

Franci Zore

ČLOVEK, UMEVANJE IN BOG V ARISTOTELOVI FILOZOFIJI

Tema, ki se je tu lotevam, zadeva pravzaprav razmerje med človekom in Bogom, kot ga je uvideval Aristoteles. Gre namreč za soočenje človekovih teženj in sposobnosti - se pravi tistega, kar človek je - s tem, kar je filozofsko *najvišje* in kar je tudi *najvišje življenje* oziroma življenje *sámo* - za to pa običajno uporabljamo ime *Bog*. Videli bomo, da bi polno in pravilno udejanjena človekova naravna težnja morala pripeljati k veznemu členu do Boga - to pa je sam Bog kot um, in sicer kot udejanjeni um, kar je umevanje, in to ne kot umevanje nečesa drugega, slabšega, ampak le kot umevanje samega sebe - kot umevanje umevanja.

"Vsi ljudje po naravi težijo k uvidenju."

Tudi tu naj začnem s trditvijo, ki predstavlja prvi stavek prve knjige Aristotelove Metafizike. To trditev in tisto, kar iz nje izhaja, bom kasneje skušal soočiti s (predvsem) 7. in 9. poglavjem iz Metafizike Lambda (XII. knjiga). Ne glede na to, na kakšen način je prišlo do sestavljanja t.i. Metafizike, in ne glede na to, katere njene knjige so starejše in katere je Aristoteles napisal v kasnejšem času (Lambda je menda iz njegovega zgodnejšega obdobja), pa je ta stavek v časih, ko je Evropa poznala to delo, odigral vlogo "začetka" Metafizike in metafizike. Poskušal bom pokazati, da ta stavek dejansko predstavlja nek začetek - morda bi (z vsemi potrebnimi pridržki) lahko rekli, da je to tak začetek, kot ga pri Heglu predstavlja *Fenomenologija duha*. Opozoriti pa je treba, da vprašanje vrst, načinov in stopenj možnosti človekovega spoznavanja seže prek problematike, ki jo Aristoteles sicer razvija v okviru Metafizike. Bolj sistematično so te stvari razdelane na primer v spisu O duši (nekateri ga imenujejo "Aristotelova Fenomenologija duha"), Nikomahovi etiki in drugih.

Stavek, ki uvede prvo poglavje Metafizike Alfa, se v grščini glasi: *pántes ánthropoi toú eidénai orégontai phýsei* (980 a 21), kar bi - na

primer v prevodu Metafizike - lahko na kratko poslovenili z: "vsi ljudje po naravi težijo k uvidenju" ali pa "... k vedenju". Več bi nam povedal bolj razvezan, interpretativni prevod, ki bi se lahko glasil: "vsi ljudje (ali: človek) so (so 'zrasli', so v sebi, so v svoji naravi, so vzniknili) taki, da težijo (da stremijo, da jih nekaj žene) k temu, da bi (z)vedeli (ali: uvideli; dobesedno: videli)". Kaj to pomeni v okolju Aristotelove filozofije - po eni strani kot del le-te, po drugi pa kot del filozofske tradicije? To bom poskušal pokazati z analizo posameznih pojmov tega stavka.

Morda najmanj jasen, pa za naš namen najpomembnejši del tega *pántes ánthropoi toú eidénai orégontai phýsei je glagol orégesthai*, ki ga seveda ne moremo obravnavati ločeno od sorodnih besed *óreksis* (težnja), *tò orektón* (predmet težnje, "teženo") in *tò orektikón* (tisto, ki se tiče težnje, "teženjsko"). Etimološko je glagol *orékein* soroden z latinskim rego, regere (ravnati, voditi, upravljati, vladati, zapovedovati, določiti, omejiti) in nemškim recken (stegniti, raztegniti, raztegniti), pomeni pa v svoji aktivni obliki: iztegovati, razprostirati, moliti in podajati, v medijalni - v kateri nastopa tudi v našem primeru - pa: iztegovati se, segati po čem, poprijemati, hrepeneti, stremeti, težiti po čem ali k čemu, želeči kaj. Za uporabo prevoda "težiti po čem" ali "težiti za čim" sem se odločil zaradi splošnosti, ki jo izraža tudi grška beseda. Ta potreba po zelo splošni formulaciji se bo potrdila tudi v nadaljnjem izvajanju, ko bom podal temeljne Aristotelove opredelitve tega pojmovnega sklopa.

Tisto, s čimer človek *orégetai*, je *óreksis*. Kaj od človekovega zajema *óreksis*? V nekoliko nejasnem kontekstu (na mestu, kjer sicer ni govor o teh stvareh, ampak ko verjetno teče beseda o vzrokih človeka) Aristoteles pravi, da bodo ti vzroki "duša (*psyché*) in telo (*sôma*) ali um (*noûs*) in težnja (*óreksis*) in telo (*sôma*)" (Metaf. Lambda 5, 1071a 3). Če torej odštejemo telo, pripada težnji mesto v duši poleg uma. Na drugem mestu (Politika Eta 15, 1334b 20-22) podobno pravi, da je en del duše težnja, drugi pa um. Tu pa pove tudi to, *kakšen* del duše sta. Dušo sestavlja namreč *tò álogon*, tisto "nelogično" ali "nelogosno", in *tò logón*, tisto "logično" ali "logosno". Težnja je tisti del duše, ki ni "logosen", um pa tisti, ki je. Zaradi tega lahko Aristoteles tudi pravi, da je živo bitje iz duše in telesa, *psychè ek lôgou kai orékseos*, da je "duša iz logosa in težnje" (Politika Gamma 4, 1277 a 6-7).

Preden pa nadaljujem z razpravljanjem o *óreksis*, pogledjmo, kaj je pomenil *lógos* pri Aristotelu, saj se ta pomen razlikuje od tistega, ki

ga ima na primer pri Heraklitu. Morda bi lahko za prvo pomoč opisali *lógos* kot *besedo* in *smisel*. Napetost med besedo in smislom pa se posebej zaostri ravno pri poskusu prevoda te besede.

Kakšen je Aristotelov *lógos*? V spisu O tolmačenju pravi takole: *ésti dè lógos hápas mèn semantikós*, "vsaka beseda pa je znamenjevalska" (4, 16 b 33). Vsak in vsakršen *lógos* daje nekakšno svoje znamenje. Pri tem se spomnimo na Heraklitovega boga Apolona, ki tudi "daje znamenja" (prim. Heraklitov fragment 93). Vendar pa Heraklitos ni tako strogo ločeval nivoja sovpadanja in nivoja resnice. Sprepletenost "skrivanja" in "razkrivanja" se mu je kazala kot način "odkrivanja resnice" ali točneje "resnicovanja", tistega "biti v resnici" (*aletheúein*). Heraklitov *lógos* (Beseda) je kot obči in božanski zakon resnice tisto, kar napolnjuje s smislom, in ko spregovori, je rekajoči se zakon smisla. Aristoteles pojmuje resnico drugače. Zanj ne odkriva resnice vsaka beseda. Malo naprej od zgoraj navedenega mesta namreč pravi: *apophantikòs dè ou pàs, all' en hò tò aletheúein è pseúdesthai hypárchei*, "apofantična (od *apophaínō* = pokažem), pokazujoča pa ni vsaka, ampak le tista, v kateri je prisotno resnicovanje in laganje" (O tol. 4, 17 a 2-3). Besedovanje, kot je na primer molitev, pesnjenje ali govorništvo, za Aristotela torej ni način razkrivanja resnice. Namesto Heraklitovega skrivanja in razkrivanja kot igre bogov pa tu nastopa kot nasprotje od *alétheia* - *pseúdos*, laž ali zmota.

Ko torej Aristoteles pravi, da je duša sestavljena iz logosnega dela, uma, in nelogosnega dela, težnje, moramo vedeti, da govori o apofantičnem logosu. Um lahko merimo z merili apofantičnega - resnico in neresnico -, medtem ko težnje ne moremo. To pa še ne pomeni, da težnja ne vsebuje semantičnega, znamenjevalskega logosa, v možnosti pa seveda tudi apofantičnega. V Aristotelovi rabi pojma *lógos* je seveda ponavadi mišljen apofantični logos.

Kljub temu, da težnja predstavlja *álogon* duše, pa je že s tem na nek način povezana z logosom. Aristoteles celo pravi, da je poželjsko in sploh težnjsko nekako deležno logosa (prim. Nik. Etika Alfa 13, 1102 b 30). Lahko bi rekli, da je težnja v nekem pred-odnosu z logosom, da je pred-logosna. Lahko pripelje k logosu (namreč apofantičnemu), sama pa še ni tu. Zato tudi kriterij težnje ni resnica (tako kot besede, logosa), ampak pravilnost: *lógon alethê eínai kai tèn óreksis orthén* (Nik. etika Zeta 2, 1139 a 24).

Težnja sama po sebi torej še ne napotuje v filozofijo. To bo še bolj jasno, če povemo, na katere dele Aristoteles deli težnjo. Sestavljena je namreč iz naslednjega: *epithymía*, kar pomeni željo ali poželenje; *thymós*, kar pomeni najprej srce in srčnost, v tem kontekstu pa težnje srca: čustva, strast in hrabrost; *boulesís*, kar pomeni voljo, hotenje (prim. O duši Beta 3, 414 b 2; Velika etika Alpha 12, 1187 b 37; Evdemova etika Beta 7, 1223 a 26). Težnja lahko "vleče" k čemerkoli. Najvažnejše, kar daje težnji posebno težo, pa je njena podobnost z umom: giba, ne da bi se gibala, prav tako kot um - vendar o tem kasneje, ko bo govor o razmerju med težnjo in umom (*noûs*).

Kako je prišel ta vzgib težnje v človeka oziroma zakaj in kako se v njem nahaja, pa nam pove Aristoteles z naslednjim: človek teži k uvidevanju *po naravi*, *phýsei*. Slovnico predstavlja ta oblika dajalnik načina (dativus modi), ki izraža "spremljajoče okoliščine". Pomen izraza *phýsei* bi potemtakem lahko razvezali takole: na takšen način in v takšnih okoliščinah, ki so v skladu z naravo. Nekaj podobnega izraža tudi predlog *katà* z akuzativom, *katà phýsin*, ki ga tudi srečujemo pri Aristotelu in ki prav tako pomeni 'po naravi' in 'v skladu z naravo'.

Ko govori Aristoteles o nastajanju - ki je ena vrsta spremembe, namreč "enostavna sprememba glede na tole (*tóde*)" (Metaf. Lambda 2, 1069 b 10-11) -, pravi: "Nastaja namreč ali z veščino (*téchne*) ali po naravi (*phýsis*) ali slučajno (*týche*) ali samodejno (*autómaton*). Veščina je torej počelo v drugem, narava je počelo v sebi ..., preostala vzroka pa sta kratenje teh dveh." (Metaf. Lambda 3, 1070 a 6-9) Če se torej nekaj dogaja po naravi, to pomeni, da ima počelo dogajanja v sebi. Če človek teži k uvidevanju po naravi, to pomeni, da ima človek počelo te težnje v sebi in ne v drugem, niti ne gre pri tem za slučaj ali samodejnost (avtomatizem).

Na drugem mestu, ko je govor o tem, da mora vedno biti neki vzrok gibanju, pa Aristoteles pravi: "... tako da se zdaj giblje na neki način po naravi (*phýsis*), na drugi pa s silo (*bía*), ali od uma ali od česa drugega" (Metaf. Lambda 6, 1071 b 35-36). Tudi tu gre za to, da je lahko vzrok gibanja notranji ali pa zunanji. Sila, nasilna moč (*bía*) kot zunanji vzrok, je ravno tisto nasprotno naravi - je tisto *parà phýsin*, proti (contra) naravi. Ta nasprotnost med naravo in silo odkriva pomembno prvine pri razkrivanju obzorja Aristotelovega pojmovanja narave.

Zelo pomemben pa je gotovo tudi izvorni pomen *phýsis*¹ iz začetkov grškega filozofiranja. Čeprav je pojem *phýsis* pri Aristotelu že vse drugače razdelan in določen, pa v njem vsekakor še vedno odzvanja smisel, ki so ga ob njem čutili takoimenovani *hoi perì phýseos*, se pravi tisti, ki so pisali spise z naslovom O naravi - danes jim pravimo predsokratiki oziroma zgodnji predsokratiki.

Če je za Heraklita *phýsis* predvsem stalno porajanje tega biti, je za Aristotela tisti del bivajočega, ki je tako, da se giblje - raščenje, bitje. Pri tem pa je pomembno vedeti, da pri Aristotelu ne gre za zaznavno naravo in gibanje, ampak sta to filozofska pojma.

Tako lahko rečemo, da zgornji stavek pomeni, da človek je tak način bitja, ki teži k uvidenju. Vzrok in počelo tega je torej v njem samem.

Kaj pa pomeni tisto *uvideti*, *eidénai*, k čemur človek teži po tem notranjem naravnem vzgibu? Nedoločnik *eidénai* ter samostalniki *eîdos* (videz) izvirata iz iste osnove *eid-/id-, ta pa iz korena *weid-, ki da v latinščini video, v nemščini wissen, v slovenščini pa videti in vedeti. Iste provenience je tudi grška beseda *idéa* (ideja). S tega vidika pomeni torej *eidénai* toliko kot videnje videzov, idej ali eidosov. V indikativu ednine glagola *eidénai* pa se pojavlja preglas *oid-, tako da se prva oseba ednine glasi *oîda*. To pa je tisti znani Sokratov "vem, da nič ne vem", *oîda hóti oudèn oîda*.²

Očitno je, da je bil *eidénai* (videti, vedeti) že vsaj od Sokrata naprej filozofski imperativ, ki se je izkazoval kot soočenje težnje po vedenju in nepopolnega, nepravlega vedenja, ki se kot tako samo prikazuje. Kakšno pa je to uvidenje - kot temeljna človekova težnja - pri Aristotelu?

¹ V zvezi z etimologijo in zgodnjim pomenom *phýsis* naj omenim le sorodnost z našim "biti", pomen pa bi lahko opisali kot bitje, vznikanje, vzraščanje in porajanje v prisotnost. V slovenščini ponavadi *phýsis* prevajamo kot 'narava' ali 'priroda'. Oboje je seveda napačno, če upoštevamo samo današnje znanstveno razumevanje narave oziroma prirode, medtem ko si to morda lahko privoščimo ob ustreznih razlagi. Zanimiv pa je izvor obeh omenjenih slovenskih besed. 'Narava' izvira iz indoevropskega korena *ner- ter je sorodna z grško besedo *anér* (mož, junak), medtem ko 'priroda' izhaja iz indoevropskega korena, ki pomeni 'rasti, visok', sorodna pa je z grškim *orthós* (pokončen, pravi).

² Prim. Platon, *Apologija* 21 B in D, 23 B; *Simpozij* 216 B; *Teaitet* 150 C.

Prva stvar, ki ga odlikuje, je ta, da je "zunaj koristnosti", *choris tēs chreias* (Metaf. Alfa 1, 980 a 22) in je zaradi sebe, to je zaradi uvidenja samega. Ali kot pravi Aristotel na drugem mestu, ko govori o zgodovini filozofije: "Tako da če so filozofirali zato, da bi se izognili neznanju (*agnoia*), je očitno, da so sledili temu 'biti pristojen' (*tō epístasthai*) zaradi uvidenja (*tō eidénai*) in ne zaradi kakšne koristi (*chrēsis*)" (Metaf. Alfa 2, 982 b 19-21). Pristojnosti in filozofiji so sledili zaradi svoje naravne težnje po uvidenju, ki je ne le počelo, ampak tudi smoter samega sebe.

S tem je bližina uvidevanja in filozofije že naznačena. Da pa je pravo uvidevanje pravzaprav že filozofiranje, lahko razberemo iz naslednjega: "Za vsakega namreč pravimo, da uvideva, tedaj, ko menimo, da spoznava prve vzroke." (Metaf. Alfa 3, 983 a 25). Eden izmed vzrokov je tudi videz (*eidos*). Poleg vzrokov pa uvidevanje spoznava tudi določila (kategorije): vsako posameznost "uvidimo tedaj, ko spoznamo, kaj je kakšnost ali kolikost" (Metaf. Zeta 1, 1028 b 1-2).

Uvidenje tako tvori nekakšno pristojnost, najbolj prisotno pa je v najbolj pristojni pristojnosti (prim. Metaf. Alfa 2, 982 a 30-32). To je seveda prva filozofija ali teologika, o tem pa bo več povedanega kasneje.

Človek je torej po svoji temeljni naravi, neodvisno od svoje volje (saj je ta šele vrsta težnje), uvido-težen. Vendar pa lahko - po svoji volji - usmeri uvidevanje k logosu, resnici in filozofiji, ali pa tudi ne.

Kar je "vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede."

Uvideni videzi predstavljajo neko spoznanje. Če s spoznanjem tu še ne mislimo resničnega ali pravilnega spoznanja, potem lahko - po Aristotelu - naštejemo naslednje načine: zaznavanje (*aisthesis*), mnenje (*dōksa*), pristojnost (*epistēme*), razumevanje (*diánoia*) in umevanje (*noûs*, *nóesis*). Pogledati pa si je treba, kakšne so razlike med njimi in katero spoznanje je najvišje. Takoj za tem, ko Aristoteles v 9. poglavju Metafizike Lambda poda znano definicijo, h kateri se bomo kasneje še vrnili, namreč da je *nóesis noéseos nóesis*, torej da "je umevanje umevanje umevanja" (1074 b 34), na nek način našteje načine spoznavanja, in sicer tako, da jih tudi še natančneje klasificira. Takole pravi: *phatnetai d' aei álloû he epistēme kai he aisthesis kai he dōksa kai he diánoia*,

hautês d' en parérgo; "kaže pa se, da so pristojnost in zaznavanje in mnenje in razum vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede" (1074 b 35-36). Za razliko od umevanja, ki je - kot rečeno - umevanje umevanja, torej *sebe*, pa je pristojnost vedno pristojnost *o nečem*, zaznavanje je vedno zaznavanje *nečesa*, mnenje je mnenje *o nečem* in razumevanje je razumevanje *nečesa*. Če pa se že kdaj katero izmed teh nanaša na sebe, potem je to *parérgo*, mimogrede, dobesedno: poleg dela, namreč: slučajno ob tem, kar je sicer njegovo redno območje ukvarjanja.

Razlikovanje med posameznimi načini spoznavanja drugega bi zahtevalo posebno obravnavo, ki se je tukaj ne bomo lotevali. Na kratko naj omenim le, da predstavlja zaznavanje tisto prvo, neposredno mesto reševanja problema izgube stopljenosti z "vsem skupaj", ko si živo bitje prisvaja posameznosti; mnenje je izrekanje "nepristojnih" določitev in je netrdno, saj dopušča tako resnico, kot tudi zmoto; pristojnost je resnično izrekanje o občem; razumevanje pa je mesto pritrjevanja in zanikanja v kategorialnem spoznavanju sestavljenih bitnosti.

V svojem temelju pa vsi takšni načini spoznavanja bistveno predstavljajo odnos do drugega. Gre za vprisotnjevanje drugega, za prisvajanje tega, kar bivajoča so. Videzi, katere prisvajamo na take načine, so sestavljeni (*syntheton*) videzi. Gre za razčlenjevanje razmerij različnih bivajočih.

Tudi umevanje je prisvajanje, toda očitno nečesa drugega. Ko je ves svet sprejet vase kot razčlenjen, mora prej ali slej priti do uvida eno(tno)sti. Tu je na delu um, ki je ta enotnost in ki prek samega sebe doume kot to enotnost samega sebe. Aristoteles pozna več vrst uma, ki to udejanjajo na različnih področjih človekovega življenja (motriteljski, dejavnostni, tvorbeni), skupna točka pa je najvišji, božanski um.

Kar je o sebi ali bog v filozofiji

Preden se spustim v Aristotelovo pojmovanje uma kot najvišje stopnje spoznanja, kot spoznanja umevanja samega, je treba pogledati pomen grške besede *noûs* ter sorodnih *noên*, *nôesis* in podobnih. Etimologija ni popolnoma pojasnjena, ena izmed razlag (K. von Fritz) pa povezuje nous z "duhati" in "vohati". Tako razlago podpira predfilozofski pomen: zapaziti, razbrati, nato pa: spoznati, presojati, misliti in umeti.

Pomenski sklop *noein* bi lahko torej skrčili na vohati - zapaziti - umeti (pri čemer gre seveda za prenos teže z zaznavnega na duhovno delovanje).

V Parmenidovi misli postane *noein* nosilni pojem ne samo grške, ampak tudi evropske filozofije. Tu pomeni *noein* način in to edini možni način sprejemanja - ali bolje: vprisotnjevanja Resnice, to je: tega Je kot bistvene določitve bivajočnosti bivajočega in temeljne postavke Resnice, kot tistega prv(otn)ega, kar *alétheia* razkrije. Treba je umeti, da Je (prim. fragment 6). Doumetje tega nam odpira edino možno pot spoznavanja.

Pri Aristotelu pa po Hermannu Bonitzu (Index Aristotelicus, Berlin 1955) najdemo naslednje pomene besede *noûs*:

1. Kot besedo, uporabljeno v vsakdanjem pomenu ("*vulgaris nominis usus*"). Takšna raba je pri Aristotelu seveda mogoča, saj je treba reči, da Aristoteles pri uporabi terminologije ni popolnoma dosleden in da včasih pri njem - poleg filozofske rabe - srečujemo tudi predfilozofsko, posebej v manj filozofskih spisih. Vendar pa bi v večini primerov lahko rekli, da gre za "pravo" filozofsko rabo, tudi pri nekaterih primerih, ki jih pod to točko našteva Bonitz.

2. Kot filozofski termin, uporabljan pri starejših filozofih, o katerih govori Aristoteles ("*veterum philosophorum placita*"). Tu gre predvsem za Anaksagoro, pa tudi za Epiharma, Parmenida, Demokrita in Platona. Vendar je kot filozofski zgodovinar filozofije (nekateri trdijo, da edini poleg Hegla) pojme predhodnih filozofov priličil svoji filozofiji, kadar gre za različne pomene, pa ponavlja pove, kdaj gre za npr. Anaksagorov *noûs*.

3. Kot Aristotelov filozofski pojem ("*Aristotelica notio*"). Sem spada večina mest, kjer se izraz uporablja.

Preden se neposredno lotimo Aristotelovega motrenja uma, si moramo na kratko pogledati, kaj pravi o *gibanju* (*kînesis*). Kot je znano, spadajo bitnosti, ki vsebujejo gibanje - torej minljive in gibljive bitnosti (to so rastline in živa bitja) ter večne in gibljive bitnosti (to so nebesna telesa) - k fiziki oziroma naravni pristojnosti (*physikè epistémè*), medtem ko obstajajo tudi negibljive bitnosti (pa naj bodo to videzi ali matematičnosti ali oboje), te pa spadajo k neki drugi pristojnosti (prim. Metaf. Lambda 1).

V Metafiziki vidimo, da Aristoteles razdeli motriteljske pristojnosti (*theoretikāi epistémāi*) na fiziko, ki se ukvarja z giblјivostmi, ter na matematiko in teologiko, ki obravnava negiblјivosti (prim. Metaf. Epsilon 1 in Kappa 7). Vendar matematika ne obravnava ločljivih bitnosti, tako kot jih teologika.

Vprašanje, ki se tu zastavlja, je naslednje: Kako pride do gibanja? Ko Aristoteles govori o giblјivih bitnostih, je to toliko, kot bi dejal, da gre pri njih za giblјivost, ki jo določa napetost med možnostjo gibanja in udejanjenjem gibanja. Če pa govorimo o možnosti gibanja, smo implicitno nakazali tudi nemožnost gibanja. Vprašanje, zakaj se raje giblje, kot pa da bi se ne gibalo, ostane brez odgovora, kakršenkoli vzgib (*kinêsan*) pa je poljuben. Biti v možnosti namreč pomeni biti v možnosti obojega. Če hočemo torej biti gotovi v gibanje, potrebujemo za to trdno osnovo - čisto udejanjenje - v nečem negibnem. S tem pa zapademo z Aristotelom v drugo zagato: kako naj nekaj, kar se ne giblje, nudi nekaj, česar samo nima?

Aristotelova razlaga je otroško preprosta in prav "grško" prepričljiva: tisto, zaradi česar (*tò hoû hêneka*) je sploh kaj takega, kar se giblje, "giblјe kot ljubljeno (*erômenon*), ostale stvari pa gibljejo v tem, ko se gibljejo" (Metaf. Lambda 7, 1072 b 3-4; podčrtal F.Z.) - in tako je prvo gibanje tisto krožno in večno gibanje nebesnih teles... Tisto, ki je negibno, torej lahko giblje na tak način, da vzgibuje s svojo ljubeznivrednostjo, tako rekoč s svojo privlačnostjo. Ker je tudi ta privlačnost čisto udejanjenje, je jasno, da se ji ne da upreti.

Ideja o božanskem Erosu ima med Grki dolgo tradicijo, tudi še iz predfilozofskih časov. Na tem mestu naj se spomnimo le Aristotelove navedbe iz Metafizike (Alfa 4, 984 b 27), kjer prenaša Parmenidove besede, da je Eros najprvotnejši od bogov (prim. fragment 13), malo naprej (Alfa 7, 988 a 34) pa pravi, da so nekateri imeli Erosa celo za *archê*.

Aristoteles pa tudi bolj natančno pove, kaj je to, ki giblje kot ljubljeno - ne da bi gibalo. "Na ta način pa gibljeta *tò orektôn*, predmet težnje, in *tò noetôn*, **predmet umevanja**" (Metaf. Lambda 7, 1072 a 26; podčrtal F.Z.). Tisto, k čemur težimo, in tisto, kar umevamo, je to, kar je sposobno vzgibati in gibati zgolj s svojo privlačnostjo. Predmet težnje giblje prek težnje, predmet umevanja pa prek uma.

V svojem spisu O duši (Gamma 10) pa svojo misel izrazi še bolj radikalno: pravi, da se sicer kažeta dve gibal, težnja in um (433 a 9), vendar pa ima tudi um v svojem temelju težnjo. Bistvena razlika med njima pa je naslednja: *noûs mèn oûn pâs orthós estin, óreksis dè kai phantasia kai orthè kai ouk orthè*," um je torej ves pravilen, težnja in predstava pa in sta pravilni in nista pravilni" (433 a 26-27). Um je lahko samo pravilen in če ni pravilen, potem to ni um. Težnja pa je onstran razlike med pravilnim in nepravilnim - težnja ne ve, kaj je pravilno: "Težnja pa giblje tudi mimo premisleka po logosu (*logismós*)" (433 a 25).

Enako stvar pokaže Aristoteles na primeru dobrega - seveda pa le dobrega delovanja (*tò praktòn agathón*), saj je dobro po sebi nedvoumno: "Zaradi tega vedno giblje *tò orektón*, predmet težnje, toda to je *è tò agathòn è tò phainómenon agathón*, ali tisto dobro ali pa tisto, ki se kaže dobro" (433 a 28-29). Težnja sama ne loči med navidezno dobrim in dobrim delovanjem in se tako lahko uklanja različnim vzgibom.

Predmet težnje lahko kot predmet želje (*tò epithymetón*) teži za tem, kar se samo kaže lepo (*tò phainómenon kalón*), lahko pa kot predmet volje (*tò bouletón*) teži za tistim, kar je prvo bivajoče lepo ali prvo resnično lepo (*prôton tò òn kalón*). V vsakem od teh dveh primerov pa so prvotnosti (*tà prôta*), torej prvi vzroki ali prvi vzgibi iste (Metaf. Lambda 7, 1072a 27-28).

Tako lahko predmet težnje kot osnovno negibno gibalo giblje na dva načina: *kineî ou kinoúmenon tò noethênai è phantasthênai*, "giblje, ne da bi se gibal, v tem, da je umovan ali v tem, da je predstavljan" (O duši, Gamma 10, 433 b 11-12) - težnja se torej lahko artikulira v umevanju ali predstavljanju.

Um je po Aristotelu del duše: v Metafiziki Lambda na primer v nekem kontekstu pravi: "...duša - ne vsa, ampak um..." (3, 1070 a 26). V Nikomahovi etiki pa dele duše, ki so pomembni za filozofijo, tudi našteje: "Trije pa so v duši gospodarji (*tà kýria*) delovanja (*prâksis*) in resnice (*alêtheia*): zaznavanje (*aisthesis*), um (*noûs*), težnja (*óreksis*)" (Nik. etika Zeta 2, 1139 a 17-18).

Če smo prej rekli, da je filozofija iskanje videzov, pa lahko zdaj ugotovimo, kaj v človeku je pristojno za videze. V spisu O duši Aristoteles pritrdi trditvi tistih, ki pravijo, da je duša mesto videzov (*tèn psychèn eînai tópon eidôn*) - po vsej verjetnosti je tu mišljen platonizem -, vendar pa stvar takoj pove določneje: ni vsa duša mesto videzov, ampak

je to le umna duša (*he noetiké*) (torej um, zaznavanje in težnja pa ne), hkrati pa videzi v umni duši niso v dovršenosti (*entelecheia*), temveč so samo v možnosti (*dynámei*), kar pomeni, da videzi lahko so v umni duši in samo v umni duši, ni pa to nujno. To prisvajanje videzov v umno dušo se dogaja šele v postopku uvidevanja (*tò eidénai*) (glej O duši Gamma 4, 429 a 27-29).

Tako kot lahko rečemo, da je zaznavanje videz predmetov zaznavanja, zaznavanega (*tôn aisthetôn*), lahko tudi rečemo, da je "um videz videzov", *ho noûs eîdos eidôn* (O duši Gamma 4, 432 a 2-3). Tako kot pri zaznavanju uvidevamo videz zaznavanega, tako pri umevanju uvidevamo videz videzov.

Če sprejmemo predpostavko, da je zveza med *resnico* in *filozofijo* bistvena, potem moramo pogledati, koliko je um resniconosen, kajti to bo določalo njegovo relevantnost v tistem filozofskem.

Po Aristotelu je pet načinov, na katere lahko duša "resnicuje" (*aletheúei*) s tem, da *kataphánai*, zatrjuje, ali *apophánai*, zanikuje: to so *téchne*, *epistême*, *phrónesis*, *sophia*, *noûs*, "veščina, pristojnost, presodnost, modrost, um" (Nik. etika Zeta 3, 1139 b 15-17), poleg tega pa sta resnična lahko tudi predpostavka (*hypólepsis*) in mnenje (*dóksa*), vendar se Aristoteles od njiju ograjuje, ker nas lahko tudi prevarata (*diapseúdesthai*). Kakšno pa je mesto uma med vsemi temi možnimi načini "resnicovanja"?

V Nikomahovi etiki izpelje Aristoteles precej podrobno razlikovanje med njimi (predvsem v knjigi Zeta), vendar naj na tem mestu povzamemo le končni rezultat (ki hkrati tudi razmejuje um in logos): "in um je o poslednjih stvareh z obeh koncev: namreč in o prvih mejnikih in o poslednjih je um in ne beseda" (*kaì ho noûs tôn eshátôn ep' amfótera: kaì gàr tôn próton hóron kaì tôn eschátôn noûs estì kaì ou lógos*) (Nikomahova etika Zeta 12, 1143 a 35 - b 1); že prej pa je bilo rečeno, da "je um o počelih" (isto 6, 1141 a 7) in da je "namreč um o mejnikih, o katerih pa ni beseda (*lógos*)" (isto 9, 1142 a 26).

Um se torej ukvarja s prvim in poslednjim, je (skupaj s pristojnostjo) "vedno resničen" (*alethê d' aei*) (Analitika Post. Beta 19, 100 b 8) in "resničnejši od pristojnosti" (*alethêsteron ... epistêmes*) (isto, b 11), poleg tega pa je še tisti, ki tvori tisto eno vsake posameznosti: *tò dè hèn poioun, toûto ho noûs hékaston* (O duši Gamma 430 b 5-6). S tem pa smo že pri tistih določitvah uma, ki napotujejo v teologiko.

Najprej si pogledjmo razliko med *teologijo* in *teologiko*, kot nastopa pri Aristotelu. Kot povesta že sami besedi, gre pri teologiji za besedo o Bogu ali bogovih, medtem ko gre pri teologiki za nekakšno logiko o Bogu ali bogovih (v primeru evropske metafizike kot onto-teologike gre pač za logiko o enem Bogu). Oblikovno je *theologiké* (tako kot na primer *physiké*) pridevnik, ki predpostavlja še *epistémē*, torej je mišljena tu bogoslovna pristojnost. To logiko moramo razumeti iz Aristotelovega pojmovanja logosa: v logiko spada le apofantični logos. Tako v teologiki ni prostora za molitev in teologični Bog ni Bog čaščenja.

Aristoteles tako besedno družino *theología*, *theologeîn*, *theólogoi* uporablja takrat, ko govori o (že zanj) starih tvorcih mitične kozmologije. Teologa sta zanj na primer predvsem Homer in Hesiodos, njuna teologija pa za Aristotela ni filozofsko relevantna.

Vse drugače pa je s teologiko: v Metafiziki jo omenja na dveh mestih kot eno izmed motriteljskih filozofij (*philosophíai theoretikáí*) (Epsilon 1, 1026 a 18-19) oziroma motriteljskih pristojnosti (*tôn theoretikôn epistemôn*) (Kappa 7, 1064 b 2-3) poleg fizike in matematike. Teologika (*theologiké*) je tista filozofija ali pristojnost, ki se ukvarja z večnim, negiblјivim in ločljivim bivajočim oziroma bitnostjo (*aldion*, *akíneton*, *choristón*, prim. Metafizika Eps.1, 1026 a 10-11 in Kappa 7, 1064 a 33-34) ter je kot taka prva filozofija. Njeno ime je upravičeno, saj tisto večno, negiblјivo in ločljivo imenujemo Bog.

Prvo, kar se da pokazati, je to, da je Bog za Aristotela predvsem filozofski pojem. V grškem okolju, kjer je še vedno odzvanjalo vprašanje prvih filozofov, vprašanje po *počelu* (*arché*), on pravi: *ho theós ... arché tis*, "Bog je... nekakšno počelo" (Metafizika Alpha 2, 983 a 8-9). Kakšno počelo pa bo Bog, zvemo v knjigi Kappa. Če obstaja med bivajočimi takšna narava, kot je večno in ločljivo bivajoče, potem "bo to in moralo biti tisto božansko (*tò theîon*) in bo to prvo in najbolj mogočno (*kyriotáte*) počelo" (Metaf. Kappa 7, 1064 a 34 - b 1). Če torej Bog zadostuje dvema temeljnima zahtevama, ki sta tudi že sicer bistvo pojma *arché* - torej prvost in obvladovanje -, potem ne more biti dvoma, da je Bog počelo kot tako.

Vendar pa je Bog v marsičem drugačno počelo, kot pa so bila to počela zgodnjih predsokratskih filozofov. Predvsem *ni snoven*, saj je čisto udejanjenje, snov pa je možnost. Kako je nujno, da je udejanjenje, smo govorili že pri gibanju. "Udejanjenje Boga pa je nesmrtnost

(*athanasía*) (O nebu Beta 3, 286 a 9). Naslednje, kar je treba omeniti, je to, da je živ oziroma da je tako rekoč življenje samo. Sicer pa Aristoteles glavne ugotovitve v zvezi s pojmom Boga strne v 7. poglavju Metafizike Lambda (1072 b 14-30). Um udejanja s privzajanjem sebe kot umevanja skozi umevanje. Bog je stalno in večno takšno udejanjenje umevanja umevanja. Kaj pa človek?

Vse te določitve dobijo svoj pomen šele prek človekove možnosti, doseči božje. Kljub temu da je za človeka nemogoče stalno "umevanje umevanja", tako kot Bogu, pa Aristoteles vendarle nakaže dva načina (ali dva vidika enega načina), kako to doseči. To sta *tò noeîn* in *tò thiggánein*, umenje in dotikanje: "Postaja namreč umevano, ko se dotika in ko umeva" (Metaf. Lambda 7, 1072 b 21). Rekli smo že, da je Bog um in kot um v udejanjenju umevanje in kot umevanje najvišjega umevanje umevanja. Če razumemo umevanje kot vprisotnjevanje ali zblizanje, potem je Bog vprisotnjenje prisotnosti same. Človek živi tako, kot živi Bog vedno, le redkokdaj - toda takrat živi kot Bog! Takrat približujočo se mu prisotnost zapazi kot prisotnost samo. Ali ne bi že temu lahko rekli dotik (*thíksis*) Boga?

Besedi *thiggáno* in *thíksis* lahko predfilozofsko pomenita običajni fizični stik ali pa dotikanje neke tematike. V filozofskem smislu pa ju Aristoteles uporablja v naslednjih kontekstih: če spoznavamo enako z enakim, gre v tem spoznavanju za dotik enakega z enakim (prim. O duši Gamma 3, 427 b 2-5); dotikanje je tisto, ko um doseže svoje, torej *doume* (prim. O duši Alfa 3, 407 a 15-18); tisto, s čimer se opredelimo do nekega predmeta spoznanja, je dotik le-tega in izrekanje o njem, medtem ko je nedotikanje neznanje (prim. Metaf. Theta 10, b 23-33).

Dotikanje in izrekanje (*phásis*) se ne moreta motiti o stvareh, ki so neka bit in so v udejanjenju in so nesestavljene bitnosti. Teh stvari nezmotljivo dotakniti se pomeni umeti. Taka stvar je v prvi vrsti in najbolj Bog, ki je samo udejanjenje. Umeti Boga torej pomeni nezmotljivo dotakniti se Boga kot enostavne udejanjene biti. Boga se ne da umeti "napol" - tako kot dotik je ali ni, tako je tudi z umetjem.

Ko govorimo o umetju in dotikanju Boga, pa se nam vsiljuje še naslednja razlaga: Boga lahko dosežemo z umevanjem *ali* pa z dotikom, ki je nekaj nad umevanjem, ki je nekakšen neposreden dotik Boga. S tem v zvezi je potrebno pojasniti naslednje: dotik je res neposreden (in kot tak pri enostavnih stvareh vedno resničen), vendar pa je prav tako

neposreden um. Božansko umevanje umevanja, torej samega sebe, je lahko samo neposredno, enostavno in resnično - sicer to ni umevanje umevanja. Spoznavati Boga kot um - prisotnost samo - je mogoče samo na tak način. Zato je dotikanje Boga ravno v umevanju Boga.

Ali lahko tedaj zaključimo, da je Bog um kot umevanje, kot umevanje umevanja in kot tak človeku v umu prek umevanja umevanja neposredno dostopen - ne za stalno, pač pa vsaj za hip? Načeloma da; edino, kar temu oporeka, je naslednji navedek iz Aristotela, ki pa je ohranjen kot fragment pri Simplikiju. V sicer izgubljenem delu z naslovom O molitvi (*perì euchês*) - zanimivo je, da je ravno molitev Aristoteles navajal kot primer logosa, ki ni apofantičen in ki se torej ne nahaja v območju resnice in laži - najdemo naslednje besedilo: *hóti gár ennoet ti kai hypèr tòn noûn kai tèn ousían ho Aristotéles, dêlós esti pròs tois pérasi toû perì euchês biblíou saphôs eipòn hóti ho theòs è noûs estìn è epékeiná ti toû noû*. "Da je Aristoteles doumeval tudi nekaj nad umom in bitnostjo, je jasno proti koncu knjige O molitvi, kjer razločno pravi, da je Bog ali um ali nekaj onstran uma." (Simplikios, in De Caelo, 485, 19-22) S tem pa je pravzaprav rečeno, da je Bog onstran filozofije: onstran apofantičnega logosa, onstran logičnega pojmovanj resnice in neresnice. Tu nam ostane le še tisto dotakniti se, *tò thiggánein*, prek uma. Kako si razložiti to filozofsko nelogičnost in nedoslednost?

Najprej lahko rečemo, da Simplikiju³ ne bomo verjeli, saj je lahko nekorektno citiral Aristotela ali pa je prišlo do napake v prenosu Simplikijevega teksta. Če postopamo na ta način, lahko opustimo tudi fragmente predsokratikov, ki so tudi ohranjeni prek Simplikija ali pa celo prek manj verodostojnih virov. Vsekakor pa je sumljivo, da en fragment tako rekoč postavi na glavo celotno Aristotelovo v knjigah ohranjeno misel - če to sploh res stori.

Naslednja možna razlaga je namreč ta, da je Aristoteles vsaj enkrat v toku svojega filozofiranja pomislil, da bi bil Bog pravzaprav lahko tudi nekaj onstran uma, nekaj ne-do-um-ljivega.⁴ S tem ni zanimal

³ Simplikios je bil eden vodilnih filozofov v neoplatonični šoli. Rojen je bil v drugi polovici 5. stol. po Kr., deloval pa je v 6. stoletju. Filozofijo je študiral v Aleksandriji in v Atenah. Pisal je komentarje k Aristotelovim delom - tisti k Fiziki obsega prek tisoč strani -, zgornji odlomek pa je iz komentarja Aristotelovega spisa O nebu. Iz teh komentarjev poznamo tudi precejšen del fragmentov preds

vsega, kar je govoril prej. Poleg tega je rečeno: ali um ali nekaj onstran uma. Torej lahko, da tudi le um. Če pa je kaj prek uma, potem to ni več stvar takšne filozofije, kot je Aristotelova, s tem pa prva filozofija tudi ne bi bila več o najvišjem in tako ne prva. Čeprav je Aristoteles očitno res tudi pomislil, da bi bil lahko Bog nad umom, se očitno te pomisli ni oprijel in je ni upošteval pri svojem siceršnjem filozofiranju.

Če sem na začetku zapisal, da gre v pričujoči interpretaciji za poskus določitve razmerja med človekom in Bogom pri Aristotelu, torej lahko sedaj rečem naslednje: človeško bitje je že po svoji vzrasti takšno, da nosi v sebi neko temeljno težnjo po tem, da bi uvidelo. Najvišji način uvidevanja je prisoten skozi motrenje najvišjega, skozi ugledanje neskrito lepega/dobrega v sijaju čiste prisotnosti, skozi vprisotnjenje prisotnosti same, ki je Bog. Tako se človek lahko dotakne tistega najvišjega, ki je najvišje ravno po tem, da je samemu sebi stalno prisotno kot prisotnost sama. S tem pa je izpolnjeno tisto, za kar smo tu, saj je "um smoter narave", *ho noûs tês phýseos télos* (Politika Eta 15, 1334 b 15).