

DUŠA IN RESNICA: DUŠA MED VARATI SE (APATASTHAI) IN BITI V RESNICI (ALETHEUEIN)

K Aristotelovi teoriji domišljije (φαντασία)*

Τὸ δὲ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί.

Zmota se vedno nahaja v povezovanju.

O duši, 430b1-2.

Ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας,

Želelne zmožnosti ne more biti brez domišljije.

O duši, 433b28-29.

V tem predavanju bom skušal prikazati nekatera vprašanja, ki zadevajo odnos med dušo in resnico. Sovisnost med dušo in resnico oz. bitjo je na enkratni način izrazil Platon v svojem dialogu *Faidros*: οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδουσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἕξει τὸ σχήμα. ... παῖσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἦ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον. »Duša, ki ni nikoli

* Ta razprava je drugi del referata »Duša in resnica: duša med ἀπατάσθαι in ἀληθεύειν, K Aristotelovi teoriji volje (ἄρεξις) in domišljije«, ki je bil predstavljen na VIII. mednarodnem kolokviju Centra za višje raziskave na področju fenomenologije pri Karlovi Univerzi v Pragi in Akademiji znanosti Češke republike, na temo »LOGOS – ALETHEIA – PRAXIS, Heidegger tolmači Aristotela«, Praga, 10–12. maja 2001. Razprava je nastala v okviru raziskovalne teme »Aristotelova filozofija in hermenevtična fenomenologija«, ki poteka v okviru programske skupine »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, podpira pa jo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

videla resnice, se namreč ne more vseliti v to našo človeško podobo... Kakor smo rekli, je vsaka človeška duša po svoji naravi gledala resnično bit, sicer bi ne prišla v to živo bitje« (Phdr., c. 249b5 in 249e-250a).¹

Človek je bitje, ki je v odnosu do bivajočega kot takšnega. Toda bivajoče se mu ne bi moglo kazati, če ne bi on že vnaprej vedno uvideval biti. Duša »se hrani« (τρέφεται, Phdr. 247d) ob pogledu na resnico ter ob zrenju biti (ἢ τοῦ ὄντος θέα, 248b).

Tudi Aristoteles utemeljuje pomen psihologije ravno z napotilom na odnos duše do resnice: »Videti pa je tudi, da poznavanje duše prinaša pomembna spoznanja k celokupni resnici (πρὸς ἀλήθειαν ἀπασαν) še zlasti pa k proučevanju narave (πρὸς τῆ φύσιν)« (O duši, 402a4-6). Dušo je Aristoteles imenoval bit, bivanje, bivajočnost, οὐσία, εἶναι, prav ta bit pa je vzrok biti živih bitij: »Duša je namreč v nekem smislu počelo živih bitij, ἀρχὴ τῶν ζώων«(402a6-7).

94

Sicer je lahko reči, da tu Aristoteles govori le o odnosu med resnico in naravo oz. bitjo, ne pa o človekovem odnosu do biti. Še več, zdi se, da je Aristoteles v razpravi o duši načeloma izključil vsako etično ali socialnopsihološko smer vpraševanja; po njegovih lastnih besedah so namreč prejšnji filozofi raziskovali pretežno »samo človeško dušo« (402b4). Toda to ne pomeni, da se je Aristotelova psihologija zaprla za antropološko razsežnost vprašanja o duši. Aristoteles je hotel samo poudariti, da vprašanje po duši presega moralično pre-sojanje.

Z druge strani pa njegova teorija duše ni samo zadeva znanosti o naravi, kajti vprašanje o duši zadeva celotno resnico, ἀλήθειαν ἀπασαν (402a4). Teorija duše prekoračuje področje določene posamezne znanosti, ker človek s svojo dušo odkriva vse načine biti: odkriva živo v razliki od neživega ter različne oblike življenja. Zato proučevanje duše spada v področje prve filozofije, ἐν πρώτοις (402a4).

V svojih predavanjih »Uvod v fenomenološko raziskovanje« je Heidegger menil, da je že prevod naslova Περὶ ψυχῆς – »O duši« – lahko že vir nespo-razuma, ker za Aristotela zaznavanje, mišljenje in hotenje niso doživljaji. Tako

¹ Ta odlomek je interpretiral Heidegger v svojih razlagah Nietzscheja; Heidegger, 1961, I, str. 223.

Heidegger takoj anticipira naslednjo določitev Aristotelove knjige *De anima*: »Περὶ ψυχῆς ni psihologija v modernem smislu, temveč obravnava o biti človeka (oz. o živeči biti sploh) v svetu.«² Zato je Heidegger Aristotelov naslov opisno prevajal kot »O biti v svetu« (17, 293). V taki perspektivi zaznavanje, mišljenje in hotenje niso doživljaji, temveč »načini tubiti živečega bitja v svojem svetu.«³ Ta uvid je ostal za Heideggra merodajen tudi še v njegovi interpretaciji Nietzscheja: »Razprava O duši ne vsebuje psihologije, tudi ne biologije. Ta razprava je metafizika živega, h kateremu spada tudi človek.«⁴ Zaradi tega spis o duši v predavanjih »Temeljni pojmi antične filozofije« (poletni semester 1926) pojmuje kot »ontologijo življenja in tubiti.«⁵

V svojem tolmačenju Aristotela je Heidegger posebej izpostavil, da je za Aristotela znanost in spoznavanje samolastna duševna drža, *hexis*, ki ima za svoj cilj resnico, *ἀλήθεια*. Heidegger je prvi spoznal in pripoznal načelni pomen pravilne interpretacije smisla resnice, *ἀληθές - ἀλήθεια* tako za razumevanje grške filozofije kakor tudi za razumevanje duše in duševnih fenomenov.⁶ Izvajanje spoznavanja se grško imenuje *ἀληθεύειν*. Heidegger te besede najprej ni hotel prevesti, temveč samo razložiti: »ἀληθεύειν pomeni: biti odkrivajoč, dvigniti svet iz zaprtosti, iz zakritosti. In to je način biti človeške tubiti.«⁷ Resnica je sicer značilnost bivajočega, kolikor nam prihaja nasproti, »toda v samolastnem smislu je resnica vendarle neko *določilo človeške biti same*« (GA 19, 23). Tako je Aristotel v *Nikomahovi etiki* programsko naštel pet načinov dostopa do resnice: »Recimo, da je pet zmožnosti, na osnovi katerih se duša po trditvi ali zanikanju dokoplje do spoznanja resnice, in sicer: umetnost, znanje, pametnost, modrost in razumnost, *τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς*« (1139b15-17). Heidegger je prevedel interpretativno: »Naj bo tedaj pet načinov, v katerih človeška tubit kot izrekanje in odrekanje odpira bivajoče, *ἀληθεύει*. In to so spoznati-se-na ..., znanost, obzirnost – uvid, razumevanje, dojemajoče menjenje.«⁸

² Heidegger 1994, str. 6; HGA 17 je podlaga za § 7 Biti in časa.

³ Ibid. str. 293.

⁴ M. Heidegger 1961, str. 66–70.

⁵ Heidegger, 1993, HGA 22, str. 185sl.

⁶ Heidegger, 1989, str. 255 in 1996, str. 31.

⁷ Heidegger 1992, HGA 19, 17.

⁸ Heidegger, 1993, HGA 19, str. 21; prim. tudi Heidegger 198, str. 255 in 1996, str. 30.

Kadar gre za to, da naše življenje poteka v resnici (*ἀληθείαι*), tedaj za človeško bivanje nista odločujoči samo znanost in spoznanje. Tako more neobvladani človek vedeti, kaj zapoveduje mišljenje, pa vendar deluje po svoji želji, *κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν* (O duši, 433a2), z druge strani pa se more zgoditi, da tisti, ki ima medicinsko znanje, ne zdravi, kajti za uresničevanje razumskih zmožnosti (*δυνάμεις μετὰ λόγου*, Metaph. Θ 2) oz. za delovanje na osnovi znanosti, *ποιεῖν κατὰ ἐπιστήμην* (O duši, 433a5) ni vedno odločujoč znanstveni habitus kot tak, temveč nekaj drugega poleg znanosti, to je hotenje ali odločitev, *ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν* (Metaph. 1048a11).

Za dogajanje človeškega življenja, kakršno bi moglo potekati v resnici in ne v zmoti in zablodi, je po Aristotelu volja prav tako odločilna kakor zaznava: »Tri zmožnosti so v duši, ki so odločujoče za delovanje in resnico: zaznava, um in hotenje, *τρία δὲ ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις* (Nikomahova etika, VI 1, 1139a17-19). Če hočemo imeti v vidu celotno dušo, jo moramo dojeti kot sestav uma in želje. Kakor je vsako živo bitje sestavljena bitnost, ki jo sestavljata telo in duša, tako človeško dušo sestavljata dve zmožnosti in drži, ki ustrezata razumnemu in nerazumnemu delu duše, to sta um (*νοῦς*) in želja.

Na področju kontingence (*νοῦς*, 433a30) imamo zdaj očitno dve gibali, željo in um. Domišljijo ne moremo šteti za posebno gibalo, ker je domišljija oblika mišljenja. Toda mnogi ljudje mimo znanosti, *παρὰ τὴν ἐπιστήμην* (433a10) sledijo fantaziji. Živeti v domišljijah je živeti v sanjah (433a 11 in Metaph. 980b26). Prav to je vzrok zmote. V spisu O duši je kot nasprotje znanosti postavljena prav prevara in zмота, *pseudos* in *apate*: »zmota in znanost se nanašata na isto in na nasprotja v istem« (427b5).

Kako je mogoče, da človek ne ravna v skladu z znanostjo in da celo večino časa preživi v zmoti (427b1)? V razpravi o duši Aristotel razlikuje dva načina bivanja znanosti: znanost v možnosti, kot *dynamis* ali *hexis* na eni strani, in dejansko znanost, *ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη*, ki je ista kakor stvar (430a20). Nekaj je imeti znanost kot *hexis* in biti znanstvenik po svoji usposobljenosti, *κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες*, nekaj pa je biti *κυρίως ἐπιστάμενος* (417a29). Kakor so različne stopnje znanja, tako so tudi različne vrste zmote, *apate*.

O znanosti, zmoti in prevari je govor v obsežnem 21. poglavju II. knjige Prvih analitik (B 21, 66b18-67b26). Ne da bi se spuščali v sistematično interpretacijo tega poglavja, naj izpostavimo samo to, da tu Aristotel razlikuje tri vrste znanosti: »Vedeti se reče na tri načine«, τὸ γὰρ ἐπίστασθαι λέγεται τριχῶς: Znanost je lahko splošna, ἡ καθόλου ἐπιστήμη, to je splošno vedenje o stvarh in posamezna ali specialna znanost, ἡ οἰκεία ἐπιστήμη, ki je vedenje o stvari in o posameznem καθ' ἕκαστον.⁹ More se zgoditi, da imamo o nečem vedenje nasploh, ne pa o konkretnem primeru: recimo vedenje o neki bolezni, ne pa o tem, ali ima nekdo res to bolezen. Poleg tega je mogoče, da imamo neko vedenje samo kot možnost, ne pa kot dejansko uveljavljanje znanosti, ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη. Tem vrstam znanja ustreza tudi prav toliko vrst zmote in prevare: ἀπατασθῆναι τοσαυταχῶς (67b5). Mišljenjski akti, v katerih se odvija to gibanje med zmoto in resnico se imenuje domnevanje ali predpostavljjanje, ὑπολαμβάνειν. Te oblike znanja in zmote nastopajo tako v matematiki kakor v etiki, tj. v našem pojmovanju dobrega in zlega.

V Metaph. Theta 10 je prav tako postavljeno vprašanje odnosa med resnico in zmoto, ἀληθεύειν in ψεύδεσθαι (1051b15) ter med doseganjem resnice in izrekanjem resnice ter med biti v zmoti ali varati se, ἀπατηθῆναι. Apatethenai ni možno o tem, kaj je nekaj (1051b25), ne o nesestavljeni bitnosti (1051b27), niti o biti ali dejanskosti (1051b31). Prevare, ἀπάτη, ni o negibnem (1052a5), medtem ko je o kontingentnem isto mnenje in isti izrek enkrat resničen enkrat napačen (1051b16): »Toda glede biti kot resnice in nebity, ki je zmota, je z ene strani tu resnica, če je tu povezanost, in zmota, če ni te povezanosti; toda z druge strani eno, če je res ravno bit, biva na ta način, če pa ne biva na ta način, ne biva; resnica pa je v tem, da te stvari mislimo; zmota pa tu ne obstaja, niti prevara, temveč nevednost, toda ne takšna, kakor je slepota: to bi bilo namreč primerljivo s slepoto, ako nekdo sploh ne bi imel miselne zmožnosti.« (1052a1sl.)

Obstaja več različnih oblik zmote: neresnica, zmota, napaka, napačni sklep itd., in tudi več virov neresnice in zmote: govor, fantazija, želje itd. Do zmote pride na osnovi povezave fantazije z zaznavo, in povezave hotenja z domišljijo. Ta vprašanja je Heidegger obravnaval še v prvih Marburških predavanjih ob

⁹ Prim. Heidegger, 1992, HGA 19, str. 39. Po Heideggru orexis moremo označiti v grobem kot hotenje; Heidegger, 1994, GA 17, 293.

navezavi na Aristotela.¹⁰ Vsekakor more proučevanje fenomena domišljije marsikaj prispevati k pojasnitvi celotnega fenomena resnice in k razumevanju bistva resnice kot neskritosti.

B. Duša in resnica – Aristotelova teorija domišljije

V Aristotelovi znanosti o duši domišljija zavzema pomembno mesto tako v razlagi spoznavanja kakor delovanja. Človeka kot živo bitje duša ne giblje kot materialna bitnost, temveč z določenim dajanjem prednosti in z mišljenjem (406b25). Človeško delovanje se vedno nanaša na določen cilj ali poteka zaradi določenega smotra, ki nam je pred očmi bodisi v zaznavanju ali pa nam je dan v mišljenju in domišljiji. Razločevalne zmožnosti nimata samo čutenje in mišljenje, temveč tudi domišljija. Tako pravi Aristotel v spisu *O gibanju živali*, *Περὶ ζῴων κινήσεως*: »Vsa živa bitja nekaj vzgibava, pa tudi gibljejo se zaradi nečesa (ἐνεκὰ τινος), tako da je zanje prav to meja vsega gibanja: smoter, zavoljo katerega (τὸ οὗ ἐνεκὰ). Vidimo pa, da so gibala živega bitja razum, domišljija (φαντασία), namera, hotenje in želja. Vse to pa se zveja na um in na željo: saj vendar tudi domišljija in zaznava zavzemata isto področje (χωρῶν) kakor um: vse so namreč različovalne zmožnosti«, *κριτικὰ ἅ;ρ; παντα* (700b15-22).

Aristotelova tako rekoč pionirska obravnava domišljije, ki jo najdemo v III. knjigi spisa O duši, in sicer v 3. poglavju, je najprej nadaljevanje Platonove kritike Protagorove teorije o znanosti kot zaznavanju v dialogu Teetet, ki ga je Heidegger hermenevitično predstavil v svojih predavanjih o bistvu znanosti in bistvu resnice.¹¹ Aristotel govori o domišljiji še v *Malih psiholoških spisih*, tradicijsko poimenovani kot *Mali naravoslovni spisi*, *Parva naturalia*, v *Nikomahovi etiki*, v *Metafiziki*, sporadično pa tudi v logičnih spisih, *Retoriki* in *Poetiki*. Oviro za razumevanje domišljije pri Aristotelu povzroča tako njeno sistematično mesto znotraj Aristotelove teorije duše, kakor njeno mesto v zgodovini grške filozofije.

Aristotelovo teorijo domišljije je zato treba gledati tudi v luči njegove kritike Protagorovega razumevanja resnice in pojavov, ki je izvedena iz Metafizike Γ, in sicer ob elenktičnem dokazu aksioma o protislovju. Izhodišče te kritike je

¹⁰ Heidegger 1994, str. 25sl.: »Možnost varanja...« in Heidegger 1996, str. 61.

¹¹ Heidegger, 1988, HGA 34.

vprašanje resnice pojavov (ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια), 1009b1). Aristotel Protagoru pripisuje nazor, da so vsi pojavi resnični, s čimer je izbrisana razlika med resnico in neresnico, tako da bodo pravzaprav vsi ljudje živeli v resnici (ἀληθεύουσι πάντες, 1009a14). Nasproti temu pa Aristotel skuša razlikovati različne stopnje zmote (1008b34) in resnice: »Če je tisti, ki bolj živi v resnici, bližji resnici, tedaj bi utegnilo biti tudi nekaj resničnega, čemur je »bolj resnično« bližje.« (IV 4, 1008b36-1009a2)

Za Aristotela je domišljija oz. domišljajska zmožnost, τὸ; fantastikón, (432a31) po svoji biti (τὸ φανταστικόν) različna od vseh drugih zmožnosti. Aristotel jo šteje za veliko in težavno vprašanje (πολλὴν ἀπορίαν), ki ima podobno strukturo kakor teorija volje in teorija uma. Toda ta aporija je nerešljiva le, če bi kdo hotel predpostaviti ločene dele duše. »Težavnost« vprašanja domišljije je v tem, da je skozi tematiko t. i. domišljije uvedeno vprašanje resnice in zmote, natančneje, vprašanje resnice fenomenov, in sicer fenomenov v teoretskem, npr. velikost sonca (428b 2sl.), ali praktičnem smislu, npr. Evrialov nepremišljen dvoboj s pestmi z Epejem (Iliada 23, 698, 404a29).

Aristotelova teorija domišljije se začneja z vprašanjem razlike med mišljenjem in zaznavanjem, pri čemer mišljenje obsega tako teoretsko spoznanje kakor praktično mišljenje, v razpravo pa je vključena tudi razlika med znanostjo in zaznavo (427b10-11), kar je tema Platonovega dialoga *Teetet*. Aristotel pred-sokratikom očita, da izenačujejo zaznavanje in mišljenje, zaradi česar zaidejo v napačno mnenje, da je mišljenje prav tako telesno (σωματικόν, 427a27) kakor zaznavanje. Predsokratsko pojmovanje spoznavanja kot dotikanja (θίξις, 427b4) enakega z enakim vodi po Aristotelu do trditve, da so vsi pojavi resnični (πάντα τὰ φαινόμενα ἀληθη, 427b), poleg tega pa je tako nemogoče pojasniti zmoto in neresnico: »Morali pa bi govoriti ... tudi o prevari in zmoti (τὸ ἥπατησθαι), saj je za živa bitja bolj svojstvena kakor resnica, tako da naša duša več časa preživlja v takšnem stanju« (427b-b2).¹²

Vidimo torej, da vprašanje po načinu biti domišljije in po bistvu duševne drže, ki se imenuje fantasiva, Aristotel izrecno zastavlja v okviru vprašanja življenja v resnici, tj. vprašanja o načinu bivanja duše v resnici oziroma zmoti. Gre za določitev položaja duše do resnice. Pri tem je treba upoštevati, da je za Aristotela pravo nasprotje prevare znanost (427b5), saj ima fenomen resnice več

¹² Prim. Goethejev izrek: Človek se moti, dokler stremi. Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

nasprotij. Glavni vzrok prevare pa je ugodje (EN III 4, 1113a34), ki ni resnično dobro.

Po Aristotelu je fantazija oblika mišljenja (νόησις, 427b17),¹³ ki ne more nastati brez zaznavanja. Fantazija je »neko gibanje« (κίνησις τις), ki nastane zaradi dejavnosti zaznavanja, in podobna zaznavi [Wahrnehmung] (428b13-14) –, toda s svoje strani je osnova za druge oblike mišljenja: domneve (ὑπόθεσις), mnenje (doxa) in znanost (428a19sl.).

Preden nadaljujemo z analizo fenomena fantasía pri Aristotelu, moramo biti pozorni tudi na težavo pri prevajanju besede φαντασία. V nemščino so besedo prevajali zelo različno: *Vorstellung*, *Vorstellungsvermögen*, *anschauliche Vorstellung* (Siebeck), *Einbildung*, *Einbildungsvermögen* (Freudenthal). V tem predavanju bom večkrat uporabil kar besedo »fantazija«, ki je navedena tudi v Friskovem etimološkem slovarju grškega jezika.¹⁴ Slovenski izraz »domišljija« gotovo izhaja od glagola »domisliti se«. Potemtakem je domišljija tisto, kar si v mišljenju predstavljamo, kar si z mišljenjem predočimo, čeprav so stvari lahko ravno odsotne. Do-mišljija je to, kar si mišljenje predstavi in dostavi.

100

Znano pa je, da ima grška φαντασία drugačne izvorne pomene, saj je vezana na glagol φαίνεσθαι – »svetiti se, kazati se, priti na dan«; φαίνω pomeni »prinesti na dan, sijati, svetiti«. Tako φαντασία po Doklerju pomeni: »1. predstava; pojav, prikazen, podoba, slika (v duši), predočitev, domišljija; 2. blesk, sijaj«. Beseda počiva na korenu φαν- ali φα-, katerega ide. osnova *bh(e)e pomeni »sijati, svetiti«. Beseda je sorodna z besedo za svetlobo, φως, kar je opazil tudi Aristotel, ko pravi, da je beseda φαντασία ime prejela od svetlobe, φάος (429a2), ker je svetloba pogoj vida. Beseda φαντασία je torej sorodna tudi z besedo φαίνόμενον, ki pomeni pojav, torej nekaj, kar se kaže na svetlobi, a tudi nekaj, kar se kaže bodisi v svetlobi ali v temi, kakor npr. fosforescentni pojavi (τὰ πυρῶδη φαίνόμενα, 419a3). Tak objektivni pomen »fantazije« je lepo zabeležil tudi Papejev grško-nemški slovar: »1) napraviti vidno, zlasti postaviti na ogled, za okras, za hvalo; 2) intr. postati viden, pojaviti se; pogled na, izgled, sijaj; 3. stanje duše, ko prejema čutne vtise; predstava, predstavna zmožnost, domišljajska zmožnost, fantazija«.¹⁵

¹³ Besedilo po Seidlu.

¹⁴ Frisk, Hj.: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1973².

¹⁵ Pape, W.: Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Graz – Austria 1954, s. v. φαντασία.

Heidegger, ki je večkrat obravnaval pojem fantazije, je ta nepovezana jezikovna opažanja spravil v sistematično sovisje. V svoji razlagi Platonovega *Teeteta* je poudaril, da grška *φαντασία* ne označuje »subjektivno-duševne dejavnosti ali zmožnosti za to« in tudi ne »to, kar je samo namišljeno, samo izmišljeno, nestvarno za razliko od dejanskega«. ¹⁶ Platonova prva določitev znanosti počiva na enačenju *αἰσθάνεσθαι* in *φαίνεσθαι*, tj. med biti zaznan in kazati se. Platon pravi: »Kaže se (*φαίνεται*) pa vendar pomeni, da zaznava (*φαίνεται*)? – Tako je. – 'Pojavljanje' (*φαντασία*) in 'zaznavanje' (*αἰσθησις*) je torej isto ... Kajti kakor vsak posameznik te stvari zaznava, takšne gotovo za njega tudi so«. ¹⁷ Pri tem ne gre za predmetni ali objektivni pomen v smislu kritičnega realizma ¹⁸. Seveda ima *φαντασία* tudi čisto objektivni pomen, saj označuje tako sijaj in blišč, kakor posamezne astronomske pojave. Zaradi tega je tudi Schleiermacher *φαντασία* prevedel kot »Erscheinung« (pojav) in ne kot Schein (videz). ¹⁹

Vendar pa tudi beseda pojav, *Erscheinung*, ne zadevo v celoti pravega pomena. Heidegger pravi: »*Φαντασία* – v grškem smislu je dejansko in enostavno sebe-kažoče v svojem sebe-kazanju, nastopanju, prezentiranju-sebe, v svoji prisotnosti, – prav kakor *οὐσία* pomeni: predročne stvari (*ἄχρηματα*) v njihovi predročnosti«. ²⁰ Fantazija pomeni isto kakor prisotnost (*οὐσία*) in prisostvovanje, *Anwesenung*.

Prav ta »ontološki« pomen fantazije bo tudi naša vodilna nit za razlago Aristotelove domišljije.

Beseda *φαντασία* pri Aristotelu najprej pomeni – prav kakor pri Platonu – prikazovanje stvari. Tako pravi Aristotel, da je treba o lastnostih stvari govoriti tako, da bomo dojeli tudi bistvo stvari. To pa je mogoče, če o stvareh govorimo tako, kakor se prikazujejo, *κατὰ τὴν φαντασίαν* (402b23). Tak govor Aristotel imenuje najlepši, t. p. najbolj izbran govor, *λέγειν κάλλιστα* (402b25). Nek govor je lep, kadar govori o tem, kar po svoji biti, *οὐσία*, pride do prikazovanja (402b24). Lepo je to, kar je izbrano. Lep govor je govor o stvareh, kakor se kažejo. Če je pojav kot fainomenon to, kar se kaže kot tukaj

¹⁶ Heidegger, 1988, HGA 34, str. 163.

¹⁷ Platon, *Teetet* 152bc.

¹⁸ To je Heidegger odklonil že v svojih »Fenomenoloških interpretacijah k Aristotelu«; Heidegger 1989, str. 256, in prevod Heidegger 1996, str. 31.

¹⁹ Heidegger, 1988, HGA 34, str. 163. To je za Heideggra »pristno« Kantovski pojem »pojava«.

²⁰ Heidegger, 1988, HGA 34, 163.

prisetno, tedaj pa je to prisotno tudi resnično: »Resnično je to, kar se prikazuje«, τὸ γὰρ ἀληθές εἶναι τὸ φαινόμενον (404a28-9 in 427b3), kar po Aristotelu vodi do teze, da so vsi pojavi resnični, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ (427b3). To je možno samo ob predpostavki identitete med zaznavanjem in mišljenjem.

Čeprav je Aristotel zavračal predsokratsko razumevanje fenomenov, pa tudi za Aristotela to, kar se kaže, ostaja prva naloga znanosti. Neka teorija, ki je v nasprotju s pojavi, παρὰ τὰ φαινόμενα (418b24), ni pravilna (ὀρθῶς); naloga znanosti je ravno uvideti pojave, θεωρεῖν τὰ φαινόμενα (*O delih živali*, 634b8 in 639a 14), ter podati njihovo razlago.

K znanosti kot razlagi fenomenov spada tudi beseda in govor, ki mora imeti svojo resničost in razvidnost, ἢ τοῦ λόγου ἐνάργεια (418b24). Kadar npr. nekaj jasno zaznamo, npr. da je to očitno človek, tedaj lahko rečemo, da je to resnično ali neresnično; kadar pa nekaj zaznavamo nerazločno, se nam to samo dozdeva ali prikazuje, kakor v sanjah (428a8). V takšnem primeru pomeni nejasno, varljivo podobo o stvari ali tudi sanjsko podobo. Beseda ἐναργής – »jasen, očiten« pomeni očitnost pojavov: pojavi so očitvidni dogodki, παθημάτων ἐναργῆ (403a19-20).

V svojem tolmačenju fenomenologije je Heidegger spomnil na to, da je beseda ἐνάργεια etimološko povezana z besedo za srebro, ἀργύριον argentum, in pomeni, to kar se blešči, kar iz sebe sije ter se prinese do svetlobe.²¹ Nasprotje razvidnosti so nejasni dogodki, ἀμαυρα (403b20), medtem ko beseda ἀμαύρωσις (408b20) pomeni pešanje in omračitev: pešanje življenja Aristotel razume kakor njegov zaton, zmračitev, kakor živeti pomeni »gledati luč sonca«, ζῆν καὶ ὄραν φάος ἡέλιου (Iliada 18, 442).²²

Pri tolmačenju grškega razumevanja fenomenonov in fantazije je pomembno, da ju ne jemljemo kot spoznavnoteoretski kategoriji, temveč ju opazujemo kot »način srečevanja« stvari.²³ Izvorno razumevanje fenomenov je pozorno tudi na to, kaj fenomene omogoča. Heideggrov odgovor na to vprašanje je, da

²¹ Heidegger, 1969, str. 73 in razprava »Konec filozofije in naloga mišljenja«, *Phainomena* 13–14 (1995), str. 45: »Tako kakor spekulativno-dialektično mišljenje je tudi izvorna intuicija s svojo evidenco vpeta v že vladajočo odprtost, jasnino«.

²² ἀμαύρωσις je mogoče dojeti tudi kot neopaznost, ne-kazati se, afenomenalnost, Unscheinbarkeit. Tako pravi Papejev slovar za ἀμαυρώω – »unscheinbar machen« (Pape).

²³ Heidegger, 1994, HGA 17, str. 14.

fenomene omogoča resnica kot ἀλήθεια, neskritost. Naj to razlago povzamemo s Heideggrovo tezo iz »Dobe podobe sveta«, ki se sicer nanaša na Protagoro: »V neskritosti se dogaja φαντασία, se pravi, da prisostvujoče prihaja do prikazovanja kot takšno za človeka, ki je tu prisostvujoč kot usmerjen k prikazovanju.«²⁴

Prikazovanje fenomenov pa je tudi podlaga za govorico, διάλεκτος (420b18). Nek glas dobi pomen šele tedaj, če vsebuje »fantazijo« (420b32). Jezikovno sporazumevanje, ἐρμηνεία ima za cilj človekovo dobro in blagor, τὸ εὖ (420b19 in 435b21), ter s tem presega področja golega obstoja in življenjske nujnosti. Človekova govorica ni zvok kot akustičen fenomen, temveč je to glas živega bitja, ki ima neko vsebino. Človekova govorica je »glasba« in »glas, ki nekaj razodeva«, φωνὴ μετὰ φαντασίας (420b32).²⁵ V vsakem sporazumevanju, pogovarjanju je sopodano nekaj, kar se kaže – φαίνεσθαι, φαντασία. Na podlagi te vsebine je govor šele označevalen, σημαντικός (420b33). Kadar pa je govorjenje odkrivanje stvari, govor postane izjavljanje ali izjavni govor, ἀποφαίνεσθαι, ἀπόφανσις (403b22), ki ima lastnost, da je v resnici ali zmoti, ἀληθεύειν ali ψεύδεσθαι (Peri hermeneias 17a2). Z govorjenjem, ki je ali trditev ali zanikanje, govorica postane tisti način življenja duše v resnici, ki spremlja vse vrline, ἀληθεύει ἢ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι (EN 1139b15). Faktično bivanje govorjenja kot takšnega je potemtakem »samolastni izvir zmote«.²⁶ Zmota nastane, ker govorjenje to, o čemer govori, samo meni, medtem ko je govorjenje kot razodevanje vzeto glede na bit.

Naloga znanosti je videti pojave ter nato podati resnico o njih z navedbo njihovih vzrokov. Ta pojasnitev besed φαινόμενον in λόγος je predpogoj sodobnega dojetja fenomenologije. To določilo lahko povzamemo kot predpojem fenomenologije, ki pomeni λέγειν κατὰ τὴν φαντασίαν, tj. govoriti tako, kakor se stvari same prikazujejo. V posegu od Husserla k Aristotelu je zato Heidegger fenomenologijo določil kot λέγειν τὰ φαινόμενα v smislu ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – »to, kar je po sebi očitno, napraviti vidno od njega samega sem«.²⁷ To določilo je na klasičen način povzeto v »Biti in času«: »Fenomenologija pomeni torej to, kar se kaže, pustiti po njem samem videti

²⁴ Heidegger 1963, str. 98.

²⁵ V Biti in času je ta formulacija prevedena kot »zvenceče uglasovljenje, v katerem je vselej nekaj ugledano«, SuZ 33 (44) in prevod str. 59.

²⁶ Heidegger, 1994, HGA 17, 35.

²⁷ Heidegger, 19898, HGA 20, 117.

tako, kakor se samo od sebe kaže ... V tem pa se ne izraža nič drugega kot zgoraj formulirana maksima: 'K stvarnem samim!'²⁸

Za φαντασία v smislu prisostvovanja Aristotel rabi tudi izraze φάσμα ἔμφασις φάσις, – prikazen, čuden pojav, zunanost, pojavi ipd., ki pa hitro dobivajo tudi pomen videza in prikazni.

Poleg tega ontološkega pomena fantasia pa z Aristotelovo znanostjo o duši pride v ospredje drugačen pomen domišljije, to je domišljija kot zmožnost predočevanja oz. predstavljanja in domišljanja, tj. kot *imaginatio* oz. *facultas imaginandi* (Bonitz), ki jo Aristotel definira takole: »Domišljija je zmožnost, po kateri nam nastane neka podoba«, φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν ἐγγίγνεσθαι ... (428a1).

V predavanjih o Platonovem »Sofistu« je Heidegger podal nekaj pomembnih opomb k Aristotelovem razumevanju fantazije. Fantazija ima značilno dvoznačnost vseh terminov za drže ἀληθεύειν: »Vse te pomenske modifikacije menijo enkrat izvrševanje ἀληθεύειν, nato pa odkrito kot takšno.«²⁹

104

Domišljija torej pomeni zmožnost, da si nekaj predočujemo, predstavimo pred očmi (427b18): ta sposobnost posebej odlikuje pesnika (*Poetika*, 1455a23). Podoba v domišljiji je drugačne vrste kakor čutni vtis, αἴσθημα, saj domišljajska videnja, ὁράματα, lahko nastanejo tudi pri zaprtih očeh (428a16).

Domišljajska zmožnost ima svojo avtonomijo, saj ni vezana samo na zaznavanje, kakor to razumejo običajne razlage, temveč je domišljija za razliko od zaznave ravno že oblika mišljenja: »Toda domišljija je nekaj različnega tako od zaznavanja kakor od mišljenja (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διάνοιας); in kakor domišljija ne nastopa brez zaznave, tako brez domišljije ni dojemanja in menjenja (ὑπόληψις) (427b14–16). Fantazija je torej oblika mišljenja, kakor so oblike umske dejavnosti še razum, znanost, uvidenost, mnenje in umski uvid. Mišljenje, νόησις, se v splošnem deli na domišljijo in razum, διάνοια, ali pa se um (νοῦς) v splošnem deli na domišljijo in domnevanje kot ὑπόληψις, ki nato zaobsega intuitivni um in diskurzivni razum (διάνοια). Vsekakor pa je razmejitev domišljije nasproti drugim ob-

²⁸ Heidegger, SuZ 34 in prevod Biti in časa, str. 61.

²⁹ Heidegger, 1992, HGA 19, 609.

likam mišljenja težko doseči na dihotomičen način, kakor to izpričujejo poskusi Siebecka in Seidla.³⁰

Poglejmo, kako je domišljija povezana z zaznavanjem. Domišljije ni brez zaznavanja, temveč ima domišljija isti predmet kakor zaznavanje (428b13) ter je neko gibanje, ki ga zaznavanje povzroča v čutečih bitjih (428b15). Dejansko zaznavanje povzroči v duši in telesu določeno spremembo stanja, πάθος (450a30), ki je vedno nek vzgib ali gibanje. Kolikor to izkustvo ostane v duši, ga Aristotel imenuje stanje ali stanovitnost (μονή, 408b18). To dogajanje v dušo napravi znamenje, ki je nekakšen odtis zaznave, ἐνσημαίνεται ὄλον τύπον τινά τοῦ αἰσθητάτος (Mem. 450a27-32), in se imenuje tudi podoba, φάντασμα. Ta stanovitnost omogoča spoznavanje onkraj zaznavanja ter je osnova spomina in razuma (Metaph. 980a29). Z vidika zaznavanja je domišljija nekakšno oslABLJENO ali »nemočno zaznavanje«, αἰσθησίς τις ασθενής (Retorika 1370a28). Z ene strani je torej domišljijiska zmožnost (φανταστικόν) ista kakor zaznavna, toda bit (τὸ εἶναι) domišljijiske in bit zaznavne zmožnosti sta različni (O sanjah, 459a15).

Ker je domišljija vezana na zaznavanje, ima vsako zaznavajoče živo bitje tudi domišljijo in željo (413b22). Toda za živa bitja, ki imajo le čutilo tipa in so pravzaprav nepopolna (433b31), je nejasno (ἄδηλον, 414b16), ali imajo fantazijo ali pa jo imajo na nedoločen način. Aristotel je torej zadržan glede vprašanja, ali domišljija pripada vsem (433b29) ali le mnogim (428a 20) živalim. Domišljijo, ki je strogo vezana na zaznavo, Aristotel imenuje čutna domišljija, φαντασία αἰσθητικῆ (433b29) ter jo razlikuje od domišljije, kakršna nastopa pri človeku in ki jo imenuje racionalno ali svetovalsko domišljijo, φαντασία λογιστικῆ, βουλευτικῆ (433b29, 434a7). Fantazija pa more dati tudi nekaj več, kakor je stvarno vsebovano v zaznavi: vsebuje nek presežek, ὑπεροχῆ (Rh. 1370b32), ki je ravno zato pomemben za oblikovanje volje.

Že sam izraz čutna domišljija pove, da je razlaga fantazije samo z zaznavo nezadostna. Zadostna bi bila, ako bi zaznavo samo dojeli v širšem smislu kot prikazovanje ali pojavljanje, kakor je to storil Platon v *Teetetu*. Tako je Heidegger tako zaznavanje kakor fantazijo razumel kot kazanje sebe, prisostvovanje ali kot prihajanje v pojavnost.³¹

³⁰ Prim. Siebeck 1880, str. 51, in Seidl 1995, str. 259.

³¹ Prim. celotno drugo poglavje II. dela Heideggrovih predavanj o Platonovem *Teetetu*; 1988, HGA 34, 162–182.

Domišljija je ista z zaznavo, ker so njena podlaga podobe, prikazni, φαντασίαι, ki ostanejo v čutilih: to pa je mogoče, ker zaznavanje dojema čutno bivajoče brez njegove materije (425b23–25). Toda za razliko od zaznave, ki je vedno resnična, kadar gre za specifično zaznavno bivajoče, je domišljija resnična ali neresnična (428b15); še več, domišljijske predstave so večinoma varljive, ψευδεις (428a12). Pri razločnem zaznavanju ne rečemo, da se nam nekaj »zdi«, φαίνεσθαι (428a14). Nadalje je zaznava vedno prisotna ali kot možnost ali kot dejanskost, kar pa za domišljijo ne velja (428a8–9).

Glede na določilo domišljije kot »gibanja« (428b11) Aristotel še nadalje določa razmerje med zaznavo in domišljijo. Domišljija je zmožnost, ki omogoča sanjanje: sanja je fantazijska podoba kot podoba v spanju, τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα (O sanjah, 459a19), ki nastane, ker v zaznavni zmožnosti tudi brez navzočnosti zaznavno bivajočega nastopajo podobotvorna gibanja, κινήσεις φανταστικαί (Ins. 462a8–9). Heidegger je dejal, da je v fantaziji »bivajoče v svojem telesnem faktičnem tu prečrtano«.³²

106

Kakor pa so zaznave treh vrst: zaznavanje svojiskih čutnih predmetov, zaznavanje skupnih čutnih predmetov ter zaznavanje naključnih čutnih predmetov, tako v duši nastajajo tri vrste gibanj in tri vrste domišljijjskih sledi teh gibanj, ki ustrezajo tem trem vrstam dojemanja (O duši, 428b25–27). Ta gibanja so »modifikacije načinov, kako imamo nekaj tu«.³³ Resničen je samo vzgib, ki nastane ob zaznavanju svojstvenih čutnih predmetov, kadar zaznava še traja, vsa druga »podobotvorna gibanja« pa so zmotna celo tedaj, kadar je zaznava prisotna, še bolj pa, kadar je zaznavno bivajoče odsotno ali daleč stran (428b29). Najbolj varljive pa so sanje, ki nastanejo v stanju nekakšne »negibnosti zaznavanja«, τῆς δι' ἀίσθησεως ἀκινήσια (O spanju, 454b25–6). Teorija domišljije kot gibanja je na isti ravni razlage fenomenov duše kakor znamenita fizikalna razlaga fenomena jeze v 1. poglavju prve knjige, da je jeza »neke vrste gibanje« teles, namreč kipenje vroče krvi okrog srca (403a26, 31). Seveda pa razumevanje domišljije kot notranjega gibanja zaznavne zmožnosti brez zaznavno bivajočega vodi do materialistične teorije domišljije in sanjanja, o čemer tu nadalje ne bomo govorili.

Fantazija je način mišljenja, νόησις (433a10, 427b17,27). Od zaznave se razlikuje po svoji avtonomnosti: domišljija se dogaja v naši duši (ἐφ' ἡμῶν) kot

³² Heidegger, 1992, HGA 19, 649.

³³ Heidegger, ib. 649.

nek proces, ki se more dogajati, kadarkoli to hočemo (427b18). Po tej avtonomiji je domišljija na istem kakor mišljenje, ki se tudi nahaja pri samem subjektu in je tudi »avtonomno«, ἐπι αὐτῶ (417b24). Domišljija je tako kakor zaznavanje in mišljenje ena izmed zmožnosti, s katero razločujemo (428a3-4),³⁴ ter je prav zato lahko tudi resnična ali zmotna.

Ni pa domišljija isto kakor sodba ali mnenje, δόξα (428a18), ker ni diskurzivna, temveč je njena resničnost ali tudi neresničnost intuitivna, medtem ko je mnenje podvrženo stavku o neprotislovnosti. A tudi neposredna domišljija je lahko razločevalna (MA 700b21). Sovisje med fantazijo in miselnim zrenjem je pomembno tako za kontemplativni um kakor tudi za praktični um. Povezava med domišljijjsko in miselno intuicijo je posebej izpostavljena v razpravi *O gibanju živali*: domišljija in um dajeta smoter ter imata s tem svojim postavljanjem smotrov moč stvari, τῆν τῶν πραγμάτων δύναμιν (*O gibanju živali*, 701b18).

Toda za razliko od znanosti in uma, ki spadata med zmožnosti, ki so vedno resnične, τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων (428a17), je domišljija lahko pravilna (ορθή) in nepravilna (433a12, 433a27). Domišljijjske podobe so celo večinoma napačne (428a12). Ljudje, ki se ravnajo le po domišljiji (415a11), lahko živijo v resnici ali zmoti. Ker so domišljijjske podobe podobne zaznavam, ljudje pogosto ravnajo le po domišljiji, kadar je njihov um zamegljen oz. zakrit (τὸ ἐπικκαλύπτεσθαι τὸν νοῦν, 429a7) zaradi strasti, bolezni ali sanj.

Dasiravno je domišljija lahko neresnična in nepravilna, pa se domišljija razlikuje od trditve in zanikanja, ἕτερον φάσεως καὶ ἀπόφασεως: po tem se domišljija razlikuje od dokse, ki je nujno ali resnična ali napačna (428a18, 432a10-14, 27b20-21). Nadalje vsako mnenje spremlja prepričanje in vera, πίστις (428a20) – živali po Aristotelu nimajo vere, in torej tudi ne religije. Za fantazijo je v tem smislu svojstvena netetičnost, adoksičnost v fenomenološkem smislu.³⁵

Videli smo že, da je domišljija podobna neposrednemu miselnemu uvidu. Domišljijjska podoba je glede na sebe kakor neka misel, νόημά τι, in vpogled, θεωρήματα (*O spominu*, 450b26sl): misli in predstavnne podobe so po svoji

³⁴ Prim. o tem tudi Aristotel, *De motu animalium*, MA 700b21.

³⁵ Heidegger je govoril o nevtralizaciji, ki se dogaja v domišljiji; Heidegger, 1992, str. 650.

neposredni razvidnosti isto (431b7). Um se od domišljije razlikuje po tem, da zmore več podob povezati v eno (434a10). Še več: um daje enotnost (ἕν) kot merilo, ki je nujno za vsako merjenje (434a10). Za razumsko dušo predstavne podobe nastopajo kot čutni vtisi, »tako da duša nikoli ne misli brez prestavnih podob (ἄνευ φαντάσματος)« (431a16-17).

To Aristotelovo spoznanje dobi nov pomen v luči fenomenološke teorije kategorialnega zrenja: fenomenološko pojmovanje, da vsi kategorialni akti kot fundirani akti naposled počivajo na čutnem zoru, je po Heideggru samo drugačna formulacija *Aristotelovega stavka*: ὅτι οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ. Heidegger interpretira: »Duša ne more ničesar meniti, ne more dojeti predmetnega v njegovi predmetnosti, če se ji poprej sploh ni nekaj pokazalo.«³⁶ Za fenomenologijo je ideja čistega uma »nesmiselna«, medtem ko je pojem čistega kategorialnega akta docela upravičen.³⁷

Predstavne podobe imajo svojo moč tudi izven zaznavanja (ἐκτὸς αἰσθησεως, 431b4).

108

Domišljija ima lahko čisto teoretsko vlogo ali pa je usmerjena k delovanju. Čisto teoretska oblika domišljijskega predstavljanja pa ni na delu samo v znanostih, temveč tudi v umetnosti (427b23), ki je ne proučujemo glede na resnico ali neresnico, temveč ima svoja lastna merila pravilnosti, ὀρθότης (Poetika, 1460b13-14). Kadar pa mišljenje pretresa predstavne podobe glede na delovanje, tedaj ga Aristotel imenuje posvetovalna domišljija, φαντασία βουλευτική (434a7). Če je že posvetovalna domišljija zmožna, da več čutnih vtisov poveže v eno podobo, tedaj je posvetovalna domišljija že isto kakor praktični um.³⁸

Fantazija ima torej samolastno mnogoznačnost, ki ni brez analogije z mnogoterim pomenom fenomena zaznavanja ali občutka. Kakor po Heideggerju mnogoznačnost občutja nastane zato, »ker zavzema neko svojstveno posredujoče vmesno pozicijo med stvarmi in človekom, med subjektom in objektom«, ³⁹ tako je vsaka fantazija nek poseben način, kako se nam, tj. naši duši, stvari kažejo oziroma pojavljajo.

³⁶ Heidegger 1988, HGA 20, 94 in O duši III 7, 431a16.

³⁷ Heidegger 1988, ib. 95.

³⁸ Labarrière, 1984, str. 19.

³⁹ M. Heidegger, 1987³, str. 162.

Aristotelova teorija fantazije ima epohalni pomen. Aristotel je namreč uveljavil fantasiva v smislu domišljije in takšna fantazija je postala fantazija v samolastnem pomenu: *κυρίως φαντασίαν* (Themistios).⁴⁰ Vsi drugi pomeni fantazije s tem postanejo *φαντασία* v prenesenem oz. razširjenem pomenu, *κατὰ μεταφοράν* (428a2). S tem je mišljen vsak modus spoznavanja kakor tudi *φαντασία* kot prikazovanje. To stvarno stanje je zabeležel že Freudenthal v svoji diskusiji s Trendelenburgom: »Seveda so pomeni »pojavljanje«, »sij« izvorni in je ravno »predstavna dejavnost« kasnejša.«⁴¹ Ali tedaj moremo reči, da je za Aristotela pristni pomen postal metaforičen?⁴² Kakor pa bomo videli, je *φαντασία* postala domišljija ravno zato, ker je duša sama postala mesto resnice.

Z novim razumevanje domišljije izgublja svojo prednost tudi pojav, kot tisto, kar se samo kaže, *φαινόμενον*. Aristotelov fenomen postane le še to, kar je zaznavno bivajoče, *ὄν αἰσθητόν*: za znanost, zlasti za fiziko, je vedno odločilen čutni pojav: *τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἰσθησιν* (*Peri ouranou*, 306a17). O tem, kakšno je sonce, je bolj resnična znanstvena sodba, *ὑπόληψις*, kakor pa čutna zaznava, ki nam sonce zmotno prikazuje kot samo en čevelj široko (428a7-8). Prav tako se nam dobro, ki je predmet želje, lahko prikaže kot samo navidezno dobro, *φαινόμενον ἀγαθόν* (33a28-29): naša podoba (*φαντασία*, 433a27) o dobrem je torej bodisi pravilna ali nepravilna, dasiravno *φαντασία* v obeh primerih vodi k delovanju.

Vprašanje navideznega dobrega sproži številna vprašanja o odnosu med željo in razumom, ki smo jih omenjali že zgoraj.⁴³ Cilj sam je namreč dan bodisi v mišljenju ali z domišljijo: cilj je mišljen ali predstavljen (433b12). Veliko vprašanje je tu o tem, ali je treba *φαντάζεσθαι* – kar pomeni »biti viden, kazati se, razodevati, prikazovati se kot« – vzeti v objektivnem smislu, da se nekaj posveti pred nami kot svetloba, ki nam kaže pot, kar pride do izraza tudi z besedo *προφάνεσθαι*⁴⁴ –, ali pa je treba besedo vzeti v subjektivnem smislu kot biti predmet domišljije.

⁴⁰ Prim. Hicks 1976, str. 460.

⁴¹ Freudenthal 1863, str. 18.

⁴² D. Frede meni, da se metaforičen pomen nanaša na tvorjenje podob, *eidolopoiein*.

⁴³ Prim. Kalan 1994.

⁴⁴ W. Pape s. v. *prophaino*, Homer, *Odiseja* 9, 143.

Ako smo za mišljenje odgovorni sami, ali smo na enak način odgovorni tudi za domišljijo. Če je izmed vseh živih bitij samo človek izvor, začetek, oz. princip dejanj določene vrste, *πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχή*,⁴⁵ tedaj mora biti odgovoren tudi za navidezno dobro. Tako Aristoteles v *Nikomahovi etiki* (III 7) razvija tezo, da od nas nista odvisni samo vrlina in dobro, temveč tudi nesreča, hudo in zlo. Dobro se nam sicer lahko prikazuje kot dozdevno dobro, a prikazuje se nam takšno, kakršna je naša domišljijaska drža, *ἔξις* (1114b2), za katero smo sami odgovorni.

Da bi ohranil človekovo odgovornost za slaba dejanja (*κακοποιεῖν*, 1114b4), mora Aristotel zanikati mnenje, da nismo gospodarji nad tem, kako se nam dobro prikazuje, da ne bi obvladovali svoje domišljije, *τῆς φαντασίας οὐ κύριοι* (1114a31); človek kot avtonomno bitje je ravno odgovoren, *αἴτιος* (1114b3), tudi za domišljijo, in za to, kaj izbere kot dobro. Toda najvišje dobro se ne prikaže, ako nekdo ni dober (1144a34) oziroma pošten, *σππουδαυος*: »Pošten človek namreč posamezne stvari pravilno (*ὀρθως*) presoja, tako da se mu v vsaki posamezni zadeva prikaže resnica (*τἀληθές*). Glede na vsako držo so namreč lepe in ugodne stvari svojstvene, a tisto, po čemer se poštenjak najbrž najbolj odlikuje, je to, da v vsakem posameznem stanju ugleda resnico, kakor da je ravnilo in mera (*κανὼν καὶ μέτρον*) teh stvari samih.« (1113a29) Do napačne izbire in do zmote, *ἀπάτη*, pride tedaj, kadar je ugodje izbrano kot dobro (1113a34).

S teorijo domišljije je Aristotel odgovoril na vprašanje, zakaj prihaja do prevare, zmote, nepravilnosti in neresnice. Brez domišljije bi sovpadali zaznava in mišljenje, delovansko uvidevanje, *τὸ φρονεῖν* (O duši, 427a18), in zaznavanje (427b7), tako da bi bilo vse resnično in vse pravično. Zadeva domišljije ni vzeta samo kot vprašanje teorije, temveč tudi prakse.

3. Duša in resnica

Povzemajočo pojasnitev o epohalni premeni fantazije nam je dal Heidegger v svojem predavanju »Doba podobe sveta«: »V neskritosti se dogaja *φαντασία*, tj. dogajanje prikazovanja prisostvujočega kot takšnega za človeka, ki prisostvuje glede na prikazujoče se. Človek kot predstavljajoči subjekt pa fantazira,

⁴⁵ Aristotel, *Evdemova etika*, B 6, 1222b18-22 in *Nikomahova etika*, 1113b18.

tj. giblje se v *imaginatio*, kolikor njegovo predstavljanje bivajoče kot predmetno oblikuje v svet kot podobo.«⁴⁶

Ta določitev domišljije nam pove, da imamo v Heideggrovi fenomenologiji opraviti z izvornejšim dojetjem pojavov. Heidegger pazi na to, kaj pojave sploh omogoča. Njegov odgovor je, da pojave omogoča šele resnica kot *ἀλήθεια*, neskritost.

Teorija domišljije je skupaj s teorijo želje pokazala, kako duša živi v resnici. Skupno vsem modusom bivanja v resnici pa je, da jih obvladuje um: po naravi je namreč vedno višja zmožnost bolj vladarska ter giblje (434a15); um je določen kot tisto, »kar je najbolj prvotno in kar po naravi odloča«, *κύριον κατὰ φύσιν* (O duši, 410b14-15). Samo um ima pravo moč do resnice: um je »zmožnost za resnico«, *δύναμις τις περὶ τὴν ἀλήθειαν* (404a30-31). S tem je mišljen božanski ozirom ustvarjalni um, ki ustanavlja božansko v svetu in v človeški naravi.

To Aristotelovo pojmovanje je nadaljevanje Platonove teorije resnice. Po Platonu je ideja dobrega tista, ki omogoča bit kot tako in ki omogoča resnico kot tako. Znamenit je Platonov nazor, da je »ideja dobrega gospodarica (*κυρία*), ki omogoča resnico in um (*ἀλήθειαν καὶ νοῦν*)« (*Država* 517c).⁴⁷ Pri Aristotelu pa ideja dobrega ni nič več nekaj transcendentnega, temveč je povzeta v duševne zmožnosti kot božanski um, *νοῦς ποιητικός*. Resnica je sicer lastnost bivajočega, kolikor ga srečujemo, v resnici pa postaja določilo človeške biti.

Znotraj petih načinov dostopnosti resnice,⁴⁸ o katerih je govor zlasti v *Nikomahovi etiki*, ima um prednost, saj spada med držbe, »ki so vedno v resnici«, *οἱ αἰεὶ ἀληθεύοντες* (428a17-18).

Gospodstvo uma pa pomeni tudi prevlado znanosti. Za Aristotelovo določitev duše ni značilno le to, da je zgrajena na kompleksnem fenomenu »znanstvenosti«, *ὁ ἐπιστημῶν τι* (417a22). Človek je po Aristotelovem določilu, bitje, ki razpolaga z znanostjo, »bitje znanosti«, *ζῶων ἐπιστήμην ἔχον* (417a24). S

⁴⁶ Heidegger 1963, S. 98.

⁴⁷ Heidegger, 1967, str. 137 und 1988, HGA 34, str. 109.

⁴⁸ Ta izraz je Heidegger tematiziral v »Prispevkih k filozofiji«, prim. zlasti § 209 in 210; Heidegger 1989, HGA 65, str. 332sl.

tem je povzeto Platonovo vprašanje o bistvu znanosti v dialogih *Menon* und *Theetet*.⁴⁹

V nadaljnji razlagi prisotnosti znanosti v duši Aristotel postavi identiteto med zmožnostjo zaznavanja in znanostjo: ὥστερ ἐπιστήμη καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι (417b18-19).

Vprašanje sedaj je, kakšno mesto ima tako dojeto razumevanje uma in resnice v evropski miselni oz. filozofski zgodovini. To vprašanje je v vseh obsežnostih razvil Heidegger v svojih *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*, pri čemer so za tolmačenje Aristotelove filozofije posebej pomembni naslednji paragrafi: § 102. Mišljenje: vodilna nit vodilnega vprašanja zahodnoevropske filozofije, § 110. Ἰδέα, platonizem in idealizem, § 193. Tu-bit in človek ter §210 in 211: K zgodovini bistva resnice, Ἀλήθεια. Kriza njene zgodovine pri Platonu in Aristotelu, zadnje sijanje in popolno sesutje.⁵⁰ Pri Heideggru gre v tem prikazu za izvorno dojetje resnice kot »sijočega skrivanja (lichtende Bergung)« (65, 342) oz. aletheia je »svetenje za skrivanje« (65, 343). Ko s Platonom in Aristotelom resnica postane svetloba, je izgubljen karakter ohranjanja, skrivanja, izgubljen je karakter α -privativuma.⁵¹ Za Aristotela je resnica razsvetlitev, ki se dogaja tako v zaznavi, kakor v mišljenju, tako v domišljiji, kakor v volji. Nosilec svetlobe je sama duša oz. njena najvišja zmožnost, ki je um kot *lumen naturale*. Tako je Aristotel že sam v svoji *Retoriki um* metaforično določil kot »luč v duši«, φως ἐν τῇ ψυχῇ (*Rh.* 1411b12-13), ki nam jo je prižgal Bog.

112

Umsko dojemanje svojo vidnost prejema od svetlobe. Ta svetlost je v vseh modusih življenja duše predpostavljena. Tako Heidegger ugotavlja: »Filozofija sicer govori o luči uma, toda ne upošteva svetlobe biti.«⁵² Ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς pomeni, da je resnica »dostopnost, prostost bivajočega kot takega, *prehod* za dojemanje.«⁵³ S prevlado resnice kot pravilnosti se človek vedno odkriva glede na neko nasproti postavljeno bivajoče, antitezo, predmet: vsak fenomen je dojet le kot ἀντικείμενον.⁵⁴ Vprašanje življenja v resnici predpostavlja, da

⁴⁹ Prim. o tem Heidegger 1988, HGA 34.

⁵⁰ Heidegger 1989, HGA 65.

⁵¹ O alfa privativum prim. Heidegger 1986, HGA 15, 331.

⁵² Heidegger, 1969, ZSdD, str. 73 in prevod 45.

⁵³ Heidegger 1989, HGA 65, 333.

⁵⁴ Heidegger 1989, HGA 65, 355.

ima duša pri vpraševanju o resnici prednost. To prednost ji zagotavlja ravno resnica kot pravilnost (HGA 65, 358).

Za ponovitev vprašanja o bistvu resnice ni zadostno izhajati od filozofske ali biološke določitve človeka. Antropološka definicija človeka, ζῶον λόγον ἔχον, *homo animal rationale*, ki človeka jemlje kot zoološki objekt, ni naravna temveč »naturalistična naravnost«. ⁵⁵ Nadalje v določilu duše kot ideje, eidos, ni zaobsežena človekova bit kot tubit. Duša sama je počelo življenja, življenje, ζῶη, pa je osnovni lik bivajočega zato, ker je resnica zatoniла v pravilnost, ὀρθότης, in ujemanje, ὁμολωσις. Čeprav je Aristotel razločeval med domišljjsko in miselno zmožnostjo, se ni mogel izogniti nevarnosti, da mu mišljenje samo ne bi postalo »fantastična tvorba«. ⁵⁶

Kakor pa je bilo vidno ob razlikovanju domišljije in mišljenja, je pravilnost kot merilo resnice pomaknilo mišljenje kot zmožnost v »psihološko«, t. p. ontično razlago: ⁵⁷ mišljenje je sedaj moglo postati predmet psihološkega preučevanja. Vsi fenomeni duše so poslej nekaj »psihičnega«, nekaj, kar nima več neposredno opravka z življenjem v resnici ali neresnici. Tako je Husserl upravičeno pripomnil, da je znanost o duši ali psihologija že od svojega nastanka in utemeljitve pri Aristotelu »nenehni križ filozofskih duhov«. ⁵⁸

113

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

- I. A. Aristotel: Izdaje, prevodi, komentarji
 Bekker, I.: ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, ed. altera quam curavit Olof Gigon, vol. I–II, Berolini: apud W. de Gruyter et socios 1831, 1960.
 Aristotelis De Anima, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Scriptorum Classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1956.
 Hicks, R. D. (1907, 1976) Aristotle: DE ANIMA, with translation, introduction and notes by Robert Drew Hicks, Coll. History of Ideas in Ancient Greece (New York: Arno Press).
 Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. L. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxonii 1894.
 Aristoteles: Über die Seele, übersetzt und mit Erläuterungen, Gliederung und Literaturhinweisen hg. von W. Theiler, Berlin: Akademie Verlag 1959 (Rowohlts Klassiker 236–7, Reinbek bei Hamburg 1968).

⁵⁵ Heidegger 1989, HGA 20, 155 u. 248.

⁵⁶ Heidegger 1994, HGA 79, 94 in prevod xxx.

⁵⁷ Heidegger 1989, HGA 65, 198.

⁵⁸ Husserl, E.: Erste Philosophie, Gesammelte Schriften 6, Hamburg: Meiner 1992, S. 53.

Aristoteles: Über die Seele, mit Einl., Übers u. Komm. hg. von H. Seidl, Griechischer Text W. Biehl u. O. Apelt, Philos. Bibl., 476, Hamburg 1995.

I. B. MARTIN HEIDEGGER: Popis citiranih del

1. Zbrana dela

HGA 2: Sein und Zeit, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978.

HGA 5: Holzwege (1935–1946), hg. W.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1977.

HGA 9: Wegmarken, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1976, pp. 486.

HGA 15: Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7), Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Schwadt, Frankfurt/M. 1986, str. 448.

HGA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1994.

HGA 19: Platon: Sophistes (WS 1924/25), hg. Ingeborg Schübler, Frankfurt/M. 1992, pp. XXXI+668.

HGA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), hg. Petra Jaeger, 2. A. Frankfurt/M. 1988, XII, 448.

HGA 21: Logik, Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), hg. Walter Biemel, Frankfurt/M. 1976, VIII, 420.

HGA 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926), hg. Franz-Karl Blust, Frankfurt/M. 1993.

HGA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, X, 474.

114

HGA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1983, xx, 542.

HGA 33: Aristoteles: Metaphysik Q 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (SS 1931), hg. Heinrich Hüni, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1990.

HGA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32), hg. Hermann Mörchen, Frankfurt/M. 1988.

HGA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22), hg. W. Bröcker/Käte Bröcker-Oltmans, Frankfurt/M. 1985, pp. XIII+203.

HGA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938), hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, XVIII, 522.

HGA 79: Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe 79 hrsg von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1994.

2. Posamezne izdaje

Heidegger, M.: Holzwege, Frankfurt/M. 1963⁴.

Heidegger, M.: Nietzsche I–II, Pfullingen, Neske 1961.

Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. Hans-Ulrich Lessing, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), str. 237–269.

Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen: Niemeyer 1987³.

Heidegger, M.: Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe, hrsg. von M. Boss, Frankfurt/M. (Frankfurt am Main: Klostermann 1987.

- Heidegger, M.: Zur Sache des Denkens, Tübingen: M. Niemeyer 1969, pp. 92.
- Heidegger, M. Konec filozofije in naloga mišljenja, prev. T. Hribar, Phainomena IV (1995), 13–14.
- Heidegger, M.: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, prev. S. Krušič, Phainomena V (1996) 15–16, str. 10–47.
- Heidegger, M.: Razjasnitev izraza »fenomenologija«. Povratek k Aristotelu«, prev. A. Košar, Phainomena V (1996) 15–16, str. 48–78.
- Heidegger, M.: »Osnovni stavki mišljenja«, prev. V. Kalan, Phainomena 9 (2000) 31–32, str. 217–229.

II. LITERATURA:

- Camassa, G.: »Phantasia da Platone ai Neoplatonici«, v: PHANTASIA – IMAGINATIO, ed. Fattori, M./Bianchi, M., Lessico intellettuale Europeo, Roma 1988, 23–55.
- Flashar, H. (ed.): Grundriss der Geschichte der Philosophie begr. v. J. Ueberweg, Die Philosophie der Antike, Bd. 3.: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, Basel/Stuttgart 1983.
- Frede, Dorothea: »The cognitive Role of Phantasia in Aristotle«, v: Nussbaum, M. C./Oksenberg Rorty, A.: Essays on Aristotle's De Anima, Oxford 1992, str. 279–295.
- Freudenthal, J.: Über den Begriff des Wortes fantasía bei Aristoteles, Göttingen 1863.
- Held, K.: »Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie«, in: Phänomenologische Forschungen, hg. W. W. Orth, Bd. 9, 1980, S. 89–145.
- Kalan, V.: »Simbol življenja v resnici (Aristotelova teorija volje in vprašanje delovanskega uma)«, Sertum Gantarianum, Živa antika (L'Antiquité Vivante), Skopje 45 (1995), 125–134.
- Labarrière, J. L.: »Imagination humaine et imagination animale chez Aristote«, Phronesis 39 (1984) 17–49.
- Lefebvre, R.: »Du phénomène à l'imagination, Les Grecs et la phantasia«, Études phénoménologique 11 (1995) nr. 22, 97–136.
- Lycos, K.: »Aristotle and Plato on appearing«, Mind, N. S., 73 (1964) 496–514.
- Siebeck, H.: Geschichte der Psychologie, I/1: Die Psychologie vor Aristoteles, I/2, Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thoma von Aquino, Gotha 1880, 1884.