

VALENTIN KALAN
Filozofska fakulteta
Ljubljana

UDK 17.021.1.073

SIMBOL ŽIVLJENJA V RESNICI

(Aristotelova teorija volje in vprašanje delovanjskega uma)

Ene izmed značilnosti filozofije 20. stoletja je izredna pestrost njene recepcije Aristotela, ki sega od aristotelskih študij v nemškem neohumanizmu in novega zasnutka fenomenološke filozofije pri Heideggeru do obravnave logične in metafizične problematike v analitični filozofiji ter preporoda praktične filozofije v Nemčiji. Predložena razprava o Aristotelovi teoriji volje zadeva enega izmed ključnih vprašanj Aristotelove utemeljitve etike. Aristotelova etika oz. praktična filozofija opisuje človekovo življenje kot dejavnost, ravnanje, πράξις, ki je specifična oblika "gibanja" človeškega življenja, ki ni razumljeno le v smislu biološkega trajanja, temveč zadeva življenje v njegovi kvaliteti in dobroti.

Etično proučevanje odgovarja na vprašanje, "kako je treba živeti", na katerega Aristoteles odgovarja z enostavnim odgovorom, da je treba živeti v resnici. Tisto resnico, ki ni le vprašanje spoznanja, temveč tudi delovanja in načina življenja, Aristoteles imenuje delovanjsko resnico (ἀλήθεια πρακτική). Kadar nam gre za to, da se naše življenje dogaja v resnici (ἡ ψυχὴ ἀληθεύει) (EN Z 7, 1139 b 15), tedaj za človeško bit takšnega življenja nista odločujoča samo zaznavanje in spoznanje. Tako neobvladani človek lahko ve, kaj velja za mišljenje, pa vendar dela po svojem poželenju (κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν, 433a 2), medtem ko tisti, ki pozna medicinske znanosti lahko tudi ne zdravi, kajti za udejstvovanje razumskih zmožnosti (δυνάμεις μετὰ λόγου, Metaph. Θ 2) oz. za praktično uporabo znanosti (ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην) ni odločilen znanstveni habitus kakor tak, temveč nekaj drugega poleg znanosti same, to pa je želja ali namera oziroma volja ali premissljeno hotenje (ὄρεξις ἢ προαίρεσις, Θ 5, 1048a 11).

Za dogajanje človeškega življenja, kakršno bi moglo potekati v resnici in ne v zmoti ter zablodi, je po Aristotelu volja prav tako odločilna kakor mišljenje in zaznavanje (1139a 17-18): "Tri zmož-

nosti so v duši, ki so odločujoče za delovanje in resnico: zaznava, um in hotenje" (τρία δὴ ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὄρεξις, Z 1, 1139a 17-19). 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 ustrežata razumnemu in nerazumnemu delu duše, to sta um (νοῦς) in želja. Živo bitje je sintetična bit: "Živo bitje je neposredno sestavljeno iz duše in telesa, duša pa iz razuma in želje" (καὶ ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, Pol. Γ 4, 1277a 5-7). Zato je potrebna tudi kultura želje, skrb za željo (ἡ τῆς ὀρέξεως ἐπιμέλεια, Pol. Η 15, 1334b 27), saj je umske zmožnosti nemogoče razviti brez pomoči drugih duševnih zmožnosti, in sicer ne le zaznavanja, temveč tudi brez želje ne.

Vprašanje želje Aristotel obravnava iz zelo konkretnega izhodišča, to je gibanje živih bitij (in človeka). Dušo živih bitij določata predvsem dve zmožnosti:

1) razločevalna (τὸ κριτικόν, 432a 16), ki jo sestavljata predvsem zaznava in razum, a tudi "domišljija", kakor bomo videli kasneje, in

2) zmožnost povzročanja gibanja po prostoru (τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, 414b 17).

Gibanje kot določilo duše je Aristoteles obravnaval že v doksografskem uvodu, saj je povsem sprejel določilo duše kot izvora gibanja (ἄθεν ἢ κίνησις, 415b 10). To, da je duša princip gibanja, pa ne pomeni, da je bitnost duše takšna, da je "zmožna samo sebe gibati" (τὸ κινεῖν ἑαυτό, 406a 1) ali pa da je duša nekakšna stvar v gibanju (κινούμενον, 406a 6). Iz določila, da je duša sama v gibanju, bi prišlo do identifikacije duše s snovnimi oz. telesnimi prvini (406a 30-31); potemtakem je posledica teorije, da je duša sama gibanje, materialistični naturalizem, kakršnega je razvil zlasti Demokritos (406b 15). Še več: Aristoteles v izredno pretanjeni analizi materialističnih in naturalističnih teorij pokaže, da je njihova posledica panpsihizem (410b 7-9): "Vobče pa zaradi katerega vzroka nima duše prav vse bivajoče, če je res že vsako bivajoče ali prvina ali spojina iz ene prvine ali spojina iz več ali vseh prvin?"

Z druge strani pa je Aristoteles pokazal tudi na absurdne posledice idealističnih teorij duše ob kritiki Ksenokratovega pojmovanja, da je duša "število, ki samega sebe giblje" (ἀριθμὸς κινεῖν ἑαυτόν, 408b 32). Duša giblje živo bitje na način namere in mišljenja (διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως, 406b 24-5). S tem je že najavljena vprašanje delovnjanskega uma (πρακτικὴ διάνοια, 433a 17) oz. namere kot razumne volje (ὄρεξις διανοητική, EN Z 2, 1139b 5). Duša torej ne giblje telesa, ker imajo naravna telesa že sama v sebi počelo gibanja in mirovanja (412b 17), temveč živo bitje. Prav

iz tega razloga, ker se Aristoteles vprašuje, "kaj je gibalo, ki povzroča, da se živo bitje giblje po prostoru" (τί τὸ κινουὸν κατὰ τόπον τὸ ζῷον ἔστιν, 432b 7-8), je Aristotelova teorija "gibanja živih bitij" zelo kompleksna, še bolj pa seveda kompleksna njegova teorija želje in volje. Ker je v središču proučevanja človek kot ζῷον, se vprašanje volje obravnava kot vprašanje življenjskih zmožnosti. Poleg tega pa je Aristotelova teorija volje vezana na gibanje v prostoru, ki je osnovna oblika gibanja, kakor je Aristoteles razvil zlasti v Metafiziki (Λ 7, 1072b 8). Ali pa gibanja po prostoru ne omogoča šele transcendenca kot eksistencial tubiti, kakor se vprašuje Heidegger v razpravi "O bistvu temelja" (Wegmarken, str. 33-34). Teorija volje seveda nastopa tudi kot vprašanje etike, kar je vidno v Aristotelovi razumevanju prostovoljnosti (τὸ ἐκούσιον) in namere (προαίρεσις) v Nikomahovi etiki (Γ 1-4).

Vprašanje volje Aristoteles najprej obravnava kot vprašanje želje (ὄρεξις) oz. železne zmožnosti (τὸ ὀρεκτικόν, 414b 1-2), ki pripada vsem bitjem, ki imajo zmožnost zaznavanja. Poznano je, da Aristoteles razluže tri vrste želje:

1) poželenje (ἐπιθυμία), ki je želja po ugodju (ὄρεξις ἡδέος, 414b 6); to stanje nastopa v nerazumnem delu duše (432b 6). Poželenje lahko občuti samo telesno bitje (403a 7).

2) Isto velja tudi za strast ali čustvo (θυμός), ki je želja po povračilu razžalitve (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως, 403a 30-31).

3) K železni zmožnosti duše spada tudi hotenje ali volja (βούλησις), ki je želja po dobrem (ἀγαθοῦ ὄρεξις, Rh. 1369a 3), vendar pa je za hotenje ravno tako kakor za zaznavo težko reči, da ni deležno razuma. V "Topiki" Aristoteles celo trdi, da se vsako hotenje nahaja v razumskem delu duše (τὸ λογιστικόν, Top. IV 5, 126a 13), toda v Nikomahovi etiki ugotavlja, da železna zmožnost sicer pripada nerazumnemu delu duše, da pa je nekako deležna tudi razuma (1102b 14), tako da je ni mogoče uvrstiti niti v razumni niti v nerazumni del duše. Dvojno pa se deli tudi razumni del duše, ki ga sestavljata znanstveni (τὸ ἐπιστημονικόν, 434a 16) in razumski (τὸ λογιστικόν, 432b 5) del (EN 1139a 12). Poželenja, čustva in volja so motivi, gibalni vrzoki gibanja živih bitij. V sodobni psihologiji in etiki se vprašanje gibanja obravnava pod naslovom motivacije, pri čemer je sama beseda motiv izvedena iz poznolatinkega "motivus", ki je prevod aristotelskega κινητικός.

Želja nastane z zaznavo na ta način, da zaznavanje ugodja in bolečine (413b 23) nujno sproži poželenje (434a 2). Nastanek želje in gibanja je posebej vezano na okus ugodnega in neprijetnega v hrani (435b 22-24), ki je sicer predmet uporabe rastne in ploditvene zmožnosti. Tudi v t.i. vegetativni duši, katere osnovni namen je ohranjanje in razmnoževanje živih bitij, je prisotno poželenje in želja,

vendar samo na nek poseben, dremajoč način, in sicer kot želja, da bi bilo neko živo bitje preko ustvarjanja novega bitja deležna večnosti in božanskosti. Vegetativna duša je nerazumna in dejavna zlasti v spanju, ki je "nedejavnost" (ἀργία, 1102b 7-8) višjih delov duše, medtem ko zaznavna zmožnost odreveni ter je vklenjena (οἷον δεσμὸς καὶ ἀκίνησις τις, 454b 10).

Sistematično je želja obravnavana v 7. poglavju III. knjige. Kadar zaznavamo prijetno ali boleče, tedaj občutimo ali ugodje ali bolečino, a s to posebnostjo, da zaznavna zmožnost ugodju pritrjuje ter s njo želi, medtem ko bolečino hoče zanikati s tem, da se ji izogiba. Tako je želelna zmožnost v sebi razcepljena na željo in odklanjanje, kakor je tudi izjavljanje vedno ali trditev ali zanikanje (431a 8 sl.). To potrjevanje in zavračanje lahko poteka na ravni zaznave ali pa tudi na ravni razumske duše (διανοητικὴ ψυχὴ), ki potrjuje ali zanika razumske predstavne podobe kot dobre ali slabe ter jih glede na to zasleduje ali odklanja (431a 8-16). Želelna zmožnost je ista kakor zaznavna, le po načinu biti se obe razlikujeta (τὸ εἶναι ἄλλο, 431a 14). Razumski del duše določajo same predstavne podobe (φαντάσματα, 431a 15): pretres teh predstav in misli je preudarjanje (βουλευέσθαι), ki ugotavlja, ali bo glede nečesa v prihodnje (τὸ ἐσόμενον, 1139b 8) doseženo nekaj dobrega ali slabega. Kar je pri mišljenju brez delovanja (ἄνευ δὲ πράξεως, 431b 10) resnica in zmota, to je za nekoga dobro in zlo (431b 12). Bistvo premisleka je načrtovanje dobrega v prihodnosti na podlagi sedanjosti (τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα, 431b 8). Preudarek je premislek, ki je usmerjen k nekemu dobremu, ki naj ga dejanje izvede; preudarek kot razumska komponenta dejanja je razum zaradi določenega smotra (λόγος ὁ ἕνεκά τινος, 1139b 32-33). Ker se "moralno", tj. človekovo delovanje vedno nanaša na prihodnost, je dojetje časa (χρόνου αἴσθησις, 433a 7) prvi pogoj, da se možnost delovanja sploh odpre, kakor pripominja Heidegger (*Gesamtausgabe* 22, str. 311). Razlika med resnico in neresnico ter med dobrim in zlim je v tem, da je dobro in zlo vedno za nekoga (τινί, 431b 12). Kadar naša želja deluje po nasvetu preudarka, pridemo do razumne volje ali namere (προαίρεσις), ki je gibalno počelo dejanja: "Počelo dejanja (ἀρχὴ πράξεως) – izhodišče njegovega gibanja, ne pa smoter – je namera, počelo namere pa sta želja in razum zaradi smotra" (1139a 31-33). Namera je tako harmonija želje in razuma, oziroma posveta in želje, ter je s tem za razumno živo bitje najvišja stopnja "volje": "Hotenje pa ter strast in poželenje so vse želje, medtem ko je namera deležna tako mišljenja kakor želj" (ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως, MA 700b 22-3). Z ujemanjem pravilne želje in resničnega razuma je dosežena delovna resnica (ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ, 1139a 26-7).

Vrnimo se nazaj k vprašanju gibanja živega bitja, ki je sistematično razgrnjeno v 9. poglavju III. knjige *De Anima*. Na to vprašanje po Aristotelu ne moremo odgovoriti s tem, da bi gibalno zmožnost pripisovali posameznemu delu duše, bodisi da dušo delimo tridelno na razumski, čustveni in nagonski del kakor Platon, ali da dušo dualistično razcepimo na razumski in nerazumski del kakor Ksenokrates. Vsak del duše ima svoje vrste želje, želja na področju razumske zmožnosti se imenuje hotenje (*έν τε τῷ λογιστικῷ γάρ ἡ βούλησις γίνεται*, 432b 5). Hotenje se od poželenja in strasti razlikuje po vrsti cilja, h kateremu je usmerjeno, in sicer je ta cilj dobro, ki si ga prostovoljno izbiramo, od namere pa se razlikuje po tem, da hotenje daje smoter (*τέλος*, 1130b 26), medtem ko namera pokaže na izhodišče, od koder naj se dejanje začne, da bi bil smoter dosežen. Sama po sebi ne giblje niti prehranjevalna niti zaznavna niti razumska duša. Prehranjevalna duša ne more povzročati gibanja po prostoru, ker nima želje; so živali, ki imajo zaznavo, pa se ne gibljejo, a znanstveni razum sam ne giblje, saj neovladani deluje po želji, čeprav um veleva ter razum govori, da se je nečesa treba izogibati, nekaj drugega pa zasledovati. Za delovanje na podlagi znanosti je potemtakem odločilno nekaj izven znanosti, in sicer namera, *proairesis*. Želena zmožnost torej nastopa v vseh delih duše, a v nobenem delu kot oddvojena: "Bilo pa bi res neumestno raztrgati ta del" (*καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν*) (432b 5).

V 10. poglavju Aristoteles preide k odgovoru: "Vsaj to pa je očitno, da sta gibali ti dve, ali želja ali um, če nekdo šteje domišljijo kot neke vrste mišljenje" (*φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούτα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς*) (433a 9). Želja povzroča gibanje, ker je usmerjena k smotru, um pa povzroča gibanje, ker je usmerjen k nekemu cilju in ga zato Aristoteles imenuje delovanjski um: "Toda um, ki preudarja glede na nekaj in je delovanjski, razlikuje pa se o opazovalnega po smotru. Sicer je tudi vsaka želja zaradi nekega cilja; tisto, na kar se želja nanaša, je začetek delovanjskega uma, zadnje delovanjskega uma pa je začetek dejanja" (*νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά τοῦ πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.*) (433a 14-16). Delovanjski um misli tisto, kar je v dejanju uresničljivo (*πρακτόν*, 432b 27), in za kar se je vredno prizadevati. Željo in voljo in tudi um sam pa giblje tisto, kar je zaželeno (*τὸ ὀρεκτόν*, 433a 18). A zaradi tega ne moremo zdaj reči, da je gibalno nekakšna želelna zmožnost (433a 21), temveč sta gibali dve, ki pa vzgibavata glede na neko skupno vidnost oz. idejo (*κατὰ κοινόν τι... εἶδος*, 433a 22). Veliko vprašanje glede volje pa je v tem, ali je dobro, ki ga volja kot "hrepenenje po smotru" (*τοῦ τέλους ἔφεσις*, 1114b 6) póstavlja, realno ali le navidezno dobro (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*, EN Γ 6 in 8). Predmet želje

je namreč vedno neko dobro, ki pa je lahko ali absolutno ali resnično dobro (τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν) (1113a 25) ali navidezno dobro (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, 433a 28 in EN, 1114a 32), kako je na primer ugodje (MA, 700b 24).

Tako na področju delovanja vznikne veliko vprašanje nasprotja med resnico in videzom, med bitjo in pojavom. Kolikor pa to dobro zadeva neko dejanje, toliko je potemtakem uresničljivo dobro (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Smoter in cilj želje je torej nekaj hotenega ali mislivega (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητὸν, MA 700b 24), pri čemer gre za udejanljiv cilj (τὸ τῶν πρακτῶν τέλος, 700b 25). Železna zmožnost kot gibalno je sicer lahko vzeta kot enotna po svoji podobi (εἶδει ... ἔν,), vendar kot zmožnost še ni nekaj prvega. Prvo gibalno je namreč šele predmet železne zmožnosti, ki je sam negiben in negibljiv: to je hoteno in zaželeno kot udejanljivo dobro (τὸ ὀρεκτὸν = τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, 433b 16). To zaželeno ali hoteno giblje na način negibnega gibalca: giblje, ne da bi se samo gibalno (κινεῖ οὐ κινούμενον, 433b 11).

Na ta način um in želja ostajata dve gibali še celo tedaj, kadar med njima pride do soglasja in sinteze, ki ga je Aristoteles v Nikomahovi etiki tematiziral kot namero (προαίρεσις). Namera kot povezava delovanjskega uma in želje je določena tudi kot želelni um ali razumna želja (ὀρεκτικὸς νοῦς, ὀρεξις διανοητική, 1139b 4-5). Moreta pa sovpasti predmet hotenja in predmet mišljenja, ὀρεκτὸν in νοητὸν, kadar gibljeta kot negibna. V metafiziki sta prvo zaželjivo in prvo misljivo določena kot isto: "prvo obojega je taisto" (τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά, 1072a 27). Prvi predmet želje se imenuje hoteno ali predmet volje (βουλητὸν, EN, 1113a 23), ki dobi ime lepega, kadar ga določa človek vrline: to, kar je lepo in izbrano, je "smoter vrline" (τὸ καλὸν = τὸ τέλος τῆς ἀρετῆς, EN 1115b 12).

Toda z iskanjem identitete absolutno prvega gibalno in prvega predmeta želje, ki je hkrati lepo, prekoračujemo področje psihologije osebnosti in moralnega delovanja ter prehajamo k vprašanju prvih vzrokov in počel. Zato Aristoteles v XII. knjigi Metafizike pravi: "Prvo hoteno je bivaajoče lepo" (βουλητὸν πρῶτον τὸ ὄν καλόν, 1072a 28). To lepo, ta izbrana lepota je samo drugo ime za dobro in najboljše (τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ ἄριστον, 1075a 11-2), ki vlada in ohranja celotno naravo. Tisto prvo lepo je vedno najboljše. Tako obstaja analogija med prvim negibnim gibalom, ki je "resnično in prvotno dobro" in kot "večna lepota" (τὸ αἰδίων καλόν, 700b 33) zagotavlja večno gibanje sveta, ter dozdevnim lepim (τὸ φαινόμενον καλόν, 1072a 28) ali dozdevnim dobrim (MA 700b 29-30), ki povzroča omejeno gibanje živih bitij. – In kaj je lepo v pesniški besedi? Sapfo odgovarja: "Jaz pa trdim, da je najlepše tisto, kar nekdo ljubi" (16 LP).

A kako sta dana dobro ali lepo? Aristotelov odgovor je kratek: prvo hoteno in zaželjeno vzgibava že s tem, da je mišljeno ali s tem da se nam naznanja ($\tau\acute{o}$ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι, 433b 12). Veliko vprašanje pri tem je, ali je φαντάζεσθαι, ki pomeni "postajati viden, pokazati se, javiti se, prikazati se kot", treba jemati v objektivnem smislu, da se nekaj zasveti pred nami kot luč, ki nam kaže pot, kar bi bil objektivni pomen ki ga izraža tudi beseda προφάινεσθαι (cf. Pappe s.v.), ali pa je treba besedo vzeti v subjektivnem smislu kot biti predmet domišljije. Vsekakor je pomembno, da Aristoteles domišljijo (φαντασία, MA 700b 17), postavlja kot razumsko gibalo človeškega dejanja – o tem bomo govorili v drugi razpravi. Ako pa je prvo zaželjeno in hoteno dano z mišljenjem, pa s tem nastane vprašanje, ali je to mišljenje zadeva motriteljskega ali delovanjskega uma. Ker je naloga delovanjskega uma v tem, da določi izhodišče za delovanje, kakršnega zahteva zastavljeni cilj, je prvo hoteno lahko postavljeno in ugledano le s strani motriteljskega uma. Aristotelova teorija uma že v samem nastavku vključuje tudi praktični um ($\tau\acute{o}$ φρονεῖν), kar je vidno po tem, da Aristotelova teorija domišljije vedno vključuje tudi praktično modrost ($\tau\acute{o}$ φρονεῖν, Γ 3), še zlasti pa s tem, da se Aristoteles na začetku svoje teorije t.i. dejavnega uma izrecno omenja mišljenje kot uvidevnost in premišlenost (429a 11). Motriteljski um pa je s svoje strani "mišljenje, ki je po sebi" (1072b 18), katerega dejavnost je najvišja oblika življenja, ki je večno ter samemu sebi smoter in cilj. Delovanjski um pri Aristotelu nima druge avtonomija, kakor je tista, ki jo ima um sam kot vladajoči (429a 19-20), zato je neobvladana ($\acute{\alpha}$ κρασία), ime za neprisotnost uma v delovanju. Od zaznave pridemo do delovanjskega uma tako, da zaznave razločujejo najrazličnejše lastnosti, ki jih uvidevnost proučuje glede na smoter, ki je dobro, kakršnega je z uvidevnostjo (φρόνησις) treba uresničiti (De sensu 436b 18 – 437a 3). Kakor je nemogoče, da bi bilo za gibanje in delovanje kaj močnejše in bolj obvladujoče kakor duša, tako je nemogoče, da bi bilo kaj močnejšega od uma, ki je "najbolj prvoten in odločujoč po naravi" (κύριον κατὰ φύσιν, 410b 14-15).

Iz take strukture gibanja živih bitij sledi, da so glede na različne načine prizadevanja po dobrem in glede na različne vrste spoznanja oblikujejo tudi različne želje, od nezavednih nagonov (ὄρμαί) do razumnih namer.

Kakor smo že omenili, je s skladnostjo med umom in željo je dosežena tako imenovana delovanjska resnica (ἡ ἀλήθεια πρακτική): delovanjska resnica je osrednji pojem Aristotelove etike, je tista uspela oz. posrečena beseda, beseda v izvornem smislu kot simbol, σύμ-βολον, je tisti uspeli met, ki je ostal vodilo etične teorije vse do sodobnih etičnih teorij. Za resnico delovanskega uma je potrebna pravilna želja (ὄρεξις ὀρθή) in pravilna beseda oziroma resni-

čen razum (ἀληθής λόγος) (1139a 24). Tisto, kar je za spoznavni uvid resnica ali zmeta, to je za proizvajalni ali delovanjski razum dobro in slabo, toda delo (τὸ ἔργον) obeh vrst miselne zmožnosti je resnica kot odkritost (ἀλήθεια, 1139b 12). Resnica delovanjskega uma je dobro samega dejanja. Toda dejansko življenje v resnici omogoča šele dovršitev duševnih zmožnost skozi vrline, etične in dianoetične, ki kulminirajo v dveh vrlinah – to sta uvidevnost in modrost. Človeško življenje je delovanje (πρᾶξις, Pol. 1254a 7), ki je neke vrste gibanje, κίνησις (EE, 1220b 27), ki ga povzroča želja. Željo pa v človekovem življenju usmerja delovanjski um, ki se uresničuje kot delovanjski premislek (συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν, 1144a 31-32). V tem "praktičnem silogizmu", je delovanjski um na delu kot razmislek o sredstvih za uresničitev določenega cilja.

O praktičnem silogizmu Aristoteles govori v treh delih: v Nikomahovi etiki (Z 12, H 5), v delu "O gibanju živih bitij" ter v spisu "O duši". Zgradba praktičnega silogizma je podobna logičnemu silogizmu. Prva premisa je splošna sodba (ἡ καθόλου ὑπόληψις, 434a 16), ki izraža smoter (τὸ τέλος) delovanja in dobro, ki naj ga dejanje uresniči. Druga premisa se nanaša ne nekaj posameznega, konkretnega, na neko določeno posamezno stvar, ki je tisto zadnje (ἔσχατον), od koder se začne dejanje. Dejanje samo je "sklep" delovanjskega premisleka, ki je že samo dejanje. Katera izmed obeh premis je gibalo dejanja, je nemogoče vnaprej določiti. Ker se človekovo življenje odvija v svetu kontingence, je človek podložen napaki in zmoti – človek je hamartetično bitje (ἁμαρτητικός, EN II 2, 1104b 33). To vprašanje je Aristoteles reševal v okviru znamenitega problema neobvladanosti, ko nekdo zaradi strasti odstopa od pravilne besede (διὰ πάθος ἔκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, 1151a 20-21) in tako razumne želje ne more prenesti v dejanje. Pri živalih ne more nastopiti vprašanje neobvladanosti, ker želja, ki uravnava njihovo gibanje ni vzpostavljena preko preišljevalne domišljije (φαντασία βουλευτική, 434a 6).

Domišljija in umska zmožnost pa vodita do tega, da se dobro, kot cilj želje in smoter delovanja prikazuje kot resnično ali kot samo navidezno dobro (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, 433a 28-29): naša podoba (phantasia, 433a 27) o dobrem je torej bodisi pravilna ali nepravilna, dasiravno v obeh primerih povzroča delovanje.

Vprašanje navideznega dobrega sproži neštevilna vprašanja o odnosu med željo in razumom, ki smo jih omenjali že zgoraj (str. 7). Cilj sam je namreč dan bodisi v mišljenju ali z domišljijo: cilj je mišljen ali predstavljen (433b 12). 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 ἔστιν ἀρχή, EE B6, 1222b 18-22 in EN

113b 18), 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 domišljajska drža (ἐξις, 114b 2), za katero smo sami odgovorni. Da bi ohranil človekovo odgovornost za slaba dejanja (κακοποιεῖν, 1114b 4), mora Aristoteles zanikati mnenje, da nismo gospodarji nad tem, kako se nam dobro prikazuje, da ne bi obvladovali svoje domišljije (τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, 1114a 31). Človek kot avtonomno bitje je ravno odgovoren (αἴτιος, 1114b 3) tudi za domišljijo in za to, kaj izbere kot dobro. Toda najvišje dobro se ne prikaže, ako nekdo ni dober (1144a 34) oziroma pošten (σπουδαῖος): "Pošten človek namreč posamezne stvari pravilno presoja, tako da se mu v vsaki prikaže resnica" (ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τᾶλθηθὲς αὐτῷ φαίνεται). 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" (1113a 29). Šele tedaj, kadar vse duševne zmožnosti delujejo v najvišji izvrstnosti, kot vrline, je uresničeno dobro kot lepota in plemenitost (τὸ καλόν, 1115b 12): "Da potemtakem slehernemu pripada ravno toliko sreče in dobrega kolikor kreposti in uvidevnosti ter delovanja v skladu z njima, to naj nam bo skupno soglasje... A nemogoče je, da bi lepo živeli tisti, ki ne izvršujejo lepih dejanj: toda izven vrline in uvidevnosti ni plemenitega dejanja ne za človeka ne za državo" (Pol. VII 1, 1323b 21-23, 31-33).

ZUSAMMENFASSUNG

V. Kalan: SYMBOL DES LEBENS IN DER WAHRHEIT (Die aristotelische Theorie des Willens und die Frage der praktischen Vernunft)

In diesem Aufsatz wird ein Versuch gemacht die aristotelische Theorie des Willens so darzustellen, wie sie insbesondere in seiner Schrift "Über die Seele" entwickelt wird, während das Titelwort "in der Wahrheit zu leben" die aristotelische Psychologie mit seiner Ethik verbinden soll, das heißt Abhandlung "Über die Seele" mit der "Nikomach'schen Ethik". Die verschiedenen Lebensweisen des Willens und des Strebens sind so beschrieben, wie sie sich von der Begierde ausgehend über Leidenschaft und Wollen bis zum Vorsatz entwickeln und manifestieren. Der Vorsatz ist Harmonie zwischen Streben und Vernunft und damit für das vernünftige Lebewesen die höchste Stufe des Willens.

Die Bestimmtheit des Willens und die Bestimmtheit der "Bewegung" eines Lebewesens überhaupt hängt aber davon ab, was der Gegenstand bzw. der Zweck oder das Ziel ist, worauf der Wille oder das Streben gerichtet ist. Dieses Ziel ist das Gute, das aber ein wirkliches und wahres oder nur ein scheinbares und vermeintliches Gut sein kann. Der absolut erste Gegenstand des Willens ist das absolut erste Bewegende, das selbst unbewegt bleibt und allein durch seine ewige Schönheit zur Bewegung bringen vermag. Das Gute und das Schöne werden uns im Denken und in der Phantasie gegeben. Solche Zweiheit der Selbstgegebenheit von Guten kann uns die Fehlerhaftigkeit und Irrtümer des menschlichen Handelns erklären. Das Leben in Wahrheit, die von Aristoteles terminologisch als praktische Wahrheit bezeichnet wird, ist allein durch die Verwirklichung der Seelen- oder Lebens-vermögen in der Tugenden – sei es ethischen sei es dianoetischen Tugenden – möglich; die erreichen ihren doppelten Höhepunkt und ihre Vollendung in den Tugenden der Besonnenheit und der Weisheit. Erst dann kann gesagt werden, daß der Mensch das wahre Gute als das Schöne und das Edle ($\tau\acute{o}$ καλόν) erreicht hat.