

nome shvaćanju tradicije, kulture, a samim time i države same. Stoga se pojavnost države događa u konstantnoj napetosti između triju navedenih kategorija i njihovih međusobnih djelovanja: kultura – tradicija, tradicija – pravo i pravo – kultura. Raspravom o kulturi, autori završavaju raspravu o naravi države, u kojoj se jasno vidi kako je narav države shvaćena kao i svaka bit umjetnog bića, kroz narav čovjeka na koju povratno i sama utječe, koja se kao ideja života manifestira kroz svoje egzistencijale, ravnopravnost, jednakost i pravednost, a čije se ozbiljenje još vidi i u pravu, kulturi i tradiciji, tj. aksiološkoj hijerarhiji za koju je odgovorna politika kao spoj objektivnog i subjektivnog. Pritom je država shvaćena dinamično i promjenjivo, što jednako tako biva i odlika njezine naravi.

Umjesto zaključka, autori čitateljima kao dodatno pojašnjenje ostavljaju analogiju u poglavlju kojim je sve i započelo, »Država kao umjetničko djelo«. Premda navode sličnosti koje kao analogije mogu poslužiti u dodatnom shvaćanju naravi države, umjetnog bića, autori zaključuju da ona ipak ne može biti umjetničko djelo jer nije dovršena. Dretar i Erdeljac pritom napominju:

»Država postaje umjetničko djelo tek kad je dovršena, odnosno tek kad je možemo gledati u katalogu povijesti.« (Str. 216.)

Tim poglavljem, osim što naglašavaju odmicanje od prvobitnog studentskog rada, ističu i glavnu odliku naravi države – *nedovršenost* i *promjenu*.

Narav države, osim što nam daje jednu logičku cjelinu s bogatim oslanjanjem na brojne istaknute autore, što je vidljivo i u popisu literature, donosi nam i novi uvid u promišljanja o državi. Originalnost djela vidi se ne samo u tome što odmiče od uobičajenih filozofsko-političkih rasprava o državi, postavljajući pitanje »Što država jest?«, a samim time i u njemu sadržano pitanje »Kako država jest?«, nego i u činjenici da autori, premda još uvijek izuzetno mladi, a što ovom djelu daje dodatnu važnost i težinu, državu istražuju kao biće, dajući cjelovita i općenita promišljanja o pojmu, ne padajući u zamku partikularnosti i redukcionizma. Autori nam ustoj, izlazeći iz filozofsko-političkih okvira u sferu ontologije, estetike, etike, antropologije, te izlažući analizu strukturirano i logički, šalju jasnu poruku da se država, kao i svaki drugi filozofski problem, mora promatrati kroz cjelovitu prizmu filozofije. Stoga, iako njihov stil pisanja, bogat brojnima filozofskom terminologijom, od čitatelja na trenutke zahtijeva dodatnu koncentraciju i pozornost, *Narav države* sigurno postaje nezaobilazno djelo u daljnjim promišljanjima o samoj državi, ali o njezinoj naravi i biti općenito. Dretar i Erdeljac ovim

djelom uvelike obogaćuje hrvatsku filozofiju, što na koncu svjedoči o tome da od ovog dvojca možemo očekivati plodan rad na području filozofije.

Matea Tunjić

Josip Talanga

Aristotelova rasprava *O duši (De anima)*

Dominikanska naklada Istina –
Fakultet filozofije i religijskih
znanosti, prev. Josip Talanga,
Zagreb 2022.

Aristotelov spis *O duši* (Περὶ ψυχῆς) pripada u uži skup Aristotelovih središnjih i najutjecajnijih spisa, uz *Kategorije*, *Fiziku*, *Metafiziku* i *Nikomahovu etiku*. Za spoznavaju teoriju to je ujedno i spis koji joj iz staroga vijeka najviše doprinosi i bez kojega se njeni začetci u Johna Lockeja i uopće sva dugovjeka psihologija duševnih moći (*facultates animae*) ne mogu dubinski razumjeti. Budući da u njem Aristotel obrađuje temu duše u sklopu prirodoslovnih istraživanja, on nadopunjuje *Fiziku*, ali i povezuje mnogobrojne druge Aristotelove prirodoslovne i zoološke spise. Budući da ukratko obrađuje razliku između čovječjoj duši pripadnoga smrtnoga trpnog uma i s njom spojivoga, ali i od nje odvojivoga besmrtnoga tvorbenog uma, bez njega se ne razumijeva dobro *Metafizika*, posebice njen vrhunac u knjizi Lambda. Budući da tumači da i kako nagon (ὄρεξις) i praktički ili činidbeni um (νοῦς πρακτικός) mogu pokretati čovjeka, vrijedan je prinos povijesti etike. Riječ je, dakle, o spisu koji se ni na jednome studiju filozofije ne bi smio preskočiti ili samo ovlaštiti spomenuti, nego bi se trebao pošteno proučavati. Na hrvatskim se je studijima filozofije, međutim, već dugo osjećala slabost i manjkavost jedinoga hrvatskoga prijevoda toga spisa, naime prijevoda Milivoja Sironića pod stručnom redakturom i uz predgovor Branka Bošnjaka (1987., Zagreb: Naprijed). Pisac se je ovih rečaka u to uvjerio već 2008. godine u drugome semestru svojega studija filozofije kada se je prihvatio izlagati Aristotelovu psihologiju na proseminaru iz grčke filozofije. U prijevodu je na ključnim mjestima nalazio nerazumljive

rečenice, primjerice prvu Aristotelovu odredbu duše u ovakvu prijevodu (412a19–20):

»Nužno je dakle da duša bude supstancija kao forma prirodnoga tijela koje ima život u potenciji, a takva supstancija je entelehija. Duša je dakle entelehija takvoga tijela.«

Ključni su pojmovi tu prevedeni skolastičkim terminima na latinskome (i grčkome) kao da se bez poznavanja latinske skolastičke filozofije ne razumije Aristotel, a da su skolastički termini sami toliko tehnički fiksirani da su neprevedivi na hrvatski nego se moraju preuzeti. Zato sam već kao student bio primoran prevesti velik dio Aristotelova djela riječ po riječ s grčkoga na hrvatski da bih mogao razumjeti Aristotelovu misao, a potom i kakav je naš hrvatski prijevod. Kao sveučilišni nastavnik iz toga istoga proseminara niz sam godina od 2017. godine morao uvoditi studente u čitanje i razumijevanje ovoga spisa uz uvodna upozorenja na nepostojanje primjerenoga hrvatskoga prijevoda i nudeći posebni grčko-latinsko-hrvatski rječnik termina te također Blagojevićev komentirani srpski prijevod (Beograd: Paideia, 2012.) i grčko-englesko dvojezično izdanje Aristotelova spisa (u nizu *Loeb Classical Library*, br. 288, prev. W. S. Hett, ¹1936., ²1957.), koji, zanimljivo, oboje u jednome svesku sadrže i Aristotelove kratke i zapravo blisko povezane prirodoslovne spise – *Parva naturalia (O osjetu i osjetnina, O pamćenju i prisjećanju, O spavanju i budnosti, O snovima, O proricanju iz snova, O dugovječnosti i kratkovječnosti života, O mladosti i starosti [te] O životu i smrti, O disanju)*. Iz iskustva sam se uvjerio da je sve to potrebno pružiti studentima da bi studenti razumjeli šamo i osnovne ovoga zgusnuto pisana i zahtjevna, a nezaobilazna Aristotelova spisa. Da su studenti lakše mogli razumjeti Blagojevićev srpski prijevod nego Sironičev hrvatski, postaje zornim usporedimo li njegov prijevod Aristotelove odredbe duše sa gore navedenim Sironičevim:

»Znači, nužno je da duša bude bivstvo u smislu oblika prirodnoga tela koje po mogućnosti sadrži život. No, bivstvo je usvrhovljenost. Znači, /duša/ je usvrhovljenost takvog tela.«

Unatoč njegovoj većoj razumljivosti i uporabljivosti u studijske svrhe, i Blagojevićev prijevod ima svoje manjkavosti i nejasnoće, a osim toga, popraćen je opsežnim komentarijima, kako u brojnim i ponekad dugim podnožnim bilješkama uz prijevod tako i u još dužim napomenama iza prijevoda, koji ponekada pomažu razumijevanju teksta, ali nerijetko i opterećuju čitanje jer odvrćaju pozornost od Aristotelova slijeda misli i svračaju je u razna Blagojevićeva osobna razmatranja i ocjene tadašnje i kasnije psihologije. Slične je naravi

i stručni pogovor cijeloj knjizi koji, također, potpisuje Slobodan Blagojević.

Iz svih navedenih razloga osjećala se je potreba za dobrim novim hrvatskim prijevodom spisa *O duši* možda više nego i za jednim drugim Aristotelovim spisom. Jer su u dvojezičnome i ne sasvim bespriječnomu, ali ipak veoma upotrjebljivu izdanju Hrvatske sveučilišne naklade, dostupni Aristotelovi spisi *Metafizika* (T. Ladan, 1985.), *Fizika* (T. Ladan, 1987.), *Nikomahova etika* (T. Ladan, 1988.), *Politika* (T. Ladan, 1992.) i *Kategorije* (F. Grčić, 1992.).

U takvim je okolnostima u rujnu 2022. godine među izdanjima Instituta sv. Tome Akvinskoga pri Fakultetu filozofije i religijskih znanosti izašao novi hrvatski prijevod Aristotelova spisa *O duši*. Načinio ga je Josip Talanga, bivši znanstveni savjetnik Instituta za filozofiju i umirovljeni sveučilišni profesor Fakulteta hrvatskih studija i Fakulteta filozofije i religijskih znanosti. Može li nova knjiga zadovoljiti spomenutu potrebu za djelom koje bi studentima omogućilo da se vlastitim studijem pouzdanoga prijevoda i stručnoga komentara spisa *O duši* upoznaju s Aristotelovom psihologijom, pokazat će prikaz koji slijedi. Posredno će iz njega također postati jasnijim u kojoj se mjeri ova knjiga može pouzdano rabiti u znanstvene ili neke druge svrhe.

Novi prijevod objavljen je u podebljoj knjizi od 601 stranice, u kojoj se redom može čitati Talangin stručni uvod (str. 9–25), podroban pregled sadržaja spisa prema poglavljima (str. 26–36), analiza i komentar djela *O duši* na susljedno i dvojezično danim odlomcima iz spisa (str. 37–492), još jednom samostalan, ali sada izvornikom i komentarima neprekinut hrvatski prijevod (str. 493–560), tablični prikaz Aristotelovih pojmova za osjetilnu zamjedbu (str. 561–563), popis relevantnih izdanja grčkoga teksta, latinskih, engleskih, francuskih, njemačkih i hrvatskih prijevoda i stručne literature (str. 565–575), kazalo imena (str. 577), hrvatsko-grčki rječnik (str. 579–586) i grčko-hrvatski rječnik i kazalo (str. 587–601).

Iako se Talanga nigdje ne izjašnjava o odnosu svojega prijevoda prema jedinomu hrvatskomu (Sironičevu, 1987.) i mnogo mlađem i studioznije načinjenu srpskomu (Blagojevićevu, 2012.), dapače od njih Sironičev jedino i navodi u popisu literature, ovdje je ipak potrebno na to se osvrnuti. Talangino djelo ambicijom kojom je pisano daleko nadmašuje namjere koje imaju prijevodi Sironića i Blagojevića, premda i oni posjeduju stručne predgovore ili pogovore, stručne komentare uz tekst i rječnike nazivlja (Sironičev Grčko-latinsko-hrvatski rječnik glavnih pojmova, str. 97–105, Blagojevićev Srpsko-grčki rječ-

nik, str. 429–440), a Blagojevićev povrh toga i korisna kazala (stvarno kazalo str. 445–470, kazalo imena str. 473–474) i tematski pregled sadržaja spisa *O duši* i također svih kraćih i povezanih prirodoslovnih spisa *Parva naturalia* (str. 477–493). Ako se Talangini stručni komentari usporede s Blagojevićevim stručnim komentarima uz spis *O duši* – kojih zbroj čini oko 100 stranica, uočava se da je Talanga ispisao otprilike četiri i pol puta više stranica komentara nego Blagojević.

Talangino je djelo prema svojem ustroju, dakle, primarno studija, a sekundarno i prijevod. Međutim, to je studija koja prevodi i naširoko razlaže i tumači odlomak po odlomak Aristotelova spisa, a da pritom ne polaže na znanstveni način nikakav račun za svoje izvode, čak ni za smionije i neobičnije interpretativne pokušaje. Pozivanje na znanstvenu literaturu da bi se potkrijepio vlastit izvod ili da bi se pošteno istaklo da postoje drugačija razumijevanja i prevodi nekoga mjesta, čak i kada su ona većinska u znanstvenoj zajednici, gotovo je sasvim nepoznato ovoj studiji. Zbog toga je Talangino djelo, iako više od prijevoda, ostalo manje od znanstvene monografije. Što se izdanja teksta tiče, grčki izvornik doduše nema kritički aparat (za razliku od dobre prakse Ladanovih izdanja i prijevoda), ali Talanga barem bilježi neka bitna drugačija čitanja i neke uredničke emendacije. Povrh toga, ponekad u »aparatu«¹ dodaje poučne napomene, primjerice da je filozofski pojam spoznajnoga predmeta na latinski *obiectum* prvi uveo Flamanac Willem van Moerbeke u svoj prijevod Aristotelova spisa *O duši* (402b15) iz 13. stoljeća.

Što se tiče Aristotelova teksta na hrvatskome, mora se upozoriti da Talanga često unosi riječi pa i cijele sintagme u svoj prijevod kojih nema u izvorniku, a pritom dodatke ne označuje uglatim zagradama, kako je uvriježeno, ili bilo kako drugačije, zbog čega ih jedino poznavatelj grčkoga može raspoznati od osnovnoga teksta. Budući da u prevođenje unosi svoje razumijevanje pojedinoga mjesta, koje potom nerijetko i obrazlaže u komentaru, prijevod se na mnogim mjestima odmiče od doslovnoga (ili inojezično reinterpetativnoga) prema interpretativnom prijevodu, a ponegdje čak i prema više ili manje pouzdanjoj parafrazi. Doslovni se ili barem doslovniji prijevod mnogo puta navodi tek u komentaru uz odlomak, zbog čega je konačni neprekinuti prijevod pri kraju djela (str. 493–560) nedostatan i nepouzdan želi li se saznati što je sâm Aristotel napisao i razlikovati to od onoga što je Talanga nadopisao ili čak prepravio prema svojem razumijevanju teksta, ali i Aristotelove filozofije u cjelini. Posljedica je toga da, umjesto 67 stranica Aristotelova teksta u hrvatskome prijevodu, treba pročitati 455 stranica Aristotelova grčko-hrvatskoga teksta i

Talangina komentara (str. 37–492). Smijemo li toliku količinu teksta zadati studentima za čitanje? Ako ne, komu je onda djelo namijenjeno?

Ali ni tada, uza čitanje svih Talanginih komentara niste sigurni u doslovni tekst prijevoda jer Talanga nekada uopće ne bilježi što doslovce piše u tekstu. Uzmimo dva primjera. Prvi primjer. Na str. 389 Talanga prevodi *De an.* III,4, 429b18–21 ovako:

»S druge strane, u slučaju matematičkih entiteta koji nastaju apstrahiranjem, ravno odgovara prćastome, jer mu je potrebna neprekinutost. No bit (tj. ono što nečemu znači biti) je drugačija ako je različito 'biti ravno' i 'ravno'. Neka budu dakle dvije različite stvari. Prema tome to razlučujemo drugom sposobnošću ili istom sposobnošću u drugačijem stanju. Općenito dakle, kao što su stvari koje um misli odvojene od materije, tako je i um.«

Ne ulazeći u sve pojedinosti, pogledajmo samo zadnju rečenicu. Ona u grčkome glasi:

ὄλος ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὐτὸ καὶ τὰ περὶ νοῦν.

Ali kako se τὰ περὶ νοῦν »ona koja se tiču uma«² može prevesti kao da piše νοῦς »um«? Jezično se razlika čini očitom, kako pokazuje i spomenuti dosadašnji prevodi (Sironić: *Jednom riječju, kao što su stvari odvojive od materije, tako je i ono što se odnosi na um / Blagojević: Kao što su dakle te stvari u celini odvojene od stvari, tako je i sa onim što umu pripada*). U Talanginu razumijevanju već se prvi dio te rečenice odnosi na predmete uma (zato prevodilački dodatak »koje um misli«³ koji Talanga ničim ne označuje), stoga u drugi ubacuje sâm um. Ali u drugim dijelovima spisa Aristotel primjerenije kontekstu spominje ili čak razmatra odvojenost uma, dok ovdje nešto drugo kaže: da se lik ('biti prćasti') odmišljanjem ili apstrakcijom može izdvojiti iz spoja lika i stvari ('prćasti nos'), a tada je taj lik kao predmeti uma ('ravan' i 'biti ravan') – bez stvari.

Drugi primjer. Zbog pokušaja rekonstrukcije Aristotelova argumenta o tome što je potrebno za moć (samopo)kretanja Talanga u komentaru pri kraju treće knjige spisa *O duši* zaključuje, suprotno valjda svim komentarima na Aristotela do njega, da biljke imaju moć žudnje:

»Naime, neki oblik žudnje pripisuje se i biljkama, pa bi se onda i biljke morale gibati jer žude za nečim.« (Str. 450.)

Zbog usklađivanja svojega (interpretativnoga) prijevoda sa svojim razumijevanjem Aristotelova argumenta, Talanga dotično mjesto u Aristotela prevodi:

»Pored toga, ako žudnja uzrokuje kretanje i biljke bi imale sposobnost kretanja i imale bi neki organski dio za mjesno kretanje.« (432b17–18)

Talangin je interpretativni dodatak (opet neoznačen uglatim zagradama) »ako žudnja uzrokuje kretanje«. Ali kako se iz prethodne rečenice vidi, čak i u Talanginu prijevodu, nijedno se živo biće ne kreće ako ne žudi za nečim, stoga Aristotel navodi biljke da pokaže da se živa bića koja imaju samo hranidbenu moć (koja uključuje hranjenje, rast i razmnožavanje) ne kreću niti imaju organ za kretanje jer je kretanje namjerno i stoga pretpostavlja predodžbu (svrhe) ili nagon (žudnju) za čim – a njih biljke nemaju! U *De an.* II,3, 414a32 čak izrijekom piše: »biljkama pripada samo hranidbena moć«.

Upitno je također, pomaže li raširena upotreba latinskih posuđenica (internacionalizama) u Talanginu prijevodu i komentaru približavanju Aristotelova načina mišljenja hrvatskomu čitateljstvu i podobnosti hrvatskoga kao jezika da izrazi aristotelovski način govorenja i mišljenja. Prijevod svakako više približava pa i prilagodava Aristotela i hrvatski jezik današnjemu međunarodnomu govoru (zapadnjačkih: osobito anglofonih i frankofonih, ali sve više i prvima prilagodljivih germanofonih) stručnjaku u filozofiji nego što hrvatski pokušava ikako prilagoditi Aristotelovu načinu govora i mišljenja i time naš jezik proširiti i obogatiti.

Promotrimo to na primjerima. Talangin prijevod spomenute prve Aristotelove odredbe duše glasi (412a19–20):

»Prema tome, nužno je dakle da je duša supstancija u smislu forme prirodnog tijela koje potencijalno ima život. A supstancija je dovršenost. Prema tome, duša je dovršenost takva tijela.«

Talanga prevodi, jednako kao i Sironić, grč. οὐσία kao »supstancija« i grč. εἶδος kao »forma«, dok si za grč. δύναιμι obojica pripomažu leksemom iz latinskoga prijevoda: »u potenciji« odnosno »potencijalno«, dok bi doslovan prijevod bio, kako je Ladan i prevodio u drugim Aristotelovim spisima: »možnošću« (također moguć, ali za ontološki pojam manje sretan prijevod: »mogućnošću«). Zanimljivo je da grč. ἐντελέχεια, za prevodioce oduvijek među najtežim Aristotelovim kovanicama, dapače *crux translatorum*, Talanga ipak ne preuzima kao grecizam (lat. *entelechia*), niti poistovjećuje s ἐνέργεια (= lat. *actus*), što su bile dvije česte tradicionalne taktike prevođenja i govora o Aristotelu na latinskome, a na koje se je oslonio i Sironić, nego nudi drugačiji prijevod – »dovršenost« – koji se možda nespretno oslanja na treće i najbolje latinsko rješenje – (*actus et*) *perfectio* – kakvo je u latinskome prijevodu byzantijskoga učenjaka Iōanna Argyropula u Italiji 15. stoljeća (*necesse est igitur animam substantiam esse, perinde atque formam, corporis naturalis, potentia vitam habentis. substantia vero actus*

est et perfectio. talis igitur corporis est perfectio atque actus, iz: *Aristotelis opera*, sv. III, 214, Berlin 1831.). A možda se oslanja i na neki noviji prijevod (npr. Horst Seidel prevodi ἐντελέχεια kao *Vollendung* u dvojezičnome izdanju spisa *O duši* u nakladi Felix Meiner iz 1995.)? Moguće je da je Talanga poznao Blagojevičev veoma doslovan i dobar prijevod jer kaže (str. 137) da izraz doslovno znači »usvrhavljenje«, iako od triju članova koji ga sačinjavaju (ἐν + τέλος + ἔχειν) i koja već Sironić ističe (str. 100), Talanga navodi samo prva dva. *Metafizika* u Ladanovu prijevodu (1985.) uvela je Aristotelovu veoma plodnu pojmovnu oprjeku δύναιμι naprama ἐνέργεια / ἐντελέχεια zahvalno kao »možnost« naprama »djelatnost, zbiljnost« / »svršenost, ostvarenost«. Ona u Talanginu prijevodu postaje oprjekom »mogućnost, potencija« naprama »ostvarenost« / »dovršenost«. Ali »ostvarenost« i po izrazu i po načinu uporabe svakako više odgovara Aristotelovu pojmu ἐντελέχεια nego ἐνέργεια (doslovno: »u + »djelovanje«, dakle »provođenje ili provedenost u djelo«, »odjelovljenje ili odjelovljenost«, prirodnije u hrvatskome: »ozbiljivanje, ozbiljenje, ozbiljenost, zbiljnost«, u skolastičkoj tradiciji: »ostvarivanje, ostvarenje, ostvarenost, stvarnost (lat. *realitas*)«). Budući da se u riječi »dovršenost« ne nalazi riječ »svrha« kao što se u ἐντελέχεια nalazi τέλος, prijevod zakriva Aristotelu svojstven teleološki način mišljenja u biologiji, ali i drugdje, točnije, predstavlja ga samo kao modalni način mišljenja (»mogućnost da se što dovrši« naprama »dovršenost«). Ako Aristotel tvrdi da je duša ἐντελέχεια ili čak prva ἐντελέχεια prirodnoga organskoga tijela, zar to znači samo to da duša na neki način dovršava tijelo (drugi Aristotelov primjer u 413a8: brod i kormilar – ali zar kormilar samo »dovršava« brod ili ga ipak tek stavlja u upotrebu i svrhovito kretanje)? Ali bez duše takvo tijelo nije živo ili, kako bi Aristotel rekao, samo je možnošću živo. Da bi postalo zbiljnošću živo i povrh toga ispunilo svrhu zbog koje je upravo takvo tijelo, nužno treba dušu. Štoviše, u *De an.* II,4 (415b8–21) Aristotel naglašava da je duša i oblikotvorni (*causa formalis*) i svršni (*causa finalis*) i pokretački uzrok (*causa efficiens*) prirodnoga tijela i to ne svršni u smislu odredišta kojemu teži (τὸ ᾧ »(k) čemu«, to je naime za biljke i životinje udioništvo na vječnu i božanskome pomoću održanja i produljenja života svoje vrste, 415a), nego u smislu onoga radi čega je tijelo ili što se njime služi (τὸ οὗ »(radi / zbog) čega«, 415b, usp. *Met.* Λ 71072b2–4). Priroda po Aristotelu »ništa ne čini uzalud« (*De an.* 432b20–25, *De cael.* 271a33 i dr.), nego sve sa svrhom, a u prirodnim bićima takve su svrhe duše, njihova su prirodna tijela izričito objašnjenja kao »oruđa duše« (τῆς

ψυχῆς ὄργανα, 415b18). Duša će, dakle, u hrvatskome izrazu, za Aristotela ipak biti prvo usvrhovljenje prirodnoga organskoga tijela, a ne epifenomenalistički kao njegova »prva dovršenost« (u *De resp.* I,1 467b14 Aristotel zaključno kaže da je iz spisā o duši »bjelodano« da »sućina iliti οὐσία duše« nije tijelo iliti σῶμα).

Talanga slično zakriva i teleološko mišljenje u Aristotelovu izrazu za bit kada izraz τὸ τί ἦν εἶναι na str. 389 tumači:

»... doslovno 'ono što bijaše biti'. Nastala je od sokratovskoga pitanja τί ἐστιν; (što je to?), tako da je prezent glagola (ἐστιν) označen gnomičkim, svevremenskim imperfektom (ἦν), te je sve na tipično aristotelovski način supstantivirano s infinitivom glagola 'biti' (εἶναι).«

Iako se ne izražuje sasvim jasno, Talanga za cijelo ne misli da je glagol 'biti' u infinitivu ono što u grčkome jeziku supstantivira (poimeničuje) izraz jer je to član (τό), nego hoće reći da za oznaku neke biti kao drugi dio sintagme Aristotel tipično navodi glagol 'biti' u infinitivu. Ali prijevod bi u tome slučaju trebao glasiti »biti 'što jest?'«. Sâm pak doslovni prijevod i izraz »ono 'što bijaše biti?'« (lat. *quod quid erat esse*, npr. u Thome Aquinskoga) upućivao bi ipak na to da Aristotel promišlja uzročnost i bit prvenstveno kao istraživač živoga i organskoga svijeta (gdje je uzročnost svrhovitost), ne kao kasniji, pogotovo novovjekli fizičari koji su gotovo isključivo istraživači anorganskoga (neživoga) svijeta (pomoću mehaničke uzročnosti), dakle, izraz bi upućivao na to da je biću već unaprijed određeno što treba postati, ali ne uzrokom izvana, nego likom iznutra (tj. biljnom ili životinjskom vrstom, grč. εἶδος, lat. *species*) koji u tome smislu svršno pokreće razvoj organizma od začeca (ili sjemenke) do zrelosti (odrasle jedinke). Priroda je opet ta koja je, kao kakav um, usadila oblikovnicu (grč. εἶδος) u prirodna živa bića da se svrhovito razvijaju. Zato ni prijevod *forma* za εἶδος kao ni prijevod *substantija* za οὐσία nisu najsvetniji izbori, iako imaju »opravdanje« u kasnijoj filozofskoj tradiciji koja je za neke i danas mjerodavna, dok će mnogi drugi rabiti formu u značenju vanjskoga oblikovanja ili oblika, a supstanciju u značenju tvarne ili čak kemijske podloge. Grčku riječ οὐσία nasljeđuju u povijesti filozofije dvije latinske – *substantia* i *essentia*, ali ni zasebno ni zajedno ne iscrpljuju značenje koje ima grčka izvornica. U hrvatskome se ona može prevesti točnije nego na latinski, francuski, njemački ili engleski, naime riječju *sućina* jer οὐσία dolazi od participijske osnove glagola biti οὖν- i dometka i nastavka za imenicu ž.r. -ια (pravilnim glasovnim promjenama τ pred ι prelazi u σ, pred time σ gubi se v, a slog se za naknadu produljuje u ου), baš kao što *sućina* nastaje od participijske osnove

sut- te dometka i nastavka za imenicu ž. r. -*ina* (usp. staroslovenski *spština*, odakle u hrvatskome posuđenica *suština*, izvorno također prevedenica za grč. οὐσία!). Prva bi odredba duše u skladu s time glasila:

»Nužno je dakle da je duša sućina kao nutarnji lik [ili: sućina u smislu oblikovnice / vrsnice] prirodnoga tijela koje možnošću ima život. A ta je sućina usvrhovljenje. Dakle, takva je tijela [duša] usvrhovljenje.«

Talanga rado poseže za kasnijim latinskim terminima i izbjegava neke znanjem i mukom skovane Ladanove termine. Stoga φαντασία nije u njega »predodžba« nego »imaginacija«, πάσχειν u pravilu ne prevodi »trpjeti« nego »biti aficirano«, κατά συμβεβηκός ne prevodi »prema prigodku / pripatku« (dva izvrsna Ladanova rješenja!) nego »akcidentalno«, κατηγορία nije »prirok« nego »kategorija« (kao da itko više osim nekih klasično obrazovanih zna što izvorno i kod Aristotela uopće znači riječ *kategorija*!), ποιητικός u izrazu νοῦς ποιητικός ne prevodi »tvorbeni« nego »aktivni«. To su sve na žalost primjeri namjernoga izbjegavanja postojećih dobrih rješenja i nazadovanja u točnosti – a ja bih rekao i u ljepoti – pri prevođenju Aristotela.

Veoma je dobrodošla i korisna Talangina težnja da povezuje razne odlomke i osobito eliptična mjesta spisa *O duši* s tematski povezanim mjestima iz ostalih Aristotelovih spisa radi dodatnoga pojašnjenja nekih termina ili Aristotelovih stavova. Često su upućivanja na određena paralelna mjesta u drugim spisima doista ne samo korisna nego i veoma potrebna za sigurnije razumijevanje mjesta u spisu *O duši*. Ponekad pomažu u Talanginu komentaru na neki odlomak (npr. da je duša uzrok tijela, za Aristotela vrijedi na tri načina, pa Talanga na str. 184 navodi tri ključna mjesta gdje Aristotel izlaže svoja četiri uzroka: *Met.* A 3 i Δ 2, *Phys.* B 3 pa i B 7). U Talanginu djelu mogu se naći i korisne poveznice na gore spomenute Aristotelove kraće prirodoslovne spise (*Parva naturalia*) i neke tematske usporednice iz Aristotelovih zooloških spisa (doduše ne i primjeri iz životinjskoga svijeta za ilustraciju i iskustvenu potkrjepu Aristotelove teorije o duševnim moćima ili funkcijama, koje su Aristotel i njegovi učenici sigurno imali pred očima). Na žalost, načelo nije dosljedno provedeno, a izostala povezivanja čak su se katkad štetno odrazila na prijevod i komentar. Uzmimo dva primjera.

Prvi primjer. Pri početku treće knjige *O duši* Aristotel uvodi pojam zajedničkoga ili općega osjetila (αἴσθησις κοινή, 425a27) za razrješenje teškoće toga što nijedno osjetilo izravno ne zamjećuje kretanje, mirovanje, oblik, veličinu, broj i jednost nego samo po prigodku ili prigodice (κατά συμβεβηκός, *per accidens*). Prema Aristotelovim antičkim i srednjovjeka-

kovnim tumačima, ali i mnogim današnjim istraživačima, zajedničko osjetilo označava posebnu koordinativnu osjetilnu moć (funkciju) u pozadini petorih osjetila, ali takvu koja, za razliku od njih (vid, sluh, njuh, okus, opip), nema odgovarajući osjetilni organ (osim možda srce ako je zajedničko osjetilo svojevrsan vid »izvorne osjetilne moći« – τὸ πρῶτον αἰσθητικόν – kojoj je sjedište »srce«; *De part. anim.* 666a17 i 35). Tekst je doduše zahtjevan i eliptičan, pa se stručnjaci mogu razilaziti u razumijevanju zajedničkoga osjetila, kako pokazuje i slučaj jednoga od sadašnjih članova Instituta za filozofiju, naime Pavla Gregorića koji je na tome pojmu čak i doktorirao na Sveučilištu u Oxfordu kod prof. Michaela Fredea (*Aristotel on Common Sense*, OUP, 2007, skraćeno hrvatski i u P. Gregorić, »Aristotel o diobi duše«, *Prolegomena* 7 (2008) 2, str. 133–151), a ipak je njegova analiza navukla 2009. oštru recenziju prof. Christophera Shieldsa (tada sa Sveučilišta u Oxfordu, danas sa Sveučilišta Notre Dame, usp. Christopher Shields, »Aristotle on the Common Sense«, *Ndpr.nd.edu* (20. 8. 2009). Dostupno na: <https://ndpr.nd.edu/reviews/aristotle-on-the-common-sense/#fn3> (pri-stupljeno 29. 6. 2024.). Međutim, iako Talanga uvrštava Gregorićevu monografiju na svoj popis literature, on ne smatra da za Aristotela postoji ikakvo zajedničko osjetilo (str. 309):

»Što Aristotel hoće reći kada kaže da 'za zajednička osjetilna svojstva imamo zajedničku zamjedbu koja nije akcidentalna' (425a27–28)? Stječe se dojam da pretpostavlja jedinstveno zajedničko osjetilo. Zato su neki komentatori postulirali takvo osjetilo negdje u predjelu srca. Međutim, Aristotel je ipak isključio postojanje takva osjetila. Mislim da je tu njegov tekst prilično jasan.«

Na jedinome kasnijem mjestu u spisu *O duši* gdje se izrijeком nalazi izraz ἡ [αἰσθησις] κοινὴ (431b5) Talanga taj izraz zato prevodi prošireno-interpretativno »zajednička zamjedba više osjetila« (str. 427, 429). Na štetu prijevoda i tumačenja ili barem većinskoga razumijevanja teksta Talanga ne uključuje povezano mjesto u drugome spisu – na koji se inače u komentaru poziva – *O pamćenju i prisjećanju* (450a) jer ovdje Aristotel kaže da je očito da se izvornom osjetilnom moći (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν) spoznaju vrijeme, stoga i kretanje i veličina, kao i to da je predodžba (τὸ φάντασμα) trpnja ili, kako bi Talanga rekao, »afekcija« zajedničkoga osjetila (πάθος τῆς κοινῆς αἰσθήσεως).

Drugi primjer. Za metafizički se vrhunac spisa *O duši* u dijelu o (uz)možnome (»mogućem«) i ozbiljenome, trpnome i tvorbenome umu, tj. *De an.* III,4–5, uzalud u Talanginim komentarima traži kako se točno mogu povezati s metafizičkim vrhuncem u Aristotelovoj *Metafizici*, iako Talanga to sam preporučuje (str. 396):

»Za potpunije razumijevanje ove teme nužno je analizirati i usporediti relevantne odlomke o božanskom umu u *Met.* Λ 6–10.«

Već je na dvama ranijim mjestima u istome spisu Aristotel nagovijestio da je um, za razliku od svih duševnih moći, odvojitiv od duše kao »nešto božanskije i netrpnog« odnosno »kao vječno od propadljivog« (I,4 408b18–29 odnosno II,2, 413b24–27). Ovdje u trećoj knjizi spisa *O duše* ti spomeni dobivaju sažetu, ali ipak širu obradu. Ali Talanga nije siguran čak ni govori li Aristotel o jednome ili dvama umovima. U komentaru na *De an.* III.5 zaključuje (str. 399–400):

»Očito je Aristotel uvođenjem dvaju umova (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς... ὁ δὲ... 430a14–15) uzrokovao veliku pomutnju jer ni u prethodnom (3,4) i [*sic!*] u idućem (3,6) poglavlju tu razliku ne koristi ni za što. Budući da se on sam ne referira na tu razliku kao supstancijalno različite umove – naročito zbog činjenice da uopće ne rabi izraz νοῦς ποιητικός – izraze pasivan i aktivan ipak treba shvatiti kao aspekte jedinstvenoga uma, pa bi se pasivan um tumačio kao um ukoliko je pasivan, tj. potencijalan, i aktivan um ukoliko je ostvaren te time produktivan.«

Međutim, u komentaru na četvrtu rečenicu nakon ove unutar istoga odlomka teksta sâm Talanga suprotno navedenoj vlastitoj izjavi zaključuje (str. 402):

»Očito sam tekst ne dopušta da aktivno i pasivno ovdje shvatimo isključivo kao funkcionalne aspekte. Neizbježno se nameće razlikovanje dvaju umova.«

Što, dakle, čitatelj, recimo svjež student filozofije, može naučiti iz takva komentara neusklađena sa sobom samim? Vjerojatno to da je Aristotelov tekst težak i eliptičan i da se prevoditelj-komentator sâm sa sobom nije na različitim mjestima svojega komentara jer mu je novi pokušaj tumačenja dvaju umova kao jednoga kahirao na komentaru nakon triju rečenica. Ali zapravo već početak odlomka (III,5) nije jezično moguće tumačiti drugačije nego tako da je riječ o dvama umovima jer se tipično starogrčki kaže ὁ μὲν [...] νοῦς... ὁ δὲ [νοῦς] »jedan [...] um, drugi [um]«, dakle, dva su uma. Ali Talanga je već prvi um u *De an.* III,4, koji mora biti nepomiješan da može sve misliti, krivo (jer opet interpretativno) preveo kao »mogućnost mišljenja« (str. 375, 429a22), iako bi se grčki pridjev δυνατός ovdje trebalo shvatiti kao »možan« ili »uzmožan« [um]. Za taj um Aristotel odmah potom kaže da je »mjesto za [umske] likove (forme)« (τόπος εἰδῶν), i to kao »umska duša« (ἡ νοητικὴ ψυχή). Um koji je umska duša (*De an.* III,4) i vjerojatno »um koji sve postaje«, ali »propadljiv« (*De an.* III,5) ne mora biti odvojen od duše kako je to onaj »um koji sve tvori« i koji je »besmrtn« (*De an.* III,5), nego samo mora biti nepomiješan i s čim određenim iz predmetnoga svijeta kako bi mogao raznolika određenja (umske likove, umnine) predmet-

noga svijeta naizmjenice u sebi ozbiljivati. To su razlikovanje dvaju umova slavno razlagali i dalje razrađivali antički komentatori, pogotovo peripatetik Alexandar iz Aphrodisijade na prijelazu 2. u 3. stoljeće, čiji je komentar na spis *O duši*, doduše, izgubljen, ali čiji je vlastiti spis *O duši* sačuvan, kao i vrijedna dodatna knjiga (*Mantissa*) pripadna ili Alexandru ili nekome tko ga je slijedio, a koja se može čitati kao komentar na *De an.* III,4 i III,5. U ovakvu bi opsežnu komentiranu djelu, kakvo je Talangino, korisnije od nesigurnih vlastitih izvoda bilo reći (ili u dodatku djelomično prevesti?) misli najcjenjenijega antičkog Aristotelova komentatora (nakon kojega slijedi Temistij sredinom 4. st.). Dok Talanga ovdje ne spominje ni Alexandra, ni Temistija, ni kojega trećega komentatora, Sironičev prijevod (koji inače uopće ne daje ni kratke komentare) dodaje korisnu napomenu pod tekst (str. 80):

»Ovaj je odlomak potaknuo velike rasprave o prvoj biti uma koji stvara. Aleksandar iz Afrodizije poistovjećuje ga s prvim uzrokom, tj. s božanskim umom koji prodire i djeluje u svim stvarima. Averoës ga shvaća kao odvojenu supstanciju ali nižom od boga. Za obojicu djelatni um bio bi nešto prijelazno što u nama misli. To isključuje besmrtnost ljudske duše. Povodeći se za Temistijem, Sveti Toma postavlja djelatni um u dušu. Odatle učenje o besmrtnosti duše 'forma corporis'.«

Šteta je da se Talanga ovdje ustegao od paralelnih mjesta u ostalim Aristotelovim spisima (*Met.*, *Eth. Nic.*), pa čak i od ranijih mjesta u istome spisu (poseb. *De an.* 1,4, 408b18–29 gdje Aristotel piše da se sjećanja vezuju uz čovjeka kao cjelinu koja propada, a ne uz besmrtni um, i *De an.* 1,3, 407b20–26 gdje Aristotel odbacuje pythagorovsku ali i platoničku predodžbu o seobi duše).

Težnja za vlastitim tumačenjem mnogih mjesta utječe povratno na prijevod. Gdje zbog izvornika zapravo postoji višeznačnost i potreba za raspravom, nedoslovnim se, interpretativnim prijevodom, a još više komentarom koji za njim slijedi, podcrtava jedno tumačenje na štetu svih ostalih koja su ponekad spomenuta, ali ponekad ni spomenuta. Oslanjanje na ovakav prijevod usmjerava i možebitno ograničava čitatelja na Talangino razumijevanje Aristotelovih problema, izvoda i rješenja. Sve u čem je Talanga možda pogrješno prosudio i u čem bi se možda i sâm predomislio, ovako će utjecati na sve buduće čitatelje. Ovakav nedoslovan i interpretativan prijevod uranja Aristotelovo specifično mišljenje u kasniju tradiciju mišljenja i time može zasjeniti i potisnuti izvorno Aristotelovo mišljenje koje je u tradiciji nekada možda dobro razumljeno i nasljedovano a katkad možda i nije.

Zaključno recimo da bi idealno bilo da djelo koje prevodi ovakav tradicionalnom interpretacijom bremenit spis obuhvaća i objašnjava i

moгуći doslovni izraz teksta i glavne tijekove interpretacije tijekom antike, srednjega i novoga vijeka, ali Talangino djelo, što zbog načina njegova prevođenja (grčki termini kasnijim latinskim terminima bremenitim skolastičkim značenjem), što zbog načina njegova komentiranja (gdje se u pravilu ni ne spominju a kamoli obrazlažu kasnija utjecajna čitanja pojedinih izrazom eliptičnih a sadržajem izazovnih mjesta), to ne čini, nego dapače sve miješa u nerazriješenu cjelinu, iz koje bi čitatelj sam morao razbrati što je moglo pripadati izvornom tekstu, što tradiciji njegova tumačenja tijekom staroga, srednjega i novoga vijeka, što standardnim suvremenim tumačenjima Aristotelova spisa (primjerice s popisa literature koja se navodi na kraju Talangina djela), a što na koncu vlastitu Talanginu tumačenju. Rezultat takva rada djelo je koje čitatelja uvođi u Talangino razumijevanje Aristotelova spisa *O duši*, iz čega strpljiv i ustrajan čitatelj bez sumnje može mnogo toga naučiti jer djelo sadrži mnogo podataka i osobnih razmatranja uz svaki odlomak Aristotelova spisa, ali koje se također treba rabiti sa znalačkim kritičkim oprezom i u dijelu koji prevodi Aristotelov tekst i u dijelu koji ga stručno komentira.

Ljudevit Fran Ježić

Marko Tulije Ciceron

O naravi bogova

Fakultet filozofije i religijskih znanosti – Dominikanska naklada Istina, prev. Ante Jurić-Arambašić, Zagreb 2022.

Ako se prilikom historizacije glavnih protagonista filozofijske misli promotri znanstvena, osobito tuzemna, razradba njihova ponaosobnog rada i djela, razvidno je kako je ona Marka Tulija Cicerona postavljena odveć šturo i pomalo zapostavljeno. Razlog je navedenom, vjerojatno, činjenica da se ovog, najvećeg rimskog filozofa i govornika, uz to i državnika (konzula) i odvjetnika, u filozofiji kategorizira kao dionika eklektičke misli, premda bi takva kategorizacija, naročito u okvirima Ciceronova pravnofilozofijskog djelovanja, mogla biti i pomalo upitna. Pritom se propušta navesti kako eklektička misao, barem u Ciceronovu pogledu, ne reflektira nedovoljnost filozofij-