

# Hilemorfizam

FILIP GRGIĆ

## 1.

Kada razmišljamo o strukturi običnih, svakodnevnih fizičkih stvari koje nas okružuju, tada kao svoje polazište možemo uzeti dvije različite zamisli, to jest dvije naizgled različite vrste relacije. S jedne strane, možemo poći od relacije *kompozicije*, to jest od relacije koja postoji između neke stvari i njezinih dijelova. S druge strane, možemo poći od relacije *konstitucije*, to jest od relacije koja postoji između neke stvari i onoga od čega je ona načinjena. Drugim riječima, čini se da imamo dva pristupa odgovoru na pitanje “Što su fizičke stvari?": prema jednome pristupu, ključan dio odgovora na to pitanje sastoji se u odgovoru na pitanje “Kako se fizičke stvari odnose prema svojim dijelovima?”, a prema drugome pristupu, ključan dio odgovora na to pitanje sastoji se u odgovoru na pitanje “Kako se fizičke stvari odnose prema onome od čega su načinjene?”. To ne znači, naravno, da odgovor na ta dva pitanja ne može biti isti, to jest da se kompozicija i konstitucija ne mogu svesti na istu vrstu relacije ili objasniti na jedinstven način. No činjenica je da intuitivno te dvije relacije razlikujemo: kažemo da se drvo sastoji od korijena, stabla, grana, listova itd. kao od svojih dijelova, a da je kip Sokrata načinjen ili konstituiran od komada gline. Ako želimo tvrditi da se te dvije relacije svode na isto, primjerice da je stvar konstituirana od svojih dijelova, onda to možemo samo kao ishod neke opće teorije o strukturi fizičkih stvari.

Daljnja važna distinkcija, koja u ključnom pogledu određuje naš pristup objašnjavanju strukture fizičkih stvari, svodi se na sljedeće. S jedne strane, možemo pretpostaviti da su fizičke stvari koje nas okružuju, trodimenzionalni predmeti s kojima se nalazimo u svakodnevnoj interakciji, ontološki povlašteni, te da, želimo li razumjeti njihovu strukturu, trebamo poći od njih samih a ne od nekih drugih entiteta na koje se ti

poznati svakodnevni predmeti mogu svesti ili kojima se mogu zamijeniti. Drugim riječima, možemo poći od neke vrste zdravorazumske ontologije (u većoj ili manjoj mjeri znanstveno informirane), koja svakodnevne stvari shvaća kao primjerke određenih vrsta, prvenstveno prirodnih i umjetnih vrsta (artefakata). Činjenica da su svakodnevne stvari primjerci određenih vrsta povlači za sobom neka važna ograničenja u pogledu načina na koji razumijemo njihovu strukturu. Primjerice, ona povlači za sobom važna ograničenja u pogledu toga što računamo kao dio nečega. Ona tako nalaže da u dijelove nečega ubrajamo samo određenu povlaštenu skupinu entiteta, to jest one entitete koji u relaciju *biti dio od* mogu ući samo i upravo zahvaljujući tome što je drugi član relacije baš takva i takva vrsta stvari. Na toj osnovi kažemo, primjerice, da su dijelovi drveta stvari kao što su korijen, stablo, grane i listovi, dok za gornju desnu polovicu, donju desnu polovicu i lijevu polovicu ne kažemo da su dijelovi drveta, iako prema drukčijem shvaćanju toga što to znači biti dio nečega to sigurno jesu dijelovi drveta.

S druge strane, možemo pretpostaviti da svakodnevne stvari koje nas okružuju nisu ontološki povlašteni entiteti te da, sukladno tome, relacija *biti dio od* ne zahtijeva nikakve povlaštene entitete kao svoje članove. Prema takvu pristupu, dakle, niti je drveće povlašteni predmet raščlambe niti su korijen, stablo itd. njegovi povlašteni dijelovi. Pristup strukturi fizičkih predmeta, nasuprot tome, treba se rukovoditi krajnje općenitim i velikim dijelom formalnim odnosima koji vrijede između (nepovlaštenih) dijelova i (nepovlaštenih) cjelina, i to najčešće onim odnosima koji su formalizirani u tzv. klasičnoj ekstenzionalnoj mereologiji kao općoj teoriji odnosa dijelova i cjelina. Najčešći ishod takva pristupa bit će shvaćanje fizičkih stvari koje nas okružuju kao mereoloških zbrojeva ili fuzija. Točnije govoreći, ishod će ovisiti o tome kakvo se načelo kompozicije prihvati. Prihvati li se načelo neograničene ili univerzalne kompozicije – prema kojemu, kada god imamo neke stvari, tada uvijek postoji fuzija, zbroj ili cjelina koja se sastoji od tih stvari – kao sastavnice svijeta morat ćemo prihvatiti mnoštvo stvari koje zdravorazumski ne izdvajamo kao zasebne, primjerice nešto takvo kao što je mereološki zbroj mojeg nosa, vrha zagrebačke katedrale i Jupitera. Usvoji li se pak, kao drugi ekstrem, nihilistički pristup kompoziciji – prema kojemu do kompozicije ne dolazi nikada – morat ćemo iz svoje ontologije ukloniti sve stvari koje zdravi razum izdvaja kao zasebne, uključujući i nas same, i ostaviti samo nešto takvo kao što su elementarne čestice koje nisu fuzije

ničega. Možemo usvojiti i neki posredni pristup, to jest neku varijantu načela ograničene kompozicije. U svakom slučaju, prema ovome drugom pristupu, mereologija prethodi ontologiji, to jest potpuni inventar svijeta može se utvrditi tek nakon što se odgovorilo na pitanje “Koja je struktura fizičkih stvari?”.

Ove općenite napomene o mogućim pristupima strukturi fizičkih stvari mogu nam pomoći da preliminarno smjestimo hilemorfizam kao jedan takav pristup. Hilemorfizam tako možemo karakterizirati kao varijantu prvoga od dvaju zadnjepomenutih pristupa: on je zamišljen kao teorija povlaštenih entiteta, to jest on polazi od već utvrđene ontologije koja uključuje entitete koji su prethodno zdravorazumski ili znanstveno razvrstani u prirodne ili umjetne vrste. Drugim riječima, on počiva na zamisli da trebamo poći od poznatih predmeta i podvrgnuti ih hilemorfčkoj raščlambi – to jest, raščlambi na materijalnu sastavnicu (građa) i formalnu sastavnicu (forma) – a ne da na temelju općenitih odnosa koji vrijede između bilo čega što može služiti kao građa i bilo čega što može služiti kao forma pokušamo utvrditi inventar svijeta. Nadalje, ključna relacija u hilemorfčkoj raščlambi jest relacija *biti građa od*, koja se, kao što ćemo vidjeti, može shvatiti i prema kompozicijskom i prema konstitucijskom modelu, ali i kao relacija koja bi mogla objediniti obje te vrste relacije. Međutim, hilemorfizam bismo, kako mi se čini, trebali razumjeti kao teoriju *sui generis*, a ne kao neku vrstu pokušaja sinteze teorije kompozicije i teorije konstitucije. Uz to, mislim da bismo ga trebali razumjeti kao pristup čiji su ciljevi unekoliko skromniji, budući da su u osnovi drukčiji, od ciljeva konstitucijskog i kompozicijskog pristupa. O tome ću na sasvim općenit i skicozan način govoriti u 2. i 3. poglavlju. Na koncu ću se osvrnuti na jednu od implikacija hilemorfčkog pristupa ljudskim bićima.

Bilo bi korisno navesti tri važne ograde. Prvo, kao što znamo, hilemorfizam je u filozofiju uveo Aristotel. No ovdje neću govoriti o Aristotelu – neću ulaziti u egzegezu njegovih tekstova, niti je išta od onoga što ću tvrditi zamišljeno da vrijedi specifično za Aristotela. Tu i tamo ću doduše uputiti na neke njegove stavove, no svjestan sam da se oni mogu tumačiti na razne načine, koje neću pokušati razlučiti. Drugo, moguće je govoriti o raznim verzijama hilemorfizma. Tako možemo (i vjerojatno moramo) razlikovati, prije svega, npr. Aristotelov hilemorfizam, tomistički hilemorfizam i suvremene neoaristotelovske verzije kakve razvijaju primjerice Mark Johnston (2006), Kit Fine (1992, 1999)

i Kathrin Koslicki (2008). No što zbog pomanjkanja kompetentnosti, što zbog ograničenih ciljeva, ovdje neću govoriti o nekoj određenoj verziji, a još manje predlagati neku novu. (Iako će mi pred očima najčešće biti suvremeni neoaristotelizam.) Namjera mi je samo ukazati na neke nedoumice za koje smatram da su, u najopćenitijem obliku, inherentne hilemorfizmu, i koje me trenutno navode na pomisao da bismo njegove ciljeve trebali smatrati skromnijima nego što je to obično slučaj. Treće, gotovo ću se u cijelosti baviti onime što je, prema hilemorfizmu, materijalna sastavnica stvari, i veoma malo toga kazat ću o formalnoj sastavnici.

## 2.

Prema hilemorfizmu, fizičke stvari<sup>1</sup> su složevine od materijalne i formalne sastavnice. Da bismo shvatili što to znači da su “složevine”, to jest u kojem su smislu složevine, trebali bismo imati neku ideju o tome što uopće želimo postići hilemorfičkom raščlambom. Možemo pretpostaviti da bi nam hilemorfička raščlamba trebala dati odgovor na pitanje što znači biti određena stvar. To je pitanje na neki način zajedničko i kompozicijskom i konstitucijskom pristupu. Primjerice, ako nismo kompozicijski nihilisti, kazat ćemo da biti  $x$  znači za  $y$ -e biti složen na određeni način (recimo, biti Sokrat znači za elementarne čestice biti složen na način Sokrata). Za konstitucijski pristup, s druge strane, biti  $x$  znači za  $y$  biti konstituiran od  $z$ -a (biti Sokrat znači biti osoba konstituirana od tijela ili organizma; biti novčanica od 100 kuna znači biti određeno sredstvo za plaćanje konstituirano od komada papira). Naravno, “što znači biti određena stvar” možemo shvatiti kao da upućuje samo na formalnu sastavnicu, to jest na skup esencijalnih svojstava neke stvari. No taj izraz možemo shvatiti i kao da upućuje na potpuni opis stvari. Ako ga shvatimo na takav način, onda bi kanonski oblik hilemorfičke analize glasio (usp. i Johnston 2006: 658):

Za [predmet raščlambe] biti znači za [materijalna sastavnica] biti [formalna sastavnica].

Zamisao je u tome da mjesta za elemente raščlambe počnemo popunjavati zdesna nalijevo, dakle počevši od formalne sastavnice, primjerice

<sup>1</sup> Ne samo fizičke stvari nego vjerojatno i apstraktne stvari i događaji (usp. doljnji primjer sa zabavom).

Za [čekić] biti znači za [materijalna sastavnica] biti [takav da se njome mogu zabijati čavli i sl.].

Formalna sastavnica općenito uključuje esencijalno svojstvo, to jest ono svojstvo za koje očekujemo da se javi u (realnoj) definiciji. Ono što je sada važnije napomenuti jest činjenica da formalna sastavnica nalaže što sve može biti uključeno u materijalnu sastavnicu. Ona specificira materijalnu sastavnicu, bilo krajnje detaljno – kao u slučaju molekule vode, gdje formalna sastavnica (recimo, *biti kovalentno povezan*) nalaže i vrstu građe koja jedino dolazi u obzir ali i njezin broj (dva atoma vodika i jedan atom kisika) – bilo na manje određen način – kao u slučaju čekića, gdje bismo gornju shemu preliminarno mogli dopuniti ovako:

Za [čekić] biti znači za [komad drveta i komad željeza] biti [takav da se njime mogu zabijati čavli].

Hilemorfičku raščlambu mogli bismo shvatiti na dva načina. S jedne strane, možemo je shvatiti prema nelinearnom ili kompozicijskom modelu, prema kojemu kao građu računamo mnoštvo stvari, kao u gornjem primjeru sa čekićem.<sup>2</sup> To mnoštvo stvari možemo shvatiti kao dijelove složevine. U tom slučaju formalna sastavnica obavlja dvije važne zadaće: nalaže što se računa kao dijelovi stvari te predstavlja neku vrstu principa jedinstva dijelova.<sup>3</sup> Budući da je čekić takva vrsta stvari koja služi za zabijanje čavala, dijelovi običnog čekića koji se sastoji od drvene drške i željezne glave su komad drveta (drška) i željeza (glava) jer to su dijelovi koji su, da tako kažemo, neposredno uključeni u zabijanje. Dio takva čekića nije primjerice donja polovica drške, iako to jest proizvoljni ili mereološki dio čekića. Isto tako, ako smo dršku s glavom dodatno učvrstili npr. ljepilom, ni ljepilo nije hilemorfički dio čekića. Ljepilo nije ni princip jedinstva dijelova, to jest ono što dijelove čini jednom stvari, a ne hrpom. Objašnjenje činjenice da su drška i glava jedna stvar nije u ljepilu, nego ga treba tražiti u formalnoj sastavnici: samo ako su spojeni na odgovarajući način, oni mogu zadovoljiti uvjete koje postavlja formalna sastavnica. Razliku između hilemorfičkih i proizvoljnih

<sup>2</sup> Izrazi “linearni” i “nelinearni” potječu od Finea (1992). Izraz “materija” on rabi za linearni model, a “konstitucija” za nelinearni (usp. str. 39), no ja ću govoriti o linearnom modelu ili konstituciji te nelinearnom modelu ili kompoziciji. Mislim da hrvatski izraz “građa” prikladno pokriva obje vrste relacije.

<sup>3</sup> Za prvu zadaću usp. Koslicki (2008: 172–174) i Johnston (2006: 656–658), a za drugu Johnston (2006: 652–654).

dijelova možemo jasno uočiti primijenimo li hilemorfičku raščlambu na događaje, primjerice:<sup>4</sup>

Za [određenu zabavu] biti znači za [određene dijelove zabave kao što su pozdravljanje gostiju, posluživanje pića, neobavezni razgovor, posluživanje juhe, posluživanje glavnog jela, ... pozdravljanje i odlazak] biti [takvi da ispunjavaju svrhu hranjenja, zabavljanja i opuštanja].

Pretpostavimo, primjerice, da se zabava odvija između 20 i 23 sata i da je podijelimo na minute. Razdoblje od 20.30 do 20.31 u tom je slučaju očito dio zabave, bez obzira na to što se u tom vremenskom razdoblju na zabavi događalo – ono je dio zabave čak i u slučaju da u tom razdoblju uzvanici stoje zamrznuti na mjestu. Ali ono je samo proizvoljni dio, jer nije riječ o dijelu koji je ujedinjen formalnim principom jedinstva, za razliku od, primjerice, posluživanja glavnog jela. Ukratko, dakle, formalna sastavnica, za koju možemo očekivati da će se pojaviti u (realnoj) definiciji, specificira koje točno stvari možemo računati kao građu ili dijelove u hilemorfičkom smislu riječi.

To je dalekosežna činjenica. Naime, jedna od osobitosti hilemorfizma jest to da on pretpostavlja hijerarhiju građe, tj. da se prema njemu materijalne sastavnice, budući da su i same instance određenih vrsta, također mogu po istom načelu hilemorfički raščlaniti. Ta činjenica, kao i činjenica da je relacija *biti dio od* tranzitivna, može navesti na pomisao da je relacija *biti građa od* također tranzitivna, to jest da ako je  $x$  građa od  $y$  a  $y$  građa od  $z$ , onda je  $x$  građa od  $z$ .<sup>5</sup> No ako je pripadanje relaciji *biti građa od*  $z$  specificirana formalnom sastavnicom  $z$ -a ili njegovom (realnom) definicijom, onda se kao njegova građa u pravom smislu riječi može računati samo njegova tzv. neposredna građa. (To jest  $y$ . U tom slučaju  $x$  možemo zvati građom, naravno, ali ga ne možemo zvati članom relacije *građa od*  $z$  u strogom smislu riječi.) No kako definirati neposrednu građu, to jest neposredno pripadanje relaciji *biti građa od*  $z$ ? Formalno,  $x$  bi bilo neposredna građa od  $z$  ako i samo ako ne postoji  $y$  takvo da je  $x$  građa od  $y$  i  $y$  građa od  $z$ . No to je u ovom slučaju nedovoljno specifično, jer takvo načelo vrijedi i za proizvoljne a ne samo hilemorfičke dijelove. Mogli bismo kazati da je neposredna građa ona koja je neposredno ujedinjena

<sup>4</sup> Primjer je Johnstonov (2006: 656–657).

<sup>5</sup> Usp. Fine (1992: 41), koji tranzitivnost relacije *biti građa od* izdvaja kao hilemorfički aksiom.

formalnim principom jedinstva ili koja je neposredno uključena u obavljanje aktivnosti koja je specificirana formalnom sastavnicom (u slučaju kada formalnu sastavnicu možemo formulirati na funkcionalan način, kao u slučaju čekića) ili, općenitije, koja je neposredni objekt odredbe “takva da...” u gornjim formulacijama. No to su sve cirkularna određenja. S druge strane, mogli bismo kazati da je  $x$  neposredna građa od  $z$  ako i samo ako je  $x$  ujedno građa  $z$ -ove formalne sastavnice, proširujući tako značenje riječi “građa”. Tako bismo, primjerice, mogli kazati da su dva atoma vodika i jedan atom kisika neposredna građa molekule vode zato što su građa formalne sastavnice *biti kovalentno povezan*; drvena drška i željezna glava su neposredna građa čekića zato što su građa formalne sastavnice *biti sposoban zabijati čavle*. Problem s tim prijedlogom nije u tome što njime proširujemo značenje izraza “građa” – na kraju krajeva, on je već dovoljno višeznačan, jer uključuje i posrednu i neposrednu građu – nego u tome što se čini da on zahtijeva daljnje necirkularno objašnjenje toga što to znači biti građa formalne sastavnice. Možda je ponešto bolje aristotelovsko određenje, po kojemu je neposredna građa ona kojoj ne treba ništa dodavati i ništa oduzimati niti je treba na ikoji način dodatno modificirati (*Metafizika* Θ.6 1049<sup>a</sup>9–11). Ako ni s time nismo zadovoljni, možemo točniju specifikaciju neposredne građe prepuštiti intuiciji, to jest razmatrati svaki pojedini slučaj zasebno.

Iako je preopćenito, načelo prema kojemu je  $x$  neposredna građa od  $z$  ako i samo ako ne postoji  $y$  takvo da je  $x$  građa od  $y$  i  $y$  građa od  $z$  trebalo bi vrijediti i za u strogom smislu hilemorfičku neposrednu građu. No u tom se slučaju čini da ono za što smo dosad pretpostavljali da je u strogom smislu hilemorfička neposredna građa zapravo nije takvo: ispada da drvena drška nije u strogom smislu hilemorfička neposredna građa čekića jer postoji još nešto, naime drvena drška–plus–željezna glava, za što se također čini da je građa čekića, i to u strogom smislu hilemorfička neposredna građa. To je zato što hilemorfičku raščlambu možemo shvatiti i prema linearnom ili konstitucijskom modelu, to jest tako kao da predmet raščlambe ima najviše jednu stvar koja se računa kao njegova građa. Kada primijeniti linearni a kada nelinearni model? Na prvi pogled, odgovor na to pitanje jasan je: nelinearni ili kompozicijski model trebamo primjenjivati tamo gdje je jasno da imamo više zasebnih dijelova stvari, dok linearni ili konstitucijski model trebamo primjenjivati i tamo, kao i

u slučaju kada ne možemo jasno razlučiti dijelove.<sup>6</sup> No takav je odgovor neprecizan, jer pretpostavlja da imamo neko neovisno načelo podjele stvari na dijelove, kao i neovisno načelo konstitucije. No dio onoga na što mislim kada kažem da bismo hilemorfizam trebali (pokušati) shvatiti kao teoriju *sui generis* jest u tome što mu takva nehilemorfička načela nisu potrebna. Stoga bi preciznije trebalo kazati da je nelinearni model hilemorfičke raščlambe prikladan tamo gdje imamo *hilemorfičke* dijelove, a linearni i tamo, kao i u slučaju kada nemamo hilemorfičke dijelove. Glinena kugla nema hilemorfičke dijelove, iako očito ima proizvoljne dijelove, i njezina jedina građa jest linearna, komad gline. Glineni kip Sokrata pak ima i hilemorfičke dijelove – glavu, ruke, noge itd. – i linearnu građu. Mogli bismo pomisliti da je linearna građa glinenog kipa Sokrata također komad gline. No kazali smo da se nešto računa kao hilemorfička građa samo ako je neposredna, to jest ako je ujedno građa formalne sastavnice. Kad bi glineni kip i glinena kugla imali istu građu, to bi onda značilo da imaju i iste formalne sastavnice. Stoga je bolje pretpostaviti da je građa kipa određena cjelina, komad gline koji se sastoji upravo od određenih dijelova (glave, ruku, nogu itd.), to jest oblikovan na određeni način, a slično se može kazati i za komad gline koji je građa kugle.

Odmah možemo očekivati najmanje dva prigovora. Prvi i važniji: nije li taj na određeni način oblikovani komad gline s glavom, dvjema rukama, nogama itd. zapravo složevina koju želimo hilemorfički raščlaniti, a ne građa, kao što pretpostavljamo? O tome više u sljedećem poglavlju. Ukratko, stvar je u tome što očekujemo od hilemorfizma. “Hilemorfička raščlamba” o kojoj cijelo vrijeme govorim nije raščlamba

<sup>6</sup> Može li se forma računati kao dio složevine? Pretpostavimo li da se može, postoji prijetnja beskonačnog regresa, kao što je primijetio Aristotel (*Metafizika* Z.17 1041<sup>b</sup>19–25): ako je stvar sastavljena od građe i forme kao dijelova, onda se čini da nam je potreban daljnji princip jedinstva, na osnovi kojeg građa i forma čine jednu stvar a ne dvije. Da forma nije daljnji dio tvrdi i Johnston (2006: 659). Prema Koslicki (2008: 179–183), međutim, forma jest dio, ali budući da spada u drukčiju ontološku kategoriju, opasnost od regresa ne postoji. Da je forma daljnji dio smatra i Fine (1999). Jedan od motiva koji Koslicki navodi na tvrdnju da je forma dio jest činjenica da ona konstitucijski model hilemorfičke raščlambe želi podvesti od nelinearni (ili mereološki, kako ga naziva). U tom bi slučaju komad gline, kao građa kugle, bio i njezin dio. No čini se da se to kosi s mereološkim načelom, takozvanim slabim načelom dopune, da ako stvar ima pravi dio, onda ima barem još jedan pravi dio različit od prvoga (pri čemu se pravi dio obično definira ovako:  $x$  je pravi dio od  $y$  ako je  $x$  dio od  $y$  a  $y$  nije dio od  $x$ ). Budući da smatra da je komad gline pravi dio kugle, Koslicki i formu računa kao pravi dio. Fine (1999) pak odbacuje slabo načelo dopune.

poznatih, svakodnevnih stvari u osnovnije entitete, ili otkrivanje nekih daljnjih entiteta, koji onda prema poznatim, svakodnevnim stvarima stoje u relaciji numeričkog identiteta ili pak različitosti, kao što je slučaj u suvremenim teorijama konstitucije i kompozicije. Mislim da taj izraz radije treba shvatiti kao da upućuje na vrstu objašnjenja poznatih stvari, to jest ni na što drugo nego na jedan način pristupa odgovoru na pitanje što znači biti pojedinačna stvar, i ne tvrdi ništa drugo nego da taj odgovor treba upućivati i na građu, bez ikakvih daljnjih ontoloških obvezivanja. Stoga u hilemorfizmu nema mjesta za stvari kao što je navodni “komad gline”, omiljeni predmet rasprave u suvremenoj metafizici – hilemorfizam priznaje samo stvari kao što su kugle, kipovi, čekići i ljudi. Drugo, moglo bi se prigovoriti da bi se nešto takvo kao što je komad gline ipak trebalo javiti u raščlambi. Možda, ali tek na daljnjoj, nižoj razini u hijerarhiji građe. Građu kipa Sokrata diktira formalna sastavnica, recimo *reprezentirati Sokrata*, i stoga je građa kipa Sokrata oblikovani komad gline s nogama i rukama itd. (neka to bude  $g_1$ ). Građu građe kipa Sokrata diktira formalna sastavnica građe kipa Sokrata, recimo *biti građa glinenog kipa Sokrata*, i stoga građa građe kipa Sokrata može biti nešto takvo kao što je komad gline (neka to bude  $g_2$ ). Komad gline,  $g_2$ , je linearna građa od  $g_1$ . Što su dijelovi ili nelinearna građa od  $g_1$ ? To nisu glava, noge, ruke itd., jer njih ne diktira forma od  $g_1$ ; to bi bili manji dijelovi komada gline. Naravno, u manje dijelove komada gline koji je linearna  $g_2$  od  $g_1$  realno spada i glava, ali ne spada *kao glava*, nego kao proizvoljni dio komada gline. To bi moglo biti zbunjujuće, jer kazali smo da je  $g_1$  *oblikovani* komad gline, koji *ima* glavu kao svoj dio. Da, ima ga kao dio, ali ne kao hilemorfčki dio; glava je hilemorfčki dio samo kipa a proizvoljni dio  $g_1$ .

Kakve koristi od te naizgled komplicirane raščlambe koja uključuje dvoznačne izraze? Evo jedne. S relacijom konstitucije postoje, kao što znamo, neki nezgodni problemi. Paradigmatski primjer konstitucije jest primjer kipa Sokrata načinjenog ili konstituiranog od komada gline. Budući da zauzimaju isto mjesto i budući da, kako se čini, imaju iste (proizvoljne) dijelove, izgleda da moramo smatrati da su kip Sokrata i komad gline numerički identični. S druge strane, međutim, kip i komad gline imaju neka različita svojstva. Prije svega, imaju različita modalna svojstva: kip je esencijalno kip, a komad gline je esencijalno komad gline; komad gline mogao bi preživjeti gnječenje, to jest ostati komad gline nakon gnječenja, no kip Sokrata nakon što ga zgnječimo ne bi ostao kip Sokrata. Imaju i različita vremenska svojstva: komad gline postoji dulje od

kipa Sokrata. Imaju i neka kategorička svojsva različita: kip Sokrata ima svojstvo *biti umjetničko djelo* a komad gline ne. Budući da imaju različita svojstva, prema Leibnizovu zakonu slijedi da ne mogu biti identični. Pa kako onda shvatiti relaciju među njima? I kako objasniti razliku u svojstvima ako imaju iste dijelove i zauzimaju isto mjesto u isto vrijeme?

Hilemorfizam nudi jednostavno (neki bi kazali “jeftino”) rješenje. Najprije imamo, recimo, glinenu kuglu. Nakon što je oblikujemo na određeni način, imamo glineni kip. Kugla je tada prestala postojati – prestala je biti instanca vrste *glinena kugla* – i postala je nešto drugo – instanca vrste *glineni kip*. Ako potom kip zgnječimo, više nemamo ništa, ili, ako hoćete, imamo instancu vrste *komad gline bez jasno određenog oblika*. Ne postoji trenutak u kojemu imamo više stvari na istom mjestu: imamo samo kuglu pa kip pa zgnječeni komad. No zar ne postoji, tako bi glasilo očiti prigovor, nešto što je u toj promjeni ostalo identično, nešto što se nalazi niže u hijerarhiji, recimo  $g_2$ , i što poprima razne oblike pa postaje prikladna građa ( $g_2$  za kuglu i kip te možda  $g_1$  za zgnječeni komad gline bez jasno određenog oblika)? No kad bismo pretpostavili da postoji, onda bismo morali pretpostaviti da hijerarhija građe prelazi granice vrsta. Drugim riječima, morali bismo pretpostaviti da ako imamo tri složevine koje su instance triju različitih vrsta, onda na nekom stupnju hilemorfičke raščlambe svake od tih triju složevina dolazimo do razine građe koja vrijedi za sve te tri složevine. *Naravno* da to možemo učiniti; kad bismo tvrdili da ne možemo, zastupali bismo besmisleni metafizičku teoriju koja niječe da postoji zajednička građa svijeta. Ono što tvrdim samo je to da slijeđenje hilemorfičke raščlambe do krajnje nesložene građe više nije hilemorfizam, nego neka drukčija teorija. Hilemorfizam svoju raščlambu mora negdje zaustaviti; a zaustavljanje na bilo kojem stupnju nakon prvoga sasvim je proizvoljno. Zato bismo trebali ostati na razini neposredne građe, a ako sam u pravu kada tvrdim da je neposredna građa složevine ono što je neposredna građa formalne sastavnice, ili ono što je izravno uključeno u realiziranje formalne sastavnice, onda se time isključuje mogućnost postojanja – u smislu realnog postojanja – više stvari na istom mjestu u isto vrijeme, kao što su komad gline i kip Sokrata. To je ujedno dio onoga na što mislim kada tvrdim da bismo hilemorfizam trebali shvatiti kao skromnu teoriju – skromnu u tom smislu što se zadržava na neposrednim ali iscrpnim opisima poznatih pojedinačnih predmeta. U tom je smislu on puno skromniji od teorija na koje nailazimo u suvremenoj metafizici fizičkih predmeta.

## 3.

Dosadašnji opis bio je krajnje općenit i pojednostavljen. Što je važnije, samo smo kratko dotakli jednu komplikaciju, za čije se objašnjenje može, mislim, s pravom smatrati da je ključno za razumijevanje hilemorfizma. Sada bismo je mogli malo razraditi.

Kako hilemorfički raščlaniti ljudska bića? Možemo predložiti dvije mogućnosti (stavimo, kao i do sada, na stranu pojedinosti oko točne specifikacije forme i primijenimo linearni model):

(1) Za [ljudsko biće] biti znači za [živo tijelo] biti [takvo da je sposobno za hranjenje, rast, razmnožavanje, kretanje, percipiranje i racionalno mišljenje].

(2) Za [ljudsko biće] biti znači za [tijelo] biti [takvo da je sposobno za hranjenje, rast, razmnožavanje, kretanje, percipiranje i racionalno mišljenje].

(1) je Aristotelov prijedlog. Problem s tim prijedlogom očit je, i na sličan smo problem već naišli: živo tijelo, kako se čini, ne može biti dobar kandidat za građu, jer ako je živo, to znači da je ono već opskrbljeno onim sposobnostima koje su navedene u specifikaciji forme. Živo tijelo je oformljeno tijelo; to je zapravo ono što želimo hilemorfički raščlaniti, a ne materijalna sastavnica. Ako je građa ljudskog bića živo tijelo, onda ispada da su predmet raščlambe i materijalna sastavnica identični, i više nemamo materijalnu sastavnicu koju bismo mogli neovisno izdvojiti i identificirati te joj dodati formalnu kako bismo dobili složevinu. Hilemorfička raščlamba tako na neki način propada i prije nego što je započela. Prema Johnu Acrillu, koji je (koliko mi je poznato) prvi iznio taj prigovor, da bismo nešto mogli računati kao kandidata za građu, moramo biti u stanju to identificirati i izdvojiti neovisno o složevini. On smatra da u slučaju artefakata to možemo bez problema učiniti: komad drveta i komad željeza možemo neovisno identificirati i izdvojiti, i stoga se oni mogu računati kao kandidati za građu.

No čini se da ni (2) ne može biti dobar opis hilemorfičke raščlambe ljudskog bića. Glavni razlog zbog kojeg Aristotel ne može biti zadovoljan s (2) jest činjenica da, po njegovu mišljenju, neživo tijelo zapravo nije tijelo. Mi ga samo zovemo "tijelo", ali tijelo zapravo ne može biti drugo nego živo tijelo. To je, čini se, zato što je tijelo funkcionalna vrsta stvari, a kada neka instanca funkcionalne vrste stvari izgubi svoju funkciju, tada na nju doduše možemo referirati rabeći naziv vrste, ali zapravo više ne

možemo kazati da je ona instanca vrste. (Kako to Aristotel formulira, neživo tijelo jest tijelo samo homonimno; zato se ovo ponekad naziva načelom homonimije.)<sup>7</sup> Nož kojim ne možemo rezati, od čega god bio načinjen, zovemo “nož” – na kraju krajeva, nemamo posebne nazive za stvari koje izgledaju poput noževa ali se njima ne može rezati – ali to zapravo nije nož. Stoga, kada pokažem na leš rabeći riječ “tijelo”, ja ne pokazujem na nešto što je nekoć bila građa životinje, nego na nešto što je tijelo u ontološki jednakom smislu kao i, recimo, naslikano tijelo. Građa umrle životinje nestala je sa životinjinom smrću. Ili, drukčije govoreći, kada smo komad drva i željeza spojili, pričvrstili itd., dodali smo formu pa smo dobili čekić; no ne postoji nešto čemu bismo, kao što je to učinio dr. Frankenstein, mogli dodati još nešto kako bismo dobili životinju.

No pretpostavimo da odbacimo načelo homonimije te da tvrdimo da nož koji ne može rezati ne samo da se zove “nož” nego i jest nož – tup nož, neupotrebljiv nož, ali ipak nož. Načelo homonimije mogli bismo htjeti odbaciti iz različitih razloga. Mogli bismo primjerice smatrati da je ono previše vezano uz funkcionalno objašnjenje svih fizičkih stvari, koje bismo zbog raznih razloga mogli smatrati neprihvatljivim. Ili bismo pak mogli tvrditi da pripadnost vrsti ono na neopravdan način prepušta čimbenicima koji se tiču semantičke ili ontološke neodređenosti (kada je točno nož dovoljno tup da bismo ga trebali prestati računati kao instancu vrste *nož*?). U svakom slučaju, i bez funkcionalno shvaćenog načela homonimije čini se da imamo dobre razloge smatrati da (2) nije primjeren oblik hilemorfičke raščlambe ljudskog bića, i to iz sličnog razloga zbog kojeg smo odbacili i (1), naime zbog kriterija “neovisnog izdvajanja i identificiranja”. Jer čini se da ni u ovom slučaju građu ne možemo neovisno identificirati i izdvojiti. Kada pokazujem na ljudsko tijelo, ja pokazujem na živo tijelo, i zapravo ne mogu pokazati na *tijelo* kao građu. Ne mogu izdvojiti nijedan entitet i nedvosmisleno na njega uputiti kao na građu; građa je, da tako kažemo, u potpunosti isprepletена s formom. To vrijedi kako za građu živih bića tako i za građu artefakata. Čini se doduše da mogu pokazati na dršku čekića i kazati “Evo, ovo je građa čekića”, ne pokazujući pritom na – da tako kažemo – očekićenu dršku, u onom smislu u kojemu *ne* mogu pokazati na neoformljeno tijelo i kazati “Evo, ovo je građa ljudskog bića”. No to je samo privid. Drška kao građa čekića jednako je zapletena u složevinu, jednako je isprepletена

<sup>7</sup> Za načelo homonimije usp. npr. *O duši* II.1 412<sup>b</sup>12–13; *O dijelovima životinja* I.1 640<sup>b</sup>34–641<sup>a</sup>34; *Metafizika* Z.10 1035<sup>b</sup>10–26.

s formom kao i ljudsko tijelo. Razlog zbog kojeg se može činiti da ona nije tako isprepletena s formom isključivo je taj što se čini da ona ima identitet kroz vrijeme koji je neovisan o identitetu čekića kroz vrijeme: ona je postojala prije čekića, sada je u čekiću, a kasnije ćemo je možda izvaditi iz ovog čekića i upravo tu istu dršku upotrijebiti kako bismo načinili drugi čekić. Drugim riječima, čini se da imamo razloga tvrditi da je ona numerički različita od čekića, da je stoga možemo neovisno izdvojiti i da u tom smislu ona zadovoljava uvjete da bude nazvana građom. No mislim da to nije točno, ni za tijelo ni za čekić – ni za živa bića ni za artefakte.

Pogledajmo najprije naš prijeporan slučaj, slučaj tijela. Ako dršku možemo identificirati neovisno o složevini ili formi zato što ima drukčije vremensko svojstvo od složevine – traje dulje od nje – onda se čini da nema razloga zašto to ne bismo mogli učiniti i s tijelom. Tijelo je trenutno zapleteno u složevini i isprepleteno s formom; no kad složevina umre, ono što ostane jest tijelo. I sada imamo dvije mogućnosti: ili je to tijelo u trenutku smrti životinje nastalo ili je postojalo i tijekom životinjina života. A ako odbacimo prvu mogućnost, onda preostaje druga – i tako dobivamo tijelo kao građu. Tijelo ne možemo sada identificirati i izdvojiti neovisno o složevini; no jednom ćemo to moći.

Prvu mogućnost uistinu moramo odbaciti. Ne razumijem što bi uopće moglo značiti da tijelo nastaje u trenutku smrti. Možemo se doduše pozvati na neko opće načelo da je nestanak jedne stvari nastanak druge pa tvrditi da je smrt živog tijela ili organizma nastanak tijela.<sup>8</sup> No to je krajnje slab argument. Ako nešto nastaje, onda je to leš, truplo ili ostatak. Tvrditi da smrću nastaje leš, čini mi se, ne znači tvrditi nešto puno drukčije nego kad bismo kazali da je nakon što se kuća srušila nastala hrpa cigala, kamenja itd. – ne vidim zašto bi leš uživao drukčiji, viši ontološki status od hrpe.

Dakle, ako tijelo nije nastalo u trenutku smrti, onda ono mora da je cijelo vrijeme postojalo, i u trenutku smrti je oslobođeno zapletenosti u složevini i formi, što nam omogućuje da ga napokon identificiramo kao ono što je cijelo vrijeme bilo građa složevine. Nekoliko je razloga

<sup>8</sup> To tvrdi Toner (u tisku: 7) i smatra da je to hilemorfički odgovor: “Kada umremo, novo tijelo (ili nova tijela) nastaje. To je dio onoga što to znači umrijeti. Jer smrt je supstancijalna promjena. U supstancijalnoj promjeni jedna supstancija nestaje, a jedna ili više novih supstancija nastaje.” No nije mi jasno odakle Toneru zamisao da je leš supstancija, prema bilo kojem (a naročito hilemorfičkom) shvaćanju supstancije.

koje bismo mogli navesti u prilog toj pretpostavci. Primjerice, mi uistinu govorimo o nečemu takvom kao što je “neživo tijelo”, implicirajući da referiramo na stvar kojoj sada nedostaju sposobnosti koje je prethodno imala, naime sposobnosti za hranjenje, rast itd., specificirane u formi. Kada kažemo da je od neke osobe “ostalo samo tijelo”, tada ne moramo biti supstancijalni dualisti i pod time misliti na to da u tome tijelu više nema duše; možemo opet misliti na “*samo* tijelo” kao na nešto lišeno određenog skupa sposobnosti, u onom smislu u kojemu možemo kazati da je od čekića ostala samo drška. Nadalje, kada proučavamo neživo tijelo neke osobe da bismo doznali informacije o njezinoj smrti, tada pretpostavljamo da proučavamo onu istu stvar koja je postojala i prije smrti; postojanje mrtvozornikâ pretpostavlja postojanje nečega identičnog prije i nakon smrti. K tome, neživa tijela tretiramo poput pokvarenih artefakata ili, točnije, poput pokvarene građe artefakata: razbijeni mehanizam sata isti je onaj mehanizam koji je sat imao ranije. Jedina razlika između tijela i građe artefakata, kako se čini, jest u tome što artefakti mogu ponovno profunkcionirati i u tome što kod njih postoji simetrija – u uobičajenim slučajevima, građu možemo neovisno izdvojiti i prije i poslije njezine zapletenosti u život složevine.

Ipak, nijedan od spomenutih razloga nije uvjerljiv.<sup>9</sup> Pozivati se na običnu jezičnu upotrebu riječi “tijelo” ne može biti presudno. A čak i kad bismo se pozvali na način na koji upotrebljavamo jezik, ili na zdravi razum općenito, onda bismo u svakom od spomenuta tri slučaja umjesto o “tijelu” mogli govoriti o “ostacima”, i ništa ne bismo izgubili. Ostaci su dovoljno kvalitativno slični živim tijelima da ih je vrijedno proučavati kako bismo izvukli važne informacije o onome čega su to ostaci, naime o živom organizmu ili živom tijelu. (Iako su oni zapravo slični samo na prvi pogled, i u velikoj mjeri samo po vanjskom obličju.) No bez obzira na pojedinačne prigovore koje možemo uputiti pretpostavci da je postojanje mrtvih tijela potvrda da postoji nešto takvo kao što je tijelo koje je hilemorfička građa živog tijela, ima nečega duboko problematičnog u zamisli da “neovisno izdvajanje i identificiranje” ovisi isključivo o vremenskim i modalnim kriterijima. Neovisno izdvojiti i identificirati  $x$  znači izdvojiti i identificirati  $x$  *simpliciter*; tvrditi da to znači “moguće je izdvojiti i identificirati  $x$ ” ili “bit će moguće kasnije izdvojiti i identificirati  $x$ ” previše sliči Lockeovoj supstanciji kao “nečemu za što ne znam

<sup>9</sup> Za detaljnu raspravu o tima i drugim razlozima za i protiv egzistencije mrtvih tijela vidi Hershenov (1992: 37–45).

što je”. K tome, da bismo mogli tvrditi da postoji nešto takvo kao što je tijelo koje je najprije bilo građa životinje, opskrbljeno sposobnostima specificiranim formalnom sastavnicom a potom lišeno tih sposobnosti, i da je to tijelo identično kroz promjenu, morali bismo u svakom slučaju pretpostaviti da taj jedan i identičan entitet cijelo vrijeme ima iste uvjete ustrajavanja kroz vrijeme. Lako se možemo dogovoriti oko uvjeta ustrajavanja tijela nakon smrti; lako ih možemo neovisno izdvojiti i identificirati. Ali ti uvjeti sigurno nisu isti kao i uvjeti ustrajavanja tijela prije smrti, koje ne možemo izdvojiti a da ne spomenemo formu. (O tome još malo više kasnije.)

U svakom slučaju, za hilemorfizam neposredna građa može biti samo ono što se može neposredno izdvojiti i identificirati – ako hoćemo, i to možemo ubrojiti u značenje odrednice “neposredna” – a jedina takva građa je živo tijelo. Dakle, čini se da je Aristotel u pravu, i da je (1) primjeren način hilemorfičke raščlambe ljudskog bića. Kada živo tijelo umre, tada njegova egzistencija u cijelosti završava, to jest ne postoji nešto – tijelo – što preživljava, ali sada lišeno forme pa stoga neživo. To što preostaje su ostaci, koje možemo, naravno, zvati “tijelo”. Ali zapravo nisu tijelo, i to ne samo zbog načela homonimije – ili, točnije, ne samo zbog načela homonimije zasnovanog na funkcionalnom objašnjenju – nego zbog toga što oni nisu instanca vrste *tijelo*, nego instanca vrste *leš*. Instance vrste *tijelo* su živa tijela.

No to nas vraća na Ackrillov problem: da, jedina građa koju možemo neposredno identificirati i izdvojiti su živa tijela, ljudski organizmi, ili kako to već hoćemo nazvati; ali stvar je u tome što je ne možemo *neovisno* identificirati, to jest tako da istodobno ne izdvojimo i složevinu. I ako sam u pravu kada tvrdim da jedino što, prema hilemorfizmu, možemo neposredno izdvojiti i identificirati jesu stvari kao što su ljudska bića (ljudski organizmi), kipovi i čekići, ali ne i tijela, komadi gline, drveta ili željeza, što onda ostaje od navodne građe i hilemorfičke raščlambe? Kao što sam nagovijestio, stvar je u tome što očekujemo od hilemorfizma. Mislim da ne bismo smjeli očekivati više nego teoriju koja insistira na tome da naši opisi stvari, ili odgovori na pitanje što znači biti određena stvar, moraju biti potpuni. Ljudska bića nisu ništa drugo nego živi organizmi, to jest tamo gdje je ljudsko biće, tamo je ljudski organizam i nijedna druga stvar. Ali “živi organizam” ne može biti potpuni opis; potpuni opis mora uključivati i nešto poput “sposobni za hranjenje, rast ... i racionalno mišljenje” i slično. Moglo bi se prigovoriti da je barem

jedan od tih dvaju dijelova opisa redundantan ako je dan drugi, i to redundantan pojmovno ili jezično ako već ne ontološki. I to je, naravno, točno; ali stvar je, kao što je primijetio Aristotel, u tome što formalni i materijalni dio opisa obično upućuju kako na podjelu rada između disciplina koje obrađuju svaki od dijelova opisa tako i na mjesto na kojemu se one preklapaju (usp. npr. *O duši* I.1 403<sup>a</sup>25–<sup>b</sup>19; *Fizika* II.2)

#### 4.

Na koncu bih se osvrnuo na jednu implikaciju opisanog shvaćanja ljudskih bića. Bernard Williams tvrdi da hilemorfičko shvaćanje građe živih bića potkopava hilemorfizam kao doktrinu *sui generis* i svodi ga na varijantu nereduktivnog materijalizma. S jedne strane, naime, imamo životinjsko tijelo, to jest tijelo kojemu je život, kao što smo vidjeli, esencijalno svojstvo. S druge strane, imamo neku strukturiranu stvar, Williams je zove “Tijelo”, koje traje dulje od tijela, i na koju pokazujemo kada pokazujemo na Kalijin leš. Što je onda Kalija drugo nego tijelo? “Kalija [...] sigurno nije svoje Tijelo; no uopće nije jasno da on nije svoje tijelo, tijelo koje ima to obilježje da prestaje postojati upravo kada i Kalija prestaje postojati, time što umire upravo kada i Kalija umire. Ako smo izgubili osnovni argument da Kalija nije svoje tijelo, onda se čini da je ova verzija hilemorfizma *jednostavno* nereduktivni materijalizam.”<sup>10</sup> Nereduktivni materijalizam o kojemu govori Williams zapravo je ono što se danas naziva animalizmom, prema kojemu je svatko od nas numerički identičan s određenim biološkim organizmom ili, jednostavno, životinjom, i prema kojemu uvjeti našeg identiteta kroz vrijeme proizlaze isključivo iz te činjenice, a ne ovise ni o kakvim psihološkim čimbenicima. Dakle, ako su Ackrill i Williams u pravu što se tiče onoga na što je hilemorfizam obvezan u pogledu građe živih bića, a ja mislim da jesu, ispada da hilemorfizam i animalizam daju istovjetne odgovore na pitanje što smo zapravo mi. A to je prilično iznenađujući ishod, kako s obzirom na činjenicu da animalisti nisu skloni općem hilemorfičkom objašnjenju fizičkih stvari tako i s obzirom na činjenicu da najistaknutiji današnji animalist Eric Olson izričito odbacuje hilemorfičko objašnjenje

<sup>10</sup> Williams (2006: 223). No stvar je malo kompliciranija jer Williams zapravo želi tvrditi da se hilemorfizam koleba između materijalizma i dualizma, ovisno o tome kako ćemo shvatiti formalnu sastavnicu, kao svojstvo ili kao nositelja vlastitih imena.

ljudskih bića (usp. Olson 2007: 171–176). Da bismo shvatili ima li takav ishod ikakva smisla, najprije nekoliko napomena o animalizmu.

Do animalizma možemo doći na oba na početku opisana načina na koji pristupamo razjašnjenju strukture fizičkih stvari. S jedne strane, možemo ići odozdo prema gore, tj. tako da pođemo od onoga što Peter van Inwagen (1990: 21–32) naziva specijalnim pitanjem kompozicije: kada više stvari sastavljaju daljnju, veću stvar? Tim putem idu animalisti kao što su sam van Inwagen (1990: 81–97) ili Trenton Merricks (2001: 85–117), čija teorija kompozicije odbacuje postojanje svega osim elementarnih čestica i organizama, tako da mi i ne možemo biti drugo nego određena vrsta organizama, tj. životinje. S druge strane, možemo ići odozgo prema dolje, to jest poći od ljudskog bića kao cjeline, a tim putem ide Olson.

Olsonov glavni argument u prilog animalizmu jest ono što naziva argumentom misleće životinje. To je veoma jednostavan i elegantan argument, čijoj se konkluziji teško oduprijeti. Najbolje da navedem samog autora:

Čini se očitim da *postoji* ljudska životinja koja je intimno povezana s vama. Ona je ono što je smješteno tamo gdje ste i vi smješteni, ona je ono na što pokazujemo kada pokazujemo na vas, ona je ono što sjedi u vašoj stolici. Čini se jednako tako očitim da ljudske životinje mogu misliti. One mogu djelovati. One mogu biti svjesne sebe i svijeta. Barem to vrijedi za one životinje s razvijenim živčanim sustavom koji dobro funkcionira. Dakle, tamo gdje se sada nalazite sjedi misleća, djelujuća ljudska životinja. No vi mislite i djelujete. *Vi* ste misleće biće koje sjedi u vašoj stolici.

Iz ovih naizgled banalnih zamjedbi slijedi da ste vi životinja. U osnovi, argument je ovaj. (1) Postoji ljudska životinja koja sjedi u vašoj stolici. (2) Ljudska životinja koja sjedi u vašoj stolici misli. [...] (3) Vi ste misleće biće koje sjedi u vašoj stolici. Jedno i jedino misleće biće koje sjedi u vašoj stolici nije nitko do vi. Dakle, vi ste ta životinja. Ta životinja ste vi. I nema ničega posebnog u pogledu vas: svi smo mi životinje. Ako netko sumnja da je ovo varka, evo logičke forme argumenta:

1.  $(\exists x) (x \text{ je ljudska životinja} \ \& \ x \text{ sjedi u vašoj stolici})$
2.  $(x) ((x \text{ je ljudska životinja} \ \& \ x \text{ sjedi u vašoj stolici}) \rightarrow x \text{ misli})$
3.  $(x) ((x \text{ misli} \ \& \ x \text{ sjedi u vašoj stolici}) \rightarrow x = vi)$
4.  $(\exists x) (x \text{ je ljudska životinja} \ \& \ x = vi)$

(Olson 2008: 354)

Dodatnu snagu argument dobiva razmotrimo li što bi impliciralo nijekanje konkluzije. Naime, kad ne bih bio životinja, tad bi tamo gdje sam ja sada bilo previše mislilaca: misleća životinja i ja, misleća ne-

životinja (npr. osoba). K tome, kad ja ne bih bio numerički identičan s tom životinjom, kako bih mogao znati tko sam točno ja? *Mogao* bih misliti da ja nisam životinja, nego osoba; no budući da osoba ima iste misli kao i ja, ona bi trebala misliti da je *ona* osoba. Ta ona ima iste razloge da smatra da je osoba a ne životinja koje imam i ja. Stoga je smisleno pretpostaviti da sam ja životinja.

Animalizam ne smijemo brkati s teorijom u raspravama o osobnom identitetu koja zagovara tzv. tjelesni kriterij osobnog identiteta. Zapravo ga uopće ne smijemo shvatiti kao teoriju osobnog identiteta, nego kao metafizički odgovor na jednostavno pitanje što smo, koji bi trebao prethoditi odgovoru na pitanje koji su uvjeti našeg identiteta kroz vrijeme. No animalizam ima neke probleme s tijelom, koji su unekoliko slični problemima koje smo pripisali hilemorfizmu.

Što je u gornjem argumentu s mojim (ili vašim) tijelom? Kao prvo, čini se da bismo bez naročitih poteškoća izraz “tijelo” mogli supstituirati za izraz “životinja” u premisama Olsonova argumenta. Nesumnjivo je da se moje tijelo nalazi u stolici. Nesumnjivo je, isto tako, da tijelo misli: tijelo koje sada sjedi u mojoj stolici ima razvijen živčani sustav koji dobro funkcionira, i nema nikakva razloga da zaniječemo da ono misli. Što bih dakle mogao biti drugo nego svoje tijelo, *ako* prihvaćamo valjanost argumenta da sam životinja?

No onda ispada da sam ja ili tijelo ili životinja ili oboje. Pretpostavku da sam tijelo *simpliciter* možemo odmah odbaciti: ako sam tijelo bez ikakvih dodatnih kvalifikacija, onda je očito da preživljavam vlastitu smrt (ili, u najmanju ruku, da mogu preživjeti, ovisno o vrsti smrti – ako me raznese eksplozija, onda ne mogu), jer ono što umire nije tijelo *simpliciter*, nego živo tijelo, funkcionirajuće tijelo i sl. Ako sam pak životinja, onda je smrt za mene, kao i za svaku životinju, prestanak postojanja. No nakon smrti ostaje tijelo. Ako pretpostavimo, kao i ranije, da ono nije sada, u trenutku smrti, nastalo, onda to znači da je postojalo cijelo vrijeme, dok je postojala i životinja. Prema tome, ispada da ako sam životinja i ako je tijelo koje ostaje nakon smrti cijelo vrijeme postojalo, onda sam i životinja i tijelo. No to je nemoguće, jer ako sam identičan sa svojim tijelom i identičan sa životinjom, onda bi, prema tranzitivnosti identiteta, tijelo i životinja također trebali biti identični. A nisu, jer imaju različita vremenska svojstva.

Kao drugo, ako pretpostave postojanje tijela, onda se čini da su animalisti suočeni s prigovorom koji je analogan prigovoru previše

misllilaca. Sam Olson (2004: 267) ga rekonstruira ovako: (1) Materija koja je sačinjavala njega prije njegove smrti nakon smrti sačinjava njegov beživotni leš; (2) Leš nije nastao nakon smrti, nego postoji kao tijelo prije smrti i podudara se s Olsonom; (3) Tijelo misli, kao i Olson; (4) Ako se Olson podudara s tijelom koje misli iste misli kao i on, onda on ne može znati da on nije to tijelo; (5) No njegovo tijelo nije životinja (jer imaju različita vremenska svojstva); dakle, životinja koja sjedi u njegovoj stolici nije tijelo ili ono što će biti leš; dakle, Olson ne može znati da je životinja.

Animalistički odgovor može poprimiti dva oblika. Manje radikalnan odgovor pretpostavlja da nešto takvo kao što je leš postoji i mogao bi se formulirati u obliku dileme: životinja nakon smrti ili i dalje postoji ili ne postoji. Ako dalje postoji, onda postoji u tom smislu što *nastavlja* postojati kao leš. To znači da je ona najprije postojala kao životinja numerički identična s tijelom i u trenutku smrti postala je leš. U tom slučaju tijekom života nemamo previše misllilaca, nego samo jednog: životinju, koja je numerički identična s tijelom. S druge strane, možemo pretpostaviti da životinja ne postoji nakon smrti, nego da nakon smrti postoji samo leš. Tvrditi da je taj leš sada ono što je bio živi organizam besmisleno je, jer, kako smo vidjeli u slučaju hilemorfizma u prošlom poglavlju, leševi i živa tijela fundamentalno su različite vrste stvari i stoga imaju različite uvjete identiteta kroz vrijeme: živa tijela esencijalno su živa i jedinstvo njihovih dijelova stvar je kompleksnoga biokemijskog samoodržavajućeg procesa, dok su leševi esencijalno mrtvi i njihova kompaktnost ovisi o sasvim drugim čimbenicima. Stoga nema nikakva razloga pretpostaviti da se životinje i budući leševi podudaraju tijekom životinjina života.

Ovaj bi odgovor za hilemorfista bio sasvim prihvatljiv. No radikalniji odgovor, koji također nude animalisti, ne bi. Radikalniji odgovor nude van Inwagen i Merricks; Olson ga u (2004: 267) naziva “drastičnim” i priklanja se manje radikalnom gornjem odgovoru, no u (2007: 223–232) ide upravo tim putem. Tamo tvrdi da odgovor na pitanje što smo – jesmo li životinje, osobe, mozgovi, vremenski dijelovi životinja ili mozgova, složevine od duše i tijela itd. – u krajnjoj liniji ovisi o tome koje ćemo načelo kompozicije izabrati, to jest kako ćemo odgovoriti na specijalno pitanje kompozicije. Primjerice, ako tvrdimo – poput Davida Lewisa (2011: pogl. 4.3) – da je istinito načelo univerzalne kompozicije, vjerojatno ćemo prihvatiti i četverodimenzionalizam, to jest stajalište da osim prostornih dijelova, protegnutih u trima prostornim dimenzijama,

poznate stvari imaju i vremenske dijelove, što će nas odvesti u shvaćanje prema kojem su ljudska bića vremenski dijelovi životinja ili možda nečega manjeg od životinja, naime mozgova. Van Inwagen i Merricks razvijaju biološki odgovor na specijalno pitanje kompozicije, prema kojemu više stvari,  $x$ -ovi, sastavljaju daljnju, veću stvar,  $y$ , ako i samo ako aktivnost  $x$ -ova sačinjava život. Prema takvu gledištu, mi i ne možemo biti drugo nego životinje, jer osim živih bića i nesloževina ništa drugo i ne postoji. Stoga animalisti ne trebaju ni brinuti oko neživih tijela ili leševa.

Je li animalistu takav potez potreban? Ako, poput van Inwagena i Merricksa, ide odozdo prema gore, naime od nesloževina prema onome što bi osim njih još možda moglo postojati, ne pretpostavljajući ontološku povlaštenost svakodnevnih stvari koju sam opisao na početku članka, onda je takav potez za njega sasvim prirodan. No ako ide odozgo prema dolje, i ako, poput Olsona, ima neovisan argument za animalizam kao što je argument misleće životinje, onda mu je ipak potrebno neko daljnje opravdanje takva poteza, koji iz svijeta uklanja i leševe i kipove i čekiće – osim, naravno, činjenice da ga biološko shvaćanje kompozicije spašava od mogućih komplikacija sa stvarima kao što su tijela. Čini se da takvo opravdanje ne treba daleko tražiti. Naime, tvrdnja da smo životinje, kao i svaka od spomenutih tvrdnja o tome što smo (osobe, vremenski dijelovi, složevine od duše i tijela itd.), zamišljena je kao metafizička tvrdnja, to jest kao dio neke šire metafizičke teorije o fizičkim stvarima. Stoga se animalisti koji smatraju da je egzistencija ljudskih bića neprijeporna mogu pozvati na širu teoriju kompozicije, pa i onu koja egzistenciju mnogih drugih stvari smatra prijepornom, jednostavno kako bi svoje shvaćanje ljudskih bića uklopili u širi metafizički okvir. Pitanje je samo je li teorija kompozicije najprikladnija za osiguravanje takva okvira. Hilemorfički pristup se čini u najmanju ruku jednako prikladnim.

Jedan razlog zbog kojeg bi se hilemorfizam mogao činiti prikladnijim jest činjenica da on, pod uvjetom da ga shvatimo na skroman način koji sam skicirao, stoji na unekoliko čvršćim temeljima. Stvar je u tome što nije nipošto jasno je li prijepor oko raznih teorija kompozicije supstancijalan prijepor oko toga što zapravo postoji u svijetu ili je riječ samo o verbalnom prijeporu, kao i postoji li uopće način na koji ga možemo razriješiti. Primjerice, ako jedna strana u sporu tvrdi “Kipovi postoje” a druga “Kipovi ne postoje”, onda postoje određeni razlozi, na koje upozorava niz filozofa, da se tvrdi da je taj spor samo verbalan jer ovisi o različitim značenjima što ih strane u sporu pridaju izrazu

“kipovi”, egzistencijalnom kvantifikatoru ili negaciji. A postoje i razlozi da se tvrdi da čak i ako taj spor nije verbalan, nijednom od tih iskaza ne možemo pridati određenu istinosnu vrijednost (za širu raspravu usp. Bennett 2009). Animalist bi, naravno, trebao biti siguran da taj prijepor jest supstancijalan želi li svoje shvaćanje ljudskih bića zasnovati na teoriji kompozicije i želi li, kao što to čini Olson, tvrditi da je animalizam metafizička doktrina, i to doktrina koja kaže nešto važno i sadržajno, nešto što može imati daljnje važne implikacije (primjerice etičke).

Jedan razlog – od vjerojatno više njih – zbog kojeg bi se hilemorfizam mogao činiti manje prikladnim jest, ukratko, ovaj. Kao metafizički odgovor na pitanje što znači biti ljudsko biće, hilemorfizam bi trebao ponuditi i jasan i nedvosmislen odgovor na pitanje što za ljudsko biće znači ustrajavati kroz vrijeme. No čini se, barem tako argumentira Olson (2007: 173–176), da on daje sve samo ne takav odgovor. Jer, kao što je često u filozofiji, sve ide dobro dok ne dođe znanstveno-fantastični misaoni eksperiment. Pretpostavimo da se veliki mozak jednog ljudskog bića transplantira u drugo ljudsko biće. Čini se da su zagovornici hilemorfizma obvezani na tvrdnju da takva transplantacija uključuje mnoštvo životinja, iako imamo samo dva ljudska bića, koje na neobičan način nastaju i nestaju. Imamo jednu životinju iz koje ćemo izvaditi veliki mozak. Kad ga izvadimo, ona nestaje, a na njezinu mjestu nastaje nova životinja. To što je nastalo je *životinja* jer ipak i dalje ima neke sposobnosti specificirane formalnom sastavnicom; to je *nova* životinja jer nije tako da su prethodno na njezinu mjestu postojale dvije životinje. Daljnja je životinja ona koja će dobiti veliki mozak. Ona je prethodno bila životinja jer je također imala neke sposobnosti specificirane formalnom sastavnicom. Kad dobije veliki mozak, ona će nestati i nastat će nova životinja (zbog istog razloga kao i u slučaju davatelja mozga). Što je s velikim mozgom koji se transplantira? Za animalista, riječ je samo o organu koji ide iz jednog tijela u drugo. No hilemorfist je, barem prema Olsonu, obvezan na sljedeće. Postoji intuicija prema kojoj “idemo kamo ide i naš veliki mozak”, tako da transplantacija velikog mozga uistinu predstavlja transplantaciju *mene*. No hilemorfisti tvrde da sam ja životinja ili organizam. Dakle, transplantacija velikog mozga je transplantacija životinje ili organizma. Doduše, tijekom transplantacije veliki mozak nije organizam nego organ; no prije i poslije transplantacije on jest organizam, želimo li sačuvati intuiciju “idemo kamo ide i naš veliki mozak”. Stoga cijela priča postaje krajnje neuvjerljiva.

Animalisti imaju svojih problema s takvim slučajem. Naime, ako smo životinje, onda se transplantacija velikog mozga ne bi trebala razlikovati od transplantacije bilo kojeg drugog organa – riječ je o transplantaciji *organa*, a ne organizma ili životinje. No to bi onda značilo da ne idemo kamo ide i naš veliki mozak, to jest da je psihologija irelevantna za osobni identitet.<sup>11</sup> Ipak, izgleda da su hilemorfičke poteškoće puno veće. Kako bi hilemorfisti na njih mogli odgovoriti? Ne vjerujem da bi oni mogli ponuditi neki jedinstveni odgovor, jednostavno zato što se hilemorfizam može javiti u prilično različitim verzijama.<sup>12</sup> U svakom slučaju, odgovor ovisi o tome kako specificiramo formalnu sastavnicu. Primjerice, ako se držimo gornje formulacije formalne sastavnice, pitanje je kako ćemo razumjeti odnos članova skupa sposobnosti koji čine hranjenje, rast, razmnožavanje, kretanje, percipiranje i racionalno mišljenje: kao inkluzivnu disjunkciju, tako da je posjedovanje jedne sposobnosti dovoljno za formiranje složevine, ili kao konjunkciju, tako da je potrebno posjedovanje svih sposobnosti. Bilo kako bilo, animalisti ne bi trebali olako odbaciti hilemorfizam kao teoriju koja bi im mogla pružiti općenitiju metafizičku potporu.

### Literatura

- Ackrill, J. (1997). "Aristotle's definitions of *psuchē*", u J. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle* (Oxford: Oxford University Press), 163–178.
- Bennett, K. (2009). "Composition, colocation, and metaontology", u D. Chalmers, D. Manley i R. Wasserman (ur.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (Oxford: Oxford University Press).
- Fine, K. (1999). "Things and their parts", *Midwest Studies in Philosophy* 23, 61–74.
- Fine, K. (1992). "Aristotle on matter", *Mind* 101, 35–57.
- Hershenov, D. B. (2005). "Do dead bodies pose a problem for biological approaches to personal identity?", *Mind* 114, 31–59.
- Hershenov, D. B. (2008). "A hylomorphic account of thought experiments concerning personal identity", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, 481–502.

<sup>11</sup> Ako dobro shvaćam, Olsonov odgovor u (2007: 42–44) oslanja se na parfitovsko razdvajanje identiteta od onoga što je važno u preživljavanju. Usp. i Olson (1997: 42–79).

<sup>12</sup> Olsonov argument protiv hilemorfizma (2007: 171–176) očito se oslanja na tomističku verziju. Za širu raspravu, također iz perspektive tomističke verzije, usp. Hershenov (2008). Isto vrijedi i za Toner (u tisku).

- Johnston, M. (2006). "Hylomorphism", *The Journal of Philosophy* 103, 652–698.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects* (Oxford: Oxford University Press).
- Lewis, D. (2011). *O mnoštvu sujetova*, prev. F. Grgić (Zagreb: KruZak) [u tisku].
- Merricks, T. (2001). *Objects and Persons* (Oxford: Oxford University Press).
- Olson, E. T. (2008). "An argument for animalism", u P. van Inwagen i D. W. Zimmerman (ur.), *Metaphysics: The Big Questions* (Oxford: Wiley-Blackwell), 347–361.
- Olson, E. T. (2007). *What are We? A Study in Personal Ontology* (Oxford: Oxford University Press).
- Olson, E. T. (2004). "Animalism and the corpse problem", *Australasian Journal of Philosophy* 82, 265–274.
- Olson, E. T. (1997). *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (Oxford: Oxford University Press).
- Toner, P. (u tisku). "Hylemorphic animalism", *Philosophical Studies*, online first, <http://www.springerlink.com/content/75576x7022264605/>
- van Inwagen, P. (1990). *Material Beings* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Williams, B. (2006). "Hylomorphism", u B. Williams, *The Sense of The Past: Essays in the History of Philosophy*, ur. M. Burnyeat (Princeton and Oxford: Princeton University Press), 218–227.