

# Aristoteles: O duši - De anima - Perì Psychês

## Knjiga II (Beta): Narava duše\*

Poglavja 4 do 12

### 4. poglavje: Metodološke opombe; prehranjevanje<sup>1</sup>

Nujno pa je, da tisti, ki namerava izvajati raziskavo o teh zmožnostih, za vsako izmed njih posebej najprej dojame, kaj je, in nato na isti način dalje raziskuje z njo povezana določila ter vse druge lastnosti. Toda če moramo reči, kaj je vsaka izmed njih, tako npr. kaj je miselna zmožnost ali pa zaznavna ali prehranjevalna zmožnost, moramo spet še prej ugotoviti, kaj je mišljenje in kaj zaznavanje, kajti dejavnosti in dejanja so glede na razlago oz. konceptualno prvotnejše kakor njihove možnosti. Če pa je to tako in če je spet treba še prej kakor dejavnosti proučiti njihove korelativne predmete, tedaj bo gotovo treba iz taistega razloga najprej opredeliti, kaj so ti predmeti, tako npr. hrana in predmeti zaznave in predmeti mišljenja. Potemtakem je treba najprej govoriti o prehranjevanju in razmoževanju oz. ploditvi.

Prehranjevalna duša namreč pripada tudi vsem drugim živim bitjem, ne le rastlinam, ter je primarna in najsplošnejša zmožnost duše, na osnovi katere vsemu živemu brez izjeme pripada življenje. Njeni funkciji sta ploditev ter uporabljanje oz. uživanje hrane. Saj je tistim živečim bitjem, ki so popolna in dorasla ter niso okrnela ali pohabljenata, ali pa tista, ki nimajo samodejnega nastajanja<sup>2</sup>, najbolj naravno izmed dejanj oz. funkcij to,

\* Nadaljujemo s prevodom Aristotelovega spisa "O duši", ki smo ga začeli objavljati v št. 5-6, leto 1987, str. 299-306. Prevod in komentar sta del elaborata raziskovalne naloge "Antična filozofija" za leto 1988, ki jo materialno podpira in jo omogoča RSS.

<sup>1</sup> Vzpostavitev specifičnih značilnosti posameznih duševnih zmožnosti A. uporabi predmete različnih zmožnosti. Pred obravnavo prehranjevanja poda tudi razlago ideje, da je duša forma. Duša je vzrok telesa na tri izmed štirih možnih načinov, ki jih dopušča njegov sistem. Duša je smotni in formalni vzrok, a tudi gibalni ali efficientni vzrok; ta funkcija duše ni manj razvidna v procesih "naraščanja ali pojemanja" (rasti in razkroja), kakor v procesih prostorskega gibanja, katerega rastline in nekateri živali niso deležne. V procesih rasti ima duša še poseben očitno funkcijo formalnega vzroka in s tem zavzema vlogo DNK v moderni molekularni biologiji. Hugh Lawson-Tancred, ki tudi opozarja na veliko upoštevanje A. med modernimi molekularnimi biologi, navaja opombo Maxa Delbruecka, profesorja na California Institute of Technology, da "če bi Nobelov odbor lahko dajal nagrado za biologijo postumno, bi tedaj morali pretehtati, ali naj jo dajo Aristotelu za odkritje principa DNK" (nav. delo, str. 238). Razprava o načinu prehranjevanja, čeravno krajša kakor obravnave zaznave, razuma in želje, je faktično bliže kakor slednje osrednji ideji A. psihologije. Značilno je, da A. vidi svojo teorijo kot spravo tradicionalnih divergenc o tem vprašanju.

<sup>2</sup> *Génesis automáte*, generatio spontanea: teza pri A. ni postavljena "dogmatično" kakor v Pasteurjevem času, temveč iz zadrege ob tedaj pomanjkljivih možnostih opazovanja. O tem prim. kontekst v HA, E 1, v knjigi 539 a 17 sl.

415b da naredijo oz. ustvarijo neko drugo bitje, ki je takšno kakor ona sama, namreč žival žival, rastlina pa rastlino, da bi bila tako lahko deležna večnega in božanskega, kolikor l zmorejo, kajti to je tisto, česar si želijo in zaradi tega smotra opravljajo vse, karkoli delajo v skladu z naravo. Toda "tisto, zaradi česar", smoter obstaja na dva načina: na eni strani kot namen ali cilj "zaradi katerega", na drugi strani pa kot cilj nekoga ali koristnik "zavoljo katerega"<sup>3</sup>. Ker tedaj živo bitje ne more biti združeno z večnim in božanskim v sklenjeni eksistenci, kajti nobeno izmed minljivih bitij ne more prevzeti nase neprestanega trajanja kot številčno eno in isto, temveč kolikor vsako posamezno bitje more imeti delež na njem, na ta način je združeno z njim - nekatera bitja bolj, druga pa manj -; zato tudi ne traja vedno kot ono samo, temveč kot takšno kakor ono samo, sicer številčno ne eno, temveč eno po formi.<sup>4</sup>

Duša je torej vzrok in princip živečega telesa. Toda vzrok in princip se izrekata na več načinov in podobno je duša - v skladu z že opredeljenimi vrstami vzrokov - vzrok na tri načine; kajti duša je prav tako vzrok<sup>5</sup> gibalec, od koder se samo<sup>6</sup> gibanje začne, kot tudi smotni vzrok "zaradi česar" in tudi vzrok kot bistvo oz. formalna substanca<sup>7</sup> teles, ki imajo dušo. Da pa je res vzrok kot bitnost ali substanca, je jasno, saj je za vsa bitja vzrok njihovi biti njihova substanca, za živeča bitja<sup>8</sup> pa je njihova bit njihovo življenje, vzrok in princip žitja pa je duša. Nadalje je duša smisel ali entelehija bivajočega v možnosti.<sup>9</sup>

Očitno pa je duša vzrok tudi kot smoter "zaradi česar": prav kakor namreč um deluje zaradi nečesa, na taisti način ustvarja tudi narava in to nekaj je njen smoter. Takšen smoter pa je v/pri živih bitjih, in sicer v skladu z naravo, duša, saj so vsa naravna telesa orodja (sredstva) duše, in sicer natančno tako kakor telesa živali, tako tudi telesa in organi rastlin, saj bivajo zaradi duše. Toda smoter, "tisto, zaradi česar" je na dva načina: tako "česar", kakor "čemur", smoter sam pa osebek, za katerega smoter je.

416a Vendar pa je duša poleg tega tisto, "od koder" prostorsko gibanje najprej izhaja, čeprav takšna zmožnost ne pripada vsem živečim bitjem. Pa tudi predružačenje in rast obstajata skozi dušo, saj se dozdeva, da je namreč zaznavanje neke vrste predružačenje, medtem ko nič ne zaznava, kar ni deležno duše. Podobno je tudi z ozirom na rast in pa razkroj, kajti nič ne pojema in ne gine niti ne raste naravno, če se ne hrani, in nič se ne prehranjuje, kar ni v skupnosti z življenjem. Empedokles tedaj tega ni lepo razložil z dodatno trditvijo, da se pri rastlinah naraščanje odvija, ko širijo korenine navzdol, ker l

<sup>3</sup> Tu je vzpostavljena razlika znotraj pojma telos, ko jo je razvil K. Gaiser v razpravi "Das zweifache Telos bei Aristoteles" v: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, ed. I. Düring, Heidelberg 1969, str. 97-113: smoter označen z genitivom (*tinós*) pomeni univerzalni red, ki se mu različne poedinke na različni način predajajo, medtem ko druga formulacija - dativ *tini* ali *hōi* - izraža smotnost, naravnano na razvoj posameznega bitja. Potegnjena je torej razlika med ciljem kot objektivnim, višjim oz. normativnim smotrom ter koristnikom kot subjektivnim namenom in interesom oz. relativnim ciljem. Po P.M. Lemerju je na tem cilju živo bitje udeleženo z vsem telesom, medtem ko je po Lawson-Tancredu (op. 47, str. 247) pravi smoter le večnost in bog, ne pa koristnik prehranjevalne duše. Prim. še razpravo Ch. Lefèvre, *Sur le statut de l'âme dans le De Anima et le Parva Naturalia*, v: *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. G. E. R. Lloyd et G. E. L. Owen, Cambridge Univ. Press 1978, str. 21-68.

<sup>4</sup> Prim. GC II 10, 336b 25 sl., GA II 1, 731b 23-732a 1 in Pl. Smp. 206e-208d.

<sup>5</sup> Jannone: *aition* - povzročitelj.

<sup>6</sup> S Hamlynom beremo *auté* (večina rokopisov), ne pa *haúte* (Jannone, Ross); Theiler: *he até* - istočasno.

<sup>7</sup> Gr. beseda, prevedena kot "formalna substanca", je *ousía*, ki je v svoji razvejanosti razložena na več znanih mestih Metafizike. Standardna razlaga nauka o štirih vzrokih je podana v Fiziki II 3.

<sup>8</sup> *Toútōu= toútōn* (Hicks); *toútōn* - živečih bitij\* (Jannone).

<sup>9</sup> Prevajamo po Theilerjevi konstrukciji teksta, kjer se *he* bere kot *ē*. Po Rossu in drugih: "Nadalje pa je smisel bivajočega po možnosti entelehija". Celoten stavek 415b 7 do b 15 je izredno eliptična digresija.

se zemlja (v njih) po naravi giblje v tej smeri, navzgor pa rastejo, ker se ogenj analogno giblje tako. Saj ne pojmuje ustrezno niti zgoraj niti spodaj, saj navzgor in navzdol nista isto za vsa bitja, kakor sta za vesolje, temveč so nasprotno korenine pri rastlinah analogne glavi pri živalih, če smo že dolžni organe označevati za različne ali pa za iste po njihovih funkcijah<sup>10</sup>; vrhu tega pa, kaj je tisto, kar povezuje ogenj in zemljo, če ju vleče v nasprotni smeri? Saj se bo rastlina razcepila in ratrgala<sup>11</sup>, če ne bo nečesa, kar to preprečuje; če pa kaj takega obstaja, tedaj je to duša in sicer kot povzročiteljica njene rasti in prehranjevanja.

Nekateri<sup>12</sup> pa mislijo, da je narava ognja simpliciter vzrok prehranjevanja in rasti, kajti videti je, da je ravno on sam edini izmed teles (ali elementov), ki se sam od sebe hrani in raste ter bi zato kdo mogel predpostaviti, da je le-ta izvrševalec teh procesov tako v rastlinah kakor v živalih.<sup>13</sup> Ogenj sicer je na nek način spremeljevalni oz. sodelujoči vzrok, nikakor pa ne ravno absoluten vzrok, saj je to nasprotno prej duša. Saj naraščanje ognja v resnici poteka v neskončnost, dokler pač obstaja gorljiva (snov), medtem ko za vsa nastala in izoblikovana bitja obstaja meja in formula tako velikosti kakor rasti: in ti dve določitvi izhajata od duše, ne pa od ognja ter pripadata prej njihovemu logičnemu principu, kakor materiji<sup>14</sup>.

Ker je tedaj prav ista zmožnost duše tista, ki je prehranjevalna in generativna, je tudi nujno, da najprej pridemo do opredelitve prehranjevanja, saj je ta zmožnost ločena in razmejena od drugih zmožnosti s prav to funkcijo. Določeno mnenje je, da je nasprotje hrana nasprotju, čeprav ne vsako nasprotje vsakemu nasprotju, temveč samo tista izmed nasprotij, ki drugo iz drugega nimajo zgolj svojega nastanka, temveč tudi svojo rast; saj mnoge stvari nastajajo druge iz drugih, vendar niso vse količinske, npr. iz bolnika postane zdrav človek. Vendar pa se niti za zadevna nasprotja ne kaže, da bi bila hrana drugo za drugega na isti način, ampak je sicer voda hrana ognju, ogenj pa ne hrani vode<sup>15</sup>. Potemtakem je videti, da nasprotja takšne vrste nastopajo predvsem pri enostavnih telesih: eno telo je namreč hrana, drugo pa je hranjeno.

<sup>10</sup> Po A. interpretaciji je Empedoklova napaka v tem, da namesto vitalistične razlage, ki rast pripisuje duši, uporablja mehanicistično razlago - rast je rezultat samega gibanja konstitutivnih elementov rastlin, zemlje in ognja. Iz tega sledi, da sta "zgoraj" in "spodaj" pri živih bitjih določena tako kakor v vesolju, tj. po položaju ne pa po funkciji. Prim. *De Incessu animalium*, 4, 705a 29 - 705b 8. - O mladosti in starosti 1, 468 a 1-12. - HA II 1, 500b 28-30.

<sup>11</sup> *Diaspásthai* "ločiti, razcepiti", Empedoklov izraz, cf. W. Kranz: Wortindex -Die Fragmente der Vorsokratiker III, s.v. *diaspân*.

<sup>12</sup> Po Simplikiju, *In Physicam* 23, 33 sl. gre za Heraklita in Hipasa.

<sup>13</sup> Lason-Tancred, o. c. op. 49 (str. 238): "Tukaj je zanimivo videti določeno zadrego samega Aristotela glede notranjih tendenc elementov, ki so del Empedoklove intelektualne dediščine. Dejansko pa je to samo en vidik težav, na katere naleti v zvezi z idejo o neofomljenem telesu, ki ga zahteva njegova teorija kot dopolnilo oblikujoči duši. Treba je reči, da se nikoli neposredno ne sooči s temi težavami in da ima tukaj njegovo govorjenje o naravnih gibanjih, ki so v nekem smislu pomožni vzroki rasti, nadih krparije".

<sup>14</sup> "v neskončnost" (*eis ápeiron*) skupaj z "mejo" (*péras*) spominja na Platonov dialog Filebos (23c sl. in 25d sl.); logos je postavljen v absolutno nasprotje z materijo, kakor v 403 b 2.

<sup>15</sup> Ta Arist. trditev ni preveč jasna: ali A. misli na les, ki ni čisto suh (Hamlyn), ali na olje. Morda Arist. enostavno trdi, da se stvari lažje sprevržejo iz vlažnega v goreče stanje kakor obratno. Aludira se tudi na transmuciacijo elementov: *Cael.* IV 5, 312 a 32, *GC* II 4, 331 a 7 sl.

Toda tu obstaja neka težava. Nekateri namreč trdijo, da se enako hrani z enakim ter natančno tako tudi raste<sup>16</sup>, drugi pa, prav kakor smo rekli, domnevajo ravno obratno, da se nasprotje hrani z nasprotjem, češ da enako ne more biti spremenjeno od enakega, medtem ko se hrana spreminja s tem, da se prebavlja, spreminjanje pa pri vseh stvareh poteka k nasprotnemu stanju ali proti sredini. Poleg tega hrano prizadeva določena sprememba s strani bitja, ki je hranjeno, medtem ko nasprotno sprejemnik ne prestaja spremembe zaradi hrane, prav tako kakor tudi tesar ne prestaja spremembe zaradi 416b svojega materiala oz. leša, temveč nasprotno le-ta utrneva zaradi tesarja, medtem ko se tesar samo obrne in iz nedejavnosti preide k udejstvovanju. Obstaja pa neskladje, ali je hrana tisto zadnje, kar se asimilira in priraste, ali tisto prvo. Toda če je hrana oboje, toda ena kot neprebavljena, druga pa nasprotno kot prebavljena, bi bilo gotovo dopustno govoriti o hrani v obeh primerih: kolikor je namreč hrana še surova in neprebavljena, se nasprotje hrani z nasprotjem, koliko pa je že prebavljena, se enako hrani z enakim. Potemtakem očitno obe strani govorita tako resnično kakor tudi napačno<sup>17</sup>. Ker pa se nič ne hrani, kar ni deležno življenja, se bo tisto, kar je hranjeno, izkazalo kot telo z dušo, kolikor ima dušo, tako da je tudi hrana v razmerju z bitjem, ki ima dušo, to pa ne naključno. Toda bit hrane je nekaj drugega kakor bit zmožnosti pospeševanja rasti: kolikor je namreč bitje z dušo neke vrste količina, je hrana zmožnost ustvarjanja rasti, kolikor pa je to bitje neko določeno telo in substanca, je hrana prehranjevanje, saj ohranja njegovo bit, tako da neko bitje obstaja toliko časa, dokler se hrani<sup>18</sup>. Hrana je tudi zmožna povzročati porajanje, a ne bitja, ki se hrani, temveč bitja, ki je enake vrste kakor bitje, ki se hrani<sup>19</sup>, saj njegova lastna bit že obstaja, nihče pa ne rodi ali zaplodi samega sebe, temveč se samo ohranja pri življenju. In tako je te vrste prvi princip duše zmožnost, ki je sposobna ohranjati njenega imetnika<sup>20</sup> oz. nosilca takšnega, kakršne vrste je, medtem ko hrana to možnost pripravi za udejstvovanje. Zato živo bitje ne zmore bivati, če mu je bila hrana odvzeta. Ker se torej tu nahajajo tri stvari: tisto, kar je hranjeno, in tisto, s čimer se hrani, in to, kar hrani, je to, kar hrani, primarna duša, prehranjevano je telo, ki ima to dušo, s čimer pa se hrani, je hrana. Ker pa je dalje upravičeno vse stvari nazivati po njihovem koncu in smotru, smoter pa je tu zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo, bo primarna duša tista, ki je zmožna zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo<sup>21</sup>. Ampak "tisto, s čimer se hrani", je dvojno, ravno tako kot tudi "tisto, s čimer kdo upravlja in krmari": tako roka kot tudi krmilo, roka je gibalo in v gibanju, krmilo pa edinole v gibanju<sup>22</sup>. Vendar pa je za vsako hrano nujno, da more biti prebavljana, prebavljanje oz. "kuhanje" pa opravlja toplota; zaradi tega ima vsako bitje z dušo v sebi toploto<sup>23</sup>. V očrtu smo s tem gotovo označili, kaj je hranjenje oz. hrana,

<sup>16</sup> Empedokles in Demokrit; prim. GC I 7, 323 b 1 sl.

<sup>17</sup> Prim. GC, I 5, 321 b 35 sl.

<sup>18</sup> Za živo telo z določeno velikostjo je hrana faktor kvantitativne rasti, medtem ko konkretnemu živemu bitju hrana zagotavlja njegovo ontogenetsko in filogenetsko identiteto; prim. GC I 5, 322 a 16 sl.

<sup>19</sup> Prim. zgoraj 416 b 13.

<sup>20</sup> Prevedno po Rossovem tekstu: *tó êkhon*; Jannonov tekst; *tódekhómenon* "bitje, ki jo sprejema".

<sup>21</sup> Prevedno po Rossu: *gennetikè psykhé* "generativna duša"; Jannone: *gennetikón* - "to, kar je zmožno zaploditi".

<sup>22</sup> Prev. po Rossu: *kinoúmenon*; Jannone bere *tó kinóon* "gibalo".

<sup>23</sup> Prirojena ali vrojena toplota (*ánphytos thermátes*, Meteor. II 2, 355 b 9; *sýmphyton thermón*, Probl. V 21, 883 a 7) je - kakor roka krmarja - posrednik v prehranjevanju, ki ga požene v dejavnost prehranjevalna ali nutritivna duša, a ta toplota deluje na hrano, ki je - kakor krmilo v primerjavi - zgolj pasivna v procesu presnove.

ostaja pa naloga in dolžnost, da kasneje o njej podamo natančnejše osvetlitve v posebnih razpravah<sup>24</sup>.

## ČUTNA ZAZNAVA

### 5. poglavje: Zmožnost zaznavanja<sup>25</sup>

Sedaj pa, ko so te zadeve opredeljene, želimo<sup>26</sup> v splošnem razpravljati o vsem zaznavanju. Zaznavanje se nahaja v stanju gibanosti ali vznurjenja ter v prestajanju, prav kakor je bilo razloženo, saj se domneva, da je neke vrste predruženje<sup>27</sup>. Nekateri še trdijo, da je tudi enako aficirano s strani enakega. Toda kako l je to možno ali nemožno, 417a smo razložili v splošni razpravi o dejavnosti in trpnosti.<sup>28</sup> Tu pa nastopa aporija, zakaj ne prihaja do zaznave zaznavnih sposobnosti oz. čutov samih ter zakaj čutila brez stvari zunaj ne proizvedejo zaznave, čeprav so v njih ogenj, voda in drugi elementi, ki so predmeti zaznave bodisi po sebi ali o ozirom na njihove naključne lastnosti. Zatorej je razvidno, da zaznavna zmožnost ne biva na način dejanskosti, temveč zgolj kot možnost ter iz tega razloga ne zaznava sama od sebe, natančno tako kakor se gorivo ne vname samo od sebe brez netilnega dejavnika, saj bi drugače gorivo zažgalo samega sebe ter nič ne bi potrebovalo ognja, ki je dejansko eksistenten (ki biva v entelehiji).

Ker pa že o zaznavanju govorimo na dva načina, saj tako za tisto, kar po možnosti sliši in vidi, pravimo, da sliši in vidi, četudi slučajno ravno spi, kakor tudi za tisto, ki/kar že dejansko izvaja te aktivnosti, se bo na dva načina izrekalo tudi zaznavanje, eno kot v možnosti, drugo pa kot v udejstvovanju. Na isti način pa se izreka tudi čutni predmet,<sup>29</sup> ki pomeni tako bivajoče v možnosti kot tudi dejansko bivajoče. Vendar pa najprej razpravljajmo tako, kakor da so prestajati, biti-v-gibanju ter udejstvovati se ista stvar: saj gibanje tudi je neke vrste udejstvovanje, četudi nedovršeno, kakor je bilo razloženo v

<sup>24</sup> Zelo verjetno je, da je Aristotel izčrpaneje razložil tu nakazane ideje v izgubljeni razpravi; delo *Peri trophês* je citirano v De somno 3, 456 b 2, delo *Peri aukseôs kai trophês* pa v GA, V 4, 784 b 2-3.

<sup>25</sup> S tem poglavjem prehajamo k obravnavi zaznavne zmožnosti, ki se nadaljuje do knjige III, poglavje 2. Tako lahko s Ch. H. Kahnom (*Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, v: *Articles on Aristotle*, vol. IV, str. 5) štejeemo Aristotelovo delo "O duši" za razpravo o zaznavanju: dušo je treba razumeti glede na njene specifične zmožnosti prehranjevanja (II 4), zaznavanja (II 5-12 in III 1-2), želje in gibanja (III 0-11) ter mišljenja (III 4-8). Iz te poenostavljene sheme izpadejo tri poglavja: eno poglavje (III 3) obravnava domišljijo, ki tu nastopa kot prehod od občutka k mišljenju, čeprav je bližje zaznavanju. Zadnji dve poglavji dela (III 12-13) sta nekakšen dodatek o medsebojni povezavi petih zmožnosti, četudi A. spet največ razpravlja o zaznavanju (Ch. H. Kahn, nav. mesto). Nekateri tu vpeljeni problemi so ponovno povzeti v *De Sensu*, prvi razpravi *Parva Naturalia*. Poglavji 5 in 6 govorita o čutni zaznavi v splošnem ter so do sledeče obravnave posameznih čutov v zelo podobnem odnosu kakor so splošne opombe o duši do obravnave posameznih zmožnosti. Če je tu čutna zaznava prikazana kot neke vrste predruženje, pa ni jasno, kako naj se to ujema z Aristotelovo nadaljnjo obravnavo zaznave kot sprejemanja forme brez materije stvari in kot sodbe na podlagi razločevalne sredine. V svoji razlagi percepcije se Aristotel usmeri izključno na fiziološke aspekte. V Aristotelovi razpravi o duši ni jasno izraženega interesa za moderni pojem zavesti, pač pa so podane predhodne pojmovne pojasnitve na tem področju. To se ujema s splošnim telosom *De Anima* znotraj bioloških spisov, ki je v shematični obrazložitvi skupnih lastnosti živih bitij. V tem poglavju je še digresija, v kateri Aristotel podaja nujna dopolnila v svojem razlikovanju med možnostjo in dejanskostjo. Glavna ideja je tu, kakor pripominja Lawson-Tancred (o.c., str. 169), ideja *hêksis*, stanje, ki je bolj dejavno kakor čista zmožnost in bolj potencialno kakor sama dejavnost.

<sup>26</sup> Jannone. *Iôgomen* "obravnavamo".

<sup>27</sup> Zgoraj II 4, 415 b 24.

<sup>28</sup> GC A 7, 323 b 18 - 324 a 3: *agens in patients morata biti enaka po rodu in neenaka po formi*.

<sup>29</sup> Prevedno po Rossu (*aisthetôn*; Jannone: *aisthânesthai* - zaznavanje, čutenje).

drugih spisih<sup>30</sup>. Vse stvari pa trpijo ter se gibljejo zaradi nečesa dejavnega oz. tvornega ter dejansko bivajočega. Zato je res, da stvari trpijo zaradi enakega, res pa je tudi, da zaradi neenakega, prav kakor smo rekli<sup>31</sup>; kar trpi, je namreč neenako, ko pa je že utrpelo, je enako<sup>32</sup>.

Obravnavati pa je treba tudi členitev možnosti in entelehije, kajti do sedaj smo o njiju razpravljali<sup>33</sup> poenostavljeno. Saj se gotovo dogaja, da nekaj ve in je vednostno na tak način, kakor bi rekli, da je človek vednosten, ker spada med bitja, ki vedo in imajo znanost; nato pa je nekaj vednostno tako, kakor dejansko pravimo, da je večš tisti, ki obvlada gramatiko<sup>34</sup> (vsakteri izmed njiju pa ni zmožen na isti način, temveč je eden zato, ker sta njegov rod in njegova materija ustrezne vrste)<sup>35</sup>, drugi pa zato, ker je, brž ko to hoče, zmožen presojati, če ga katera izmed stvari zunaj ne ovira; tretjič pa ve tisti, ki že spoznava in presoja, ker je v entelehiji ter v odločilnem smislu ve npr., da je tole A. Tako obadva prva, (ki) vesta po možnosti, (postaneta dejansko večša in izobrazena)<sup>36</sup>, toda prvi s tem, da je predrugačen skozi učenje ter skozi pogosto spreminjanje iz nasprotnega stanja<sup>37</sup>, drugi pa s prehodom od imetja toda neizvajanja - aritmetike<sup>38</sup> ali gramatike<sup>39</sup> k njenemu izvajanju in uporabi, (kar je) drugačna vrsta l spremembe.

Prav tako pa tudi "prestajati" ni nekaj enostavnega, temveč je eno neke vrste propadanje zaradi njegovega nasprotja, drugo pa bolj ohranjanje bivajočega po možnosti zaradi dejansko bivajočega in njemu podobnega na tak način, kolikor je podobnosti v razmerju možnosti do dejanskosti: kajti to, kar ima znanost, postane dejanski presojevalec in spoznavalec, kar pa ali ravno ni spreminjanje (saj je napredovanje k svoji lastni naravi in k dovršeni dejanskosti) ali pa je drugačen rod predrugačenja. Zato ni ustrezno govoriti, da se misleče bitje spreminja, kadar misli, prav kakor se tudi ne spreminja stavbenik, kadar gradi. Zato se to, kar vodi k dejanskosti iz bivajočega po možnosti v primeru mišljenja in razumevanja ne imenuje učenje ali izobrazba, temveč je prav, da ima drugačen naziv<sup>40</sup>: medtem ko za tisto, kar se iz biti v možnosti takšen, uči ter sprejema in pridobiva znanje s strani tistega, ki je dejansko takšen ter zmožen izobrazevati, ali ne sme reči, da trpi, kakor je bilo ravno razloženo, ali pa je treba reči, da obstajata dve zvrsti predrugačenja, namreč sprememba v smeri privatnih stanj ter sprememba v smeri bistvenih zmožnosti in k lastni naravi.

Pri bitju, ki je zmožno zaznavanja, prva sprememba nastane s strani (moškega) roditelja; ko pa je rojeno, ima že analogno nekakšni znanosti tudi zaznavanje. In dejansko zaznavanje se sicer izreka podobno kakor presojanje in spoznavanje, razlikuje pa se v tem, da so pri zaznavanju povzročitelji dejavnosti zunanji in izven, vidno in slišno enako pa tudi ostali predmeti zaznave. Vzrok te razlike pa je, da dejanska čutna

<sup>30</sup> Ph. II 2, 201 b 31-33 in Metaph. Theta 6, 1048 b 28-36.

<sup>31</sup> Supra II 4, 416 a 29 - 416 b 9.

<sup>32</sup> Prim. II 5, 418 a 4-6.

<sup>33</sup> *elégomen coní*. Tonstrik, ki jo zadrži Ross; codd. *légomen* - "razpravljamo".

<sup>34</sup> *grammatiké* tudi "abeceda".

<sup>35</sup> Človeška narava je tu vzeta kot genus in materija, katere določenost je individuum.

<sup>36</sup> *óntes, energeía ginontai epistémones*, add. Ross.

<sup>37</sup> Namreč iz nevednosti k spoznanju.

<sup>38</sup> *arithmetikén*. Tonstrik po Temistijeji parafrazi, namesto *aísthésin* ("zaznavanja").

<sup>39</sup> Theiler prevaja *arithmetiké in grammatiké* kot "poštevanka" in "abeceda"

<sup>40</sup> Prevedeno po Jannonu: privzeta je Tonstrikova konjektura *ágon* namesto rokopisnega *ágein*. - Prehod od znanstvenega habitusa k dejanskemu izvajanju znanosti se razlikuje od prejšnjega prehoda od nevednosti k znanju.

zaznava zadeva vsakokratno posamezne stvari, medtem ko znanost dojema splošne pojme: le-ti pa so na nek način v duši sami. Zatorej je od njega, človeka, odvisno, da misli vsakokrat, kadar hoče, medtem ko čutno zaznavanje ni odvisno od njega, saj je nujno, da je prisoten predmet zaznave. Podobno dejstveno stanje pa je tudi pri znanostih, ki se nanašajo na čutne stvari, in sicer iz istega razloga, kajti čutni predmeti spadajo med vsakokratne posamezne in zunanje stvari.

Toda bržčas bo priložnost tudi drugikrat, da te stvari jasno osvetlimo<sup>41</sup>. Za sedaj pa naj zadoščajo že podane določitve, da, kakor bivajoče, ki se izreka kot možnost, ni enostavno, temveč je ena možnost prav takšna, kakor bi mogli reči za otroka, da je zmožen voditi vojsko, druga pa kakor je to nekdo primerne starosti - takšno je stanje z možnostjo zaznavanja. Ker pa njuna razlika l nima imena, čeprav je bilo glede njiju 418a določeno, da sta drugačni in kako sta drugačni, je nujno, da izraze "trpeti" in "predružačiti" uporabljamo kot da sta upravičeni imeni. Zaznavajoči del duše je po možnosti takšen, kakor je čutna predmetnost že dejansko, prav kakor je bilo rečeno<sup>42</sup> - potemtakem torej trpi, kolikor ni podoben čutni stvari, ko pa je utrpel, se je izenačil ter je takšen, kakršen je predmet zaznave.

## 6. poglavje: tipi čutnih predmetov<sup>43</sup>

Z ozirom na vsako posamezno zaznavo je najprej treba govoriti o čutnih predmetih<sup>44</sup>. Čutna predmetnost se izreka na tri načine, izmed katerih pravimo, da dva zaznavamo po sebi, enega pa naključno. Izmed prvih dveh vrst je ena svojstvena za vsako zaznavo posebej, druga pa je skupna vsem. Za svojski in poseben čutni predmet štejem to, česar ni mogoče zaznavati z drugim čutilom in o čemer ni mogoče biti prevaran, kakor npr. vid o barvi, sluh o zvoku in okus o sočnosti, medtem ko tip obsega več razlik. Saj vsako čutilo samo odloča o teh predmetih ter se ne vara, da je to barva, niti da je to zvok, temveč samo o tem, kaj je obarvano ali kje, ali kaj povzroča zvok ali kje<sup>45</sup>. Se pravi, da so potemtakem takšni predmeti svojstveni in posebni za vsako posamezno čutilo, skupni čutni predmeti<sup>46</sup> pa so: gibanje, mirovanje, število, oblika, velikost, saj takšni predmeti niso svojstveni za nobeno posamezno čutilo, temveč so skupni vsem čutom. Saj je npr. neko določeno gibanje zaznavno tako s tipom kot tudi z vidom.

<sup>41</sup> Verjetno aluzija na III. knj., 4. pogl.

<sup>42</sup> Prim. zgoraj, II 5, 417 a 12-21.

<sup>43</sup> To kratko poglavje vsebuje pomembno klasifikacijo čutnih predmetov (*aisthetón*) na posebne, skupne in akcidenčne. A. razlikuje med dvema tipoma čutnih predmetov, ki sta bistvena (*per se*), ter tretjo vrsto, kjer gre za naključne čutne predmete (*per accidens*). Posebni ali svojstveni ter skupni čutni predmeti so bistveni, ker prispevajo k definiciji čutila ali čutov, ki jim ustrezajo. Še zlasti so specialni čutni predmeti konceptualno neločljivi od ustrežajočih čutov. Nasprotno pa naključni čutni predmeti ne opredeljujejo neke čutne zmožnosti, ker nismo aficirani od njih kot takšnih. Naključni čutni predmeti so sicer značilnosti neke stvari, a ne takšne značilnosti, da bi bila zaradi njih stvar sama zaznavna.

<sup>44</sup> Po metodi, ki je definirana v II 4, 415 a 16-22.

<sup>45</sup> To pomeni, da zmeta ni na ravni senzacije, temveč percepcije.

<sup>46</sup> *O koinè aisthetá* prim. še De Anima III 1, 325 a 14 ss, kjer je omenjeno že "eno", ter De sensu 1, 437 a 8, De insomniis 1, 458 b 4 sl. in De Memoria 1, 450 a 9 sl., kjer je omejen še "čas".

Končno pa se nek čutni predmet izreka kot akcedenčen: npr. če bi bila ta bela svar Diaresov sin; Diaresovega sina namreč vid zaznava naključno, ker belina naključno pripada temu, kar zaznavamo<sup>47</sup>. Zato pa čutilo tudi ničesar ne prestaja zaradi tega čutnega predmeta kot takšnega. A izmed čutnih stvari po sebi so v odločilnem smislu zaznavni svojski oz. posebni čutni predmeti, tako da se z ozirom nanje naravno izkazuje bistvo vsake posamezne zaznave.

## 7. poglavje: vidljivo in vid<sup>48</sup>

Na kar pa se vid dejansko nanaša, to je vidljivo. Vidno je barva, pa tudi nekaj, kar je sicer z govorico mogoče razložiti, četudi je dejansko brez imena<sup>49</sup>: na kaj mislimo, bo približno jasno, ko bomo s tem nadaljevali. Karkoli je vidljivo, je torej barva, le-ta pa je to, kar se nahaja na površju stvari, vidnih po sebi - sicer ne po sebi kot logičnem principu, temveč ker ima ta stvar v sami sebi vzrok svoje bitne vidljivosti. Vsaka barva je namreč l zmožna spraviti v gibanje dejansko prosojnost - to je celo njena narava. Ravno zato barva ni vidljiva brez svetlobe, saj se vsaka barva, ki je svojstvena posamezni stvari, da videti na svetlobi. Zato je najprej treba obravnavati, kaj je svetloba.

Gotovo obstaja nekaj, kar je transparentno ali prosojno. Prosojno pa imenujem tisto, kar je sicer vidljivo, toda ni vidno glede na ono samo, če naj rečemo enostavno, temveč skozi barvo nečesa tujega. Takšne vrste stvari sta zrak in voda ter mnoga izmed trdnih teles; vendar takšne stvari niso prosojne, kolikor so voda niti kolikor so zrak, temveč ker obstaja v njih neka narava, ista v obeh dveh, pa tudi v večnem telesu, ki je zgoraj<sup>50</sup>. In svetloba je dejavnost te substance, dejavnost transparentnega, kolikor je transparentno. Kjer pa obstaja svetloba, tam potencialno obstaja tudi mrak. Svetloba je nekakšna barva prosojnega, kadar je dejansko prosojno zaradi ognja ali nekega telesa, ki je iste vrste kakor telo zgoraj - kajti tudi le-temu nekako pripada ena in ista lastnost (kakor ognju). Kaj je potemtakem prosojnost in kaj svetloba, je razloženo, da namreč ni niti ogenj in

<sup>47</sup> Podoben primer še spodaj III 1, 425 a 24 sl. ter APo 81 b 25 in APo I 22, 83 a 1-14. Prim. še De sensu 4, 442 a 29 sl. in Metaph. Gamma 5, 1010 b 14 sl.

<sup>48</sup> A. prehaja k prikazu posameznih oz. posebnih čutov, katerih predmeti so čutne kvalitete. Ton razprave je še bolj fiziološki kakor poprej. Edini namig v smeri razumevanja duše kot zavesti je na koncu druge knjige (B 12, 424 b 12-21), kjer Arist. pravi, da je zaznavanje neko stanje poleg (*pará*, 424 b 17) afekcije od zunanje stvari. Vonjanje tedaj ne bi bilo le stvar učinka vonja (fiziološki proces), temveč tudi zavest o vonju (kognicija vonjanja) - o tem vprašanju prim. razpravo R. Sorabjija *Body and Soul in Aristotle* (Articles on Aristotle, IV, str. 47). Toda A. kategorija formalnega vzroka ne dopušča, da bi bili mentalni akt posebna komponenta v aktu zaznavanja. Nadalje bi v aristotelizmu mentalni akt moral biti nek *páthos*, toda Arist. nikjer ne dopušča nefizioloških *páthos*. Da forma stvari ni sestavni del stvari A. skrbno razloži v "Metafiziki" o o primerih zloga, hiše in mesa (Metaph. Z 17 in H 3), npr.: "Kajti tisto, kar je iz nečesa sestavljeno na tak način, da je celota eno, toda ne tako kakor kup, temveč kakor zlog, je še nekaj drugega poleg elementov. Zlog namreč ni isto kakor njegovi elementi oz. sestavine, kakor BA ni na istem kot B in A, niti meso ogenj in zemlja; kajti po razkrojitvi celote, npr. meso in zlog, nič več ne obstajajo, črke pa še obstajajo in prav tako ogenj in zemlja. Torej zlog je nekaj, zlog nista zgolj njegova elementa samoglasnik in soglasnik, temveč je tudi šonekaj drugega, in meso ni zgolj ogenj in zemlja ter toplo in hladno, temveč tudi nekaj drugega" (Metaph. Z 17, 1041 b 11-19). Aristotelova teorija ne dopušča kartezijanske perspektive v obravnavi čutne zaznave, z druge strani pa je kot poskus fiziologije delovanja posameznih čutov le preveč očitno zastarela. A. insistira na pojmih možnosti in dejanskosti čutilnega organa, v primeru indirektnih čutov (vid, sluh, vonj) pa celoto direktnih čutov (okus, tip) pa poudarja nujnost hipoteze medija med predmetom in čutilom. V primeru vida je medij svetloba.

<sup>49</sup> Ta vrsta vidnih stvari je fosforescenca, prim. spodaj II 7, 419 a 2 sl. - To tematiko A. obravnava tudi v delu De sensu, 2-3.

<sup>50</sup> Ta narava, ki bi jo z Aleksandrom Afrodisizskim lahko imenovali "diafanost", je neenakomerno porazdeljena med telesa: De sensu 3, 439 a 18sl. - Večno supralunarno telo je seveda *aithér*.



sploh ne telo niti emanacija kakršnegakoli telesa (tudi v takšnem primeru bi bilo neko telo), temveč je prisotnost ognja ali nečesa podobnega v transparentnem; saj ni mogoče, da bi bili dve telesi hkrati na istem mestu.

Svetloba pa velja za nasprotje teme oz. mraka: ker pa je mrak odvzem takšne lastnosti iz prosojnega<sup>51</sup>, je tako jasno, da je ravno prisotnost takšnega stanja svetloba. In zato Empedokles nima prav - ravno tako pa tudi ne kdorkoli drug, ki je tako rekel - s svojim nazorom, da se svetloba premika in razširja<sup>52</sup> v nekem času (skozi prostor) med zemljo in tem, kar jo obdaja (svodom sveta), ne da bi mi to opazili. To je namreč v nasprotju s teoretsko razvidnostjo kakor tudi v nasprotju z vidnimi pojavi: na majhni razdalji bi to sicer res moglo ostati neopaženo, da pa bi ostajalo prikrito od vzhoda do zatona, je le pretirana zahteva<sup>53</sup>

Sicer pa je to, kar je dovzetno za barvo, brezbarvno, dovzetno za zvok pa brezšumno. Brezbarvno pa je transparentno ter nevidljivo ali to, kar se težka vidi, kakršna se zdi, da je tema. Takšne vrste pa je transparentnost, toda ne kadar je dejansko prosojna, temveč kadar je po možnosti takšna: kajti ista narava je včasih tema drugič pa l 419a svetloba.

Niso pa prav vse vidljive stvari vidne v svetlobi, temveč zgolj svojstvena barva vsake posamezne stvari: nekatere stvari se namreč na svetlobi ne vidijo, medtem ko v mraku povzročajo zaznavo, recimo stvari, ki se prikazujejo kot ognjene in svetleče (le-teh pa se ne da označiti z enim občnim imenom), npr. gobe<sup>54</sup>, roženica, glave rib, luskinine in oči rib. Toda pri nobenem izmed teh teles se ne vidi njihova svojstvena barva. Ampak iz katerega vzroka se te stvari vidijo, zahteva drugo razpravo<sup>55</sup>.

Za sedaj pa je toliko očitno, da je barva to, kar se vidi na svetlobi. Zato pa barve ne vidimo brez svetlobe, kajti to je bilo za samo barvo določilo njej pripadajoče biti<sup>56</sup>, da je zmožna povzročati gibanje dejansko prosojnega: in entelehija transparentenga je svetloba<sup>57</sup>. Očitno znamenje je to: kadar nekdo položi predmet, ki ima barvo, na samo čutilo vida, ga ne bo videl, saj nasprotno barva povzroča gibanje diafanega, recimo zraka, in le-ta, kakor se v resnici kontinuirano razprostira, vzgibava čutilo. Kajti Demokrit tega ne razlaga ustrezno, ko si zamišlja, da bi se - če bi vmesni prostor postal prazen - ostro videlo celo mravljo, če bi bila na nebesnem svodu: ampak to je nemogoče. Šele kadar zaznavna zmožnost<sup>58</sup> na nek način trpi, pride do gledanja: zagotovo pa je nemogoče, da bi trpela zaradi barve, ki se vidi: potemtakem preostaja, da trpi zaradi medija, tako da nujno obstaja nekaj vmes kot medij. Če pa bi vmesni prostor postal prazen, ne le, da ne bi videli bolj ostro, temveč sploh ne bi ničesar videli.

<sup>51</sup> To je določenosti, ki jo ustvari prisotnost ognja.

<sup>52</sup> ali *gignoméou* - vulgata lectio in Torstrik, Hamlyn - "dosepeva" v določenem času.

<sup>53</sup> V nasprotju z Empedoklom za Aristotela svetloba ni gibanje, ki bi potovalo v času, temveč se svetloba pojavi v trenutku; prim. *De sensu et sensibilibus* 6, 446 a 25 - 447 a 11. Prim. tudi GC, A 8, 324 b 25 sl.

<sup>54</sup> Skupno ime več vnt gob.

<sup>55</sup> Gl. spodaj 419 a 23.

<sup>56</sup> *toúto gár ên autôi tò khrómati cínai* - za prevajanje takih sintagem se opiramo na analize F. Bassengeja. *Das tò hení cínai* etc. bei Aristoteles, Philologus 104 (1960), str. 40 sl, in Ch. Kahna, *The Verb "Be" and its synonyms*, Philosophical and grammatical studies 6, Dordrecht, Reidel 1973.

<sup>57</sup> Da bi torej barva spravila diafano v gibanje, mora biti le-to prej aktualizirano s svetlobo.

<sup>58</sup> Jannone: *aistheteríou* - "čutilo".

Tako smo navedli vzrok, zakaj je neizogibno, da barvo lahko gledamo le v svetlobi. Toda ogenj se vidi v obojem, tako v temi kot tudi na svetlobi in sicer po nujnosti, saj zaradi ognja transparentnost postane transparentna. Taista razlaga pa velja tudi za zvok in vonj, saj nobeden izmed njiju ne povzroči zaznave, kadar se dotika zadevnega čutila, temveč nasprotno vonj in zvok spravljata v gibanje medij, medij pa po vrsti vzdraži vsako izmed obeh čutil. Kadar pa kdo položi dišečo ali zvenečo stvar na samo čutilo, to ne bo proizvedlo nobene zaznave. Glede tipa in okusa je stvar enaka, vendar ni tako očitna iz razloga, ki bo jasen kasneje<sup>59</sup>. Medij zvokov je zrak, medtem ko je medij oz. fluid vonja brez imena: v zraku in v vodi namreč obstaja neka skupna lastnost in to, kar je prisotno v obeh teh dveh elementih, je v prav takšnem razmerju do tega, kar ima duh, kakor transparentno do barve, kajti očitno je, da imajo tudi tiste živali, ki živijo v vodi l zaznavo vonja. Nasprotno pa človek in tiste kopenske živali, ki dihajo, ne more duhati, če ne dihajo. Tudi glede tega pa bomo razlog navedli kasneje<sup>60</sup>.

## 8. poglavje: zvok in sluh<sup>61</sup>

Sedaj pa bomo najprej razložili in določili, kaj je zvok in sluh. Zvok biva na dva načina: ene vrste zvok je namreč nekaj dejanskega, drugi pa je po možnosti, saj za nekatere stvari kajpak pravimo, da nimajo zvoka, recimo npr. goba, volna, za druge pa, da ga imajo, npr. bron ter vse, kar je trdno in gladko, kajti takšne stvari so zmožne zazveneti, to se pravi proizvesti dejanski zvok v mediju med njimi samimi (zvočnim telesom) ter čutilom sluha.

A dejanski zvok ali zven se vedno dogaja kot zvok nečesa in nasproti nečemu in v nečem: povzroča ga namreč nekakšno zadevanje oz. udarec. Zato je tudi nemogoče, da bi nastal zvok, če bi obstajalo eno samo telo, kajti udarjajoče in udarjeno sta nekaj čisto drugega, tako da zveneče zveni nasproti nečemu, poleg tega pa noben udarec oz. trčenje ne more nastati brez gibanja<sup>62</sup> in premikanja.

Kakor pa smo omenili<sup>63</sup>, zvok ni udarec na katerokoli si bodi stvar: saj volna ne ustvari nobenega zvoka, če je udarjena, pač pa ga povzroči bron ter druge stvari, kolikor so gladke in votle; - bron zato, ker je gladek<sup>64</sup>, medtem ko votle stvari po prvem udarcu z odbijanjem povzročajo številne nadaljnje sunke, ker vzvalovan medij ne more ubežati.

<sup>59</sup> Prim. spodaj II, 10-11.

<sup>60</sup> Prim. spodaj II, 9.

<sup>61</sup> Tudi za Aristotelovo razlago sluha je osrednji aparat možnosti in dejanskosti. Obravnava tudi glas in govor, a četudi ga določi kot zvok s pomenom, sploh ne pretrese implikacij takšne opredelitve. Aristotel je še daleč od problemov intencionalnosti in težave, da bi razložili stavke brez eksistencialne vsebine, v aristotelizmu ni mogoče zapaziti. Večina A. opomb o sluhu in zvoku zadeva fiziko in fiziologijo.

<sup>62</sup> Kar vključuje nujnost medija. Tako je dokazana nujnost treh elementov, naštetih v 419 b 9-10

<sup>63</sup> Zgoraj 419 b 6-8.

<sup>64</sup> Ker je zrak v prostoru med udarjajočim in udarjenim telesom zadet kakor v enem kosu, spodaj 419 b 20.

Nadalje se zvok sliši na zraku, pa tudi v vodi, čeprav v manjši meri, vendar pa odločilen vzrok in pogoj za zvok ni zrak niti ne voda, temveč je treba, da trdni predmeti udarijo drug ob drugega in tudi proti zraku. To se lahko dogaja, kadar zrak ob udarcu ostaja na mestu ter se ne razprhne. Iz tega razloga zrak zveni oz. daje zvok, kadar je udarjen na hitro in silovito: gibanje tistega, ki tolče s palico, mora potemtakem prehiteti razprhutanje zraka prav kakor če bi nekdo<sup>65</sup> hotel zamahniti po kupu žita ali peščenem vrtincu tedaj, ko bi se hitro premikal.

Odmev nastaja, kadar se zrak znova odbije nazaj - prav kakor žoga - od zraka<sup>66</sup>, ki je postal enovita masa, ker ga je omejila posoda ter mu preprečila, da bi se razpršil<sup>67</sup>. Kaže pa, da ob zvoku vedno nastaja odmev, toda ne razločen, kajti v primeru zvoka se gotovo dogaja natančno ista stvar kot tudi v primeru svetlobe: kajti tudi svetloba se vedno odbija nazaj (reflektira), (saj sicer svetlobe sploh ne bi bilo vsepovsod, temveč bi bila tema izven področja, ki je izpostavljeno soncu,) vendar pa se ne odbija na takšen način kakor od vodne gladine, ali brona ali katerega drugega gladkega telesa, da bi tako ustvarila senco (silhueto), s čimer ravno opredeljujemo svetlobo.

Pravilno pa se ugotavlja, da ima "praznina" poglobitno vlogo pri slišanju. Domnevajo namreč, da je prazno ravno zrak, le-ta pa je tisti, ki proizvaja slišanje, kadar se trese oz. valovi kot sovisna in enovita snov<sup>68</sup>. Toda zaradi svoje rahlosti in prhkosti l 420a zrak ne zveni, razen če udarjeni predmet nima gladke ploskve. V tem primeru pa zrak postane enovita snov v istem času zaradi enotnosti površine, kajti ploskev gladkega telesa je enojna.

Potemtakem je sposobno povzročati zven oz. zvok to, kar more vzvaloviti takšen zrak, ki je enovit nepretrgano prav do čutila sluha. Čutilo sluha je namreč naravno združeno z zrakom<sup>69</sup>: prav zato, ker je organ sluha obdan z zrakom, lahko vzvalovi notranji zrak, brž kot se giblje zrak zunaj. Prav zato pa živo bitje ne sliši z vsemi deli svojega telesa<sup>70</sup> kakor tudi zrak ne prodira vanj vsepovsod: saj celo tisti del telesa, ki naj bo vznurjen in ima dušo, ne vsebuje zraka vsepovsod. Vendar zrak sam na sebi ne povzroča zvoka, ker se zlahka razprhuta: kadar pa mu je razpršitev preprečena, postane gibanje oz. valovanje takšnega zraka<sup>71</sup> zvok. V ušesih pa je zrak vgrajen in zaprt zato, da bi ostal negibljiv in da bi bilo tako mogoče natanko zaznavati vse razločke takšnega gibanja<sup>72</sup>. To pa je razlog, zakaj slišimo tudi v vodi, kajti voda ne more prodreti prav do tistega zraka, ki je po naravi v ušesu, saj ne pride niti v (zunanje) uho zaradi njegovih zavojev. Kadar pa se kaj takega pripeti, ne slišimo, pa tudi ne, kadar se poškoduje

<sup>65</sup> Zadržimo *tis* z Jannoneom, ki odkloni Essenovo konjekturo *ti* (nekaj).

<sup>66</sup> Če z Rossom izpustimo *apò toú*, se ne ve, od česa se zrak odbija. Ni mišljen odmev v globeli, temveč okrepitev zvoka v resonančni posodi.

<sup>67</sup> Odmev po A. nastane ob trčenju dveh plasti zraka.

<sup>68</sup> A., ki ne dopušča obstoja praznine, priznava običajnemu nazoru zaslugo, da pripisuje zraku njegovo pravo vlogo v procesu slušnega zaznavanja.

<sup>69</sup> Prevedno po Jannoneu; po Rossu: "Zrak je namreč naravno vraščen v organ sluha". Bistveno za A. razlago je, da je zrak v stiku s timpanično opno in da v ušesu zavibrira notranji zrak. V obeh verzijah prevoda pa A. razlaga navsezadnje eliptična in dvoumna.

<sup>70</sup> Prevedno po Jannonu: *pantí mérei Ross: pántei* "na vsaki točki".

<sup>71</sup> *to kinesiomenon méros kai émpsykhon* - to je del, ki ga bo aficiral zrak. Ker zaznava ni možna brez gibanja, je *kinesiomenon* opis za *asthesomenon*. V tekstu imamo deskripcijo slušnega organa, a brez besede *organon*. - Ross sprejema Torstrikovo konjekturo *émpsofon* za *émpsykhon, émpsofon* "zveneč", "ki lahko zveni".

<sup>72</sup> H. Lawson-Tancred primerja negibnost zraka v zveneči posodi ušesa z brezličnostjo pasivnega uma. Kakor mora biti uho zmognó odkriti vsak tresljaj v zraku zunaj ter ga tako nekako povzeti vase, tako mora biti receptivni um zmognó sprejeti vase forme kateregakoli in vsakega zunanjega predmeta, prim. Lawson-Tancred, o. c., op. 59, str. 246.

timpanična opna - ravno tako kakor (ne vidimo), kadar je poškodovana membrana ob zenici očesa. Sicer pa je indikacija za to, ali slišimo ali ne, tudi še v tem, da uho neprestano zvoni in odmeva prav kakor rog, kajti zrak, ki je v ušesih, se stalno trese z nekim njemu lastnim nihanjem oz. gibanjem: nasprotno pa je zvok tuje, zunanje gibanje, ne pa nekaj svojstvenega ušesu. Ravno zato pa tudi pravijo, da slišimo s tem, kar je votlo in odmevajoče, kajti slišimo z organom, ki ima v sebi zaprt določen zrak<sup>73</sup>.

Toda ali daje zvok udarjeno ali udarjajoče? Ali pa zveni kar oboje, dasi na drugačen način? Zvok je namreč gibanje tega, kar se more gibati na prav takšen način, kakor stvari, ki odskakujejo od gladkih površin, kadar jih kdo udari. Vendar pa ne daje zvoka, kakor smo tudi omenili<sup>74</sup>, vsaka udarjena ali udarjajoča stvar, recimo kadar kdo udari z iglo ob iglo, temveč mora biti nasprotno udarjen predmet raven in gladek, tako da se lahko zrak strnjeno odbija, odskakuje in trese.

Značilnosti različnih zvokov<sup>75</sup> pa se razodevajo v dejanskem zvenenju: prav kakor brez svetlobe barve niso vidne, tako tudi brez zvoka nista opazna visok (oster) in globok oz. nizek (težek) ton. Te lastnosti se izrekajo metaforično, preneseno od otipljivih stvari: saj oster ton vzbudi čutilo v kratkem času v zelo visoki stopnji, medtem ko globok ton v daljšem času v majhni meri<sup>76</sup>. Ni pa oster ton hiter, globok oz. nizek pa počasen, temveč v enem primeri gibanje postane takšno (visoko) zaradi svoje hitrosti, v drugem primeru pa nizko zaradi svoje počasnosti. Poleg tega pa l se zdi, da te lastnosti tona vsebujejo neko analogijo z ostrim in topim na področju tipa: ostro namreč tako rekoč bode, topo pa recimo potiska, zato ker eno povzroči gibanje v kratkem času, tako da je samo akcidenčno eno hitro, drugo pa počasno<sup>77</sup>.

Naj bo tedaj zvok razložen na ta način. Glas pa je nek zvok bitja z dušo: izmed bitij brez duše se nobeno ne oglašča, temveč se nasprotno po analogiji govori o njih, da imajo glas, npr. flavta, lira in vsi drugi takšni neživi predmeti, ki povzročajo tone z različnim trajanjem, višino in barvo<sup>78</sup>. Ta primerjava je ustrezna, ker ima tudi glas te značilnosti. A mnoge živali nimajo glasu, kakor npr. živali brez krvi ter izmed krvnih živali ribe. Tudi to je dovolj razumljivo, če pa je zvok ravno neke vrste gibanje zraka, medtem ko ribe, za katere pravijo, da imajo glas, kakor tiste v Aheloosu<sup>79</sup>, dajejo šume s škrgami ali s katerim drugim organom takšne vrste.

<sup>73</sup> Prim. zgoraj 419 b 33 sl.

<sup>74</sup> Zgoraj 419 b 13 sl.

<sup>75</sup> Prev. po Jannonu: *psophōn*, Rossov tekst: *psophōntōn* "zvočnimi viri", "zvonečimi stvarmi".

<sup>76</sup> Aluzija na Pl. Ti. 67 b ali na pitagorejske nazore. Aristotel o tem prinaša bistvene popravke, prim. HA V 7, 786 b 23-787 a 28.

<sup>77</sup> Zvočne in tipne lastnosti so po sebi nezvedljive na modalnosti gibanja in same določajo gibanje. Današnja fiziologija zaznavanja gre na tej točki proti Aristotelu.

<sup>78</sup> Alternativen prevod: "ki imajo register (razpon), melodijo in artikulacijo", gr.: *apóstasis ékhei kai mélos kai diálekton*. Prva težava prevoda je v tem, da se lahko *apóstasis* in *diálekton* prevajata kot barva zvoka, register, *apóstasis*, nadalje pomeni tako trajanje tona kakor razpon glasbila. Generični pojem *apóstasis* ima podvrste *epístasis* (napetost) in *ánesis* (popuščanje). Pojem *mélos* a implicitira zaporedje tonov, je torej melodija ali napev, katerega najmanjši interval je *diesis* "ločitev", "prehod" (polton v diatonični ali četrt ton v enharmonični lestvici). *Diálekton* je artikulacija, način izražanja in tako lahko tudi barva zvoka.

Razliko med govorom in glasbo pojasnjuje Aristotel takole: "Če bi bilo vse bivajoče glasba (*méle*), bi bilo bivajoče število, toda število poltonov, tako da ne bi bilo število njegovo bistvo; pa tudi eno bi bilo nekaj, česar bistvo ne bi bilo eno, temveč polton. In analogno bi bilo tudi v primeru besed (*phthóggōi*) bivajoče število fenomenov (*stóikhefōn*), eno pa bi bil samoglasnik" (Metaph. Iota 1, 1053 b 34 - 1054 a 2).

<sup>79</sup> Aheloos (Ahelídios), največja reka v Grčiji, ki ločuje Etolijo od Akarnanije (danes Aspropotamo). O "glasovih" rib prim. HA IV 9, 535 b 14 sl; Aheloos je tudi najstarejši izmed 3000 rečnih bogov in tako ime za vse sladke vode.

Toda glas je zvok, ki ga daje žival, vendar ne s katerimkoli že delom svojega telesa. Ker dalje sploh vsaka stvar zveni tako, da nekaj udarja na nekaj in v nečem<sup>80</sup>, to slednje pa je zrak, je razumljivo, da bodo mogla dajati glasove samo tista živa bitja, ki zajemajo zrak. Zrak, ki je že vdihnen, pa narava uporablja za dve dejavnosti (funkciji) - prav kakor narava uporablja jezik tako za okušanje kot tudi za oblikovanje govora, izmed česar je okušanje nujno (zaradi tega tudi pripada večjemu številu živali), medtem ko je govorno izražanje zaradi dobrega (življenja), tako uporablja narava tudi vdihnen zrak oz. sapo tako za ohranjanje notranje toplote, kakor je nujno (za življenje) (vzrok za to bo razložen v drugih razpravah<sup>81</sup>), kot tudi za prizvajanje govornice, da bi mogla obstajati dobrobit (za živo bitje). Organ dihanja je grlo<sup>82</sup> toda tisto zaradi česar (smoter) ta del obstaja so pljuča, saj imajo prav s pomočjo tega organa kopenske živali več toplote kakor druge vrste živali. Sicer pa je območje okrog srca tisto, ki prvenstveno potrebuje vdihavanje. Prav zato je nujno, da zrak z vdihavanjem pride v notranjost (organizma). Potemtakem je glas zadevanje tega vdihnjenežnega zraka ob tako imenovan sapnik, ki ga povzroči duša, delujoča v teh delih telesa.

Vendar ni vsak zvok živega bitja glas, kakor smo že rekli<sup>83</sup> (saj je mogoče tudi z jezikom povzročati samo šum ter povzročati zvok tudi brez jezika kakor tisti, ki kašljajo), temveč mora bitje, ki udarja, imeti dušo<sup>84</sup> ter delovati z neko določeno predstavo, saj je govorni jezik vendarle nek označevalen zvok<sup>85</sup>, ne pa šum vdihnjenežnega zraka kakor npr. kašelj, l temveč nasprotno s tem zrakom živo bitje potiska 421a zrak v sapniku ob steno sapnika<sup>86</sup>). In indikacija za to je, da se ne more govoriti, ko se vdihava niti ko se izdihava, temveč samo tedaj kadar združujemo sapo, kajti tisti, ki zadržuje dih, povzroča (zvočno) gibanje s tem vdihnjanim zrakom. Očitno pa je tudi, zakaj ribe nimajo glasu: saj nimajo larinksa. A tega organa nimajo, ker ne sprejemajo vase zraka kakor tudi ne dihajo. Iz katerega vzroka je tako, pa je stvar druge razprave<sup>87</sup>.

<sup>80</sup> Prim. zgoraj 419 b 9-10.

<sup>81</sup> De respiratione 8, 474 a 24, 16, 478 a 28.

<sup>82</sup> Pri Arist. *pharyngos* označuje naš larinks (grlo), gomji del sapnika. Galen je prvi razlikoval larinks od farinksa (žrela), tj. gornjega dela požiralnika. Prim. HA IV 9, 535 a 27 sl in Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v. *pharyngos*.

<sup>83</sup> Supra, 420 b 13-4.

<sup>84</sup> Branje *empsykhon* po Jannonu; Rossova konjektura *empsophon* "zvonec".

<sup>85</sup> Brez Rossovih oklepajev.

<sup>86</sup> V tem precej neobičajnem stavku je Nuyens našel osnovo za instrumentistično teorijo duše, ki naj bi bila na sredi med prvotnim platonizmom in "zrelim" entelehizmom (Lawson-Tancred, oc. str. 240).

<sup>87</sup> Tega vprašanja Aristotelova biologija seveda ne razreši v celoti; toda prim. PA II 6, 669 a 2 sl., De Respiratione 9, 474 b 25.

Naravo vonja in pa vonjive predmete je veliko manj lahko opredeliti in določati kakor pa tisto, kar smo doslej obravnavali<sup>89</sup>: ni namreč tako očitno, kakšna neki stvar je vonj, kakor je to očitno za zvok ali svetlobo<sup>90</sup> ali barvo. Vzrok za to je v tem, da tega čutila nimamo izostrenega, temveč slabšega kakor je pri mnogih drugih vrstah živali; človek namreč pomanjkljivo voha ter ne zavonja nobenega izmed vonjivih predmetov brez občutkov ali bolečine ali ugodja<sup>91</sup>, kar kaže, da njegovo čutilo ni ostro in natančno. In razumno je domnevati, da "trdooke"<sup>92</sup> živali zaznavajo barve na takšen način in da raznovrstnosti barv sploh ne opazijo in razločijo, razen če jim povzročajo grozo in strah ali ne: takšen je torej tudi način, kako človeški rod razločuje vonje. Očividno je namreč, da je vonj v razmerju analogije z okusom in da so vrste priokusov analogne vrstam vonjav, dasiravno pa je naše čutilo okusa bolj izostreno, ker je neke vrste tip - to pa je čutilo, ki ga ima človek najbolj natančnega. Saj v primeru drugih čutov človek kajpak zaostaja za mnogimi vrstami živali, toda na področju tipa človek po njegovi natančnosti in izostrenosti daleč prekaša druge (živali). To je tudi razlog, da je najbolj razumen med živimi bitji. Dokazilo zato je tudi dejstvo, da so pri človeški vrsti ljudje nadarjeni in nenadarjeni zaradi tega čutila, pa zaradi nobenega drugega ne, kajti ljudje s "trdo kožo" so brez nadarjenosti za mišljenje, medtem ko so tisti z "mehko kožo" ("mehkokožni") nadarjeni za to<sup>93</sup>.

Kakor pa je okus zdaj sladek ali pa grenak, prav tako je tudi z vonji. Toda nekatere stvari imajo analogen vonj in okus, mislim npr. sladek vonj in sladek okus, medtem ko imajo druge stvari vonj in okus v nasprotju. In na podoben način kakor okusi so stvari po vonju lahko trpke in jedke (rezke), kisle (ostre) in oljnate. Ampak, kakor smo 421b od le-teh prejeli svoja imena na podlagi njihove podobnosti v realnosti: sladek je namreč vonj žafrana in medu, trpek, kafrin ali grenak pa vonj timijana ter drugih takšnih stvari: taisti način pa nastopa tudi pri drugih vonjavah. - Je pa tudi z vonjanjem prav tako kakor s sluhom in vsakim izmed čutov: sluh je namreč o slišnem in neslišnem, vid o vidnem in nevidljivem, vonjanje pa o vonjivem in nevonjivem<sup>94</sup>. Nevonjivo pa je nekaj zato, ker je bodisi docela nemogoče<sup>95</sup>, da bi imelo vonj, bodisi ker ima neznatn ter slaboten ali nedoločen vonj. Na podoben način pa se izreka tudi "neokusnost" oz. neokusljivo.

Tudi vonjanje pa poteka skozi medij, namreč s posredovanjem zraka ali vode, saj tudi za vodne živali domnevajo, da zaznavajo vonj, in sicer brez razločka tako krvne kakor nekrvne, na prav tak način kakor tudi tiste, ki živijo na zraku; saj se nekatere

<sup>88</sup> Aristotelova obravnava vonja ne potrebuje veliko komentarja, bolj izčrpna je razprava v *De sensu* 5. Arist. ima prav glede povezanosti vonja in okusa in glede šibkosti človekovega občutka za vonje (prim. Hamlyn, o. c., str. 110).

<sup>89</sup> Bolj izčrpen je prikaz v *De sensu* 5, 442 b 27 - 445 b 2.

<sup>90</sup> A. Jannone pusti *è tò phôs* "ali svetlobo", kar Ross izpusti.

<sup>91</sup> Ali: "če niso boleči ali prijetni"

<sup>92</sup> Trdooke živali nimajo vek, PA II 13, 657 b 19 sl.

<sup>93</sup> Ta opomba je lep primer za to, da je Arist. včasih pripravljen žrtvovati teorijo običajnim predsodkom.

<sup>94</sup> Prim. spodaj II 10, 422 a 20 sl.

<sup>95</sup> Ta stavek beremo tradicionalno *parà tò hólos adýnaton ékhein osmén* z večino rokopisov, z Jannonom, ne po Rossu.

izmed njih celo kar od daleč poganjajo nasproti svojemu plenu, kadar pridejo na sled njegovemu vonju<sup>96</sup>. Zato pa tudi nastopi naslednji problem: (tako sicer vse živali vonjajo na enak način, medtem ko človek vonja, kadar vdihava, toda kadar ne vdihava, temveč izdihava ali združuje dih, ne vonja predmeta niti na razdalji niti iz bližine, pa tudi ne celo če bi predmet položili notri v nosnico: saj je to, da je predmet, ki je položen na samo čutilo, nezaznaven, skupno vsem čutom, živalim); nasprotno pa je za ljudi<sup>97</sup>, svojstveno, da ne čutijo brez vdihavanja: to je očitno tistim, ki poskusijo. Tako bi utegnile imeti nekrvne živali, ker pač ne dihajo, nek drug čut poleg navedenih<sup>98</sup>. Toda to je nemogoče, če pa ravno zaznavajo vonj: toda zaznavanje vonjivega predmeta, bodisi zoprnega oz. smrdljivega vonja bodisi dišečega vonja<sup>99</sup>, je ravno voh ali vonjanje. Vrh tega se vidi, da te nekrvne živali celo poginjajo zaradi prav tistih močnih vonjev, ki škodijo tudi človeku, namreč vonja zemeljske smole, žvepla ter snovi podobne vrste. Potemtakem je nujno, da vonjajo, toda ne z vdihavanjem.

Zdi pa se, da se pri človeku čutilo vonja razlikuje od istega čutila pri drugih živalih, prav kako se njegovi oči razlikujejo od oči "trdookih" živali - kajti njegove oči imajo veke za zaslon in kakor neke vrste zaščitni ovoj: če jih ne premakne niti ne dvigne, ne more gledati. Nasprotno pa trdooke živali nimajo ničesar podobnega, temveč lahko naravnost gledajo, kar se dogaja v diafanem. Na isti način je tudi vohalno čutilo pri nekaterih živalih I nezakrito, prav kako njihove oči, medtem ko imajo tiste živali, ki 422a zajemajo zrak, zaščitno membrano, ki se ob vdihavanju odmika, ker se žile in pore razširjajo. To pa je tudi razlog, da živali, ki dihajo, ne morejo vonjati v vodi: da bi namreč zavonjale, je nujno, da prej vdihnejo, prav to pa je v vodi nemogoče delati. Sicer pa vonj pripada suhemu, prav kakor sočnost oz. okus vlažnemu, zato je vohalno čutilo po možnosti takšne vrste<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> *hýposma* hápaks legómenom, beseda je tvorjena po analogiji s *hypékoos* (poslušen), pomeni "voden po vonju", "odori quasi obnoxia" (Trendelenburg).

<sup>97</sup> Dobesedno vzeto to ni res, ker tudi druge živali vohajo z dihanjem.

<sup>98</sup> Ali je torej treba razlike omejiti na proces vonjanja, s tem da je čutilo isto pri tej in pri drugi živalski vrsti, ali pa je treba dopustiti povsem novo čutilo? Prim. *De sensu* 5, 444 b 13 sl.

<sup>99</sup> Vsako čutilo se specificira glede na predmet, prim. II 4, 415 a 20-2

<sup>100</sup> Namreč suho, v skladu s principom, da je čutilo potencialno to, kar je čutni predmet že dejansko, prim. *De sensu* 438 b 21 in *De anima* 418 a 3 sl.

Predmet okušanje je neke vrste otipljivega in to je razlog, da okusljivo ni zaznavno skozi medij, ki bi bil neko tuje telo: saj tudi tipna zaznava ne nastane tako<sup>102</sup>. A tudi telo, v katerem je sočnost, namreč predmet okusa, je v vlažnem kot svoji materiji, a vlaga je zvrst otipljivega. Zato pa bi celo tedaj, če bi živeli v vodi, mogli zaznati sladek predmet, ki bi bil vržen vanjo: toda naša zaznava ne bi nastala zaradi medija, temveč s tem, da bi se sladka snov raztopila oz. pomešala s tekočino, prav kakor v primeru mešanega napitka (cocktaila). Nasprotno pa se barva ne vidi na ta način - namreč z mešanjem - pa tudi ne z izlivi. Potemtakem v primeru okusa ni ničesar, kar bi ustrezalo mediju: toda kakor je barva to, kar je vidljivo, tako je sočnost (tečnost) to, kar se da okusiti (okusljivo). Toda nobeno telo ne povzroča zaznave sočnosti brez vlažnosti, temveč mora imeti v sebi vlažnost bodisi dejansko ali po možnosti, kakor npr. slana snov: le-ta se namreč sama lahko raztaplja ter skupaj z jezikom lahko raztaplja (druge stvari)<sup>103</sup>.

Ampak prav kakor je vid tako v vidljivem in nevidljivem (saj je tema nevidljiva, pa vendar tudi njo razločuje vid) kakor tudi poleg tega še o preveč bleščočem (saj je tudi le-to nevidljivo, toda na drugačen način kakor tema), pa je analogno tudi sluh tako o zvoku in o tišini, izmed katerih je eden slišen, drugi pa ne, in še o mogočem zvoku, prav kakor je vid o bleščočem (ravno tako namreč kakor je slaboten zvok neslišen, je na svoj način nezaslišan tudi močan in silovit zvok)<sup>104</sup> - kot nevidljivo pa se nekaj izreka bodisi v celoti ali nasploh, prav kakor tudi nemogoče v drugih primerih, bodisi tedaj, kadar kljub svoji naravi ni vidljivo ali pa je to le slabotno<sup>105</sup>, prav kakor je nekaj "brez nog" ali "brez nog" ali "brez koščic"<sup>106</sup> - na takšen način je torej tudi okus o okusljivem in neokusljivem oz. neužitnem, le-to pa je tisto, kar ima majhno ali slabotno sočnost ali pa je škodljivo in kvarno za okus.

<sup>101</sup> Okus je treba razlikovati od treh prej obravnavanih čutov zato, ker ima - tako kot tip - neposreden stik s svojim predmetom in ne deluje, kakor pravi Aristotel, na razdaljo. Zato postane pomebno, da razlikujemo okus od tipa nasploh, kar Aristotel skuša doseči v tem in nastl. poglavju. Lawson-Tancred upravičeno podvomi, da bi Arist. res dosegel pravo konceptualno razliko med obema čutiloma.

<sup>102</sup> sc. ne nastane s posredovanjem zunanjega medija. Rossova konjektura *tēi haphēi* "pa tudi s tipom ne". Za razliko od vida, sluha in vonja, ki potekajo skozi subjektu zunanji medij (diafano, zrak, voda), se tip in okus, ki je podvrsta tipa, izvajata skozi medij, ki je notranji čutečemu subjektu, to je "meso"; prim. II 11 v De Anima ter De sensu 4, 440 b 26 sl.

<sup>103</sup> Slane substance pospešujejo slinjenje; varianta prevoda "in na jeziku deluje kot raztopilo" (Hamlyn).

<sup>104</sup> De Anima III 4, 429 a 32 - b 2.

<sup>105</sup> Ali: "nima barve ali le blede"; - Absolutno nevidno je, kar je na sebi tuje vidnosti: zvok; ta nevidnost ni dostopna čutu vida. Nevidno v drugem smislu je takšno zaradi okoliščin: je neko manjkanje, pomanjkljivost (stéresis), o katerem odloča vid. Za pojem nemogočega prim. Metaph. Delta 12, 1019 b 15 sl. (*adýnaton*). Tekst je eliptičen: *pephykōs* (sc. *ékhein*) *mē ékhei* (sc. *khroma*).

<sup>106</sup> Ta primer je bolj razvit v Metafiziki: "In kolikor je načinov izrekanja zanikanj z nikalno predpono ne-, toliko je tudi privacij; tako se nekaj izreka kot neenako, ker nima enakosti, četudi bi jo po naravi lahko imelo, kot nevidno pa bodisi zato, ker sploh nima barve ali pa ker ima slabotno barvo, in "brez nog", bodisi zato, ker sploh nima nog ali ker ima šibke noge. Poleg tega (se zanikanje izreka tudi) ker ima nekaj neko lastnost v nezatrni meri, recimo "brez koščic", kar pomeni, da jih ima na nek način slabe". Metaph. Delta 22, 1022 b 33 - 23 a 2. Na to paralelo opozarja Barbotin.



Zdi pa se, da je pri okusu na začetku<sup>107</sup> razlikovanje med pitnim in nepitnim, saj je oboje neke vrste okus, toda slednji je slab in škodljiv (za čutilo okusa), prvi pa je v skladu z naravo: je pa pitno predmet, ki je skupen tipu in okusu<sup>108</sup>.

Ker pa je torej okusljivo vlažno, je tedaj nujno, da tudi njegovo čutilo ni niti 422b dejansko vlažno niti nezmožno, da postane vlažno (se navlaži). Saj okus nekaj prestaja s strani okusljivega, kolikor je okusljivo. Torej je nujno potrebno, da postane vlažno to, kar je zmožno postajati vlažno, ne da bi izgubilo svojo naravo, čeprav samo ni vlažno, to se pravi okušalno čutilo. Dokazilo za to je, da jezik ne more zaznavati niti kadar je povsem izsušen niti kadar je preveč vlažen: takšna zaznava je namreč dotik prvotne (že obstoječe) vlage<sup>109</sup>, prav kakor kadar nekdo, ki je najprej uporabil močan priokus, nato okusi drugačnega in recimo kakor se bolnim ljudem vse stvari zdijo grenke oz. pikre, ker zaznavajo z jezikom polnim takšne vrste tekočine.

Vrste priokusov in sočnosti pa so, analogno kakor v primeru barv, najprej enostavne, tj. dve nasprotji: sladko in grenko, nato pa drugotne, z ene strani oljnato (slastno), z druge pa slano, a med njimi se nahajajo trpko in rezko ter kislino in ostro<sup>110</sup>. To so bolj ali manj vse različice priokusov (sočnosti). Potemtakem je okušalna zmožnost to, kar je po možnosti primerne vrste, okusljivo pa je to, kar ima zmožnost, da jo napravi takšno dejansko, kar okusljivo že je<sup>111</sup>.

Dr. Valentin Kalan

<sup>107</sup> *arkhé* "izhodišče" (Theiler).

<sup>108</sup> Z Jannoncem in rokopisi beremo: *geúsis gár tis amphótera; allà tò mèn pháile kai phthartikè tés geúseos, tò dè ...* Rossova emendacija sicer ni brez razlogov. Theiler pa bere *pósis* (napitek) namesto *geúsis*, po Hicksu pa je *geúsis* mogoče brati tudi kot predmet okusa (*geustón*) tj. *khymós* "sočnost".

<sup>109</sup> To je vlažnost, svojstvena samemu jeziku.

<sup>110</sup> Aristotelova poanta je, da vsi okusi (sočnosti) temeljijo na eni primarni opoziciji - sladko in grenko - znotraj katere nastopajo vsi ostali "sokovi", prav kakor se barve nahajajo med ekstremoma belega in črnega (De sensu 4, 412 a 12). Arist. pozna osem variant okusa - Platon sedem (brez slastnega, liparón) (Ti. 65 e) med katerimi so štiri temeljne: sladko in grenko, kislino in slano, ostali okusi pa so še "pekoč" (*drimýs*, skt. *katuka*-), "trpek" (*stryphnós*, skt. *kasaya*-) "rezek" (*austerós*) in "oljnato" (*liparós*), s priložnostnim dodatkom "vinski" (*oinodes*). Za terminologijo psihičnih funkcij je zelo pomembno delo Carl Darling Buck: A Dictionary of Selected synonyms in the principal Indo-European languages, Chicago 1949, str. 1031, kjer je tudi omenjeno, da so Indijci priznali šest glavnih razlik okusa s 63 možnimi mešanici.

<sup>111</sup> Prim. II 9, 422 a 6-7. Varianta prevoda "činitelj, ki jo dejansko napravi tako".