

## KRATEK UVOD V PORFIRIJEV UVOD (*EISAGOGE*)

Boris Vezjak

Porfirijev *Uvod (Eisagoge)* je nedvomno pomembno delo, ne toliko po intenci ali vsebinskem dosežku, kot svoji dobesedno epohalni recepciji. Navidezno majhnemu propedevtičnemu spisu je uspelo nemogoče s tem, ko je postalo referenčna točka, ki je vse od svojega nastanka proti koncu 2. stoletja našega štetja, pa vse tja do zatona srednjega veka, vsaj tisočletje torej ali še več, odločilna oblikovala mnenje filozofskih učenjakov in vseh, ki so v filozofijo vstopali. A takšnega dolgotrajnega in obsežnega vpliva mu na prvi pogled ne bi mogli pripisati: sorazmerno kratko po obsegu, omejeno na analizo zgolj nekaterih, natančno le petih jezikovnih izrazov, plod sicer v svojem času znanega antičnega komentatorja, toda ne tudi denimo klasičnega filozofskega avtorja, je v epohi srednjega veka pustilo velik in nezabrisljiv pečat. Celo več, obveljalo je za enega najbolj branih in odmevnih filozofskih spisov v zgodovini. *Uvod* je postal delo, s katerim se je vstopalo v Aristotelovo logiko. Še več, postal je spis, s katerim se je študente uvajalo v filozofijo. In mogoče je – če pogumno in hipotetično nadaljujemo – obveljalo celo za delo, s katerim je bila odprta in utrta možnost temu, da se v filozofijo lahko vstopa skozi uvod. Po mnenju nekaterih je v svoji polni navzočnosti v procesu izobraževanja in šolski prisotnosti, pomembno vplivalo na izoblikovanje logične strukture evropske filozofske tradicije in celo kulture. Ob teh je drugih razlogov za njegovo trajno mesto v zakladnici filozofskih stvaritev kar nekaj in ogledali si jih bomo podrobneje.

### *Vita Porphyrii*

Prvi od razlogov je gotovo v prodornosti njenega avtorja. Porfirij se je rodil verjetno leta 233 v mestu Tiru (Tyros), delu tedanje Fenicije, ki je zasedala območje Sirije. Njegovemu očetu je bilo ime Malkhos ali Malc(h)us,

kar v sirščini pomeni kralj. Starša, ki sta bila iz Sirije, sta najprej svojemu sinu nadela takšno ime (tega naj bi dobil po očetu), medtem ko si bo vzdevek Porfirij pridobil šele kasneje.<sup>1</sup>

Po tistem, ko se v svoji domovini posveča naukom Kaldejcev, Egipčanov, krščanskim in gnostičnim izročilom, se Porfirij, v tem času še vedno imenovan le »Basileus«, po grško torej kralj, odpravi na študij retorike, filozofije in matematike v Atene, kjer postane učenec Longina (213–273), novoplatonista in domnevnega avtorja razprave *O vzvišenem*.<sup>2</sup> Šele učitelj svojega učenca poimenuje za Porfirija, mogoče iz besedne igre: ker je prihajal iz Tira, ki je znan po proizvodnji kraljevskega škrlata, hkrati pa tudi Malchus pomeni kralj. Porfirij tako postane *Porphyrios*, »škrlaten«. Presenetljivo pa nadebudni učenec pri svojem učitelju filozofije in retorike ne ostane prav dolgo. Kot kaže, ga pot iskanja modrosti žene dalje po svetu in zato po nekaj letih zapusti Atene in leta 263, star trideset let, odide v naslednjo filozofsko prestolnico – Rim, kjer spozna Plotina (205–270), utemeljitelja novoplatonizma. Plotin je v tem času že eminenten filozof, svojo šolo je ustanovil dvajset let poprej. Do svojega novega filozofskega učitelja Porfirij gradi dvojen odnos spoštovanja in kritičnosti že od samega začetka. Njegove razprave se mu zdijo premalo logične narave in preveč ohlapne, njegova predavanja preveč podobna (običajnim) pogovorom.<sup>3</sup> V nekem trenutku bodisi razočaranja ali čisto eksistencialne stiske, povezane z melanholijo, zapusti Rim (ni čisto jasno, zakaj, mogoče zaradi filozofskih razhajanj s Plotinovimi učenci in samim učiteljem). Zato leta 268, morebiti po nasvetu samega Plotina, odide na Sicilijo, kjer poskuša združevati nauk Aristotela in Platona, doslej dveh razdvojenih in konkurenčnih šol, ki obvladujeta miselni svet v izteku antike.

Še posebej se posveti Aristotelu: zdi se, da ga spoštuje in želi nekako na novo obuditi. Še posebej se Porfirij začne posvečati Aristotelovim *Kategorijam* in njegov študij, kot kaže, kasneje bistveno vpliva na nadaljnji razvoj razumevanja logike. Njegov *Uvod (Eisagoge)* postane čez čas neverjetno referenčno in brano delo, še posebej ko ga v latinščino prevede Boetij in postane sestavni del filozofskega kurikulumu v srednjeveških šolah. V času življenja na Siciliji Porfirij piše tudi o vegetarijanstvu in proti krščanskemu nauku (*Kata christianon logoi*). Dopisuje si s Plotinom in vsaj delno uporablja in črpa tudi iz njegovega nauka.

A Porfirij ne ve, da svojega učitelja ne bo več videl živega. Že dve leti po tistem, ko zapusti Rim, Plotin namreč umre. Ko se leta 282 odloči, da se bo

<sup>1</sup> Nenazadnje si tak vzdevek pripisuje kar sam sebi v *Vita Plotini* (2.33; 4.2).

<sup>2</sup> Čas prihoda Porfirija v Atene ni jasen, domnevno okoli leta 255.

<sup>3</sup> *Vita Plotini* 18.

vrnil v Rim, je Plotin že 12 let mrtev, toda Porfirij iz občutka dolžnosti še vedno ureja njegovo delo, ki bo kasneje po njegovi zamisli ureditve šestih knjig, vsake z devetimi poglavji, dobilo ime *Eneade*. Kot kaže, okoli leta 301 konča izdajo Plotinovega dela – brez njegovega uredniškega in komentatorskega dela Plotina danes ne bi poznali. S Plotinovo smrtjo v Rimu dejansko zamre tudi novoplatonizem, na prehodu v četrto stoletje pa tudi Rim ni več prevladujoči center cesarstva, temveč to postane Konstantinopol, prav tako pa se na vzhod selijo tudi filozofske šole (povečini v Atene, Aleksandrijo, Sirijo).<sup>4</sup>

Obdobje bivanja na Siciliji je bilo za Porfirija karseda plodno, verjetno najbolj v njegovem življenju. V tem času se njegova misel ideološko sprevrča in svoje filozofske rešitve išče tudi v družbenih konturah tedanjih miselnih, filozofskih in religioznih silnic. Kot pravi Evangelio, je za to obdobje njegovega ustvarjanja značilna proaristotelska in protikršćanska naravnost.<sup>5</sup> Njegov poskus združevanja Platona in Aristotela bi potemtakem lahko bil motiviran v iskanju resničnega sovražnika platonizma, ki ni ne aristotelizem in ne stoicizem, temveč krščanski (in nekrščanski) gnosticizem. To pa je nekaj, kar je mogoče spregledal njegov učitelj Plotin. V *Vita Plotini*, ki vsebuje tudi veliko avtobiografskih skic, beremo, da je času bivanja na Siciliji Porfirij prejel pismo svojega prvega učitelja Longina: ta ga prosi, da se vrne domov in s sabo prinese Plotinove knjige.<sup>6</sup> A kot vemo, se je raje vrnil v Rim in poskusil uravnovežiti Plotinov nauk o hipostazah z Aristotelovim naukom o kategorijah. Rezultat tega je bilo mogoče delo z naslovom *O enotnosti Platonovega in Aristotelovega nauka*.<sup>7</sup>

Porfirijevo delo poleg urejanja Plotinovih misli obsega še številna druga področja. Kot rečeno, se filozofsko navezuje na Platona in Aristotela, toda mimo tega je posvečeno ubadanju z matematiko, zgodovino, književnostjo, znanostjo, etiko, religijo in še čim, seveda ne brez opore tudi pri omenjenih klasikih. Ohranjenih je 77 naslovov njegovih razprav, večinoma komentatorske narave. Od preostalih del ob *Eisagoge* skorajda nič ni ohranjeno v celoti, verjetno tudi zaradi protikršćanske narave avtorja: njegovi očitki proti kristjanom so bili nemalokrat narobe razumljeni. Dela vključujejo aforizme in alegorične razlage iz Homerja, interpretacije o Platonovih dialogih *Fajdon*, *Fileb*, *Kratil*, *Država*, *Sofist*, *Timaj*. S svojim komentarjem k Evklidovim *Elementom* (*Stoicheia*) je pomembno prispeval tudi k zgodovini mate-

<sup>4</sup> Seveda vse do njihovega konca leta 529, ko jih cesar Justinijan z dekretom v imenu ogrožanja krščanske vere zapre.

<sup>5</sup> Prim. Evangelio (1996, 5).

<sup>6</sup> Prim. *Vita Plotini* 19.

<sup>7</sup> Suidas navaja naslov *Peri tou mian einai ten Platonis kai Aristoteleous haireisin*. Citirano po Evangelio (1996, 5).

matike.<sup>8</sup> Porfirij je tudi biograf: ob *Življenju Plotina* napiše še *Življenje Pitagore*. Nekateri pomembni fragmenti drugih matematikov, kot sta Nikomah in Evdem, so se prav tako ohranili le preko njega. Omeniti velja še njegov komentar k Ptolemajevi *Harmoniki* in dva uvoda – v astronomijo in astrologijo – k istemu avtorju.<sup>9</sup>

Med sodobniki Porfirija velja omeniti Jambliha (okoli 250, umrl okoli 330) iz Sirije, še enega pomembnega novoplatonista, pogosto navajanega pri Proklosu. Po nekaterih podatkih je bil Jamblih celo Porfirijev učenec. Oba avtorja se bistveno razhajata, predvsem na točki zvestobe Plotinu, od katerega se Jamblih popolnoma odvrne. Drugi veliki sodobnik je nadvse pomemben Aristotelov komentator Aleksander Afrodisijski, ki živi okoli leta 200 našega štetja in v Atenah vodi Likej. Verjetno umre še pred časom, ko ustvarja Porfirij, ki se sicer poroči šele v poznih letih; ohranjeno je moralizirajoče pismo njegovi ženi po imenu Marcella. Porfirij umre okoli leta 305 (kraj in čas nista znana) v starosti 72 let, precej slaven, tako da novoplatonistični komentator Simplicij zanj zapiše, da je izvor »vsega dobrega za nas«. Sveti Avguštin (354–430), cerkveni učitelj, se slabih sto let kasneje opre tako na krščanski nauk kot na Plotina in Porfirija, ki ju sicer prebira v latinščini, in slednjega laskavo imenuje za *doctissimus philosophorum*.

### *Introductio že, a uvod v kaj?*

Porfirijev *Uvod* je, kot smo že rekli, delo z neverjetno recepcijo in nepresegljivim uspehom. Je eno najbolj branih del v zgodovini človeštva, in to ne le v svoji zvrsti. Zato preseneča, da o njem danes vemo tako malo in da ga sodobne antične filozofske študije bolj zanemarjajo kot ne. Splošno prepričanje, ki je obveljalo stoletja, je, da *Uvod* prinaša interpretacijo poglavij iz Aristotelovega spisa *Kategorije* (*Kategoriai*). Toda čemu bi se Porfirij z njimi sploh želel ukvarjati, saj mu je posvetil še dva druga spisa? Plotin je kot avtor obširne razprave *O rodovih bivajočega* (*Peri ton genon tou ontos*), vključene tudi v šesto *Eneado* (Enn. 6.1–3), v resnici odprl polemiko proti Aristotelovim kategorijam. Se je torej v Plotinovi šola dogajala široka diskusija okoli aristotelizma in logičnih izhodišč, v kateri se je znašel tudi Porfirij, ali je ukvarjanje z Aristotelovo logično zapuščino v *Organonu* postalo predmet posebnega zanimanja pri Porfiriju iz razlogov nasprotovanja svojemu učitelju?

<sup>8</sup> Zelo verjetno je Pappus napisal svoj komentar na njegovi podlagi, pa tudi Proklos – četudi je možno, da Proklos pozna Porfirija le prek Pappusa.

<sup>9</sup> Prim. Barnes (2003, XIV).

Da se je Porfirij ukvarjal s kategorijami in da je pred Plotinom branil Aristotelova stališča, je razvidno iz več virov. Zdi se, da o kategorijah govorita dva Porfirijeva spisa: najprej omenjeni *Uvod*, h kateremu se povrnemo, in tudi separaten komentar o *Kategorijah*, ki ga je posvetil svojemu učencu Gedaliju. V njem izčrpno zavrača Plotinove očitke Aristotelu. Ali rečeno še bolje: poskuša omiliti njegova stališča in jih približati platonističnim – iz te intence bomo najboljše razumeli katerikoli Porfirijev poskus komentiranja.<sup>10</sup>

Porfirijev komentar h *Kategorijam* je spisan v katehetski obliki vprašanj in odgovorov, a delo ni dokončano. O njem govorita že novoplatonična komentatorja Simplicij in Deksip, a ga tudi ta ne poznata v celoti, temveč se eksplisitno opirata na Porfirijev obsežen in izgubljeni spis s preprostim naslovom *Gedaliju*, kakor je bilo ime njegovemu učencu. Deksip (ustvarjal v Rimu okoli 250–270), kasneje Simplicij (umre 549) in tudi Boetij (480–525) so interpretaciji kategorij (in *Kategorij*) posvetili svoje študije in se nemalokrat sklicujejo prav na Porfirijeva razmišljanja. Porfirij, skratka, v stoletjih po njegovi smrti velja za osrednji vir razprav o kategorijah. Ali zato, ker je bolj ali manj sledil konturam razpravljanj v Plotinovi šoli ali zato, da bi Aristotela bolj na lastno pest kot ne približal Platonu, je odprto vprašanje.

Toda čemu bi se platonistična šola sploh toliko ukvarjala z branjem *Kategorij*, ko pa so te vendar napisane v duhu, karseda nelastnem Akademiji in njenemu ustanovitelju? V srži razprave in bistvenega razlikovanja je, kot bomo videli, znova pojem *ousia*, o katerem spregovori Aristotel v petem poglavju svojega spisa. *Ousia* ali bitnost ni le pojem, ob katerem se Platonova in Aristotelova ontologija razideta, razprava o *ousia* je v središču diskusije, ki jo začne novoplatonizem in nadaljuje srednji vek s sporom glede univerzalij. Mogoče je iskati tudi v tem razvoju problemskega okvira razprave v sholastiki odgovor na tradicionalistično prepričanje, da je *Eisagoge* v resnici nekakšen uvod v Aristotelove *Kategorije*. Ker so Aristotelove *Kategorije* prvo delo *Organona* in v nekem oziru povzemajoče njegovo logiko, se je po Boetijevem prevodu *Eisagoge* ta spis uveljavil kot propedeutični uvajalski spis v Aristotelovo logiko in kot takšen obveljal celo tisočletje in več. Srednji vek je filozofsko poznavanje Aristotela, pravzaprav njegov odločilen in mogoče najbolj bistveni del njegove filozofije, črpal iz Porfirijeve interpretacije *Kategorij* (ali pripisov, če ovržemo to trditev) in s tem potemtakem tega dela, mišljenega kot učni pripomoček pri študiju. Pa so za to kakšni posebni razlogi?

Spis se, naslovljen na Hrizaorja, Porfirijevega učenca in kasneje rimskega

<sup>10</sup> Strange (1993, 3) recimo trdi, da med Plotinom in Porfirijem ni kakih posebnih razhajanj, kot se ponavadi misli, in da je mnenje učenca karseda močno pod vplivom učiteljevega.

senatorja, začenja takole: »Ker je glede na nauk, dragi Hrizaor, kar zadeva Aristotelove kategorije, nujno poznati in kaj je rod, kaj razlika, kaj vrsta, kaj zasebna lastnost in kaj naključna lastnost...« Dilema in naša odločitev za eno od obeh možnosti se poraja že na začetku: namreč katere *kategoriai* se ima v mislih, Aristotelov spis ali »tehnični« izraz zanje? Ker reference na Aristotelov izdelek, ne vsebinske in ne poimenske, v *Uvodu* ne najdemo nobene, razen na enem mestu se utegne izkazati, da je naše prepričanje o tem, kako *Uvod* uvaja v *Kategorije* (ali celo kategorije), zgrešeno. Kot nedavno tega dokazuje Barnes, se o tem najvidnejši raziskovalci Porfirija motijo.<sup>11</sup> Razprava namreč ne poteka ne o *Kategorijah* in tudi ne o Aristotelovih kategorijah, temveč morebiti prej o *kategoroumena*, ki so v širšem smislu predikacije ali pripisi.

Obstaja za takšno razlago kakšna evidenca? Že Boetij pravi, da je vsakdo v tem času (Porfirija in za njim), ki se je ubadal z logiko, začel s tem spisom.<sup>12</sup> Ocena kakopak velja za čas po nastanku *Eisagoge*, recimo okoli l. 280, in časom, ko jo Boetij zapiše, recimo okoli l. 500. Potemtakem že za to obdobje torej ne drži, da je *Eisagoge* mišljen kot uvod (zgolj) v Aristotela in celo njegove *Kategorije*. Zakaj in iz kakšnih razlogov bi taka ocena veljala kasneje? Po pričevanju Aleksandra Afrodisijskega, ki ustvarja kakšnih sto let pred Porfirijem, so prav *Kategorije* najboljši možen uvod v Aristotelovo logično filozofijo.<sup>13</sup> Povsem verjetno bi torej bilo, da Porfirij sam vzame in razume to delo za najboljšo možno vstopno točko v Aristotela ali tudi logiko sploh. Celo več, po pričevanju peripatetika Nermine je Aristotel sam verjel, da so *Kategorije* delo za začetnike v filozofiji.<sup>14</sup> V tej inačici torej Porfirij intendirano napiše – mogoče kot nekdo, ki ve, kaj Aristotelu pomeni njegovo delo ali vsaj kakšen pomen mu pripisujejo drugi – *Uvod* kot uvod v nekaj, kar že pri Aristotelu velja za uvod, s čimer ima v mislih (vsaj) uvod v Aristotela ali vsaj celoten *Organon*, ne le v nek njegov posamični spis.

Na uvajalsko naravo *Eisagoge* usmerjata že dva indica v samem spisu. Prvi je opozorilo na njegovem začetku: »Odrekel pa se bom temu, da bi zašel v poglobljena vprašanja, zato bom primerno obravnaval le preprostejša.« Spisku navedenih treh vprašanj, ki se jim izogne in tvorijo eno od središčnih tem srednjeveške razprave o univerzalijah, Boetij posveti svoj drugi komentar k Porfirijevemu *Uvodu*.<sup>15</sup> K tej vrsti opozorila velja dodati njegovo napotilo, da se bo Porfirij v spisu ukvarjal z izhodišči, ki so pri »starih, še posebej tistih iz Peripatosa, bila obravnavana na bolj logičen način.« Kaj pomeni bolj lo-

<sup>11</sup> Barnes (2003, IX).

<sup>12</sup> *In Isag.* 12.20–21, citirano po Barnesu.

<sup>13</sup> Simplicij, *In Cat.* 5.5–15, citirano po Barnesu.

<sup>14</sup> Navajam po Strange (1992, 8).

<sup>15</sup> Prim. Spade (1994, 20–25).

gičen način (*logikoteron*)? Za Porfirija mogoče to, da zanj *Kategorije* veljajo za logično delo. Toda v aristotelški terminologiji bi *logikos* lahko pomenil tudi dialektičen, iz česar bi sledilo, da intenca *Uvoda* ni v logični analizi, temveč v ontološki določitvi bitnosti in njenih lastnosti, kolikor se te kažejo nam, torej na poljuden način, in na katere se logična analiza šele naslanja.<sup>16</sup> Če je to branje pravilno, je Porfirij svoje delo razumel kot propedeutično branje za karseda široke množice in ne kot uvod v *Kategorije* ali Aristotelovo logiko. V tem oziru so zato prej uvod v njegovo dialektično *Topiko* ali vsaj podaljšani komentar k njej.

Drugi indic v spisu je obravnava petih izrazov ali besed, ki jih je tradicija prevedla s *quinque voces*. Vseh pet obravnavanih predikabilij v besedilu (rod, vrsta, razlika, naključna lastnost, zasebna lastnost) ne bomo zasledili skupaj, bodisi če prebiramo *Kategorije*, *Topiko* ali katero drugo delo. Pri Aristotelu jih nikoli ni pet.<sup>17</sup> Od opisanih štirih kategorij v *Topiki* (1.5–9) očitno izstopa vrsta (*eidos*). Ta se sicer v *Kategorijah* omenja, vendar ne na način in v povezavi, kot je to storjeno v *Uvodu*. Arbitrarnost izbire petih izrazov – ki se, imenovani kot *voces* ali *phonaî*, resnici na ljubo ne pojavijo niti v besedilu *Eisagoge* – za takšne jih je vzela šele sholastična tradicija na podlagi pridodanega podnaslova – je gotovo dober razlog za naše prepričanje, da to delo ni nastalo kot interpretacija *Kategorij*.<sup>18</sup>

A kot kakšno delo ali komentar česa je potemtakem spis zares nastal? Če je verjeti Simpliciju, kot predgovor k celotni filozofiji, saj je nekakšen uvod v logiko, logika pa je pravilno razumljena kot nekaj, kar je pred celotno filozofijo.<sup>19</sup> V izteku antike in času novoplatonizma potemtakem celo za pristaša Platona in njegove šole velja, da je dober vstop v filozofijo ravno logika, ta pa je lahko predvsem aristotelška. Biti dober platonist tako pomeni učiti se od Aristotela. Če je Barnesova teza točna, potem je *Eisagoge* uvod v študij logike, in s tem širše v študij filozofije, le naključno pa tudi uvod v *Kategorije*. Še boljše rečeno: prej je uvod v teorijo predikacije (*kategoriaî*).<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Prim. Boetijev prevod *probabiliter* za *logikoteron*, ki je v resnici nevtralen glede na obe branji, predvsem pa napačen.

<sup>17</sup> O tem, zakaj pet izrazov in ne štiri, prim. Barnes (2003, 30).

<sup>18</sup> Takšnemu prepričanju sicer sledi tudi de Libera (1998, XII–XXVII).

<sup>19</sup> Simplicij, *In Cat.* 1.4–6.

<sup>20</sup> Barnes navaja še Amonija in njegov komentar k *Uvodu*, kjer ta pravi, da je Porfirij svojo knjigo naslovil za *Uvod* zato, ker je to »pot k celoti filozofije« (in *Isag.* 20.21–22). Prim. Barnes (2003, XV). Zgodovinsko evidenco podkrepi še Elij (pravzaprav nekdo drug, ker Elij ni pravi avtor tega spisa), za katerega je ta spis uvod v vrste predikacij in nekaj koristnega za celotno filozofijo (prim. citat v Barnes 2003, XVI). Nobeden od zgodovinskih virov iz antičnih komentarjev Porfirija ne govori o tem, da bi *Eisagoge* interpretiral Aristotelove *Kategorije*.

Kot smo že omenili, je bila recepcija spisa *Eisagoge* neverjetno obsežna in takšna je zato tudi njegova zgodovinska vrednost. Delo je postalo eno najbolj popularnih že takoj po njegovem prevodu v latinščino, ki ga je opravil Boetij. *Quinque voces*, kot se mu je celo na kratko reklo, je postalo sestavni del triviuma in quadriviuma. In kakšni so razlogi za takšno popularnost? Vedeti je treba, da so bili grški komentatorji po Aleksandru Afrodizijskem pretežno novoplatonisti. To je pomembno imeti pred očmi, ko poskušamo razumeti srednjeveško obravnavo katerekoli teme, ki je šla skozi njihovo razlago. Kot vemo, je prevod Porfirija, pa tudi komentarji k *Uvodu* in seveda h *Kategorijam*, ki so jih prispevali različni avtorji, pridonesel k renesansi aristotelске logike, seveda neformalne, ki je zdaj znotraj platonskih šol znova postavljena na prvo in kanonsko mesto. Nadalje: aleksandrska filozofska šola in njeni komentatorji iz petega in šestega stoletja (Amonij, Askleprij, Filopon, Elij, David), nekatere smo že omenili, čutijo odpor do spekulativne plati novoplatonizma in radi poudarjajo ali favorizirajo aristotelске rešitve. V tem oziru je *Eisagoge* bil zanje pomemben kot spis, ki je uspel pokazati na skupne točke aristotelizma in platonizma, hkrati pa je bil dokaz za to, kako lahko nekdo, ki je karseda blizu Plotinu, razmišlja in piše po »aristotelško«. Skoraj vsem novoplatonistom je lastno, da verjamemo v to, kako je Aristotel vendarle sprejel platonske oblike v njihovi substancialni naravi, o čemer naj bi pričala Lambda knjiga *Metafizike*.<sup>21</sup> Naslednja značilnost je ta, da se novoplatonisti radi ukvarjajo z Aristotelovim delom v smislu priprave na Platona, in ne obratno. Nenazadnje bo kasneje tudi Boetij svoj prevod *Eisagoge* mogoče napačno razumel kot delo, ki komentira Aristotela in njegove *Kategorije*.

Ta dvojnost spisa, njegova umestitev v presek obeh filozofskih šol in poskus preseganja njune razlike, je zagotovo pomembno vplivala na obširen uspeh spisa. Ohranilo se je recimo več kot 150 grških rokopisov in kup prevodov. V četrtem stoletju *Eisagoge* v latinščino prvič prevede Marij Viktorin, malo po letu 500 mu sledi Boetij. Prevod Viktorina je bil verjetno zgolj fragmentaren, prevod Boetija je popoln in postane nadvse bran: ohranjen je v skoraj 300 rokopisih. Tu sta še dva prevoda v starosirijščino, prevod v armenščino in prevod v arabščino (10. stoletje). A tu so še komentarji: zagotovo najbolj znana sta Boetijeva komentarja v latinščini, tu je še Amonijev grški. Amonijev učenec Filopon ga prav tako napiše, ob njem še Elij in David.<sup>22</sup> Ampak ti so le najpogostejši. Ob njih je še kopica drugih srednjeveških, tako v latinščini kot grščini. Kot prelomen pa smemo zagotovo označiti Boetijev prevajalski in komentatorski prispevek; ta je gotovo odločilen in brez njega se ta verjetno ne

<sup>21</sup> Tako vsaj dokazuje Lloyd (1981,63).

<sup>22</sup> Več o tem v Barnes (2003, XXI–XXII).



bi povzdignil v status šolskega učbenika in postal del filozofskega kurikulumu. Kasneje takšne pozornosti *Uvod* ne bo več deležen: Boetijev prevod bo kraljeval stoletja. Tako je recimo v današnjem času izdaja, ki se največkrat jemlje za osnovno, polkritična izdaja Adolfa Busseja iz leta 1887. Busse je pregledal 25 rokopisov in ob Boetijevem prevodu uporabil šesterico med njimi.<sup>23</sup>

Boetijev filozofski napor je v svojem bistvenem delu posvečen obravnavi Aristotela in še posebej logičnih in dialektičnih spisov pri njem – v tem smislu je utemeljitelj zahodne filozofske tradicije logike, njegovi prevodi Aristotelovih *Kategorij*, *O razlaganju*, *Sofističnih zavržb*, *Topike*, *Prve analitike* in *Druge analitike* ter njih komentarji pa so bistveno prispevali k srednjeveškim razpravam in definiranju ključnih filozofskih pojmov. Četudi je težko reči, da je v tem pogledu »prvi sholastik« prispeval kaj povsem originalnega, pa je Boetij prepričan, da Porfirijevo delo uvaja v Aristotelove *Kategorije*. To je moč razbrati iz njegovih komentarjev, kakor tudi naslova prevoda. A tudi kratak »prelet« njegovih drugih temeljnih del pokaže na središčno vlogo preučevanja logike v njegovih filozofskih, pa tudi verskih izhodiščih. Kot prepričan kristjan bo denimo svojo teorij kategorij in načinov pripisa utemeljeval tudi v krščanskem nauku, ob vprašanju Boga, božje troedinosti in podobno.<sup>24</sup> Je potemtakem prav Boetijevo prepričano ukvarjanje z logiko, predikamenti in predikabilijami usodno rezultiralo v napačnem pripisovanju ali spregledu resnične intence *Uvoda*?

Povejmo še nekaj besed o Porfirijevem slogu. *Uvod* je zamišljen in napisan kot elementarno, tj. enostavno strukturirano delo. Gotovo ni izdelek literarne vrednosti, četudi je Porfirij stil pisanja izreden in eleganten. V njem ne bomo zasledili nove filozofske problematizacije, prej mogoče zbirko materialov iz drugih del (kot rečeno, *Kategorij* in *Topike*, nekaj je tudi aluzij na platonistična stališča). Neposrednih citatov v njem ni, tako da se zdi, da je napisano iz glave in v parafrazi. Če je hipoteza o njegovi propedeutični naravi pravilna, je bil namenjen najširšim množicah tistih, ki so v filozofiji že vstopili, v prvi vrsti Porfirijevem učencu Hrizaorju. Njegov namen seveda ni v bodrenju k filozofiji, ni protreptičen. Osnovna intenca predstaviti pet logičnih pojmov (ali besed, ali izrazov) je tisto ogrodje, ki bo narekovalo organizacijo in strukturo spisa. Kot smo že povedali, se ta peterica ne ujema povsem s pojmi (izrazi) iz *Kategorij* ali *Topike*, v resnici jih kombinira.<sup>25</sup> Zato je spis sestavljen iz dveh

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Boetij recimo razlikuje med substancialnim in akcidentalnimi kategorijami. Med prve sodijo kategorije substance, kvalitete in kvantitete, med druge vse ostale. O tem prim. še komentar Matjaža Vesela v Boetij (1999, XIX).

<sup>25</sup> Po Eliju je to delo kompilacija materialov, vzeti iz *Topike* (in *Isag.* 79.11, 9016). Za citat prim. Barnes (2003, XIX).

delov: prvi, kratek uvodni del *Eisagoge*, situacijsko umesti spis in napove Porfirijevo namero po razlagi vseh izrazov. Drugi del definira vsakega od njih in jih opiše primerjalno: najprej definira rod (*genos*, lat. *genus*), nato vrsto (*eidōs*, lat. *species*), nato razliko (*diaphora*, lat. *differentia*), nato zasebno lastnost (*idion*, lat. *proprium*), nato naključno lastnost (*symbebekos*, lat. *accidens*). V nadaljevanju sta navedena razlika (*diaphora*) in skupnost (*koinonia*) vsakega izmed teh *quinque voces*, zato se vsak od teh znajde v kombinaciji opisa z drugimi, skupaj torej v dvajsetih. Tej delitvi opredelitev sledi spis: primerjalno želi zakoličiti odnos med vsakima dvema izrazoma. Zato ne preseneča, da je spis tradicionalno strukturiran v rubrike in podpoglavja, ponavadi v skupnem številu 26 – žal ni jasno, kakšen je bil Porfirijev prvotni namen glede tega.<sup>26</sup> A četudi je strukturacija besedila jasna, elementarna in pregledna, je očitno moteče dejstvo, da posamezne rubrike med sabo niso organizirane sorazmerno. Začetna poglavja o vrsti, denimo, so daljša, razen tega se ponovijo kasneje. Po širini prevladujejo definicije rodu, vrste in razlike, naključna in zasebna lastnost sta zastopani bistveno siromašnejše. Na nekaterih mestih Porfirij nameni veliko prostora razlagi kakšne od relacij, na drugih malo ali premalo. Med opisi ni popolne simetrije. Vse to so, bi lahko rekli, implicitne, sicer ne nujne težave besedila, ki želi biti uvajalsko in se mora zato sprijazniti s krčenjem, z njim pa tudi neproporcionalnostjo. In ker ironija nikoli ne počiva, je *Eisagoge* v svoji konciznosti žal edino Porfirijevo delo, ki se nam je ohranilo v popolni obliki.

### *O čem bo in ne bo tekla beseda*

*Uvod* začenja s slovitim »disclaimerjem«<sup>26</sup> glede tega, o čem Porfirij ne bo govoril. Paradoksalno je teh nekaj vrstic, ki shematično predstavijo ontološko problematiko splošnosti, bilo deležno skorajda enake pozornosti kot preostanek besedila. Takole pravi:

»Najprej kar zadeva rodove in vrste, in sicer glede tega, (1) če subsistirajo ali pač zgolj v preprostih mislih, ali (2) če predpostavimo, da subsistirajo, ali so potem telesni ali netelesni, in ali (3) v tem zadnjem primeru, ali so potemtakem ločeni ali subsistirajo v zaznavnih stvareh in v odnosu do njih – vse to so vprašanja, o katerih ne bom govoril.«

Ta tri vprašanja po svoje odpirajo temeljne dileme novoplatonistične šole, okoli katerih se je tisti čas kresalo mnenje. Celo več: v njem bodo že naka-

<sup>26</sup> Prim. de Libera (1998, 62).

zane osnovne črte srednjeveške debate o izvoru in pomenu univerzalij oziroma splošnosti. Prvo vprašanje o naravi rodov je očitno vprašanje ločnice med platonsko in aristotelsko ontologijo: če vrste in rodovi subsistirajo oziroma bivajo, potem zagotovo impliciramo obstoj platonističnih oblik. Platonske *eide* so namreč to natanko po definiciji, recimo ideja živega bitja. Na drugi strani je *psile epinoia*,<sup>27</sup> preprosta (zgolj) misel, ki jo glede splošnosti Aristotel razume takole: »živo bitje kot splošnost ali sploh nič ni ali pa je nekaj drugotnega in naknadnega«. <sup>28</sup> S tem opisom se meri seveda na to, da je stvar predstave in je mogoče zgolj beseda, do njega pa pridemo skozi proces abstraktne dedukcije. Druga dilema je zastavljena stoisško v kategorijah telesnega in netelesnega: zanje je duša denimo telesna, ker spravlja stvari v gibanje, netelesni so edinole prostor, čas, praznina in *ta lekta*.<sup>29</sup> Ali zato opisati rodove in vrste kot jezikovne izraze, kot nam sugerira stoisška rešitev? Tretja dilema o ločenosti je prav tako izrazito aristotelska, kolikor to razumemo kot kritiko platonizma – ideje so ločene, zatrjuje Aristotel, obstaja neprehodljivi razkorak med inteligibilnostjo oblik in čutnostjo stvari v tem svetu.<sup>30</sup> Vprašanje je torej, v kakšnem smislu so vendarle navzoče v čutnozaznavnih stvareh in v kakšnem smislu uspevajo biti nekakšna enost nad mnogim (*hen epi pollon*), kolikor so enost v množstvu čutnozaznavnega.<sup>31</sup>

Takšna Porfirijeva postavitev dejansko ustreza delitvi na tri tipe splošnosti, kot jih najdemo v srednjem in novoplatonizmu. Imamo torej naslednje možnosti:

- a. enost, ki je prvotnejša glede na množstvo.
- b. enost, ki je v množstvu.
- c. enost, ki je naknadno pripisana množstvu.

<sup>27</sup> Kot ugotavlja de Libera (1996, 39), je za novoplatoniste *psile epinoia* v razliki do »navadne« misli tista, ki kot fiktivni »pojmem« nima korelata v čutni realnosti.

<sup>28</sup> Aristotel, *O duši*, 402b.

<sup>29</sup> O poznavanju stoicizma in vplivu le-tega na Porfirija prim. de Libera (1998, CXI–CXII), Barnes (2003, 312).

<sup>30</sup> Toda na kakšen način potem sploh zagotoviti ločenost oblik oz. idej kot bitnosti? Aristotel nekako le priznava, da je to njihovo ločevanje kot bitnosti v nekem smislu pravilno: *Toda tisti, ki govorijo o oblikah, na en način govorijo pravilno, ko jih ločujejo, če pa ravno so bitnosti, z druge strani pa govorijo nepravilno, ker eno v mnogem razglašajo za obliko. Vzrok za to je, da niso zmožni navesti, katere so takšne bitnosti, ki so neminljive in ki bivajo poleg posameznih stvari in izven čutnozaznavnih bitnosti; zatorej tvorijo bitnosti, po obliki taiste z minljivimi bitnostmi – človeka po sebi in konja po sebi, dodajajoč izraz »samo po sebi« (to auto) čutnozaznavnim bitnostim. (Metaph. 1040b 27–34).*

<sup>31</sup> De Libera ponuja še drugo branje: mentalni pojmi so drugotnejši od stvari iz reda bivajočega, kar pomeni, da je nasprotje ločevanja postavljeno med konceptualizem in realizem glede stvari. Prim. de Libera (1996, 40).

Možnost (a) ustreza Porfirijevi prvi alternativni, saj so rodovi in vrste za platoniste prvotnejši glede na množstvo (*pro ton pollon*), za aristotelike ne. Možnost (c) ustreza tretji alternativni, saj se sprašujemo o tem, če so »splošnosti« v čutnozaznavnih stvareh (*en tois pollois*). Možnost (b) ustreza drugi alternativni, ki govori o telesni ali netelesni naravi rodov in vrst, kar je tem mogoče pripisati le naknadno in drugoten način (*epi tois pollois*). Prislov »epi« tukaj vselej evocira naknadno pripisljivost, kar ustreza konceptualni oziroma mentalni naravi pripisa, ki je zmerom naknaden.<sup>32</sup>

O vsem tem, torej statusu splošnosti ali univerzalij, v striktnem smislu v *Uvodu* ne bo tekla beseda. Omenjena tri vprašanja so namreč po besedah avtorja nekaj, kar bi zahtevalo »zelo poglobljeno preiskavo« in temeljitost. Po tistem, ko se je odločil za preprostejšo pot, Porfirij napove, da bo razložil pet temeljnih izrazov in podal njihove definicije. To, kar sledi, je bolj ali manj katalog teh definicij, ki delno spominja ne Aristotelov napor v *Topiki* 102a 31. Določitev rodu, vrste, razlike, zasebne lastnosti in naključne lastnosti sicer variirajo, njihov izbor pa je narejen po ključu koristnosti, ali kot pravi: »... za določitev definicij in v celoti tudi za stvari glede delitve in dokazovanja je ta premislek koristen.« Kakopak: ko definiramo človeka, ga s pomočjo najbližjega rodu in posebne razlike (sholastični *genus proximum et differentia specifica*). Človek je živo bitje z razumom, je *animal rationale*. Da bi vedeli, kaj je človek, moramo vedeti, kaj je rod in kaj je vrstna razlika, s pomočjo katere spada v vrsto in zaradi katere se razlikuje od vseh drugih vrst. Definirati nek A s pomočjo x, y in z torej predpostavlja, da poznamo definicije x, y in z.

Podobno je z delitvami (*diairesis*). Delitev je od Platona naprej vedno delitev glede na rodove (*kata genon*), toda vpeljati vrste seveda pomeni tudi delitev v vrste, ta pa je odvisna vsaj od razlike. V tem smislu bo Platon v *Sofistu* vpeljal tako imenovane rodove bivajočega, pravzaprav najvišje rodove (*megista gene*). V ontološkem in širšem smislu je za Platona rod oznaka oblike, ki je tako lahko bodisi *idea*, *eidos*, *genos*, *physis*, *ousia*. Toda v taksonomičnem pogledu je rod ime za področje ali območje, do katerega pridemo po t.i. diairetičnem postopku (*diairesis*), to je delitvi predmetnega polja, ki razmeji proučevano stvar. To, do česar se dokopljemo, je nek neposebnejša vrsta, ki dalje več ni deljiva, saj je zanjo le še nek »atom«, nedeljivi del ali posameznost, ki mu lahko nato pridodamo njemu lastno definicijo (*logos*): Sokrat je takšna posameznost, ki spada pod vrsto človeka. Diairetični postopek je v *Sofistu* razvit ob definiranju tega, kdo je sofist (to bo Platon naredil prek analize tehnike, ki je sofistu lastna). Na ta način bo Platon, ne da bi stvari posebej specificiral, naštel pet temeljnih rodov ali *megista gene*) in jim »dodal« še nebivajoče: gibanje,

<sup>32</sup> O »naknadnosti pripisa« primer Lloyd (1981, 63).

mirovanje, bivajoče, istost, različnost, nebivajoče (*kinesis, stasis, to on, tauton, to heteron/thateron, to me on*).<sup>33</sup>

A Porfirijeva namera gotovo ni, da bi rodove in vrste interpretiral kot metafizične entitete – temu se je, ko gre za težavnejše probleme, na začetku izrecno odpovedal. Na kakšen način se torej loteva petih izrazov? Očitno v logičnem ali celo dialektičnem smislu, četudi povezava z ontologijo ni povsem zabrisana. *Eisagoge* se zato znajde v večji bližini *Topike* kot *Kategorij*. Aristotelovo delo, h kateremu lahko prištejemo še *Sofistične zavržbe*, je dejansko nekakšen uvod v dialektično metodo, vsaj v prvih treh poglavjih. V *Topiki* se Aristotel sistematično ubada z vprašanjem dialektične vaje (*gymnasia*), sokratske metode in vprašanja metode pristopa k prvim počelom vsake znanosti. Osrednji del knjige (četrto, peto in šesto poglavje) se ubada z definicijo, rodом, zasebno lastnostjo in naključno lastnostjo (ne pa tudi razliko).<sup>34</sup> Vse med njimi so zagotovo opisane kot primeri *ta kategoroumena* (lat. *praedicabilia*), torej pripisljivih stvari ali predikabilij. Klasična interpretacija Porfirijevega *Uvoda* bo zato *quinque voces* razumela predvsem kot predikabilije in s tem torej kot nekaj, kar je imanentno zavezano predvsem jeziku, ne metafiziki. Dialektično sklepanje v *Topiki* se tako izrecno nanaša na izjave in probleme (Top. 101b 13), tako da bomo tedaj, ko bomo obravnavali »izraze«, dejansko govorili o načinih postavljanja trditev o neki stvari. Grški »*protasis*« kot izjava (propozicija) bo dopuščala štiri načine (ali *topoi*, mesta), na katere lahko nekaj povemo o neki stvari: po Aristotelu so to rod, zasebna lastnost, naključna lastnost in definicija (*horos*) (Top. 101b 17). Ti štirje načini so kot predikabilije elementi dialektike. V *Uvodu* nastopajoča vrsta (*eidōs*) v *Topiki* izostane, ker se dialektika ukvarja le z splošnimi oziroma univerzalnimi izjavami, medtem ko se vrste pripisujejo posameznostim, pa tudi rod in definicija bosta nadomeščena z rodом in razliko.

### *Porfirij in Aristotel: predikamenti ali predikabilije?*

Prav v tem Aristotelovem spisu pa bomo našli tudi pomembno razlikovanje, ki ga očitno novoplatonizem, tudi Porfirij, še zlasti pa kasneje Boetij precej zabrišejo. Razlikovanje zadeva določitev meje med predikabilijami na

<sup>33</sup> Ob klasični dihotomiji na čutnozaznavni in inteligibilni svet, s pomočjo katere Platon razloži »kategorizacijo« sveta, je ob omenjeni uvedbi najvišjih rodov v Sofistu tu še tista iz Fileba. Po klasifikaciji bivajočega v njem obstajajo štirje rodovi: (1) meja/omejeno, *péras*, »tisto, kar naredi stvar za končno« (Phlb. 27b8); (2) brezmejno, *ápeiron*, »tisto, kar je neskončno« (Phlb. 27b7); (3) mešani rod, *koinòn génos*, »tisto, kar je ustvarjeno kot mešanica obeh« (Phlb. 27b9); (4) vzrok mešanice, *aitía tēs míxeos*, »tisto, kar je vzrok mešanice in ustvarjanja« (Phlb. 27b9).

<sup>34</sup> Podrobneje prim. Kalan (1981, 44–46).

eni strani in kategorijami na drugi. Kot vemo, je bitnost (*ousia*) prva v vrsti t.i. kategorij. Kategorije so, lahko bi rekli, nekakšni modusi bivajočega in imajo striktno ontološko funkcijo. Za razpravljanje o bivajočem, o *to on*, bo za Aristotela odločilno razlikovanje med bivajočim, ki se izreka glede na njega samega (*kath' hautou*) in bivajočim, ki obstaja zgolj glede na naključne lastnosti, akcidentalno (*kata symbebekos*) (Metafizika Delta, 1017a7). »Bivajoče glede na samega sebe« (*to on hei on*) bo obstajalo zgolj v povezavi z dopolnitvijo z akcidenkami ali naključnimi lastnostmi. Ta prelom med ti. prvo in drugimi bitnostmi bo Aristotel razrešil s teorijo desetih kategorij, ki predstavljajo te lastnosti: (1) *ousia*, substantia, bitnost, (2) *poson*, quantum, kvantiteta, (3) *poion*, quale, kvaliteta, kakšnost (4) *pros ti*, ad aliquid, nasproti nečemu, relacija, (5) *pou*, ubi, kje, (6) *pote*, quando, kdaj, čas, (7) *keitai*, situm esse, »se nahaja«, lega, (8) *echein*, habere, imeti, držati, (9) *poiein*, facere, proizvajati, delati, (10) *paschein*, pati, prestajati, trpeti.

Kaj natančno so kategorije? Besedo si je Aristotel sposodil in ji pridodal nov pomen – namreč *kategoreo* pomeni tožim nekoga ali govorim proti, *kategoria* pa je tako v nefilozofskem smislu tožba ali ovadba. V svojem spisu *Kategoriai* pa bo Aristotel tako imenoval izraze, določila stvari, ki jih lahko pripišemo neki stvari ali bitnosti. Denimo če rečemo »Sokrat je moder«, potem Sokratu kot bitnosti pridodajamo nek »predikat«, pripis biti moder. Takole recimo pravi v *Metafiziki* Zeta (1029a8): »Bitnost je namreč tisto, kar ni z ozirom glede na podlago, temveč so druge stvari z ozirom nanjo.« O bitnosti kot taki se v stavku nikoli ne opredeljujemo, ampak ji vedno natikamo neka določila, ki jih Aristotel pač razvrsti v 10 kategorij.

Kakšno je potem sploh razmerje med *kategoriai* (*praedicamenta* po Boetiju) in *kategoroumena* (*praedicabilia*) ter o katerih izmed obeh Porfirij sploh spregovori v *Uvodu*? Če so druge elementi dialektike in prve enostavno ontološka določila, kako razumeti mesto 103 b24 v *Topiki*, kjer po tistem, ko Aristotel našteje deset kategorij (edino mesto zunaj *Kategorij*, kjer to stori), opiše še štiri načine, ki da so v kategorijah: naključno lastnost, rod, zasebno lastnost in definicijo. Omenjeni načini predikacije so »v« kategorijah na način, da označujejo vsako med njimi: če imamo človeka (kot živo bitje) pred nami, bo ta označen za »bitnost«, če imamo belo barvo (kot naključno lastnost), bo ta označena za »kvaliteto«. <sup>35</sup>

Določitev razlike med predikamenti in predikabilijami pa nima posebne opore v Porfirijevem tekstu. Beseda »kategoria« se kot omenjena pojavi štirikrat, od tega vsaj enkrat zagotovo, toda mogoče celo dvakrat – še na dvoimnem začetku – referira na Aristotelov spis, preostalih dvakrat ali trikrat pa

<sup>35</sup> *Top.* 103b 30–32.

omemba referira na običajno ontološko določilo »kategorije«. Substantivirana »ta kategoroumena« se pojavi še manjkrat, zato pa je njegov pomen skrit za obilno rabo glagola *kategorēisthai* (latinsko *predicare*).

Aristotelove kategorije nam omogočajo, da o nečem lahko povemo neko najbolj bistveno lastnost, povemo, kaj nekaj je (*to ti esti*), njegovo kajstvo ali bistvo: Sokrat je denimo človek, nadalje lahko o njem povemo neko določeno kvaliteto, npr. Sokrat je svetlolas, ali kvantiteto, denimo Sokrat je visok 1.60 metra. Te naključne lastnosti so nesamostojne in dobijo svoj pomen zgolj v zvezi s Sokratom, se pravi z bitnostjo, na katero se nanašajo. Toda ko vzamemo »človek«, »svetlolasost« in »biti velik 1.60 metra«, jih mar smemo razumeti tudi v ožjem, zgolj jezikovnem oziru? Ali povedano še drugače: smemo reči, da so Aristotelove kategorije nekakšen *analogon* Platonovim rodovom bivajočega? Ne smemo jih neposredno razumeti kot predikate (kajti v tem oziru bo o njih govoril kot predikabilijah), temveč kot o določenih biti, se pravi striktno ontološko kot nečem, s čimer razložimo mnogoterost bivajočega. Kategorije se izrekajo o nekem predmetu, o neki bitnosti, s tem pa določajo bitnost v njeni posamičnosti. Tako bo Aristotel razumel kategorije kot klasifikacijo rodov, vrst in posamičnih stvari, ki predstavljajo kategorijo bitnosti (npr. rod živih bitij, vrsta živali in konj), hkrati bomo imeli kategorijo kvalitete (npr. lahko si zamislimo barvo nasploh, npr. zeleno, modro, črno). Toda kategorije niso zgolj kategorije mišljenja, nimajo zgolj logične funkcije, ampak tudi metafizično. Recimo: za to, da bi neko bivajoče bivalo, mora obstajati kot bitnost. Toda neka stvar (konj, človek itd.) ne bo mogla obstajati kot čista bitnost po sebi, ampak se bo nanjo vedno vezala določena akcidentalna lastnost.<sup>36</sup> Realistična ali nominalistična razlaga zanje je torej odprta.

Bitnost je za vsako posamezno stvar primarni razlog bivanja biti (*aition proton tou einai*).<sup>37</sup> Bitnost je tista, ki podeljuje (povzroča) bit nečesa. Bivajoče kot takšno v sebi ne nosi bitnosti ničesar, pač pa nam je bivajoče jezikovno in ontološko dosegljivo prek kategorialne sheme, ki jo smemo razumeti (tudi) kot vidik razlage mnogoterosti bivajočega. Večina interpretov namreč govori o dvojnem značaju kategorij – striktno ontološkem, hkrati pa o logičnem, kar seveda pomeni, da ločnica niti pri Aristotelu ni povsem natančno postavljena. Mnogoterost izrekanja bivajočega (*to on legetai pollachos*) je v *Metafiziki* Epsilon

<sup>36</sup> Prva kategorija bivajočega, ki je bitnost, bo nekaj primarnega glede na ostale ategorije, in ta primarnost je (a) časovna (*chronoi*), ker samo ona izmed vseh kategorij samostojna in ločljiva (*Metaph.*, 1028a33), je (b) pojmovna (*logoi*): sleherni pojem (logos, govor) mora vsebovati pojem bitnosti (*he tes ousias logos*, *Metaph.* 1028b35), pa tudi (c) spoznavna, saj je bitnost prva po spoznanju: vsako stvar spoznamo takrat, ko vemo, kaj je, se pravi, ko vemo, kaj je njeno bistvo.

<sup>37</sup> *Metaph.* 1041b22

opisana takole: »Toda (...) bivajoče se izreka na mnogo načinov, izmed katerih je bilo eno bivajoče po naključju, neko drugo pa bivajoče kot resnično in nebivajoče kot napačnost, poleg teh dveh pa so liki naznanjanja (na primer eno bivajoče je bitje, drugo pa neka kakšnost, drugo neka kolikšnost, nekaj pa nekje in svoj čas.«<sup>38</sup> Zdi se torej, da Aristotelova shema kategorij<sup>39</sup> razloži njegovo kardinalno tezo iz *Metafizike* o množstvu načinov bivajočega. Bit bivajočega se izreka na številne načine (*Metafizika* Gama, 1003a33) in ne tako, kot pri Platonu, na nek enoten način, ki ima značaj ideje. Na kakšen način se kaže to množstvo, mnogoterost bivajočega? Vedno zgolj v odnosu do neke posamezne bitnosti, namreč substance, pri čemer je odločilno pojmovanje bitnosti kot enosti (*pros hen*, *Metafizika* 1003a 33).<sup>40</sup>

Toda če po eni strani Aristotel govori o nekakšni pluraliteti bivajočega, ki jo razreši ravno s postavitvijo kategorij, pa ta »učinkuje« tudi na status govorice, logosa. Takšno tezo je razvil že znameniti jezikoslovec Emile Benveniste: Aristotelove kategorije so kategorije jezika.<sup>41</sup> Toda problem je v tem, da Aristotelove kategorije niso zgolj kategorije jezika. Teorija logosa gre ves čas vzporedno s teorijo bivajočega, in logos je istočasno tudi način razkrivanja strukture sveta. Kategorije so hkrati kategorije mišljenja in jezika, tako da bo vedno obstajala njihova ontološka in lingvistična razlaga.<sup>42</sup> Mnogovrstnost izrekanja bivajočega namreč prinaša arbitrarnost, poljubnost izrekanja nečesa o nečem. O nečem je zmerom moč reči nekaj, nekaj se izreka preko nečesa, kar bo v *Drugi Analitiki* opisano kot *legesthai ti kata tinos* (24b30). Kategorije bodo vselej nekaj pridodajale bitnosti, o njej se bodo izrekale. Predstavljale bodo tipe predikacije. V nekem smislu so posamezne kategorialne določitve nekaj, kar bitnosti bodisi pripada, kar pripada stavčnemu subjektu, in sicer bodisi tako, da se o njem izrekajo (logični vidik) ali kot nekaj, kar šele po podlagi biva, je. To dvojje pa sovпада. Odnos med *hypokeimenon* in *kategoroumenon*, stavčnim subjektom in predikatom, če gledamo samo gramatikalno, bo šele v odnosu proizvedel nekaj enega, kar je nosilec neke lastnosti. Tako predikat

<sup>38</sup> *Metaph.* 1026a 33 isl.

<sup>39</sup> Na nekaterih mestih Aristotel govori tudi o rodovih kategorij, recimo v *Sofističnih zavzbah* 178a5 ali *Drugi analitiki* 83b15.

<sup>40</sup> Bitnost je neka ena podlaga, ki ostaja ista in se ne spreminja, bo torej nekaj, kar stoji »spodaj« in je fiksno. V *Kategorijah* bo Aristotel rekel: »Bitnost v najpravilnejšem, prvotnem in najbolj pravem /smislu besede/ je tisto, kar se niti ne izreka glede na podlago (*hypokeimenon*) in niti ni v njej prisotno, npr. neki človek ali neki konj« (2a11).

<sup>41</sup> Prim. šesto poglavje z naslovom Kategorije misli in kategorije jezika v Emile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1988.

<sup>42</sup> Aristotel pravi v *Metafiziki* Zeta tole: »Treba je potemtakem raziskovati tudi to, kako je treba govoriti o vsaki posamezni stvari, vendar pa ravno ne bolj kakor to, kako s stvarjo je«. (1030a 27)



kot stavčni subjekt sta bivajoča in nista zgolj gramatični strukturi. Oba skupaj tvorita logos, stavek, izjavo, trditev ali pojem, koncept.

*Kategoroumenon*, stavčni predikat, pa se nanaša na stavčni subjekt, na *hypokeimenon*, na dva načina: (1) najprej kot nekaj, kar mu pripada kot ravno njemu, kot nujna naključna lastnost (*hoper tode ti*). *Hoper* pomeni »ravno«, »prav« to. Izraz *hoper on* označuje neko pred nami stoječe bivajoče, za katerega je značilno, da predstavlja bistveno lastnost nečesa. Če rečemo A je *hoper* B, predstavlja B bistveno lastnost A, ki mu pripada po sebi (*kath'hauto*). Sokrat je denimo *hoper anthropos*, ni pa *hoper leukos*. Bistvena lastnost trikotnika je denimo, da je vsota njegovih kotov 180 stopinj. *Hoper on* pa ni samo bistvena lastnost, temveč tudi bit nečesa, kar označuje *ousia*. Nadalje pa se mu (2) pritika tudi naključno, se pravi v nekem širšem izboru možnosti spajanja lastnosti s podlago. S tem je mišljena katerakoli kategorialna določitev. Substancialni značaj se razkriva šele v povezavi podlage z izrekom (*hypokeimenon s kategoroumenon*). Se pravi, da podlaga kot podlaga še nima značaja bitnosti neodvisno od kategorialnih določitev.

V logosu prihaja do povezovanja dveh bivajočih stvari na takšen način, da bosta tvorili neločljivo eno bivajoče. V Platonovi teoriji logosa, stavka, govornice, gre vedno za povezovanje dveh idej, za njun splet (*symploke*). Njuna identiteta bo izražena kopulativno, npr. v stavku »Sokrat je svetlolas«. Na mestu subjekta in predikata lahko stoji karkoli, toda izjava, ki o stranski stvari govori kot o podlagi, bo primer naključnega logosa: npr. če rečemo nekaj takega kot »svetlolaso je Sokrat«. Kategorije so torej tisto, kar biva v podlagi, in to ne zgolj v logičnem smislu. *Ta kategoroumena* kot predikati bodo zato vselej imeli značaj lastnosti kategorialnih določil, nečesa, kar se izreka o podlagi, in to nekaj bo vsebinsko določljivo.

Težko je reči, kaj od povedanega implicira Porfirijev *Uvod*. Če se zastavek giblje proti temu, da je kakršnokoli razlikovanje med predikamenti in predikabilijami v njem sploh upravičeno, bi bilo mogoče celo sklepati, da avtor niti ni predpostavil smiselnosti njihovega ločevanja. Ali celo nasprotno: že Porfirijevo razumevanje *Kategorij* gre v smeri jezikovnih izrazov, kar je mogoče videti iz njegovega komentarja k njim, se giblje od običajnega.<sup>43</sup> Ali *Uvod* s tem v zvezi interpretira *Kategorije*, *Topiko* ali katerokoli drugo Aristotelovo delo, postane relevantno v trenutku, ko vidimo, da ima Porfirij prej v mislih dejasko logiko kot metafiziko in da je klasično interpretacijo nekoliko omehčal.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Prim. *In Cat.* 57. 19–58.20 (Strange 1992, 33–35).

<sup>44</sup> Takšna linija interpretacije sega vse do Aleksandra Afrodizijskega (in kasneje tja do Simplicija), odraža pa se tudi v uredniku Aristotelovega korpusa, domnevno Androniku iz Rodosa, ki je *Kategorije* postavil na prvo mesto med logičnimi deli. Prim. še Strange (1992, 7).

Vendar se s tem poveča tudi razkorak glede na »ortodoksno« interpretacijo, ki razume spis kot uvajalsko delo v *Kategorije*, ki menda ohranjajo enotnost obojega.

### *Arbor porphyriana in problem splošnosti*

Porfirijeva namera z začetka njegovega *Uvoda* je bila, da (med drugim) pet navedenih izrazov prispeva k našim definicijam stvari. To je bila inherentno seveda tudi intenca Aristotela: vse predikabilije so definitorične in smisel vseh štirih tipov prediciranja je isti smislu vseh petih tipov pri Porfiriju. Če je primer rodu zanj »živo bitje«, primer vrste »človek«, primer razlike »razumen«, primer zasebne lastnosti »zmožen smejeti se«, primer naključne lastnosti »črn«, potem se vsak od teh izrazov pripisuje stvarjem in jih kategorizira. A ko govorimo o delitvi na rodove in vrste s pomočjo razlike, bo Plotinov učenec to razložil na podlagi ene kategorije: »Bitnost sama je rod; pod njo je telo, pod telesom živo telo, pod njim živo bitje, pod njim razumno živo bitje, pod njim človek, pod človekom Sokrat, Platon in poedini ljudje. Med njimi je bitnost najbolj splošna in je edina rod. Človek je bolj poseben in edini, ki je vrsta. Telo je vrsta bitnosti, toda rod za živo telo. Živo telo je vrsta telesa, vendar rod za živo bitje. Je pa živo bitje tudi vrsta živega telesa, vendar rod za razumna živa bitja. Razumno živo bitje je vrsta živega bitja, vendar rod človeka. Človek pa je vrsta razumnega živega bitja, vendar nič več rod za poedine ljudi. Je zgolj vrsta.«

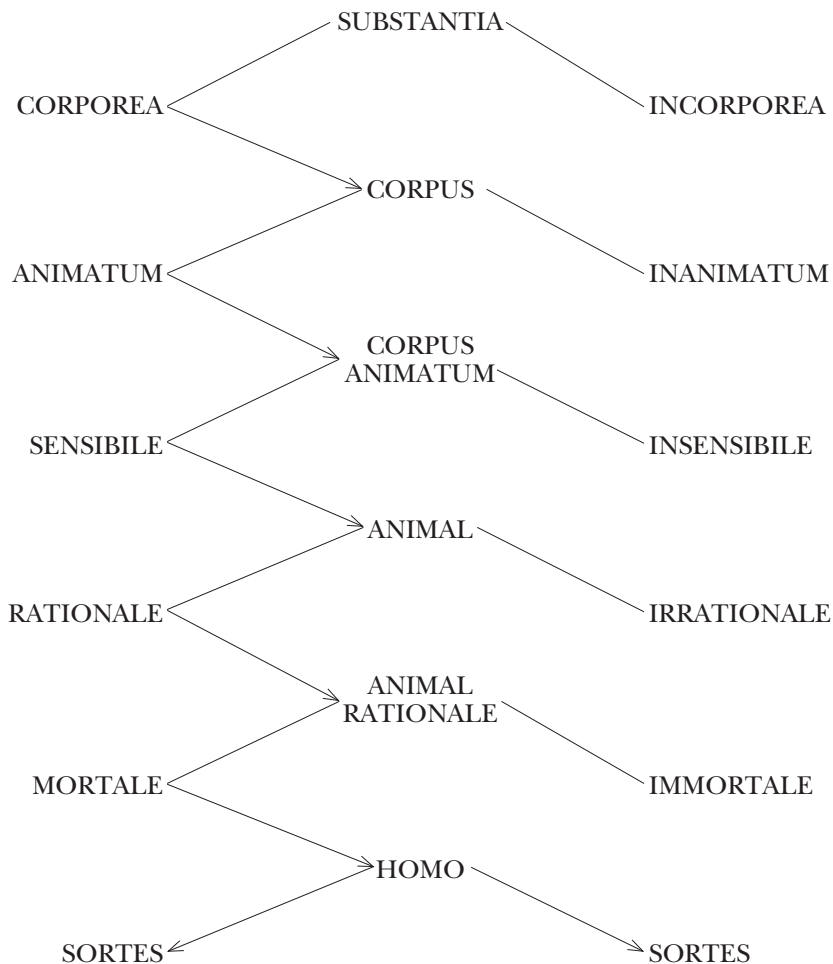
Model členitve je v srednjeveško filozofijo vstopil pod imenom »arbor porphyriana« in navedeni Porfirijev primer je prototip takšne klasifikacije na rodove in vrste:

Bitnost (najvišji rod) → telo → živo telo → živo bitje → razumno živo bitje → človek → Sokrat (posameznost)

Delitev poteka o najvišjega rodu do najposebnejše vrste vselej tako, da je vsak rod (oziroma vrsta) razčlenjen glede na razlike: ker nas zanima primer človeka, sledimo le enemu delu drevesa, ki nas pelje do človeka kot vrste in končno Sokrata. V srednjeveških nadgraditvah je diereza predstavljamo dihotomično: po levem stolpiču sledimo k nižjim vrstam. Bitnost je tako bodisi telesna ali netelesna, telo je živo ali neživo, živo telo je bodisi zaznavno ali nezaznavno, razumno živo bitje je bodisi smrtno ali nesmrtno, človek je bodisi vrsta ali posamezni človek (Sokrat).<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Notranje delitve potekajo na podlagi v *Uvodu* omenjenih razlik iz tega citata: »Vse razlike, ki pritičejo živemu bitju po sebi, so »živ in »zaznavajoč«, »razumen in »nerazumen«,

Shema<sup>46</sup> je predstavljena spodaj:



»smrten in »nesmrten«. Razlika »živ in zaznavajoč« je temeljna za bitnost živega bitja (živo bitje je namreč živa in zaznavna bitnost), toda razlika »smrten in nesmrten« in razlika »razumen in nerazumen« sta deljivi razliki živih bitij – z njih pomočjo delimo rodove v vrste. Te deljive razlike rodov so izpolnjujoče in temeljne za vrste; kajti živo bitje je deljivo s pomočjo razlike »razumen in nerazumen«, znova pa tudi z razliko »smrten in nesmrten«. Razliki »smrten in razumen« sta temeljni za človeka, toda razliki »razumen in nesmrten« sta temeljni za boga, razliki »nerazumen in smrten« pa za nerazumna živa bitja. Enako bo zato, ker razlika »živ in neživ« ter razlika »zaznavajoč in nezaznavajoč« delita najvišje bitnosti, tudi razlika »živ in zaznavajoč« skupaj z bitnostjo izpolnjevala rod živega bitja, medtem ko bosta razliki »živ in nezaznavajoč« izpolnjevali rod rastlin.« Prim. še prevod v tej reviji.

<sup>46</sup> Gre za eno mnogih uprimeritev, prim. diagrame v de Libera (1996, 45–46).

Znameniti »arbor porphyriana« bi po svoji invenciji sicer lahko bilo tudi Aristotelovo ali celo Platonovo drevo, saj je dieretični postopek vse prej kot Porfirijev izum. Tudi definicije petih izrazov spominjajo na tiste v *Topiki*: rod je za Porfirija »tisto, kar se pripisuje glede na to, kaj neka stvar je, mnogim stvarim, ki se razlikujejo med sabo v vrsti, kot v primeru živega bitja«. <sup>47</sup> Pod živim bitjem je vrsta kot »tisto, kar spada pod rod in čemu je rod pripisan glede na to, kaj ta stvar je«. Recimo človek. Ona je tudi »tisto, kar je pripisano mnogim stvarim, različnim po številu«. Potem je pod vrsto še razlika kot tisto, »s pomočjo česar vrsta presega rod.« Človek kot razumen presega rod v razumnosti, saj druge vrste ob njej znotraj rodu niso zmožne razumnosti. Kot sposoben smejati se ima svoj »*proprium*«, zasebno lastnost, <sup>48</sup> medtem ko je kot bel deležen nečesa, »kar nastaja in prehaja brez prenehanja podlage«, ki opredeljujejo naključno lastnost. <sup>49</sup>

Toda vsak od *quinque voces* bo pripisan mnogim posameznostim. Vzemi-mo torej nekega človeka (*ho tis anthropos* = neki človek, katerikoli človek, toda določen in konkreten človek). Na kaj z njim mislimo? Očitno ne na posamičnega konkretnega človeka. Nekaj drugega je, če rečemo, da je nekdo človek, ali pa, da je Sokrat človek. V prvem primeru nam človek nastopa v vlogi vrste, v drugem primeru pa je Sokrat zgolj primerek te vrste. Toda v obeh primerih bom naredil pripis v obliki »S je P«, tako da lahko vseh pet predikabilij pripišem številnim posameznostim. V tem smislu je vseh pet izrazov takih, da lahko funkcionirajo kot splošnosti, saj so vedno del opisa oblike »S je P«. Nesporno je Porfirijev *Uvod* spodbudil razprave o aristotelskih kategorijah, vprašanje njihovega statusa pa je v srčiki srednjeveškega spora glede univerzalij, četudi se v spisu splošnosti omenjajo le na enem mestu, pa še tam adverbialno. Da bi avtor *Uvoda* kakorkoli prispeval k tej razpravi, je težko ali celo nemogoče reči. O naravi kategorij obstajajo pri antičnih komentatorjih trije pogledi in odprto vprašanje je, če se je Porfirij zares izrecno opredelil za katerega med njimi.

Kategorije ali pripisi so tako bodisi *phonaí*, torej zvoki ali glasovi, bodisi *onta*, torej bivajoče stvari, bodisi *noemata*, torej (predmeti) misli ali pojmi. <sup>50</sup> V *Uvodu* nobena od interpretacij nima prednosti, če seveda odmislimo verjetno naknadni podnaslov enega od poglavij, ki omenja *phonaí* (latinsko *voces*). Prva hermenevtična možnost torej razume kategorije predvsem kot besedne, jezikovne izraze. Zanje je kategorija *sermo*, kasneje *nomen* (Abelard), še kasneje

<sup>47</sup> Prim. *Top.* 102a32.

<sup>48</sup> Prim. *Top.* 102a18.

<sup>49</sup> Prim. *Top.* 102b4.

<sup>50</sup> Klement Aleksandrijski v *Stromates* (VIII 8, 23) razlikuje med imeni (*onomata*), pojmi (*noemata*) in podlagami (*hypokeimena*). Prim. de Libera (1996, 48).

*terminus (terminus vocalis)*.<sup>51</sup> S tem je bila utrta pot nominalistični predstavi glede splošnosti. Druga je konceptualistična: tisto, kar pripisujemo, je stvar ali predmet naših misli in zatorej *noemata*. V sholastiki ta razlaga najde prevode v *conceptus* (pojmi), *intentiones* (naperjenosti) ali *terminus mentalis* (mentalni pojem). Tretja je realistična: kategorije so stvari in so realne bitnosti (*onta, pragmata*). Razlikovanje med nominalizmom, konceptualizmom in realizmom zato ustreza artikulaciji problema znotraj semantike, psihologije in ontologije.

Razprava o tem, ali razumeti pripise kot realne bitnosti ali zgolj kot besede, se ohranja še danes. Denimo, da smo naročili dva povsem enaka izvoda knjižne izdaje Porfirja vijolične barve. Odmislimo vse njune lastnosti in se osredotočimo na njuno barvo, ki je v obeh primerih vijolična. Vprašajmo se zdaj naslednje: koliko barv vidimo, ko ju gledamo? Možna sta dva odgovora: (a) rečemo lahko, da vidimo le eno barvo, vijolično. Vidimo jo dvakrat, najprej na prvi knjigi in potem še na drugi. V obeh primerih je to ista vijolična barva. Toda če uporabimo izraz ista barva, bo »vijolična barva«, o kateri govorimo, ponovljiva entiteta, po sebi nedotaknjena v obeh knjigah: bo neka splošnost. Če verjamemo v tak tip splošnosti, verjamemo v vsaj eno splošnost in njeno realnost, zato smo glede vprašanja splošnosti realisti. Toda (b) rečemo lahko, da vidimo dve barvi, ki sta vijolični: vijolično barvo prve knjige, nato še vijolično barvo druge. V primeru prve knjige je to »ta vijolična barva«, v primeru drugega je to nekakšna »tista vijolična barva« – na obe lahko pokažemo s prstom. Seveda sta si obe barvi podobni, toda vizualno ju ločujemo na isti način, kot sta ločeni in kot ločujemo oba izvoda knjige. Če verjamemo, da sta to dve vijolični barvi, potem nismo realisti glede splošnosti, temveč nominalisti oziroma konceptualisti.<sup>52</sup>

Verjetno ni pretirano reči, da je Porfirjev spis zaradi svoje neverjetno široke recepcije bistveno vplival in poglobil takšno razpravo. Na svojstven način je s tem, ko je sintetiziral ontološko problematiko pri Aristotelu in Platonu, zarisal potrebo po določitvi razmejitve med obema metafizičnima sistemoma. Univerzalije oz. splošnosti bodo s tem uvedene kot način razrešitve problemov odnosa med jezikom in svetom, tj. tega, kakšni tipi predmetov obstajajo, ki jih opišemo s pojmi. In k pojasnitvi tega je *Uvod* nedvomno vplival. Platon

<sup>51</sup> Simplicij sinonimno uporablja izraze *phonaí, lexéis, onomata* (zvoki, govori, besede).

<sup>52</sup> Borstner, ki je pri nas največ pisal o problemu univerzalij, na ta način opiše razmerje med obojim: »posameznosti so stvari kot so Meža, moja žoga, George Bush, medtem ko so splošnosti lastnosti, ki jih te posameznosti posedujejo, in (ali) relacije, v katerih so te posameznosti vključene. Posameznosti naj bi obstajale v prostoru in času na način fizikalnih bitnosti – posameznost lahko zaseda samo en del prostora v enem delu časa. Na drugi strani pa izražajo splošnosti bistveno drugačen način 'eksistiranja', kar bi lahko označili kot razdeljeni način 'eksistiranja' – hkrati se lahko nahajajo na različnih delih prostora.« Prim. Bojan Borstner (1995, 39).

je verjel, da obstajajo splošni »pojmi« na prav enak način kot obstajajo posamezni – na drugi strani je vedno predmet, na katerega se nanašajo. »Sokrat« se nanaša na posamezni predmet, ki ga vidimo v čutnozaznavnem svetu. Na enak način se bo »oseba« nanašala na »splošni predmet«, namreč na idejo osebe, ki jo je moja duša zrla v inteligibilnem svetu.

Vprašanje se glasi: je recimo vrsta (*eidos*) nekaj, kar lahko razumemo kot splošnost? Primer: oblika belosti, ki jo poseduje posamezni Sokrat kakor tudi ne vrsta človeka, ki jo predstavlja Sokrat, nista identični s splošnostjo, kajti belost je v primeru Sokrata vezana na konkretno posameznost, tj. na konkretnega Sokrata, medtem ko bo imela v primeru drugih belih stvari univerzalen značaj. Kar je skupno in česar so deležni vsi beli ljudje, potemtakem ne sme biti opisano kot lastnost belosti in človeškosti, ampak bodisi kot predikat »bel« in »človeški« ali kot dejstvo, da se »bel« in »človeški« pripisujeta v primeru vseh bivajočih belih ljudi. Shematično bi tako lahko rekli, da Aristotel zagovarja »in re« ali celo »post rem« teorijo, Platon »ante rem« teorijo splošnosti, medtem ko se Porfirij kot učenec Plotina in navdušen bralec Aristotela ne želi odločiti med eno ali drugo rešitvijo. V svoje komentarju h *Kategorijam* celo izrecno zavrača možnost, da bi Aristotel želel tematizirati splošnosti kot nekaj bivajočega, ampak le kot nekaj, o čemer govorimo ali se nahaja v mislih.<sup>53</sup>

Porfirijev *Uvod* je torej delo, ki je imelo dolgotrajen učinek. V nekem smislu ga še ima, kolikor je razprava o naravi splošnosti še zmerom odprta, ne le znotraj diskusij o antičnih ontoloških teorijah. Novoplatonizem s svojim naukom interpretativno gotovo ni deloval le neškodljivo, toda naš spis je s tem, ko je Aristotela želel približati Platonu, na novo premešal karte in odprl horizont, iz katerega so lahko sholastični učenjaki zrlji na nekatere probleme iz drugačne perspektive. To širino diskusije je omogočila »nevtralnost« obravnave in morebiti je Porfirij ob navajanju *quinque voces* imel v mislih ravno njo.

### *Literatura:*

Aristotel, *Kategorije*, prevedel Filip Grgić, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

Aristotel, *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999.

Aristotel, *O duši*, prevedel Valentin Kalan, Slovenska Matica, Ljubljana 2002.

Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*, uredil Jonathan Barnes, Bollingen Series, Princeton 1984.

Barnes, Jonathan, *Porphyry, Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003.

---

<sup>53</sup> *In Cat.* 75.29.

- Boetij, Anicij Manlij Severin, *Filozofsko-teološki traktati*, prevedel Matjaž Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Borstner, Bojan, *Problemi realizma*, Katedra, Maribor 1995.
- Evangelidou, Christos, *Aristotle's Categories & Porphyry*, E.J. Brill, New York 1996.
- Kalan, Valentin, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- Libera, Alain de in Segonds, Alain-Philippe, *Porphyre, Isagoge*, Vrin, Pariz 1998.
- Libera, Alain de, *La querelle des universaux (de Platon à la fin du Moyen Age)*, Seuil, Pariz 1996.
- Lloyd, A.C. , *Form and universal in Aristotle*, Francis Cairns, Liverpool 1981.
- Plotini opera, *Porphyrii Vita Plotini Enneades I-III*, ur. Paul Henry in Hans Rudolph Schwyzer, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Porphyry, *On Aristotle Categories*, prevedel Steven K. Strange, Ancient Commentators on Aristotle, Duckworth, London 1993.
- Spade, Paul Vincent, *Five texts on the mediaeval problem of universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge 1994.