tri „reda“ iznimno utjecajnih komentara: „Mali komentari“, „Srednji komentari“ i „Veliki komentari“ u kojima analizira Aristotelove spise riječ po riječ.

Drugu „renesansu“ aristotelizam je doživio u 13. stoljeću. Već sredinom 12. stoljeća počinju na Zapad prodirati latinski prijevodi (prvo s arapskog, a potom s grčkog) preostalih Aristotelovih djela. Premda je bilo pokušaja zaustavljanja prodora aristotelizma (npr. 1210. i 1215. bilo je pokušaja zabranjivanja proučavanja spisa o prirodi „poganog“ Aristotela na onda najprestižnijem sveučilištu u Parizu), do sredine 13. stoljeća na latinskom su postojali prijevodi svih sačuvanih Aristotelovih spisa i njihovo je proučavanje, često popraćenih Averoesovim komentarima, postalo normom studija filozofije.

U 13. stoljeću Aristotelov nauk preuzimaju i teolozi, od kojih je svakako najznačajniji Toma Akvinski (1225-1274). On je u aristotelizmu pronašao odgovor na problem kako sustavno izložiti skup znanja i znanosti. Prema Tomi, teologija treba moći izložiti teološke istine deduktivno, tj. počevši od nedokazivih prvih principa koji su kršćanima evidentni kao stavci vjere. Postavke kršćanske istine za njega su neupitne i njih ne treba (i ne može) racionalno dokazati, one su stvar objave. U aristotelizmu Toma je pronašao sustav koji mu je bio uporabljiv za eksplikaciju prvih počela koja su objavom nasljedovana. Pritom je na nekim mjestima morao pomiriti Aristotelove filozofske zaključke i kršćanske, tj. teološke nauke (npr. problem smrtnosti/besmrtosti duše, konačnosti/beskonačnosti svijeta). Odnos aristotelizma i kršćanstva kod Tome je, možda bi se moglo anakrono reći, u hermeneutičkom krugu: s jedne strane aristotelizam je legitimiran time što je sukladan s kršćanstvom, tj. najprikladniji sustav za objašnjenje i iznašanje objavljene istine, dok je s druge strane, prihvaćanje istina zaključaka proizašlih i objavljene istine za Tomu razumno i smisljeno budući da je konzistentno s temeljnim filozofskim zaključcima koje je Aristotel izveo.

U renesansi aristotelizam je još uvijek glavni nauk na sveučilištima: u tom je razdoblju sastavljeno više komentara na *corpus Aristotelicum* od ikojeg drugog razdoblja (pritom nema baš oštre crte razgraničenja između komentara, udžbenika, enciklopedija, članaka itd.): u razdoblju od 1500. do 1650. Paul Richard Blum je

nabrojao 6653 komentara¹, dok ih u razdoblju od oko 1350. do 1500. Charles Lohr nabrojao „tek“ oko 750². Ima mnogo i još uvijek ne dovoljno istraženih razloga zašto je u renesansi aristotelizam bio tako sustavno obrađivan, no poučno je vidjeti kako A. Nifo u djelu *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in libros Aristotelis de Anima nuper accuratissima diligentia recognita* (tiskano u Veneciji godine 1544.) objašnjava razloge: Aristotelova djela su tako složena da se svaka knjiga bavi zasebnim dijelom filozofije; Aristotel ide od onog što je poznatije nama prema onome što je poznatije po sebi; raspravlja o tuđim stavovima i tako napreduje u istraživanju; njegov je stil filozofski, a ne govornički; i, naposljetku, koherentan je.³ No, u tome se vidi i razlika spram ranije percepcije Aristotelovih spisa: Nifo u nabranjanju razloga zašto je korisno studirati Aristotela ne navodi istinu kao kriterij: to sugerira da je Aristotel na renesansnim sveučilištima još uvijek temelj studija filozofije, ali više nije jedini put dolaženja do istine.

S obzirom na mnoštvo komentara i komentatora ne čudi činjenica da je nemoguće sve njih staviti pod isti nazivnik i izvući neku karakteristiku koja bi im bila zajednička tako da renesansni aristotelizam nije jednostavni, jasno određeni i koherentan sustav nauka koji se predavao na sveučilištima u Europi, već je svako od sveučilišta stavljalo različite naglaske na različite aspekte Aristotelova učenja.

ii. Aristotelovo poimanje znanosti

Ovdje ću preliminarno iznijet onaj aspekt Aristotelova nauka o ἐπιστήμη koji smatram općeprihvaćenim i koji će služiti za orijentaciju u daljnjem proučavanju

¹ Blum („Der Standardkursus der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert“), str. 141-148. Njegovo se brojanje temeljni na Lohr („Renaissance Latin Aristotle Commentaries“).

² Lohr („Medieval Aristotle commentaries“). Ovaj je podatak preuzet sa internetske stranice Kuhn („Aristotelianism in the Renaissance“)

³ Taj se dio teksta nalazi na f. +++ 2vb u Niphus (*Expositio Subtilissima collectanea commentariaque in libros Aristotelis de Anima nuper accuratissima dilligentia recognita: In libris de Anima Collectanea atque Commentaria Præfatio*). Prijevod i naptak na taj tekst pronašao sam u Kuhn („Rohübersetzung von: Niphus, Augustinus: In libris de Anima Collectanea atque Commentaria Praefatio“).

onoga što je pripremio teren za nastanak novovjekovne znanosti. Aristotelova je „apodiktika“ (rabe se još izrazi „demonstrativna“ i „dokazna“) znanost bila temelj znanstvenosti svake znanosti sve do novovjekovne znanosti. Premda je opis toga što bi apodiktika znanost bila relativno jednostavan, ipak ga je teško razumjeti i predmet je mnogih tumačenja.¹

Spis u kojem je Aristotel ponajviše bavio poimanjem znanosti (ἐπιστήμη) je *Druga analitika*. Znanost kao sustavno uređen skup spoznaja (ili anakrono rečeno: informacija) mora se moći posložiti kao lanac silogističkih zaključaka i to u općem, afirmativnom modusu *Barbara* pri čemu je svaka od premisa (pa stoga i konkluzija) istinita. Kako izgledaju principi (ili premise) takvog znanstvenog zaključivanja objašnjava Aristotel na početku *Druge analitike*: „Nužno je da dokazna znanost polazi od onoga što je istinito, prvo, neposredno, te poznatije, prvotnije od zaključka te uzročno. [...] Zaključivanje može postojati i bez tih [uvjeta], no neće biti dokaz, naime, neće dovesti do znanstvenog znanja. [Premise] moraju biti istinite, jer se ne može znati ono što nije, kao na primjer da je dijagonala sumjerljiva. [Mora polaziti] od prvog i nedokazivog jer [inače] ne može se znati ako se ne dokaže [...]. Mora biti uzročno, poznatije i prvotnije: uzročno jer nešto znamo samo ako znamo njegov uzrok, prvotnije ako je uzročno i unaprijed je poznato ne samo putem percepcije, već se znanjem [zna] da je tako.“² Tu Aristotel nabraja šest uvjeta koji moraju biti zadovoljeni da bi principi doveli do apodiktikog znanja: moraju biti istiniti, prvi,

¹ Vjerojatno jedna od najveća kontroverza je uvid – koji se provlači od Averoesa do današnjih dana – da sam Aristotel zapravo ne nudi primjera koji bi zadovoljavao sve kriterije koje je postavio za nešto da bude dokazna znanost, a i u svojim djelima isto tako nije metodički primjenjivao znanost koju je sam propagirao. To je dovelo do toga da komentatori – osobito suvremeni – ističu prije korisnost „dokaznog silogizma“ za prikaz ili objašnjenje nekog već riješenog znanstvenog problema, nego kao metodu za stjecanje novih znanstvenih spoznaja i otkrića.

² *Analytica posteriora* 71b21-33: ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος [...]. συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην. ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι, οἷον ὅτι ἡ διάμετρος σύμμετρος. ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν [...]. αἰτία τε καὶ γνωριμωτέρα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα, αἰτία μὲν ὅτι τότε ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν, καὶ πρότερα, εἴπερ αἰτία, καὶ προγινωσκόμενα οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν.

nedokazivi, uzročni, poznatiji i prvotniji. Bez tih uvjeta zaključak (συλλογισμός) može postojati, ali ne može biti dokaz (ἀπόδειξις), jer neće polučiti (pravo ili znanstveno) znanje. Aristotel, dakle, kaže da je dokazno (demonstrativno, apodiktičko) znanje zaključivanje, koje se od ostalih zaključivanja razlikuje u naravi premisa: premise demonstrativnog znanja upravo moraju zadovoljavati onih šest uvjeta: istinite, prve, neposredne, poznatije od zaključka, prvotnije od zaključka i uzroci zaključka. Osim prvog (istinitosti) svi su ostali uvjeti bili predmetom mnogih rasprava i interpretacija u čije zakučice sad nije mjesto upuštati se.

Da postavke moraju biti istinite kako bi bile znanstvene, jasno je (barem u predpopperovskom poimanju znanosti). Nadalje, to da su postavke prve i nedokazive čini se da Aristotel drži istim uvjetom: ako je neka propozicija prva znači da ne smije postojati neka daljnja propozicija kojoj bi ona bila deduktivni zaključak. Ttu se javlja očiti problem, naime, problem *regressus in infinitum* koji proizlazi iz prvotnosti znanstvenih premisa. Naime, sve znanstveno mora biti dokazano i, nadalje, premise dokaznog znanja moraju isto tako biti znanstveno poznate, tj. zadovoljavati iste uvjete. Iz toga dakle slijedi da se proces dokazivanja nastavlja *ad infinitum* stvarajući beskrajn regres premisa, ili se u nekom momentu mora zaustaviti. Ako se pak nastavlja u beskraj, onda ne postoje prve premise iz kojih se dokazuju daljnje konkluzije pa prema tome ne postoji niti dokaz, niti znanost, a ako se pak u jednom momentu regres premisa zaustavlja, onda su te premise nedokazane pa stoga nisu niti znanstveno poznate, prema tome ništa se znanstveno iz njih ne može dokazati.

Aristotelov odgovor na to je da nije točna pretpostavka da je dokaz moguć jedino iz znanstveno poznatih premisa: postoji jedan drugi oblik znanja koji omogućuje poznavanje prvih premisa i od kojih započinje dokaz.

Aristotelov prikaz nedokazivih prvih znanstvenih premisa nalazi se u *Drugoj analitici* (II 19) i na glasu je kao interpretativno vrlo zahtjevan tekst: ovdje ću ponuditi

samo jedno moguće objašnjenje. Aristotel tamo, ukratko, kaže da postoji još jedno kognitivno stanje (ili mogućnost), a to je νοῦς (um, intelekt, uvid, intuicija) kojim spoznajemo te prve principe. Aristotel kaže da, ako je znanje prvih premisa ikako moguće, moramo ih znati na način takav da ih nismo dokučili znanstvenom metodom, no isto tako da to znanje ne treba biti jednako precizno kao i znanje koje proizlazi iz znanstvene spoznaje. Ta vrsta spoznaje prvotnih premisa čini se da je neka vrsta mogućnosti ili sposobnosti (δύναμις) koju Aristotel uspoređuje s osjetilnom spoznajom: budući da su nam osjeti prirođeni, odnosno mi ih razvijamo po svojoj naravi, na neki je način ispravno reći da mi znamo što su na primjer boje prije no što smo ih vidjeli: imamo urođenu sposobnost vidjeti boje i kad ih vidimo prvi put, mi samo aktualiziramo mogućnost vida a da pritom ne trebamo prvo naučiti kako se služiti vidom. Na sličan način naš um ima sposobnost dokučiti početne ili prvotne znanstvene premise. Drugim riječima, naš je um – νοῦς – po svojoj naravi tako sačinjen da može prepoznati početne postavke.¹

Umski uvid u prve principe nije skokovit niti mističan proces. Put k umskom uvidu kreće od pojedinačnog k općem.² Aristotel, za razliku od Platona, nije sklon prihvatiti objašnjenje da nam je samo urođeno znanje najsigurnije i najneupitnije od svekolikog znanja. Kako onda postupno i prirodno dolazimo do takvog umskog uvida u prve principe? Aristotel započinje sa skromnijom sposobnošću – s percepcijom, mogućnošću razabiranja i razlučivanja pojedinačnih objekata koja nam je urođena kao i svim ostalim životinjama. Prvi je korak od osjeta k znanju pamćenje – tj. ono što ostane od osjeta kad jednom prestane čin percepcije. Idući je korak iskustvo – oblikovanje i usustavljenje koje nastaje iz mnogostrukih zapamćenih

¹ Što su točno te početne postavke nije baš najjasnije. Ovako predlaže Ross (*Aristotle*), str. 32: „Much of the language refers to the grasping of concepts, and the first things must then be the highest, unanalysable objects of conception, categories. But a knowledge of the categories is not sufficient starting point for demonstrative thought. The first principles of science are the axioms, the definitions, and the 'hypotheses,' or assumptions of the existence of the primary objects of science.”

² Osim u *Drugoj analitici* Aristotel razlaže ovaj postupak i na početku *Metafizike* (A 1). U ovom dijelu analize oslanjam se na Ross (*Aristotle*), str. 31-32.

pojedinačnih objekata – tu fazu odlikuje stvaranje pojmova ili poopćavanje pojedinačnih zapamćenih objekata.¹ Taj je prijelaz od pojedinačnog k općem mogućem stoga što u svakom pojedinačnom objektu postoje elementi onog općeg: mi doduše percipiramo pojedinačni objekt – Sokrata, ali ono što na Sokratu percipiramo, elementi su koji se nalaze i kod mnogih drugih objekata (npr. tumbast nos, bjelina npr. u bradi, itd.). Kad smo jednom došli na razinu onog općeg, onda put „prema gore“, do najopćijeg i onoga što se više ne da analizirati ide izravno: to je proces indukcije, dohvatanje onog općeg, onog što je bitno zajedničko određenoj skupini (rodu), i što onda postaje premisa dokazne znanosti. No, kako je Aristotel postavio vrlo stroge i teške uvjete kako bi neko znanje bilo znanstveno, i imajući na pameti nepouzdanost indukcije da osigura znanstvenu sigurnost (npr. greške u percepciji, lažna sjećanja, zaborav itd.), *voûc* predstavlja nepogrješivu intuitivnu sposobnost koja bi trebala čvrsto garantirati visoku epistemičku razinu prvih principa. Time što intuitivno i neposredno zahvaća principe kao istinite i nužne, um zapravo daje vrijednost procesu indukcije kao vjerodostojnom putu k apodiktikom znanju.² Tu se približujemo onome što Aristotel postavlja kao dodatni uvjet za znanstveno znanje: „Mi mislimo da znamo neku stvar naprosto, a ne na sofistički način ili akcidentalno, kad mislimo da poznamo uzrok zbog kojega stvar jest, kao i to da [znamo] da je to njezin uzrok te da za nju nije moguće da bude drugačije.“³

Kao što je gore spomenuto, glavni i jedini predmeti apodiktike znanosti su ono opće (*τὸ καθόλου*, *universalia*, „univerzalije“). Bez obzira na koji se način to opće shvati i koliko mu se svojstava pridaje čini se da je to ujedno i nužan uvjet svakog

¹ Ross (*Aristotle*), str. 32, duhovito prikazuje taj proces: „The passage from particulars to universals is like the rallying of a routed army through the stand made by one man after another till the whole army has returned to a state of discipline.“

² Ovo je više-manje standardan pogled na ulogu koju *voûc* ima za apodiktiko znanje. Naravno, to klasično objašnjenje naišlo je na mnoge kritike i *refinements*. Vrlo dobar prikaz koliko tog klasičnog stava, kao i nekih alternativnih pristupa može se pronaći u Aydede („Aristotle on *Episteme* and *Nous*: the *Posterior Analytics*“).

³ *Analytica posteriora* 71b9-13: Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

znanstvenog zaključivanja od Sokrata do današnjih dana.¹ U Aristotelovoj filozofiji pojam onog općeg predstavlja jedan od nosećih stupova cijelog sustava: ono predstavlja temelj predikacije i argumentacije te je stoga i temelj logike kao znanosti. Pritom se poistovjećuju znanje onog općeg i uzročno znanje: poznavati uzrok neke stvari znači poznavati razlog zašto se ona uvijek događa i zašto se mora dogoditi. Aristotel nudi primjer u *Metafizici A*: razlika između liječnika koji posjeduje ἐπιστήμη i liječnika koji posjeduje samo τέχνη je u tome ovaj potonji rabi taktiku pokušaja i promašaja i tako može ponekad nekog i izliječiti ili znati da ova ili ona biljka dovodi do tog ili onog stanja, ali ne zna objasniti uzrok zašto je tome tako, dok liječnik koji liječi prema ἐπιστήμη zna uzrok zašto je tome tako i zašto uvijek ima iste posljedice ako se prepoznaju isti uzroci.

Takvo razmišljanje guralo je u prvi plan formalni uzrok: formalan uzrok je ono što čini da se određeni broj pojedinka može promatrati kao vrsta: forma je uzrok vrsti (to je jezično potvrđeno i time da u grčkom jeziku kakvog rabi Aristotel ista je riječ za „formu“ i „vrstu“ – εἶδος). Znati formu nečega podrazumijeva znanje onog općeg u tome nečemu: za razliku od poznavanja nadosjetilne ideje izvan same stvari (kao što je to bilo kod Platona) znanje onog općeg za Aristotela je poznavanje same pojedinačne stvari kroz formalni uzrok.

Dokazni silogizam, kao što postaje jasno iz dosad izloženog, ne nudi objašnjenje samo o tome *da nešto jest*, već objašnjava razlog *zašto je tome tako*. To se razlikovanje kod Aristotela naziva ἀπόδειξις τοῦ ὅτι („dokaz onoga da“ nešto jest) i τοῦ διότι ἐπιστήμη („znanje onoga zašto“ nešto jest) – u srednjovjekovnoj filozofiji prva se nazivala *demonstratio quod est* ili *demonstratio quia*, za razliku od *demonstratio propter quid* koja zaključuje od neposrednog uzroka do konkluzije. Time se Aristotel bavi u 13. poglavlju 1. knjige *Druge analitike* i njegov je primjer u obliku silogizma i

¹ Owens („The Aristotelian Conception of the Sciences“) u 1. bilješki (str. 188) navodi 7, po njegovu mišljenju relevantnih radova iz filozofije znanosti 20. stoljeća koji brane stav da se dvadesetostoljetna znanost na ovaj ili onaj način bavi univerzalijama ili generalizacijama.

glasi ovako. Ono što ne treperi je blizu (veća premisa). Planete ne trepere (manja premisa). Planete su blizu (konkluzija). To je za Aristotela *demonstratio quod est* ili *quia*, tj. demonstracija činjenice – to je valjan silogizam, no on ne objašnjava razlog, već samo činjenicu, budući da planete ne trepere nije uzrok tome da su one blizu. Primjer *demonstratio propter quid* je sljedeći. Ono što je blizu ne treperi (veća premisa). Planete su blizu (manja premisa). Planete ne trepere (konkluzija). Taj silogizam objašnjava *zašto* planete ne trepere – upravo zato jer su one blizu zaključuje se da ne trepere, jer sve što je blizu ne treperi. U oba se slučaja započinje od iskustvene (osjetilne) opservacije, nastavlja se preko općenitog (iskustvenog) principa i opet se vraća do opservacije: no opservacija na kraju pravog demonstrativnog silogizma više nije ista kao ona na početku: počinje se od toga *da* nešto jest slučaj, a na kraju zaključka dolazi se do toga *zašto* je tome tako (budući da su planete blizu, one ne trepere).

Ovdje je potrebno napraviti malu digresiju u 16. stoljeće. Naime tad je taj (pre)sažeti opis znanstvenog (demonstrativnog) silogizma potaknuo na suprotne interpretacije. Aristotelovci su pokušali taj silogistički postupak interpretirati tako da se što više naglasi njegova vrijednost pri procesu otkrivanja novih spoznaja, dok su kritičari Aristotela naglašavali kako je to sasvim beskorisna metoda i argumentirali su da su mnoga Aristotelova filozofska rješenja tako kriva upravo zbog njegova pokušaja da slijedi tu metodu (osim toga što su tvrdili da u tome uopće nije ni uspio budući da je ta metoda sama po sebi beskorisna). Oni koji su branili Aristotela u toj metodi razvijali su tzv. metodu *regressus* (to su bili padovanski aristotelovci J. Zabarella i A. Nifo): njome su pokušali opravdati informativnost tog postupka. Naime, problem s tim Aristotelovim silogističkim postupkom je prvo u tome što se čini cirkularan i neinformativan (započinje od osjetilne spoznaje, zatim induktivno dolazi do općenitih principa te se deduktivno vraća na osjetilne datosti), i drugo u tome da nije samorazumljivo kako jedan tako puko formalan izum kao što je silogizam u modusu *Barbara* (budući da se u tom obliku nalazi „najmoćnija

demonstracija“, *demonstratio potissima*) može biti informativan, tj. ponuditi neka nova saznanja onkraj onoga što je sadržano u samim premisama. Naime čini se da taj silogistički postupak ne nudi nikakvo novo otkriće osim spoznaje razloga zašto je nešto što već jest je upravo takvo kakvo je.¹

Aristotel nadalje razlikuje ono što je „prije za nas“ od onoga što je „prije po sebi“ ili „po svojoj prirodi“: „Prvotnije i poznatije je nešto na dvostruki način. Nije, naime, isto prvotnije po prirodi i prvotnije za nas i poznatije po prirodi i poznatije za nas. Nazivam 'prvotnije i poznatije za nas' ono što je bliže osjetilnoj spoznaji, a 'jednostavno prvotnije i poznatije' ono što joj leži dalje. Ono opće je, naime, osjetilnoj spoznaji najudaljenije, a ono pojedinačno najbliže.“² Što je to „prvo i poznatije po prirodi“? To je nešto što se mora prvo pronaći, no kad se to jednom pronađe, tad je to ujedno i jasnije, jednostavnije i razumljivije. Nemoguće je, naime, nešto nepoznato shvatiti preko još nepoznatijeg: proces prihvaćanja dokaznog znanja sastoji se u promjeni onoga što je „poznatije za nas“: možemo reći da nešto znamo aristotelovski znanstveno kad ono što je „poznato po sebi“ postane i „poznato za nas“.

Taj je ideal znanosti u svojoj općenitosti i sveobuhvatnosti odlučivao o tome je li neko znanje znanost ili nije: svaka se sigurnost i izvjesnost temeljila na tom određenju znanstvenosti znanosti.

¹ Gaukroger jasno opisuje što je to *regressus*: „*Regressus* combines an inference from an observed effect to its proximate cause with an inference from a proximate cause to an observed effect, and it is this peculiar combination that produces the knowledge required. The most usual scheme employed is a fourfold one [...]. First, we obtain 'accidental' knowledge of an effect through observation; second, through induction and demonstration of the fact, we obtain 'accidental' knowledge of the cause of the fact; third, via a form of reflection referred to as *negotiation*, we grasp the necessary connection between the proximate cause and its effect; and finally, fourth, we demonstrate the fact from the cause that necessitates it,” (Gaukroger („Knowledge, evidence, and method“), str. 43). Taj Gaukrogerov članak nudi pregledan opis kako je demonstrativna Aristotelova metoda recipirana u renesansi, na što se oslanjam u ovom pregledu.

² *Analytica posteriora* 71b33-72a6: πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.

Kod Aristotelova poimanja znanosti može se iščitati stanovita napetost između znanja koje počinje od percepcije i utemeljeno je na iskustvu (induktivna metoda) i dokaznog postupka koji se temelji na umskim operacijama te polazi od nedokazivih prvih počela (deduktivna metoda). Kod njega se može pronaći dosta materijala i za jednu i za drugu metodu i pitanje je interpretativnog stava koja će se metoda isticati nad drugom. U najranijim fazama razvoja peripatetizma, kao i u nekim novovjekovnim i suvremenim interpretacijama, težište se stavlja na iskustvenu stranu pa se u Aristotelu vidi utemeljitelja znanosti, o čemu će kasnije u ovom poglavlju biti više riječi. S druge strane, tijekom skolastike i renesanse dominiralo je „deduktivno“ razumijevanje Aristotelove filozofije, isticali su se oni aspekti njegove filozofije koji su pažnju polagali na umske i razumske operacije, generalizacije, traženje uzroka itd. Pritom su zanemarivali one dijelove Aristotelove filozofije u kojima se ističe vrijednost opservacije, kao što je to recimo tekst *De partibus animalium* 644b28-32 ili *De generatione animalium passim*.¹

To nam ujedno nudi (barem jedan od) odgovora na pitanje kako to da su se tekstovi u doba skolastike smatrali nužnima i dovoljnima za spoznaju svekolike istine. Drugim riječima, zašto je dugo vremena dominiralo to da se iskustveno, osjetilno ili eksperimentalno doživljavanje svijeta smatralo drugorazrednim s obzirom na prvorazrednu ulogu i apsolutni primat koju je spoznaja iz kanonskih knjiga imala? Koliko god to pitanje zahtijevalo složen odgovor koji bi svakako izlazio izvan okvira zadaće ovoga teksta, spomenut ću još jedan moment koji držim ovdje relevantnim. Jedan od uzroka toj situaciji vjerojatno treba tražiti u Aristotelovom određenju „bića kao bića“ kao najvišeg predmeta ljudskog razmišljanja: to „biće kao biće“, lišeno ikakvog konkretnog ili povijesnog sadržaja, nije osjetilno opažljivo, već se prije svega nadaje noetičkim i dijanoetičkim procesima. Metafizika, koja određuje kriterije i normira znanost, jest upravo znanost o „biću kao biću“ i temelji se, prije svega, na apstrakciji, definiciji i demonstraciji: skolastici su, pozivajući se na Filozofa,

¹ Više o tome v. Hankinson („Philosophy of science“), str. 135-139.

smatrali da posjeduju metodu kako steći sigurno i nedvojbeno deduktivno znanje. Taj je proces skolastičke apstrakcije apstrahirao od konkretnih pojavnosti i odvojio partikularnu stvar od njenog općenitog pojma. Konkretna stvar prestaje biti predmetom istraživanja, a općenit pojam dalje se analizira u definicijama: cijeli proces stjecanja znanja više se ne odvija u sukobu i dodiru ljudskog promatranja i promišljanja s konkretnim stvarima, već na razini apstrakcija. Definicija opisuje općenitu bit stvari neovisno od njenih konkretnih pojavnosti. Metafizika je, kaže Aristotel, znanost koja posjeduje najviši stupanj preciznosti i sigurnosti (ἀκριβεστάτη¹) među svim znanostima. Analogno tome, um ima isto tako povlašteno mjesto među spoznajnim sposobnostima i to dovodi do takvog poimanja znanstvenosti znanja koje nije samo formalno, već se bitno određuje prema naravi spoznajnih, odnosno spoznatih predmeta znanja.² Skolastika je u toj vrhunskoj poziciji metafizike kao najpreciznije znanosti vidjela pomirenje sadržaja i forme znanosti.³

iii. Skolastički odnos spram demonstrativne znanosti

*Druga analitika*⁴ došla je na Zapad nakon sredine 12. stoljeća kad mora da je bila prevedena na latinski, no postala je predmetom ozbiljnijeg filozofskog bavljenja tek nakon 1230. godine kad je Robert Grosseteste sastavio prvi značajniji komentar. Takva polagana recepcija u vrijeme skolastike ne začuđuje s obzirom na zahtjevnost samog djela, a još više zbog očite nekompatibilnosti s kršćanskim, tj. Augustinovim razumijevanjem istine i znanja, koje je dominiralo sve do skolastičkog razdoblja.

¹ *Ethica Nicomachea* 1141a16-17. Usp. također i *Metaphysica* 982a25-26.

² *Analytica posteriora* 100b8-9.

³ Olivieri (*Certezza e gerarchia del sapere: crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo 16*), str. 25: „In altri termini, con l'akribeia sembra cioè proporsi un'ardita concezione della suprema unità realizzabile tra forma e contenuto scientifico: in modo tale che la forma più rigorosa è concepita come quella altresì in grado di aderire al contenuto speculativamente più elevato.“

⁴ U ovom se dijelu izlaganja oslanjam na rezultate istraživanja u sljedećim radovima: Serene („Demonstrative science“), Longeway („Medieval Theories of Demonstration“) i Stump (*Aquinas*).

Poznato je da je Augustin bio pod utjecajem novoplatonovaca i onoga što je poznavao od Platona izravno (vjerojatno samo prijevod *Timeja*) i taj se (novo)platonovski utjecaj najjasnije vidi u njegovoj epistemologiji: Bog je poistovjećen s istinom, on je najviša istina. Forme („ideje“) ili vječni uzori objekata istovjetni su idejama u božanskom umu. Čovjek ima pristup toj vrhunskoj spoznaji uzora samo uz pomoć Božje intervencije. Augustinova je najčešća usporedba znanja s vidom koja pruža jasan i izravan uvid u predmet: radi se o božanskoj iluminaciji ili unutrašnjom svjetlu istine („interior lux veritatis“). Dakle, da bismo nešto mogli znati na najsavršeniji način, morali bismo biti u izravnom dodiru s vječnim uzorima tako da se najviša spoznaja zapravo može doseći samo u viziji Boga, tj. istine same.

To ne isključuje mogućnost spoznaje propadljivih predmeta ili propozicijskih istina: da bi to objasnio Augustin poseže za svakodnevnom uporabom jezika i za razlikovanjem između mudrosti (*sapientia*) i znanja (*scientia*): umska spoznaja vječnih stvari tiče se mudrosti, dok je znanje racionalna spoznaja propadljivih. Augustin daje prednost mudrosti nad znanjem: znanje prethodi mudrosti i predstavlja njezin nužan korak, budući da ima instrumentalnu funkciju spoznavanja prirodnog svijeta te nam nudi znanje o vrlinama bez kojih ne možemo živjeti ispravno niti doći do vječnog blaženstva.

Takva teorija istine – ovdje prikazana u najgrubljim crtama – otvara mnoga pitanja. Jedno od najvažnijih, koje se nameće kao posljedica poistovjećivanja Boga i istine, pitanje je poimanje istine kao odnosa između nečega u svijetu i nečega izvan njega, tj. relevantne božanske ideje: stvari u svijetu su istinite ako su vjerni odrazi ideja u Božjem umu, dok su s druge strane naše misli istinite ako odgovaraju onome što Bog umuje.¹

Augustinova teorija spoznaje bila je dominantan epistemološki *tenet* sve do „proboja“ *Druge analitike* u komentarima R. Grossetesta. Grosseteste je u svom

¹ Misao Augustin naziva „unutarnjom riječju“ – *verbum cordis* ili *verbum mentis* – u tome se može nazrijeti utjecaj stoika na Augustina.

komentaru na *Drugu analitiku* primijenio dokaznu metodu na samu *Drugu analitiku* – prema njemu Aristotel je prvo ponudio definiciju demonstracije i zatim u seriji silogizama deduktivno zaključio o svojstvima koje demonstracija mora imati. No, s druge strane Grosseteste prihvaća augustinovsko poimanje istine kao istine stvari koja je sukladna s *rationes* u Božanskom umu.¹ Posljedica spajanja te dvije pozicije je da Grosseteste razumije intuitivnu spoznaju nedokazivih premisa kao izravno ili neizravno prosvjetljenje čovjekova uma Božanskom svjetlošću te inzistira na tome da nikakva sigurnost nije moguća bez takvog prosvjetljenja.

Toma Akvinski još se više udaljuje od Augustinova poimanja istine: Augustinova istina ima svoj smisao u onostranosti: čovjekov je cilj vizija Boga što uključuje poznavanje vječnih uzora, no čak i ovdje, na Zemlji, čovjekov intelekt može raditi prema postizanju tog cilja, tj. dohvatiti propozicijski izrecive istine. Poznata je Tomina definicija istine: „Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est.“² Premda nije bas sasvim jasno na što se odnosi „res“ u tom određenju, očito je da izvan-umski *relatum* spoznaje istine u svijetu nije ideja u Božjem umu. Toma slijedi Aristotelovo određenje demonstrativne znanosti: predmet (znanstvenog) znanja može biti samo ono što se može prikazati silogistički, pri čemu sve premise moraju zadovoljavati uvjete koje je postavio Aristotel (da su istinite, prve i neposredne), dok je sve ostalo predmet mnijenja: „Demonstracija polazi od *universalia*, no indukcija polazi od pojedinačnih predmeta. Ako bi dakle *universalia*, od kojih polazi demonstracija, mogla biti spoznata bez indukcije, slijedilo bi da bi čovjek mogao dohvatiti znanstveno znanje o onome, o čemu nema osjetilnog opažaja. No

¹ Zaključuje Serene („Demonstrative science“), str. 502: „Although he generally agrees with what he takes to be Aristotle’s account of demonstrative science, he places it within the framework of his metaphysical and epistemological theory of divine illumination. His theocentric theory of truth provides a cosmic context for understanding the requirement that demonstrative premisses be true.“

² *Suma protiv pogana* I 59. 1. Prijevod o. A. Pavlovića glasi: „Doista, budući da je istina izjednačenje uma i stvarnosti, ukoliko um izriče da jest ono što jest, a da nije ono što nije [...]“.

nemoguće je da *universalia* budu dohvaćena bez indukcije.¹ Za Tomu postoje dakle dva puta do stjecanja *scientia*: demonstracija i indukcija. Put demonstracije je najsigurniji i najnedvojbeniji, dok je put indukcije vrlo nesiguran način zaključivanja.² Ako se dakle postavi uvjet da se do prvih principa može doći samo indukcijom, tj. ako se do prvih principa dolazi počam od osjeta pa preko razmatranja propozicija iz osjeta, onda dolazi u pitanje sigurnost i nedvojbenost tih prvih principa. Ti su principi počela demonstrativnog silogizma, pa su kao takva sama nedokaziva, no time što su nedokazivi, ne znači da se o njima ne može na neki način argumentirati.

Ta napetost između Aristotelovog zahtjeva (kojeg Toma *explicite* prihvaća) da prvi principi moraju biti istiniti, i zahtjeva da se indukcijom dolazi do prvih principa što dovodi u pitanje nužnost i sigurnost zaključivanja, vodi Tomu u raspravu o sigurnosti tj. nedvojbenosti u znanosti – *certitudo*. Proces demonstracije dovodi do sigurnosti znanstvenog znanja: „Postoji naime stanoviti racionalni proces koji dovodi do nužnosti, u kojem nije moguće da dođe do greške u istini: sigurnost znanstvenog znanja se postiže tim razumskim postupkom.“³ Što Toma misli pod *certitudo*? „*Scientia* je dakle sigurno spoznavanje stvari, no čovjek ne može spoznati sa sigurnošću nešto što može biti drukčije; stoga je potrebno da postoji i znanje o onome što ne može biti i drukčije nego što jest.“⁴ U tu diskusiju ulazi i razlikovanje *demonstratio propter quod* i *demonstratio quia: scientia* koja zna *da* nešto jest, ali ne zna *zašto* je to tako posjeduje manje *certitudo* nego *scientia* koja zna oboje; isto tako i

¹ „*Demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus. Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. Sed impossibile est universalia speculari absque inductione.*“ To se nalazi Tominom *Komentarom na Drugu analitiku (In PA) I.30*, navod preuzimam iz Stump (*Aquinas*), str. 229 i pripadna bilješka na str. 522.

² *In PA II. 4*: „*Ille enim qui inducit per singularia ad universale, non demonstrat neque syllogizat ex necessitate.*“ (Stump (*Aquinas*), str. 522)

³ *In PA proemium*: „*Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur.*“

⁴ *In PA I.4*: „*Scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere.*“

scientia koja kao predmet ima nematerijalne predmete sigurnija je od one koja ima materijalne.

U ovim navodima iz Tome nije sasvim jasno što je to točno *certitudo*. U jednom drugom tekstu Toma piše da je sigurnost spoznaje (*certitudo cognitionis*) „kad spoznaja uopće ne odstupa od onoga što se pronašlo u stanovitoj stvari, već promišlja o stvari onako kako ona jest.“¹ To mjesto sugerira da sigurnost ili nedvojbenost kao karakteristika znanstvenog znanja nije *bitna*, već *akcidentalna* razlika, naime čini se da Toma sugerira da je odlučujući moment *stupanj* sigurnosti znanja koji smo postigli, a ne to da npr. mnijenje ili osjetilna spoznaja uopće nisu *sigurna* ili *nedvojbeni*: ona su tek *manje sigurna* i *manje nedvojbeni* nego demonstrativno zaključivanje. Nema znanja koje bi bilo sigurnije i nedvojbenije od znanja stečenog demonstrativnom metodom. No, njegovi uvjeti za *certitudo*, tj. nedvojbenost spoznaje nisu nužno vezani uz demonstrativni silogizam: određeni stupanj sigurnosti moguće je steći i izvan demonstrativnog postupka.²

Tu još valja spomenuti važnost koju Toma pridaje finalnom uzroku pri objašnjenju i razumijevanju. U tome Toma ide dalje od Aristotela: on poseže za finalnim uzrokom da bi objasnio nužno uzročno-posljedično objašnjenje u stvarima koje se ne događaju uvijek, nego većinom ili ponekad. Ako je stvaranje ploda na drvetu finalni uzrok sjemena, onda pojava ploda na drvetu (događaj finalnog uzroka) upućuje na to da se dogodio i korelativni eficientni uzrok (sjeme je bilo u zemlji, prokljalo je itd.).³ Već su srednjovjekovni Tomini kritičari upućivali na to da takvo objašnjenje uzročnosti ne može dovesti do nužnog i nedvojbenog znanstvenog

¹ *Quaestiones disputatae de veritate* VI. 3: „Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est.“ (prema Serene („Demonstrative science“), str. 506).

² Serene („Demonstrative science“), str. 506: „Aquinas does not expect investigators to construct a strictly demonstrative science of the physical world, but he is sanguine about the development of sciences in the broad sense, although they can only approximate the ideal of producing scientific knowledge through fully demonstrative syllogisms“

³ Serene navodi sljedeću Tominu rečenicu koja objašnjava finalni uzrok: „[...] argumentabimur quod si fieri contingit finem ultimum, oportet praecedere ea per quae pervenitur ad finem“

znanja (Duns Škot, Ockham): takvo objašnjenje koje se temelji na činjenici da se je posljedica dogodila ne može zadovoljavati sve zahtjeve koje je Aristotel postavio za demonstrativno znanje. No, to pokazuje kako Toma, premda je bio potpuni i neupitni zagovornik Aristotelovih nauka, ipak u pitanjima znanstvene spoznaje se odmakao od učitelja i dopuštao i drugačija znanstvena objašnjenja.¹

iv. Platonizam k renesansi

S obzirom na veliki utjecaj koji su Platonovi dijalozi izravno i neizravno imali na kasnije mislioce i s obzirom na to da su se Platonova učenja ubrzo nakon Platonove smrti (347. g. pr. Kr.) kod različitih njegovih učenika nastavila razvijati u gotovo oprečnim pravcima, neki su moderni filozofi smatrali da je cijela europska ili zapadna filozofija zapravo razvoj platonizma: poznata je i prečesto navođena misao A. N. Whiteheada da se „Europska filozofska tradicija [...] sastoji od niza bilježaka na Platona“ (*Process and reality*, str. 63), a F. Nietzsche, koji je svoju filozofiju nazivao „preokrenutim platonizmom“, želio je izriječom da je „kršćanstvo platonizam za puk“ (*Jenseits von Gut und Böse*, VI/2, 4) ukazati na to da je Europa nakon Platona obilježena njegovom dogmatskom filozofijom. Svojstvo je Platonova filozofiranja da iza sebe nije ostavio zatvoreni filozofski sustav, već niz provokantnih pitanja (na koje često sâm ne nudi konačna odgovora), što dijaloška forma njegovih djela još više naglašava.

¹ Do tog zaključka dolazi E. Serene. E. Stump ide čak i dalje te piše: „So, on Aquinas’s views, demonstration is not a matter of starting with epistemically certain and properly basic beliefs and deducing conclusions which are consequently known with equal certainty, in order to have knowledge of a particularly rigorous sort. Rather, on his account, in order to find a demonstration we need to look for causes of what is described in the claim that is to be the conclusion of the demonstration. Once we have found the premises of a demonstration, we have *scientia* of the claim in the conclusion in virtue of having a causal explanation of the state of affairs described in the demonstration’s conclusion. And what demonstration confers is not so much epistemic certainty as it is depth of understanding,“ (Stump (*Aquinas*), str. 239). No, to bi impliciralo jedno sasvim drukčije viđenje demonstrativne znanosti prema kojoj demonstrativna znanost ne počinje od evidentnih i istinitih principa pa izvodi deduktivne zaključke, već počinju s nečim što tek treba dokazati i što će postati „zaključak“ tek ako se taj argument drukčije formalno preoblikuje.

Možemo razlikovati barem dva značenja platonizma. U prvom značenju taj pojam može označavati filozofski smjer, školu ili tradiciju, utemeljenu na Platonovim učenjima, koja se tijekom vremena i pod utjecajima drugih tradicija značajno nadogradila na izvorna Platonova učenja, a ponekad čak udaljila od njih. U drugom značenju radi se o zbiru nauka koje je zastupao i razvijao Platon u svojim dijalozima (i, eventualno, u „nepisanom učenju“) ili naucima koji su usko povezani s povijesnim Platonovim naucima ili izvedeni ih njih. Primjer ovog potonjeg značenja platonizma može biti suvremeni matematički platonizam prema kojem su brojevi bezvremenski, nematerijalni i apstraktni entiteti, pri čemu se zastupnici tog smjera pozivaju na neke Platonove postavke.

Budući da se radi o tako širokom i povijesno rastegnutom pojmu, nije jednostavno dohvatiti što bi Platonu i platonovcima bilo zajedničko. No, ipak bismo mogli izdvojiti neke najtemeljnije postavke od kojih – barem povijesno govoreći – većina platonovaca nije odstupala. Platonizam zastupa podjelu na ono što jest („svijet ideja“) i ono što nastaje, propada i podložno je bilo kakvoj promjeni („osjetilni svijet“). Svijet ideja je nepromjenjiv, vječan i predmet znanja (čvrstog, savršenog, „znanstvenog“ znanja - ἐπιστήμη), dok je osjetilni svijet promjenjiv, u vremenu i predmet osjetilnog opažanja i mnijenja. Važnu ulogu u platonizmu ima trodijelna duša koja predstavlja spojnicu između svijeta ideja i osjetilnog svijeta: ona je, s jedne strane, vječna (tj. postojala je prije spajanja s tijelom i nastavit će postojati nakon razdvajanja od tijela) i u mogućnosti je spoznati svijet ideja, a s druge strane sudjeluje u osjetilnom svijetu spajanjem s materijom (tijelom). Nadalje, važna je značajka platonizma etički izbor između pokušaja približavanja svijetu ideja („brigom oko duše“) i prijanjanja uz tjelesna dobra. Naposljetku, platonovci su zastupali nauk o svijetu koji je stvorio demijurg (prema Platonovu *Timeju* u skladu s paradigmatom životinje), što ih je razlikovalo od peripatetičara, koji su smatrali da je svijet nestvoren i vječan, i stoika koji su vjerovali u periodičko uništenje svijeta i nastanak novog.

Platonizam se u povijesti filozofije obično dijeli na nekoliko razdoblja. U antici se dijeli na razdoblje „stare/rane Akademije“ (347- oko 260 pr. Kr.), koja je obilježena radom neposrednih Platonovih nasljednika na čelu Akademije (Speusipom, Ksenokratom i Polemonom), koji su nastavljali i razvijali Platonovu misao.

Nakon toga slijedi razdoblje „nove Akademije“ (oko 260-80 g. pr. Kr.) obilježene zaokretom k skepticizmu (glavni predstavnici: Arkesilaj, koji je zastupao misao da se ne može biti siguran je li išta spoznatljivo pa valja odustati od prosudbe, Karnead, koji ublažuje Arkesilajev stav uvodeći mogućnost spoznaje u praktičnom djelovanju, te Filon iz Larise i Antioh iz Askalona, koji su slabili skeptičku tendenciju i jačali onu sinkretističku, napose asimilacijom aristotelovskih i stoičkih momenata).

Sljedeće razdoblje naziva se „srednjim platonizmom“ (80 g. pr. Kr.- oko 250 g. po. Kr.) čija je značajka povratak k dogmatskom platonizmu, sistematizacija (Plutarh iz Heroneje), komentiranje Platonovih dijaloga (Eudor iz Aleksandrije) i sinkretizam (osobito između pitagoreizma i platonizma, tad nastaju spisi *O svjetskoj duši* pseudo-Timeja Lokranina i *O naravi sveukupnosti* Okela Lukanca, koji su imali značajan utjecaj u renesansi).

Naposljetku razdoblje od Plotina (204-269 po. Kr.) do zatvaranje Akademije pod Justinijanom 529. g. naziva se „novoplatonizmom“ i obilježeno je Plotinovim doprinosom, čiji je sustav metafizike postao temeljnim za kasnije razumijevanje platonizma: prema Plotinu realnost se sastoji od tri principa ili „hipostaza“: jedno ili dobro, um i duša (koja se dijeli na dušu u užem značenju i prirodu); ispod tih tri principa nalazi se materija, koja se poistovjećuje sa zlom i lišenošću svake forme i spoznatljivosti. Osim Plotina, najznačajniji predstavnici tog razdoblja su Jamblih i Proklo. Kasniji se novoplatonizam dijeli na tri škole: atensku (Plutarh, Sirijan i Proklo), sirijsku (Jamblih, Teodor iz Asine) i aleksandrijsku (Amonije, Filopon, Olimpodor, Elije i dr.).

Početak srednjovjekovnog platonizma obilježen je spajanjem kršćanstva s (novo)platonizmom (Klement Aleksandrijski, Origen, Grgur iz Nise, Augustin i dr.). U tom razdoblju nastaju djela pseudo-Dionizija Areopagite: *O nebeskoj hijerarhiji*, *O božanskim imenima* i *O mističnoj teologiji*, u kojima autor preuzima neke središnje Platonove metafizičke nauke (npr. nauk o negativnim i afirmativnim predikatima iz *Parmenida*) i primjenjuje ih na Boga, što je bio važan korak prema monoteizaciji platonizma. Važno je napomenuti da sve do 15. st. na latinskom Zapadu ima malo Platonovih dijaloga u latinskom prijevodu (a grčki se većinom nije čitao): to je bio tek dio *Timeja*, a od sredine 12. stoljeća *Menon* i *Fedon*, dakle o Platonovim (ili navodno Platonovim) mislima raspravljalo se neizravno preko Augustina (koji je sam poznao Platonove dijaloge – osim *Timeja* – tek iz druge ruke), Cicerona, Seneke, Boetija, Marcijana Kapele i dr. Tu treba samo usput spomenuti da osim ove latinske tradicije postoji i grčka (bizantijska), arapska i židovska tradicija proučavanja Platona. Renesansna filozofija obilježena je djelomično sukobom između akademski prevladavajućeg aristotelizma i ponovno otkrivenog platonizma, a djelomično pokušajima sinkretizma tih dvaju sustava (konkordizam).

Kao prvi humanističko-renesansni filozof platonovske orijentacije uzima se Nikola Kuzanski (1401-1464). On, osim što je naručio latinski prijevod Platonova dijaloga *Parmenid*, u svom najznačajnijem djelu *O učenom neznanju* razvija paralelizam između Boga, sveukupnosti i Krista i platonsko-pitagorovske strukture jednosti, jednakosti i sveze. Pritom dosta preuzima od pseudo-Dionizijeva spisa *O mističnoj teologiji* pogotovo u kontrastu apofatičke/negativne i katafatičke/afirmativne teologije.

Najznačajniji i za kasnije generacije najutjecajniji renesansni platonovac je svakako Marsilio Ficino (1433-1499). On je preveo ne samo sva Platonova djela (objavljena 1485. i 1491), već i cijeli „Hermetički korpus“, Plotinove *Eneade* i različite spise drugih novoplatonovaca (Porfirija, Jambliha, Prokla i dr.). Ficino je podjednako značajan zbog svojih neprocjenjivih latinskih prijevoda koliko i zbog svog filozofskog

doprinosa. Njegova se misao nastavljala na Prokla (koji je donekle bio poznat u srednjem vijeku) i Plotina (koji je do renesanse bio potpuno zaboravljen): on je razvijao i modificirao njihove nauke u smjeru kršćanskog razumijevanja ljudskog dostojanstva i individualnosti. Osim toga Ficino je napisao dijalog *O ljubavi* po uzoru na Platonovu *Gozbu*: preko tog iznimno utjecajnog djela platonizam je postao dominantno filozofsko učenje i izvan filozofije: u književnosti, glazbi, slikarstvu i kiparstvu.

Važan platonovac bio je i Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) koji je, nastavljajući se na Ficinov sinkretizam, uključio u platonsku tradiciju i židovsku kabalu. Njegov *Govor o dostojanstvu čovjeka* predstavlja jedno od najprevođenijih i najutjecajnijih djela napisanih u razdoblju renesanse.

b. „Poslije“

Ono „poslije“ jest moderna znanost. Ovdje namjerno izbjegavam izraz „znanstvena revolucija“, koji se osobito nakon iznimno utjecajne knjige Thomasa Kuhna *Struktura znanstvenih revolucija* nametnuo kao samorazumljiv opis onoga što se dogodilo sa znanošću u 17. stoljeću. Termin „znanstvena revolucija“ izbjegavam s dva razloga. Prvi je taj što može navesti na krivi trag jer sugerira da je u 17. stoljeću postojala neka pojedinačna kulturna pojava koja bi se mogla nazvati znanošću ili da je postojala nekakva „znanstvena metoda“ kao koherentni univerzalni skup procedura kako se dolazi do znanstvenog znanja i koji je onda u jednom času doživio „revoluciju“. Vrlo je dvojbeno je li nešto takvo postojalo. Naime 17. stoljeće svjedoči o mnoštvu različitih praksi koje su sve stremile k tome da objasne i kontroliraju prirodu, a međusobno su se razlikovale karakteristikama i prolazile su različite

promjene.¹ Drugi razlog zašto izbjegavam izraz „znanstvena revolucija“ je sama dvojbenost pojma „revolucije“. Riječ „revolucija“ ima dva gotovo suprotna značenja: s jedne strane znači „ponovno vraćanje“, podrazumijeva svojevrsnu cikličku sukcesiju (npr. revolucija planeta), neku stalnost unutar svih promjena, kraj kojih je ujedno i početak nečeg drugog. S druge pak strane u politici i u društvenim kontekstima „revolucija“ podrazumijeva upravo suprotno: prestanak kontinuiteta, uspostava novog poretka koji je prekinuo veze s prošlošću, jasno definirano razlikovanje onoga što je bilo prije, starog i poznatog, i onoga što je novo i drukčije. Kad se govori o „znanstvenoj revoluciji“ obično se misli na ovo drugo značenje, naime želi se naglasiti radikalna novina znanstvenog bavljenja u 17. stoljeću. Problem s time je ne samo to što većina učenjaka 17. stoljeća sebe nije doživljavala revolucionarno,² već i stoga što, prema mom shvaćanju, nije došlo do iznenadnog reza s prošlošću (a još manje do ponavljanja prošlosti), već do svojevrsnog generičkog razvoja koji je uvjetovan zbivanjima unutar filozofije 16. stoljeća. Kuhnovskim rječnikom rečeno, ono što se zbilo u 17. stoljeću promjena je u paradigama koja se dogodila kad se nagomilalo dovoljno anomalija unutar „normalne“ znanosti što je dovelo do krize. No, da bi se te anomalije uopće mogle početi primjećivati, trebalo je prvo promijeniti način razumijevanja svijeta i same znanstvenosti znanosti. To Kuhn ovako obrazlaže: „Kako je došlo do ove promjene u viđenju? Kroz Galileovu osobnu genijalnost, razumije se. Ali, valja primijetiti da se genijalnost ovdje nije iskazala kroz točnije ili objektivnije promatranje tijela koje se njiše. Aristotelovsko opažanje deskriptivno je jednako onoliko koliko je i točno. [...] Prije bi se, izgleda, moglo reći da se radilo o genijalnoj primjeni opažajnih

¹ Knjiga posvećena tom problemu je Shapin (*The Scientific Revolution*). Shapin otvara svoju knjigu vrlo decidiranom izjavom: „There was no such thing as the Scientific Revolution [...]“ (str. 1).

² Detaljnije o tome usp. Cohen (*Revolution in science*), str. 6 i 51-90. Cohen na str. 6 piše: „[...] during the first century or so of modern science, many of the great creative scientists tended to think of themselves (and even to be viewed by their contemporaries) as revivers or rediscoverers of ancient knowledge, even as innovators who improved or extended knowledge, but not as revolutionaries in the sense in which we would commonly use this expression today.“

mogućnosti koje su otvorene srednjovjekovnom promjenom paradigme," (*Struktura znanstvenih revolucija*, str. 129).

Kad se govori o promjeni paradigme u 17. stoljeću, onda se ističe mnogo različitih aspekata: korpuskularno objašnjenje realnosti, eksperimentiranje, kvantifikacija fizike, početak autonomije znanosti, razvoj jedinstvene znanstvene metode, hipotetsko zaključivanje, sve veće izdizanje čovjeka kao subjekta koji promatra prirodu izravno kao objekt i dr.¹ Ovdje ću se osvrnuti sam na dva aspekta: kvantifikaciju fizike i eksperiment kao dvije najvažnije novine koje je moderna znanost donijela.

Isticanje kvantifikacije fizike kao novost promjene paradigme u 17. stoljeću ne znači naravno da se *prije* 17. stoljeća matematika nije rabila u znanstvenom bavljenju ili da se nisu provodili eksperimenti: to imamo od antičkih vremena, a *ad libitum* bi se moglo nabrajati filozofe koji su pridavali prvorazredno značenje matematici ili učenjake koji su eksperimentirali. No, to isto tako ne znači da su svi učenjaci 17. stoljeća prihvaćali matematički opis prirode bez ograda: npr. Bacon i Gassendi su još uvijek smatrali matematiku i prirodnu filozofiju kao dva sasvim odvojena područja.² Nije matematika izumljena ili nanovo otkrivena u 17. stoljeću: ona je tad poprimila jednu novu dimenziju, postala je eksplanatorna sila. Fizika se počinje objašnjavati uz pomoć matematike. Novina moderne znanosti nije dakle u tome da se odjednom pojavila matematika, već u intenzitetu, općenitosti i sveobuhvatnosti kojima je ta nova sila ispunila intelektualni život i znanstvena bavljenja. Matematika je prestala

¹ O potonja dva aspekta – autonomiji znanosti i znanstvenoj metodi dosta piše Gaukroger (*The Emergence of a Scientific Culture : Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*). Pod autonomijom podrazumijeva da se sve više počinje odvajati od crkvene i filozofske podloge te ide svojim smjerom (usp. str. 22-30), dok je karakteristika te autonomnosti „a method of investigation that is quantitative and empirical, as a result of which it is able to produce results of lasting value in a way that its medieval predecessors were not.“

² O tome se detaljno može pročitati u Gaukroger (*The Emergence of a Scientific Culture : Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*), pogl. 8 i 11.

biti samo *područje* znanja, ona je postala norma znanja i oruđe i kriterij spoznaje.¹ Galileo je među učenjacima prve polovice 17. stoljeća najveći koji se doista koncentrirano oslanjao na matematiku i počeo je primjenjivati na fizičke opservacije.

Prema Aristotelu (*Metafizika*, knjiga E) matematika se bavi onim objektima koji su nepromjenjivi, ali nemaju zasebno postojanje: postoje kao naše kvantitativne apstrakcije – brojevi kao diskretne veličine i geometrijski oblici kao kontinuirane veličine. Znanstveno istraživanje sastoji se u tome da se odredi kojoj vrsti i rodu promatrani objekt pripada tako da se ustanove njegova bitna svojstva. Bitna svojstva nekog objekta dohvaćaju se tako da se istraživanje započne od principa koji su prikladni za pripadni objekt. Taj potonji uvjet uvelike je obilježavao odnos matematike i prirodne znanosti (fizike): fizički principi moraju se rabiti na fizičke objekte (koji su nezavisni i propadljivi), dok se matematički principi moraju rabiti na matematičke objekte (koji su nepromjenjivi, ali zavisni) – zbog toga se, prema Aristotelovoj koncepciji znanosti, nije moglo primjenjivati matematičke principa na fizičke objekte.

Što zapravo znači dominacija matematike u prirodnoj znanosti kao odlika novovjekovne znanosti? Možda ponajbolji opis *filozofske* vrijednosti novovjekovne znanosti može se pronaći kod filozofa koji je povijesno stajao na samom kraju te znanosti te je s pozicije kraja promišljao o onom bitnom. Radi se o filozofu i matematičaru Edmundu Husserlu.

Koje su, prema Husserlu, karakteristike galilejevske znanosti? „Nova“ i „bez presedana“ karakteristika znanosti je sljedeća: „Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich

¹ Usp. Cassirer, Johnson, Kristeller, Lockwood i Thorndike („Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance“), str. 52: „Mathematical physics is for him [Galileo] not merely a special branch of 'science,' it has become the tool, the necessary condition and instrument for any knowledge of truth. Without it there would be no truth for men.“

wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt — unsere alltägliche Lebenswelt,“ (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, str. 48-49.) Ovo „podmetanje“ zamjena je jedinog stvarnog, osjetilnog svijeta idealnim objektima, koji su jedinstveni i univerzalni: npr. postoji samo jedan broj 5 i on je univerzalan, tj. gdje god i kad god se pojavi uvijek je potpuno isti. Taj galilejevski potez „podmetanja“ izraz je želje za pronalaženjem „objektivne istine u životnom svijetu“: „In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt — der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt — in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten, d. i. wir konstruieren in einer (wie wir hoffen) wirklich und bis ins Einzelne durchzuführenden und sich ständig bewährenden Methode zunächst bestimmte Zahlen-Induzierungen für die wirklichen und möglichen sinnlichen Füllen der konkret-anschaulichen Gestalten der Lebenswelt, und eben damit gewinnen wir Möglichkeiten einer Voraussicht der konkreten, noch nicht oder nicht mehr als wirklich gegebenen, und zwar der lebensweltlich-anschaulichen Weltgeschehnisse; einer Voraussicht, welche die Leistungen der alltäglichen Voraussicht unendlich übersteigt. Das Ideenkleid, oder dafür das Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die ‚objektiv wirkliche und wahre‘ Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet,“ (*ibid.*, str. 51-52). Galilejevski znanost postiže taj cilj dohvaćanja „objektivne istine svijeta“ tako da potvrđuje objektivnu istinu znanstvene teorije koja se uzima na idealan način. Radi se o svojevrsnom objektivizmu, tj. nečemu što se kasnije nazvalo „znanstvenim realizmom“. Husserl je svjestan da se pritom radi o svojevrsnom prizivanju antičkog duha *episteme*, pogotovo na način kako je to platoniska i pitagorovska tradicija razumjela.¹ Galilejevsku znanost vodi ideja konačne spoznaje svijeta i dohvaćanja

¹ Husserl (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*), str. 31: „Ist man gar schon vermöge der Rückwendung der Renaissance zur alten Philosophie — wie Galilei — in

njegove količinski odredive biti. No, ta univerzalna spoznaja može se aktualizirati samo otkrivanjem principa (kvantitativnih principa!) fenomena. Posljedica toga je da „Die gesamte unendliche Natur als konkretes Universum der Kausalität — das lag in dieser befremdlichen Konzeption — wurde zu einer eigenartig angewandten Mathematik,“ (*ibid.*, str. 36).

Pojam „primijenjene matematike“ vodi i do drugog bitnog elementa novovjekovne znanosti a to je „eksperimentalna metoda“. Naime, ako se kao uvjet postavi da je kriterij (najviše) znanosti to da se svijet mora mjeriti i da se matematičke zakonitosti moraju otkrivati, onda je nužan korak polaznje od iskustvenog, odnosno umjetno kreiranje svijetu naličnih uvjeta radi promatranja uzročno-posljedičnih veza i mjerenja u vjeri da mikrokozmičke relacije uspostavljene u kontroliranim uvjetima eksperimenta u bitnome odgovaraju makrokozmičkim odnosima.

Kad govorimo o *experientia* i *experimentum*, tad imamo posla s pojmovima koji su teže dohvatljivi nego matematika, koja je od samih početaka imala jasno definirane obrise kao znanost tako da nikad nije bio upitan njezin status. U Aristotelovoj filozofiji iskustvo je igralo važnu ulogu: on je iskustvu pridao istaknuto mjesto među kognitivnom sposobnostima: opažanje i skupljanje mnogih pamćenje dovode do iskustva (*ἐμπειρία*), a iz iskustva nastaju vještine i znanosti (*Analytica posteriora* 100a3-9). Iskustvo, prema Aristotelu, na svojevrsan način premošćuje prostor koji nastaje između neracionalnih i racionalnih sposobnosti.¹ No, premda su se filozofi oduvijek na ovaj ili onaj način pozivali i odnosili spram iskustva i spoznaje koja proizlazi iz iskustva, za razliku od matematike, za koju se od početaka znalo što

der sicheren Überzeugung der Möglichkeit einer Philosophie, einer objektive Weltwissenschaft leistenden Episteme, und hatte es sich eben schon gezeigt, daß reine Mathematik, angewandt auf Natur, das Postulat der Episteme in ihrer Gestaltensphäre vollendet erfülle: mußte da für Galilei nicht auch vorgezeichnet sein die Idee einer in gleicher Weise nach allen anderen Seiten konstruktiv bestimmbaren Natur?“

¹ Premda Aristotel pridaje važno mjesto iskustvu, nije baš sasvim jasno što *iskustvo jest* za Aristotela. Pregled Aristotelovih razmišljanja o iskustvu i pokušaj objašnjenja što ono jest, može se pronaći u Gregorić i Grgić („Aristotle’s Notion of Experience“).

jest, pojmovi *iskustva* (*experientia*) i iz njega deriviranog pojma *pokusa* (*experimentum*) nisu bili jasno određeni.¹ Tijekom srednjeg vijeka, kao što je obilato pokazao Lynn Thordike u svojoj monumentalnoj osmosveščanoj *A history of magic and experimental science*, a uvelike još i u 16. stoljeću riječi *experientia* i *experimentum* imale su pretežno okultno značenje pa su stoga ponekad bile navođene upravo kao suprotnost racionalnosti *scientia*: postoji navod iz Agripe od Nettesheima, koji ističe da se istina pronalazi „longa experientia, plus quam rationis indagine“, dok je riječ *experimentum* u tradiciji koja je sezala sve do 17. stoljeća označavala recept ili formulu koja je trebala izazvati neku neprirodnu promjenu u tijeku prirodnih zbivanja.² Pa čak i kod tako racionalnog filozofa kao što je to bio J. Zabarella, nije baš sasvim jasno uključuje li njegova uporaba termina *experimentum* i *experientia* okultna značenja. Problem je tim značajniji što su se ta dva pojma međusobno ispreplitali do nerazlučivosti.³

¹ Uzgred valja spomenuti da se u klasičnom latinskom *experimentum* nije rabio prvenstveno u značenju „pokusa“. Riječ za pokus bila je *periculum*. Usp. Ciceronov govor *In Pisonem* XXVII, 65: „Fac huius odii tanti ac tam universi periculum, si audes.“ To bi se moglo prevesti kao „Okušaj se u ovoj tako žestokoj i sveobuhvatnoj mržnji, ako se usudiš.“ (Usp. Wattsov prijevod u *In L. Calpurnium Pisonem* str. 219: „Test by experiment this bitter and widespread hatred, if you dare.“). Detaljan opis riječi *periculum* može se naći u *Lexicon Ciceronianum*, str. 497-499, gdje Nizolio u jednom od sinonima (ili objašnjenja) nudi i *experimentum*.

² Na to upućuje Schmitt („Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*“), str. 86-87. Schmitt ističe potrebu za detaljnim istraživanjem značenja tih pojmova upućuje (str. 82): „A major desideratum in this regard would be to have a comprehensive study of the changing roles which ‘experience’ and ‘experiment’ have played in the development of Western thought, what meanings the terms have taken on under various circumstances, and what relation ‘experience’ and ‘experiment’ have had to other sources of knowledge.“ Da se ta situacija u međuvremenu nije bitno promijenila svjedoči i knjiga Henry (*The scientific revolution and the origins of modern science*), iz godine 2002, u kojoj na str. 27 piše: „Unfortunately, the precise nature of the role of the mathematical sciences in the formulation of the experimental method has not yet been established by historical research [...]“ Schmittovu članku i Henryjevoj knjizi dugujem većinu uvida o eksperimentalnoj metodi iznesenih u idućim odlomcima.

³ Schmitt („Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*“), str. 91. navodi primjer F. Buonamicija koji u svom tekstu *De Motu* piše: „Magna etiam vis est experientiae quae nascitur ex memoria rerum quas sensus semel atque iterum suppeditat; namque ex repetita sessione memora propagatur. Multae eiusdem rei memoriae potestatem unius experientiae faciunt, ex experimentis vero primorum principiorum cognitio gignitur [...]. Principia quae secundum unumquodque sunt, experimenti esse tradere: ut puta, astrologicae disciplinae principia ex astrologica experientia colliguntur [...]“ Schmitt to komentira: „Buonamici, important as one of Galileo's teachers at Pisa, seems to make no distinction whatever between the two terms, but uses them interchangeably.“

No, usprkos toj konfuziji, nedvojbeno je da su tijekom 17. stoljeća *experientia* i *experimentum* dobili novo značenje. Kod Galileja pojam *experientia* počinje se rabiti sve češće ne samo u općenitom značenju kao npr. u iskazima „iskustvo nas uči“ ili „kako iskustvo pokazuje“, već se počinje vezati uz matematiku i mjerenje tako da već u svojem ranom spisu *De motu* počinje spominjati *experientia* u slučajevima kad se njegovo mišljenje razlikuje od uvriježenog, tj. onodobno znanstveno prihvaćenog aristotelovskog mišljenja, npr. u odbacivanju Aristotelovog mišljenja da je zemlja nije najteža od svega: „Naime, *experientia* nas uči da zemlja nije najteža od svega: ona sama pliva ponad tekućih metala, kao što je npr. živa; iz toga je bjelodano da su metali teži od same zemlje.“¹ Bez ulaženja u probleme Galilejeva razumijevanja *experimentum* (i razlikovanja spram *periculum*), valja spomenuti da je za Galileja vrijednost iskustva i eksperimenta velika, no nije bez ograničenja, budući da se eksperimentalno ne može uvijek potvrditi ono što se želi dokazati: treba posegnuti za teorijskim, matematičkim pristupom.² Schmitt zaključuje: „The classical ‘scientific method’ which emerged in the seventeenth century involves above all else two main factors: the application of mathematics and the use of experiment. The former was already in possession of Galileo at Pisa, the latter he developed at Padua; the two he conjoined in his mature works. Consequently, the Galileo who became a symbol to all parts of Europe in the seventeenth century emerged only after he went to Padua. On the other hand, however, it is remarkable how much of lasting significance can be traced to Galileo even before he arrived at Padua,“ (*Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in De Motu*, str. 137-138). U toj se svojoj tezi Schmitt jasno razlikuje od tradicije koja ide od Cassirera do Randalla prema kojoj je Galilejeva „eksperimentalna metoda“ izraz promjene aristotelizma koju je on

¹ „Nam de terra, quod non sit gravissima omnium, iam experientia docet: ipsa enim metallis liquatis omnibus supernatat, ut argento quod dicunt vivo; ex quo patet, metalla graviora esse ipsa terra.“ To je tekst iz *De motu* (Galileo, *Opere* I, str. 360 prema navodu Schmitt („Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in De Motu“), str. 110.

² Ovo je pokušaj da se u jednu rečenicu sabije vrlo detaljan, informativan i vrijedan rad Charlesa Schmitta u navedenom članku. On na više od 50 stranica minucioznog rada pokazuje fine razlike u Galilejevu poimanju „iskustva“, „eksperimenta“ i koliko se tu mogao oslanjati na Zabarellu.

proveo. Iz toga se pomalo skriveno probija Schmittova teza, kojoj bih se i ja priklonio, da se nastanak moderne znanosti i eksperimentalne metode, kakvu pronalazimo kod Galilea, ne može pripisati niti samo modificiranom padovanskom aristotelizmu, niti samo tehničkom napretku koji je omogućio izradu mjeriteljskih instrumenata, niti samo platonskoj pojmovnoj revoluciji koja je se dogodila u 16. stoljeću (kako sugerira Koyré). Radi se o kompleksnom procesu u kojem su svi ti faktori imali utjecaja. Uostalom ovo moje istraživanje predstavlja pokušaj da se osvijetli *jedan* – po mom mišljenju odlučujući, ali ne i *jedini* – aspekt te promijene paradigme.

U razdoblju „poslije“ renesansne promjene paradigme, znanstveno se bavljenje usredotočuje na eksperimentalnu opservaciju, dovodi u pitanje i pokušava ići dublje ili barem profiniti uobičajen opis promatranih predmeta.¹ Pritom nije bitna promjena to *da* je došlo do primjene eksperimentalne metode, već su bitne pretpostavke koje joj prethode: zaključci o inerciji kretanja ili kretanje Zemlje nije posljedica boljih instrumenata, već drukčijih hipoteza od kojih je Galileo polazio, a te drukčije hipoteze posljedica su promjene paradigme – u ovom slučaju uvođenje matematike radi objašnjenja fizikalnih pojava. Uvođenje matematike u objašnjenje prirodnih pojava dovodi do mogućnosti verifikacije: kvantificirani podaci mogu se iskustveno (ili eksperimentalno) provjeriti: znanstvenik na temelju svojih pred-rasuda i predznanja stvara hipoteze, on pokušava prognozirati ishod opservacije ili eksperimenta. On zatim matematički opisuje što je uočio: ti se kvantificirani podaci mogu provjeriti, pokus se može ponoviti itd. i znanstvenik tad može ili potvrditi ili odbaciti početne hipoteze. Moderna se znanost više ne usredotočuje na sistematiziranje običnih kvalitativnih opservacija i opisa, više se ne bavi razvrstavanjem *per genus proximum et differentiam specificam* koje za njih nisu

¹ Bilo bi anakrono insistirati na razlikovanju „opservacijske“ i „eksperimentalne“ znanosti u 17. stoljeću premda mi to danas prilično jasno razlikujemo. Astronomija je npr. *opservacijska* a ne *eksperimentalna* znanost strogo govoreći i ona je to oduvijek i bila (budući da je eksperimentiranje u astronomiji moguće jedino uvjetno govoreći i to od tek od slanja prvih umjetnih satelita u svemir). Schmitt („Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*“), str. 88 upućuje na knjigu Claudea Bernarda, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* iz godine 1865 kao klasično mjesto razlikovanja opservacijske i eksperimentalne znanosti.

objašnjavale ništa više od onoga što se moglo jednostavnom opservacijom i uočiti. Dakle, radi se o premještanju težišta: predmeti znanstvenog bavljenja više se ne referiraju prema vrstama i rodovima. Novovjekovna znanost se usredotočuje na eficientni uzrok i to znači da su objašnjenja trebala barem u načelu moći pokazati koje intervencije mogu dovesti do promatranih efekata.

4. Povijesno-filozofski pristupi problemu renesansne znanosti

Promatramo li – još i danas! – kurikulume većine odsjeka za filozofiju većine zapadnih sveučilišta, još uvijek se stječe dojam da se između Tome Akvinskog i Descartesa filozofski ništa relevantno nije dogodilo. Možda će studenti čuti ponešto o novoplatonizmu i Marsiliu Ficinu, možda će se spomenuti nešto o humanizmu kod Petrarce i Pica della Mirandole, bit će riječi o slavnoj „znanstvenoj revoluciji“ koja je započela Kopernikom, o neslavnom procesu protiv Galileja i o jabuci koja je pala Newtonu na glavu – no, malo tko će predavati o epistemologiji 15. i 16. stoljeća, a o metafizici neće biti ni riječi. Za postojanje te rupe u povijesti filozofije odgovoran je pretežno – ako ne i isključivo – Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel je bio prvi od modernih filozofa koji se upustio u promišljanje renesanse.

U svojim *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, u dijelu koji se odnosi na razdoblje renesanse Hegel je negativno ocijenio filozofska bavljenja u tom razdoblju: renesansna filozofija mješavina je platonovske, novoplatonovske, aristotelovske, epikurejske i ciceronovske „popularne filozofije“ (Populärphilosophie) pa su u cjelini renesansna bavljenja filozofijom „Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung als durch die Originalität der philosophischen Produktion merkwürdig sind,“ (*Werke in zwanzig Bänden*, sv. 20, str. 12). I premda su se renesansni filozofi pozivali na antičke uzore, od renesansnih filozofa „[...] wir lernen an diesen Bestrebungen nichts Neues kennen,“ (*ibid.* sv. 20, str. 12). Stvaralački žar i previranja u tom razdoblju Hegel uspoređuje s vulkanom iz kojeg erupcijom izlaze neka nova stvaranja (*Schöpfungen*), no ta su stvaranja još uvijek divlja i nepravilna. „Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, der sich im Innern gebildet hatte und der eine neue Schöpfung hervorbrachte; seine Schöpfungen sind noch wild und unregelmäßig,“ (*ibid.*, sv. 20, str. 11). Postoje i pojave onih koji su

„prodrli u ono nepatvoreno i veliko“ (tu Hegel ističe Cardana, Bruna, Vaninija, Campanellu i Rama), no oni su „reprezentanti karaktera vremena u tom međustanju prijelaza“ (in diesem Zwischenzustande des Übergangs).

No u drugom djelu, u *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel naizgled drukčije vrednuje renesansu. Tamo spominje umjetnost koja je čovjeka okrenula k osjetilnom, bavljenje antikom koja ga je okrenula od nebesa i geografska otkrića koja su okrenula duh prema zemlji. Srednjovjekovlje biva „povijesna nužnost“, dok renesansa – ili barem reformacija unutar renesanse predstavlja nešto novo (navod je nešto dulji no zbog zanimljivosti navest ću ga u cijelosti): „Denn unterstützt und gehoben wurde die Kunst zweitens durch das Studium des Altertums (der Name humaniora ist sehr bezeichnend, denn in jenen Werken des Altertums wird das Menschliche und die Menschenbildung geehrt); das Abendland wurde durch dasselbe mit dem Wahrhaften, Ewigen der menschlichen Betätigung bekannt. Äußerlich ist *dieses Wiederaufleben der Wissenschaft* [moji kurzivi] durch den Untergang des byzantinischen Kaisertums herbeigeführt worden. Eine Menge Griechen haben sich nach dem Abendlande geflüchtet und die griechische Literatur daselbst hingbracht; und sie brachten nicht allein die Kenntnis der griechischen Sprache mit, sondern auch die griechischen Werke selbst. Sehr wenig war davon in den Klöstern aufbewahrt geblieben, und die Kenntnis der griechischen Sprache war kaum vorhanden. Mit der römischen Literatur war es anders, es herrschten hier noch alte Traditionen: Vergil galt als ein großer Zauberer (bei Dante ist er Führer in der Hölle und dem Fegefeuer). Durch den Einfluß der Griechen nun kam die alte griechische Literatur wieder auf; das Abendland war fähig geworden, sie zu genießen und anzuerkennen; es erschienen ganz andere Gestalten, eine andere Tugend, als es bisher kannte; es erhielt einen ganz anderen Maßstab für das, was zu ehren, zu loben und nachzuahmen sei. Ganz andere Gebote der Moral stellten die Griechen in ihren Werken auf, als das Abendland kannte; an die Stelle des scholastischen Formalismus trat ein ganz anderer Inhalt: *Platon wurde im Abendlande*

bekannt, und in diesem ging eine neue menschliche Welt auf [moji kurzivi]. Die neuen Vorstellungen fanden ein Hauptmittel zu ihrer Verbreitung in der eben erfundenen Buchdruckerkunst, welche wie das Mittel des Schießpulvers dem modernen Charakter entspricht und dem Bedürfnisse, auf eine ideelle Weise miteinander in Zusammenhang zu stehen, entgegengekommen ist. Insofern sich in dem Studium der Alten die Liebe zu menschlichen Taten und Tugenden kundtat, hat die Kirche daran noch kein Arges gehabt, und sie hat nicht bemerkt, daß in jenen fremden Werken ihr ein ganz fremdes Prinzip entgegentrat," (*ibid.*, sv. 12, str. 488-489).

Problem za Hegela bio je kamo smjestiti renesansnu filozofiju. On je svrstava u srednjevjekovno razdoblje i pokušava je promatrati kao apendiks skolastici, no „bujna narav“ renesansne filozofije opire se toj klasifikaciji. Zato Hegel često u opisu renesansne filozofije naglašava previranja koja su glavno obilježje tog razdoblja. No, Hegel je išao i korak dalje: on je shvatio da je ono najbitnije u renesansnoj filozofiji previranje unutar znanosti – i to je pripisao svojevrsnom pokušaju povratka na antičku misao o znanosti – zato je pisao o renesansnoj filozofiji pod naslovom „Wiederaufleben der Wissenschaften“. U *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel nije išao tako daleko u svojoj analizi da bi ulazio u dublje analize pojedinačnih autora: zadržava se na vrlo općenitoj i često površnoj ocjeni.¹ No dok promišlja o renesansi kao periodu koji ima veze s modernom znanosti, onda je ocjena bolja. Tako u gore navedenom odlomku iz *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel ističe nekoliko bitnih elemenata renesansne filozofije: poticaj dolazi iz antičke filozofije i to onoga što je u grčkoj filozofiji bilo „istinito“ i „vječno“; ističe vrijednost umjetnosti; ističe vrijednost povijesnih okolnosti; no najzanimljivije je

¹ Primjera radi evo opisa Th. Campanelle (Hegel (*Werke in zwanzig Bänden*), sv. 20, str. 20-21): *Thomas Campanella* ferner ist ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; ebenso zerrissen und phantastisch war auch ihr Leben und ihre Schicksale. Er war zu Stilo in Kalabrien 1568 geboren und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängnis in Neapel gelebt. Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoß gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt.“ Ficinu posvećuje 4-5 redaka, Picu della Mirandola 2 retka itd. Jedino malo više pažnje pridaje G. Brunu i G. C. Vaniniju.

svakako da je za Hegela upoznavanje grčke filozofije upoznavanje novog svijeta. No, teško je reći – a Hegel to i ne objašnjava – što bi to konkretno bilo što je potaknulo razvoj znanosti, a da ima korijene u grčkoj filozofiji. Na ponekim mjestima Hegel implicira da se možda radi o platonizmu, no te njegove misli ostaju u tako zametnom obliku da ih se ne može baš dalje razvijati.

Taj „povratak na antiku“ je upravo dvosjekli mač za Hegela: s jedne strane grčka filozofija je kod njega bila na najvišoj cijeni, no istovremeno taj postupak nosi na sebi ljagu pukog oponašanja. Upravo takvo poimanje renesansne filozofske produkcije kao puko oponašajuće i lišene izvornosti i metodološke strogosti obilježilo je pristup renesansnim filozofima kod kasnijih interpretata i povjesničara filozofije – bilo da su takav stav (uz veće ili manje modifikacije) prihvaćali bilo da su se protiv njega borili.

Hegel je otvorio pitanje renesanse i postavio filozofiju renesanse kao problem. Iako je njegovo vrednovanje renesansne misli poglavito negativno – tj. u njoj ne vidi ništa novo i originalno, on je naslutio „prijelazni“ karakter tog razdoblja koji nije puko prijelazan u smislu toga da je prazan, već predstavlja važnu prekretnicu u razvoju zapadne misli. Ono vrijedno što je vidio u renesansi pripisao je pojavama koje su ili sasvim nefilozofske (geografska otkrića, izum tiskarskog stroja) ili tek marginalno filozofske (religijska kriza i crkveni raskol). No, isto je tako naslutio i važnu novost tog „prijelaznog razdoblja“: u tome što su se ljudi počeli učiti grčki i što su imali na raspolaganju knjige prenesene iz Bizanta, počeli su otkrivati jedan novi duhovni svijet. Kao posljedica tog otkrića nastaje ono što bismo nazvali „humanizam“, čitanje antičke literature, uživanje u antičkim umjetnostima... Pritom nije baš najjasnije što misli kad kaže „Äußerlich ist dieses Wiederaufleben der Wissenschaft durch den Untergang des byzantinischen Kaisertums herbeigeführt worden.“ – u ovom izriječju „äußerlich“ može se naslutiti kako Hegel upućuje da je „prijelaznost“ renesansnog razdoblja u tome što je „renesansa znanosti“ – ako ovdje taj izraz shvatimo kao ponovno otkriće znanstvenog znanja, a to može biti samo

Platonovo – još u svojoj fazi destrukcije i kao takva je lišena pravog pozitivnog sadržaja: Hegel u destrukciji postojećeg ne vidi pozitivan doprinos novom.

Za Hegela filozofija mora biti racionalna znanost, koja može samo preko refleksije i preko ideje doći do sebi navlastite forme. S tog razloga Hegel i odriče vrijednost onom dijelu Platonova filozofiranja u kojem se Platon služi mitovima. S istog razloga može se razumjeti Hegelova nesklonost renesansnoj filozofiji i humanizmu: humanizam je previše uronjen u svijet fantazije, previše je očaran umjetnošću da bi mogao ostati vjeran ideji, humanizam je za Hegela previše vezan uz osjetilno, uz konkretno, kao da se stidi biti racionalan, čisto misaoni: „Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hilfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken.“¹

Pošto je Hegel načeo problem renesanse s filozofskog stajališta, postavilo se pitanje što je u renesansnoj filozofiji (ako se može gledati kao cjelina) ili kod pojedinačnih renesansnih mislilaca najviše pridonijelo razvoju moderne znanosti kao najvažnije novovjekovne pojave. Ovisno o tome koja se interpretativna pozicija zauzela, vrednovali su se i pojedini aspekti renesansne filozofije (kad kažem „filozofije“ zapravo mislim samo na određene grane filozofije: metafiziku, logiku, epistemologiju, filozofiju prirode, dok ne ulazim u procjenu vrijednosti etike, estetike i dr.). Ugrubo se može reći da su moderni i suvremeni filozofi koji su se bavili i tumačili renesansnu filozofiju (od Burckhardta nadalje) krenuli na tri strane: jedni su isticali novinu i vrijednost humanizma kao nečeg sasvim originalnog u renesansi što je prodrmalo postojeći aristotelizam i dovelo do novih razmišljanja koji su rezultirali novim poimanjem znanosti, drugi su pak isticali nanovo otkriven platonizam, jedan za renesansu novi i moćan sustav koji je svojom usustavljenosti i kompatibilnošću s kršćanstvom zapravo gurnuo u drugi plan aristotelizam i, naposljetku, tu su oni koji tvrde da je za razvoj novovjekovnog razumijevanja znanosti najvažniji aristotelizam,

¹ Hegel (*Werke in zwanzig Bänden*), sv. 18, str. 108 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, sv. I – Verhältnis der Philosophie zur Religion)

koji se pred kraj 16. stoljeća transformirao i na taj način izašao iz krize te kao ptica feniks uskrsnuo u vidu novovjekovne znanosti.

U nastavku ću izložiti stavove samo nekoliko predstavnika tih triju struja koje držim najkompetentnijima i najutjecajnijima na tom području. Lista nije ni izdaleka potpuna: stalo mi je do toga da prikazem ono što smatram tipičnim za određeni interpretativni ključ renesansnog razdoblja u filozofiji pa s obzirom na to sam izdvojio one autore koje smatram tipičnima za tu interpretativnu struju. Kod nekih autora bilo je lako odlučiti se kojem interpretativnom pravcu pripadaju (npr. A. Koyré je vrlo eksplicitno i neskriveno „platonovac“), dok je kod nekih teže odrediti čemu se priklanjaju (npr. P. O. Kristeller naginje podjednako humanizmu koliko i platonizmu). No, usprkos tim očitim slabostima i mogućim nedostacima kojima je svaka generalizacija i klasifikacija izložena, vjerujem da ta tropodjela nije arbitrarna, već dohvaća temeljne odrednice staza kojima je istraživanje renesansne filozofije pošlo.

a. „Humanisti“

Izraz „humanizam“ kao naziv za jednu od najkarakterističnijih pojava za razdoblje renesanse počeo se javljati u 19. stoljeću. Prvo je – obično u obliku *humaniora* – označavao opće obrazovanje utemeljeno na klasičnoj literaturi (u tom ga značenju rabi i Hegel), a kasnije se počeo metonimijski primjenjivati i na renesansu u cjelini prema shvaćanju da je renesansom dominirala klasična izobrazba, pogotovo ona utemeljena na platonizmu koji je predstavljao najznačajniji kontrast skolastičko-tomističko-aristotelovskoj izobrazbi. Tu svakako valja spomenuti povijesne okolnosti koje su nastale sredinom 15. stoljeća: pad Bizanta (1453. godine) i dolazak

bizantijskih filozofa i učenjaka u Italiju, što je kao posljedicu imalo ne samo enormno bogaćenje talijanskih knjižnica grčkim rukopisima (pa preko Italije i ostatka zapadne Europe), već je potaknulo učenje grčkog jezika, prevođenje i otkrivanje dotad slabo poznatih grčkih filozofa na Zapadu. To je imalo silan utjecaj na opće obrazovanje: u drugoj polovici 16. stoljeća već se podrazumijeva da filozofi okretno barataju grčkim jezikom i poznaju različite filozofe i filozofske sustave (npr. stoike, skeptike) koji su jedva bili poznati stoljeće ranije. U tom su smislu gotovo svi renesansni filozofi humanisti ako se pod „humanizmom“ misli na obrazovanje na grčkim i rimskim klasicima kao i poznavanje grčkog i latinskog jezika.¹

No, kako se sve više proučavala filozofija renesanse, sam pojam humanizma sve više gubi na ošttrini i to s dva razloga: prvo, može se uočiti da „humanističko obrazovanje“ nije jedinstveno renesansna pojava – može se, naime, govoriti o humanističkom obrazovanju od Ciceronova vremena (*humanitas*) pa sve do naših dana kad „humanizam“ postaje opći pojam. Drugi je razlog nepreciznosti termina „humanizma“ primijenjenog na renesansu u tome što se uočilo da oponašanje antičkog latinskog stila i ponovo otkriće antičkog čovjeka nije sama *bit* renesansne filozofije.² Drugim riječima, ono bitno što je renesansa donijela posljedica je ili derivat koji je započeo izravnim Petrarkinom pozivom na *renovatio Romae* pa je stoga dvojbeno poistovjećenje *razdoblja* renesanse s *pojavom* humanizma. Pokušaj oštrog razgraničenja humanizma od ostalih disciplina naglašavao je osobito Paul Oskar Kristeller i znakovita je njegova misao: „[...] humanism does not represent, as often believed the sum total of Renaissance thought and learning, but only a well-defined sector of it. Humanism has its proper domain, or home territory in the humanities,

¹ Taj vid renesansne filozofije osobito su isticali u svojim radovima Eugenio Garin i Giuseppe Saitta. Usp. Saitta (*Il Rinascimento*) te Garin (*Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*) i Garin i Pinton (*History of Italian philosophy*).

² Usp. Kristeller (*Humanismus und Renaissance*) sv. I, str. 17: „So stellte der Renaissance-Humanismus an sich nicht eine Richtung oder ein geschlossenes System innerhalb der Philosophie dar, sonder vielmehr ein Kultur- und Bildungsprogram [...] bei dem es sich im wesentlichen weder um klassische Philologie noch um Philosophie handelt.“

whereas all other areas of learning, including philosophy (apart from ethics), followed their own course, largely determined by their medieval tradition and by their steady transformation through new observations, problems or theories. These disciplines were affected by humanism mainly from the outside and in an indirect way, though often quite strongly," (*Humanism*, str. 114).

Otvora se pitanje kako je humanizam, kao pojava koja je nastajala paralelno uz filozofiju, utjecala na nju. Humanizam se najviše približuje filozofiji u izučavanju retorike. Retorika nije bila samo izučavanje teorije i prakse proznog sastavljanja, već se značajnim dijelom posvećivala teoriji vjerojatnih ili mogućih argumenata, kao klasičnom umijeću dobrog govornika koji, da bi uvjerio slušatelje, mora biti vješt u argumentiranju iz stavova koje njegovo slušateljstvo zastupa ili koje će lako prihvatiti. Ta funkcija dijalektike – teorija argumentiranja iz vjerojatnih ili prihvaćenih mnijenja – ima dugu tradiciju od Aristotela, preko Cicerona i Kvintilijana pa sve do renesanse, a humanisti su se dosta posvetili komentiranju i Cicerona i Kvintilijana, a kasnije i Aristotelove *Retorike*. Budući da je za humaniste jedna od glavnih zadaća izobrazbe bilo bavljenje govorništvom (*eloquentia*), ta je zadaća bila usko povezana s proučavanjem mudrosti (*sapientia*) koja se ovdje shvaća više kao praktična vještina dobrog i kvalitetnog življenja, nego kao predmet najviše teorijske spoznaje. To je za humaniste značilo to da se filozofija nikad ne smije odvajati od retorike (kao uostalom nijedna ljudska disciplina) i tu su kao uzor imali Cicerona koji je pokušavao spojiti filozofiju s retorikom. To je ujedno i razlogom zašto su mnogi humanisti – Petrarca, Lorenzo Valla i Mario Nizolio – oštro kritizirali skolastičku filozofiju, jer u njoj nisu pronašli ništa od jezika koji bi bio pristupačan čitatelju.

U dvadesetostoljetnim i suvremenim interpretacijama odnosa humanizma prema filozofiji općenito mogu se pronaći različite prosudbe i procjene utjecaja humanizma na filozofiju i nastanak novovjekovne znanosti. Jedni ističu da je humanizam anti-metafizički pokret koji pokušava filozofiju podrediti retorici. Prema

tom pristupu utjecaj humanizma na nastanak novovjekovne znanosti ili nije nikakav ili je pak neizravan, tj. takav da napadima na skolastički sustav zapravo temeljno potkopavaju jedno staro poimanje znanosti i time otvaraju prostor za dolazak neke nove. Primjer onog prvog stava prema kojem humanizam nije imao utjecaja na razvoj novovjekovne znanosti je možda prvi zauzeo Pierre Duhem. Njegova je teza da su glavni predšasnici Galileja bili srednjovjekovni skolastici i njihova filozofija prirode.¹ Ovdje nema smisla ni pokušavati ulaziti u analizu desetosveščane Duhemove *Le système du monde - Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, možda je dovoljno spomenuti Lynna Thorndikea kao eksplicitnog nastavljača Duhemovih uvjerenja. On, naime, zastupa vrlo oštar stav: „The humanists of the so-called Italian Renaissance had only a bookish knowledge of antiquity; they failed almost as dismally as have Mussolini and his Fascists to make the reality of ancient Rome live again. [...] There was no intellectual or spiritual rebirth,” (*Renaissance or prenaissance*, str. 66). No, za Thorndikea humanisti nisu krivi – uostalom kao i za Hegela – samo za svako pomanjkanje originalnosti pa su tako u potpunosti promašili svoj cilj ponovnog ožvjljenja antike², već su također irelevantni za ono što je slijedilo: „[...] aside from the circumstance that modern times and spirit seem at present to be swiftly shifting, are not our political, economic, charitable, educational and ecclesiastical institutions quite as much an outgrowth from medieval life?” (*ibid.*, str. 73). Naposljetku, zaključuje da je uopće bavljenje i veličanje renesanse kao ključnog razdoblja u razvoju europske civilizacije zapravo štetno: „The concept of the Italian Renaissance [...] has [...] done a great deal of harm in the past and may continue to do harm in the future“ (*ibid.*, str. 74) budući da stoji protiv njegovog uvjerenja da ljudska narav tendira k tome da uvijek bude ista i nepromijenjena. Bavljenje

¹ Za taj sam stavi pronašao prikladan izraz „Duhem thesis“ u Rose („Humanist Culture and Renaissance Mathematics: The Italian Libraries of the Quattrocento“), str. 46. U tom se radu mogu pronaći detaljnija bibliografije onih koji su smatrali da je humanizam imao pozitivan učinak za razvoj znanosti kao i onih koji su humanizam držali pojavom koja ništa nije pridonijela razvoju znanosti: v. osobito bilj. 2 i 3 na str. 46 i 47.

² Thorndike („Renaissance or prenaissance“), str. 71: „For the middle ages loved variety; the Renaissance uniformity.“

renesansnom zapravo zamagljuje uvid da se naši životi i razmišljanja puno više temelje na srednjovjekovnim postavkama nego na antičkim, od kojih imamo samo književno-sentimentalno nasljeđe, na koje se ne nastavljaju niti socijalne institucije, niti religijska uvjerenja, a ponajmanje ekonomski ili eksperimentalno-znanstveni duh!¹

Prema Ernestu Grassiju humanizam je isto tako „anti-metafizički“ pokret. No, daleko od toga da bi to značilo da je – kao za Hegela ili Thorndikea – bezvrijedan! Čak štoviše, time što je anti-metafizički, humanizam nije anti-filozofski: humanizam po Grassijevoj interpretaciji je, mogli bismo možda reći, „suviše moderan za svoje doba“ i svakako filozofijski pokret – uostalom i naslov njegove knjige je *Einführung in die humanistische Philosophie*. Za Grassija „specifičnost i ono *novum* humanizma ne sastoji se u obnovi platonskog, novoplatonskog mišljenja,“ (*Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji?*, str. 39). Grassi ističe da je ono novo i specifično za humanizam zamjena filozofije retorikom: ono što je tradicionalno platonski bilo zapravo drugorazredno, sofistički i bliže prividu nego istini, za humaniste postaje istina i „filozofija“. Zašto je humanizam „suviše moderan za svoje doba“ prema Grassiju leži u tome da je humanizam učinio nagli skok prema „onom ljudskom“, prema historijskom relativizmu (što je igralo osobito važnu ulogu u kasnijem protestantskom proučavanju Biblije): „[...] der radikale Unterschied zwischen dem antik-mittelalterlichen und dem 'neuen' Ansatz des humanistischen Philosophierens darin besteht, daß der erste von einer Ontologie, einer Lehre des Seienden ausgeht, während das spezifisch humanistische Denken mit dem Problem des Wortes, und zwar des dichterischen Wortes ansetzt,“ (*Einführung in die humanistische Philosophie : Vorrang des Wortes*, str. 25). Važna novost renesanse za Grassija predstavlja „neplatonizirajući humanizam“.² To je humanizam koji ne polazi od metafizičkih

¹ Thorndike na kraju svog članka emfatično tvrdi da „no one has ever proved its [Renaissance's] existence“!

² O „platonizirajućem“, na bezvremenskoj istini utemeljenom humanizmu koji se bavi definicijom bića, koji traži sigurnost i izvjesnost u apstrakciji, univerzalnom, idejama i ne-povijesnom Grassi

problema i pitanja o bitku bića i racionalnom određenju, već od problema riječi i egzistencijalnog, povijesnog iskustva. Za njega upravo u tome leži glavna novina i vrijednost renesanse: u humanizmu koji je učinio oštri zaokret prema historijskom relativizmu.

Nešto blaži odnos prema humanizmu možemo pronaći kod jednog od najzaslužnijih poticatelja proučavanja renesansne filozofije: Paula Oskara Kristellera. Kristellerov je pokušaj vjerojatno najznačajniji i najvažniji pokušaj uvođenja reda u poimanje humanizma. On je svoja razmišljanja o renesansnom humanizmu započeo člankom „Renaissance Humanism and Scholasticism“ objavljeno godine 1944-1945 u časopisu *Byzantion* i tom se temom bavio sve do kraja života. Njegova je interpretacija u međuvremenu postala klasična: ne samo da je Kristellerova teza polazište većine kasnijih promišljanja humanizma, već je Kristellerov čak i sama geneza Kristellerove interpretacije humanizma postala predmetom analiza, i to iz pera vrlo uglednih interpreta renesansne filozofije.¹ Glavna Kristellerova teza je da se ne smije bez daljnega poistovjetiti renesansna filozofija s renesansnim humanizmom: humanizam za njega prvenstveno nije filozofski, već literarno-retorički pokret koji se poziva na antičke (osobito rimskih) korijene, a ponovo je stupio na scenu u izmijenjenom obliku u Italiji u *povijesnom razdoblju* renesanse. Ističe se njegova osobita zasluga u tome da humanizam nije objasnio samo kao kulturnu pojavu, već je u svoju interpretaciju uključio i ekonomska i socijalna događanja koja se su dogodila u kontekstu talijanske renesanse.

ovako piše: „Der platonisierende Humanismus führt uns in keiner Weise über die Grenzen des traditionellen spekulativen Denkens hinaus und somit zu nichts 'Neuem',“ (Grassi (*Einführung in die humanistische Philosophie : Vorrang des Wortes*), str. 156).

¹ Mislim na sljedeće radove: Witt („Kristeller’s Humanists as Heirs of the Medieval *Dictatores*“) i Monfasani („Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical notes“)

Premda sam ističe je bio pod utjecajem svog učitelja W. Jaegera¹, ipak već u svojoj ranijoj knjizi, *The Classics and Renaissance Thought*, Kristeller opisuje humanizam kao dominantno bavljenje antičkim tekstovima, pismenom tradicijom antičkog svijeta – litterae, lišeno veze s metafizikom i filozofijom. Pritom su središnje discipline kojima se humanisti (renesansni filozofi) bave: „a clearly defined cycle of scholarly disciplines, namely grammar, rhetoric, history, poetry, and moral philosophy,“ (*The classics and Renaissance thought*, str. 10). Kako je Kristeller smatrao da su te discipline dominirale renesansnim naukovanjem, dolazi do zaključka da se humanisti uglavnom nisu bavili niti klasičnim naukama niti filozofijom, već onim što se ugrubo može opisati kao literatura, tako da i cijeli humanizam opisuje kao uglavnom literarno bavljenje.

Slično je njegovo mišljenje i u kasnijoj knjizi *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*. U poglavlju posvećeno Petriću osvrće se na bavljenja prirodnom filozofijom kod renesansnih platonovaca. Prema Kristelleru, renesansni su se aristotelovci prije svega zanimali za fiziku, biologiju i medicinu – i prema tome na prirodnu filozofiju, dok se renesansni platonovci uopće nisu bavili prirodnom filozofijom [sic! str. 96]. U tom kontekstu Kristeller, slično kao i Hegel, odriče renesansnim filozofima (koliko platonovcima toliko i aristotelovcima) ikakav doprinos u razvoju moderne znanosti: „Aber wenn wir von den Ursprüngen der modernen Wissenschaft sprechen, denken wir vor allem an die mathematische Physik, und diese begann mit Galilei, dessen aktive Jahre die letzten Jahre des 16. Jahrhunderts mit einschließen, der aber, obwohl er in mancher Hinsicht Renaissancetraditionen verpflichtet war, mit dem wichtigsten Teil seiner Arbeit in das 16. Jahrhundert und zu einer neuen Ära gehört. Die moderne Wissenschaft, wie wir sie verstehen, ist kein Produkt der Renaissance, obwohl sie sicher einen Teil ihrer

¹ Fubini („Humanism and Scholasticism: Toward an Historical Definition“), str. 127, bilj. 1 tvrdi da je članak „Paul Oskar Kristeller and His Contribution to Scholarship“, koji je anonimno objavljen u knjizi nalazi u istoj knjizi *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (ur. E. P. Mahoney, Leiden: Brill, 1976).

Wurzeln in der Renaissance, besonders im 16. Jahrhundert hat,“ (*Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, str. 108).

U tim svojim stavovima Kristeller ostaje u potpunosti na Hegelovoj strani: kao i za Hegela, renesansna filozofija za Kristellera nije ništa moderno, ona ne donosi ništa bitno novog i kao takva pripada ranijoj epohi.¹ No, Kristeller, za razliku od Hegela, ne odriče *svu* vrijednost renesansnoj filozofiji: renesansa, premda prema Kristelleru nije dala neki značajniji doprinos na području egzaktnih znanosti, ipak je puno pridonijela u društvenim znanostima, literaturi i umjetnosti. Stoga ne čudi da se Kristeller, u svom vrednovanju Petrića i općenito renesansnih filozofa, služi istom formulacijom kao i Hegel: „Patrizi ist ein Denker des Übergangs, und das gilt mehr oder weniger für alle Philosophen dieser Epoche,“ (*ibid.*, str. 107).

S druge pak strane imamo one koji su humanizam držali upravo suprotno najodgovornijim za pojavu nečeg novog. Tog je pravca svakako jedan od najznačajnijih predstavnika E. Kessler.

Za Kesslera „der Humanismus für die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft eine wesentliche und positive Funktion hatte,“ (*Humanismus und Naturwissenschaft. Zur Legitimation neuzeitlicher Naturwissenschaft durch den Humanismus*, str. 25). Kako to Kessler dokazuje? On ide k onim humanističkim autorima kod kojih pronalazi teze koje bi išle u prilog njegovoj tezi, a to je prije svega C. Salutati. Kod njega on pronalazi epistemološke temelje za teoriju spoznaje prirode

¹ Kristeller (*Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*): „Der wirkliche Begründer der modernen Philosophie ist Descartes, und mit ihm beginnt eine neue Epoche in der Philosophie, weil er die moderne Wissenschaft des Galilei und Kepler als faktische Gegebenheit voraussetzt, an ihrer Weiterentwicklung aktiv beteiligt ist und die Philosophie in ihrer Methode und ihrem Gegenstand auf diese neue Wissenschaft zu gründen versucht. Diese Haltung hat den Verlauf der modernen Philosophie bis zum heutigen Tag bestimmt, wenn nicht völlig beherrscht. In diesem Sinn ist die Renaissancephilosophie, die Naturphilosophen mit eingeschlossen, natürlich nicht modern.“

i teoriju sigurnosti (*certitudo*). Pritom Kessler ne niječe da se Salutati nastavlja na skolastički nominalizam, no to ne dokida njegov „humanizam“: on se pri pitanju može li *cognitio intuitiva* dovesti do sigurne spoznaje principa, odgovara niječno – i time, naravno, dovodi u pitanje Aristotelovu apodiktičku znanost: „Die Medizin und mit ihr jegliche Wissenschaft von der Natur ist, als Erfahrungswissenschaft, bestenfalls *scientia quia*, d. h. eine Wissenschaft, die von der Existenz der Wirkung auf deren Ursache schließt, nicht aber die in der aristotelischen Tradition als einzige vollgültige Wissenschaft anerkannte *scientia propter quid*, die von der Existenz der Ursache auf deren notwendige Wirkung schliesst und damit auch prognostisch verfahren kann,“ (*ibid.*, str. 29-30). Doprinos Salutatijev, tvrdi Kessler, nije razoriti i pokazati nedostatnost Aristotelova poimanja znanosti, već „die Abgrenzung des Raumes, innerhalb dessen sie [Naturforschung] sich trotz des weiterhin gültigen finalen Wissenschaftsbegriffes weiterentwickeln konnte,“ (*ibid.*, str. 33).

Ova podvojenost u prosudbi doprinosa renesansnih humanista razvoju znanosti samo – ili ponovo – sugerira teško odredivu narav i onoga što je za nju bilo najtipičnije. Još uvijek stoji Burckhardtova misao: „Tko su to bili oni, što su posredovali između visoko cijenjenog starog svijeta i sadašnjosti i prvi podigli taj stari svijet do glavnog sadržaja obrazovanosti? To je gomila sa stotinu oblika, koja pokazuje danas ovo, a sutra ono lice. Ali njihovo vrijeme, a i oni sami znali su da predstavljaju nov element građanskog društva,“ (*Kultura renesanse u Italiji*, str. 114).

b. „Platonovci“

Daleko najznačajniji među onima koji renesansni platonizam drže odgovornim za razvoj moderne znanost je Alexandre Koyré.

Za Koyréa nastanak moderne znanosti posljedica je transformacije aksiomatskog okvira ljudskog razmišljanja, pomaka vrednovanja intelektualnog znanja u usporedbi sa znanjem koje nam dolazi od osjetila. Jasan primjer toga za Koyréa je Descartesovo otkriće da je ideja beskonačnosti jasna i pozitivna, i ona nam *stoga* nudi pristup stvarnom svijetu: „Thus it is perfectly fitting that this infinitization of the universe [...] should have been announced by a philosopher – Giordano Bruno – and opposed for scientific and empirical reasons by the great astronomer Kepler.“ (*Influence of Philosophic Trends on the Formulation of Scientific Theories*, str. 109)

Revolucija u 17. stoljeću kvalitativni je svijet osjetilne spoznaje i svakodnevnog života zamijenila arhimedovskom geometrijom; taj potez, prema Koyréu, ide dalje, čak dalje od onoga što je htio Platon. Ako je Platon želio konstruirati kozmos i fizički svijet, dakle svijet materije i promjene, iz čisto geometrijskog prostora (χώρα), onda je, prema Koyréu, platonizam u modernoj znanosti platoniskiji od samog Platona: „It was unavoidable, although about 2000 years passed before it was made in fact, and it was just this acceptance of the complete geometrization of space and, consequently, the rejection of the cosmos that characterized the Platonism of the 17th century, that of Galileo and of Descartes, and in this sense opposed it to the world-view of Plato himself,“ (*ibid.*, str. 108). To je ono što Koyré naziva geometrizacijom prostora, tj. supstitucijom konkretnog fizikalno strukturiranog Aristotelova mjesnog prostora apstraktnim, izomorfnim i beskonačnim dimenzijskim prostorom euklidovske geometrije.

S druge pak strane Galilejev ili Newtonov eksperiment je odbacivanje traženja uzroka, i ograničavanje cilja znanosti na uspostavljanje i utvrđivanje zakonitosti: važnije postaje pitanje *kako* se nešto događa, nego *zašto*: „And as for the restriction to the investigation of *laws* in preference to that of *causes*, everybody knows the famous passage from *Discourses and Mathematical Demonstrations concerning Two New Sciences* in which Galileo announces that it would be "unprofitable" for his purpose (which is, precisely, the establishment of the law of falling bodies) to discuss the explanations

of gravity proposed and developed by his predecessors, just because nobody knows what gravity is-merely a word-and that, instead of trying to find out *why bodies fall*, it is much better to content ourselves with determining the mathematical law of their downward motion," (*ibid.*, str. 110). To je druga komponenta moderne znanosti koju Koyré naziva destrukcijom kozmosa, tj. supstitucijom hijerarhično strukturiranog konačnog svijeta aristotelovske tradicije beskonačnim univerzumom koji drže na okupu ujednačenost temeljenih sastavnica i zakona.

Tu situaciju slikovito Koyré opisuje riječima: Platon je sklopio savez s Demokritom i tako pobijedio Aristotela.

No, kako je došlo do te promjerne paradigme? „Durch die bloße Zerstörung der mittelalterlichen Ontologie sah sich die Renaissance zurückgeworfen auf eine magische Weltanschauung, deren Einfluß überall spürbar wird. Die großen Systeme, die großen synthetisch-philosophischen Versuche der Epoche, diejenigen Marsilio Ficinos, Bernardino Telesios, selbst der Campanellas, gründen allesamt in einer magischen Seinslehre," (*Der Beitrag der Renaissance zur wissenschaftlichen Entwicklung*, str. 59). S jedne je strane kriza aristotelizma koju prati procvat praznovjerja i magije, s druge strane beskrajna znatiželja, oštroumnost, istraživalački duh. U takvom su ozračju učenjaci, pod utjecajem filozofije, počeli polako stvarati jedno novo poimanje znanosti. Kopernik fizički realitet postavlja umjesto metafizičkog, fizičku silu umjesto kozmičke strukture; kod njega se aristotelovski kozmos pretvara u univerzum u kojem vlada *jedna* zakonitost. Tycho Brache, premda još uvijek nema naznaka eksperimentalne metode kod njega, počinje inzistirati na preciznosti pri spoznaji svijeta. Kepleru nije uspjelo dovoljno daleko doći s geometrizacijom prostora da bi mogao doći do novih spoznaja u kretanjima: on nije uspio zato jer još uvijek ima u pozadini svojih razmišljanja ideju dobro uređenog kozmosa, koji ne može prihvatiti ideju beskonačnog univerzuma. Tek Gioranu Bruni uspijeva geometrizacija prostora do kraja jer postulira beskonačnost univerzuma kao princip – ta je misao temelj klasične prirodne znanosti. Naposljetku Galileo dovodi „do kraja tu epohu“

formiranja moderne znanosti: identificira fizički prostor s euklidskom geometrijom, on je možda bio prvi koji je doista vjerovao u realizaciju matematičkih forma u svijetu, sve što postoji u svijetu podređeno je geometriji, sva kretanja i forme podliježu matematičkim pravilima, nepravilan oblik je jednako tako geometrijski kao i pravilan oblik, jednako tako precizan, samo nešto kompliciraniji – nedostatak savršenih ravnih linija i krugova u prirodi ne poriče temeljnu ulogu matematike u fizici; on je prvi koji je na precizan način shvatio ulogu i funkciju iskustva u prirodnim znanostima, on zna da se pokus (*experimentum*) mora pripremiti, da je to pitanje koje se postavlja prirodi, na posebnom jeziku, tj. jeziku geometrije i matematike, nije dovoljno promatrati ono što se na normalan i neposredan način nadaje očima; on je isto tako stvorio prvi instrument: njegovi su instrumenti bili utjelovljenja teorije – to nisu bila puka poboljšanja prethodnih instrumenata, već je on pri izradi teleskopa polazio od svoje optičke teorije – on je prostom oku htio otkriti ono nevidljivo i time se po prvi put preskočilo ono što se na jednostavan i prirodan način nadalo osjetilima i pred-novovjekovnom iskustvu, preskočio je aristotelovsku barijeru osjetilnosti. To povlači i odustajanje od kvalitativnog poimanja svijeta i napuštanje svih osjetilnih kvaliteta od kojih se aristotelovski svijet sastoji – to se sve gura u subjektivnu sferu ili u sferu koja se odnosi na živo biće.

Dakle, radi se o stanovitom matematičkom realizmu koji je Koyré shvatio kao filozofski stav i koji nije posljedica matematičkih i eksperimentalnih metoda, već njihova pretpostavka i koji je na kraju svog puta (za Koyréa to je bilo sredinom 20. stoljeća) doveo do Einsteinove teorije „polja“.

No, ako se inzistira na pitanju zašto je baš na platonizmu, a ne na (transformiranom) aristotelizmu sagrađena moderna znanost, čini se da će Koyré sugerirati odgovor da je to bilo pitanje *slučajnosti*: svakako ne slučajnosti kao posljedice utjecaja ili posljedice obogaćenog ili proširenog iskustva, ovih ili onih geografskih ili mehaničkih otkrića ili nastanka novih socijalnih struktura kao što su bili humanisti. Čini se da se za Koyréa radi gotovo o stohastičkoj slučajnosti kad

kaže: „It had to be one or the other. The choice, sooner or later, had to be made. It was unavoidable, although about 2000 years passed before it was made in fact [...]” (*Influence of Philosophic Trends on the Formulation of Scientific Theories*, str. 108).

Na kraju može se spomenuti, više kao digresija, da Koyré *sub specie aeternitatis*, kako se čini, pozitivno vrednuje pobjedu platonizma nad aristotelizmom: „Sooner or later it [human mind] comes back to the allegedly unprofitable, impossible, or meaningless task and tries to find a causal and real explanation of the accepted and established laws. And this, after all, is not surprising, at least for those who recognize that man is not only *zoon poietikon*, a being of action, but also, and perhaps even primarily, *zoon logikon*, a being of reason, and by nature there is in man the desire not only to know but to understand,” (*ibid.*, str. 111). U duljoj verziji tog istog teksta, objavljenog 1973. godine u *Études d'histoire de la pensée scientifique* isti taj zaključak glasi malo drukčije: (*Naučni doprinosi renesanse*, str. 30): „Čini mi se, dakle, da bi se moglo zaključiti [...] da filozofski stav koji se *à la longue* pokazuje kao ispravan nije stav pozitivističkog ili pragmatističkog empirizma, nego – naprotiv – stav matematičkog realizma. Ukratko, ne stav Bekonov ili Kontov, nego Dekartov, Galilejev i Platonov.“

c. „Aristotelovci“

Oni autori koji žele braniti tezu da je zapravo aristotelizam odgovoran za nastanak novovjekovne znanosti, pretpostavljaju da je u renesansi *među filozofima koji su se smatrali i deklarirali aristotelovcima* došlo do stanovitih promjena u razumijevanju učiteljeva nauka, no te promjene ne bi trebali biti toliko značajne da bi se moglo

smatrati da dovode u pitanje temeljne postavke Aristotelove metafizike. U čemu se te promjene sastoje?

Za Aristotela filozofija prirode, tj. fizika ili *philosophia naturalis*, predstavlja traganje za metafizičkim temeljima svijeta: Aristotel promatra i proučava kako izgleda metafizička struktura na kojoj se temelji fizički svijet. Aristotel uvijek ide onkraj fizičke pojavnosti: npr. da bi objasnio vječno kretanje prvog neba, Aristotel je prisiljen tvrditi nužnost prvog pokretača, tj. principa koji upravo zato što je sam nepokrenut, više nije dio fizičkog svijeta, već je upravo „metafizički“. S obzirom na to Aristotel ne osjeća potrebu za matematikom u fizici. Upravo zbog toga na Aristotelovu se fiziku gledalo kao na znanost koja je manje precizna, koja se ne bavi stvarima koje se *uvijek* događaju, već samo u *većini* slučajeva, znanost koja dopušta iznimke.

Tijekom šesnaestog stoljeća neki su filozofi pokušali nadići Aristotelovo razlikovanje između fizike i matematike razvijajući tzv. metodu *regressus*, koja bi se trebala moći primijeniti na sve znanosti – kako na fiziku, tako i na matematiku i na metafiziku. Ta se metoda sastoji od dva stupnja: prvi je onaj koji u fizici ide od posljedica prema uzroku, a u matematici ide od rezultata k premisama i naziva se „rezolutivna metoda“ ili analiza i identificira se s onime što je za Aristotela bila ἀπόδειξις ὅτι, tj. „dokaz *da* [nešto jest]“. Drugi je put komplementaran prvome, u fizici ide od uzroka ka posljedicama, a u matematici od premisa k rezultatima i naziva se „kompozitivna metoda“ ili sinteza i identificirana je s onom koja se kod Aristotela naziva ἀπόδειξις διότι. *Regressus* se sastoji od nadovezivanja kompozitivne metode na rezolutivnu: polazi se prvo od onoga što je poznatije za nas i ide se do poznatijeg po prirodi; potom se provjerava gornji put tako da se pođe od poznatijeg po prirodi i dođe do poznatijeg za nas. Svrha *regressus* je svojevrsna verifikacija rezolutivne metode i to zato jer, kao što smo vidjeli ranije u primjeru s treperenjem planeta (v. str. 27 i d.) možemo imati i istinite premise i ispravnu formu

silogizma, a da je konačna konkluzija netočna ili neinformativna. Filozof koji je najznačajniji pri formulaciji te metode je Jacopo Zabarella.

Temeljna je dakle razlika između Aristotelova učenja i aristotelizma kako je uvelike bio percipiran do 16. stoljeća u tome da Aristotel nije fizici, tj. znanosti o prirodi, pripisivao isti karakter nužnosti koji je pripisivao matematici i metafizici, dok su Zabarella i Galileo upravo premošćivanjem matematike i fizike putem metode *regressus* gledali na fiziku kao znanost koja posjeduje jednaku razinu nužnosti kao i matematika.

Vjerojatno prvi i svakako najznačajniji predstavnik „aristotelovske“ struje u interpretaciji utjecaja renesansne filozofije na nastanak novovjekovne znanosti je Ernst Cassirer.

Cassirer u potpunosti prihvaća metodu *regressus* kao put od uobičajenog promatranja do znanstvene spoznaje: „Zu wahrer theoretischer Einsicht und zu vollendetem Wissen gelangen wir erst, wenn wir, nachdem wir von den Tatsachen zu den Gründen zurückgegangen, aus diesen Gründen die Tatsachen wiederum deduktiv ableiten und zurückgewinnen können: wenn wir sie somit aus ihrer empirischen Isolierung befreien und einem allgemeinen gedanklichen Zusammenhang einordnen. In diesem Fortschritt vom ‚Was‘ des Phänomens zu seinem ‚Warum‘ besteht die Aufgabe und die Entwicklung alles Wissens. Mit dieser Begriffsbestimmung der Erkenntnis aber weist Zabarella bereits deutlich auf Galilei voraus. Auf ihn deutet nicht nur die Scheidung von ‚kompositiver‘ und ‚resolutiver‘ Methode, sondern vor allem die tiefere und reinere Abgrenzung von populärer Beobachtung und wissenschaftlicher Erfahrung,“ (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, sv. I, str. 139). Prema Cassireru, u tome je Zabarella predšasnik Galileja budući da je Galileo prigrlio tu znanstvenu metodu. Ističe da je Galileo smatrao da se u fizici može ići kao i u matematici, prvo po

rezolutivnoj metodi, a zatim kompozitivnoj, da bi na kraju mogla pribaviti istinite dokaze i to ne samo od posljedica k uzrocima, već i od uzroka k posljedicama. Novost koju je Galileo uveo, ističu ti interpreti, bila je uvođenje premisa utemeljenih na eksperimentu u *regressus*.

Cassirer negativno ocjenjuje renesansni platonizam naspram aristotelizma. Za Cassirera, i jedan i drugi pravac bili su „humanistički“, i jedan i drugi se bave čovjekom, njegovom pozicijom u kozmosu i sudbinom, no pitanje je kako jedan, a kako drugi pristupaju rješenju tih pitanja. Prema Cassireru, platonovci (firentinski platonizam, Ficino) obraćaju se helenizmu, Plutarhu, Jamblihu, aleksandrincima, dok su aristotelovci (Pomponazzi i Zabarella) otišli u Atenu i na taj način njihov je humanizam znanstveniji i „originalniji“ nego platonički humanizam. Ako su platonovci opravdavali dostojanstvo individualne duše tako da su je u njezinoj slobodi izdizali iznad prirode, aristotelovci su dušu učinili prirodnim obitavateljem uređenog svijeta.

Udaljuje li se Cassirer od Hegelova pogleda? U jednom je svakako Cassirer još uvijek hegelijanac, naime u tome „dass die Philosophie einer Epoche das Bewusstsein und das geistige Wesen ihres ganzen Zustandes in sich schliesse, dass sich in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe, dies vielgestaltete Ganze sich abspiegele,“ (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, str. 1). U tome je Cassirer bliži Hegelu nego Kristelleru: za razliku od Kristellera koji je renesansnu filozofiju promatrao segmentirano i hvalio i kudio pojedine njene aspekte, Cassirer pokušava renesansnu misao sagledati u cjelini.

No, Cassirer se udaljuje od Hegelova pogleda da se na renesansu ne može gledati kao na razdoblje koje nije dalo ništa novog ni izvornog: „Nevertheless the distinction [between Middle Ages and Renaissance] has a real meaning. What we can express by it, and what alone we intend to express, is that from the beginning of the fifteenth century onward the *balance* between the particular forces—society, state,

religion, church, art, science—begins to shift slowly. New forces press up out of the depths and alter the previous equilibrium. And the character of every culture rests on the equilibrium between the forces that give it form. Whenever therefore we make any comparison between the Middle Ages and the Renaissance, it is never enough to single out particular ideas or concepts. What we want to know is not the particular idea as such, but the importance it possesses, and the strength with which it is acting in the whole structure. 'Middle Ages' and 'Renaissance' are two great and mighty streams of ideas. When we single out from them a particular idea, we are doing what a chemist does in analyzing the water of a stream or what a geographer does in trying to trace it to its source. No one denies that these are interesting and important questions. But they are neither the only nor the most important concern of the *historian of ideas*," (*Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*, str. 55).

U tome se navodu također vidi u čemu se Cassirer u bitnome razlikuje i od Kristellera: Cassirer je u renesansi vidio bitne *teorijske* novine, dok je za Kristellera renesansa prvenstveno literarni pokret. Time je Cassirer barem otvorio mogućnost novosti renesansne filozofije. No, sistematičnost i metodološku strogoću za kojom traga pronašao je jedino kod Nikole Kuzanca pa je stoga, opet slično Hegelu, prisiljen zaključiti da „in der Philosophie selbst zu keiner wahrhaft methodischen Erneuerung kommt," (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, str. 2).¹

¹ E. Kessler, komentirajući Cassirerov stav, tvrdi da je najveći nedostatak Cassirerova opisa renesansne filozofije u tome što je prikazuje kao neinventivnu. Cassirer se ne ponaša hermeneutički, tj. ne dovodi u pitanje svoje vlastite premise. (Kessler (*Das Problem des frühen Humanismus; seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*), str. 26). Cassirer gleda na humanizam i renesansnu filozofiju s očista kartezijskog i kantovskog racionalizma: da bi renesansni filozofi zadovoljili Cassirerove zahtjeve i bili istinski filozofi, oni su morali na kartezijski način tragati za temeljem svakog mogućeg znanja kao principa, i onda na tom principu sagraditi epistemološki koherentan i konzistentan sustav. Budući da renesansni filozofi ne postupaju na taj način, na njih se može gledati kao na pripremu za Descartesa.

Ovdje sam naveo samo Cassirera kao začetnika promišljanja o vrijednostima i doprinosima aristotelizma renesansi. Tu tezu – isticanje vrijednosti aristotelizma – ponovo preuzima 1940. godina John Herman Randall i svojim vrlo utjecajnim člankom *The development of scientific method in the School of Padua*.¹ Taj njegov članak izazvao mnoge reakcije i pokušaje opovrgavanja: bez obzira na to značajno je da se otad aristotelizam počeo ponovo proučavati kao moguće izvorište novovjekovne znanosti i u zadnjih šezdesetak godina postoji mnoštvo članaka i knjiga posvećena toj temi: sam njihov popis mogao bi biti članak za sebe. Kod nas su izašla dva članka, oba iz pera E. Kesslera, posvećena toj temi: *Oblici transformacije aristotelizma u renesansi* i *Duhem-Maier-Randal-Wallace. Aristotelovsko podrijetlo novovjekovne znanosti u kojima vrlo pregledno izlaže temeljne postavke vrijednosti aristotelizma za razvoj novovjekovne znanosti*.²

¹ Kessler („Oblici transformacije aristotelizma u renesansi“), str. 6-7 ističe Johna Hermana Randalla kao začetnika teze da je renesansni aristotelizam odgovoran za nastanak novovjekovne znanosti zbog naglašavanja važnosti *regressus*. Ne znam zašto Kessler zanemaruje 20ak godina stariju knjigu *Das Erkenntnisproblem...* u kojoj Cassirer eksplicitno ističe vrijednost *regressus* kao renesansni doprinos novovjekovnoj znanosti.

² Kessler („Oblici transformacije aristotelizma u renesansi“), str. 8 promovira „ekstremni“ stav prema kojemu „aristotelizam nije bio, kako još tvrdi P. O. Kristeller, uz humanizam i platonizam, samo jedna od triju najvažnijih filozofskih struja renesansne, nego se filozofija renesanse može generalno sagledati u kontekstu neprekidnosti aristotelovske tradicije i razumjeti kao proces stalne transformacije te tradicije s promjenljivim ishodištima i ciljevima. Neporeciva se protuaristotelovska polemika pri tomu ne bi morala odnositi na Aristotela naprosto, ona bi se mogla odnositi na onaj aristotelovski teorem ili ono shvaćanje Aristotela u opovrgavanju kojeg se manifestira dotična faza toga procesa transformacije.“

II. NIZOLIJEVA „NAČELA ISTINITOG FILOZOFIRANJA“ I NJEGOV OBRAČUN S *DEMONSTRATIO I UNIVERSALIA*

1. Uvodne napomene

Mario Nizolio¹ nije toliko poznat među proučavateljima renesansne filozofije kao Frane Petrić; Kristeller ga nije uvrstio među „osam najznačajnijih filozofa renesanse“, a ponekad ga se ne može pronaći ni u vrlo općenitim povijestima renesansne filozofije.² Nizolio (1488-1567) se u svoje doba proslavio kao ciceronovac i polemičar s Markom Antonijem Maioragiom. Polemika se razvila oko Cicerona: Maioragio, premda nije odbacivao Cicerona kao govornika, ipak ga je napadao kao pukog retoričara i, uspoređujući ga s Platonom, ukazivao je na njegove nedostatke. Nizolio je pak branio tezu da retoričar nije nimalo u gorjoj poziciji od logičara kad se radi o tehnikama argumentiranja. Što se rasprava više razbuktavala, to je Nizolio

¹ Postoji stanovita nedoumica oko toga kako glasi autorovo prezime: pojavljuje se, naime, u sljedećim oblicima: Nizolius, Nizzoli, Nizolio.

² Ako se pogleda *Philosopher's Index* kao trenutno najobilnija bibliografska filozofska baza podataka (u trenutku pisanja ovog teksta *Philosopher's Index* indeksira preko 622 filozofska časopisa iz 40 zemalja), usporedbe radi o Kantu se može pronaći preko 16000 naslova, o Aristotelu preko 12000 naslova, o Petriću (uključujući i radove na hrvatskom jeziku) ima 35 naslova, dok o Nizoliju svega 4. Tu se ističe knjiga Tillmann i Dyroff (*Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*), str. 8, u kojoj Tillmann uzima Nizolija kao jednog od najznačajnijih predstavnika renesansne filozofije: „Neben dem Italiener Nizolius kommen hier als bedeutende Vertreter der Renaissance-Philosophie in Betracht der Römer Laurentius Valla, der Deutsche Rudolph Agricola und der Spanier Ludovicus Vives.“ (str. 32). Takav neobičan stav može se objasniti posvemašnje negativnom ocjenom kojom Tillmann vrednuje renesansnu filozofiju: „Die Renaissance ist in philosophischer Hinsicht charakterisiert durch die große Armut selbständiger philosophischer Spekulation [...]“ (str. 32). Isto tako valja istaknuti Saitta (*Il Rinascimento*), koji posvećuje cijelo jedno poglavlje Nizoliju (vii, str. 479-496) pod naslovom „Il nominalismo come avviamento alla nuova scienza della natura.“ Kod nas je objavljen vrlo pregledan i uvodan rad u kojem se analiziraju najvažniji momenti Nizolijeva filozofiranja: Gerl-Falkovitz („K inovaciji filozofije u renesansi“). Glavna autoričina teza je da je Nizolio ambivalentan autor koji, s jedne strane, simpatizira s nominalizmom, a s druge strane eksplicitno odbacuje Aristotela i aristotelovsku tradiciju. U članku autorica pobliže izlaže Nizolijeva promišljanja o *universalia*, *singulum*, *proprium* i *comprehensio* te daje pregled temeljnih Nizolijevih epistemičkih postavka.

postajao sve ekstremniji u svojim stavovima: krenuo je s napadima ne samo protiv Platona¹, već i protiv Aristotela, kojeg je optužio za neautentičnost. S vremenom postajao je sve više nesklon metafizici i sve se više oslanjao na retoriku – dok naposljetku nije došao do zaključka da je filozofija zapravo nepotrebna i da je zamjenjiva retorikom.

Djelo po kojem je Nizolio u svoje doba bio najpoznatiji je *Thesaurus sive Latinae linguae Lexicon* (Riznica ili rječnik latinskog jezika) koji je doživio mnoga izdanja: 1535. izdan je pod naslovom *Observationes in M. Tullium Ciceronem*, zatim kao *Apparatus Latinae locutionis* i kao *Thesaurus Ciceronianus* u Mlecima godine 1538. i 1551.

Djelo kojim je ponajviše utjecao na kasnije filozofije je njegovo filozofsko djelo pod naslovom: *Marii Nizolii Brixellensis De Veris Principiis et Vera Ratione Philosophandi Contra Pseudophilosophos Libri IIII. In quibus statuuntur fere omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis prope omnia Dialecticorum et Metaphysicorum principis falsis; et praetera refelluntur fere omnes Marci Antonii Maioragii obiectiones contra eundem Nizolium, usque in hunc diem editae. Parmae. Apud Septimum Viottum, 1553.* (Nadalje ga u tekstu navodim kao *De veris principiis*.) Ta je pozamašna knjiga doživjela još tri latinska izdanja i jedan prijevod: Leibniz ga je ponovno izdao 1670. i 1674. godine (a da se pritom kasnije izdanje ne razlikuje ni po čemu osim po naslovnici i po naslovu od prethodnog izdanja; u tom izdanju naslov stoji: *Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata*), a Quirinus Breen 1956. godine u Rimu. Dosad jedini cjeloviti prijevod je njemački: prevoditelj je Klaus Thieme i suradnici: Barbara Gerl i Diane Rosenstein (Wilhelm Fink Verlag, München, 1980). *De veris principiis* sadrži četiri knjige (libri), od kojih svaka ima od osam do jedanaest poglavlja. Knjiga bez indeksa ima 390 stranica u kvarto izdanju.

¹ Prema Copenhaver i Schmitt (*Renaissance philosophy*), str. 207, Nizolio je Maioragiovu ljubav spram Platona objašnjavao mentalnom bolešću!

2. Opće karakteristike Nizolijeva programa

Nizolio već u podnaslovu djela – *In quibus statuuntur fere omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis prope omnia Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis* – stavlja karte na stol: on će nam izložiti „gotovo sve istinite principe istinitih umijeća i znanosti“, a pobit će sva lažna načela „dijalektičara i metafizičara“. „Pseudofilozofi“ s kojima se Nizolio obračunava, a naziva ih još i *dialectici, metaphysici* i *philosophastri* odnosi se na one filozofe koji vjeruju u realno postojanje *universalia*, tzv. „realiste“ unutar skolastike.

Što su *principia* za Nizolija objašnjava na početku: „Pod načelima ništa drugo ne razumijevamo nego neke napatke ili nauke ili pravila ili opomene ili kakogod mu drago se to može nazvati, što se tiče pravilnog filozofiranja i traganja za istinom, a sasvim suprotno onim [načelima], koje pseudofilozofi podrazumijevaju, kad se pri diskutiranju žale da je nemoguće diskutirati s onima koji niječu principe; to jest, žele reći [da je nemoguće diskutirati] s onima koji niječu Aristotelove i njihove vlastite principe. Oni nadasve smatraju da je za razlučivanje istinitog od lažnog u svim stvarima i za razumijevanje svakog umijeća i znanosti, a ponajviše za [bavljenje] savršenom filozofijom pa potom i savršenom mudrošću nužno [znati] dijalektiku, zatim metafiziku, a naposljetku cjeloviti Aristotelov nauk i to onaj koji se sad nalazi zapisan u Aristotelovim knjigama i koji se gotovo jedinstveno podučava u javnim i privatnim školama. [...] A mi nasuprot tome ne samo da nijećemo da je sve to istinito, već štoviše također i ovo dodajemo: da bi se sve to činilo što oni govore, dijalektika i metafizika su štetnije i pogubnije nego što bi bile korisne i nužne, kao što ćemo kasnije i dokazati.“¹

¹ *De veris principiis*, str. 5: „Per principia veritatis nihil aliud a nobis intelligi, nisi praecepta quaedam, sive dogmata, sive documenta, sive monita, sive quodamcumque aliter appellare placet, ad recte philosophandum veritatemque investigandam pertinentia, et plane contraria illis, quae a pseudophilosophis intelliguntur, cum identidem inter disputandum clamitent, contra negantes

Već se iz ovih uvodnih Nizolijevih rečenica može iščitati dosta: s jedne strane tu je Nizolijev *pars destruens*: njegova je namjera polemički programatska, odnosno uperena protiv aristotelovsko-skolastičke filozofije, a s druge strane *pars construens*, odnosno, namjera mu je izložiti načela kako treba pravilno filozofirati. Njegov je program jasan: prvo mora uništiti pojam *universalia*, nakon toga demonstrativnu metodu i na taj način će omogućiti istinito filozofiranje: „Da bih sve, što sam prije rekao, ukratko u glavnim crtama izložio, tako tvrdim: pošto su uništene *universalia*, što smo učinili u prvoj knjizi, mora biti uništen i sam demonstrativan postupak [dokazna metoda], za koju se kaže da nastaje iz takvih *universalia*. A pošto je uništen demonstrativan postupak, ne može se održati ona znanost, koju oni s krivom nazivaju 'najpravijom znanošću', zbog toga što se tvrdi da ona nastaje iz takvog demonstrativnog postupka; i naposljetku pošto je uništena znanost, nužno je da se uruši i ona mudrost, koju je Aristotel u 6. knjizi *Nikomahove etike* toliko slavio, koja je, kao što sam kaže, sastavljena od znanosti i uma. Kao što biva bjelodano pošto su pale realne *universalia*, da se ne može održati niti demonstrativan postupak, ni znanost, ni mudrost: a onaj tko bi htio njih braniti i sačuvati, da mu je nužno prvo obraniti *universalia*, koja su poput nekih stupova cijele dijalektičke vještine.“¹ „Mudrost“ iz *Nikomahove etike*, na koju se Nizolio poziva, ono je što Aristotel spominje u 7.

principia non esse disputandum: hoc est, ut ipsi dicere volunt, contra negantes principia Aristotelis et sua ipsorum, exempli gratia. Illi ad discernendum omnibus in rebus verum a falso, et ad omnem artem scientiamque percipiendam, et omnino ad perfectam philosophiam perfectamque sapientiam consequendam, putant in primis necessariam esse Dialecticam, deinde Metaphysicam, postremo totam Aristotelis doctrinam, eam quae nunc in libris Aristotelis [corr. ex: Aristoteli, LB] inscriptis legitur, et in publicis privatisque Gymnasiis fere unique traditur. [...] At nos contra non modo negamus haec omnia esse vera, sed insuper etiam illud addimus: ad facienda ea omnia, quae illi dicunt, magis damnosas et noxias esse Dialecticam et Metaphysicam, quam utiles et necessarias, ut infra probaturi sumus“

¹ *De veris principiis*, str. 324: „In summa vero ut omnia, quae ante dixi, in pauca redigam, sic dico: destructis universalibus, id quod fecimus in primo libro, non posse non destructam esse istam demonstrationem, quae ex talibus universalibus fieri dicitur. Destructa vero demonstratione, non posse stare scientiam illam, quam isti falso vocant maxime propriam eo quia ex tali demonstratione gigni affirmatur; et postremo destructa scientia, necessario ruere etiam sapientiam illam, ab Aristotele in sexto *Ethicorum* tantopere celebratam, quae ex scientia et intellectu, ut ipse ait, composita est. Ut manifesto appareat cadentibus universalibus realibus, non posse stare nec demonstrationem, nec scientiam, nec sapientiam: et qui haec defendere ac tueri voluerit, eum necesse habiturum prius defendere universalia, quae sunt tanquam columnae quaedam totius dialecticae facultatis.“

poglavlju 6. knjige: „Stoga bi mudrost bila um i znanje, i to znanje o najčasnijim stvarima, 'koje je najglavnije' “. ¹

Da bi se ispravno mogla shvatiti i locirati Nizolijeva kritika *universalialia* i potom njegova kritika *demonstratio*, treba prvo pogledati koji su njegovi principi ispravnog filozofiranja: to su naime pretpostavke od kojih on polazi.

Prvi je princip dobro poznavanje latinskog i grčkog jezika: , jer „na tim su jezicima napisane i prenesene gotovo sve one stvari koje su najvrjednije znanja i spoznaje [...]“.² Ta se kritika eksplicitno odnosi na Alberta Velikog, Tomu Akvinskog, Dunsu Škota i na prijevode Averoesa, Avicene i mnogih drugih, koji ne samo da „uopće nisu poznavali grčki jezik“, već je i njihov latinski bio „neprikladan, iskrivljen i barbarski“³. Ovim prvim načelom Nizolio upućuje na dvije stvari: prvo, smatra da bi se dobrim poznavanjem antičkih jezika i svega što uz to ide spriječilo doživljavanje antičkih tekstova kao „nekih delfijskih proročanstava ili tajnih božanskih otkrivenja koji ni na koji način ne mogu biti krivi.“⁴ No, povrh toga, pozivanje na tu tradiciju služi kao opomena na *povijesnost* istine, koja jedino u nekom ljudsko-povijesnom tijeku poprima formu. To je sasvim u duhu Nizolijeve misli: griješe oni koji misle da „natpovijesno“, „onkraj-vremensko“ ili „metafizičko“ poimanje onog istinitog ima smisla. Ako se stvarnost zbiva samo u konkretnim

¹ *Ethica Nicomachea* 1141a19-20: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων.

² *De veris principiis*, str. 6: „[...] primum generale principium veritatis recteque philosophandi, ut nos disputamus, est cognitio atque notitia linguarum graecae et latinae, in quibus tradita et scripta sunt cum omnia alia fere quae sunt scitu cognituque dignissima tum maxime ea, quae ad philosophiae disciplinam pertinent, praesertim Aristotelicae.“

³ *De veris principiis*, str. 7: „Quod autem dixi, non qualicumque sermone latino utendo, hoc significare volui, non quamvis in proprio, corrupto, et barbaro qualis est ille, quo usi sunt pene omnes Aristotelis interpretes tam latini, ut Albertus, Thomas, Scotus, quam Arabes, ut Abenrhois, et Avicena et alii complures, eo modo quo apud nos leguntur translati: qui omnes non solummodo Graecam linguam prorsus ignoraverunt, sed etiam sua, hoc est, Latina et Arabica vix videntur fuisse tincti.“

⁴ *De veris principiis*, str. 2: „[...] oracula quaedam delphica aut arcana divinitus revelata quae nullo pacto falsa esse possent.“

povijesnim situacijama, onda je potraga i nalaženje istine te istine moguća samo unutar medija jezika.

Takvo shvaćanje istine dovodi istom do prvog i najvećeg suprotstavljanja koje se provlači cijelim Nizolijevim opusom: on metafizici i dijalektici suprotstavlja gramatiku i retoriku smatrajući ne samo da su te dvije discipline nadomjestak ili nešto filozofiji korisno, već nešto što mora u potpunosti zamijeniti dijalektiku i metafiziku. Naime, prema Nizoliju odvajanje retorike od filozofije i nakon toga prezir retorike kao ispraznog govorenja nešto je najgore što se moglo dogoditi svima koji vole istinu: „I to su opet Ciceronove riječi koje kao da oplakuju što su Sokrat i sokratovci raskinuli savez između filozofije i govorništva, mudrosti i lijepog govora. Onima koji vole istinu nije se moglo dogoditi ništa protivnije, a onima koji proučavaju mudrost i lijepu književnost ništa škodljivije.“¹

Drugo načelo potom ističe važnost retorike: „Drugo načelo istine je znanje naputaka i pravila, koji su sadržani u gramatici i retorici, bez kojeg znanja svaka nauka postaje neučenom, a svako obrazovanje neobrazovanim.“² Suprotstavljanje gramatike i retorike dijalektici i metafizici predstavlja suprotstavljanje onima koji filozofiju ne doživljavaju utilitarno: dijalektičari se i metafizičari samo bave istinom, a tek se rijetko bave korisnošću te istine jer „za proučavanje istine i pravilnog filozofiranja daleko je korisnije i puno nužnije poznavanje gramatike i retorike, nego dijalektike i metafizike“³, pa stoga metafizičari i dijalektičari imaju tek privid toga da se bave istinom a zapravo uopće ne obraćaju pažnju na korisnost, potrebnost i

¹ *De veris principiis*, str. 211: „Atque haec rursus sunt verba Ciceronis iterum quasi deplorantis foedam illam philosophiae et oratoriae, sapientiae et eloquentiae separationem a Socrate Socraticisque factam. Qua quidem nihil nec veritatis amatoribus magis contrarium nec bonarum literarum sapientiaeque studiosis magis damnosum fieri potuit.“

² *De veris principiis*, str. 7: „Secundum principium veritatis est scientia praeceptorum et documentorum, quae in grammaticis et rhetoricis traduntur, sine quibus omnis doctrina prorsus est indocta, et omnis eruditio inerudita.“

³ *De veris principiis*, str. 7: „[...] et omnino ad veritatem investigandam recteque philosophandum longe utiliolem magisque necessariam grammaticae et rhetoricae cognitionem, quam Dialecticae et Metaphysicae.“

prilagodljivost.¹ Umjesto toga predmeti dijalektičarskih i metafizičarskih bavljenja su krivi (*falsae*) beskorisni (*inutiles*), isprazni (*superuacui*) i neprilagodljivi (*impertinentes*), a upravo suprotnosti tih karakteristike moraju biti prisutne kod bilo kakvog ispravnog umijeća ili znanja. U tu svrhu Nizolio razlikuje „govoriti gramatički i retorički“ i „govoriti dijalektički ili logički ili metafizički.“² Ova Nizolijeva kritika ne odnosi se samo na po njegovu mišljenju loš stil kojim se filozofija pisala. Ta je kritika isto tako usmjerena na poznatu „beskorisnost“ koju Aristotel u *Metafizici* A ističe kao karakteristiku „najvišeg znanja“: njega ne tražimo poradi nikakve korisnosti, već samo radi njega samog i sva su ostala znanja korisnija od njega (ali bolje nije nijedno, nadodaje Aristotel).³ Razlog zašto Aristotel gleda na to znanje kao „beskorisno“ je taj što je predmet tog znanja ono „božansko“, tj. vječno i nepromjenjivo, a kad je predmet bavljenja vječan i nepromjenjiv, onda se svakako na njega ne može nikakvom vještinom i umijećem utjecati (za razliku od praktičke i poetičke znanosti). Dakle, kad Nizolio zahtijeva da znanstveno bavljenje bude „korisno“, on *eo ipso* izbacuje iz igre *Metafiziku*.

Treći uvjet je: „mnogo i često čitanje najprobranijih koliko grčkih toliko i latinski autora i razumijevanje obične uporabe, kako njihova govora tako i narodnog.“⁴ U tom uvjetu moglo bi se, osim izravne kritike skučenosti i ograničenosti filozofskog jezika koji inzistiranjem na tehnicizmima, zapravo u manjoj mjeri

¹ *De veris principiis*, str. 9: „[...] de veritate inquam tantummodo solliciti esse apparent de utilitate vero et de necessitate et de pertinentia rerum, quas tractant, vel nullam prorsus vel perversam susceperunt cogitationem [...]“

² *De veris principiis*, str. 10. „[...] grammaticae et rhetorice dicere revera esse et recte et consuete et ad communem omnium intelligentiam accomodate verba facere: dialectice autem sive logice sive metaphysice loqui, nihil aliud esse nisi temere et sine ulla consideratione sermonem habere, vel potius verba effutire vel [...] more picarum ac graeculorum importune auribus humanis obstrepere ac garrere [...]“

³ Usp. *Metaphysica* 982b24-27 i 983a10-11: δηλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὐσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. [...] ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία

⁴ *De veris principiis*, str. 10: „Tertium universale veritatis principium est, multa et assidua lectio probatissimorum quorumcunque authorum tam Graecorum quam Latinorum, et intelligentia communis usus loquendi tum eorum tum etiam populi [...]“

dohvatiti bujnost i raznolikost realnosti nego što to može dobar stil najprobranijih autora, pročitati isto tako stanoviti zametak „common sense“ i „ordinary language“ filozofije – premda se ne smije smetnuti s uma da je Nizoliju jezik sredstvo dolaska do istine, a ne predmet proučavanja.

Četvrti princip: mjerilo ne smiju biti autoriteti, već vlastito iskustvo i vlastito razmišljanje: „Četvrto opće načelo istine jest sloboda (*libertas*) i prava dopuštenost (*licentia*) mišljenja i suđenja o svim stvarima, kao što sama istina i priroda stvari zahtijeva, odnosno, da se onaj, kome je stalo do ispravnog filozofiranja, prije svega mora sačuvati slobodnim i odriješenim od svake filozofske sekte i da se ne drži svezanim i kao prikovanim nikojom slavom ma kako velikog muža, da ne bi mogao slobodno i bez ikakve zapreke odobravati ili ne odobravati ono što mu se čini da treba odobravati ili ne odobravati po istini stvari.“¹ Identifikacija filozofije s retorikom nije, dakle, samo suprotstavljanje pojedinačne konkretne jezične situacije svakoj mogućoj spekulaciji onog apsolutnog, već također i svijest o nužnosti potpune slobode. A kao posljedica poziva na napuštanje svakog autoriteta vodi k prizivu na vlastita iskustva: „Također, da sasvim jasno kažem što mislim, u svakom propitkivanju istine i istraživanju nejasnih stvari kao učitelje i vođe ne treba slijediti Platona ili Aristotela ili bilo kojeg starijeg ili novijeg pisca, nego svoja pet osjetila, inteligenciju, razmišljanje, sjećanje, običaj i iskustvo o stvarima.“² Oni koji se toga ne drže nisu „istinski filozofi, već puki oponašatelji i doista krdo stoke“, koji „hrpimice

¹ *De veris principiis*, str. 11: „Quartum generale principium veritatis est libertas et vera licentia sentiendi ac iudicandi de omnibus rebus, ut veritas ipsa rerumque natura postulat, hoc est, ut is, qui recte philosophari studet, ante omnia liberum sese conservet ac solutum ab omni philosophorum secta, nec ulla cuiuspiam viri, quamlibet magni, doctrinae fama ita teneatur astrictus et quasi compeditus, quin quae ipsi pro rei veritate probanda aut improbanda videbuntur, ea libere et sine ullo impedimento probare aut improbare possit.“

² *De veris principiis*, str. 11: “Atque etiam, ut apertius dicam quod sentio, si in omni veritatis inquisitione, et rerum occultarum investigatione, non tam Platonem aut Aristotelem aut quempiam alium antiquum neotericumve scriptorem, quam quinque sensus, intelligentiam, cogitationem, memoriam, usum, et experientiam rerum tanquam magistros et praeceptores sibi sequendos proponat.“

kao ovnovi ili goveda lišeni svakog suda i razuma bivaju vođeni na klanje.”¹ Taj stav da se ne treba slijepo slijediti autoritet tipičan je za humanizam unutar renesanse i poznat je i Picovo stav da se on ne zaklinje niti jednoj sekci. No, koliko je taj stav bio tipičan za „literate“ i humaniste, toliko je on zapravo bio rjeđi među filozofima u renesansi. Tu bi valjalo istaći i Petrića kao filozofa, koji ako nije bio lišen svakog autoriteta (onog platonskog), onda je svakako pokazao visoki stupanj kritičnosti prema autoritetu u kojem je bio obrazovan – tj. Aristotelovom.

Kao jedini „ispravni“ put Nizolio ovdje predlaže – pogotovo onima koji su „napredovali u dobi tako da više ne trebaju učitelja“ – je 1. *quinque sensus*; 2. *intelligentia*, 3. *cogitatio*, 4. *memoria*, 5. *usus*, te naposljetku 6. *experientia rerum*. Premda Nizolio ne razlaže jasno taj spoznajni proces i ne objašnjava što točno misli pod tim terminima, može se zaključiti da se tu se radi o nečemu što Nizolio smatra prirodnim putem stjecanja spoznaje. Prvo nešto osjetilno opažamo, potom nastupa *intelligentia* – ovdje vjerojatno označava mogućnost racionalne obrade osjetilnih podataka; zatim dolazi *cogitatio*, tj. operiranje tim racionalnim pojmovima; zatim dolazi do pamćenja, iz pamćenja dolazi do prakse, tj. praktične primjene znanja i naposljetku to dovodi do iskustva. Taj spoznajni proces podsjeća na spoznajni proces kojeg Aristotel objašnjava na samom početku *Metafizike* – pritom izgleda da Nizolio prevodi Aristotelovu φρόνησις s *intelligentia* dok je λογισμός *cogitatio*, a Nizolio ne spominje ni φαντασία kao dio tog procesa (vjerojatno razumijevajući Aristotelov tekst tako da se φαντασία odnosi samo na životinje, a ne na čovjeka). Tu je svakako zanimljivo da Nizolio prihvaća Aristotelovo objašnjenje, a tako se izričito bori protiv skolastičke filozofije. Moguće objašnjenje bilo bi da Nizolio zapravo ne razlikuje Aristotela od aristotelovske tradicije – razlikovanje na kojem je Petrić kasnije inzistirao i kojeg je bio u potpunosti svjestan.

¹ *De veris principiis*, str. 12: „[...] non veri philosophi sed meri imitatores ac vere feruum pecus [...] et in summa ceu verveces aut iuveni omnis iudicii ac rationis expertes ducuntur ad lanienam.

Za peti princip sâm Nizolio veli da je taj najkompleksniji i najzahtjevniji od svih do sad: „Peti je i konačni opći princip istine – i nije jednostavan kao prethodni, već se sastoji od mnogih dijelova – sastoji se u tome da se onaj koji se brine oko ispravnog filozofiranja pri filozofiranju najmarnije čuva i izbjegava sve ovo i da ne odstupa od zajedničkog i uobičajenog načina govorenja svih učenih, i da ne govori niti ne piše suviše kratko i suviše tamno tako da se ili ne može shvatiti što želi reći ili da ga njegovi čitatelji ili slušatelji ne mogu razumjeti bez dvoumljenja i nesigurnosti.“¹ I kasnije nadodaje: „Naposljetku također se treba čuvati toga da se ne bavi nekonzistentnim pitanjima, koja se kod Grka nazivaju ἀσύστατα ζητήματα kojih kod starijih filozofa ima mnogo, a pogotovo puno kod Aristotela.“² Primjeri takvih „neumjesnih“ pitanja su Aristotelova pitanja Parmenidu i Melisu o tome je li sve jedno ili nije (*Fizika* II 1.) i iz *Metafizike* (1005a-1007a), gdje diskutira može li nešto u isti čas i biti i ne biti. Nizolijev je argument tu sljedeći: predmet tih rasprava je tako jasan i samorazumljiv da diskutiranje o tome dovodi u sumnju plauzibilnost diskutiranja budući da troše vrijeme i energiju raspravljajući o stvarima koje su bjelodane.

Nadalje treba se čuvati toga da se u filozofiju uvodi paradoksalno, neuobičajeno, novotarije: u tome su, prema Nizoliju, griješili podjednako Platon i Aristotel; ono na što Nizolio ovdje misli su *universalia*.³ Za Nizolija *universalia* ne

¹ *De veris principiis*, str. 12: „Quintum et ultimum generale principium veritatis, non quidem simplex, ut superiora, sed ex multis constans, est, ut idem recte philosophandi studiosus, in philosophando diligentissime caveat atque effugiat haec omnia, ac primum ne a communi et consueta omnium doctorum loquendi consuetudine recedat, nec nimis breviter nimisque obscure loquatur aut scribat, sic ut aut prorsus percipi non queat quid sibi velit, aut non sine maxima auditorum vel legentium dubitatione et anxietate intelligatur.“

² *De veris principiis*, str. 13: „Deinde illud quoque non in postremis vitandum, ne tractet quaestiones inconsistentes, eas quae a Graecis appellantur ἀσύστατα ζητήματα quales sunt, cum apud antiquiores Philosophos multae, tum etiam apud Aristotelem non paucae [...]“

³ *De veris principiis*, str. 13-14: : [...] si quidem Plato sine ulla utilitate ac necessitate introduxit cum multa alia paradoxa et absurda tum maxime suas illas Ideas vanas et inanes atque ideo non immerito tot locis ab Aristotele refutatas et derisas. Et Aristoteles ipse, ut praeceptorem suum aliqua ex parte imitaretur et ne Philosophia prorsus unquam esset orbata monstris, loco Idearum quas destruxerat reposuit nobis et in Philosophiam invexit τὸ καθόλου ut ipse appellat, ut autem recentiores latini

predstavljaju samo izraz pretjeranosti filozofskog tehnicizma u jeziku: temeljna je greška svake metafizičke pozicije u tome da se prebacuju s razine jezika (tj. retorike) na razinu vječnih biti i pritom čine zbrku koja nastaje u odnosu riječi i stvari u metafizičkoj misli.

Čovjeku je, tako misli Nizolio, čuđenje pred raznolikošću i raznovrsnošću opazljivog svijeta otvorilo put za uvođenje riječi kao što su „čovjek“, „živo biće“, „tijelo“, „tvar“. No, metafizičari su im pridali neku nepokretnost i savršenstvo koju posjeduju kao objekt promišljanja time da su im dali status *universalialia*: skolastički su filozofi preopteretili filozofiju velebnim no sumnjivim izrazima koji, umjesto da iznose istinu na vidjelo, samo stvaraju zbrku. Najgori od tih skolastičkih izuma, koji je, prema Nizoliju, sasvim u Aristotelovu duhu, jesu *universalialia*. Ovdje se Nizolijevo „čuđenje“ može shvatiti i kao ironija na početne stranice Aristotelove *Metafizike* gdje Aristotel uvodi teorijsko razmišljanje u igru upravo preko pojma čuđenja: za Aristotela čuđenje ima notu uzvišenosti budući da je početak puta na kraju kojeg stoje vječni i nepromjenjivi predmeti, dok je Nizolijevo čuđenje prostodušno čuđenje koje vodi do toga da se čovjeka nazove čovjekom.

Konačno, zadnji je uvjet unutar ovog petog taj da se onaj kome je stalo do istine treba čuvati lažnih Aristotelovih spisa: „Zatim [se treba čuvati toga] da autentičnima smatra one knjige koje danas kruže i čitaju se kao Aristotelove, a osobito se za one koji se odnose na dijalektiku i velikim dijelom na filozofiju [metafiziku] ne smije misliti da su izvorne i nepatvorene Aristotelove, i [ne smije se vjerovati] da ih je takve sastavio Aristotel, učitelj Aleksandra Velikog.“¹

vocant universalialia, quae non solum minus utilia minusque necessaria atque etiam minus vera sunt quam Ideae, set etiam multis partibus absurdiora inanioraque [...].

¹ *De veris principiis*, str. 14: „Denique vero ne pro certo habeant istos libros, qui hodie pro Aristotelicis circumferuntur ac leguntur, praesertim eos qui sunt de Dialectica atque etiam magna ex parte de philosophia, vere legitimos et germanos esse Aristotelicis, et vere ita, ut nunc extant, ab Aristotele illo Alexandri Magni praeceptore fuisse compositos.“

To su uvodne stranice Nizolijeve knjige koje *in nuce* sadržavaju njegov filozofski program.

3. Nizolijeva kritika *universalialia*

Kako se Nizolio odnosi prema pojmu *universalialia*, najbolje se ilustrira ovom njegovom rečenicom: „Na sve njih [sc. *universalialia*] navalit ćemo u ovom i idućim poglavljima upravo kao što je Heraklo navalio na Hidru da ih uništimo mačem i ognjem razloga i argumenata sve dok ih potpuno ne istrijebimo.“¹

Nizolio ovako određuje značenje *universalialia*: „Kod dijalektičara i filozofastra [...] imenom *universale* označuje se nekakva narav, koja je, kako oni kažu, po svojoj biti jedna, no zajednička je mnogim stvarima priopćivošću i sudjelovanjem, a ta narav nastaje apstrakcijom našeg intelekta iz mnogih stvari, i svojim postojanjem biva u mnogim stvarima, a kao predikat izriče se o mnogim stvarima.“² Nizolio je takvo razumijevanje *universalialia* smatrao sasvim apsurdnim – i to ne s razloga da bi to bilo krivo određenje pojma, već zato što, prema Nizoliju, *universalialia* jednostavno ne postoje.

Problem potječe još od Porfirija i Boetija i radi se o poznatom problemu statusa *universalialia*. Pitanje koje Boetije postavlja u svom latinskom prijevodu Porfirijeva uvoda u Aristotelov spis *Kategorije* je sljedeće: jesu li pojmovi roda i vrste, ključni za definiciju, realno postojeći, tj. postoje li neovisno od našeg razmišljanja ili su tek produkti naših misli; ako su realni, koji status njihova realnost tad ima (jesu li materijalni ili nematerijalni); u kojem onda odnosu stoje spram konkretnih opažljivih

¹ *De veris principiis*, str. 40: „Quae omnia nos in hoc capite et aliquot aliis sequentibus non aliter quam Hercules Hydram rationibus et argumentis quasi ferro et flamma domare ac prorsus extinueri aggredimur.“

² *De veris principiis*, str. 43-44: „Apud Dialecticos vero et Philosophastros [...] si quidem apud eos Universalis nomine significatur et intelligitur natura quaedam, ut ipsi dicunt, per essentiam in se quidem una sed per communicabilitatem vel participationem communis pluribus, quae et per abstractionem intellectus nostri fiat e multis, et per existentiam sit in multis, et per praedicationem dicatur de multis.“

stvari?¹ Ovisno o odgovoru na to pitanje, filozofi su se dijelili na „realiste“ (koji su držali da su *universalia* realna, nematerijalna, od konkretnih predmeta odijeljena i kvalitativno različita) i „nominaliste“ (koji su smatrali da su *universalia* tek imena naknadno pridijeljena stvarima).

Nizolio ima nekoliko argumenata protiv postojanja *universalia*. Prva zamjerka koju Nizolio iznosi jest ta da su *universalia* posve beskorisna, uopće nemaju neku svrhu i trebalo bi ih izbaciti iz svake filozofije; nadalje ona nikad ne mogu postojati u prirodi, već samo kao kriva i lažno postavljena.² To su ujedno i najvažniji razlozi koje Nizolio iznosi protiv *universalia*. Ima još argumenata, od koji je zanimljiv onaj kojim *universalia* predbacuje *ubiquitas*: to da bi ta „apsurdna *universalia*“ mogla biti u isto vrijeme u mnogim predmetima njemu je jednostavno jednako apsurdno kao i reći da bi isti čovjek mogao biti u isto vrijeme na više mjesta, dakle, nešto što izravno ide protiv načela neproturječja.³

Nizolio ne posvećuje toliko pažnje argumentiranju zašto ne prihvaća *universalia*, već puno više piše o tome što *umjesto universalia* predlaže. U oči međutim upada to da Nizolio dosta inzistira na *korisnosti*. Prije sam pretpostavio da se radi o svojevrsnoj kritici Aristotelove *Metafizike* za koju Aristotel *explicite* kaže da je beskorisna. No, u ovoj kritici *universalia* – kao uostalom i u kritici demonstrativne metode – korisnost ukazuje na još nešto više: Nizolio više nije zadovoljan postojećim objašnjenjem realnosti, on osjeća potrebu za objašnjenjem koje je više „po mjeri čovjeka“, bliže čovjeku i njegovim potrebama. Ta se potreba vidi i u Nizolijevoj

¹ *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* I 1, str. 25: „Mox de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo.“

² *De veris principiis*, str. 46-47: „Quam quidem probationem primum ita proponimus, ut dicamus et sine ulla dubitatione affirmemus, ista universalia realia eo modo quo a dialecticis intelliguntur et explicantur, primo propter eas causas, quae ab istis proferuntur, non esse utilia nec necessaria, nec necessario ponenda, sed plane contra potius inutilia, supervacua, et ex omni philosophia eiicienda. [...] tamen ea prorsus non esse in vera rerum natura, nec esse posse nisi falsa et commentitia“

³ *De veris principiis*, str. 68: „[...] ut si unus et idem homo singularis uno eodemque tempore totus et integer diceretur esse Londini, Romae, et Babylone [...]“

zamjeni apstrakcije za *comprehensio*: „Uistinu filozofijsko i retorsko obuhvaćanje (*comprehensio*), kako ga želimo nazvati, nije ništa drugo nego stanovito djelovanje ili činidba našeg intelekta, s pomoću kojeg ljudski um sve pojedinačne stvari svakog roda odjednom i zajedno obuhvati te od njih, tako obuhvaćenih, prenosi sva umijeća i znanosti i sačinjava promišljanja i sve ostale općenite argumentacije.“¹ U tome se očituje da Nizolio ističe djelatnost ljudskog intelekta, koji ne transcendirira stvari, već ih „skuplja“ i „obuhvaća“ u spoznajnom procesu: prema Nizoliju problem skolastičke znanosti je u tome da je previše „racionalna“, a premalo ljudska. Aristotelovsko-skolastička apstrakcija nudi lažnu sliku svijeta i da bi je Nizolio ispravio, mora posegnuti za nečime što je „pred-racionalno“ i to upravo pronalazi u pojmu *comprehensio*.² To Nizolijevo isticanje pred-racionalnog vidi se i u njegovu čestom inzistiranju na razumijevanju *comprehensio* kao *simul et semel* – stvari se dohvaćaju odjednom i simultano, a ne, kao što ide u diskurzivnom misaonom procesu, sukcesivno.

Nizolio, umjesto procesa apstrakcije kojim se dolazi do *universalia*, nudi *comprehensio* – dohvaćanje sveobuhvatnosti realiteta – *universa*.

No, što se točno obuhvaća putem *comprehensio*?

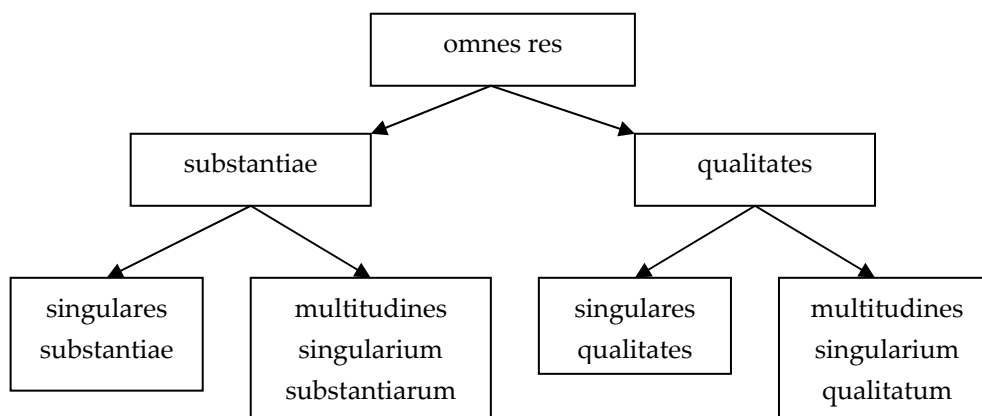
Prema Nizoliju sve se stvari mogu podijeliti u četiri roda: stvari se prvo dijele na supstancije i accidente, potom se svaka od njih dalje dijeli na pojedinačne i mnoštvo pojedinačnih.³ To ne znači da Nizolio smatra da postoje četiri odvojena roda

¹ *De veris principiis*, str. 256: „Est ergo nostra haec, quam dicimus, comprehensio vere philosophica et oratoria, nihil aliud nisi actio quaedam sive operatio intellectus nostri, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit, et de eis ita comprehensis artes omnes et scientias tradit, ratiocinationes, et caeteras argumentationes generales facit.“

² Thieme („Nizolius' Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsbegriff der Scholastik“), str. 15 ima dobar sažetak tog stava: „Es [*comprehensio*] dokumentiert einen vorrationalen Prozeß der Wirklichkeitsorientierung, in dem unsere Wahrnehmung die Realität bereits in bestimmter Weise vorstrukturiert.“

³ *De veris principiis*, str. 19: „Rerum autem prima genera et primi rerum essendi modi, ut nos putamus, in summa quatuor sunt, nam omnia quaecunque existunt in tota rerum natura et in hac immensa mundi universitate, prima divisione sunt aut substantiae aut qualitates, et rursus omnes tam substantiae quam qualitates aut singularia sunt aut multitudines singularium.“

stvari: sve što jest prvo se dijeli na *substantiae* i *qualitates*, a svaka od ovih se potom dijeli na *singularia* ili *multitudines*. Radi se, dakle, o slijedećoj tablici¹:



Podjela na supstancije i akcidente poznata je tokom cijele tradicije klasične ontologije, no Nizolio uvodi još i podjelu na *singulare* i *multitudo*, tako da u gornjoj tablici *modi essendi* odgovara klasifikacija bića na „postojanje samo za sebe“, „postojanje u drugome“, „bivanje samo i jedno“ i „sastojati se iz mnogih jednih i samih“²

No, iz te tablice proviruju veći i navlastitiji problemi od tih terminoloških: to je problem sličan problemu univerzalnih akcidenata u skolastičkoj tradiciji. Naime, ako pretpostavimo mnoštvo svih pojedinih slučajeva bijele boje (dakle, *multitudo singularium qualitatium*), i mnoštvo svih labudova, onda u rečenici „svi labudovi su bijeli“, „svi pojedini slučajevi bijele boje“ je akcident ili kvaliteta, dok je „svi labudovi“ supstancija. No, prilično je čudno gledati na „sve labudove“ kao

¹ Ova se tablica nalazi na kraju *De veris principiis*, str. 360, pod naslovom „Conclusiones, quae in hoc opere diversis in locis probatae sunt“. Tamo, nešto ranije (str. 359) spominje „arbor generica substantiae“ što aludira na Porfirijevo „stablo“: „Arbor generica substantiae tota constat ex singularibus et multitudines singularium, eodemque modo arbores reliquorum generum, in quibus praeter singularia et multitudines singularium omnino nihil aliud vere reperitur.“

² *De veris principiis*, str. 20: [...] et totidem proprios essendi rerum modos, nec plures nec pauciores, hoc est, per se stare, in alio existere, unum et solum esse, ex multis unis solisque constare [...].

supstanciju, a „sve instance bijele boje“ kao na kvalitetu, jer bi to značilo da su „sve instance bijelog“ na istoj nozi s individualnom bijelom bojom, dok su „svi labudovi“ sa svakim pojedinim labudom. Drugim riječima, ovdje se pretpostavlja da su mnoštva supstancija i same supstancije, isto kao što bi mnoštva kvaliteta bile same kvalitete, a to je prilično neobično kad se ima na umu specifična narav supstancija i kvaliteta: na koji bi način mnoštvo bića *per se stantes* (a to je definicija koju Nizolio rabi za supstancije) isto tako bilo biće *per se stans*? Isto tako, na koji bi način mnoštvo bića *in alio stantes*, samo bilo biće *in alio stans*?

Na ovaj problem nisam našao odgovora u Nizolijevu tekstu – možda su to tek nedostaci Nizolijeve dosljednosti u rješavanju problemâ koji proizlaze iz njegova pokušaja izgradnje novog sustava.

Kao što se moglo iz gornje tablice naslutiti, Nizolio je jednostavno zamijenio pojam *universale* pojmom *multitudo*. Na temelju te ontološke promjene, Nizolio predlaže i lingvističku: uvodi četiri roda imena (*nominum genera*): *substantiva*, *adiectiva*, *propria* i *appellativa*, od kojih svaki od tih rodova odgovara svakom od roda stvari. Ovdje su osobito zanimljivi apelativi, kojima je Nizolio posvetio gotovo cijelo jedno poglavlje (dok se s ostalima relativno brzo obračunava). Postoje dvije vrste apelativa: kolektivni (npr. *exercitus*, *species*, *genus*), koji čak i kad su u jednini označuju mnoštvo stvari. Druga grupa apelativa su *non-collectivi* ili *simplices* (Nizolio tu nema ustaljenu terminologiju), što je svakako kritično za Nizolijev projekt jer predstavlja onu grupu imena koju su „pseudofilozofi“ izrabili za teoriju o *universalia*: to su *homo*, *arbor* itd. Ti „jednostavni apelativi“ po svojoj su naravi nešto između „vlastitih imena“ (*propria*), koja uvijek označuju samo jedno biće, i kolektivnih apelativa, koji uvijek označuju mnoštvo bića.¹

¹ Ovdje nije mjesto upuštati se u lingvističku analizu: zanimljivo je samo spomenuti da ovi jednostavni apelativi ponekad označuju samo jednu stvar, a ponekad mnoštvo stvari, već ovisno o broju, uporabi i položaju.

Dakle, u rečenici „Socrates est homo“, da bi izbjegao i najmanju aluziju na *universalia*, Nizolio shvaća „homo“ kao „hic homo“, odnosno opis Sokrata kao individualnog bića.¹ To je jasno pitanje konteksta jer, recimo, u rečenici „Plato est homo“, ovaj pak „homo“ nije više isti kao u prethodnoj rečenici. Ovdje se očito radi o nečemu što Nizolio naziva *pronuntiatio*, odnosno o *izričaju*: ukoliko se *homo* izriče u rečenici „Socrates est homo“, on označuje drugu stvar nego u rečenici „Plato est homo“.

Problem je ovdje da pojam *homo* ne označuje samo nekog individualnog čovjeka, već i cijeli rod, tj. skupinu ljudi. To Nizolio ne smije nijekati: naposljetku, njemu je stalo do *usus communis* u jeziku, kao što sam prije pokazao. On to pokušava ovako razriješiti: *appellativus simplex* može se rabiti na dva načina: ispravan ili neispravan (*figuratus*): upravo je uporaba jednostavnog apelativa u jednini za izricanje mnoštvenosti bića ono s čim se Nizolio obračunava kao s *positio figurata*. U tom bi se slučaju kopula *est* morala zamijeniti *est in* ili, još naglašenije, *continentur in*. Ovo nije tek puka uzgrednost, već predstavlja sustavni aspekt Nizolijeva mišljenja.

Dakle, s rečenicom *homo est animal* postoje tri opcije. Prvo, i *homo* i *animal* se rabe *proprie*, a ne *figurate*: u tom slučaju oba ova pojma postaju opisi nekog partikularnog predmeta, a kopula predstavlja identitet, drugim riječima: „upravo ovaj čovjek jest upravo ova životinja“. Druga je opcija ova koju je Nizolio malo prije predlagao: *homo* se rabi *proprie*, označujući upravo nekog partikularnog čovjeka, dok je *animal* *figurate*, označujući na mnoštvo, skupinu svih životinja, i u tom slučaju kopula bi se trebala zamijeniti s *est in*, isto kao i u trećem slučaju, u kojem su i *homo* i *animal* uzeti *figurate*, označujući da je skup sviju ljudi sadržan u skupu sviju životinja.²

¹ U ovom se primjeru djelomično oslanjam na Angelelli („Nizolius' notion of class (*multitudo*)“).

² *De veris principiis*: „[...] cum dicium, hominem esse speciem animalis, et animal esse genus hominis, tam hominem quam animal accipi debere non proprie sed figurate, pro omnibus hominibus, et pro omnibus animalibus: perinde ac si diceretur, omnes singulares homines, sive omne genus hominum, sive omnium singularium hominum multitudo, quod idem valet, est et continentur in genere sive in

Zanimljivo je još spomenuti i to da, za razliku od tradicionalnih *universalialia*, Nizolijeva *multitudo* može biti opažena osjetima, a ne samo spoznata intelektom. Iako, naravno, cjelina sviju ljudi ne može biti viđena okom, neki partikularni član tog skupa može biti uočen.¹ To svjedoči i o tome da su za Nizolija važniji elementi mnoštva (skupa), nego mnoštvo te implicira primat dijelova nad cjelinom.

Nizolio podrazumijeva svojevrsnu prednost elementa nad cjelinom: ako se maknu svi pojedinci iz neke skupine, onda će nestati i mnoštva.² Prema tome izgleda da dijelovi imaju prednost nad cjelinom budući da postojanje cjeline ovisi o prethodnom postojanju dijelova.

No, s druge strane, ima odlomaka u kojima Nizolio, trseći se oko toga da ustanovi temelj znanja i znanosti, pripisuje svojim *multitudines* gotovo ista svojstva koja Platon pripisuje svojim idejama: spominje ih kao nepromjenljive, vječne, besmrtne itd.³ To upućuje na to da je za Nizolija *multitudo* gotovo nepromjenljiva i

multitudine omnium singularium animalium, tamquam minus genus in maiore genere, sive minor in maiore multitudo [...]“ (I, 4) i sljedeće „[...] quis enim ferat, si quis ita dicat, vel homo est universum genus animalium? vel candor est universum genus colorum? certe nemo, non magis quam si diceret, unum civem esse universum populum, et unum militem esse universum exercitum.“ (I, 7). „Praeterea dico, has voces animalis, et hominis, et alias similes, ut significant et usurpantur figurate pro genere animalis, pro specie hominis, et caetera vere quidem dici et praedicari de rebus, quae sunt vera animalia et veri homines [...] ut ita dicendo, homo est in genere animalium, non homo est genus animalium, vel homo est animal, quia falsum est homines esse animal, intelligendo animal figurate pro toto genere animalium. Item dicendo Socrates est in specie hominum, non Socrates est species hominum, vel Socrates est homo accipiendi hominem pro tota specie hominum, quia falsum esset.“ (I, 8)

¹ *De veris principiis*, str. 50-51: „Vestrum universale vos non solum ab intellectu solo fieri, sed etiam ab intellectu solo cognosci ac percipi vultis, ab exterioribus vero sensibus nequaquam. Nostrum universale licet ipsum quoque ab intellectu quodammodo fiat, ita comprehendente, ut dixi, simul omnia singularia, et ab eodem cognoscatur intelligaturque, ut pote ab ipso comprehensum, tamen percipitur et usurpatur etiam a sensibus, tam exteriorum quam interioribus, si non omnino at certe magna ex parte. Quis enim nostrum est, qui et si non omnia tamen aliqua videat et percipiat singularia generis animalium? genera arborum? generis herbarum? et aliorum quam plurimorum generum? certe nemo nisi plane fatuus et ineptus philosophaster.“

² *De veris principiis* II, 1: „Si auferantur omnia singularia, ex quibus constant et composita sunt [sc. multitudines]: non magis praeterea quicquam remaneat aut supersit ex genere, quam ex populo, si auferantur omnes singulares populares, et de exercitu si tollantur omnes singulares milites.“

³ *De veris principiis* I, 7: „Quae quidem genera debent intelligi esse composita ex singularibus non solum quae in praesentia sunt, sed etiam, quae antea fuerint, et posthac futura sint.“

vječna (ili barem da traje sve dok postoje elementi *in potentia*), te neovisna o stalnim promjenama koje se zbivaju s elementima od kojih se to mnoštvo sastoji. Slično piše isto tako trudeći se mnoštvu pripisati temelj znanosti (njegov je primjer znanost o ružama): „Ako bi rod bio mnoštvo pojedinačnih [stvari], kao što mi kažemo, trebalo bi se dogoditi da rod u nekom trenutku propadne i nestane, budući da su pojedinačne [stvari] podložne propadanju. Na tu primjedbu ukratko odgovaramo [...]: ako se pojedinačne [stvari] uzmu pojedinačno bez ikakve su sumnje prikladne za smrt i propadanje. Ali ako se uzmu općenito i kao cjelina, na taj su način nepropadljive i vječne, tj. putem neprekinutog slijeda pojedinačnih [stvari]. Stoga propadanje pojedinačnih individua ništa ne remeti našu definiciju, budući da uvijek ostaju, da tako kažem, ukupnosti. No opet nas oni podbadaju govoreći da u zimsko vrijeme, kad ne postoji nijedna pojedinačna ruža, gdje će biti ili iz čega će se sastojati rod ruža? Na to odgovaram na isti način: rod ruža je vječan i besmrtn kao i sve ostali rodovi, i sastoji se ne samo od sadašnjih ruža, već i prošlih i budućih.“¹

Nizolio je umjesto *universalia* pokušao postaviti *multitudo*. Njegovom se pokušaju može zamjeriti nejasnoća i nedorađenost – na kraju krajeva nije baš jasno što bi to uopće bila ta *multitudo* – zbir pojedinka, skup, gomila ili nešto četvrto. Manjkavost takvog Nizolijevog opisa *multitudo* naglašava i Leibniz u bilješci na netom naveden tekst: „Ako je rod ružâ mnoštvo prošlih, sadašnjih i budućih ružâ

¹ *De veris principiis*, str. 111: „[...] si genus esset multitudo singularium, ut nos dicimus, fore ut genus aliquando corrumperetur, et interiret, singularia enim esse corruptioni obnoxia. Cui obiectioni breviter respondemus [...] singularia quidem singillatim accepta sine ulla dubitatione morti et interitui esse opportuna. Sed si eadem universe sive in universum accipiantur, eo modo esse incorruptibilia et aeterna, hoc est, per continuam singularium successionem [...] Et ita corruptio singularium individuorum definitioni nostrae nihil obest, cum semper remaneant, ut dixi, universa. Sed rursus nos urgent dicentes tempore hiemis, cum nulla est singularis rosa, ubi erit, aut ex quo constabit genus rosarum? aut de quo erit definitio ac scientia de rosa? Ad hoc quoque eodem modo respondeo [...] genus rosarum esse perpetuum et immortale, quemadmodum caetera genera, et constare ex rosis non solum praesentibus sed etiam praeteritis et futuris.“

uzetih svih istovremeno, nikad [taj rod] ne može postojati, jer nikad ne postoji ono prošlo i ono buduće skupa istovremeno.“¹

No Nizolijev projekt svakako ima dva značajna momenta. Prvi je taj da je Nizolio vjerojatno jedini koji je u renesansi, preko svog pojma *multitudo*, tematizirao pojam grupe/skupa koji je kasnije u novovjekovnoj filozofiji igrao vrlo važnu ulogu.² Drugi važan moment je samo Nizolijevo nezadovoljstvo aristotelovsko-skolastičkim razumijevanjem *universalia*: obilnost Nizolijeve kritike i njegova argumentacija, premda nije uvijek niti najjasnija niti najispravnija, ipak je skrenula pažnju na sebe koliko Petrića toliko i Leibniza, o čemu će biti više riječi kasnije.

¹ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 454, bilj. 26: „Si genus rosarum est multitudo rosarum praeteritarum praesentium et futurarum omnium simul sumtarum, nunquam existet; quia nunquam existunt praeterita et futura simul sumta.“

² Taj je moment osobito razrađen i apostrofiran u člancima Angelelli („Leibniz's Misunderstanding of Nizolius' Notion of 'Multitudo'“) i Angelelli („Nizolius' notion of class (*multitudo*)“).

4. Nizolijevo poimanje ne-demonstrativne znanosti

Što Nizolio zamjera razumijevanju znanosti kakvo je prevladavalo u školama njegova vremena? Pošto je u prve dvije knjige izložio temeljna načela svoje „nove“ filozofije, odnosno kritike *universalia* i, nasuprot tome, utemeljenje retoričko-filozofijskog spoznajnog procesa, okreće se na početku treće knjige posljedicama ispravnog razumijevanja spoznaje za određenje znanosti. Radi se pritom o općenitom određenju znanosti. Sama riječ „znanost“ može se shvatiti na tri različita načina: u prvom i najuobičajenijem značenju riječ „znanost“ označuje široko i općenito spoznavanje¹, u drugom, užem značenju riječi „znanost“ se usmjeruje samo na stvari koje su vrijedne spoznaje, ozbiljne, teške za shvaćanje i općenito nepoznate² i, naposljetku, treće značenje „znanosti“ je najuže, a to je ono sigurno i neupitno znanje, koje ne može biti nikako drukčije, koje je po nužnosti, nestvoreno, neuništivo i vječno³. Ta na treći način shvaćena znanost se temelji na zahtjevu za apsolutnom sigurnošću i nužnošću, ona posjeduje vječan i univerzalan karakter, prema tome je isto tako i nepovijesna i anonimna. Osim toga takva znanost ima – i to je važno za Nizolija – čisto racionalnu strukturu⁴: to je stroga znanost, utemeljena na racionalnoj sigurnosti, čisto teorijska, čiji cilj nije nikakvo djelovanje, već čista spoznaja⁵. Ne radi se tu tek o nekoj „pojedičnoj znanosti“, već ta znanost i znanje ima sveobuhvatnu strukturu, to je *prima philosophia*. To je znanje ideal znanja i temelj svake druge spoznaje: ono je božansko znanje i znanost nad znanostima (*scientia divina et scientia scientiarum*). To je općenita i univerzalna znanost, koja prenosi i poučava

¹ *De veris principiis*, str. 189: „[...] omnis cognitio qualiscunque ea sit et quomodocunque accepta.“

² *De veris principiis*, str. 190: „[...] notitia et cognitio [...] rerum scitu dignarum, cognitu difficilium et vulgo ignotarum [...]“

³ *De veris principiis*, str. 191: „[...] plane certum et indubitatum, quodque nullo modo aliter atque est unquam sese habere possit... quod sit necessarium, ingenerabile, incorruptibile et sempiternum.“

⁴ *De veris principiis*, str. 193: „[...] eam esse convenientem, firmam et nunquam a ratione declinantem cognitionem.“

⁵ *De veris principiis*, str. 190: „[...] quarum finis est non actio aliqua, sed cognitio sola [...]“

najopćenitija i najuniverzalnija pravila¹, ona vlada nad svim ostalim znanjima i znanostima, ona određuje po čemu je neka znanost znanost. To je – tako Nizolio – tradicionalno i autoritativno utemeljeno shvaćanje znanosti, počam od Platonova *Teeteta*, preko Aristotelove *Druge analitike*, koje je objeručke prihvatila skolastika. Nizolio ne smatra da postoji razlika između skolastičkog razumijevanja znanosti i one koju je Aristotel razvio u *Drugoj analitici*, knjizi koju Nizolio ironično naziva *praeciosissimum illum Dialecticae thesaurum* (*De veris principiis*, str. 318).

Nizolijev opis više-manje preslikava i prevodi Aristotelovo poimanje znanosti iz *Druge analitike*. Budući da je u uvodnom poglavlju već detaljnije razloženo kako Aristotel poima znanost, ovdje ću iznijeti (i ponoviti) samo one elemente na kojima inzistira Nizolio. Evo kako Aristotel definira znanost: „Mi mislimo da znamo neku stvar (u jednostavnom smislu, a ne u sofističkom ili akcidentalno) kad mislimo da poznajemo uzrok zbog kojega stvar jest, kao i to da [znamo] da je to njezin uzrok te da za nju nije moguće da bude drugačije“ (*Analytica posteriora* 71b9-13). Dakle, da bi nešto bilo jednostavno (ili možda *pravo*) znanje, treba poznavati uzroke, prepoznati uzroke kao takve i uvidjeti da ti uzroci imaju kao nužnu posljedicu stvari koje su predmet znanja. Nadalje, kaže Aristotel, znanost je demonstrativno znanje (ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη) ako se temelji na stvarima koje su istinite i prvotne i neposredne te poznatije od konkluzije, prvotne u odnosu na nju te njezini uzroci; jer tako će počela biti prikladna za ono što se dokazuje. Bez tih uvjeta zaključak (συλλογισμός) može postojati, ali ne može biti dokaz (ἀπόδειξις), jer neće polučiti znanje. Aristotel, dakle, kaže da je dokazivanje zaključivanje, koje se od ostalih silogizama razlikuje u naravi premisa: premise demonstrativne znanosti su: istinite, prvotne, neposredne, poznatije od zaključka, prvotnije od zaključka i uzroci zaključka. Osim prvog (istinitosti) svi su ostali uvjeti bili predmetom mnogih rasprava i interpretacija u koje ovdje nije mjesto upuštati se. Neupitno je da Aristotel

¹ *De veris principiis*, str. 316: „[...] una scientia generalis et universalis, quae tradat et doceat praedicata... generalissima et universalissima [...]“

smatra da je znanost znanje (ili poznavanje) uzroka i da u dokazu znanje premisa dovodi do znanja zaključka.

Aristotel nadalje razlikuje ono što je „poznatije za nas“ od onoga što je „poznatije po sebi“ ili „po svojoj prirodi“: „Prvotnije i poznatije je nešto na dvostruki način. Nije, naime, isto prvotnije po prirodi i prvotnije za nas i poznatije po prirodi i poznatije za nas. Nazivam 'prvotnije i poznatije za nas' ono što je bliže osjetilnoj spoznaji, a 'jednostavno prvotnije i poznatije' ono što joj leži dalje. Ono općenito je, naime, osjetilnoj spoznaji najudaljenije, a ono pojedinačno najbliže.“ (*Analytica posteriora* 71b33-72a6). Što je to „po prirodi poznatije“? To je nešto što se mora pronaći, no kad se to jednom pronađe i ima, tad je to ujedno i jasnije, jednostavnije i razumljivije. Nemoguće je, naime, nešto nepoznato shvatiti preko još nepoznatijeg: proces dolaženja do dokaznog znanja (ili znanosti) sastoji se u prelasku od onoga što je „poznatije po prirodi“ do onoga što je „poznatije za nas“: možemo reći da nešto znamo aristotelovski znanstveno kad ono što je „poznato po sebi“ postane i „poznato za nas“.

No, kako se dolazi do prvih premisa od kojih započinje znanstveni silogizam? Aristotelov prikaz nedokazivih prvih znanstvenih premisa nalazi se u *Drugoj analitici* II 19 (v. str. 23). Ukratko, Aristotel kaže da postoji još jedno kognitivno stanje (ili sposobnost), a to je $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kojim spoznajemo prve principe. Ako je znanje prvih premisa ikako moguće, moramo ih znati na nekakav način a da ih nismo naučili, no, u isto vrijeme, da to znanje ne treba biti iste vrste kao i znanje koje proizlazi iz znanstvene spoznaje. Ta vrsta znanja prvotnih premisa čini se da je neka vrsta mogućnosti ili sposobnosti ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) koju Aristotel uspoređuje s osjetilnom spoznajom: budući da su nam osjetila prirodjena, odnosno mi ih razvijamo po svojoj naravi, na neki je način ispravno reći da mi znamo što su, npr., boje prije no što smo ih vidjeli: imamo urođenu sposobnost vidjeti boje i kad ih vidimo prvi put, mi samo aktualiziramo mogućnost vida a da pritom ne trebamo prvo naučiti kako se služiti vidom. Na sličan način, tako Aristotel, naš um ima sposobnost dokučiti početne ili

prvotne znanstvene premise. Drugim riječima, naš je um po svojoj naravi tako sačinjen da može prepoznati prvotne premise.

To je ukratko ideal znanstvenosti znanosti koju je Aristotel razvio u svojim logičkim spisima i koja se, prema Nizoliju, nije promijenila sve do njegovih dana: zato Nizolio i navodi definiciju znanosti: „Znati jest spoznati preko uzroka zbog koje [neka] stvar jest i što je njezin uzrok i [zašto] se ne događa da je [ta stvar] drugačija.“¹ To je, naravno, prijevod one definicije koje smo imali u *Drugoj analitici*.

Ovako sigurno i logički utemeljenu znanstvenu teoriju Nizolio komentira sljedećim riječima: „Mi pak velimo [...] da se ova znanost, koju su dijalektičari i pseudofilozofi uzdizali na nebesa, nigdje među ljudima uopće ne može naći; a niti ona dokazna metoda, iz koje nastaje ova znanost kako tvrde, sa svim onim uvjetima, koje joj pridaju, nije nikad bila razvijena niti od Aristotela niti od ikog drugog, a niti može postojati, a i kad bi postojala, ne bi imala nikakvu dokaznu snagu.“² Još se izravnije Nizolio obrušava na dokazni silogizam kao temelj takve znanosti: „Niječem, naime, da takav dokazni postupak sa svim onim uvjetima, koje mu je pripisao Aristotel, postoji odnosno [da se sastoji] od istinitih, prvih, neposrednih, prvotnih i poznatijih i uzroka zaključaka, isto tako i sveopćih i nužnih [premissa].“³

Postoje dva razloga koji, prema Nizolijevu mišljenju, dokazuju nepostojanje i beskorisnost takve znanost. Prvi je preduvjet taj da se za postojanje apodiktičke znanosti podrazumijeva postojanje realnih *universalia*. Budući da one ne postoje izvan „tlapnje pseudofilozofā“, ne može postojati niti takva znanost koja ih

¹ *De veris principiis*, str. 22: „Scire est cognoscere per causam, propter res est, et quod illius causa est, et non contingit hoc aliter se habere.“

² *De veris principiis*, str. 318: „Nos enim [...] istam scientiam, quam Dialectici et Pseudophilosophi tantopere extollunt, apud homines nusquam inveniri; et demonstrationem illam, ex qua scientiam hanc generari aiunt, cum omnibus illis conditionibus, quas ei tribuunt, nec ab Aristotele unquam, nec ab alio ullo fuisse facta, nec fieri posse, et si fieret, tamen nullam vim probandi habituram.“

³ *De veris principiis*, str. 319: „Nego enim talem demonstrationem cum omnibus illis conditionibus, quas ei tribuit Aristoteles, hoc est, ex veris, primis, immediatis, prioribus et notioribus et causis conclusionis: et praeterea ex universalibus, necessariis.“

pretpostavlja.¹ Već sama ta činjenica da Nizolio iznosi ovakav argument svjedoči o njegovoj uvjerenosti da znanost uvijek mora biti *ljudska* filozofija, odnosno, povijesna, osobna, konkretna i mjesno-vremenski određena. Nesumnjivost, spoznajno-teorijski i ontološki utemeljena istina prvotnih premisa aristotelovske znanosti nalazi se, prema Nizoliju, samo u području metafizike, dakle, samo u području *universalia*, budući da im pripada nužna i vječno nepromjenljiva i važeća narav. *Universalia* su čista izmišljotina pa stoga Nizolio zaključuje da ta znanost uopće i ne postoji.²

Drugi argument kojeg Nizolio iznosi protiv Aristotelove znanost jest sljedeći: niti Aristotel niti itko od njegovih interpretata nije uspio dati primjer – *exemplum* – za takvu znanost i tu zamjerku Nizolio ponavlja tri puta na pet stranica (*De veris principiis*, str. 321-325). Taj nedostatak primjera je nastavak argumenta kojeg je Nizolio već prije naveo: bez primjera ta znanost jednostavno ne posjeduje moć uvjeravanja (*vis probandi*).

Prvo, Nizolio se suprotstavlja tezi da se *demonstratio* temelji na nečemu što je po prirodi prvotnije i poznatije. On to ovako obrazlaže: „Glupo je reći da se do dokaza među ljudima koji diskutiraju ili uče dolazi preko nečega što je po prirodi spoznatljivije, a ne za nas. Do nekog dokaza ili nauka treba doći preko onoga što je poznatije onome s kim razgovaramo ili koga podučavamo. I, uostalom, mi ne razgovaramo s prirodom već sa sugovornikom, i mi ne podučavamo prirodu već učenike. Stoga svaki dokaz i svaki nauk mora nastati iz onoga što je poznatije

¹ *De veris principiis*, str. 318: „[...] nempe eam [sc. istam scientiam], si universalia realia falsa sunt, ut monstravimus, quoniam non nisi de talibus universalibus, ut aiunt, traditur, veram esse non posse.“

² Tu se, naravno, nazire i sukob između „nominalista“ i „realista“, no bilo bi preopširno ulaziti sad u tu problematiku. Neka za potrebe ovog teksta bude dovoljno to da u sukobu „nominalista“ i „realista“ Nizolio se izrijeком izdaje kao „nominalist“, tj. kao sljedbenik Occama i Dunska Škota (*De veris principiis*, str. 46 i 69), no, prema mišljenju Thieme („Nizolius' Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsbegriff der Scholastik“), str. 15, Nizolio nije pravi nominalist: „Anders als für die Nominalisten ist die Wirklichkeit für ihn 'logisch' nicht deduzierbar, gehen die Dinge in den Kategorien nicht auf.“

sugovorniku, odnosno učeniku, a ne po prirodi.“¹ Nizoliju je stalo samo do čovjeka, do konkretne situacije diskusije s nekim konkretnim sugovornikom, odnosno do situacije koja nastaje u odnosu učitelj-učenik. Za njega razgovor s prirodom kao takvom, sa samom istinom, jednostavno ne postoji. Iz te postavke njegov argument i crpi snagu: ono „poznato po sebi“ jest besmislica i nešto sasvim irelevantno. Nešto „po sebi“ ili „po naravi ili prirodi“ ne može biti kriterij istinitosti neke teorije. Ono što je presudno za istinitost neke teze jest njena argumentativna snaga ovdje i sad, njeno značenje za neku konkretnu ljudsku situaciju.

Iza ove argumentacije nalazi se temeljno uvjerenje da diskusija s prirodom nije moguća. Ako tu izbacimo ironičan i zlonamjieran ton, budući da niti Aristotel nigdje ne tvrdi da je razgovor s prirodom moguć – to je jednostavno besmislica, koju Nizolio rabi iskrivljavajući Aristotelovu argumentaciju, što bi to moglo značiti? Mogućnost takve diskusije pretpostavlja da postoji nešto takvo kao što je priroda po sebi i potom za čovjeka, da bi takva priroda trebala biti čovjeku u svojoj objektivnosti neposredno objelodanjena, tako da on može s njom stupiti u „razgovor“. Neki razgovor s prirodom, s nekim izvanljudskim realitetom, nije za Nizolija moguć, jer je svaki razgovor uvijek razgovor između dvaju različitih poimanja i pogleda na prirodu. Otuda svaka spoznaja polazi od toga što je *za nas* poznatije.

Drugi Nizolijev argument protiv Aristotelove *demonstratio* jest pitanje o pravom temelju spoznaje.² Nizolio protiv općevažne i nužne *demonstratio* iznosi činjenicu da ne postoji stvarni i konkretni primjer za to kako bi se taj proces mogao odvijati: „Kao uzrok i razlog ovog mog odbijanja navodim jednu potpuno očitu činjenicu: čak niti sam Aristotel, u cijeloj toj gomili i hrpetini riječi, kojima je

¹ *De veris principiis*, str. 321: „[...] stultum esse dictu aliquem probationem inter homines disputantes vel discentes fieri per notiora naturae non nobis. Probatio enim vel doctrina debet fieri per notiora ei, quo cum disputamus vel docemus. At disputatio nobis est cum adversario nostro non cum natura et discipuli nobis non natura docenda. Quare omnis probatio et doctrina ex notioribus ad verasio vel discipulis non naturae fieri debet.“

² Ovdje se djelomično oslanjam na argumentaciju koju razvija Wesseler (*Die Einheit von Wort und Sache: der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius*), str. 105-124.

raspredao o toj stvari [znanosti], baš nikad nije iznio na vidjelo niti jedan primjer, a niti je ikoji od tumača dosad uspio na zadovoljavajući način ispraviti taj Aristotelov propust.¹ Upada u oči kako je veliko značenje pripisano tome da nedostaje primjera za „pravu znanost“; ta primjedba tim bode u oči jer je naizgled izlišna s obzirom na prvu zamjerku koju je Nizolio iznio protiv Aristotelove znanosti: pa ako takva znanost ne postoji, jer su nepostojeći i temelji na kojima bi stajala (realna *universalia*), onda je jasno da nema primjera za nešto što ne postoji. Želi li Nizolio naglašavanjem nedostatka primjera samo pojačati tu argumentaciju ili želi li on ukazati na još jedan, novi, moment? Čini mi se ovo potonje: da bismo dohvatili sponu između evidencije i snage uvjeravanja sadržanih u primjeru (*exemplum*), potrebno je prvo pogledati zajednički nazivnik tih dviju zamjerka protiv *demonstratio*.

Nedostatak primjera cilja prije svega na pitanje o mogućnosti ostvarenja dokazne znanosti među ljudima. Ono što je zajedničko ovim argumentima jest nedostatak „čovjeka“, odnosno onog ljudskog. No, što to znači?

Demonstratio, koja se na svim razinama u svom procesu temelji na nečemu „poznatome po sebi“, odnosno vječnoj i apsolutnoj istini, pretpostavlja neposrednu pristupačnost objektivne realnosti. Kod Aristotela to je noetička spoznaja. U davanju prednosti takvom pojmu znanja manifestira se preferencija ljudske racionalnosti, budući da se svijet, koji u svojoj mnogostrukosti zahtijeva objašnjenja, svodi na selektivno pristupačne, uvijek i nužno važeće kategorije, pomoću kojih se objektivnost nepovijesno i anonimno dohvaća. To znači da se susret čovjeka i realiteta apstrahira od danih situacija i konkretnih osobnosti zauvijek i apsolutno istinita mjerila, pomoću kojih *demonstratio* sve pojedinačno i navlastito zahvaća. Upravo ovu redukciju ljudskog susreta s nečim objektivnim na neke uvijek i neovisno o ikojem čovjeku pristupačne racionalne momente naziva Nizolio

¹ *De veris principiis*, str. 319: „Et huius meae negationis causam et rationem hanc evidentissimam affero, quia nec ipse Aristoteles in tanta multitudine et farragine verborum, quae super hac re consumit, ullum unquam talis demonstrationis exemplum attulit, nec ullum interpretum adhuc, quod ab Aristotele praetermissum fuit, satis praestare potuit.“

„neljudskim“: „neljudskim“ ne u moralnom smislu, već u ontološko-antropološkom. Opasnost od gubitka povijesnog čovjeka dovodi Nizolija do toga da umanjuje vrijednost racionalnosti za volju pred-racionalnih uvida kao što je to *comprehensio*.

Time izlazi na vidjelo da prva Nizolijeva zamjerka protiv *demonstratio* ujedno sadrži i temeljnu pretpostavku nepriličnosti odvajanja retoričkog iskaza od filozofije svedene na racionalnost. To odbacivanje *demonstratio* jest i povijesno i teorijski od temeljne važnosti za filozofiju. Novo utemeljenje filozofije – koje je Nizolio najavio u naslovu svoje knjige – slijedi iz otkrivanja ovog nedostatka tradicionalnog skolastičkog pristupa znanosti: ta je filozofija neljudska.

Uočljivo je da Nizolio primjedbi da za Aristotelovu znanost nedostaje primjera pridaje veće značenje od one prve. Primjer je različit od teorijskog opisa: on je uprizorenje kojim se dokazuje neka teorija ili ukazuje na postojanje neke stvari. Nizolio, koji se *explicite* oslanja na ciceronovske i kvintilijanske postavke da je primjer – *exemplum* – ključan sastojak pri uvjeravanju slušateljstva kod iznošenja nekog predmeta, uviđa da, ako nije moguće neku stvar pokazati primjerom, svaka ostala navodna dokazna snaga ostaje nedostatna. Taj isti element ističe i Leibniz u svom uvodu u Nizolijevu knjigu: moment sigurnosti ili uvjerenja ne dolazi sa samom istinom, nego s nečim što on naziva „jasnoća“ istine (*claritas veritatis*), razlikujući „puku istinu“ od „jasne istine“: stoga Leibniz u svom *Uvodu* lakonski komentira da izlaganje „puke“ ili „gole“ istine nije niti *rigorissimum* niti *exactissimum*.¹

U čemu se sastoji temeljno razlikovanje između racionalnog dokaza i egzemplarnog predočanja? *Exemplum*, o kojem Nizolio govori, nije samo retorički trik i jedna od argumentacijskih formi, kako ga je shvaćala tradicija. *Exemplum* predstavlja argument, dakle jedan od temelja iz kojih se neki dokaz može razviti: „Ono [*exemplum*] je kao argument temelj, kojim se neka sumnjiva stvar može učiniti

¹ Leibniz („Dissertatio praeliminaris“), str. 139: „Sola certitudinis ratio habenda est, quantam materia capit. Certitudo autem, etiamsi rigorissimus definitor accedat, nihil aliud esse comperietur, quam claritas veritatis.“.

nesumnjivom ... to je nešto što neku stvar prikaže vjerojatnom ili dokaže nužnom (*probabiliter ostendens aut necessarie demonstrans*).“ (*De veris principiis*, str. 307)

Ukratko, pravi dokaz, prava *demonstratio* za Nizolija nije nešto što se temelji na nečemu prvotno poznatijem, već čini nešto poznatijim. Dokazno znanje nije izvod iz već poznatoga, već egzemplifikacija. Ovdje se ne radi samo o jednom snažnom zaokretu prema empirizmu. *Exemplum* je zapravo put kojim nešto pojedinačno ulazi u argumentaciju. S druge pak strane – i to je sasvim očito – primjer je nešto što izravno vodi do znanstvenog eksperimenta. Već i sama terminologija kojom sam se ovdje služio: predočiti nešto, pokazati odnose, eventualno razložiti neku stvar itd. – to nije više daleko od opisa koji odgovarao opisu eksperimentalne metode. Ovdje još treba spomenuti: u kritici Aristotelove znanosti, Nizolio čini jedan ustupak: ograđuje se od matematike, kao „možda“ (*forte*) jedine Aristotelovske znanosti za koju postoji primjer.¹

Nizolio – to je još jednom važno naglasiti – ne odbacuje spoznaju ili znanost ili znanje kao takvo: on odbacuje aristotelovsku znanost utemeljenu na nečemu što je on shvaćao kao *universalia*. Umjesto toga, znanost se treba temeljiti na primjeru. Primjeri ne služe, za Nizolija, za razvijanje ili potkrjepu neke teze, već je utemeljuju. „Primjer nije način argumentiranja, već sam argument, a kad se argumenti ispravno odrede, to su temelji na kojima se određuju stvari u sumnji: a sumnjive se stvari obično dokazuju preko primjera“, veli Nizolio. Preko primjera se istinitost ili neistinitost neke teze zaključuje: primjer postaje kriterij istine.

Ovdje su izložena dva momenta Nizolijeva projekta: kritika *universalia* i kritika demonstrativnog silogizma. Nizolio predlaže da se *universalia* zamijene mnoštvom

¹ *De veris principiis*, str. 319: „Quam quod nullum eius verum invenitur exemplum nec apud Aristotelem, nec apud ullum alium scriptorem Graecum aut Latinum, nisi forte apud Euclidem et alios mathematicos, de quibus tamen postea videbimus.“ Iako Nizolio kaže da će se „kasnije baviti matematikom“, to ipak nije sustavno učinio u *De veris principiis*. Pretpostavljam da ono na što Nizolio cilja je to da je matematika jedina znanost u kojoj se podudara ono što je poznatije po sebi i za nas.

pojedinih, a dokazna metoda primjerom. U oba se slučaja radi o snažnom zaokretu prema senzualizmu pa stoga uopće ne začuđuje da je Nizolio koliko protivan aristotelizmu toliko i platonizmu. Za njega su Platonove ideje „isprazne i glupave“¹, obična tlapnja, dok su Aristotelove *universalia*, još apsurdnije i besmislenije: Platon je za njega pjesnik koji je svoje ideje uveo za zabavu čitateljima, i koje se barem „donekle mogu umom dohvatiti“ kao stanoviti pjesnički izumi, nešto poput Scile, Himere i kentaura.²

¹ *De veris principiis*, str. 13-14: „[...] Plato et Aristoteles gravissime peccaverunt: si quidem Plato sine ulla utilitate ac necessitate introduxit cum multa alia paradoxa et absurda, tum maxime suas illas Ideas vanas et inanes, atque ideo non immerito tot locis ab Aristotele refutatas et derisas. Et Aristoteles ipse, ut praeceptorem suum aliqua ex parte imitaretur, et ne philosophia prorsus unquam esset orbata monstris: loco Idearum, quas destruxerat, reposuit nobis et in philosophiam invexit τὰ καθόλου, ut ipse appellat, ut autem recentiores latini vocant, universalia, quae non solum minus utilia minusque necessaria, atque etiam minus versa sunt, quam Ideae, sed etiam multis partibus absurdiora inanioraque [...].“

² *De veris principiis*, str. 92: „Plato enim, sive Socrates apud Platonem in Parmenide, non tam ut philosophus gravis et severus, quam ut poeta lepidus et facetus, nec tam serio ex animoque loquens, quam ludo et ioco scribens, ut delectaret lectores, videtur introduxisse Ideas suas, non aliter quam poetae fingunt Scyllas, Chimaeras et Centauros suos. [...] res, quae falsae sunt, quales sunt Ideae Platonis et figmenta poetarum, tamen aliquo modo mente comprehendantur [...].“

5. Leibnizov uvod u Nizolijevu knjigu *De veris principiis*

Na kraju razmatranja o Nizolijevim istinitim postavkama filozofiranja valjalo bi se osvrnuti i na Leibnizovu kritiku Nizolija koju se u ovom tekstu nekoliko puta spominjalo: na tu se kritiku treba osvrnuti da bi se ukazalo na neke značajke Nizolijeva filozofiranja koje su imale odjeka među kasnijim – novovjekovnim – filozofima. Budući da je Leibnizova recepcija Nizolija periferna za ovaj rad, zadržat ću se na razini izvještaja.

Oba svoja ponovljena izdanja Nizolijeve knjige (vidi str. 73) Leibniz je popratio istim dugačkim uvodnim esejom pod punim naslovom *Dissertatio praeliminaris alienorum operum editione, de Scopis operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, no u tekstu Leibniz se često poziva na *stylus philosophicus* kao glavnu temu svog uvoda.¹ Leibnizov je tekst napisan u vrlo učenom latinskom stilu i obiluje bibliografskim i povijesnim napucima.

Leibniz u svojoj uvodnoj *Disertaciji* jasno i nedvojbeno spominje razlog zašto se upustio u ponovno izdavanje ovog u svoje vrijeme sasvim zaboravljenog djela: izdaje Nizolijevu *De veris principiis* zbog stila: „Osobito stoga jer mi niti jedan pisac nije poznat koji bi jednakim žarom, i također, ako se pažljivo čita s krjeposnom snagom, navaljivao na to da se sve ono trnje riječi iz korijena počupa s filozofske oranice.“² U svojoj pohvali Nizolijeva pristupa i stila, Leibniz inzistira da sve što se ne može izreći i napisati na vernakularu može se smatrati gotovo nepostojećim,

¹ U novijim izdanjima ti se tekstovi mogu pronaći u 4. svesku sabranih Leibnizovih filozofskih djela koja je 1880. u Berlinu izdao C. J. Gerhardt, a ponovno izdanje imamo kod Georg Olms Verlag 1978. godine (Leibniz („*Dissertatio praeliminaris*“)) i u 2. svesku 6. serije u nedovršenim sabranim djelima predviđenim u 8 serija, od kojih je dosad izdano 53 sveska (Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie-Ausgabe)). Ovaj se tekst nalazi u 2. svesku 6. serije (Leibniz („*Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata*“)). U ovom tekstu navodim iz ovog potonjeg izvora.

² Leibniz („*Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata*“), str. 421: „[...] praesertim cum nemo mihi quidem scriptor notus sit, qui pari zelo, diligentia, atque etiam, si attente legatur efficacia, in eam rem incubuerit, ut omnes illae verborum spinae ex agro philosophico funditus evellantur.“

odnosno apsurdnim, besmislenim. Način izražavanja mora biti prirodan, jednostavan, providan, lišen iskrivljavanja, uobičajen, usredotočen, nedisperzivan itd.: „Način izraza je, tvrdim, prirodan i tečan, jednostavan je i providan te je lišen ikakvog iskrivljavanja i onečišćenja, lagan je i općepoznat, pogađa u središte stvari i sumjeran je stvarima te svojim svjetlom dulje ostaje u sjećanju nego neki sud koji zbunjuje ispraznim i oholim oštroumljem.“¹ Sav ostali nejasan i mračan stil možda pripada nekom proroku, vraču, mističnom teologu ili pjesniku, no ništa drugo ne može biti više strano filozofu: „Neki tmast govor možda će pasati nekom proroku ili alkemičaru koji naokolo trubi o čudesima, ili delfijskom proročistu, ili teološkom mistiku ili pak pjesniku koji slaže zagonetke, no od takvog stila filozofu ništa ne smije biti stranije.“² Nadalje, Leibniz smatra da je Nizolio zapravo bio ispred svog vremena, tj. da je anticipirao pojave koje su se u Leibnizovo vrijeme doživljavale kao novost.³

Tu prestaje Leibnizovo veličanje Nizolijevih zasluga. S druge strane, kao što sam kaže, „ima nemali broj Nizolijevih grešaka“. Ovdje je najrelevantnije to što Nizolio, prema Leibnizovu mišljenju, nije zapravo uspio izvesti ono što je obećao: premda se posvuda obrušavao na metafiziku ipak joj nije uspio potkopati temelje, a niti se zapravo ne upušta u diskusiju pravih metafizičkih problema: „Posvuda se obrušuje na metafiziku, no ne iznosi ništa što bi potreslo temelje metafizike, osim ukoliko <ti temelji> nisu srodni dijalektičkima, te se ne upušta u razlaganje o jednom i mnoštvu, o cjelini i dijelu, o istome i različitom, o nužnome i kontingentnome, o

¹ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 408: „Dicendi inquam ratio naturalis et propria, simplex et perspicua, et ab omni detersione et fuco libera, et facilis et popularis, et e medio sumta, et congrua rebus, et luce sua iuvans potius memoriam, quam iudicium inani et nasuto acumine confundens.“

² Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 419: „Obscura autem oratio fortasse alicui prophetae, aut ebuccinatori miraculorum Alchymistae, aut oraculo Delphico, aut etiam Theologo mystico, aut aenigmatographo Poetae convenerit, a Philosopho nihil potest esse alienius.“

³ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 423: „[...] quae (sc. periodi) nostro tempore velut nova producuntur, jam olim plurima a doctis viris magna cum contentione agitata esse.“

uzroku i posljedici, o promjeni i trajanju, niti ni o kojim drugim metafizičkim mjestima.“¹ Isto se tak ne dotiče niti prirodnih stvari (fizike), niti matematike. A osim toga Leibniza je smetalo Nizolijevo napadanje svih ranijih filozofa, bez kritičkog odmaka i razlikovanja među njima: „A najgora mi se među manama [Nizolijeva teksta] čini te ponajveće pokude vrijednim čini zlogovor kojim navaljuje na Aristotela, samog Platona, Galena, starije grčke interprete Aristotela, skolastičke filozofe bez razlikovanja (naime Tomu Akvinskog, s kojim se želi obračunati na najnježniji način naziva jednookim među slijepcima u 7. poglavlju 4. knjige [...]).“² To je Leibniza toliko smetalo da bi on radije bio te dijelove izbrisao, no, kako veli, „nisam se usudio bilo što mijenjati u tuđem djelu.“³ Jedino što zapravo opravdava Nizolija je to da „istinita logika nije samo sredstvo, već na neki način sadrži principe i istinitu metodu filozofiranja jer prenosi ona općenita pravila iz kojih se može rasuđivati dobro od zla i ako se pridodaju same definicije i eksperimenti, mogu se demonstrirati sve konkluzije.“⁴ No, Leibniz nastavlja da premda bi taj Nizolijev projekt mogao predstavljati principe samih propozicija, a ne filozofije u cjelini, ipak ne sačinjavaju istinu stvari, već samo ukazuju na nju.

¹ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 408: „In Metaphysicam passim invehitur, nec affert tamen quicquam quod Metaphysicae principia convellat, nisi quatenus dialecticis cognata sunt, neque uspiam de uno et multo, de toto et parte, de eodem et diverso, de necessario et contingente, de causa et effectu, de mutatione et duratione, atque aliis Metaphysicae locis tractationem suscipit.“

² Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 424: „Et ex vitiis potissimum mihi vituperationem mereri videtur maledicentia, qua in Aristotelem, in Platonem ipsum, in Galenum, in veteres Aristotelis interpretes Graecos, in Scholasticos sine discrimine (nam Thomam Aquinatem, cum mollissime tractatum cupit, appellat monoculum inter caecos lib. 4. cap. 7) invehitur [...].“

³ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 424-425: „Optassem deleta e libro talia ne lectores vel cum puritate dictionis simul procacitatem discerent, vel saltem in percurrando offenderentur, non sum ausus tamen in alieno opere quicquam immutare.“

⁴ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 408: „Logicam veram non tantum instrumentum esse, sed et quodammodo principia ac veram philosophandi rationem continere, quia generales illas regulas tradit, ex quibus vera falsaque diiudicari, adhibitisque solis definitionibus et experimentis omnes conclusiones demonstrari possunt.“

III. PETRIĆEVA KRITIKA ARISTOTELOVE METAFIZIKE U *DISCUSSIONES PERIPATETICAE*

1. Uvod

Bavljenje¹ Petrićem nije potrebno previše opravdavati: on je jedan od najznačajnijih renesansnih filozofa i kritičara Aristotela, kao što je poznato pa čak i nekome tko se površno zanima za renesansnu filozofiju. Petrić je za razliku od Nizolija vrlo dobro pokriven sekundarnom literaturom. Ima dosta radova i rasprava o njegovu imenu, životu i djelima. S obzirom na obilnost sekundarne literature, mislim da je opravdano Petrića smatrati klasičnim filozofom čiji su životopis i temeljne filozofske postavke ili već poznate na razini općenite filozofske izobrazbe ili lako dostupne tako da nije nužno ovdje ulaziti u te najopćenitije opise, već je dovoljno uputiti na obilne bibliografije.²

Ima radova o Petrićevu pozitivnom doprinosu modernoj znanosti: o njegovom poimanju svjetla, prostora, vakuuma, njegovoj kozmogoniji itd.³ Isto tako bi se

¹ Budući da je tema ovog poglavlja pobliže istraživanje Petrićeve filozofije, ovdje neću ulaziti u pregled ili sažetak njegove filozofije. Upućujem na Girardi-Karšulin (*Filozofska misao Frane Petrića*), str. 57-270. Ovo je poglavlje zamišljeno kao nastavak te knjige pa stoga neću upućivati na suglasnosti u interpretaciji koje postoje. Naravno, ukoliko citiram navedenu knjigu, tako ću i označiti u bilješkama.

² Značajnije bibliografije su: Premec („Bibliografija radova o Patriciju“), Premec i Zenko („II. Literatura o Frani Petriću“), Premec, Zenko, Girardi Karšulin i Schifler („Bibliography [on Frane Petrić]“), Martinović („Bibliografija o Frani Petriću između dviju obljetnica 1979-1997“) i Skuhala Karasman („Bibliografija“). Postoji i vrlo detaljan i pregledan članak i kritika prvih četiri od prethodno navedenih bibliografija. To je: Balić („Hrvatske bibliografije o Petriću“).

³ Dobar sažetak Petrićeva „pozitivnog“ doprinosa modernoj znanosti može se pronaći u Purnell („Francesco Patrizi“) s napucima na relevantnu literaturu. Ovdje bih samo izdvojio sljedeću Purnellovu misao: „One of the most intriguing aspects of Francesco Patrizi's heritage as a forebear of early modern science and philosophy is his ongoing attempt in his major works to incorporate a systematic account of the natural world within an overall methodological and metaphysical context, anticipating by doing so some of the defining characteristics of such thinkers as Galileo, Descartes and Leibniz. Perhaps nowhere is this more clearly displayed than in his later writings, especially the *Pancosmia* section of the *Nova ... Philosophia* and in his discussion of mathematical and physical space.“

mogao pratiti njegov utjecaj na kasnije – novovjekovne – mislioce kao što su to Gassendi, Jesenki,¹ Galileo,² Leibniz, Mersenne pa čak možda i Descartes³. No, to nije tema ovog rada: ovdje želim osvjetliti kako Petrić – iz svojih pretpostavka i pred-rasuda – smatra Aristotelovu filozofiju nedostatnom i krivom. Dakle, želim (barem dijelom) razotkriti kojim je pojmovnim aparatom Petrić drugačije vidio svijet nego što je vidjela skolastičko-aristotelovska filozofija, u kojim je momentima tu došlo do frikcije između „starog“ i „novog“. U tu se i svrhu bavim analizom *Discussiones peripateticae*, knjigom koja i u samom naslovu nosi polemički ton

¹ Ili Jessenius. O Jesenskijevoj recepciji Petrića postoje nekoliko radova na češkom jeziku, sva iz pera. Th. Nejeschlebe. Po mom saznanju zadnji od njih je monografija Nejeschleba (*Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*) u kojoj je cijelo jedno poglavlje posvećeno utjecaju *Nova de universis philosophia* na Jesenskog. U ranijem radu o utjecaju Petrića na Jesenskog, Nejeschleba analizira Jesenskijev spis *Zoroaster* kao kompilaciju iz Petrićeve *Nova de universis philosophia*. Nejeschleba („Johannes von Jessen und der Renaissanceplatonismus“), str. 81 zaključuje: „[...] während für Patrizi das Treffen mit dem Florentinischen Platonismus eine ständige Inspiration für seine weitere philosophische Tätigkeit war, hatte Jessenius, Paduaer Treffen mit Patrizi's Platonismus auf ihn keinen dauernden Einfluss. Alle seiner späteren philosophischen Werke [...] sind wieder ganz aristotelisch geprägt.“

² Poveznica između Petrića i Galileja je vrlo ugledni filozof iz 2. polovice 16. stoljeća, J. Mazzoni (1548-1603). On je 1587. godine imao obilnu prepisku o poetici s Petrićem. Premda nam se može danas činiti da je ta prepiska bila vrlo polemička, vrlo su vjerojatno njih dvojica zadržala dobre međusobne odnose (Petrić naziva Mazzonija „novi Varon“, a Mazzoni mu je uzvratio komplimentom nazvavši ga „novim Didimom Aleksandrijskim“). Nakon Petrićeve smrti, Mazzoni na poziv pape Aldobrandinija – Klementa VIII, odlazi u Rim 1597. godine i preuzima podučavanje Aristotelove filozofije na Sapienzi. Zanimljivo je da je Mazzoni prije odlaska u Rim podučavao platonizam u Pisi i, drugo, da je njegova plaća na Sapienzi iznosila 1000 zlatnih škudi, dok je Petrićeva iznosila 600 škudi. Purnell (*Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*), str. 26-27 to ovako komentira: „Clement had resisted Patrizi's attempts to replace the standard Aristotelianism of the schools with Platonism, and some have seen Mazzoni's appointment as an attempt 'a sostener il vacillante filosofico impero d'Aristotele,' though it is difficult to see why a man with Mazzoni's deep seated interest tin Platonism and 'Syncretistic' tendencies should have been selected to perform such a function.“ Možda se na taj Aldobrandinijev poziv ne treba nužno gledati kao na radikalnu opoziciju Petriću, već na ublažavanje – ipak na kraju krajeva, Mazzonijeva filozofija i nije toliko radikalno drukčija od Petrićeva platonizma da bi ga se postavilo opozicije radi. Mazzonija smatram poveznicom između Petrića i Galileja zbog toga što je Mazzoni, s jedne strane, održavao vrlo bliske filozofske kontakte s Petrićem (a vjerojatno su se i sastajali u Ferrari), dok je s druge strane Mazzoni imao veliki utjecaj na Galileja za vrijeme njegova studija u Pisi. O tome Purnell piše: „Among those who made up Mazzoni's circle at Pisa was one whose own achievements were to eclipse those of his master: Galileo Galilei. It has been noted above that Mazzoni may have known Galilei as early as 1587, when both were asked to deliver orations before the Florentine Academy. In any event, there is no doubt that Galilei was greatly attracted to Mazzoni and the philosopher's influence must have been a major force in his intellectual development,“ Purnell (*Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*), str. 23.

³ O Mersennovoj i (mogućoj) Descartesovoj recepciji Petrića v. u Girardi-Karšulin („Petrić u sedamnaestom stoljeću“).

opovrgavanja jednog postojećeg – onda dominantnog – filozofskog pristupa svijetu i donekle, možda tek *via negativa*, nudi i jedno novo, drukčije viđenje. Dakle, u fokusu neće biti to *da* je Petrić opovrgavao Aristotela i njegova pozicija u povijesti sukoba platonizma i aristotelizma, kao ni *metoda* tog opovrgavanja, već *sadržaj*, tj. analiza pojedinih momenata te kritike kako je izložena u *Discussiones peripateticae*. Kao što je već naglašeno u prvom poglavlju, cilj je ovog rada pokazati kako je Petrić dao svoj obol modernoj znanosti time da je pridonio promjeni paradigme – on je svojom kritikom Aristotelove filozofije pripremio teren na kojem su mogla iznići nova poimanja temeljnih termina nove znanosti.

Važno je pritom naglasiti da se izravno Petrić bavi općenitim pitanjima o samoj znanosti na malo mjesta: osim u kratkom dijelu u 4. knjizi 3. sveska (str. 323-324) nigdje u *Discussiones peripateticae* ne diskutira o tome kako Aristotelova znanost kao takva ne vrijedi ili ne daje rezultata, a kamoli da bi nudio neko svoje alternativno viđenje nove i drukčije znanosti. On u *Discussiones peripateticae* ide od jednog do drugog područja Aristotelove filozofije, od jedne do druge teme i pokazuje kako i zašto – iz svojeg očišta, naravno – Aristotelovi stavovi nisu ispravni, ili, ako su ispravni, onda pripadaju drugim tj. ranijim filozofima. Naime, Petrić pokazuje kako Aristotelova poimanja temeljnih metafizičkih pojmova ne zadovoljavaju kriterije da bi bila temeljni pojmovi znanstvenog bavljenja – i to ne samo po platonovsko-petrićevskim kriterijima, već i po kriterijima koje je postavio sam Aristotel. Stoga da bi se razotkrila narav i doseg Petrićeve kritike Aristotela za nastanak novog znanstvenog pojmovlja, potrebno je ići od teme do teme i pokazati na konkretnom tekstu i Petrićevim primjerima kako ta kritika izgleda i što novog nosi.

Prije analize pojedinih momenata Petrićeva napada na Aristotela, trebalo bi pojasniti iz kojeg je filozofskog očišta Petrić pristupao problemima, tj. da bismo razumjeli Petrićeve odgovore koje nudi na određena pitanja, nužno je prvo razumjeti pret-postavke od kojih je polazio i iz kojih razumije probleme kojima se bavi. Radi se

o dvama temeljnim pitanjima: na koji način Petrić pristupa Aristotelu i koja je njegova metoda u *Discussiones peripateticae*.

a. Petrićev platonizam

Petrić, iako je neupitno da se on srcem i dušom svrstavao u platonsku tradiciju, zapravo vrlo rijetko - ako ikad - *explicite* pojašnjava po čemu je platoničar i s kojim se problemima u razumijevanju Platona suočava. Budući da takve informacije škrto i rijetko navodi, one se obično ističu i navode. Tako je, primjerice poznat njegov sinoptički iskaz o cjelini Platonova nauka s početka *Panarchia*: „Platon je [...] postavio u stanovito Jedno, koje naziva i Dobro, podrijetlo, održanje i povratak svih stvari. Kako bi do njega došao, poslužio se trima metodama. Prvo negativnim putem u *Parmenidu*. Drugo analogijom sa suncem u *Državi*. Treće s pomoću gibanja u *Zakonima*“¹

U uvodnom poglavlju iznio sam neke opaske o platonizmu: tamo sam razlikovao platonizam u prvom značenju gdje taj pojam može označavati filozofski smjer, školu ili tradiciju, utemeljenu na Platonovim učenjima, koja se tijekom vremena i pod utjecajima drugih tradicija značajno nadogradila na izvorna Platonova učenja, a ponekad čak udaljila od njih. U drugom značenju radi se o zbiru nauka koje je zastupao i razvijao Platon u svojim dijalozima (i, eventualno, u „nepisanom učenju“) ili naucima koji su usko povezani s povijesnim Platonovim naucima ili izvedeni ih njih. Ako bi ovaj drugi vid platonizma bio svojstveniji suvremenim

¹ *Nova sveopća filozofija*, *Panarchia*, str. 1: „Plato [...] in quoddam unum, quod et bonum appellat, rerum omnium originem et conservationem et reditum contulit. Tribus methodis ad id inveniendum et comprobandum usus. Prima per negationem in *Parmenide*. Secunda per solis analogiam in *Repub*. Tertia in *Legibus*, per motum.“

analitičkim i hermeneutičkim promišljanjima o Platonovoj filozofiji u pokušaju da se rekonstruira i pretoči u suvremen rječnik ono što je zastupao sam Platon, onda se o takvom pristupu kod Petrića ne može biti ni riječi. U obje svoje filozofski najvažnije knjige, *Discussiones peripateticae* i *Nova de universis philosophia*, Petrić se priklanja platonizmu koji je razumio kao kontinuirani i neprekinuti slijed nauka od Noe do njegovih dana. Petrića ne zanima pokušaj rekonstrukcije Platona radi razumijevanja onoga što je *Platon* mislio, već radi spoznaje istine koju je najbolje dohvaćala upravo platonska tradicija. Njemu platonizam jest spoznaja istine. Ako se pogleda s druge strane, onda je aristotelizam za Petrića uvijek svojevrsna dekadencija, odmetništvo s obzirom na filozofiju „starih“.

Kad se govori o renesansnom platonizmu, uobičajilo ga se gledati kroz prizmu platonizma kakav je zastupao M. Ficino pa se počesto događa to da se filozofi, čiji se platonizam razlikuje od Ficinova, uguraju u taj Prokrustov krevet.¹

U radovima koji su se bavili povezanošću Ficina i Petrića mogu se izdvojiti dvije struje: jedna koja naglašava njihove bliskosti, a druga razlike. U prvu bi skupinu išli radovi M. Muccillo, dok u drugu skupinu radovi Th. Leinkaufa.

Misao koja se provlači tijekom većine radova M. Muccillo o Petriću² jest ta da je Petrić bio – osobito u svojim ranim radovima – pod utjecajem M. Ficina, i to ne toliko Ficina iz *Theologia Platonica*, već iz drugih spisa koje Petrić nikad izrijeком ne navodi, ali koje mora da je čitao u vrijeme dok je pisao *La città felice*. Sveza između

¹ To je, recimo, slučaju u utjecajnom „udžbeniku“ renesansne filozofije Copenhaver i Schmitt (*Renaissance philosophy*). U dijelu u kojem obrađuju Petrića (str. 184-195) autori vrlo blisko i paušalno povezuju Petrića i Ficina, tj. gledaju na Petrića kao pukog nastavljača Ficinova poslanstva. Taj svoj stav opravdavaju svojevrsnim zaključkom na str. 194: „For at least three reasons, the new Platonism of Ficino and his successors must be seen as central to any discussion of European intellectual history during the period in question. First, the rich doctrinal content and formal elegance of Neoplatonic Platonism made it at least a plausible competitor with Peripateticism. What the Neoplatonists lacked in systematic logic and natural philosophy, they made up for with a stronger appeal to creativity. They gave more latitude to all kinds of speculation, from aesthetics and mythology to cosmology and theology. After Ficino, anyone who disliked Aristotle could turn to Plato.“

² Mislim na sljedeće radove: Muccillo („Il platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi“) i Muccillo („Marsilio Ficino e Francesco Patrizi“).

Petrića i Ficina nadasve se potvrđuje Petrićevim eklekticismom, koji Muccillo detaljnije pokazuje na primjeru nauke o *spiritusu*. U tom nauku, za koji Petrić tvrdi da je izvorno njegov, mogu se naslutiti, prema Muccillo, utjecaji Ficinovih (a na kraju možda i Epikurovih) teza o *spiritusu*. Ono temeljno novo u Petrićevim se ranim radovima, piše Muccillo, sastoji u tome da je dao novu i originalnu interpretaciju ideja koje je pronašao kod svojih prethodnika. Petrić dakle crpi osnovne filozofske probleme iz renesansnih filozofija, ali ih preobličuje i predlaže nova i navlastita rješenja. Takva se Petrićeva kreativna interpretacija Ficina proteže, prema mišljenju M. Muccillo, sve do *Nova de universis philosophia*, u kojoj se Petrić nadovezuje na Ficina i razvija njegove nauke o svjetlu i kozmičkom poretku. Budući da ta tematika izlazi izvan okvira onoga čime se želim baviti u ovom poglavlju, neću dalje analizirati što je Petrić, po Muccillo, preuzimao od Ficina.

S druge pak strane Leinkauf želi naglasiti razlike između Ficinova i Petrićeva platonizma.¹

Za Ficina Platon je Božji poslanik na zemlji kao najavitelj „svete religije“ (*sacra religio*) i anticipator Isusova dolaska: „Stoga je svemogući Bog, u za to određeno vrijeme, poslao s visina božanski Platonov duh, da bi životom, produhovljenošću i čudesnim govorom svim narodima prikazao svetu religiju.“² Platonova je misao *doctrina salutaris* i to baš u onim vremenima propasti - Ficinovim vlastitima, vremenima nestanka političko-religioznog morala. Platonov je dijalog *sermo vivus* (ovdje se može naravno čuti i kršćanska propovijed), mjesto božanskog znanja - zanimljivo je pritom da Ficino ne stavlja naglasak na skrovitost i neizravnost

¹ Mislim na knjigu Leinkauf (*Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*) i tekst T. Leinkaufa „Platon in der Renaissance: Marsilio Ficino und Francesco Patrizi“ koji posjedujem u rukopisu. Ovo što slijedi sažetak je glavnih misli iz tog teksta.

² Ficino („In commentaria Platonis prooemium“), fol. 1128: „Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio, eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum.“

Platonova iskaza.¹ Platon tako postaje za Ficina organ božanskog otkrivenja: kao što je svijet bitno obilježen s pomoću *utilitas*, *ordo* i *ornamentum*, tako su značajke Platonova *stylus* obilježene istim tim momentima: „korisnošću filozofskih misli, govorničkim redom izlaganja i izričaja i ukrasom poetskih cvjetova.² Platon je „najsigurnije svjedočanstvo o Bogu kao arhitektu svijeta“.

Premda kod Petrića ne pronalazimo tako zanesenu apoteozu Platona, on svakako prihvaća religioznu dimenziju platonizma. No, kod njega pronalazimo nešto *povrh* Ficina, više od pukog apendiksa, i što zapravo u temelju modificira ficinovski platonizam. To nešto ima dalekosežne posljedice premda ih Petrić možda neće izvući i premda ih možda nije niti bio svjestan. Platon je i za Petrića *divinus* i Platonova je filozofija *fidei Catholicae consona maxime*, no, za razliku od Ficina koji Platona gleda sinoptički kao zatvorenu cjelinu, Petrića u *Discussiones peripateticae* zanima - doduše neizravno i *ex negativo* - analiza Platonova filozofiranja, a u dodatku *Nova de universis philosophia* uspostavlja jasne strukture Platonovih dijaloga. No Petrić je, za razliku od Ficina, svjestan da Platon u zapisanim dijalozima nije cijeli Platon: postoji još i „Plato esotericus“, Platon koji neka svoja učenja nije povjerio spisima, već ih je usmenom riječi prenosio učenicima.

Kako Petrić u *Discussiones peripateticae* dolazi do Platonovih nepisanih učenja? Najbolji primjer nalazimo u 3. svesku u dijelu gdje se Petrić obračunava s Aristotelovom kritikom svojih prethodnika u *Fizici*, u kojoj, prema Petrićevu razumijevanju, Aristotel smatra da su brojevi za Platona ideje. Kao opovrgavanje

¹ Ficino („In commentaria Platonis prooemium“), fol. 1130: „Nolite precor antiquam salutaremque doctrinam, heu iam diu nimis oppressam, nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem, insequi crudeliter et opprimere, ne forte quam Deus omnipotens vult ubique vivam, mortalis homo frustra perditam velit.“

² Ficino („In commentaria Platonis prooemium“), fol. 1129: „Profecto quemadmodum mundus tribus praecipue dotibus est munitus, utilitate, ordine, ornamento, atque ex his divinum nobis testatur artificem, ita Platonius stylus continens universum, tribus potissimum abundat muneribus: philosophica sententiarum utilitate, oratorio dispositionis elocutionisque ordine, florum ornamento poeticorum, et ubique tum divinis utitur testibus, tum etiam certissimum de architecto mundi Deo perhibet testimonium.“

Aristotelove kritike, Petrić navodi da neće inzistirati da se o tome raspravlja, „budući da u Platonovim knjigama nema ni riječi o tome da su ideje brojevi“ i nastavlja: „Ako bi tko rekao da je to Platon rekao živim glasom, prvo ćemo svjedočanstva tog izrijevka potražiti u razgovorima (*in colloquiis*).“¹ No, budući da se toga ne nalazi ni kod Platonovih učenika zapisano, a niti u „mističnom nauku“ (*Mystica theologia sub Aristotelis nomine*), mora da je to čista Aristotelova izmišljotina. „Stoga“, zaključuje Petrić, „pada ova objecka a s istog razloga padaju i sve one objeckije koje je Aristotel raspravljao o idealnim brojevima...“. I dalje u 3. svesku Petrić *explicite* spominje Platonovo nepisano učenje o velikom i malom: „No nisu li se ti tumači prevarili samo na tom mjestu, nego također i na gornjem nisu ništa čvrstog utvrdili, jer kažu da se ono učenje o velikom i malom nalazilo u nenapisanim Platonovim učenjima?“² Petrić to učenje naziva „zagonetnim“ (*aenigmaticum dogma, Peripatetičke rasprave svezak treći*, str. 242). Budući da, prema Petriću, Aristotel nije otkrio značenje tog zagonetnog učenja, stoga se Petriću čini da su Aristotelove kritike usmjerene protiv Platonova nauka u tom segmentu bezvrijedne.

Time što je u Platonu vidio ne samo kongenijalnog prijenosnika egipatske i kaldejske mudrosti, već također i pitagorovskih, eleatskih i orfičkih učenja, Petrić je zapravo napravio veliki iskorak, pogotovo za svoje vrijeme: Platon postaje nadreligiozni mislilac, on je zajednički koliko kršćanstvu, toliko i ostalim religijama i filozofskim sustavima. Zato Petrić naglašava da je da je on jedini kojeg su *i* teolozi *i* filozofi nazvali božanskim.³

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 202: „Non insistemus in ea discutienda, quia in Platonis libris ne verbum quidem habemus, ideas esse numeros; si quis dicat haec a Platone viva voce fuisse, in colloquiis testimonia primo eius assertiones quaeremus, deinde, mysticum illis sensum dabimus [...]“

² Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 241: „At non solum interpretes hi hoc loco lapsi sunt, sed etiam superiore nihili firmi afferunt, cum aiunt in non scriptis Platonis dogmatibus dogma fuisse hoc de magno et parvo?“

³ Patrizi, *De dialogorum ordine*, M 47r: „Talis autem revera est Plato, qui tam saepe in dialogos, et nostram earum omnem cognitionem in authorem Deum refert, et scopum totius philosophiae suae habet, ut veri philosophi, ad deum reducantur, et ei tum assimilentur, tum iugantur. Atque ob id

Dakle, možda najvažnija razlika između Ficina i Petrića je u izboru tema: Ficino se prvenstveno zanima za teme poput poetike, duše i ljubavi, dok Petrić težinu postavlja na znanstveni vid Platonove filozofije.

b. Petrićev pristup Aristotelu u *Discussiones peripateticae*

Teško je ocijeniti ispravnost iskaza L. Firpa da je Petrićev idiosinkratski platonizam jedina dobivena bitka protiv Aristotela.¹ No bez daljnjega bi se moglo smatrati točnim to da je Petrić značajan dio svoje filozofije – pogotovo *pars destruens* koju je izložio u *Discussiones peripateticae* – doista vidio kao bitku protiv Aristotela kao i to da su Petrićevi napadi na Aristotelovu filozofiju među najobimnijima i najdetaljnijima šesnaestostoljetnih filozofa. Petrić pritom nije „magarac“ i „pedant“, kako mu se izrugivao Giordano Bruno: „[Petrić, taj] talijanski izmet od pedanta koji je zamrljao tolika bilježnice svojim *Discussiones peripateticae*. Svatko lagano vidi da on, jednostavno govoreći, pokazuje mnoga svojstva neke divlje zvijeri i magarca. [...] O njemu ne možemo reći je li dobro ili loše razumio [Aristotela], već tek to da ga je čitao i pročitavao, sašivao ga i rašivao i uspoređivao s tisućama drugih grčkih autora, njegovih privrženika i protivnika; i na kraju se ponajviše potrudio i to ne samo bez ikakva uspjeha, već također s velikom štetom. Naime, tko želi vidjeti u kakvu ludost

Graecorum philosophorum maxime omnium, et verus, et pius philosophus est habendus. Atque ideo ei soli, Divini cognomen, tum a philosophis, tum a christianis Theologis, est tributum.“

¹ Taj se navod nalazi u Firpo („Filosofia italiana e Controriforma, II: La condanna di Francesco Patrizi“), str. 159. i u punom obliku glasi: „[...] l'unica battaglia vinta dai banditori della nuova filosofia, contro il convenzionale aristotelismo delle scuole.“ Usp. Muccillo („La vita e le opere di Aristotele nelle „*Discussiones peripateticae*“ di Francesco Patrizi da Cherso“), str. 57: „[...] le *Discussiones peripateticae* rappresentano un singolare esempio della maturità raggiunta dalla critica rinascimentale ad Aristotele ed all'aristotelismo.“

i nadutu ispraznost može strmoglaviti i potopiti pedanterijski pristup, neka samo pogleda tu knjigu prije nego što nestane bez traga.“¹

U prvi čas nije baš lako razumjeti pozadinu ovog žestokog Brunovog napada na Petrića. Premda je Bruno bio vrlo osebujan mislilac, među antičkim je autorima osobito cijenio Anaksagoru i druge predsokratovce, dok je prezirao Aristotela tako da donekle začuđuje zašto napada Petrića, ako ništa drugo onda barem svog sumišljenika u borbi protiv Aristotela. No, kao što često biva, ljudi bliski afinitetima i stilom često se žešće zamrže nego ljudi sasvim odvojenih svjetonazora i udaljeni preferencijama.

Da bismo razumjeli pozadinu ovog žestokog napada, treba imati na umu dvije stvari: prvo, Petrićev je pokušaj rekonstrukcije Aristotelove filozofske biografije doista pionirski rad: osim nekih antičkih biografija do njegova vremena² nije bilo ozbiljnije sekundarne literature o Aristotelovu životu, tako da je Petrićevo proučavanje Aristotelova života i djela doista moglo izazvati stanovitu akademsku sablazan. Petrić je bio svjestan problematičnosti tog projekta – pa i svoje metode tako da se, netipično za sebe, čak pomalo distancira od svog teksta. Petrićevu samosvijest u pristupu Aristotelu dobro opisuje E. Banić-Pajnić: „Petrić priznaje da je možda 'nimis minuta diligentia', dakle s presitničavom marljivošću pristupio 'poslu raščišćavanja'. Stoga on pokušava uspostaviti 'neku povijest ('historia quaedam') recepcije Aristotelove filozofije odnosno utvrditi ono što je sigurno od Aristotelovih djela i učenja prema svjedočanstvima starih autora,“ (*Petrićeve Peripatetičke rasprave*

¹ Bruno (*Dialoghi italiani, dialoghi metafisici e dialoghi morali*), str. 260-261: „[...] sterco di pedanti, italiano, che ha imbrattati tanti quinterni con le sue *Discussioni peripatetiche*. Facilmente ognun vede [...] il secondo [sc. Patrizi], semplicemente parlando, mostra aver molto del bestiale e asino. [...] Dal secondo non possiamo dir che l'abbia inteso né male né bene; ma che l'abbia letto e riletto, cucito, scucito e conferito con mill'altri greci autori, amici e nemici di quello; e al fine fatta una grandissima fatica, non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sprofitto, di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitar e profondare un abito pedantesco, veda quel sol libro, prima che se ne perda la somenza.“

² O djelu o Aristotelu Leonardarda Brunija i Filipa Melanchthona vidi detaljnije Muccillo („La vita e le opere di Aristotele nelle „*Discussiones peripateticae*“ di Francesco Patrizi da Cherso“), str. 61, bilj. 2.

kao pokušaj rješavanja hermeneutičkog problema, str. 19). Drugo, premda je Petrić bio deklarirani platonovac, njegov se platonizam barem tematski razlikuje od firentinskog ficinovskog platonizma, a pogotovo konkordizma G. Pica della Mirandole i ostalih kojima je najvažnija preokupacija bila pomirba platonizma, aristotelizma i kršćanstva.¹ Petrić ne želi pomirbu s kršćanstvom koja bi uključivala Aristotela: za njega *moguća* „concordia“ ne ukazuje na pokušaj pomirenja, već je dokaz da je Aristotel plagijator. Može se stoga zamisliti kako je Petrić, u očima Bruna, kojemu je dominantna filozofska intencija bila pronalaženje „beskonačnog Jednog“, bilo u metafizičkom, bilo u moralnom ili epistemološkom smislu, morao izgledati kao sitničavi pedant koji se zamara „nevažnim“ pitanjima kao što je to Aristotelova navodna homoseksualna žudnja za Hermijom (spomenuto u *Discussiones peripateticae*, str. 4) ili redoslijed Aristotelovih djela, dok zanemaruje potragu za sintetičkim uvidom u strukturu svijeta. Na neki način, mora da je Petrić Bruni izgledao *pretjerano* sličan Aristotelu, budući da u *Ars reminiscendi* zamjera Aristotelu da nije uspio dohvatiti, za razliku od Anaksagore, jedinstvo prirode. Aristotela pak Bruno proglašava ocem svih sofista koji se bavi samo logičkim i inim proizvoljnim distinkcijama a ne bavi se dovoljno revno istinom stvari.²

Tu valja spomenuti i to da se Petrić sam osvrće na konkordizam. Na samom početku drugog sveska Petrić ističe da je već bilo važnih autora koji su pisali o tome da se Platonovo učenje podudara s Aristotelovim. Pritom spominje Porfirija, Simplicija, i Boetija, o čijim nas djelima Petrić obavještava da su izgubljena, te Pica della Mirandolu, čije djelo nitko nije mogao prepisati jer je, prema Petriću, napisano „nekim čudnim i nejasnim znakovima.“³ Konkordističko uspoređivanje dvojice

¹ Poznata je formula Erazma Roterdamskog „Sancte Socrate, ora pro nobis!“ kao znakovito približavanje i miješanje humanizma i kršćanstva u razdoblju renesanse. Detaljan prikaz te formule sa svim napucima i *loca* može se pronaći u O'Brien Weintraub („O Sancte Socrate, ora pro Nobis: Erasmus on the Problem of Athens and Jerusalem“).

² Usp. Copenhaver i Schmitt (*Renaissance philosophy*), str. 290-302 iz čega sam i zaključio ovaj sintetički stav.

³ *Discussiones peripateticae*, str. 179: „[...] novis et obscuris characteribus quibusdam [...]“

autora nije, dakle, nikakva novina. No, Petrić se od svojih prethodnika razlikuje u dva momenta. Prvi je taj da se ne ograničuje samo na iznalaženje suglasja između Platona i Aristotela, već pokazuje da je Aristotelov nauk sadržan u učenjima puno starijih filozofa nego što je to bio Platon. Ta Petrićeva namjera potpuno odgovara njegovom generalnom stavu prema kojemu je jedina vrijedna filozofija ona koja počiva na platonovskoj *tradiciji*, a koja započinje silaskom Noe s Korablje te traje sve do njegovih dana. Pritom bi bila akademska sitničavost zamjeriti Petriću dijakronijske netočnosti kad, primjerice, drži da je Arhitin spis *O univerzalnom govoru* (ili *O kategorijama*) bio uzorom Aristotelovim *Kategorijama* što je historijski nemoguće, budući da je Arhitin spis nastao barem tristotinjak godina nakon Aristotelova¹ ili što je Petrić, vjerojatno, izmislio još jednog Arhita, onog kojega naziva „starijim Arhitom“ (*Archytas senior*), filozofa čiji je navodni spis pod naslovom Ἀρχύτου Καθολικοὶ λόγοι δέκα Petrić mogao poznavati samo preko opskurnog izdanja *Archytae Tarentini Decem praedicamenta Domenico Pizzimentio Vibonensi interprete*, dakle u izdanju Domenika Pizzimentija iz godine 1561. i tiskanog u Veneciji.² Važno je istaknuti da Petrić, u onovremenom kontekstu i s obzirom na filološki aparat koji mu je stajao na raspolaganju, tim autorima pristupa što je moguće intelektualno poštenije: njegova kronologija, koliko god nam se s današnjeg očišta činila promašenom, nije proizvoljna, već se Petrić doista trudi argumentima pokazati zašto uzima te autore. Ovdje nije mjesto detaljnije ulaziti u tu diskusiju; dovoljno je, primjera radi, naznačiti da je Petrić, čitajući oba spisa pripisana Arhiti, među tim spisima uočio značajne doktrinarne razlike te na temelju dotjeranosti jednog i jednostavnosti drugog zaključio da je autor jednog „mlađi Arhita“, kojeg je poistovjetio s Platonovim korespondentom iz 9. i 12. (pseudo)Platonova pisma, zbog čega je onda autorom drugog spisa proglasio Pitagorina učenika Arhita, koji mora da

¹ Radi se o spisu napisanom na (pseudo)dorskom dijalektu pod naslovom Περί τῶ καθόλου λόγῳ koji se može prevesti i kao *O kategorijama*. Detaljnije o tome vidi u: Szlezák (*Pseudo-Archytas über die Kategorien : Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*).

² Detaljnije o tome vidi u: Deitz („Francesco Patrizi da Cherso’s Criticism of Aristotle’s Logic“), str. 118-119.

je bio stotinjak godina stariji od Platonova sikulskog korespondenta (*Discussiones peripateticae*, str. 182-183).

Gledajući s Petrićeve pozicije, Petrić nije išao za tim da predloži neki pristup Aristotelovoj filozofiji, već da dopre do *izvornog* Aristotela te da analizira što je *zapravo* Aristotel želio reći, lišeno svih povijesnih i interpretativnih slojeva. Petrić se primjerice žali da u njegovo doba: „Mnogi običavaju iz dvije ili tri Aristotelove rečenice izmisliti cijeli nauk. No, među onima koji su to sačinili nisam vidio nikoga tko bi uzeo sva [Aristotelova] djela.“¹ Slično i u posveti savjetuje Zacariji Mocenigu da prouči sva Aristotelova djela.² Pritom ne mislim da Petrić može samo tako izaći iz konteksta u kojem je – uostalom kao i svi univerzitetski izobraženi ljudi njegova doba – bio obrazovan, dakle, aristotelovsko-skolastički. Petrić doduše nikad ne citira peripatetičku tradiciju, a pogotovo ne Tomu Akvinskog, na isti način kao što nekritički citira bilo kojeg autora kojeg drži platoničarem ili barem simpatizerom. Petrić isključivo citira izvorni Aristotelov tekst, zaključuje o njemu, pronalazi unutrašnja proturječja, itd. To ne znači da se Petrić ne bavi peripatetičkom tradicijom, čak štoviše: zadnje tri knjige 1. sveska *Discussiones peripateticae* Petrić posvećuje analizi tko su bili *auditores, sectatores, expositores* peripatetičke tradicije, koji su bili njihovi pristupi itd. U tome se njegov pristup ne razlikuje u bitnome od pristupa nekog recimo suvremenog analitičkog proučavatelja Aristotela koji se vraća na izvorni Aristotelov tekst te ga analizira *onako kako ga on danas razumije*, s današnjim pojmovnim aparatom; razlika je u tome što su Petrićeve pred-rasude tomističke provenijencije, dok pred-rasude našeg suvremenog analitičkog filozofa mogu biti vitgenštajnovske, raselovske, jegerovske itd. Razlika je u poimanju „objektivnosti“ – Petriću je bilo sasvim jasno da *ne* smije nastupiti *sine ira et studio*, već u ime istine mora nastupiti *cum ira et sine studio*: Petrića zanima izvantekstualna istina, njega

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 173: „Solent quidem plerique ex duobus, vel tribus Aristotelis dictis dogma integrum fabricare. Ex omnibus tamen qui construxerit, neminem vidi.“

² *Discussiones peripateticae* dedicatio [s. p.]: „[...] te ad Aristotelem totum percognoscendum assidue adhortabar [...]“

zanima istina stvari, a ne istina teksta.¹ Pa i onda kad prividno „objektivno“ razlaže peripatetičku „sektu“ i njihove misli, Petrić tu nije motiviran „objektivnom povijesnom“ spoznajom: u svojem pokušaju rekonstrukcije povijesne geneze kulta Aristotelove ličnosti – upravo time što je to *povijesni* slijed – Petrić želi naglasiti arbitrarnost i „slučajnost“ cijelog tog „peripatetičkog društva“.

A i ne smije se zaboraviti da se, boreći protiv Aristotela, Petrić zapravo bori protiv službene interpretacije uloge filozofije u kršćanstvu s konzekvencijama za interpretaciju kršćanske vjere kakvu je nametnula Tomina hermeneutika, što je, uostalom, i dovelo Petrića do problema koje je imao s Inkvizicijom.

c. Petrićeva opovrgavajuća metoda

U radovima o Petriću često se može pronaći općenit opis Petrićeve metode opovrgavanja Aristotela: ono što je kod Aristotela dobro, to je preuzeo od prijašnjih mislilaca, dok je pak ono što je Aristotel izvorno pridonio filozofiji zapravo promašaj. Upravo je u tome značenje Petrićeva razlikovanja od prethodnika koji su se bavili usuglašavanjem Platona i Aristotela, tj. intencija tog usuglašavanja. Dok je kod Pica mogla prevladavati rekonzilijantno-konkordistička tendencija, kod Petrića je motivacija upravo suprotna: cilj Petrićeva uspoređivanja platonovskog i Aristotelova filozofiranja jest prokazivanje Aristotela kao minornog filozofa. Naime, cilj Petrićeve filozofske misije je zamijeniti Aristotelovu dominaciju platonizmom. Da bi to

¹ U 13. knjizi 1. sveska *Discussiones peripateticae* Petrić razlikuje šest stupnja istine: 1. *rerum ipsarum veritas*; 2. *veritas perceptionis ac cognitionis*; 3. *veritas rationis ac dianoeae*; 4. *veritas habituum (intellectus, sapientia, scientiae, prudentia, ars* – one sve moraju biti istinite dok *opinio et existimatio* mogu biti istinite i lažne); 5. *veritas sermonis*, 6. *veritas scriptorum* (Petrić vjerojatno na tragu Platonova ezoterijskog nepisanog učenja kao i Platonove eksplicitne kritike napisane riječi razlikuje razinu „istine izgovorene riječi“ i „istinu napisana teksta“.)

postigao, potrebno je Aristotelov nauk potpuno obezvrijediti i Petrić to čini tako što pokazuje da ondje u čemu je Aristotel originalan mislilac u tome je njegova misao netočna, neprecizna i nedostatna, a ondje u čemu je Aristotelova misao dobra, u tome je plagijator.

Da bi prokazao Aristotela kao plagijatora, Petrić je skupio veliku knjižnicu, besprijekorno je vladao grčkim jezikom i za svoje doba nevjerojatno se okretno snalazio u gomili literature koju je imao na raspolaganju.¹ U tome Petrićev doprinos kritici Aristotela nadilazi puku doksografiju te se može promatrati ne samo kao poduhvat vrijedan sa stajališta povjesničara filozofije, već su neke njegove kritike Aristotela bile dovoljno teorijski dalekosežne da su nanovo oživjele u 20. stoljeću, kao npr. analiza Aristotelove knjige *Metafizike* kao bibliotekarskog kolaža ili uvid da se Aristotel u svojim djelima ne služi demonstrativnom (apodiktičkom) metodom koju eksplicitno zastupa kao najznanstveniju.

„Metoda“ kojom Petrić pristupa analizi Aristotelova teksta u drugom, trećem i četvrtom svesku *Discussiones peripateticae* je sljedeća. U svakoj knjizi ima po jednu filozofski značajnu temu kojom se bavi: npr. u 1. knjizi 2. sveska i u 4. knjizi 3. sveska bavi se logikom, tj. dijalektikom. U 1. knjizi 2. sveska, budući da je cijeli svezak naslovljen „Concordia“, prvo relativno dugačkom argumentacijom obrani stav da je ono što se u aristotelovskoj tradiciji naziva logika isto što je i kod Platona i platonske tradicije dijalektika. Duljina te argumentacije pomalo je začuđujuća budući da je u 16. stoljeću bilo prilično uobičajeno poistovjećivati dijalektiku i logiku – to je bio tad još jedan *locus communis*: no to poistovjećenje je Petriću potrebno sasvim nedvojbeno postaviti da bi na temelju tog razumijevanja mogao razviti svoju *scientia de ente*, tj. svoje razumijevanje metafizike koja se bavi ne samo prvom kategorijom, tj.

¹ Detaljan pregled Petrićeva erudicijskog pristupa Aristotelovom životopisu i knjigama može se pronaći u nekoliko radova M. Muccillo. Ovdje bih istaknuo tri: Muccillo („La storia della filosofia presocratica nelle „Discussiones peripateticae“ di Francesco Patrizi da Cherso“), Muccillo („La vita e le opere di Aristotele nelle „Discussiones peripateticae“ di Francesco Patrizi da Cherso“) i Muccillo („La biblioteca greca di Francesco Patrizi“). Pregled radova M. Muccillo o Franji Petriću može se pronaći u Boršić („Jedna talijanska recepcija F. Petrića - M. Muccillo“).

supstancijom, već svim ostalima isto tako. Zatim prolazi kroz pojedine kategorije: *qualitas*, *quantitas*, *relatio* itd. te pri svakoj pojedinoj kategoriji pronalazi izvore koji su, prema Petrićevu mišljenju, prethodili Aristotelu i od kojih je Aristotel zapravo prepisao svoje opise. Sve što je kod Aristotela dobro, dobro je zato jer je to prepisao od starijih filozofa i teologa, a da pritom zapravo i nije razumio visoku važnost njihovih nauka.

U 4. knjizi 3. sveska Petrić se isto tako bavi dijalektikom, no budući da je cijeli svezak naslovljen „Discordia“, tu mu je tehnika pristupa drukčija. Prvo izvuče iz Aristotelova opusa definiciju dijalektike pa je zatim uspoređi s Platonovom. Potom uzima pojmove koji objašnjavaju poziciju koju je zauzeo Aristotel i drugi glede dijalektike: to je razumijevanje što je *scientia*, *dianoea*, *demonstratio*, razlikovanje mnijenja i znanja itd. U tom je dijelu nešto slobodniji u argumentaciji nego u prethodnom: sad Petriću više nije stalo do kronološkog slijeda, već do istine: u ovom dijelu pokazuje kako je Aristotelov nauk puno slabiji i s manjom eksplanatornom snagom no što je to Platonov. Kao i u prethodnom svesku, Petrić ne propušta pokazati, izvlačeći različite Aristotelove izrijeke iz više-manje cijelog *corpus Aristotelicum*, kako Aristotel sam sebi često proturječi, što je, naravno, najveći grijeh koji filozof može učiniti.

Dakle, Petrić, da bi pokazao minornost Aristotela spram Platona i platonske tradicije, poseže za dvama tehnikama. Prva je usporedba radi prokazivanja Aristotelova plagiranja: kako bi Petrić pokazao da je Aristotel plagijator (ili u najmanju ruku sasvim neoriginalan mislilac koji najvrednije ideje uzima od drugih, a da ih pritom baš i ne razumije najbolje), na mnogim će mjestima navoditi Aristotelov tekst i netom kasnije navesti tekst nekog „starijeg“ autora o istom predmetu koji je, prema Petrićevu mišljenju, gotovo istovjetan Aristotelovu. Samo uzgred budi spomenuto: jasno je da vrlo često Petrićevi izvori nisu stariji od Aristotela, pogotovo u slučaju *prisci theologi*, Dionizije Areopagita, Orfej itd. – radi se gotovo uvijek o tekstovima koji su nastali kao kompilacije u doba helenizma. No, to s filozofskog

stanovišta ovog rada nije relevantno: važno je da je Petrić mislio i uzimao to kao starije izvore pri prokazivanju Aristotela te se njima poslužio u argumentativne svrhe. Ta argumentativna metoda dominira u drugom svesku *Discussiones peripateticae*. Druga tehnika je uspoređivanje radi ukazivanja na primat platonske tradicije. Ona je poglavito prisutna u trećem svesku. Petrić prvo navede Aristotelovu misao o nekom predmetu, a potom Platonovu ili nekog od platonovaca. Da bi pokazao kako je Aristotelova misao o istoj toj temi minorna u usporedbi s platonskom misli, Petrić se služi nečim što uvelike podsjeća na sokratovsku opovrgavajuću (elenktičnu) metodu. Naime, unutar samih Aristotelovih misli pronalazi proturječja te na taj način smatra samorazumljivim da misao nekog tko sam sebi tako često proturječi ne može biti vrijedna.

Osobito se vrijednim tu pokazuje i Petrićeva nesklonost argumentu *ex auctoritate*, što je uostalom providno i iz njegova predanog odbacivanja Aristotela. Premda je Petrić neskriveni platonovac, on ipak neće u Platona gledati kao u nedodirljiv izvor svake istine: Platonov (ili petrićevsko-platonovski) se stav pokazuje ispravan zato jer se konkurentski – Aristotelov – dokazao neispravnim, kontradiktornim, prepisanim itd.

Na kraju valja spomenuti Petrićev pristup Aristotelovu tekstu kao tekstu. Petrić puno i često citira Aristotela, prvo navede Aristotelov grčki original, a zatim svoj prijevod na latinski. Petrićev se grčki izvornik ne razlikuje na mnogo mjesta od grčkih „kritičkih“ izdanja kojima se danas služimo, a i kad se razlikuje odstupanja su tek rijetko bitno različita. Petrić, premda ne pristupa Aristotelu „nepravedno“, tj. ne iskrivljuje ili izvrcé Aristotelove formulacije, razlaže i rastače Aristotelovu filozofiju na način da ona postaje gotovo potpuno neartikulirana i nekonzistentna. Time što vadi citate iz konteksta i smješta ih u druge kontekste, Petrić zapravo ruši tradicionalnu sliku Aristotelove znanosti kao strukturirane cjeline i čini je, tako razglobljenu, ovisnom o drugim izvorima. Možda usporedba s anatomskom disekcijom nije neprilična: odstranjujući pojedine dijelove tijela, Petrić čini da samo

tijelo postaje beživotno i nedjelotvorno, a čak i korak dalje: ponovo sklapajući te organe po nekakvom drukčijem ključu i stavljajući ih na druga mjesta, on zapravo od Aristotelove filozofije čini filozofiju-frankenštajna.

d. *Discussionum peripateticarum tomi IV* – Uvodne napomene

Petrićevo četverosveščano djelo *Discussiones peripateticae* tiskano je 1581. godine u Baselu kod uglednog talijanskog protestantskog izdavača Pietra Perne (latiniziranog kao Perneas Lecythus) pod punim naslovom kao Francisci Patricii *Discussionum peripateticarum tomi IV*. (Basileae: Ad Perneam Lecythum, 1581).¹

Izraz *Peripatetičke rasprave* uvriježio se kao prijevod za tu knjigu.² „Peripatetičke rasprave“ možda nije najsretnije prevoditeljsko rješenje i bolje bi bilo ostaviti latinizirano „Peripatetičke diskusije“ ili „Peripatetička kritika“. Naime, Petrićeva namjera u *Discussiones peripateticae* ide onkraj „razgovora“ ili „rasprave“ s peripatetičarima – u tom se naslovu mora čuti i etimološki *discutere* – „razbiti“, „razlupati“, „razmrviti“. Erna Banić-Pajnić, premda ga ne rabi, na tom tragu

¹ Izdanje kojim se u ovom članku služim je fototipski reprint originala iz godine 1999: Franciscus Patricius, *Discussiones peripateticae*. Nachdruck der vierbändigen Ausgabe Basel 1581, herausgegeben von Zvonko Pandžić, u: Elisabeth von Erdmann-Pandžić (hrsg.), *Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte / Vrela i prinosi za hrvatsku kulturnu povijest 9* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1999).

² Ili skraćeno latinski *Discussiones peripateticae*. Puni naziv knjige glasi, naravno, *Discussionum peripateticarum tomi IV*. U literaturi se uvriježio naziv *Discussiones peripateticae* i to još od davnih vremena, npr. G. Bruno u gore navedenom citatu (str. 115, bilj. 1) i Tiraboschi (*Storia della letteratura italiana*), str. 422, u svom duljem prikazu Petrićeva života i misli, spominje naziv *Discussiones peripateticae* umjesto duljeg *Discussionum peripateticarum tomi IV*. Dosad je ta knjiga imala tri izdanja: prvo je 1571. godine objavljen u Veneciji samo prvi svezak, a deset godina kasnije u Baselu cjelovita četverosveščana knjiga pod punim naslovom *Discussionum peripateticarum tomi IV*. Ta je knjiga zadnji put tiskana 1999. godine u fototipskom pretisku bazelskog izdanja iz 1581. Kad se govori o *Discussiones peripateticae* misli se upravo na tu knjigu, a ne na onu iz 1571.

predlaže „pretresanje“ kao prijevod za „discussio“.¹ Petriću nije samo do toga da *polemički raspravlja* s peripatetičarima i/ili Aristotelom, već prije svega do toga da, raščlanivši Aristotelove knjige i misli na dijelove, sustavno pokaže njihovu inferiornost i netočnost u usporedbi s Platonom i platonovskom tradicijom. Možda bi slobodan ali primjeren prijevod mogao glasiti i „Peripatetičke *raščlambe*“. Klasični filolog V. Gortan ponudio je prijevod „Rasprave o peripatetičkoj filozofiji“², no osim nešto više preciznosti – tj. objašnjenja da Petrić ne raspravlja *kao* peripatetičar, već *o* peripatetičkoj filozofiji – taj prijevod ne mijenja problematičnu riječ „rasprava“. Zanimljiv je prijevod W. Enfielda u njegovoj verziji *Povijesti filozofije* iz 1791. godine napisanoj prema Bruckerovoj *Historia critica philosophiae*. Njegov je prijedlog: *Peripatetic disquisitions*, dakle *Peripatetička propitkivanja / istraživanja*.³

Ovdje bi isto valjalo reći ponešto o izboru Petrićevih *Discussiones peripateticae* kao najvažnijeg izvora, a ne njegova drugog glavnog djela *Nova de universis philosophia*. Prvi je dio *Discussiones peripateticae* objavljen u Veneciji 1571. godine i predstavlja prvi veći Petrićev filozofski rad. Petrić tek deset godina kasnije, u Baselu, objavljuje značajno prošireno izdanje. *Discussiones peripateticae* pripadaju filozofskom žanru *comparatio*, koji je bio popularan u antici, a ponovo je oživljen u renesansnom

¹ Banić-Pajnić („Peripatetičke rasprave (Frane Petrić, *Discussionum peripateticarum libri IV* - Juraj Dubrovčanin, *Peripateticae disputationes*)“), str. 42, bilj. *: „[...] tako bi termin 'discussio' možda bilo najtočnije prevesti s 'pretresanje'. Mi ovdje rabimo termin 'rasprava' tragajući za onim jednim što dopušta da se uoči različito.“

² Gortan („Franjo Petrić / Franciscus Patricius (1529-1597)“), str. 712.

³ Enfield (*The history of philosophy, drawn up from Brucker's Historia critica philosophiae*), str. 545. Budući da je glavnina teksta o Petriću sabijena na četvrtinu stranice, možda bi kuriozuma radi bilo zgodno navesti cijeli Enfieldov opis: „Very different [from Agrippa] was the method of restoring the Platonic philosophy which was pursued by FRANCISCUS PATRICIUS, born at Clissa [sic! LB], in Illyricum, in the year 1529. In the schools of Italy he professed to unite the doctrines of Aristotle and Plato, but in reality undermined the authority of the former. He wholly deserted the obscurity of the Jewish Cabbala, and in teaching philosophy closely followed the ancient Greek writers. He was appointed by Pope Clement VIII. a preceptor in philosophy at Rome; after which he more openly discovered his aversion to the Aristotelian system, and advised the Pope to prohibit the teaching of this philosophy in the schools, and to introduce the doctrine of Plato, as more consonant to the Christian faith. His *Discussiones Peripateticae*, 'Peripatetic Disquisitions'; a learned, perspicuous, and elegant work, fully explains the reason on which his disapprobation of the Peripatetic philosophy was founded. Patricius also wrote several historical tracts which have been much admired.“

razdoblju. Za razliku od „pomirbenog“ pristupa (*conciliatio*), kakvog je zastupa Giovanni Pico della Mirandola pokušavajući pomiriti različitosti između Platona i Aristotela, Petrić je u *Discussiones peripateticae* krenuo u izravnu konfrontaciju s jednom od pozicija (Aristotelovom) s namjerom da bi došao do pozicije koja je filozofski najbranjivija. Upravo u toj konfrontaciji, koja je za Petrića predstavljala *pars destruens*, može se iščitati više o njegovu razumijevanju znanstvenosti znanosti nego u *pars construens*, *Nova de universis philosophia*. *Nova de universis philosophia* navlastita Petrićeva mješavina fizike i metafizike, dok u *Discussiones peripateticae* Petrić zapravo izlaže svoje razumijevanje temeljnih pojmova koje je kasnije iskoristio u *Nova de universis philosophia*. Dakle, ako želimo razumjeti smisao Petrićeva napada na onovremenu „službenu“ aristotelovsku filozofiju – pa kroz tu konfrontaciju zaključiti o Petrićevu doprinosu stvaranju nečeg novog, onda je svakako bolje posegnuti sa djelom u kojem Petrić čini to *explicite*, raščišćujući na taj način svoje temeljne znanstvene pojmove.

2. Veza između Nizolija i Petrića - Teodoro Angelucci

Na ovom je mjestu nužno u vidu svojevrsne digresije objasniti povezanost Nizolija i Petrića. Naime, premda se temeljna intencija Nizolijeve *De veris principiis* i Petrićevih *Discussiones peripateticae* u bitnome razlikuju, ipak je važno naglasiti da je Petrić ponešto u argumentaciji mogao preuzeti od Nizolija. Kao što je već naglašeno u prethodnom poglavlju, Nizolio zastupa „humanizam“ u najtvrdem obliku: njemu je svaka (metafizički orijentirana) filozofija neprihvatljiva, dok je Petrić metafizičar *par excellence*. No, to ne znači da se Petrić nije poslužio nekim Nizolijevim „izumima“ u svojoj misiji svrgavanja Aristotela s trona.

Njih dvojicu u svezu dovodi Teodoro Angelucci. O T. Angelucciju nema puno podataka.¹ Angelucci (1540-1600) nakon mladenačkih lutanja (Rim, Venecija) dolazi u Pariz gdje studira filozofiju i teologiju. Vraća se u Veneciju, ondje radi kao tutor („studiosorum comes“) u službi Antonija Tiepola, no službu napušta da bi mogao nastaviti studije filozofije i medicine u Padovi. Putuje zatim u Treviso gdje sastavlja tekstove braneći Aristotela od Petrićevih napada.² Učitelji su mu bili: Charpentier, Genebrard, Dionizije Lambino, Ioannes Auratus, Leodegarius à Quercu i isusovac Ioannes Maldonatus.³ Kao filozof, prema Girardi-Karšulin, nije osobito na cijeni te je

¹ Koliko mi je poznato, najraniji osvrt na prepisku između T. Angeluccija i F. Petrića može se pronaći u Girardi-Karšulin (*Filozofska misao Frane Petrića*) i potom u zasebnom radu Girardi-Karšulin („Polemika između Frane Petrića i Teodora Angeluccija“). Na tu se prepisku osvrće i Purnell (u sljedećim radovima: Purnell („Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus“) i Purnell („A Contribution to Renaissance Anti-Hermeticism: The Angelucci-Persio Exchange“). Najnoviji rad posvećen toj temi napisala je M. Muccillo: Muccillo („Un dibattito sui libri metafisici di Aristotele fra platonici, aristotelici e telesiani (con qualche complicazione ermetica): Patrizi, Angelucci e Muti sul soggetto della Metafisica“)

² Ove sam podatke pronašao u: Vecchietti i Moro (*Biblioteca picena ossia notizie storiche delle opere e degli scrittori piceni*), str. 148-150. Taj osamnaestostoljetni leksikon ujedno je i najobilniji izvor o Angeluccijevo životopisu koji sam pronašao.

³ Purnell („Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus“), str. 108, bilj. 8.

svakako inferioran Petriću,¹ no Purnell mu pridaje svojevrsnu važnost kao jednom od začetnika odbacivanja *Corpus Hermeticum* pa stoga i odvajanja mističnih novoplatoničkih elemenata iz filozofije.²

Angelucci je 1584. objavio raspravu pod naslovom *Quod metaphysica sint eadem quae physica* u kojoj brani Aristotelovu filozofiju od Petrićevih napada. Osobito je zanimljivo kako pokušava odbaciti Petrićevu analizu Aristotelove *Metafizike* koja je, prema Petriću, bibliotekarski konglomerat parcijalnih rasprava o različitim predmetima. To je, dakle, izravno odgovor na Petrićeve *Discussiones peripateticae*, tiskane nekoliko godina ranije (1581). Petrić, koji nikad nije olako prelazio preko ikoje kritike na svoj račun, odgovorio je na Angeluccijev napad u *Apologiji*, objavljenoj iste 1584. godine. Na taj je pak spis Angelucci odgovorio spisom *Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio*, tiskanoj u Veneciji iduće godine. U ovom potonjem spisu Angelucci ovako vrednuje Petrićev projekt: „Pa zbilja, tko bi tebi vjerovao bez argumenata i bez pozivanja na autoritet ono što je očito da je potpuno suprotno opće prihvaćenom mišljenju kod svih? Tko je, naime, osim tebe sveo *Metafiziku* na različite discipline? Poneki su smatrali da je *Metafizika* neuredna i raščlanjena poput rašlja; no to da bi bila trodijelna, odnosno da se dijeli na logiku, filozofiju i teologiju, nitko osim tebe nije vjerovao. I samo si ti, nasilniče i gujo svih znanosti i lijepe književnosti, smatrao da su one skupljene slučajnošću i proizvoljno u jedno tijelo.“³

¹ Girardi-Karšulin („Polemika između Frane Petrića i Teodora Angeluccija“), str. 107: „Povijest filozofije bez sumnje nam daje osnova da kažemo kako je Petrić bio značajniji filozof od Angeluccija.“

² Purnell („Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus“), str. 108-109: „Nearly thirty years before Casaubon's *Exercitationes* against Baronius, Angelucci's *Exercitationes* against Patrizi brought to the attention of Italian philosophers arguments rejecting the Hermetic myth. The importance of this fact cannot be denied, even though the arguments themselves were not Angelucci's own.“ Zanimljiv je i prepun povijesno-filozofskih podataka članak o neobjavljenoj korespondenciji između A. Persija i T. Angeluccija o anti-hermetizmu: Purnell („A Contribution to Renaissance Anti-Hermeticism: The Angelucci-Persio Exchange“).

³ *Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio*, str. 34: „Tibi vero quis credat sine argumentis et sine autoritatibus praesertim illud, quod manifestum est receptae apud omnes opinionis palam adversari? Quis enim te excepto *Metaphysicos* libros ad facultates diversas retulit? Putarunt aliqui inordinatos et tanquam scopas dissolutos illos esse; triformes certe, hoc est *Logicos, Philosophicos* et

Ovdje Angelucci neodređeno piše o „ponekim“ koji su se usudili dirnuti u Aristotelovu *Metafiziku*. No, u ranijem spisu *Quod Metaphysica sint eadem quae physica*, Angelucci proziva još jednog blasfema: „[...] a tko bi mogao podnositi bestidnu drskost i preuzetnost ne znam tamo nekog Marija Nizolija, koji se, premda jedva vičan gramatičkim oblicima, u 6. poglavlju 3. knjige one svoje, kao što kaže, izvrsne filozofije usudio okaljovati knjigu *Metafizike* i proglašavati je beskorisnom.“¹ Ta sočna kritika protiv Nizolija napisana je u kontekstu kritike Petrićevih *Discussiones* pa tako nekoliko redaka ispred Angelucci kaže da je Petrićeva teza o *Metafizici* nema nikakve snage („nullum momentum habet“) i da nema presedana: to što su Nikola Damašćanin, Andronik Rođanin i Plutarh držali manje do *Metafizike* nego što priliči nije čudno, veli Angelucci, s obzirom na to da u njihovo doba srž Aristotelove nauke još nije bila sasvim razvijena i objelodanjena.²

Prema tim se navodima može zaključiti dvije stvari: 1. da je Petrićev suvremenik, Angelucci, uviđao utjecaj koji mora da je Nizolijeva knjiga *De veris principiis* imala na Petrićeve *Discussiones peripateticae* te se Petrića dovodilo u svezu s Nizolijem³; i 2. da je Petrićeva teza o bibliotekarskom porijeklu *Metafizike* u to doba doživljava kao nešto novo, nešto što drugi nisu tvrdili.

Theologicos, nemo nisi tu credidit. Ac solus tu, scientiarum omnium ac bonarum literarum natrix et violator, casu eos et temere in unum corpus coaluisse existimavisti.“

¹ *Quod metaphysica sint eadem quae physica*, str. 5v: „[...] at quis ferat Marii nescio Nizolii impudentem audaciam et arrogantiam, qui grammaticis vocibus vix bene assuetus, cap. 6. libri tertii suae cuiusdam (ut vocat) eximiae philosophiae, Metaphysicorum libros damnare, nulliusque esse utilitatis pronunciare est ausus, [...]“

² *Quod metaphysica sint eadem quae physica*, str. 5v: „Quod Patritius obiciebat libris Metaphysicorum agi de tribus subiectis generibus, quae non possint sub unam et eandem scientiam cadere, nullum momentum habet, ut mox a nobis declarabitur: Nicolaus Damascenus, Andronicus Rhodius et Plutarchus Chaeroneus haud mirum esse debet, si reconditam et abstrusam summi Philosophi doctrinam minoris quam par erat aestimarunt: quoniam iis saeculis vixerunt, quibus divini hominis penetralia nondum plane evoluta collustrataque fuerant [...]“

³ Izgleda da su i neki drugi autori pronalazili bliskosti između Petrića i Nizolija u to doba. Usp. Muccillo („Un dibattito sui libri metafisici di Aristotele fra platonici, aristotelici e telesiani (con qualche complicazione ermetica): Patrizi, Angelucci e Muti sul soggetto della Metafisica“), str. 282, bilj. 153: „Patrizi aggiunge infatti una *Appendix* nella quale difende la sua tesi della non autenticità dei libri dell'*Etica a Nicomaco* che aveva già sostenuto nelle *Discussiones peripateticae*, per rispondere con ciò

Još valja preliminarno spomenuti jednu temeljnu sličnost između Petrića i Nizolija – odnos spram Aristotela. Sličnost pristupa Aristotelu vidi se na više momenata, ovdje ću izdvojiti samo dva. Prvi je jedna sasvim temeljna zamjerka Aristotelu a to je da je njegov stil nejasan, mutan, taman, kao uostalom i njegovo učenje: Aristotel, prema mišljenju njegovih kritičara, iza nejasnih riječi skriva nejasne misli. Nizolio piše o Aristotelovu stilu: „Tako se od početaka zamjera Aristotelu da je mnogo griješio pa stoga ga nisu neki s nepravom usporedili s lignjom, koja, dok je ribari traže da bi je ulovili, čim osjeti ruku da se miče, istog časa, šireći onu tintu najcrnje tjelesne tekućine koja joj je urođena, zamuti vodu tako da izmakne očima i rukama ribara. Takav je naime i Aristotel u onim stvarima za u kojima sumnja da će biti ulovljen, tj. opovrgnut i ispravljen [redigiran], širi [oko sebe] bilo kratki bilo drugi govor, kako bi izmigoljio oštrici onih koji bi ga htjeli ukoriti.“¹

Sličnu sliku rabi i Petrić i to na više mjesta u *Discussiones peripateticae*. Tako pri kraju 1. sveska Petrić piše: „Da ne mogu dovoljno ispravno filozofirati bjelodano će biti svakome tko promisli Aristotelovu verbalnu nejasnoću, za koju su svi Grci govorili da ju je Aristotel raširio po svim svojim spisima, a niti se Temistije nije bojao tvrditi da se on kao sipa prikrio svojom tintom.“² (Uzgedno rečeno, ta slika

ad altri critici di cui non si fa il nome, che avevano cercato di confutarla, accusandolo di avere utilizzato *rationes levissimas* e di non avere argomentato da filosofo, cercando di iscriverlo fra i grammatici *et Nizoliis*. Ipotizziamo che l'autore a cui soprattutto fa qui riferimento sia Francesco Piccolomini nella sua *Universa philosophia de moribus*, pubblicata a Venezia nel 1583; un autore che è molto presente, come obbiettivo polemico, anche nell'opera di Angelucci, per le tesi ivi sostenute in merito al problema del soggetto della metafisica [...].“

¹ *De veris principiis*, str. 13: „[...] tum in primis Aristoteles multum peccasse deprehenditur, atque ideo non immerito a quibusdam comparatus fuit loligini, quae dum quaeritur a piscatoribus ut capiatur, iam iamque admoveri manus sentit, statim atramentum illud humoris nigerrimi, quod in se habet congenitum spargens inficit aquam, ut ab oculis mox et manibus piscatorum elabatur. Sic enim et Aristoteles ii sin rebus, in quibus capi, hoc est, revinci redarguitque dubitabat, sermonis vel brevitatem vel obliquitatem vel obscuritatem spargebat, ut aciem eorum, qui se deprehende vellent, eluderet.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 172-173: „[...] non potuisse eos satis recte ex ea philosophari clarescet cuique consideranti Aristotelicorum verborum obscuritatem, quam affectasse in suis scriptis Aristotelem omnes Graeci fatentur, uti non vereatur Themistius asserere eum veluti sepiam atramento suo se occuluisse.“

Aristotela kao sipe ili lignje nije renesansni izum, ona se javlja još od kasne antike, a u renesansi su je nanovo oživjeli A. Poliziano i Gianfrancesco Pico.¹⁾

Drugi je moment očite povezanosti Nizolija i Petrića diskusija o porijeklu Aristotelovih spisa. Nizolio ima radikalni stav prema kojem su sva djela pripisana Aristotelu zapravo sažeci koje je sastavio njegov sin Nikomah. O tome Nizolio piše: „Ove Aristotelove knjige, koje su dosad sačuvane, zapravo uopće nisu Aristotelove, niti ih je Aristotel doista sastavio, već ih je netko drugi većim dijelom složio navodeći iz Aristotelovih knjiga i sastavio sažetke i priručnike o njima, koji su i danas preostali: a budući da je mnogo toga dodano, izbačeno i promijenjeno kako se već sviđjelo onome koji je sastavljano tako da u ovo naše doba nemamo pravi i nepatvoren, već dvojben i okljaštren Aristotelov nauk [...]. Autor, koji je sačinio sažetke i priručnike Aristotelovih spisa, nije bio ni Teofrast, ni Eudem ni Teodot, niti ikoji drugih od Aristotelovih učenika, već Nikomah, njegov sin.“² Sličan se tekst pronalazi u *Discussiones peripateticae*: „Stoga onih tridesetsedam knjiga, skupljenih od različitih autora a i od samog Aristotela, a koje je pobrojao Laercianin, skupa s onima koje su preostale zajedno čine broj od 747 [knjiga].“³ Tu sličnost između Nizolija i Petrića uviđa i Leibniz koji u svojem ponovnom izdanju Nizolijeve knjige *De veris*

¹ Postoji vrlo pregledan i učen tekst posvećen slici Aristotela kao sipe: Schmitt („Aristotle as a Cuttlefish: The Origin and Development of a Renaissance Image“). Schmitt za Nizolijev tekst pokazuje da je gotovo doslovan prijepis iz Gianfrancesca Pica, dok Petrićev navod ovako komentira (str. 68): „[...] Patrizi attributes the saying to Themistius rather than to Atticus. A search through Themistius' writings has not revealed the use of the simile there.“ I u pripadnoj bilješci nastavlja Schmitt: „Themistius does, however, speak of Aristotle's lack of clarity several times. This probably led Patrizi to attribute the cuttlefish simile to him. See, for example, Themistius' introductions to his *Paraphrases* on the Posterior Analytics and on the *De Anima* [...]. This translation was available in printed editions after 1481“

² *De veris principiis*, str. 334: „Eos [sc. libros Aristotelis] hoc modo, quo nunc habentur, nequaquam vere esse Aristotelicos, nec ab Aristotele vero ita compositos, sed ab alio quopiam ex vero Aristotelis libris magna ex parte extractos, et in has Epitomas et compendia, quae nunc extant, redactos: multis tamen additis, detractis et mutatis prout placuit ei, qui eos contraxit: ut non veram et germanam, sed spuriam et adulterinam Aristotelis doctrinam hoc tempore habeamus. [...] Authorem illum, qui has epitomas et compendia scriptorum Aristotelis confecit, fuisse non Theophrastum, non Eudemum, non Theodetem, non alium quamquam ex discipulis Aristotelis, sed Nicomachum eius filium [...].“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 18: „Itaque si hi, ex variis authoribus, atque ipso Aristotele collecti libri triginta septem, reliquis a Laertio enumeratis, atque iis, qui extant addantur, septingentorum quadraginta septem numerum adimplebunt.“

principiis u bilješci na prethodno naveden Nizolijev tekst komentira: „Conferendi Franc. Patritius et Petrus Ramus,“¹ što može svjedočiti o Leibnizovoj dobroj upućenosti u Petrićeve *Discussiones peripateticae*.

Iz navedenih se Angeluccijevih navoda vidi da povezivanje Petrića i Nizolija povodom renesansnog pojma znanosti nije proizvoljno. Nizolio je kao kritičar *Metafizike* i za Petrićeve života doživljen kao njegov preteča. O tome u kojem smislu se može govoriti o Nizolijevu utjecaju na Petrića i s kojim ogradama bit će riječi na kraju ovog poglavlja.²

¹ Leibniz („Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“), str. 472, bilj. 87.

² Pitanje o porijeklu, autentičnosti i nazivu Aristotelove *Metafizike* uopće nije bezazlen problem. Naime, treba imati na umu da je ne samo za Aristotela, već i za Tomu Akvinskoga metafizika teologija, jer joj je predmet bavljenja biće kao biće (Toma kaže *ens commune*), a uzroci bića kao bića su nematerijalne supstancije, što na kraju ima kao uzrok Boga. Petrić u *Discussiones peripateticae*, str. 62 spominje i neizvornost naziva *Metafizika*: „Quae nominum multitudo in causa forte fuit, ut Andronicus (si tamen is fuit) quo certo nomine eoa appellaret dubius, aliud finxerit ac μετὰ τὰ φυσικά appellaverit; nulla sane nec ab Aristotelis autoritate, neque a re ipsa sumpta ratione: nam Aristoteles Primam philosophiam hanc vocat, quia de substantiis, quae priores physicis substantiis sunt, pertractatur. [...] Qua duplici ratione rei scilicet et Aristotelicae autoritatis πρὸ τῶν φυσικῶν Antephysica, longe melius quam μετὰ τὰ φυσικά Metaphysica appellari debuissent [...]“ Girardi-Karšulin („*Discussiones peripateticae* između doksografije i povijesti filozofije kao filozofske discipline“), str. 153 ovako komentira: „Biće kao biće, kad nije pojmljeno u smislu onoga što je u najvećoj mjeri *inteligibilno*, nego kao slučajno opće skupljeno iz pojedinačnog, kao predmet *znanosti o biću* osporava ili onemogućuje jedinstvenu znanost koja je *teologija* jer je *znanost o biću* – odn. osporava kršćansku (ili Tominu) interpretaciju Aristotela.“

3. Petrić o prvim principima

U 1. knjizi Aristotelove *Fizike* Aristotel izlaže svoje razumijevanje prvih principa prirodnih stvari. S tim se naukom o prvim principima Petrić suočava i sukobljava u 1. i 2. knjizi 4. sveska *Discussiones peripateticae*: u 1. knjizi Petrić se bavi problemom prvih principa općenito (knjiga je naslovljena *De principiis rerum naturalium*), dok 2. knjigu posvećuje posebice principima forme i lišenosti (knjiga je naslovljena *De principiis privatione et forma*).

Prvo ću izložiti Aristotelov nauk o prvim principima koji nalazimo u 1. knjizi *Fizike* (posebice poznato 7. poglavlje). Ta je tema, kao uostalom i većina Aristotelovih temeljnih tema kontroverzna i postoji mnoštvo je literature s različitim pristupima tom problemu. Budući da u žarištu ovog rada nije Aristotel već Petrić, pokušat ću u iznošenju Aristotelova stava biti što je moguće više „objektivan“ – pritom mislim vjeran Aristotelovu tekstu i neću ulaziti u suvremene specifične interpretacije i različita rješenja osim ako to nije nužno za razumijevanje Petrićeva stava. U drugom ću koraku izložiti Petrićevu kritiku Aristotelova nauka. U trećem ću koraku iznijeti tri suvremene interpretacije Petrićeve pozicije o principima; naime o Petrićevu odnosu spram Aristotelovih prvih principa pisalo je troje suvremenih autora: C. Vasoli, M. Girardi-Karšulin i L. Deitz.

a. Aristotel o prvim principima prirodnih stvari – *Fizika* knjiga I

U uvodnom sam poglavlju objasnio neke temeljne postavke Aristotelove dokazne/demonstrativne/apodiktičke znanosti. Kao što je bilo spomenuto (na stranici 23) prve premise apodiktičnog postupka stjecanja znanja same moraju biti

ἀναπόδεικτα, tj. do njih samih se ne smije moći doći demonstrativnom metodom, jer bismo u suprotnom imali *regressus in infinitum*, što je Aristotelu neprihvatljivo: „Jednostavno ne može postojati dokazivanje (ἀπόδειξις) svega: taj postupak bi išao u beskonačno, tako da ne bi došlo do dokazivanja (ἀπόδειξις).“¹ Dakle prve premise apodiktičkog postupka moraju same biti nedokazive apodiktičkom metodom. Tu se postavlja više pitanja od koji se mogu izdvojiti tri kao dominantna u povijesti peripatetičke škole: 1. što su ti „prvi principi“ apodiktičkog postupka? 2. kakav je njihov epistemički status budući da sami moraju biti početak znanstvenog dokazivanja, no opet se do njih ne može doći demonstrativnom metodom? 3. ako ne demonstrativnim putem, kako se do prvih principa uopće dolazi?

Od ova tri pitanja ovdje ću se baviti samo prvim – što su to prvi principi – to je, naime, pitanje kojim se Petrić dosta ekstenzivno bavio u *Discussiones peripateticae*, tj. posvetio mu je cijelu prvu knjigu četvrtog sveska.

Prvu knjigu *Fizike* Aristotel započinje poglavljem o metodi. Radi se o vrlo kompaktnom i važnom poglavlju kod Aristotela pa ću ga ovdje navesti u cijelosti: „Znanje i znanstveno znanje nastaje pri svim istraživanjima kod kojih postoje principi ili uzroci ili elementi ako se spoznaju ti isti [principi ili uzroci ili elementi]. Naime, mislimo da spoznajemo nešto pojedinačno kad spoznamo njegove prve uzroke i prve principe pa sve do elemenata. Bjelodano je stoga da i u znanosti o prirodi prvo se mora pokušati istražiti ono što se tiče principa. Naravan je put ići od onoga što je spoznatljivije i jasnije za nas prema onome što je spoznatljivije i jasnije po naravi: nisu naime iste stvari spoznatljive nama i spoznatljive naprosto. Stoga je nužno napredovati na sljedeći način: od onoga što je po naravi nejasnije, a nama jasnije k onome što je jasnije i spoznatljivije po naravi. A ono što je nama prvo očito i jasno su stvari ponajviše zbrkane; a tek zatim iz njih postaju poznati [njihovi] elementi i principi ih [zbrkane stvari] razdvajaju. Zbog toga valja napredovati od

¹ *Metaphysica* 1006a8-9: ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μὴδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.

univerzalnog do pojedinačnog, budući da je cjelina spoznatljiva s obzirom na osjetilnost a univerzalno je nekakva cjelina jer uključuje mnoge dijelove. Isto se događa na takav nekakav način i s imenima s obzirom na njihovo određenje: jer ona označavaju nešto cijelo na neodređen način, npr. krug, dok pak njegovo određenje razdvaja u pojedinačnosti. Tako i djeca prvo nazivaju sve muševce očevima i sve žene majkama, a kasnije razlučuju svako od njih.”¹

Aristotel ovdje donekle sažima nauk o znanstvenoj spoznaji koji je razvio u *Drugoj analitici*: znanstveno znanje (ili znanost) polazi od poznavanja temeljnih principa (ἀρχαί), koji su ujedno i uzroci (αἴτια) te predstavljaju elemente (στοιχεῖα) neke znanosti. Pritom se čini da Aristotel implicira da su principi, uzroci i elementi ista stvar, a i daljnja diskusija u 1. knj. *Fizike*, možda upravo *per omissionem* davanja definicije što bi to bili principi, kao i ekstenzivno bavljenje prethodnicima i njihovim principima implicira da i Aristotel misli na nešto slično kao što je za Tala bila voda, Heraklita vatra, Empedokla voda, zemlja, zrak i vatra, Leukipa i Demokrita atomi i praznina itd.. Aristotel ne polemizira s predsokratovcima na taj način da ide opovrgavati njihove principe: on nigdje ne kaže da je Heraklit bio u krivu što je postavio vatru kao princip ili Tal koji je postavio vodu. Aristotel odobrava temeljni poriv traženja „onog prvog“, „onog najvažnijeg“, „onog vodećeg“ – na sve se te načine može prevesti grčka riječ ἀρχή – Aristotel kao i predsokratovci traži prvotno objašnjenje kretanja, promjena, nastajanja. On tu svoju aktivnost shvaća kao nastavak

¹ *Physica*, 184a10-b14: Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων, δῆλον ὅτι καὶ τῆσφι φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ᾽ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προΐεναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι πολλά γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δὲ ταῦτ' οὗτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γὰρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαίρει εἰς τὰ καθ' ἕκαστα. καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἀνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

istraživanja koji su filozofi prije njega započeli, ali nisu metodološki dostatno izveli niti došli do kraja. Na tom tragu piše u *Metafizici A*: „[...] ipak prihvatimo i one koji su se prije nas upustili u istraživanje bića i filozofirali o istini. Naime, jasno je da i oni govore o nekim principima i uzrocima.“¹

Istraživanje koje želi provesti Aristotel je u bitnome različito od onoga koje su provodili predsokratovci. Oni su se uglavnom pitali: što je konkretno princip? – je li to voda itd.? Toga je bio svjestan i Aristotel, budući da nagađa kako to da je Tal došao do vode: mora da je uočio da je sva hrana, kao pretpostavka životu, vlažna, a i toplina je povezana s vlagom i (prema grčkom razumijevanju) ovisi o vlazi.² No Aristotel prvo ide za nečim drugim: on se pita što čini neki princip principom, koje uvjete mora zadovoljavati da bi bio princip (to Petrić naziva *condiciones principiorum* u kasnijoj diskusiji). I tek pošto je pronašao *bit* principa, tek onda nudi konkretan odgovor.

Aristotel započinje razmatranje o principima prirodnih stvari u 7. poglavlju 1. knjige *Fizike*: „krenut će od svakog nastajanja“ (189b30), tj. promjene. U tome nema ničeg čudnog budući da Aristotel *explicite* povezuje prirodu s promjenom: tako na 200b12-13 piše: „Budući da je priroda princip kretanja i promjene [...]“.³ Dakle, za Aristotela traženje prvih principa apodiktičkog zaključivanja o prirodi znači traženje prvih principa promjene. Idući korak koji Aristotel čini u *Fizici* – uostalom kao i u većini svojih djela – ispitivanje je što su njegovi prethodnici rekli o tome: pritom pomnije analizira elejsku školu, koja je zastupala jedan princip, i Anaksagoru, koji je propagirao beskonačno mnogo principa. Aristotel pronalazi jednu karakteristiku koja je zajednička svim prethodnicima, a to je da su principi kontrarnosti (ἐναντία) –

¹ *Metaphysica* 983b1-3: ὁμῶς δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας.

² *Metaphysica* 983b20-24: ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφῆνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν.

³ Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς [...].

različiti su mislioci imali i brojem i vrstama različite kontrarnosti. O tome Aristotel zaključuje: „Bjelodano je da svi oni nekako čine kontrarnosti principima. I to je razložno: jer principi ne smiju biti niti jedni iz drugih niti iz nečeg drugog, dok sve stvari moraju biti iz njih; a to se sve događa [tj. svi su ti uvjeti zadovoljeni] u prvim kontrarnostima, a one [kontrarnosti], budući da su prve, nisu ni iz čega drugoga, a budući da su kontrarnosti, nisu niti jedne iz drugih.“¹

To da kontrarnosti moraju biti prisutne u promjeni Aristotelu se čini samorazumljivim i bez obzira na prethodne mislioce. Tako u 5. poglavlju pita „Kako može nešto postati blijedo iz obrazovanoga ako obrazovano ne bude akcident ne-blijedome ili tamnome?“² Ono što Aristotel ovdje argumentira je sljedeće: nešto obrazovano ne može probljedjeti *kao* obrazovano, već samo ako je prije toga bilo tamno ili barem ne-bijelo. Dakle, ako je Ivica u jednom trenutku obrazovan, a u drugom trenutku blijed, je li to primjer promjene? Ne nužno. Promjena nastaje samo ako je u početnom času bio obrazovan *i* taman ili ne-blijed, a u drugom času obrazovan (ili neobrazovan) *i* blijed. Dakle, za promjenu je relevantno to da je ono obrazovano *ujedno i* tamno, dakle, tamno mora na neki način „supripadati“, „koincidirati“ (συμβεβηκός) s obrazovanim.

Koji se par kontrarnosti mora uzeti kao temelj u objašnjenju fizičkog svijeta? Toplo i hladno, vlažno i suho, gore i dolje, ljubav i mržnja? To pitanje tim više izbija u prvi plan budući da Aristotel tvrdi da to treba biti samo *jedan* par kontrarnosti koji će predstavljati prve principe.³ Tu dolazimo do 7. poglavlja 1. knjige *Fizike* u kojem Aristotel raspravlja o prvim principima.

¹ *Physica* 188a26-30: ὅτι μὲν οὖν τὰναντία πως πάντες ποιοῦσι τὰς ἀρχάς, δῆλον. καὶ τοῦτο εὐλόγως· δεῖ γὰρ τὰς ἀρχάς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα· τοῖς δὲ ἐναντίοις τοῖς πρώτοις ὑπάρχει ταῦτα, διὰ μὲν τὸ πρῶτα εἶναι μὴ ἐξ ἄλλων, διὰ δὲ τὸ ἐναντία μὴ ἐξ ἀλλήλων.

² *Physica* 188a35-36: πῶς γὰρ ἂν γένοιτο λευκὸν ἐκ μουσικοῦ, πλὴν εἰ μὴ συμβεβηκός εἴη τῷ μὴ λευκῷ ἢ τῷ μέλανι τὸ μουσικόν;

³ Bostock s pravom ukazuje na problematičnost te pozicije da Aristotel iznenada i prije no što se upustio u proučavanje temelja fizičkog svijeta tvrdi da to mora biti *jedan* par. Usp. Bostock („Aristotle

Aristotel razlikuje dvije vrste nastanka (γένεσις): jedan je nastanak nečeg [novog] iz nečeg drugog (to naziva ἐξ ἄλλου ἄλλο), a druga je vrsta nastanak nekog novog svojstva ili kakvoće (to naziva ἐξ ἑτέρου ἕτερον). Obje te vrste nastanka primjenjive su na jednostavne i složene stvari. Primjer koji Aristotel nudi je sljedeći: zbiva se (1) da nastaje obrazovan čovjek [tj. ono što nastaje je čovjek i to obrazovan]; (2) neobrazovano postaje obrazovano; (3) neobrazovan čovjek postaje obrazovan čovjek.¹ Slučaj (1) i (2) Aristotel naziva primjerom „jednostavnog (ili nekvalificiranog, ἀπλῶς) nastajanja“ budući da u oba slučaja nastaje neka (nova) supstancija: u prvom slučaju to je čovjek (i akcidentalno obrazovan), dok u drugom slučaju nastaje ono obrazovano, koje prije nije postojalo, već im je prethodila lišenost, dok je slučaj (3) primjer „složenog (ili kvalificiranog, συγκείμενον) nastajanja“, budući da ostaje supstancija, a mijenja se akcident. Na prvi pogled, ako se shvati da Aristotel govori o tri različita slučaja, ti primjeri mogu biti nejasni pa se čini da je primjer (1) isti kao i primjer (3). No to, prema mom mišljenju, treba shvatiti da Aristotel uzima *jedan* slučaj i pokazuje tri *primjera* kako se taj jedan i isti slučaj može opisati na tri različita načina: možemo reći (1) da je nastao obrazovan Ivica, možemo nadalje reći (ako ne u svakodnevnoj jezičnoj praksi hrvatskog jezika, a ono barem u gramatičkoj teoriji) (2) da je neobrazovanost postala obrazovanost; i naposljetku (3) da je neobrazovani Ivica postao obrazovani Ivica. Zašto Aristotel ide u tu analizu? Zbog toga što na prvi pogled nije baš jasno što se točno mijenja. Naime, problem je taj da se *bilo koji* od dijelova u ovom primjeru može opisati kao „ono što postaje“ (τὸ γινόμενον): možemo reći da je Ivica (tj. čovjek) ono što postaje/mijenja se, budući da *Ivica postaje*

on the principles of change in Physics I“), str. 181-182: „[...] Aristotle is wishing to say that in physical enquiry we need take only one opposition as fundamental. this claim is the more surprising when we recall that in his own explanation of the physical world Aristotle employs *two* pairs of opposites to characterise the sublunary elements [...] it seems outrageous for him to claim, in advance of any empirical enquiry, that only one pair of opposites will be needed.“

¹ *Physica* 189b34-190a5: ἔστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικόν γίγνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν. ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γινόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἀπλοῦν, τὸ μουσικόν· συγκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γινόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον φῶμεν γίγνεσθαι μουσικόν ἄνθρωπον.

obrazovan; možemo isto tako reći da se postaje ili nastaje (Ivičina) obrazovanost, budući da je rezultat promjene upravo ta obrazovanost ili nešto obrazovano (Ivica); i, naposljetku, možemo pomisliti da je sama neobrazovanost ono što postaje ili što se mijenja, budući da je ona ishodište promjene pa kao takva upravo je ona ta koja se mijenja ili koja je u procesu nastajanja kao početak tog procesa. Budući da se radi o višeznačju izraza „ono što postaje/nastaje“, radi jasnoće razlikuju se tri momenta. Postoji početno stanje, tj. početna stvar koja podliježe promjeni – to je tradicionalno nazvano *terminus a quo*: u gornjem primjeru to je ono neobrazovano ili neobrazovani čovjek. Postoji konačan ishod promjene, tj. stvar koja rezultira promjenom – to je tradicionalno nazvano *terminus ad quem*: u Aristotelovu primjeru to je obrazovano ili obrazovan čovjek. Na kraju – barem u nekim slučajevima – postoji nešto što traje u promjeni.

Sad postaje jasnije što je za Aristotela „jednostavno nastajanje“ a što „složeno nastajanje“. Imamo tri „jednostavne“ stvari: čovjeka, obrazovano i neobrazovano i dvije složene stvari: „neobrazovanog čovjeka“ i „obrazovanog čovjeka“. Dakle, u Aristotelovu primjeru *terminus a quo* je ili čovjek ili (nešto) neobrazovano ili neobrazovan čovjek, dok je *terminus ad quem* ili (nešto) obrazovano ili obrazovan čovjek.¹

Dakle, u slučaju kad nešto nastaje na apsolutan način, tj. iz „ne bića“ u „biće“ to je ujedno i „jednostavno nastajanje“, a u slučaju da se mijenjaju kakvoće (npr. već postojeći neobrazovan čovjek mijenja jednu svoju karakteristiku i postaje obrazovanim) tad se radi o „složenom nastajanju“. Ono što Aristotel smatra relevantnim za znanost o prirodi je jednostavno nastajanje, budući da je to način kako nastaju supstancije: „Samo se za supstancije kaže da nastaju na jednostavan

¹ Ovdje nije baš najjasnije kamo Aristotel s tom podjelom smjera budući da je dalje ne razvija. Čini se da je išao za time da uobličiti svojevrsnu općenitu formulu kako bilo koja promjena izgleda. No, na temelju ovoga što je zapisano u *Fizici* teško je uobličiti neku formulu koja bi kanonski obuhvatila sve slučajeve.

način.“¹ Aristotel ne objašnjava dalje što je pritom mislio, no jasno je o čemu se radi: kad se Ivica obrazuje i stoga postane obrazovan, nikakva nova supstancija nije nastala u svijetu: Ivica je bio isti Ivica (tj. ista supstancija) i prije i poslije promjene (što je primjer „složenog nastajanja“) i nije nakon toga nestao jedan čovjek (supstancija) i nastao drugi, promijenilo se samo njegov akcident: od neobrazovanog je postao obrazovan.

Gornji Aristotelov primjer biva jasniji i iz sljedeće distinkcije: kad neka jednostavna stvar postane nešto drugo u jednom slučaju ona nastavlja biti, kao u slučaju kad čovjek ostaje čovjek i nakon što se obrazuje, dok u drugom slučaju, kad neobrazovanost postane obrazovanost, ona prestane postojati, kako Aristotel kaže, „bilo jednostavno bilo na složen način“². Tu Aristotel uvodi dva temeljna pojma koja sudjeluju u promjeni: subjekt³ (ili supstrat, „ono što je podloženo“, ὑποκείμενον) i formu (μορφή ili εἶδος – čini se da Aristotel u ovom poglavlju rabi ta dva termina *promiscue*).

Pitanje koje se zatim otvara je: što preostaje a što se gubi pri promjenama? Prva je misao da je to upravo subjekt – ὑποκείμενον – čovjek od neobrazovanog postane obrazovan – pritom je čovjek preostao u promjeni dok je neobrazovanost nestala. No, ima slučaja kad sam subjekt nastaje – Aristotelov je primjer nastanak biljaka ili životinja iz sjemena. Naime, sjeme i biljka su supstancijalno različiti i u procesu rasta biljke iz jedne supstancije – sjemena – nastane druga – biljka. Upravo je to slučaj pri apsolutnim ili jednostavnim promjenama koje Aristotel smatra najrelevantnijima za znanost o prirodi. U složenim promjenama predmet je ono što preostaje i poistovjećuje se sa supstratom. Pritom je taj supstrat – ili subjekt – brojem

¹ *Physica* 190a32-33: [...] ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον [...].

² *Physica* 190a12-13: [...] οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντεθειμένον ὑπομένει.

³ Ovdje je važno naglasiti da izraz „subjekt“ ne rabim u novovjekovnom post-descartesovskom značenju „mislećeg subjekta“, već etimološki u značenju „onog pod-ležećeg“, donekle ekvivalentno „pod-metu“, premda izraz „podmet“ sugerira aktivno „podmetanje“ dok subjekt kao ὑποκείμενον predstavlja ono što ne sudjeluje u promjeni pa stoga nema u ovom značenju nikakvu aktivnu funkciju.

jedan no složen od dvije biti¹: kao materija koja prolazi kroz promjenu i kao forma koja osigurava to da će supstancija preostati u složenim promjenama. Možemo kao primjer uzeti platanu koja u jesen izgubi lišće: pri promjeni godišnjeg doba platana izgubi lišće ne kao drvo naprosto (budući da ima crnogoričnog drveća koje ne gube lišće u jesen), već kao listopadno drvo. Pritom platana ne prelazi iz bića u nebiće tj. ne naprosto ili na apsolutan način (budući da ne prestaje postojati), već iz nečega što joj je svojstvo – prekrivena listopadnim lišćem – u nešto što nije – lišeno lišća. Ne radi se dakle o apsolutnom nebiću, već o „lišenosti“ (στέρησις).² Sad imamo i treći princip: uz materiju (ili supstrat u užem smislu) i formu imamo i lišenost. Ili, da se vratimo na Aristotelov primjer: prije promjene imamo objekt koji se može opisati kao čovjek ili kao objekt koji je neobrazovan (tj. kao nešto što „ima“ lišenost) – koji god opis uzmemo, radi se o istome. Kao čovjek to je supstrat koji traje u promjeni (budući da imamo istog čovjeka prije i poslije promjene), no nakon promjene može se opisati kao nešto obrazovano, tj. kao nešto što je poprimilo stanovitu formu.

Pri promjeni/nastajanju ta se tri principa na određene načine ujedinjuju tako da Aristotel kaže da na neki način imamo dva principa, a na neki način tri (190b23-191a3). Što se pritom misli dobro sažima J. Talanga u svom pogovoru na hrvatski prijevod *Fizike* na sljedeći način: „U slučaju bitnih promjena, kad iz jednog bivstva nastaje drugo bivstvo, prvi i drugi čimbenik su istovjetni te čine jedno istovjetno bivstvo, no samo su misaono razlučivi. To jedno te isto bivstvo postaje treći čimbenik, neko drugo bistvo. Sjeme je *hupokeimenon* iz kojega nastaje biljka. Ali ono je i ne-biljka, *steresis* biljke, dakle ono nebiće iz kojega nastaje biljka [...]. U slučaju nebitnih promjena prvi i treći čimbenik su istovjetni te čine jedno istovjetno bivstvo koje postaje drugi čimbenik, ali u nebitnom smislu. Dakle, bistvo kao takvo ostaje

¹ *Physica* 190b23-24: ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν, εἶδει δὲ δύο.

² *Physica* 190b10-17: ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετὸν ἔστι, καὶ ἔστι μὲν τι γινόμενον, ἔστι δὲ τι ὃ τοῦτο γίγνεται, καὶ τοῦτο διττὸν ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν καὶ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον.

nepromijenjeno, mijenja se neko nebitno svojstvo toga bivstva. Možemo zaključiti kako Aristotel pretpostavlja da u svakome prirodnom procesu postoje *realiter* dva čimbenika a *in mente* tri.“¹

Koje su posljedice ovog Aristotelova opisa procesa nastajanja? Najvažnija i eksplicitna posljedica je da je Aristotel obranio nastajanje, promjene i nestajanje od Parmenidovih i parmenidovskih argumenata protiv mogućnosti kretanja i nastajanja. Naime, Parmenidov se argument može sažeti na način da se kaže da ono što jest ne može nastati budući da već jest, a ništa ne može nastati iz onoga što nije.² Aristotel, naime, na to odgovara – za sebe tipično – razlikovanjem dva značenja izraza kad kažemo da nešto jest ili nastaje iz nečega što jest. Kad Parmenid postavi pitanje: je li početna stvar iz koje nastaje nešto ono što jest (biće) ili ono što nije (nebiće), Aristotel odgovara: na jedan način to je biće, na drugi pak način to je nebiće. Aristotel je pokazao da i početak i rezultat nastajanja nisu jednostavna bića (za koje bi Parmenidov argument bio uništavajući), već složena. Inicijalno neobrazovani Ivica i jest i nije: on *jest* kao čovjek, dakle, on je biće, dok istovremeno i nije, tj. nije obrazovan. Kad se pak radi o jednostavnom nastanku, Aristotel poseže za lišenošću: „I mi, kao i oni, kažemo da ništa ne nastaje iz ne-bića na jednostavan način, međutim mogu na neki način nastati, na primjer, akcidentalno, iz nečega što nije, naime iz lišenosti što samo po sebi je nebiće i koja ne pripada onome što je nastalo [nije dio onoga što je nastalo].“³ Parmenid je, dakle, prema Aristotelu ponudio lažnu dilemu da *terminus a quo* ili jest ili nije: budući da je on zapravo složevina, on na jedan način jest, a na drugi nije.

¹ Talanga („Pogovor urednika“), str. 311.

² Sličnu formulaciju ima Aristotel u *Physica* 191a28-29.

³ *Physica* 191b13-17: ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φάμεν γίνεσθαι μὲν μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός ἐκ γὰρ τῆς στειρήσεως, ὃ ἐστὶ καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίνεταί τι· θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ γίνεσθαι τι, ἐκ μὴ ὄντος.

b. Petrić o prvim principima u *Discussiones peripateticae*

Kao što je već spomenuto, Petrić iznosi svoju kritiku Aristotelovih prvih principa u 1. i 2. knjizi 4. sveska *Discussiones peripateticae*. U prvoj knjizi daje općenitu kritiku Aristotelova pristupa principima (knjiga je naslovljena „De principiis rerum naturalium“), dok u 2. knjizi posebice kritizira principe forme i lišenosti (pod naslovom „De principiis privatione et forma“).

U 1. knjizi 4. sveska Petrić prvo izlučuje 15 teza o principima. Od tih 15 teza sedam njih su negativne: da ne postoji jedan princip, da principi ne smiju biti beskonačni, da ne postoje ni kaos ni homeomerije kao što je smatrao Anaksagora, da ne postoje atomi kao što su držali Demokrit i Leukip, da principi nisu osjetilni prema Talu, Anaksimandru, Empedoklu i drugima; da principi nisu matematički predmeti – brojevi i geometrijski predmeti što su zastupali pitagorovci, i to da principi nisu ideje, veliko i malo kao što je držao Platon.¹ Petrić se neće baviti time što principi nisu, već će se osvrnuti na to što principi *jesu*: a na temelju Aristotelove *Fizike* i *Metafizike*,² Petrić izlučuje 8 „pozitivnih“ Aristotelovih teza. To su sljedeći: 1. principi moraju biti (brojem) konačni; 2. moraju trajati u promjenama; 3. ne smiju proizlaziti iz drugih principa; 4. ne smiju nastajati jedni iz drugih; 5. iz njih mora proizlaziti sve drugo; 6. moraju biti kontrarni; 7. ima ih tri: jedan (materija) je podložen dvama kontrarnim (lišenosti i formi); 8. osim ovih postoji još i djelatan i finalan princip.³ Svi

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 364.

² Ovdje naglašava (str. 364) da će *Metafiziku* tako „tradicionalno“ nazivati premda, kao što otprije znamo, Petrić nije smatrao *Metafiziku* jedinstvenom knjigom, već zbirkom različitih rasprava nasumično ujedinenima: „Horum maiore parte primi *Physici* toto fere primo *Metaphysico* (ita et nos appellemus) [...]“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 365: „Primo principia esse finita; Debere esse permanentia; Non ex aliis generata; Non ex se invicem; Ex iis omnia; Esse contraria; Esse tria: Contraria duo, imum contrariis subiectum, hoc materiam esse, illa privationem et formam; Praeter haec, esse efficiens principium, et finale principium.“

ovi iskazi o principima proizlaze iz 5. i 6. poglavlja 1. knjige *Fizike*, dok je zadnji iz 1. knjige *Metafizike* (983a90-32).

Prije nego što se upusti u analizu pojedinih od ovih teza, Petrić se osvrće na pitanje za koje veli da se godinama pretresalo u peripatetičkim školama: to je pitanje spada li nauk o prvim principima (misli se, naravno, prirodnih stvari) u područje metafizike (prve filozofije) ili fizike. Opći je stav među aristotelovcima da filozof koji se bavi prirodom raspravlja o prvim principima s argumentom da kretanje, tj. promjena pripada propadljivim bićima dok se metafizika bavi bićem kao bićem, supstancijom, principima, uzrocima supstancija (prema Petriću materija i forma), a ne pojedinačnim stvarima, tako da su predmeti metafizike nepropadljivi. Nasuprot tome Petrić izlaže svoj stav da je kretanje akcident bića. Kretanje je, nadalje, ili djelatnost ili trpnja – a to su kategorije koje se priruču supstancijama – upravo je *Metafizika* ta koja se bavi bićem koje je obuhvaćeno kategorijama – to je fraza koju Petrić često ponavlja kao Aristotelov vlastiti leit-motiv.

Sličnost Petrić pronalazi u raspravi o mogućnosti (*potentia*) koja se isto tako nalazi u *Metafizici* – uostalom bez pojma mogućnosti, koji je toliko navlastit prirodnim stvarima, ne bi moglo biti ni promjene; ako dakle Aristotel smatra da o mogućnosti valja raspravljati u *Metafizici*, onda bi isto tako trebalo o prvim principima raspravljati u istoj knjizi.¹ Na kraju Petrić zaključuje: „Zadaća je metafizičara, na temelju ovog niza rasprava, činjenično i na temelju razloga, raspravljati o principima prirodnih stvari, o mogućnosti i o kretanju. Na krivom je mjestu među predmetima *Fizike* raspravljano o tome budući da je isti taj autor, koji je donio, i sam prekršio svoje zakone.“² Premda Petrić sam implicira da je taj dio opovrgavanja Aristotela manje značajan od onoga što slijedi, ipak to uopće nije

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 365: „Horum prior [sc. potentia] ita propria est physicae materiae, ut nulla materia sit, nihil omnino generetur, nisi potentia adsit.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 365: „Est igitur ex hac disputationum serie: ex Aristotelis doctrina, facto, ratione, primi philosophi munus, de principiis naturalium rerum, est de potentia, est de motu tractare. Alieno ergo loco inter physica tractata sunt, eodem legum authore, latore, leges suas transgrediente.“

bezazlena stvar: Petrićeva misao da se *Metafizika* bavi bićem i njegovim akcidentima povezana je s njegovim stavom da je *Metafizika* konglomerat znanosti, a ne jedinstvena znanost. Tradicionalno (i tomistički) *Metafizika* se bavi onim vječnim i nepromjenjivim, a za razliku od matematike, ti predmeti ne postoje samo u umu, već kao zasebno odvojeno (kao i spoznaja prvog nepokrenutog pokretača). Tvrditi – kao što tvrdi Petrić – da je *Metafizika* „znanost“ o biću koje je sadržano u kategorijama implicira ne samo to da se *Metafizika* ne bavi znanošću o vječnom biću, nego i to da metafizika sadržana u *Metafizici* uopće nije znanost već mnijenje, jer, prema Aristotelu i aristotelovcima, znanost o propadljivom ne postoji.

U nastavku svoje kritike Petrić analizira onih 8 pozitivnih teza o prvim principima koje je izlučio iz Aristotela. Premda na početku knjige spominje da će pojedinačno obrađivati svaku tezu,¹ on to ipak ne čini već ih tematski grupira i obrađuje. Prvo se bavi problemom međusobnog odnosa i nastanka (iz) principa. Nakon toga bavi se „preostalim atributima počela“²: prvo opovrgava zašto bi principi trebali biti brojčano određeni, tj. konačni (str. 375), zatim započinjući diskusiju o uvjetu da principi moraju biti vječni (ili nepropadljivi) otvara pitanje o tome „gdje treba tražiti prve kontrarnosti“ te dalje raspravlja o naravi kontrarnosti lišenost-forma-materija (str. 376-377). Prvo dakle raspravlja o onim svojstvima principa koji pripadaju principima općenito, dok se kasnije okreće odbacivanju kontrarnosti forma-lišenost-materija kao principa.

Prva pitanja kojima Petrić započinje diskusiju o uvjetima principa su sljedeća: jesu li tri gore navedena uvjeta istinita, je li nemoguće da principi nastaju jedan iz drugoga i koji su to principi?³ Važno je napomenuti da je to imanentna kritika Aristotela, tj. pronalaženje proturječja među Aristotelovim tvrdnjama, što je karakteristika cijelog 4. sveska *Discussiones peripateticae* za razliku od 2. i 3. sveska

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 365: „Sed 8. docentes theses singillatim in examen vocabimus.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 375: „[...] reliqua prosequamur principiis attributa.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 367: „Haec vera ne sunt? Cur non oportet principia ex se invicem generari? Quae nam principia?“

gdje se uspoređuje platonizam s Aristotelom te se pita što je istina. U ovom svesku nije samo pitanje o tome kako stvar s istinom stoji, nego se radi o elenktičkom pobijanju Aristotelovih stavova.

Prvu kritiku Aristotelovih principa Petrić usmjeruje prema onim Aristotelovim postavkama koje se odnose na nastanak samih principa, nastanka drugih stvari iz principa te međusobnih odnosa samih principa. Tu Petrić izlučuje tri „uvjeta“ (*condiciones*) koje je Aristotel postavio: 1. principi ne mogu nastajati jedni iz drugih; 2. principi ne mogu nastati iz nečeg drugog; 3. sve treba nastajati iz principa. Na to se Petrić nadovezuje trima pitanjima: je li istinito da principi ne mogu nastajati jedni iz drugih i koji su to principi?¹ Petrić se prvo osvrće na prvi uvjet i analizira kontrarni par lišenost-forma. Tu Petrić istom pronalazi proturječje s Aristotelovim stavom iz *Fizike* da bijelo nastaje iz onoga što nije bijelo i to ne iz bilo kojeg, već iz crnog.² Budući da su bijelo i crno kontrarni, a Aristotel upravo u tom dijelu *Fizike* u kojem govori o principima barata s primjerima kao što su bijelo-crno, obrazovano-neobrazovano itd., Petrić zaključuje da je Aristotel na prilično brutalan način proturječan sam sebi pa se pita: „Zar je to naime filozofija? Principi ne nastaju jedni iz drugih, jer su kontrarni [piše Aristotel] i odmah zatim: Štogod nastaje nastaje iz kontrarnog.“³

To se može modificirati – i Petrić tvrdi da su to upravo averoisti učinili – na taj način da se kaže da je Aristotelov stav takav da je samo na principe primjenjivo to da ne mogu nastajati iz kontrarnog. Neispravnost tog stava Petrić razotkriva tako da analizira posljedice generalizacije iz lišenosti u formu. Petrić nudi primjer: nastajanjem iz ne-čovjeka nastaje čovjek, iz ne-konja konj i isto tako i obratno:

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 367: „Eae autem conditiones sunt tres. Prima, non oportere principia ex se invicem generari. Secunda non oportere principia ex aliis generari. Tertia, non oportere ex principiis generari. Haec vera ne sunt?“

² Mjesto na koje se Petrić poziva je *Physica* 188a36-188b1: ἀλλὰ λευκὸν μὲν γίγνεται ἐξ οὐ λευκοῦ, καὶ τούτου οὐκ ἐκ παντός ἀλλ' ἐκ μέλανος.

³ *Discussiones peripateticae*, str. 367: „Quae nam, ergo haec est philosophia? Principia ex se invicem non generantur, quia contraria sunt? et statim. Quidquid generatur, ex contrario generatur?“

propadanjem iz čovjeka nastaje ne-čovjek, iz konja ne-konj itd. i općenito u prirodi svako nastajanje biva iz lišenosti prema formi, a propadanje je put iz forme u lišenost (prema Aristotelu). Ako se to generalizira, tj. iz pojedinačnog zaključuje o općemu, onda iz lišenosti općenito nastaje forma općenito i obratno – upravo to, lišenost općenito i forma općenito, Aristotelovi su principi.¹ Dakle, ako se uzme u obzir put od pojedinačnog k općem, onda se on mora moći primijeniti i na same principe, tj. da nastaju iz kontrarnog, jedno iz drugoga, što je proturječno s Aristotelovom tvrdnjom da principi ne nastaju jedan iz drugoga. Aristotel dakle proturječi sam sebi.

Što se pak drugog uvjeta tiče, tj. onoga da principi ne nastaju iz nečega drugoga, o tome Petrić jednostavno kaže da je to istina i to uopće dalje ne komentira. Stvar je naime jasna: ako bi principi nastali iz nečeg drugog, onda bi to nešto drugo bilo prvije od principa pa bi to samo bilo princip te bismo dobili *regressus in infinitum*. Zašto tu Petrić tako lako „pušta“ Aristotela? Mislim da razlog leži u tome što je istina tog uvjeta zapravo tautologija. Istina koja proizlazi iz tautoloških iskaza puko je formalne naravi i neinformativna je, tj. ne govori ništa specifično o naravi stvari na koju se odnosi. Stoga lako Petrić priznaje valjanost tih uvjeta – budući da oni ništa ne pridonose znanju o principima. To isto tako vrijedi i za sljedeći uvjet, tj. da sve nastaje iz počela: Petrić ga ne komentira, već *explicite* prelazi kao istinito.

Tu Petrić otvara novo pitanje u svezi s tim dvama uvjetima: zar nisu ova dva uvjeta principa primjenjivija na prve sličnosti više nego na prve kontrarnosti?² Što su to prve sličnosti iz čega sve nastaje – na to će se pitanje Petrić kasnije vratiti. Petrić ne misli da su kontrarnosti prvi principi. Za njega su to prve sličnosti. No, prije nego što može iznijeti taj svoj stav, mora prvo pokazati neodrživost prvih kontrarnosti kao prvih principa.

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 368: „Verum ergo erit ex privatione in genere, formam in genere generari, et ex forma privationem. Verum quoque haec duo Aristotelica principia. Verum quoque, haec esse contraria. Verum quoque esse prima contraria. Verum denique contraria principia ex se invicem posse generari.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 368: „[...] utrum duae istae principiorum conditiones magis primis contrariis quam primi similibus convenient?“

Petrić tu i dalje slijedi svoju metodu opovrgavanja Aristotela prokazivanjem njegovih nekonzistentnosti i proturječja. Prvo prolazi kroz Aristotelove kategorije i ispituje mogućnost oprečnosti unutar pojedine kategorije, budući da, prema Aristotelu, „u svakom rodu postoji jedna opreka, a supstancija je nekakav pojedini rod“.¹ Želi dakle pokazati kako zapravo nisu kontrarnosti u temelju svakog pojedinog roda. Prvo polazi od supstancije kao prvog roda – prema tome bi i kontrarnost u rodu supstancije trebala biti prva kontrarnost. No, koja je kontrarnost u rodu supstancije? Ako se kaže da je forma supstancija, što je onda lišenost? Ako se prihvati da je lišenost nije supstancija, onda u tom slučaju u rodu supstancije ne postoji kontrarnost lišenost-forma, budući da postoji samo forma. Ako se prihvati da lišenost jest supstancija, onda će doći do poistovjećivanja ne-bića i supstancije pa će vrijediti ne samo da je ne-biće (tj. lišenost) supstancija, već i to da je supstancija ne-biće što je apsurdno.² Na kraju zaključuje Petrić da u rodu supstancije nema kontrarnosti lišenost-forma.

No, rod u kojem se pronalazi kontrarnost je rod kakvoće. No, u tom se rodu isto tako nalazi i prva sličnost. Tu Petrić ponovo postavlja pitanje o sličnosti: zašto bi prve kontrarnosti bile izvor nastajanja svega drugoga, a ne prve sličnosti kad se nalaze u istoj kategoriji?³ Da bi odgovorio na to pitanje, Petrić prvo suprotstavlja autoritet starih filozofa, koji su zastupali misao da su prvi principi sličnosti, autoritetu Aristotela, koji je prvim principima držao kontrarnosti: „Reći će [Aristotel i aristotelovci] da iz crnog nastaje bijelo, dok će stari reći da iz bijelog nastaje bijelo, iz crnog crno i pokazat će da sličnost jest u rodu supstancije, da slično nastaje iz sličnog, čovjek iz čovjeka, crni čovjek iz crnog čovjeka, bijeli čovjek iz bijelog čovjeka. Ne može se naći kontrarnost u supstanciji. Ne nastaje iz bijelog čovjeka crni čovjek, iz

¹ *Physica* 188a13-14: μία τε ἐναντίωσις ἐν παντί γένει ἐνί, ἢ δ' οὐσία ἐν τῷ γένει.

² *Discussiones peripateticae*, str. 368-369: „Ergo aliquod non ens est substantia. Ergo etiam per conversionem, aliqua substantia est non ens. Quod si audeant asserere, flagello eiiciam sophismatum venditores, e philosophiae templo sacrosancto.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 369: „Cur ergo, non fieri ex aliis, alia fieri ex ipsis, magis primis contrariis convenit, quam primis similibus: cum utraque in eodem genere sint?“

crnog čovjeka bijeli čovjek osim akcidentalno. Kao što bijelo – kako je govorio učitelj – akcidentalno nastaje iz obrazovanog.“¹ Tu Petrić navodi argument iz iskustva: vidimo da u prirodi ponajčešće (*ut plurimum*) slično rađa slično, a ne kontrarno kontrarno. Pritom Petrić gleda „učinke“ pa na temelju toga što vidi u prirodi – da čovjeka rađa čovjek, a govedo govedo – tvrdi da je pogrešno Aristotelovo učenje o kontrarnosti prvih principa.²

Daljnja zamjerka koju Petrić iznosi je ta da Aristotel, „najmetodičniji filozof“ (*methodicatus philosophus*, str. 370) ne iznosi definiciju prvih principa, već samo navodi karakteristike na ključnim mjestima rasprave o principima, dakle u *Metafizici* i *Fizici*.³ Petrić ne ide u dublje komentare na ovom mjestu, no jasno je kamo smjera: izvor nesigurnosti, nejasnoća i dvojba koje nastaju oko pojma principa posljedica je toga da i sam Aristotel nije načisto sam sa sobom o čemu se pritom radi, već umjesto da ponudi jasnu definiciju onoga o čemu raspravlja, on samo nabroja pojedinačna svojstva. Pritom se Aristotel služi „slobodnijim pravilima“ (*liberioribus legibus*) izlaganja, rabi obilan i retorski način izlaganja kojim želi zamagliti nedostatak dubine i točnosti. Doduše, u *Poetici* Aristotel navodi definiciju prvih principa: „Princip je ono što nužno nije poslije drugog, nego je poslije njega nastalo ono drugo što je prikladno biti ili nastajati.“⁴ Petrić tu lakonski komentira da neće dalje ispitivati tu definiciju,⁵ no ne propušta u daljnjem tekstu pitati može li ta definicija zadovoljavati uvjet

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 369: „Aient ex nigro fit album, aient veteres ex albo fit album, ex nigro fit nigrum, ostendent veteres in substantiae quoque genere similitudinem, simileque ex simili generari, hominem ex homine, nigrum hominem ex nigro homine, album hominem ex homine albo. Vos non potestis in substantia contrarietatem reperire. Non gignitur ex homine albo niger homo, ex nigro homine albus homo, nisi per accidens ut album (aiebat praeceptor) per accidens fit ex musico.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 369: „Falsum ergo est, ad rerum effectus comparatum, Aristotelicum dogma contrarium ex contrario fieri. Falsum est principia esse contraria.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 370: „Definitione non respondet Aristoteles: respondet significatorum enumeratione.“

⁴ *Discussiones peripateticae*, str. 370: „Principium est, quod non necessario post aliud est. Sed post ipsum, aliud aptum natum est esse vel fieri.“ To je Petrićev prijevod Aristotelove definicije iz *Poetike* (*De arte poetica liber* 1450b28-29: ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ὃ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ’ ἄλλο ἐστίν, μετ’ ἐκεῖνο δ’ ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι).

⁵ *Discussiones peripateticae*, str. 370: „Mitto excutere qualis nam sit haec definitio.“

postojanja prvih kontrarnosti na kojima je Aristotel od početka insistirao. I, uostalom, uz dozu ironije Petrić primjećuje da se ta definicija prvih principa možda tiče *fabulae* o kojima se uostalom i u *Poetici* radi, a ne i *res naturales* za čijim se principima ovdje traga.¹

Pitanje koje si zatim Petrić postavlja je odnos konkretnih materijalnih stvari i kontrarnosti: „Ako bi se reklo da su obje kontrarnosti *u* stvari, onda se stvar ne sastoji od dviju naravi – materije i oblika, već od tri: subjekta i dviju kontrarnosti – lišenosti i forme, toplog i hladnog – no ima li ičeg apsurdnijeg? Ako bi se reklo da su obje *izvan* stvari, onda će se stvar sastojati od samog subjekta bez forme. Preostaje dakle reći da je jedna od kontrarnosti *u* stvari, a druga *izvan*.“² Što Petrić pritom misli, objašnjava dosta detaljno u daljnjoj diskusiji na primjeru vatre koja pali drvo. Kad se vatra približi drvetu, zagrije ga i upali – pritom je hladnoća bila u drvetu, a toplina u vatri, dakle *izvan* drveta. No, i unutar drveta postoji toplina budući da se sastoji od četiri elemenata, među kojima je jedan i vatra – i obje ove topline, unutarnja i vanjska, kontrarne su hladnoći drveta. Kad se drvo pali – dakle kad postaje toplo, pitanje je odakle ta toplina. Prema načelu da kontrarnost rađa kontrarnost, porijeklo topline (zapaljenog) drveta mora biti u početnoj hladnoći drveta – a kad bi to tako bilo, onda bi se drvo moglo samo od sebe zapaliti svojom hladnoćom, tj. iz hladnoće samo postati toplo. „Možda je nekoć takav postupak u Grčkoj i bio u uporabi“ cinično komentira Petrić, „no u naše vrijeme to izaziva podsmjeh.“³

Istina je za Petrića pak sljedeća: toplina drveta nastaje od topline vatre, slično rađa slično: „Od slične izvanjskosti nastaje i slična unutrašnjost stvari.“⁴ Petrić iz toga

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 370: „An forte definitio haec, inter fabulas posita, fabulis competet?“

² *Discussiones peripateticae*, str. 370: „Si dicatur, contraria ambo inesse rei, res ergo non duabus naturis materia et forma constat, sed tribus: subiecto et duobus contrariis, privatione et forma: calido et frigido, quo quid absurdius? Si dicatur, contraria extra rem esse, res ergo solo subiecto, nulla forma constabit. Reliquum ergo est dicere, contrariorum alterum extra rem esse, alterum rei inesse.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 370: „Sed id quidem nostra tempestate evaserit ridiculum, forte in Graecia olim fuit in usu, atque ex usu.“

⁴ *Discussiones peripateticae*, str. 371: „[...] a simili externo, simile internum rei [generari].“

izvlači dva zaključka: 1. postoji „vanjski“ i „unutarnji“ princip i 2. principi nisu kontrarni, već slični. Kontrarni principi se poništavaju: toplina vatre poništava hladnoću drveta. Na to bi peripatetičari, predmnijeva Petrić, mogli odgovoriti da se razlikuje nastajanje *iz (ex)*, nastajanje *od (a)* i nastajanje *u (in)*. Tu Petrić ima dosta dugačku i prilično detaljnu diskusiju, koju započinje analizom tri značenja pojma „nastajanje/rađanje“ (*generatio*) kod peripatetičara: u trećem i najvažnijem značenju „nastajanje/rađanje“ označava „uvođenje same supstancijalne forme“.¹ U toj diskusiji želi dokazati da jedini način na koji bi se Aristotelove kontrarnosti mogle spasiti bilo govoriti da nešto nastaje *u* nečemu: vatra započinje grijanje *u* hladnoći drveta itd. Pritom to nije samo puka lingvistička igra: Petrić želi odreći Aristotelovim kontrarnostima eficientni uzrok nastanka: „Neka se dakle kaže da sve rađanje biva *u* kontrarnosti [...], a ne iz kontrarnoga, naime ne kao iz materije i iz forme kao kuća iz kamenja, niti od kontrarnog kao od eficientnog uzroka. Dokazano je da je to pogrešno. Nego [rađanje biva] od sličnog eficientnog [uzroka].“² Kako bi nadalje pokazao neutemeljenost poimanja da stvari nastaju *iz* kontrarnosti, Petrić se poziva na Filopona koji je pokazao da *iz* znači isto što i *poslije (post)*, tj. da se izraz „*ex contrario*“ može shvatiti kao „*post contrarium*“, što se više približuje onome kako stvari stoje. U drvo se unosi toplina *poslije* hladnoće – da prvo nije bilo hladnoće, ne bi bilo ni topline, dakle, može se reći da se toplina u drvetu stvorila *poslije* hladnoće. Ono na što Petrić pritom cilja je da, umjesto uzročno-posljedične veze između lišenosti i forme, ukaže na *temporalan niz*: naime u diskusiji o različitim značenjima riječi *radati*, pokazuje da „svako rađanje, sve rođeno, ne nastaje *iz* kontrarnosti, ni *od* kontrarnosti, već *poslije* kontrarnosti i *u* kontrarnosti.“³ Kad je jednom otklonio uzročno-posljedičnu svezu, Petrić još više relativizira značenje aristotelovskih

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 372: „Tertia [sc. generatio] ipsius substantialis formae inductio.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 371: „Dicatur igitur omnis generatio sit in contrario [...]. Non autem ex contrario, non enim ut ex materia aut ex forma, ut domus ex lapidibus. Neque a contrario, ut ab efficiente. Id enim falsum esse est ostensum. Sed a simili efficiente.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 372: „Concludamus tandem, omnem generationem, omne generatum, non ex contrario, non a contrario, sed post contrarium et in contrario fieri.“

kontrarnosti. U slučaju zapaljenja drveta, što je zapravo princip stvaranja: hladnoća koja je „omogućila“ dolazak topline ili toplina koja je efektivno zapalila drvo? Ili su oboje? Ako se problem postavi u vremenskom slijedu, dakle odrekne mu se uzročno-posljedično značenje, onda na ta pitanja, sugerira Petrić šutnjom, više nema odgovora. Tu se vidi da Petrić zapravo ne želi izbrisati kontrarnost iz objašnjenja kretanja, već niječe važnost kontrarnosti. Naime, ako se kontrarni principi postave kao najvažniji principi prirodnih stvari, onda oni, prema Petriću, ne mogu biti uzrok, već samo označuju stanje odakle je neka promjena ili kretanje započelo.¹ Petrić tu rabi metaforu početka puta: kontrarnosti mogu biti nešto kao početak puta, ali ako se pitamo o uzroku puta, onda je početak irelevantan: to da je kretanje odnekud započelo i da je taj početak kontraran u odnosu na završetak, Petriću ne predstavlja odgovor na pitanje „zašto?“.

Nakon što je zaključio – a to mu je u ovoj knjizi najvažnije – da je Aristotelova teza da su prvi principi kontrarni sama suprotna drugim Aristotelovim tezama, pa se stoga ne smije uzeti kao istinita, Petrić izlaže svojevrsnu vlastitu teoriju o nastajanju/rađanju. Za bilo kakvo nastajanje/rađanje postoji ono djelujuće i ono trpeće i za njih se samo *čini* da su kontrarni (budući da su djelovanje i trpnja kontrarni). No samim time što su pripadajuća djelovanja kontrarna za Petrića ne znači da su ono što djeluje kao i ono što trpi kontrarni.² Kad vatra upali drvo, onda je vatra ono djelujuće, dok je drvo ono trpeće pa *se čini* da su potpuno kontrarni, no ne treba se povesti za prividom. Oni mogu biti kontrarnosti *kao* djelovanje, no *kao* konkretna bića „[...] oba su supstancije, oba su tjelesni, oba neživa pa su s tih razloga istorodna.“³ A kao što je poznato u istom rodu ne mogu biti kontrarnosti.

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 371: „Unde aliquid rei moveatur primum.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 373: „In omni generatione est agens, est patiens, ut alterum agit, alterum patitur, contraria videntur, namque actio et passio contrariae. An vero alia etiam ratione contraria sint, id est, disquirendum.“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 373: „[...] nam ambo substantiae, ambo corpora, ambo inanima [corr. ex in anima – LB], his rationibus homogenea sunt.“ U ovom je navodu zbunjujuće to da Petrić na ovom mjestu piše „in anima“ pa bi sukladno tome prijevod trebao ići da su „oba u duši“. Što bi to onda

Peripatetičari doduše drže da se radi o kontrarnosti druge vrste: vatra je jednostavan element, dok je drvo „mješavina“ (*mixtio*) pa bi toga jednostavnost vatre mogla biti kontrarna miješanosti drveta. Tu se pojavljuje dvojba: činjenica da je miješanost drveta kontrarna jednostavnosti vatre, doista implicira da miješanost trpi od jednostavnosti i to tako da forme naizmjenice djeluju i trpe ili, s druge strane, da čitavo drvo trpi od čitave vatre. Ako se prihvati prva solucija, onda nestaju iz igre „subjekti“, tj. ὑποκείμενα, već se sve odigrava na razini forma, dok u drugom slučaju, nejasno ostaje trpi li drvo od vatre zbog svoje miješanosti ili zbog nečeg drugog. Ako drvo trpi zbog svoje miješanosti, onda bi to impliciralo da vatra može djelovati samo na složena, tj. miješana tijela, što je u proturječju s peripatetičarima koji tvrde da vatra može djelovati i na jednostavna tijela, tj. elemente kao što su zemlja, voda i zrak, dok drvo, s druge strane, može trpjeti i od složenih tijela, kao što su kamen itd. Dakle, to da vatra *kao* jednostavna djeluje na drvo *kao* složeno je akcidentalno. Na kraju Petrić zaključuje: „No, zaključimo konačno ovu stvar o kontrarnim principima: Aristotel je pogrešno postavio da su principi prirodnih stvari kontrarni, jer nikakvim načinom zbog kontrarnosti ne nastaje djelovanje, trpnost i rađanje prirodnih stvari. Nijedna snaga principa nije prisutna u kontrarnostima, nijedan nazivak principa ne odgovara [kontrarnostima] i, ako što to znači i ako ima neki nazivak, to je akcidentalno. Stoga valja [kontrarne principe] izbaciti iz znanosti.“¹ Petrić je posve uvjeren da su u pitanju o prvim principima *antiquiores* imali puno ispravniji nauk prema kojem prvi principi nastajanja/rađanja trebaju biti

značilo? Možda se sugerira da su vatra i drvo, osim što su kao supstancije i tijela, samosvojna bića, ujedno i predmeti percepcije (*in anima*) i o njima se u duši stvara pojam pa bi njihova sličnost išla dalje. No čini mi se da je to presmjela interpretacija i nema naznaka da bi Petrić išao u tom smjeru na ovom mjestu pa se stoga priklanjam rješenju prema kojem je „in anima“ tiskarska greška. U prilog tom mom rješenju je i to da se nekoliko redova niže javlja isti izraz napisan spojeno. Nadalje, nema razloga misliti da bi „drvo“ u ovom kontekstu bilo živo, rastuće drvo, već odrezan komad drveta, nešto kao građa.

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 375: „Sed iam rem hanc de principiis contrariis concludamus. Falso ab Aristotele, contraria posita esse rerum naturalium principia, nulla ratione contrariis actionem, passionem, generationem rerum fieri: nullam principii vim, contrariis inesse, nullum principii nomen convenire, et si quid sint, si quod nomen habeant, id totum per accidens est ideoque, e scientia reiciendum.“

slični. Nastajanje/rađanje je „[...] djelovanje sličnog od sličnoga, sličnog iz sličnoga, prvotno, po sebi, univerzalno [...]“¹

Potom se Petrić se okreće kritici ostalih uvjeta principa. Prvo obrazlaže zašto je Aristotel postavio ograničen broj principa pošto je odbacio Anaksagorine beskonačne homeomerije. Aristotelov je argument da, ako bi principi bili brojčano beskonačni, onda ne bismo mogli spoznati ono što jest (biće). Petrić to pobija samo u nekoliko riječi, no njegova je kritika dalekosežna budući da želi odreći teleologiju prirodi: priroda se pri gradnji sveukupnosti ne vodi time što mi shvaćamo i spoznajemo a što ne, ona se ne brine da nas zadovolji.² Ta je teza ovdje zamišljena kao protuteza Aristotelovoj tvrdnji da principi moraju biti ograničeni i konačni – a ne kao eksplicitno pobijanje finalnog uzroka. Neograničeni broj principa dovela bi do nemogućnosti ne samo spoznavanja bića, već i samog postojanja bića – za Aristotela to je teza koja proizlazi iz promišljanja uvjeta kretanja/promjena, no Petrić je uzima i okreće protiv jednog od središnjih momenata Aristotelove prirodne filozofije: teleologije u prirodi. Budući da kod Petrića ne nalazimo detaljniju diskusiju o tome, teško možemo zaključiti u kojem bi daljnjem smjeru odvijala se njegova diskusija, no i bez toga možemo zaključiti da se, distancirajući se od Aristotelove teleologije, kod Petrića može pronaći jedan jasno novovjekovni – premda ovdje još nerazrađeni element.³

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 374: „[...] ita simile a simili, simile ex simili, primo, per se καθόλου effici [...].“

² *Discussiones peripateticae*, str. 375: „An vero natura in rebus universi huius fabricandis nostrae cognitionis rationem ullam habet, ut hoc potius quam illud faciat: hoc quam illo modo agat? ut nostrae cognitioni inserviat? ut nobis faciat satis?“

³ Girardi-Karšulin („Petrićeva analiza principa prirodnih stvari“), str. 74 ovako komentira to mjesto: „Isključujući određena peripatetička pitanja iz područja znanstvenog interesa Petrić se također pokazuje u smjeru kojim će kasnije ići novovjekovna prirodna znanost.“ (Premda je možda pretjeran autoričin stav prema kojem „Dezinterpretirajući pak Aristotelovu tezu o konačnosti principa prirodnog kretanja (i prirodne filozofije) u smislu teleologije pada s Petrićem u zaborav temeljni stil ili koncepcija Aristotelove prirodne filozofije. [...]“, budući da se teško može reći da je Aristotelova teleologija u prirodi nestala zbog Petrićeve kritike.

Zanimljivo je spomenuti da se i kod Galileja može pronaći sličan stav: „Ma dico bene, parermi cosa assai nuova che di quel che sta in fatto altri voglia antiporre l'attestazioni d'uomini a ciò che ne mostra l'esperienza [...] e cosi vi chiarirete quanta si ala forza dell'umane autorità sopra gli effetti della *natura sorda ed inesorabile ai nostri vani desiderii*,“ (*Il Saggiatore*, str. 430-431, moj kurziv). Kontekst u kojem tu misao o prirodi koja je „gluha i neumoljiva za čovjekove puste želje“ nije sličan Petrićevu (Galileo to iznosi u kontekstu diskusije o trenju) i nema razloga misliti da je Galileo tu misao preuzeo od Petrića. No, za našu je sadašnju diskusiju zanimljivo to da je ono, što je Petrić četrdesetak godina ranije morao argumentima dokazivati, kod Galileja više-manje samorazumljiva stvar koju on spominje „usput“.

Daljnji uvjet principa koji analizira je „zagonetka“ da principi moraju „uvijek trajati“.¹ Čini se da je ovdje Petrić namjerno ili slučajno krivo razumio Aristotela. Kao što je gore spomenuto, Aristotel se pita što je to što traje pri promjenama te ono što se ne mijenja postavlja kao jedan od principa – ono „podloženo“, tj. materiju. No, ovdje Petrić to razumije kao temporalni problem, tj. smatra da principi trebaju biti vječni, tj. nestvoreni (*ingenerabilia*). Naravno, ako principi nastaju jedan iz drugih, o čemu je diskutirao malo prije, onda principi svakako ne mogu biti vječni već su podložni nekakvom vremenskom slijedu. Doduše, moguće je da se taj uvjet odnosi samo na „izvedene kontrarnosti“, tj. one koje su nastale iz prvih kontrarnosti, no u tom slučaju nijedna osim prvih kontrarnosti ne može biti princip.² Ako se pak ustraje pri tome da prve kontrarnosti budu vječne, onda ih je potrebno tražiti u rodovima bića, budući da se, prema Aristotelu, upravo u rodovima kontrarnosti ponajviše razlikuju. Tu Petrićeva diskusija poprima pomalo neobičan obrat: od diskusije o pitanju jesu li

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 375: „*Alia aliis priora contraria, et sunt alia ex aliis, veluti dulce et amarum, et album et nigrum. At principia semper oportet manere. Quid est hoc enigma?*“

² *Discussiones peripateticae*, str. 375: „*Namque si neque ex se invicem, neque ex aliis oporteat principia gigni, principia oportet esse ingenerabilia. atque, ideo oportet ea semper manere. Si itaque id verum sit, ea contraria, quae principia sunt, et semper manent, et ingenerabilia sunt.*“

principi vječni, on iznenada skreće na pitanje u kojim rodovima trebamo tražiti prve kontrarnosti. Petrić odmah i odgovara: budući da je prvi rod supstancija, onda i u tom rodu treba tražiti prve kontrarnosti. Radi se o prvim supstancijama, tj. stanovitim pojedinačnim bićima („neki čovjek“, „neki konj“) među kojima treba tražiti prve kontrarnosti. No, to ne može biti mjesto na kojem tražimo prve kontrarnosti budući da „te se prve supstancije rađaju i propadaju i međusobno se stvaraju kao i iz nečeg drugog i zato ne mogu biti uvijek trajati.“¹

Daljnji problem je kako shvatiti vječnost prvih principa, „koja je to forma koja je vječna, jer je princip?“² Ako je to „božanska forma“, tj. „forma cijelog svijeta“ (*mundi totius forma*) onda pripada *Metafizici* pa je ovdje, u *Fiziku*, krivo postavljena. Nadalje, nema lišenosti koja bi odgovarala toj formi. No, kako i nitko od peripatetičara nije uzeo prvi princip kao božansku formu, tu misao dalje ne razvija ni Petrić. On međutim raspravlja o „fizičkoj formi“, tj. partikularnoj formi, u odnosu na partikularnu materiju. Prema Aristotelu, materija je (ali ne posve, veli Petrić!) lišena forme – a upravo ta lišenost forme je ono što obilježuje *cijelu* materiju. Dakle, ta posvemašnja lišenost nestat će pri dolasku forme. Petrićev je primjer Petrić: „Moja naime materija prije nego sam postao, imala je lišenost mene. Nakon dolaska moje forme nestala je ta lišenost.“³ Budući da bi se *per analogiam* to isto trebalo događati i na razini sveukupnosti (budući da se radi o prvim principima svega), onda bi posljedica toga bila da u svijetu nema nikakve lišenosti, a ako nema lišenosti, nema ni principa, a pogotovo nema *vječnog* principa, ako se dogodi to da je on nestao. Izlaz iz toga je da se zapravo ne radi o *sveopćem*, već o *parcijalnom* principu lišenosti i forme. No i tu nastaju nemali problemi: ako (parcijalna) lišenost propadne, onda nije vječna, ako pak ne propadne, onda ta lišenost i forma nisu kontrarni. Na kraju, pošto je

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 375: „Non videtur, primae, enim istae substantiae gignuntur, corrumpuntur, atque ex se invicem, et ex aliis fiunt, ideoque non semper manent.“

² *Discussiones peripateticae*, str. 376: „Quae igitur ista forma est, quae quia principium est, semper manet?“

³ *Discussiones peripateticae*, str. 376: „Nam mea materia, privationem mei habebat antea. post adventum formae meae periit ea privatio.“

pokazao neutemeljenost i neispravnost Aristotelovih postavaka o prvim principima prirodnih stvari, Petrić zaključuje da prave prve principe kao i njihove istinite uvjete treba tražiti, samo ako ih se može tražiti, a ne postulirati.¹

Budući da Petrić tu završava 1. knjigu 4. sveska, nažalost ovu zanimljivu rečenicu ne razlaže dalje. Je li želio sugerirati nešto što je podjednako anti-aristotelovsko koliko i anti-platonsko, a to je da se do prvih principa ne može doći istraživanjem nego postuliranjem? Ako je tu misao usmjeravao u tom pravcu, može li se u tome probati iščitati zametak hipotetske metode? Na temelju ovih malo riječi teško je zaključiti kamo to vodi, no ozračje cijele Petrićeve kritike sugerira takav ishod – radi se o pokušaju da se znanosti izmakne temelj postuliranih prvih principa. Ako se to učini – za što je Petrić svakako vjerovao da je učinio – onda valjda ne preostaje ništa drugo nego istraživati što su principi.

c. Suvremeni komentari Petrićeve kritike Aristotelovih prvih principa

Ovaj dio Petrićeve kritike Aristotela doživio je čak tri novija komentara u zadnjih petnaestak godina: vrlo opširnu studiju C. Vasolija iz godine 1996., nešto dulji članak M. Girardi-Karšulin iz 1997. godine, vrlo pregledni tekst L. Deitza iz 1997. godine.² Koliko mi je poznato to je najobrađenija pojedinačna tema iz *Discussiones peripateticae*: ne znam niti jednu drugu koja bi dosad doživjela toliku recepciju. Zašto je baš ta tema – tema prvih principa prirodnih znanosti – zapela za

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 377: „Verae ergo principiorum conditiones, vera principia inquirenda, si modo sunt inquirenda, et non sumenda.“

² Neki od tih članaka imali su više obrada. M. Girardi-Karšulin objavila je još jedan članak sa sličnom tematikom: Girardi-Karšulin („Principi prirodnih stvari: Aristotel - Petrić“). Ovdje nisam uvrstio i članak Martinović („Petrićeva prosudba Aristotelove prirode filozofije“) zbog toga što problem prvih principa nije u fokusu tog članka.

oko suvremenim interpretima Petrićeve misli? Mislim da se radi o dvama razlozima: u cijelima *Discussiones peripateticae* među metafizički relevantnim problemima to je sigurno problem kojemu Petrić posvećuje najdetaljniju i najiscrpniju obradu: sve ostale teme Petrić je obradio šturije i manje sistematično. Drugi razlog vjerujem leži u tome da se u toj temi – isto kao i u temi supstancije – zadire u samu srž onoga u čemu se Petrić odmaknuo od Aristotela i u čemu je „vidio svijet na drukčiji način“.

i. Cesare Vasoli

Vasoli, u studiji koja obuhvaća preko 70 stranica objavljenoj 1996. godine, detaljno izlaže sadržaj prvih triju knjiga 4. sveska *Discussiones peripateticae* i najveća vrijednost te studije leži upravo u preglednosti i opširnosti izloženog materijala. U tom je tekstu teško naslutiti koju interpretativnu poziciju Vasoli želi zauzeti. Pri svom izlaganju Vasoli vjerno prati od stranice do stranice, od teze do teze Petrićevu argumentaciju i pritom se rijetko upušta u objašnjenja koja bi se značajno odmicala od Petrićeva teksta.

U takvom detaljnom izlaganju ujedno se i „krije“ glavna Vasolijeva ambicija: on želi – u svoje vrijeme po prvi put o ovom dijelu *Discussiones peripateticae* – pokazati kako je izgledalo razaranje sustava u kojem je Petrić bio izobražen i od kojeg se želio odvojiti.¹ Stoga u svom uvodu Vasoli naglašava kontinuiranost Petrićeva „životnog projekta“ razaranja Aristotelova sustava. Upravo u *Discussiones peripateticae* Vasoli smatra da je Petrić pokušao razoriti cijeli peripatetički sustav. Pritom Vasoli sugerira da se taj Petrićev projekt nadovezuje na promjene koje su mu vremenski prethodile: Vasoli spominje promjene u metodama i sadržajima

¹ Usp. Vasoli („La critica di Francesco Patrizi ai "principia" aristotelici“), str. 714: „Ma, appunto per questo, era necessario che il ritorno di una 'sapientia', rimasta celata o adulterata da una così lunga stagione dell'esperienza umana, fosse preceduta dalla dissoluzione più motivata e compiuta dei massimi fondamenti delle dottrine peripatetiche, affrontata e conclusa nell'edizione definitiva in quattro tomi delle *Discussiones* [...]“

šesnaestostoljetnih znanosti, novine 'astronomske revolucije', sve značajniji proboj skepticizma te sve češćeg pozivanja na osjetilno iskustvo i pragmatičnu vrijednost spoznaje kao faktore koji su utjecali na Petrićev projekt.¹

Nažalost, osim ovih preglednih stavova Vasoli ne razrađuje dalje tu tezu pa stoga ne vidim na koji način razumije utjecaj prijašnjih događaja i mislioca na Petrića. Isto tako je u Vasolijevu radu prisutna i svojevrсна interpretativna površnost: npr. objašnjavajući sličnost između vatre i drveta kod Petrića, Vasoli automatski preuzima vrlo dvojbenu latinsku frazu „entrambi 'in anima'“, i nudi je u tom neprevedenom obliku, dok na istoj stranici, u paralelnom mjestu kod Petrića, Vasoli nudi prijevod „entrambi 'inanimati'“, a da se pritom uopće ne zaustavlja na toj tekstualnoj nejasnoći i nedosljednosti.²

ii. Mihaela Girardi-Karšulin

Godinu dana nakon Vasolijeve studije objavljen je članak Mihaele Girardi-Karšulin pod naslovom „Petrićeva analiza principa prirodnih stvari“. Taj se članak usredotočuje na analizu prve knjige 4. sveska. U njemu autorica ide za time da naglasi bitne razlike između Aristotelova viđenja prvih principa i Petrićeva – pod „bitnim razlikama“ mislim na to da se Girardi-Karšulin ne zaustavlja na pukoj analizi Petrićevih eksplicitnih razmimoilaženja s Aristotelovim stavovima već ide „iza“, tj. pokušava objasniti koje su bile Petrićeve pred-rasude i pretpostavke iz kojih je njegova kritika Aristotela polazila. Radi se o tome da su Petrića i Aristotela okupirali drukčiji problemi. Aristotelova je namjera racionalno objasniti kretanje i

¹ Vasoli („La critica di Francesco Patrizi ai "principia" aristotelici“), str. 719: „[...] nelle *Discussiones*, è prospettata la completa dissoluzione della 'machina mundi' peripatetica, già posta, del resto, in aperta discussione dal mutamento dei metodi e dei contenuti delle scienze cinquecentesche, dagli sviluppi della 'rivoluzione astronomica', dalla crescente fortuna europea della critica 'scettica' (alla quale lo stesso Patrizi non sembra davvero estraneo), dal [corr. ex del – LB] richiamo all'esperienza 'sensibile ed al valore pragmatico della conoscenza.“

² To se može pronaći u Vasoli („La critica di Francesco Patrizi ai "principia" aristotelici“), str. 734. Za dvojbu oko tog mjesta v. str. 151, bilj. 3.

promjene pred napadima koji su proizlazili iz Parmenidove škole: njegovo uvođenje kontrarnih prvih principa predstavlja pokušaj intelegibilizacije kretanja. Petrić više nema te iste protivnike niti potrebe racionalno opravdati kretanje i promjene: Petrić više ne traži *principe* kretanja, već *uzroke* koliko kretanja toliko i promjena. To Girardi-Karšulin opisuje na sljedeći način: „Petrić, međutim, drži da su pojmovi koji su proizašli iz analize parcijalnog nastajanja i propadanja empirijski pojmovi koji ne udovoljavaju zahtjevima koje Aristotel načelno postavlja u odnosu na principe. Petrić pak ne uočava mogućnost da ti pojmovi nisu iz iskustva, nego da su konstrukcije koje trebaju objasniti kako je uopće takvo iskustvo (racionalno) pojmljivo. Ta činjenica pak znači da je Petrićevo iskustvo ili njegov preliminarni, nereflektirani pojam iskustva već unaprijed peripatetički prepariran. Ili, ono što Aristotel refleksivno dohvaća kao mogućnost da se kretanje racionalno pojmi – Petriću je neposredno zamjetljivo ili predstavlja element iskustva. [...] Petrić [...], nasuprot Aristotelu, ne traži da ti pojmovi objasne mogućnost racionalnog poimanja kretanja – jer je to za njega unaprijed osigurano i nedvojbeno. Petrić traži da principi kretanja odgovaraju ili udovoljavaju uvjetima koji se postavljaju na principe. Na ovom mjestu, međutim, ostaje otvoreno koji su ti uvjeti, oni Aristotelovi kao npr. vječnost, neproizlaženje iz drugoga, da sve proizlazi iz njih, ili neki drugi,“ (*Petrićeva analiza principa prirodnih stvari*, str. 77-78).

Kako Girardi-Karšulin potkrjepljuje svoj stav?

Prvo, naglašava da se već na primjerima koje su rabili Aristotel i Petrić pri objašnjavanju promjena vide bitne razlike, (*ibid.* str. 58-60). Aristotel, prema Girardi-Karšulin, insistira na primjerima „složene promjene“, dakle promjene u kojoj uvijek postoji neki subjekt koji traje u promjeni, dok Petrić više pažnje polaže primjerima „jednostavne promjene“, tj. promjene u kojoj neko biće (supstancija) nastaje iz nebića, tj. neke druge supstancije. Pritom Petrić izjednačava svoje i Aristotelove primjere što dovodi Petrića do zaključka da forma bilo koje stvari proizlazi iz njene lišenosti – što Petrić vidi kao izravno proturječje s Aristotelovim

pravilom da principi ne nastaju jedni iz drugih. Osim izjednačavanja svojih primjera s Aristotelovima, Petrić je učinio još jedan važan korak: on je primijenio proces apstrakcije na proces nastajanja. Budući da pojedinačna forma nastaje iz lišenosti, Petrić zaključuje da forma općenito nastaje iz lišenosti općenito. Pritom Petrić zapravo „skače u drugi rod“ – naime, prema Aristotelovim primjerima može se zaključiti da se *svako* pojedino biće mijenja na taj način (da njegova forma nastaje iz lišenosti), dok Petrić to prebacuje na razinu od pojedinačnog na opće. Pritom Petrić ima drukčije poimanje nastajanja/rađanja: slično rađa slično (od bijelog bijelo, od čovjeka čovjek itd.), a ne kontrarno kontrarno – za to navodi prirodu samu kao svjedoka. No, „nije toliko interesantna sama teza, tj. da su principi prirodnih stvari slični, a ne kontrarni [...], nego činjenica da Petrić barata jednim pojmom principa ili uzroka koji se značajno razlikuje od onog Aristotelovog.“ (*ibid.* str. 61). Aristotel uzima formu i lišenost kao objašnjenje kretanja, kao uvjete mogućnosti promjene, kao njezinu racionalizaciju, dok Petrić zapravo traga za eficientnim uzrokom, za principom koji izravno uvjetuje promjenu i od kojeg svako kretanje započinje: „Petrić svakako ne osporava činjenicu da se kretanje, mijenjanje, nastajanje zbiva od kontrarnog kontrarnom, od lišenosti formi, od mogućeg zbiljskom. On toj činjenici, međutim, osporava filozofski dignitet, odn. on tim pojmovima odriče status principa ili uzroka kretanja.“ (*ibid.* str. 62). Ono što Petrić zapravo čini je da dokida razlikovanje između (eficientnog) uzroka i principa: za Petrića je princip kretanja (nekog konkretnog bića) ujedno i njegov uzrok, i to ne formalni (kao što bi možda bio za Aristotela), već eficientni.

Girardi-Karšulin dalje analizira razliku između Aristotelova i Petrićeva poimanja subjekta: „Subjekt nije više ono kod čega u analizi kretanja (mijenjanja) moramo stati, nije ono trajno ili nepromijenjeno u promjenama. [...] Pojam subjekta nije, kao u Aristotela, refleksivni, nego empirijski pojam. Subjekt kretanja [...] je ono što se samo zamjetljivo mijenja. Petrić, naime, operira pojmom subjekta (kretanja, promjene) što temeljno znači ono što u promjenama ostaje konstantno, ali u smislu

onoga što se samo u promjeni mijenja," (*ibid.* str. 68-69). Na kraju tog dijela zaključuje: „Prihvatljivija je, dakle, kaže Petrić, filozofija starih filozofa koji su postavili da su principi stvari slični [...]. Dok kontrarni principi nemaju snagu rađanja, proizvođenja, slični principi je imaju. [...] *Biti princip* znači za Petrića – imati moć, snagu ili vrsnost da se proizvedu određeni učinci.“ (*ibid.* str. 72-73).

iii. Luc Deitz

Deitz, slično kao o Vasoli, započinje svoj članak općenitim uvodom i opisom *Discussiones peripateticae*. Nakon toga se okreće Petrićevoj kritici prvih principa u 1. knjizi 4. sveska *Discussiones peripateticae*: prvo izolira Petrićevih osam „pozitivnih uvjeta“ principa te potom vrlo pregledno i jasno analizira Petrićevo pobijanje tih uvjeta: pritom se Deitz više usredotočuje na pojašnjenje raznolikih Petrićevih tehnika odbacivanja uvjeta nego što bi ulazio u sam sadržaj svakog uvjeta i Petrićevih protu-argumenata.

U trećem dijelu svog članka Deitz izlaže Petrićevu kritiku lišenosti kao jednog od prvih principa na temelju 2. knjige 4. sveska *Discussiones peripateticae*. U tom dijelu svog članka Deitz ističe dva momenta Petrićeve kritike. Prvi o „ispraznosti“ Aristotelova stava koji, prema Petriću, tvrdi da je lišenost ne-biće, a nastajanje akcidentalan rezultat ovog nepostojećeg ne-bića po sebi.¹ To je Petrićev prijevod iz Aristotelove *Fizike* (191b13-16). Zanimljiva je ovdje Deitzova uz pripadan tekst: „It must be pointed out that this gobbledygook is based on the reading ὅμως μὲν τι, which is preserved by some MMS at 191b14 (πὼς μὲντοι Ross, following an emendation by Cornford), and that Patrizi wrongly, and unaccountably, connects ἐνυπάρχοντος (b 16) with στερήσεως (b 15).“ (*Falsissima Est Ergo Haec de Triplici Substantia Aristotelis Doctrina.*” *A Sixteenth-Century Critic of Aristotle: Francesco Patrizi*

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 378: „[...] nihilo tamen minus gigni aliquid ex non ente veluti per accidens, ex privatione enim, quae est per se non ens non inexistente fit.“

da Cherso on Privation, Form, and Matter, str. 235 bilj. 36). No, Deitz ne ide dalje u analizi je li Petrić namjerno ili slučajno krivo povezoao tekst. Druga kritika usredotočena je na Aristotelov stav da „lišenost je na neki način rod“, što bi impliciralo da ima više rodova ne-bića, a to sam Aristotel odbacuje na u *Fizici* (215a9-10). Zaključak je da lišenost kao princip ne samo da dovodi do apsurdnih zaključaka, već joj sam Aristotel proturječi.

U četvrtom dijelu Deitz analizira Petrićevu kritiku forme. Taj dio Deitzova članka možda je najvredniji dio zbog toga što pregledno prikazuje i analizira Petrićev tekst koji je u tom segmentu doista kompliciran i zbrkan. To je ujedno i najdulji dio Deitzova članka (obuhvaća str. 237-243) i budući da ta argumentacija pomalo izlazi iz okvira ovog rada, iznijet ću samo krajnji i najvažniji zaključak koji Deitz prezentira: „He [Petrić] seems to have reserved his strongest ammunition to the last [...]: it [form] can subsist without substrate, and it is separable from matter. As it happens, these two criteria are precisely those mentioned in the definition of accident. Must we not, then conclude that form is nothing but an *accident*?“ (*ibid.* str. 242). Naposljetku je Deitzov zaključak Petrićeva stava: „Everything which exists is a composite of matter and accidents, and the whole ado about form boils down to this: that no one has ever been able to apprehend a form by the senses, nor to conceive of a form intellectually [...].“ (*ibid.* str. 243).

U petom dijelu Deitz razlaže Petrićevu kritiku materije. U tom dijelu Petrić nije oštar u kritici Aristotela budući da smatra da većinu onoga što je o materiji Aristotel izložio zapravo je preuzeo od Okela Lukanca, navodnog Pitagorinog učenika.

U šestom dijelu Deitz se okreće prema *Novoj sveopćoj filozofiji*. Već u početnoj rečenici Deitz tvrdi da je *Nova sveopća filozofija* „a learned and original development of the Ficinian position,“ (*ibid.* str. 246). U tom dijelu, nakon što je u nekoliko rečenica izložio Petrićevo „pozitivno“ viđenje svijeta, Deitz izlaže strukturne analogije

između Petrića i Aristotela.¹ Kao prvu sličnost između Aristotela i aristotelovaca i Petrića Deitz ističe to da Petrić prihvaća nauk o četiri temeljna elementa (kao i aristotelovci), s tom razlikom da nadodaje prostor među te primarne elemente. Drugu sličnost Deitz vidi u tome da je Petrićev prostor vrlo sličan opisu Aristotelove prve materije. Treću analogiju Deitz vidi u tome da je Petrić drži da je materija bezoblična (*non figurata*) i da je prema tome mora Petrić mora prihvatiti temeljno razlikovanje između forme i materije kako ga je opisao Aristotel.

Deitzov rad je vrlo vrijedan kao pregledan uvod u problematiku Petrićeve kritike Aristotelovih prvih principa. No, nažalost, Deitz se vrlo rijetko upušta u ikakva dublja objašnjenja i potkrjepe svojih teza i analogija tako da se čini da su neki njegovi stavovi čudno smjeli i neutemeljeni. Tako npr. pri kraju članka tvrdi: „It does therefore not come as a surprise that Patrizi's own philosophy had little impact on subsequent generations.“ Taj stav Deitz obrazlaže prvo time da je Petrićev utjecaj na Descartesa zanemariv budući da „it seems impossible to name a single philosopher who followed Patrizi in his more extreme positions, by adopting, e.g., his four principles or his notion of an infinite cosmic space filled with light.“ Isto tako Deitz tvrdi da „Patrizi's attacks on Aristotle did little or nothing to shake the firm foundations of the Stagirite's fortress.“ No, na kraju ublažava svoj stav: „The times were not yet ripe for a careful reconsideration of Aristotle's doctrines [...]. [...] it ought to be remembered (for it has all too often been forgotten) to Patrizi's eternal credit that he was the first to attack, and to show the weaknesses of a system of natural philosophy which had reigned supreme in the universities of the Latin West ever since the High Middle Ages.“ (*ibid.* str. 248-249).

¹ Deitz („Falsissima Est Ergo Haec de Triplici Substantia Aristotelis Doctrina." A Sixteenth-Century Critic of Aristotle: Francesco Patrizi da Cherso on Privation, Form, and Matter"), str. 246-248. Zanimljivo je kako u tom dijelu Deitz iskače iz cipela „objektivnog“ interpretira Petrićevih stavova i tvrdi: „[...] it is interesting to note a certain number of structural analogies, which testify to the continued validity of the Aristotelian analyses even in the work of his most erudite and intransigent sixteenth-century critic.“

4. Petrić o supstanciji

Četvrtu¹ knjigu drugog sveska *Discussiones peripateticae*, pod naslovom „O matematici“ („*Mathematica continens*“) Petrić započinje dugačkom i iscrpnom kritikom Aristotelova pojma οὐσία, kao i Aristotelove povezanosti znanosti (ἐπιστήμη, *scientia*) i supstancije. Uvriježeni latinski prijevod za οὐσία je *substantia*. Prije no što izložim Petrićevu kritiku, valjalo bi ukratko naznačiti relevantne momente Aristotelove misli o supstanciji.

a. Aristotel o supstanciji

Riječ οὐσία morfološki je dvostruko supstantiviran glagol „biti“: imamo infinitiv εἶναι, od njega izvedeni particip prezenta (ženskoga roda) οὖσα, koji je potom supstantiviran kao οὐσία sufiksom -ια, a koji je čest sufiks pri tvorbi apstraktnih imenica. Neki prevoditelji οὐσία prevode na hrvatski kao „bivstvo“, primjerice Tomislav Ladan,² dok ga neki prevode kao „sućina“, poput Filipa Grgića,³ no, najčešće se pronalazi prijevod „supstancija“. Početak uporabe termina „substantia“ seže do rimskog (stoičkog) filozofa, političara i dramatičara Seneke i tridesetak godina mlađeg gramatičara i govornika Kvintilijana. U svojim spisima

¹ Ovaj dio o Petrićevu poimanju supstancije se temelji na znatno izmijenjenoj verziji članka Boršić („Petrićeva kritika Aristotelova pojma u οὐσία *Discussiones peripateticae*“).

² Usp. Aristotel (*Metafizika*), passim. Prijevod „bivstvo“ kritizira Ježić u Ježić (*Mišljenje i riječ o bitku i svijetu. Filozofsko-filološki ogledi*), str. 31.

³ Usp. Grgićev prijevod Aristotelovih *Kategorija*, napose Grgićevo objašnjenje korištenja termina „sućina“: F. Grgić, „Komentar“, u: Aristotel (*Kategorije*), str. 135: „Nemoguće je dati prijevod koji bi svakoga zadovoljio. [...] Jednostavno, držim da 'sućina': (1) morfološki potpuno odgovara οὐσία, apstraktivu ženskoga roda participa prezenta glagola 'biti'; (2) zadržava dostatnu razinu konkretnosti označenoga, tj. može biti 'neko određeno ovo', 'neka određena sućina'“.

obojska su kao prijevod Aristotelove οὐσία rabili termin „essentia“, no isto su tako rabili i termin „substantia“.¹ Kod Augustina se javljaju tri termina kao sinonimi: „essentia“, „substantia“ i „natura“. No, termin „substantia“ Augustin ne rabi onda kad govori o Bogu: na etimološkom tragu, taj mu se termin čini neprikladan za božansko biće budući da se prije svega odnosi na nešto što je podložno promjeni, to jest različitim kategorijama, dok je termin „essentia“ prikladniji za govor o Bogu, budući da označuje – opet etimološki – čista bît, bivstvo. Prevladavanju termina „substantia“, kao prijevoda za οὐσία, najviše je pridonio Boetije, koji u svojim komentarima na Aristotelova logička djela rabi, vjerojatno pod Augustinovim utjecajem, isključivo taj prijevod, što su kasnije preuzeli skolastički filozofi, budući da su Boetijevi komentari na Aristotelova logička djela bila u uporabi tijekom cijeloga srednjega vijeka.²

Ako se za Aristotelov pojam forme s pravom veli da „jedva postoji ikoji iskaz o formi u *Metafizici*, a da se ne bi našao neki drugi iskaz njemu proturječan“,³ onda pojam *supstancije* nije ništa manje kompliciran. O Aristotelovu razumijevanju supstancije postoji mnoštvo knjiga i članaka koji pokušavaju razriješiti kontroverze i nedorečenosti vezane uz supstanciju; neki su filozofi skloni tvrdnji da Aristotel vjerojatno i nema sustavan i zatvoren nauk o supstanciji. Dakle, malo se toga o

¹ „Substantia“ bi bio doslovan prijevod grčkog termina ὑπόστασις, dok je „essentia“ *calque* koji bi doslovno odgovarao grčkom terminu οὐσία. Već rana konfuzija oko tih pojmova može se, primjerice, vidjeti kod rimskog filozofa Seneka. Primjera radi, valja pogledati *Epistolae morales*, knj. VI., pismo LVIII. 15. u kojem piše: „Primum genus Stoicis quibusdam videtur ‘quid’; quare videatur subicium. ‘In rerum’ inquiunt ‘natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.’“ Tu se iz konteksta vidi da *substantia* označava „realno, stvarno postojanje“ (naša mašta oblikuje slike nečega što nema *substantia*, primjerice kentaura ili giganata). Nasuprot tome, usp: „substantia“ u knj. XI-XIII., pismo LXXXIV: „De isto videbimus, si quando valde vacabit, quae sit divitiarum, quae paupertatis substantia; sed tunc quoque considerabimus numquid satius sit paupertatem permulcere, divitiis demere supercilium quam litigare de verbis, quasi iam de rebus iudicatum sit.“ Čini se da se ovdje termin „substantia“ označava „narav“, „bît“ („[...] vidjet ćemo što je *substantia* bogatstva, a što siromaštva [...]). Tekstovi preuzeti iz: Seneca (*Lettres à Lucilius*).

² Odličan pregled povijesti prijevoda termina οὐσία nalazi se u: Owens (*The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics : a study in the Greek background of mediaeval thought*), str. 137-154.

³ Taj se sud može pronaći u: Anscombe i Geach (*Three philosophers*), str. 75

Aristotelovu poimanju supstancije može reći, a da je jasno razumljivo i nekontroverzno i taj je problem vjerojatno najteži i najdiskutiraniji pojedinačni problem u Aristotelovoj filozofiji. U daljnjem ću tekstu pokušat iznijeti neke temeljne stavove za koje smatram da nisu kontroverzni.¹

U *Kategorijama* prve supstancije su individualna bića koja se ne mogu ničemu prediciirati ni pripisati, dok se drugotne supstancije i svi ostali atributi mogu pripisati prvim supstancijama. Primjerice, Sokrat je prva supstancija, a to što je „čovjek“ pripada vrsnom određenju i drugotnoj supstanciji koja se Sokratu može pripisati. No, Sokratu se mogu pripisati i kategorije poput, primjerice, „ružan“, „star“ i „niži od Platona“, no one su drukčije od one da je „čovjek“. Aristotel, dakle, razlikuje dvije vrste predikata: one koji se *izriču o* predmetu i one koji su *u* predmetu. „Čovjek“ se *izriče o* Sokratu, jer ga karakterizira kao cjelinu, dok su „ružan“, „star“ i „niži od Platona“, svojstva *u* njemu – logički, naravno, a ne fizički, jer izriču tek pojedinačno i nekonstitutivno Sokratovo svojstvo. Sam se Sokrat, kao individualno, realno postojeće biće, to jest prve supstancija, ne može prediciirati ničemu drugome. Nadalje, Aristotel kaže da prva supstancija može prihvatiti opreke ili oprečne predikate (Sokrat može biti i visok i nizak), pa zaključuje da je postojanje prve supstancije nužno za postojanje i svih drugih kategorija, koje se prediciiraju prvoj supstanciji: ne bi bilo svojstava ako ne bi bilo nositelja kojemu bi se pripisali. Stoga se tu i uvriježio prijevod *substantia* – doslovno, ono što *stoji ispod* nečega: supstancija je kao temelj na kojemu stoje ostala svojstva. U *Kategorijama* Aristotel zapravo ne određuje što su

¹ Stav da je Aristotelov nauk o supstanciji teško sustavno prikazati zastupa, primjerice, O'Connor u: *Encyclopedia of philosophy*. Second Edition, vol. 9, Donald M. Borchert, Editor in Chief (Detroit / New York / San Francisco / San Diego / New Haven / Conn. / Waterville / Maine / London / Munich: An imprint of Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation, 2009), s. v. „substance“, str. 295: „His [sc. Aristotle's] account [of substance] is [...] obscure and probably inconsistent.“ Svojevrsnu ekskulpaciju Owens je pokušao u: Owens (*The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics : a study in the Greek background of mediaeval thought*), str. 151-152: „The term *οὐσία*, as Aristotle received it from Plato, seems to have had no precise philosophical sense. It was vague and applicable to every type of Being and Becoming. In Aristotle it takes on one precise meaning after another. These meanings are not drawn out of any preconceived notion designated by the word, but develop successively as the various things denoted by the term are studied.“

supstancije, nego više određuje, i to negativno, kriterije po kojima se nešto prepoznaje kao supstancija: to da niti jest u nekome subjektu niti se izriče o nekom subjektu.

U knjizi *Z Metafizike* Aristotel također razmatra pitanje što je to οὐσία i to u kontekstu pitanja koje je u njoj središnje: postoji li znanost o biću kao biću. Kad Aristotel kaže kako postoji znanost koja ispituje biće kao biće, tad misli na to da postoji znanost koja ispituje bića i ispituje ih *kao* ono što jest (a ne neke druge njihove attribute): to je znanost koja ispituje ono što jest (a ne neku određenu apstraktnu ili pojedinačnu stvar koja se naziva „biće“) te to ispituje *kao* postojeće. Budući da se o [glagolu] „biti“ govori na mnogo načina, pri čemu su „biti Sokrat“ i „biti star“ različiti načini „biti“, pitanje o „biti“ bilo čega će se u krajnjoj liniji morati referirati na supstancije. Stoga će znanost o biću kao biću morati uključivati i razmatranje „glavnog bića“, dakle supstancije.

U istoj knjizi *Metafizike* (Z 3) Aristotel navodi četiri kandidata za pobliže određenje supstancije. To su: (1) bît (*essentia*, τὸ τί ἦν εἶναι), (2) ono opće (*universale*, τὸ καθόλου), (3) rod (*genus*, τὸ γένος) i (4) subjekt (*subiectum*, τὸ ὑποκειμένον) (*Metafizika*, 1028b32-35). To znači sljedeće: ako je Sokrat supstancija, onda je Sokratova supstancija ili (1) ono što bît Sokrata ili (2) neki univerzalni Sokratov predikat ili (3) rod kojemu Sokrat pripada ili (4) Sokrat kao subjekt kojemu se nešto predicira. Aristotelu je glavni kandidat za supstanciju upravo bit (*essentia*, τὸ τί ἦν εἶναι). Bit je Aristotel povezao s definicijom (ὁρισμός), budući da je „definicija izrijek (λόγος) koji označuje bît“ (*Topika* 102a3). Nešto kasnije, u Z 4, Aristotel ponavlja misao „da je bît svake pojedine stvari ono što se kaže da je po sebi“ (*Metafizika*, 1029b14). Pritom ne smijemo smetnuti s uma da Aristotel definira stvari, a ne riječi: definicija Sokrata nam ne govori o tome što riječ „Sokrat“ znači, već nam kaže što Sokrata čini Sokratom ili, Aristotelovim rječnikom, ono što se izriče o Sokratu s obzirom na njega samoga. Preliminarni odgovor na pitanje što je supstancija Aristotel

je ponudio u Z knjizi *Metafizike* u kojoj imamo priliku doznati da je supstancija upravo bît.

b. Petrić o Aristotelovoj supstanciji u *Discussiones peripateticae*

Petrić se u *Discussiones peripateticae* ne bavi sustavno pitanjem što je to supstancija niti ne kritizira sve aspekte Aristotelova nauka o supstanciji. Čak štoviše, u prvoj knjizi drugog sveska *Discussiones peripateticae*, Petrić stavlja Aristotelovo poimanje supstancije kakvo pronalazimo u *Kategorijama* među one Aristotelove nauke koji su ispravni i koje je Aristotel „očito“ preuzeo od drugih. Tako Petrić iz *Kategorija* navodi Aristotelovo određenje prve supstancije (πρώτη οὐσία) kao zadnjeg subjekta svake predikacije¹, dakle, individualnog bića, kao nauka koji je Aristotel preuzeo od Arhite i Okela Lukanca i samo malo izmijenio redosljed riječi (*Discussiones peripateticae*, str. 183-184). Nadalje, Petrić navodi sljedeća određenja termina οὐσία koja je, po njemu, Aristotel preuzeo od ove dvojice: „Svojstva su supstancija ova: ništa nije oprečno supstanciji, ne dopušta biti više ili manje [supstancija], nije u subjektu“.²

No stvari se kompliciraju u četvrtoj knjizi drugog sveska *Discussiones peripateticae*. U njoj Petrić posvećuje neuobičajeno dugačku diskusiju problemima koji proizlaze iz Aristotelova poimanja supstancije koje razlaže u *Metafizici*. Zanimljivo je da Petrić ovdje Aristotelov termin οὐσία ne prevodi kao „substantia“ (kao što je

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 183, usp. Aristotel (*Kategorije*) 2b15-17.

² *Discussiones peripateticae*, str. 183: „Proprietates vero substantiarum illas: substantiae nihil esse contrarium, eam magis et minus non suscipere, in subiecto non esse, [...]“

radio u prvoj knjizi drugog sveska *Discussiones peripateticae*), već ga samo transliterira kao *usia*.¹

Sadržaj četvrte knjige drugog sveska *Discussiones peripateticae* može se podijeliti u dva dijela. U prvom – značajno dužem i filozofski interesantnijem – Petrić pokazuje kako je Aristotelovo postavljanje matematike među teorijske znanosti u proturječju s njegovim poimanjem supstancije, s jedne strane, kao i s njegovim razumijevanjem teorijskih znanosti, s druge strane (*ibid.*, str. 221-225). U drugom dijelu Petrić pokazuje da su historijski matematika i njezine podvrste (aritmetika, geometrija, astrologija – koja se ovdje razumije kao podvrsta matematike za razliku od prethodne diskusije, o čemu će biti riječi u daljnjem dijelu članka – i glazba) puno prije Aristotela postavljene kao teorijske znanosti (*ibid.*, str. 225-227). Najprije ću izložiti Petrićevu argumentaciju iz prvog dijela četvrte knjige drugog sveska *Discussiones peripateticae*.

Petrićeva se argumentacija može podijeliti u tri dijela. U prvom dijelu Petrić razlaže kontroverzu u razumijevanju pojma οὐσία: na različitim mjestima kod Aristotela οὐσία se može razumjeti ili kao *substantia* ili kao *essentia* (*ibid.*, str. 221), u drugom Petrić objašnjava što su posljedice razumijevanja termina „usia”² kao „*substantia*” (*ibid.*, str. 222-225), a u trećem posljedice razumijevanja termina „usia” kao „*essentia*” s obzirom na Aristotelovu trodiobu teorijskih znanosti (*ibid.*, str. 225). Aristotel, naime, u *Metafizici* Γ 2 piše da ima onoliko dijelova teorijskih znanosti koliko ima i supstancija: „Postoji, naime, onoliko dijelova filozofije koliko ima

¹ Usp. Owens (*The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics : a study in the Greek background of mediaeval thought*), str. 148: „Should the Greek word [sc. οὐσία] then be merely transliterated into English? Frequently the lack of suitable English translations makes advisable the retention of the original word, as with the Platonic ‘*Idea*’ or the Thomistic ‘*ratio*’. The device of retaining *ousia*, in either Greek or Latin characters, is frequent enough today.” Ovo sam naveo kuriozuma radi, to jest da bih naglasio kako je Petrić dobro uočio probleme vezane uz prevođenje termina *usia*, na koje se moderni kritičari vraćaju, vjerojatno nesvjesni da se neke od tih problema i rješenja može pronaći već kod Petrića. No, valja imati na umu da Owens ne smatra puku transliteraciju dobrim rješenjem.

² Budući da Petrić termin οὐσία ponekad transliterira kao „usia”, a ponekad ga prevodi kao „*substantia*”, slijedit ću njegov način pisanja budući da je to, kao što je već i izloženo, filozofski relevantno.

supstancija (οὐσίαι), stoga je nužno da je jedan [dio filozofije] prvi, a drugi da slijedi.”¹ „Dijelovi filozofije” moraju se shvatiti kao teorijske znanosti, a njih ima tri: prva filozofija (koju naziva još teologija i prva filozofija ili, u kasnijoj tradiciji, metafizika), znanost o prirodi ili fizika i matematika.² Bilo da se *usia* shvati kao *substantia* bilo kao *essentia*, dolazi se do, piše Petrić, „nemalih poteškoća” (*ibid.*, str. 222). Pogledajmo sad поближе koje su to poteškoće.

„Nazivak pak *usia* ima dvostruko značenje; znači, naime, i supstanciju, dakako onu koja nije ni u čemu a svima se ostalim stvarima uzima kao temelj: nju svagdje običavaju nazivati i nazivkom ‘subjekt’: U drugom značenju *usia* će se zvati isto što i biće (*ens*), ὑπαρξις: ‘postojanje’ (*existentia*), ‘bitstvo’ (*essentia*); time nije obuhvaćeno samo ono prvo značenje, nego svako pojedino bitstvo (*essentia*)³ sadržano u 10 kategorija [...].”⁴ Petrić, dakle, dijeli značenje *usie* na dva dijela. Ona prvo može označavati supstanciju koju Petrić ovdje razumije očito etimološki – kao „ono što stoji ispod nečeg” – što, očito, podsjeća na ono što je Aristotel pisao u *Kategorijama* da *usia*

¹ *Metaphysica* 1004a3-5: καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν.

² *Metaphysica* 1026a18-20: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική. („Tako će biti tri teorijske filozofije: matematika, znanost o prirodi (fizika) i teologija (metafizika).”)

³ Ovdje nije slučajno uporabljen relativno neuobičajen prijevod „bitstvo” za *essentia*. Naime, kao što će se vidjeti iz kasnije argumentacije, Petrić rabi riječ *essentia* u značenjskom odmaku spram *usia* i *substantia*: u jednom je slučaju radi se o nekom neodređenom obliku postojanja (*quaelibet essentia* uspoređena s *substantia subiecta accidentibus*), u drugom se slučaju radi o nekom neodređenom biću (*ens quodcumque*), a u trećem je značenju *essentia* jednaka *usia* i predstavlja sve što se može objasniti definicijom, što će biti najbliže onome što se tradicionalno naziva bit. Radi se dakle o pojmu koji je s jedne strane tradicionalno određen kao „bit”, a s druge strane predstavlja apstraktni supstantiv glagola „biti” – *esse* – dakle jezično tvorbeni paralelizam s grčkim terminom οὐσία. U toj zbrci činilo mi se da najmanja šteta nastaje ako se priklonim – ovdje barem preliminarno – „prijevodu” koji oponaša grčku i latinsku tvorbu riječi: apstraktni supstantiv glagola „biti” je „bitstvo”. No, budući da se i kod Petrića razlikuje uporaba tog termina, tako ni ja u prijevodu neću biti dosljedan, već ću ga prevoditi i kao bit kad ću smatrati da je uporabljen u tom značenju.

⁴ *Discussiones peripateticae*, str. 221: „Nomen autem usiae duplicem habet significationem; namque et substantiam significat, eam scilicet quae in nullo est et reliquis omnibus veluti fundamentum habetur; quam etiam nomine subiecti passim vocare solet. Secunda significatione usia dicitur idem quod ens, ὑπαρξις, *existentia*, *essentia*, qua non solum prior significatio comprehensa est, sed qualiscumque *essentia* 10 categoriis contenta [...].”

„niti se iskazuje prema nekom subjektu niti jest u nekome subjektu“¹ i, još jasnije, u *Metafizici* Z 3: „Supstancija se govori, ako ne višeznačno, a ono ponajviše na četiri načina: čini se da je supstancija svakog pojedinačnog i ‘ono što nešto jest’ (bit) i ono opće i rod i, kao četvrto, subjekt; subjekt je ono prema čemu se (sve) drugo pririče, a on se sam ničemu drugome [ne pririče].“² Tu uporabu termina *usia* kao subjekta Petrić ne nalazi problematičnom, pa je niti ne obrazlaže primjerima.

U drugoj, nešto kompliciranijoj i nejasnijoj odredbi negoli je to bila prva, čini se da Petrić misli na uporabu *usie* kakvu nalazimo u određenju iz *Kategorija*, u primjerima „neki (određeni) čovjek“ i „neki (određeni) konj“ (*Kategorije*, 2a13), te određenju *usie* kao τόδε τι „štogod ‘ovo’“: „Čini se kako svaka sućina označuje štogod ‘ovo’“.³ Petrić, čini se, drži da se niz termina *ens*, ὑπαρξις, *existentia*, *essentia* odnosi na isto („dicetur idem“), a to bi bilo realno, konkretno postojanje. Stoga tu *essentia* i prevodim kao „bitstvo“, a ne, što se inače uobičajilo, kao „bît“. Radi se naime o dvostruko supstantiviranom glagolu *esse* – biti. Da je Petrić svjestan kontroverze oko prijevoda *essentia* za οὐσία, vidi se u tome da smatra kako se *substantia* nikako ne može pripisati Bogu i „bitstvima pokretačima nebesa“: „[...] kad on [Aristotel] Boga i bitstva pokretače nebesa naziva *usiama*, a oni ne bivaju podmetnuti nikakvim akcidentima, nikako ih ne valja uzimati u onome prvome značenju nazivka *usia*, nego u drugome [...].“⁴ Pritom se čini da Petrić zadržava dvojako značenje riječi *essentia*: s jedne strane to je „oblik postojanja“ ili „samo

¹ Aristotel (*Kategorije*) 2a12-13: ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.

² *Metaphysica* 1028b33-37: Λέγεται δ’ ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ’ ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ’ ὑποκείμενόν ἐστι καθ’ οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ’ ἄλλου.

³ Aristotel (*Kategorije*) 3b10: Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Ο τόδε τι usp. i: Grgićev „Komentar“ u Aristotel (*Kategorije*), str. 146: „[...] da bismo za neku stvar X mogli kazati kako je τόδε τι, ona mora biti: ‘a) singular and so signifiable by ‘this’ and b) possessed of a universal nature the name of which is an answer to the question τί ἐστι of the category of οὐσία; in other words X is a πρώτη οὐσία. It is a ‘designated somewhat’.” (Ovdje Grgić navodi R. Smitha.)

⁴ *Discussiones peripateticae*, str. 221: „[...] cum Deum ac motrices coelorum essentias, usias vocat, eaeque nullis accidentibus subiiciantur, nequaquam sunt priore illo usiae significatu, sed posteriore accipiendae.”

postojanje", a s druge strane to je na neki način „druga supstancija“, to jest *rod* stvari kojemu prva supstancija pripada. U *essentia*-značenju je uključeno i *substantia*-značenje, jer se *essentia* ne pripisuje samo supstanciji (prvoj kategoriji), već i ostalim kategorijama (primjerice, veli se da bjelina na neki način „postoji“). Postoje također i *usiae* (koje sam gore preveo kao „bitstva“, *essentiae*) koje nisu podložne nikakvim kategorijama, pa su čisto postojanje: Bog i pokretači nebesa. Tu Petrić navodi četiri primjera iz Aristotela, prema kojima zaključuje „da se naziv ‘*usia*’ i ‘*biće*’ uzimaju za isto, a drugdje za akcidente kakvoće, dakako, i kolikoće.”¹ Naposljetku, Petrić zaključuje: „Od svega toga zadržimo ovo troje. Prvo, da Aristotel rabi naziv *usia* i za supstanciju podmetnu akcidentima i za bilo koje bitstvo. Drugo, da bitstvo naznačuje bilo koje biće. Treće, da se *usiom* i bitstvom naziva sve ono što razjašnjava definicija.”² Sumirati možemo ovako: supstancija ima tri značenja i od njih dva su kod Aristotela neispravna, dok je jedna ispravno: 1. ako se *usia* shvati kao *subiectum*, onda Aristotel ne razlikuje *substantia* i *essentia*; 2. ako se supstancija odredi kao *ens quodcumque*, onda je to preopširno i preneodređeno te ne može biti osnova nikakvoj znanosti; 3. ako je supstancija *essentia* koja se određuje definicijom, to je Petriću najbliže jer sugerira da znanost postoji o svemu što se može definirati, što je, kao što ćemo u idućem dijelu vidjeti, najbliže Petrićevom platonskom razumijevanju znanosti.

Tu se ne radi o pukoj pojmovnoj zbrki kod Aristotela, ni o prevoditeljskom problemu kako prevesti οὐσία, već o Petrićevoj implikaciji da je *misao o οὐσία* kod Aristotela zbrkana, zbog čega je upravo ta zbrka i dovela do toga da su Aristotelovi latinski sljedbenici mlade, kad su ih podučavali, dovodili do krivih spoznaja.³ No još je veća Aristotelova zbrka u tome da se, koje god od ova dva razumijevanja *usie*

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 221: „[...] nomen usiae et entis pro eodem sumi, aliis pro accidentibus quantitatis scilicet ac qualitatis.”

² *Discussiones peripateticae*, str. 221: „Primo: usiae nomen Aristoteli et ad subiectam accidentibus substantiam et ad essentiam quamlibet usurpari. Secundo: essentiam ens quodcumque significare. Tertio: usiam et essentiam dici id omne, quod explicat definitio.”

³ *Discussiones peripateticae*, str. 221: „[...] grex Peripateticorum latini nominis, [...] in errores iuventutem ducant.”

prihvatili, ni u jednom slučaju ne može održati Aristotelova misao o trodiobi znanosti, niti se u njoj može pronaći mjesta za matematiku.

Problem je u sljedećem. Ako uzmemo da je *usia substantia*, onda, prema Aristotelu, moraju postojati samo dvije znanosti. Mjesto koje Petrić ovdje drži relevantnim nalazi se u *Metafizici* E 1: „Ako ne postoji kakva druga supstancija osim onih koje su po naravi složene, znanost o prirodi [fizika] bi bila prva znanost; ali ako postoji neka nepokrenuta supstancija, ona će biti prvotnija i [znanost o njoj bit će] prva i općenita filozofija [teorijska znanost], stoga što je prva [...]”¹ Dakle, prema tom Aristotelovom navodu mogu postojati samo dvije (teorijske) znanosti: fizika, koja proučava pokrenute i složene supstancije, i metafizika (teologija, prva filozofija) koja proučava nepokrenute supstancije. Stoga se Petrić pita: „[...] zašto je [Aristotel] matematiku postavio kao treću znanost [...]?” (*Discussiones peripateticae*, str. 222) No, ako se broj teorijskih znanosti mora odrediti prema broju supstancija, onda će broj znanosti opet biti tri, budući da je to, prema Petrićevu razumijevanju, sam Aristotel tako odredio u E knjizi *Metafizike*. Koje bi to tri supstancije bile? Na početku knjige *Metafizike* Aristotel ovako piše: „A supstancije su tri, jedna dakako osjetilna – dijelom vječna, dijelom pak propadljiva: ovu svi priznaju – npr. biljke i životinje – a u vječne nužno je uzeti elemente, bilo da je jedan ili mnogi; druga je [supstancija] nepokretna.”² Aristotel, dakle, supstancije dijeli na ove tri: osjetilne propadljive (to bi bile sve konkretno postojeće stvari koje nas okružuju), osjetilne nepropadljive (elementi kao konstitutivni dio svijeta, a pogotovo planeti i zvijezde) i nepropadljive (to je ujedno i uzrok zbog kojega Aristotel ono što bismo mi nazvali metafizikom naziva teologijom – ona se ne bavi samo božanskim bićem ili bićima, već stvarima koje su nepropadljive, a to je upravo odlika božanskosti). Dakle, uz metafiziku i

¹ *Metaphysica* 1026a27-32: εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη [...].

² *Metaphysica* 1069a30-33: „οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή—ἥς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος—ἥς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἐν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος [...].

znanost o prirodi (fiziku), treća bi znanost, prema Petriću, mogla biti astrologija, budući da ona „uz kretanje motri i supstanciju neba“ (*ibid.*, str. 222), a svakako ne matematika, jer ona nema ništa s nepropadljivim osjetilnim supstancijama. Uostalom, i sam je Aristotel zapisao: „Ona [astrologija] provodi motrenje doduše osjetilne, ali vječne supstancije.”¹

No, Petrić se ovdje ne zaustavlja, već u pitanje dovodi i samu metafiziku kao znanost o biću kao biću. Pritom se poziva na slavnu uvodnu rečenicu s početka Γ knjige *Metafizike* u kojoj je istaknuto da „postoji stanovita znanost koja promatra biće kao biće i ono što je u njemu po sebi”.² To je dosta nejasna formulacija koja podliježe različitim interpretacijama. Osim notornog izraza „biće kao biće”, o kojem je već bilo riječi, možda je najteže za razumjeti što bi značilo biti „u” nečemu. Sam Aristotelov tekst o tome nam nije od velike pomoći. Naime, kad u *Kategorijama* piše: „U subjektu nazivljem ono što je prisutno u nečemu, ali ne kao dio, i za što je nemoguće da bude izvan onoga u čemu jest”,³ čini se da je nejasno objasnio još nejasnijim.⁴ No, Petrić to očito razumije na način da Aristotel implicira da bi se znanost koja promatra biće kao biće morala puno više baviti akcidentima (devet kategorija), nego samom prvom supstancijom (prva kategorija), budući da „biće (*ens*) ne obuhvaća samo supstancije nego i mnogo više akcidenata”.⁵ Ako je implikacija onoga što Aristotel piše da je najviša znanost znanost o biću kao biću, onda bi trebalo biti deset znanosti. Metafizika nije po Petriću ontologija – znanost o svom biću, tj. o biću *kao onome što jest* (dok su sva ostala razlikovanja stavljena u zagradu), već je zbir znanosti o svim

¹ *Metaphysica* 1073b5-6: αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν αἰδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν.

² *Discussiones peripateticae*, str. 223: „Est scientia quaedam quae contemplatur ens uti ens et quae huic insunt per se.” Usp. *Metaphysica* 1003b21-22: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό.

³ Aristotel (*Kategorije*) 1a24-25: ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν.

⁴ Pregled različitih suvremenih tumačenja ove rečenice u preglednom se obliku može pronaći na stranici: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/supp1.html> (dohvaćena 1. studenog 2009).

⁵ *Discussiones peripateticae*, str. 223: „[...] ens enim non substantias solum sed multo plura accidentia comprehendit.”

načinima pojavnosti bića i to zato jer svaki način pojavnosti bića (10 kategorija, supstancija i akcidenti) ima svoju definiciju. Dakle, po Petriću, trebalo bi biti deset (a ne tri, kao što kaže Aristotel) znanosti: znanost o supstanciji, znanost o kakvoći, znanost o kolikoći, znanost o odnosu itd.. Tako određena metafizika morala bi biti znanost pretežno o akcidentima, što je izravno proturječno s Aristotelovim zahtjevom da teorijska znanost bude o supstanciji. Budući da, prema Aristotelu, o akcidentalnom biću nema ni činidbene, ni tvorbene ni teorijske znanosti.

Tu misao Petrić potkrjepljuje diskusijom o razumijevanju *usia* kao *essentia*. Toj je diskusiji posvećeno značajno manje prostora nego prethodnoj – tek malo više od pola stranice. *Usia*, ako se odnosi na „ono što nešto jest” (τὸ τί ἐστὶ, *quod quid est*), a što Petrić razumije kao nešto što nastaje, mijenja se i propada, dakle, individualno postojeće biće, onda to nešto ima neku *esenciju*, neku bit: „I sve kategorije imaju ono τὸ τί ἐστὶ, ‘što nešto jest’. [...] Prema tome, *usia* je i bitstvo (*essentia*) svima kategorijama zajednička: deset je, dakle, bitstava, deset je, dakle, dijelova filozofije i znanosti. I na taj će se, napokon, način cjelokupna matematika smjestiti među znanosti.”¹ Matematika se odnosi na kategoriju kolikoće, ona sa bavi „onim koliko”, pa će tako, ako bi ih bilo deset, biti smještena među znanosti. No, svoju diskusiju o problemu broja znanosti Petrić ovdje prekida, zazivom da se nastavi potraga za tim znanostima: „Kako to pitanje do sad nije bilo u dostatnoj mjeri raspravljeno, a broj je znanosti krivo tradiran zbog dvojbenosti i pravilu oprečna utemeljenja, ono se čini novim. Ipak ne bi bilo bez svoje hvalevrijednosti ako bi se netko upustio u to područje da marno uđe u trag broju znanosti i njihovim rodovima. Neka to bude rečeno u dosljednoj svezi sa sadržajem ove knjige. Ona je u raspravu unijela i matematiku – koju Averoes ipak nije ubrojio među znanosti što ih je iznašao

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 225: „Et omnia praedicamenta τὸ τί ἐστὶ ‘quod quid est’ habent. [...] *Usia* ergo et essentia omnibus praedicamentis est communis. 10 ergo sunt essentiae, decem ergo philosophiae partes et scientiae. Atque hac demum ratione mathematica omnis inter scientias collocabitur.”

Aristotel – dakako zato da ne bismo ništa propustili što bi se o toj stvari moglo iznijeti.”¹

Ovdje valja samo uputiti na Petrićev odnos spram matematike. Na temelju svoje analize pojma supstancije Petrić zaključuje da nema (aristotelovske) znanosti o biću kao biću, kao stoga ni matematika, koja je znanost o akcidentu kolikoće bića, ne može biti znanost. Tu se opet, smatra Petrić, ističe Platon nad Aristotelom, jer je „ispravno misleći izbacio matematiku s prijestolja znanosti,” (*Discussiones peripateticae*, str. 223). Po Petriću, Platon je uvidio da matematika, koju je stavio ispod razine ideja, nije na istoj razini kao i „najviši rod”, no ipak ima i karakteristike znanosti, dok je Aristotel, svojim zbrkanim poimanjem, matematici zapravo oduzeo znanstvenost. Na tom se primjeru može dobro uočiti Petrićeva ambivalentna pozicija u odnosu na novovjekovnu znanost: koliko je Petriću još uvijek stran pojam matematizacije prirode kakav je zastupao Galileo, toliko mu je i neprihvatljivo Aristotelovo poimanje matematike. Petrićevo upućivanje u smjeru novovjekovne znanosti sastoji se u kritici važećih temelja Aristotelova poimanja o znanosti. Pokazuje se njihova problematičnost pa njihovim dovođenjem u pitanje otvara se mogućnost pojave drukčije znanosti čija mogućnost pojave je bila onemogućena upravo postojećim shvaćanjima kolikoće, itd.: ako je, prema skolastičkom razumijevanju, matematika bila teorijska znanost pa stoga i neprimjenjiva na osjetilno biće, onda je bilo onemogućena slika svijeta kao knjige ispisane brojevima. Petrić svakako ne ide tako daleko da uopće i pomišlja o matematici kao vrhunskoj prirodnoj znanosti, no svojim osporavanjem tradicionalne aristotelovske podjele teorijskih znanosti, koja je strogo odvajala područja osjetilnog i neosjetilnog, vječnog i propadljivog, mogao je pripremiti teren za dolazak novih ideja.

¹ *Discussiones peripateticae*, p. 225: „Quae res, quoniam non est hactenus discussa satis et scientiarum numerus perperam traditus fundamento ambiguo et constitutioni contrario, nova videatur. Non tamen sua laude caruerit, si quis in eam provinciam descenderit, ut earum numerum et genera diligenter pervestigarit. Haec materiae huiusce libri consequenti conexione dicta sunt, qui mathematicam quoque, quam Averroes [corr. ex Averrois] tamen inter inventas ab Aristotele scientias non connumeravit, in discussionem vocavit, ne scilicet a nobis quicquam esset praetermissum, quod in hanc rem afferri posset.”

5. Petrić o dijalektici

Petrić posvećuje 4. knjigu 3. sveska *Discussiones peripateticae* usporedbi Platonove i Aristotelove dijalektike. Radi se o dugačkom i filozofski možda najpregnantnijem dijelu cijelih *Discussiones peripateticae* i jedinim mjestom gdje se Petrić izravno obračunava s aristotelovskom znanošću.

Cijela se 4. knjiga 3. sveska može podijeliti u dva dijela: u prvom dijelu (*Discussiones peripateticae*, str. 313-318) Petrić uspoređuje Platonovo i Aristotelovo poimanje dijalektike s ciljem da pokaže kako je Aristotelova dijalektika inferiorna Platonovoj i to ne toliko zbog unutarnje nekonzistentnosti – što je ponajčešća Petrićeva primjedba Aristotelu – već zbog toga što je Aristotel, prema Petrićevu mišljenju, od početka krenuo s krivim pretpostavkama.

Petrić je svjestan toga da se Platonova i Aristotelova dijalektika toliko razlikuju da ih je teško međusobno uspoređivati – stoga je Petrić tu učinio jedan korak koji je nepravedniji prema Aristotelu nego prema Platonu, a to je da cijeli Aristotelov *Organon* i *Metafiziku* drži zapravo Aristotelovom dijalektikom na djelu – Petrić doduše to ne veli izrijeком, no može se zaključiti po mnogim mjestima, a možda ponajviše po tome da tvrdi kako se Aristotelov apodiktički silogizam „ne može pronaći ni u jednom rodu stvari“¹, pa dakle ni u *Metafizici*. Ako dakle nijedan

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 140-141: „Qualem Aristoteles demonstrationem descripsit, nullo in genere rerum reperiemus. Non in primis illis entibus separatis, quae vel nullam habent causam, vel si habent ullam, ea non est per se ita nota, ut demonstrationis principium esse possit. Non in naturalibus, quae non necessaria entia sunt, sed ut plurimum evenientia, nec universalialia, nec per se nota. Non in mathematicis, quae vel in anima vel extra etiam ponantur totis Euclideanis, totis Pergaeis, Archimedicis, Ptolemaicis, aliorum mathematicorum libris, iis quas ipse requirit conditionibus nulla reperietur. Minus multo in rebus humanis, quae nullam secum habent necessitatem. Sequitur ex hisce necessario, nullam posse construi demonstrationem: atque inde nullam scientiam, si modo sola demonstratio, uti Peripateticis fere omnibus placitum est, scientiam constituat.“ („Dokaz kakav je Aristotel opisao nećemo naći ni u jednom rodu stvari: niti u onim prvim odvojenim bićima koja ili nemaju nikakva uzroka ili, ako imaju neki, on nije sam po sebi tako poznat da bi mogao biti počelo dokaza; niti u prirodnim stvarima, koje nisu nužna bića nego ponajviše pojavna, a niti opća niti po sebi poznata; nećemo ga naći niti u matematičkom u kojem, bilo da ga se

Aristotelov spis prema Petriću ne oprimjeruje dokaznu metodu, onda je jedina metoda koja se kod Aristotela može pronaći zapravo dijalektička, a Petrić to i potvrđuje time da Aristotela naziva „filodoksom“, budući da je Aristotelova dijalektika, prema Petriću, puka ljubav spram tuđih mnijenja.

Petrić koristi raspravu o dijalektici da bi se obračunao s Aristotelovom metafizikom kao cjelinom. Taj prvi dio 4. knjige 3. sveska može se nadalje podijeliti na tri dijela: (1) različit ontički status ljudske duše kod Platona i Aristotela ima kao posljedicu različito poimanje stjecanja znanja – pa je stoga od početka Aristotelova metoda skrenula u krivom smjeru – Petrić je tu lukavo uveo u igru pitanje duše u raspravu o dijalektici preko pojma *dianoje*, koja je u Platonovu dijalogu *Sofist* opisana kao „unutar duše razgovor sa samom sobom bez glasa“¹; (2) različit ontički status sastavnica znanosti, tj. premisa koje tvore znanstveno zaključivanje, problem bića kao bića i *universalia*; i (3) izravno Aristotelovo opiranje Platonovoj metodi dijalektike i diajretike za volju njegove dokazne metode. Drugi dio ove knjige (*Discussiones peripateticae*, str. 318-324) sastoji se pretežno od kontinuiranih navoda iz Platona – u tom tijelu Petrić pokušava sustavno izložiti Platonovo poimanje dijalektike kao znanstvene metode. No, prije nego što krenemo u analizu Petrićeva obračuna s Aristotelovom dijalektikom, valjalo bi navesti nekoliko osnovnih orijentacijskih smjernica pri diskusiji o dijalektici.

Petrićevo isticanje dijalektike kao najviše ljudske intelektualne aktivnosti potpuno je platonski stav i Petrić navodi to mjesto iz *Države*. Što je dakle dijalektika za Platona?

stavlja u dušu, bilo također izvan nje, u svim euklidovskim, pergejevskim, arhimedovskim, ptolemejskim i knjigama drugih matematičara nećemo naći nijedan <dokaz> po onim uvjetima. A mnogo manje u ljudskom životu, koji ne sadrži nikakvu nužnost. Iz toga po nužnosti slijedi da se ne može izvesti nikakav dokaz, a time i nikakva znanost, ako samo dokaz, kako hoće gotovo svi peripatetičari, uspostavlja znanost.“)

¹ *Sophista* 263e3-4: [...] ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος [...].

U *Državi* pronalazimo sljedeći opis dijalektike: „[...] [dijalektičari su] oni koji ponajbolje znaju pitati i odgovarati. [...] Zar ti se ne čini, rekoh, da je kao kruna odozgo na naucima postavljena dijalektika i da se upravo nikakav drugi nauk ne bi mogao postaviti ponad nje, pa je stoga gotovo naše bavljenje naucima.“¹ Nešto ranije Platon opisuje dijalektičku metodu i uspoređuje je s geometrijom i aritmetikom: niti geometrija niti aritmetika ne izdižu se iznad svojih hipoteza i brkaju ih s principima: „[...] a to [parne i neparne brojeve, trokute i dr.] kao da znaju, pošto su postavili same hipoteze, niti sebi niti drugima – kao da je to sve jasno – ne udostoje se dati razlog, već iz toga počinju raspravljati o ostalom i tako složno dolaze do onoga odakle su počeli raspravljati.“² Za razliku od tih, duša se dijalektičara izdiže ponad hipoteza sve do principa koji više nisu puke pretpostavke: „Nauči dakle da drugi dio onog umskog nazivam ono što sam *logos* dohvaća snagom dijalektike, ne uzimajući pretpostavke kao principe nego zbilja kao pretpostavke, kao oslonce i poticaje; tako da idući od onog nepretpostavljenog do principa svega, a kad ga dosegne, onda opet natrag silazi do kraja, držeći se onoga što se drži principa. Pritom se u potpunosti ne služi ničim osjetilnim, nego samim formama, kroz njih [dospijevajući] do njih. I sve završava u formama.“³ Dakle, razgovor koji se odvija kroz pitanja i odgovore rabi forme („ideje“) kao „potpornje“ ili „stube“ na putu k principu, kojeg dohvati, pa se onda opet vraća k formama. Dijalektička metoda za Platona ima dva obilježja: s jedne strane to je spoj dvaju putova – uspinjanja od forma ka principu i spuštanje natrag k

¹ *Politeia* 534d9-535a1: [...] ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται [...] Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῇ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκ ἐστ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

² *Politeia* 510c6-d2: [...] ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐδ' ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρμήσωσι.

³ *Politeia* 511b3-c2: Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐρχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνῃ, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη.

formama, i, s druge strane, razumijevanje svake pojedinačne stvari što proizlazi od ideja. Dijalektičar je onaj koji je dohvatio bit svake stvari,¹ njegova je metoda obilježena spajanjem tih dvaju putova: uspinjanjem preko forma do principa kao i silaženjem od principa do forma. Petrićeva formula opisa dijalektike kao *aliarum omnium scientiarum dux* zapravo preslikava Platonovo ὡσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν.

Usput budi rečeno, da osim razumijevanja dijalektike kao metode pitanja i odgovaranja i kao znanosti o „silasku“ i „usponu“ do najviših forma bitka i spoznaje, u „kasnim“ Platonovim dijalozima dolazi do promjene naglaska pri diskusiji o dijalektici. Slika se naime mijenja kad je u *Sofistu* među „najviše rodove“ Platon uvrstio „biti drugo“: u svakoj formi, osim bitka sudjeluje i ne-bitak u smislu „biti drugo“ (*Sofist* 254d-257c). Budući da se čini da se mijenja i razumijevanje forma, mijenja se i mjesto dijalektike. O tome izrijekom Platon kaže: „[Stranac]: Ne kažemo li da dijalektici pripada dijeljenje na rodove tako da se niti ista forma/„ideja“/pojam ne smatra nečim drugim, a niti nešto drugo istim? [Teetet]: Da, tako kažemo. [Stranac]: [...] to je znati rasuditi po rodu kako svaka [forma/ideja] može biti u zajedništvu, a kako ne.“² U tom smislu dijalektika postaje metoda promišljanja o međusobnom ispreplitanju odnosa među formama.

S druge strane Aristotel ne pridaje dijalektici tako uzvišeno mjesto.³ U *Prvoj Analitici* Aristotel razlikuje demonstrativno i dijalektično zaključivanje na sljedeći

¹ *Politeia* 534b3-4: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;

² *Sophista* 253d-e: [ΞΕ.] Τὸ κατὰ γένη διαφεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἠγγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; [ΘΕΑΙ.] Ναί, φήσομεν. [ΞΕ.] [...] τοῦτο δ' ἔστιν, ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι

³ Doduše ima pokušaja argumentiranja da je „kasni“ Aristotel držao dijalektiku rješenjem za problem dohvaćanja prvih principa. Naime, Aristotel je tvrdio da prvi principi od kojih započinje demonstracija moraju biti poznati, ali ne demonstrativnim putem (budući da bi inače došlo do regresa u beskonačno). I budući da je Aristotel očito smatrao da je demonstrativna metoda moguća, mora da je predmnijevao da postoji neki alternativni pristup prvim premisama apodiktičkog silogizma. Takav stav zastupa Irwin u Irwin (*Aristotle's First Principles*), koji argumentira da kod Aristotela postoji oblik dijalektike (koju on naziva „strong dialectic“) i da je to za Aristotela bila temeljna filozofska metoda kojom se može doći do prvih principa. Glavni tekst na kojem se ta interpretacija temelji je *Topika* I 2 u

način: „Apodikticka se premisa razlikuje od dijalektičke u tom da je apodikticka [premissa] prihvaćanje jednog od dva dijela proturječja (naime, onaj koji dokazuje [izvodi apodikticki zaključak] ne postavlja pitanje, već prihvaća [stav]), dok je dijalekticka [premissa] ispitivanje koja je strana proturječja istinita. A to ništa ne priječi da u oba slučaja nastaje zaključivanje [silogizam]: naime i onaj koji dokazuje kao i onaj koji ispituje zaključuju prihvaćajući da se nešto odnosi ili ne odnosi na nešto drugo.“¹ Glavna razlika između dijalektičkog i apodiktičkog zaključivanja ne leži dakle u strukturi – oba se temelje na silogističkoj strukturi u kojem „kad je nešto postavljeno, nešto drugo mimo postavljenog nužno slijedi na temelju pretpostavljenog“², već u posebnosti onoga što se pretpostavlja i odakle se polazi. Pri apodiktičnom zaključivanju kao temelj su postavljene istinite i nužne premise koje, ako se zaključivanje ispravno provede, dovode do isto tako nužnih i istinitih zaključaka. Početak dokaznog ili apodiktičnog zaključivanja upravo su prvi principi. No, kod dijalektičkog zaključivanja radi se o drugome – dijalektičko zaključivanje polazi od τὰ ἔνδοξα – općeprihvaćenih ili vjerojatnih mišljenja, koja mogu biti proturječna (ili moraju biti proturječna) koja su dijalektičkim postupkom podvrgnuta ispitivanju dok se ne dođe do istine.

Kod Aristotela ne možemo pronaći podudarnost (djelomičnu ili potpunu) između dijalektike i filozofije kao što to pronalazimo kod Platona. Aristotel ne vidi razliku između filozofije i dijalektike u različitosti njihovih predmeta, već u navlastitoj intenciji pri diskusiji problema: kod filozofije se radi o odgovaranju na

kojem piše da je dijalektika korisna glede principa svake pojedinačne znanosti (*Topica* 100a32-37: πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην.) No, kako to pomiriti sa stavom koji Aristotel često spominje a to je da dijalektika sama ne može postaviti ništa pa tako ni principe, već ispituje koja od proturječnih premisa bude istinita?

¹ *Analytica posteriora* 24a22-27: διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστιν. οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν· καὶ γὰρ ὁ ἀποδεικνύων καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβὼν τι κατὰ τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.

² Usp. *Analytica posteriora* 24b18-19, *Topica* 100a25-27.

pitanja koja si je sama postavila radi spoznaje istine, dok je za dijalektiku dostatno mnijenje.¹ Doduše, to nisu uvijek međusobno isključivi momenti: cilj dijalektike može isto tako biti spoznaja istine², dok u *Retorici* sasvim približuje „vjerojatno“ i „istinito“: „Naime istom sposobnošću spoznajemo istinito i ono što je slično istini, a istovremeno ljudi su naravljju prikladni [doseći] istinu, te istinu u većinom i dosegnu: stoga tko je sposoban dohvatiti ono vjerojatno (τὰ ἔνδοξα), taj je isto tako sposoban dohvatiti i istinu.“³ Utoliko dakle nije jednoznačno određen epistemički odnos između filozofije i dijalektike. Doduše, u 8. knjizi *Topika* možemo pronaći i daljnja određenja položaja dijalektike: na samom početku Aristotel opisuje filozofa i dijalektičara u potrazi za premisama iz kojih će započeti prema konkluziji. „Mjesta“ (τόποι) podjednako koriste i jednom i drugom. No, glavna je razlika među njima u epistemičkim kvalitetama koje se zahtijevaju u premisama: dijalektičaru su potrebne premise s kojima će se sugovornik usuglasiti, dok filozof treba istinite i razumljive premise. Nadalje, isto tako postoji i razlika u formi: dijalektika se sastoji od pitanja i odgovora, dok se demonstracija sastoji od tvrdnja. Pozadina tomu je različita svrha koju su si postavili dijalektičar i filozof: dijalektičar ide za time da zaključak dođe od sugovornika, dok će sugovornik imati suprotan cilj – ne prihvatiti tu konkluziju ili išta što bi dovelo do nje (ako se naravno podrazumijeva situacija u kojoj sugovornici polaze od različitih stavova). Cilj dijalektičkog argumenta je doći do konkluzije koja proizlazi iz premisa koje je sugovornik prihvatio – takvu konkluziju sugovornik mora prihvatiti ako je postavio te premise: ako konkluzija *zapravo* ne slijedi već se samo čini da slijedi, onda to nije dijalektika, već eristika.⁴ Na kraju iste knjige

¹ *Topica* 105b30-31: Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.

² *Topica* 104b1-2: Πρόβλημα δ' ἐστὶ διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν [...].

³ *Ars rhetorica* 1355a14-18: τὸ τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμει ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐστίν.

⁴ To je ukratko sažetak uvodnog poglavlja 8. knjige *Topika* (*Topica* 155b3-16): Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ τάξεως καὶ πῶς δεῖ ἐρωτᾶν λεκτέον. δεῖ δὲ πρῶτον μὲν ἐρωτηματίζειν μέλλοντα τὸν τόπον εὐρεῖν

zaključuje Aristotel: „Jednostavno rečeno, dijalektičar je onaj koji može izložiti i suprotstaviti se. Izložiti je od mnoštva učiniti jedno (jer općenito mora se postići ono jedno prema čemu je govor [usmjeren]), dok je suprotstavljanje učiniti od jednoga mnoštvo (budući da bilo dijeli bilo odbija, dopuštajući jedno od izloženog ali ne i drugo).“¹

a. Petrićeva usporedba Platonova i Aristotelova poimanja dijalektike

Petrić započinje s povijesnom impostacijom u kojoj psihološki objašnjava Aristotelovo neslaganje s Platonom: Aristotel je prema Platonu bio „sikofant“, a razlozi zašto ga je zamrzio bili su čisti jal i zavist što je umjesto njega Platon izabrao Ksenokrata kao vođu Akademije.² Petrić je stoga na sebe – uz dužno poštovanje svim svojim prethodnicima: Platonu, Porfiriju, Jamblihu, Sirijanu i Proklu – preuzeo zadatak obraniti Platona od Aristotela i to iz ljubavi prema istini (*veritatis studio atque amore*).

ὅθεν ἐπιχειρητέον, δεύτερον δὲ ἐρωτηματίσαι καὶ τάξαι καθ' ἕκαστα πρὸς ἑαυτόν, τὸ δὲ λοιπὸν καὶ τρίτον εἰπεῖν ἤδη ταῦτα πρὸς ἕτερον. μέχρι μὲν οὖν τοῦ εὐρεῖν τὸν τόπον ὁμοίως τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ διαλεκτικοῦ ἢ σκέψις, τὸ δ' ἤδη ταῦτα τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν ἴδιον τοῦ διαλεκτικοῦ πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει, ἐὰν ἀληθῆ μὲν ἦ καὶ γνώριμα δι' ὧν ὁ συλλογισμός, μὴ θῆ δ' αὐτὰ ὁ ἀποκρινόμενος διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τοῦ ἐξ ἀρχῆς καὶ προοραῖν τὸ συμβησόμενον, ἀλλ' ἴσως κἂν σπουδάσειεν ὅτι μάλιστα γνώριμα καὶ σύνεγγυς εἶναι τὰ ἀξιώματα· ἐκ τούτων γὰρ οἱ ἐπιστημονικοὶ συλλογισμοί.

¹ *Topica* 164b2-7: ἔστι γὰρ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν διαλεκτικὸς ὁ προτατικὸς καὶ ἐνστατικὸς. ἔστι δὲ τὸ μὲν προτείνεσθαι ἐν ποιεῖν τὰ πλειῶν (δεῖ γὰρ ἐν ὅλῳς ληφθῆναι πρὸς ὁ ὁ λόγος), τὸ δ' ἐνίστασθαι τὸ ἐν πολλὰ (ἦ γὰρ διαιεῖ ἢ ἀναιεῖ, τὸ μὲν διδούς τὸ δ' οὐ τῶν προτεινομένων).

² Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 114-115: „Quem venerabilem virum discipulus iste multo saepius, acrius, acerbius quam antiquiorum quemquam vexavit, exagitavit sycophantamque in eum egit, tantum potuit in eo Xenocratis ab allo sibi in schola praelati indignatio, ut non vereretur ea in doctorem suum scriptis mandare [...].“ U ovom dijelu teksta, ukoliko svojim inicijalima ne označim, rabim prijevod T. Čepulića i M. Girardi-Karšulin iz knjige Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*).

Zatim slijedi određenje što je dijalektika. Dijalektikom „nazivamo ono što su najprije Demokrit, a kasnije peripatetičari i svi stoici nazvali logikom“.¹ Dijalektika je „ispravna uporaba ljudskog razuma i kao neki dijalog duše sa sobom samom.“² Tu odmah na početku Petrić nudi vrlo široku – možda najširu moguću – definiciju dijalektike koja, kao takva, ide dakako puno dalje onkraj formalne logike, što bi se moglo sugerirati njegovom rečenicom da je to isto što i logika. Dijalektika zapravo predstavlja način ispravnog razmišljanja koje se, na Platonovu tragu, uvijek mora odvijati „dijaloški“ – ne samo u dijalogu između dvije osobe već i u obliku „fiktivnog“ dijaloga duše sa samom sobom. Tu je i objašnjenje Petrićeva pozivanja na predsokratovce i Sokrata kao osnivače logike, tj. dijalektike: tu se logika treba razumjeti u etimološki izvornom značenju kao nešto što ima veze s λόγος – διά-λογος. Vrhunac „pravilne uporabe ljudskog razuma“ upravo jest znanost, tj. znanje ili znanstveno znanje, tako da će zapravo cijela 4. knjiga biti posvećena promišljanjima o znanosti i spoznajni najopćenitije: što je predmet spoznaje, čime se spoznaje, koje su znanstvene metode. Petriću, koji se zapravo cijelo vrijeme služi sokratovskom elenkičkom metodom pobijanja Aristotela, mora da je izvorna, sokratovska dijalektika bila osobito bliska: dijalektika u njezinom izvornom značenju kao stanovita sposobnost koja je u prvom redu povezana s određenom metodom vođenja razgovora i kritičkom razmišljanja. Niti monolog niti izmjena nepomirljivih proturječja – eristika – ne mogu doseći željeni cilj dohvaćanja znanja, intersubjektivno osiguranog, međusobnim propitkivanjem argumenata. Zato tu Petrić naglašava *pravilnu* uporabu ljudskog razuma – ukoliko nije *pravilna*, niti dijalektika ne može dovesti do znanja.

Tu odmah na početku Petrić čini važan korak: pod podnaslovima „Definicija platonske znanosti“ i „Znanosti u Aristotela“ (*Scientiae platonicae definitio* i *Scientiae*

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 116-117: „Dialecticam vocamus, quam Democritus antea, Peripatetici postea ac Stoici omnes logicam appellaverunt.“

² Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 118-119: „Dialecticam autem ac logicam non aliud esse quam rationis humanae rectum usu, ac veluti animae apud se dialogum [...]“

apud Aristotelem, str. 314) Petrić uvodi diskusiju o duši. To je s Petrićeva gledišta lukav potez: budući da je problem Aristotelove duše bio jedan od najdiskutiranijih problema i mjesta neslaganja s kršćanstvom, taj se motiv mogao lako iskoristiti da se ukaže na nedostatke Aristotelova poimanja znanja, budući da je duša najvažniji instrument znanstvene spoznaje. Sa svojom tipičnom ironijom Petrić tu kratku diskusiju o duši naziva „sitnicama za uvod“¹.

b. Duša kao temelj znanja

Od pradavnih vremena – od Zoroastra – svi „najstariji od svih mudraca“ smatrali su da je duša vječna „s obje strane vremena“ (*utraque temporis parte*, *Discussiones peripateticae*, str. 314), dakle niti je nastala niti će propasti, ali nije nestvorena: potekla je od oca Uma u vjekovječnosti (*a patre intellectu in sempiternitate*, *ibid.*). Epistemička posljedica tog shvaćanja duše je da zapravo ne postoji *nova* spoznaja niti *novo* znanje: sve što znamo prisjećanje je na „forme svih stvari“ koje su nam usađene u dušu od oca Uma. Prilikom silaska u tijelo jasna prezentnost tih forma izgubila se tako da ovdje i sad možemo potaknuti proces prisjećanja na te forme koje su imanentno prisutne u nama. Poticaj na prisjećanje je dvojak: to može biti uz pomoć „glasnika osjetilâ“ (*sensuum nunciis*, *ibid.*) ili „stanovitom objavom“ (*revelatione quadam*, *ibid.*). Kad dođe do tog vanjskog poticaja, duša se okreće k sebi i u sebi pronalazi bitne forme. Stoga je ta filozofska škola „vjerovala i potvrđivala da su sva naša znanja sjećanja, tj. oživljavanje samih prijašnjih spoznaja sebe“.² U tom opisu stjecanja znanja kao prisjećanja imamo zapravo spoj orfičko-sokratovsko-

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 118-119: „Sed paucula quaedam praefari liceat ad hanc disquisitionem non parum facientia.“

² Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 118-119: „[...] scientias nostras, reminiscentias, hoc est priorum sui ipsorum cognitionum resumptionses esse et credit et astruxit.“

platonsko-augustinovske tradicije¹: ljudskom je umu najpoznatije ono što je prisutno u njemu, a ništa nije prisutnije u njemu nego prisjećanja na ideje koje su mu usađene od početka. Prizivanjem na samospoznaju i poniranje u sebe samog radi pronalaženja pravog, najvišeg znanja predstavlja zapravo radikalnu kritiku svakog zaključivanja ili dokazivanja „izvana“, iz bilo kojeg metafizičkog nauka o duši. Ljudska se duša ne postavlja unutar konstrukta objektivnog znanja, budući da takvo posredništvo i određenje „izvana“ ne može doprijeti do specifične vrijednosti duše – najbolje je znanje ono koje je samo sebi predmetom. Kad Platon upućuje na to da filozofija mora polučiti da se duša vrati sama sebi², pritom nastaje nešto kao samosvijest tako da duša misli ono što jest ona sama kroz sebe samu. No, kod Platona svakako još ne može biti riječi ni o tragovima moderne samosvijesti, budući da ona još uvijek ima svoj uzor i mjeru u transcendentnim formama, što je slično i kod Augustina, koji upućuje na Boga i božanske ideje.

Tom se poimanju stjecanja znanja – zapravo obnove znanja – suprotstavlja Aristotel, koji je dušu izveo „od Uma ili neke druge uzvišene bîti, već iz krila materije, kao i duše ostalih primitivnih životinja“³ Petrić nadalje govori o jednom problematičnom intelektu, za kojeg „nitko od njegovih sljedbenika nije mogao dovoljno objasniti koji je, božanski ili ljudski, jedan jedini ili mnoštven; je li isti s onim koji zovu materijalnim, o kojem tvrde da je aktualno bez ikakve forme, ali je potencijalno sposoban sve ih primiti, baš kao i ona materija iz koje je izveden, te da mu stoga nikakve forme stvari nisu bitno urođene.“⁴ S obzirom na to „znanosti su

¹ Augustinovski element u toj priči je zahtjev da se duša vrati samoj sebi i da u sebi pronade istinu. Taj je Augustinov moment sabit u poznatoj formuli iz *De vera religione* 39, 72: „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.“

² Usp. *Phaedo* 83a7-b2: αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἢ αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων.

³ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 118-119: „[...] animam humanam non ab intellectu, aut alia superiore essentia, sed uti reliquorum brutorum animas de materiae sinu videtur eduxisse.“

⁴ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 118-121: „Quem intellectum suorum sectatorum nullus satis potuit explicare quis nam esset, divinusne an humanus, unicus an multiplicatus. Anque idem sit

svježā i sasvim nova saznanja koja najprije stjeĉemo posredstvom osjetila kao pojedinaĉna, a onda njegovim [umskim] trudom postaju opća.“¹ Ovdje Petrić u svega nekoliko reĉenica saŹima (ili bolje: upućuje na) Aristotelov nauk o spoznaji iz *De anima* 3.5. Petrić s pravom spominje taj tekst kao iznimno problematiĉan i podloŹan najrazliĉitijim interpretacijama.² Premda je Aristotelov opis spoznajnog procesa i njegov nauk o umu vrlo zamršen, nekoliko općenitih reĉenica koje osvjetljavaju o ĉemu se radi moguće je sloŹiti. Prema Aristotelu duša posjeduje dva reda kognitivnih sposobnosti: to je „osjetilna spoznaja“ i „racionalna spoznaja“. Osjetilna spoznaja ukljuĉuje osjetilno opaŹanje, imaginaciju i prisjećanje, dok racionalna spoznaja ukljuĉuje um (νοῦς) i razumijeće (διάνοια). Da bi racionalni dio mogao funkcionirati potrebno je prethodno osjetilno opaŹanje. Funkcija je uma apstrahirati predmet od oblika u kakvom se nadaje osjetilima, dakle, od materijalnih i individualnih uvjeta, te dohvatiti univerzalnu i inteligibilnu formu tog objekta. Rezultat tog procesa je opći pojam (ili generalizacija) u umu – na taj naĉin um spoznaje univerzalnu formu tog predmeta (εἶδος νοητόν). Pri tom se procesu intelekt pokazuje na dvostruk naĉin: s jedne se strane pojavljuje kao aktivan tako da obrađuje predmet kakav su mu prezentirali osjetilni opaŹaji, ĉineći ga inteligibilnim. S druge pak strane kao subjekt intelektualnog procesa, on je pasivan, bez forme i u stanju primiti razliĉite forme. Zato se govori o aktivnom umu (νοῦς ποιητικός) i pasivnom umu (νοῦς παθητικός) – ovaj se potonji još naziva i materijalni ili potencijalni (*intellectus agens* i *intellectus possibilis*). Koji je zapravo odnos između aktivnog i pasivnog uma predmet je mnogih diskusija i objašnjenja tako da je upitno je li moguće uopće iznijeti neki „standardan“

cum eo quem materialem vocant, quem nudum omnium formarum actu, potentia omnium capacem, non aliter ac materiam illam, unde eductus est, asserunt esse.“

¹ Petrić (*Peripatetiĉke rasprave svezak treći*), str. 120-121: „Sed scientias esse recentes ac novas omnino notitias, quas itidem sensuum ministerio acquirere nos singulares primo, deinde suo opere universales effici docet.“

² Uvodne reĉenice u suvremenom tekstu Gerson („The Unity of Intellect in Aristotle's "De Anima"“), str. 348 kao da opisuju isto Źto je i Petrić napisao viŹe od 400 godina ranije o *De anima* 3.5: „Desperately difficult texts inevitably elicit desperate hermeneutical measures. Aristotle's *De Anima*, book three, chapter five, is evidently one such text. At least since the time of Alexander of Aphrodisias, scholars have felt compelled to draw some remarkable conclusions regarding Aristotle's brief remarks in this passage regarding intellect.“

stav o tome. Aktivni um, da se poslužim Aristotelovom usporedbom iz *De anima* 3.5, „osvjetljuje“ osjetilno prihvaćen predmet i čini ga razumljivim na sličan način kao što svjetlo čini boje vidljivima. Taj je um odvojen, vječan, predstavlja čistu aktualnost bez ikakve potencijalnosti. Pasivni um prima forme koje je apstrahirao aktivni um, on je nešto kao „mjesto“ ozbiljenja formâ u onim oblicima kako su izvorno došle iz osjetilne spoznaje.

Ovdje Petrić govori upravo o aktivnom umu¹ (za kojeg se pita je li isti kao i onaj pasivni, materijalni) i koji, za razliku od Platona, ide odozdo prema gore: polazeći od osjetilnih iskustava, um apstrakcijom stvara opće pojmove u duši. A budući da je materijalni um propadljiv, onda nema ni pamćenja.² Za razliku od Platonove duše, u Aristotelovoj duši nisu pohranjene nikakve prethodne spoznaje, svaka spoznaja je nova. Tu Petrić ukratko opisuje Aristotelov proces apstrakcije: nove spoznaje započinju osjetilnim opažanjem pa djelovanjem uma, bivaju lišene akcidentalnih svojstava te postaju univerzalne slike u pasivnom umu.

Takva vizija duše kršćanski je neprihvatljiva: s jedne se strane sugerira njezina vezanost uz materijalno (budući višestruko ovisi o opažajima), s druge pak strane takva je duša (ili barem jedan njezin dio) propadljiva i smrtna. Budući da je na početku dijalektiku definirao 1. kao ispravnu aktivnost razuma, i 2. razgovor duše sa samom sobom, onda Aristotelova dijalektika, utemeljena na tako nekršćanskom shvaćanju duše, nema nikakva izgleda u usporedbi s Platonovom.

Daljnji korak koji Platon čini je uvođenje pojma *διάνοια*, riječ koju Petrić ne prevodi već samo transliterira kao *dianoea* i za koju se u našem jeziku može pronaći

¹ Pace Girardi-Karšulin („Petrićevo razumijevanje Platonove dijalektike“), str. 37. Girardi-Karšulin smatra da se ovdje radi o materijalnom (pasivnom umu), no mislim da to nije slučaj s dva razloga: 1. Petrić u tom dijelu govori o „jednom umu“, za kojeg pita je li ljudski ili božanski, za kojeg se pita je li isti kao i materijalni itd. – to su sve opisi koji odgovaraju problematici *aktivnog* uma iz *De anima* 3.5; 2. na kraju spominje da nova saznanja stječemo *suo opere; suo* ovdje razumijem da se odnosi na taj um, a upravo je aktivan um onaj koji djeluje i dovodi do spoznaje.

² Usp. *De anima* 430a23-25: οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

izraz „razumijeće“. Dijanoja/razumijeće je „ona moć duše koja od pojedinačnih [predmeta] putem osjeta i na temelju primljenih spoznaja, bilo može otkriti bilo uspostaviti ono opće, a uzroke bilo nadovezati na posljedice bilo spojiti s njima.“¹ Za Platona upravo je dijanoja „razgovor duše sa samom sobom“. Zašto je Petrić *dijalektiku* proglasio „razgovorom duše sa samom sobom“ kad je ta fraza – razgovor duše sa samom sobom – izravan navod iz Platona i odnosi se na *dijanoju*? Petrić ima pred očima mjesto u *Teetetu* na kojem Platon zapravo opisuje proces *dijanoje* kao razgovora: „Naime, meni se čini da [duša] kad razumije, ne čini ništa drugo nego razgovara, sama sebe pita i odgovara, potvrđuje i niječe. [...] Stoga ja oblikovanje mišljenja nazivam govorenjem i mišljenje izrečenim govorim, međutim ne nekome drugome ili naglas, već u tišini sebi samome.“² Premda Petrić ovdje naglašava da je Aristotel suglasan sa svojim učiteljem u nekim pitanjima o dijalektici – obojica pišu da se dijalektika bavi postavljanjem pitanja i odgovaranjem, dijalektičkim izriječkom (propozicijom) i definicijom, no glavna je razlika u tome što Platon drži da dijanoja – dakle dijalektika – ide „odozgo prema dolje“, tj. iz znanja forma/ideja objavljuje to i razotkriva u osjetilnom svijetu. Aristotel pak polazi od osjetilnog, pojedinačnog i na temelju toga zaključuje o onom općem; dijanoja pritom uspostavlja (*affingeret*) ili „stvara“ ono opće. Slično je i s uzročno-posljedičnim objašnjenjem. Prema Petriću Platon „nadovezuje“ (*annecteret*) uzroke na posljedice što znači da na svojevrsan način odvaja uzroke od posljedica: uzroci su nadosjetilni, dok su posljedice osjetilne, a njih povezuje upravo djelatnost diskurzivnog razmišljanja, tj. dijanoja. Za

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 314: „Potentiam eam animae, quae a singularibus per sensum acceptis notitiis universales illas vel revelaret, vel affingeret, causasque effectibus vel annecteret, vel connecteret [...]“ Ovdje se moj prijevod značajno razlikuje od prijevoda u Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 121, koji glasi: „Onu moć duše koja od pojedinačnih, posredstvom osjetil primljenih znanja, ona opća ili ponovo otkriva ili tvoreći ih pridodaje i uzroke i učinke ili povezuje ili nadovezuje [...]“

² *Theaetetus* 189e-190a: [...] τοῦτο γὰρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. [...] ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν.

Aristotela su uzroci i posljedice „spojene“ (*connecteret*) aktivnošću dijanoje što implicira, da se iz pojedinačnog, materijalnog može zaključiti ili izvesti ono opće.¹

Što je Petrić postigao time da je pod pojam *dijanoje* podvukao i Platonovo i Aristotelovo razumijevanje spoznajnog procesa koje je očito Petrić držao različitima i nepomirljivima? Petrić je iskoristio one aspekte dijanoje koje je pronašao i kod Platona i kod Aristotela a to je da su je dijanoja aktivnost „pravilne uporabe razuma“, formulacija pitanja, potvrđivanje ili nijekanje kao forma odgovora, s jedne strane, dok s druge strane uvjetuje razumijevanje dijalektike, tj. filozofije razumijevanjem položaja i funkcija duše. Na taj način Petrić zapravo spaja logiku i metafiziku, tj. tipično logički problemi kao što su formulacije premisa i konkluzija što predstavlja osnovu svake znanstvene spoznaje ovise o ontičkom statusu duše: ako je duša besmrtna, onda u sebi posjeduje vječne istine pa će i predmet spoznaje takve duše biti nešto vječno. Ako je pak duša smrtna i vezana uz osjetilno, tj. ako proizlazi iz osjetilnog, onda će i predmet spoznaje biti takav, propadljiv. Tim potezom Petrić može uvažiti *formu* Aristotelovske logike, ali umanjiti i obezvrijediti njezin *sadržaj*: nije potrebno dovesti u pitanje strukturu Aristotelove logike – njegova teorija silogizma, opis kako se pravilno zaključuje itd. mogu biti istiniti i valjani, no njegovo razumijevanje spoznajnog procesa kao apstrakcije od pojedinačnog na opće impliciraju i podrazumijevaju materijalnu ili na materiju vezanu dušu.

¹ Girardi-Karšulin („Petrićevo razumijevanje Platonove dijalektike“), str. 39 dobro sažima to razlikovanje: „Po Platonu, opće kao ono koje *dianoia* objavljuje *pretpostavka* je spoznaje pojedinačnog, dok je po Aristotelu spoznaja općeg *rezultat* spoznaje srodnosti mnogo pojedinačnog.“

c. Čime se dijalektika bavi?

Premda Petrić ne čini jasnu razliku, u daljnjem tekstu razlučuje dva područja primjene dijalektičke metode kod Aristotela i podvrgava ih kritici.

Prema Petriću, Aristotelova se dijalektika sastoji u sljedećem: Aristotel prvo pobrojava i proizvoljno navodi tuđa mišljenja, potom ih μεταβιβάζει, zatim o svemu dvoji te na kraju iznosi vlastitu tezu. Ovo μεταβιβάζει, što Petrić ostavlja neprevedenim, aludira na mjesto u *Topici*, gdje Aristotel piše: „Potrebno je da svatko tko želi promijeniti tuđe mišljenje ispravno to učini dijalektički, a ne eristički – kao što geometar mora to učiniti geometrijski – bila konkluzija istinita ili lažna.“¹ Za razliku od Platona, kojemu je dijalektička metoda vrhunska filozofska aktivnost, Aristotelu, kao što piše u *Topici* I. 2 (101a30 i d.) dijalektika je korisna za to da se u razgovoru s mnogima (οἱ πολλοί) njihovo mišljenje izmijeni ako nije dobro utemeljeno, argumentirajući od onoga što oni sami drže (a ne iznoseći mišljenja nekih trećih). Eristički argument ovdje nije dobar zbog toga što može dovesti do prividnog opovrgavanja, no neće postići promjenu mišljenja. Dijalektički argument je uvjerljiv upravo zbog toga jer pokazuje da mišljenja treba ispraviti tako da metodom pitanja i odgovora ukaže na inherentnu nekonzistentnost.² Radi se dakle o Aristotelovoj metodi koju Petrić ovako prevodi: „Naći metodu kojom bismo mogli zaključivati o svakom predloženom problemu, od onih mnijenjem dohvaćenih [*ex opinione conceptis*], sami se suzdržavajući od iznošenja [vlastitog] stava a ne kažemo ništa

¹ *Topica* 161a33-37: δεῖ δὲ τὸν καλῶς μεταβιβάζοντα διαλεκτικῶς καὶ μὴ ἐριστικῶς μεταβιβάζειν, καθάπερ τὸν γεωμέτρην γεωμετρικῶς, ἄν τε ψεῦδος ἂν τ' ἀληθὲς ἢ τὸ συμπεραίνόμενον.

² Nejasno je što ovdje Aristotel misli kad daje primjer geometra i geometrijskog uvjeravanja. R. Smith u *Aristotle (Topics : books I and VIII, with excerpts from related texts)*, str. 140 ovako komentira to mjesto: „Aristotle often says that arguing 'in accordance with an art' is arguing from the premisses appropriate to that art. In the case of a science such as geometry, this means deducing from the first principles of that science. Now Aristotle has explained previously that 'dialectical' means 'from accepted premisses', which in the present case means 'from premisses believed by the answerer'. The comparison is strained but intelligible.“

protuslovno.“¹ Dalje Petrić komentira tu istu metodu: „Već četiristo godina pa sve dosad su se kod redovnika uvježbavali u ovoj metodi, kojom mogu, raspravljajući iz prihvaćenih mnijenja [*ex receptis iam opinionibus*] (tako naime treba razumjeti ἔνδοξα, a ne kao mnogi kao vjerojatne postavke [*pro probabiliibus*], tako argumentirati da nadvladaju protivnika ili barem ne budu sami nadvladani i da ne budu natjerani tvrditi suprotno od onog što je već postavljeno; a već tako dugo [ta metoda prevladava ne samo kod njih [redovnika], već i u talijanskim školama.“² Zanimljivo je to da Petrić u svega dvije rečenice nudi čak tri različita prijevoda za pojam τὰ ἔνδοξα: *opinione concepta*, *opiniones receptae* i *probabilia*. O čemu se zapravo radi?

Pridjev ἔνδοξος³, vjerojatno kovanica prema ἔννομος („koji je prema zakonu“) – dakle, „koji je prema δόξα – mnijenju“, pripada grčkoj prozi: taj pridjev označuje nekog tko je posebno vrijedan spomena, tko ima neko posebno značenje u javnom mnijenju ili, jednostavnije, nekog tko je „poznat“ ili „slavan“. To je običnije značenje tog pridjeva i takvog ga nalazimo i kod Aristotela, prije svega u *Nikomahovoj etici*. No, kod Aristotela pronalazimo i supstantiviran oblik τὰ ἔνδοξα kao *terminus technicus* u *Organonu* (pretežno u *Topici*, gdje se javlja šezdesetak puta).

Najbolji opis onoga što bi τὰ ἔνδοξα bila za Aristotela pronalazimo na početku *Topike*: „ἔνδοξα su mišljenja [ili mnijenja,] svih ili većine ili mudrih ili, ako ovih, onda svih [sc. mudrih] ili većine ili najznačajnijih i najslavnijih.“⁴

¹ *Discussiones peripateticae*, str. 315. To je Petrićev prijevod iz Aristotelovih *Topika* 100a18-21: μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίσασθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηδὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. Moj prijevod je ponešto različit od prijevoda u Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 125.

² Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 124-125: „Hanc methodum, qua disputaturi ex receptis iam opinionibus (illud enim ἐνδόξων ita intelligendum est, non ut plerique pro probabiliibus) possint disserere ita, ut adversarium vel superent, vel saltem non superentur, neque contraria iam positae cogantur dicere, exercuerunt quadringentis iam ab hinc annis apud monachos, atque adhuc inter eosdem, nec non in scholis Italicis regnat.“

³ Ovaj dio teksta o τὰ ἔνδοξα temelji se na znatno izmijenjenoj verziji članka Boršić („Ta endoxa – probabilia oder opinions receptae“).

⁴ *Topica* 100b21-23: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

Zanimljivo je da u ovoj rečenici Aristotel rabi pojam ἔνδοξος dvaput: prvo je, u supstantiviranom obliku, *definiendum*, a malo dalje kaže da su τὰ ἔνδοξα nešto što pripada ἔνδοξοι. Ovu možebitnu igru riječima razumijem kao Aristotelovu naznaku da, pri razmatranju o τὰ ἔνδοξα ne smijemo izgubiti iz vida izvorno, etimološko značenje tog pojma, dakle, nešto što ima veze s time da je slavno ili poznato. Nešto kasnije Aristotel ovako određuje dijalektiku i mjesto koje τὰ ἔνδοξα zauzima u njoj: „Dijalektička premisa je ispitivanje nečeg što je poznato [ἔνδοξος] ili svima ili mnogima ili mudrima (tj. ili svima mudrima ili većini ili najpoznatijima od njih), a da pritom nije nevjerovatno [παράδοξος]: naime, netko bi mogao prihvatiti ono što se čini mudrim <ljudima>, ako to nije u suprotnosti s mnijenjima većine.¹

Aristotel u *Topici* kontrastira dijalektičko i apodiktičko dokazivanje. Razlika između apodiktičkog (demonstrativnog) i dijalektičkog razlaganja nije u njihovoj logičkoj strukturi (oba se naime temelje na principima silogizma prema kojem zaključci moraju *nužno* proizlaziti iz premisa), već u naravi premisa: premise apodiktičkog razlaganja moraju biti *istinite*, *prvotne* (odnosno da im ne prethodi nikakva druga premisa ili pak nužno proizlaziti iz prvotnih) i *evidentne*, dok su premise dijalektičkog razlaganja upravo τὰ ἔνδοξα, odnosno prihvaćena ili vjerojatna, uobičajena mnijenja. Važno je uz to i napomenuti to da se Aristotelova τὰ ἔνδοξα ne bi smjela shvatiti kao puke proizvoljne pretpostavke, nagađanja ili mentalne igrarije većeg ili manjeg broja ljudi bez utemeljenja u znanju ili istini: to da se u gore navedenom opisu Aristotel poziva na *consensus omnium* ili na suglasnost mudrih označava Aristotelovu namjeru da zadrži veliku mogućnost istinitosti sadržaja u njima, kao što ćemo malo dalje vidjeti. Stoga se τὰ ἔνδοξα zapravo suprotstavljaju sofistčkim poigravanjima krivim i lažnim zaključcima i silogizmima, mentalnoj larpurlartističkoj gimnastici onkraj brige oko istine sadržaja. Iz prethodnih citata o τὰ ἔνδοξα jasno se pokazuje taj paralelizam: dva određenja su strukturno

¹ *Topica* 104a8-11: ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικῆ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις, μὴ παράδοξος· θεῖη γὰρ ἂν τις τὸ δοκοῦν τοῖς σοφοῖς, εἰ μὴ ἐναντίον ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἦ.

vrlo slična, s time da je u drugom određenju Aristotel zamijenio τὰ ἔνδοξα s πρότασις διαλεκτική, dok je τὰ δοκοῦντα postalo ἔνδοξος: temelj dijalektike su τὰ ἔνδοξα, a tu su upravo (vjerojatna) mnijenja, ono što se mnogima čini istinito.

Kako se odvija dijalektički postupak? Evo što o tome kaže Aristotel: „Kao i u slučaju ostaloga, treba, pošto je postavljeno ono očito i ono početno pretreseno, tako nastaviti dokazivati koliko je moguće sva τὰ ἔνδοξα o tim osjetima; a ako nije moguće, onda barem ona kojih je najviše i koja su najglavnija. Jer ako se razriješe sve teškoće i ostave netaknuta uobičajena mnijenja, to će biti dostatan dokaz.“¹

Iz rečenog izlazi na vidjelo trostruko filozofijsko značenje τὰ ἔνδοξα za Aristotela. Prvo, to je *uobičajeno* mnijenje, nešto što se *obično* misli. To je značenje najbliže etimološkom podrijetlu tog pojma. Primjer takvog značenja bila bi sljedeća rečenica: „Uobičajeno je mnijenje da je šport dobar za zdravlje.“ Drugo značenje približuje se nečemu što bi se anakrono moglo nazvati matematičkom *vjerojatnošću*: τὰ ἔνδοξα su *vjerojatno* istiniti stavovi (bez obzira bili oni uobičajeni ili ne). Primjer tog značenja bi bila sljedeća rečenica: „Navukli su se oblaci i sijeva pa je *vjerojatno* da će kišiti.“ Ponekad se uobičajeni stavovi razlikuju od onih koji su vjerojatni: npr. ljudi uobičajeno misle da je vožnja zrakoplovom opasnija od vožnje automobilom, premda je statistički puno više ljudi strada od automobila nego od zrakoplova: *vjerojatnije* je da će netko stradati u automobilu nego u avionu, premda to nije i *uobičajeno* mišljenje. Problemi oko prevođenja i razumijevanja tog Aristotelovog pojma ogledaju se i u raznolikostima prijevoda na suvremene jezike: pronalazimo engleski „accepted views“, „common beliefs“, „probable beliefs“, „reputable views“, talijanski „plausibile“, „opinioni notevoli“, njemački „wahrscheinlich“, „plausibel“, pa čak i „einleuchtende Annahmen“². Brunschwig je tu zapravo u nedomuici digao ruke pa

¹ *Ethica Nicomachea* 1145b2-7: δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα. ἔὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς.

² Wöhler (*Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie*), str. 22.

τὰ ἔνδοξα uopće nije prevodeo, već nudi francuski *calque* „endoxale“.¹ Upravo je taj problem iskoristio Petrić u svom napadu na Aristotela.

No pogledajmo prvo kako je došlo do prijevoda *probabilia* za τὰ ἔνδοξα, prijevod koji Petrić odbacuje i zamjenjuje s *opiniones receptae*.

Povijesno gledajući, *probabilia* je ne samo najstariji, već i najučestaliji prijevod za τὰ ἔνδοξα: on se sustavno zadržao sve do sredine 20. stoljeća kao dominantan prijevod.² Taj se prijevod pronalazi kod Boetija tako da prijevod određenja τὰ ἔνδοξα iz *Topike* glasi u Boetijevu prijevodu: „Dialecticus autem syllogismus est, qui ex probabilibus est collectus. [...] Probabilia autem sunt, quae videntur omnibus, aut plurimis, aut sapientibus et his vel omnibus, vel plurimis, vel maxime familiaribus et probatis.“³

Boetije u komentarima na Ciceronovu *Topiku* parafrazira to određenje i ujedno ga nadopunjuje: „Vjerojatne su one [stvari] koje se čine takvima ili svima ili većini ili najuglednijima i najistaknutijima ili onima koji su obrazovani u bilo kojoj vještini i znanosti kao npr. liječniku ako se radi o medicini, geometru ako se radi o geometriji i ostalima u vlastitoj vještini bavljenja istinom.“⁴

¹ Aristote (*Topiques*), str. 113, bilj. 13.

² Koliko mi je poznato prva suvremena kritika *probabilia* kao prijevoda bila je od strane Thurota (*Études sur Aristote: Politique, Dialectique, Rhétorique*, Paris, 1860), no sve do polovice 20. stoljeća su se τὰ ἔνδοξα prevodila kao *probabilia* sustavno. Tad je došao poznati članak Weil („La place de la logique dans la pensée aristotélicienne“) u kojem Weil napada *probabilističku* interpretaciju Aristotelove dijalektike za koju je i prijevod *probabilia* odgovoran. Nakon *Symposium Aristotelicum*, koji se 1960. g. održao u Louvainu, i koji je posljedovao izdavanjem knjige *Aristote et les problèmes de méthode* (urednik: S. Mansion), počelo se sustavno kritički dovoditi u pitanje probablistička interpretacija Aristotelove dijalektike koja je dominirala dotad. Konzultirao sam i sljedeće latinske prijevode: Pacius (*Aristotelis Organon. Aristotelis Organum I. Pacio interprete [...] cum commentario analyticis*), Moerbekov i Didotov: svi se oni, vjerojatno prema Boetiju, drže *probabilia*. Zanimljivo odstupanje – gotovo *curiosum* – je prijevod kojeg Stephanusov u *Θησαυρος της Ἑλληνικης γλώσσης* (izdanje koje sam konsultirao je iz godine 1835), u kojemu ἔνδοξος prevodi kao *opinabilis* uz napomenu da je Filopon u svojim komentarima o *Topici* objašnjava da se Aristotelova dijalektika sastoji od τὰ ἔνδοξα καὶ πιθανά.

³ *Dialectica Aristotelis Boethio Severino interprete*, Lugduni apud Antinium Gryphium, 1564.

⁴ *Patrologia Latina*, 64, 1081D-1082A: „Ea namque sunt probabilia, quae videntur vel omnibus, vel pluribus, vel maxime famosis atque praecipuis, vel secundum unamquamque artem scientiamque

Kako je došlo do tog nevjerojatnog prijevoda – ako ništa drugo onda etimološki nevjerojatnog?

Probabile je riječ koja se rijetko javlja prije Cicerona, no u Ciceronovu opusu je vrlo zastupljena i to u oba značenja.¹ No, usprkos tome nije baš sasvim jasno što Ciceron točno misli pod tim pojmom i to ne samo stoga što se Ciceron rijetko ili nikad baš jednoznačno ne priklanja nekoj filozofskoj školi ili pravcu. Evo nekoliko problema pri razumijevanju tog pojma kod Cicerona.

Za razliku od nekih drugih pojmova, u Cicerona ne nalazimo sugestiju za koji bi grčki pojam stajalo latinsko *probabile*.

Imamo, dakle, kod Cicerona sljedeću sliku: ono što je nalik istini (*veri simile*) je ujedno i vjerojatno (*probabile*) i do toga se dolazi ravnopravnim i proučavanjem jedne i druge strane. Ciceron, kao što se vidi iz gore navedenog citata iz *Lucullus* 32, tvrdi da *probabile* nije samo kriterij u svakodnevnom djelovanju (*in agenda vita*), već također i silogistička metoda (*in quaerendo ac disserendo*): latinsko *disserere* je uobičajen prijevod za grčko συλλογίζεσθαι. Kao što nam je znano od Seksta Empirika (*Adv. dogm.* I, 159-189, 401-414 i *Pyrr. Hypoth.* 1, 3, 220), *πιθανόν* je za Karneada nužan i dovoljan uvjet za vođenje svakodnevnog života i Ciceron je to zadržao u pojmu *probabile*.² Ciceron je vrlo široko razumio to *probabile*. To je posljedica nekoliko čimbenika. S jedne je strane na njega utjecao Karneadov akademski skepticizam. S druge pak strane, proširenje semantičkog polja *probabilia* je svakako izraz Ciceronove tendencije

eruditus, ut quod medico in medicina, geometrae in geometria, caeterisque in propria studiorum facultate veritatis.“

¹ Vidi Glucker („Probabile, Veri Simile, and Related Terms“), str. 118-119: „‘Probabilis’, as far as I can find, is only attested in one fragment of L. Afranius, in the sense ‘praiseworthy’. In the the sense of ‘persuasive’ or ‘convincing’ – that is, precisely, *πιθανόν* – it is not found in extant sources before Cicero’s *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*.“

² Primjer za djelovanje iz *probabile* Ciceron navodi u *Lucullus* 100 (*Lucullus ad loc.*): „Conscendens navem sapiens num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? qui potest? sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos (stadia triginta) probo navigio bono gubernatore hac tranquillitate, probabile videatur se illuc venturum esse salvum. Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi [...]“

za povezivanjem logike i retorike. S tim je ciljem i napisao – *modo Aristotelico* – svoju *Topiku*. *Topika* je za Aristotela, kao i za Cicerona, imala zadaću materijalima iz različitih znanosti dati takav logički oblik da je može iskoristiti i govornik. Ciceronova je *Topika* bila eklektički zbir, sastavljen od Aristotelove *Topike*, retorike, peripatetičke tradicije i stoičke logike.¹ Pritom je, naravno, pojam *probabile* igrao središnju ulogu.

To je pretpostavljam ujedno i razlogom zašto je Boetije posegnuo za tim „prijevodom“: to je bio dovoljno širok pojam da bi njime zamijenio ne baš puno jednoznačniji grčki pojam τὰ ἔνδοξα. Uz možda malo navučenu interpertaciju moglo bi se shvatiti Aristotelovu dijalektiku na taj način: dijalektika se u početku služi *raznim* prihvaćenim ili vjerojatnim mnijenjima. Argumentirajući iz tih stavova i uspoređujući ih međusobno dijalektikom se može doći do počela svake znanosti, a to je ujedno i najvažniji cilj dijalektike (kao što kaže Aristotel u *Top.* 101a34-b4 i *Rhet.* 1358a23-26).

Kod *probabile* moramo stoga razlikovati dva značenja: u prvom redu to je cilj za kojim ide retorika, dakle, nešto što polučuje uvjerenje, to je značaj nekog govora ili diskursa, upravo to da je *uvjerljiv* ili *vjerojatan*. To je najbliže grčkom πικανόν i to smo isto tako vidjeli u Aristotelovoj *Retorici*. Drugo značenje *probabile* u sebi sadrži ono za čime umjereni skeptik teži: spoznaju objektivnog stupnja vjerojatnosti ili vjerodostojnosti. To dvostruko razumijevanje *probabile* možemo pronaći kod Cicerona u *De inventione*.² Tamo Ciceron razlikuje *probabile* kao nešto što se očekivano događa, nešto od čega se očekuje da se zbude (*quod fere solet fieri*) i, u drugom slučaju, kao nešto što stoji u mnijenju (*quod in opinione positum est*). To razlikovanje donekle upućuje na razlikovanje koje sam spominjao kod Aristotela: radi se o razlikovanju u

¹ Usp. o tome članak Talanga („Ciceronova 'Topica' u tradiciji antičke logike i retorike“)

² *Topica* I. 46: „Probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum. In eo genere, quod fere fieri solet, probabile huiusmodi est: 'Si mater est, diligit filium; si avarus est, neglegit ius iurandum.' In eo autem, quod in opinione positum est, huiusmodi sunt probabilia: 'Impiis apud inferos poenas esse praeparatas'; eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrare deos esse.“

„stupnju realiteta“: *probabile* kao *quod fere solet fieri* je nešto što je „realno“ vjerojatno (Ciceronov primjer je majčinska ljubav i krivokletstvo, dakle, nešto što se s velikom vjerojatnošću može očekivati), dok je *probabile* u smislu onoga što je tek u mnijenju nešto „slabije“ vjerojatno (Ciceronov primjer su kazne za bezbožnike i ateizam filozofa), nešto što je teško ili nemoguće verificirati, ali pripada korpusu uobičajenih mnijenja. Pritom je svejedno je li to zbiljski istinito ili nije.

Stoga nije čudno da je Boetije u *probabile* pronašao prijevod za τὰ ἔνδοξα – možda prije iz manjka boljeg prijevoda, nego iz prikladnosti ovog. No, pritom je nametnuo jedno specifično razumijevanje Aristotelove dijalektike koja se, budući da je dominantan jezik filozofije bio latinski, shvaćala probabilističkom, tj. shvaćala bliskom akademskom skepticizmu baš pod utjecajem *probabile* prijevoda za ključni pojam te dijalektike. Ako ništa drugo, to je barem dovelo do toga da se izoštrilo kontrastiranje apodiktičke i dijalektičke metode – izoštrenost koja je možda puno blaža u Aristotela nego u aristotelovskoj tradiciji – što je *in ultima linea* odigralo značajnu ulogu pri razumijevanju znanja i znanosti tijekom skolastičkog srednjovjekovlja.

Za razliku od petrićevsko-platonovskog opisa dijalektike kao razgovora duše sa samom sobom, Aristotelova je dijalektika „znanstvena metoda“ utemeljena na τὰ ἔνδοξα. Ovdje navodi Petrić tri funkcije dijalektike kako iz pronalazimo u *Topici* (101a25-36): za vježbanja (*ad exercitationes*), za razgovore (*ad colloquia*) i za filozofske znanosti (*ad scientias philosophicas*).

Ovdje ponovo Petrić napominje da je Aristotel u svojim djelima rabio samo dijalektičku metodu i da nije ostao vjeran visokim kriterijima koje je u *Analitikama* postavio za apodiktičku metodu.¹

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 124-125: „Hos sane duobus ultimos usus, omnibus libris suis Aristoteles inseruit, Philosophiae, Sophiae, Physicae, Politicae in omnibus namque enumerat, pro suo tamen libitu, aliorum opinionones, easque μεταβιβάζει refert, atque in omnibus dubitat prius deinde quae sibi videntur affert.“ („Te je dvije posljednje primjene Aristotel unio u sve svoje knjige: o

Aristotelova se „metoda“, prema Petriću, dakle sastoji u tome da preuzima pozicije drugih filozofa i zatim ih ili potvrđuje ili odbacuje, a da pritom svoju vlastitu poziciju ne otkriva niti izlaže mogućoj kritici. To je tipično karneadovsko-skeptička interpretacija funkcije dijalektike: cijela se dijalektika stasotji samo u elenktičkom pobijanju i iznošenju slabosti pozicija drugih. Upravo je zbog toga Aristotel *filodoks*, a ne *filozof*.¹

Pritom je jasno zašto Petrić nije htio preuzeti tijekom vremena uvriježen prijevod *probabilia* za τὰ ἔνδοξα: on je promijenio prijevodni standard da bi naglasio još jednu slabost Aristotelova sustava. *Probabilia* mu nisu odgovarala budući da su imala previsok epistemički status za nešto što je po Petrićevu mišljenju Aristotel iznašao u svojim knjigama. Ako je Petriću stalo da raskrinka Aristotela kao pukog ljubitelja mnijenja, a ne istine (stvari), za to su mu τὰ ἔνδοξα mogla dobro poslužiti: ako je Aristotelova filozofija dijalektička (a mora biti budući da nije apodiktička) i utemeljena stoga na mišljenjima drugih ljudi, onda Aristotel nije netko tko bi se bavio istinom, već samo pukim preuzimanjem već prihvaćenih mnijenja (*opiniones receptae*).

Još je jedna funkcija dijalektike prema Platonu da u dušu uvodi i „znanost o svim bićima“². Na temelju alegorije o špilji Petrić zaključuje da je Platon postavio kao

filozofiji, mudrosti, fizici, poltici; u svima, naime, nabraja – no proizvoljno – mnijenja drugih pa ih μεταβιβάζει, izvrće, te o svemu prvo dvojji, a onda donosi ono što se njemu čini.“)

¹ Petrić (*Peripatetičke rasprave svezak treći*), str. 126-127: „[...] ex dubitatione verum et falsum eliciatur, ex enumeratione alienarum opinionum, earumque confutatione propriae sententiae constituentur, ex disputatione vel adversarius convincatur, vel ipse in contrarium non adducatur [...]“ („[...] iz dvojbe izvodi se istina i neistina, na temelju nabiranja tuđih mnijenja i njihova pobijanja uspostavljaju vlastiti stavovi, a na temelju rasprave protivnik ili biva pobijeđen ili bar on sam nije prisiljen na suprotan stav.“)

² *Discussiones peripateticae*, str. 316: „Plato praeter haec philosopho seu dialectico interrogationem et responsionem tribuit, per quas non solum elenchum illum saluberrimum fieri docuit, sed etiam entium omnium, tum opinionem, tum scientiam ingenerari animis docuit, multis locis sparsim quae nos in unum, ordine quo poterimus optimo, colligemus et quas methodos nos docuit ad veri cognitionem aperiemus.“ „ Platon je osim toga filozofu ili dijalektičaru pripisao pitanje i odgovaranje pa je učio da po njima nastaje ne samo ono prespasonosno opovrgavanje, nego je također učio da po njima u duši nastaje kako mnijenje, tako i znanost o svim bićima – razasuto na mnogim mjestima, koja ćemo mi, u najboljem redu u kojem možemo, sabrati u jedno i otkrit ćemo o kojim nas je metodama za spoznaju istine poučio.“

zadaću filozofije motrenje bića. Isto je to i Aristotelov naputak. „Ali je značenje bića Platonu sasvim drugo od onoga Aristotelova,“ (*Discussiones peripateticae* str. 316). Za Platona biće je, s jedne strane, „sve ono što jest“ (*omne id ó ἐστίν, ibid.*), a s druge strane „ideja“, dakle ono „što je zauvijek“ (*ibid.*). Toliko o Platonovu biću.

Aristotel pak pod bićem podrazumijeva tjelesnu supstanciju i sve njezine akcidente obuhvaćene u devet kategorija, ono nastalo (*genitum, Discussiones peripateticae* str. 317). Pa čak je i ono opće (*universalia*) suviše vezano u materijalne stvari da bi moglo imati svojstvo istinskog, u Petrićevu slučaju platonovsko-idejnog bića. Petrić i ovdje, kao u slučaju diskusije o supstanciji na isti način dokazuje da nije moguća znanost o „nastalom biću“: budući da prema samom Aristotelu ne postoji znanost o akcidentima, ne postoji niti znanost o biću shvaćenom kao akcidenti.

Budući da je već dosta toga o toj temi bilo rečeno u dijelu teksta o supstanciji, ovdje ću se zadržati samo na kratkom podsjetniku toga, budući da Petrić ne unosi ništa novog u tu diskusiju na ovom mjestu.

Petrić u ovom dijelu teksta najavljuje opovrgavanje Aristotelove znanosti. To on ovdje i čini, no na ponešto drukčiji način nego što je to bio slučaj pri opovrgavanju Aristotelova poimanja supstancije i prvih principa: tamo se upustio u vrlo detaljnu analizu pojedinih Aristotelovih izrijeaka te je pokazivao kako su oni kontradiktorni (ili na neki drugi način neskladni) s nekim drugim temeljnim Aristotelovim metafizičkim postavkama. Ovdje je Petrićeva metoda malo drukčija: prvo dokaže da je zapravo cijela Aristotelova znanost, tj. ono što on *de facto* čini u svojim knjigama, dakle, znanost na djelu, zapravo dijalektička metoda, a ne apodiktička. Onda usporedbom s Platonovom dijalektikom pokazuje da je Aristotelova dijalektika

neusporedivo minorna i puko pretresanje tuđih mišljenja. Iz toga slijedi da je zapravo cijela Aristotelova znanost – i to ne samo „teorijska“ apodiktička, već i „praktična“, dijalektička, ona koju Aristotel rabi, zapravo ne samo minorna Platonovom poimanju znanosti, već se svodi tek na puko nabrojanje mnijenja te zaključivanja na temelju njih: u toj znanosti nema ničeg kreativnog, ničeg originalnog.

6. Utjecaj M. Nizolija na F. Petrića

Na kraju razmatranja o Petrićevoj kritici nekih temeljnih Aristotelovih metafizičkih i epistemičkih momenata, valjalo bi se još jednom osvrnuti na pitanje o mogućem utjecaju M. Nizolija na F. Petrića.

Premda Petrić Nizolija spominje samo jednom i to u ambivalentnom kontekstu (v. str. 4), ipak postoje naznake o utjecaju koji je nešto stariji Nizolio imao na Petrića.

Između Nizolijeva i Petrićeva pogleda na filozofiju postoje značajne razlike – dvije najvažnije su one da Nizolio odbacuje metafiziku u cijelosti, dok je Petrić novoplatonski orijentiran metafizičar i, druga, da Nizolio podjednako odbacuje Aristotela kao i Platona i većinu ostalih filozofa, dok je Petrić nedvojbeno na strani platonske tradicije.

No Nizolijev je najznačajniji doprinos u tome da je humanistički pogled pokušao filozofski razraditi i suprotstaviti ga u njegovo vrijeme dominantnom aristotelizmu. Nizolio nije bio prvi koji je to učinio: poznat je Petrarkin traktat *De sui ipsius et multorum ignorantia* iz godine 1370. u kojem napada Aristotela, obračunavajući se pritom vjerojatno s averoistima. Petrarkina je kritika usmjerena dijelom protiv „bezboštva“ (za što je averoizam bio često optuživan) i ispraznosti skupljanja znanja koje nije predviđeno za praktično djelovanje, dijelom poziv na drukčija etička – humanistička načela: za Petrarca skolastički filozofi nisu imali pravi emotivan stav spram predmeta kojima su se bavili, oni su argumentirali radi argumentacije, a ne zato jer im je do istine stalo.¹ To je ujedno i zamjerka koju Petrarca iznosi protiv Aristotela: u svojim knjigama u kojima se bavio etikom, Aristotel je detaljno pisao i poučavao što je to vrlina, no nije imao „jezičnih baklji“ da

¹ Usp. *De sui ipsius et multorum ignorantia*, str. 9-13 i Ogilvie („Petrarch's historicism and the purpose of philosophy“).

zapali dušu u ljubavi spram vrline i mržnje spram mane.¹ Kao što se vidjelo u prethodnom poglavlju, Nizolio je preuzeo to Petrarkino inzistiranje na retoričko-ljudskom momentu, no Nizolio je, za razliku od Petrarce koji je napisao svega kraći traktat, posvetio vrlo obilnu knjigu pokušavajući tu ideju primijeniti na cjelokupnu filozofiju. I treba spomenuti i to da je Petrarca – koliko je mogao biti s obzirom na svoje oskudno ili nikakvo poznavanje grčkog jezika – preferirao Platona nad Aristotelom, dok su Nizoliju obojica podjednako mrska, što je ujedno ista razlika koja postoji između Petrića i Nizolija.

Time da je započeo nešto što je smatrao sustavnim rušenjem metafizike i bez obzira na uspjeh tog projekta, Nizolio je učinio važan korak prebacujući tu diskusiju na čisto metafizičku razinu. Petriću je stavio na raspolaganje instrumentarij koji je mogao iskoristiti za obrušavanje i protresanje peripatetičke filozofije: Nizolio nudi poticaj za dovođenje u pitanje autentičnosti cjelokupnog Aristotelova korpusa; zatim poticaje za kritiku *universalia* i demonstrativne metode, čemu Nizolio posvećuje većinu svoje knjige. Kod Petrića se doista mogu pronaći motivi koji se pronalaze kod Nizolija, no Petrić ih rabi u druge svrhe: npr. u osvrtu na Aristotelovu kritiku Parmenida i Melisa, za Petrića Parmenidov i Melisov stav je ispravan i točan, dok je Aristotel bio taj koji nije shvatio o čemu se radi, dok su za Nizolija svi oni podjednako u krivu – a pogotovo je pogriješio Aristotel koji se ozbiljno bavio „tričarijama“ kao što su Parmenidovi i Melisovi nauci.

Tu posebno valja istaknuti Nizolijevu kritiku Aristotelove metafizike koja se sastoji u tome da bi za postojanje metafizike kao glavne znanosti bilo nužno pretpostaviti da se akcidenti moraju svesti na supstanciju, odnosno da se sve

¹ *De sui ipsius et multorum ignorantia*, str. 68: “Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnunquam, sed non—qua decuit—melior factus ad me redii, [...] Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntusque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, non infitor, quid est virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet.”

kategorije mogu svesti na prvu. Nizolio to niječe, odnosno niječe da je za postojanje akcidenata nužno pretpostaviti postojanje supstancije: smatra da su akcidenti isto tako nužni za supstanciju, kao i supstancija za akcidente. Budući da su za aristotelovsku metafiziku, kako ju je razumio Nizolio, nužan uvjet da akcidenti i supstancija budu sasvim različiti entiteti, iz toga se može zaključiti da je metafizike postavljena na sasvim krivim temeljima i postaje bespredmetna. Taj argument kod Nizolija nije ni dugačak, ni opširan, ni baš sasvim jasan, no uključuje u sebi moment, kojeg je kasnije preuzeo Petrić, a to je da za Nizolija supstancija ne posjeduje specijalni dignitet spram ostalih kategorija, nije u sebi postojeće biće, već je *essentia*, bit. Slično se pronalazi i kod Petrića koji tradicionalno shvaćenoj supstanciji odriče apsolutni primat među deset kategorija: čini se da je Petrić poimao metafiziku kao znanost koja se bavi cjelokupnošću svega što realno jest, svekolikog bića, zanemarujući „privilegiranost“ ili posebnu uzvišenost stanovitih bića. Taj stav, koji ima jasnih naznaka i kod Nizolija, predstavlja važan korak prema novovjekovnoj znanosti budući da je „istovrijednost“ svih bića nužan preduvjet za to da se cjelokupnost prirode može matematizirati.¹

¹ O tome Petrić piše u *Discussiones peripateticae*, str. 105: „Nam qui ens, uti ens dicit, tum primas et praestantissimas substantias, tum naturales et sensibiles, tum etiam mathematicas quantitates: et reliqua omnia, reliquis praedicamentis comprehensa complectitur.“ Dakle, biće kao biće obuhvaća sve rodove bića – od prvih supstancija do osjetilnih i prirodnih stvari i matematičkih kolikooća. Tu se može postaviti pitanje je li Bog istovjetan s ostalim bićima. Petrić, čini se, inzistira na tome da Božji bitak, premda je najistaknutiji među bićima, ipak nije identičan s cjelokupnošću svih ostalih bića. Cjelokupnost bića je šira od Boga koji je samo jedan među bićima pa makar bio najizvrsniji i uzrokom ostalim bićima. Usp. *Discussiones peripateticae*, str. 105: „Qui autem Deum, τὸ θεῖον, et praestantissimum entium, omnia entia nequaquam dicit: sed aliquid entium; scilicet id, quod inter entia, atque in entium numero est praestantissimum, hoc est entium partem praestantissimam et primam: quae principium et causa aliorum omnium entium est.“

IV. ZAKLJUČAK

Filozofski gledajući, renesansa je razdoblje sruza. Radi se o dvostrukom sruzu: s jedne strane sama renesansa kao cjelina predstavlja sukob između aristotelovsko-skolastičkog srednjovjekovnog i „novog“, renesansnog, humanističkog i novovjekovnog sustava (ili, ponešto anakrono no možda ne krivo rečeno: dvaju svjetonazora). S druge strane renesansa svjedoči i o unutarnjem sruzu: radi se o sukobu između reformiranog skolastičkog aristotelizma i novootkrivenog platonizma, od kojih su i jedan i drugi renesansni i prethode novovjekovnoj znanosti te se i jedan i drugi mogu smatrati anticipatorima novovjekovlja. Pritom se ono novo u renesansi (humanizam i obnova platonizma) mukotrпно oformljuje više *via negativa* – opovrgavanjem aristotelizma – nego postavljanjem nekog novog, alternativnog sustava koji bi bio dovoljno izgrađen da zamijeni postojeći.

S obzirom na pitanje nastanka novovjekovne znanosti novost renesansne filozofije različito se vrednuje. Jedni joj odriču značenje za razvoj novovjekovne znanosti, naglašavajući izrazitu antimetafizičnost humanizma, koji, okrećući se čovjeku, tj. psihološkom, individualnom, umjetničko-retoričkom aspektu ljudske egzistencije, uopće ne ide ni za kakvom principijelnom znanstvenošću. Drugi ne pridaju toliko značenje renesansnom platonizmu i humanizmu, ističući kontinuitet i modifikacije unutar samog aristotelizma, tj. srednjovjekovne varijante aristotelizma (osobito nominalizma), koje su, po njihovom mišljenju, dovele do nastanka novovjekovne znanosti: oni obično ističu metodu *regressus* kao najznačajniji renesansni pokušaj spašavanja Aristotelove demonstrativne metode. *Regressus* se temelji na tome da, pošto je spoznaja jednom krenula od osjetilnog opažaja, apstrakcijom se dohvaćaju opći principi te se u trećem koraku pokazuje kako se opažaji mogu izvesti iz općih principa: radi se o tome da valja pokazati kako je spoznaja onog osjetilnog na kraju *regressus* postupka informativnija nego osjetilna

spoznaja od koje se započelo. Započinje se time *da se nešto događa (quod)*, dok se na kraju procesa spoznaje *zašto se to događa (propter quod)*. Kod Galileja se mogu pronaći pokušaji aplikacije metode *regressus* pa stoga zastupnici *regressus* metode ističu doprinos aristotelizma novovjekovnoj znanosti. Treći pak naglašavaju važnost ponovnog „otkrivanja“ platonizma koji se unutar renesansne postavlja kao ono značajno novo što je na koncu istisnulo aristotelizam: zastupnici te interpretativne linije često više naglašavaju platonske elemente kod Galileja i drugih rano-novovjekovnih učenjaka, a manje se bave analizom što bi to filozofski relevantno platonizam donio unutar same renesanse za nastanak novovjekovne znanosti.

Za ovaj rad nije temeljan problem je li Galileo bio više aristotelovac ili više platonovac i je li njegov drukčiji pristup matematici i eksperimentu posljedica njegova naukovanja u padovanskom aristotelizmu i teoriji o *regressus* ili je, s druge strane, u okrilju platonizma pronašao put do matematizacije fizike. Za ovaj rad nije temeljni problem je li novovjekovna znanost više utemeljena na aristotelovskim ili platonovskim postavkama kako su one bile razumljene u 16. stoljeću. Za ovaj je rad ključno to da je dotadanji aristotelovsko-skolastički sustav bio izložen radikalnoj kritici i opovrgavanju u drugoj polovici 16. stoljeća što je bila pretpostavka za pojavljivanje novovjekovne znanosti. Borba s aristotelizmom nedvojbeno je pripremila teren na kojem je početkom 17. stoljeća moglo izrasti jedno novo poimanje znanosti – bilo to platonovsko bilo modificirano aristotelovsko – u svakom slučaju drukčije.

Dakle, u ovom se radu pokazuje kako je izgledala *pars destruens*, tj. disolucija jednog načina razumijevanja znanosti, i, s druge strane, želi se ukazati se na neke momente utemeljenja novog razumijevanja. Jedini je način da se takvo istraživanje provede rad na konkretnim tekstovima. U tu svrhu analiziram filozofsku misao dvojice filozofa iz druge polovice 16. stoljeća – Marija Nizolija i Frane Petrića u onom vidu u kojem se njihova misao tiče kritike aristotelizma. Izbor njih dvojice nije slučajna: prvi od njih bio je radikalni prigrlitelj humanizma: on odbacuje bilo kakvu

metafiziku i filozofiju želi zamijeniti retorikom kao najvažnijom disciplinom koja „najrealnije“ postoji, tj. retorika predstavlja jedini moguć uvjet komunikacije među ljudima što je osnova ne samo filozofije i znanosti, već i cjelokupnog života. Drugi, Petrić, radikalno je kritičar Aristotelove filozofije i umjesto nje pokušava uspostaviti platonizam – na svoj način. Nizolio je nešto stariji od Petrića i ima razloga vjerovati da je utjecao na njega. Osim što se dakle može pokazati vrlo vjerojatan utjecaj Nizolija na Petrića, može se isto tako pokazati njihov utjecaj na kasnije mislioce: glavno Nizolijevo filozofsko djelo *De veris principiis et vera ratione philosophandi* doživjelo je obradu i pretisak u 17. stoljeću i to ni od koga manjega nego Leibniza (pod naslovom *Antibarbarus philosophicus*), dok je Petrić sa svoje strane više ili manje utjecao na sedamnaestostoljetne filozofe kao što su Gassendi, Jesenski, Galileo, Bacon, Newton i vjerojatno Descartes. To je važno spomenuti premda se ovaj rad ne usredotočuje na pitanje povijesti djelotvornosti (*Wirkungsgeschichte*), nego na principijelna filozofska pitanja nastanka novovjekovne znanosti i filozofije.

Nizolio je uistinu „humanistički filozof“ ukoliko se ta sintagma uopće može razumjeti mimo paradoksa. Humanizam zastupa pozivanje na iskustvo, na ostale segmente ljudskoga onkraj samog razuma, upućuje na kritiku apstraktno-općenitog poimanja istine izvučene iz konkretnog okoliša međuljudske komunikacije. To dovodi do temeljnih promjena u poimanju znanja i znanosti: *sapientia*, koja se tradicionalno shvaćala kao *zrenje u istinu*, postaje *prudentia*, odnosno *praktična inteligencija* utemeljena na iskustvu i djelovanju, na poznavanju povijesti, jezika, akcidentalnih situacija te primjene tog znanja; *scientia*, znanost dotad koncentrirana na čistu spoznaju čiste istine, postaje *scientia operativa*, djelatna znanost ili tehnika, koja tamo gdje joj nedostaje spoznajne sigurnosti nadoknađuje korisnošću. Renesansni humanizam nije samo nametnuo filološko čitanje klasičnih tekstova u klasičnim gimnazijama, već je doveo do jednog *novog poimanja čovjeka* kao djelatnog su-stvaraoca i novog razumijevanja znanosti kao svjesnog posredovanja između čovjeka i svijeta. U tom kontekstu Nizolio, za razliku od skolastika, više ne čita

Aristotela tražeći pomirenje između naizglednih suprotnosti unutar samog teksta i rekonstrukciju logičke konzistencije, već uspoređuje iskustvo životne situacije s tekstom i tamo gdje mu se čini da postoji diskrepancija između toga dvoga, ne pokušavajući više ugurati prirodu u matricu teksta, odbacuje tekst kao neispravnu ili nedovoljno preciznu sliku svijeta.

Petrić je vrlo vjerojatno u nekoliko momenata bio pod izravnim utjecajem Nizolija i njegove knjige *De veris principiis*. Jedan od tih momenata Petrićevo je propitkivanje autentičnosti Aristotelova korpusa. Drugi je radikalna kritika Aristotelova pojma demonstrativne znanstvene metode i *universalia* za što se može uočiti sličnost između Petrićeva i Nizolijeva argumentacijskog postupka. Važno je napomenuti da je i u Petrićevo doba ukazano na sličnost Nizolijeve i Petrićeve kritike Aristotelove *Metafizike* (T. Angelucci). No važno je uočiti i značajne razlike između Petrićeva i Nizolijeva filozofskog projekta: najveća je razlika u tome što Nizolio eksplicitno ide za time da svu filozofiju, tj. metafiziku svede na pojam retorike, da apstrakcije zamijeni ili vrati na „ono konkretno“, da opće svede na pojedinačno, dok Petrić želi upravo suprotno: njemu je eksplicitno stalo do metafizike na način (novo)platonske tradicije.

Petrić na svoj osebujuć način sustavno ide od jednog do drugog nosećeg stupa Aristotelove filozofske građevine i ruši ga. On tvrdi da Aristotelova znanost ne može biti znanost usporediva s Platonovom na dva načina. Prvi je taj da je Aristotel sam unutar sebe nekonzistentan: predmeti kojima se ta znanost treba baviti – *universalia* ili ono opće – po samim Aristotelovim napisima iz spisa *O duši je ili ništa ili nešto drugotno*. Prema tome zaključuje Petrić da Aristotelova znanost ili nema ništa ili tek nešto drugotno i izvedeno kao svoj predmet. Prema Petriću Aristotelova je znanost inferiorna Platonovoj znanosti: Platonova je znanost strogo izvedeno znanje (λόγῳ δίδοναι), dok je Aristotelova tek puka *filodoksija*. Drugi argument koji Petrić iznosi protiv Aristotelove znanosti je taj da je samo poimanje znanosti kod Aristotela zbrkano i unutar sebe kontradiktorno. Za Petrića Aristotelova podjela znanosti

podjednako je kriva kao i Aristotelovo određenje predmeta znanosti i znanstvene metode. Petrićevi se, dakle, argumenti protiv Aristotelove znanosti mogu podijeliti na tri skupine: imanentna kritika koja ukazuje na proturječja unutar samih Aristotelovih tekstova; komparacija s Platonom pri čemu se Aristotelova znanost pokazuje kao *filodoksija*; i neprimjenjivost Aristotelove znanstvene metode koju Petrić dokazuje time da sam Aristotel nije primijenio metodu koju je teorijski postavio: to da Aristotel nije *konkretno* primijenio svoju metodu znači za Petrića da ju je i *nemoguće* primijeniti, što znači da je teorijski izvod bez „primjera“, tj. neostvariv pa stoga i kriv.

Petrić upućuje na to da se οὐσία kao predmet znanosti ne smije shvatiti kao *substantia* ili *subiectum* koji na sebe prima akcidente, već kao *essentia* – bit/bitstvo, tj. nešto što se može definirati. Petrić pokazuje da Aristotelovo shvaćanje οὐσία dovodi do toga da Aristotelova matematika i metafizika ne mogu biti uspostavljene na temeljima koje je sam Aristotel postavio. Kod Aristotela οὐσία pokriva preveliko značenjsko područje i moguća je gotovo svaka proizvoljna definicija; pa kojegod se značenje odabere, nailazi se na dosta problema: ako se uzme da je οὐσία *substantia*, onda postoje samo dvije teorijske (kontemplativne, filozofijske) discipline, jer, prema Aristotelu, postoje samo dvije supstancije koje čine dvije znanosti: fizika i teologija. Fizika se bavi propadljivim (prirodnim) supstancijama, dok se teologija bavi vječnim (božanskim) supstancijama i u toj podjeli nema mjesta za matematiku, koju, prema Petriću, Aristotel s krivom ubraja među teorijske znanosti. No, osim matematike, problem postaje i samo postojanje znanosti o biću kao biću, tj. metafizike kao temelja svakog znanja. Prema Petriću biće, *ens*, ne označuje samo prvu kategoriju (supstanciju), već – i to puno više – ostale kategorije, akcidente bića, koji su isto tako „postojeći“. Dakle, ako bi postojala znanost o biću kao biću, ta bi znanost morala biti i znanost ne samo o supstanciji, već i o akcidentima, a postojanje znanosti o akcidentima je, prema Aristotelu, nemoguće. Ako se pak οὐσία shvatio kao *essentia* – bit ili bitstvo – onda predmet znanosti postaje predmet definicije i tu se prema

Petriću Aristotel nalazi pred sljedećom dvojnom: ili mora prihvatiti nešto poput Platonovih forma kao predmet znanosti budući da za Petrića jedino (platonске) forme realno postoje izvan uma kao predmet definicija ili, ako je predmet znanosti apstraktan, tj. umom apstrahiran od realiteta pa stoga i ne posjeduje pravu egzistenciju, onda Aristotelova znanost postaje subjektivna i proizvoljna, prestaje njezin dodir s istinom. „Istina bilo koje stvari ovisi o samom bitku,“ tvrdi Petrić.

U svojoj kritici Petrić čini nekoliko stvari istovremeno: s jedne strane polemizira s Aristotelovom kritikom Platonovih forma, suprotstavljajući Platonove samostalno opstojeće forme Aristotelovim apstrakcijama u razumu. S druge strane pokazuje, unutar svog sustava, da Aristotel mora zapravo priznati Platonove ideje ako želi održati svoje poimanje znanstvenosti znanosti. U tome je najvjerojatnije Nizolio utjecao na Petrića. Važnost pojma supstancije za utemeljenje novovjekovne znanosti vidi se i na primjeru Leibniza, koji 1669., pri svom ponovno izdanju Nizolijeve *De veris principiis*, prilaže u svom poduljem uvodu i pismo u kojem obrazlaže da se preformulacijom Aristotelova poimanja supstancije u mehaničko poimanje tijela može pomiriti „klasični“ Aristotel s novovjekovnom znanosti.

Ono što danas sagledavamo u Aristotelovom modelu znanosti kao bitno različito od koncepta novovjekovne znanosti sastoji se u tome da Aristotelov model nije matematički, već metafizički; to je njegova mana i njegova prednost; za Aristotela geometrija nije fundamentalna znanost koja otkriva nužnu strukturu fizičkog svijeta, već apstraktna i podređena znanost. Aristotelova znanost o prirodi polazi od iskustva, osjetilnog doživljavanja svijeta, i *a priori* nije matematičko poimanje.

Platon, za razliku od Aristotela, nije puno pažnje posvećivao osjetilnoj spoznaji, već puno više matematici: on je pokušao povezati ideju kozmosa s pokušajem konstrukcije fizičkog svijeta, svijeta materije i promjene, iz čisto geometrijskog prostora. Aristotelova znanost o prirodi (fizika), upravo stoga što je utemeljena na osjetilnoj spoznaji i zdravorazumskom iskustvu, zapravo je puno bolje

prilagođena osjetilnom, našem svijetu nego novovjekovna znanost, koja se temelji na matematičkim izračunima. Neposredna je zamjedbena činjenica da tijela doista padaju dolje ako su *teška*, a idu gore ako su *lagana*. Princip inercije, koji predstavlja termin *a quo* novovjekovne znanosti, tvrdi da stvari, ako su gurnute nastavljaju svoje kretanje u beskonačnost po ravnoj crti ako nema prepreka i trenja, nikad nije dan iskustveno. Beskonačnost svemira u svakom slučaju nije iskustvena. No, u novovjekovnoj se prirodnoj znanosti probila misao da matematika ima puno veću eksplanatornu moć nego apstrakcija od osjetilnog iskustva: matematikom se mogu opisivati one relacije u fizičkom svijetu koje izmiču opažajima, a eksperimentalno se može provjeriti točnost matematičkih izračuna. Poznata je Galilejeva misao da je knjiga svijeta napisana u brojevima i da samo onaj tko zna čitati to pismo može razumjeti kako je svijet sazdan i može se tim znanjem okoristiti. Ta ideja da se priroda najbolje spoznaje i opisuje matematički bitna je razlika od onoga što je Aristotel zastupao. U skladu sa svojim poimanjem teorijske znanosti, sa svojom podjelom supstancija, Aristotel, kako su ga razumjeli renesansni filozofi, nije isticao mogućnost *primjene* matematike na osjetilni svijet, tj. da u fizici nije moguće doseći matematičku strogost. Iz toga proizlazi i to da teorijska znanost principijelno ne može biti *korisna* znanost. Na temelju *uspješnosti* pretpostavaka da se matematika može primijeniti na zbivanja u prirodi (kretanja) proizlazi koliko je novovjekovni pojam eksperimenta, provjerljivosti, utjecao na to da novovjekovna teorijska znanost istovremeno bude i korisna.

U svojoj diskusiji Aristotelova poimanja znanosti prvih principa Petrić ističe važnost *dianoea* kao temeljnog znanstvenog spoznajnog instrumenta. U usporedbi s crtom Platon je razlikovao znanje o formama u sebi i po sebi i *διάνοια* (ili *dianoea* kako piše Petrić). Prvo distinktivno obilježje dianoje je u tome da se ona bavi pretpostavkama – hipotezama, dok se znanje o formama bavi prvim principima. Drugo distinktivno obilježje je da se *dianoea* bavi običnim osjetilnim predmetima kao slikama: geometar, da bi zaključivao o pravokutniku ili dijagonali, crta dijagrame – ti

su dijagrami slike forma i služe geometru kao pomoć. U tome se po Petriću sastoji glavna razlika između Platonove i Aristotelove dijagnoze: u Platonovu shvaćanju forme su mjere i uzroci svega – nešto kao hipoteze ili aksiomi u matematici pa polazeći od njih – ali ne opet sasvim odvojeno od osjetilnog svijeta – zaključci se u konačnici izvode „prema dolje“, polazeći od prvih principa, matematike i forma. Kad prigrljuje Platonovu *dianoea* i postavlja je kao temeljni spoznajni organ, Petriću bi se mogla otvoriti mogućnost da matematici prida veću važnost nego što je to učinio Aristotel. No, Petrić taj korak ne čini: Petrićev stav spram matematike svojevrsan je amalgam Aristotelove teze da matematički brojevi ne mogu biti principi prirodnih stvari i pitagorovskog misticizma, pri čemu principi stvari jesu „prvi“, „mistički“ ili „sveti“ brojevi, koji su ekvivalentni formama te svojim odnosima uzrokuju i konstituiraju sve stvari. Umjesto da sagleda mogućnost uloge matematike u fizici, Petrić čini nešto drugo: raspravljajući o prvim principima prirodnih stvari, Petrić se zapravo obračunava s aristotelovskom dominacijom *causa formalis* i *causa finalis*. S *causa finalis* Petrić se obračunava neizravno, ističući slično kao i Nizolio, odvojenost *ljudske spoznaje i prirode* – priroda ne čini stvari tako da bi bila spoznata od čovjeka. Za razliku od Nizolija, koji iz toga izvlači zaključak da diskusija s prirodom nije moguća pa stoga niti Aristotelovo razlikovanje „poznatijeg po prirodi“ i „poznatijeg za nas“ nema nikakva smisla, Petrić svoju diskusiju usmjeruje u drugamo.

Petrić povezuje Aristotelov zahtjev da principi prirodnih stvari budu brojčano konačni s Aristotelovom idejom o teleologiji prirode: za Aristotela bi beskonačnost principa učinila biće i kretanje nespoznatljivim, na što Petrić odgovara da se priroda ne brine oko toga što mi možemo spoznati, a što ne, stvari ne nastaju s takvim ciljem. Premda ovdje Petriću nije izričito na udaru *causa finalis*, on je svojom diskusijom o prirodi stavlja jasno u drugi plan. Ono što je Aristotelu bio povijesno posredovan problem, tj. parmenidovski problem principijelne mogućnosti spoznaje kretanja, to Petriću više ne predstavlja problem – pa stoga i svojevrsna teleološka razmatranja svojstvena peripatetizmu padaju u drugi plan. Ovdje nije presudno je li Petrić

„ispravno“ shvatio Aristotela (tj. kako ga uvaženi proučavatelji Aristotela i/ili oni koji žele uzeti Aristotela kao *sui ipsius interpret* danas shvaćaju). Petrić pred očima ima drukčiji horizont nego Aristotel: Petrić više „ne razumije“ narav Aristotelovih problema kao ni Aristotelova rješenja problema, kao što je objašnjenje kretanja. Petrićevo „nerazumijevanje“ Aristotela nije slabost – prije svega zato što Petrić nije „povjesničar filozofije“: svrha Petrićeva tumačenja Aristotela nije povijesnofilozofsko razumijevanje, i Petrićevo „tumačenje“ nije tumačenje, već kritika, tj. konstatacija o neistinitosti Aristotelove filozofije u odnosu na to kako stvari stoje. Petriću je do istine stvari, a ne razumijevanja Aristotela kroz njega samog. Petrićevo „nerazumijevanje“ Aristotelova problema znači da to za Petrića više nije problem: npr. analizirajući Aristotelove prve kontrarne principe, Petrić *per absurdum* zaključuje da bi se, po Aristotelovim postavkama, drvo trebalo samo od sebe zapaliti te lakonski zaključuje: „U naše vrijeme to izaziva podsmjeh.“

Petrić se isto tako obračunava s *causa formalis* – u obliku Aristotelova poimanja kontrarnosti forme i lišenosti kao principa prirodnih stvari. Za Petrića Aristotelova postavka da kontrarnost forme i lišenosti predstavlja princip prirodnih stvari – više nema značenja. Slično kao i u razmišljanjima o *causa finalis*, Petriću prvenstveno na udaru nije sama *causa formalis*: Petrić se kao platoničar sigurno neće obračunati s *causa formalis*, ako se pritom misli na Platonove forme kao predloške osjetilnog bića, no njemu Aristotelovo postavljanje formalnog objašnjenja nastanka prirodnih stvari putem dualiteta forma-lišenost više ne nudi smislen i zanimljiv odgovor. Umjesto toga njega zanima *eficijentni* uzrok: on traži kako objasniti to da slično uzrokuje slično, on traži neposredni uzrok nastajanju i propadanju.

Upravo to – kod Petrića ne još sasvim jasno formulirano, ali nedvojbeno prisutno – isticanje *causa efficiens* kao bitnog problema znanosti na što treba iznaći odgovor, predstavlja jedno on najvećih Petrićevih približavanja pojmu moderne znanosti. Naime, jedna od temeljnih značajka moderne znanosti upravo je napuštanje traganja za finalnim i formalnim uzrokom u prirodi: umjesto da se bave time da

objašnjavaju formu bilo koje supstancije, rani moderni učenjaci žele odrediti fundamentalne konstitutivne dijelove i identificirati regularnosti koje će objasniti u obliku prirodnih zakonitosti. To je promjena usmjerenosti znanstvenog istraživanja – a pretpostavka ovoj promjeni jest različitost metafizičkih uvjeta koji se moraju zadovoljiti da bi se nešto moglo odrediti kao najvažniji uzrok.

Kod Petrića se, kao ni inače kod renesansnih mislitelja, ne mogu pronaći formulirani principi za koje se može tvrditi da predstavljaju postavke moderne znanosti: kod Petrića nema spomena o eksperimentalnoj metodi niti se matematičko znanje promovira kao temelj spoznavanja prirode. No, Petrić je učinio nešto drugo od ključne važnosti za novovjekovnu znanost. Petrićev doprinos novovjekovnoj znanosti može se potvrditi na više načina. Prvo, važan je njegov izravan ili neizravan utjecaj na sedamnaestostoljetne učenjake i filozofe koji su sudjelovali pri oformljenju novovjekovne znanosti. U tom kontekstu važno je istaknuti pojedina njegova razmišljanja – npr. o prostoru, tijelu itd. – koja se više ili manje približuju novovjekovnim znanstvenim pojmovima; tu Petrićevu zaslugu uočio je i Cassirer kad je u svom osvrtu na Petrićeve pojmove *corpus incorporeum* i *noncorpus corporeum*, u knjizi *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* primijetio da će Petrićevo poimanje prostora ponovo postati aktualno kod osamnaestostoljetnog fizičara i matematičara Leonharda Eulera.

Glavni je Petrićev filozofski doprinos nastanku novovjekovne znanosti u tome što je, dovevši u pitanje same metafizičke temelje onovremena poimanja znanosti, ukazao ne samo na neke nedostatke i nedorečenosti postojećeg važećeg sustava, već je, značajno sudjelujući u dovođenju u pitanje Aristotelovog znanstvenog sustava, jer to se može shvatiti kao zajednički nazivnik većine renesansnih filozofskih nastojanja pa čak i onih renesansnih aristotelovaca, surađivao u stvaranju mogućnosti pojave novovjekovne filozofije i znanosti.

V. BIBLIOGRAFIJA

Akvinski, Toma, *Suma protiv pogana*, (prijevod: A. Pavlović), A. Benveniste (ur.), sv. 1 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost), 1993

Angelelli, Ignacio, „Leibniz's Misunderstanding of Nizolius' Notion of 'Multitudo'“, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, sv. VI, br. 4, 1965, str. 319-322

Angelelli, Ignacio, „Nizolius' notion of class (*multitudo*)“, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, sv. XXXV, br. 2, 2001, str. 575-595

Angelucci, Teodoro, *Quod metaphysica sint eadem quae physica, nova Theodori Angelutii sententia, qua multa obiter obscuriora Aristotelis & magis recondita dogmata, mira subtilitate, & facilitate explicantur*, (Venetiis: Apud Franciscum Zilettum), 1584

Angelucci, Teodoro, *Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio liber primus, in quo de Metaphysicorum authore, appellatione & dispositione disputatur*, (Venetiis: 1585

Anscombe, Gertrude Elisabeth Margaret i Geach, Peter, *Three philosophers*, (Oxford: Basil Blackwell), 2002

Aristote, *Topiques*, Collection des universités de France, (Paris: Les Belles lettres), 1967

Aristotel, *Topica et Sophistici Elenchi*, W. D. Ross (ur.), (Oxford: Clarendon Press), 1958

Aristotel, *Ars rhetorica*, W. D. Ross (ur.), (Oxonii: e typographeo Clarendoniano), 1959

Aristotel, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ur.), (Oxford: Clarendon Press), 1962

Aristotel, *Analytica priora et posteriora*, W. D. Ross i L. Minio-Paluello (ur.), (Oxonii: e Typographeo Clarendoniano), 1964

Aristotel, *De arte poetica liber*, R. Kassel (ur.), (Oxonii: e Typographeo Clarendoniano), 1965

Aristotel, *Physica*, W. D. Ross (ur.), (Oxford: Clarendon Press), 1966

- Aristotel**, *Metaphysica*, W. D. Ross (ur.), (Oxford: Clarendon Press), 1970
- Aristotel**, *Kategorije*, (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada), 1992
- Aristotel**, *Metafizika*, (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada), 1992
- Aristotle**, *De anima*, W. D. Ross (ur.), (Oxonii: e typographeo Clarendoniano), 1974
- Aristotle**, *Topics : books I and VIII, with excerpts from related texts*, Clarendon Aristotle series., (Oxford: Clarendon Press), 1997
- Aydede, Murat** „Aristotle on *Episteme* and *Nous*: the *Posterior Analytics*“, <<http://www.philosophy.ubc.ca/faculty/aydede/Aristotle.pdf>>
- Balić, Davor**, „Hrvatske bibliografije o Petriću“, *Cris*, sv. god. X, br. br. 1, 2008, str. 150-176
- Banić-Pajnić, Erna**, „Peripatetičke rasprave (Frane Petrić, *Discussionum peripateticarum libri IV - Juraj Dubrovčanin, Peripateticae disputationes*)“ u *Petrićev put: od kritike Aristotela do pobožne filozofije*, M. Girardi-Karšulin (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2001, str. 43-72
- Banić-Pajnić, Erna**, „Petrićeve *Peripatetičke rasprave* kao pokušaj rješavanja hermeneutičkog problema“ u *Petrićev put: od kritike Aristotela do pobožne filozofije*, M. Girardi-Karšulin (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2001, str. 15-42
- Banić-Pajnić, Erna**, „Značenje rensansnog 'između' na primjeru Petrićeva tumačenja svijeta“ u *Petrićev put: od kritike Aristotela do pobožne filozofije*, M. Girardi-Karšulin (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2001, str. 75-91
- Baron, Hans**, „Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance' A Century after its Publication“, *Renaissance News*, sv. 13, br. 3, 1960, str. 207-222
- Blum, Paul Richard**, „Der Standardkursus der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert“ u *Aristotelismus und Renaissance: in memoriam Charles B. Schmitt*, E. Kessler, C. H. Lohr i C. B. Schmitt (ur.), (Wiesbaden: Harrassowitz), 1988, str. 141-148
- Boethius i Porphyrius**, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, A. Busse (ur.), (Berlin: de Gruyter), 1960

Boršić, Luka, „Ta endoxa – probabilia oder opinions receptae“ u *Interpreting Tradition and Modernity*, L. Blažetić, M. Girardi Karšulin, I. Kordić i I. Martinović (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2004, str. 65-91

Boršić, Luka, „Jedna talijanska recepcija F. Petrića - M. Muccillo“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 69-70, 2009, str. 383-389

Boršić, Luka, „Petrićeva kritika Aristotelova pojma u οὐσία *Discussiones peripateticae*“, *Cris*, sv. 1/2009, 2009, str. 177-185

Bostock, David, „Aristotle on the principles of change in Physics I“ u *Language and logos : studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, M. C. Nussbaum i M. Schofield (ur.), (Cambridge: Cambridge University Press), 1982, str. 179-196

Bruno, Giordano, *Dialoghi italiani, dialoghi metafisici e dialoghi morali*, G. Aquilecchia (ur.), *Classici della filosofia*, (Firenze: Sansoni), 1958

Buck, August, „Zu Begriff und Problem der Renaissance. Eine Einleitung“ u *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, A. Buck (ur.), (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1969, str. 1-37

Burckhardt, Jacob, *Kultura renesanse u Italiji*, prijevod: M. Prelog, (Zagreb: Matica hrvatska), 1953

Butterfield, Herbert, *The origins of modern science, 1300-1800*, (London: G. Bell & Sons Ltd), 1949

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, sv. 1 (Berlin: Verlag Bruno Cassirer), 1922

Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, F. Plaga, C. Rosenkranz i B. Recki (ur.), *Gesammelte Werke*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1994

Cassirer, Ernst, Johnson, Francis, Kristeller, Paul Oskar, Lockwood, Dean i Thorndike, Lynn, „Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 4, br. 1, 1943, str. 49-74

Cicero, Marcus Tullius, *The speeches: Pro T. Annio Milone, In L. Calpurnium Pisonem, Pro M. Aemilio Scauro, Pro M. Fonteio, Pro C. Rabirio Postumo, Pro M. Marcello, Pro Q. Ligario, Pro rege Deiotara*, N. Watts (ur.), (London New York: Loeb Classical Library), 1931

Cicero, Marcus Tullius, *De inventione ; De optimo genere oratorum ; Topica*, H. M. Hubbell (ur.), (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press. Heinemann), 1976

Cicero, Marcus Tullius, *Akademische Abhandlungen und Lucullus*, C. Schäublin, A. Graeser i A. Bächli (ur.), (Hamburg: F. Meiner Verlag), 1995

Cohen, I. Bernard, *Revolution in science*, (Cambridge, Mass., London: Belknap Press of Harvard University Press), 1985

Copenhaver, Brian P. i Schmitt, Charles B., *Renaissance philosophy*, History of Western philosophy, (Oxford, New York: Oxford University Press), 1992

Deitz, Luc, „Falsissima Est Ergo Haec de Triplici Substantia Aristotelis Doctrina." A Sixteenth-Century Critic of Aristotle: Francesco Patrizi da Cherso on Privation, Form, and Matter“, *Early Science and Medicine* sv. 2, br. 3, 1997, str. 224-250

Deitz, Luc, „Francesco Patrizi da Cherso's Criticism of Aristotle's Logic“, *Vivarium*, sv. 45, 2007, str. 113-124

Diemer, Alwin, „Zur Grundlegung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffes“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, sv. 1, br. 2, 1970, str. 209-227

Enfield, William, *The history of philosophy, drawn up from Brucker's Historia critica philosophiae*, (London: Balne Brothers Printers), 1791

Falcon, Andrea „Commentators on Aristotle“, zadnja promjena: 2009, <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>>

Ficino, Marsilio, „In commentaria Platonis prooemium“ u *Opera [...] omnia*, (Basileae (repr. Paris): Ex officina Henricpetrina (repr. Phénix Éditions)), s. a. (1576, repr. 1999), str. 1128-1130

Firpo, Luigi, „Filosofia italiana e Controriforma, II: La condanna di Francesco Patrizi“, *Rivista di filosofia*, sv. XLI, 1950, str. 159-173

Fubini, Riccardo, „Humanism and Scholasticism: Toward an Historical Definition“ u *Interpretations of Renaissance humanism*, A. Mazzocco (ur.), sv. 143 (Leiden; Boston: Brill), 2006, str. 127-137

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)), 1972

Galilei, Galileo, *Il Saggiatore*, (Firenze: G. Barbera), 1864

Garin, Eugenio, *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Biblioteca universale Laterza, (Bari: Editori Laterza), 1998

Garin, Eugenio i Pinton, Giorgio A., *History of Italian philosophy*, Value inquiry book series, (Amsterdam, New York: Rodopi), 2008

Gaukroger, Stephen, *The Emergence of a Scientific Culture : Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, (Oxford: Clarendon), 2006

Gaukroger, Stephen, „Knowledge, evidence, and method“ u *The Cambridge companion to early modern philosophy*, D. Rutherford (ur.), (Cambridge: Cambridge University Press), 2006, str. 39-67

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, „K inovaciji filozofije u renesansi“, *Godišnjak za povijest filozofije*, sv. 5, 1987, str. 44-63

Gerson, Lloyd P., „The Unity of Intellect in Aristotle's "De Anima"“, *Phronesis*, sv. 49, br. 4, 2004, str. 348-373

Girardi-Karšulin, Mihaela, *Filozofska misao Frane Petrića*, (Zagreb: Odjel za povijest filozofije Instituta za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu), 1988

Girardi-Karšulin, Mihaela, „*Discussiones peripateticae* između doksografije i povijesti filozofije kao filozofske discipline“, *Filozofska istraživanja*, sv. 56-57, br. 1-2, 1995, str. 149-156

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Petrićeva analiza principa prirodnih stvari“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 23, br. 1-2, 1997, str. 55-79

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Principi prirodnih stvari: Aristotel - Petrić“, *Filozofska istraživanja*, br. 18, 1998, str. 75-80

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Renesansni pojam znanosti“ u *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, P. Barišić (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2000, str. 285-293

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Petrićevo razumijevanje Platonove dijalektike“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 53-54, br. 1-2, 2001, str. 35-52

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Polemika između Frane Petrića i Teodora Angeluccija“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 59-60, 2004, str. 103-117

Girardi-Karšulin, Mihaela, „Petrić u sedamnaestom stoljeću“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 67-68, br. 1-2, 2008, str. 43-53

Glucker, J., „Probabile, Veri Simile, and Related Terms“ u *Cicero the philosopher*, J. G. F. Powell (ur.), (Oxford: Clarendon Press), 1995, str. 115-145

Gortan, Veljko, „Franjo Petrić / Franciscus Patricius (1529-1597)“ u *Hrvatski latinisti / Croatici auctores qui Latine scripserunt*, V. Gortan i V. Vratović (ur.), (Zagreb: Matica hrvatska i zora), 1969, str. 709-713

Grassi, Ernesto, „Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji?“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 8, br. 1-2, 1983, str. 39-61

Grassi, Ernesto, *Einführung in die humanistische Philosophie : Vorrang des Wortes*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1991

Gregorić, Pavel i Grgić, Filip, „Aristotle's Notion of Experience“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sv. 88, br. 1, 2006, str. 1-30

Hankinson, R. J., „Philosophy of science“ u *The Cambridge companion to Aristotle*, J. Barnes (ur.), (Cambridge, New York: Cambridge University Press), 1995, str. 109-140

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer, K. M. Michel i H. Reinicke (ur.), (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 1970

Henry, John, *The scientific revolution and the origins of modern science*, Studies in European history (Basingstoke, England), (Basingstoke: Palgrave), 2002

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, W. Biemel, S. Ijsseling, H. L. v. Breda i R. Bernet (ur.), Husserliana, (Den Haag: Nijhoff), 1976

Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*, (Oxford: Clarendon Press), 1988

Ježić, Mislav, *Mišljenje i riječ o bitku i svijetu. Filozofsko-filološki ogledi*, (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo), 1989

Kessler, Eckhard, *Das Problem des frühen Humanismus; seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, Humanistische Bibliothek. Reihe I, Abhandlungen, (München: W. Fink), 1968

Kessler, Eckhard, „Humanismus und Naturwissenschaft. Zur Legitimation neuzeitlicher Naturwissenschaft durch den Humanismus“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, sv. 33, br. 1, 1979, str. 23-40

Kessler, Eckhard, „Oblici transformacije aristotelizma u renesansi“, *Godišnjak za povijest filozofije*, sv. 5, 1987, str. 5-25

Kessler, Eckhard, „Duhem-Maier-Randal-Wallace. Aristotelovsko podrijetlo novovjekovne znanosti“, *Godišnjak za povijest filozofije*, sv. 8, 1990, str. 150-176

Kessler, Eckhard, „Der Humanismus und die Entstehung der modernen Wissenschaft“ u *Die Renaissance als erste Aufklärung III: Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte*, E. Rudolph (ur.), (Tübingen: Mohr Siebeck), 1998, str. 117-134

Koare, Alekandar, „Naučni doprinos renesanse“ u *Naučna revolucija*, M. Stambolić (ur.), prijevod: M. Šafarik, (Beograd: Nolit), 1981, str. 43-55

Koyré, Alexandre, „Der Beitrag der Renaissance zur wissenschaftlichen Entwicklung“ u *Leonardo, Galilei, Pascal: die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, R. Dragstra (ur.), (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag), 1998, str. 57-69

Koyré, Alexandre, „Influence of Philosophic Trends on the Formulation of Scientific Theories“, *The Scientific Monthly*, sv. 80, br. 2, Feb. 1955, str. 107-111

Kristeller, Paul O., „Humanism“ u *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, C. B. Schmitt, Q. Skinner i E. Kessler (ur.), (Cambridge (England); New York: Cambridge University Press), 1988, str. 113-139

Kristeller, Paul O. i Randall, John H., „The Study of the Philosophies of the Renaissance“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 2, br. 4, 1941, str. 449-496

Kristeller, Paul Oskar, *The classics and Renaissance thought*, Martin classical lectures, (Cambridge: Harvard University Press), 1955

Kristeller, Paul Oskar, *Humanismus und Renaissance*, prijevod: R. Schweyen-Ott, E. Kessler (ur.), Humanistische Bibliothek Reihe 1, Abhandlungen, (München: Fink), 1974

Kristeller, Paul Oskar, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, prijevod: E. Blum, (Weinheim: Acta Humaniora, VCH), 1986

Kuhn, Heinrich C. „Rohübersetzung von: Niphus, Augustinus: In libris de Anima Collectanea atque Commentaria Praefatio“, zadnja promjena: 1999, dohvaćeno: 15. 12. 2009.

<http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/Versiones/NiphusPraefDeAnima.htm#Titel>

Kuhn, Heinrich C. „Aristotelianism in the Renaissance“, (Stanford Encyclopedia of Philosophy), zadnja promjena: 2005, dohvaćeno: 15. 12. 2009.

<http://plato.stanford.edu/entries/aristotelianism-renaissance/>

Kuhn, Thomas S., *Struktura znanstvenih revolucija*, prijevod: M. Zelić, (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk), 2002

Lattis, James M., *Between Copernicus and Galileo*, (Chicago; London: University of Chicago Press), 1994

Leibniz, Gottfried Wilhelm, „Dissertatio praeliminaris“ u *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (ur.), sv. IV (Hildesheim: Olms), 1960, str. 127-176

Leibniz, Gottfried Wilhelm, „Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata“ u *Sämtliche Schriften und Briefe Reihe 6: Philosophische Schriften (1663 - 1672)*, W. Kabitzi i H. Schepers (ur.), sv. 2 (Berlin: Akademie-Verlag), 1966, str. 398-476

Leinkauf, Thomas, *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, (Firenze: La nuova Italia Editrice), 1990

Lohr, Charles H., „Medieval Aristotle commentaries“, *Traditio*, sv. 23, 26-30, 1960-1974

Lohr, Charles H., „Renaissance Latin Aristotle Commentaries“, *Renaissance Quarterly. Studies in the Renaissance*, sv. 21, 28 (4), 29 (4), 30 (4), 31 (4), 32 (4), 33 (4), 35 (2), 1974-1982

Longeway, John „Medieval Theories of Demonstration“, (Stanford Encyclopedia of Philosophy), zadnja promjena: 2005, dohvaćeno: 18. 12. 2009
<<http://plato.stanford.edu/entries/demonstration-medieval/>>

Martinović, Ivica, „Bibliografija o Frani Petriću između dviju obljetnica 1979-1997“, *Dubrovnik*, sv. 8, br. 1-3, 1997, str. 613-630

Martinović, Ivica, „Petrićeva prosudba Aristotelove prirode filozofije“, *Obnovljeni život*, br. 1, 1997, str. 3-20

Monfasani, John, „Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical notes“, *Renaissance Quarterly*, sv. 53, br. 4, 2000, str. 1156-1173

Muccillo, Maria, „La storia della filosofia presocratica nelle „Discussiones peripateticae“ di Francesco Patrizi da Cherso“, *La Cultura*, sv. XIII, 1975, str. 48-115

Muccillo, Maria, „La vita e le opere di Aristotele nelle „Discussiones peripateticae“ di Francesco Patrizi da Cherso“, *Rinascimento*, sv. XXI, 1981, str. 53-119

Muccillo, Maria, „Marsilio Ficino e Francesco Patrizi“ u *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, G. C. Garfagnini (ur.), (Firenze: Leo S. Olschki Editore), 1986, str. 615-679

Muccillo, Maria, „Il platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi“ u *Roma e lo studium urbis: spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento. Atti del convegno, Roma, 7-10 giugno 1989*, P. Cherubini (ur.), (Roma: Ministero per i Beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i Beni archivistici), 1992, str. 145-184

Muccillo, Maria, „La biblioteca greca di Francesco Patrizi“ u *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, E. Canone (ur.), (Firenze: Olschki), 1993, str. 73-118

Muccillo, Maria, „Un dibattito sui libri metafisici di Aristotele fra platonici, aristotelici e telesiani (con qualche complicazione ermetica): Patrizi, Angelucci e Muti sul soggetto della Metafisica“, *Medioevo - Rivista di storia della filosofia medievale*, sv. XXXIV, 2009, str. 221-304

Nejeschleba, Tomáš, „Johannes von Jessen und der Renaissanceplatonismus“ u *Florentine Platonism and Central Europe*, J. Matula (ur.), (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci), 2001, str. 73-83

Nejeschleba, Tomáš, *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, (Praha: Vyšehrad), 2008

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Jenseits von Gut und Böse*, G. Colli i M. Montinari (ur.), Kritische Studienausgabe (Nietzsche, Friedrich, 1844-1900), (München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; De Gruyter), 1988

Niphus, Agustinus, *Expositio Subtilissima collectanea commentariaque in libros Aristotelis de Anima nuper accuratissima dilligentia recognita: In libris de Anima Collectanea atque Commentaria Præfatio*, (Venecija: apud Iuntas), 1544

Nizolius, Marius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri iiii*, (Parmæ: Apud Septimum Viottum), 1553

Nizolius, Marius, *Lexicon Ciceronianum Marii Nizolii, ex recens. A. Scoti. Accedunt phrases et formulae linguae Latinae ex comm. S. Doleti. Juxta ed. J. Facciolati, É. Dolet, J. Facciolati i A. Scot (ur.), sv. 2* (Londini: Apud R. Priestley), 1820

O'Brien Weintraub, Katy, „O Sancte Socrate, ora pro Nobis: Erasmus on the Problem of Athens and Jerusalem“ u *Cultural visions: essays in the history of culture*, P. Schine Gold i B. Sax (ur.), (Amsterdam: Rodopi), 2000, str. 259-271

Ogilvie, Brian W. „Petrarch's historicism and the purpose of philosophy“, zadnja promjena: 2000, dohvaćeno: 6. siječnja 2010.
<<http://petrarch.petersadlon.com/submissions/Ogilvie.pdf>>

Olivieri, Luigi Antonio, *Certezza e gerarchia del sapere: crisi dell'idea di scientificitáa nell'aristotelismo del secolo 16*, Saggi e testi (Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto), (Padova: Antenore), 1983

Owens, Joseph, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics : a study in the Greek background of mediaeval thought*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 1978

Owens, Joseph, „The Aristotelian Conception of the Sciences“ u *Aristotle, the collected papers of Joseph Owens*, J. R. Catan (ur.), (Albany: State University of New York Press), 1981, str. 23-35

Pacius, Julius, *Aristotelis Organon. Aristotelis Organum I. Pacio interprete [...] cum commentario analytico*, (Francofurti: Apud heredes Andreae Wecheli, Claudium Marnium, & Ioan. Aubrium), 1597

Patricius, Franciscus, *Discussiones peripateticae*, Z. Pandžić i E. von Erdmann-Pandžić (ur.), (Köln, Weimar, Wien: Böhlau), 1999

Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, L. M. Capelli (ur.), (Paris: Librairie honoré champion), 1906

Petrić, Frane, *Nova sveopća filozofija*, (Zagreb: Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu i Sveučilišna naklada Liber), 1979

Petrić, Frane, *Peripatetičke rasprave svezak treći*, prijevod: T. Čepulić i M. Girardi-Karšulin, M. Girardi-Karšulin i O. Perić (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2009

Plato, *Phaedo - Platonis opera*, J. Burnet (ur.), sv. 1 (Oxford: Clarendon Press), 1967

Plato, *Sophista - Platonis opera*, J. Burnet (ur.), sv. 1 (Oxford: Clarendon Press), 1967

Plato, *Theaetetus - Platonis opera*, J. Burnet (ur.), sv. 1 (Oxford: Clarendon Press), 1967

Platon, *Platonis opera*, J. Burnet (ur.), sv. sv. 1 (Oxford: Clarendon Press), 1967

Platon, *Politeia - Werke in 8 Bänden, griechisch und deutsch*, G. Eigler (ur.), sv. 4 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1990

Premec, Vladimir, „Bibliografija radova o Patriciju“ u *Franciskus Patricijus*, (Beograd: Odeljenje za filozofiju Instituta društvenih nauka), 1968, str. 80-93

Premec, Vladimir i Zenko, Franjo, „II. Literatura o Frani Petriću“ u *Francisci Patritii Nova de universis philosophia / Frane Petrić, Nova sveopća filozofija*, (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber), 1979, str. [s. p.]

Premec, Vladimir, Zenko, Franjo, Girardi Karšulin, Mihaela i Schifler, Ljerka, „Bibliography [on Frane Petrić]“, *Studia historiae philsoophiae Croaticae*, br. 2, 1993, str. 201-225

Purnell, Frederick, *Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*, (New York: Columbia University, Doctoral Thesis), 1971

Purnell, Frederick, „A Contribution to Renaissance Anti-Hermeticism: The Angelucci-Persio Exchange“ u *Das Ende des Hermetismus : historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance ; Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567 - 1614)*, M. Mulsow (ur.), (Tübingen: Mohr Siebeck), 2002, str. 127-160

Purnell, Frederick, „Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus“ u *Das Ende des Hermetismus: historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, M. Mulsow (ur.), (Tübingen: Mohr Siebeck), 2002, str. 105-126

Purnell, Frederick „Francesco Patrizi“, (Stanford Encyclopedica of Philosophy), zadnja promjena: 2004, dohvaćeno: 11. 01. 2010
<<http://plato.stanford.edu/entries/patrizi/>>

Randall, John H., „The development of scientific method in the School of Padua“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 1, 1940, str. 177-206

Rose, Paul L., „Humanist Culture and Renaissance Mathematics: The Italian Libraries of the Quattrocento“, *Studies in the Renaissance*, sv. 20, 1973, str. 46-105

Ross, David, *Aristotle*, (London: Routledge), 1995

Saitta, Giuseppe, *Il Rinascimento, Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*, sv. 2 (Bologna: C. Zuffi), 1950

Schmitt, Charles B., „Aristotle as a Cuttlefish: The Origin and Development of a Renaissance Image“, *Studies in the Renaissance*, sv. 12, 1965, str. 60-72

Schmitt, Charles B., „Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in De Motu“, *Studies in the Renaissance*, sv. 16, 1969, str. 80-138

Seneca, Lucius Annaeus, *Lettres à Lucilius*, Collection des universités de France, (Paris: Les Belles lettres), 1956

Serene, Eileen, „Demonstrative science“ u *The Cambridge history of later medieval philosophy : from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600*, N. Kretzmann, A. Kenny i J. Pinborg (ur.), (Cambridge (UK); New York: Cambridge University Press), 1997, str. 496-519

Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, (Chicago, London: University of Chicago Press), 1996

Skuhala Karasman, Ivana, „Bibliografija“ u *Franciscus Patricius Discussionum peripateticarum tomus tertius / Frane Petrić, Peripatetičke rasprave, svezak treći*, M. Girardi-Karšulin i O. Perić (ur.), prijevod: T. Čepulić i M. Girardi-Karšulin, (Zagreb: Institut za filozofiju), 2009, str. 395-406

Stump, Eleonore, *Aquinas, Arguments of the philosophers*, (London: Routledge), 2003

Szlezák, Thomas Alexander, *Pseudo-Archytas über die Kategorien : Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Peripatoi, (Berlin: de Gruyter), 1972

Talanga, Josip, „Ciceronova 'Topica' u tradiciji antičke logike i retorike“, *Filozofska istraživanja*, sv. 47, 1992, str. 895-907

Talanga, Josip, „Pogovor urednika“ u *Aristotel: Fizika*, J. Talanga (ur.), (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada), 1992, str. 298-332

Thieme, Peter Klaus, „Nizolius' Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsbegriff der Scholastik“ u *Marius Nizolius aus Bersello - Vier Bücher über die wahren Prinzipien und die wahre philosophische Methode, gegen die Pseudophilosophen*, B. Gerl i R. Diane (ur.), prijevod: K. T. u. s. s. B. G. u. D. Rosenstein, (München: W. Fink), 1980, str. 7-21

Thorndike, Lynn, „Renaissance or prenaissance“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 4, br. 1, Jan.1943, str. 65-74

Tillmann, Bruno i Dyroff, Adolf, *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, A. Dyroff (ur.), *Renaissance und Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, (Bonn: Peter Hanstein), 1912

Tiraboschi, Girolamo, *Storia della letteratura italiana*, sv. VII, 2 (Venezia: [s. n.]), 1796

Vasoli, Cesare, „La critica di Francesco Patrizi ai "principia" aristotelici“, *Rivista di storia della filosofia*, sv. 4, 1996, str. 715-787

Vecchietti, Filippo i Moro, Tommaso, *Biblioteca picena ossia notizie storiche delle opere e degli scrittori piceni*, (Osimo: D. A. Quercetti), 1790-1796

Wallace, William A., „Galileo's Pisan studies in science and philosophy“ u *The Cambridge companion to Galileo*, P. K. Machamer (ur.), (Cambridge ; New York: Cambridge University Press), 1998, str. 27-52

Weil, Eric, „La place de la logique dans la pensée aristotélicienne“, *Revue de métaphysique et morale*, sv. 56, 1951, str. 283-315

Wesseler, Matthias, *Die Einheit von Wort und Sache: der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius*, Humanistische Bibliothek, Reihe I, Abhandlungen, (München: W. Fink), 1974

Whitehead, Alfred North, „Process and reality“, *Gifford lectures*, br. 1927-1928, 1929

Witt, Ronald, „Kristeller's Humanists as Heirs of the Medieval *Dictatores*“ u *Interpretations of Renaissance humanism*, A. Mazzocco (ur.), sv. 143 (Leiden; Boston: Brill), 2006, str. 21-37

Wöhler, Hans-Ulrich, *Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband, (Berlin: Akademie-Verlag), 2006

Izbor iz literature o *Discussiones peripateticae* F. Petrića objavljene o Hrvatskoj i
nenavedene u Bibliografiji

Banić-Pajnić, Erna, „Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 23-24, 1986, str. 99-126

Banić-Pajnić, Erna, „Osnovne značajke aristotelizma u djelima hrvatskih renesansnih filozofa“, *Godišnjak za povijest filozofije*, br. 5, 1987, str. 64-94

Banić-Pajnić, Erna, *Smisao i značenje Hermesove objave*, (Zagreb: Globus, Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu – Odjel za povijest filozofije), Zagreb, 1989

Banić-Pajnić, Erna, *Duhovno-povijesna raskršća*, (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo), 1991

Banić-Pajnić, Erna, „Petrićevo viđenje Platona i Aristotela prema dodatku 'Nove sveopće filozofije'“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 53-54, 2001, 53-75

Banić-Pajnić, Erna, Girardi Karšulin, Mihaela, Josipović, Marko, *Magnum miraculum – homo/Veliko čudo – čovjek*, (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada), 1995

Bottin, Francesco, »Francesco Patrizi e l'aristotelismo padovano« u *Zbornik radova VI. međunarodnog filozofskog simpozija »Dani Frane Petriša«*, Cres 13.-17. srpnja 1997, Schiffler, Ljerka (ur.), (Cres, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo), 1999, 56-68

Čvrljak, Krešimir, *Uvod u filozofiju renesanse*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu - Hrvatski studiji, Ogranak Matice hrvatske Rijeka), 2008

Dadić, Žarko, *Hrvati i egzaktne znanosti u osvit novovjekovlja*, (Zagreb: Naprijed), 1994.

Dadić, Žarko, *Franjo Petriš (Franciscus Patricius)*, (Zagreb: Školska knjiga), 2000

Girardi Karšulin, Mihaela, *Hrvatski renesansni aristotelizam*, (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo), 1993

Gretić, Goran, *Duša i um. Mišljenje F. Petrića u opreci platonizma i aristotelizma*, (Zagreb: Globus), 1989

Martinović, Ivica, „Žanrovi hrvatske filozofske baštine od 15. do 18. stoljeća“, u *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Barišić, Pavo (ur.), (Zagreb: Institut za filozofiju), 2000, str. 69-151

Martinović, Ivica (ur.), „Petrić među Hrvatima: Kratka povijest istraživanja Petrićeva djela u Hrvatskoj od 1779. do 1997.“, *Dubrovnik* sv. 8, br. 1-3, 1997

Ryan, Eugene E., „Finalnost, red i ljepota kod Aristotela i u *Discussiones peripateticae* Frane Petrića“, *Filozofska istraživanja*, sv. 64, br. 1, 1997, str. 173-180

Schiffler, Ljerka, *Frane Petrić/Franciscus Patricius. Od škole mišljenja do slobode mišljenja*, (Zagreb: Institut za filozofiju), 1997, str. 79-90

Zenko, Franjo (ur.), *Starija hrvatska filozofija*, (Zagreb: Školska knjiga), 1997

ŽIVOTOPIS I BIBLIOGRAFIJA - Luka Boršić

Vrijeme i mjesto rođenja: 10. siječnja 1972. g. u Zagrebu

Obrazovanje:

1. Klasična gimnazija u Zagrebu (Centar za jezike), 1986-1990.
2. Muzička škola „Pavao Markovac“ 1979-1989 (glasovir i fagot, okončao s maturom).
3. Studij na Elektrotehničkom fakultetu u Zagrebu, 1990-1992.
4. Studij klasične filologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1991-1996. Diplomski rad obranjen sa *summa cum laude*. Prosječna ocjena tijekom studija je 4,9.
5. Studij filozofije na Međunarodnoj akademiji za filozofiju u Kneževini Liechtenstein (Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein):
 - a. Bakalaureat 1994-1997, uspjeh na završnom ispitu: *magna cum laude*, prosječna ocjena tijekom studija: 1,5 (najviša je 1,0).
 - b. Magistarski studij 1997-1999, uspjeh na završnom ispitu: *magna cum laude*, prosječna ocjena tijekom studija: 1,1 (najviša je 1,0), naslov magistarske radnje: *Plato on recollection and writing*.
 - c. Doktorski studij 1999-2001, promocija *summa cum laude* s doktorskim radom *Scio me nihil scire – Paradoxon Socraticum* pod mentorskim vodstvom prof. dr. G. Realea s *Università Cattolica di Sacro Cuore*, Milano, prosječna ocjena tijekom doktorskog studija 1,0 (najviša je 1,0).
6. U Republici Hrvatskoj dao sam 2003. g. na nostrifikaciju svoj magistarski rad (*Plato on recollection and writing*) koji je prihvaćen kao potpuno istovrijedan te sam na Hrvatskim studijima upisao doktorski studij iste godine. Tema disertacije je: *Renesansne peripatetičke rasprave i novi pojam znanosti*, pod mentorstvom prof. dr. Mihaele Girardi Karšulin.
7. Ostala izobrazba:
 - a. Universität Wien: predavanja iz klasične filologije, 1991. g.
 - b. Columbia University, New York: predavanja kod Prof. Dr. J. Coultera, klasična filologija, 1992. i 1993. g.
 - c. Studijski boravak u "British Library", ljetnih mjeseci 1992. i 1993. g.

Zaposlenje:

1. Od 2002. godine zaposlen sam kao asistent na Institutu za filozofiju. Radim na projektu "Renesansne peripatetičke rasprave" (pod vodstvom prof. dr. Mihaele Girardi Karšulin).

Natjecanja:

1. Državno natjecanje studenata muzičkih škola Hrvatske, 4. mjesto, 1989. g.
2. Državno natjecanje učenika klasičnih jezika, 3. mjesto, 1988. g.

3. Državno natjecanje učenika klasičnih jezika, 2. mjesto, 1989. g.
4. Međunarodno natjecanje učenika latinskog jezika *Certamen Ciceronianum* u Arpinu (Italija), 1990. g.

Poznavanje jezika:

1. Njemački – čitam, pišem i govorim
2. Engleski – čitam, pišem i govorim
3. Talijanski – čitam, pišem i govorim
4. Francuski – čitam
5. Latinski
6. Starogrčki
7. Osnove novogrčkoga jezika.

Bibliografija

1. Recenzije i prikazi:
 - a. „Platon: Parmenid (prijevod: P. Šegedin)“, u *Prolegomena*, god. 1, br. 2., 2002, str. 187-190.
 - b. „D. J. O'Meara: Platonopolis“, u *Rhizai*, Vol. I, No. 2, 2004, str. 137-143.
 - c. „C. Partenie: Plato – Selected Myths“ u *Rhizai*, Vol. III, No. 1, 2006, str. 143-147.
 - d. „K. Čvrljak: Filozofija u enciklopedizmu Pavla Skalića“, u *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 65-66, 2007, str. 137-140.
 - e. „J. Oslić: Vjera i um – neoskolastički i suvremeni pristupi“, u *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 65-66, 2007, str. 140-144.
 - f. „Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture*“ u *Prolegomena* 7 (1), 2008, str. 108-112.
 - g. „Jedna talijanska recepcija F. Petrića - M. Muccillo“ u *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 69-70, 2009, str. 383-389.
 - h. „Barbarić, D., Zenko, F. (ur.): Hrvatska filozofija u XX. stoljeću“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 69-70, 2009, str. 348-350.
2. Članci:
 - a. „O pojmu dokolice u antičkom svijetu“, u *Latina & Graeca*, 2003, str. 6-34.
 - b. „The 'agon' between the poet and the prophet – the concept of memory in the pre-Socratic culture“, u *Skepsis*, 15, 2004, str. 1145-1182.
 - c. „Je li Amor bog ili demon...?“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 59-60, 2004, str. 91-102.

- d. „Mjera između matematike i etike“, *Filozofska istraživanja* br. 108, god. 27, sv. 4, 2007, p. 751-764.
- e. „Petrićeva kritika Aristotelova pojma u οὐσία *Discussiones peripateticae*“, *Cris*, 1/2009, str. 177-185.

3. Poglavlja u knjizi:

- a. „Ta endoxa – probabilia oder opinions receptae“, u *Interpreting Tradition and Modernity*, Zagreb, 2004, str. 65-91.
- b. „Machiavelli between Thrasymachus and Socrates“, u *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, ur. D. Barbarić, Würzburg, 2005, str. 211-231.
- c. „Renesansna kritika Aristotela i početak moderno-znanstvenog mišljenja“, Zbornik simpozija „Filozofija i znanost (I)“, Sarajevo, 2006, str. 63-77.
- d. „*Ta endoxa* - jedan hermeneutički problem prevođenja u Franje Petrića“, Zbornik Međunarodnog znanstvenog skupa „Latinitet u Europi“, Rijeka, 2006, str. 272-284.

4. Knjige:

- a. *Obrana Sokratova*, dvojezični prijevod (starogrčko-hrvatski) Platonovog teksta, s filološko-filozofskim komentarom i uvodom, Zagreb, 2000.
- b. *Sokrat – U traganju za ljudskom mudrošću*, prijevod s talijanskog jezika knjige Giovannija Realea, Zagreb, 2003.
- c. N. Kuzanski: *O učenom neznanju*, prijevod s latinskog, Izdanje Instituta za filozofiju, Zagreb, 2007.
- d. W. K. C. Guthrie, *Aristotle: an encounter*, prijevod s engleskog, izdanje Naklada Jurčić, Zagreb, 2007.