

Valentin Kalan

Αινίγματα - ανοίγματα:

Uganke - odpiranja¹

O nekaterih novih grških osvetlitvah antične grške in bizantinske filozofije ter Aristotelove *Metafizike*

Recenzija

Pentzopoulou – Valakas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): Aristotle on Metaphysics, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

Koutras, Demetrios N.: Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy, Athens 2002.

- 116** Ker je antična grška filozofija mera evropske filozofije, je bilo navezovanje na grško filozofijo, njena »renesansa« in obračanje k grški filozofiji od nekdanj konstitutivno za evropsko filozofsko misel, ostalo pa je nepogrešljivo za oblikovanje filozofske države tudi danes. Ob tem pa pri raziskovalnem ukvarjanju z grško filozofijo postaja čedalje bolj očitno, da marsikatere presenečajoče uvide prinašajo ravno sodobne, »novogrške« tematizacije antične grške filozofije. Novogrško raziskovanje grške filozofije je sicer do določene mere že prej poznano po tem, da mnogi sodobni grški filozofi objavljajo ali celo pišejo kar v zahodnoevropskih jezikih, zlasti v angleščini in francoščini, manj v nemščini. V zadnjem času pa je pri nas vse bolj živ interes za novogrški jezik, tudi iz tega razloga, da bi se mogli bolje približati starogrški filozofiji. V tem raziskovalnem poročilu predstavljam dve novi grški knjigi o antični grški filozofiji, ena je posvečena Aristotelovi metafiziki, druga pa grški in bizantinski filozofiji.

I. Aristotel o metafiziki

Že tri leta je minilo, odkar je v Solunu – Thessalonike – izšel zbornik razprav o Aristotelovi *Metafiziki* – *Aristotle on Metaphysics*, ki sta ga uredila Th. Pentzo-

¹ Besedna igra je vzeta iz pesmi Eleane Vrahali: To s' agapo, glasba Mihalis Hatzigiannis.

poulou-Valalas, profesorica filozofije na Oddelku za filozofijo Aristotelove univerze v Solunu, in S. Dimopoulos, docent na isti ustanovi. Razprava povzema prispevke mednarodnega kolokvija »Aristotel. O Metafiziki«, ki je potekal v Solunu, od 9. do 11. oktobra 1999, ob podpori »Organizacije za kulturno prestolnico Evrope, Thessaloniki 1997«.

Proučevanje Aristotelove *Metafizike* je indeks stanja filozofskih raziskav. V bibliografiji, *La »Metafisica« di Aristotele nel XX secolo*, ki jo je pripravil R. Radice s celo ekipo sodelavcev, je analitično obdelanih 3200 razprav, ki so bile v 20. st. posvečenene temeljnemu pojmu, vprašanjem in problemom Aristotelove *Metafizike*.² Ta bibliografija sega do leta 1996.

Solunska knjiga prinaša prispevke 19 udeležencev simpozija, 10 udeležencev iz Grčije in 9 referentov iz držav Zahodne Evrope. Stališča, ki jih prinašajo referati negrških avtorjev so nam sicer bolj znani iz drugih objav, vendar jih bom na kratko prikazal tudi v tej recenziji; to so: Werner Beierwaltes (München), Klaus Hammacher (Aachen), Walter Jaeschke (Bochum) iz ZR Nemčije, Ingeborg Schüßler (Lausanne) in Gerhard Seel (Bern) iz Švice, Enrico Berti (Padova) in Carlo Natali (Venezia) iz Italije, Michel Bastit (Dijon) iz Francije ter John Houston (Glasgow) iz Velike Britanije. V recenziji bom bolj pozoren do prispevkov grških avtorjev, ki so nam manj poznani. To so: Konstantinos Despotopoulos (Atenska Akademija), Evangelos A. Moutsopoulos (Atenska Akademija), Georgia Apostolopoulou (Univerza Ioanina), Anna Aravantinou-Bourloyianni (Atene), Linos Benakis (Atene), Lambros Couloubaritsis (Bruselj), Panayotis Tzamalikos (Thessaloniki), Stavroula Triantafyllou (Pariz) in George Zografidis (Kreta).

Predgovor k zborniku z naslovom »Zakaj Aristotelova Metafizika?« je napisala njegova sourednica in predsednica organizacijskega odbora Th. Pentzopoulou – Valala. V njem je današnja filozofska misel postavljena v okvir sodobne kritike metafizike in v zgodovinsko genezo sodobne metafizične problematike. Metafizika je kraljevska pot do filozofije, ker v njej dobijo svojo artikulacijo vsa temeljna filozofska vprašanja: človek, svet, Bog, resnica. Polisemija biti, ki jo je v največji možni meri zaznal Aristotel, določa zgodovino evropske filozofije. Spremembe zgodovinske konstelacije ustvarjajo novo potrebo po celoviti orientaciji, ki pripada prav filozofiji. Metafizika je teorija resnice. Vpra-

² R. Radice, 1996.

šanje »kaj je bivajoče?« ima tri smeri: to so tri poti biti, ki more biti razumljena kot najvišja bit Boga, kot najsplošnejša bit kategorij in kot sorazmerna bit svetovne ureditve – ὄν ἀκρότατον (τιμιώτατον), ὄν κοινότατον (ὄν ἢ ὄν), in ὄν ἀνάλογον. Tako so v Aristotelovi filozofiji povzete teme Boga, sveta in človeka.³

Aristotelovo proučevanje biti mora iti skozi poznavanje aksiomov. Brez poznavanja *Analitike* ni mogoče priti do spoznanja biti. Aristotelova filozofija more videti predpostavke »retorične lahkotnosti«, ki danes pogosto prevladuje v filozofiji, ne da bi ostala dolžna odgovora nasprotnikom logocentrizma. Metafizika je delo logosa v dvojnem smislu: kot logos in diskurz.

K. Despotopoulos obravnava Aristotelovo politično filozofijo v luči vprašanja o lastnini. Po Aristotelu so tri možne rešitve družbenih problemov: totalna nacionalizacija lastnine, totalna privatizacija in sistem, ki ima poteze obeh prejšnjih možnosti. Družbena nesoglasja nimajo svojega izvora le v lastninskih vprašanjih, temveč so tudi posledica neenakosti časti in neenakosti v načinu človekovega pridobivanja ugodja in zadostitve želja. Politika je vezana na vprašanje človekove dobrobiti: Aristotelov konzervativni in humanistični pristop ostaja merodajen tudi za sodobne znanstvenike in politike.

118

E. Moutsopoulos je eden najbolj pomembnih sodobnih grških filozofov, katerega filozofija časa je odmevna tudi v evropskem merilu.⁴ Njegov referat obravnava odnos časa in ponašanja pri Aristotelu. *Kairos*, pravi trenutek, je takšna organizacija časovnosti, da je človekov poseg v svet mogoč in optimalen. *Καιρός* je dobro v času, *τιγὰθὸν ἐν χρόνῳ* (Nikomahova etika, A4, 1096a26, 32). Če *chronos* pomeni čas kot kvantiteto, je *kairos* čas kot kvaliteta, kakršna določa človekovo zgodovinskost v svoji enkratnosti. Vsaka človeška situacija nudi različne možnosti človekove orientacije in delovanja. Ta življenjska vezanost človekovega mišljenja in delovanja je naznačena v pojmu *kairos-a*. Človek mora biti pozoren na *kairos*: *καιροφυλακτεῖν* (Politika, VIII 3, 1237b41). *Kairos* je potrditev funkcionalne uporabnosti intencionalnega na objektivne pogoje, ki vrednostno obarva življenjski svet. *Kairos* je tudi mera časa, ker označuje primeren, »zrel« čas delovanja. Iskanje *kairosa* ni vrednostno nevtralna zadeva praktičnega uma, saj je določanje *kairosa*, je »iskanje optimalnega« (str. 25).

³ M. Heidegger, 1971, str. 213 in 226.

⁴ E. Moutsopoulos, 2002.

G. Apostolopoulou je obravnavala Aristotelovo filozofijo v kontekstu klasične grške filozofije in z vidika enotnosti filozofskega uma. Hermenevtična povezanost razuma in življenja je model razumnosti, ki ga je vpeljal Sokrat. Človek je živčni subjekt skozi samozavedanje. Za Platona je samonanašanje duše hkrati obrat k ontološko drugemu, k idejam. Platon človeškega življenja ne gradi z vidika končnosti, temveč glede na izvorno potrjevanje dobrega. Človekovo odprtost svetu določajo tako razumski del duše kakor estetsko-nazorni elementi. Aristotel pa izhaja iz pozitivnosti življenja, to je iz življenja kot »rasti«, pri čemer samonanašanje ostaja temeljna struktura višjih oblik življenja. Samobit je izbira samega sebe. Samonanašanje se razširja preko prijateljstva, ki omogoča različne oblike npravstvene skupnosti in humanizira življenje. Od družbe preko polisa se svet širi do celotnega kozmosa, ki ima svojo metafizično oporo v Bogu kot dobrem samem. Čeprav je človekova *theoria* podvržena kontingenci, je treba človekov svet oblikovati z vidika enotnosti sveta in vrednotenja.

A. Aravantinou-Bourloyianni obravnava odnos med miselnimi formami in univerzalijami v peripatetični tradiciji. Ob navezavi na Aristotelovo vprašanje, ali je »žival nasploh«, ζῷον καθόλου (O duši, I 1, 402b8) miselni predmet, νοητόν, pojem, občost, ki biva samo v umu, je Aleksander iz Afrodiziade v svojem spisu *De anima* razgrnil problem univerzalij. Po Aleksandru se bit, obstoj občosti, njihova *hypostasis*, nahaja v mišljenju, medtem ko oblike stvari bivajo v stvareh (*in re* pri sholastikih), kot občosti pa so vzpostavljene kasneje, a posteriori. Kljub temu pa brez občosti, κοινόν, ne moremo dojeti posameznega. – Vprašanje univerzalij je bistveno povezano s statusom definicij. Definicije se ne našajo niti na občosti niti na posamezne stvari kot takšne, temveč na stvari, ki imajo lastnost, da so splošne. Posebna vrednost Aleksandrove spoznavne teorije je v tem, da je konsistentno dokazoval, da univerzalije niso substancialne, in da zato ne smejo biti pomešane s substancialnimi oblikami, od katerih so dobljene preko miselnega »posploševanja«. Forma ni univerzalno – to je eden izmed aksiomov aristotelizma.

M. Bastit obravnava vprašanje Aristotelove teologije izhajajoč iz enostavnega stavka, da je Bog nekakšen vzrok in počelo, ἀρχή τις (*Metafizika*, 983a8). To nedoločenost počela je mogoče razumeti kot Boga ali kot bit sploh. V pozni antiki so za dovršitev prve filozofije šteli teologiko, teologijo kot znanost o Bogu. Pri Avicenni, Dunsu Skotu v srednjem veku ter pri mnogih modernih interpretih (npr. Natorpu) se je oblikovalo stališče, da je predmet metafizike bit

nasploh. Bastit tudi na nov način razlaga pomen analogije v Aristotelovi metafiziki: analogija se sicer nanaša na status prvin ali principov, vendar ne izključuje vrednostne hierarhije. Substancialne forme stvari rabijo vzrok, da bi morale biti realizirane. Ta vzrok je prvi univerzalni vzrok gibanja, od katerega je vse odvisno.

Analogija principov je vezana še na analogijo med dejanskostjo in možnostjo. Odnos med možnostjo in stvarnostjo ne velja le za notranje vzroke stvari, temveč tudi za zunanji vzrok. Prva bit, ki je dejanski gibalec, je Bog kot »vzrok vsega«: »Prednost biti v dejanskosti zahteva prednost prvega v dejanskosti nad drugimi vzroki in počeli, brez katerih bi vsi ostali v možnosti« (str. 48). V nasprotju s tem, kar je trdil Natorp, Aristotel ne pozna splošnih počel splošnega predmeta, ki bi bil bit, ker po Aristotelu bit ne obstaja na tak način. Teologija je zato dejanska dovršitev prve filozofije, ker preko nje dobi prva filozofija svojo eksistencialno razsežnost. Za Aristotela velja Lamartinov izrek:

»Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé!«

120 »Eno samo bitje vam manjka, in vse je pusto in prazno!«

Če ni prve biti, se razblini, kaj je sploh biti. Odsotnost biti je nihilizem. Vprašanje metafizike je vprašanje biti in nebiti, pričujočnosti in nepričujočnosti smisla. Skozi čudenje in ljubezen dobi metafizika pri Aristotelu svojo eksistencialno razsežnost, kakor bo naznačil tudi prispevek Schüßlerjeve.

W. Beierwaltes osvetli slabo poznano problematiko razumevanju Aristotela v Schellingovi filozofiji. Izhaja od Aristotelovega opisa življenja Boga kot absolutne samorefleksije: Aristotelova določitev prve biti kot *νόησις νοήσεω* namreč pomeni, da kadar Bog misli samega sebe, tedaj svoje lastno mišljenje misli kot najvišjo potezo svoje biti ali kot svojo bit samo. Božja enotnost mišljenja in predmeta mišljenja je trajno počelo in telos vsega dogajanja v kozmosu. Hegel razume Aristotelovo enotnost biti in mišljenja v Bogu kot proces, v katerem »ideja«, ki prežema vso stvarnost, pride do sebe, ko dojame lastno zgodovino. Razumevanje Aristotela je vedno tudi oddaljevanje od njega, če naj bo vključeno v »napredovanje znanosti«, to je v razvoj filozofske misli.

Takšno Heglovo recepcijo Aristotela pa Schelling spremeni v tem smislu, da njegova »logična filozofija« izhaja od izkustva. Zato je Aristotelova Metafizika

»učbenik za vse čase«, kakor je rekel v *Filozofiji mitologije* (XI 380): Aristotel je pravi učitelj »evropskega Vzhoda in Zahoda« (XI 382). Čeprav Schelling soglaša z Aristotelom, ko Boga misli kot »vzrok biti« (XI 406), pa je za Schellinga Bog kot mišljenje mišljenja le »pasivni«, neosebni Bog negativne filozofije, ki »nima prihodnosti«. Pravi »pozitivni« Bog mora biti »ekstatični« začetek. Schellingova kritika Boga, ki se v mišljenju nanaša na samega sebe in ki »ne more ničesar delati«, je bolj kritika Hegla kakor Aristotela. Schelling je radikalneje kakor Hegel zastavil zgodovinskost filozofije in zahteval povratek filozofije preko »odisejade« duha v »splošni ocean poezije«, kakor to formulira v *Sistemu transcendentnega idealizma*. Seveda pa odnos med filozofijo in poezijo ostaja odprta tema.

V razpravi o Aristotelu in Nikolaju Hartmannu se L. Benakis posveti vprašanju utemeljitve sodobne filozofije. Za Hartmana je Aristotel oblikovalec kritično-aporetičnega raziskovanja, ki edino more seči tudi do »nadrazumnega« (das Überverständliche). Pač pa Hartmann pri Aristotelu najde samo »elemente fenomenološke analize« in progresa »opis dejanskih dejstev«. Prav tako meni, da bit ni »fenomen«. Za Hartmanna pa je posebej aktualna Aristotelova etika, saj je sam snoval etiko, ki bi bila sinteza Kanta, Nietzscheja in Aristotela. Če bi k temu dodali še krščanstvo, kaj bi mogli imeti še več.

121

E. Berti v razpravi »Negibni gibalec kot dejavni vzrok v Aristotelovi Metaph. XII« posebej izpostavlja dejstvo, da je prva bit dejavni vzrok: κίνητικόν in ποιητικόν (1075b31). Prva bit ni le dejanskost, temveč tudi dejavnost. To je tudi stališče S. Broadiejeve in A. Kosmana. Mišljenje prvega gibalca je torej nekakšno »kinetično«, motivacijsko mišljenje, ki je značilno za praktični um. Dejavno vzročnost prve biti je Berti vsestransko osvetlil, najprej skozi Aristotelovo kritiko Platonovih idej, ki ne pojasnijo gibanja. Aristotel je v *Evdemovi etiki* (1248a24-29) izrecno postavil Boga kot gibalca. Teza, da je negibni gibalec dejavni vzrok, je v nasprotju s standardno interpretacijo, ki šteje negibnega gibalca za smotrni vzrok.

Berti tudi na novo opredeljuje telos negibnega gibalca. Negibni gibalec sam želi negibnega gibalca, ki torej ni cilj neba, temveč prav negibnega gibalca, kakor so za nebesne sfere cilj zvezde (τὰ φερόμενα), ki jih nosijo. Kakor je za medicino cilj zdravje, tako je za duha, ki je sebe-misleče mišljenje, cilj v tem, da se sam giblje, to je njegovo lastno mišljenje in ugodje.

Glavna teza Couloubaritsisovega referata o »henoloških osnovah Aristotelove metafizike«, je v tem, da Aristotelove metafizike ne smemo zvesti na problem biti, ker je v grški filozofiji vprašanje Enega prisotno od Parmenida do novoplatonika Damaskija. Obrat od Enega k Biti se zgodi dokončno šele pri Tomažu Akvinskem, predhodnika takšnega razumevanja metafizike pa sta Porfirij in Avguštin. V X. (Iota) knjigi *Metafizike* Aristotel postavi štiri pomene enega: zveznost, celovitost, opredelitev in posamezno. V področje henologije spada tudi odnos enega in množstva. Z Aristotelovega vidika bi o današnji filozofiji smeli reči, da v njej prevladuje vidik množstva, kar se kaže kot nekakšna teorija razlik, diaforologija (str. 93).

Razmerje med metafiziko, znanostjo in logiko opisuje Hammacher v razpravi »Ali spada stavek o protislovju v metafiziko («prvo filozofijo») ali v logiko?« Aristotelova meditacija o protislovju je klasičen primer transcendentalne logike. Metafizična razsežnost stavka o protislovju je razumevanje biti kot »prisostvovanja« (*Anwesenung*), kar je izpostavil zlasti Heidegger. S tem je logika vezana na čas, kar pomeni, da je ponovljivost sedanjega kriterij splošnosti. Za moderno metodologijo je značilno, da so logične izpeljave, ki potekajo po nujnosti in po pravilih, uporabljane na stvarno stanje: na to, kar je dejstvo – *was der Fall ist*. Razmerje logičnih resnic in stvarnega stanja je podobno paraleli med večvalentno logiko in teorijo verjetnosti, ki izhaja od neodvisnosti dogodkov.

Houstonova razprava o »Aristotelovem dokazu za prvega gibalca, *Metaph. Lambda 6 in 7*«, je pomembna, ker zavzame stališče do Barnesovega nekoliko ironičnega stališča, da je Aristotelova teologija sestavljena »iz petih delov slabih argumentov in petih delov nesmislov«. ⁵ Gre za argument, da mora obstajati večna bitnost, kajti če bi bile vse bitnosti minljive, bi bile vse stvari minljive, toda gibanje in čas nista ne nastala ne minljiva. V tem dokazu je podano dejstvo, ki ni odvisno od določene astronomske teorije, temveč izvira od proučevanja biti. Metafizika je proučevanje stvari in njihovih bistev, to je proučevanje ontološko primarnih stvari in razlaga primarnih bistev. Ker se bistvo stvari pogosto oblikuje kot rezultat gibanja, moramo misliti tako, kakor nas stvari pozivajo, če naj gibanje razumemo.

W. Jaeschke proučuje različna tolmačenja »pristnega« Aristotela v nemški klasični filozofiji, ki so bila predvsem tri. Prvo je razumevanje Aristotela kot

⁵ J. Barnes 1999, str. 151.

»glavnega empirika« (Kant), ki je postalo prevladujoče za dolgo tradicijo filozofskega zgodovinpisja, drugo je razumevanje Aristotela kot začetnika »razumske znanosti« (*Verstandeswissenschaft*) (Jacobi), in tretje je razumevanje Aristotela kot spekulativnega filozofa (Hegel in Schelling). Hegel je od Aristotela prevzel pojem »notranje smotrnosti«, s katerim je menil preseči nasprotje med mehanično nujnostjo in zunanjo smotrnostjo, ki je vezana na nauk o Božjem stvarjenju. Notranji smoter je dejavnost, ki obsega naravo in duha. Prav za tolmačenje duha pa je Hegel prevzel mnogo idej Aristotelove teorije uma. Ideja identitete predmeta in samozavedanja ni nekaj abstraktnega, temveč pomeni enotnost življenja in spoznanja stvari, kar se dosega v mislečem umu, νοῦς-u. Umsko spoznanje je vedno tudi samospoznanje, je *noesis noeseos*. Za racionalistične filozofe je bil Aristotel empirik, za nasprotnike filozofije razuma je bil razumski filozof, za spekulativnega filozofa Hegla pa »vrh antične filozofije«. Če so Hegla imenovali »nemški Aristotel«, pa bi bil po Schellingovi oceni ta naslov primernejši za njegovo pozitivno filozofijo.

C. Natali razvija »Dva pomena gibalnega vzroka v knjigi Lambda Aristotelove Metafizike«. Vprašanju Boga – in njegovega odnosa do sveta – je po Natalijevem mnenju Aristotel v *Metafiziki* prikazal zelo skopo. Odnos med bogom in svetom je bolje razložen v spisu *Peri philosophias*. Smotni vzrok pomeni smotrnost na dva način: (1) je smoter kot notranji vzrok stvari (npr. zdravje kot cilj) in (2) smoter kot individualna zunanja substanca, ki je intencionalni cilj delovanja (prvi gibalec). Negibni gibalec giblje kot ljubljena oseba. Ob tem podaja vrsto zelo izčrpnih razlag težavnega pasusa 1072b1-4.

Švicarska filozofinja I. Schüblerjeva se tudi posveti *Metafiziki Lambda*, toda z vidika odnosa narava – Bog. Prehod od čutne narave k nadčutnem vzroku, ki biva kot čista ἐνέργεια, je Aristotel izvedel z logosom. Prva bit je vzrok večnega krožnega gibanja. Toda svet postajanja rabi še en vzrok, ki giblje na način različnosti, obadva vzroka skupaj pa sta vzrok večne raznolikosti. Vzrok, ki giblje tako na način enakomernosti, kot na način različnosti, je Sonce. Večno menjavo letnih časov sonce povzroča zaradi svojega večnega gibanja po letnem ekliptičnem krogu. Mogoče pa bi bilo za gibanje Sonca privzeti neko drugo nadčutno bitnost. *Ousia*, ki je ἀκίνητος, ima poseben način gibanja. Giblje kot lepo, τὸ καλόν, lepo pa je predmet želje. Tako sta v Aristotelovo teologijo vključena poleg dobrega in reda, tudi lepota in ljubezen. Prva bit kot čista dejavnost in življenje duha je tudi predmeti nenehnega in naraščajočega čudenja. Filozofija ima začetek v čudenju in se zaključí v naraščajočem čudenju.

Aristotelov uvid, da Bog giblje s svojo čisto in lepo prisotnostjo, more biti pomembna tudi za bodočo teologijo.

G. Seel, čigar besedilo je v novogrščini, se je lotil vprašanja modalnih pojmov v Metafiziki Theta 6, pri čemer je posebej pozoren na pomen odnosa snov – oblika ter pojma analogije pri določanju odnosa možnost – stvarnost. Semantika in logika možnosti in stvarnosti pa je razvita zlasti v spisu *De interpretatione* 12 in 13.

P. Tzamalikos je prispeval obsežno študijo o »Aristoteliskem razumevanju akcidentalne biti in njenem pomenu za patristično misel«. Najprej postavi akcidentalno bit v okvir štirih pomenov biti pri Aristotelu (kategorije, resnica, stvarnost, akcidenca). Akcidentalnost včasih nastopa kot samostojno deblo biti, včasih pa v okviru substancialne biti. Poleg tega je *συμβεβηχός* tudi predikabilija in nasprotje temu, kar je po naravi, *φύσει*. Akcidenca more označevati naključne ali tudi bistvene lastnosti.

124

Za aristotelško tradicijo je najprej pomembno razlikovanje *οὐσία* - *συμβεβηχότα*. Poleg tega pa je *symbebekos* pogosto označeval temeljne lastnosti stvari: npr. ogenj je vroč. Te lastnosti se pri Ireneju imenujejo dejavnosti, *ἐνέργεια*. Takšna *energeia* se ne ujema z razlikovanjem med substanco in akcidenca, saj označuje neko neločljivo lastnost stvari, *συμβεβηχός ἀχώριστον*, ki je naravna dejavnost stvari, *ἐνέργεια φυσική*.

Vprašanje biti se je vezalo na vprašanje opredelitve. Kako je mogoče določiti odnos med božjo substanco in njenimi lastnostmi. Kaj so božje lastnosti, njegove »energije«? Krščanski avtorji so videli, da je Svetopisemski Bog, ki deluje, *ἐργάζεται*, nezdružljiv z Aristotelovo prvo *ousia* kot popolno *energeia*. Poleg tega znotraj aristotelizma more priti do novih aporij v razumevanju biti, kadar je substanca vzeta kot le abstraktni nosilec lastnosti. Božje dejavnosti, »energije«, ne morejo biti neke akcidentalne lastnosti, niti Bog ni »energeia« kot taka.

Patristična krščanska misel človeka razume kot absolutnega in odvisnega. Človek je neodvisen po svoji razumnosti in ustvarjenosti, odvisen ali »akcidentalen« pa je zaradi kontigentnega značaja stvarjenja. Tudi človekova podobnost Bogu je nekaj, kar se ne da opisati s kategorijo akcidence. Tako pridemo do teologije notranjega in zunanjega človeka. Notranji človek je absolutna bit,

zunanji človek je človek v stanju greha in smrti. Znameniti spor med gnostiki in krščanstvom je razločljiv prav s pojmom akcidentalne biti. Akcidentalna bit kaže na dialektični odnos med ljudmi in Bogom, ker naznačuje krhko stanje človekove svobode v njenem odnosu do Boga. Za Aristotela je svobodna volja zadeva akcidence, za Origena je *προαίρεσις* bistvo človeka, na katero se veže prvi padec in celotna teologija cerkve.

Tri osebe enega Boga so *homoousion*, »enega bistva« ali kosubstancialne. Pojem deifikacije, *θεοποίησις*, pomeni tudi milostno zedinjenje med Stvarnikom in kreaturami. Tako je Tzamalikos s proučevanjem *ὄν κατὰ συμβεβηχός* zelo dobro osvetlil »radikalne prodore, ki jih je patristična misel napravila v dediščino grških filozofov« (185).

S. Triantafyllova (Pariz) prikaže problematiko enotnosti v Aristotelovi *Metafiziki*, pri čemer izhaja iz teorije izrekanja biti glede na Eno, *πρὸς ἓν λεγόμενον*, kar je Aristotelova rešitev vprašanja enotnosti biti. Različni pomeni biti dobijo enotnost, kadar konvergirajo k biti. To temeljno tezo zavračata zlasti P. Aubenque⁶ in Ch. Rutten, pri čemer je Aubenque izpostavil težave kategorij in predikacije, Rutten pa se je omejil na odnos snovi in oblike, oziroma možnosti in dejanskosti. Vprašanje predikacije je vsidrano v perspektivi razumevanja substance, ki je nekaj tu bivajočega in nekaj samostojno bivajočega, *τὸδε τι καὶ χωριστόν*. *Πρὸς ἓν* ni samo logična shema, kakor bi hotela Aubenque in Rutten.⁷

125

Problem realnosti biti se ne kaže samo v pojmih bistva in definicije, temveč tudi v pojmih bistva-oblike, dvojnosti oblike in snovi ter dejanskosti in možnosti. Razlikovanje kategorij v njihovem nanašanju na substanco zadeva pojem biti (kaj je bit?), problem enotnosti sestavljenih bitij pa zadeva vprašanje področja pojma substance: kaj je substanca? Ali je oblika ali snov ali sestav iz snovi in oblike?

Tu srečujemo dvojno tematizacijo istega problema, ki je enotnost realnega. Enotnost realnega ali enotnost realnosti zadeva tako odnos kategorij do substance kakor proučevanje forme. V tej dvojnosti gre za analizo razumevanja

⁶ P. Aubenque, 1966², na več mestih.

⁷ V svoji monografiji o Aristotelovi metafiziki in dialektiki teh vprašanj nisem dovolj jasno razložil; prim. V. Kalan 1981.

pojma biti in za analizo ekstenzije pojma substance – substanca šele zagotovi dojemljivost in razumljivost sestavljene biti, kompozituma (str. 194). Prav Metafizika Z 4, tj. 4. pogl. VII. knjige, nam šele razplete primerjavo med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Triandafylova pokaže, da je Aubenque v svoji znameniti monografiji o problematiki Aristotelove metafizike prezrl razliko med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Razlikovanje pomenov kopule ni isto kakor razločki, ki nakazujejo pojem biti. Poseben pomen Aristotelovega zasnutka metafizike v primerjavi s kasnejšimi sistematizacijami je prav v tem, da razlikuje med problemom predikacije in med problemom razumevanja pojma biti (195). Razlika med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance je logično razvidna skozi razlikovanje med kategorijami biti in vrstami biti (ali vrstami Enega). To je tudi razlika med kategorijami biti in med pari nasprotij, ki se zvajajo na Eno, ki je bit. Enotnosti biti ne smemo osvetljevati preko zamenljivosti, »konvertibilnosti« biti in enega: ta zamenljivost zadeva le sestavljeno substanco. V izrazu »bit kot bit«, oz. »bivajoče, kolikor je bivajoče«, je navzoča dvoumnost med vrstami biti in vrstami Enega ter kategorijami biti. Bitja so bitja, ker so substance in ker so eno. Ta razlika tudi preprečuje, da bi bit identificirali s substanco (196).

126

Na konfuziji teh dveh nivojev počiva nauk o analogiji biti, kadar ta nauk hoče analogije med snovjo in obliko, med dynamis in energieo, razumeti le v okviru odnosa med kategorijami in substanco. Enotnost čutnih substanc in analogija med obliko in snovjo ne potrjuje enotnosti med kategorijami biti (197). Določitev biti kot *energeia* ne smemo gledati z vidika oblik predikacije. Proučevanje sestavljene substance z vidika oblike pomeni razvoj glede na določanje bistva v členu razmerja kategorij do *ousia*, ker je Aristotelova oblika ali forma prehod od substance kot logičnega subjekta k substanci kot realnega *hypokeimenon*-a. Medtem ko odnos kategorij do substance ne zahteva pojasnitve Enega, pa je pojem Enega pogoj možnosti določitev sestave iz forme in snovi (*Metafizika*, Eta 2 in 6). Samo takšno proučevanje prepreči, da bi materija zavzela mesto substance kot *hypokeimenon*. Kadar bit opazujemo z vidika enotnosti substance, pridemo do substance kot *energeia*. Imamo dva pojma biti: bit kot *energeia* in bit kot substanco, ter dva diskurza, en diskurz ureja enotnost pomenov po konvergenci k Enemu, drug diskurz ureja analogija po podobnosti razmerij.

Kadar pa stvari gledamo v gibanju, tedaj nastopi vprašanje prve biti, ki je gibalo. Torej je razmerje med bitjo in Bogom treba postaviti v luči razlike med

enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Obe dimenziji logosa postavljata tudi problem zveze med bitjo in Bogom, pri čemer izrekanje *pros hen* in analogija nista nekaj istega (200). – S takšno izčrpnno obravnavo temeljnih vprašanj prve filozofije razprava Triantafillove daleč presega običajni simpozijski prispevek.

To bi moral reči tudi za razpravo G. Zografidisa o Aristotelu in Janezu Damaščanu (iz Damaska), ki je posvečena zlasti odnosu med metafizičnim »prvim negibnim gibalcem« in krščanskim Bogom Stvarnikom. Zografidis rahlja tisti kliše, ki bizantinsko misel opazuje v shematizmu »aristotelizem-platonizem«, pri čemer je prihajalo do tega, da so nekateri Janeza Damaščana šteli za začetnika »krščanskega aristotelizma«, drugi so pri njem našli »(neo)platonizem«. Njegova »Filozofska poglavja« (*Capita philosophica*), pogosto imenovana kot *Dialectica*, so pomemben uvod v filozofijo. V svojem glavnem delu *O pravoslavni veri* je Damaščan navajal aristotelški dokaz za prvega gibalca: vse se giblje; vse gibajoče se giblje od nečesa; kar giblje vsa bitja, je en in prvi gibalec; prvi gibalec je negibljiv. Te formulacije pri Damaščanu nimajo samo kozmološkega pomena, temveč dobijo ontološko razsežnost, ker morajo pojasniti odnos med ustvarjenimi in neustvarjenimi stvarmi ($\kappa\tau\iota\sigma\tau\acute{\alpha}.. \acute{\alpha}\kappa\tau\iota\sigma\tau\alpha$) ter ontološko spremembo stvari: $\tau\rho\omicron\pi\eta$. Damaščan ne razlaga večnosti sveta in gibanja v njem, temveč sam obstoj bitij, samo bit bivajočega, bit stvari. Znotraj perspektive večnega sveta Aristotel ni imel tega problema. Samo Bog je »brez začetka«, $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$. Krščanski Bog je Bog dejavne ljubezni, saj je ljubeč kot dejavni vzrok. Da bi pojasnil božjo ustvarjalnost, ki se ne bi prepletala z njegovim bistvom, je Damaščan uvedel razliko med Božjim bistvom in njegovimi dejavnostmi, »energijami«. Zakaj Bog giblje in ustvari svet? Zato, da bi bil svet deležen njegove dobrote. Dobrota je pogoj bivanja: vsa bitja so dobra (*Proti Manihejcem*, 47).

Zografidis povzema pomen Damaščanove filozofije v štirih točkah:

Najprej (1) se v njej kaže velika globina in razširjenost aristotelške filozofije v bizantinski teološki misli 8. stol. n. š.

Drugič (2), Damaščan Aristotelove vse preveč uporabljane pojme uporablja za teološke in apologetske namene v krščanskem kontekstu. Janez sprejema logično dokazljivost Božjega bivanja in njegove enosti, a hkrati zavrača možnost racionalnega govora o Bogu na osnovi silogizmov, $\acute{\epsilon}\kappa\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omega\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\epsilon\lambda\iota\kappa\omega\upsilon\kappa\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\iota\kappa\omega\upsilon\kappa$.

Tretjič (3), Janez podredi fiziko metafiziki, da bi tako razumel svet v celoti, ne v detajlih. Njegov Bog ima določene poteze Aristotelovega kontemplativnega prvega gibalca in Platonovega Stvarnika, a hkrati ostane svetopisemski osebni Bog.

(4) Afirmativna teologija mora preiti v negativno teologijo. Bistvo Damaščanove metafizike je v tem, da razlikuje nivoje biti stvari in nivoje govorce. Metafizika mora z ene strani dopustiti konvencionalnost človeške govornice, ki je govor o biti, z druge strani pa mora metafizika pripraviti prostor za alternativo kategorialni govornici: in taka alternativa sta tako mistika kakor molk.

V celoti gledano ta zbornik prinaša prispevke, ki so pomembne poglobitve in izpopolnitve v interpretaciji Aristotelove metafizike. V njih so tematizirana vse glavne knjige metafizike: Γ , Z , H , Θ , I , Λ , v njih je zajet Aristotelov vpliv na Aleksandra, Janeza Damaščana, tematiziran je pomen Aristotela v nemškem idealizmu, pri Heglu in Schellingu, pri Hartmannu in Heideggru. Bralcu je tako omogočeno, da razume in zase privzame pomen Aristotelovega filozofiranja. Ta kratka tematizacija prispevkov s simpozija pokaže, da je tematika Aristotelove metafizike aktualna tudi za sodobno filozofijo. Če je filozofija ljubezen do modrosti, je metafizika neka vednost, ki jo imamo vsi radi, ker je vednost o tem, kar ohranja našo ljubezen do biti.

Nekaj prispevkov s tega simpozija je bilo objavljenih kot dodatek v knjigi Th. Pentzopoulou – Valalas »Razjasnjenja k Aristotelu« (Solun 2000).⁸ Te so razprave Bastita, Bertija, Couloubaritsisa, Houstona in Schüßlerjeve.

II.

V knjigi »*Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*« je D. Kutas izbral in zbral nekaj razprav, ki so bile predstavljene na različnih grških in mednarodnih znanstvenih sestankih o antični grški in bizantinski filozofiji. Eseje sta iz novogrščine prevajala v angleščino Fran O'Rourke in Joanna Patsioti.

Demetrios Kutas (r. 1936, Patras) je profesor filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Atenah. Filozofsko se je formiral tudi na

⁸ Th. Pentzopoulou – Valalas, 2000², str. 365–442.

Univerzi v Heidelbergu. Med njegovimi razpravami lahko navedemo »Pojem svetlobe v Plotinovi estetiki« (1960), »Izvor in bistvo umetniškega dela po M. Heidegru« (1969), »Problem resnice« (1970) in »Teme filozofije jezika« (1971). Med njegovimi knjigami pa velja omeniti: *Filozofske teme: Epistemološki pogledi na svet in zgodovino* (1986), *Pogledi na staro grško filozofijo* (1998), *Od antične do sodobne evropske filozofije* (1999), *Aristotelova praktična filozofija: etika* (2002). Je član Združenja grških filologov, Grške humanitarne družbe, Atenskega znanstvenega društva. Kot predsednik Društva za aristotelske študije »Lykeion« (Atene) je pripravil že štiri mednarodne simpozije o Aristotelovi filozofiji – četrti, decembra 2001 na Univerzi v Atenah, je bil posvečen »Aristotelovi Poetiki in umetnosti retorike«.

Knjiga obsega dvanajst esejev: po eno razpravo ima o Parmenidu in Sokratu, šest esejev je posvečenih Aristotelu, štiri razprave pa govorijo novoplatonizmu in bizantinski filozofiji. Tako njegovo delo daje presek grške filozofije od Parmenida do Plotina ter bizantinske filozofije od Dionizija do Plethona.

Eseji se začnejo s teorijo λόγος-a v grški filozofiji. Grki so odkrili λόγος. Ta beseda ima različne pomeni in rabe, za znanost in filozofijo pa je posebej pomembno to, da so Grki odkrili razkrivalno funkcijo besede: izvorni pomen glagolov φημι in φάσκω je prikazovati, osvetljevati – φαίνω. Preko govornice je razodeta bit, kakor je dojeta z logosom kot razumom. Prav Parmenidovo pesnitev navdihuje globoko spoštovanje logosa, kakor prikaže prva razprava »Problem misli in jezika v Parmenidovi pesnitvi«. Po Parmenidu je misel določena od Biti: *cogito, ergo est quod cogito*. Misel odkriva bit preko mišljenja, φρονέειν, in jo sporoča z govornico: φατίζειν, φράζειν. Svet resnice in svet dokse nista dva realno različna sveta, temveč »dva načina interpretacije«. Če rečemo, da Parmenid ne pozna razlike med idealizmom in realizmom, tedaj to pomeni, da je skupna lastnost mišljenja biti prav celovitost. Parmenidova filozofija je ontološki in logični monizem, ki ga vodi princip identitete. Bit označuje celoto, za mnenja pa je značilno nasprotje med bitjo in nebitjo, svetlobo in nočjo. Z razlikovanju med logosom in besedami, ἔπειτα, Parmenid naznanja začetek nominalizma.

V eseju o Sokratovem življenju in nauku je izpostavljeno, da je Sokrat, ki ni imel filozofskega učitelja, skušal sodržavljane dvigniti iz »duhovne letargije«. Njegova ironija hoče sogovornike privedi do spoznanja lastne nevednosti in jim navdihniti ljubezen do biti, do stvarnosti, kar je bistvo filozofije. Ker je

utemeljil vzgojo človeškega duha na osnovi razuma, je odprl pot do »resničnega humanizma«.

Aristotelški sklop esejev se začinja s politično filozofijo, natančneje z razpravo o »temeljnih načelih demokracije po Aristotelu«. Za Aristotela je vsaka oblika politične vladavine že določen »način življenja«. Različne oblike vladavine nastajajo in se oblikujejo iz različnih načel in idealov: vrlina, bogastvo, svoboda. Kakor sta dva glavna vetrova sever in jug, tako obstajata dva vodilna tipa ustavne ureditve: demokracija in aristokracija. Kakor je za vsako državo bistveno to, kako se v njej uresničuje pravičnost, tako je jedro pravičnosti enakost. Ta enakost pa je numerična ali geometrična. Državljeni atenske demokracije so verjeli v svetost zakonov, ne pa v skupne postave antičnih časov – t. i. *θέμιστες*. V antiki bistvo demokracije ni bila svoboda, temveč enakost in večinski princip odločanja. Odločilno za demokratično udeležba v političnem odločanju, *isonomia*, je bilo v tem, da je človeku omogoča, da sam oblikuje svoje življenje, »da živi, kakor hoče«. Tako vendarle enakost in svoboda tudi za Aristotela postaneta temeljni demokratični vrednoti.

130 V razpravi »Aristotel in omejitve dedukcije v znanstvenem spoznanju« Kutas izpostavi Aristotelovo filozofijo znanosti z vidika prve filozofije. Aristotelove metodološke analize deduktivne zgradbe različnih znanstvenih sistemov se ne našajo le na matematične znanosti, temveč tudi na empirične znanosti. Sistemi znanosti so ali deduktivni ali hipotetično-deduktivni. Empirične znanosti Aristotel pojasnjuje s kategorijo kontingence in indukcije. Kljub pomenu dokazovanja v znanostih pa je za vsako znanost konstitutivno, da v njej nastopa razlika med ne-dokazljivostjo in dokazljivostjo, kar ni nekaj subjektivnega. Za Aristotela je nadalje indukcija subjektivna, dedukcija pa objektivna. Znotraj filozofije znanosti zavzema posebno mesto dialektika – seveda dialektika Aristotelove *Topike* –, ki more dopolniti analitične in dokazovalne znanosti, ker vodi do prvih principov. Prva filozofija je znanje, in dialektika je na nek način celo nad prvo filozofijo.

V razpravi »*Ἐπιείκεια* (blagohotnost) v Aristotelovi praktični filozofiji« Kutas prikaže eksistencialno razsežnost politične teorije. Zakoni imajo praznine, ki jih mora pokriti blagohotni sodnik kot »*δικαιον ἔμφυχον*« »živi zakon«, »utelešena pravičnost« (K. Gantar, *Nikomahova etika*, E 7, 1132a22). Blagohotno držo sodnika, ki presega splošen in nedoločen sistem zakonov, Kutas imenuje ljubeznivost, *ἀγαπητική*. Specifičen značaj družbene stvarnosti za-

hteva posebno »lesbiško oblikovanje«, ki uporablja gradbenim kamnom prilagodljivo »svinčeno ravnilo«, *μολύβδινος κανών*: sodnik se mora torej ravnati po negotovem stanju človeških zadev.

Tako Aristotel v etiki zasnuje in pojasni celo vrsto lastnosti praktične sfere, in sicer: kontingenco, prednost npravstvene stvarnosti življenja – *τὸ ὅτι*, uporabo indukcije in dialektike, poznavanje običajnih nazorov o npravstvenih zadevah (*ἔνδοξα*), nedoločnost in praktično modrost, ki zavzema sredino med splošnostjo zakonov in specifično situacijo posamezne osebe. Aristotel ne zanika, da je pravico treba izvajati z močjo, toda na področju moralne vrline je blagohoten človek isto kakor dober človek, *σπουδαίος*. Stališče blagohotnosti ni moralna slabost, temveč globlje razumevanje človeških zadev. S pravnega vidika ima praktični silogizem naslednjo shemo: zakonodaja (1), dejanje (2), sodba (3). Blagohoten sodnik odmerja manj, kakor bi pisani zakon omogočal, medtem ko je strog sodnik kakor Prokrust, ki posamezne primere podreja diktatu zakona. Zato je blagohotnost boljša vrsta prava, ki zna ohranjati tudi načelo enakosti. Aristotel pozna distributivno pravičnost, kvantitativno enakost v popravljalni pravičnosti in sorazmerno enakost v retributivni pravičnosti.

To, kar naj bo storjeno, *τὸ εἶχατον*, *τὸ πρακτόν*, ima idiosinkratični značaj. Blagohotni sodnik se nahaja na področju med legislacijo in legislaturo. Blagohotnost je samo-popravljalni mehanizem pisanega zakona. Medtem ko Platon še ni tematiziral razlike med teoretskim in delovanjskim umom, pa je Aristotel na poti k vzpostavitvi metodologije znanosti o pravu, saj se sooči z vprašanji tolmačenja pravnih norm. To nalogo je kasneje povzel G. Vico, čigar poskus vzpostaviti metodologijo duhoslovnih znanosti spominja na Aristotelovo »lesboško gradbeništvo«.

Razprava o »človekovem mestu v svetu po Aristotelu« razume človekovo »srečo«, *εὐδαιμονία*, kot harmonično človekovo držo do sveta, ki obsega tako naše npravstveno stališče kakor tudi dejavnost razglabljanja, *θεωρία*. Grška *theoria* pomeni dojemanje večne biti in udeležbo pri tem. Takšna *theoria* ne more imeti hipotetičnega značaja, saj je del naše tubiti, predvsem našega življenja v dobrobiti – *eudaimonia*. Tako ima torej človeška sreča dve razsežnosti: teoretsko in praktično življenje. Z umsko dejavnostjo se človek vzpenja k nesmrtnosti, kar je nekaj božanskega. V Aristotelovi intelektualistični etiki je mogoče najti metafizično vero o človekovi usodi.

»Večne vrednote v *Nikomahovi etiki*« nam predstavijo Aristotela kot »filozofa sredine«. Njegova socialna etika navezuje na Platonov dialog *Lisis* ter v prijateljstvu vidi osnovo družbenega življenja. Prijateljstvo, ki ima več oblik, se v moralno čisti obliki nanaša na osebo, ki je nosilec moralnih vrednot. Prijateljstvo je pomembno tako za razumevanje sveta, kakor za dosego samouresničitve (65). Za prijateljstvo je značilna vzajemna moralna izbira, ἀντιπροαίρεσις, in proti-ljubezen. Aristotel je nasprotoval osamljenemu načinu življenja, μονώτης (1097b8-9), in menil, da je prijateljstvo bistveni element sreče. Ker je sporočanje misli in izmenjava mnenj med prijatelji pomembna za napredovanje v spoznavanju in vrednotenju stvari in življenja, je prijateljstvo pogoj filozofskega dialoga. Odpiranju src sledi odpiranje intelekta. Prijatelja sta zmožna bolje načrtovati in bolje izvesti načrt, kakor je vedel že Homer: »če gresta dva skupaj...«, σύν τε δὴ ἐρχομένω (*Nikomahova etika*, 1155a15). V zvezi s prijateljstvom Aristotel razvije pojem prijateljstva do samega sebe, ljubezni do samega sebe, »samoljubja«, φιλαυτία. Ljubezen do svojega samstva ni sebičnost, temveč upoštevanje integralnega in neodtujljivega dela človekove osebnosti. Zato philautia zagotavlja izvajanje človekove moralne avtonomije in je pogoj njegovega dostojanstva. Ker je prijatelj drugi jaz, alter ego, ἄλλος αὐτός, je »ljubezen do sebe«, ki je ljubezen do »onega samega«, pogoj za popolno ljubezen do bližnjega in drugega. Oseba, ki ljubi sebe, je človek, ki ljubi dobro, φιλόγαθος (*Velika etika*, B 14, 1212b18-20).⁹ Prijateljstvo ima selektiven, aristokratski značaj. Krščanska ljubezen je zapoved, Aristotelova *philia* je svoboda. Toda prijateljstvo je človeško, krščanska ljubezen pa je božja milost.

Koutrasova razprava »o pesništvu in zgodovini« takoj izpostavi temeljno Aristotelovo stališče, da so znanost, etika in umetnost tri različne manifestacije skupnega principa uma. Skozi umetniško ustvarjanje človek oblikuje svet uma ter spreminja posebno v splošno. Čeprav je njegova teorija umetnosti usmerjena na umetniško formo, pa Aristotel ohranja Platonovo idejo enotnosti lepote in dobrega. Poznana Aristotelova trditev, da umetniško oblikovanje dopolnjuje naravo, pomeni, da je umetnost del duhovnega razvoja in tvori človekovo ustvarjalnost na ravni domišljije. Umetniško posnemanje je višja oblika spoznanja, ki izraža izkustvo življenja. Brez umetnosti narava ne bi dosegla svojega telosa. Zgodovina za Aristotela ni znanost, ker se nanaša na »nemetodično snov«.

⁹ Prim. K. Gantar 1966 in 1967.

V razpravi o »Bistvu umetnine po Plotinu« je Kutras osvetlil Plotinovo estetiko z vidika odnosa med εἰκῶν (podoba) in ἰδέα (pralik). Ideja je kot vir svetlobe in podoba je osvetljeno telo. Vsako umetniško delo je stekanje, srečanje, σύμβολον dveh prvin, snovi in nevidne ideje. Oblikovalni princip umetnosti je umetnikova duša kot notranji eidos, ἔνδον εἶδος. Umetnost je razodetje ideje in metafizični prihod ideje na čutno raven. Tako je umetnost človeški način približevanja božanskemu.

Nato Kutras poda razumevanje lepega pri Dioniziju, na katerega je vplival Plotin. Lepo, ki je za novoplatonike zunanji pojav dobrega in biti, more v nas zbuditi ljubezen in nas tako zmore obrniti k dobremu. Podoba, ki je sicer posnetek ideje, dobi ontološki pomen, saj razodeva idejo in ima posebno sorodnost s pralikom. Lepo vidimo v svetlobi, ki se v umetnini kaže kot sijaj (ἀγλαΐα). Eno je v odnosu do mnogege. Ta emanacija ne zmanjša biti Enega, temveč jo povečuje. Pri Plotinu je lepota sama v umu, ki je področje biti in resnice, pri Dioniziju pa je vir lepote Bog. Čutna lepota postane teofanija. Umetnina je stekanje dveh različnih dejavnikov, namreč snovi in svetlobe: sijaj snovi izraža stik z božjo lučjo. Ikona kot simbol Božjega izraža Božjo privolitev, da reši vernikove čute na isti način, kakor je Beseda postala meso. Ikona je most med zemljo in nebom ter počelo vzpona, ἀναγωγῆ, k Božjemu. Toda Bog sam je v svoji transcendentni naravi skrit v svoji temi. Skozi ikono vernikova duša simbolično in anagoško vstopi v področje Božanskega. Ker se je Božji sin utelesil, je čutno in vidno postalo obzorje nevidnega in božanskega. S tem je umetnost opravičena in odprte so poti za njen razvoj na vseh ravneh.

133

Povezanost in razlika med krščansko pravoslavno vero, ortodoksijo, in antično grško filozofijo je prikazana v razpravi »Metafizika luči pri Gregorju Palamasu«. Palamas se filozofsko opira na Dionizija Areopagita, ki je prevzel Proklovo triadično shemo imanence, izhajanja in vračanja kot podlago za svojo teologijo in tudi osnovne elemente novoplatonistične metafizike svetlobe. Za Palamasa imajo simboli naravni značaj. Da bi pojasnil božjo svetlobo, razlikuje med Božjo substanco, ousia, in Božjim delovanjem, *energeia*. Taka božja energija je svetloba, ki zmore preobraziti človeka. Mistično združenje z neustvarjeno Božjo svetlobo je tudi znamenje razlike med ortodoksnim in novoplatonističnim mysticismom. Novoplatonistična mistika je abstraktna, neosebna, hezihastični menih, kakor ga opisuje Palamas, pa od samotarske kontemplacije preide v krog družbene dejavnosti: njegovo stališče je »genuino živeč eksistenencializem« (104).

Knjigo zaključuje razprava o Plethonovem spisu *De differentiis*, ki v 7. poglavju govori o odnosu med naravo in umetnostjo. Za Aristotela je narava neodvisna avtonomna stvarnost, ki se prikazuje skozi verigo oblik-smotrov. Narava je za Aristotela bit, ki ima počelo gibanja v sebi in po notranjem redu uresničuje svoj smoter. Naravna gibanja in dejavnosti so kot ejnteleveceiai teleološke, vendar je ta smotrnost nezavedna. V naravi ni posvetovanja. Za Aristotela obstaja tudi paralelizem med naravnim dogajanjem in umetniško in tehnično dejavnostjo. Aristotelov Nous je nekakšna intelektualna budnost in kot predmet želje je nekakšen magnetni pol veselja. S tem je Aristotel odpravil vlogo Demiurga-Nousa in Dušo veselja iz Platonovega Timaja. Plethon je očital Aristotelu, da naravi ne priznava svetovanja, βούλευσις. Toda za Aristotela je svetovanje zadeva etike in politike, ne pa umetnosti. Kadar v znanostih rabimo posvetovanje, je to znak pomanjkljivosti znanosti – npr. v medicini, ekonomiki in navigaciji. Umetnost je transformacija in reformacija naravnih oblik. Ker pa je Plethon naravo opazoval z vidika umetnosti, je gibalni vzrok (κίνησις) razumel kot dejavni vzrok (ποιουσις), smotre pa je razumel kot proizvod umske dejavnosti transcendentnega arhitekta sveta. Plethon je po Kutrasovem mnenju tudi namerno spremenil pomen Aristotelovega besedila o smotrni vzročnosti v *Fiziki* (II 8, 199b26-29). Aristotelova nezavedna telologija je za Plethona znamenje njegovega ateizma. Plethon namreč ponovi Platonovo teorijo oblikovanje svetovnega reda v Timaju: naravni svet je odvisen od duše sveta in stvarnika, ki je Demiourgos-Nous in zatorej Božja umetnost. Kutras meni, da Plethon napačno razume Aristotelovo teologijo, saj v Aristotelovi metafiziki Bog ne spada več v svet narave.

III.

Solunska knjiga o Aristotelovi *Metafiziki* in Kutrasova zbirka *Esejev o grški in bizantinski filozofiji* prinašata vrsto novih osvetlitev grške filozofije, ki so posledica drugačnega celostnega horizonta tako glede grške filozofije kakor tudi glede krščanstva. Veliko prispevkov tega zbornika je posvečenih vprašanju odnosa med splošno metafiziko in specialno metafiziko, ki je teologija. Ker s teologijo metafizika sega v fakticiteto bivanja, ima hermenevtična interpretacija metafizike vedno nujno tudi že zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko odprtost.

Kutrasovi eseji dajejo presenetljive uvide v sicer dovolj poznane teme klasične grške filozofije. Za zahodnoevropsko stališče so izjemno pomembni njegovi

eseji o bizantinski misli, ki na nevsiljiv način dajo videti filozofsko strogost in eksistencialno razsežnost bizantinske misli.

Nadalje imata obe deli tudi velik metodološki pomen, ker se ne pustita voditi od prevladujoče metodologije humanističnih in družbenih ved, temveč se pustita nagovoriti od stvari filozofije same. Sodobni pristopi do antične grške filozofije, predvsem pa analitična filozofija in strukturalizem, si pogosto že a priori zapirajo možnost vpogledov v smisel in pomen posameznih filozofemov. Filozofska misel že zaradi tega ne more biti primerno prikazana z vidika metodologij duhoslovnih znanosti, ker takšne metodologije iz filozofije sploh šele izvirajo. Na to je pokazal Nietzsche, ki je govoril o »nihilističnih potezah« oz. »nihilističnih konsekvencah« sodobnih znanosti. Ker je grška filozofija materinski jezik evropske kulture, je razgovor z njo vedno oblikovanje naše lastne identitete. Uganke grške filozofije so naša lastna zgodovina. Izoblikovanje evropske filozofske identitete je s svoje strani pogoj za merjenje pomena sodobnih znanosti in sodobne tehnike, pa tudi politike in umetnosti, nato pa tudi predpogoj za dialog z drugimi kulturami. Ti dve knjigi nekaj povesta o tem, kako je grška filozofija kot temelj »evropskega Vzhoda in Zahoda«, kot temelj evropske zgodovinskosti še vedno na nek enigmatičen način naša lastna skrita zgodovina, *historia abscondita*.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Recenzirani deli:

Pentzopoulou – Valalas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

Koutras, Demetrios N.: *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athens 2002.

B. Druga literatura:

Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966².

Barnes, J.: *Aristotel, Dodatek: Metafizika*, Šentilj 1999.

Gantar, K.: »Amicus sibi i-II, Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der antiker Literatur«, *Živa antika* XVI (1966), 135-175; XVII (1967), 49-80.

Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971.

Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981.

- Moutsopoulos, E. A.: »Pojem kairosa (pravega trenutka) in njegovi sodobni filozofski vidiki, Zorenje in propadanje: kairos kot koncept«, Phainomena XI (2002), 39–40, 129–141.
- Pentzopoulou – Valalas, Theresa: Προβολές στον Αριστοτέλη, Σειρά: Σώεψη, 5, Thessaloniki 2000².
- Radice, R.: *La »Metafisica« di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Presentatione G. Reale, Collana: Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 48, Vita e pensiero, Milano 1996.