

ENRICO BERTI

Aristotel po II. vatikanskem koncilu¹

Pričujoči prevod prinaša besedilo o pomenu aristotelske misli v času med in po II. vatikanskem koncilu. Napisal ga je Enrico Berti, profesor na Univerzi v Padovi in eden največjih živečih italijanskih poznavalcev Aristotela. Besedilo je sicer nastalo leta 1994, ga pa sedaj predlagamo v branje še slovenskemu bralcu kot prispevek k aktualni debati o pomenu in smislu koncila, ki jo pospešuje letošnja 50. obletnica njegovega začetka. V čem se kaže pomen aristotelizma v okviru te debate? Kot smo lahko brali v prejšnji številki naše revije, in sicer v članku Chada Rippergerja, temelji modernizem na relativizaciji našega spoznavanja čutnosti, ki dalje vodi v absolutizacijo subjektivnosti: vse to je značilno za novoveško misel vse od Descartesove I. in II. meditacije dalje. Od tod modernizem izvaja relativizacijo razodetja, saj se je le-to zgodilo na zgodovinski, čuten način, in sicer tako, da razodeto resnico deobjektivira in jo podreja subjektivnemu doživljanju. Modernistična misel, ki je zlasti preko Karla Rahnerja imela velik vpliv na sam koncil, zlasti pa na čas po njem, je zato lahko do Aristotela gojila le nepomirljivo nasprotovanje, saj je Aristotelova misel edina v zgodovini filozofije, ki je uspela utemeljiti zanesljivost čutnega spoznanja. To ni uspelo ne Platonu ne sv. Avguštinu in ne komu drugemu. Obenem pa je zanimivo, da Bertijev tekst pokaže, kako se je tak odklonilen odnos do Aristotela (in njegovega zvestega učenca sv. Tomaža Akvinskega) morda zdel v času koncila aktualen glede na tedanje stanje razvoja filozofije, in se je mislilo, da je prav na osnovi take zavrnitve aristotelizma možno vzpostaviti dialog Cerkve s sodobnim svetom, kar je gotovo bil eden izmed glavnih ciljev koncila. Če pa pogledamo današnje stanje razvoja filozofije, vidimo, da je akrščanska, laična filozofija znova odkrila pomen Aristotela in da je torej dialog Cerkve z laično mislijo možen prav v imenu Aristotela in ne proti njemu. A na tak dialog bo Cerkev pripravljena šele, ko se bo v sebi (znova) odvrnila od modernistične miselnosti in njenega značilnega antiaristotelizma. (Ivo Kerže)

Spraševati se o usodi Aristotela po koncilu se zdi nenavadno, saj se je tako vprašanje po navadi zastavljalo in se še vedno zastavlja v zvezi s sv. Tomažem. Spominjam se, kako

so v času takoj po koncilu, tj. v poznih šestdesetih, izšle cele knjige na to temo: eno je napisal p. Raimondo Spiazzi, *San Tommaso dopo il Concilio* (Sv. Tomaž po koncilu), drugo

pa dva poljska filozofa, Jerzy Kalinowski in Stefan Swiezawski, vendar v francoščini, *La philosophie à l'heure du Concile* (Filozofija ob uri koncila).

Vprašanje se je torej postavljalo glede sv. Tomaža; vendar je bil v resnici glavni razlog, zaradi katerega je nastal dvom o primernosti filozofije sv. Tomaža po koncilu, predvsem v dejstvu, da se sv. Tomaž neprestano sklicuje na Aristotela in da najdeva v njegovi filozofiji temeljni navdih. Zato je bil Aristotel glavni razlog za krizo, v kateri se je znašel tomizem po koncilu. Prav na Aristotela se je namreč gledalo kot na glavni vzrok helenizacije krščanstva, proti kateri se je postavil von Harnack ob koncu 19. stoletja in je bila dalje v 20. stoletju tarča nešteti kritik in napadov teologije dehelenizacije. Nič ni koristilo poudarjanje originalnosti sv. Tomaža glede na Aristotela. Raziskovalci tomizma, kakršni so bili Gilson, Geiger in Fabro, so sicer vztrajno ponavljali, poglejte, sv. Tomaža ne smemo zvesti na Aristotela, sv. Tomaž ima svojo zamisel, ki izhaja veliko bolj iz *Svetega pisma*, zlasti iz Mojzesovega *Eksodusa* - šlo je za glavne poudarke znamenite "metafizike *Eksodusa*", ki je temeljila na Bogu kot biti, kot *actus essendi*.² A niti vse to ni rešilo sv. Tomaža pred obtožbo, da je preveč vezan na Aristotela, saj je bil tarča zavrnitve sam pojem biti.

Spomnim se knjige, ki jo je napisal angleški teolog Leslie Dewart, *The Future of Belief* (Prihodnost verovanja), v kateri je bil, na sledi Bonhoefferja in Bultmanna, zavrtnjen sam pojem biti in torej celotna grška filozofija: ne le njen aristotelški del, pač pa tudi platonski in novoplatonski.

Skratka, proti koncu šestdesetih in v začetku sedemdesetih nastane znotraj katoliške kulture in znotraj same Cerkve situacija, ki na določen način traja še danes, v kateri se oblikuje odločna fronta zoper Aristotela in ki je primerljiva s tistim, kar se je zgodilo v okviru protestantske kulture vse od Lutra dalje.

Luter, kakor vemo, je močno zavračal Aristotela. Zavračal je tudi velik del srednjeveške sholastike prav zaradi aristotelizma, ki

ga je je prepoznaval v njeni osnovi. Vendar je to stališče značilno za Lutra in ne za celotno protestantsko teologijo. Melanchton npr. sploh ni bil antiaristotelik. Presenetilo me je, ko sem pred leti videl v Nürnbergu spomenik, ki ga je mesto postavilo Melanchtonu in ki prikazuje tega teologa z nagrmadenimi knjigami ob strani, na katerih so izpisani naslovi Aristotelovih del: *Physica*, *Metaphysica*, *Ethica*, *Politica*. Zdelo se mi je nenavadno, da so v protestantskem mestu ob Melanchtonovem spomeniku navedena ravno Aristotelova dela. Vse to pripovedujem zato, da se spomnimo na diferenciranost stališč v sami protestantski kulturi: prav Lutrova smer je tista, ki je najbolj nasprotna aristotelški filozofiji.

Toda ob koncu šestdesetih je prišlo do nekakšne sinergije kulturnih dejavnikov in pogojev na tedanjem filozofskem obzorju, ki je prispevala k omenjeni zavrnitvi Aristotela. Med glavnimi filozofskimi smermi, ki so tedaj kraljevale, je bila najprej analitična filozofija, zlasti v anglo-ameriških deželah, vendar je to bila še analitična filozofija, močno vezana na neopozitivizem in na dunajski krog, pa tudi na zgodnjega Wittgensteina, tj. na Wittgensteina iz časa njegovega *Tractatus logico-philosophicus*. Ni se še razširila, v okviru analitične filozofije, ona nova, druga faza, ki se navezuje na nauke poznega Wittgensteina in ki je prerasla neopozitivistično fazo, zlasti po zaslugah Popperja in podobnih avtorjev.

Druga pomembna filozofska smer, ki je kraljevala ob koncu šestdesetih, je bil eksistencializem. Medtem ko je imela analitična filozofija hegemonijo nad anglosaškim svetom, je v kontinentalni Evropi bil še moden eksistencializem, ki se je v glavnem skliceval na Heideggerja, pa tudi v tem primeru na prav določenega Heideggerja. Heidegger je bil tedaj še živ (kot vemo, je umrl leta 1976) in se še ni začelo objavljati njegovih neobjavljenih univerzitetnih predavanj, ki je prispevalo h globokemu preobratu v vrednotenju Heideggerjeve filozofije. Znana so bila predvsem tista njegova dela, ki so bila najbolj nasprotna metafiziki in obenem najbolj nasprotna

Aristotelu. Na koncu bi rad še spomnil na tedanjo priljubljenost marksizma v vseh njegovih oblikah: bodisi sovjetskega marksizma, bodisi tako imenovanega zahodnega marksizma. Tudi tu je šlo za izrazito protimetafizično pozicijo, in ko govorimo o protimetafizičnem nasploh, je treba razumeti to tudi kot protiaristotelsko, saj imamo Aristotela za očeta in glavnega tvorca metafizike.

No, stanje je danes precej drugačno. Rekel bi, da tisti pripadniki katoliške kulture, ki so ostali v prikazani fazi, bolehajo za nekakšnim kulturnim zaostankom: naj se to ne razume kot žaljivka, gre za pogost pojav v zgodovini, ki mu rečemo tudi dezinformacija ali izguba stika s sodobnostjo [aggiornamento]. Prav koncilu, ki se je proslavil v ključu posodobitev [aggiornamento] in je dejansko pomenil gromozansko posodobitev [aggiornamento] teologije, zlasti ekleziologije, je sledilo obdobje dezinformacije v okviru katoliške kulture, v smislu, da ta okvir ni zaznal, da se je filozofski scenarij sodobnosti začel spreminjati.

Poglejmo, katere so najpomembnejše spremembe, ki so se dogodile v sedemdesetih in osemdesetih letih in so pripeljale do današnjega položaja, močno drugačnega od tistega iz časa, ko se je zaključeval II. vatikanski koncil. Danes vemo, da je prevladujoča filozofija po eni strani usmerjena v hermenevtiko, ki se sklicuje na Heideggerja, toda na drugačnega Heideggerja od tistega, ki je bil moderen v šestdesetih. Dalje vemo, da je še vedno vplivna in pomembna analitična filozofija. A tudi analitična filozofija se je rešila vseh vezi neopozitivizma ali logičnega pozitivizma. Dalje je nastal tisti zanimiv pojav, ki mu rečemo preporod ali rehabilitacija praktične filozofije, ki je v zadnjih letih ponesel etiko v središče zanimanja filozofov.

Prav v vseh teh treh novih smereh, tj. v hermenevtiki, analitični filozofiji in rehabilitaciji praktične filozofije, se je Aristotel povrnil v središče zanimanja filozofov in predstavlja nekakšno križpotje, neko vozlišče, neki obvezen prehod, ki je temeljnega pomena za vsakogar,

ki se želi spoprijeti ali stopiti v pogovor z glavnimi smermi sodobne misli. Poglejmo, kako je do tega prišlo.

Kar zadeva Heideggerja, velja, da so bila ob koncu šestdesetih, tj. ko so se izpeljale posledice koncila, znana le dela, ki jih je sam objavil, kar pomeni, da je bil referenčna točka glede metafizike *Uvod k njegovemu freiburškemu predavanju z naslovom Was ist Metaphysik? (Kaj je metafizika?)*. V tem *Uvodu* iz leta 1949 najdemo silovit napad na Aristotela, in to v imenu samega sv. Pavla: Heidegger je navajal *Prvo pismo Korinčanom*, in sicer tisti znameniti odlomek, v katerem sv. Pavel pravi, da je Bog sprevrgel modrost sveta v norost – sv. Pavel uporablja prav izraz *sophia tou kosmou* – in da je to tista modrost, ki jo iščejo Grki. V tem izrazu "modrost, ki jo Grki iščejo", je Heidegger mislil, da je našel enega izmed izrazov, s katerim Aristotel označuje svojo metafiziko, tj. izraz "iskana znanost", (*episteme zetoumene*), kar je isto kot *sophia*, o kateri je govora na začetku *Metafizike*. Eksegetsko vzeto gre seveda za pretiravanje, kajti po mojem ni mogoče, da bi sv. Pavel v tem pismu imel v mislih I. knjigo Aristotelove *Metafizike*, toda Heidegger ni imel takih pomislov ali skrbi in je v tem videl brezpogojno Pavlovo obsodbo Aristotelove *Metafizike*. Kasneje, leta 1954, je Heidegger napisal razpravo z nedvoumnim naslovom *Überwindung der Metaphysik* (Preseganje metafizike). Objavljeno je bilo v njegovih zbranih razpravah *Vorträge und Aufsätze* (Predavanja in sestavki), ki so izšle v začetku šestdesetih. V tem spisu je izrekel svojo znamenito tezo, da je metafizika pozaba biti: metafizika je zamešala bit z bivajočim in zanemarila ontološko diferenco, slednja pa je po Heideggru ravno tisto najpomembnejše. Metafizika nas je tako popeljala v pobivajoč-nje biti. Glavni krivec za nastanek metafizike, ki je zakrivil to redukcijo biti na bivajoče, na *ousia*, je Platon, a še bolj Aristotel, zaradi svojega izjemnega vpliva v teku stoletij. Končno je v delu z naslovom *Identität und Differenz* (*Identiteta in diferenca*), ki je izšel leta 1957, Heidegger trdil, da je metafizika

ontoteologija – prvi del knjige nosi ravno naslov *Ontoteološka konstitucija metafizike* -, in to zato, ker ravno reducira bit, ki je lastni predmet ontologije, na tisto svojsko bivajoče, ki je Bog in je lastni predmet teologije. To za Heideggerja pomeni pozabo biti in za glavnega krivca vsega tega je znova imenovan Aristotel.

Tako je bilo stanje ob koncu koncila. Tisti torej, ki so se sklicevali na Heideggerja in so ga še razlagali v eksistencialističnem smislu, so po nujnosti težili k opustitvi ali zavrnitvi Aristotela. A kasneje so se stvari spremenile. Že v zadnjem letu svojega življenja, to je leta 1975, je Heidegger sam dal dovoljenje za začetek tega, kar menim, da lahko imamo za največji filozofski dogodek druge polovice našega stoletja, in sicer za objavo tiste ogromne množine zapiskov in rokopisov svojih univerzitetnih predavanj: najprej tistih iz Marburga (nastalih v obdobju do leta 1929), potem pa še onih iz tridesetih in štiridesetih let, ustvarjenih v Freiburgu. Ta dogodek so tehtno in vešče izvedli Heideggerjevi izdajatelji, tako da na dve ali tri leta izide nova knjiga in je ves svet prisiljen brati in videti, kaj je novega. Tako mednarodno javnost že več desetletij pritegujejo ta predavanja, ki še vedno izhajajo – več let, že skoraj dvajset let, pa jih še ni zmanjkalo! Kar veliko jih je, tako da bo v prihodnjih letih še govora o teh predavanjih. A kaj iz njih izhaja? To, da zlasti v marburškem obdobju, tj. v dvajsetih letih (gre za čas, v katerem zori Heideggerjevo najbolj znano delo *Sein und Zeit*), Heidegger predava skoraj izključno o Aristotelu. Osrednja tema njegovih univerzitetnih predavanj je bil Aristotel. In vsi tisti, ki so se zgrinjali k njegovim predavanjem, da bi sledili in slišali to, kar je govoril, so tja hodili, da bi slišali, kako je razlagal Aristotela. Prav ti ljudje so kasneje postali osrednji nemški misleci v šestdesetih in sedemdesetih: Gadamer, Ritter, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Günther Anders.

Iz leta 1963 je Heideggerjevo avtobiografsko predavanje z naslovom *Mein Weg in die*

Phänomenologie (Moja pot v fenomenologijo), ki so ga potem v obliki pisma jezuitu p. Richardsonu objavili v angleščini. V tistem predavanju oz. pismu Heidegger razlaga zelo zanimive stvari, in sicer začne s tem, da ga je od vsega začetka k študiju filozofije spodbudilo delo Franza Brentana *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (O mnogoterih pomenih bivajočega pri Aristotelu). Dalje, če gremo pogledat univerzitetna predavanja in seminarje, ki jih je objavil sam Heidegger v štiridesetih, npr. predavanje *Vom Wesen und Begriff der Physis* (O pojmu in bistvu physis), ki je posvečeno II. knjigi Aristotelove *Fizike*, vidimo, da je vpliv Aristotela zaznamoval celoten Heideggerjev miselni in spekulativni lok. Najzanimivejša stvar (izpostavil jo je prijatelj Franco Volpi, ki je strokovnjak na tem področju) pri tem je, da je Heidegger vzel enega po enega vse vélike pomene bivajočega, ki jih je razlikoval Aristotel v svoji *Metafiziki* in ki jih je Brentano prikazal v omenjenem delu. V vsakem izmed teh pomenov je iskal, v različnih obdobjih svojega življenja, globoki pomen biti. Vemo, da je bil do leta 1916 Heidegger katoličan, deležen je bil sholastične izobrazbe, nameraval je celo postati jezuit. V tistem času je bil globoko prepričan, da je treba smisel biti iskati v tem, kar Aristotel označuje kot prvega izmed temeljnih pomenov biti, bit po sebi, ki je bit kategorij in je predvsem bit podstati (*ousia*), ta pa doseže svojo polnost v biti negibne podstati, tj. v čistemu deju, ki ga je Heidegger opredeljeval, kakor tudi vsa sholastika iz njegovega časa, kot *Esse ipsum*. Torej vse do leta 1916 je bila temeljni pomen biti tudi za Heideggerja *ousia*.

Nakar je Heidegger srečal Husserla: na njegovo univerzo, v Freiburg, dospe Husserl in njegova fenomenologija. Heidegger tedaj spremeni svoje stališče, opusti katoliško vero in sholastično filozofsko usmeritev ter se usmeri v Husserlovo fenomenologijo, a zopet meni, da je prepoznal najgloblji pomen biti v enem izmed Aristotelovih pomenov, o katerih govori Brentano: gre za bit kot resnico

(aletheia). Celoten Heideggerjev premislek o aletheia kot razkritosti, kot raz-skritosti [disoccultamento], kot *Unverborgenheit*, kot manifestaciji biti, ni nič drugega kot ponoven prevzem enega izmed Aristotelovih pojmovanj resnice, in sicer neposredne resnice, noetične resnice, tiste resnice, ki ni dojemljiva preko stavčne sodbe, temveč preko neposrednega intelektualnega dojetja. Sam Heidegger to pove: iz leta 1925 je namreč predavanje z naslovom *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (Logika, vprašanje o resnici), v katerem gre Heidegger tako daleč, da predrugači besedilo Aristotelove *Metafizike*, da bi s tem dosegel popolno prekritje tega, kar pravi Aristotel, s tem, kar je mislil on, torej z njegovim pojmovanjem resnice. V besedilo Aristotelove *Metafizike* vnese Heidegger nikalnico, s katero želi pokazati, kako Aristotel trdi to, kar gre njemu v račun. A kaj nam to razkrije? Razkrije nam razmerje do Aristotela, ki ga je dobro opisal Gadamer, ki je bil tudi poslušalec teh predavanj. Gadamer pravi, da ni mogoče dojeti tistega posebnega občutka, če nisi sedel tam v predavalnici, ko je Heidegger razlagal Aristotela, in ni bilo mogoče nikoli razumeti, ali je bilo to, kar je razlagal, Aristotelova misel ali njegova, tolikšno je bilo poistivetenje. "Mi pa se nismo zavedali," piše Gadamer "da je šlo Heideggerju pri tem za konstrukcijo njegovega protinačrta metafizike". Heidegger v predavanju iz leta 1927 sam pravi, da je bil njegov sopotnik Luter, njegov vzor pa Aristotel (in zaključí z besedami: "a oči mi je dal Husserl"). Kaj pomeni vzor? Aristotel je bil dejansko vzor, kateremu je bilo treba slediti in se mu priličiti: Aristotel je bil nasprotnik, veliki nasprotnik, s katerim se je bilo treba spopasti, kar pomeni, da je bilo potrebno vzpostaviti teorijo biti, ki bi se lahko zoperstavila Aristotelovi. Toda Heidegger je skušal to izvesti s pomočjo orodij, kategorij in pojmov, ki mu jih je nudil Aristotel. Razvil je teorijo o tej svoji rabi Aristotela, imenoval jo je "dekonstrukcija". Dekonstrukcija ne pomeni destrukcije, pač pa razgradnjo, razstavljanje: kot takrat, ko razstavimo stroj na njegove sestavne dele, da

se polastimo nekaterih, ostale pa zavržemo. Heidegger skuša izsesati iz Aristotela vse, kar potrebuje, potem pa odvrže, bi se reklo, le prazno lupino. To lupino pa dalje obtožuje in napada, potem ko je iz nje vzel vse, kar je bilo dobrega v njej. Ta poskus se nadaljuje tudi kasneje, v tridesetih letih, po znamenitem obratu, po njegovi *Kehre*. V tridesetih Heidegger preide k iskanju smisla biti v tretjem izmed velikih pomenov, ki jih je Aristotel razlikoval: v biti kot deju in možnosti.

Najprej je tu predavanje iz leta 1931 o IX. knjigi *Metafizike*, iz katere vzame pojem možnosti, a jo pojmuje v smislu moči: imenuje jo namreč *Kraft*. Uporabi nemško besedo *Kraft*, da bi pokazal, da gre za moč v skorajda fizičnem pomenu te besede, kar razloži s tistim, čemur reče *gibajočnost* biti. Ne gre za *giblјivost*, ki je nekaj trpnega; gibajočnost ali *Bewegtheit* je dejavno počelo. Nato v seminarju iz let 1939-1940 o pojmu *physis*, kakor že tudi v *Beiträge zur Philosophie* (Prispevki k filozofiji) iz let 1937-38 izdela pojem biti kot dogodja, kot *Ereignis*, ki se jasno navezuje na aristotelški pojem deja ter biti kot deja. Heidegger noče uporabiti nemške besede za "dej" (Akt), ker gre za izhodiščno latinsko besedo: Heidegger je nasprotnik latinskega jezika, kajti po njegovem mnenju je latinski jezik odvzel pomensko prodornost izvirno grški filozofski govorici. Zato Heidegger uporabi aristotelški izraz *energeia*, *entelecheia*, da bi izrazil, kaj je bit v smislu dogajanja, dajanja danosti in torej v smislu dinamizma, ne pa v smislu nečesa statičnega.

Vsi tisti, ki so sledili Heideggerjevemu predavanjem v Marburgu in potem v Freiburgu, so postali – nenavadno, a hkrati pomenljivo – aristoteliki oz. neoaristoteliki, kakor jih imenujejo danes v Nemčiji. Vse to pa ob koncu šestdesetih še ni bilo znano, čeprav se je vse to že zgodilo, a nihče ni vedel ničesar o tem. Šele v zadnjih letih je postalo vse to znano. Zvedelo se je celo, da Heideggerjeva razlaga metafizike kot ontoteologije izhaja iz članka Paula Natorpa s konca 19. stoletja, objavljene ga v neki nemški reviji, ki ga večkrat navaja

sam Heidegger. Ta razlaga se tu izkaže kot posledica novokantovske in torej kantovske razlage Aristotela, ki jo Heidegger prevzame. Tega Heidegger v svojih objavljenih delih ne pove, vendar je v neobjavljenih predavanjih in rokopisih vse to jasno dokumentirano.

Sklenimo torej to temo in poglejmo, kaj se dogaja v okviru analitične filozofije. Vse do petdesetih let je analitična filozofija tako v Angliji kot v Ameriki pod vplivom zgodnjega Wittgensteina, tj. njegovega *Tractatus logico-philosophicus*, ter dunajskega kroga, tj. avtorjev, kot so Carnap, Neurath, Schlick. Gre za mislece, ki so bili prepričani, da se mora filozofija omejiti na analizo znanstvenega govora. Metafiziko so zato imeli za nesmiselno: pomislimo na Carnapov članek z naslovom *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Preseganje metafizike z logično analizo jezika) iz leta 1932, ki je bil objavljen v reviji *Erkenntnis*. Zanimivo je, da ga je Carnap napisal proti Heideggerju: Heidegger je bil njegova tarča. V njem avtor pravi, da so metafiziki kakor glasbeniki brez talenta, kajti to, kar govorijo, so zgolj prazni zvoki, oropani lepote, ki sicer pripada glasbi. To je bil pogled, ki je prevladoval v analitični filozofiji v petdesetih. A ravno v petdesetih so bila objavljena Wittgensteinova pozna dela, ki so bila napisana v obdobju njegovega poučevanja na Cambridgeu v tridesetih letih. Kakor vidimo, zgodovino filozofije pogosto sestavljajo materialni dogodki, saj je vezana npr. na izid kake knjige, kakor v primeru Heideggerjevih univerzitetnih predavanj; podobno je v primeru Wittgensteina. Njegova pozna dela so bila objavljena, skratka, šele proti koncu petdesetih in tedaj pride do preobrata v okviru analitične filozofije, ko postane jasno, da znanstveni jezik ni edini smiselni jezik in da torej naloga filozofije ni le v analizi znanstvenega jezika, pač pa, da lahko imajo tudi druge vrste jezika svoj smisel, npr. etični jezik, religiozni jezik, navadni jezik, vsakdanji jezik. Tedaj nastopi nova faza analitične filozofije: analiza vsakdanjega jezika. Poznamo imena velikih utemeljiteljev teh raziskav, ki

pripadajo šolam Oxforda in Cambridgea in ki so vsi rasli ob proučevanju Aristotela. Kajti na angleških univerzah v Oxfordu in Cambridgeu je vedno bil Aristotel tisti avtor, ki se ga je preučevalo bolj kot kateregakoli drugega – in to izven vsake teološke in religiozne perspektive, pač pa preprosto zaradi čuta za to, kar je klasično. Wittgensteinovi učenci, ki najbolj vplivajo na analitično filozofijo v šestdesetih in sedemdesetih, Austin, Ryle, Strawson, so se formirali ob študiju Aristotela. John Austin, avtor teorije jezikovnih dejev, objavi svoja dela v šestdesetih in sedemdesetih (izidejo posmrtno zaradi avtorjeve prerane smrti). Zato v času koncila, leta 1965 na primer, še niso bila znana ali pa jih je poznal le malokdo in še niso močnejše vplivala na analitično filozofijo. Austin se v svoji analizi jezikovnih dejev vseskozi navezuje na Aristotela. Razlikovanje med informativnimi in performativnimi jezikovnimi deji je pridobil iz Aristotelovega razlikovanja med logos apophantikos in logos semantikos. Aristotel namreč pravi, da je logos apophantikos (t.j. stavčna sodba) predmet logike, logos semantikos pa so predmet retorike in poetike, kajti proizvajajo učinke, kakor so npr. prepričanja, ta pa imajo zopet praktični značaj. Austin napiše knjigo z naslovom *How to do things with words* (Kako napravimo kaj z besedami), v kateri izpostavi to razlikovanje. Nato pa znotraj semantičnega govora vnese znamenito Aristotelovo razlikovanje med pomeni dobrega in pomeni biti ter razbere med njimi to, čemur sam pravi "*focal meaning*" (središčni ali fokalni pomen), ki ni nič drugega kot analogija *ad unum*, kakršno najdemo v Aristotelovi metafiziki. Austin, skratka, vpelje v angleško analitično filozofijo tisti način filozofiranja o jeziku, kakršnega najdemo zlasti v Aristotelovih delih o logiki: v *Kategorijah*, v *De Interpretatione*, v *Metafiziki* in v nekaterih odlomkih *Nikomahove etike*, v katerih nastopa analiza pomenov dobrega. Aristotel je po Austinovem mnenju vzpostavil pojmovanje filozofije kot analize jezika; in skozi analizo jezika je uspel razbirati ustroj stvarnosti.

Tudi Gilbert Ryle v enem izmed svojih znamenitih člankov, *Categories*, postavi teorijo o tem, da vsi jezikovni nesporazumi temeljijo na znamenitih kategorialnih razlikah, tj. na uporabi pojmov, ki pripadajo eni kategoriji na področju druge kategorije. Toda to ni nič drugega kot to, kar je Aristotel imenoval *metabasis eis allo genos*, prehod k drugemu rodu, ki ga Aristotel prvi obsodi kot nepravilnega iz logičnega vidika. Vsa Rylova teorija o kategorialnih zmotah je pridobljena iz Aristotelove logike in ontologije, kakor tudi znana Rylova kritika pojmovanja duše kot nekakšne prikazni, kot "prikazni v stroju", ki jo je podal v znamenitem delu *The Concept of Mind* (Pojem duha), v katerem kritizira pojmovanje razmerja med dušo in telesom, kakor da bi duša bila nekakšen prikazen, nekakšen duh, ki se nahaja znotraj telesa, pojmovanega kot stroja, kakor si to predstavlja Descartes; gre seveda za kritiko v imenu enotnosti človeka, kakršno je razvil Aristotel, kjer duša ni podstat, ki bi se nahajala znotraj druge podstati, temveč je forma ali lik telesa: je lik človeka.

Zlasti v svojih zadnjih letih in v svojih zadnjih člankih se je Ryle popolnoma posvetil antični filozofiji, tako Platonovi kot Aristotelovi, prav posebej pa antični Akademiji in dialektiki, kakršna se je tam izvajala. Prav v tisti dialektiki je Ryle videl pravo filozofijo, ki je znova uresničena v današnji analitični filozofiji. V tej dialektiki je videl tudi to, kar naj bi filozofija počela, tj. analizo navadnega jezika, da bi bili odstranjeni vsi vzroki zmote, vsi vzroki nesporazumov, vsi tisti slavni "jezikovni krči", o katerih je govoril Wittgenstein.

Poleg tega je eden največjih filozofov iz Oxforda, Peter Strawson, avtor knjige *Individuals* (Posamezne stvari), ki je izšla konec petdesetih, označil to svoje delo kot razpravo o opisni metafiziki. Znotraj analitične filozofije, po vsem tem, kar je bilo rečenega o metafiziki kot "početju glasbenikov brez talenta", nastane delo, ki ima "metafiziko" v podnaslovu, v katerem je stvarnost prikazana z odkrito aristotelskimi pojmi. Strawson

pravi, da obstajajo posamezne stvari, ki so osnovne danosti in ki se jih kvalificira s pomočjo "sortalij", ki so pravzaprav univerzalijske ali bistva, o katerih govori Aristotel. Njegova ontologija ima torej izrazit aristotelski pečat. Ni naključje, da se v angleški in ameriški filozofiji v sedemdesetih in osemdesetih letih odvija debata o problemu identitete (gre za vprašanje, na osnovi česa identificiramo predmet ali osebo). Imena sodelujočih v tej debati pripadajo še živim filozofom, kot so Saul Kripke in David Wiggins, ki se sklicujejo na Aristotela. Wiggins se v svojem delu *Sameness and Substance* (Istost in podstat) sklicuje na aristotelsko pojmovanje podstati. Vsi so študirali v Oxfordu ali v Cambridgeu in tam sledili predavanjem o Aristotelu pri profesorjih analitične filozofije.

Danes torej opažamo sklicevanje na Aristotela tako v središču analitične filozofije, kakor tudi v središču zanimanj Heideggerjevih učencev, ki so utemeljitelji hermenevtike. S tem pa prehajamo k tej tretji točki.

Veliki obrat, ki se je zgodil v začetku šestdesetih let, je bila objava Gadamerjevega dela *Wahrheit und Methode* (Resnica in metoda) leta 1960. V času koncila ga je malokdo bral in tedaj še ni bilo govora o filozofski hermenevtiki: edini hermenevtiki sta bili biblična in pravna. Z Gadamerjem se leta 1960 rodi filozofska hermenevtika. Nastane torej tisto razumevanje filozofije in resnice, ki ne temelji več na metodi (v čemer tiči polemika z neopozitivizmom), temveč si vzame za vzor Aristotelovo praktično filozofijo, kot to jasno pove Gadamer v enem izmed poglavij *Resnice in metode*. Gre torej za obliko védenja, ki ni znanost in ki ni zvedljiva na znanstveno-tehnično racionalnost, je pa kljub temu racionalna. S tem postane obenem očitno, da lahko obstaja oblika racionalnosti, ki je drugačna od znanstvene. Je pa res, da je praktična filozofija v Gadamerjevi razlagi nekoliko osiromašena, saj se zvede na eno izmed Aristotelovih razumskih vrtilin, in sicer na *phronesis*, na preudarnost, ki po Aristotelu ni istovetna s praktično filozofijo. Toda za Gadamerja in za

tiste, ki mu sledijo, za njegove učence torej, kot je to npr. Rüdiger Bubner, se praktična filozofijo zvede na Aristotelovo *phronesis*. Pa še eno Aristotelovo kategorijo spravijo v obtok ti misleci, ki so bivši Heideggerjevi učenci, in sicer gre za *praxis*, ter za razliko med *praxis* in *poiesis*, med dejavnostjo in proizvajanjem.

Delo Hannah Arendt z naslovom *Vita activa* iz leta 1958, objavljeno v Ameriki, je imelo velik uspeh prav zato, ker je znova predstavilo ideal o bios politikos ter o bios praktikos zoper znanstveno-tehnično racionalnost, ki obvladuje sodobno kulturo: tudi to delo se pri tem naslanja na aristotelsko *praxis*. Vsa etika, ki so jo razvili neoaristoteliki (npr. neoheglovci iz šole Joachima Ritterja), utemeljuje etiko na aristotelskem pojmu *ethos*, ki pomeni navado, .tj. moralnost, kakor se je utelesila v institucijah, v zakonih, v zakonih dane polis, pri čemer pride do stične točke s heglovskim pojmom etičnosti ali *Sittlichkeit*. Tudi Ritter se sklicuje na Aristotela.

Poleg tega najdemo v anglo-ameriškem prostoru še mislece, ki se ukvarjajo z etiko, kot je to Alasdair MacIntyre, ki leta 1982 izda svoje delo *After virtue* (Po vrlini), kjer prikaže Aristotela kot edino možno alternativo krizi etike in propadu razsvetljenskega načrta o utemeljitvi etike na znanstvenem razumu – propadu, katerega nazoren izraz je Nietzsche. MacIntyre predlaga etiko vrlin, kakršno je Aristotel razvil v *Nikomahovi etiki*, kot edino danes uporabno alternativo. Še drug angleški izvedenec v etiki, Bernard Williams, pokaže na meje teorije in filozofije glede morale in trdi, da je pravi vir in temelj morale v značaju. A značaj je prav tisto, kar je Aristotel imenoval *ethos*, ki je to, kar se oblikuje s pomočjo navade, s pomočjo npr. vrstnih vrlin. Le-te pa so ravno pridobljene navade (ali habitusi), ki oblikujejo značaj.

Še en filozof, ki je bil prav tako bivši Heideggerjev učenec in ki se je ukvarjal s problemi bioetike in okoljevarstva, Hans Jonas (umrl leta 1993), avtor znamenite knjige *Das Prinzip Verantwortung* (Princip odgovornost), meni, da utemeljitev etike, ki upošteva tudi

prihodnje rodove in zaradi njih skrbi za okolje in naravo, predpostavlja metafiziko, kakršna je Aristotelova. Aristotel namreč razvije teorijo o obstoju naravnega reda, ki je smotnost, kajti ravno na osnovi takšnega reda je prav, da branimo in ohranjamo pri življenju vrsto in zato skrbimo za naslednje rodove.

Celo eden izmed velikih sodobnih ekonomistov, ki poučuje na univerzi v Harwardu, Indijec Amartya Sen, se zavzema za vrnitev k zamisli skupnega dobrega, ki je aristotelskega izvora. Zanimivo, da gre tu za ekonomista, ki ni filozof, je pa res, da je v Ameriki vedno obstajala tesna vez med ekonomijo in etiko: zadostuje, če se spomnimo na velikega Adama Smitha, ki je poleg *Bogastva narodov* (*The Wealth of Nations*) spisal tudi *Teorijo moralnih čustev* (*The Theory of Moral Sentiments*) in je bil profesor moralne filozofije.

Lahko bi se spomnili še na novo epistemologijo Thomasa Kuhna in Paula Feyerabenda, ki se prav tako vrača k aristotelskim pojmovanjem na področju vzročnosti in časa. Rad bi sedaj, ko je čas, da sklenem ta prikaz, zaključil prav s poudarkom, da je v primerjavi z leti, ko je potekal II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, danes Aristotel zopet v središču sodobne debate in predstavlja zato možno izhodišče – ne bi rad rekel, da edino, je pa res, da jih ni prav veliko – ali raje eno izmed redkih možnih izhodišč dialoga in soočanja z laično filozofijo, tj. s filozofijo, ki ne izhaja iz krščanskega navdiha. Nobena izmed filozofij, na katere sem tukaj spomnil, ne izhaja iz krščanskega navdiha, če izvzamemo MacIntyreja, ki se razen na Aristotela sklicuje izrecno tudi na sv. Tomaža. Danes je mogoče ponovno vstopiti v racionalen diskurz, a – ponavljam – ne v smislu racionalnosti, ki bi bila zvedljiva na znanstveno-tehnološko racionalnost, pač pa v smislu onih tipov, oblik in modelov racionalnosti, ki jih je razvil Aristotel. Aristotel namreč ni govoril le o apodiktični racionalnosti, tj. o tisti, ki ima za svoj vzor geometrijo in njen način dokazovanja. Govoril je tudi o dialektični racionalnosti, ki je dialektična seveda v antičnem pomenu besede in ne v

smislu dialektike Hegla ali Marxa. Gre torej za Sokratovo in Platonovo dialektiko, ki je predvsem umetnost dialoga: umetnost vprašanja, odgovora in prikaza protislovnosti nasprotne strani, kar je nato prevzela metoda sholastične disputacije. V *quaestiones disputatae*, ki jih najdemo še pri sv. Tomažu, je potrebno namreč problem zastaviti, nato navesti argumente za eno rešitev, pa argumente za nasprotno rešitev, ter končno razpravljati o tem, katera izmed dveh rešitev je tista prava. To je metoda antične dialektike. Zdi se mi, da Aristotelova filozofija danes, glede na modele racionalnosti, ki jih še ponuja, in glede na jasen metafizični iztek, do katerega pride - ni namreč nobenega dvoma o tem, da dospe ta filozofija do priznanja počela, ki odločno presega naravo in svet -, predstavlja idealen teren, na katerem je možno odpreti racionalen razgovor o problemih metafizičnega značaja s predstavniki laične filozofije. S tem mislim zlasti na dialog krščanske filozofije z laično.

V tem smislu se je znova vzpostavil zgodovinski položaj, ki je po mojem podoben tistemu, v katerem se je znašel sv. Tomaž, ko je namreč uzrl v Aristotelu tisto orodje, ki mu je omogočalo dialog z vsemi: z islamsko kulturo, z judovsko kulturo, z grškim izročilom, s tistimi, ki jih je imenoval *gentiles*, tj. z neverujočimi. Danes lahko Aristotel še vedno odigrava to vlogo. To je tisti zanimivi položaj, do katerega smo prišli po tridesetih letih od konca II. vatikanskega koncila.

Prevedel: Ivo Kerže

-
1. Izvorno besedilo: E. Berti, *Lo studio di Aristotele dopo il Concilio Vaticano II*, v: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, zv. IV/2, Morcelliana, Brescia 2010, str. 205-215. Besedilo je prvič izšlo pod istim naslovom v: *Studi 1994*, Istituto San Tommaso, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Rim 1994, str. 229-240.
 2. Prim. o različnih razlagah sv. Tomaža v 20. stoletju G. Ventimiglia, *Status quaestionis: raziskave o tomistični ontologiji*, v slov. prev. I. Kerže, v: *Tretji dan*, 8/10 (2008), str. 50-81 (op. prev.).