

Doklerjev prevod Aristotelovega spisa *O duši* in odlomka iz Platonove *Države*

1. Aristotel, *O duši* (prev. Anton Dokler)

Uredniški uvod k prepisu tipkopisa prevoda

Pri pripravi besedila za tisk v sam Doklerjev prevod vsebinsko, terminološko in stilistično nismo posegali, temveč smo ga namerno pustili takšnega, kot se je ohranil v Vebrovi zapuščini, saj je kot tak najbolj pristen dokument svojega časa. Želeli smo čim bolj slediti tipkopisu, vključno z nekaterimi elementi, kot so določene slovnične napake, ki jasno nakazujejo, da to še ni prevod, ki bi bil dokončno pripravljen za morebitno knjižno objavo. Tako v izdaji ostajajo alternativne prevodne rešitve, ki jih Dokler mestoma navaja ločene s poševnico. Prav tako nismo želeli posodobiti in poenotiti njegovih slovenjenj antičnih imen. Izpostavljene besede ali sintagme, česar v grškem izvorniku seveda ni bilo in gre torej za prevajalčeve avtorske poudarke, Dokler nekajkrat zapiše s presledki med črkami (npr. s e d a j), kar smo v prepisu označili z ležečo pisavo. Ohranili pa smo določene besede v tipkopisu, ki jih je Dokler poudaril z rdečo barvo.

Izjeme, kjer smo se vseeno odločili za spremembe, so naslednje: popravljana so nekatera evidentno zatipkana mesta, poenoteno je pisanje naslovov knjig in poglavij, končne opombe (v rokopisu strani Arist. 57 do Arist. 59) so zaradi preglednosti spremenjene v sprotne, pri grških besedah pa so dodani naglasi, kadar manjkajo. Med besedilo je v oglatih oklepajih dodana paginacija Doklerjevega rokopisa, ki označuje stran, in to na način, kot jo je označil tudi sam ([Arist. 2.], razen za nekaj začetnih strani, ki jih ni oštevilčil), ter standardno Bekkerjevo oštevilčenje strani ([402a]).

Dokler je, kot navaja sam, prevajal po Apeltovi izdaji grškega izvornika: Otto Apelt, ur., *Aristotelis de Anima libri III* (Leipzig: Teubner, 1911), pomagal pa si je s prevodom Hermanna Benderja, *Aristoteles' Schrift über die Seele* (Stuttgart, 1872), in Viljema iz Moerbekeja iz 13. stoletja, flamskega dominikanca, ki je prevajal Aristotelova dela v latinščino (ni znano, katero izdajo je Dokler uporabljal). Spis *O duši* pa je Viljem zgolj pregledal in priredil – prvotni prevajalec v latinščino je bil namreč Jakob iz Benetk iz 12. stoletja (kritični izdaji obeh različic latinskega prevoda *O duši* sta pod okriljem projekta *Aristoteles Latinus* na Katoliški univerzi v Leuvnu še v nastajanju).

049430

Arist. 56.

in vonjem oremakne nekaj drugega, kar potem z dotikanjem uničuje. Tudi okus uničuje le v toliko, v kolikor vsebuje tudi zmožnost tipanja. Velika jakost otipnega pa, n. pr. vročega, mrzlega in trdega, ugonobi žival samo; kajti vsak višek dočutnega uniči dotično čutilo, tako tudi otipno tip; ta pa je temelj življenja. Pokazalo se je namreč, da ne more obstati nobena žival brez tipa. Zato uničuje prevelika jakost otipnega ne samo čutila, ampak tudi žival samo, ker je edino tip neobhodno potreben rjeji sami. Druge čute pa ima žival, kakor smo povedali, ne radi bitja, ampak zaradi zdravja: n. pr. vid za gledanje, ako je žival v zraku ali vodi ali sploh v prozornem, okus ima radi prijetnega in neprijetnega, da to opazi, če je v hrani, da po njem hrepeni in se po tem premika; sluh ima, da ta živali nekaj naznani, jezik pa, da kaj drugemu oznani.

V Lj bljani, den 20. decembra 1933.



Zaključek tipkopisa z datumom, na njem pa je poleg žiga institucije, ki hrani tipkopis, razviden tudi žig Seminarja za filozofijo na Univerzi v Ljubljani, kjer je bil tipkopis del študijskega gradiva.

[neoštevilčena stran]

Aristoteles:

O duši.

Prevedel *A. DOKLER.*

Prevod je napravljen po Teubnerjevi izdaji od Apelta. Primerjal sem latinski prevod W. von Moerbecke in nemški prevod od Herm. Benderja. Po tem sem večinoma posnel tudi opombe.

[neoštevilčena stran]

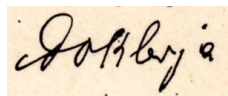
Dragi Franc!

V prigibu Ti hvaležno vračam posojeno knjigo. Gotovo si na njo že pozabil. Pred leti sva govorila o Aristotelovi knjigi »O duši« in si mi prigovarjal, da bi jo prevedel. To sem izvršil že lani; letos pa sem vso stvar vnovič pregledal in popravil. Ker pri sedanjih razmerah ni misliti na izdajo v tisku – prvič bi bilo predrago, drugič pa bi bilo le malo ljudi, ki bi se za to zanimali – sem napravil en odtisk za Tebe oz. Tvoj seminar. Morda bo to koga zanimalo, ki ni posebno večč grščine, pa bi rad čital, kaj je pisal Aristoteles o duši.

Sprejmi torej to kot novoletno darilo od

Tvojega

vdanega prijatelja



[neoštevilčena stran]

Aristoteles: O duši. – Vsebina.

- I.
 1. Pomen in važnost psihologije; njena metoda, težkoče in raznovrstnost vprašanj, na katera je treba odgovoriti zlasti glede razmerja med dušo in telesom.
 2. Pregled in presoja nazorov prejšnjih filozofov o bistvu duše.
 3. Nadaljevanje presoje prejšnjih teorij, zlasti Platonovih trditev v Timaju.
 4. Nadaljevanje: glede trditve, da je duša harmonija; presoja matematičnih teorij o njej.
 5. O trditvi, da sestoji duša iz elementov.
- II.
 1. Splošna definicija duše.
 2. Natančnejša določitev te definicije.
 3. O raznih dušnih zmožnostih; višje zmožnosti vsebujejo vedno nižje, ne pa obratno.
 4. Prva stopnja: vegetativna duša; o prehrani.
 5. O čutni zaznavi.
 6. O predmetih čutne zaznave.
 7. O vidu.
 8. O zvoku in sluhu.
 9. O vonju.
 10. O okusu.
 11. O tipu.
 12. O čutih sploh.
- III.
 1. Dokaz, da je samo pet čutov, da jih ne potrebujemo več, da bi pa en sam čut ne zadostoval.
 2. Čuti so svoj lasten predmet; o skupnem čutu, njegovi potrebi in funkciji.
 3. O domiselnosti.
 4. O duhu in razumu.
 5. Razum kot delujoč in trpeč.
 6. Prednosti razuma, resnično in neresnično.
 7. Mišljenje kot vir predstav o dobrem in slabem.
 8. Duša kot oblika stvari.
 9. O vzrokih krajevnega premikanja.
 10. Krajevno premikanje ima svoj vzrok v nagonu.
 11. Gibanje nepopolnih živali. Razmerje med nagonom in razumom.
 12. Zaporednost posameznih čutov in zmožnosti.
 13. Pomen tipa za živali.

[neoštevilčena stran = Arist. 1]

Aristoteles: O duši

I. knjiga

I. poglavje

[402a] Splošno smatramo znanje in spoznanje za nekaj lepega in dragocenega, toda s tem razločkom, da je to znanje več vredno kot drugo, bodisi ker je zanj potrebno več bistrumnosti, bodisi ker je njegov predmet večje važnosti in bolj občudovanja vreden: iz obeh razlogov pa bi pač postavili preiskovanje o duši na prvo mesto. Zdi se pa, da je spoznanje duše velikega pomena za resnico sploh, predvsem pa za poznanje narave: kajti duša je takorekoč začetek živih bitij. – Želimo pa preiskovati in spoznati njeno naravo in bistvo, potem pa to, kar ji bistveno¹ pripada. Od teh stanj pa so po našem mnenju nekatera njej svojska, druga pa pripadajo po njenem posredovanju tudi živim bitjem.²

V vsakem oziru pa je docela najtežje, zvedeti o njej resnico. Kajti ker je to preiskovanje, namreč o pojmu in bistvu, mnogim drugim stvarjem skupno, bi se pač morda komu zdelo, da je način preiskovanja pri vseh stvareh, katerih bistvo hočemo spoznati, takorekoč le eden, kakor tudi razlaga predmetom svojskih lastnosti; zato bi pač morali poiskati ta način preiskovanja. Ako pa način preiskovanja glede bistva kake stvari morda ni eden in skupen, postane to delo še težavnejše; treba bo namreč pri vsakem posameznem predmetu dognati pot, po kateri moramo hoditi. Četudi pa je jasno, da je prava pot dokazovanje ali razlikovanje ali kaka druga metoda, tedaj ostaja še vedno mnogo težkoč in pomot glede vprašanja, odkod³ je treba preiskovati; kajti vsaka stvar ima drug izvir kakor tudi števila in ploskve.

Najprej morda je treba določiti, v katero kategorijo spada duša in kaj je; menim namreč, če je določena stvar in substanca ali spada h kakovosti ali količnosti ali h kateri drugi izmed določenih kategorij; nadalje če spada k zmožnostim ali dejalnosti:⁴ kajti mnogo je na tem ležeče. [402b] Nadalje je treba preiskovati, če je duša deljiva ali pa nerazdeljiva in ali je vsaka duša istovrstna ali ne; ako pa ni istovrstna, če se razlikuje po kakovosti ali vrsti. Kajti sedaj preiskujejo tisti, ki govore in preudarjajo o duši, očitvidno zgolj o človeški duši. Nadalje moramo popolnoma razjasniti, če je pojem duše enoten, kakor pojem živali, ali pa če je pri vsaki posamezni duši drugačen,

1 Symbekós ima različne pomene: prvič pomeni to, kar pripada predmetu ne nujno ali navadno, ampak le slučajno; drugič pa, kar pripada predmetu samo po sebi, toda ni bistven del pojma, n.pr. da so koti trikotnika = dvema pravima kotoma; v tem pomenu stoji tukaj.

2 T.j. nekatera stanja pripadajo le duši brez telesa, druga pa skupno duši in telesu.

3 T.j. pri katerih principih moramo začeti.

4 Entelécheia pomeni dejalnost, delovanje, udejstvovanje, v nasprotju z *dýnamis*, t.j. možnost ali zmožnost.

kakor n.pr. pri konju, psu, človeku ali bogu, pri čemer ni pojem živali splošno ali prav ničesar⁵ ali pa je nekaj poznejšega;⁶ enako je tudi pri drugem, kar se še sicer označuje kot skupno.

Nadalje, ako ni mnogo duš, ampak imamo le dele duše, nastane **[Arist. 2]** vprašanje, če je treba preiskovati prej celotno dušo ali pa njene dele. Težko je tudi določiti, kakšni so ti deli po svoji naravi, ker se med seboj razlikujejo, in če je potreba prej preiskovati dele kot njih opravila, n.pr. mišljenje ali razum, in zaznavanje ali organ zaznavanja, in enako tudi glede drugih stvari. Ako pa prej opravila, bi pač zopet bil marsikdo v dvomu, ali mora prej preiskovati nasprotno⁷ kakor to, n.pr. zaznatno pred zaznavajočim, razumljivo pred razumom. Nadalje si lahko mislimo, da za presojo vzrokov, na katera se opirajo slučajna svojstva bitij, ni samo koristno spoznanje tega, kaj je vsaka stvar, kakor je n.pr. pri matematiki pojem ravnega in zakrivljenega, pojem črte in ravnine bistven za spoznanje tega, kolikim pravim kotom so enaki koti trikotnika; ampak obratno tudi spoznanje svojstev pripomore mnogo k spoznanju tega, kaj je kaka stvar. Kadar namreč moremo kaj izjaviti o svojstvih po predstavi⁸ – bodisi o vseh ali večini njih – tedaj bomo mogli tudi najboljše razložiti bistvo; kajti začetek vsakega opisa je določitev pojma; **[403a]** zato govorijo očitvidno dialektično⁹ in ničeveo vsi, kadar se pri določitvi pojma ne posreči, spoznati svojstva, niti ni možno o njih kaj domnevati.

Težave delajo tudi čuvstva duše; je li so namreč vsa tudi skupna temu,¹⁰ v katerem se nahaja duša, ali pa je katero duši sami svojsko; to namreč spoznati je potrebno, toda ne lahko. Zdi se pa, da duša v tem oziru navadno ničesar ne trpi niti ne dela brez telesa, n.pr. jeziti se, biti pogumen, želeti in sploh zaznavati. Najbolj svojsko pa ji je očitvidno mišljenje; ako pa je tudi to neka predstava ali se vsaj ne vrši brez predstave, potem se tudi to vsekakor ne more vršiti brez telesa.¹¹ Ako je torej kakšno delo ali kak doživljaj duše tej lasten, bi pač verjeli, da se ona od telesa loči, če ji pa ne pripada ničesar izključno, bi pa ne bila ločljiva; ampak kakor se ravnemu kot takemu marsikaj dogodi, n.pr. da se pri eni točki dotika medene kroglice, vendar pa se ravno – tako ločeno od materije – ne bo ničesar dotaknilo; kajti neločljivo je, če je zares vedno združeno s kakim telesom. Zdi se pa, da so tudi vsi doživljaji duše združeni s telesom: jeza, pohlevnost, strah, milosrčnost, pogum, nadalje veselje, ljubezen in sovraštvo;

5 T.j. nič realnega, ampak le nekaj, kar si moremo le misliti.

6 T.j. iz različnih vrst posnet vrstni pojem.

7 T.j. subjektivnemu delovanju ustrezajoče objekte.

8 Predstava sama še ne nudi nobenega znanstvenega spoznanja.

9 O dialektiki razpravlja Platon v *Politeia*, VII.13sl. in *Aristoteles*, *Metaph. IV.2*, kjer pravi: sofistika je le umišljena modrost, dialektiki pa hočejo o vsem govoriti; kjer filozofija spoznava, tam dialektika zgolj obtipava.

10 T.j. telesu.

11 Ako namreč sloni predstava na delovanju čutov.

kajti hkrati z njimi doživi tudi telo nekaj. Dokaz za to je, da se včasih, če zadene koga kaj težkega ali občutnega, prav nič ne jezi ali boji, včasih pa ga razburjajo tudi majhni in neznatni dogodki, kadar se jezi telo in je takšno kakor tedaj, kadar se jezi. To pa je še bolj jasno tedaj: dasi se namreč ne dogodi nič strašnega, nastajajo vendar te stvari v čustvih tistega, ki se boji.

[**Arist. 3**] Če je pa temu tako, so očitvidno čustva stvarni pojmi, zato so tudi njih opredelbe takšne: jeza n.pr. je neko gibanje takega telesa ali njegovega dela ali telesne zmožnosti po tem in radi tega. Zato se mora preiskovanje o duši – bodisi celotni ali takšni – odkazati prirodoslovcu. Zato bi pač opredelil vsako teh stvari prirodoslovec drugače kakor dialektik, n.pr. kaj je jeza. Ta namreč bo trdil, da je hrepenenje po maščevanju radi prizadete žalitve ali kaj takega, drugi pa – prirodoslovec – da je vzkipenje krvi in toplote okrog srca. [**403b**] Od teh sporoča eden tvarino, drugi pa obliko in pojem. Pojem je namreč vedno oblika stvari, bivati pa mora v taki snovi, če naj sploh biva. Kakor je n.pr. pojem hiše ta, da je neka obramba proti škodi, ki nastaja po vetrovih, dežju in pripeki; marsikdo pa pravi, da je to kamenje, opeka in les, to je materija, prva opredelba pa izraža v materiji bivajočo obliko, t.j. vzrok. Kateri od obeh torej je prirodoslovec? Ali ta, ki govori o snovi, pojma pa ne pozna, ali pa tisti, ki govori le o pojmu? Ali pa marveč tisti, ki se ozira na oboje? – Kdo pa je vsakteri od obeh? Pa seveda ni nobenega, ki bi se baval s stanji materije, ako so neločena in povsem neločljiva, razen prirodoslovca, ki ima opraviti z vsem tem, kar je delo ali stanje takšnega telesa in takšne snovi; kar pa ni takšno, to je opravilo drugega, in sicer ima z nekaterimi opraviti umetnik, n.pr. tesar ali zdravnik, s tistimi pa, ki se sicer ne dajo ločiti, ki pa vendar nastanejo, ne kot stanja takega telesa, ampak po abstrakciji, se bavi matematik; ako je pa kaj od materije ločeno, je to stvar metafizika /prvega filozofa/. – Toda vrniti se moramo tja, kjer smo začeli. Trdili smo pa, da so stanja duše neločljiva od naravne snovi živalij, ako se namreč mislijo taka, kakor jeza in strah, ne pa kot neka črta in ravnina.¹²

II. poglavje

Ko pa preiskujemo bistvo duše, je potrebno, da si obenem predočimo težkoče, glede katerih moramo priti v teku preiskave do jasnosti, ter pritegnemo mnenja, ki so jih izrekli o duši vsi predniki, in da pravilna sprejmemo, tistih pa se varujemo, ki so napačna. Začetek preiskave pa bodi, da določimo to, kar – kot se zdi – prav posebno pripada duši po njeni naravi. Živo pa se razlikuje od neživega zlasti po dveh stvarih – po gibanju in zaznavanju. Od prednikov smo prejeli približno te dve trditvi o duši: nekateri namreč pravijo, da je duša to, kar najbolj in v prvi vrsti premika. Ker so pa bili mnenja, da to, kar se ne premika, ne more premikati drugega, so mislili,

12 Pri katerih ne gledamo na telo.

da spada duša k stvarem, ki se premikajo. **[404a]** Zato je menil Demokritos,¹³ da je duša neki ogenj in toplota; **[Arist. 4]** ker imamo namreč neizmerno množico oblik in atomov, je imenoval vse okroglasto ogenj in dušo, kakor n.pr. v zraku takozvane solnčne praške, ki se kažejo skozi okna v solnčnih žarkih in mešanico teh vsakovrstnih semen imenuje elemente / prvine / vesoljne narave. Istega mnenja je bil tudi Leukippos; od teh atomov torej proglašajo okroglaste za dušo, zato ker morejo take okroglaste podobe najlaže skozi vse prodreti in te morejo tudi ostale premikati, ker se same premikajo; menijo namreč, da je duša tisto, kar povzročuje pri živih bitjih gibanje. Zato tudi imenuje dihanje merilo življenja. Kajti ker zožuje ono,¹⁴ kar oklepa telesa in iztiska podobe, ki omogočajo živim bitjem gibanje – zato ker tudi same nikdar ne počivajo – prihaja v dihanju pomoč drugim takim podobam, ki prihajajo od zunaj; zabranjujejo namreč, da bi se izločila telesa, ki se nahajajo v živih bitjih, s tem da pomagajo zadrževati to, kar jih zožuje in spaja. Živijo pa tako dolgo, dokler morejo to delati.¹⁵ Očividno pa je istega pomena tudi to, kar pripovedujejo Pythagorejci; trdili so namreč nekateri izmed njih, da sestoji duša iz solnčnih praškov, ki se nahajajo v zraku, drugi pa, da je duša to, kar premika te solnčne praške. Vzrok te trditve pa je, ker se očividno vedno premikajo, tudi kadar je popolno brezvetrje. Prav tja se nanašajo tudi trditve,¹⁶ da je duša to, kar premika samo sebe. Vsi ti so bili namreč, kot se zdi, mnenja, da je duši gibanje najbolj lastna stvar in da se premika vse drugo po duši, ta pa po sebi sami, zato ker niso videli ničesar, da bi premikalo kar bi se ne premikalo tudi samo. **[404b]** Slično pravi tudi Anaksagoras, da je duša tisto, kar premika, in če je kdo menil, da je duh premaknil vseмир, ni povedal popolnoma tako kakor Demokritos; kajti ta je sploh trdil, da je duša isto kakor duh; to namreč, kar je vidno, da je resnično; zato je Homer po njegovem mnenju pravilno rekel, da je ležal Hektor, misleč na drugo.¹⁷ Ne rabi pa izraza »mišljenje« kot neke zmožnosti, ki se bavi z resnico, ampak pravi, da je duša istovetna z mišljenjem. Anaksagoras pa razlaga to manj jasno; na mnogih mestih namreč pravi, da je duh vzrok lepega in dobrega, drugod pa trdi, da je ta duh duša. Pravi namreč, da se nahaja duh v vseh živih bitjih, v velikih in majhnih, plemenitih in neplemenitih. Vendar pa se ta z razumom združen duh ne nahaja na enak način pri vseh živih bitjih, da – kot se zdi – niti pri vseh ljudeh.¹⁸

13 Demokritos, filozof iz Abdere, ok. l. 460, je utemeljitelj atomistike; Aristoteles ga večkrat omenja v svojih spisih. Njegov učitelj je bil Leukippos iz Mileta.

14 T.j. zrak.

15 Dokler morejo v telesu bivajoči atomi odvrčati zrak, ki vdira od zunaj.

16 V mislih ima Platona, Ksenokrata in Alkmaiona.

17 Ako je namreč Hektor izgubil občut in zaznavo, ta pa je po Demokritu identična z možnostjo mišljenja, je postala tudi njegova miselnost po omotici drugačna; sicer pa Homer, Ilias 23.698, kjer rabi ta izraz, ne govori o Hektorju.

18 T.j. objektivno biva v vsakem bitju del splošnega duha, toda ta duh se ne zaveda samega sebe v vseh živalih in ljudeh; Anaksagoras pa ne pozna razločka med objektivnim in subjektivnim bivanjem duha.

Vsi pa, ki gledajo pri živem bitju na gibanje, so bili mnenja, da je duša najbolj sposobna za premikanje; tisti pa, ki gledajo pri bivajočem na spoznavanje in zaznavanje, pravijo, da je duša izvir vseh stvari; in sicer imajo **[Arist. 5]** nekateri v mislih več izvirov, drugi pa samo enega. Empedokles¹⁹ namreč meni, da je sestavljena duša iz vseh prvin, vendar pa je tudi vsaka posamezna prvina duša. Pravi namreč:

»zemljo spoznavamo z zemljo, vodo pa z vodo,
z zrakom zrak božanski, z ognjem pa ogenj pogubni,
ljubezen zopet z ljubeznijo, prepir pa s pogubnim
prepirom.«

Na isti način meni tudi Platon v svojem Timaju, da je duša sestavljena iz prvin; s sličnim namreč da se spoznava slično, stvari same pa so sestavljene iz prvin. Slično opredelbo nahajamo v takozvani knjigi »O filozofiji«:²⁰ živo bitje namreč samo je sestavljeno iz same ideje o *enem* ter pradolgoti, praširokosti in praglobočine, ostalo pa na enak način. Vrh tega pa še na drug način: duh je eno, dve pa je znanje; gre namreč enostavno samo na eno stvar. Število ploskve je mnenje, telesa pa zaznava; števila namreč so se imenovala ideje same ter prvine, te pa so iz elementov. Stvari pa spoznavamo deloma z duhom, deloma z znanjem, deloma z mnenjem, deloma pa z zaznavanjem; ta števila pa so ideje stvari. Ker pa se zdi, da je duša sposobna za gibanje in na imenovani način²¹ za spoznavanje, so nekateri oboje zvezali ter trdili, da je duša število, ki samo sebe premika. Prepirajo pa se o prvinah, namreč o njih bistvu in številu, najbolj tisti, ki jih smatrajo za telesne, in tisti, ki pravijo, da so breztelesne; **[405a]** nadalje pa tudi sedaj imenovani s tistimi, ki trdijo, da so nastale prvine po mešanju in da so sestavljene iz obojega.²² Tudi glede števila so različnega mnenja: nekateri pravijo, da je samo ena, drugi pa, da jih je več. Temu primerno določujejo potem tudi dušo; kajti to, kar je sposobno, da premika, spada po njih mnenju k prvotnemu, in ta trditev ni brez podlage. Zato mislijo nekateri, da je duša ogenj; kajti ta je najfinejši in izmed prvin najbolj breztelesen, potem se tudi premika in premika tudi sam ostalo. Demokritos pa je govoril še bistrumneje, ko je dokazoval, zakaj biva vsako od obeh; trdil je namreč, da je duša istovetna z duhom; to bitje pa sestoji iz prvotnih nedeljivih teles, premika pa da se radi tenkosti delov in radi svoje oblike; od oblik pa je najbolj gibljiva okroglasta in prav takšna, namreč okroglasta, sta duh in ogenj.

19 Empedokles, roj. ok. l. 492 v Agrigentu na Siciliji, je bil dobro izveden v zdravništvu, retoriki in filozofiji ter je pesnil več naučnih pesmi.

20 Knjiga O filozofiji, ki je obsegala 3 knjige, se ni ohranila; vsebovala je poleg glavnih naukov **prve filozofije** tudi pregled o zgodovini filozofije.

21 Namreč tako, da spoznava istovrstno istovrstno. Ker pa sestoji stvari iz števil, sledi iz tega tudi za dušo, da je število; k temu prihaja kot drugo še moč, ki premika. Tako meni Ksenokrates.

22 Iz telesnega in netelesnega. K prvim – zastopnikom telesnega – spadata Thales in Demokritos, k drugim Pythagorejci, Ksenokrates in Platon; k zadnjim, zastopnikom mešanja, Empedokles in Anaksagoras.

Zdi se pa, da Anaksagoras sicer razlikuje dušo in duh, kakor smo povedali že zgoraj, vendar pa obravnava oba kot **eno** bitje, le da postavlja predvsem duha za začetek vsega; pravi vsaj, da je duh izmed vseh bivajočih stvari edin preprost, nemešan in čist. Pripisuje pa oboje isti prvini, namreč spoznavanje in premikanje, ko pravi, da premika duh vesoljnost. Bržkone pa je tudi Thales,²³ kolikor moremo posneti iz sporočila, menil, da je duša sposobna za premikanje; rekel je namreč, da **[Arist. 6]** ima magnet dušo, ker premika železo. Diogenes²⁴ pa kakor tudi nekateri drugi imenujejo dušo zrak, meneč da sestoji ta iz najfinejših delov in je začetek prvin, in zato spoznava in premika duša: ker je namreč prva in izvira iz nje vse drugo, spoznava, ker je pa najfinejša, je sposobna za premikanje. Tudi Herakleitos²⁵ pravi, da je duša prvina, ker je neko hlapenje, iz katerega je sestavljeno drugo; nadalje je to hlapenje tudi najbolj breztelesno in je v neprestanem toku. To pa, kar se premika, se spozna po tem, s čimer se premika; da se pa vse stvari premikajo, je mislil i on i mnogo drugih. Tem slično je bržkone tudi Alkmaion²⁶ sodil o duši. Trdil je namreč: duša je nesmrtna, ker je slična nesmrtnim, to pa ji pripada zato, ker se vedno premika. **[405b]** Premikajo pa se neprestano tudi vse božje stvari, mesec, solnce, zvezde in celo nebo.

Nekateri predrznejši pa so tudi trdili, da je duša voda, n.pr. Hippon;²⁷ k temu mnenju so bili zapeljani očitno radi semena, ker je vsako seme mokro. S tem je namreč ovrgel tudi trditev, da je duša kri, kajti seme ni kri; seme pa je po njih mnenju prvotna duša. Drugi nasproti, kakor Kritias, so videli dušo v krvi; menili so namreč, da je zaznavanje duši najbolj sorodno, zaznavanje pa temelji na naravi krvi. Tako so dobile vse prvine razen zemlje svoje zastopnike; te pa ni nikdo imenoval, razen če je kdo rekel, da sestoji iz vseh prvin in da je spojitev vseh.

Opredeľjujejo pa dušo vsi takorekoč po treh točkah: gibanju, zaznavanju in breztelesnosti; vsaka teh treh pa se nanaša na prvine. Zato je tudi tisti, ki jo opredeljujejo s spoznanjem, napravljajo za element ali pa, da je nastala iz elementov; govore pa vsi enako razen enega;²⁸ pravijo namreč, da se spoznava istovrstno po istovrstnem, ker pa duša spoznava vse, pravijo, da je sestavljena iz vseh prvin. Vsi, ki navajajo le **en** vzrok in **eno** prvino, si mislijo tudi samo **eno** dušo. n.pr. ogenj ali zrak; tisti pa, ki navajajo več prvin, napravljajo tudi iz duše množstvo. Edino Anaksagoras pa pravi, da je duh neobčutljiv in da nima z ostalimi stvarmi nič skupnega. Kako pa bo kot takšen spoznaval in kako si naj to razlagamo, tega nam Anaksagoras ni povedal, niti ni jasno iz tega, kar se je o njem sporočilo.

23 Thales iz Mileta, ok. l. 585, jonski filozof, se je prišteval k 7 modrijanom.

24 Diogenes iz Apollonije, Anaksagorov sovrstnik, je prisojal zraku tudi duševne lastnosti, n.pr. razum in znanje.

25 Herakleitos iz Ephesa, je živel v 5. stol. Po njem je ogenj prabitje, vse stvari so v večnem toku (*πάντα ῥεῖ*) in po njem je vojna začetek vseh stvari.

26 Alkmaion, mlajši vrstnik in učenec Pythagorov, je bil ugleden zdravnik in anatom.

27 Hippon iz Sama, fizik Periklejeve dobe.

28 Anaksagoras.

Tisti naposled, ki menijo, da so v prvinah nasprotstva, sestavljajo tudi dušo iz nasprotij; drugi menijo, da je samo **eno** nasprotje, kot toplo, mrzlo²⁹ ali kaj takega, in ti trdijo, da je tudi duša ena teh stvari. Zato izbirajo tudi primerna imena. Tisti namreč, ki pravijo, da je toplo, trdijo, da je tudi življenje dobilo odondod svoje ime,³⁰ dočim trdijo zastopniki mrzlega, da ima duša svoje ime od dihanja in ohlajenja.³¹ [Arist. 7] To torej so sporočili o duši naši predniki in to so vzroki, zakaj so tako govorili.

III. poglavje

Najprej moramo premišljevati o gibanju; kajti morda ni le napačno, [406a] da je bistvo duše tako, kakor pravijo oni, ki trdijo, da je duša to, kar samega sebe premika ali je zmožno premikati, ampak je morda naravnost nemožno, da bi duši pripadalo gibanje. Že prej smo povedali, da ni potrebno, da bi se to, kar premika, tudi samo premikalo. Sedaj pa je način, kako se kaj premika, vedno dvojen: premika se namreč po čem drugem ali pa po sebi samem; po drugem se po naši trditvi premika vse to, kar leži v tem, kar se premika, n.pr. mornarji; ti se namreč ne premikajo enako z ladjo, kajti ta se premika sama po sebi, ti pa se nahajajo v tem, kar se premika. Jasno je to pri posameznih delih: naravno premikanje nog namreč je korakanje, in zato je tudi naravno premikanje ljudi; ne nahaja pa se v tem trenutku korakanje pri mornarjih. Ker se torej imenuje premikanje dvojno, preudarjajmo sedaj o duši, če se sama po sebi premika in če je deležna gibanja. Imamo pa štiri vrste gibanja: hitro premikanje, spremembo, pojemanje in rast. Duša mora torej imeti eno teh gibanj ali več ali pa vse. Ako pa premikanje duše ni slučajno, ji mora pripadati po naravi; ako pa je to, tudi kraj; kajti vsa imenovana kretanja se vrše v prostoru. Če je torej bistvo duše, premikati samo sebe, ji premikanje ne more pripadati slučajno kakor belemu ali tri komolce dolgemu; premika se namreč tudi to, toda slučajno, premika se namreč pravzaprav telo, kateremu pripadajo. Zato tudi ti nimajo lastnega prostora, duša pa bi ga morala imeti, ako ji naj pripada gibanje po njeni naravi.

Nadalje če se premika po svoji naravi, bi se pač mogla premikati tudi z vnanjo silo in nasprotno, če s silo, tudi po naravi. Na isti način moremo govoriti tudi o miru. Glede česar se namreč premika po naravi, v tem tudi počiva po svoji naravi; enako pa tudi: glede česar se premika s silo, v tem tudi miruje s silo. Katera kretanja duše pa naj so nasilna in katera mirna, tega tudi tisti ne bodo mogli lahko določiti, ki bi si hoteli to izmisliti. Nadalje če se bo premikala kvišku, bo postala ogenj, če navzdol, pa zemlja; tem telesom namreč pripadajo ta gibanja. Isto velja tudi o srednjih telesih. Nadalje ker očitno premika dušo telo, je verjetno, da premika z

29 Herakleitos in Hippon.

30 Το ζῆν, življenje, ζεῖν pa vreti, kipeti.

31 Ψυχή, duša, ψύχω, ohladim, κατάψυξις, ohlajanje. Isto etimologijo navaja tudi Platon v *Kratylu*.

istimi gibanji, s katerimi se premika sama. Če je pa to, moremo obratno tudi gotovo reči, da se premika sama z istim gibanjem s katerim se premika telo. **[406b]** Telo pa se premika s premembo kraja, zato bi morala imeti tudi duša telesu primerno gibanje, da **[Arist. 8]** bi premenila kraj, ali cela ali pa po delih.³² Ako pa je to možno, je tudi možno, da zapusti telo in se zopet vrne vanj; iz tega pa bi sledilo, da se stvari, ki so umrle, zopet obude od smrti. Ako pa je gibanje slučajno, bi se mogla duša tudi po kom drugem premikati; žival namreč se more tudi s silo naprej porivati. Ni pa treba, da bi se to, kar se more po svojem bistvu premikati po samem sebi, premikalo od drugega, ako ne slučajno, kakor tudi ni potrebno, da bi bilo dobro, ki je to po samem sebi ali radi samega sebe, to po drugem ali radi česar drugega. O duši pa bi mogli prav posebno reči, da se najbolj premika od čutnih stvari, če se sploh premika. Toda recimo, da duša samo sebe premika, bi se tudi tedaj premikala; zato če je vsako premikanje odstranitev z mesta tega, kar se premika, bi se tudi duša oddaljila od svojega bistva, če ne premika sebe slučajno, ampak spada premikanje k njenemu bistvu. Nekateri pa pravijo, da premika duša tudi telo, v katerem biva, kakor se tudi sama premika, tako n.pr. Demokritos, ki govori slično kakor pisec komedij Philippos,³³ pravi namreč, da je napravil Daidalos³⁴ leseni Aphroditin kip tako, da se je premikal s tem, da je vlil vanj raztopljeno srebro; slično pravi tudi Demokritos: pravi namreč, da vlačijo premikajoči se nerazdeljivi atomi – ker po svoji naravi ne morejo mirovati, celo telo za seboj in ga premikajo. Mi pa ga bomo vprašali, če naj razlagamo na isti način tudi mirovanje. Težko ali nemogoče pa je reči, kako bi pač mogli ti atomi povzročiti mirovanje. Sploh pa se zdi, da duša ne premika živega bitja tako, ampak s premislekom in razumnostjo.

Na isti način razlaga tudi Timaios,³⁵ da premika duša telo; s tem namreč, da se premika sama, premika tudi telo, ker je sama z njim spojena. Ravno črto namreč, ki sestoji iz elementov in je razdeljena po harmoničnih številih, je zapognil v krog, da bi imela s harmonijo skupno zraslo zaznavo in bi se premikala celota v harmoničnih gibanjih; in iz enega kroga je zopet oddelil dva kroga, ki sta združena v dveh točkah, nato je zopet **[407a]** razdelil en krog v sedem krogov, da bi razložil, da se gibanja neba strinjajo s kretanji duše.

Prvič ne pravi pravilno, da je duša neka količina; kajti duša veseljstva bi pač morala biti takšna, kakršen je takozvani duh; vsaj vendar ne more biti takšna, kakršna je zaznavajoča ali želeča duša, katere gibanje ni gibanje v krogu. Duh pa je eden in nepretrgan prav tako kakor mišljenje, mišljenje pa so misli; te pa so eno, ako tvorijo

32 T.j. ali bi telo popolnoma zapustila, ali pa bi vsaj posamezni deli ali posamezne zmožnosti duše zamenjale svoje prostore.

33 Aristophanov sin.

34 Daidalos, slaven kipar, Ikarov oče, zgraditelj labirinta.

35 Platonov dialog, str. 34sl.

nepretrgano vrsto, kakor število, ne pa kakor količina. Zato tudi duh ni tako nepretrgan, ampak je ali nerazdeljiv ali pa ni nepretrgan kot količina. Kajti kako bi pač mogel duh misliti, če bi bil količina? Mar tako, da se dotika predmetov v celoti ali pa s katerimkoli svojih delov?

[**Arist. 9**] Ako z delom, bi se moralo to zgoditi po kaki količini ali točki, če sploh smemo imenovati to del. Ako pa se vrši po točki in so točke brezmejne, očitvidno ne more duh nikdar priti do konca; ako pa se vrši po kaki količini, mora pogosto ali neštetokrat isto misliti. Očitvidno pa je možno, da kaj tudi samo enkrat misli. – Ako pa zadostuje, da se dotakne le s katerimkoli delom, čemu je tedaj potrebno gibanje v krogu? Ali čemu je potrebno, da ima sploh kako količino? Ako je pa za mišljenje potrebno, se dotikati s celim krogom, kaj je tedaj dotikanje z deli? Nadalje kako naj misli razdeljivo po nerazdeljenem ali pa nerazdeljivo po razdeljenem? Vsekakor pa mora biti duh ta krog.³⁶ Kajti kretanje duha je mišljenje, kroga pa obtek. Če je pa mišljenje obtek, sledi, da je krog, kateremu pripada tak obtek kakor mišljenje, duh. Kaj naj pa duh vedno misli? Moral bi pač, če je obtek večen; toda na praktično usmerjene misli imajo svoje meje – vse so namreč radi česa drugega – teoretične pa so omejene kakor pojmi. Pojem pa je vedno opredelba ali pa dokaz. Dokazi pa izhajajo od početka in imajo nekako kot svojo mejo izvajanje ali sklep; če se pa tudi ne zaključujejo, se vendar ne vračajo zopet k svojemu začetku, ampak gredo ravnim potom naprej ter privzemajo vedno srednji in skrajni prostor.³⁷ Obtek pa se vrne zopet k začetku. Opredelbe pa so vse vedno omejene. – Nadalje če se isti obtek večkrat ponovi, se bo vsekakor morala tudi ista misel pogosto ponoviti. Nadalje se da mišljenje mnogo bolj primerjati nekemu mirovanju in ustavljanju kakor premikanju; na isti način pa tudi sklepanje. Toda v tem ni nobene sreče, kar se ne vrši lahko, ampak prisiljeno. **[407b]** Ako pa gibanje duše ni tako, kot je primerno njenemu bistvu, bi se premikala proti naravi. Nadležno je tudi to, ker je združena s telesom in se ne more od njega ločiti; to je stanje, kateremu moramo utesiti, če je za duha res boljše, da ni združen s telesom, kot navadno pravijo in s čimer večina soglaša. Nejasen pa je tudi vzrok, radi katerega se vrti nebo v krogu; kajti bistvo duše ni vzrok kroženja, ampak po naključju se tako vrti; niti ni vzrok telo, ampak duša je vzrok za gibanje neba. – Nadalje pa tudi ne moremo trditi, da je tako boljše;³⁸ in vendar bi bil moral bog napraviti, da bi se vrtela duša v krogu, ker je za njo boljše, da se premika, nego da miruje, premika pa se naj tako ali drugače. Ker pa je taka preiskava bolj v zvezi z drugimi znanstvenimi vprašanji, jo hočemo za sedaj opustiti. Pri tem pa se pripeti to, kar je nenavadno i za to razpravo kakor tudi za mnogo drugih govorov o duši. Spajajo namreč dušo s telesom,

36 Kakor ga opisuje Platon v Timaiu.

37 Pisatelj misli na vrsto sklepov, kjer se porablja zadnji pojem prednjega sklepa kot prvi naslednjega in se združi z novim srednjim pojmom, n.pr. A = B, B = C, torej A = C; ali C = D, D = E, torej C = E itd.

38 Namreč da se duša premika, namesto da bi mirovala.

v katerem naj stanuje, ne povedo pa, iz katerega vzroka in v kakem stanju se nahaja pri tem telo. In vendar bi bila taka določba očitvidno **[Arist. 10]** neobhodno potrebna; kajti radi te skupnosti eno dela, drugo pa trpi, eno premika, drugo pa se premika; od tega pa se ničesar ne zgodi, če sta oba – duša in telo – slučajno v medsebojnem razmerju. Nekateri pa skušajo razložiti kakovost duše, o telesu pa, ki jo sprejema, ne dostavljajo ničesar, kot bi bilo po Pythagorovih basnih³⁹ možno, da vhaja poljubna duša v poljubno telo. Zdi se namreč, da ima vsako živo bitje svojo posebno telo in obliko. To je prav tako, kot bi hotel kdo reči, da vhaja stavbna umetnost v kako trobilo; kajti kakor mora rabiti umetnost dotično orodje, tako duša telo.⁴⁰

IV. poglavje

O duši pa se sporoča še neko drugo mnenje, ki je mnogim ljudem ugajalo nič manj kakor katerokoli drugo dosedaj omenjeno mnenje; to je bilo razloženo tudi v pogovorih,⁴¹ ki so bili javnosti predloženi in se je moralo tako rekoč zagovarjati. Pravijo namreč, da je duša neka vrsta harmonije; kajti tudi harmonija da je mešanica in sestava nasprotnih stvari, in tako sestoji tudi telo iz nasprotnih stvari. Toda četudi bi mogli reči, da je harmonija neko razmerje mešanega ali neka sestava, vendar pa duša ne more biti nobena teh stvari. Nadalje harmoniji ni lastno gibanje, **[408a]** duši pa pripisujejo to lastnost takorekoč vsi v največji meri. Bolj primerno je govoriti o harmoniji pri zdravju in sploh pri telesnih vrlinah kakor pa pri duši. Najbolj jasno bi postalo to, če bi kdo skušal deje in čuvstva duše spraviti v neko harmonijo; to pa narediti je zelo težko. Nadalje govorimo o harmoniji z dvojnega vidika: v pravem pomenu pri količinah, kjer imenujemo pri tem, kar ima gibanje in položaj, sestavo posameznih delov harmonijo, če so namreč ti tako združeni, da ne sprejemajo nič sorodnega med sebe; drugič pa imenujemo tako tudi razmerje med zmešanimi rečmi. V nobenem teh slučajev pa se izraz ne prilega duši. Sestava delov telesa se da seveda prav lahko ovedeti. Mnogo je namreč zvez delov in na mnogo načinov so zvezani. Toda iz česa naj je sestavljen duh ali kako si naj mislimo njegovo sestavo – mar tudi sestavo zaznavajočega ali želečega organa? Enako nesmiselno je, če pravimo, da je duša razmerje mešanja; kajti način mešanja elementov ni isti v mesu in v kosteh; posledica bi bila, da bi dobili mnogo duš in sicer po vsem telesu razširjenih, če je zares vse sestavljeno iz zmešanih elementov, razmerje mešanja pa naj je harmonija, **[Arist. 11]** t.j. duša. V tem oziru moramo zahtevati tudi od Empedokla natančnejšo razlago. Pravi namreč, da je vsak teh delov osnovan na nekem razmerju; je li to razmerje duša,

39 V nauku o preseljevanju duš.

40 T.j. kakor ne more uporabljati stavbna umetnost kot orodje kakega trobila, n.pr. piščalke, ampak le kladivo, sekiro itd., tako tudi duša ne more rabiti poljubnega telesa, ampak le telo, ki je njej primerno.

41 T.j. v Platonovem Phaidonu.

ali pa je kaj drugega, kar ima svoj sedež v udih? Nadalje: ali je prijateljstvo vzrok poljubnega mešanja ali takega, ki se vrši po onem razmerju? In ali je to prijateljstvo samo razmerje ali pa je kaj drugega poleg tega razmerja? Ta vprašanja torej bi mogočel kdo staviti. Ako pa je duša različna od mešanja, zakaj neki mine, kadar se uniči meso in drugi deli stvari? Nadalje če duša ni razmerje mešanja – ako zares nima vsak posamezen del duše – kaj neki je, kar se pokvari pri odhodu duše? Iz tega, kar smo povedali, je jasno, da duša ni niti harmonija niti se ne vrtil v krogu. Možno pa je, da se po naključju premika, kar smo povedali zgoraj, in more premikati tudi sebe; namreč tako, da se premika to, v čemer se nahaja, to gibanje pa izhaja iz duše. **[408b]** Na drug način pa ni mogoče, da bi se premikala glede prostora. Še s tehtnejšimi razlogi pa bi mogli ugovarjati, da se duša premika in sicer s tega vidika. Rekli smo namreč, da se duša žalosti, veseli, zaupa, se boji, nadalje da se jezi, zaznava in misli; vse to pa so gibanja, kot se zdi. Zato bi marsikdo mislil, da se duša premika; to pa ni nujno potrebno. Kajti če je še tako zelo resnično, da so žalovanje, veselje ali mišljenje gibanja in se vsaka teh stvari premika, izvira vendar gibanje iz duše, torej n.pr. jeziti se, bati se s tem, da se srce tako ali tako giblje, mišljenje pa ima ali isti vzrok ali pa sličnega. Nastane pa to tako, da se premikajo nekatere stvari glede na prostor, deloma pa, da se vrši premikanje v obliki spremembe. Katere pa so to in kako je to, to ne spada semkaj. Trditi pa, da se duša jezi, je isto kot bi rekli, da duša tke ali gradi; pravilnejše bi pač bilo, če bi rekli: ne duša, ampak človek z dušo se usmili, spoznava ali misli; to pa ne zato, ker je v njej gibanje, ampak zato, ker gre včasih gibanje do nje, včasih pa od nje, kakor n.pr. zaznavanje je gibanje od predmeta,⁴² spominjanje pa gre od duše do organov zaznavanja, tako da se ti premikajo ali pa mirujejo.⁴³

Zdi se pa, da je duh, ki v nas biva, neka substanca, realno bitje, ki ne propade. Najbolj bi pač propadel po oslavitvi v starosti; sedaj pa je to morda isto kakor pri čutilih, ko bi dobil starček tako ali tako oko, bi videl prav tako kakor mladenič. Zato starost ne slabi s tem, da se duši kaj pripeti, ampak ker se pripeti temu, v katerem se nahaja, t.j. telesu, kakor se n.pr. godi v pijanosti ali boleznih. Tudi mišljenje in opazovanje oslabi, če je kaj drugega notri pokvarjenega, dočim je ostalo samo nepoškodovano.

[Arist. 12] Premišljati pa, ljubiti ali sovražiti, to niso doživljaji duha, ampak onega, ki ima v sebi duha, ako ga pač ima. Zato se tudi duh, kadar je telo poginilo, niti ne spominja niti ne ljubi, ker to niso bila opravila duha, ampak skupnega, ki je propadlo. Duh pa je morda nekaj božanskega in prost trpljenja. Iz tega je jasno, da je nemogoče, da bi se duša premikala; če se pa sploh ne premika, je jasno, da se ne premika od same sebe. Izmed vsega do sedaj povedanega pa je najbolj nespametna trditev, da je

42 Pri zaznavanju gre gibanje od čutnih predmetov do duše.

43 Spominjanje, ki izhaja iz duše, učinkuje na čute in ude, n.pr. spomin na kaj strašnega nas napravlja otrple, na kaj veselega pa nas razburi.

duša število,⁴⁴ ki se samo premika. Pri tem nastanejo marsikatere možnosti, [409a] najprej one, ki izvirajo iz gibanja, potem pa tudi posebne iz tega, ker pravijo, da je ona število. Kako namreč si naj mislimo enoto, ki se premika? Od koga se naj premika in kako, ker je nedeljiva in ne pozna razlike? Ako je namreč zmožna se premikati in se premika, bi morala biti različna. Nadalje pa, če pravijo, da napravlja premikana črta ravnino, pika pa črto, sledi, da bi morala biti premikanja ednic črte; kajti pika je ednica z lego. Ako pa odtegne kdo število od števila ali ednico, ostane drugo število; rastline pa in mnoge živali žive nadalje, če se razdele, in zdi se, da ostane njih duša po obliki ista kakor poprej. Zdi se pa, da ni nobene razlike, če govorimo o ednicah ali pa malih telesih; kajti tudi če nastanejo iz Demokritovih kroglic pike in ostane edino le kolikost, bo ostalo v njem nekaj, kar se premika, prav tako kakor v zaporednosti; kajti ne zato, ker so večje ali manjše, daljše ali krajše, nastane to, kar se je trdilo, ampak radi svoje kolikosti. Zato je potrebno, da je nekaj, kar bo premikalo ednice. Ako pa je v živem bitju duša to, kar premika, je tudi v številu, zato duša ni premikajoča in premikana, ampak samo premikajoča. Kako bi pa moglo biti, da bi bila ta duša ednica? Biti bi namreč morala neka razlika med njo in drugimi ednicami. Kakšno razliko pa more imeti posamezna pika razen lege? Ako so torej ednice in pike telesa druge, bi morale biti ednice duše na istem kraju, ker bi morale zavzeti mesto pike. Ako sta pa dve na istem mestu, zakaj bi jih ne moglo biti brez števila? Kajti reči, katerih prostor se ne da ločiti, se tudi same ne dajo ločiti. Ako pa so te pike v telesu število duše ali ako je število pik v telesu duša, zakaj nimajo vsa telesa duše? Kajti pike so – kot se zdi – v vseh telesih in sicer brezštevilne. Kako je nadalje mogoče, da bi se pike ločile in odstranile od teles, ako se črte ne razdelijo v pike?

V. poglavje

Iz tega mnenja⁴⁵ pa nastaneta, kakor smo rekli, dve [Arist. 13] težkoči; prvič je ta teorija istovetna s trditvijo, da je duša iz tankih delov sestojéče telo, drugič pa s tem, kar pravi o tem [409b] Demokritos, da se živo bitje premika od duše. Ako je namreč duša v celem zaznavajočem telesu, morata nujno biti dve telesi na istem kraju, če je namreč duša telo; ako pa trdimo, da je duša število, mora biti v eni piki mnogo pik in vsako telo mora imeti dušo, ako ne nastopi kako od pik različno število in kako drugo različno od pik, ki se nahajajo v telesih. Iz tega pa izhaja, da se živo bitje premika od števila, na način, kakor ga – kot smo že omenili – premika po Demokritu. Kajti takšna razlika je, ako govorimo o majhnih kroglah ali velikih ednicah ali sploh o ednicah, ki se premikajo? V obeh slučajih namreč je potrebno, da premikajo živo bitje s tem, da se same premikajo. Tistim torej, ki spletajo premikanje in število v isto, nastanejo te

44 To je trdil Ksenokrates.

45 T.j. iz Ksenokratove trditve, da je duša število, ki se samo premika.

in mnoge druge težkoče; nemogoče je namreč, najti v tem opredelitev duše, ampak niti tega ne moremo najti, kar pripada duši le slučajno. To postane jasno, če bi poskušali iz tega pojma razložiti čuvstva in delovanje duše, n. pr. sklepanje, zaznave, veselje, žalost in druge take reči; kajti, kakor smo povedali prej, na osnovi istih niti prerokovati ni lahko.

V prejšnjem času so na tri načine opredeljevali dušo: nekateri namreč so dejali, da je najbolj sposobna za premikanje, ker premika sebe samo, drugi pa, da je zelo fino telo ali pa bolj netelesno kakor vse drugo. – Razložili pa smo že v splošnem, kake težkoče in protislovja vsebujejo te trditve. Preostaja še samo, da preiskujemo trditve, da sestoji iz elementov. To pa pravijo, da bi razjasnili, kako more vsako stvar zaznati in spoznati; toda tudi iz te hipoteze nastanejo neizogibno mnoge nemožnosti. Menijo namreč, da se spoznava slično po sličnem, s čimer smatrajo pravzaprav dušo za identično z reči.⁴⁶ Vendar pa to niso samo elementi, ampak polega tega je še mnogo drugih ali pravzaprav brez števila takih stvari, ki so sestavljene iz elementov. Toda recimo, da duša spozna in zazna to, iz česar sestoji vsaka posamezna stvar, **[410a]** še vendar ostane vprašanje, kako si naj razlagamo, da spozna in zazna celoto stvari, n.pr. kaj je bog ali človek ali meso ali kosti. In prav tako pri vsaki drugi poljubno sestavljeni stvari. Kajti v teh sestavljenih stvareh elementi niso poljubno mešani, ampak po določenem razmerju v sestavi, kakor pravi tudi Empedokles glede kosti: »V širokoprsnih loncih je vzela ljubka zemlje od osem delov iz Nestide⁴⁷ bleska, k temu še štiri od Hephaissta ta – tako so nastale bele kosti.« – Nič torej ne koristi, če **[Arist. 14]** smo mnenja, da se nahajajo elementi v duši, ako niso v njej tudi razmerja in sestava; spoznal bo namreč vsak v duši se nahajajoč element istovrstno, ničesar pa ni, kar bi spoznalo kosti ali človeka, če teh ni tudi v duši. Da je pa to nemogoče, ni treba še le praviti; kdo namreč bi mogel vedeti, če je v duši kamen ali človek? Prav isto velja tudi o **dobrem** in **ne dobrem** in nič drugače o mnogih drugih rečeh. Ker pa ima pojem bitnega različne pomena – pomenja namreč sedaj kako določeno posamezno stvar, potem nekaj kvantitativnega, kvalitativnega ali kaj drugega izmed kategorij, ki smo jih razlikovali – nastane vprašanje, če naj sestoji duša iz vseh kategorij ali ne? Ne moremo si pa misliti, da bi bili kaki elementi vsem stvarem skupni. Ali mar samo iz onih elementov, ki spadajo k substanci?⁴⁸ Kako pa naj potem spozna vse drugo? Ali bomo rekli, da imamo za vsako kategorijo posebne elemente in prvine in da je duša iz teh sestavljena? Potem bi torej imeli kategorijo kvantitativnega poleg kvalitativnega in substance; nemogoče pa je, da bi bila substanca zgrajena iz elementov kolikosti, ne pa kolikost sama. Te in marsikatero druge težkoče nastanejo zaradi trditve, da je duša sestavljena iz vseh elementov. Nesmiselno pa je tudi trditi, da ne more istovrstno

46 Duša mora imeti sama vse reči v sebi, da jih more spoznati.

47 Nestis je bila prvotno vodna boginja, pri Empedoklu pa pomenja mokroto vode in zraka.

48 Ker je duša substanca.

ničesar trpeti po istovrstnem,⁴⁹ pač pa da zaznava istovrstno istovrstno, da istovrstno spoznava po istovrstnem in da smatramo zaznavanje za trpljenje in premikanje in prav tako mišljenje in spoznavanje. Da pa vsebuje Empedoklejeva trditve, da spoznavamo vse s telesnimi elementi, istovrstno pa po istovrstnem, mnogo neprikladnosti in težkoč, dokazuje to, kar smo dosedaj povedali: **[410b]** vse namreč, kar je v živalskih telesih sploh iz zemlje, kot kosti, žile, lasje, očitvidno ničesar ne zaznava, torej tudi ne istovrstnega, in vendar bi moralo to po naši trditvi. Nadalje pa bi morala bivati v vsaki izmed prvin večja nevednost kakor znanje; vsaka prvina bi namreč spoznala samo **eno**,⁵⁰ mnoge pa bi ne vedela, vsega namreč, kar ni istovrstno. Iz Empedoklejeve trditve pa tudi sledi, da bi bil bog najbolj nespametno bitje: kajti edino on ne spozna enega od elementov, namreč prepira, dočim ga spoznajo vse smrtne stvari, ker so vse sestavljene iz vsega. Sploh pa, kako bi mogli pojasniti, da nimajo vse bitne stvari duše, ko je vendar vse, kar je, ali element ali pa sestoji iz enega ali več ali pa vseh elementov? Kajti potem bi moralo vsekakor spoznati nekaj, oziroma več ali pa vse. Nadalje se moramo vprašati: kaj je pravzaprav to, kar spaja elemente v enoto? Kajti elementi so očitvidno podobni materiji; najodličnejše pa je ono, kar to veže, najsi je že karkoli. Nemogoče pa je, da bi bilo kaj boljše ali višje od duše, še manj možno je pa to pri duhu; kajti o tem pač moremo po vsej pravici misliti, da je ta najstarejši in **[Arist. 15]** po svoji naravi vladajoči princip. Oni pa pravijo, da so elementi prvi med vsem, kar resnično biva. Pa tudi če pravimo, da sestoji duša iz elementov, ker spoznava in zaznava resnične stvari, ali pa da je najbolj sposobna za premikanje, v obeh slučajih govorimo o celi duši. Kajti vsaj ni niti vse, kar zaznava, sposobno se premikati; zdi se namreč, da nekatere stvari trdno vztrajajo na svojem mestu, in vendar moramo reči, da je premikanje z mesta edino premikanje, s katerim more duša stvar premikati. Prav tako je tudi, če pravimo, da sestoji mišljenje in zaznavajoč organ iz elementov; vsaj se zdi, da rastline živijo, dasi niso deležne zaznavanja niti premikanja in tudi med živimi bitji jih mnogo nima zmožnosti mišljenja. Ako tudi bi pa to priznali in smatrali mišljenje za del duše, in prav tako tudi sposobnost zaznavanja, bi tudi tedaj ne govorili tako o vsaki duši⁵¹ **[411a]** in prav tako malo o vsaki posamezni duši v njenem polnem obsegu.⁵² V tej zmoti je bilo očitvidno tudi oni izrek, ki se nam poroča v orfiških pesmih; pravi namreč: duša, od vetrov nošena, vstopa iz vesoljstva v živali, kadar »dihajo«. To pa se nikakor ne more pripetiti rastlinam, in tudi ne vsem živalim, ako res ne dihajo vse; tega pa niso opazili tisti, ki so to trdili. Ako pa moramo napraviti dušo iz elementov, ni potrebno, da bi bila sestavljena iz vseh; zadostuje namreč drugi del nasprotja, da spozna i to kakor tudi prvi del. Kajti

49 Vsi prirodni filozofi – razen Demokrita – so trdili, da trpi in se premika nasprotno po nasprotnem.

50 T.j. istovrstno.

51 Ker nima vsaka duša mišljenja in zaznavanja.

52 Nekatere duše imajo tudi druge zmožnosti.

po ravnem spoznavamo i ravno kakor tudi krivo; oboje namreč presojamo po merilu, po krivem pa niti tega samega niti ravnega. Nekateri pa pravijo tudi, da je duša vesoljstvo, s katerim je zmešana; zato je bil morda tudi Thales mnenja, da je vse polno bogov. Toda pri tem so razne težkoče; kajti če je duša v zraku ali ognju, zakaj ne napravlja tukaj živega bitja, kar dela pri mešanih stvareh – zlasti ker se zdi, da je duša v teh elementih boljša? Vprašali bi še tudi lahko, zakaj neki naj je duša v zraku boljša in nesmrtnjša kakor duša v živih bitjih? Kajti ako pravimo, da sta ogenj in zrak živi bitji, je to popolnoma nespametno, ako pa pravimo, da nista, ker pač mora v njih bivati duša, je to protislovje. V obeh slučajih torej je nesmiselnost in protislovje. Očividno pa so zato mnenja, da biva v teh elementih duša, ker je celota istovrstna z deli.⁵³ Zato morajo vsekakor reči, da je tudi duša istovrstna z deli, če postanejo živali potem žive, ako se nekaj od tega, kar jih obdaja, odtrga in gre v živali. Ako pa je zrak povsod istovrsten, duša pa neenakovrstna, je očividno, da biva en njen del v zraku, drug del pa ne biva. Nujno je torej, da duša je ali povsod enakovrstna ali pa da se ne nahaja v vsakem delu vesoljstva. Iz povedanega je torej jasno, da niti spoznanje ne **[Arist. 16]** pripada duši zato, ker je sestavljena iz elementov, niti ne pravimo prav in resnično, da se ona premika.

Ker je pa duši spoznanje, zaznavanje in domnevanje lastno, poleg tega pa tudi želenje, hotenje in sploh vse vrste stremljenja in ker nadalje pripada živalim premikanje z mesta po duši, nadalje tudi rast, uspevanje in pešanje, nastane vprašanje: ali se naj vsako posamezno teh dejanj splošno pripisuje duši, da torej z vso dušo mislimo, zaznavamo, se premikamo ter vse druge reči delamo in pretrpimo, ali pa če delamo z enim delom duše to, z drugim pa ono? **[411b]** In glede življenja: ali je v kakem posameznem delu ali tudi v več ali pa v vseh, ali pa je za vse to kak drug vzrok? Nekateri pa pravijo, da je duša deljiva in da en del misli, drugi pa želi. Kaj neki pa spaja dušo, če je po svoji naravi deljiva? Vendar ne telo; nasprotno moramo rajši misliti, da drži duša telo skupaj; kajti ko ga zapusti duša, se razprši in strohni. Ako jo torej napravlja kaj drugega enotno, bi morali to v prvi vrsti smatrati za dušo. Treba bo pa nato zopet ono preiskovati, če je namreč to drugo enotno ali pa mnogodelno. Kajti če je **eno**, zakaj ni takoj tudi duša **ena**? Ako pa je mnogodelno, bo zopet nastalo vprašanje, kaj jo drži skupaj, in tako bi se nadaljevala preiskava do neskončnega. Pa tudi glede delov duše bi mogel biti marsikdo v dvomu, katero delo more vsak del v telesu opravljati. Ako namreč drži cela duša celo telo skupaj, bi mogli pričakovati, da drži tudi vsak posamezen del en del telesa skupaj, to pa je, kot se zdi, nemogoče. Kajti kateri del je, ki naj bi duha skupaj držal in kako se naj to zgodi? Težko bi bilo to si tudi le misliti. Zdi se pa, da rastline še žive, ako jih razdelimo, in prav tako nekatere žuželke, češ da ohranijo isto dušo po obliki, četudi ne po številu; kajti vsak izmed delov zaznava in

53 T.j., da je cela stvar, ki ima dušo, istovrstna z deli, iz katerih sestoji, t.j. z elementi; torej morajo imeti tudi deli dušo.

se premika z mesta za nekaj časa; ako pa ne žive do konca, ni to nič čudnega; nimajo namreč organa, da bi ohranile svojo naravo. Vkljub temu pa se nahajajo v vsakem izmed delov vsi deli duše in te različne duše so i med seboj istovrstne kakor tudi s celo dušo; medsebojno, ker niso ločljive, s celo dušo pa, ker je ta deljiva. Zdi se pa, da je tudi prvina v rastlinah neka duša, ta je namreč edina skupna živim bitjem in rastlinam, in ta je sicer ločena od prvine zaznavanja, nima brez te nobene zaznave.

II. knjiga

I. poglavje

[412a] To je, kar so nam predniki sporočili o duši. Sedaj pa se vrnimo kakor iz početka zopet k predmetu ter skušajmo določiti, kaj je duša in kateri bi bil pač njen najbolj splošen pojem. [Arist. 17] Imenujemo pa neko vrsto resničnih stvari substanco in sicer si mislimo en del substance kot materijo /tvarino/ – ta sama na sebi še ni nekaj določenega, nekaj takega – drugi del pa kot podobo in obliko, na osnovi katerih že govorimo o nekem takem, tretji del pa je tisti, ki je iz onih sestavljen. Je pa materija zmožnost, oblika pa dejavnost /enteleheja/, in sicer je ta dvojna: prvič je znanje, drugič pa opazovanje. Substance pa so po splošnem mnenju v prvi vrsti telesa in med telesi fizična, od narave ustvarjena; ta so namreč prvine drugih.⁵⁴ Od naravnih teles pa imajo nekatera življenje, druga ga pa nimajo. Življenje pa imenujemo prehranjevanje, rast in pojevanje po samem sebi. Zato je vsako naravno telo, ki je deležno življenja, substanca; namreč substanca, ki je takorekoč sestavljena.⁵⁵ Ker je pa tudi telo nekaj takega – ima namreč življenje – telo pač ne more biti duša, kajti telo ne spada med stvari, ki se izrekajo o substratu /podlogu/, ampak je marveč samo substrat in materija. Nujno je torej, da je duša substanca kot oblika naravnega telesa, ki ima po možnosti življenje. Substanca pa je udejstvovanje /entelehija/, namreč udejstvovanje takega telesa. To udejstvovanje pa si vedno lahko mislimo na dva načina, prvič kot znanje, drugič pa kot opazovanje. Jasno je tedaj, da si moramo misliti tukaj prvi pomen; kajti v bitju duše je tudi spanje in bedenje, in sicer se prilega bedenje opazovanju, spanje pa imetju in nedelavnosti. Po postanku pa je pri isti reči znanje prejšnje. Tako je torej duša prvo udejstvovanje naravnega telesa, ki ima življenje po možnosti. [412b] To telo pa moramo natančneje določiti kot organsko.⁵⁶ Organi pa so tudi deli rastlin, toda še povsem preprosti, n.pr. je list ogrinjalo stroka, strok sam pa je ogrinjalo sadu. Korenine pa opravljajo službo ust, oboje namreč vsrkava hrano. Ako pa bi morali določiti splošen pojem, ki se prilega vsaki duši, moramo reči: duša

54 Umetno nastalih, od človeške roke narejenih teles.

55 Prave sestave ni, le razum smatra po odmišljanju materijo in obliko za ločeni.

56 T.j. opremljeno z organi kot naravnim orodjem.

je prvo udejstvovanje naravnega organskega telesa. Zato tudi ni treba povpraševati, če sta duša in telo **eno**, kakor tudi ne, če sta vosek in oblika voska **eno**, in tudi sploh, če sta materija kake reči in to, čigar materija je, **eno**. Kajti izraza **eno** in biti se morata vzeti v različnem pomenu, v pravem pomenu pa pomeni to udejstvovanje.

Splošno smo tedaj s tem podali opredelitev duše: po svojem pojmu je namreč substanca; to pa pomeni pravo bistvo tako ali tako določenega telesa, prav kakor če bi si hoteli misliti orodje kot naravno telo, n.pr. sekira: v tem slučaju bi bilo pravo bistvo sekire njena substanca, t.j. njena duša; ako bi pa to odločili, bi ne bila več sekira, ampak ostalo bi samo ime. Seveda pa sekira nima duše. Kajti duša ni **[Arist. 18]** substanca in pojem takega telesa, ampak le takega naravnega, ki ima v sebi začetek premikanja in mirovanja. Ogledati pa si moramo povedano tudi na delih. Kajti če bi bilo oko živo bitje, bi bil vid njegova duša; vid je namreč po svojem pojmu substanca očesa. Oko je celota, zenica pa materija vida; če odvzamemo zenico, bi ne bilo več oko, ampak ostalo bi samo še ime, kakor pri slikanem ali kamenenem očesu. To pa, kar velja o delu, moramo prenesti na celo živo telo. V kakršnem razmerju je namreč del do dela, v takšnem je tudi zaznavanje v celoti do celega zaznavajočega telesa kot takega. Ni pa ono, kar je izgubilo dušo, to, kar ima sposobnost za življenje, ampak ono, kar ima dušo.⁵⁷ Seme in sad pa je po možnosti to in to telo. Kakor je namreč **[413a]** rezanje in gledanje udejstvovanje, tako je tudi bedenje;⁵⁸ in kakor je vid in možnost organa, tako je tudi duša.⁵⁹ Toda kakor sta zenica in vid skupaj oko, tako tvorita tam duša in telo živo bitje. Sedaj je tudi jasno, da se duša ne more ločiti od telesa in tudi ne nekateri njeni deli, ako je duša deljiva; kajti pri nekaterih delih je ona udejstvovanje teh delov. Pri nekaterih delih pa nič ne ovira ločitve, ker ti niso udejstvovanje telesa. Ni pa še jasno, če je duša tako udejstvovanje telesa kakor mornar ladje.⁶⁰ S tem smo določili v glavnih potezah definicijo duše in njen splošen opis.

II. poglavje

Ker pa nastaja iz tega, kar je sicer manj gotovo, toda bolj znano, gotovo in po pojmu bolj znano, se moramo v ta namen zopet lotiti preiskovanja; kajti ne samo to, **da je**, mora dokazati definicija, kakor je to pri večini definicij, ampak ona mora tudi vsebovati in pokazati vzrok. Sedaj pa so načini definicij večinoma le sklepi; n.pr. kaj je kvadratura? – To, da je pravokotni, enakostranični lik enak neenakostraničnemu /pravokotniku/. Taka definicija je po pojmu le zaključek. Ako pa pravimo: kvadratura

57 Kajti če odide duša, izgine tudi možnosti življenja.

58 Namreč kot resnično delovanje, kot druga entelehija.

59 Pravilneje bi se glasilo: Duša je entelehija na eni strani kot delovanje, n.pr. kot rezanje, gledanje in bedenje, na drugi strani pa kot stanje, n.pr. tako kot vid in možnost.

60 Ki more poljubno zapustiti ladjo.

je najdba srednje sorazmernice, povemo tudi vzrok, zakaj je stvar taka. Začeni torej znova s preiskavo pravimo: živo se razlikuje od neživega po življenju. Ker se pa beseda **življenje** rabi v različnih pomenih, pravimo – če je le sploh kaka vrsta življenja v njem – da dotična stvar, v kateri je, živi; n.pr. če je v njem razumnost, zaznava, premikanje in mirovanje v prostoru, nadalje premikanje glede prehrane, namreč po-
jemanje in rast. Zato tudi menimo, da vse rastline žive; očitvidno namreč imajo v sebi možnost in izvir, po katerem jim pripada rast in pojevanje po nasprotnih razsežnostih; ni namreč tako; da rastejo le navzgor, ne pa navzdol, ampak rasejo enako na obe, da na vse **[Arist. 19]** strani, se hranijo in živijo neprenehoma, dokler morejo vsrkavati hrano. To, namreč sprejemanje hrane, se da ločiti od drugih opravil, drugih pa od tega ločiti ni mogoče pri smrtnih stvareh.⁶¹ Jasno se vidi to pri rastlinah; te namreč nimajo nobene druge zmožnosti duše. **[413b]** Življenje se torej nahaja v živečih bitjih radi te prvine,⁶² o živali pa govorimo najprej tam, kjer je zaznava. Kajti tudi stvari, ki se ne premikajo in ne spreminjajo kraja, pa imajo zaznavo, imenujemo živali in ne pravimo samo, da živijo. Od čutov pa je prvi, ki se nahaja v vseh, tip; in kakor se da prehranjevalni organ ločiti od tipa in sploh od občuta, tako tudi tip od ostalih čutov. Prehranjevalni organ pa imenujemo oni del duše, ki so ga tudi duše deležne. Živali pa imajo očitvidno vse tip; iz katerega vzroka pa se godi eno ali drugo, bomo pozneje povedali. Sedaj naj bo le toliko omenjeno, da je duša izvir imenovanih bitij in da je določena s temi štirimi točkami: po zmožnosti prehranjevati, zaznavati, misliti in po gibanju. Je li pa vsaka teh zmožnosti duša ali del duše, in če je del, je li takšen, da je ločljiv le po pojmu ali tudi po kraju, na ta vprašanja sicer deloma ni težko odgovoriti, deloma pa vsebujejo težkoče. Kakor namreč pri rastlinah nekatere, tudi če so razdeljene in druga od druge ločene, vendar še nadalje žive, iz česar moremo videti, da je v njih bivajoča duša v vsaki posamezni rastlini⁶³ sicer po udejstvovanju **ena**, po možnosti pa jih je več, tako opazamo isto glede drugih razdelitev duše pri žuželkah, ako jih razrežemo. Kajti vsak izmed delov ima tudi čut in premikanje v prostoru, če pa čut, pa tudi predstavo in nagon; kajti kjer je občutek, tam je tudi bolečina in veselje, in kjer to, je nujno tudi poželenje.

Glede duha pa in opazovalne zmožnosti še ni nič jasnega, marveč se zdi, da je to posebna vrsta duše, edino, kar se da ločiti,⁶⁴ kakor večno od minljivega. Ostali deli duše pa niso ločljivi, kakor je iz tega razvidno, dasi nekateri⁶⁵ to trdijo. Da so pa pojmovno različni, je jasno; kajti pojem zaznavajočega organa je drug kakor pojem

61 Višje zahteva vedno nižje, nižje pa lahko obstoji tudi brez višjega; n.pr. oblika brez materije ni možna, pač pa materija brez oblike.

62 T.j. prehrane.

63 Predno je razdeljena.

64 Od telesa.

65 Platon, Timaios.

mislečega, ako je zaznavanje nekaj drugega kakor mnenje. Prav isto velja tudi o ostalih zgoraj imenovanih zmožnostih.

Nadalje pa imajo nekatere živali vse te zmožnosti, nekatere pa le nekoliko njih in zopet druge le eno – to napravlja tudi razliko med živimi bitji –; **[414a]** iz katerega vzroka pa je to tako, bomo pozneje preiskovali. Slično pa je tudi z ostalimi čuti; nekatere živali imajo vse čute, druge le nekatere, še druge samo enega, najpotrebnejšega, namreč **tip**. To pa, s čimer živimo in zaznavamo, razumemo na dva načina;⁶⁶ prav tako kakor to, s čimer kaj vemo; imenujemo namreč eno znanje, drugo pa dušo; z vsakim namreč teh dveh razumemo, slično tudi to, s čimer **[Arist. 20]** smo zdravi; to je ali zdravje ali kak del telesa ali pa tudi celo telo. V teh primerih je znanje in zdravje podoba in neka oblika, pojem in pravzaprav delovanje, energija tega, kar je sposobno za njih sprejem, namreč znanje tega, kar je sposobno za znanje, zdravje pa tega, kar je sposobno za zdravje. Mislimo si namreč lahko, da leži v tem, ki trpi in je v takem položaju, udejstvovanje teh, ki so sposobni delovati. Tako je tudi pri duši: nasproti telesu je ona v prvi vrsti to, s čimer živimo, zaznavamo in mislimo; zato se mora pač smatrati za pojem in obliko, ne pa za materijo in substrat. Ker namreč lahko razlagamo izraz **substancia** na tri načine, kakor smo omenili zgoraj: prvič kot obliko, drugič kot materijo, tretjič pa kot sestavo iz obeh, je materija možnost, oblika udejstvovanje ali entelehija; ker je pa to, kar nastaja iz obeh, živo, ni telo udejstvovanje duše, ampak duša udejstvovanje telesa. In zato mislijo prav tisti, ki menijo, da ni niti duša brez telesa in da prav tako tudi sama ni telo; telo namreč ni, pač pa nekaj od telesa in zato se nahaja v telesu, in sicer v takšnem telesu, ne pa v takšnem, v kakršnega so ga vstavili prejšnji filozofi, ne da bi določili natančneje, kakšno in kako telo mora to biti; in vendar kaže že površno preudarjanje, da ne more karkoli vase sprejeti karsibodi. Po naših določbah pa se vrši to primerno pojmu: udejstvovanje vsakega namreč nastopi po svoji naravi v obstoječi možnosti in v materiji, ki njej pripada. Iz tega je razvidno, da je duša udejstvovanje in pojem tega, kar ima v sebi možnost, da je takšno.

III. poglavje

Od naštetih zmožnosti duše pa pripadajo nekaterim stvarem vse, kakor smo povedali, drugim pa le nekatere, še drugim pa samo ena. Zmožnosti pa smo poimenovali redilno, hrepenečo, zaznavajočo, v prostoru se premikajočo in preudarjajočo. **[414b]** V rastlinah se nahaja samo redilna, v drugih stvareh pa poleg te tudi zaznavajoča. Ako pa ta, pa tudi želeča ali nagon; hrepenenje je namreč poželenje, strast in hotenje; živa bitja pa imajo izmed čutov vse vsaj enega, namreč **tip**; v komer pa se nahaja čutna zaznava, ta ima tudi veselje in žalost, prijetno in boleče, in, če to, tudi poželenje, kajti to je hrepenenje po prijetnem. Nadalje imajo tudi zaznavo o hrani; kajti **tip** je

66 Namreč na eni strani kot dušo, na drugi strani pa kot telo.

zaznavanje hrane; vsa živa bitja namreč se hranijo s suhim in mokrim, vročim in mrzlim, zaznavanje teh reči pa je tip. Z drugimi dočutnimi rečmi pa se hranijo le slučajno; kajti šum, barva ali vonj nič ne pripomorejo k hrani. Okus⁶⁷ pa je to, kar spada k tipu. Glad in žeja sta poželenje, in sicer glad po suhem in [Arist. 21] toplem, žeja pa po mokrem in mrzlem: okus pa je takorekoč zabela teh. O tem moramo pozneje še obširneje govoriti, naj sedaj pa rečemo le toliko, da se nahaja v živih bitjih, ki imajo tip, tudi hrepenenje. Vprašanje glede domišljije pa še ni odločeno in moramo pozneje to preudarjati. V nekaterih pa se poleg tega nahaja tudi krajevno premikanje, v drugih pa zmožnost preudarjanja in duh ali razum, n.pr. v ljudeh ali če je še kaj drugega takega in še odličnejšega.

Jasno je tedaj, da je na isti način le **en** pojem duše kakor pri matematičnih likih; kajti kakor nimamo v matematiki nobenega lika razen trikotnika in kar se temu pridruži, prav tako tudi nimamo tukaj nobene duše razen zgoraj omenjene. Tako more tudi pri likih biti skupen pojem, ki bi bil vsem primeren, svojski pa bi ne bil nobenemu posameznemu liku. Prav tako tudi pri imenovanih dušah. Zato bi bilo smešno, če bi iskali pri teh in drugih stvareh obči pojem, ki bi ne pripadal nobeni teh stvari kot svojski pojem in bi se ne oziral na posebno, individualno obliko, pri tem pa bi zane-marjali določen pojem. Slično kakor pri likih je tudi pri duši. Vedno namreč se nahaja v tem, kar sledi po vrsti, po zmožnosti tudi prejšnje, pri likih kakor tudi pri živih stvareh, n.pr. v četverokotniku trikotnik in v redilni zmožnosti zmožnost zaznavanja. Zato moramo vsakokrat posebej preiskovati, kaj je vsakega duša, n.pr. kaj je duša rastline, človeka ali divje živali. [415a] Vprašajmo pa tudi po vzroku tako; vzrok je ta: brez redilne zmožnosti ni zaznavajoče, biti pa more redilna zmožnost brez zaznavajoče, n.pr. v rastlinah. Nadalje: brez tipalnega čuta ne obstoji nobeden od ostalih čutov, pač pa tip brez ostalih; mnogo živali namreč nima niti vida niti sluha niti voha. Izmed onih pa, ki zaznavajo, imajo nekatere zmožnost gibanja v prostoru, druge pa ne. Naposled ima zmožnost preudarjanja in mišljenja le prav majhno število; tista izmed minljivih bitij, ki imajo zmožnost mišljenja, imajo tudi vse ostale zmožnosti, tista pa, ki imajo vsako posamezno teh zmožnosti, nimajo vsa zmožnosti preudarjanja, ampak nekatere nimajo niti domišljije, dočim žive nekatera le v tej. Jasno je torej, da se od nas določen pojem o vsaki teh zmožnosti ujema tudi s pojmom duše.

IV. poglavje

Ako pa hočemo te stvari preiskovati, si moramo najprej razjasniti, kaj je vsaka teh stvari, in šele potem moremo nadaljevati preiskavo o tem, kar je s tem v zvezi in o [Arist. 22] ostalem. Če pa naj povemo, kaj je vsaka teh reči n.pr., kaj je možnost mišljenja, zaznavanja in prehranjevanja, moramo poprej povedati, kaj je mišljenje in

67 T.j. kot zaznava, ne pa kot okusni čut.

kaj zaznavanje. Kajti pojmovno so udejstvovanja in dejanja pred možnostmi. Če je pa to tako, je treba še prej kakor dejanja to uvaževati, kar se z dejanji sklada; prav radi tega je naša prva naloga, da določimo stvaren pojem, torej pojem hrane, dočutnega in spoznatnega. Zato moramo najprej govoriti o hranitbi in ploditvi; kajti redilna duša se nahaja tudi v ostalih bitjih,⁶⁸ in prehranjevanje je prva in najbolj splošna možnost duše, po kateri imajo vse stvari življenje. Njena opravila so roditi in se posluževati hrane. Kajti od vseh opravil živih bitij – ki so popolna, niso pohabljeni in če ne nastajajo same od sebe – je najnaravnejše to, da ustvarjajo drugo takšno bitje, kakršno je samo; žival ustvarja žival, rastlina rastlino v ta namen, da postanejo, kolikor pač morejo, deležne večnosti in božjega. **[415b]** Vsa bitja namreč teže za tem in delajo vse radi tega, kar delajo po naravi. Smoter tega delovanja pa je dvojen: prvič radi koga, drugič pa za koga se kaj vrši. Ker pa te stvari ne morejo biti tako deležne večnega in božjega, da bi same neprenehoma obstajale – kajti ni mogoče, da bi kaka minljiva stvar obstajala kot ista in ena po številu – so deležne na ta način, kolikor jim je mogoče, ene v višji, druge pa v manjši meri. Obstoje pa dalje ne kot individui, ampak tako, da oseba izgine, njena kakovost pa ostane; **eno** niso po številu, pač pa po obliki. Duša pa je vzrok in začetek življenja. Ta dva pojma pa se rabita v različnih pomenih. Tako torej je tudi duša vzrok na tri določene načine: prvič je vzrok za to, od koder nastane gibanje, drugič je vzrok, radi česar, tretjič pa je vzrok kot substanca živih teles. Da je vzrok kot substanca, je jasno; kajti substanca je pri vsem vzrok bivanja; bivanje pa je pri živih bitjih življenje, vzrok in izvir tega pa je duša. Poleg tega je udejstvovanje pojem tega, kar biva po možnosti. Nadalje je jasno, da je duša tudi kot **zakaj** vzrok; kakor namreč deluje duh radi česa, prav tako tudi narava in ta **zakaj** je njen cilj. Prav tako kako narava deluje v živih bitjih duša; vsa naravna telesa so namreč sredstva duše, in sicer i telesa rastlin kakor tudi živali, ker bivajo vse radi duše. **Zakaj** pa je dvojno: prvič to, radi česar se kaj zgodi, drugič pa, **zakaj** se zgodi. – Tretjič je duša tudi to, od koder izhaja premikanje v prostoru; toda ta možnost se ne nahaja v vseh živih bitjih. Tudi sprememba in rast sta v ozki zvezi z dušo; zaznava **[Arist. 23]** je namreč očitno neka sprememba, ne zaznava pa ničesar, kar ni deležno duše. Enako je tudi glede rasti in pojemanja: ničesar ne pojema in ne narašča na naraven način, kar se ne hrani, hrani pa se ničesar, kar ni deležno življenja.

Empedokles tega ni dobro povedal, ko je dostavil: **[416a]** »rast pripada rastlinam navzdol, kjer so vkoreninjene, ker ima zemlja po svoji naravi to smer, navzgor pa, ker teži ogenj navzgor.« Ne pojmuje namreč prav besed **navzgor** in **navzdol**. Ni namreč pri vseh stvareh **zgoraj** in **spodaj** povsem isto, ampak kar je pri živalih glava, je pri rastlinah korenina, če moremo imenovati in smatrati organe za različne in zopet iste, po njih opravilih. Nadalje kaj drži skupaj zemljo in ogenj, ki se premikata na nasprotno

68 Ki nimajo višjih zmožnosti.

smeri? Saj se morata razcepiti, če ne bo kaj zabranilo tega; če je pa kaj, je to duša t.j. vzrok rasti in prehranjevanja. Nekateri menijo, da je vsekako narava ognja vzrok prehranjevanja in rasti; kajti zdi se, da edino on izmed vseh teles ali prvin rase in se hrani. Radi tega bi pač mogel kdo misliti, da je v rastlinah in životinjah ogenj to, kar deluje. Toda četudi je ogenj sopovzročitelj, vendar ni naravnost vzrok, ampak prek duša. Rast ognja gre namreč v neskončno, dokler traja gorljiva snov; za vse po naravi sestavljene stvari pa je pojmovno določena meja velikosti in rasti, to pa je učinek duše in ne ognja, bolj učinek pojma kot materije.

Ker pa je ista možnost duše redilna in ustvarjajoča, moramo najprej določiti pojem hranitbe; v tem opraviilu namreč je razlika od ostalih možnosti. Zdi se pa, da se vrši hranitba tako, da se hrani nasprotno z nasprotnim, toda to se ne godi pri vsem, ampak le pri nasprotnih rečeh, ki imajo medsebojno ne samo postanek, ampak tudi rast; pogosto namreč vidimo, da nastane eno iz drugega, toda ni vse kvantitativno kakor n.pr. če postane kaj zdravega iz bolnega. Pa tudi tam se zdi, da ni vse na isti način hrana za drugo, marveč je sicer voda hrana za ogenj, ogenj pa ne redi vode. Pri preprostih telesih⁶⁹ je, kot se zdi, to tako, da je eno hrana, drugo pa se prehranjuje.

Pri tem pa nastane težkoča: pravijo namreč, da se hrani enakovrstno z enakovrstnim in tudi rase po enakovrstnem, drugi pa – kakor smo omenili zgoraj – so nasprotnega mnenja in pravijo, da rase in se redi nasprotno po nasprotnem, češ da istovrstno ne more vplivati na istovrstno, hrana pa se spreminja in se prebavlja; sprememba pa se vrši vedno v nasprotno ali srednje.⁷⁰ Nadalje vpliva tisti, ki se hrani, na hrano, ne pa obratno, kakor tudi ne vpliva materija na stavbenika, ampak stavbenik na materijo: [Arist. 24] stavbenik prehaja le od brezdelnosti k delovanju. [416b] Nadaljnja preporna točka je, če prihaja hrana zraven poslednja ali prva.⁷¹ Ako pa je oboje, toda tako, da smatramo hrano prvič za neprebavljeno, potem pa za prebavljeno, moremo v obeh slučajih govoriti o hrani: ako jo smatramo za neprebavljeno, se hrani nasprotno po nasprotnem; ako jo pa smatramo za prebavljeno, pa istovrstno po istovrstnem. Zato je jasno, da govorijo oboji na neki način pravilno in nepravilno. Ker se pa ničesar ne hrani, ako ni deležno življenja, je pač živo telo, ki se hrani, ako je živo, tako da spada tudi hrana k bistvu živega, ni pa nekaj slučajnega.

Razločevati pa moramo pojem hrane od pojma tistega, kar povzročuje rast; v kolikor je namreč živo nekaj kvantitativnega, je pomnožujoče, v kolikor pa je to in substanca, je hrana; ta namreč ohranjuje substanco in ta traja tako dolgo, dokler se hrani; hrana omogoča tudi ploditev, namreč ne ploditve tega, kar se hrani, ampak tistega, kar je takšno kakor ono, ki se hrani; to namreč, kar se hrani, je že tu, nič pa ne oploja samega sebe, ampak se le ohranjuje. Ta določena prvina duše torej je možnost,

69 T.j. pri elementih.

70 Torej je hrana prvotno nekaj nasprotnega.

71 K prehranjevanemu, t.j. če si moramo misliti hrano v prvotnem, neprebavljenem, ali pa v prebavljenem stanju.

sposobna, da ohrani kot tako to, v čemer ta možnost biva, hrana pa pripravlja delovanje. Radi tega ne more več obstati, kar je oropano hrane. Treba pa je razločevati tri reči: to, kar se hrani, to, s čimer se hrani, in to, kar hrani. To pa, kar hrani, je **prva duša**, t.j. duša na prvi stopnji; to, kar se hrani, je telo, in to, s čimer se to hrani, je hrana. Ker je pa pravilno, da se imenujejo vse stvari po svojem namenu, namen pa je, da rodi nekaj takega, kar je po kakovosti enako, bi pač bila duša na prvi stopnji sposobna, da rodi takšno, kar je po kakovosti enako. To pa, s čimer se redi, je dvojno, slično kakor pri ladji; to namreč krmari roka krmarjeva in krmilo, torej nekaj, kar le premika, in nekaj, kar premika in se samo premika. Tako tudi pri prehrani: vsaka hrana se mora dati prebaviti, prebava pa se izvrši po toploti; zato vsebuje vsako živo bitje toploto. V orisu smo torej povedali, kaj je hrana. Natančneje pa moramo o njej razložiti pozneje v posebni razpravi.

V. poglavje

Ko smo to določili, hočemo splošno govoriti o občutih. Čutno zaznavanje pa obstoji v premikanju in vplivanju, kakor smo rekli; zdi se namreč, da je neka sprememba. Nekateri pa pravijo, da vpliva tudi istovrstno na istovrstno; **[417a]** v kolikor pa je mogoče ali nemogoče, smo razložili v splošni razpravi o delovanju in trpljenju. **[Arist. 25]** Vprašanje pa je, kako je to mogoče, da nimamo o čutni zaznavi nobene zaznave in da nimajo čuti sami nobene zaznave brez vnanjih predmetov, dasi se nahajajo v njih ogenj, zemlja in ostali elementi, ki se morejo zaznati sami po sebi ali pa po tem, kar se njim dogodi. Lahko pa uvidimo, da sposobnost zaznavanja ne leži v udejstvovanju, ampak edino v možnosti. Zato gorljivo ne gori samo po sebi brez gorečega; sežgalo bi namreč samo sebe in prav nič bi ne potrebovalo tega, kar je po udejstvovanju ogenj. Ker pa ima izraz **zaznavanje** dva pomena – to namreč, kar po svoji možnosti sliši ali vidi, imenujemo **videti** in **slišati**, tudi če slučajno spi; in to kar je že delujoče – bi se tudi čutna zaznava imenovala na dva načina: prvič po možnosti, drugič pa po delovanju.⁷² Prav tako je tudi pri predmetu čutne zaznave: ta biva ali po možnosti ali pa po delovanju. Najprej hočemo reči, da je vplivanje, premikanje in delovanje isto; in zares je premikanje neko delovanje, seveda nepopolno, kakor smo trdili na drugem mestu. Na vse pa vpliva in vse premika stvarjalno in to, kar biva po delovanju. Zato moremo po eni strani reči, da vpliva nanj istovrstno, na drugi strani pa, da tudi neistovrstno, kot smo zgoraj omenili; ako se namreč nanj vpliva, nastane neenakovrstnost, enakovrstnost pa, ako se je vplivalo.

Razsoditi pa moramo tudi o možnosti in udejstvovanju; sedaj namreč smo govorili o njih splošno. Nekaj namreč je prvič na ta način razumno, kakor moremo to reči o razumnem človeku, ako je človek po svoji naravi takšen, da je razumen in da

72 Po možnosti, ker se more zaznati, po delovanju pa, v kolikor se resnično zaznava.

poseduje znanje; drugič pa kakor imenujemo razumnega tistega, ki pozna gramatiko; od teh dveh pa ni vsak na isti način zmožen: ampak prvi, ker je rod, kateremu pripada, takšen, kakršna je materija, drugi pa, ker je zmožen preudarjati, če hoče, seveda ako ga ne ovira kaka zunanja zapreka; tretjič pa je razumen ta, ki še preudarja; ta je razumen po udejstvovanju in pozna natančno ta **A**. Prva dva sta torej razumna po možnosti, toda ta je po učenju spremenjen in prehaja pogosto iz enega stanja v drugo, drugi pa, ker poseduje zaznavo, pa ne izvršuje, **[417b]** n.pr. aritmetike ali gramatike, prehaja na drug način k izvrševanju.⁷³ Pa tudi trpljenje, trpnost, nima samo enega pomena, ampak včasih je neko uničenje po nasprotnem, včasih pa prej ohranitev tega, kar biva po svoji možnosti, po tem, kar biva po udejstvovanju in po enakovrstnem, po razmerju med možnostjo in udejstvomem. Opazujoče namreč postane to, kar poseduje znanje; to pa ali sploh ni spreminjanje, v kolikor namreč je napredovanje k pravemu bitju in k udejstvovanju, ali pa je druga vrsta spreminjanja.

[Arist. 26] Zato ni prav, ako rečemo, da se misleče, kadar misli, spreminja, kakor tudi ne moremo reči, da se spreminja stavbenik, kadar zida. Kar torej vodi misleče in premišljajoče k udejstvovanju iz stanja možnosti, se ne sme imenovati poučevanje, ampak mora imeti drugo ime; to pa, kar je do sedaj bivalo po možnosti in se uči in dobiva znanje od tega, kar biva po udejstvovanju in od poučenega, se sploh ne sme označiti kot trpno, kakor smo povedali zgoraj, ali pa moramo priznati, da sta dve vrsti spremembe, katerih prva bi bil prehod k primernim stanjem oropanja, druga pa prehod k možnostim, osnovanim v naravni kakovosti. Prva sprememba tega, ki je sposobno za zaznavanje, pa se vrši po tem, kar rodi; ko pa je rojeno, ima takoj takorekoč kakor znanje tako tudi zaznavanje. In tudi zaznavanje po delovanju je slično opazovanju; razlika je le ta, da pride pri prvem to, kar povzroča delovanje, od zunaj, namreč viden in slišen predmet in sploh vse, kar more biti predmet čutne zaznave. Vzrok tega pa je, da gre zaznavanje po udejstvovanju na posamezno, znanje pa na splošno, to pa je takorekoč v duši sami. Zato more subjekt misliti, kadar hoče, zaznavati pa more takoj, ampak biti mora tukaj predmet, na katerega se nanaša zaznava. Prav tako je tudi pri znanostih, ki se nanašajo na predmete zaznavanja, in sicer radi istega vzroka, ker so predmeti zaznavanja posamezne, vnanje stvari. Toda to natančneje razložiti, nam bo dana prilika pozneje. Sedaj pa naj povemo le toliko: to, kar biva po možnosti, se ne sme razumeti samo na en način, ampak sedaj tako, kakor moremo reči o dečku, da je zmožen biti poveljnik, drugič pa, kakor povemo to o odraslem človeku, prav tako je tudi s tem, kar je sposobno zaznavati. **[418a]** Ker pa ta razlika nima natančne označbe v našem jeziku, zadostuje določba, da se morajo razločevati in v katerem oziru, in rabiti se morajo izrazi **trpeti** in **spreminjati se** kot

73 Imamo tedaj tri vrste znanja: a. abstraktno možnost znanja, ki jo ima n.pr. novorojenec ali plod, kar je pravzaprav še stanje neznanja; b. posest znanja, ki vsebuje možnost izvrševanja, ne pa izvrševanja samega; c. izvrševanje znanja. Prvi dve vrsti tvorita možnost, tretja pa udejstvovanje.

splošno rabljeni izrazi. To pa, kar je sposobno zaznavati, je po svoji možnosti takšno, kakršno je dočutno po udejstvovanju, kakor smo rekli. Dokler se nanj vpliva, ni isto-vrstno, ko pa se je vplivalo, je prav tako kakor ono.

VI. poglavje

Govoriti pa moramo pri vsakem čutu najprej o dočutnem. O dočutnem pa se govori na tri načine: pri dveh od teh pravimo, da zaznavata sama po sebi, tretji pa le slučajno. Od prvih dveh vrst dočutnih reči je ena svojska vsakemu čutu, druga pa je vsem čutom skupna. **Svojska** pa imenujem ono, kar se ne more zaznati z nobenim drugim čutom in pri čemer ni nobena zmeta možna, kakor je n.pr. vid čut za barvo, sluh [**Arist. 27**] za zvok, okus za tekočine; tip pa ima različne odnose. Vsak posamezen čut sodi o dotičnih predmetih in se ne moti v tem, da je n.pr. barva in ne zvok, možna pa je zmeta o tem, kaj je pobarvano ali kje da je. Take reči torej označujemo kot svojske kakemu čutu, skupne pa so premikanje, mirovanje, število, oblika in velikost; te reči namreč niso nobenemu čutu svojske, ampak so vsem čutom skupne; kajti premikanje je dočutno i po tipu i po vidu. Slučajno dočutno pa se imenuje tedaj, če je n.pr. belo sin Diaresa, kajti to doznam le slučajno, ako pripada belemu, katero zaznavam, to, da je Diaresov sin. Zato to slučajno dočutno kot tako prav nič ne vpliva na me. Od onega pa, kar je dočutno samo po sebi, je pravzaprav dočutno nekaj posebnega, na kar se nanaša po svoji naravi bistvo določenega posameznega čuta.

VII. poglavje

To, na kar se nanaša vid, je vidno. Vidna pa je barva in to, kar se da z besedo razložiti, pa je slučajno brez imena; kaj pa hočemo reči, bo postalo popolnoma jasno, ko bomo v razpravi napredovali. Vidno torej je barva; ta pa je to, kar se nahaja na onem, kar je samo po sebi vidno;⁷⁴ to **samo po sebi** pa ne mislim samo pojmovno, ampak glede na to, da ima v sebi vzrok, da je vidno. [**418b**] Vsaka barva pa je sposobna, da premika to, kar je po udejstvovanju prozorno,⁷⁵ in v tem je pravo bistvo barve. Zato ni ničesar vidno brez luči, ampak vsaka barva katerekoli reči se vidi v luči. Zato moramo najprej razjasniti, kaj je luč. Luč je nekaj prozornega. Prozorno pa imenujem to, kar je sicer vidno, ni pa vidno naravnost po samem sebi, ampak po drugi barvi. Takšen pa je zrak, voda in mnogo trdih teles; kajti ne voda kot taka in ne zrak kot tak je prozoren, ampak ker se nahaja v obeh teh ista narava, kakršna biva v večnem gornjem telesu.⁷⁶ Udejstvovanje tega prozornega kot takega je luč. Kjer je pa luč, tam je po

74 T.j. njegovo površje.

75 Prozoren je zrak; ta je po udejstvovanju prozoren, kadar je razsvetljen.

76 Na nebu.

možnosti tudi tema. Luč je tedaj takorekoč barva prozornega, če je to po udejstvovanju prozorno po vplivu ognja ali takšnega telesa, kakršno je gornje telo; kajti tudi v tem se nahaja **eno** in **isto**, kar je tudi ogenj. Kaj je tedaj prozorno in kaj je luč, smo povedali, da namreč luč ni niti ogenj niti sploh telo niti iztok kakega telesa – kajti tudi v tem slučaju bi bilo neko telo – ampak le navzočnost ognja ali kake take stvari v prozornem; tudi ni možno, da bi bili dve teles⁷⁷ hkrati na istem prostoru; zato se tudi postavlja luči nasproti tema, ta pa je oropanje takega stanja pri prozornem; zato je jasno, da je navzočnost take kakovosti luč.

[**Arist. 28**] Ni pa prav rekel Empedokles – tudi ne, če je to rekel kdo drug – ako pravi, da se luč premika⁷⁸ in da je nastala nekaj med zemljo in zračnim prostorom, da pa tega nismo opazili. Ta trditev nasprotuje i jasnemu pojmu stvari kakor tudi resničnim zaznavam; kajti v majhnem vmesnem prostoru bi pač moglo ostati premikanje skrito; da bi ostalo neopaženo v prostoru, ki se razteza od solčnega vzhoda do zahoda, je pa prevelika zahteva. Za sprejem barve sposobno pa je brezbarvno, zvoka pa brezglasno. Brezbarvno pa je prozorno in nevidno ali to, kar se komaj vidi, kamor spada – kot se zdi – tema. Takšno torej je prozorno, toda ne, kadar je prozorno po udejstvovanju, ampak po možnosti,⁷⁹ kajti isto bitje je sedaj tema, potem pa luč. [**419a**] Ni pa vse vidno v luči, ampak le vsaki reči svojska barva; nekatere reči se namreč v luči ne morejo videti, pač pa povzročajo zaznavo v temi, kakor n.pr. ognjene in svetle prikazni⁸⁰ – te pa nimajo vse obsegajočega imena – n.pr. gliva, rog, glave rib, luskine in oči; toda na nobeni teh stvari se ne vidi lastna barva. Iz katerega vzroka pa se to tako vidi, je druga stvar; za sedaj pa je toliko jasno, da je to, kar se vidi v luči, barva. Zato se to tudi ne vidi brez luči. To je namreč pravo bistvo barve, da je sposobna premikati to, kar je prozorno po udejstvovanju. Udejstvovanje prozornega pa je luč. Dokaz za to je razviden iz naslednjega: ako da kdo to, kar ima barvo, neposredno na oko, ne bo videl, marveč barva premika prozorno, n.pr. zrak, od tega pa, prozornega, ki je nepretrgano, se premika čutilo. Kajti tega ne pravi prav Demokritos, ki je mnenja, da bi se, če bi bil vmesni prostor prazen, tudi mravlja na nebu dobro videla. To pa je popolnoma nemogoče. Videnje namreč nastane, če na zaznavajoče kaj vpliva; videna barva pa nikakor ne more nanj vplivati, preostaja torej le, da vpliva nanj vmesni prostor, zato mora vsekakor biti vmesni prostor med barvo in vidom; ako pa bi bil ta prazen, ne bomo – ne le nenatančno – ampak sploh ničesar videli. S tem je povedan vzrok, zakaj se mora barva v luči videti. Ogenj pa se vidi i v luči i v temi, in sicer neizogibno; kajti prozorno postane po ognju prozorno. Isto velja tudi o zvoku

77 Zrak je namreč tudi telo.

78 Po Empedoklu torej potrebuje luč nekaj časa, da pride od solca do zemlje; torej se v resnici premika in ima Empedokles prav.

79 T.j. nerazsvetljeno.

80 N.pr. tudi zvezde.

in vonju; tudi pri teh ne nastane zaznava s tem, da se sama dotakneta čutila, ampak vonj in zvok premikata vmesni prostor, ta pa dotično čutilo. Ako bi pa kdo postavil na čutilo samo to, kar povzroča zvok ali vonj, ne bo ustvaril nobene zaznave. Isto velja o tipu in okusu, dasi se ne zdi; zakaj, bo postalo pozneje jasno. Prostor med zvokom in vonjem sta pa zrak in voda; skupno pa nima nobenega posebnega imena; očitvidno namreč mora biti pri zraku in vodi nekaj skupnega, kakor je prozorno pri barvi; slično mora [Arist. 29] tudi pri tem, kar vsebuje vonj, nekaj biti, in sicer v onih dveh elementih, zraku in vodi; zdi se namreč, da imajo tudi v vodi živeče živali občut vonja. [419b] Človek pa in pozemlske živali, ki dihajo, ne morejo vonjati brez dihanja; tudi vzrok tega bomo povedali pozneje.

VIII. poglavje

Sedaj pa hočemo najprej določiti o zvoku in sluhu. Zvok pa je dvojen; prvi postane po delovanju; drugi pa po možnosti. O nekateri rečeh pravimo, da nimajo zvoka, n.pr. goba, volna; druge pa ga imajo, n.pr. med in sploh vsa trda in gladka telesa, ker morejo zveneti. Šum povzročiti pa se pravi, da se to, kar je med dotičnim predmetom in med sluhom, napolni z zvokom po delovanju. Nastane pa zvok po delovanju vedno tako, da udari kaj na kaj drugega, in sicer v drugem prostoru; to namreč, kar povzroča neposredno zvok, je udarec. Zato je nemogoče, da bi povzročilo le eno telo zvok. Nekaj drugega je namreč to, kar udarja, in to, na kar se udarja; zato zveni ono, ki zveni, ob nekaj. Udarec pa ne nastane brez premikanja. Kakor pa smo rekli, zvok ni udarec na poljubna telesa, kajti n.pr. volna ne povzroča po udarcu nobenega zvoka, pač pa bron in vsa gladka in votla telesa; in sicer bron, ker je gladek, votli predmeti pa dajejo, ker se odbija zaprti zrak, po prvem udarcu še mnogo udarcev, ker premikano⁸¹ ne more iziti. Nadalje slišimo tudi v zraku in vodi, dasi v tej manj; kar pa zlasti povzroča zvok, nista zrak in voda, ampak potrebno je, da se udarjajo trdi predmeti medsebojno in ob zrak. To pa se zgodi, kadar udarjen zrak vztraja in se ne razgubi. Zato zveni, če se hitro in močno udari; premikanje udarjajočega namreč mora prehiteti razpadanje zraka, kakor če bi kdo udaril na kopico ali kup prahu, ki se hitro premika.

Odmev pa nastane tako: ko se je zrak zedinil po posodi, ki ga oklepa in zabranjuje, da bi se razgubil, in ko se je odbil zrak kakor žoga. Očitvidno pa nastane vedno odmev, toda ni vselej razločen. Dogodi se namreč pri zvoku isto kakor pri luči: tudi luč se namreč vedno lomi – kajti sicer bi ne nastala povsod luč, ampak zunaj obsolnčenega prostora bi morala biti tema – ne lomi pa se tako, kakor od vode, brona ali kakega drugega gladkega predmeta, tako da bi napravljala senco, in to je, s čimer opredeljujemo luč. (Prazni prostor pa se po pravici označuje kot glavni vzrok slišanja, zrak namreč moramo smatrati za prazen prostor, zrak pa povzroči slišanje.) Ako

81 T.j. zaprti zrak.

pa zrak ni nepretrgan in eden, ampak ohrani svojo ohlapnost, ne doni, če ni to gladko, kar se udarja. Tedaj pa [420a] postane eden in odskoči radi površine; kajti površina gladkega je ena.

[Arist. 30] Zvok tedaj more povzročiti to, kar je sposobno, da premika v enoto strnjen zrak v neprestanem toku tja do posluha. Sluh pa je po naravi tesno zvezan z zrakom in ker je tako sluh v zraku, se premika tudi notranji, kadar se premika zunanji. Zato tudi žival ne sliši vsepovsod, kajti zrak ne prodira skozi vse dele in tudi žival nima v vseh svojih delih zraka, ampak ta je le v delu, ki se mora premikati in more zveneti.⁸² Zrak sam pa je brezvočen, ker se tako lahko razgubi; ako pa ga oviramo, da se ne razgubi, je njegovo premikanje zvok. Zvok pa, ki se nahaja v ušesih, je notri tako skrit, da bi ostal nepremičen, da more natančno zaznati vse razlike premikanja. Zato slišimo tudi v vodi, ker ne pride ta k zraku samemu, ki je z ušesi tesno zvezan, pa tudi ne v uho radi zavojev. Bržko pa vdere voda, ne slišimo več; tudi ne, če oboli bobnič, kakor če bi obolela kožica na punčici očesa. Znamenje tega pa, da slišimo ali ne, je tudi to, da uho vedno šumi kakor rog; kajti zrak v ušesih se premika vedno z nekim posebnim kretanjem, toda zvok je tuj in ni njemu svojski. In zato pravimo, da slišimo s praznim in zvenečim, ker slišimo s tem, kar ima v sebi omejen zrak. – Nadalje nastane vprašanje, ali zveni to, kar se udarja, ali pa to, kar udarja? Pravilneje pač oboje, toda vsako na drug način. Zvok je namreč premikanje tega, kar se more na isti način premikati kakor tisto, kar odskakuje z gladkih teles, ako kdo na nje udarja. Toda kakor smo omenili, ne zveni vse, kar se udarja ali udarja; n.pr. če udariš iglo ob iglo, ampak to, kar se udarja, mora biti ravno, tako da zrak strnjen odskakuje in se trese.

Razlike zvonečih stvari pa se razodevajo v zvoku po delovanju, kakor se namreč barve brez luči ne vidijo, tako se tudi brez zvoka ne sliši glasno in zamolklo. Ta izraza pa sta prenesena od predmetov tipa; kajti glasno premika čutno zaznavo v kratkem času močno, zamolklo pa v dolgem času slabo. Glasno samo torej ni hitro, niti zamolklo počasno, ampak pri enem se vrši premikanje tako radi hitrosti, pri drugem pa radi počasnosti. Slično pa je glede tipa tudi z ostrim in [420b] topim; ostro namreč takorekoč pika, topo pa pravzaprav suje, ker ustvarja ono gibanje v kratkem, to pa v dolgem času; tako se zgodi, da je ono hitro, to pa počasno. O zvoku tedaj naj bo toliko določeno.

Glas pa je neki zvok živega bitja, kajti od neživih bitij nima nobeno glasno, ampak ta izraz se rabi pri njih le primerjaje, kakor pri piščali, liri in drugih neživih rečeh, ki imajo modulacijo, harmonijo in artikulacijo zvokov; te lastnosti pa moremo po pravici pripisovati tudi glasno. Mnogo živali pa nima glasno, n.pr. brezkrvne in od onih, ki imajo kri, ribe. In to upravičeno, če je res zvok neko gibanje [Arist. 31] zraka. Tiste ribe pa, o katerih pravijo, da govorijo, kakor ribe v reki Acheloju, škripljejo s škrigami ali s kakim drugim takim udom. Glas pa je zvok kake živali in ne nastane po kakem poljubnem

82 Namreč v ušesu.

udu, ampak – ker nastane zvok vselej tako, da udarja nekaj ob kaj drugega in sicer v tretjem, namreč v zraku – je verjetno, da govore le tiste, ki sprejemajo zrak. Kajti narava se poslužuje dihal za dve opravili, kakor jezika za okušanje in govorjenje; od tega pa je okušanje potrebno, zato se nahaja tudi pri večini stvari, izražanje misli pa je potrebno radi zdravja; tako služi tudi dihanje po eni strani notranji toploti – in to je potrebno; vzrok bomo povedali na drugem mestu – drugič pa glasu, in to je potrebno radi zdravja. Organ za dihanje pa je sapnik in organ, radi katerega je sapnik, so pljuča; radi pljuč namreč imajo živali več toplote kakor vse druge stvari. Dihanje pa je tudi potrebno za prostor okrog srca. Zato mora pri vdihanju zrak priti v ta prostor. Tako je torej glas udar vdihanega zraka ob takozvani sapnik, udar pa povzroča duša, ki se nahaja v teh delih. Ni namreč vsak zvok živega bitja glas, kot smo prej povedali – mogoče je namreč tudi z jezikom povzročiti šum kakor tisti, ki kašljajo – ampak bitje, ki bije, mora biti živo in ravnati mora z neko predstavo; glas je namreč zvok, ki mora izražati nekaj določenega in ne nastane pri vdihanju zraka kakor kašelj, [421a] ampak s tem, da živo bitje z vdihanim zrakom v sapniku se nahajajoči zrak udari na sapnik. Dokaz za to pa je, da ne moremo govoriti, če samo dihamo in izdihavamo, ampak moramo pri govorjenju sapa zadržati; kajti tako povzročimo z vdihanim zrakom neko gibanje. Jasno je tudi, zakaj nimajo ribe glasu, nimajo namreč sapnika; sapnika pa nimajo, ker ne sprejemajo zraka in ne dihajo. Kako pa naj to razlagamo, o tem drugič.

IX. poglavje

Glede vonja in vonjivega ne moremo tako natanko določiti kakor glede prejšnjih; kajti pravo bistvo vonja ni tako jasno kakor zvoka ali barve. Vzrok pa je, ker ta občut pri nas ni tako natančen, ampak je slabši kakor pri mnogih živalih; kajti človek le slabo vonja in ničesar ne duha od vonjavih stvari brez prijetnega in neprijetnega, kot bi to čutilo ne bilo natančno. Tako je verjetno, da zaznavajo na isti način barvo tudi živali z odreveneli očmi, da jim pa razlike barve niso jasne razen po občutku strahu ali neboječnosti; tako je tudi glede vonja pri človeku. Zdi se namreč sicer, da je voh v sličnem razmerju do okusa in da se vrste jedi ujemajo z različnimi vonji, toda okus je pri [Arist. 32] nas mnogo natančnejši, zato ker je neke vrste tip; ta čut pa je pri ljudeh najbolj popoln. Glede drugih čutov namreč zaostaja človek za mnogimi živalmi, glede tipa pa je pred vsemi drugimi za mnogo popolnejši. Zato je tudi najrazumnejši izmed vseh živih bitij; dokaz za to je v tem, da je med ljudmi prav to čutilo tisto, na katerem temelji razlika med nadarjenimi in nenadarjenimi; kajti trdomesni so tudi duševno manj nadarjeni, oni z mehkim mesom pa so nadarjeni. Kakor pa je okus sladek ali grenek, tako je tudi pri vonju. Dočim pa se nekatere reči glede vonja in okusa ujemajo – menim namreč, da imajo sladek vonj in sladek okus – je pri drugih to nasprotno. Prav tako imamo tudi trpek, kisel, oster in masten vonj. Toda ker – kakor smo rekli – vonji niso tako

popolnoma jasni in določeni kakor različni okusi, so dobili oni od teh imena, [421b] ker je tudi stvar sama po sebi slična; zato govorimo o sladkem duhu, kakor pri žafranu in medu, in zopet o trpkem kakor pri materini dušici in sličnih stvareh, in prav tako je tudi pri ostalih vrstah. Isto razliko kot pri ostalih čutih nahajamo tudi pri vonju. Kakor namreč razločujemo pri sluhu slišno in neslišno, pri vidu vidno in nevidno, tako pri vonju vonjivo in nevonjivo. Nevonjivo pa je deloma sploh brez vonja, deloma pa ima majhen in slab vonj. Slično se govori tudi o neokusnem. – Tudi vonj učinkuje po vmesnem prostoru, t.j. n.pr. skozi zrak ali vodo; kajti tudi v vodi živeče stvari zaznajo vonj, brez razlike, ali imajo kri ali ne, kakor tudi v zraku živeče živali, ker nekatere izmed teh prihajajo že od daleč k hrani, ako so jo zavohale.

Zato vsebuje to očitvidno neko težkočo, da namreč vonjajo vse živali brez razlike, človek pa sicer vonja, kadar diha, ne pa, kadar izdihava ali zadržuje sapo, niti od blizu niti od daleč, da niti tedaj ne, če bi postavil dotični predmet notri v nosnico. Toda to je vsem živalim skupno, da čut ne nastane, če postavimo dotični predmet neposredno na čutilo; da pa ne zaznavamo brez dihanja, je lastno le ljudem; jasno postane to, ako napravimo poskus. Potemtakem bi imele brezkrvne živali, ker ne dihajo, neki drugačen čut, kot so dosedaj imenovani. To pa je nemogoče, če res zaznavajo vonj, kajti vonj je zaznava vonljivega, bodisi smrdljivega ali dišečega. Poleg tega opazamo tudi, da take živali poginejo po istih močnih vonjih kakor človek, n.pr. od asfalta, žvepla in takšnih snovi. Potrebno je tedaj, da vohajo, toda tako, da pri tem ne dihajo. Očitvidno pa se pri ljudeh to čutilo razlikuje od čutila drugih živih bitij in sicer slično kakor se razlikujejo glede oči od živali z odrevenelimi očmi. Dočim namreč imajo oči ljudi neko ograjo in neko vrsto [Arist. 33] pokrova v vejicah, ki jih morajo premikati in kvišku potegniti, da morejo videti, nimajo živali z odrevenelimi očmi ničesar takega, ampak vidijo predmete v prozornem neposredno. Tako je tudi pri vonjalnem čutilu: dočim je namreč kakor oči pri nekaterih nepokrito, ima pri živalih, ki [422a] sprejemajo zrak, pokrivalo, ki se pri dihanju odpira, ker se namreč žilice in posredovalni prehodi razširjajo. Zato tudi živali, ki dihajo, na mokrem ne vonjajo; morale bi namreč vdihavati, da bi mogle vonjati, tega pa v vodi ne morejo storiti. Kakor pa pristoji okus mokremu, tako vonj suhemu, s tem pa se ujema tudi možnost vonjalnega čutila.

X. poglavje

Okusno pa je nekaj tipnega in to je vzrok tega, da ni dočutno po srednjem, ki bi bilo tuje telo. Pa tudi tip ne. Telo pa, v katerem se nahaja okus, ki se more okusiti, je v mokrem kot v svoji materiji; to pa je nekaj tipnega. Zato bi, tudi če bi bili v vodi, zaznali, če bi vrgel kdo noter kaj sladkega; zaznave pa bi ne imeli po vmesni sredini, ampak radi tega, ker se zmeša sladko z vodo kakor pri pitnem. Barve pa ne vidimo na ta način, po zmesi, pa tudi ne po odtokih. Torej ni nobenega vmesnega prostora; sicer

je pa okus reči to, kar se da okusiti, kakor je barva to, kar se da videti. Zaznavo okusa pa povzroča edino le mokrota, okusno pa ima v sebi i po dejanskosti i po možnosti mokroto, kakor n.pr. slano: to namreč ni le lahko topljivo, ampak je tudi zmožno jezik razmočiti. Kakor pa se nanaša vid na vidno in nevidno – tema je namreč nevidna, sodi pa o tem vid – in nadalje na zelo svetlo – kajti tudi to spada k nevidnemu, toda na drug način kakor tema – prav tako spada tudi sluh k zvoku in molku, od česar je eno slišno, drugo pa neslišno, in k temu k močnemu zvoku, kakor vid k bleščecemu; kakor je namreč slab zvok takorekoč neslišen, tako tudi mogočen in silen; nevidno pa imenujemo deloma to, kar se sploh ne more videti, kot rabimo sicer izraz **nemogoče**, deloma pa to, kar bi po naravi sicer lahko imelo nekaj, pa ga nima ali vsaj le v majhni meri, kakor n.pr. pravimo o bregovnicah, da nimajo nog,⁸³ ali pa o nekaterem sadju, da nima pečk. Slično se nanaša tudi okus na okusno in na neokusno; to pa je to, kar ima le neznamen ali slab okus ali pa pokvarja okus.⁸⁴ Svoj izvir pa ima okus, kot se zdi, v pitnem in nepitnem – oboje je namreč okus – toda to zadnje le slab in tak, da pokvarja okus, ono pa je naravno. Pitno pa je tipu in okusu skupno. Ker je pa okusno mokro, je potrebno, da njegovo čutilo ni sicer po **[422b]** udejstvovanju mokro, vendar pa da ima **[Arist. 34]** možnost, da postane mokro. Okusno namreč vpliva na neki način na okus. Nujno je torej, da postane to,⁸⁵ kar se da zmočiti, mokro – če namreč obdrži svojo naravo – ne pa da je samo od sebe mokro, namreč organ okusa. Dokaz za to pa je, da jezik niti tedaj ne zaznava, kadar je zelo suh, niti tedaj, kadar je zelo moker; v tem slučaju čutimo samo prvo mokro, kakor če kdo prej pokusi kaj močnookusnega, predno je okusil kaj drugega, in tako je slično tudi pri bolnikih, katerim se zdi vse grenko, ker je jezik, s katerim zaznavajo, poln take lastne mokrote. Različne vrste okusa pa so – kakor je to tudi pri barvah – deloma naravnost nasprotne, tako sladko in grenko, deloma pa se pridružijo tem nasprotjem, tako mastno sladkemu, slano pa grenkemu; v sredi med tema obema pa je rezko, kislo, trpko in ostro; to so približno, kot se zdi, razne vrste okusa. Tako je torej okus to, kar je po svoji možnosti takšno, predmet okusa pa je to, kar more po udejstvovanju to kakovost povzročiti.

XI.poglavje

O tipnem pa in o tipu velja isto; ako namreč ni tip **en** čut, ampak jih je več, mora biti tudi več s tipom dočutnih reči. Vprašanje pa je, če je več takih ali pa samo eden, in kaj je čutilo tipnega, namreč če je meso – pri drugih živalih pa sličen del⁸⁶ – ali ne, ali pa je marveč meso le sredstvo, dočim je pravo čutilo nekaj drugega, kar leži notri.

83 V resnici imajo le zelo kratke noge.

84 Ker je premočen.

85 Jezik.

86 Namreč pri žuželkah, ki nimajo pravega mesa.

Vsaka zaznava namreč izhaja, kot se zdi, iz enega nasprotja, torej vid iz nasprotja med belim in črnim, sluh iz nasprotja med nizkim in visokim, okus iz nasprotja med sladkim in grenkim, v tipnem pa je mnogo nasprotij, namreč toplo in mrzlo, suho in mokro, trdo in mehko tudi itd. Toda za to težkočo imamo neko rešitev v tem, da je tudi pri ostalih občutkih več nasprotij, n.pr. pri glasu in ne samo nizko in visoko, ampak tudi močno in slabo, gladko in hrapavo in druge take reči. Pa tudi pri barvah so druge take razlike. Ni pa še jasno, katera ena lastnost tvori podlago tipu, kakor sluhu zvok. Za to pa, je li leži čutilo znotraj ali ne, in če je **[423a]** naravnost meso, nimamo, kot se zdi, nobenega znamenja v tem, da nastane zaznava takoj, ko se reči dotaknemo. Kajti če bi kdo sedaj potegnil čez meso tanko kožico, bi naznanilo to na enak način zaznavo takoj, ko bi se dotaknili; in vendar je jasno, da se v tej kožici ne nahaja čutilo; ako bi pa zrasla z mesom, bi zaznava še hitreje prodrla. Zato je dotični ud telesa takšen, kot se zdi, kakor če bi se v krogu okrog nas razprostiral gost zrak in nas oklepjal; kajti tedaj bi se nam zdelo, da zaznavamo samo z enim **[Arist. 35]** čutilom zvok, barvo in vonj in bi tako bili vid, vonj in sluh nekako en čut. Sedaj pa, ker je zrak, po katerem se vrše gibanja, od našega telesa ločen, je jasno, da so navedena čutila različna. Pri tipu pa to ni prav tako jasno; nemogoče je namreč, da bi bilo živo telo sestavljeno iz zraka ali vode, ampak biti mora tudi nekaj trdega. Preostaja torej, da je zmešano iz zemlje in teh stvari, katere zahteva meso in to, kar je z njim skladno; zato mora biti tudi telo, ki je sredstvo za tipano, po katerem nastajajo zaznave – in teh je več – priraslo. Da je pa v tipu več zaznav, kaže tip na jeziku, kajti ta zaznava vse, kar se da otipati, na istem mestu kakor okus jedi. Ako bi zaznavalo meso povsod okus, bi mogli reči, da sta okus in tip ista čuta; sedaj pa, ker ne moremo zamenjati enega z drugim,⁸⁷ morata biti dva čuta.

Nadaljnja težkoča pa nastaja iz domneve, da ima vsako telo globočino; globočina je namreč tretja razsežnost; ako je tedaj med dvema telesoma v sredi tretje telo, je nemogoče, da bi se oni dve dotikali. Mokro⁸⁸ pa ni brez telesa, prav tako tudi ne tekoče,⁸⁹ ampak to mora biti ali voda ali mora vsaj vsebovati vodo; če bi se pa naj v vodi dve telesi drugo drugega dotikali, mora vsekakor biti med njima voda, s katero so napolnjene okončine, ker skrajni deli niso suhi; ako pa je to resnično, je nemogoče, da bi se v vodi kak predmet drugega dotikal. Na isti način je to tudi v zraku: kajti zrak je v istem razmerju s tem, kar je v njem, kakor voda s tem, kar je v njej. Tega pa le ne moremo jasno spoznati, če se dotika tekočina tekočine, kakor tudi ni prav jasno glede v vodi živečih živali.

[423b] Nadalje se moramo vprašati: ali se vrši zaznava pri vseh čutih na enak način al pa pri vsakem drugače? Sedaj namreč se zdi, da občutita okus in tip po

87 T.j. kjer je okus, tam je tudi tip, okus pa ni povsod tam, kjer je tip.

88 Voda.

89 Zrak.

neposrednem dotikanju, dočim zaznavajo ostali čuti iz daljave. To pa ni tako, ampak trdo in mehko zaznavamo po drugačnih rečeh, kakor tudi zvočno, vidno in vonjivo. Razlika je samo ta, da zaznavamo pri enem iz daljave, pri drugem pa od blizu. Zato nam ostane skrito, ker zaznavamo vse po sredstvu, pri tipu pa tega ne moremo spoznati. In vendar je tako, kakor smo rekli zgoraj: ako bi zaznavali vse tipno po kožici, pa bi nam ostalo skrito, da je nekaj, kar oboje loči, bi smatrali stvar za isto kakor sedaj, ko smo v zraku ali v vodi: sedaj namreč se nam zdi, da se dotikamo predmetov neposredno in da ni ničesar v sredi. Razlikuje pa se tipno od vidnih in zvočnih stvari; to dvoje namreč zaznavamo s tem, da na neki način vpliva na nas to, kar je v sredi, pri zaznavi po tipu pa ne vpliva sreda na nas, ampak obenem s sredino; prav tako **[Arist. 36]** kakor tisti, ki je udarjen skozi ščit; ni namreč udaril udarjen ščit, ampak oba – mož in ščit – sta bila udarjena istočasno.

Sploh pa moremo reči, da se imata meso in jezik do čutila tipanja prav tako kakor zrak in voda do vida, sluha in vonja. Ako pa bi se dotaknili čutila samega, bi ne nastala niti tam niti tukaj zaznava, kakor če bi kdo položil na skrajni del očesa kako belo telo. Iz tega je razvidno, da leži organ za tipanje notri. Pri tej domnevi namreč bi bil potek prav isti kakor pri ostalih čutih: ako namreč postavimo predmet neposredno na organ, pri ostalih čutih ničesar ne zaznavamo, ako pa ga položimo na meso, je zaznava; iz tega je jasno, da tvori pri tipanju meso sreda. – Predmet tipa so razlike telesnega kot takega; menim pa tiste razlike ali znake, ki določajo elemente, namreč toplo in mrzlo, suho in mokro, o katerih smo prej govorili, ko smo razpravljali o elementih. Organ za zaznavanje teh razlik pa je tip in tisto, v čemer prvotno to biva, kar imenujemo tipno, je po možnosti tak del; občutenje in zaznavanje je namreč neko vplivanje, tako da napravlja to, kar vpliva, ono po možnosti bivajoče takšno, kakršno je samo **[424a]** po udejstvovanju. Zato tega, kar je enako toplo in mrzlo, ali trdo in mehko, ne zaznavamo,⁹⁰ ampak le **več** ali **manj, ker je zaznavanje** takorekoč sreda nasprotja, ki ga vsebuje dočutno. In zaradi tega razločuje dočutno. Sreda namreč je sposobna, da razločuje, ker stopa k vsakemu od krajnih delov v odnos in tisto, kar hoče zaznavati belo in črno, ne sme biti nobeno od teh po delovanju, pač pa oboje po možnosti; tudi pri ostalih čutih je to tako. Tako tudi tip ne sme biti niti topel niti mrzel, more pa biti oboje.

Kakor pa se nadalje vid na neki način nanaša na vidno in nevidno in prav tako ostali čuti na svoje dotične predmete, tako se nanaša tudi tip na tipno in netipno; netipno pa je i to, kar ima na sebi le prav majhen znak tipnega, kot je to pri zraku, kakor tudi to, kar je zelo tipno, in to, kar tip pokvarja. Tako smo sedaj o vsakem čutu v glavnih potezah govorili.

90 T.j. ne moremo drugo od drugega s tipom razločevati.

XII. poglavje

Glede čutov splošno je pomniti, da je čut to, kar je sposobno dotično dočutno sprejemati, toda brez materije, kakor n.pr. sprejema vosek znamenje prstana brez železa ali zlata; sprejema pa železno ali medeno znamenje, toda ne, ker je zlato ali med; na isti način vpliva tudi na vsak posamezen čut to, kar ima barvo, okus ali zvok, toda ne ker je to posamezna **[Arist. 37]** stvar, ampak ker je takšno in glede na pojem.⁹¹ Čutilo pa je predvsem to, v čemer je dotična možnost. To čutilo pa je takorekoč isto kakor čut, bistvo obojih pa je različno, kajti sicer bi bilo to, kar zaznava, neka količina; toda pojem zaznavalne možnosti in čuta ni količina, ampak le neka možnost in neko razmerje dotičnega organa. Iz tega pa je tudi jasno, zakaj neki premočna zaznava pokvari čutila; če je namreč premikanje močnejše kakor organ, se razmerje uniči – to pa je zaznava – kakor se tudi uniči harmonija in melodija, ako udarjamo premočno na strune. Nadalje, zakaj ne zaznavajo rastline, dasi vsebujejo neki del duše in vpliva na nje tipno? Kajti one se ohlajajo **[424b]** in ogrevajo. Vzrok pa je ta, ker nimajo posredovalnega organa niti takega izvira, ki bi bil sposoben sprejemati oblike dočutnega, marveč je njih izvir takšen, da se vpliva na nje skupno z materijo. – Dvomil bi pa kdo o tem, če more vplivati vonj na to, kar ne more vohati, ali barva na to kar ne more videti, in enako tudi pri ostalih. Ako pa je vonjivo vonj, tedaj učini vonj – če sploh kaj učini – vohanje; zato vonj ne more vplivati na tisto, kar ne more vonjati – isto pa velja tudi o drugih čutih – in tudi na to, kar more vonjati, le v toliko, v kolikor ima možnost zaznavanja. – Da je temu tako, je jasno tudi na ta način: niti luč in tema, niti zvok, niti vonj ne vplivajo na telo, ampak le to, v čemer so, n.pr. zrak z grmenjem razcepi les. Tipno pa in okus reči vplivata; kajti kaj bi sicer moglo vplivati na nežive stvari in jih spreminjati? Ali naj vplivajo tudi ostali čuti? Toda ni vsako telo sposobno, da bi mogla nanj vplivati vonj in zvok, tista telesa pa, na katera se vpliva, so nedoločena in ne vztrajajo, n.pr. zrak; kajti ta vonja, kot bi nekaj nanj vplivalo. Kaj je tedaj vonjanje v primeri z vplivanjem? Razlika je ta, da je vonjanje zaznava, dočim je zrak, če je kaj nanj vplivalo, hitro sam premet zaznave.

III. knjiga

I. poglavje

Da ni nobenega drugega čuta razen teh petih, katere smo omenili, namreč vid, sluh, vonj, okus in tip, bi pač mogli iz tega uvideti. Kajti če bi imeli zaznavo vsega, čigar zaznava je tip, že sedaj – vse lastnosti tipnega namreč kot takega zaznavamo po tipu – in če bi nam nadalje kaka zaznava manjkala, bi nam moralo manjkati tudi kako

91 T.j. na uho vpliva vse, kar vsebuje zvok; brezpomembno pa je, če je to kaj lesenega, železnega, lepega ali grdega, če je le takšno, da more povzročiti zvok.

čutilo; kar pa zaznavamo neposredno po dotikanju, to je vprav predmet tipa, in tega imamo slučajno; kar pa zaznavamo po sredini in ne neposredno po samem dotikanju, to zaznavamo po enostavnih telesih, menim pa [Arist. 38] zrak in vodo; tukaj pa sta dve možnosti: če je po enem elementu več predmetov dočutnih, ki so med seboj po vrsti različni, mora tisti, ki ima takšno čutilo, biti zmožen, da zazna oboje, n.pr. če sestoji čutilo iz zraka, tedaj se nanaša zrak na zvok in barvo; če pa – to je druga možnost – jih je več, [425a] ki se nanašajo na isti predmet, kakor n.pr. zrak in voda na barvo – oboje je namreč prozorno – bo tudi tisti, ki ima le enega ali drugega teh elementov, vendar vse zaznaval, za kar je oboje sredina; voda in zrak pa sta edina elementa, iz katerih morejo sestati čutila; punčica namreč je iz vode, sluh iz zraka, vonj pa iz enega od obeh; ogenj pa ne pripada nobenemu čutu ali pa je vsem skupen; kajti ničesar se ne da zaznati prek toplote; zemlja naposled pa ali ni iz ničesar ali pa je na poseben način zmešana s tipom. Potemtakem sledi, da ni nobeno čutilo brez vode in zraka, to pa imajo tudi nekatere živali. Vse zaznave torej imajo od živali tiste, ki niso nepopolne ali okrnjene, kajti tudi krt ima očitno pod kožo oči. Zato če ni nobenega drugega telesa razen teh in nobenega čuvstva razen teh, ki se nahajajo v teh telesih, tedaj nam ne manjka noben čut.⁹²

Nadalje pa tudi ni mogoče, da bi imeli posebno čutilo za skupno, namreč za kaj takega, kar zaznavamo tudi z vsakim posameznim čutom in sicer ne samo slučajno, kot n.pr. premikanje, mirovanje, obliko, velikost, številko, enoto; vse to je namreč takšno, da ga zaznavamo z vsemi čuti, kot velikost s premikanjem, zato tudi obliko, ker je oblika namreč neka količina; nadalje mirovanje, v kolikor to ni premikanje, naposled število z zanikanjem zaporednosti, in po tem, kar je čutom lastno; kajti vsak čut zaznava eno. Zato je jasno, da ne more katerokoli teh imeti lastne zaznave, kakor n.pr. premikanje; kajti potem bi bilo prav tako, kakor zaznavamo sedaj n.pr. sladko po vidu. To pa se zgodi zato, ker imamo zaznavo obeh čutov – vida in okusa –; po čemer spoznavamo v istem trenutku, ko se obe zaznavi strneta. Ako pa bi ne bilo tako, ampak bi si morali za splošno misliti poseben čut, tedaj bi nikakor ne zaznavali, če ne slučajno, kakor n.pr. zaznavam Kleonovega sina, ne ker je Kleonov sin, ampak ker je bel in ker je to belo, kar zaznavam, prav Kleonov sin. O skupnih stvareh pa imamo vsem čutom skupno zaznavo, in sicer ne samo slučajno, ne samo zraven tega; nikakor namreč ne zaznavamo razen tako, kakor smo povedali, da vidimo Kleonovega sina.

Kar pa je čutom lastno, zaznavajo čuti slučajno, ne zato, ker ostane vsak v svojem svojstvenem bistvu, ampak ker tvorijo enoto, pri čemer je zaznava [425b] hkrati in skupno umerjena na isti predmet, kakor n.pr. pri zaznavi, da je žolč grenek in rumen;

92 Mesto da bi dokazal, da poleg petih čutov ni nobenega drugega, dokaže Aristoteles, da nam nobeden imenovanih čutov ne manjka. Tek dokaza je sledeč: Kar se neposredno zaznava, je predmet tipa in okusa; in ta dva imamo. Posredno pa se zaznavajo predmeti posluha, vida in vonja; tudi te čute imamo. Torej nam ne manjka noben čut – ako niso druga, nam še neznana telesa. To pa, da takih ni, bi se bilo moralo dokazati.

ni namreč naloga enega ali drugega čuta, da reče, [Arist. 39] da je oboje eno, kar bi imelo za posledico prevaro, ker bi mogli potem meniti, da je to žolč, kar je rumeno. Morda bi pa kdo vprašal, radi česa imamo več zaznav in ne samo eno. Pač zato, da se jasneje spozna to, kar je splošno in spremlja posamezne zaznave, n.pr. premikanje, velikost in število; kajti če bi bil vid le eden, in sicer vid belega, bi ne zaznavali tako natančno in bi se moglo zdeti, da je vse isto, ker se n.pr. barva in velikost vedno vzajemno spreminjata. Sedaj pa, ker se nahaja tudi v drugem dočutnem skupnost, postane jasno, da je vsako izmed njih, kakor n.pr. barva in velikost, nekaj posebnega.

II. poglavje

Ker pa zaznavamo, da vidimo, slišimo itd., moramo ali z vidom zaznati, da vidimo, ali pa s kakim drugim čutom. Toda v tem slučaju bi bilo videnje in barva, ki služi videnju kot predmet, predmet istega čuta. Iz tega pa sledi, da bi se nanašala dva čuta na isti predmet ali pa da ima čut samega sebe za predmet. Nadalje, če bi si mislili kak drug čut, ki naj bi zaznaval videnje, bi morali iti v neskončno; ako pa tega ne moremo, si moramo misliti, da zaznava vsak čut samega sebe. Zato moramo obstati pri prvem videnju. – Težkoča pa je v tem: če je namreč to, kar zaznavamo z vidom, videnje in je predmet videnja barva ali to, kar vsebuje barvo, tedaj mora – če hočemo videti to, kar vidi – vprav to prvo, ki vidi, imeti barvo. Iz tega pa izhaja, da nimamo samo ene vrste zaznave po vidu; kajti tudi tedaj, kadar ne vidimo, razločujemo z vidom luč in temo, toda to je zopet posebna vrsta videnja. Nadalje pa ima tudi to, kar vidi, v nekem oziru barvo; čutilo namreč vsakega čuta sprejema dočutno, toda brez dotične materije. Zato se, četudi so odstranjeni predmeti zaznave, vendar še nahajajo v čutilih zaznave in predstave. Delovanje dočutnega in zaznave pa je isto in **eno**, pojem in bistvo zaznavanega in zaznavajočega čuta pa nista identična, menim pa n.pr. zvok po delovanju in sluh po delovanju; možno je namreč, da tisti, ki ima sluh, ne sliši in da to, kar ima zvok, ne doni vselej. Kadar pa deluje to, kar more slišati, in doni to, kar more doneti, tedaj nastane po delovanju hkrati sluh in po delovanju zvok, od katerih bi pač imenovali prvo **slišanje**, drugo pa **zvenenje**. [426a] Če pa je premikanje, proizvajanje in vplivanje v tem, kar se proizvaja, morata pač biti zvok in sluh po delovanju v sluhu po možnosti. Delovanje tega namreč, kar more proizvajati in premikati, nastane v tem, na kar se vpliva. Zato ni potrebno, da bi se to, kar [Arist. 40] premika, premikalo. Delovanje tega, kar more zveneti, je torej zvok ali zvenenje, tistega pa, kar more slišati, sluh ali slišanje. Dvojno je namreč sluh, dvojno pa tudi zvok. Isto velja tudi o ostalih čutih in predmetih zaznave. Kakor je namreč proizvajanje in vplivanje v tem, na kar se vpliva, ne pa v tem, ki to povzročuje, tako je tudi delovanje dočutnega in tega, kar je sposobno zaznavati, v tem, kar je sposobno zaznavati. Dočim pa imamo pri nekaterih čutih posebna imena kot **zvenenje** in **slišanje**, nimamo pri drugih nobenega imena;

kajti gledanje se imenuje delovanje vida, delovanje barve pa je brez imena; pokušanje je delovanje pokušajočega, delovanje okusa pa nima imena.

Ker je pa delovanje dočutnega in tistega, ki je sposoben zaznavati **eno**, bistvo in pojem obeh pa različen, se mora takozvani sluh in zvok obenem pokvariti in ohraniti, in prav tako je pri okusu in pokušanju in pri ostalih čutih; ni pa to potrebno pri onih, ki se imenujejo po možnosti. Prejšnji prirodoslovci pa niso prav rekli, ko so menili, da ni ničesar niti belo niti črno brez vida, niti pokušanje brez okusa. Deloma so govorili prav, deloma pa ne; ker se namreč imenujeta zaznava in dočutno na dva načina, prvič po delovanju, drugič pa po možnosti, je ona trditev v tem slučaju primerna, v prvem pa ne. Oni pa so govorili splošno o rečeh, o katerih se ne sme govoriti splošno. Ako pa je glas neka harmonija, nadalje ako sta glas in sluh v nekem oziru isto – v drugem oziru seveda sta zopet različna – in potem ako je harmonija razmerje, mora biti tudi sluh neko razmerje. In to je tudi vzrok, zakaj oni **preveč** uničuje, kakor n.pr. zamolklo in zvoneče pri sluhu, če je premočno; prav tako okusno pri okusu in pri barvah **preveč** bleščče **[426b]** in temno pri vidu in pri duhanju presladek in močen duh pri vonju; to se da tako razlagati, da je zaznava neko razmerje. Zato tudi je prijetno nekaj, kadar vstopi čisto in nemešano v razmerje, n.pr. zvoneče ali sladko ali slano; splošno pa je mešano, ako je harmonija, prijetnejše kakor zvoneče in zamolklo; za tip pa je sestavljeno prijetnejše kakor to, kar se da segreti ali ohladiti. Zaznava pa je razmerje, vsako **preveč** pa škoduje in uničuje. – Vsaka zaznava se nanaša na dočutno, ki je njen predmet, nahaja pa se v dotičnem čutilu kot takšnem in presoja razlike predmeta svoje zaznave, tako n.pr. vid belo in črno, okus sladko in grenko in prav tako je pri drugih čutih. Ker pa razlikujemo tudi belo in sladko in sploh vse dočutno po razmerju do vsakega posameznega drugega, nastane vprašanje: s čim pravzaprav zaznavamo, da se ti predmeti razlikujejo? Vsekakor pač po zaznavi, ker so predmeti zaznave. Radi tega je jasno, da meso ni zadnje čutilo; kajti sicer bi moralo to, kar razlikuje, razločevati **[Arist. 41]** predmet z dotikanjem.⁹³ Pa tudi če so ločeni, ni mogoče razločiti, da je sladko različno od belega, ampak oboje mora postati jasno po enotnem. Sicer bi mogla razlika med belim in sladkim postati tudi tedaj jasna, ako bi zaznaval jaz eno, ti pa drugo. Marveč mora enotno reči, da je oboje različno; različno je namreč belo od sladkega. Razlike mora tedaj vedno povedati **isto** in kakor pove ono, tako tudi misli in zaznava. Jasno je tedaj, da ni mogoče razločevati posamezne ločene predmete s posameznimi čuti v ločenem stanju; obenem pa je tudi jasno, da ni mogoče izvršiti razločevanje v ločenem času. Kakor namreč pravi isto, da je dobro različno od slabega, tako pove tudi, če pove, da sta **A** in **B** različna, obenem, da je **B** različno od **A**, in pri tem beseda **kdaj** ni nekaj slučajnega; menim pa tako: jaz morem *sedaj* reči, da je to in to različno, ne pravim pa, da je **sedaj** različno; torej se obojni

93 Vsaka zaznava bi postala tip.

sedaj strinja, je neločljiv in se po času ne da ločiti. – Vendar pa je nemogoče, da bi se ista stvar istočasno premikala v nasprotnih smereh, ker je pač nedeljiva in v nedeljivem času. Ako je namreč sladko, premika zaznavo ali mišljenje na ta način, grenko pa na nasproten način in belo zopet drugače. [427a] Moremo li pa misliti, da je to, kar razločuje, po številu nedeljivo in neločljivo, hkrati pa po svojem bistvu ločeno? Potem moremo reči, da zaznava ločeno v nekem oziru kot neločljivo, v drugem oziru pa kot ločeno; namreč po bistvu je deljivo, po kraju in številu pa nedeljivo. Ako pa bi trdili, da to ni mogoče, moramo reči: po možnosti je identično deljivo in nedeljivo, po bistvu pa ne; ampak po delovanju je deljivo in ne more hkrati biti belo in črno in tudi ne more nanj vplivati oblika nasprotnega, ako je zaznavanje in mišljenje kaj takšnega /namreč aktualnega/. Ampak tako je kakor pri piki, ako je ta ena in hkrati dve, t.j. obenem deljiva in nedeljiva; ako je tedaj pika nedeljiva, je to, kar razločuje, eno in obenem, ako pa je deljiva, ni eno; isto znamenje namreč rabi hkrati dvakrat; v kolikor rabi krajišče kot dve, razločuje dve in pike so zanj ločene kot nekaj ločenega; v kolikor pa je ono eno, ga razločuje kot eno in obenem. Toliko o določbah glede izvira, po katerem je žival sposobna zaznavati.

III. poglavje

Ker pa opredeljujemo dušo zlasti po dveh znakih, namreč po premikanju v prostoru, drugič pa po razlikovanju, mišljenju in zaznavanju, nastane vprašanje, če se mišljenje in zaznavanje med seboj razlikujeta. Pogosto menimo, da je mišljenje in spoznanje neko zaznavanje – kajti v [Arist. 42] obeh teh slučajih razločuje duša nekaj in spoznava nekaj od tega, kar biva – in predniki trdijo, da je spoznanje in zaznavanje istovetno, kakor pravi n.pr. Empedokles: »po tem, kar je, se množi razsodnost ljudi,« in na drugem mestu »odkoder jim vedno preudarjanje, kaže drugačno.« Isto pa hoče povedati tudi Homer, ko pravi: »takšno je mišljenje ljudi.«⁹⁴ – Vsi ti namreč vidijo v mišljenju nekaj telesnega, prav kakor v zaznavanju ter mislijo – kakor smo to povedali v začetku preiskave – da spoznamo in zaznavamo istovrstno po istovrstnem. Vendar pa bi bili morali hkrati kaj povedati tudi o prevari: kajti ta je še bolj lastna živalim [427b] in duša prebiva več časa v njej. Zato morajo vsekakor, kakor pravijo nekateri, biti vse prikazni resnične,⁹⁵ ali pa je dotikanje neslične stvari prevara, kajti to je nasprotno trditvi, da se spoznava istovrstno po istovrstnem. Potem pa se zdi, da sta prevara in spoznanje nasprotnega istovetna. Jasno pa je, da zaznavanje in spoznanje nista istovetna; ono namreč biva v vseh živalih, to pa le v malem številu njih. Pa tudi o mišljenju, ki vsebuje pravilno in nepravilno mišljenje – pravilno mišljenje namreč je spoznanje, vedenje in resnično mnenje, nepravilno pa nasprotje tega – torej tudi o

94 Odiseja, 18, 136.

95 Ker ne povedo ničesar o zmoti.

mišljenju ne moremo trditi, da je istovetno z zaznavanjem. Zaznava tega namreč, kar je vsakemu čutu svojsko, je vedno resnična in se nahaja v vseh živalih; mišljenje pa more biti tudi napačno in se ne nahaja v nobenem bitju razen v razumnih. Domiselnost namreč je različna od zaznave in mišljenja; domiselnost ne nastane brez zaznave in brez domiselnosti nimamo nobene predstave. Da pa domiselnost ni istovetna z mišljenjem in mnenjem, je jasno. Domišljevanje namreč je od nas zavisno čuvstvo, kadar hočemo – kajti to je neko postavljanje pred oči, prav tako kakor delajo tisti, ki si reči v spominu razvrstijo in k temu delajo slike – domnevanje pa ni v naši moči; ono je namreč ali napačno ali pa resnično prestavljanje. Nadalje kadar mislimo kaj strašnega ali groznega, tedaj takoj občutimo isto bol, prav tako kadar domnevamo kaj samozavestnega; pri domišljiji pa se nam prav tako godi kot bi gledali na sliki kaj strašnega ali samozavestnega. Pa tudi v predstavi sami so razlike, namreč vedenje, mnenje in temu nasprotno; o tem pa bomo govorili na drugem mestu.

Ker pa je mišljenje različno od zaznavanja in je, kot se zdi, en del domišljije, drugi pa predstava, moramo najprej opredeliti domišljijo, potem pa govoriti o drugem. **[428a]** Ako je torej domišljija zmožnost, po kateri se pojavi pred našimi očmi **[Arist. 43]** neka slika in tega ne govorimo o njej v prenesenem pomenu, tedaj ni **ena** od možnosti ali stanj, po katerih razlikujemo, in sicer resnično ali napačno. Takšne so zaznava, mnenje, vedenje, duh. Da domišljija ni zaznava, postane jasno iz naslednjega: zaznava je ali možnost ali udejstvovanje kot vid in gledanje; domisleke pa imamo tudi, če se nobeno od teh ne nahaja v nas, n.pr. v spanju. Nadalje: zaznava je vedno pri nas, domislek pa ne. Ako pa bi bil po udejstvovanju isto kakor zaznava, bi se morala nahajati domišljija v vseh živalih; zdi se pa, da temu ni tako, n.pr. se nahaja pri mravlji in čebeli, pri črvu pa ne. Nadalje: zaznave so vedno resnične, domišljije pa večinoma lažnive. Nadalje: kadar se skrbno bavimo z dočutnim, ne pravimo, da je to in to slika človeka, ampak ta izraz rabimo tedaj, kadar naše opazovanje ni tako natančno. In kakor smo omenili že zgoraj, se kažejo slike tudi, kadar mežimo. Potem pa domišljija tudi ne spada k temu, kar je vedno resnično, torej ni n.pr. znanje ali razum ali duh, kajti domišljija more biti tudi lažniva. Preostaja torej še, da preiskujemo, če je mnenje; kajti tudi to je ali resnično ali pa neresnično. Toda mnenju sledi vera – kajti če kaj menimo, moramo to, kar menimo, tudi verovati – od živali pa nima nobena vere, pač pa jih ima mnogo domišljijo. Nadalje: vsakemu mnenju sledi vera, veri prepričanje, prepričanju pa razumno spoznanje; tega pa pri živalih ni, pač pa imajo nekatere domišljijo. Jasno je tedaj, da domišljija ni mnenje v zvezi z zaznavo niti po zaznavi, niti da ne izvira mnenje iz ničesar drugega kakor iz onega, iz česar je tudi zaznava; mislim pa, da bi morala iz mnenja in zaznave belega nastati domišljija, seveda pa ne iz mnenja o dobrem in iz zaznave o **[428b]** belem; potemtakem bi morala biti domišljija mnenje o tem, kar zaznavamo, in sicer na bistven način /ne pa slučajno/. Pojavljajo pa se tudi neresnične stvari, o katerih je naša predstava pravilna, n.pr. si domišljamo, da je solnce le čovelj dolgo, prepričani

pa smo, da je večje od zemlje; torej bi morali ali reči, da smo izgubili pravo mnenje, ki smo ga imeli prej – dočim je ostala stvar sama enaka – da ga pa nismo pozabili ali prišli do drugega prepričanja, ali pa če imamo še to mnenje, mora vsekakor isto mnenje biti resnično in neresnično; neresnično pa bi postalo, če bi se stvar spremenila, ne da bi to opazili. Torej domišljija ni niti ena od imenovanih zmožnosti niti ni iz njih sestavljena. Marveč si moramo stvar takole misliti: ako se to in to premika, se more od njega nekaj drugega [Arist. 44] premikati; domišljija pa je, kot se zdi, neko premikanje, in sicer takšno, ki ne nastane brez zaznave, ampak le pri zaznavajočih bitjih in glede na to, kar je predmet zaznave; nadalje more premikanje nastati po delovanju zaznave in to premikanje mora biti istovrstno z zaznavo; potemtakem bi bilo to premikanje takšno, ki ni možno brez zaznave niti se ne nahaja pri tistih, ki ne zaznavajo; to pa, ki ga ima, more glede njega mnogo učiniti in trpeti in biti more resnično ali neresnično. To pa se zgodi radi tega: zaznava predmetov, ki so vsakemu čutu svojski, je resnična ali pa vsebuje kar najmanj neresničnega. Druga vrsta zaznave se nanaša na to, kar pripada slučajno temu posebnemu; tukaj pa je prevara že možna, kajti da je nekaj belo, v tem se ne varamo; jeli pa belo to ali ono, o tem se moremo motiti.

Tretja vrsta zaznave se nanaša na skupno, kar je združeno z lastnostmi onih posebnih reči, menim pa premikanje, velikost in podobno; glede teh splošnih pojmov je najprej možno, da se v zaznavi motimo. Premikanje pa, ki nastane po delovanju zaznave, bo vsebovalo tudi take razlike, ker izhaja iz teh treh vrst zaznave. Prva stopnja je resnična, ker stoji poleg nje zaznava; ostali dve stopnji pa moreta biti neresnični, najsi je zaznava navzoča ali ne, zlasti kadar je predmet zaznave zelo oddaljen.

Ako bi torej domišljija [429a] ne imela ničesar drugega nego to, kar smo povedali, bi morali pač reči, da je premikanje, ki ga povzročuje zaznava po delovanju. Ker je pa vid prav posebno zaznavanje, je dobila domišljija tudi ime od luči,⁹⁶ ker brez luči ne moremo videti. In ker se domišljije čvrsto držijo zaznav in so njim enakovrstne, delujejo stvari mnogo po njih; nekatere, ker nimajo razuma kakor živali, druge pa zato, ker zagrinjajo včasih razum strast, boleznin ali spanje, kar se n.pr. pripeti pri ljudeh. Toliko o bistvu in izviru domišljije.

IV. poglavje

O delu duše, s katerim duša spoznava in misli, bodisi da je ločljiv ali neločljiv – namreč ločljiv po pojmu, ne pa po velikosti – moramo preiskovati, kaj je njegovo posebno svojstvo in kako neki nastane mišljenje. Ako pa je mišljenje isto kakor zaznavanje, bi pač to bilo neko vplivanje po spoznatnem ali pa nekaj temu sličnega. Potemtakem se na razum po njegovem pravem bistvu ne more vplivati, pač pa je zmožen za sprejem oblike; po možnosti pa mora biti takšen ali [Arist. 45] takšen,

96 Φαντασία od φάος luč.

toda ne neki določen **ta**, in biti mora s svojim predmetom v istem razmerju kakor čutilo s predmeti zaznave. Ker pa vse misli, mora biti razum nemešan, kakor pravi tudi Anaksagoras, **da bi vladal**, t.j. da bi spoznaval; tuje namreč, ki se pojavlja poleg razumnega in mu nasprotuje, tako da mu ne pripada pravzaprav nobena določena narava, kakor **ta**, da je čista možnost. Del duše tedaj, ki ga imenujemo razum ali duh – menim pa tisti razum, s katerim duša preudarja in razumeva – ni nič po delovanju bivajočega, predno ne misli. Zato tudi ne more biti s telesom zmešan, kajti s tem bi dobil katerokoli kakovost, postal bi mrzel ali topel ali pa tudi kak organ n.pr. za čutilo; tako pa ni nič resničnega. In dobro menijo, ki pravijo: razum je kraj idej, toda s to omejitvijo, da to ni docela, ampak le sposoben za mišljenje in da ideje v njem niso po delovanju, ampak le po možnosti. Da je pa neobčutljivost /nedostajanje vplivanja/ pri čutilu kaj drugega kakor pri razumu, je jasno, če obrnemo pozornost na čute in na čutne zaznave. Zaznava namreč je nemogoča pri močnem dočutnem, n.pr. ne zaznava zvoka, ako je premočen, **[429b]** vid in vonj nista možna, če sta barva ali duh premočna; pri razumu pa je drugače: kadar kaj misli, kar je prav posebno predmet mišljenja, vendar ne misli nič manj tega, kar je manj važno, da celo še v večji meri; to pa je, ker je razum od telesa ločen, dočim čutna zaznava ni možna brez telesa. Če pa postane razum sleherno kakor tisti, ki je večš po delovanju – to pa se zgodi, kadar je po samem sebi zmožen delovati – je vendar v nekem oziru tudi še tedaj možnost, le na drug način kakor prej, predno je svoj predmet umel in ga našel; in tedaj bo mogel misliti tudi sebe samega.

Ker je pa nekaj drugega velikost in biti velik in voda ter biti voda – tako je tudi pri mnogih drugih rečeh, seveda ne pri vseh, kajti pri nekaterih je oboje isto – razlikujemo tudi meso v abstraktnem in meso v konkretnem pomenu po nekem drugem ali vsaj drugačnem čutilu. Kajti meso ni brez materije, ampak je kakor toponoso neki **to v tem**. Dočim pa zaznavamo s čutilo toplo in mrzlo, sploh to, s čimer je meso v kakem odnosu, razlikujemo pojem mesa z drugim čutilom, ki je ali ločeno zase ali pa v takem razmerju kakor pripognjena črta do same sebe, če je zravnana. In zopet pri abstraktnem /matematičnem/ je ravno kakor toponoso, v kolikor je zvezano z nepretrganim,⁹⁷ čisti pojem pa – če moramo razločevati med pojmom **ravno** in **raven biti** – se spozna po drugem; misliti si namreč moramo dvojino. Torej spoznava duša po drugem, ali vsaj po drugačnem. Sploh pa, kakor se morejo ločiti reči od materije,⁹⁸ tako tudi to, kar se tiče razuma. Nadaljnje vprašanje **[Arist. 46]** pa je: ako je razum nekaj preprostega, neobčutljivega in nekaj, kar nima z ničemer kaj skupnega, kakor pravi Anaksagoras, kako bo potem mislil, ko je vendar mišljenje neko trpljenje. V kolikor namreč je v obeh nekaj skupnega, eno deluje, kot se zdi, drugo pa trpi. Nadalje, če je razum sam spoznat. Kajti ali se bo nahajal razum v drugih stvareh, ako

97 T.j. če si ga mislimo kot količino.

98 Namreč pojmovno.

ni glede česa drugega, ampak le sam zase spoznat, spoznatno pa je po svoji obliki **eno**, ali pa mora imeti na sebi kaj drugega, kar ga napravi spoznatnega kakor drugo. Kar se tiče prvega vprašanja, se vrši trpljenje in delovanje glede nekega skupnega, razum pa, kakor smo povedali zgoraj, je spoznat le po možnosti, po udejstvovanju pa ni ničesar, predno ne misli. Predstavljati si moramo stvar tako kakor pri knjigi, v kateri še ni ničesar **[430a]** napisano po udejstvovanju; isto je tudi pri razumu. Kar pa zadeva drugo vprašanje, je razum spoznat, kakor sploh spoznatno. Pri tem namreč, kar je brez materije, je to, kar misli in kar se misli, isto; kajti teoretično znanje in to, kar moremo na ta način vedeti, je istovetno. Preiskovati pa moramo vzrok, zakaj ne mislimo vedno. Pri stvareh pa, ki imajo materijo, je slehern, kar je predmet mišljenja, le po svoji možnosti. Zato se v stvarnem ne bo nahajal razum – kajti razum je brezsnovna možnost takih reči – v razumu samem pa se mora nahajati spoznatno.

V. poglavje

Ker pa moramo pravzaprav v vsej naravi razločevati med tem, kar je materija za vsako vrsto – to pa je to, kar je po možnosti vse posamezno – in drugim, kar je vzrok in tvorilno, ker pač vse ustvarja po razmerju, v katerem je n.pr. umetnost do materije, si moramo misliti tudi v duši to razliko. Razum je torej deloma takšen, ki postane vse, deloma pa takšen, ki vse ustvarja, kot neko stanje, kakor je pri luči; kajti na neki način napravi tudi luč barve, ki so po možnosti, za barve po delovanju. In ta ustvarjajoč duh je ločljiv, neobčutljiv in nemešan, po svojem bistvu delovanje. Kajti vselej je odličnejše to, kar dela, kakor ono, ki trpi in izvir je plemenitejši kakor materija. Ono znanje pa, ki nastane po delovanju, je istovetno s svojim predmetom; znanje po možnosti pa je po času v posameznem prejšnje; mišljenje pa se včasih vrši, včasih pa ne. Ako pa je razum ločen za se, potem je edino to, kar je njegovo bistvo, in le to je nesmrtno in večno. Spomina pa nimamo, ker je delujoč razum neobčutljiv, trpeč pa minljiv; brez tega pa se mišljenje sploh ne vrši.

[Arist. 47]

VI. poglavje

Mišljenje nedeljivega, preprostega se bavi s tem, glede česar ni nobene prevare; v čemer pa se nahaja prevara in resnica, tam je takoj neka sestava misli v enoto, kar najdemo tudi pri Empedoklu, ki pravi: **Kjer so pri mnogih zrasli senci brez vratov.** – potem pa so se združila po prijateljstvu. Tako se sestavljajo tudi posamezne misli, ki so bile prej ločene, kakor n.pr. nesomerno in premer ali pa somerno in premer. Ako pa se nanaša mišljenje na preteklo ali bodoče, sestoji sestava v tem, da si mislimo k temu še čas. **[430b]** V sestavi je namreč vedno prevara; tako bi moglo mišljenje pač

tudi sestaviti belo kot nebelo mišljeno z nebelim, mišljenim kot belim. Mogoče je pa tudi, da rabimo povsod izraz **ločitev**. Vedno pa se nanaša resnično in neresnično ne le na to, da je n.pr. Kleon bel, ampak tudi na to, da je bil in da bo bel. To pa, kar vse sestavlja in združuje, je razum. Nerazdeljeno pa moramo na dva načina umeti, ali po možnosti ali po delovanju; zato si prav lahko mislimo ločljivo kot neločljivo, če si n.pr. mislimo dolgost – ta je namreč po delovanju neločljiva – in v neločljivem času, kajti tudi čas je kakor dolgost, i ločljiv i neločljiv. Pri tem pa ne moremo reči, kaj smo si mislili v vsaki polovici časa; kajti ne glede na /v mislih izvršeno/ ločitev imamo le ločitev po možnosti. Ako si pa mislimo vsako polovico samo zase, ločimo s tem tudi čas in tedaj ravnamo z njim slično kakor z dolžinami. In če ima mišljenje takorekoč dva dela, se vrši tudi v enako razdeljenem času. Kar je pa nedeljivo – ne po količosti, ampak le po pojmu – si mislimo v nedeljivem času in z nedeljivim organom duše; slučajno pa in ne, ker so pojmi enotni, je deljivo to, s čimer misli duša in čas, v katerem misli; seveda se nahaja tudi v tem nekaj nedeljivega, toda to, kar združuje čas in dolgost v enoto, morda od teh ni ločeno. To pa je slično pri vsem, kar je po času in dolgosti zvezano. Pika in vsaka ločitev in to na ta način nerazdeljeno postane na isti način jasno kakor njegovo nasprotje in tako je sploh pri vsem, n.pr. v spoznanju slabega in črnega – spoznavamo ga namreč takorekoč po njegovem nasprotju. To pa, kar spoznava, mora bivati po možnosti in ne sme biti eno od dveh nasprotij. Ako pa duh ni nobenemu drugemu bitju nasproten, spoznava samega sebe, biva resnično po delovanju in je popolnoma zase. Dočim pa pozitivna ali negativna trditev nekaj izpoveduje o kakem predmetu in more biti vedno resnična ali neresnična, pri razumu tega ne najdemo vedno, ampak izpoved razuma o tem, kaj je glede na pravi pojem, je resnična, v tem slučaju ni poljuben izrek o poljubni reči, marveč **[Arist. 48]** kakor je gledanje svojskega predmeta, n.pr. belega, resnično, dasi ni vedno resnično, če je belo človek ali ne, tako je tudi pri vsem, kar je brez materije.

VII. poglavje

[431a] Znanje po delovanju pa je isto kakor predmet sam. Znanje po možnosti pa je po času prejšnje v posameznem, v celem pa ni prejšnje, tudi ne po času; vse namreč, kar nastane, nastane iz tega, kar biva po udeleženju. Očividno pa je dočutno to, kar napravlja iz čutila po možnosti čutilo po delovanju; ne trpi namreč in se ne spreminja. To je torej druga vrsta premikanja; sicer je namreč bilo premikanje delovanje nedovršenega, delovanje dovršenega pa je sploh drugačno. – Zaznavanje tedaj je podobno le govorjenju in mišljenju; bržko pa je kaj prijetno ali neprijetno, tedaj duša takorekoč pritruje ali zanikava, t.j. ona želi ali pa zametava, in zato ni **veseliti se** in **žalovati** nič drugega nego delovati z zaznavajočo in poravnajajočo sredino v primeri z dobrim in slabim kot takim. In izbegavanje ter poželenje obstoji v prav tem, namreč

če si ga mislimo po delovanju; organi hrepenenja in izbegavanja pa niso različni niti med seboj niti od organa zaznavanja, le bitje je nekaj drugega. V razmišljajoči duši pa se nahajajo predstave slično kakor zaznave. Ako pa je kaj dobro ali slabo, tedaj ga poželi ali pa izbegava. Zato duša nikdar ne misli brez predstave. Kakor pa napravljaja zrak punčico takšno ali takšno, ta pa zopet kaj drugega, tako je tudi pri sluhu; skrajni cilj pa je isti in eno je tudi posredovanje, bitje pa ni vedno isto. Vprašanje pa, s čim razločuje mišljenje sladko in toplo, smo že prej obravnavali, moramo pa še enkrat o tem govoriti. Biva namreč nekaj enotnega, enotno kakor je tudi pika in sploh opredelba. In to, namreč sladko in toplo, je enotno po analogiji in številu, ki se nahaja med njima in dotičnim nasprotjem.⁹⁹ Nikakega razločka namreč ne more biti med vprašanjem, kako se razločuje to, kar ni istovrstno, in tem, kako se razločuje nasprotno, n.pr. belo in črno; mislimo si torej, da je **A**, t.j. belo, proti **B**, t.j. črno, kakor **C** proti **D**, to se seveda da obrniti tako, da je **A : C = B : D**. Ako se torej moreta nahajati C D v enotnem, tedaj bo isto razmerje, kakor če sta notri A B; pravzaprav je to isto, čeprav bitje obeh razmerij ni isto. Isto razmerje je tudi, če bi bil **A** sladko, **B** pa belo.

[431b] Oblike si misli misleči organ pri predstavah, in kakor je bilo pri teh določeno to, po čemer je treba hrepeneti in kar se mora izbegavati, se bo premikal tudi izven zaznave, [Arist. 49] kadar se bavi s predstavami, n.pr. kdor opazi ognjeno znamenje kot ogenj po njegovem premikanju, ki ga vidi, spozna, da je sovražnik blizu. Včasih pa se zgodi, da mišljenje radi predstav ali misli, ki se nahajajo v duši, kot po vidnem organu preiščuje in preudarja o bodočnosti in njenem razmerju do sedanjosti; in če pravi, da je tam prijetno ali neprijetno, tedaj beži ali pa hiti tja in tako sploh pri delovanju. To pa, kar ni v zvezi z dejanjem, namreč resnično in lažnivo, je po svoji vrsti enako z dobrim ali slabim, razlika je samo v tem, da velja resnično in lažnivo sploh samo po sebi, dočim je pri dobrem in slabem subjektivno razmerje. Abstraktne /matematične/ pojme pa misli mišljenje kakor si misli toponoso: ako misli toponoso, ne ločeno, ako pa topo – če si misli to v udejstvovanju – bi si mislilo brez mesa, v katerem je topo. Tako si misli matematične pojme, ki niso ločeni, vendar kot ločene, kadar si misli one čutne stvari. Sploh je razum to, ki si misli stvari po njih delovanju. Je li pa razumu možno, si misliti kaj, kar biva, čisto zase, če ni sam ločen od vsake količine, o tem moramo pozneje preiščevati.

VIII. poglavje

Sedaj pa hočemo to, kar smo povedali o duši, združiti in ponoviti, da je duša nekako vse, kar biva. Vse resnične stvari so namreč ali dočutne ali pa si jih moremo misliti. Znanje pa je nekako to, kar moremo vedeti, zaznava pa, kar moremo zaznati; kako pa se to godi, moramo preiskovati. Znanje in zaznava se delita kakor stvari same: po

99 Sladko : grenko – toplo : mrzlo.

možnosti v možnosti, po udejstvovanju pa v udejstvovanja. Ista zmožnost duše pa, ki zaznava in to ve, je po možnosti identična z dotičnimi predmeti, to, kar se more vedeti, s predmetom znanja, dočutno pa s predmetom zaznave. Znanje in zaznava pa morata biti ali stvari same ali pa njih oblike. Prvo pa ni možno, kajti ni kamen sam v duši, ampak njegova oblika, zato je duša kakor roka; kajti tudi roka je [432a] organ organov, tako tudi duh oblika oblik in zaznava oblika dočutnega. Ker pa, kot se zdi, ni nobena stvar poleg dočutnih količin ločena sama zase, je to, kar moremo misliti, v oblikah dočutnega, in sicer i abstraktne misli, i to, kar izraža stanja in lastnosti dočutnega. In zato ne moremo ničesar spoznati niti razumeti, ne da bi kaj zaznali, in če kaj preudarjamo /v abstraktnem mišljenju/, moramo hkrati preudarjati tudi [Arist. 50] predstavo; predstave so namreč takorekoč zaznave, le da so brez materije. Predstava pa je nekaj drugega kakor trditev ali zanikanje; kajti spojitev misli je resnično ali neresnično. V čem pa naj sestoji razlika med prvimi mislimi in predstavami? Ne moremo jih pač smatrati za predstave, vendar pa niso brez predstav.

IX. poglavje

Ker pa je duša živali določena po dveh zmožnostih, namreč po razsodnem, ki je delo mišljenja in zaznave, in po tem, kar povzroči premikanje v prostoru, se nanašajo do sedaj omenjene določbe na zaznavo in mišljenje, kar se pa tiče premikajočega, moramo preiskovati, kateri del duše je to, ali je le en posamezen del duše, ki biva sam zase ločen po velikosti ali po pojmu, ali pa vsa duša, in če je en del, ali je nekaj posebnega poleg onih, ki se navadno imenujejo in ki smo jih tudi mi imenovali, ali pa eden od teh. Takoj pa nastane težava glede vprašanja, kako naj govorimo o delih duše in koliko jih je. Kajti pravzaprav moremo reči, da jih je neskončno mnogo, in ni resnično, ako nekateri¹⁰⁰ določajo stvar tako, da moramo razločevati razumen, hraber in poželjiv del, ali pa tudi razumen in nerazumen del. Kajti ako postavimo za osnovo take razlike kakor tukaj, bomo našli še druge dele, ki so med seboj še bolj različni kakor imenovani deli, o katerih se je tudi govorilo že sedaj, namreč to, kar redi, ki se nahaja v vseh rastlinah in živalih, in to, kar je sposobno zaznavati, česar bi pač ne mogli označiti kot kaj nespametnega in prav tako tudi ne kot pametno. Tem se še pridruži to, kar predstavlja, [432b] kar je po svojem bitju od vseh različno in o katerem se da težko povedati, s katerim imenovanih delov je identično ali od katerih se razlikuje, če bi si kdo mislil ločene dele duše. Poleg teh še poželjivo, kar je vendar i po pojmu i po možnosti od vseh različno. Sploh pa se mi zdi nesmiselno to porazdeliti, kajti v razumnem nastane tudi hotenje in v nerazumnem poželenje in vnema; če pa postavimo tri dele duše, bo v vsakem nagon. In dalje, kako je glede vprašanja, ki ga moramo sedaj odločiti – kaj je

100 To se nanaša na Platonovo trihotomijo; Platon namreč razločuje poleg razumnega in nerazumnega dela še tretji, pogumni del.

to, s čimer se žival premika z mesta? Mislili bi pač lahko, da se ustvarja premikanje, ki se nanaša na rast in upadanje, če se nahaja v vseh, tudi od dela, ki pripada vsem, namreč od redilnega in ustvarjajočega, kar se pa tiče dihanja in izdihavanja, spanja in bdenja, hočemo to pozneje preiskovati, kajti tudi to povzroča mnogo težkoč. Sedaj moramo najprej preiskovati vprašanje [Arist. 51] glede krajevnega premikanja, namreč kaj je to, s čimer se pripravi žival do premikanja? Da to ni redilna zmožnost, je jasno, kajti to premikanje ima vedno kak smoter in je vezano s predstavo ali nagonom; kajti ničesar se ne premika, ne da bi kaj pozelelo ali pred čim bežalo, razen sile. In k temu bi morale tudi rastline imeti zmožnost tega premikanja in bi morale imeti organ, ki bi jim služil kot orodje za to premikanje. Prav tako tudi ni zaznavajoče, kajti mnogo živali je, ki imajo čut zaznavanja, toda vztrajajo na istem mestu in so povsem nepremakljive. Sedaj pa smo mnenja, da narava ničesar ne ustvarja zaman in ne opušča ničesar, kar je potrebno, izvzemši pohabljenost in nerazvito – tukaj pa govorimo o popolnoma razvitih, nepohabljenih živalih; dokaz za to pa je, ker imajo zmožnost ploditve, rast in pojevanje – iz tega sledi, da morajo imeti tudi take ude, ki služijo kot organi za hojo. Pa tudi razumno, to, kar imenujemo razum, ni tisto, kar premika; kajti, kar se tiče opazujočega, ni vsebina njegovega mišljenja nobeno delovanje, niti ne pove, kaj je treba izbegovati in kaj pozeleti, premikanje pa pomeni vedno, da kaj izbegavamo in želimo; pa tudi tedaj, kadar se bavi ta duh s premišljevanjem takih reči, ne pove takoj, da jih je treba izbegavati ali pozeleti, tako n.pr. se pogosto zgodi, da si misli kaj strašnega ali prijetnega, ne pove pa, da je treba pred njim bežati, dočim je srce, ki se premika, in ako je kaj prijetnega, kak drug del. Nadalje pa tudi, če zapoveduje [433a] duh ali če velevala mišljenje, da naj izbegavamo ali poželimo, ne nastane nobeno premikanje, ampak dejanje se vrši po poželjivosti, kakor n.pr. pri nezmernem. Sploh pa vidimo tudi sicer, da n.pr. tisti, ki je izveden v zdravilstvu, ne zdravi sam, pri čemer se vidi, da zavisi izvrševanje znanosti od česa drugega in ne neposredno od znanosti. Naposled pa tudi nagon ni to, od česar zavisi to premikanje, kajti zmerni – četudi imajo nagon in poželenje – ne delajo tega, na kar je usmerjen nagon, ampak sledijo razumu.

X. poglavje

Očividno nahajamo dva premikajoča vzroka: nagon in razum, ako si namreč mislimo predstavo kot neko razumno mišljenje. Mnogo stvari je namreč, ki so poleg znanja zvezane s predstavami, in pri ostalih živalih ne najdemo niti mišljenja niti preudarjanja, ampak le predstavo. To dvojje torej, razum in nagon, ima zmožnost, da povzroča krajevno premikanje, in sicer razum kot praktični razum, ki misli radi nečesa, ta pa se razlikuje od teoretičnega le po svojem cilju, in tudi nagon je popolnoma namerjen na neki [Arist. 52] cilj; kjer je namreč nagon, tam je začetek praktičnega razuma, zadnji cilj pa je začetek delovanja. Upravičeno torej, kot se zdi, moremo trditi, da povzročata

premikanje omenjeni dve zmožnosti, namreč nagon in praktični razum. Predmet poželenja namreč premika in radi tega premika tudi mišljenje, če je predmet poželenja začetek njegovega delovanja. Kadar pa premika predstava, se to nikdar ne vrši brez nagona. Premikajoče poželenje je torej le **eno**, namreč nagon. Kajti če bi premikala dva, razum in nagon, bi premikala po skupni obliki. Sedaj pa razum očitvidno ne premika brez nagona, kajti hotenje je nagon;¹⁰¹ če pa se vrši premikanje po preudarku, tedaj se vrši tudi na temelju volje. Nagon pa premika tudi brez preudarka, ker je poželjivost neka vrsta nagona. Razum je vedno ves pravilen, predstava pa in nagon sta včasih pravilna, včasih pa nepravilna. Zato izhaja premikanje vedno iz predmeta nagona, ta predmet pa je ali dobro ali na videz dobro, ne pa dobro v vsakem oziru, ampak le praktično dobro. Praktično pa imenujem to, kar je morebiti tudi drugačno. Jasno je torej, da je opisana zmožnost duše, ki premika, to, kar imenujemo nagon.

Ako pa razdelimo dušo na posamezne dele in se naslanjamo pri tej razdelitvi in ločitvi na posamezne **[433b]** zmožnosti, dobimo celo množico takih delov: redilni, zaznavajoči, misleči, sklepajoči, naposled hrepeneči del, kajti med temi je razlika večja kakor med poželjivim in strastnim. Imamo pa nagone, ki so drug drugemu nasprotni, tedaj namreč, kadar sta razumno preudarjanje in čutno poželenje nasprotna; nahajamo pa to pri bitjih, ki imajo časovni občutek; razum namreč hoče glede na bodočnost vleči nagon na eno stran, poželjivost pa se upira radi sedanjosti, zdi se ji namreč to, kar je takoj prijetno, kot sploh prijetno in kot sploh dobro, ker ne vidi daljne bodočnosti; po obliki je torej to, kar premika, isto, namreč nagon kot takšen; izmed vsega prvo pa bo predmet nagona – kajti ta premika, ne da bi bil premikan, s tem, da postane predmet mišljenja in predstavljanja; po številu pa je več stvari, ki premikajo. Razločevati moramo torej troje: 1. to, kar premika, 2. to, po čemer prvo premika, 3. to, kar se premika; to pa, kar premika, je dvojno, prvič nepremikano, drugič pa to, kar premika in se premika; nepremikano je praktično dobro, to pa, kar premika in se premika, je nagon – premika se namreč to, kar želi, ako želi – neka vrsta aktivnega gibanja je nagon kot resničen nagon –; tretje, kar se premika, je živa stvar, organ pa, s katerim nagon premika, je nekaj telesnega, in zato moramo o njem preišljevati tam, kjer bomo **[Arist. 53]** govorili o opravilih, ki so telesu in duši skupna. Sedaj pa da na kratko povzamemo: organično premikajoče je tam, kjer sta začetek in konec isto, kakor n.pr. pri tečaju; kajti tukaj je kavelj in votlina; ono konec, ta začetek; zato ostane eno mirno, drugo pa se premika; oboje je sicer različno po pojmu, po velikosti pa nedeljivo, kajti vsako gibanje nastane po vlečenju in sunku. Zato mora kakor pri krogu biti nekaj, kar vztraja, in odtod izhaja gibanje. Sploh pa, kakor smo povedali, sledi iz tega, da je žival sposobna, da se sama premika, ako ima v sebi kak nagon, nagona pa nima brez predstave; vsaka predstava pa je ali izvir razumnega mišljenja ali pa čutne zaznave. Te vrste predstave pa so deležne tudi druge živali.

101 Hotenje je želja, ki jo vodi razum.

XI. poglavje

Preiskati pa moramo tudi nerazvita bitja in vprašati, kaj je pri njih to, kar premika, [434a] ki imajo med vsemi čuti edino tip; je li mogoče, da se nahaja v njih domišljija in poželenje ali ne? Kajti žalost in veselje bivata očitvidno v njih, če pa to, pa vsekakor tudi poželenje. Kako pa bi mogla v njih bivati domiselnost? Misliti bi si morali, da kakor se nedoločeno premikajo, tako biva njih tudi predstava, toda nedoločeno. Na zaznavi sloneča predstava se nahaja, kakor smo povedali, tudi v drugih živalih, presojevalna pa se nahaja samo v razumnih bitjih; kajti če bo človek to ali to storil, je to že stvar preudarka; vsekakor pa moramo to meriti po enem merilu; kajti preudarnost zahteva to, kar je važnejše. Ta torej mora napraviti iz mnogih predstav eno. In to je tudi vzrok, da nimajo nerazvite stvari nobenega mnenja; mnenje namreč ne vsebuje na preudarnosti osnovane predstave, pač pa ta mnenje. Zato z nagonom ni združeno neposredno presojevalno mišljenje; včasih pa se zgodi, da premaga in premika nagon hotenje, včasih pa nasprotno premaga hotenje nagon in en nagon premaga drugega, kakor premika nebeška obla drugo, tedaj namreč, kadar nastopi nezmernost. Po naravi pa je vedno to, kar je zgoraj, bolj sposobno za vladanje in za premikanje. Tako torej so tri vrste premikanja, vedoče pa se ne premika, ampak ostane na svojem mestu. Ker se pa nanaša umevanje in mišljenje deloma na splošnost, deloma pa na posamezno – v prvem slučajno namreč pove: kdor spada k tej ali tej vrsti, mora storiti, kar je te ali te vrste, v drugem slučaju pa: k tej ali tej vrsti spada to določeno in jaz spadam k tej ali tej vrsti – nastane vprašanje, če premika mišljenje poslednje vrste, ki se nanaša na posamezno, ali pa splošno? Pač oboje hkrati, toda tako, da eno bolj počiva, drugo pa ne.

[Arist. 54]

XII. poglavje

Redilno dušo torej mora imeti vse, kar živi, in sicer ima to eno dušo od svojega rojstva do smrti; kajti kar je postalo, mora imeti rast, vrhunec razvitka in pojemanja, to pa ni mogoče brez hrane, torej mora v vsem bivati redilna zmožnost, kar rase in mineva. Ni pa potrebno, da bi bila v vsem, kar živi, čutna zaznava: kajti niti to, kar ima preprosto telo, ne more imeti tipa – brez tega pa si ne moremo misliti živega bitja – niti to, kar ni zmožno sprejeti oblike brez materije. Toda žival mora imeti čutno zaznavo, ako narava ničesar ne ustvarja zaman. Kajti radi enega smotra biva vse naravno, ali pa je vsaj tako, da spremlja smotrno. Ako bi bilo torej kako telo, ki bi moglo hoditi, pa bi ne imelo čutne zaznave, bi moralo poginiti in bi ne dospelo do svojega cilja,¹⁰² dasi je ta določen od narave; kajti kako bi se moglo [434b] prehranjevati? Stvari, ki vztraja na enem mestu,

102 T.j. do svoje hrane.

sicer zadostuje za bivanje to, iz česar je nastalo.¹⁰³ Ni pa mogoče, da bi imelo telo sicer dušo in razsoden razum, čutne zaznave pa ne – namreč telo, ki ne vztraja na enem mestu in ki je ustvarjeno; čemu namreč bi imelo potem razum? Taka posest bi morala koristiti ali duši ali pa telesu. Sedaj pa ne koristi nobenemu, kajti duša zato ne bo bolj mislila, telo pa ne bo z ničesar pridobilo pri svojem bitku. Nobeno telo torej, ki ne vztraja na enem mestu, nima duše brez čutne zaznave. Ako pa ima telo čutno zaznavo, mora biti ali enostavno ali pa mešano. Enostavno pa nikakor ne more biti, kajti potem bi ne imelo tipa, tega pa mora vsekakor imeti. To postane jasno iz naslednjega. Ker je žival oživljeno telo, vsako telo pa je tipljivo, tipljivo pa je to, kar zaznavamo s tipom, mora biti tudi telo živali sposobno za tipanje, če se hoče ohraniti. Kajti drugi čuti zaznavajo po drugih, n.pr. vonj, vid in sluh, tip pa mora žival vsekakor imeti, da more s tipanjem pred tem bežati, drugo pa zgrabiti: če bi tega ne bilo, bi se žival nikakor ne mogla ohraniti. Zato je tudi okus neka vrsta tipa, nanaša se namreč na hrano, hrana pa je otipno telo. Zvok pa, barva in vonj ne redijo in ne povzročajo niti rasti niti pojemanja. Zato mora tudi okus biti neka vrsta tipa, ker je čut za otipno in redilno. Ta dva čuta sta torej živali neogibno potrebna in jasno je, da brez tipa žival ne more obstati. Ostali čuti pa služijo zdravju in se ne nahajajo v vsaki vrsti živali, ampak le v nekaterih, n.pr. v živalih, ki morejo hoditi, se morajo vsekakor nahajati; kajti če se hočejo te ohraniti, ne smejo zaznavati samo s tipom, ampak tudi od daleč. To pa [Arist. 55] je tedaj mogoče, če so sposobne po mediju zaznavati s tem, da vpliva predmet zaznave na medij in se premika, na žival pa medij. Kakor namreč povzroča to, kar premika glede na kraj, do nekega določenega cilja spremembo, in to, kar se s silo premika z mesta, oddaja sunek na drugo, tako da gre premikanje po mediju – kajti prvo premikajoče suva, dasi samega ne suvajo, medij pa suva in je suvan, [435a] medijev pa je mnogo – tako je tudi pri spremembi, le da se vrši ta brez spremembe kraja; n.pr. če vtaknemo kaj v vosek, se bo ta le toliko premaknil, kakor daleč se je bilo vtaknilo, kamen pa se prav nič ne premakne, voda pa v velikem obsegu. Najbolj pa se premakne zrak in dela in trpi, ako namreč vztraja in je enoten, kar se torej tiče lomitve, rečemo bolje: na zrak vpliva barva ali oblika, dokler je enoten, kakor pa: vid se lomi, ko stopi ven. Pri gladkem je zrak enoten, zato tudi sam premika vid, kot bi se bil v vosku vtisk razširil do konca.

XIII. poglavje

Jasno je tedaj, da telo živali ne more biti enostavno; n.pr. ne more sestati zgolj iz ognja ali zraka. Brez tipnega čuta namreč ni mogoče, da bi imel kak drug čut, kajti živo telo je vedno sposobno za tipanje, kakor smo povedali. Drugi elementi razen zemlje bi sicer lahko bili čutila, toda vsi ustvarjajo zaznavo s tem, da zaznavajo po drugem, po medijih. Tipni čut pa ima svoje opravilo s tem, da otipa stvari same, od

103 Rastline dobivajo hrano iz zemlje, zato jim ni treba premikanja, pa tudi ne čutne zaznave.

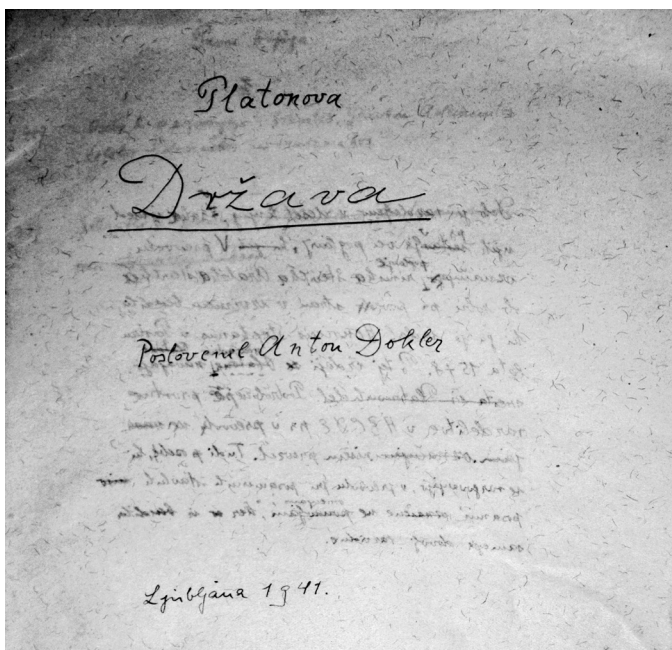
koder ima tudi svoje ime. Seveda zaznavajo tudi ostala čutila s tipom, toda z drugačnim. Edino tipni čut deluje čisto po sebi samem. Od takih elementov torej ne more niti eden sam tvoriti telesa živali. Očividno pa tudi ni zgolj iz zemlje. Kajti tipni občut je sredstvo za vse otipno in njegov organ je zmožen, da sprejema ne le posamezne znake zemlje, ampak tudi toplo, mrzlo in sploh vse, kar je otipno. To je tudi vzrok, da ne zaznavamo s kostmi, lasmi in sličnimi deli, ker namreč pripadajo zemlji. Tudi rastline zato nimajo nobene zaznave, ker pripadajo k zemlji; brez tipa pa ni nobena zaznava možna; čutilo tipa pa ne sestoji niti iz zemlje [435b] niti iz kakega drugega elementa. Potemtakem je tipni čut edini, katerega izguba mora prinesiti živali smrt; kajti kakor ne more imeti tega čuta bitje, ki ni žival, prav tako malo je možno, da bi imela kaka žival kak drug čut in ne tudi tipa. To je tudi vzrok, da ostali predmeti zaznavanja, kot barva, zvok, vonj s preveliko jakostjo ne uničujejo živali same, ampak le čutne organe – ako ne morda pa naključju, kakor n.pr. če je z zvokom združen sunek in udarec in se tako z vidom [Arist. 56] in vonjem premika nekaj drugega, kar potem z dotikanjem uničuje. Tudi okus uničuje le v toliko, v kolikor vsebuje tudi zmožnost tipanja. Velika jakost otipnega pa, n.pr. vročega, mrzlega in trdega, ugonobi žival samo; kajti vsak višek dočutnega uniči dotično čutilo, tako tudi otipno tip; ta pa je temelj življenja. Pokazalo se je namreč, da ne more obstati nobena žival brez tipa. Zato uničuje prevelika jakost otipljivega ne samo čutila, ampak tudi žival samo, ker je edino tip neobhodno potreben njej sami. Druge čute pa ima žival, kakor smo povedali, ne zaradi bitja, ampak zaradi zdravja: n.pr. vid za gledanje, ako je žival v zraku ali vodi ali sploh v prozornem, okus ima radi prijetnega in neprijetnega, da to opazi, če je v hrani, da po njem hrepeni in se po tem premika; sluh ima, da ta živali nekaj naznani, jezik pa, da kaj drugemu oznani.

V Ljubljani, dne 20. decembra 1933.

2. Platon, *Država* (odlomek 327–333) (prev. Anton Dokler)

Prepis ohranjenega dela Doklerjevega prevoda Platonove *Države*
(prepis in uredniški uvod Matej Hriberšek)

V Doklerjevi zupuščini¹⁰⁴ je ohranjen rokopis uvodnega dela prevoda *Države*. Na prvi strani je letnica 1941, ki pa ni letnica začetka prevajanja, saj se je prevoda lotil že vsaj leta 1937. Rokopis kaže, da ne gre za končno verzijo, ker je Dokler besedilo še pregledoval in vanj vnašal številne popravke, ki kažejo, da je besedilo znatno izboljšal, izpopolnil in postavil v precej lepšo, »modernejšo« slovenščino. Gre torej za izpopolnjeno različico prvotnega prevoda, ki je bil pripravljen že prej in naknadno izboljšan. Na treh mestih je ob strani z modro barvico dopisan X, ki zaznamuje tiste dele, ki jih je želel še popraviti; morda je te dele pri ponovnem branju označil sam ali pa je dal besedilo v pregled in mu je pregledovalec (najbrž dr. Jože Debevec) označil manj uspele dele. Kaj se je zgodilo s celotnim rokopisom Doklerjevega prevoda Platonove *Države*, ni znano; o tem bi lahko zgolj ugibali. Zaradi dokumentarne vrednosti je na tem mestu dodan prepis ohranjenega dela prevoda iz Doklerjeve zupuščine. Pri prepisu so bili upoštevani Doklerjevi končni popravki.



Naslovna stran Doklerjevega rokopisa prevoda Platonove *Države*; vir: ADD

104 ADD, Anton Dokler, *Platonova Država*, Ljubljana 1941, 11 listov. Za dodatna pojasnila gl. prispevek »Vpogled v življenje in delo Antona Doklerjaka«, v tej knjigi.

[Plat. 1]

Platonova
Država

Poslovenil Anton Dokler

Ljubljana 1941.

[Plat. 2]

Delo je razdeljeno v deset knjig, vsaka izmed njih pa v več poglavij. V prevodu označuje poglavje rimska številka. Arabska številka ob robu pa pove stran v izvornem besedilu, ki ga je izdal Henricus Stephanus v Parizu leta 1578.¹⁰⁵ Po tej izdaji navadno navajajo. Podrobne prvotne razdelitve v ABCDE pa v prevodu nisem prevzel. Tudi oseb, ki se razgovarjajo, v prevodu pri posameznih stavkih posamič ne omenjam, ker so iz besedila samega dovolj razvidne.

[Plat. 3]

Prva knjiga

Osebe, ki se pogovarjajo: Sokrates, Glavkon, Adeimantos, Kefalos, Polemarhos in Trasimahos.

I.

327 Sokrates pripoveduje:

[Plat. 4]

Prva knjiga

Pogovarjajo se Sokrates, Glavkon, Adeimantos,
Kefalos, Polemarhos in Trasimahos.

I.

327 Sokrates pripoveduje: Z Aristonovim Glavkonom sem šel včeraj v Pirej. Pomoliti sem hotel h boginji, hkrati pa pogledati svečani spreved, ki so ga njej v čast prvič priredili. Spreved domačinov je bil res lep, toda tudi Tračani so se dobro odrezali. Ko sva odmolila in si vse ogledala, sva se obrnila nazaj v mesto. Tedaj naju je oddaleč zapazil Kefalov Polemarhos. Hitro je poslal za nama sužnja s prošnjo, naj ga počakava. Deček me je potegnil za plašč in dejal:

»Polemarhos vaju prosi, da ga počakata.«

Obrnem se in vprašam, kje je.

»Tamle zadaj prihaja, kar počakajta,« odvrne.

»Dobro,« de Glavkon, »počakava.«

105 Dokler je pisal paginacijo do vključno strani 331, naprej pa smo jo dodali uredniško. – Op. ur.

Ne dolgo, pa je prišel Polemarhos in z njim Glavkonov brat Adeimantos, Nikirov Nikeratos in še nekaj drugih, kakor je bilo videti tudi od prevoda.

»Če se ne motim,« reče Polemarhos, »odhajata v mesto?«

»Uganil si,« odvrnem.

»Ali ne vidiš, da je večina na naši strani?«

»Seveda vidim.«

»Torej nas morata ali premagati ali pa tu ostati.«

»Ali ni še tretje možnosti? Prepričava vas, da naju morate pustiti domov.«

»Bi nas mogla prepričati, če vaju ne bi poslušali?«

X

»Nikakor,« odvrne Glavkon.

»Mislita si torej, da vaju ne slišimo.«

[Plat. 5]

328 Adeimantos pa poseže vmes:

»Najbrž ne vesta, da bo drevi boginji na čast tekma s plamenicami na konjih?«

»Na konjih?« pravim. »To je nekaj novega. Najbrž bodo dirkali in vmes drug drugemu podajali plamenice? Ali kako misliš?«

»Prav tako,« odgovori Polemarh. »Nato sledi še nočna svečanost, ki jo je vedno vredno pogledati. Po večerji se bomo dvignili in si jo ogledali. Tam bo mnogo mladih ljudi, s katerimi se bomo marsikaj lahko pomenili. Zato ostanita in pojdita z nami!«

»Videti je,« je pripomnil Glavkon, »da le morava ostati.«

»Dobro,« odvrnem, »pa se vdajva.«

II.

Šli smo torej v Polemarhovo hišo. Tu smo našli Polemarhova brata Lisia in Evtidema, Trasimaha iz Halkedona, Harmanida iz Paianije in Aristonimovega Kleitofona. Tudi Polemarhov oče Kefalos je bil notri. Zdelo se mi je, da se je zelo postaral; že dolgo ga namreč nisem bil videl. Sedel je v naslonjaču z vencem na glavi, ker je bil pravkar na dvorišču daroval. Okrog njega je bilo nekaj stolov in smo prisedli. Brž ko me Kefalos zagleda, me prijazno pozdravi in pravi:

»Dragi Sokrates, ne prihajaš ravno pogosto k nam v Pirej, dasi bi moral. Ko bi bil jaz še dovolj trden, da bi lahko napravil pot v mesto, bi ti ne bi bilo treba, sem se truditi. Mi bi prihajali k tebi. Tako pa moraš ti češče priti. Saj veš, čim bolj ginevajo čutni užitki, tem močnejše postaja moje hrepenenje po modrih pogovorih in veselje, ki mi ga nudijo. Napravi nam to uslugo! Zavzemi se za te le mlade ljudi in prihajaj k nam kot svojim najboljšim prijateljem in zaupnikom!«

[Plat. 6]

»Tudi jaz, Kefalos,« odgovorim, »se prav rad pogovarjam s starimi možmi. Prehodili so že pot, po kateri bomo morda morali tudi mi, pa bi nam lahko povedali, kakšna je, hrapava in težavna ali lahka in gladka. Rad bi vedel, kaj tako star mož kakor si ti misli o pesniški rečenici 'na pragu starosti'. Ali meniš, da je starost 'nadložni del življenja' ali ga kako drugače nazivaš?«

III.

329 »Pri Zevsu«, reče, »odkrito ti hočem povedati, Sokrates, kaj menim. Stari moške enakih let se pogosto shajamo, kakor pravi že star pregovor. Pri teh sestankih jih večina tarna. Pogrešajo namreč za naslad, ki so jih uživali v mladosti: ljubezni, popivanja in pojevanja in vsega, kar je s tem v zvezi. Spomin na vse to jih navdaja z bridkostjo, kakor da so res ob nekaj velikega, in pravijo: 'Takrat smo srečno živeli, danes pa niti ne živimo več.' Nekateri se tudi pritožujejo, kako domači z njimi grdo ravnajo. In tako tožijo nad starostjo, ki je kriva vsega njihovega trpljenja. Toda po mojem mnenju, Sokrates, ti ljudje ne dolže pravega krivca. Ako bi bila res starost tega kriva, bi se moralo tudi meni in vsem, ki so ta leta ućakali, prav tako goditi. Naletel pa sem na ljudi, ki tega ne ćutijo.

Bil sem nekoć pri pesniku Sofokleju in slišal, kako ga je nekdo vprašal: 'Sofokles, kako pa je pri tebi z ljubeznijo? Ali še moreš z ženskami občevati?' – 'Tako,' je odvrnil 'srećen sem, da sem utekel temu besnemu in trmastemu X trinogu.' Dobro je povedal, sem si mislil in še vedno mislim. Da, v teh stvarih uživa starost velik mir in veliko prostost. Kadar namreć strasti odnehajo in nas več ne dražijo in mućijo, se uresnići, kar je dejal Sofokles: iznebimo se veliko besnećih gospodarjev. Vsega tega pa, Sokrates, in tudi žalitev sorodnikov ni kriva starost, marveć le ćlovekov znaćaj. [Plat. 7] Će je kdo zmeren in skromen, mu tudi starost ni teŹko breme; ako pa ni, Sokrates, je tudi mladost polna teŹav.«

IV.

Vesel teh besed sem ga Źelel še dalje poslušati. Da bi ga vzpodbudil, sem dejal: »Dragi Kefalos, mislim, da večina ne verjame tvojim besedam. Rekli bodo, da ti veliko premoŹenje lajša starost, ne pa tvoj znaćaj. Bogataši si – tako pravijo – Źe pomagajo.«

»Prav imaš, ne bodo verjeli. V njihovem ugovoru je sicer nekaj resnice a ne toliko kakor

330 mislijo. Je tako, kakor je rekel Źe Temistokles. Neki Serifjec ga je sramotil in mu oćital, ĉeš da si svoje slave ni sam zasluŹil, ampak je to zasluga njegovega oćetnega mesta. Temistokles pa ga je zavrnil: 'Kot Serifjec pać ne bi postal slaven, toda tudi ti ne kot Atenec.' – Prav tako je z ubogimi ljudmi, ki teŹko prenašajo starost. Poštenjaku je res teŹko, ĉe je reven, kdor pa ni pošten, ta tudi v bogastvu sam s seboj ne bo zadovoljen.«

»Kaj pa, Kefalos, ali si svoje premoŹenje većidel podedoval ali si ga z lastnim delom pridobil?«

»Koliko sem sam pridobil, vprašaš, dragi Sokrates? Kar se tiće pridobivanja, se drŹim srede med oćetom in delom. Moj ded, ki je imel isto ime kakor jaz, je podedoval toliko, kolikor imam sedaj jaz, pa ga je zelo povećal. Moj oće Lisanias je imetje zmanjšal pod sedanje stanje. Jaz bom zadovoljen, ĉe tem svojim sinovom ne zapustim manj, kakor sem prevzel, ampak nekaj malega već.«

»Zato te tole vprašujem,« sem rekel, »ker vidim, da nisi nič kaj navezan na denar. [Plat. 8] Takšni so navadno ljudje, ki si denarja niso z lastnim delom pridobili. Kdo pa si ga je sam pridobil, je nanj vse drugače navezan. Kakor ljubijo pesniki svoje pesmi, očetje svoje otroke, tako vsi, ki si denar z delom pridobivajo, denar negujejo, ne le zato, ker jim dobro služi, marveč zato, ker je sad njihovega dela. So pa ti ljudje v družbi kaj nadležni, ker vedno le bogastvo hvalisajo.«

»Prav imaš,« je rekel.

V.

»Res,« sem odvrnil. »Toda povej mi še: kaj je tisto najboljše, kar ti je prineslo tvoje bogastvo?«

»Tega mi mnogi ne bodo verjeli. Veš, Sokrates, ko človek začuti bližino smrti, ga prevzame strah in s skrbjo misli na stvari, za katere se popreje ni bragal. V mladosti se smejimo splošno razširjenim govoricam o Hadu (Podzemlju): kdor je tu grešil, se mora tam pokoriti. V mojih letih pa človeka zaskrbi, če morda le ni res tako. Jasneje gledamo na oni svet, bodisi ker smo se mu že toliko približali bodisi ker smo radi starosti tako oslabei. Vzbude se torej dvomi in strah. Človek začne premišljati, ali je komu napravil kakšno krivico. Kdor zapazi v svojem preteklem življenju veliko hudega, plane kakor otroci večkrat ves preplašen še iz spanja in poln skrbi živi v strahu in tesnobnem pričakovanju. Kdor pa si ni v svesti nobene krivde,

331 ga vedno obkroža veselo upanje, ljubi prijatelj starih dni, ki ga Pindaros tako lepo opeva:

Kdor je pravično in pobožno živel, njemu
sladko upanje, prijatelj starih dni
krepča srce, krmilo varno
človeških omahljivih smrti.

Čudovito lepo je to povedal. In v tem vidim največjo vrednost denarja, ne za vse, marveč le za poštenjaka. [Plat. 9] Zakaj denar, če ga imaš, ti ne malo pomaga, da greš lahko od tod brez strahu, da si koga, tudi nehote, prevaral ali ogoljufal, in brez strahu, da si kateremu izmed bogov ostal dolžan še daritev ali ljudem denar. More pa se denar obrniti tudi v mnoge druge, koristne namene. Toda če vse prav preudarimo, bo pameten mož videl njegovo največjo vrednost v tem, kar sem dejal.«

»Dragi Kefalos, dobro si povedal. Razloži še, kaj pa je pravičnost? Ali je čisto kakor resničnost in vračanje tega, kar je kdo prejel? Ali pa je to včasih pravično, včasih krivično? Takole mislim: Prijatelj mi je posodil orožje, pozneje se mu omrača um in v tem stanju zahteva orožje nazaj. Vsakdo mi bo pritrnil, da mu orožja ne smem izročiti, in če bi to storil, da bi ravnal krivično. Tudi mu ne bi smel vedno resnice povedati.«

»Prav praviš,« je rekel.

»Torej ne pomeni »pravičnost« isto kot govoriti resnico in vračati prejeto.«

»Kakope,« nam je segel v besedo Polemarhos, »če« – Simonidu – »splot kaj verjamemo.«

»Dobro,« je pristavil Kefalos. »Toda nadaljevanje pogovora prepuščam vama. Čas je že, da pogledam daritev.«

»In Polemarhos,« sem vprašal, »naj bo tvoj dedič?«

»Seveda,« je smehljaje odgovoril in odšel k daritvi.

VI.

»Povej nam torej, Polemarhos, ki si postavljen za dediča našega razgovora, kateri resnični izrek Simonidov o pravičnosti si imel prejle v mislih?«

»Pravično je vrniti vsakemu to, kar mu dolgujemo. Tako pravi in mislim, da se ne moti.«

»Simonides je moder, božanski človek. Mimo njegovih besed ne moremo kar tako. Ti, Polemarhos, gotovo tudi razumeš, [Plat. 10] kaj hoče Simonides povedati, jaz namreč ne razumem. Očividno ne misli tega, o čemer smo pravkar govorili: da moramo tudi slaboumnemu vrniti, če nam je kaj zaupal, takrat ko to zahteva. [332] In vendar je tisto, kar nam je bil dal shraniti, gotovo nekaj, kar mu dolgujemo? Mar ne?«

»Da.«

»Vendar pa stvari ne smemo vrniti, če jo terjaja čovek, ki ni pri zdravi pameti?«

»Seveda ne.«

»Torej misli Simonides očividno nekaj drugega, ko pravi, da je pravičnost povračilo dolga.«

»Da, nekaj drugega. On misli, da so prijatelji dolžni prijateljem storiti dobro, sovražnikom hudo.«

X storiti? hudo?

»Razumem,« sem dejal. »Če torej vračanje naprimer izposojenega denarja komu povzroča škodo, in sta si prejemalec in vračevalec prijatelja, potem tako povračilo ni plačilo dolga. Tako, hočeš reči, misli Simonides?«

»Da.«

»Kaj pa sovražnikom? Moramo tudi vrniti, kar jim dolgujemo?«

»Seveda. Kar smo jim dolžni, moramo povrniti. Dolžan pa je mislim sovražnik sovražniku to, kar mu gre, in to je hudo.«

VII.

»Videti je, da je Simonides kot pesnik nekam zagonetno določil to, kar imenujemo pravično. Hotel je nabrž reči: pravično je, dati vsakemu, kar mu gre. In to je imenoval 'dolg'.«

»Kako to misliš?«

»Takole, dragi. Če bi kdo Simonida vprašal, kaj je tisto, kar mora umetnost dati, – ker je to dolžna in tako pristoji –, da zasluži ime zdravniška umetnost? In komu mora dati? [Plat. 11] Kaj bi odgovoril?«

»Jasno: mora dati zdravila, jedi in pijače.«

»Kako pa je s kuharsko umetnostjo? Kaj mora dati in komu?«

»Okusnost kuhanim jedem.«

»Prav. Katera umetnost pa se imenuje pravičnost? Ki mora kaj dati in komu?«

»Če se ravnamo po tem, kar smo rekli, Sokrates, je to umetnost, ki daje prijateljem dobro, sovražnikom hudo.«

»Po Simonidu je torej pravičnost v tem, da prijateljem izkazujemo dobrote, sovražnikom pa škodujemo.«

»Tako mislim.«

»Kdo more svojim prijateljem v bolezni najbolj pomagati, sovražnikom pa škodovati?«

»Zdravnik.«

»Kdo pa mornarjem, kadar jim preti nevarnost?«

»Krmar.«

»In pravični? S čim in kdaj more in najbolj koristiti svojim prijateljem in škodovati svojim sovražnikom?«

»V vojski z orožjem, mislim.«

»Dobro. Kdor pa, ljubi Polemarhos, ni bolan, ne potrebuje zdravnika?«

»Res je.«

»In kdor se po morju ne vozi, ne krmarja?«

»Ne.«

»In kdor ne gre v vojsko, ne pravičnega?«

»Tako pa ne mislim.«

»Torej je pravičnost tudi v mirnih časih potrebna?«

»Da.«

»In prav tako poljedeljstvo?«

»Da.«

»Zaradi poljskih pridelkov.«

»Da.«

»In čevljarstvo?«

»Tudi.«

»Zato kajneda, da dobivamo čevlje?«

»Kakopa.«