

PETRIĆEVO TUMAČENJE ARISTOTELOVA ODREĐENJA PREDMETA TEORIJSKE ZNANOSTI (MATEMATIKA, METAFIZIKA)*

MIHAELA GIRARDI-KARŠULIN

(Zagreb)

UDK 101 (457.13) »501«
Izvorni znanstveni tekst
primljen 9. 6. 1987.

Discussionum peripateticarum Tomi IV. i *Nova de universis philosophia* dva su glavna filozofska djela hrvatskog filozofa Frane Petrića, rođenog na Cresu (25. IV. 1529 — 7. II. 1597). U literaturi o Frani Petriću, međutim, ekstenzivnije je istražena i pozitivnije vrednovana *Nova sveopća filozofija*, kao pozitivni vid Petrićeva filozofiranja, dok se *Peripatetičkim raspravama* bavio manji broj istraživača, i to pojnaviše marginalno. Veći radovi o *Peripatetičkim raspravama* samo su: jedna neposredna reakcija i kritika od Theodora Angeluccija¹ i dvije novije disertacije, V. Premca² (koja je ostala u rukopisu) i M. Muccillo³ (koja je objavljena). Ostali radovi koji spominju *Peripatetičke rasprave* čine to samo usputno (npr.: Firpo⁴, Walkhoff⁵, Kristeller⁶ itd.).

* Ovaj rad obuhvaća dva poglavlja iz doktorskog rada: *Filozofska misao Frane Petrića* koji je 24. IV. 1987. obranjen na Filozofskom fakultetu u Zagrebu pred komisijom: prof. dr. B. Bošnjak, prof. dr. D. Pejović, prof. dr. M. Sironić. Sam tekst poglavlja u potpunosti je neizmijenjen, jedino je dodan naslov koji obuhvaća oba poglavlja, a obilježavanje poglavlja kao i numeracija bilježaka prilagođena je izdvojenom objavljivanju. S obzirom na to da se ovdje objavljeni tekst nalazi u sredini rada pa se mjestimično poziva na prethodno izlaganje, poglavljima iz disertacije, ovdje je na početku dodan kratki uvod koji sažima neke prethodne teze. I ovom prilikom želim se zahvaliti prof. dr. Branku Bošnjaku koji mi je kao mentor pomogao pri izradi doktorske disertacije.

¹ *Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio*, Venetiis 1585.

² *Quod metaphysica sint eadem quae physica nova Theodori Angelutii sententio*, Venetiis 1584.

³ Vladimir Premec, *Franciscus Patricius II, Patricijeva kritika Aristotela*, dis. Sarajevo 1968 (rukopis)

⁴ Maria Muccillo, *La storia della Filosofia presocratica nelle »Discussiones peripateticae« di Francesco Patrizi da Cherso, La Cultura* 1—2, Anno XIII (XCV), 1975.

⁵ Luigi Firpo, *»Filosofia italiana e Controriforma — II La condanna di Francesco Patrizi« Rivista di Filosofia* XLI, Torino 1956. str. 159—173.

⁶ Friedrich Walkhoff, *Francesco Patrizis Leben und Werk*, Diss. Bonn 1920

Iz sekundarne literature o *Peripatetičkim raspravama* treba istaći neke glavne teze. U svim novijim interpretacijama ističe se velika učestalost ovog djela, tj. upozorava se na obilje materijala koji je Petrić sakupio i izložio. Istovremeno se, međutim, konstatira da Petrić u *Peripatetičkim raspravama* ne zastupa neki svoj filozofski stav ili učenje, tvrdi se da *Peripatetičke rasprave* u stvari i nisu izrazito filozofsko, nego više historiografsko-filološko djelo te da ih u tom smislu treba razumjeti i vrednovati.

To tumačenje sadrži u sebi neke poteškoće: kad se *Peripatetičke rasprave interpretira* kao izrazito historiografsko-filološko istraživanje mora se istovremeno konstatirati da je njihov pozitivni doprinos u tom smislu oskudan, ili čak da su Petrićeve teze većim dijelom netočne (Muccillo). Pozitivno se u tom smislu ocjenjuje samo puka želja za objektivnošću.

Ta interpretacija također gubi iz vida da su u neposrednoj reakciji (Th. Angelucci) *Peripatetičke rasprave* ocijenjene kao (neistinita) filozofska interpretacija ili kao filozofska dezinterpretacija.

I, konačno, to tumačenje ne respektira činjenicu da se tumačenje predmeta Aristotelove *Metafizike* (koje Petrić poduzima u *Peripatetičkim raspravama* i rješava na svojstven i, čini se, originalan način) nužno temeljilo i temelji na određenom filozofskom stavu, a ne samo na uočavanju prisutnosti ili odsutnosti nekog termina ili naslova u tekstu.⁷

U ovom radu pokušava se, stoga, sagledati i ocijeniti *Peripatetičke rasprave* kao filozofsko tumačenje Aristotelove filozofije, i to na temelju Petrićeve interpretacije problema znanosti (matematike) i na temelju Petrićeva određenja predmeta Aristotelove *Metafizike*.

Aristotelovo određenje predmeta znanosti — matematika

U četvrtoj knjizi drugog sveska *Peripatetičkih rasprava* Petrić raspravlja o matematici u Aristotela, odnosno istražuje Aristotelovo shvaćanje matematike s obzirom na vlastitu unutrašnju konzistentnost i s obzirom na matematička shvaćanja prethodnika.

Petrić počinje razmatranje o matematici raspravom o znanosti i supstanciji (οὐσία). On konstatira da je za Aristotela broj znanosti određen brojem supstancija. Pritom utvrđuje da je pojam οὐσία kod Aristotela dvosmislen. S jedne strane οὐσία znači supstanciju, tj. ono što nije u nečemu, nego je temelj (fundamentum) svega. Taj

⁶ Paul Oskar Cristeller, *Otto pensatori del Rinascimento Italiano*, tr. Renzo Federici, Milano—Napoli 1970.

⁷ Usp: Hans Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* VIII, Meisenheim/Glan 1954. str. 210—237.

pojam određuje Aristotel i kao subjekt (subiectum — ὑποκείμενον). U drugom značenju pojam οὐσία znači isto što i biće naprosto (ens). Grčka riječ za ovo tumačenje pojma οὐσία je ὑπαρξίς a Petrić ga prevodi na dva načina: prvo kao existentia i drugo kao essentia. U tom smislu pojam οὐσία proteže se na svih deset kategorija, a ne samo na prvu, kako je to slučaj u prvom određenju pojma οὐσία. Petrić napokon napominje, ističući pritom svoje razmimoilaženje s općim peripatetičkim stanovištem, da je po Aristotelu moguća definicija svakog pojma οὐσία, a ne samo definicija pojma οὐσία kao supstancije, odnosno subjekta. Međutim, iako se definicija po tom shvaćanju proteže na svih deset kategorija, ostaje problematično pitanje u kojem smislu je οὐσία predmet znanosti, da li kao supstancija i subjekt, ili kao biće, odnosno puka bit (essentia) i puka opstojnost (existentia).

Bez obzira na to prihvati li se prva ili druga teza, Petrić ističe da se s obzirom na Aristotelovu interpretaciju znanosti pokazuju različite poteškoće. U prvom smislu — pretpostavi li se da je supstancija-subjekt predmet (teorijske) znanosti — moguće su samo dvije znanosti: teologija i fizika. Tada se postavlja pitanje što je s matematikom koju je Aristotel utvrdio kao treću teorijsku znanost. S obzirom na ovakvo određenje znanosti, jedino bi astrologija eventualno mogla biti treća znanost. Astrologija se, naime, s obzirom na svoj predmet razlikuje i od teologije i od fizike.

No, prihvati li se ovakvo tumačenje znanosti i pojma οὐσία, osim matematike postaje problematična i znanost o biću kao biću. Pojam bića kao bića odnosi se, naime, u većoj mjeri na akcidencije, nego na supstanciju. Ukoliko je znanost o akcidencijama nemoguća (po Aristotelovu tvrđenju), nemoguća je i znanost o biću kao biću, jednako kao i matematika koja se odnosi na kvantitetu, dakle jednu od akcidencija. Po Petriću je, naime, matematika teorijska znanost o kvantiteti. »*Mathematica enim accidens, quantitatem, non substantiam meditatur*«. ⁸ Petrić to komentira na slijedeći način: Platon je, upravo zato, tj. jer je matematika znanost o akcidenciji, a ne supstanciji, isključio matematiku iz (filozofskih) znanosti. »*Inde recta ratione a Platone non reipub. de scientiarum subselliis est eiecta*«. ⁹

Astrologija također ne može biti dio matematike, kako je to po Aristotelu, jer astrologija je znanost o supstanciji neba, a ne samo znanost o kretanju neba. »*Astrologus nimirum, qui motus caeli confessione omnium contemplatur ac caeli substantiam motui illi subiectam, eiusque*

⁸ F. Petrić, *Discussionum peripateticarum*, Tomi IV, Basileue, 1581. str. 223.

⁹ F. Petrić, *Op. cit.* str. 223.

principis et causas contemplabitur.»¹⁰ Po tom shvaćanju ni muzika nije dio matematike (nego dio fizike), niti mehanika, niti arhitektura.

U vezi s određenjem matematike kao znanosti u Aristotela, Petrić utvrđuje i drugu poteškoću koja proizlazi iz Aristotelova određenja matematičkog predmeta. Aristotel utvrđuje matematički predmet kao (samo) u razumu odvojen od kretanja (*separata enim intellectione a motu sunt*¹¹) i istovremeno kao neodvojen, tj. vezan za materiju (*sed non separata, sed ut in materia*). S obzirom na prvo određenje, matematika se razlučuje od fizike, a s obzirom na drugo, koje je po Petriću kontradiktorno s prvim, od teologije.

Iako je samo Aristotelovo određenje matematičkog predmeta — po Petriću — kontradiktorno, i pod pretpostavkom da je takav odvojivo-neodvojen predmet moguć, on kao takav ne može biti predmet znanosti. Znanost je određena pojmom istinitog, a istinitost znanosti proizlazi iz istine bitka znanstvenog predmeta. Postavlja se, dakle, pitanje bitka ovog odvojivo-neodvojenog predmeta. Njegov je bitak — smatra Petrić — u čovjeku, u čovjekovu mišljenju i poimanju. Konzekvencija je — po Petriću — totalno subjektiviziranje znanosti. »*Quod si detur, Protagoreum dogma, hominem rerum esse mensuram, redibit, tantopere a Platone atque ipso Aristotele exagitatum.*»¹² Aristotelovo tumačenje predmeta matematike vodi, dakle, po Petriću, direktno u sofistiku, tj. totalno subjektiviziranje pojma znanosti.

Petrić argumentira još i dalje: pretpostavivši da je ovakav predmet — zadobiven razumskim odvajanjem, apstrakcijom — moguć kao predmet znanosti, Petrić pita dalje, kojoj regiji bića bi pripadao takav moguć, apstrakcijom zadobiveni predmet. Taj predmet, po Aristotelu, nastaje na temelju razumskog poimanja (*intellectione, νόησις*). Razumsko poimanje, međutim, receptivno je vezano za predodžbu — *phantasma*, kao što osjetilno zamjećivanje ovisi o osjetima (*sensationes*). Predodžbe pak ne mogu biti bez kvantitativnih određenja (*magnitudo*) pa stoga niti bez kretanja. Proizlazi iz toga da se apstrakcijom ne postiže ono što se željelo postići, odnosno da je »apstrahirani predmet« matematike još uvijek predmet fizike, a ne samostalna znanost.

Na temelju navedene argumentacije, Petrić zaključuje da je matematika kao teorijska znanost u smislu Aristotelova određenja pojma οὐσία kao supstancije i subjekta nemoguća. Ona je moguća kao znanost jedino ako se pretpostavi da je predmet znanosti οὐσία u smislu *essentia*.

S obzirom na to da je matematika važila kao uzor znanosti i znanstvenosti, Petrić ne dokazuje posebno tu tezu, nego samo potcrtava konzekvencije: budući da je matematika znanost zato jer je znanost o biti (*essentia*), a ne znanost o supstanciji (*substantia, ὑποκείμενον*),

¹⁰ F. Petrić, Op. cit. str. 223.

¹¹ F. Petrić, Op. cit. str. 224.

¹² F. Petrić, Op. cit. str. 224.

proizlazi da ima toliko znanosti koliko ima biti — a njih je po Aristotelu deset (kategorija). Na kraju Petrić daje kratak povijesni prikaz matematičkih istraživanja do Aristotela.

Ponajprije se može konstatirati da ovaj dio *Peripatetičkih rasprava* pod naslovom *Onaj koji sadrži matematičke probleme* ponajmanje raspravlja o matematici. Osnovni je tu problem Petriću određenje Aristotelova pojma *οὐσία* kao mogućeg predmeta znanosti, odnosno pitanje kako je moguća znanost na temelju Aristotelova određenja njezina predmeta kao *οὐσία*. Petrić konstatira da je na temelju tradicionalne, peripatetičke interpretacije pojma *οὐσία* kao supstancije faktička znanost, tj. ona koja je tradicionalno prihvaćena kao znanost — matematika i metafizika — nemoguća.

Znanost je u Aristotelu moguća jedino ako se znanstveni predmet *οὐσία* ne shvati kao supstancija, tj. kao *ὑποκείμενον* i subjekt mogućih akcidencija, nego kao *ὑπαρξίς*, *existentia* ili *essentia*, odnosno kao predmet moguće definicije. Time se, međutim, dokida tradicionalno utvrđena razlika između platonizma i aristotelizma. Ako se Aristotelova *οὐσία* interpretira kao biće naprosto, odnosno biće koje je moguće definirati, tada se ona (kao znanstveni predmet) identificira s Platonovom idejom. *Οὐσία* kao predmet moguće znanosti identična je, po Petriću, s Platonovom idejom, odnosno i po Aristotelu je znanost moguća samo kao znanost o idejama.

Iako ovdje Petrić ne polemizira direktno s Aristotelovim dokazima protiv ideja, usporedimo li Petrićevu argumentaciju s Aristotelovim argumentom protiv takozvanih »dokaza iz znanosti« (...) κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν (...) ¹³, zamijetit ćemo očitu paralelnost. Platonovi »dokazi iz znanosti« trebaju dokazati egzistenciju (odvojenih) ideja, no oni dokazuju — po Aristotelu — samo egzistenciju općih pojmova pored pojedinačnog bića koje zamjećujemo. No, ti opći pojmovi još zato ne moraju predstavljati ideje, tj. od pojedinačnog odvojeno i zasebno opstojeće biće. Po Aristotelu su, naime, opći pojmovi na neki način (u razumu) odvojeni od pojedinačnog — apstrahirani — a da ujedno nemaju zasebnu i odvojenu opstojnost (u stvari). Osnovna je Aristotelova primjedba Platonu u tome da znanost kao znanost ne pretpostavlja, da bi bila moguća, postojanje ideja, nego samo općih pojmova koji su realno neodvojeni od pojedinačnog. Dokazi iz znanosti ne dokazuju egzistenciju ideja.

Nasuprot tome, Petrić dokazuje da znanost u Aristotela nije određena njegovim pojmom *οὐσία* kao supstancije (što vrijedi kao bitna Aristotelova razlika prema Platonu), nego pojmom *οὐσία* kao *essentia*. Ukoliko se pak to određenje pojma *οὐσία* kao *essentia* razlikuje od Platonove ideje time da nema zasebnu egzistenciju izvan razuma, u tom slučaju, po Petrićevu shvaćanju, dokida Aristotel uopće mogućnost znanosti kao znanosti. Istina znanosti temelji se na istinitosti (tj.

¹³ Aristotel, Met. 990^b 12.

istinskoj opstojnosti, odvojenoj opstojnosti, bitku) znanstvenog predmeta. »*Veritas autem rei cuiusque ab ipso esse pendet.*«¹⁴ Zaključak je očevidan — ili, dakle, mora Aristotel priznati (priznaje) Platonove ideje — jer na tome se temelji mogućnost znanosti, ili je Aristotelova znanost »neznanstvena«, sofistika — Petrić direktno citira Protagoru — subjektivna u smislu ljudski-proizvoljna.

Na temelju izloženog sadržaja i analize, proizlazi slijedeće:

1) Iako to ne proizlazi iz samog naslova, temeljni problem ove knjige *Peripatetičkih rasprava* je problem znanosti uopće, a ne samo problem matematike.

2) Na primjeru matematike u Aristotela, Petrić polemizira s Aristotelovim određenjem znanosti i indirektno dokazuje (upravo »imitirajući« Aristotelove dokaze protiv ideja) da sam Aristotel mora prihvatiti Platonove ideje ukoliko želi održati svoje određenje znanosti.

Na temelju izloženog, i opet se vidi da je neodrživo tumačenje *Peripatetičkih rasprava* kao »čiste«, objektivne, filološko-historijske analize, kao i teza da Petrić analizira Aristotelovu filozofiju bez određenog filozofskog stava. Niti je to uopće moguće, niti Petrićeva »otkrića« u smislu utvrđivanja objektivnih, historijskih činjenica zaslužuju posebnu pažnju, jer su — kako ističe i Marija Muccillo, koja *Peripatetičke rasprave* najpozitivnije ocjenjuje kao istinsko historiografsko istraživanje — »mnogi od rezultata do kojih dolazi ova petrićevska analiza, pogrešni . . . «¹⁵

Daleko je najznačajnije utvrditi u *Peripatetičkim raspravama* Petrićev filozofski stav, odnosno promatrati kako se u Petriću u analizi i interpretaciji tradirane (i tako reći institucionalizirane) filozofije konstituira sama stvar filozofije.

U gore navedenoj raspravi o matematici u Aristotela Petrić se bavi problemom znanosti uopće, a problemom matematike tek usputno, i u njoj utvrđuje ideje kao nužnu pretpostavku ne samo Platonova nego i Aristotelova određenja znanosti (ukoliko uopće, po Petriću, u Aristotela može biti govora o znanosti). Ta teza, na koju se Petrić u različitim varijantama uvijek iznova vraća (u *Peripatetičkim raspravama*), posebno je značajna s obzirom na teze o renesansnom platonizmu (čiji je Petrić predstavnik) kao preteči novovjekovne egzaktnosti. U tom smislu je šteta da Petrić uistinu nije obratio više pažnje problemu matematike u Platona i Aristotela. No, istovremeno se ta činjenica ne smije zanemariti, nego se treba smatrati karakterističnom. S obzirom na matematiku kao znanost, Petrić kaže: »*Matematika je znanost o akcidenciji (kvantiteti) i stoga ju je Platon s pravom izuzeo s po-*

¹⁴ F. Petrić, Op. cit. str. 224.

¹⁵ M. Muccillo, »*Aristotelov život i djela prema Discussiones peripateticæ od Frane Petrića iz Cresa*«, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 9—10, Zagreb, 1979. str. 199.

stolja znanosti. Aristotel je pak nijekao da su matematički predmeti supstancije, no unatoč tome je ustvrdio da je matematika znanost.¹⁶

Na temelju tih konstatacija Petrić izvodi svoju kritiku, odnosno interpretaciju Aristotelova pojma znanosti, ali se ne upušta u analizu i interpretaciju značenja i smisla matematičkih znanosti.

U trećoj knjizi, trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava*, pod naslovom — *Aristotelicae contra Pythagoreos obiectiones, earumque solutiones* vraća se Petrić ponovo problemu matematike.

Petrić se s Aristotelom potpuno slaže u tome da matematički brojevi ne mogu biti principi, načela, počela prirodnih stvari, no ujedno smatra potpuno neispravnom i zlonamjernom Aristotelovu tezu da su pitagorovci tvrdili da su matematički, odnosno — kako kaže — fantastički (aludirajući na Aristotelovu teoriju apstrakcije) brojevi principi stvari. »*Non enim putarunt phantasticos numeros esse rerum principia, et si quos numeros entium principia putarunt, alios quam hosce quibus numeramus, putarunt (...)*«. ¹⁷ Pitagorovsku tezu o brojevima kao principima stvari treba po Petriću shvatiti simbolički i mistički. »*(...) sic numeri, figurae, harmoniae symbola cogitationum Pythagorae fuerunt.*«¹⁸ »*Symbolice ergo, mystice, allegorice (...)* haec a Pythagoreis dicebantur.«¹⁹

Pitagorovska teza o brojevima kao principima stvari imala je tu svrhu da sačuva učenje od onih koji su neupućeni u tajne; kao što je Orfej svoje učenje prikrivao bajkama (fabulis), a Egipćani hijeroglifima, pitagorovci su to činili pod velom simbola i brojeva.²⁰

Interesantno je da Petrić utvrđuje da je i sam Aristotel posegao za matematičkom terminologijom. On navodi Filopona po kojem je Aristotel od matematičara preuzeo izraze ὁρος i σχῆμα (termin u sudu, silogistička figura), a sam upućuje na Aristotelovu praksu da slovima određuje pojedine termine suda, čime postiže, po Petriću, da mu je učenje izuzetno mračno, a vjerojatno (Petrić) upravo zato da bi ga (kao i pitagorovci) zaštitio od proste svjetine. »*Quandoquidem ut Philoponus est author 1. Analytico, Aristoteles laudatur, quia mathematicum studiosissimus, ab eis nomina ὁρος, σχῆμα, termini et figurae, partium propositionis, et syllogismi symbola fecit. Quibus addere licet, abecedaria illa terminorum symbola, a geometris sumpta, quibus totam argumentandi artem, non minus quam Pythagorei, numeris, reliquisque symbolis alias scientias, obscurissimam reddidit, eodem forte cum Pythagoreis studio, ne cuivis de plebe innotescerent.*«²¹

Ta Petrićeva konstatacija i kvalifikacija Aristotelova postupka u logici izuzetno je važna s obzirom na činjenicu da je Aristotel zaista

¹⁶ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 223.

¹⁷ F. Petrić, Op. cit. str. 309.

¹⁸ F. Petrić, Op. cit. str. 308.

¹⁹ F. Petrić, Op. cit. str. 307.

²⁰ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 308.

²¹ F. Petrić, Op. cit. str. 309.

prvi koji je matematički pisao izvan matematike (Leibniz). Matematički, ne u smislu pitagorovske ili novoplatoničke simbolike i metaforike, nego u smislu primjene matematičkih principa izvan područja matematike.

Brojevi su, međutim, ipak, po Petriću, u jednom drugom smislu počela i uzroci stvari. To, doduše, nisu brojevi o kojima govori Aristotel, to nisu matematički ili fantastički brojevi, nego »prvi brojevi«, a Petrić ih naziva principima forme (*principia formarum*). Ti prvi brojevi određuju (oblikuju) neodređenu materiju, kao što matematički brojevi određuju ono brojeno; prvi brojevi kao forme potječu od prvenstvene forme, kao što matematički brojevi potječu od jednosti (*ab unitate*). Ti brojevi nisu neodvojivi od materije, kao što je Aristotel utvrdio za matematičke brojeve, nego su inteligibilni i odvojeni (*separatus*). Stoga nije relevantna Aristotelova primjedba da pitagorovci tvrde da su osjetilne stvari beskonačne, jer ovi pitagorovski »prvi, odvojeni brojevi« nisu beskonačni kao matematički brojevi. Ti brojevi su forme i supstancije, a ne materijalna počela stvari.

Brojevi koji su u različitim bićima i sami su različiti. U inteligibilnim bićima oni su inteligibilni, u spoznatljivim spoznatljivi, a brojevi u bićima o kojima postoji samo mnijenje i sami su dostupni samo mnijenju (a ne znanju ili znanosti). »(...) *esse mathemata in iis rerum generibus, prout natura generum eorum capax est, in intelligibili esse intelligibiliter, in scibili scibiliter, in opinabili opinabiliter.*«²²

Povezujući Petrićeve teze o matematici iz četvrte knjige, drugog sveska i iz treće knjige, trećeg sveska može se zaključiti slijedeće: matematiku matematičara, odnosno problematiku koju obrađuju matematičari Petrić ne smatra (u skladu s Platonom) znanošću, iako mu strogost matematičkih izvođenja vrijedi kao ideal znanstvenosti. Matematika nije filozofska znanost jer njezin predmet — brojevi — nisu prave i odvojene biti — ideje, nego imaju neku »srednju« opstojnost. Da li je ta srednja opstojnost shvaćena (prema Platonu) kao »između« pojavnog, osjetilnog svijeta i ideje, ili (prema Aristotelu) kao apstrakcija koja ima odvojivost samo u razumu, tu nije potpuno jasno. Čini se da za Petrića i Platonova i Aristotelova interpretacija u jednakoj mjeri izuzima matematiku iz znanosti. Ukoliko pak matematika (za Petrića) jest filozofija, tada je ona, Aristotelovom terminologijom — prva filozofija, i tada nije riječ o faktičkoj, Petriću suvremenoj matematici (ili astronomiji), ni matematičkoj problematici, nego o simboličkoj, alegoričkoj, mističkoj matematici. Njezin predmet nisu matematički brojevi i problemi, nego »prvi«, »mistički«, »sveti« brojevi u svojim »prvim«, »mističkim«, »svetim« odnosima u kojima uzrokuju i konstituiraju sve stvari. U tom smislu brojevi su ekvivalentni formama i idejama, odnosno oni su samo drugi, »mistički«, »tajanstveni« izraz za forme i ideje. Odnos pak prvih i matematičkih brojeva, ili put proizlaženja, nastaja-

²² F. Petrić, Op. cit. str. 311.

nja matematičkih brojeva iz »prvih« brojeva nije Petrić razradio, čak niti nagovijestio u *Peripatetičkim raspravama*.

Obrada matematičkih problema u djelima renesansnih (novoplatoničkih) filozofa od posebnog je značenja s obzirom na pokušaje interpretacije novoplatonizma kao preteče novovjekovne prirodne znanosti. S time u vezi treba istaknuti da je, po Petriću, zadaća filozofije spoznaja biti, uzroka, ideja, forma stvari, a ne spoznaja matematičkih relacija, te da je u skladu s time matematiku izuzeo iz filozofije (pozivajući se na Platona) i da je pitagorovsku matematiku shvatio u smislu mističke i alegorijske metafizike.

U tim tezama teško se može naslutiti ideja matematiziranja prirode, odnosno neki program kvantitativnog istraživanja, istraživanja matematičkih relacija u prirodi i napuštanje pretenzija kvalitativnih istraživanja, utvrđivanja formi, ideja, biti stvari. Taj problem međutim, treba pratiti i u drugim Petrićevim djelima, posebno u *Novoj sveopćoj filozofiji*.

Petrić raspravlja u *Peripatetičkim raspravama* o matematici u horizontu problema οὐσία, u horizontu problema znanosti. Rezultatom te rasprave može se smatrati: a) utvrđivanje dvosmislenosti u Aristotelovu pojmu οὐσία, te utvrđivanje smislenosti tog pojma jedino ako se on približi Platonovu određenju i shvaćanju ideja, i b) zadaća filozofije i znanosti formulirana je u tradicionalnom platoničkom (novoplatoničkom, platoničko-aristotelovskom) smislu kao spoznaja uzroka, formi, ideja zbilje.

Na temelju rečenoga, utvrđuje se ponovo da ovo istraživanje Aristotelove filozofije nije rukovođeno tek željom za utvrđivanjem objektivnih povijesnofilozofskih činjenica, nego da se iznova utvrdi i formulira predmet i zadaća filozofije.

Petrićevu tezu da matematika nije teorijska znanost te da kod Aristotela neopravdano zauzima mjesto između prve filozofije i fizike nalazimo i kod suvremenih autora. To, dakako, ne znači da postoji ikakav direktni utjecaj Petrićevih teza na suvremene autore. *Peripatetičke rasprave* su vrlo rijetke i ne baš čitano djelo. Čitaju ih i citiraju uglavnom istraživači renesansne filozofije, dok ga povjesničari Aristotelove filozofije navode izuzetno rijetko i to samo marginalno (Reiner).

Tezu dosta sličnu Petrićevoj zastupa Philip Merlan u članku *Metaphysik: Name und Gegenstand*. On kaže: »In anderen Worten, den Intentionen und dem Wortlaut des Aristoteles ließe sich die Behauptung entnehmen, daß Mathematik zwischen Physik und Ersten Philosophie nichts zu suchen habe.«²³

Razlog izuzimanju matematike iz srednjeg položaja između prve filozofije i fizike leži po Merlanu (i Petriću) u karakterističnom bitku

²³ Philip Merlan, »Metaphysik«: *Name und Gegenstand*, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Hgg. F. P. Hager, Wege der Forschung, Bd. CCVI, Darmstadt 1969. str. 251—265.

matematičkih predmeta kao apstraktnih predmeta. U konačnom zaključku, međutim, dijametralno se razlikuje Merlanovo i Petrićevo stajalište. Dok Merlan na temelju »razvlašćenja« (Entmachtung) matematike zaključuje da je predmet prve filozofije $\delta\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\nu$ — bitak u eminentnom smislu, inteligibilni predmet, a ne opći pojam, dotle se Petrić priklanja upravo suprotnoj tezi; smatrajući da je $\delta\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\nu$ opći pojam (opći pojam) kao metafizike (inteligibilni predmet). Petrić, doduše, tu tezu ne izvodi samo na temelju analize položaja matematike u »sistemu« teorijskih znanosti, ali je, svakako, tom analizom priprema. U poglavljima koja se bave problemom matematike Petrić samo utvrđuje proturječnosti u Aristotelovu određenju znanosti. Petriću i Merlanu zajednička je teza da se na temelju analize mjesta matematike među teorijskim znanostima može nešto zaključiti o predmetu prve filozofije — *Metafizike*.

Petrićeva interpretacija Aristotelove Metafizike

Uvod

Druga knjiga, drugog sveska *Peripatetičkih rasprava* — *Concordiam eorum quae ad entis scientiam attinent, comprehendens* (Koja sadrži slaganje u onome što se odnosi na znanost o biću), četvrta knjiga, trećeg sveska — *Platonicae dialectices cum Aristotelica collationem ac discordiam* (Koja / sadrži / usporedbu i neslaganje između platoničke i aristotelovske dijalektike) i peta knjiga, trećeg sveska — *Excussionem eorum, quae Aristoteles contra ideas Platonis disputavit* (Koja /sadrži/ pobijanje Aristotelovih objekcija protiv Platonovih ideja) predstavljaju srž i os cjelokupne Petrićeve interpretacije Aristotelove filozofije i ujedno nam pružaju ključ za Petrićevo razumijevanje Platona, odnosno omogućuju razumijevanje Petrićeve misli na temelju njegove interpretacije filozofske tradicije.

Treba, svakako, prethodno i uvijek iznova isticati da Petrićevo tumačenje filozofske tradicije (platoničke i aristotelovske) ne proizlazi iz nekog »čisto historiografskog« interesa, nego iz razmatranja kako stoji s istinom. Upravo na temelju tog »vrednujućeg« momenta Petrićeva kritika Aristotelove filozofije predstavlja put za razumijevanje njegove vlastite filozofske (novoplatoničke) misli, dok je s obzirom na »pozitivni«, povijesno-filološki sadržaj, kako ističe i M. Muccillo, zastarjela, oskudna ili čak pristrano nepravедna. U tom smislu Petrićeve *Peripatetičke rasprave* imaju samo povijesno značenje, kao prvi pokušaj da se u tom obliku (ne kao komentar, nego kao sustavno problematsko izlaganje) i opsegu izloži cjelokupan Aristotelov sistem. Istraživanje koje bi s tog aspekta prišlo Petrićevim *Peripatetičkim raspravama* nužno mora naći mnoštvo zamjerki, a pozitivno će vrednovati tek puki »objek-

tivno-historiografski« interes, koji zapravo samo i proizvoljno interpretira u tekst, a da se on na samom tekstu ne može plauzibilno očitati i braniti.

S druge strane, ako se Petrićevim *Peripatetičkim raspravama* priđe kao filozofskoj interpretaciji Aristotela (i aristotelizma), tada se ono što povijesno-filološko istraživanje utvrđuje kao nedostatak može interpretirati kao — u povijesno-filozofskoj tradiciji utemeljeno, no ujedno originalno tumačenje filozofske tradicije s obzirom na shvaćanje uloge, značenja i dosega filozofije.

O kojoj se dilemi radi najočitije se može pokazati na prije navedenim knjigama iz drugog i trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava*.

U prvom svesku izložio je Petrić već neke svoje teze o *Metafizici*. Ponajprije Petrić gotovo nigdje ne govori o *Metafizici*, nego o »knjigama koje se nazivaju metafizičkim« (*libri, qui vocantur metaphysici*). Nadalje konstatira da ih Diogen Laertije ne spominje, da u tim knjigama vlada kaos, da α njima ne pripada. U početku tzv. *Metafizike* Aristotel kaže da će raspravljati o mudrosti i prvim principima stvari, no o tome ne raspravlja uopće, nego o biću i o znanosti o biću. Ta se znanost o biću na neki *čudan* način isprepliće sa znanošću o prvim principima. I uopće postoje mišljenja — ističe Petrić — da neke knjige tzv. *Metafizike* uopće nisu Aristotelove.²⁴ Četrdesetak stranica dalje čitamo slijedeće teze: Aristotel sam nigdje nije upotrijebio naziv »metafizički«, no to je vrlo star naziv, jer ga poznaje Nikola Damašćanin. Čini se da taj naziv potječe od Andronika. Sam Aristotel govori o mudrosti (*sapientia*), o istraživanju koje vrši filozof (*ad philosophum pertinere eius tractationem*), o prvoj filozofiji i teologiji. Zbog mnoštva tih naziva, pretpostavlja Petrić, došlo je do toga da je Andronik, u nedoumici koji naslov treba istaknuti, stvorio naziv *Metafizika*. To, međutim, nije sretno rješenje jer nema uporišta niti u riječi, niti u smislu teksta. Aristotel je nazvao prvom filozofijom onu koja raspravlja o supstancijama koje su prije fizičkih supstancija. S obzirom na to mnogo bi bolje odgovarao naslov *Antephysica* (*πρὸ τῶν φυσικῶν*) i taj bi imao uporište u samom smislu Aristotelova teksta. Na kraju Petrić još obećava da će u jednoj od slijedećih knjiga, s obzirom na ovu mnogostrukost naziva u Aristotelovoj *Metafizici*, raspravljati i o mnogostrukosti same stvari o kojoj se raspravlja u tzv. *Metafizici*.²⁵

Na ovu temu vraća se Petrić u osmoj knjizi, prvog sveska — *Aristotelicorum librorum extantium per genera distributio*. Tu Petrić iznosi slijedeće teze: u Aristotelovu tekstu nailazimo na tezu da su prva filozofija i znanost o biću kao biću jedinstvena znanost. Petrić citira Met. 1026a 27—32 i konstatira da ta teza u sebi sadrži mnoge poteškoće. »*Quae quidem sententia, quod scilicet scientia de ente eadem sit*

²⁴ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 23.

²⁵ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 62.

cum ea quae primas et separatas et immobiles substantias contemplatur, magnas in se habere videtur difficultates.»²⁶

U tzv. *Metazifici* postoji zbrka dviju znanosti: znanosti o biću i znanosti o prvim supstancijama, ili čak tri znanosti: znanosti o principima supstancije, znanosti o principima znanosti i znanosti o biću. Petrić također smatra da nije sam Aristotel odgovoran za zbrku u *Metazifici*, nego možda Teofrast kojemu je Aristotel predao nedoradene spise, a ovaj ih nije uredio i popravio kako je trebalo. Ili ih je možda Apelikont namjerno ili nenamjerno pokvario.²⁷ Na tom mjestu Petrić ne daje analizu i interpretaciju zbrke u *Metazifici*, nego to ostavlja za kasnije. »*Sed confusionem hanc alius erit commonstrandi locus.*»²⁸ On, međutim, ističe da je nemoguće jedinstvo znanosti o biću kao biću i teologije. »*Qui autem Deum, τὸ θεῖον et praestantissimum entium, omnis entia nequaquam dicit: sed aliquid entium, scilicet id, quod inter entia, in entium numero est praestantissimum, hoc est entium partem praestantissimam et primam, quae principium et causa aliorum omnium entium est. Atque qui ens, ut ens tractat, aliam quam hanc rem tractat. 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. Longe ergo aliud est ens uti ens a principio primo.*»²⁹

Petrić ističe da je na temelju Aristotelova shvaćanja pojedinačnih znanosti i njegova shvaćanja znanosti o biću kao biću jedinstvo mudrosti — teologije i znanosti o biću nemoguće. Tu tezu dokazuje on citatom iz Met. 1003a 20–26 u kojem Aristotel govori o razlici između znanosti o biću i ostalih pojedinačnih znanosti (primjer — matematika) i citatom iz Met. 1064a 33 — 1064b 3 u kojem se govori o teologiji kao posebnoj znanosti. Petrić smatra da je prva filozofija isto što i mudrost i teologija, tj. znanost o prvim supstancijama i prvom uzroku, a znanost o biću, njegovim akcidendijama i različitostima (*contrarietates*) Aristotel zove naprosto filozofijom. Među njima ne može biti jedinstva upravo na temelju Aristotelova tumačenja bića, dok je naprotiv jedinstvo moguće na temelju Platonova, Parmenidova i pitagorovskog shvaćanja bića: »*Hae (znanost o biću kao biću i teologija) autem sunt et subiectis generibus et eorum passionibus longe distinctae nisi tu ens hoc loco intelligas Platónico, Parmenidio et Pythagorico more: ens scilicet id esse quod revera sit, ideas, substantias immateriales, immobiles, immutabiles. Sed hunc sensum Aristoteles ubique respuit ensque id dicit esse, quod omnibus praedicamentis est commune.*»³⁰

Na temelju Aristotelova tumačenja bića kao bića, kao onog najopćenitijeg koje je zajedničko svim kategorijama nemoguće je jedin-

²⁶ F. Petrić, Op. cit. str. 104.

²⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 104.

²⁸ F. Petrić, Op. cit. str. 104.

²⁹ F. Petrić, Op. cit. str. 105.

³⁰ F. Petrić, Op. cit. str. 106.

stvo znanosti o biću (kao onom najopćenitijem) i prve filozofije ili teologije, tj. znanosti o odvojenim supstancijama.

Na osnovi svega rečenog, Petrić smatra da je opravdano pretpostaviti da je spomenuta teza o jedinstvu znanosti o biću i teologije iz Met. 1026a 27—32 neautentična, odnosno da su je unijeli kasniji bibliotekari. Petrić konstatira da su u tzv. *Metafizici* sakupljene i rasprave iz problematike fizike i logike i ponovo inzistira na tome da je jedinstvo znanosti o biću onemogućeno Aristotelovim shvaćanjem bića kao bića, kao onog najopćenitijeg.³¹

Aristotelova znanost o biću i teologija — smisao Aristotelove »povijesti filozofije«

Tim tezama, izloženim u prvom svesku *Peripatetičkih rasprava*, Petrić priprema svoju analizu Aristotelove *Metafizike*, koju izlaže u drugom svesku (o slaganju) i u trećem svesku (o neslaganju).

Dok se prvi svezak, bar donekle, ili po izričitom stavu autora »*Peripatetičkih rasprava*« može uvjetno interpretirati kao čisto filološko-historijska analiza, u drugom i trećem svesku posve je očito da se radi o kritičkoj, filozofskoj interpretaciji, čija je svrha ne samo konstatacija jednog nekad izloženog učenja nego isticanje onoga što filozofija jest ili treba da bude, utvrđivanje njezinog predmeta, metode i dosega.

U knjizi *Concordiam eorum quae ad entis scientiam attinent, comprehendens*, drugog sveska, Petrić sumira ponajprije teze iz prethodnog sveska te započinje tezom da *Metafizika* sadrži dvije osnovne znanosti, znanost o biću kao biću — filozofiju i znanost o prvim supstancijama — mudrost (*sophia*). Od te dvije znanosti filozofija koja istražuje biće i trpnje (*passiones*), stanja bića kao bića univerzalnija je, općenitija.³²

Po svom uobičajenom postupku u svesku o slaganju Petrić navodi Aristotelove preteče koji su raspravljali o istom predmetu, no navodi i razliku: Aristotelovi preteče nisu pravili distinkciju između filozofije i mudrosti. »*Itaque Philosophiae ac Sophiae nomina pro eodem sunt apud Aristotelis antecessores accepta.*«³³ Za potvrdu te teze Petrić navodi Platona koji je između znanja (*scientia*) i ne-znanja (*ignorantia*) postavio mnijenje (*opinio*). Dok znanju pripada biće (*ens*), ne-znanju ne-biće (*non ens*), mnijenju pripada istovremeno biće i ne-biće. Filozof ljubi istinu i spoznaje biće što pripada mudrosti (*sophia*). Identificiranje filozofije i mudrosti proizlazi za Platona iz toga što on pod bićem smatra ono što je uistinu biće — *sincere ens*, ono što je uvijek i na isti način biće, tj. ideju. Te ideje su prvi principi stvari. Aristotel naprotiv pravi distinkciju između filozofije koja istražuje biće i mudrosti koja raspravlja o prvim principima.

³¹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 107.

³² Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 196.

³³ F. Petrić, Op. cit. str. 197.

Iako, dakle, Aristotel, po Petriću, nije prvi raspravljao o biću kao biću, on je ipak prvi uveo razliku između znanosti o biću i znanosti o prvim principima stvari.

Nadalje, Petrić nabroja pojedine teme i probleme o kojima raspravlja Aristotel u znanosti o biću: biće, jedno, supstancija, kvantiteta, kvaliteta, mjesto, vrijeme, djelovanje, trpnja itd., pa za svaku pojedinu temu, termin, problem utvrđuje prethodnike i njihove teze o tome.

S obzirom na biće — ens — Petrić konstatira da je Aristotel na više mjesta postavio sebi zadatak da istraži principe i uzroke bića i principe supstancije kao »glave bića (*quorum entium, quia substantia sit caput . . .*), ali da to nigdje uistinu nije proveo. On raspravlja samo o materiji i formi — a to su principi materijalnih supstancija. »*Quam inquisitionem, cum toties proponat, nusquam tamen, quod videre poterim, causas entium nos docet, nusquam substantiarum principia et elementa nobis assignat, praeter quam corporum ac naturalium substantiarum, materiam ac formam. Quae sunt naturales substantiae, non cunctae substantiae sunt.*«³⁴

S obzirom na to ograničavanje istraživanja na tjelesne supstancije Aristotel ne može objasniti niti nebesku supstanciju, jer je ona bez materije, a osobito nepokretnu supstanciju (ona, naime, nema ni uzroka ni principa). On ne može navesti uzroke i principe odvojenih duhova, duša i prirodnâ — kao što je to učinio Platon. Aristotel nije mogao dokazati da je prva (nepokretna) supstancija uzrok svih drugih supstancija, nego samo uzrok kretanja — što je daleko ispod onoga što je obećavao da će napraviti i ispod dostojanstva predmeta o kojemu raspravlja.³⁵

Petrić konstatira za svaku pojedinu temu ili problem u *Metafizici* Aristotelove preteče koji su o tome raspravljali i konačno utvrđuje da su filozofi prije Aristotela sve probleme *Metafizike* uočili i formulirali sve osnovne teze.

Kao originalno Aristotelovo učenje priznaje Petrić, osim već spomenute diobe na znanost o biću i mudrost (*sapientia*), još jedino tezu da se aksiomi — i to ne svi, nego neki najopćenitiji — ubrajaju u trpnje bića.³⁶

Budući da je utvrdio da se Aristotelova *Metafizika* u osnovi dijeli na dvije znanosti, znanost o biću kao biću, na filozofiju i na mudrost (*sapientia*), odnosno teologiju, Petrić analizira u trećoj knjizi drugog sveska, *Dogmatum theologicorum concordia*, slaganje Aristotelovih teoloških teza s tezama starih filozofa.

Po Petriću, Aristotel je u *Metafizici*, s obzirom na cjelokupnu tematiku i problematiku teologije, izveo slijedeće: izložio je temu i za-

³⁴ F. Petrić, Op. cit. str. 199.

³⁵ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 199.

³⁶ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 207.

daću teologije, kritizirao teze filozofa »fizičara«, izložio probleme (*du-bitationes*) koje nije riješio, kritizirao pitagorovce i Platonove ideje, i sve to s mnogo ponavljanja i povezano s problematikom koja uopće nije teološka.³⁷

Petrić, dakako, ponavlja i svoju generalnu tezu iz drugog sveska: Aristotel ni u kojem slučaju nije originalan, on ima mnogo preteča koji su k tome i mnogo bolji od njega.

Nadalje, Petrić analizira pojedine Aristotelove teološke teze, utvrđujući za svaku pojedinu tko ju je od starih filozofa već prije zastupao i formulirao. Pritom, međutim, izlaze na vidjelo i određene razlike i nijanse u Aristotelovu učenju. Npr.: po Aristotelu prva filozofija raspravlja o odvojenom i nepokretnom — *περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*. To je također, konstatira Petrić, pitagorovsko, Filolajevo i Brotinovo učenje, međutim, dok Aristotel pod odvojenim i nepokretnim podrazumijeva ono što je apstraktno, tj. odvojeno od materije, ovi drugi smatraju da je odvojeno i nepokretno s onu stranu bića — *ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* — ultra ens. Konzekvencija Aristotelove teze je u tome da je božanskost pripisao i nekim tijelima (nebeskim).³⁸

Aristotelu i njegovim pretečama zajedničko je učenje da je bog nepokretan, vječan, (čist) akt, dok ga učenje da je bog supstancija odvaja od njegovih preteča. Konzekvencija tog učenja, međutim, o bogu kao (prvoj) supstanciji je u tome da Aristotel boga nije mogao shvatiti kao eficientni, tvorni uzrok svega, koji sve stvara iz ničega, nego jedino kao finalni uzrok kretanja.³⁹ S druge strane, upravo zato jer ne određuju boga samo kao finalni uzrok kretanja, nego kao apsolutni uzrok stvaranja (*efficientes*), platoničari postuliraju duše pokretačice sfera (*animas motrices*).⁴⁰

Temeljna razlika u teologiji između Aristotela i starih teologa (i platoničara) je u tome da Aristotel boga smatra samo pokretačem prvog neba, dok ga stari teolozi i platoničari smatraju jednim (jedinim) knezom, prvim principom, prvim uzrokom svih stvari.⁴¹

Osim toga, Aristotelova teza o bogu kao prvom pokretaču ne objašnjava zašto u nebu postoji težnja (*appetitus*) na temelju koje dolazi do kretanja kao ni to — što nebo očekuje ili želi postići i što postiže tim kretanjem.⁴²

Osim navedenog, Petrić zamjera Aristotelovoj teologiji njezinu aporetičnost. Aristotelovo se određenje boga kao mišljenja mišljenja svodi, po Petriću, na niz sumnji, aporija koje sve skupa nisu riješene.⁴³ Pojam mišljenja k tome je posve neodređen te se jednako može odnositi

³⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 209.

³⁸ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 210.

³⁹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 211. i 212.

⁴⁰ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 212. i 214.

⁴¹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 214.

⁴² Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 214.

⁴³ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 215.

na boga, odvojene duhove i ljudsko mišljenje. »(...) *non videtur satis explicate de Deo tantum dici, aut de mentibus abstractis, sed nostro etiam intellectui esse communia.*«⁴⁴

Interesantan je i karakterističan Petrićev stav o osmom poglavlju, desete knjige *Metafizike*, gdje Aristotel govori o više nepokretnih pokretača. Prije svega to poglavlje Petrić jedva i spominje, a citirajući ga ne navodi točno mjesto odakle je citat izvađen.⁴⁵ K tome Petrić ne pokušava interpretirati ovo mjesto izrazito u smislu politeizma, što bi se moglo očekivati s obzirom na to da Petrić želi dokazati neprihvatljivost Aristotelove filozofije za kršćanstvo. I konačno, Petrić to interpretira kao Aristotelovo nerazumijevanje i dezinterpretaciju (novu)platoničke ideje hijerarhije principa. Na kraju treba reći da je to jedno od nejasnijih mjesta u *Peripatetičkim raspravama*.

Svoju analizu Petrić počinje interpretacijom teksta iz *De caelo*, cap. 9, u kojem Aristotel govori o onom izvan neba.« Petrić prevodi *ἐξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ* s »locus extra caelum.« Ovdje treba obratiti pažnju, kaže Petrić, da Aristotel iznad prvog neba postavlja esencije (essentias) u množini (plurali numero), iako je u *Metafizici* rekao (*Met. A*, 8) da apstraktnih biti ima samo toliko koliko nebeskih sfera (caelestes orbis) te da su one (esencije i sfere) međusobno koordinirane, usmjerene (coordinatas). Sve su biti, naime, finalni uzroci kretanja njima koordiniranih sfera. U Petrićevu komentaru Aristotelov *ἐξω τοῦ οὐρανοῦ* postaje »iznad prvog neba«, a *οὐρανοῦ* prevodi s »essentiae abstractae«. Uspoređujući ta dva teksta, očito je, kaže Petrić, da Aristotel upada u kontradikciju. Na jednom mjestu kaže da ima toliko esencija koliko nebeskih sfera, a na drugom mjestu kaže da ima mnogo esencija iznad krajnjeg neba (supra ultimum caelum).

Mimo te kontradikcije značajnija je poteškoća koja proizlazi u momentu kada se želi odrediti međusobni odnos tih izvannebeskih esencija. Ako iznad (supra) krajnje sfere postoje nekakve esencije (aliquae essentiae), bog je, dakako, (za kršćansko poimanje) iznad svih njih — jer se ne može pretpostaviti da im je jednak ili čak niži. No ako je bog finalni uzrok kretanja prve sfere, onda su esencije koje su iznad prvog kretanja nužno uzvišenije od boga i bog u svojem bitku ovisi o njima. Petrić komentira: »*Quod nulla alia Theologia admittat.*«⁴⁶ Jednom pomalo nejasnom argumentacijom dokazuje Petrić da po Aristotelu bog (prvi pokretač) ovisi o drugim božanskim esencijama (plural) i do te teze, tog zaključka dolazi Aristotel upravo zato jer je boga shvatio kao prvog pokretača.

Na ovom mjestu Petrić dakle, napada kozmološki dokaz za egzistenciju boga, dokaz koji se u kršćanskom peripatetizmu smatra najznačajnijim rezultatom ili misaonim dostignućem poganske filozofije

⁴⁴ F. Petrić, Op. cit. str. 213.

⁴⁵ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 215.

⁴⁶ F. Petrić, Op. cit. str. 216.

(peripatetizma), vrhuncem metafizike, upravo vrhuncem same racionalne spoznaje.

Ono što ovdje Petrić ne napada je ideja da postoji više odvojenih bestjelesnih biti (esencija) u hijerarhijskom poretku čiji je vrhunac Bog — a pod pretpostavkom da se odnos Boga prema svemu ostalome ne tumači u smislu finalnog uzroka kretanja, nego u smislu efijencije, stvaranja.

Čini se da Petrić želi reći slijedeće: glasovita Aristotelova *Metafizika* koja navodno treba pružiti nepobitni vrhunski racionalni dokaz da nužno postoji jedan jedini nepokretni pokretač, finalni uzrok svega, ne može mimoći tezu o drugim nepokretnim pokretačima nebeskih sfera (tj. platoničku ideju hijerarhije duhova i duša). U Aristotelovoj (peripatetičkoj) verziji, međutim, koja dokaz izvodi iz ideje finalnog uzrokovanja kretanja, pervertirana je platonička ideja hijerarhije, a ta konzekvencija nije samo neprihvatljiva za platonizam nego, štoviše, predstavlja herezu s kršćanskog aspekta. Kao izvorna zabluda identificirana je ideja finalnog uzrokovanja kretanja.

Najznačajnije teološke Aristotelove teze Petrić nalazi u spisu *De mundo*, spisu koji je već tada, u renesansi, općenito prihvaćen kao neautentično, ne-Aristotelovo djelo. Petrić, međutim, brani njegovu autentičnost, smatra ga Aristotelovim. U njemu Petrić nalazi teze o bogu kao efijentnom, a ne samo finalnom uzroku kretanja te odmah upućuje na odgovarajuća učenja kod Platona i Hermesa Trismegista, što dokumentira citatima.⁴⁷ No zamjera Aristotelu da boga nije ujedno shvatio kao apsolutni princip, nego samo kao efijentni uzrok koji djeluje preko kretanja.⁴⁸

Trećoj knjizi, drugog sveska (concordia) — *Dogmatum Theologicorum concordia* po smislu je paralelna prva knjiga, trećeg sveska (discordia) — *Discordia Aristotelis cum quatuor veteribus Theologis*. Tu Petrić posebno ističe razlike između Aristotela i predsokratovaca (teologa), koje nije mogao zaobići ni u prvom svesku, a osobito naglašava nemogućnost i besmislenost renesansnih i prijašnjih pokušaja harmoniziranja Aristotelova učenja s učenjima njegovih preteča. Iako su neki (Simplikije, Beotije, Pico) obećavali da će dokazati da je Platonovo i Aristotelovo učenje složeno, kompatibilno, a to je značilo i jednako i ujedno istinito — takva obećanja i ti pokušaji nisu ostvareni. Po Petriću zato — jer ih nije bilo moguće ostvariti. »*Sum enim in hac sententia, hosce viros /to jest oni koji su željeni harmonizirati učenje Platona i Aristotela/ vel non potuisse promissis stare, vel Aristotelem aliud cogitasse, aliud scripsisse, aut me numquam quicquam ulla in re intellexisse.*«⁴⁹ Petrić je, doduše, i sam utvrdio neka podudaranja između Aristotela, Platona i predsokratovaca (pa je to slaganje na izvjestan

⁴⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 217. i 218.

⁴⁸ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 219.

⁴⁹ F. Petrić, Op. cit. str. 291.

način interpretirao i motivirao) ali, smatra Petrić, nemoguće je zanemariti činjenicu da se Aristotel kritički odnosio prema svojim pretečama i da je svoje učenje formulirao u kritičkom suprotstavljanju prema prethodnim učenjima.⁵⁰ I sam Platon se kritički osvrnuo na neka prethodna učenja ali, Petrić inzistira na bitnoj razlici, Platon je kritizirao učenja sofista, a Aristotel kritizira učenje filozofa.

Uopće, konstatira Petrić, najveći dio Aristotelova opusa sadrži upravo kritiku preteča /ali je istovremeno Aristotel neke od preteča naprosto prešutio (Okel, Arhita, Hipokrat itd.)/.⁵¹ Tu činjenicu Petrić smatra velikim nedostatkom Aristotelova opusa, no zato ne krivi samog Aristotela, nego obrazlaže pretpostavkom da je Aristotel nedoradne i neobjavljene spise predao Teofrastu da ih dotjera.

Aristotelov prosljed, po kojem on u kritičkom dijalogu s relevantnim filozofskim učenjima svojih preteča formulira svoje teze, u suvremenim istraživanjima nailazi na daleko pozitivnije ocjene. S jedne strane ova činjenica daje elemente da bi se mogla dovesti u vezu Aristotelova i Hegelova filozofija (preko pojma kontinuiteta u filozofiji),⁵² s druge strane neke interpretacije u njoj nalaze motive za rehabilitaciju, u moderno doba najomraženijeg Aristotelova spisa, *Fizike*.⁵³ Oba ta stajališta ne mogu se, naravno, ni približno zamisliti ili pretpostaviti ili zahtijevati kod Petrića. Ideja filozofije kojom je vođena Petrićeva koncepcija nespojiva je, dakako, s koncepcijom razvoja apsolutnog, kao i s određenjem filozofije kao analize smisla i imanentnog razjašnjenja jezika. Petrićeva kritika ipak nije tek zlonamjerno, erističko osporavanje važećeg autoriteta, nego je utemeljena u određenoj koncepciji, rukovođena idejom što jest i što treba da bude filozofija.

Stoga, tumači Petrić, upravo na ovom mjestu, tj. nakon što je Aristotelu zamjerio kritiku filozofa, porijeklo znanosti, dakako filozofije.⁵⁴

Znanost potječe (ili je obnovljena) od Zaratustre, koji je možda identičan s Hamom ili je njegov unuk. Od Kaldejaca preuzeo ju je Abraham, koji je vjerojatno bio u srodstvu sa Zaratustrom i prenio je u Egipat. Iz Egipta dobili su je Orfej, Tales Milećanin, Pitagora i Demokrit. To je, po Petriću, općeprihvaćeno shvaćanje (communis sententia). Petrić, međutim, smatra da ima razloga da donekle modificira taj kronološki slijed. U Grčkoj znanost je posjedovao i naučavao, po Petriću Hermes Trismegisto, koji je živio istovremeno s Mojsijem. Prije Mojsija znanost su u Grčkoj naučavali braća Prometej i Atlas. Svi oni

⁵⁰ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 291.

⁵¹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 292.

⁵² U tom smislu tumači se da Aristotel shvaća prethodna filozofska učenja kao postupno približavanje njegovom vlastitom učenju u 4 uzroka. Usp. također B. Bošnjak, *Povijest filozofije kao nauka*, Zagreb 1958. str. 19. i N. Hartmann, *Kleinere Schriften II*, Berlin 1957. »Aristoteles und Hegel«, str. 214–252.

⁵³ Usp.: Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970.

⁵⁴ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 292.

živjeli su prije Orfeja Lebetrija, koji je bio sin Oeagra i učenik Lina, koji se također bavio znanošću — napisao je kosmogoniju. Po Petriću je grčka znanost starija od egipatske. Osnovna je karakteristika te stare znanosti u tome da ona ne govori direktno, nego zavijeno u priče (fabulis obvolutam, per fabulas tradendi morem), a taj običaj ili način iskazivanja znanosti, istine, najstarije je obilježje znanosti koje, kao i sama znanost, smatra Petrić, potječe još od Noe.⁵⁵

Prvu, najstariju znanost iznio je, dakle, Noa iz Arke i dao je Kaldejcima i Armencima — samo svećenicima; zatim je došla u Egipt, potom u Italiju Oskima i Etrušćanima. I njegov sin Ham i unuk Isham (Zaratustra) čuvali su i poštivali propis, zahtjev da se znanost ne smije širiti među neposvećene. Enigmatičnost, »fabulativnost« bitna je karakteristika te znanosti po Petriću, a proizlazi iz potrebe da se znanost pričuva samo za posvećene. Tu karakteristiku »rezerviranosti za posvećene« zadržala je znanost i u Grčkoj. U tom smislu Petrić tumači sve predsokratovce, Talesa, Anaksimandra, Anaksimena, Empedokla, Leukipa, Demokrita, Heraklita, Ksenofana, Parmenida i pitagorovce.

Na temelju ove predodžbe o mitskom nastanku znanosti i novoplatoničko-gnostičke ideje o nadnaravnom porijeklu znanja koje je dar bogova, a ne rezultat ljudskog domišljanja, te shvaćanja da je mudrost — znanje — znanost samo na izvoru čista i vrhunska, a da je od kvačenja može sačuvati samo tajnovitost, odnosno isključiva dostupnost posvećenima, malobrojnim — Petrić pobija Aristotelovu kritiku predsokratovaca.

Aristotel, naime, po Petriću, kao neposvećen u pravu znanost kritizira predsokratovce iz potpuno pogrešne perspektive. Neposvećen u njihovu tajnu simboliku, on ih neprimjereno interpretira kao fiziologe — filozofe prirode, dok su oni ustvari teolozi; oni simbolički govore o božanskom.

No, iako Petrić pobija Aristotelovu kritiku starih filozofa svodeći je na neshvaćanje i neupućenost u istinsko, u izvjesnom smislu »objavljeno«, odnosno nadnaravno zagarantirano znanje, elemente »fabulativnog«, simboličkog prikrivanja, Petrić nalazi i u Aristotela (i Epikura i stoika) — u pervertiranom obliku. »*Perduravit hic mos aliqua ex parte, in Aristotelis, Epicuri, ac Stoicorum scholis; qui doctrinas quasdam omnibus sine delectu, alias selectis tantum discipulis proponebant.*«⁵⁶ Ova teza čini se da nije u skladu s Petrićevim stavom o ezoteričkim i egzoteričkim Aristotelovim spisima. Ipak, treba se prisjetiti da je Petrić našao elemente »hermetičnosti« u Aristotelovu formaliziranju logike.⁵⁷ Petrić, dakle, odriče Aristotelu upućenost u neko tajno znanje, negira neku tajnu znanost u Aristotela, te mu pripisuje ishitrenu tajnovitost. U tom smislu treba razumjeti: »*Perduravit hic mos aliqua ex parte*

⁵⁵ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 193.

⁵⁶ F. Petrić, Op. cit. str. 295.

⁵⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 309.

(...)«, na što upućuje i citiranje Epikura i stoika kao predstavnika manjevrijednog, pervertiranog načina filozofiranja.

U skladu s tako izloženom (novoplatoničkom) koncepcijom porijekla znanosti, koja znanost tumači kao božansko, »objavljeno« znanje, za koje razvoj može značiti samo nazadovanje, Petrić prilazi interpretaciji učenja Ksenofana, Parmenida, Zenona i Melisa, odnosno pobijanju Aristotelovih argumenata protiv tih filozofa.

Ovi filozofi prvenstveno su, po Petriću, teolozi. Ksenofan je naučavao da Jedno jest, univerzalno (τὸ πᾶν), ne-ograničeno, ne-neograničeno, ne-pokrenuto i ne-mirujuće. Petrić to razumije na slijedeći način: jedan je univerzalni princip — Bog. Aristotel je, međutim, tu tezu shvatio (ili htio shvatiti) drugačije — te tumači da je Ksenofan tvrdio da je mnogo jedno, odnosno da samo jedno jest (multa dixerat esse unum). No, Petrić dokazuje da je Aristotelova kritika nedobronamjerna te da njome Aristotel želi dvoje: 1) Ksenofanovo učenje o jednom i univerzalnom principu prikazati kao vlastito i 2) na temelju interpretacije izložiti Ksenofana primjedbama: a) da mu učenje stoji u suprotnosti s osjetilnim iskustvom i b) da nije uzeo u obzir mogućnost nastajanja iz drugoga (fieri ex aliquo). Ova se Aristotelova kritika, dakle, po Petriću, bazira na zlonamjernoj interpretaciji Ksenofanova učenja kao učenja o prirodi, dok je ustvari, po Petriću, riječ o iskazu o jednom, vječnom, nenastalom, univerzalnom principu svega.

Što se tiče Zenona, Petrić se oslanja potpuno na Aristotelovu interpretaciju, osim u jednomu: Petrić osporava Aristotelovu tezu da kuglasti oblik (sphaericus, sphaera) koji Zenon pripisuje Jednom — bogu — određuje Jedno — boga kao tijelo. Tu se, po Petriću, radi o usporedbi po sličnostima, tj. sfera je zorna slika vječnog u kojem koincidiraju početak i završetak.⁵⁸ Cjelokupnu Aristotelovu kritiku Zenona (kao i kritiku Ksenofana) Petrić motivira Aristotelovom željom da, pošto je sam prihvatio Zenonovo učenje, istovremeno ospori to učenje insinuirajući implikacije (tjelesnost) koje ono u stvari nema.

Na sličan način Petrić osporava i Aristotelovu kritiku Parmenida i Melisa. On navodi svjedočanstva Simplikija i Filopona da Parmenid i Meliso ne govore o prirodnom biću (elementu), nego o onome što uistinu jest (de illo, quod vere est). To je, po Petriću, priznavao donekle i Aristotel kada je u *Metafizici* pisao da njihovo (Parmenidovo i Melisovo) učenje ne ulazi u tematiku o kojoj momentalno raspravlja; Petrić to tumači tako da Parmenidova i Melisova teološka problematika ne ulazi u raspravljanje o principima fizike, o kojima Aristotel raspravlja u I knjizi *Metafizike*. Tome, međutim, proturječi Aristotel kad kaže da oni raspravljaju o poteškoćama koje pripadaju području fizike (naturales dubitationes accidit ipsos dicere). Petrić se suprotstavlja tom Aristotelovu tumačenju smatrajući ga nasilnom Aristotelovom interpretacijom — quare violentia maxime huc trahuntur — i inzistira

⁵⁸ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 298.

na tome da su Parmenid i Meliso baš kao i Zenon, teolozi koji raspravljaju o Bogu, a ne o prirodnoj stvari i poteškoćama o kojima raspravljaju fizika. Parmenid i Meliso raspravljali su o biću, a Aristotel ih tumači tako kao da su raspravljali o principima fizike (prirodne filozofije). Na taj način Aristotel njihovu teološku problematiku reinterpreтира u prirodnofilozofsku, odnosno prelazi iz roda u rod (...) *de genere in genus transit, de genere theologico ad genus physicum, de entis genere ad genus principii* (...).⁵⁹

Po Petriću, Parmenid je učio da jedno biće (najviše) jest, ali da ima dva principa (fizike) — stoga ja neprihvatljiva Aristotelova teza (i kritika) da je Parmenid učio da je sve jedno (*omnia unum esse*) ili također da nema nastajanja (*rerum generatio*).

Aristotelova kritika temelji se na neopravdanoj interpretaciji, odnosno na prelasku iz roda (teološkog) u rod (prirodne filozofije). K tome, Aristotelova se interpretacija ne temelji na neznanju nego na pretjeranom mladenačkom žaru (koji nije kasnije uspio korigirati), ili čak na zlonamjernosti. (*Novit eos /tj. Parmenid i Meliso/ entia plura novisse*).⁶⁰

S obzirom na Petrićev stil i argumentaciju može se primijetiti da Petrić u potpunosti odbija Aristotelovu kritiku starih teologa, no ujedno uopće ne dira u samu Aristotelovu argumentaciju. On se u potpunosti slaže s Aristotelovim argumentima i obrazloženjima, ali se ne slaže s pretpostavkama, s Aristotelovom interpretacijom tih filozofa, na temelju koje oni postaju predmetom Aristotelovih objekcija. Petrić inzistira na tome da učenje tih filozofa sadrži elemente ili čak cjelokupnost Aristotelova vlastitog teološkog učenja.

Prema tome, ovdje uopće nije riječ o kritici Aristotelova »teološkog učenja«, niti pak o dokazivanju prednosti »stare teologije« pred peripatetizmom, nego o kritici Aristotelove povijesnofilozofske interpretacije.

Na osnovi rečenoga teško je, unatoč tako često od modernih autora i od samog Petrića isticanoj Petrićevoj kritičnosti prema Aristotelu i aristotelizmu, izbjeći tezu da je Petrić ne samo kritizirao, opovrgavao aristotelizam, nego da je ujedno ili čak prije svega aristotelizirao ne-aristotelovsku tradiciju (i ne samo predsokratovsku). I upravo na temelju aristoteliziranja tradicije otvara se za Petrića mogućnost kritike aristotelizma.

Treba, međutim, svakako napomenuti da se ovdje ne govori o Aristotelovoj filozofiji i filozofiji aristotelizma, te o »aristoteliziranju« u smislu suvremenih istraživanja i interpretacija Aristotela i aristotelizma, nego o Petriću suvremenom horizontu razumijevanja.

⁵⁹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 299.

⁶⁰ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 299.

*Predmet i metoda Aristotelove znanosti o biću
Platonova dijalektika kao istinska znanost o biću*

Za razumijevanje smisla i dosega Petrićeve kritike Aristotela ključne su dvije knjige iz trećeg sveska (discordia) *Peripatetičkih rasprava* — četvrta knjiga: *Platonicae dialectices cum Aristotelica collatio ac discordia* (Usporedba i neslaganje platoničke dijalektike s aristotelovskom) i peta knjiga: *Excussio eorum quae Aristoteles contra Ideas Platonis disputavit* (Pobijanje onoga što je Aristotel raspravljao protiv Platonovih ideja).

U četvrtoj knjizi, trećeg sveska: *Platonicae dialectices cum Aristotelica collatio ac discordia* Petrić započinje raspravljanje tezom koju smatra da je dokazao u drugom svesku: *Sumpsisse Aristotelem universae suae philosophiae summa omnia capita a priscis philosophis (...) demonstratum est.*⁶¹ Započinja, dakle, raspravljanje o razlikama i neslaganju tezom o izuzetno velikom slaganju. Preostaje, međutim, činjenica da je Aristotel vrlo često kritizirao svoje preteče. Petrić tu činjenicu ne može zanemariti, on je mora interpretirati. U tom smislu, poglavlja koja razmatraju neslaganje Aristotela s pretečama služe Petriću za to da razmotri i vrednuje Aristotelovu kritiku i interpretaciju starih filozofa i kroz to sagleda i ocijeni značenje Aristotelove filozofije — njezinu originalnost i njezinu istinitost.

U Petrićevu tumačenju Aristotelova neslaganja s Platonom u pitanjima dijalektike — vrhovne znanosti (dux scientiarum) nailazimo na — u odnosu na poglavlja o slaganju (concordia) — promijenjenu situaciju. Dosada je Petrić ponajviše konstatirao prikrivena podudaranja u otvorenim razlikama, odnosno u Aristotelovoj kritici. Ovdje, naprotiv, kaže da je Aristotel vrlo malo kritizirao Platonovu dijalektiku, no da se prikriveno (occulte) u mnogočemu s njime ne slaže i Platonovo učenje ne prihvaća, ne odobrava.⁶²

Na temelju te činjenice, tj. »prikrivenog« neslaganja Aristotela s Platonom, za Petrića se otvaraju dva problema, odnosno potreba da odgovori na dva pitanja: 1) zašto se Aristotel samo potajno (occulte) ne slaže s Platonom u pitanjima dijalektike, odnosno zašto nije otvoreno (aperte) tematizirao razlike između svoje i Platonove dijalektike? i 2) zašto peripatetičari smatraju (s nepravom) da Platon nije znao za logiku, odnosno dijalektiku?

Prije svega, Petrić određuje što je to dijalektika: Demokrit, peripatetičari i stoici nazivaju je logikom, a Zenon, koji ju je pronašao, Sokrat, Euklid, Platon i Aristotel zovu je dijalektikom. Smatra se vještinom (ars) ili sposobnošću (facultas), s Petrić je definira (prema općem razumijevanju) kao ispravno upotrebljavanje ljudskog razuma ili kao razgovor duše sa samom sobom (po Platonu): »*Dialecticam ac logi-*

⁶¹ F. Petrić, Op. cit. str. 313.

⁶² Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 313.

*cam non aliud esse quam rationis humanae rectum usum, ac veluti animae apud se dialogum ex Platone mox apparebit.*⁶³

Na ovom mjestu Petrić radi malu digresiju jer smatra potrebnim da u vezi s problematikom dijalektike raspravi i o problemima duše, budući da je definirao dijalektiku kao razgovor duše sa samom sobom. Duša je, ističe Petrić, po mišljenju Grka, orfičara, pitagorovaca i platoničara vječna, i to s obzirom na vrijeme prije nego što se nalazi u tijelu kao i s obzirom na vrijeme nakon što se odvojila iz tijela (*utraque temporis parte*). Ona je vječna zbog toga što smatraju da proizlazi od oca razuma u vječnosti (*a patre... intellectu in sempiternitate eam processisse*). Da bi mogla spoznati svoj uzrok, duša sa sobom donosi u tijelo esencijalne forme svih stvari. Te esencijalne forme stvari u duši bivaju na izvjestan način, budući da se duša nalazi u tijelu, zamagljene, nejasne, zaboravljene. Da bi došlo do spoznaje vanjskih stvari, te esencijalne forme u duši moraju biti na izvjestan način motivirane, potaknute, aktivirane. To se događa putem osjetila i putem revelacije. Na temelju poticaja osjetila i poticaja revelacije, duša se okreće samoj sebi, odnosno spoznaji esencijalnih formi koje u sebi nosi. U tom smislu spoznaja je sjećanje (*reminiscentia*), odnosno, na temelju poticaja (osjetila, revelacija), ostvareno uvrtnje duše u sebe samu, osvjetljavanje ili oživljavanje onoga što duša već uvijek i unaprijed jest, a što biva na izvjestan način zaboravljeno ili zamućeno zbog stanovitih okolnosti (povezanost duše s tijelom). Zbog toga su sve znanosti, odnosno znanja duše, sjećanja, iz zaborava otrgnuta znanja (*resumptiones*).

Tom tradicionalnom razumijevanju duše suprotstavlja se, po Petriću, Aristotel. Po Aristotelu, naime, ljudska duša ne proizlazi iz (svjet-skog) razuma ili neke druge više biti, nego iz materije. Toj Petrićevoj tezi proturječi, doduše, Aristotelova teza da razum (*intellectus*) pristupa izvana (*deforis*) ali, ističe Petrić, o tome razumu imade toliko kontroverzних mišljenja da se o tome ništa ne može zaključiti. Ne zna se da li je taj razum božanski ili ljudski, ili jedan ili mnoštven (ovime aludira Petrić na renesansne kontroverzije između averoista i aleksandrista), ili je materijalan, odnosno potencijalan.

Međutim, bez obzira na ove tradicionalne kontroverzije, sigurno je da Aristotel tvrdi da ne postoje esencijalno nerođene (vječne) forme stvari, kao i to da je besmisleno određenje znanosti kao sjećanja na te esencijalne forme stvari.

Petrić, dakle, smatra da je temelj (prikrivene) nesuglasnosti između Aristotela i Platona u pitanjima dijalektike problem duše, problem ljudske moći spoznavanja, metafizičko pitanje o porijeklu i supstancijalnom statusu spoznavajućeg subjekta kao i predmeta spoznaje.

Ostavljajući otvorenim problem ljudske duše u Aristotela (s obzirom na to da su se o tom pitanju tada vodile žučne diskusije bez jasnog rezultata), Petrić smatra da je za Aristotela bitna teza da spoznaja nije

⁶³ F. Petrić, Op. cit. str. 314.

sjećanje (na esencijalne forme), nego da je po porijeklu novo, pomoću osjetila stečeno znanje. Takvo znanje je u početku dakako znanje o singularnom a zatim, djelatnošću duše, postaje znanje o univerzalnom.⁶⁴

Nasuprot toj razlici između Platona i Aristotela u pitanjima duše i spoznaje, Petrić inzistira na tome da je i Platon tvrdio da prvo znanje (notitia) potječe (oriri) od osjetila. S obzirom na to da je i Platon poznavao induktivno znanje, Petrić konstatira da je i on, jednako kao i Aristotel, poznavao moć duše (potentia animae) koja od singularnog znanja koje pribavljaju osjetila dolazi do univerzalnog znanja znano-
sti. I Aristotel i Platon ovu moć duše nazivaju δῖάνοια — za taj termin Petrić ne nalazi latinski ekvivalent te ga ostavlja neprevedenim i piše: dianoea.

Djelatnost te moći — *dianoea*, međutim, različita je kod Platona i kod Aristotela. Za Platonovo određenje upotrebljava Petrić glagol: revelare, za Aristotelovo — affingere. Po Platonu, dakle, *dianoea* otkriva, objavljuje odnos u kojem stoje singularna znanja (»iskustvene činjenice«) prema esencijalnim formama, dok po Aristotelu ona aktivno tvoreći dodaje, pridaje, pripisuje univerzalne forme singularnim znanjima. U oba slučaja, ali na različit način i s različitim stupnjem strogosti, logičke nužnosti, *dianoea* povezuje singularno znanje (kao posljedicu) s univerzalnim, odnosno esencijalnim znanjem (kao uzrokom) u znanost. Petrić na tekstovima (*Sofist*, *Teetet*) dokumentira što je Platon naučavao o *dianoea* i konstatira da je *dianoea* upravo razgovor (dialogus) duše sa samom sobom, pa je dijalektika u stvari djelatnost te *dianoea*.

Nasuprot tom Platonovu učenju o *dianoea*, odnosno o porijeklu znanosti i porijeklu spoznavajućeg subjekta, Petrić konstatira Aristotelovo učenje. Prije svega Aristotel se slaže s Platonom da je stvar dijalektike postavljati pitanja i odgovarati na njih, no ne slaže se s njim u tome što je ograničava kao metodu prikladnu za vježbe, razgovore i filozofske znanosti. Aristotelova se dijalektička metoda, po Petriću, sastoji u slijedećem: 1) *de omni proposito argumentari*, 2) *enumerantes multorum opiniones . . . ex propriis dogmatibus colloquemur*, 3) *ad utraque dubitare*.⁶⁵ Ad 1) dijalektika daje mogućnost da se raspravlja o svakom predmetu, ad 2) omogućuje diskusiju s drugim učenjima na temelju vlastitih stavova i ad 3) omogućava sumnju, tj. formuliranje problematičnosti kako teze, tako i antiteze.

⁶⁴ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 314.

⁶⁵ Petrić shvaća Aristotelovu dijalektiku kao metodu raspravljanja na temelju prihvaćenih stavova, a ne kao logiku vjerojatnog (što je tradicionalno shvaćanje). *Hanc methodum, qua disputari ex receptis iam opinionibus (illud enim ἐνδοξόν ita intelligendum est, non ut plerique pro probabilitate) . . .*, F. Petrić, Op. cit. str. 315. Usp. također: E. Weil, »La place de la logique dans la pensée aristotelicienne«, *Révue de métaphysique et de morale* 56, Pariz, 1951. str. 283—315.

Iako Petrić smatra i te upotrebe dijalektike legitimnim mogućnošću, već sam način na koji ih je formulirao pokazuje da ih prije svega smatra proizvoljnim i sofističkim, te da ih okrivljuje za jedno stanje filozofije u tadašnjim samostanskim školama. On također ističe i dokumentira da je i Platon znao za te upotrebe dijalektike.⁶⁶

Platon je, međutim, osim ovih upotreba dijalektike poznavao još jednu — četvrtu, koja pobija lažna mišljenja i uspostavlja istinita. Ona je kao neki oblik čišćenja i liječenja od lažnih mnijenja. Ovo liječenje duše od lažnog navlastiti je posao filozofa.⁶⁷

Dijalektika je, dakle, prije svega filozofija, a ne samo korisna filozofiji, ona je otkrivanje istinitog, a ne zaplitanje u sumnjama i izdržavanje kontradikcija. Dijalektičar je prvenstveno filozof, a ne onaj koji isprazno raspravlja i argumentira.

Što se tiče Aristotela, pitanje odnosa filozofije i dijalektike je nešto kompliciranije i Petrić konstatira da u Aristotela imade i proturječnih teza o tom problemu. Te proturječnosti rješava Petrić na taj način da postavlja u sumnju autentičnost *Topike*. Kao autentično Aristotelovo učenje Petrić navodi sljedeće: sofistika i dijalektika imaju isti predmet kao i filozofija, a to je istinita spoznaja bića. Filozof se razlikuje od dijalektičara po sposobnosti — jer dijalektičar samo pokušava sve mogućnosti, dok filozof iznosi kategoričke stavove i dokaze; od sofista se razlikuje kao čovjek jer, dok filozof istražuje pravu istinu, sofist se brine oko prividne istine.

Nasuprot tom Aristotelovu određenju (filozofije i) filozofa, Petrić ističe Platonovo učenje: Platon je i sam poznavao i tvrdio što i Aristotel (osim razlike između filozofa i dijalektičara). No, osim toga Platon je filozofu ili dijalektičaru pripisivao pitanje i odgovaranje na temelju kojega filozof — dijalektičar ne dolazi samo do (aristotelovskog) dokaza. Ovim pitanjem i odgovaranjem stvara se u duši mnijenje i znanost.

Ta znanost je po Platonu također znanost o biću, kao i po Aristotelu. Velika je razlika, međutim, u tome što je to biće po Platonu i biće po Aristotelu.

Razlike u određenju znanosti, filozofije, dijalektike između Platona i Aristotela temelje se u različitom određenju bića.

U nastavku poglavlja Petrić raspravlja o razlikama u određenju bića kod Platona i Aristotela, izvodeći konzekvencije u odnosu na Aristotelovo određenje znanosti, filozofije, tj. metafizike. Čini se da je to ključni dio teksta, kako za razumijevanje smisla *Peripatetičkih rasprava* i Petrićeve motivacije i intencije kad ih je pisao, tako i za razumijevanje Petrićeve novoplatoničke filozofije uopće, posebno za tumačenje njegova glavnog djela: *Nova de universis philosophia*.

⁶⁶ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 315.

⁶⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 316.

Po Platonu, dakle, baš kao i po Aristotelu, filozofija — dijalektika razmatra o biću.⁶⁸ Po Platonu biće je (kao i kod Aristotela) u prvom redu ono što jest (*quod est*), no u drugom smislu biće nije ono što naprosto jest, nego ono što uistinu jest, ono što jest kao »ono uistinu lijepo«, »ono uistinu dobro« itd., tj. ideja kao istinsko ili uistinu biće.

U tom smislu biće je vječno biće i suprotstavlja se stvorenom (tijelu). Nasuprot tom Platonu (Parmenidovu i pitagorovskom) određenju bića, po Aristotelu biće je, ističe Petrić, slijedeće: tjelesna supstancija, tj. prva od kategorija, i akcidencije — koje potpadaju pod ostalih devet kategorija.

Prema tome, ono što Aristotel podrazumijeva pod bićem i što mu je predmet znanosti, filozofije, *Metafizike* — to isto Platon i platoničari nazivaju stvorenim. Prema tome je, iz platoničke Petrićeve perspektive, Aristotelova filozofija (metafizika) znanost o stvorenom — a to u Petrićevoj kršćansko-novoplatoničkoj terminologiji znači — o prirodnom, slučajnom, »nespoznatljivom« biću. Ili — Aristotelova filozofija, metafizika je *contradictio in adiecto*.

Iz ovog tumačenja izuzima Petrić one dijelove *Metafizike* koje Aristotel naziva mudrost (*Σοφία*), a koji raspravljaju o odvojenim supstancijama. Petrić prevodi — *essentiae separatae*, dakle odvojene biti (ideje?), za koje supstancije ističe da ne potpadaju ni pod koju od deset kategorija bića. Predmet te mudrosti, dakle, nije biće kao biće (što se općenito smatra predmetom Aristotelove *Metafizike*).

Nasuprot tom Aristotelovu shvaćanju znanosti o biću, Petrić ističe Platonovo: filozofija ili dijalektika ima prvenstvenu namjenu i cilj u tome da spozna (vječno) istinsko biće,⁶⁹ a mnijenje (*opinio*) se bavi pojedinačnim koje može nastati i propasti.

Petrić također komentira pokušaje harmoniziranja Aristotelova i Platonova učenja o znanosti, formulirajući ih na slijedeći način: na temelju Aristotelova učenja da je ono univerzalno, općenito (a ne pojedinačno) predmet znanosti, neki autori nastoje dokazati da ovo Aristotelovo učenje o univerzalnom predmetu znanosti odgovara Platonovom učenju o idejama. To, međutim, po Petriću, nije točno. Aristotelovo, naime, učenje o univerzalnom kao skupljenom, sabranom iz singularnog (promjenljivog, propadljivog) ne odgovara Platonovu određenju (vječne, nepromjenljive) ideje. Aristotelovo određenje univerzalnog (*universale collectum*) ima sve karakteristike singularnog iz kojeg je dobiveno i kao takvo, po Platonu, može biti predmet jedino mnijenja, a ne znanosti. Ako se išta kod Aristotela može usporediti s Platonovim određenjem ideje, onda su to samo odvojene supstancije (*essentiae separatae* — Petrić) koje također imaju određenja vječnosti i nepromjenljivosti. Odatle Petrić izvodi zaoštren koncizan zaključak da je Platonovo mnijenje Aristotelova znanost. »*Unde sequitur Platonis opi-*

⁶⁸ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 316.

⁶⁹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 317.

*nionem esse Aristotelicam scientiam, quia haec versetur circa universale collectum ex singulis genitis.*⁷⁰

Nakon što je iz platoničkog horizonta sagledao i interpretirao značenje Aristotelove znanosti, posebno znanosti o biću (*Metafizika*), Petrić pokušava i »imanentnu« kritiku, odnosno pokušava pokazati unutrašnju inkonzekventnost Aristotelova učenja.

Univerzalno skupljeno iz singularnog kao predmet znanosti dokida, odnosno onemogućuje nužnost znanosti, dakle proturječi samom Aristotelovu pojmu znanosti; naprotiv, Platonovo određenje (pojam) odvojenih biti (*essentiae abstractae*) kao vječnih i identičnih mnogo bolje udovoljava upravo Aristotelovu shvaćanju znanosti.⁷¹

Nadalje, Petrić istražuje Aristotelovu znanstvenu metodu. On konstatira da je Aristotel smatrao da je sredstvo, put i metoda kojom se dolazi do znanosti, dokaz (*demonstratio*) dok je Platon učio da je to definicija.

Ponajprije, konstatira Petrić, da dokaz kako ga je Aristotel opisao uopće ne postoji. Dokaz ne dolazi u obzir: 1) kada se radi o prvim odvojenim bićima (*in primis illis entibus separatis*) jer ona nemaju uzrok, odnosno ako ga imaju, on nije poznat tako da bi mogao poslužiti kao premisa u dokazu; 2) niti kada se radi o prirodnim stvarima (*fizika*) jer to su a) bića koja nisu nužna, nego nastaju i nestaju, b) bića koja nisu univerzalna, c) bića koja nisu sama po sebi poznata, evidentna; 3) niti kada se radi o matematičkim predmetima — bilo da se smatra da su matematički predmeti u duši (*mišljenju* — Aristotel), bilo da se smatra da postoje nezavisno od mišljenja (Platon). Tu tezu dokazuje Petrić postojećom matematičkom praksom; 4) niti kada se radi o ljudskim stvarima (*etika, politika*) jer one također nisu nužne.⁷²

Na temelju svega rečenog, Petrić zaključuje da — kada bi znanost zaista zavisila o dokazu kakav zahtijeva Aristotel — ona uopće ne bi bila moguća. Znanost kako je zahtijeva Aristotel, u sebi je proturječna i nemoguća.

Ostavimo li po strani ono što Petrić govori o matematici, fizici, etici i politici i razmotrimo li kontekst u kojem Petrić raspravlja o Aristotelovu dokazu, očito je da je težište problema u tome da se odredi i interpretira predmet i metoda Aristotelove *Metafizike*.

Prije svega, Petrić konstatira da je metafizika (znanost o biću) dijalektika, i to ne samo po Aristotelovu nego i po Platonovu shvaćanju. Metafizika je dijalektika jer je razgovor duše sa samom sobom. Do ove točke postoji, po Petriću, slaganje između Aristotelove i Platonove koncepcije. Smjesta, međutim, postaju očite razlike kada se žele utvrditi pretpostavke dijalognosti duše, metode dijalektike i njezin doseg po Platonu i Aristotelu. Osnovna razlika leži u shvaćanju duše. Po Ari-

⁷⁰ F. Petrić, Op. cit. str. 317.

⁷¹ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 318.

⁷² Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 318.

stotelu, ističe Petrić, duša pripada materijalnom svijetu, svijetu nastajanja i nestajanja, mijenjanja, i sve njezine predodžbe, pojmovi i mišljenje proizlaze iz tog materijalnog, po sebi ne-nužnog, slučajnog iskustva (apstrakcijom), te su i sami ne-nužni, slučajni, ili — oni imaju aposteriorni karakter. Iz ovog osnovnog Aristotelova određenja duše proizlazi i njegovo određenje dijalektike: dijalektika po Aristotelu ima aporetički karakter, većinom se iscrpljuje u vještini argumentiranog nadmudrivanja, a oslanja se na proizvoljno izabrane, opće prihvaćene ili filozofske stavove. Ona, dakle, nema karakter znanstvenosti — nužno-sti, nego je ne-znanstvena.

Kako Petrić ovdje raspravlja prvenstveno o predmetu i metodama *Metafizike* (tj. znanosti o biću), proizlazi zaključak da *Metafizika* (tj. znanost o biću) nije znanost — i to prvenstveno u odnosu na zahtjeve koje na znanost, znanstvenost postavlja sam Aristotel. Aristotelova *Metafizika* nije demonstrativna, nije apodiktika znanost — ona je dijalektika (u Aristotelovu smislu). Apodiktčnost je, međutim, zahtjev koji Aristotel postavlja na znanost, zahtjev koji Petrić priznaje i zahtijeva osobito kada se radi o metafizici (znanosti o biću).

Neapodiktčki, neznanstveni karakter *Metafizike* proizlazi, po Petriću, prije svega iz Aristotelova određenja duše, a u konkretnoj provedbi zato jer je dokaz smatrao osnovnim instrumentom, temeljnim znanstvenim postupkom. Istinitost dokaza, međutim, ovisi o istinitosti njegovih premisa, a istinitost prvih osnovnih premisa Aristotel nije mogao osigurati upravo zato jer za njega sve znanje ne samo da vremenski počinje s iskustvom nego uistinu jest iz iskustva (problem duše, problem apstrakcije).

Posebno je interesantno i »moderno«⁷³ Petrićevo tumačenje Aristotelova shvaćanja dijalektike. Petrić je ne tumači, u skladu s tradicionalnom interpretacijom, kao vjerojatno zaključivanje (nasuprot znanstvenom ili nužnom zaključivanju), nego kao zaključivanje na temelju već prije izloženih (filozofskih i, rekli bismo, zdravorazumski općeprihvaćenih) teza, te je smatra konzekvencijom Aristotelove teorije o duši i spoznajne teorije. Na temelju te interpretacije Petrić tumači Aristotelovu filozofiju kao filozofiju koja ne dopire do istinskih metafizičkih problema.

Nasuprot tom tumačenju predmeta i dosega Aristotelove *Metafizike*, Petrić kontrastira Platonovo učenje. Osnovnim znanstvenim instrumentom, metodom ne smatra Platon dokaz, nego definiciju i diobu (divisio) kojom se dolazi do definicije.

Aristotel je osporavao znanstvenu vrijednost definicije — po Petriću neopravdano. Budući da sam Aristotel tvrdi da se svaka znanstvena disciplina temelji na nečem već unaprijed znanom, poznatom (praecognita) i budući da, kako je Petrić to protumačio, dokaz ne postoji i nemoguć je, preostaje, i po Aristotelu, još jedino definicija.

⁷³ Usp.: E. Weil, Op. cit.

Treba istaknuti posebno ovaj Petrićev, i na drugim mjestima često upotrebljavan, način obrazlaganja zbog slijedećeg: činjenica je da Petrić oštro kritizira mnoge teze aristotelizma — i to s novoplatoničkih pozicija. Ipak ne treba previdjeti i jednu drugu tendenciju. Petrić na mnogo mjesta dokazuje da je po samim Aristotelovim filozofskim načelima Platonovo učenje bolje ili da je Platonovo učenje, a nasuprot vlastitom Aristotelovu, u skladu s nekim aristotelovskim filozofskim principima. To, svakako, treba protumačiti kao uvažavanje (nekih) aristotelovskih načela. O kojima se radi i zašto — to treba vidjeti na tekstu. Tu tendenciju Petrić svakako nije eksplicirao niti tematizirao, te je treba pronalaziti u različitim situacijama i različitim kontekstima.

Nakon što je dokazao da je Aristotelova znanost o biću (*Metafizika*) znanost o slučajnom biću i k tome da uopće nije znanost, nego mnijenje, Petrić analizira spoznajnu vrijednost Aristotelova dokaza. »*Demonstratio, syllogismus est ἐπιστημονικός — scire faciens, scientiam facit quando per causam inesse ostendit propriam passionem subiecto alicui.*«⁷⁴ Silogizmom, dokazom se, dakle, utvrđuje da nekom subjektu (predmetu) pripada, i to na temelju određenog uzroka (nužno), neka vlastita trpnja (passio), stanje. Sud koji proizlazi iz silogizma predicira, naime, neke akcidencije nekom subjektu. On, dakle, ništa ne govori o subjektu (suda) kakav je on sam o sebi — o njegovoj biti, nego govori o vezi subjekta i nekih akcidencija, govori o akcidentalnom stanju ili trpnji subjekta. Iz platoničke perspektive to znači da aristotelovski dokaz govori o »Platonovoj špilji«, o svijetu sjena, te da ne može biti znanost, nego mnijenje.

Nasuprot silogizmu kao znanju o sjenama — mnijenju, Petrić ističe Platonovu definiciju kao znanje o biti stvari (essentia). »*Definitio scientiam facit essentiae cuiusque rei.*«⁷⁵

Pošto je protumačio odnos između silogizma i definicije kao između biti i privida, Petriću se postavlja problem znanstvene potvrde definicije, odnosno on treba dokazati nužnost i adekvatnost definicije. Prije svega, Petrić navodi citate iz Platona koji upućuju na to kako nastaje definicija, konstatira da je postupak definiranja božanski odnosno da pripada bogu,⁷⁶ no istovremeno i filozofu ili dijalektičaru⁷⁷ i konačno utvrđuje da definicija nastaje na temelju ili putem diobe (divisio).

Dokazati znanstvenost definicije znači, dakle, prije svega dokazati znanstvenost metode po kojoj ona nastaje, tj. treba dokazati znanstvenost diobe (divisio), i to upravo iz samog Aristotela.

Tu se Petrić vraća na Aristotelovu kritiku diobe te razmatra njegove objekte. Po Aristotelu, dioba je slab, loš silogizam, silogizam bez snage. Ona ne dokazuje, nego zahtijeva ono što bi trebala dokazati (petitio principii) i njome se ne može dokazati bit stvari (Petrić: essen-

⁷⁴ F. Petrić, Op. cit. str. 318.

⁷⁵ F. Petrić, Op. cit. str. 318.

⁷⁶ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 319.

⁷⁷ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 320.

tia; Aristotel: οὐσία, substantia) jer se οὐσία i τὸ τὴ ἐστὶ (quid est) uopće i ne mogu dokazati.

Petrić konstatira da te Aristotelove primjedbe predstavljaju iskrivljavanje stanja stvari — jer Platon nikada diobu nije dovodio u vezu sa silogizmom i dokazom. Nadalje, Petrić upućuje na to da Aristotel ipak nije smatrao Platonovu diobu suvišnom i nepotrebnom, te da joj je pripisivao spoznajnu funkciju. Petrić navodi citate iz Aristotelovih djela po kojima dokazuje da je Aristotel priznavao vrijednost diobe i u kojima govori upravo suprotno tezi po kojoj je dioba slab ili nedovoljan, nezaključan silogizam. Tako npr. dioba, po Aristotelu, doduše ne može ništa dokazati, ali ona ipak upućuje na nešto, nešto pokazuje (ostendit aliquid). Kao najznačajniji dokaz za znanstvenost, znanstvenu vrijednost diobe Petrić navodi Aristotelovu tezu da se diobom spoznaje razlog (propter quid) zbog kojeg je ono što slijedi (iz općeg), ono partikularno, sadržano u općem, ili da je diobom ujedno dan i princip diobe. Petrić taj logički princip diobe tumači u novoplatoničkom smislu kao spoznaju uzroka zbog kojeg je ono partikularno i pojedinačno (kao uzrokovano) sadržano u općem (kao svojem uzroku), te tim Aristotelovim (logičkim) učenjem o diobi dokazuje spoznajnu funkciju diobe, odnosno njezinu zaključnost, demonstrativnost.

Prema tome i definicija kao rezultat diobe sadrži u sebi spoznaju uzroka po kojemu je ono definirano sadržano u općem, ili — definicijom se određuje bit stvari, njezina essentia, uzrok po kojem jest i po kojem se (i na koji način) izdvaja, (proizlazi) iz općeg. »*Causam autem cum effectu nectere, iam scientia est; per divisionem ergo Aristotelica sententia scientiam habemus, contraria priori sententiae, per quam divisionem uti assylogisticam, uti quae peteret principium, quae assumeret, non probaret improbaverat, nunc autem (...) fatetur divisionem non aliter ac Plato ad definitionem facere, problematibus omnibus, utilem et causae cognitionem adducere eam ab ipso eius improbatore probatur.*«⁷⁸

Kao četvrtu, najznačajniju Platonovu spoznajnu metodu, Petrić navodi analizu (analysis), i to u dvostrukom obliku. Prvi oblik analize sastoji se u tome da se od hipoteza prosljeđuje do principa, a drugi u tome da se od hipoteza prosljeđuje švrši. »*Deinde duplici huic analysi ab hypothesibus ad principum, ab hypothesibus ad finem subdit.*«⁷⁹ S obzirom na karakter hipoteza Petrić razlikuje također dvije vrste analize: matematičku i dijalektičku. Matematička analiza barata hipotezama koje su unaprijed poznati principi, dok se dijalektička analiza služi istinskim hipotezama (idejama, formama). Karakter i svojstvenost dijalektičke hipoteze Petrić određuje slikovito, uspoređujući je sa stepenicama kojima se stiže do principa. »*Sed dialecticum docet (Platon)*

⁷⁸ F. Petrić, Op. cit. str. 321.

⁷⁹ F. Petrić, Op. cit. str. 321.

hypothesibus non uti principiis notis, sed ut vere hypothesibus, quae sibi inserviant, veluti gradus ascensionis ad ipsum principium«. ⁸⁰

U toj dijalektičkoj analizi Petrić razlikuje dva smjera: jedan u kojem se spoznaja preko hipoteza uspinje k principu i drugi u kojem se od principa po stepenicama hipoteza spušta do prvih hipoteza, odnosno utemeljuje te hipoteze u prvom principu (tj. izvodi ih iz principa).

Petrić upozorava da peripatetičari smatraju te dvije spoznajne metode svojima — aristotelovskim, tj. da ih identificiraju s Aristotelovim dokazom »quia« (demonstratio quia) i »propter quid« (demonstratio propter quid). Prvi postupak, demonstratio quia, prema njima prosljeđuje od uzroka prema učincima (effectus), a drugi, demonstratio propter quid, od učinaka k uzrocima (causa). Petrić, međutim, poriče da su aristotelovski dokazi — demonstratio quia i demonstratio propter quid spoznajne metode — on smatra da se ovdje radi samo o dva oblika silogizma. Silogizam, po Petriću, omogućuje spoznaju trpnje (akcidentalnog stanja) nekog subjekta, a ne postiže, kao dvostruki oblik platoničke dijalektičke analize, spoznaju uzročne povezanosti između učinaka (effectus) i njima koordiniranih uzroka.

U tom smislu platonička dijalektička analiza izvršava ono što peripatetičari žele i obećavaju (neopravdano) da može demonstratio quia i propter quid, tj. ona je metoda otkrivanja uzroka iz njihovih učinaka i metoda utemeljivanja (izvođenja) učinaka iz njihovih uzroka (njihova uzroka). Na taj način platonička dijalektika vodi k spoznaji uzroka i spoznaji bića kao onog utemeljenog u uzroku. »*Iam sublimem ergo Plato, nobis dialecticam tradidit, quae nos via certa ad primum principium, atque veram verorum entium cognitionem duceret*«. ⁸¹

Na početku odlomka Petrić je konstatirao da glavna razlika između Platonova i Aristotelova razumijevanja dijalektike leži u različitom shvaćanju duše (vječnost — propadljivost) i u različitom shvaćanju porijekla i karaktera znanosti (anamneza — apstrakcija iz pojedinačnog, osjetilnog). Stoga na kraju ovog poglavlja Petrić razmatra opravdanost Aristotelove kritike anamneze — a na temelju njegovih vlastitih principa, tj. na temelju citata iz Aristotela.

Ponajprije Petrić dokazuje besmislenost Aristotelova određenja potencijalnog razuma (intellectus potentia), a zatim obrazlaže da je i po Aristotelovim principima znanost u izvjesnom smislu ipak sjećanje (remniscentia).

Po Aristotelovu vlastitom shvaćanju znanost je neko znanje (notitia) i spoznaja (cognitio) razuma (intellectus). Razum je dio duše (anima), po kojem duša nešto znade i spoznaje (sapit, cognoscit). Taj dio duše Aristotel naziva νοῦς, a Petrić prevodi s mens ili intellectus. No, taj um (mens) ili razum (intellectus), po Aristotelu, nije ništa prije nego spoznaje (intelligit) — potencijalni razum. Petrić primjećuje da je ovo

⁸⁰ F. Petrić, Op. cit. str. 321.

⁸¹ F. Petrić, Op. cit. str. 323.

određenje besmisleno: nemoguće je da nešto prije nego što jest djeluje. Djelovanje je akcidenca (accidens), dakle ne može biti nezavisno od supstancije, supstancija nužno prethodi akcidenca. Supstancija je, međutim, izvorno i u pravom smislu biće, dakle biće (biti bića), supstancija — razum, intellectus prethodi akcidentalnom stanju, djelovanju, biti prethodi spoznavanju. »(...) *nullo modo dici potuit eum essentia nihil esse, priusquam in actionem veniret, quomodo enim in actionem veniat, quod nondum est?*«⁸²

Nadalje — Aristotelovo određenje razuma kao odvojenog (separatus) i božanskog u neskladu je s određenjem potencijalnog razuma.

I konačno određenje razuma, po kojem on nema zajedničko djelovanje s djelovanjem tijela, odnosno po kojem djelovanje tijela ne utječe na djelovanje razuma, također onemogućuje određenje razuma kao potencijalnog razuma.

Iz navedenih kritičkih primjedaba na Aristotelov pojam potencijalnog razuma, zaključuje Petrić, da razum i po Aristotelu uvijek već mora spoznavati neki predmet — bića. S tom (već prethodnom) spoznajom bića razum silazi u nas (dušu). Taj isti razum je onaj koji spoznaje u nama (duši), i ta spoznaja u nama (duši) je obnavljanje, sjećanje na prethodnu spoznaju. Spoznaja u nama, tj. spoznaja duše započinje osjetilima i ona je apstrakcija općeg iz singularnog, ali ono univerzalno je bilo unaprijed i izvorno već znano. Na izvjestan način bilo je znano unaprijed i ono partikularno kao sadržano u općem.

Petrićev zaključak je, dakle, slijedeći: razmotrimo li »imanentnokritički«, tj. preispitamo li Aristotelovim vlastitim principima njegov pojam razuma, doći ćemo do zaključka da je Aristotelova kritika anamneze neodrživa, ili — da se istinitost platoničkog učenja o anamnezi potvrđuje i aristotelovskim filozofskim principima.

»Aristotelovski« dokaz za opstojnost ideje

U petoj knjizi, trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava: Excussio eorum quae Aristoteles contra ideas Platonis disputavit* Petrić analizira Aristotelovu kritiku Platonovih ideja. On konstatira, prije svega, da se Aristotelova kritika Platona koncentrira upravo u kritici ideja, te da se zasniva na nekim krivim pretpostavkama.

Prije svega pogrešna je Aristotelova pretpostavka da je Platon prvi uveo pojam ideje u filozofiju (excogitator idearum). U skladu s novoplatoničkim renesansnim shvaćanjima, u skladu sa svojom teorijom o »starosti« i »objavljenosti« znanja, znanosti Petrić inzistira da ideje poznaju i pitagorovci, Orfej, Egipćani i Kaldejci, te dokazuje tu tezu nizom citata.

Zatim Petrić prelazi na razmatranje pojedinih Aristotelovih argumenata: Aristotel kritizira ideje kao uzroke bitka i nastanka stvari jer

⁸² F. Petrić, Op. cit. str. 323.

smatra da je za nastanak stvari potreban neki pokretač (motor). Petrić, međutim, smatra da je ta objekcija potpuno neopravdana jer pokretač doista i postoji. Platon je držao da je pokretač bog i neki niži bogovi, a pitagorovci su smatrali da su ideje ne samo egzemplaran i formalan, nego i eficientan uzrok. U svakom slučaju prisutan je i pokretač odnosno, eficientni uzrok.

Nadalje, Aristotel poriče da postoje ideje akcidentalnih formi; no, na temelju te teze nemoguće je, međutim, istovremeno dokazati da supstancijalne forme nemaju odgovarajuće ideje. Osim toga, Platon je izričito tvrdio da postoje ideje akcidencija, tj. ideja lijepog, veličine, malenkosti, jednakosti, sličnosti, dobrog i pravednog.

S druge strane, Aristotel je na izvjestan način u pravu kad tvrdi da artifičijelne stvari, stvari koje nastaju na temelju ljudske djelatnosti i vještine, nastaju bez ideja. On tada govori na osnovi pretpostavki vlastite koncepcije, po kojoj artifičijelne stvari nastaju na temelju općenite forme koja se nalazi u duši. Ipak, Petrić smatra, ta teza ne samo da ne dokida mogućnost postojanja ideje nego je upravo slikovit primjer odnosa ideje i stvari. Naime, forma (bez materije) kuće u duši graditelja je upravo na neki način slika ideje materijalne kuće koja nastaje sudjelovanjem (oponašanjem, sličnošću) materijalne kuće u (nematerijalnoj) ideji kuće.

Iz navedenog primjera jasno se može razabrati Petrićeva koncepcija ideje i njezina odnosa prema stvarima. Nastanak prirodnih stvari iz ideja Petrić tumači analogno aristotelovskoj paradigmi nastanka artifičijelnih stvari iz (nematerijalnih) formi u duši obrtnika — stvaraoca. Ono što Aristotel ograničava na sferu artifičijelnog, Petrić proširuje na područje nastajanja uopće. Pretpostavka tog proširenja, poopćavanja svakako je kršćanska ideja božanskog stvaranja. Aristotelovskom obrtniku — tvorcu korespondira u Petrićevoj univerzalnoj koncepciji priroda, duša i stvaralački duh (natura, anima, mens, opifex). »*Ac sicuti haec /sc. domus/ ab illa fit, ita naturae res ac formae in materia ingenerantur, per gradus a natura, ab anima, a mente opifice non aliter per varia instrumenta descendens, quam ab artificis mente domus in lateres ac reliquam materiam mediis variis organis descendit*«. ⁸³

Petrić navodi stvaralačke snage svijeta (smatrajući to učenje starim i općeprihvaćenim — Platon, pitagorovci, Orfej, Egipćani, Kaldejci) u slijedećem redu: Bog — vrhovno Jedno (s pet imena: Jedno, Dobro, Počelo, Bog, Otac) koji rađa prvo biće, prvi život, prvi duh (u jedinstvu), nadalje riječ (logos), um, arhetip, inteligibilni svijet. U inteligibilnom svijetu nalaze se sve ideje, a o njemu ovisi duša svijeta, o ovoj opet univerzalna priroda iz koje nastaje cijeli svijet koji supstancijalno postoji u jedinstvenoj materiji.

Materija, međutim, ima dva dijela — nebeski i elementarni. Dio duše koji vlada nebeskim svijetom zove se duša, dok se dio koji vlada

⁸³ F. Petrić, Op. cit. str. 328.

elementarnim dijelom materije zove priroda. U arhetipu ideje su nematerijalne forme, odatle one prelaze u dušu, iz duše u prirodu, a iz prirode u materiju. U materiji ideje se pojavljuju. U duhu ideje se nazivaju *iynges* — magična snaga, inteligibilne forme, u Ocu — pojmovi (*έννοιαι*), u duši razlozi (*λόγοι*, *rationes*), u prirodi sjeme (*semina*), u materiji forme. Priroda, međutim, posjeduje izvjesne instrumente na temelju kojih je u stanju da primi ideje, a to su: toplina, hladnoća, vlažnost i suhoća. Te pak instrumente prirode pokreće duša kretanjem neba, svjetlošću, sjajem, strujanjem (*caeli motus, lumen, tepor, influxus*).^{83a}

Petrić ovdje prikazuje jedan platončki sistem koji progredira od transcendentnog Jednog do materije — tim više čini se neočekivanim njegov zaključak: »*Eadem, si quis recta agat, ex Aristotelis philosophia prope omnia eruet*«. ⁸⁴ Očito je, dakle, da Petrić istinitost jednog novoplatoničkog sistema želi utemeljiti aristotelovskim, peripatetičkim principima. On, naime, želi dokazati da i po Aristotelu postoji neka stvaralačka sila (*virtus formativa*), priroda (*natura*) ili sjemeni razlog (*ratio seminaria*) iz kojega sve stvari nastaju. Ta stvaralačka sila potječe iz duše (*anima*) i duha (*spiritus*), čija je priroda analogna zvjezdanom elementu (*peti element — eter*). Duša i duh potječu po učenju starih iz uma (*mens*), a po Aristotelovu učenju iz svjetske duše (*anima mundana*).

Petrić je svjestan da će peripatetičari osporavati njegovu tezu da po Aristotelu postoji svjetska duša (*anima mundana*), međutim on inzistira na tome da je svijet, po Aristotelu, živo biće (*animal*). Ako je, dakle, svijet živo biće, on posjeduje djelovanje (*actio*) i život (*vita*), a život je nemoguć bez duše. U duši nadalje postoje razlozi (*rationes*) istovrsnosti (*ὁμοειδεῖς*), odnosno razlozi po kojima duša rađa sebi istovrsno (biće). Ti razlozi mogu se zvati forma (*forma*), vrsta (*species*) ili ideja (*idea*). Budući da duša ovisi i proizlazi iz uma (*mens*), onda se ti razlozi istovrsnosti — forme, ideje nalaze i u duhu.

Na taj način Petrić izvodi novoplatonički sistem iz Aristotelova učenja i zaključuje: »*Atque ita ex Aristotelicis dogmatibus necesse est ideas esse in mente divina, a quibus per animam universalem, per animas particulares, per naturas, per spiritus, per calores, per semina formae in materiam ingenerentur*«. ⁸⁵

Time Petrić postiže upravo suprotno od onoga što je formulirao kao svoj zadatak u svesku o neslaganju Platona i Aristotela. Zalažući se protiv renesansnih tendencija harmoniziranja Platonove i Aristotelove filozofije, Petrić izlaže (i interpretira) Aristotelove teze na kojima se može utemeljiti jedan novoplatonički sistem.

^{83a} Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 328.

⁸⁴ F. Petrić, Op. cit. str. 328.

⁸⁵ F. Petrić, Op. cit. str. 330.

Ipak ne treba previdjeti ni kontekst u kojem Petrić izlaže harmonizirajuće teze. Slaganje Aristotela i Platona zbiva se sasvim protiv Aristotelove intencije i ono je znak ne neke vrijednosti Aristotelova učenja, nego je upravo pokazatelj njegove nesposobnosti i plagijatorstva. No inzistiranje na »platonički prihvatljivim« ili »istinitim« elementima, principima aristotelovskog učenja (pa bili oni interpretirani i u smislu plagijata) znači ujedno želju ili potrebu da se određeni principi aristotelovske filozofije (ponovo) integriraju u (novo)platonički sistem ili — bar da budu potcrtani i istaknuti u novoplatoničkom sistemu. Budući da je to nemoguće izvesti direktno iz Platonova učenja, pa to ni sam Petrić ne pokušava, bit će dopušteno takav postupak nazvati »aristoteliziranjem platonizma.«

U daljnjem tekstu Petrić analizira pojedine Aristotelove objekte ideje. Taj dio teksta dosta je nepregledan i nejasan pa ga je teško sustavno i postupno izložiti, no svakako treba istaknuti pojedine teze.

Prije svega Petrić analizira problem participacije ili odnosa ideja i stvari. Isticanje da postoji jednak broj (i ujedno istovrsnih) ideja i stvari ne predstavlja nikakvu poteškoću ili ne upućuje na problematičnost ideja, nego je, dapače, i po Aristotelovim principima, nužno da ima ideja koliko i stvari. (Petrić navodi kao dokaz Aristotelovu tezu da čovjek rađa čovjeka). Propadljive stvari ovise o idejama kao svojim vječnim i nepropadljivim uzrocima. Stvari, dakle, i ideje ne razlikuju se s obzirom na vrstu nego s obzirom na rod (genere) — propadljivost: vječnost, odnosno razlikuju se kao što se razlikuje uzrok od uzrokovanog, vječno od promjenljivog.

Kako je rečeno, taj dio teksta dosta je nejasan, no očito je da Petrić koristi Aristotelov pojam transcendentnog uzroka (kretanja) kao dokaz za Platonovu ideju i kao objašnjenje problema participacije stvari na idejama, odnosno kao objašnjenje međudnosa stvari i ideja.

Nadalje, Petrić navodi Aristotelov prigovor, da po Platonovu učenju postoje ne samo ideje supstancije nego i drugih stvari (akcidencija). Po Petrićevu shvaćanju taj prigovor nema nikakva značenja, odnosno ne postoji nikakav razlog zašto ne bi postojale ideje akcidencija. Za sve što ima bit (essentia — οὐσία) postoji ideja, a ne samo za onu bit (essentia — οὐσία) koju je Aristotel interpretirao kao supstanciju (οὐσία), tj. kao nosioca (ὑποκείμενον) svojstava (akcidencija).⁸⁶

Petrić također navodi Aristotelovu kritiku da ideje ništa ne mogu pridonijeti spoznaji stvari (niti bitku) jer se ne nalaze u stvarima. Aristotelova teza o nekorisnosti ideja za spoznaju, znanost o stvarima u vezi je, po Petriću, s Aristotelovim neprihvatanjem Platonova određenja spoznaje (znanosti) kao sjećanja (reminiscentia). Po Aristotelovu shvaćanju ideje bi mogle biti predmet znanosti, spoznaje (pridonosile bi spoznaji stvari) jedino ako bi bile supstancije stvari, odnosno ako bi supsisistirale u stvarima. Aristotel, dakle, na temelju nesupersistentnosti

⁸⁶ Usp.: F. Petrić, Op. cit. str. 332.

ideja u stvarima dokazuje da ideje ne pridonose ništa spoznaji. No, primjećuje Petrić, po Aristotelu znanost nije sjećanje, nego se temelji na dokazu, a dokaz — kako je to prije Petrić interpretirao — ne omogućuje spoznaju supstancije ili biti (*essentia*), nego spoznaju vlastite trpnje koja po nekom uzroku nužno pripada nekom subjektu (*suda*). Spoznaja, dakle, po Aristotelu uopće nije spoznaja supstancije, nego spoznaja akcidentalnog stanja nekog subjekta. Na temelju vlastite koncepcije spoznaje Aristotel, po Petriću, ne može zaniijekati spoznajnu ulogu ideja, štoviše, on je ne može zaniijekati upravo na temelju vlastite interpretacije znanstvenosti znanosti. Ideje, naime, nisu formalni, nego eficientni i egzemplarni uzroci (po Petriću). Stvari nastaju iz ideja kao svojih eficientnih uzroka na onaj način kako Aristotel kaže da čovjek nastaje od čovjeka i sunca. Prema tome, za Petrića potpuno je neprihvatljiva Aristotelova objekcija da ideje ništa ne pridonose bitku i spoznaji stvari.

Nasuprot Aristotelovoj primjedbi da se odnos ideje i stvari svodi na pjesničku metaforu (*μεταφοράς λέγειν ποιητικός*), Petrić izlaže novoplatoničku koncepciju u odnosu stvari i ideja. Kao što graditelj (po Aristotelu) gradi kuću u skladu s formom koju ima u umu, odnosno oformljuje je utiskujući i materijalizirajući vlastitu ideju, tako i Tvorac (*Opifex*) stvari sve stvara gledajući u sebe, u ideje koje su u njemu;⁸⁷ stvorene stvari slične su, dakle, idejama jednako kao što je i kuća slična zamisli svoga graditelja — na taj način treba razumjeti »sudjelovanje« (*participare*, *μετέχειν*) stvari u idejama.

Petrić se, međutim, slaže s Aristotelovom primjedbom da supstancija ne može biti odvojena od onoga čija je supstancija, no ne smatra to nikakvim ozbiljnim prigovorom u odnosu na ideje. Ideje su, naime, biti po sebi (*per se essentiae*), one su istinske biti (*verae essentiae*), ali nisu biti stvari, odnosno biti u stvarima, nego su njihovi eficientni uzroci. Stoga je isto tako neopravdana objekcija da su ideje iste kao i osjetilne stvari (*easdem esse ideas cum sensibilibus*), one su samo istovrsne sa stvarima (*ὁμοειδείς* — *eiusdem speciei*), ali različite od stvari kao što se razlikuje uzrok od uzrokovanog.

Petrić se također suprotstavlja mišljenju da je Platon između ideje i osjetilnih stvari postavio matematičke brojeve, a osobito tezi da bi astrologija zauzimala ovo srednje mjesto. Između ideja i prirodnih, osjetilnih stvari ne postoji ništa srednje. Ideje su eficientni uzroci, stvari su ono uzrokovano, stvoreno, iznad svega nalazi se još samo Tvorac (*Opifex*).

Na temelju izloženog, moglo bi se zaključiti slijedeće: Petrić osporava Aristotelovu kritiku Platonovih ideja tezom i tumačenjem da Aristotel uopće nije shvatio Platonovo učenje. Aristotel nije shvatio Platonovu tezu o sudjelovanju stvari u idejama kao tezu o eficientiji ideja i korelativno kao tezu o osjetilnim — prirodnim stvarima kao učincima

⁸⁷ Usp.: F. Petrić, *Op. cit.* str. 333.

(effectus) koji zavise (imaju udjela) o svojim uzrocima — idejama. Aristotel je »sudjelovanje« tumačio u horizontu vlastite koncepcije o prvoj supstanciji i apstraktnoj formi, te u skladu sa svojom koncepcijom dijalektike koju Petrić tumači kao akcidentalno znanje ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) o ne-biću, o prirodnim, osjetilnim, akcidentalnim stanjima bića.

Iz tog Aristotelova ne-razumijevanja proizlaze njegove aporije. Aristotelova kritika ideja je, po Petriću, neprimjerena jer Aristotel poznaje i priznaje odnos efijencije (čovjek i sunce stvara čovjeka), a znanost kako ju je sam ostvario (*Metafizika*) ne pokazuje i ne dokazuje tu efijenciju. Stoviše, Aristotelova znanost (*Metafizika*) ne udovoljava niti njegovim vlastitim zahtjevima koje postavlja na znanost (nužnost). Platonove ideje, dakle, ne samo da nisu osporene Aristotelovom kritikom nego upravo udovoljavaju vlastitim Aristotelovim zahtjevima. One omogućuju kako bitak, tako i spoznaju stvari iz njihovih uzroka, a znanosti osiguravaju njezinu osnovnu karakteristiku — nužnost.

PETRIĆEVO TUMAČENJE ARISTOTELOVA ODREĐENJA PREDMETA TEORIJSKE ZNANOSTI (MATEMATIKA, *METAFIZIKA*)

Sažetak

Središte Petrićeve kritike, interpretacije Aristotelove filozofije predstavlja Petrićevo tumačenje Aristotelova određenja znanosti, posebno predmeta *Metafizike*. Petrić želi dokazati da je znanost, a u okviru Aristotelova učenja, u sebi kontradiktorna. Aristotel ne određuje adekvatno predmet znanosti kao $\sigma\acute{o}\phi\alpha$, Aristotelove znanstvene metode otvaraju tek područje doksičkog, Aristotelova podjela znanosti (osobito teorijskih znanosti) neprihvatljiva je ako se kritički preispita. Aristotelovu znanost utvrđuje Petrić u cjelini kao mnijenje ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Kako se cijela Petrićeva interpretacija Aristotela vodi u horizontu »kršćanske filozofije«, u horizontu mogućeg odnosa između razuma (aristotelizma) i vjere, nameće se i slijedeći zaključak: Petrić tumačeći Aristotelovu filozofiju, znanost kao mnijenje svodi kršćanski utvrđen odnos razuma i vjere na odnos mnijenja i vjere. S obzirom na potrebu novog određenja razuma — kao znanosti, a ne mnijenja — zahtijeva se i nova interpretacija odnosa razuma i vjere.

Ta, doduše, u tom smislu ne posve jasno eksplicirana Petrićeva misao pokazuje se ujedno kao najspornija u okviru kršćanskog mišljenja. Iako neeksplicirana, ona je, svakako, na određen način i samom Petriću sporna jer je Petrić nastoji prikazati prihvatljivom jednim postupkom koji se u ovom radu pokušava imenovati kao »aristoteliziranje platonizma«. U tom smislu, tj. kao »aristoteliziranje platonizma« može se, svakako, tumačiti i Petrićevo tumačenje Aristotelova plagijata, odnosno njegov pokušaj integriranja pojedinih Aristotelovih učenja u platonizam, no prije svega njegova interpretacija po kojoj se vrijednost (tj. istinitost) Platonova učenja (predsokratovskog i »starog« koje Petrić shvaća u jedinstvu tradicije istinite i vječne filozofije) pokazuje upravo na temelju vlastitih Aristotelovih načela.

Centralno mjesto u tom sklopu predstavlja Petrićeva interpretacija Aristotelove *Metafizike*.

Petrić prije svega konstatira da *Metafizika* nije jedna znanost, da nema jedinstven predmet, nego da je konglomerat više znanosti. Jedinstvenost predmeta *Metafizike* nije postignuta — čak ni intendirana. Budući da nije jedna znanost, ne može imati niti jedno ime. S obzirom na to da jedan dio *Metafizike* (neke knjige) raspravlja o predmetima koji su prije prirodnih stvari (po dignitetu) — taj dio bi se mogao zvati »Antefizika«. Druge knjige raspravljaju o biću kao biću i njih naziva Petrić: »De ente« — (Znanost) O biću. Težište svog raspravljanja postavlja pak Petrić na dokazivanje nemogućnosti jedinstva između antefizike i de ente, nemogućnosti da to dvoje bude jedna znanost. Nemogućnost tog jedinstva zasniva se, međutim, upravo na vlastitoj Aristotelovoj koncepciji, na njegovim originalnim tezama.

Osnovna teza na kojoj se temelji nejedinstvo *Metafizike*, nemogućnost postojanja znanosti metafizike u *Metafizici* je, po Petriću, Aristotelovo učenje po kojem je biće kao biće — najopćenitiji pojam, ono općenito skupljeno iz pojedinačnog na temelju apstrakcije. Biće kao biće, najopćenitiji pojam, pokazuje se Petriću kao ens rationis, odnosno ne-realno biće. Takvo ne-realno biće ne može s predmetom antefizike (mudrosti — Aristotel) kao realnim i nadprirodnim predmetom predstavljati jedinstvenu predmetnost jedne znanosti. Naprotiv, biće kao biće u platoničkom smislu kao istinsko ili uistinu biće, tj. ideja (a ne opći pojam) isto je što i nad-prirodno ili prije-prirodno biće i s njime predstavlja jednu jedinstvenu (i znanstvenu) predmetnost.

Petrić je u svojem tumačenju Aristotelova određenja bića kao bića kao najopćenitijeg pojma s jedne strane u antitezi prema antičkim i većini srednjovjekovnih komentatora Aristotela, s druge strane nadovezuje se na nominalističku interpretaciju. U cjelini svojeg izvođenja i s obzirom na (pretpostavljenu) intenciju: »aristoteliziranje platonizma« — Petrić je originalan.

PETRIĆ'S INTERPRETATION OF ARISTOTLE'S DEFINITION OF THE SUBJECT OF THE THEORY OF SCIENCE (MATHEMATICS, METAPHYSICS)

Abstract

The focus of Petrić's critique, an interpretation of Aristotle's philosophy, represents Petrić's interpretation of Aristotle's definition of science, especially the subject of *Metaphysics*. Petrić intends to prove that science, within the framework of Aristotle's study, is itself contradictory. Aristotle does not define an adequate subject of science as Aristotle's scientific methods merely open the field of the doxic, Aristotle's division of science (especially theoretical sciences) is unacceptable if examined critically.

Petrić establishes Aristotle's science as a whole as opinion (δόξα). Since Petrić's entire interpretation of Aristotle leads towards the horizon of »Christian philosophy«, towards a horizon of a possible relation between reason (Aristotelism) and faith, the following conclusion arises: Petrić, by interpreting Aristotle's philosophy, is reducing science as an opinion (mnijenje) to

a Christianly established relationship of reason and faith to the relationship of opinion and faith. With regard for the need of a new definition of reason — as science and not opinion — a new interpretation is sought for the relation between reason and faith.

This thought of Petrić's, which is not utterly explicated, seems at the same time to be the most contested within the framework of Christian thinking. Although unexplicated, it is certainly disputable even to Petrić himself, in a sense, because Petrić is trying to present it using an acceptable procedure which we attempt to define in this paper as »aristotleization of Platonism«. In this sense, i. e. as »aristotleization of Platonism« one can, certainly, interpret Petrić's interpretation of Aristotle's plagiate, i. e. his attempt at integrating Aristotle's individual teachings into Platonism, but first of all we have interpretation according to which value (i. e. truthfulness) of Plato's studies (pre-Socratic and »old« that Petrić grasps as a unity of tradition of truthful and eternal philosophy) are shown on the basis of Aristotle's own principles.

The central position in this complex is held by Petrić's interpretation of Aristotle's *Metaphysics*.

Petrić first contends that *Metaphysics* is not a single science, that it does not have a single subject, rather that it is a conglomerate of several sciences. No cohesion of subject is achieved in *Metaphysics* — and it is not even intended. Since it is not a single science, it can not have a single name. And since one part of *Metaphysics* (some of the volumes) debate on subjects that are before natural things (in dignity) — this part could be called »Ante-physics«. The second books debate on the being as a being and they are called, by Petrić: »De ente« (Knowledge) On the Being. Petrić places the brunt of his debate on proving the impossibility of cohesion between ante-physics and de ente, the impossibility of these two being a single science. The impossibility of this cohesion is based, however, on Aristotle's own concept, on his original theses.

The basic thesis on which the lack of cohesion in *Metaphysics* is based, the impossibility of the existence of a science of metaphysics in *Metaphysics* is, in Petrić's opinion, Aristotle's teaching according to which the being as being — is the most universal concept, the universal gathered from the individual on the basis of abstraction. The being as being, the most universal concept, seems to Petrić as ens rationis, that is the non-real being. Such a non-real being can not, with the subject of ante-physics (wisdom — Aristotle) as a real and supernatural subject, represent the cohesive subject of a single science. To the contrary, the being as being in the Platonic sense as a truthful of real being, i. e. an idea (and not a general concept) is the same as the super-natural or ante-natural being and with it represents a cohesive (and scientific) subject.

In his interpretation of Aristotle's definition of the being as being as the most universal concept, in antithesis on the one hand towards the antique and most of the medieval commentators on Aristotle, on the other hand he is building on a nominalist interpretation. In the totality of his deduction and with regards to the (postulated) intention — the »Aristotelization of Platonism«, Petrić is original.