

# ARISTOTEL IN DESCARTES O ZMOŽNOSTIH DUŠE

Primož TURK

Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Titov trg 5,  
6000 Koper, Slovenija

*primoz.turk@fhs.upr.si*

---

## *Povzetek*

Namen prispevka je osvetliti Aristotelovo in Descartesovo razumevanje zmožnosti duše. Takšno razumevanje nam odpira pot v širši razmislek o Aristotelovi in Descartesovi filozofski antropologiji. Besedilo je potemtakem zastavljeno tako, da najprej sledimo Aristotelovemu razumevanju zmožnosti duše. Ob bok temu postavljamo Descartesovo razumevanje, in sicer vedno z ozirom na posamezno duševno zmožnost, ki smo jo izpostavili pri Aristotelu. Zmožnosti duše, ki jih v

prispevku obravnavamo, sledijo Aristotelovi delitvi duše na vegetativne, čutno zaznavne in razumske zmožnosti. Izhodišče prispevka je vprašanje povezanosti duše in telesa v Aristotelovi in Descartesovi filozofiji.

*Ključne besede:* Aristotel, Descartes, filozofska antropologija, duša, čutno zaznavanje.

---

## **Aristotle and Descartes on the Capacities of the Soul**

### *Abstract*

256 The purpose of this paper is to illuminate Aristotle's and Descartes's understanding of the capacities of the soul. This understanding, however, paves the way for a broader reflection on Aristotle's and Descartes's philosophical anthropology. Accordingly, the text is conceived in such a way that we first follow Aristotle's understanding of the capacities of the soul. Alongside, we discuss Descartes's understanding, always with regard to the individual capacity of the soul highlighted in Aristotle. The capacities of the soul, which we discuss in this paper, follow Aristotle's division of the soul into vegetative, sensory, and rational capacity. The starting point of the paper is the question of the connection of soul and body in Aristotle's and Descartes's philosophy.

*Keywords:* Aristotle, Descartes, philosophical anthropology, soul, sense perception.

---

## Uvod

V prispevku se lotevamo Aristotelovega in Descartesovega razumevanja duše.<sup>1</sup> Pri Descartesu je jasno, da gre za človeško dušo. Kaj pa Aristotel? V njegovem spisu *O duši* (Aristotel 2002a), v katerem je problematika duše najbolj eksplicitno obravnavana, ni govora zgolj o človeški duši. Duša je tu mišljena najprej kot duša vsega živega, nato kot duša živali in šele na koncu kot človeška duša. Kljub temu da Aristotel razume dušo v širšem smislu kot Descartes, nas bo zanimalo predvsem njegovo razumevanje človeške duše. V človeku kot posebni vrsti živali pa ostajata, poleg razumskega dela duše, dejavno navzoča še čutno zaznavni in vegetativni del. Razumevanja duše, kakor ga najdemo v Aristotelovi in Descartesovi filozofiji, se ne lotevamo z namenom, da bi razumeli dušo kot tako; kar želimo razgrniti, je niz duševnih zmožnosti,<sup>2</sup> ki jih pripišeta duši.

Prvi namen prispevka je torej prikazati Aristotelovo in Descartesovo razumevanje zmožnosti duše. Ta prikaz tvori izhodišče, na katerega se navezuje drugi namen prispevka, ki je: s pomočjo Aristotelovega in Descartesovega različnega razumevanja (zmožnosti) duše razpreti njuno različno razumevanje človeka. S tem se problematika, ki jo v prispevku naslavljamo, dotika področja filozofske antropologije,<sup>3</sup> vendar ne v pomenu celovite obravnave Aristotelove in Descartesove antropologije, saj se osredotočamo le na njuno razumevanje duše.

Iz nakazanega je mogoče razbrati, da se gibljemo na dveh ravneh. Konkretno govorimo o Aristotelovem in Descartesovem razumevanju duševnih zmožnosti, s čimer pa obenem razpiramo širši vidik njunih različnih antropologij. Ko tematiziramo njuno različno razumevanje zmožnosti

257

1 V prispevku ne gre za poljubno primerjavo dveh mislecev. Descartes kot utemeljitelj moderne filozofije si za svojo nalogo zada, da bi filozofijo postavil na nova izhodišča, kar seveda pomeni prekiniti z aristotelovsko tradicijo (glej Cottingham 2009, 177).

2 O tem, da je moč Aristotelovo razumevanje duše brati kot govorjenje o različnih duševnih zmožnostih, glej Sorabji 1974, 64–65.

3 Kot samostojna filozofska disciplina se filozofska antropologija vzpostavi relativno pozno. Eden od njenih odločilnih utemeljiteljev je Max Scheler. V slovenskem jeziku nam je dostopno njegovo delo *Položaj človeka v kozmosu*. Naj na tem mestu opozorimo zlasti na razdelek, ki meri na Descartesovo antropološko zastavitev (glej Scheler 1998, 64–73), katere osnova je delitev substanc na »misleče« in »razsežne«.

duše, s tem že nakazujemo določen bistven element njune antropologije, saj predpostavljamo, da človeka v najbolj temeljnem smislu določajo ravno njegove duševne zmožnosti. S tem ko Aristotel in Descartes pripišeta duši različne zmožnosti, obenem tudi različno razumeta človeka. Če namreč človeku (človeški duši), kot to stori Descartes, pripišemo manj zmožnosti, se s tem pravzaprav spremeni tudi razumevanje človeka.

Kar se njunega različnega razumevanja človeka tiče, velja uvodoma pripomniti sedeče: Aristotelova antropologija gradi na razumevanju človeka kot posebne vrste živali. Da bi pokazal na posebnost človeka glede na živali, mora Aristotel pokazati razlike med človekom in živaljo. Descartesova antropologija gradi na popolnoma drugačnem izhodišču: tu je človek razumljen predvsem v razliki do Boga. V tem oziru je tudi duša (človeka) mišljena z radikalno drugačnega izhodišča.

258 Z ozirom na oba namena je prispevek metodološko zastavljen na način primerjalne študije Aristotelove in Descartesove misli. Izhodišče obravnave predstavlja Aristotelovo in Descartesovo razumevanje odnosa med dušo in telesom, saj menimo, da ravno sopripadnost (Aristotel) oz. ločenost (Descartes) duše in telesa botruje različnemu razumevanju duševnih zmožnosti. Da bi prikazali to njuno različno razumevanje duševnih zmožnosti, bomo najprej sledili Aristotelovi obravnavi vegetativnih, čutnih in razumskih zmožnosti duše. Ob bok temu postavljamo Descartesovo razumevanje zmožnosti duše, in sicer vedno z ozirom na posamezno duševno zmožnost, ki smo jo izpostavili pri Aristotelu. Na takšen način se plastično izrišejo razlike njunega razumevanja. Prvi del primerjalne študije, ki je daljši in bolj poglobljen, nam nudi nastavke za krajšo primerjalno študijo Aristotelovega in Descartesovega razumevanja človeka. Premik od Aristotelove k Descartesovi antropologiji obenem tvori izhodišče za številna moderna razumevanja človeka, ki jih omogoči ravno Descartesova misel.

### **Izhodišče: Aristotelovo in Descartesovo razumevanje odnosa med dušo in telesom**

Vstop v razumevanje razlik med Aristotelovim in Descartesovim opredeljevanjem duševnih zmožnosti predstavlja njuno različno razumevanje

---

odnosa med dušo in telesom.<sup>4</sup> Ker Aristotel in Descartes različno razumeta odnos med dušo in telesom, duši pripišeta drugačne zmožnosti. Zato je potrebno najprej v obrisu začrtati Aristotelovo in Descartesovo razumevanje odnosa med dušo in telesom.

Aristotel začne razpravo o duši na sledeč način: »[K]aj je duša in kaj bi mogla biti njena najsplošnejša razlaga in definicija« (Aristotel 2002a, 111). Vprašanje je zastavljeno z ozirom na to, kako so dušo razumeli njegovi predhodniki (Platon, Demokrit, Ksenokrat ...), ki, tako lahko sklepamo, niso zadovoljivo odgovorili na vprašanje. Aristotelov odgovor, ki je podan v obliki definicije duše, ni enoznačen. V spisu namreč srečamo več različnih poskusov opredelitve duše. Prva opredelitev se glasi: »duša je bitnost kot oblika naravnega telesa« (Aristotel 2002a, 112). Temu sledi definicija duše s pomočjo pojma dovršenosti (entelehija): »duša je prva entelehija naravnega telesa, ki ima po možnosti življenje« (Aristotel 2002a, 113). Sklepna definicija, ki je »skupna za vsake vrste duš«, pa se glasi: »duša je prva dovršenost naravnega telesa, ki ima organe« (Aristotel 2002a, 113).<sup>5</sup>

Na tem mestu nas zanima tisto skupno vsem navedenim definicijam, in sicer: duša je vsakič opredeljena z ozirom na telo. Enkrat je določena kot oblika, drugič kot dovršenost, tretjič kot bistvena bit telesa. Ti načini opredeljevanja jasno kažejo na Aristotelovo obravnavo duše, ki poteka v navezavi na telo, kateremu pripada. Ko pa rečemo »pripada«, s tem ni mišljeno pripadati na naključen način, kot bi duša lahko pripadala ali ne pripadala določenemu naravnemu telesu. Duša kot oblika, dovršenost in bistvena bit je v telesu kot snovni podlagi, tako da skupaj tvorita nekaj enovitega. Zato, pravi Aristotel, se je nesmiselno vprašati, ali sta duša in telo eno, prav kakor se je nesmiselno vprašati, ali sta eno snov posamičnega bivajočega in bivajoče, kateremu snov pripada.

Aristotelovo izhodišče obravnave duše je živo naravno bitje, ki je neločljiv sestav duše in telesa: »duša in telo skupaj [sta] živo bitje« (Aristotel 2002a,

259

<sup>4</sup> Glede Aristotelovega razumevanja odnosa med dušo in telesom glej Sorabji 1974 in Bos 1999, glede Descartesovega pa Remnant 1979 in Seager 1988.

<sup>5</sup> Na tem mestu velja navesti še eno pomembno opredelitev, glasi se: duša je »bistvena bit za telo takšne vrste« (Aristotel 2002a, 114). Za natančnejšo analizo Aristotelovega razumevanja duše glej Miller 1999.

115). Če pa sta duša in telo skupaj živo bitje, bi morala biti duša neločljiva od telesa. Izkaže se, da je vegetativna in čutno zaznavna duša res neločljiva. Kaj pa umni del duše? Glede tega, kar Aristotel imenuje teoretične zmožnosti duše, pravi, da je to »neka drugačna vrsta duše in samo ta dopušča ločeno bivanje, prav kakor večno more biti ločeno od minljivega« (Aristotel 2002a, 120). V nadaljevanju se izkaže, da je ločljiv pravzaprav le dejavni um, za katerega pravi: »te vrste um je ločljiv in samostojen« (Aristotel 2002a, 211). Kljub posebnosti in morebitni ločljivosti tega dela duše menimo, da je najustreznejše izhodišče obravnave duševnih zmožnosti prav Aristotelova teza o neločljivosti duše in telesa.

260 Descartesovo izhodišče je popolnoma drugačno. Tu ne gre za obravnavo živega naravnega bitja, ampak za nekakšno obravnavo duše same po sebi. Njuno radikalno različno izhodišče se še jasneje izriše na točki Descartesovega govorjenja o ločenosti duše in telesa. Za Descartesa sta duša (*anima*)<sup>6</sup> in telo dve »realno različni substanci« (Descartes 2004, 46).<sup>7</sup> Telo je substanca, duša pa »čista substanca« (Descartes 2004, 47). Kot realno različni substanci spadata duša in telo v dve različni regiji bivajočega; telo je minljiva substanca, duša pa je po naravi neumrljiva.<sup>8</sup> Poleg tega je razlika »med duhom in telesom v tem, da je telo po svoji naravi zmeraj deljivo, duh pa popolnoma nedeljiv« (Descartes 2004, 114). Duša kot popolnoma nedeljiva je misleča substanca, telo kot zmeraj deljivo pa razsežna substanca.<sup>9</sup> Telo, kot od duše različna substanca, je za

6 Na tem mestu je potrebno opozoriti na to, da Descartes v *Meditacijah* uporablja tako pojem duša (*anima*) kakor tudi duh (*mens*). Slovenski prevod *Meditacij* se tega dosledno drži. Tako denimo Descartes govori enkrat o tem, da sta duša in telo nekaj različnega, drugič o tem, da sta duh in telo nekaj različnega (glej, denimo, Descartes 2004, 41, 46). Iz same vsebine *Meditacij* ni mogoče razbrati jasne razlike med enim in drugim govorom. Na ključnem mestu Descartes pravzaprav to dvoje izenači, ko pravi: »sem tedaj zgolj misleča stvar, se pravi duša ali duh ali um ali razum« (Descartes 2004, 58). V spisu *Strasti duše* Descartes ves čas uporablja izraz duša. Enako velja za spis *Razprava o metodi*.

7 O razliki med dušo in telesom zelo nazorno govori tudi to mesto iz *Razprave o metodi*: »Potemtakem je ta jaz, namreč duša, po kateri sem, kar sem, popolnoma različna od telesa in jo je celo lažje spoznati kakor pa telo; in četudi telesa ne bi bilo, ne bi prenehala biti vse tisto, kar je.« (Descartes 2007, 51–53.)

8 Glej Descartes 2004, 47.

9 Glej Descartes 2004, 75, in Descartes 2009, 208.

Descartesa nekakšen stroj.<sup>10</sup> Na podlagi takšnega ontološkega ločevanja duše in telesa sledijo številna nova in drugačna razumevanja duševnih zmožnosti.<sup>11</sup>

### *Vegetativne zmožnosti duše*

V Aristotelovih spisih pogosto srečamo govorjenje o različnih delih duše. Kaj hoče Aristotel razkriti z različnimi delitvami duše in kakšne te delitve, o katerih govori, sploh so? Osrednja delitev, ki jo najdemo v spisu *O duši*, je delitev na vegetativni, čutni in razumski del. Toda to niso vse možne delitve, saj je, kot govori na nekem drugem mestu, teh delitev lahko še več: »tukaj neposredno nastopa problem, na kakšen način je treba govoriti o delih duše ter o koliko delov duše. Saj se na nek način zdi, da je število takšnih delov neskončno [...]« (Aristotel 202, 228). V *Nikomahovi etiki* poteka poglavitna delitev duše na razumsko (λόγῳν ἔχῳν) in nerazumsko (ἄλογῳν).<sup>12</sup> Toda ta dva dela deli še naprej, razumskega denimo na znanstveni (ἐπιστημονικόν) in preudarno ocenjevalni del (λογιστικόν).<sup>13</sup> Možne delitve, ki jih Aristotel poda v različnih delih, so številne in pogosto precej različne. Kako sploh razumeti Aristotelovo govorjenje o delih duše? Je to dejanska delitev duše? Je to zgolj mišljenjska delitev? Kaj mu to vztrajanje na delih duše sploh omogoča? Za Aristotela duša v dejanskosti ni deljiva, saj je ena. Torej je delitev zgolj pojmovna. Kaj pridobi Aristotel s tem, da vseeno govori o delih duše? Naša teza je, da si Aristotel s tem odpira prostor za govorjenje o različnih *duševnih zmožnostih*. Kadar deli dušo na vegetativni, čutni in razumski del, služi to razmejevanju različnih duševnih

261

10 V *Traktatu o človeku (Treatise on Man)* Descartes (1998) ves čas govori o človeškem telesu kot o stroju, in tudi opis delovanja človeškega telesa je čisto mehanski. V spisu *Strasti duše* (Descartes 2021) je ves čas govora o »stroju našega telesa«. O opisovanju človeškega telesa kot stroja glej tudi Descartes 2004, 112–113, in Descartes 2007, 83.

11 O tem, da se Descartesovo razumevanje duše »radikalno razlikuje« od Aristotelovega, glej Tracy 1986. Popolnoma nasprotno mnenje je moč srečati pri Ansteyu (2000), ki meni, da je med Aristotelovim in Descartesovim razumevanjem duše mnogo sorodnosti, oziroma celo trdi, da je Descartesovo razumevanje duše pravzaprav »neprekinjeno nadaljevanje« Aristotelovega razumevanja (glej Anstey 2000, 255). Zanimiva je tudi primerjava med Platonovim in Descartesovim razumevanjem duše in telesa; glej Broadie 2001.

12 Glej denimo EN 1102a, 28 in naprej, in EN 1139a, 4 in naprej.

13 Glej EN 1139a, 4–14.

zmožnosti. Zmožnosti, ki so prisotne v vsakem živem bitju, so del vegetativne duše. Temeljne zmožnosti, ki se nahajajo v čutno zaznavnem delu, pripadajo vsem živalim. Deljenje razumskega dela duše na preudarno-ocenjevalni in znanstveni del pa Aristotelu omogoči, da spregovori o dveh različnih vrstah zmožnosti mišljenja.

Začnimo z vegetativnimi zmožnostmi duše. Temeljni vegetativni zmožnosti sta prehranjevalna (θρεπτική) in razmnoževalna (γεννητική) zmožnost. Osnovna naloga vegetativne duše je: »ploditev ter uporabljanje oz. uživanje hrane« (Aristotel 2002a, 128).<sup>14</sup> Čeprav sta to dejansko dve različni nalogi, saj razmnoževanje ni isto kot uživanje hrane, spadata v isti del duše in nekako tvorita isto zmožnost: »ista zmožnost duše je tista, ki je prehranjevalna in ploditvena« (Aristotel 2002a, 132),<sup>15</sup> obe pripadata duši, ki jo Aristotel imenuje »prvotna duša« (Aristotel 2002a, 135).<sup>16</sup> Kot pripadajoči prvotni duši sta obe zmožnosti neločljivi, čeprav različni. Kar pomeni: živemu bitju nujno pripadata obe, ni živega bitja, ki bi se zgolj prehranjevalo, ne pa razmnoževalo, ali zgolj razmnoževalo, ne pa prehranjevalo.

262 Prva od nalog prvotne duše je prehranjevanje. Duša je tista, ki s hrano hrani prehranjevano bitje. Z zmožnostjo prehranjevanja je neločljivo povezana rast. Za rastline velja, da je duša »povzročiteljica rasti in prehranjevanja« (Aristotel 2002a, 134). Prehranjevalna zmožnost duše *ohranja* posamično živo bitje pri življenju, saj »neko bitje obstaja toliko časa, dokler se hrani« (Aristotel 2002a, 134).

Druga temeljna naloga prvotne duše je ploditev oz. razmnoževanje. Smoter naravnega bitja oziroma, natančneje rečeno, njegov še docela naravni smoter je reprodukcija vrste: »smoter je zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo, prvotna duša je tista, ki je zmožna zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo« (Aristotel 2002a, 135),<sup>17</sup> zato je razmnoževanje najbolj naravna naloga duše. Z razmnoževanjem pa je naravno bitje »deležno večnega in božanskega« (Aristotel 2002a, 128). Večina smrtnih bitij je namreč udeležena v večnem in

14 »γεννήσαι καὶ τροφή χρῆσθαι« (de An. 415a, 26).

15 »ἢ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικῆ καὶ γεννητικῆ« (de An. 416a, 19–20).

16 »ἢ πρώτη ψυχῆ« (de An. 416b, 23).

17 »τέλος δὲ τὸ γεννήσαι οἷον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχῆ γεννητικῆ οἷον αὐτό« (de An. 416b, 24–25).



božanskem zgolj kot vrsta, z reprodukcijo, s katero se prenaša oblika živega bitja. Z razmnoževanjem se *ohranja* vrsta, prav tako kakor se s prehranjevanjem *ohranja* posamično živo bitje.

Sedaj je te zmožnosti potrebno pojasniti z ozirom na telo. Prehranjevanje kot uživanje hrane je nekaj telesnega, saj poteka s pomočjo telesa (celo skozi telo). Snovna hrana, ki jo uživamo, povzroča rast telesa, odsotnost hrane pa postopen propad in na koncu razkroj telesa. Prehranjevanje ohranja telo pri življenju, kar pomeni, da obenem s tem ohranja dušo. Toda čeprav poteka prehranjevanje s pomočjo telesa, je tisto, kar povzroča prehranjevanje, vegetativna duša. Brez duše, kar v tem primeru pomeni brez življenja, se bitja ne prehranjujejo več – nič mrtvega se ne prehranjuje. Vegetativno-prehranjevalna zmožnost duše je popolnoma neločljiva od telesa.

Razmnoževanje je druga osnovna naloga vegetativne duše, in tudi razmnoževanje je nekaj telesnega. S tem namreč nastane novo (telesno) bitje. Vrsta se tako ohranja prek vedno novih bitij iste vrste. Z razmnoževanjem nastajajo vedno nova telesna bitja, ki imajo v sebi ponovno ta dva temeljna principa življenja: prehranjevanje in razmnoževanje. Tudi vegetativno-razmnoževalna zmožnost duše je popolnoma neločljiva od telesa.

263

Descartes v *Razpravi o metodi* (Descartes 2007) mestoma še govori o delih duše, saj omenja delitev duše na razumsko, čutno in vegetativno.<sup>18</sup> V *Razpravi* celo zasledimo govor o živalski duši.<sup>19</sup> V poznejših *Meditacijah* (Descartes 2004) ne bomo več srečali te »stare«, platonsko-aristotelske razlage duše.<sup>20</sup> Tu ni več govora o različnih dušah ali o delitvi duše, saj je »duh popolnoma nedeljiv« (Descartes 2004, 114). Kolikor velja, da je govorjenje o delih duše pravzaprav govorjenje o različnih duševnih zmožnostih, mora ta Descartesova ne-delitev duše odsevati tudi na ravni govorjenja o duševnih zmožnostih.

Začeli smo s tem, kar Aristotel imenuje vegetativne zmožnosti duše. Sedaj moramo pokazati, kako se teh vprašanj loteva Descartes. Toda,

18 Glej Descartes 2007, 69. Tudi v zgodnejši razpravi, ki je bila sicer objavljena postumno, *Treatise on Man (L'Homme)*, govori Descartes o delih duše, saj tam eksplicitno govori o »razumski duši« (Descartes 1998, 107).

19 Glej Descartes 2007, 87.

20 Za prikaz Descartesovega razumevanja duše prav z ozirom na Platonovo in Aristotelovo delitev duše glej Wagner 1984.

ali Descartes sploh govori o teh najbolj temeljnih zmožnostih duše, o zmožnostih prehranjevanja in razmnoževanja? Odgovor je negativen, Descartes se teh vprašanj sploh ne loteva. Toda zakaj, kakšen bi lahko bil razlog?

Naša izhodiščna teza je bila, da Aristotel in Descartes različno razumeta odnos med dušo in telesom, zaradi česar duši pripišeta drugačne zmožnosti. Descartes razume dušo kot drugačno in telesu celo nasprotno substanco. Ko si zastavi nalogo, da si ustvari pojem duše, pravi, da mora le-ta biti: »kar najbolj razviden, od vsakršnega pojma o telesu popolnoma različen pojem« (Descartes 2004, 46). Iz tega radikalnega ločevanja duše od telesa sledi, da zmožnosti duše, ki so pri Aristotelu neločljivo vezane na telo (prehranjevanje telesa, rast telesa, razmnoževanje bitja), pri Descartesu sploh niso obravnavane kot duševne zmožnosti.<sup>21</sup> Razlog za to je ravno v tej dualnosti duše in telesa. Če je duša od telesa ločljiva in docela različna substanca, potem zmožnosti, ki so neločljive od telesa, ne morejo pripadati duši.

264 Drugi razlog je povezan s prvim in s temeljno nalogo vegetativnega dela duše, z *ohranitvijo* tako posamičnega bitja kot tudi vrste bitij. Naloga prehranjevanja je *ohraniti življenje* posamičnega bitja. Le kolikor se živo bitje prehranjuje, se lahko ohrani pri življenju. Druga naloga vegetativnega dela duše je razmnoževanje, torej nastanek novega bitja iste vrste, s čimer je zagotovljena *ohranitev vrste*. Obe temeljni zmožnosti duše se (za Aristotela) uresničujeta s pomočjo telesa in sta od njega neločljivi. V Descartesovi filozofiji ti temeljni zmožnosti duše prevzame Bog. Bitja, pravzaprav vse bivajoče, je ustvarjeno: »Z imenom ‚Bog‘ mislim neko neskončno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva.« (Descartes 2004, 75.) S tem naloga ohranitve vrste pripade Bogu, to ni več imanentna duševna zmožnost posamičnega bitja. Razmnoževanje bitij je sedaj ustvarjanje bivajočega. Kaj pa ohranitev posamičnega živega bitja? Descartes pravi:

---

21 Byers (2006) argumentira, da je v ozadju tega nerazumevanja temeljne naloge duše, ki zadeva osnovne vegetativne funkcije in ki v tem oziru pomeni življenje, Descartesovo napačno razumevanje Aristotelovega koncepta gibanja oz. gibanja, ki nastaja v živalih samih in ni odvisno od zunanjih vzrokov.

---

Ves svoj življenjski čas lahko namreč razdelim na nešteto delov, katerih sleherni nikakor ni odvisen od ostalih delov, in zato iz tega, da sem bil malo prej, ne sledi, da zdajle moram biti, razen če me neki vzrok tako rekoč spet ustvari za ta trenutek, se pravi, me ohrani. Kdor bo opazoval naravo časa, bo namreč razvidel, da je potrebna taista sila in dejavnost za ohranitev katere koli stvari, ki naj bi trajala v posameznih trenutkih, kakor za novo stvarjenje te stvari, če še ni bivala. Da se ohranjanje razlikuje od stvarjenja samo po drugačnem vidiku, je potemtakem tudi ena izmed tistih misli, ki so razvidne po naravni luči. (Descartes 2004, 79.)<sup>22</sup>

Ta »vzrok«, ki posamično bitje ohranja, kar je za Descartesa pravzaprav le drugačen vidik stvarjenja, je ponovno Bog.<sup>23</sup> S tem postaneta obe temeljni nalogi prvotne duše (Aristotel) nekaj, kar v temelju ne pripada več duši, ampak zunanjemu vzroku – položeni sta v Boga.

### *Čutno zaznavne zmožnosti duše*

265

Drugi niz zmožnosti duše, ki jih obravnava Aristotel, so te, ki bi jih lahko imenovali čutno zaznavne, saj izvirajo iz zmožnosti čutnega zaznavanja. Vegetativne zmožnosti pripadajo vsem živim bitjem, čutno zaznavne pa živalim in ljudem kot vrsti živali. Čutno zaznavni del duše je mesto čutno zaznavnih zmožnosti: zmožnosti tipa, okusa, vonja, sluha in vida.

Prva in najbolj temeljna čutno zaznavna zmožnost je tip, ki nujno pripada vsaki živali. Nujnost tipa se kaže v njegovi osnovni opredelitvi, »saj je tip čut za hrano« (Aristotel 2002a, 124).<sup>24</sup> Kot zmožnost za zaznavo hrane služi tip najprej

22 O pojmu ohranjanja v Descartesovi filozofiji glej tudi Hassing 2011.

23 Če povzamemo *Meditacije*, lahko rečemo, da je Bog poslednji vzrok, »ki me je nekoč rodil« in »me ohranja v zdajšnjem času« (Descartes 2004, 80). O vlogi Boga, ki ohranja človeško eksistenco, glej tudi Descartes 2009, 200.

24 Ker gre za pomembno opredelitev tipa, navajamo celotno mesto: »Ἐτι δὲ τῆς τροφῆς αἰσθησιν ἔχουσιν· ἢ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἰσθησις· ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἰσθησις ἀφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός« (de An. 414b, 7–10). »Nadalje imajo živali zaznavo hrane, saj je tip čut za hrano: vse živali se namreč hranijo s tem, kar je suho in vlažno ter toplo in hladno, zaznava za to pa je tip. Ostale čutno zaznavne predmete pa zaznava tip samo naključno.«

in predvsem ohranitvi posamične živali. Vegetativna zmožnost prehranjevanja, kot bitju notranja možnost, je tista, katere naloga je absorpcija hrane. Tip je, po drugi strani, usmerjen navzven, v naravni svet. Tip, in skupaj z njim okus, za katerega Aristotel pogosto pravi, da je zgolj posebna vrsta tipa,<sup>25</sup> sta najprej namenjena zaznavi hrane; njuna osnovna naloga je priskrbeti hrano.

Za ostale čute velja podobno, njihova prva in najbolj naravna naloga je zaznava hrane.<sup>26</sup> Druga, prav tako temeljna naloga je zaznava nevarnega in škodljivega.<sup>27</sup> Čuti se, v tej svoji prvi in še popolnoma naravni vlogi, približujejo vegetativnim zmožnostim duše, njihov poglavitni smoter je *ohranitev živali*. Ohranitev živali pomeni ohranitev vegetativnega dela duše in s tem življenja. Pri rastlini, da bi se ohranila pri življenju, vegetativni del duše ne potrebuje drugih, »višjih« zmožnosti, kot to velja za živali. Razlog je v načinu prehranjevanja in razmnoževanja rastlin, za katera ni potrebno prostorsko gibanje. Za razliko od rastlin se živali gibljejo; šele s pomočjo gibanja opravljajo nalogi prehranjevanja in razmnoževanja. Gibanje pa je najtesneje povezano s čuti.

266 Iz zmožnosti čutnih zaznav izpelje Aristotel še nekatere druge temeljne zmožnosti duše. Iz tipa izhaja, kot prvo, zaznava prijetnega oz. užitka (ήδονή) in neprijetnega oz. bolečine (λύπη). Ti zaznavi sta najtesneje povezani z zmožnostjo tipa; s tem ko živali pripada zaznava tipa, ji pripada tudi zaznava užitka in bolečine.<sup>28</sup> Zaznava užitka in bolečine pa je nujna za ohranitev živali

25 Gre za povezanost okusa in tipa s hrano: »ή γεῦσις ἐστὶν ὡσπερ ἀφή τις· τροφῆς γάρ ἐστιν, ἢ δὲ τροφή τὸ σῶμα ἀπτόν« (de An. 434b, 16–19), »okus je nekakšen tip, saj se nanaša na hrano, hrana pa je otipljivo telo«.

26 Bodimo pozorni na to, da ne gre zgolj za tip, ampak za čutno zaznavanje, torej tudi za druge čute: »εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἴσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστὶ φύσεως ἔργον· πῶς γὰρ θρέψεται; (de An. 434a, 34–434b, 2). »Vsako telo, ki je zmožno prostorskega gibanja, bi brez čutnega zaznavanja propadlo, saj ne bi doseglo smotra, ki je delo narave; kako se bo namreč prehranjevalo?«

27 V zvezi s tem pravi Aristotel: »αἰ δὲ διὰ τῶν ἐξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοή καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἔνεκεν ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσι τε προαισθανόμενα τὴν τροφήν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι« (Sens. 436b, 18–22). »Čuti, ki zaznavajo preko zunanjega medija, kot recimo vonj, sluh in vid, pripadajo živalim, ki se gibljejo. Vsem živalim, ki imajo te čute, jim pripadajo zaradi ohranitve [σωτηρίας ἔνεκεν], da bi zaznale hrano, preden jo zasledujejo, in da bi se izognile slabemu in uničujočemu.«

28 »τὰ δὲ ζῶα πάντῃ ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν· ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν« (de An. 414b, 3–5), »vse živali

v njeni celovitosti in nepoškodovanosti. V tem primeru namreč ne gre zgolj za zaznavanje bivajočega, ampak za zaznavanje bivajočega na poseben način, kot prijetnega ali neprijetnega in s tem potencialno škodljivega ali pa koristnega. Kar je zaznavno kot prijetno, naj bi bilo obenem ugodno in žival ohranjajoče, kar je zaznano kot boleče, pa neugodno in žival uničujoče. Torej je prva naloga čutov *ohranitev živali*.

Iz zmožnosti tipa neposredno izhaja zaznava užitka in bolečine, obenem z zaznavo prijetnega (užitka) pa živali nujno pripada želja (ὄρεξις).<sup>29</sup> Želja je skupno ime za tri različne vrste želj: poželenje (ἐπιθυμία), strast (θυμός) in hotenje (βούλησις). Neposredno iz čutnega zaznavanja, natančneje iz zmožnosti tipa, izvira poželenje (ἐπιθυμία).<sup>30</sup> Iz zmožnosti čutnih zaznav, ki sodijo v čutno zaznavni del duše, torej izvirajo tudi nekatere druge zmožnosti, zmožnost zaznave prijetnega in neprijetnega ter želelna zmožnost. Slednja ne sodi več v čutno zaznavni del duše, ampak v želelni, ki pa je tesno povezan s čutnim.

Še ena temeljna zmožnost duše, ki jo Aristotel umešča v čutni in z njim tesno povezani želelni del duše, je zmožnost prostorskega gibanja. Iz spisa *O duši* je razvidno, da je za prostorsko gibanje živali potrebno troje: želelna zmožnost, domišljija in zaželeno (zaželen predmet). Vse troje je tesno povezano z zmožnostjo čutnega zaznavanja. Videli smo, da Aristotel izpelje željo iz čutne zaznave prijetnega, še več, čutna in želelna zmožnost sta zanj ista zmožnost, čeprav je njuna bit različna. Domišljija je ponovno povezana s čutnim zaznavanjem, saj je prvotna oblika, pravzaprav izvor domišljije, čutno zaznavna domišljija.<sup>31</sup> Zaželeno je v tem izvornem, prvotnem smislu (kot ga tematizira Aristotel) neko določeno čutno zaznavno bivajoče. Tudi tu igrajo

267

---

imajo vsaj eno čutno zaznavo, tip; čemur pripada to čutno zaznavanje, temu pripada tudi užitek in bolečina ter prijetno in neprijetno.«

29 »ὄτι τῶν ζώντων τοῖς ἔχουσιν ἀφῆν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει« (de An. 414b, 16), »živalim, ki imajo tip, pripada tudi želja«.

30 »ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία« (de An. 413b, 24–25). »Kjer je čutno zaznavanje, tam sta tudi bolečina in užitek, kjer sta ta dva, tam je po nujnosti tudi poželenje.«

31 Podobno kot v primeru čutno zaznavne in želelne zmožnosti, ki sta ista zmožnost, čeprav je njuna bit različna, velja v primeru čutno zaznavne in domišljijske zmožnosti. Gre za isto zmožnost, njuna bit pa ni ista (glej Ins. 459a, 16–18).

---

čuti osrednjo vlogo, saj zaznavajo neko bivajoče kot prijetno in posledično zaželeno. Šele obstoj takšnega bivajočega sproža prostorsko gibanje, s tem da postane nekaj zaželenega. Preplet teh različnih duševnih zmožnosti na eni strani in nečesa dejansko bivajočega na drugi pa povzroča prostorsko gibanje živali.

Zmožnost čutnega zaznavanja se ne dovrši le v teh elementarnih nujnostih. S pomočjo čutov spoznavamo, saj so prvotni način zaznavanja in prek tega spoznavanja. Dela duše (in s tem duševni zmožnosti), ki sta edina zmožna spoznavanja, sta umni in čutni del duše.<sup>32</sup> Kar se spoznavanja zunanjega sveta tiče, so umne zmožnosti spoznavanja docela odvisne od čutov, saj »um brez čutnega zaznavanja ne more misliti zunanjega bivajočega«.<sup>33</sup>

268

Descartesovo razumevanje duševnih zmožnosti, ki se pri Aristotelu vežejo na čutno zaznavanje, je potrebno misliti iz smeri Descartesovega *radikalnega dvoma v čute*. Ta dvom je zastavljen že na začetku prve meditacije, kjer pravi, da je treba »nekoč v življenju do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev« (Descartes 2004, 49). To podiranje do tal, do temelja, in celo podiranje temelja samega, meri na čute, za katere pravi: »Vse, kar sem namreč doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih.« (Descartes 2004, 50.) Skozi celotne *Meditacije*, praktično do zadnje, kjer se dvom omili, lahko srečujemo Descartesov »napad« na čute,<sup>34</sup> ki se mestoma stopnjuje celo do dvoma v obstoj čutnih zaznav. Dvom v čute tvori izhodišče, ki nam omogoča razumeti premike v Descartesovem razumevanju duševnih zmožnosti, vezanih na vlogo čutov. Kaj sledi iz tega dvoma?

Prva in poglavitna naloga čutov je za Aristotela *ohranitev* živali, saj služijo, kot prvo, zaznavi hrane in, kot drugo, zaznavi nevarnega in škodljivega.<sup>35</sup> Že pri vegetativnih zmožnostih duše smo videli, da prevzame pri Descartesu nalogo ohranjanja Bog. Kolikor je prvotni smoter čutov ohranitev živali, je

32 O umnem (νοητικοῦ) in čutno zaznavnem (αἰσθητικοῦ) delu duše pravi Aristotel: »τούτοις γὰρ μόνοις τῶν ἐν ἡμῖν γνωρίζομεν τι« (Ins. 458b, 2–3), »to sta edina v nas, s katerima spoznavamo«.

33 »οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως« (Sens. 445b, 17).

34 V svojem poznem delu *Strasti duše* (Descartes 2021) Descartes to radikalno držo nekoliko omili.

35 O tej primarni, nujni vlogi čutov v Aristotelovi filozofiji glej Turk 2018.

razumljivo, da Descartes teh zmožnosti ne obravnava v takšnem pomenu, kot jih Aristotel. Razlog je v tem, da v njegovi filozofiji ohranjanje ni več naloga čutov, ampak Boga. Od dvojne naloge ohranjanja – ohranitve živali pri življenju ter ohranitve celovitosti in nepoškodovanosti telesa živali – najdemo pri Descartesu le še drugo. Pravzaprav je to edina prava naloga čutov, ki jo vrne v šesti meditaciji, kjer so naloge čutov skrčene samo še na: »ohraniti človeka zdravega«; pomagati »ohraniti [človekovo] telo«; pokazati tisto, »kar je dobro za telo«. <sup>36</sup>

Ko se Descartes nameni podreti »temelj vsega«, torej čutno zaznavanje, s tem nujno padejo številne zmožnosti duše, ki so bile pri Aristotelu izpeljane iz zmožnosti čutnega zaznavanja. Zmožnost zaznavanja prijetnega oz. užitka in neprijetnega oz. bolečine je pri Descartesu ravno tako podvržena dvomu. <sup>37</sup> Iz dvoma v čute, dvoma v zaznavo užitka in bolečine, sledi tudi dvom v želelno zmožnost. Ta dvom je usmerjen v vprašanje, ali je želelna zmožnost imanentna, človeku pripadajoča v skladu z njegovo (živalsko) naravo. Videli smo, da izpelje Aristotel željo iz zmožnosti čutnih zaznav; želja pripada človeku (kot vrsti živali) skupaj z zmožnostjo čutnega zaznavanja. Ko Descartes enkrat podre čute, ki so pri Aristotelu temelj želje, mora na novo postaviti tudi to zmožnost duše. Volja, ki pri Descartesu zasede mesto Aristotelove želje, ni več zmožnost duše v pravem pomenu, ampak je to zmožnost, ki je bila človeku podeljena od Boga. <sup>38</sup>

269

V Aristotelovi filozofiji je ena temeljnih zmožnosti duše ta, da povzroča prostorsko gibanje živali. Kaj pa pri Descartesu? Kolikor v Descartesovi filozofiji velja, da živali nimajo duše, sama duša (ali, natančneje, določene

---

<sup>36</sup> Glej Descartes 2004, 115–117.

<sup>37</sup> »Dognal sem, da se sodba vnanjih čutov moti pri neštetihih takih stvareh. A ne le pri vnanjih, tudi notranjih, kajti kaj je lahko bolj znotraj kakor bolečina? Kljub temu sem nekoč slišal od ljudi, ki so jim odrezali nogo ali roko, da jih včasih še boli tisti del telesa, ki ga nimajo, tako da se tudi meni ni zdelo gotovo, da me kak ud zares boli, čeprav sem v njem čutil bolečino.« (Descartes 2004, 105–106.)

<sup>38</sup> »Ne smem se tudi pritoževati, da od Boga nisem prejel dovolj velike in popolne volje ali svobode odločanja, saj na samem sebi skusim, da je ne omejujejo nikakršne meje.« (Descartes 2004, 87.) Volja ali svoboda odločanja je to, »po čemer umem, da sem podoba Boga in Bogu sličen« (Descartes 2004, 87). O pomenu božje volje v Descartesovih delih in tudi o Descartesovem razumevanju človeka glej Sorell 2000.

duševne zmožnosti) ne more več biti vzrok prostorskega gibanja. Torej mora biti vzrok za gibanje nekaj drugega oziroma mora ležati drugje, zunaj duševnih zmožnosti. Počelo gibanja živih bitij je v Descartesovi filozofiji vezano na telo, na »stroj našega telesa« (Descartes 2021, 7). To je jasno razvidno iz spisa *Strasti duše* (Descartes 2021), kjer že v četrtem in petem členu pravi, da »toplota in gibanje udov izhajata iz telesa (Descartes 2021, 6), da »vse gibanje [...] pripada izključno telesu« (Descartes 2021, 7) in, seveda, da je zmotno mnenje, »da duša daje telesu toploto in gibanje« (Descartes 2021, 7).<sup>39</sup>

Kar se spoznavanja tiče, je to pri Descartesu izpeljano v odmiku od čutnega zaznavanja, ki pri Aristotelu tvori eno od dveh zmožnosti spoznavanja. Če Descartes razglasi čute za varljive, celo lažnive, še več, če se odloči podreti temelj, na katerem je do tedaj gradil, ta temelj pa so čuti sami, je razumljivo, da spoznanja, kot zanj pravzaprav najvišje duševne zmožnosti, ne more pripisati čutnim zaznavam.

270 Do sedaj obravnavane zmožnosti duše, ki pri Aristotelu najdejo mesto v vegetativnem in čutno zaznavnem delu duše, so v njegovi filozofiji najtesneje vezane na telo. To so zmožnosti duše, ki jih ne moremo ločiti od telesa, saj so brez soudeležnosti telesa pravzaprav neobstoječe. Ker po drugi strani razume Descartes dušo kot nekaj od telesa različnega, celo kot telesu nasprotno substanco, izhajajo iz tega številne premestitve zmožnosti duše. Od zmožnosti, ki jih obravnava Aristotel, Descartes nekaterih sploh ne tematizira (tistih, ki so neločljive od minljivega telesa in torej ne morejo spadati v sfero nesmrtno duše), nekatere druge sicer tematizira, vendar jim pripiše popolnoma drugačne vzroke (denimo zmožnost ohranitve, zmožnost prostorskega premikanja, železna zmožnost).

---

39 Na tovrstno razumevanje zmožnosti gibanja kaže tudi mesto v *Meditacijah*, kjer Descartes primerja človeško telo z dobro oz. slabo izdelano uro, tam namreč pravi: »[...] tako je tudi s človeškim telesom, če ga opazujemo kot nekakšen stroj, ki je tako sestavljen iz kosti, kit, mišic, žil, krvi in kože, da bi, tudi če bi v njem ne bilo duha, izvajal vse tiste gibe, ki jih izvaja samodejno brez ukaza volje in ki ne izvirajo iz duha, temveč preprosto iz razporeditve njegovih organov« (Descartes 2004, 112–113).

---



### *Razumske zmožnosti duše*

Zadnji sklop zmožnosti, ki jih tematizira Aristotel, se veže na razumski del duše (λόγον ἔχον),<sup>40</sup> ki je specifično človeški in pripada le človeku kot posebni vrsti živali. Podobno kot je veljalo za vegetativne in čutno zaznavne zmožnosti, velja tudi za razumske – gre za niz različnih zmožnosti, ki pa vse sodijo v ta del duše. Temeljna Aristotelova delitev razumskih zmožnosti duše, je delitev na zmožnosti, ki sodijo v preudarno-ocenjevalni (λογιστικόν) in v znanstveni (ἐπιστημονικόν) del.

Poglavitna razlika med preudarno-ocenjevalnimi in znanstvenimi zmožnostmi duše je vezana na Aristotelovo delitev bivajočega na dva rodova. To delitev srečamo v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer je bivajoče razdeljeno na spremenljivo in nespremenljivo.<sup>41</sup> Različnima rodovoma bivajočega ustrezata različna rodova razumskega dela duše. Vsak od dveh delov duše, in s tem vsak sklop rodovno različnih razumskih zmožnosti, meri na sebi-lastno področje bivajočega.

En sklop zmožnosti sodi v preudarno-ocenjevalni del duše. Vse te zmožnosti merijo na spremenljivo bivajoče. Ker je spremenljivo bivajoče večplastno, so takšne tudi zmožnosti duše, ki so v Aristotelovi filozofiji odraz

271

---

40 Gre torej za del duše, ki ga Aristotel imenuje λόγον ἔχον. Običajno se prevaja kot razumski del. Zaradi jasnosti in razumljivosti bomo prevod ohranili. Ob tem pa velja pripomniti, da je poimenovanje preozko, saj so tu zaobjete vse tiste zmožnosti, ki se vežejo na *lógos*, kar seveda ni zgolj razum. Posebno vprašanje, ki ga tu ne naslavljamo, je razmerje med »razumskim delom« duše in »umnim delom« (»νοητικῶν μορίων,« glej EN 1139b, 12). Iz Aristotelovih spisov je težko določiti, kakšno je natančno mesto umnega dela duše v delitvi duše. Jasno je, da gre za del, ki pripada le človeku. Iz delitve razumskega dela duše na dva (znanstveni in preudarno-ocenjevalni) ter iz delitve umnega dela, ki je prav tako razdeljen na dva dela (teoretični in praktični um, glej de An. 433a, 14–15), lahko sklepamo o določeni sorodnosti med enim in drugim delom. Dodatno težavo predstavlja še Aristotelovo govorjenje o praktičnem in teoretičnem mišljenju (glej EN 1139a, 27). Tem delitvam je skupna dvojna tematizacija bivajočega oz. delitev bivajočega na spremenljivo in nespremenljivo bivajoče; njej odgovarjajo Aristotelove delitve duše. Natančnejša določitev razmerja med razumskim, umskim in mišljenjskim delom je nekaj, kar presega okvire tega besedila. V nadaljevanju se bomo držali le najbolj jasne Aristotelove delitve, in sicer delitve razumskega dela duše na znanstveni in preudarno-ocenjevalni.

41 Glej EN 1139a, 6–8.

bivajočega. Kadar govorimo o zmožnostih preudarno-ocenjevalnega dela duše, je tisto temeljno, kar jih razlikuje od čutno zaznavnih in predvsem od vegetativnih zmožnosti, to, da niso dane po naravi. Po naravi<sup>42</sup> so dane res le gole možnosti: da bi postale dejanske zmožnosti v smislu udejanjenja, si jih moramo najprej pridobiti. Tako je denimo vsakomur dana možnost, da bi lahko pravično deloval. Da bi lahko dejansko pravično deloval, pa si mora to golo, po naravi dano možnost, najprej pridobiti s tem, da se udejestvuje. Ker gre v tem primeru za drugačen tip zmožnosti, jih Aristotel tudi drugače poimenuje, to so zadržanja (ἔξις)<sup>43</sup> in ne le možnosti (δύναμις).

Temeljni zadržanji preudarno-ocenjevalnega dela duše sta pametnost (φρόνησις)<sup>44</sup> in veščina (τέχνη). Obe merita na spremenljivo bivajoče, toda ne na isto spremenljivo bivajoče. Pametnost kot »praktično zadržanje«<sup>45</sup> je nekaj, kar se udejanja v odnosu do drugih ljudi. Pametnost je tista vrлина, ki omogoča nastanek ostalih etičnih vrlin. Preplet pametnosti in etičnih vrlin nam omogoča sobivanje z ljudmi na način etičnega in političnega delovanja.

272 Veščino opredeli Aristotel kot »ustvarjalno zadržanje«.<sup>46</sup> Gre za tip zadržanja, ki se udejanja v dejavnosti ustvarjanja, za razliko od pametnosti, ki se udejanja v dejavnosti delovanja. Veščina kot ustvarjalno zadržanje, kot posebna zmožnost preudarno-ocenjevalnega dela duše, meri izvorno na predmetno-stvarno bivajoče. In tudi to bivajoče je spremenljivo, saj ga spreminja človek sam, s svojo dejavnostjo ustvarjanja.

Drugi niz zmožnosti, ki so zbrane v znanstvenem delu duše, meri na nespremenljivo bivajoče. Tudi te zmožnosti so nekaj, kar si je potrebno pridobiti. Tako denimo za modre veljajo predvsem starejši, saj je modrost

---

42 Za etične vrline kot vrste zadržanj pravi Aristotel: »vrline niso dane po naravi, pa tudi ne v nasprotju z naravo« (Aristotel 2002b, 75).

43 Za natančnejši prikaz Aristotelovega razumevanja zadržanj glej Rodrigo 2011 in Turk 2015.

44 Pri obravnavi vegetativnih in čutno zaznavnih zmožnosti smo videli, da so neločljive od telesa. Toda tudi pri razumskih zmožnostih, ki merijo na spremenljivo bivajoče, je vidik povezanosti duševnih zmožnosti s telesom za Aristotela še kako pomemben. Pametnost in z njo neločljivo povezane etične vrline, zmožnost razsojanja, odločanja itd.: vse to je tesno povezano tudi s čustvenimi razpoloženji, ki so tudi nekaj telesnega.

45 ἔξις πρακτική (EN 1140a, 4; 1140b, 20–21).

46 ἔξις ποιητική (EN 1140a, 4–5; 1140a, 20–21).

---

nekaj, kar nastane le postopoma in je zanjo potrebno dosti časa. Tri poglavitne zmožnosti tega dela duše so: znanost (ἐπιστήμη), modrost (σοφία) in um(nost) (νοῦς). Na tem mestu ne bomo pojasnjevali, kako se znanost razlikuje od modrosti in ta od umnosti. Kar smo želeli pokazati, je le to, da Aristotel v ta del duše, ki ga imenuje razumski in ki pripada le človeku, umesti različne zmožnosti, kakršne v najbolj temeljnem smislu pripadajo človeku. Lahko bi dejali, da človeka kot takega določa ta del duše, kar pa *ne pomeni le ena* od zmožnosti, ampak različne zmožnosti. Da se bo nemara človek udejanjal, razvijal in udejstvoval predvsem v eni od zmožnosti, v ničemer ne spremeni dejstva, da so mu dane tudi druge zmožnosti, ki bi jih lahko razvijal. Prav tako nič ne spremeni to, da so v filozofiji te zmožnosti običajno razvrščene v hierarhijo bolj ali manj popolnih, boljših ali slabših – človeka kot takega določajo vse te zmožnosti.

Pri Descartesu ne bomo našli tovrstnih delitev bivajočega, ki bi razlikovala spremenljivo in nespremenljivo bivajoče. Posledično Descartes tudi ne tematizira delitve razumskih zmožnosti, ki bi merile na različna področja bivajočega. Z ozirom na Aristotela bi lahko dejali, da ohrani Descartes tiste zmožnosti duše, ki merijo na nespremenljivo bivajoče. V ospredju so rigorozni principi znanstvene drže, matematično-geometrični principi. V *Meditacijah* pravi, da so tam dokazi »enaki geometričnim« (Descartes 2004, 40) in da se je ravnal po pravilih, ki so »običajna pri geometriji« (Descartes 2004, 46).<sup>47</sup>

273

Kolikor velja, da Descartes ohrani le najbolj stroge in apodiktično-deduktivne zmožnosti duše, se zastavi vprašanje, kako obravnava področje spremenljivega bivajočega, torej področje človeških zadev, in katere zmožnosti duše, ki merijo na to področje, ohrani. To področje, razen v drobnih zametkih, pri Descartesu ni zares tematizirano. V njegovih delih ne bomo našli resnih razprav o politiki, ekonomiji, etiki,<sup>48</sup> retoriki ... Vse, kar najdemo, so občasne

---

47 Kaj pomeni takšna drža za zmožnosti, ki merijo na področje spremenljivega bivajočega, je razvidno v *Razpravi o metodi*, kjer so ob bok gotovosti matematičnih veččin postavljeni »na pesku in blatu« zidani antični spisi o morali (glej Descartes 2007, 17).

48 Precej neprepričljiv poskus govora o »kartezijski etiki« najdemo v spremi študiji k Descartesovemu spisu *Strasti duše* (glej Marek 2021). Če Descartes *omenja* etiko in moralo (denimo Descartes 2009, 186), to še ne pomeni, da gre za kakršnokoli razpravo o teh vprašanjih.

omembe morale, kot je denimo omemba v *Razpravi*, kjer je rečeno, da so spisi o morali antičnih poganov sicer primerljivi z veličastnimi in sijajnimi palačami, a so »zgrajeni zgolj na pesku in blatu« (Descartes 2007, 17). Če so antični spisi o morali zgrajeni na »pesku in blatu«, to pomeni, da jim manjka ravno *temelj*, da niso utemeljeni. Zato si je, kot pravi, »izoblikoval začasno moralo« (Descartes 2007, 39).

Podobno držo najdemo v *Meditacijah*, tudi tukaj so zmožnosti, ki pri Aristotelu sodijo v preudarno-ocenjevalni del duše, obravnavane le obrobno. Še najbližje tovrstnim zmožnostim je Descartesova obravnava volje in odločanja. Fenomen »svobodnega odločanja«, kot to imenuje, Descartes izenači z voljo.<sup>49</sup> Kako je v Descartesovi filozofiji utemeljena volja, smo že videli. Osrednje vprašanje v zvezi z voljo oz. svobodnim odločanjem, ki ga zastavi Descartes, je vprašanje razmerja med voljo in umom. Ker volja »sega širše kakor um« (Descartes 2004, 88), izvirajo iz tega človeške zmote. Umovanje je »brez dvoma pravilno«, pri tem se »ne more zgoditi, da bi se motil,« pravi Descartes (2004, 88), volja pa sega širše kakor um in zato nastajajo zmote.

274 Kaj torej ostane, kakšne razumske zmožnosti duše ohrani Descartes? Ohrani to, kar je jedro druge meditacije, kjer se vpraša:

Kaj pa tisto, kar sem pripisal duši: da jem ali hodim? Če že nimam telesa, je tudi to zgolj umišljeno. Pa čutenje? Tudi čutenja ni brez telesa [...]. Kaj pa mišljenje (*cogitare*)? Tu najdem trdno točko: samo mišljenja ni mogoče odtrgati od mene. (Descartes 2004, 58.)

Mišljenje je tista ena zmožnost duše, ki jo ohrani, zato je zanj človek »misleča stvar« (Descartes 2004, 59). Ta ena zmožnost se v sebi deli v številne druge zmožnosti, ki pa so vse zgolj različni vidiki tega enega. Gre torej, lahko bi rekli, za različne načine mišljenja, katerim je skupno to, da jih Descartes združi v eno zmožnost duše. Tako za Descartesa biti »misleča stvar« pomeni: »Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.« (Descartes 2004, 59.)<sup>50</sup> S tem so različne zmožnosti duše, ki so pri Aristotelu

---

49 Glej Descartes 2004, 86–87.

50 Naj posebej izpostavimo zmožnost čutnega zaznavanja, ki je ena osrednjih

---

tudi razločene, v pomenu, da sodijo v različne dele duše in merijo na različne sfere bivajočega, združene v eno zmožnost mišljenja.

### **Sklep: Kaj nam Aristotelovo in Descartesovo razumevanje duše pove o njuni antropologiji?**

Spomočjo analize različnega Aristotelovega in Descartesovega razumevanja odnosa med dušo in telesom in predvsem njunega različnega razumevanja zmožnosti duše smo razprli pomemben element Aristotelove in Descartesove antropološke misli.<sup>51</sup> To seveda ni celovit prikaz radikalno različne filozofske antropologije enega in drugega, saj so nakazane le nekatere temeljne razlike. Da bi te razlike pokazali karseda jasno, smo izbrali pot primerjave njunega različnega razumevanja zmožnosti duše.

Aristotel deli zmožnosti duše v tri večje sklope, ki odsevajo tri področja živega naravno bivajočega. Vsa tri področja, in skupaj s tem vsi trije sklopi duševnih zmožnosti, odsevajo v Aristotelovi antropološki zastavitvi.<sup>52</sup> Vegetativne zmožnosti duše združujejo človekove vegetativno-rastlinske principe, ki so skupni vsemu živemu. V tem oziru se človek nahaja na ravni zgolj živega, saj je princip življenja skupen človeku, živali in rastlini. To, kar je v Aristotelovi filozofiji zaobjeto pod vegetativno-rastlinskimi principi in kar je skupno vsemu živemu, je prehranjevanje, razmnoževanje, rast in minevanje. Ti najbolj temeljni naravni principi določajo človeka v njegovi živosti, pripadajo mu kot živemu naravnemu telesu. Vprašanj človeškega vidika teh principov,

275

---

zmožnosti, ki jo Descartes v *Meditacijah* podvrže dvomu. Ta dvom se izteče v to, da postane čutno zaznavanje zgolj ena od vrst mišljenja. Čutenje, kot ga imenuje, zanj »ni nič drugega kakor mišljenje« (Descartes 2004, 60). Podobno velja za številne druge zmožnosti, ki so pri Aristotelu neločljivo povezane s čutnim zaznavanjem, kot denimo zmožnost predstavljanja, ki je za Descartesa ponovno le »modus mišljenja« (Descartes 2004, 102). Podobno držo najdemo v *Principih filozofije*, kjer pravi, da je potrebno mišljenje izenačiti z razumevanjem, hotenjem, predstavljanjem in celo čutnim zaznavanjem (Descartes 2009, 195).

51 O tem, da je na osnovi Aristotelovega in Descartesovega različnega razumevanja duše, mogoče govoriti tudi o dveh »različnih modelih človeške narave«, kar pomeni o dveh različnih antropologijah, glej tudi Tracy 1986, 264.

52 Precej aristotelovsko obarvano razlago filozofske antropologije, vsaj v prvi polovici dela, najdemo v Lombo in Russo 2015.

---

torej človeško obarvanih vidikov prehranjevanja, razmnoževanja, rasti in minevanja, tu sploh nismo obravnavali. Odgovore na ta vprašanja je namreč treba iskati v drugih Aristotelovih spisih.<sup>53</sup>

Čutno zaznavne zmožnosti ne pripadajo človeku kot živemu bivajočemu, ampak kot *vrsti živali*. Po notranjem principu razvoja ene zmožnosti v drugo, po tej medsebojni soodvisnosti in pogojenosti ene duševne zmožnosti z drugo, razvije Aristotel ključne principe »živalskosti«. Ti principi pripadajo človeku ravno tako nujno kot principi živega, saj je za Aristotela človek vrsta živali. Najbolj elementarno in vsako žival določujoče je čutno zaznavanje. Prva in vsaki živali nujno pripadajoča čutna zaznava je tip. Iz zmožnosti tipa Aristotel neposredno razvije zaznavo užitka in bolečine, ki tvorita izhodišče tega, kar imenuje težnja oziroma pritegnitev (δῶκω) in odklanjanje oziroma odtegnitev (φεύγω). To dvojje pa tvori samo osnovo želje, prvotna oblika katere je poželenje. Gibanje, tu seveda zgolj v pomenu prostorskega gibanja, je v Aristotelovi filozofiji nekaj, kar pripada živalim. Počelo in vzrok prostorskega gibanja sta položena v poseben del duše, to je ena izmed temeljnih zmožnosti duše.<sup>54</sup>

276 Kar pripada človeku kot človeku, je zaobjeto v zmožnostih duše, ki sodijo v razumski del oziroma v tisti del, kjer domuje *lógos*. Te zmožnosti so tiste,

53 Če bi hoteli pokazati, kakšen je človeški odnos do teh vprašanj, bi morali seči predvsem po Aristotelovi *Nikomahovi etiki* (Aristotel 2002b) in *Politiki* (Aristotel 2010). Tu lahko samo grobo nakažemo, kaj imamo v mislih, ko govorimo o človeškem odnosu do teh vprašanj. Ljudje se morajo, tako kot vse živo, prehranjevati, da bi preživel, toda kako in s čim pridobiti za življenje nujne stvari, ni več le vprašanje narave, kot to velja za rastline in živali. S temi vprašanji se ukvarja »veščina upravljanja hišnega gospodarstva« (glej Aristotel 2010, 117–151). To, kar je v naravnem smislu dejstvo razmnoževanja živih bitij, postane v človeškem vprašanju etičnih zadržanj in vrlin, vprašanje, kakršna so: poželenje, sla, razbrzdanost, umirjenost ... Rast, vendar ne več v pomenu zgolj naravne rasti telesa, ampak rast kot razvoj človeških zmožnosti in zadržanj je nekaj, kar ponovno sodi na področje etike. Podobno velja za ne več zgolj naravni fenomen minevanja, torej za staranje in smrt, kar je tudi vprašanje etike.

54 Tudi v tem primeru nismo obravnavali človeškega vidika teh fenomenov, saj to presega okvire prispevka. Ponovno lahko samo nakažemo, kaj izhaja iz teh, človeku kot vrsti živali pripadajočih zmožnosti. Zaznava užitka in bolečine tvori samo jedro Aristotelove etike. Različne vrste želj se odražajo, med drugim, tudi v različnih načinih življenja (denimo razlika med uživaškim in političnim življenjem; prvo je povezano s poželenjem, drugo s hotenjem). Podobno velja za številne druge vidike, ki so razviti še v *Nikomahovi etiki* in *Politiki*.

ki so tipično človeške in tvorijo za Aristotela temeljno antropološko razliko med človekom kot posebno vrsto živali in rodом živali. Dva temeljna sklopa razumskih zmožnosti sta zaobjeta v preudarno-ocenjevalnem in v znanstvenem delu duše.

Aristotelova antropološka misel se torej razteza od najbolj elementarne tematizacije človeka kot nečesa živega, prek tematizacije človekove rodovne določitve (vrsta živali), do tematizacije zmožnosti, ki pripadajo človeku kot človeku in ki, kot take, tvorijo to, kar je bilo pozneje pogosto označeno kot bistvo človeka.

Z ozirom na Aristotela je Descartesova antropološka zastavitev postavljena na popolnoma novo izhodišče. V širšem smislu narava in v ožjem rod živali, ki tvorita podstat Aristotelovega antropološkega izhodišča, sta pri Descartesu nadomeščena z novo podstatjo. Nova podstat je sedaj Bog, človek pa je božja kreacija. Zato so pri Descartesu razlikovanja in utemeljitve človeka izpeljane iz smeri te nove podstati, iz razlike do Boga.

Ta nova antropološka naravnost odseva tudi v drugačnem razumevanju (človeške) duše in temeljnih duševnih zmožnosti.<sup>55</sup> Kot prvo velja izpostaviti ločitev duše in telesa v dve različni substanci. Ta ločitev zrcali ravno novo antropološko izhodišče, ki človeka razdeli na tisto večno in nesmrtno (duša) ter na minljivo (telo). Iz te izhodiščne zastavitve izhaja novo razumevanje zmožnosti duše, razumevanje, ki predstavlja, z ozirom na Aristotela, popolnoma novo antropologijo. Večina zmožnosti duše, ki so za Aristotela neločljive od telesa, postanejo pri Descartesu zmožnosti telesa (prehranjevanje, razmnoževanje, gibanje ...). Nekatere druge, ki v Aristotelovi filozofiji izhajajo neposredno iz človekove živalske narave (recimo zmožnost želenja), sedaj človeku pripadajo kot božji kreaciji. Zmožnosti duše, ki jih Descartes ohranja kot tiste, ki edine zares pripadajo duši, so te, ki se v Aristotelovi filozofiji vežejo na razumski del duše. Vendar se v tej »ohranitvi«<sup>55</sup> pripeti to, da so vse te različne zmožnosti sedaj združene v *eno zmožnost* mišljenja. Za Descartesa je človek misleča stvar, in pod zmožnost mišljenja zapadejo številne zmožnosti, ki jih je Aristotel strogo ločeval.

\*\*\*

55 O vplivu Descartesa na vzpostavitev moderne znanstvene psihologije glej Reed 1982.

Po poti prikaza Aristotelovega in Descartesovega razumevanja zmožnosti duše smo torej hoteli nakazati bistven premik v njunem razumevanju človeka, v njuni filozofski antropologiji.<sup>56</sup> Ta premik ima seveda globoke in daljnosežne posledice, ki jih lahko na tem mestu le nakažemo.

Posledica Descartesovega radikalnega ločevanja duše in telesa v dve različni substanci je, da v moderni filozofiji od Descartesa in vse do Nietzscheja človek ni zares mišljen kot telesno bitje. Njegova telesnost in vse, kar se veže na telo, postane nekaj obrobnega. Temu ustrezne so tudi antropološke zastavitve, v katerih je človek predvsem duševno, duhovno in umsko bitje. Kaj pa pomeni (v fenomenološkem smislu) razumeti človeka kot telesno bitje, s čimer je neločljivo povezano tudi (čutno) zaznavanje, lahko razberemo v Merleau-Pontyjevem delu *Fenomenologija zaznave* (Merleau-Ponty 2006).

278 V prehodu iz Aristotelove v Descartesovo antropološko zastavitev postane človek »misleča stvar«, »subjekt«, odrezan od svoje naravne in svetne podstati. S tem človek ni več dojet kot svetno bitje, ni več mišljen in dojet iz sveta, kot »bit-v-svetu«.<sup>57</sup> Novi horizont mišljenja človeka, ki se odpre z Descartesom in ki predstavlja radikalen odmik od Aristotelovega razumevanja človeka kot bivajočega v svetu, pomeni izhodišče za antropologije, ki človeka ne razumejo več v njegovi svetni »pogojenosti«.<sup>58</sup> S tem ko je človek dojet iz smeri Boga, iz smeri njegovih umskih zmožnosti ali iz smeri družbe, smo seveda soočeni z drugačnimi antropološkimi zastavitvami.

Tudi premik iz Aristotelove antropološke pozicije človekove gotovosti v svetu, ki se prvotno kaže v gotovosti in resničnosti čutnih zaznav kot primarnega načina bivanja človeka v svetu, v Descartesovo pozicijo radikalnega dvoma, najprej seveda dvoma v gotovost in resničnost čutnih zaznav, pomeni novo izhodišče, s katerim se sooča poznejša filozofija.<sup>59</sup> Če vzamemo, na primer, Kantovo

---

56 Relevantnost proučevanja filozofske antropologije iz smeri razumevanja duše je lepo vidna tudi v Schelerjevem postumno izdanem delu *On the Constitution of the Human Being*, kjer je eden od odločilnih načinov obravnave »konstitucije človeka« ravno razumevanje duše. Glej poglavje z naslovom »On the Constitution of the Human Being: Developmental Stages of the Soul« (Scheler 2008, 129–202).

57 To razumevanje ponovno vrne šele Heideggrovo fenomenološko razumevanje sveta in »človekove« biti v svetu (glej Heidegger 1997).

58 O pogojenosti človeka in o tem, da je človek pogojeno bitje, glej Arendt 1996.

59 Za Schelerja je Descartes v poznejše razumevanje človeka vpeljal celo vrsto

---



(praktično) filozofijo, lahko rečemo, da se umešča v polje problematičnosti vsega empirično-čutnega, kar je problematičnost, kakršno ob rojstvu moderne filozofije vzpostavi ravno Descartes. Kantova npravna filozofija, ki hoče biti očiščena vsega antropološkega, vseeno izhaja iz določene antropološke predpostavke človeka kot *umnega bitja*, predpostavke, ki je dosti bližje Descartesu<sup>60</sup> kot Aristotelu. Tako je npravna filozofija izpeljana iz (čistega) praktičnega uma in je kot taka »popolnoma očiščena od vsega, kar je le empirično in kar sodi k antropologiji« (Kant 2005, 5). To, kar sodi k empiričnemu in antropološkemu, se pri Kantu izrazito veže na čute. Tako izpeljana npravna filozofija je blizu Descartesovemu izhodišču in je seveda daleč stran od Aristotelove empirično-antropološko močno pogojene npravne filozofije.<sup>61</sup>

V širšem smislu rečeno se s prehodom od Aristotelovega razumevanja človeka k Descartesovemu zgodi prelom v vpetosti človeka v naravni svet. Človek sedaj ni več naravno »bitje«, ni več vrsta živali in ni mišljen iz smeri njegovih naravnih določitev. V tem oziru v moderni filozofiji številna razumevanja človeka kot naravnega »bitja«, kot vrste živali, preprosto odpadejo ali pa so preinterpretirana.<sup>62</sup> Tako se na novo vzpostavi razumevanje človeškega hotenja oziroma volje, ki mora biti na novo utemeljena (denimo pri Kantu). Številni človekovi instinktivni, nagonski, »animalični« vidiki pa niso, vse do Nietzscheja, več predmet stroge filozofske obravnave.

279

---

»zablod«: »S tem, da je vse substance razdelil na ‚misleče‘ in ‚razsežne‘ ter učil, da je človek edini med vsemi bitji, ki je sestavljen iz obeh substanc, ki sta v vzajemno učinkujočem odnosu, je Descartes v zahodno zavest – glede človekove narave – vpeljal celo vrsto zablod najtežje vrste.« (Scheler 1998, 64.)

60 V zvezi s tem pravi Heidegger, da pri Kantu izostane »tematska ontologija tubiti«, »ontološka analitika subjektivitete subjekta,« tako da »Kant kljub vsem bistvenim izpolnitvam dogmatsko prevzame *Descartesovo* pozicijo« (Heidegger 1997, 47). O tem, kako ostaja celotna moderna filozofija obremenjena z Descartesovim »cogitom«, ki je seveda jedro njegove antropološke zastavitve, glej Weimin in Wei 2007.

61 Na tem mestu velja pripomniti, da je z ozirom na razumevanje duše kot nečesa, kar ne pripada zgolj ljudem, ampak vsemu živemu, Kant bližje Aristotelu kot Descartesu (glej Baumeister 2022, 15), kar pa ne spremeni bistveno nove antropološke usmeritve.

62 To seveda ne velja za vse mislece: za Schelerja je, na primer, človek žival (glej denimo Scheler 1997). Kljub temu je zastavitev človeka kot bitja in ne več vrste živali, nekaj odločilnega za številne moderne filozofe.

---

**Bibliografija | Bibliography**

Anstey, R. Peter. 2000. »'De Anima' and Descartes: Making up Aristotle's Mind.« *History of Philosophy Quarterly* 17 (3): 237–260.

Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.

Aristoteles. 1957. *On the Soul; Parva Naturalia; On Breath*. Cambridge; London: Harvard University Press.

Aristotel. 1992. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

---. 2002a. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2002b. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.

Baumeister, David. 2022. *Kant on the Human Animal: Anthropology, Ethics, Race*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Bos, P. Abraham. 1999. »Aristotle's Doctrine of the Instrumental Body of the Soul.« *Philosophia Reformata* 64 (1): 37–51.

280 Broadie, Sarah. 2001. »Soul and Body in Plato and Descartes.« *Proceedings of the Aristotelian Society* 101: 295–308.

Byers, Sarah. 2006. »Life as 'Self-motion': Descartes and 'The Aristotelians' on the Soul as the Life of the Body.« *The Review of Metaphysics* 59: 723–755.

Cottingham, John. 2009. »Principles of Philosophy: Translator's preface.« V R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes. Volume I*, 177–178. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, Rene. 1998. »Treatise on Man.« V R. Descartes, *The World and Other Writings*, uredil Stephen Gaukroger, 99–169. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2004. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2007. *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

---. 2009. »Principles of Philosophy.« V R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes. Volume I*, 179–291. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2021. *Strasti duše*. Ljubljana: Studia humanitatis.

---

---

Hassing, F. Richard. 2011. »Descartes on God, Creation, and Conservation.« *The Review of Metaphysics* 64 (3): 603–620.

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, Immanuel. 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Lombo, Francesco, in Jose A. Lombo. 2015. *Philosophical Anthropology: An Introduction*. Downers Grove, Illinois: Midwest Theological Forum.

Marek, Miha. 2021. »Razprava o metodi za pravilno vodenje strasti: Psihosomatika kot del kartezijanske etike.« V R. Descartes, *Strasti duše*, uredil Miha Marek, 115–133. Ljubljana: Studia humanitatis.

Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Miller, D. Fred. 1999. »Aristotle's Philosophy of Soul.« *The Review of Metaphysics* 53 (2): 309–337.

Reed, S. Edward. 1982. »Descartes' Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology.« *The Review of Metaphysics* 35 (4): 731–752.

Remnant, Peter. 1979. »Descartes: Body and Soul.« *Canadian Journal of Philosophy* 9 (3): 377–386. 281

Rodrigo, Pierre. 2011. »The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy.« *Journal of British Society for Phenomenology* 42 (1): 6–17.

Seager, E. William. 1988. »Descartes on the Union of Mind and Body.« *History of Philosophy Quarterly* 5 (2): 119–132.

Scheler, Max. 1997. »Človek kot ekscentrik življenja.« *Phainomena* 6 (19–20): 63–71.

---. 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.

---. 2008. *On the Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works, Volumes 11 and 12*. Milwaukee: Marquette University Press.

Sorabji, Richard. 1974. »Body and Soul in Aristotle.« *Philosophy* 49 (187): 63–89.

Sorell, Tom. 2000. »Descartes, the Divine Will and the Ideal of Psychological Stability.« *History of Philosophy Quarterly* 17(4): 361–379.

Tracy, Theodore. 1986. »Two Views of Soul: Aristotle and Descartes.« *Illinois Classical Studies* 11 (1/2): 247–264.

---

Turk, Primož. 2015. »O pojmu zadržanja (hexis) v Aristotelovi etiki.« *Phainomena* 24 (94-95): 183–208.

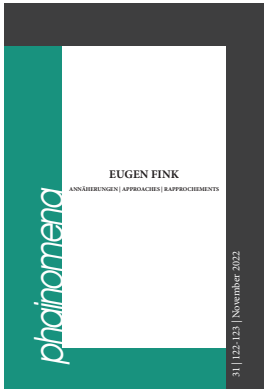
---. 2018. »Aristotel o nujnosti čutnega zaznavanja.« *Phainomena* 27 (104-105): 259–277.

Wagner, J. Steven. »Descartes on the Parts of the Soul.« *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1): 51–70.

Weimin, MO, in Wei Wang. 2007. »Cogito: From Descartes to Sartre.« *Frontiers of Philosophy in China* 2 (2): 247–264.

# phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO  
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



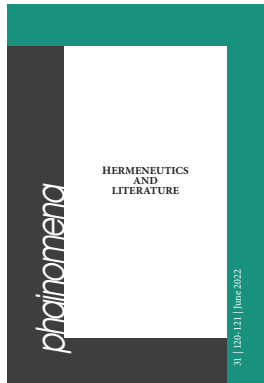
*Phainomena 31 | 122-123 | November 2022*

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (Hrsg. | Eds. | Dirs.)

**Eugen Fink**

**Annäherungen | Approaches | Rapprochements**

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell  
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný  
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante  
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika  
Schlitte | István Fazakas

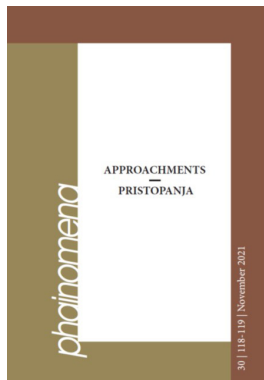


*Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022*

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (Eds.)

**“Hermeneutics and Literature”**

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski  
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčić |  
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |  
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda  
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |  
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk  
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos  
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich



*Phainomena | 30 | 118-119 | November 2021*

**“Approachments | Pristopanja»**

Sebastjan Vörös | Aleš Oblak | Hanna Randall | David J.  
Schwartzmann | Lech Witkowski | Martin Uranič | Matija Jan  
| Wei Zhang | Dragan Jakovljević | Martín Prestía | Alfredo  
Rocha de la Torre | Dean Komel | Christophe Perrin | Mario  
Kopić

ISSN 1318-3362



1 2 4 2 5

9 771318 336204