

# NAKLJUČJE IN ČLOVEŠKO DELOVANJE V ARISTOTELOVI FIZIKI

FILIP GRGIĆ

## 1. Uvod

Med dogodki v svetu obstajajo nekateri dogodki, ki se upirajo dokončni razlagi. Če kdo vpraša, zakaj se je tak dogodek pripetil, ni mogoče odgovoriti s sklicevanjem na neki določen vzrok. Nekateri izmed teh dogodkov so takšni, da so se lahko pripetili zaradi razumskega načrtovanja ali po naravni poti, in če so se pripetili na ta način, potem bi lahko pravilno rekli, da je bil za to, da so se pripetili, odgovoren (αἴτιος) neki *smoter*, ki bi ga potemtakem lahko poimenovali njihov vzrok ali razlaga (αἰτία). Takšne dogodke, ki bi se lahko pripetili zaradi razumskega načrtovanja ali po naravni poti, imenuje Aristotel spontani dogodki oziroma spontani izidi (τὰ ἀπο ταῦτομάτου), njihova podvrsta pa so spontani dogodki na področju človeškega delovanja, ki se imenujejo naključni dogodki oziroma naključni izidi (τὰ ἀπὸ τύχης).<sup>1</sup>

Neki dogodek je potemtakem naključni dogodek, če je takšen, da bi se lahko pripetil zaradi razumskega človeškega delovanja. Če bi kdo vprašal, zakaj se je zgodil, potem ni mogoče reči, da se je zgodil zavrlo nekega smotra, kar bi bil pravilen odgovor, če bi dogodek ne bil naključni dogodek. Naključni dogodek bi se lahko zgodil zaradi neskončnega števila vzrokov, od katerih pa se nobeden ne nanaša na smoter, in edini primerni odgovor na vprašanje, zakaj se je zgodil, je »zaradi naključja«. Kakorkoli že, Aristotelovo stališče v *Fiziki* 2.5 je, da naključni dogodki vendarle *so* zaradi nekega smotra (cilja), četudi se ne zgodijo zaradi nekega smotra v smislu, da ta smoter uravnava

<sup>1</sup> Beseda *αὐτόματων* iz *Phys.* 2.4–5 je rabljena v dveh pomenih: v širšem pomenu, ki vključuje naključje, in v ožjem pomenu, omejenem na naravne pojave. V drugih besedilih, kjer je beseda *τύχη* rabljena v veliko širšem pomenu kot pa v *Phys.* 2.4–6, Aristotel ponavadi ne razlikuje med *τύχη* in *αὐτόματων* (glej, na primer, *An. Post.* 2.11, 95<sup>a</sup>3–9). Seveda bi bilo treba pripomniti, da, ko Aristotel reče nekaj takšnega kot *τύχη καὶ* (oziroma *ἢ*) *αὐτόματων* (*De Caelo* 1.12, 283<sup>a</sup>35–6; *Metaph.* Z.7, 1032<sup>a</sup>29; A.3, 1070<sup>a</sup>6–7, itd.), ni popolnoma jasno, ali sploh razlikuje med tema dvema terminoma ali ne.

proces njihove dogoditve, se pravi, da jim pripisuje lastnost, da so »zaradi nečesa«. Menim, da je Aristotelovo stališče naslednje. Vzemimo primer, ki si ga bomo natančneje ogledali pozneje. Če grem nakupovat na tržnico, in če tam srečam prijatelja, ki sem ga želel srečati, a ga tam nisem pričakoval, tedaj je ta naključni dogodek (kasneje bomo videli, kaj natanko je v tem primeru naključni dogodek) po Aristotelu »zaradi nečesa«, saj – kot je rečeno v opisu tega dogodka – sem si želel srečati prijatelja in dogodek mi je moja želja izpolnil. Po drugi strani pa, če grem na tržnico z namenom, da bom tam srečal prijatelja, pri čemer vem, da bo on tam, je potem tudi ta dogodek – dogodek, ki je rezultat »resnično« teleološkega procesa – »zaradi nečesa«.

Če Aristotel zares verjame, da lahko naključne dogodke označimo kot »biti zaradi nečesa«, potem bi se lahko upravičeno vprašali, kako je v to mogoče verjeti in kateri so njegovi razlogi, da v to verjame. Med številnimi drugimi eksegetskimi in splošnimi filozofskimi problemi, ki spremljajo Aristotelovo razpravo o naključnih dogodkih v *Fiziki* 2.4–6, je ta problem nemara najtežji. Aristotel namreč običajno strogo zoperstavi naključne dogodke in dogodke, ki so »zaradi nečesa«.<sup>2</sup> Potemtakem je očitno, da ima v *Fiziki* posebne razloge za to, da naključne dogodke prilagodi teleološki vrsti razlage, in nek poseben način, za katerega meni, da je to mogoče storiti. Komentatorji običajno privzamejo, da bi morali, ko Aristotel naključnim dogodkom pripiše lastnost »biti zaradi nečesa«, frazo »zaradi nečesa« razumeti v njenem nevzročnem oziroma nepojasnjevalnem pomenu.<sup>3</sup> Razlikovanje vzročnega oziroma pojasnjevalnega in ne-vzročnega oziroma ne-pojasnjevalnega pomena fraze »zaradi nečesa« ima v besedilu prav malo opore, nadaljnji problem pa prinaša dejstvo, da Aristotel v *Fiziki* 2.4–6 ne poda nobenega pojasnila glede možnih alternativnih rab te fraze.

V pričujočem prispevku bom predlagal nekaj razlogov, zakaj Aristotel vztraja pri tem, da naključne dogodke postavi v kontekst teleološke razlage, tako da zanje lahko rečemo, da so »zaradi nečesa«. Omejil se bom na pojem naključja, svojo razlago pa bom opiral v glavnem na tisto, kar Aristotel pove v *Fiziki* 2.5. Čeravno Aristotel meni, da tisto, kar velja za naključne dogodke, prav tako velja tudi za spontane dogodke (2.6, 197<sup>a</sup>36–<sup>b</sup>2), se mi zdi, da je razmerje med naključnimi in spontanimi dogodki veliko bolj zapleteno, kot

<sup>2</sup> Prim.: *Protr.* B 12 Düring, *An. Post.* 1.12, 95<sup>a</sup>8–9; *PA* 1.5, 645<sup>a</sup>24–5; *Rhet.* 1.10, 1369<sup>a</sup>32–<sup>b</sup>1.

<sup>3</sup> Prim.: Lennox, str. 60: »Pri Aristotelu ima *ἐνεκά τού* nek vzročni in opisni smisel, in ... spontani procesi so »zaradi njihovih rezultatov« samo v nevzročnem smislu. Prav ti 'bi lahko bili zaradi premisleka ali narave', medtem ko *resnično* teleološki procesi *so*.« Prim. tudi: Simplicius, *in Phys.* 335.33–336.5; Ross, str. 517–519; Charlton, str. 106. Prim. tudi: Judson, str. 77–78, ki meni, da bi »E je zaradi nečesa v nepojasnjevalnem smislu« v najboljšem primeru lahko razložili kot »E dejansko prinaša neko korist«, tj. »E je *per se* vzrok neke koristi«. Prim. tudi 4. razdelek našega prispevka.

bi iz omenjenega lahko sklepali, zaradi česar nisem pripravljen trditi, da se sklepi, do katerih bom prišel, nanašajo na vse procese, usmerjene k nekemu smotru, in ne zgolj na človeško delovanje. Primer človeškega delovanja imamo namreč lahko za nekakšen zgled, ki nam pomaga razumeti vlogo spontanosti v Aristotelovi filozofiji nasploh.

V prvem delu prispevka se bom osredotočil na sam pojem naključja. Aristotel pravi, da je naključje vzrok akcidentalno (*κατὰ συμβεβηκός*), tj., da lahko naključne dogodke uvrstimo v širši razred dogodkov, ki se zgodijo akcidentalno. Ker je skupna poteza tako naključnih kot akcidentalnih dogodkov nasploh v tem, da ne ene ne druge ne moremo označiti kot nekaj, kar se zgodi vedno ali večinoma na isti način, bom najprej preučil pomen označbe »niti vedno niti večinoma« ter predložil poseben način, kako lahko to označitev pripišemo naključnim dogodkom. Moja naslednja naloga bo pokazati, kako Aristotel razlikuje med akcidentalnimi in naključnimi dogodki, tako da uvrsti naključne dogodke v skupino akcidentalnih dogodkov, ki so »zaradi nečesa«. Na koncu bom pojasnil, kako se naključni dogodki ujemajo z Aristotelovo teleološko razlago človeškega delovanja: skušal bom dokazati, da naključne dogodke ne le lahko smiselno označimo kot »biti zaradi nečesa«, temveč da tudi dejstvo, da so »zaradi nečesa«, v nekem pomenu ohranja prvenstvo teleološke razlage človeškega delovanja – da Aristotelova teleologija dejansko potrebuje naključne dogodke, ki so »zaradi nečesa«.

## 2. »Niti vedno niti večinoma«

Aristotel vpelje pojem naključja tako, da v polju dogodkov začrta dvoje razlikovanj. Prvo razlikovanje je razlikovanje med dogodki, ki se vedno ali večinoma zgodijo na isti način, in dogodki, ki se na isti način ne zgodijo niti vedno niti večinoma:

Najprej je, ker vidimo, da nekatere stvari nastajajo vedno na isti način, druge pa večinoma tako, očitno, da se naključje ali njegov rezultat ne imenuje vzrok nobene od teh – tj. tistega, kar je po nujnosti in vedno, oziroma tistega, kar je večinoma. Ker pa obstajajo druge stvari, ki nastajajo poleg teh, za katere vsi pravijo, da so rezultat naključja, očitno obstaja nekaj takega, kot je naključje [*tyche*] in spontanost [*automaton*]; saj vemo, da so takšne stvari rezultat naključja, in da so rezultat naključja takšne stvari. (2.5, 196<sup>b</sup>10–17)

Prva značilnost naključnih dogodkov je potemtakem to, da se ne dogodi-jo niti vedno niti večinoma na isti način.<sup>4</sup> Aristotel ima frazo »niti vedno niti večinoma« ponavadi za specifično potezo akcidentalnih dogodkov nasploh.<sup>5</sup> Vseeno pa obstaja še nek poseben pomen, v katerem se ta fraza nanaša na naključne dogodke.

Po *Fiziki* 2.5 se naključni dogodki pojavijo na področju človeškega delovanja. Očitno se na področju človekovega delovanja nič ne zgodi vedno na isti način, tako da so naključni dogodki zoperstavljeni dogodkom, ki se večinoma zgodijo na isti način. Toda Aristotelovo rabo fraze »večinoma« ponavadi omejujejo na naravne dogodke, ne pa na človeško delovanje; »večinoma« in »po naravi« ima Aristotel običajno za sinonimna.<sup>6</sup> Potrebujemo torej razlago načina, na katerega lahko *človeško delovanje* označimo za nekaj, kar se večinoma dogaja na isti način.

Aristotel se o tem nikoli eksplicitno ne izjasni, čeprav lahko potegnemo nekaj sklepov, še zlasti, če premislimo vlogo »večinoma« v odlomku, o katerem bomo v nadaljevanju razpravljali (2.5, 197<sup>a</sup>4). Vzemimo Aristotelov primer in predpostavimo, da se nekdo loti zbiranja denarja za praznovanje, pri čemer pa ve, da je denar na Egíni. V tem primeru je očitno mogoče reči: »Večinoma (če zbira denar, gre na Egíno).« Kaj v tem primeru označuje fraza »večinoma«? Zbiranje denarja je smotrni vzrok delovanja neke osebe, medtem ko je odhod v Egíno sredstvo, ki ga izbere v procesu analize možnih sredstev (*EN* 3.3). Potemtakem lahko domnevamo, da v tem primeru fraza »večinoma« označuje razmerje med smotrom in sredstvi: če neka oseba po preudarku izbere določena sredstva (odhod na Egíno) za dosego določenega cilja (zbiranja denarja), potem ji bodo *ta* sredstva v večini primerov omogočila doseči cilj (smoter), pod pogojem, da privzamemo Aristotelov pogoj iz nekega drugega, čeravno podobnega konteksta, da vmes ne poseže nič zunanjega (*Phys.* 2.8, 199<sup>a</sup>10–11; 199<sup>b</sup>18, 26) in da si medtem ta oseba ni premislila. Potemtakem se ljudje večinoma obnašajo na isti način, ker svoje cilje (smotre) v glavnem dosežejo z uporabo sredstev, ki so jih izbrali. Pomembno je poudariti, da tako razumljena fraza »večinoma« ne naznačuje pogostnosti. Če neka oseba,

<sup>4</sup> Za vlogo »vedno ali večinoma« pri Aristotelu glej predvsem Mignuccija. Njegovo interpretacijo spodbija Judson, str. 82–89.

<sup>5</sup> »Ker so torej med bivajočimi stvarmi nekatere takšne, da so vedno v istem stanju in iz nujnosti ... nekatere bivajoče stvari pa ne bivajo iz nujnosti niti vedno, temveč večinoma: to je počelo in to je vzrok biti naključja; kar namreč pač biva, a niti vedno niti večinoma, to pravimo, da je pripetljaj.« *Metafizika* E.2, 1026<sup>b</sup>27–33, nav. po prevodu Valentina Kalana: Aristoteles, *Metafizika*, zbirka Philosophica – series classica, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 152.

<sup>6</sup> Prim.: *An. Pr.* 1.13, 32<sup>b</sup>4–13; *De Caelo* 1.12, 283<sup>a</sup>2–3; 3.2, 301<sup>a</sup>7–9; *Rhet.* 1.10, 1369<sup>a</sup>32–<sup>b</sup>2.

ko se loti zbiranja denarja, ve, da je denar na mestih  $a$ ,  $b$  in  $c$ , potem bo šla, če izbere, da bo šla v  $a$ , »večinoma« zbirat denar v  $a$ , četudi to ne pomeni, da gre pogosteje zbirat denar v  $a$  kot v  $b$  in  $c$  (v resnici bi lahko običajno šla v  $b$ ).<sup>7</sup>

Kako naj potem interpretiramo Aristotelovo vztrajanje pri tem, da se naključni dogodki ne zgodijo niti vedno niti večinoma na isti način? Delna rešitev problema se nahaja v dejstvu, da Aristotel praviloma uporablja negativno formulacijo »niti vedno niti večinoma«; nikoli pa ne uporabi kake pozitivne fraze, kakršni sta »redko« ali »izjemoma«. Naključni dogodki so nedvomno redki in izjemni, četudi jih njihova redkost in izjemnost v razmerju do celotnega števila dogodkov v svetu ne naredi za naključne dogodke. Recimo, da se neka oseba loti zbiranja denarja in ve, da je denar v  $a$ , ne ve pa, da je v  $b$ . Recimo nadalje, da se ukvarja z zbiranjem denarja ob treh priložnostih, in da ga vsakič, ko ga zbira, tudi zbere: enkrat tako, da gre v  $a$  zato, da bi ga zbrala, dvakrat pa tako, da gre v  $b$ , toda tja ne gre zato, da bi zbrala denar, temveč zaradi kakšnega drugega razloga. Nabiranje denarja v  $b$  bo Aristotel označil kot naključni dogodek. Vendar v takšnem primeru ne moremo reči, da so dogodki zbiranja denarja v  $b$  redki, saj predstavljajo večino v razmerju do namernega zbiranja denarja z odhodom v  $a$ . Prav tako ne moremo reči, da z odhodom v  $b$  oseba zbira denar večinoma na isti način v aristotelskem pomenu besede. Kljub temu pa lahko rečemo: »Večinoma (če neka oseba zbira denar, gre v  $a$ )«, saj je polna oblika antecedensa »Če neka oseba zbira denar in ve, da je denar v  $a$ « oziroma »Če neka oseba zbira denar in se odloči iti v  $a$ , ker ve, da je denar v  $a$ «.

To pomeni, da moramo Aristotelov opis naključnih dogodkov »ne večinoma na isti način« brati kot skrajno negativni opis: kot indikacijo nemožnosti tega, da bi naključni dogodek predstavili v pogojniku tipa »večinoma (če B, potem A)«, pri čemer je B nameravani cilj (smoter), A sredstva, ki so izbrana po preudarku, in »večinoma« neke vrste operator, ki označuje razmerje med njima. To tudi pomeni, da ga ne moremo parafrazirati kot »redko (če neka oseba zbira denar in ne ve, da je denar v  $b$ , gre v  $b$ )«, saj se tu »redko« razteza čez celotni pogojnik in označuje samo, da je dogodek, za katerega gre, redek v razmerju do vseh drugih dogodkov zbiranja denarja.

---

<sup>7</sup> Isto velja za procese, ki temeljijo na *τέχνη*: če gradim hišo in se odločim, da bom uporabil opeke, potem je večinoma tako, da bom hišo zgradil iz opek, ni pa nujno, bodisi zato, ker so opeke kot materija, iz katere je hiša, takšne, da dopuščajo, da so lahko drugače (npr., lahko se izkaže, da so tako slabe kvalitete, da iz njih ni mogoče zgraditi nobene hiše), bodisi zato, ker se lahko medtem premislim.

### 3. Akcidentalni in naključni dogodki

Potemtakem obstaja posebni pomen, v katerem je lastnost dogajanja »niti vedno niti večinoma na isti način« pripisana naključnim dogodkom. To je prva značilnost, ki razlikuje naključne dogodke in akcidentalne dogodke nasploh. Da bi našli še drugo značilnost, si oglejmo začetek Aristotelove razprave v *Phys.* 2.5:

Od stvari, ki nastajajo, nastanejo nekatere 'zaradi nečesa', nekatere pa ne. Od prvih so nekatere v skladu z izbiro in nekatere ne, oboje pa so med stvarmi, ki so 'zaradi nečesa'. Tako je očitno, da so med stvarmi, ki niso niti nujne niti večinoma, nekatere, ki so lahko 'zaradi nečesa'. (196<sup>b</sup>17–21)

Aristotel argumentira takole: Naj bo C razred vseh stvari, ki se zgodijo, C<sub>1</sub> njegov podrazred, ki vključuje stvari, ki se zgodijo vedno ali večinoma na isti način, C<sub>2</sub> pa podrazred, ki vključuje stvari, ki se ne zgodijo niti vedno niti večinoma na isti način. Tako po Aristotelu sledi, da v primeru, če lastnost »biti zaradi nečesa« lahko pripišemo nekaterim članom C-ja, jo lahko prav tako pripišemo nekaterim članom C<sub>2</sub>, rečeno drugače, obstajajo nekateri akcidentalni dogodki, ki so zmožni biti »zaradi nečesa«.<sup>8</sup>

Iz dejstva, da lahko lastnost »biti zaradi nečesa« pripišemo nekaterim akcidentalnim dogodkom, seveda ne sledi, da dejansko obstaja akcidentalen dogodek, ki je »zaradi nečesa«. Zato Aristotel na 196<sup>b</sup>21–4 pove, *kdaj* ta lastnost pripada akcidenkam:

Toda stvari 'zaradi nečesa' so tiste, ki bi mogle biti storjene kot izid premisleka ali narave. Ko take stvari nastajajo akcidentalno, tedaj pravimo, da so [nastale] po naključju.

Primerjajmo tudi sklepno opombo v *Phys.* 2.5:

Kot smo rekli, sta torej tako naključje kot spontanost vzroka na akcidentalen način [kata symbebekos] za stvari, ki ne morejo nastati niti enostavno niti večinoma, in za takšne [stvari], ki bi lahko nastale 'zaradi nečesa'. (197<sup>a</sup>32–5)

Dogodek je torej »zaradi nečesa«, če je takšen, da bi bil lahko storjen kot rezultat premisleka ali narave.<sup>9</sup> Očitno je, da obstajajo takšni akcidentalni do-

<sup>8</sup> Prim.: Ross, str. 517. Tako Charlton pravilno reče na str. 106 o logiki Aristotelove argumentacije, da »bi moral to (cf. *An. pr.* I 29<sup>a</sup>6–10) bolje domisliti«.

<sup>9</sup> Torstrik je predlagal, da je na 196<sup>b</sup>21–2 (*ἔστι δ' ἕνεκά του δσα τε ἀπὸ διανοίας ἄν πραχθείη καὶ δσα ἀπὸ φύσεως*) treba spremeniti besedo *πραχθείη* v *πραχθῆ*, saj Aristotel običajno pravi, da je »zaradi nečesa« tisto, kar je *storjeno* s premislekom ali po naravi, ne

godki, da bi lahko bili storjeni kot rezultati premisleka; potemtakem je jasno, da obstajajo akcidentalni dogodki, ki *so* »zaradi nečesa«, in ti akcidentalni dogodki so naključni dogodki. Aristotel na 197<sup>a</sup>32–5 pove isto: tu, znotraj razreda akcidentalnih dogodkov, razlikuje dogodke, ki niso le akcidentalni, temveč tudi takšni, da bi jih lahko opisali kot dogodke, ki so »zaradi nečesa«; in ko jih dejansko označi na takšen način, jih potem poimenuje naključni dogodki.<sup>10</sup>

Takoj pa nastopita dve težavi. Vse prej kot jasno je, prvič, kaj v tem primeru pomenijo akcidentalni izidi; drugič, nejasno je, kaj je kriterij, s pomočjo katerega lahko za nek akcidentalni izid rečemo, da je »zaradi nečesa«, saj je »tisto, kar je lahko storjeno kot izid premisleka«, dovolj široko, da prikrije mnoge akcidentalne dogodke. Za razrešitev teh težav predlagam najprej premislek Aristotelovega primera na 2.5, 196<sup>b</sup>33–197<sup>a</sup>5:

Nekdo, na primer, zbira prispevke za praznovanje (*κομιζόμενος τὸν ἑρανον*). Če bi vedel, bi prišel z namenom dobiti denar. Dejansko pa ni prišel s tem namenom, a zgodilo se je, da je prišel in tako postopal zaradi zbiranja prispevkov (*τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα*). To pa, četudi ni prihajal na to mesto niti večinoma niti nujno. Smoter, prispevek, ni zanj eden izmed vzrokov, temveč predmet izbire in izid premisleka. In v tem primeru za njegov prihod pravimo, da je izid naključja, medtem ko, če bi izbral in prišel s tem namenom, in bi mesto obiskal vedno ali večinoma, medtem ko bi zbiral prispevke (*κομιζόμενος*), bi tega ne imenovali rezultat naključja.<sup>11</sup>

pa tisto, kar bi *moglo* biti povzročeno s premislekom ali po naravi (str. 445–446). Torstrikov predlog bi morali zavrtni ne le zato, ker ga ne potrjujejo rokopisi, temveč tudi zato, ker ne upošteva celotnega konteksta. Aristotela na 196<sup>b</sup>21–2 v prvi vrsti ne zanima opis narave »resnično« teleoloških procesov, temveč podajanje premise argumenta, da naključni dogodki *so* »zaradi nečesa«: *so* »zaradi nečesa«, ker bi jih lahko povzročil premislek.

<sup>10</sup> To je pomembno omeniti, saj nekateri poznavalci Aristotela domnevajo, da je Aristotelov poudarek v tem, da so naključni dogodki dogodki, ki so *zmožni* »biti zaradi nečesa«, oziroma, da obstajajo dogodki (se pravi, naključni dogodki), ki so »zaradi nečesa« v pomenu, da so zmožni »biti zaradi nečesa«, in da Aristotel na tem mestu »zaradi nečesa« uporabi v širšem smislu kot običajno. Prim. na primer: Sauvé Meyer, str. 808.

<sup>11</sup> Tu je pomembno opozoriti na nekatere tekstovne težave, saj je razumevanje primera odvisno od tega, katero različico teksta izberemo. Glede na to, da sem se oddaljil od Rosovega teksta, je potrebno določeno pojasnilo. Na mestu *κομιζόμενος* na 196<sup>b</sup>34 drugi viri omenjajo *κομιζόμενον* (ki ga sprejema Ross), *κομισαμένον* in *κομισόμενος*. Problem s *κομιζόμενον* je v tem, da vpelje drugega delujočega, dolžnika (*κομιζόμενον τὸν ἑρανον*: »ko je njegov dolžnik zbiral prispevke«), kar pomeni, da Aristotel uporablja isti glagol za dve različni dejanji: dejanje dolžnika in dejanje tistega, ki je prišel na omenjeno mesto. Sam predlagam branje *κομιζόμενος*, saj se mi zdi, da je vpeljava drugega delujočega odvečna in brezpredmetna glede na Aristotelove poglobitve namene in za povrh tudi zelo dobro osmišlja in se obenem sklada s tistim, kar Aristotel pravi na 197<sup>a</sup>1 in 197<sup>a</sup>35–6, da bi,

Mož je prišel do omenjenega mesta (imenujmo ga Egíno<sup>12</sup>) iz nekega določenega razloga, denimo da zaradi tega, da bi šel v gledališče; potemtakem njegov prihod na Egíno kot prihod na Egíno ni akcidentalni izid. Nadalje, glede na to, da se je lotil zbiranja prispevkov za praznovanje, je popolnoma naravno, da potem, ko je prispel na Egíno zaradi tega, denimo, da bi šel v gledališče, pridobiva denar; potemtakem tudi njegovo pridobivanje denarja ni tisto, kar se zgodi akcidentalno. Po mojem mnenju je najprimerneje predpostaviti, da je omenjeni akcidentalni dogodek povezava prihoda in pridobivanja denarja.<sup>13</sup>

Aristotel akcidentalne izide pogosto opisuje kot povezave, ki niso samo

če bi dogodek ne bil izid naključja, mož prišel zaradi zbiranja prispevkov. (Morda bi bil *κομισόμενος* še primernejši, toda pri Aristotelu bi morali pričakovati *κομιούμενος*; prim.: EN 8.14, 1163<sup>a</sup>18; 9.7, 1167<sup>b</sup>24 in Wagner, str. 469.) *κομιζόμενος* sprejemata, na primer, Hardie in Gaye, v: *Works of Aristotle translated into English*, W. D. Ross (ur.), Clarendon Press, Oxford 1930. Naslednja težava je s *τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα* (196<sup>b</sup>35–6): Bonitz, str. 240, in Torstrik, str. 448, sta predlagala izbris teh besed, medtem ko je Charlton, tako na str. 48 kot v prevodu, predlagal (sledil mu je Judson, str. 77 in op. št. 3), da bi morali brati *τοῦτο [τὸ] τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα*. Končno je Torstrik, str. 449f., ki mu je sledil Ross, predlagal izbris *κομιζόμενος* na 197<sup>a</sup>4–5. Z branjem *κομιζόμενος* na 196<sup>b</sup>34, *τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα* lahko ostane kot je, kakor tudi *κομιζόμενος* na 197<sup>a</sup>4–5 (glej tudi spodaj, op. 18).

<sup>12</sup> Prim. *Metaph.* Δ.5, 1015<sup>a</sup>25–6, kjer se Aristotel morda sklicuje na isti dogodek kot tu, v *Fiziki*.

<sup>13</sup> To potrjuje »zgodilo se je, da je prišel in to storil« (συνέβη αὐτῷ ἔλθειν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο, 196<sup>b</sup>35), saj je, po mojem mnenju, še najbolj verjetno, da »to« napotuje na »dobiti denar« (196<sup>b</sup>33–4) in »zgodilo se je« kot napotovanje na »prišel je in to storil«, ne pa zgolj na »prišel je«. Aristotelov običajni način sklicevanja na akcidence je z rabo oblike izjave »x se je zgodil y-u«, pri čemer »x« zastopa dogodke ali stanja stvari, in »y«, praviloma v tretjem sklonu, pa osebe (prim. izvrstno razpravo v: Ebert, str. 138–139). V primeru iz *Metaph.* Δ.30, 1025<sup>a</sup>25–7, se je nekomu pripetilo, da je prišel na Egíno, ker ga je tja pritril vihar, oziroma so ga zajeli razbojniki, v tem primeru pa bi, v nasprotju z našim primerom iz *Fizike*, lahko rekli, da se mu je zgodil prihod na Egíno.

Temu bi lahko ugovarjali, da Aristotelove besede na 2.6, 197<sup>b</sup>18–22 predlagajo, da je prihod na Egíno akcidentalen (tj., naključen dogodek), medtem ko je zbiranje prispevkov njegov izid: »Očitno je potem, da na področju stvari, ki se normalno (*ἀπλῶς*) zgodijo zaradi nečesa, pravimo, če se nekaj zgodi, a ne zaradi tistega, kar rezultira, in če ima zunanji vzrok, da je spontani izid; če je takšen izid za nekaj možen izbire in če je predmet izbire, ga imenujemo rezultat naključja.« Kajti prihod na Egíno se ni zgodil zaradi tistega, kar rezultira (zbiranje prispevkov za praznovanje), temveč zaradi nečesa drugega (obiska gledališča, na primer) in zbiranja prispevkov za praznovanje, ki se normalno (oziroma *simpliciter* oziroma, kot to postavi Charlton, na splošno – pomen *ἀπλῶς* na tem mestu ni ravno jasen) zgodi kot rezultat preudarka, ima zunanji vzrok, saj ni notranji delujočemu (prim.: 2.5, 197<sup>a</sup>1–2). Če to sprejmemo, moramo kljub temu povedati, da ni prihod *simpliciter* tisti, ki ga lahko opišemo kot naključni dogodek, temveč prihod *in* zbiranje prispevkov, ali prihod zaradi zbiranja prispevkov. Ker Aristotel eksplicitno omenja pridobitev denarja kot nekakšnega posrednika med prihodom na Egíno in zbiranjem prispevkov, je nemara primerneje primer konstruirati, kakor smo ga konstruirali zgoraj.



po sebi umevne.<sup>14</sup> Toda povezava prihoda na Egíno in pridobitve denarja je posebna vrsta povezave. Prihod na Egíno ima svojo lastno vzročno zgodovino, ki je neodvisna od vzročne zgodovine pridobivanja denarja: ni se zgodil *zaradi* pridobivanja denarja. Pridobivanje denarja, četudi seveda sledi prispetju na Egíno, ni povezano z vzročno zgodovino prihoda na Egíno v pomenu tistega, *zaradi* česar pridemo na Egíno. Skratka, omenjena povezava je takšna, da v teleološkem smislu ni samoumevna, to pa je prva značilnost, ki jo razlikuje od drugih vrst akcidentalnih povezav. Ko Aristotel pravi, na primer v *An. Post.* 1.4, 73<sup>b</sup>10–13, da je povezava hoje in strele akcidentalna, saj se ena stvar ne zgodi zaradi druge (ko udari strela, medtem ko nekdo hodi, in strela ne udari zaradi tega, ker nekdo hodi), omenjena povezava ni takšna, da je ne-samoumevna v teleološkem smislu. Isto velja za povezavo kopanja in sončnega mrka (*Phys.* 2.6, 197<sup>b</sup>27–8). Aristotel podaja v *Phys.* 2.6 preprost preizkus, na osnovi katerega lahko določimo, ali je povezava akcidentalna v teleološkem smislu ali ne: če so členi povezave v takšnem medsebojnem razmerju, da ni mogoče reči, da je en člen v razmerju do drugega *nepomemben*, potem povezava ni akcidentalna v teleološkem smislu.<sup>15</sup>

Drug način, na katerega se povezava prihoda na Egíno in pridobivanja denarja razlikuje od ostalih akcidentalnih povezav, je v tem, da je kot celota »zaradi nečesa«, namreč zaradi zbiranja prispevkov za praznovanje.<sup>16</sup> Ali je neka povezava, ki ni samoumevna, takšna, da ni samo akcidentalen ampak tudi naključni dogodek, je mogoče ugotoviti zgolj iz opisa situacije, kot je to v našem primeru. Če takšen opis umanjka, potem lahko dogodek, za katerega gre, opišemo hkrati kot akcidentalni in kot naključni dogodek. Dober primer je, ko nekdo odkrije zaklad, medtem ko koplje luknjo za rastlino. Aristotel pravi oboje: da gre za *συμβεβηκός* [to je za akcidentalni dogodek] v širšem pomenu besede (*Metaph.* Δ.30, 1025<sup>a</sup>15–16), in da gre za naključni dogodek (*EN* 3.3, 1112<sup>a</sup>27; *Rhet.* 1.5, 1362<sup>a</sup>8–9). Če je najdba zaklada takšna, da bi se lahko zgodila kot izid razumskega načrtovanja, potem je ta dogodek »zaradi nečesa«. Če hoče na primer neka oseba obogateti, ali pa če ima velike finančne težave, v katerih lahko pomaga le še *εὐτυχία*, oziroma, če se ta hip loteva

<sup>14</sup> Prim. Kirwan, str. 181; prim. tudi: Sorabji, str. 4ff. Ideja akcidence kot povezave, ki ni sama po sebi umevna, je, po mojem mnenju, najbolj jasno izražena v *Metaph.* Δ.30, 1025<sup>a</sup>21–4: »Tako da ker potemtakem nekaj, kar je pripadajoče, obstaja in pripada nečemu, toda nekatere izmed teh lastnosti pripadajo samo nekje in kdaj, bo naključje tisto, kar sicer utegne pripadati, toda ne zaradi tega, ker je bil to ta določen osebek ali sedaj ali na določenem kraju.« (Nav. po prev. Valentina Kalana, *op. cit.*, str. 144–145.)

<sup>15</sup> Prim.: 197<sup>b</sup>22–9. Preizkus je zares nenavaden; toda Aristotelov namen je opozoriti na povezavo besed *μάτην* (»nepomemben«) in *αὐτόματον*; četudi je njegova etimologija najverjetneje napačna (glej: Ross, str. 523), je razlaga komajda sporna.

<sup>16</sup> Cf. *τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα* 196<sup>b</sup>35–6; *ἔστι δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδή* 197<sup>a</sup>1.

iskanja zaklada, tedaj je dogodek, če pri tem, ko koplje luknjo za rastlino, odkrije zaklad, resnično »zaradi nečesa«: lahko bi se zgodil kot izid razumskega načrtovanja, saj je ta določen z opisom okoliščin in delujočega. Če pa je na drugi strani tisti, ki najde zaklad, medtem ko koplje luknjo za rastlino, Sokrat, potem pa bi le težko rekli, da bi se *Sokratova* najdba zaklada lahko zgodila kot izid razumskega načrtovanja, saj Sokrat ni takšna oseba, za katero bi pričakovali, da se bo lotila načrtnega iskanja zaklada.

Končno je tudi očitno, zakaj se naključni dogodek, o katerem teče razprava, ne zgodi niti vedno niti večinoma na isti način v pomenu fraze »niti vedno niti večinoma«, ki smo jo razložili zgoraj: ne moremo preprosto reči »večinoma (če nekdo zbira prispevke za praznovanje, gre na Egíno [ne vedoč, da je denar tam] in dobi denar)«. Če nekdo, vedoč, da je denar na Egíni, izbere odhod na Egíno zato, da bi ga dobil, potem bi lahko rekli, da je večinoma tako, da gre na Egíno zavoljo zbiranja prispevkov.<sup>17</sup>

Preučimo sedaj primer iz 2.4, 196<sup>a</sup>3–5. Ta primer je zanimiv, ker tu Aristotel ponazori stališče nekaterih filozofov, ki zanikajo obstoj naključja.

Ko potem mi pravimo, da je bilo to, da je nekdo prišel na tržnico in tam srečal nekoga, ki ga je želel srečati, ni pa pričakoval, da ga bo, rezultat naključja, oni trdijo, da je bil vzrok v tem, da je nekdo želel iti na tržnico po nakupih.

Če upoštevamo stališče Aristotelovih nasprotnikov, je jasno, da fraza »rezultat naključja«, podobno kot v prejšnjem primeru, poveže prihod nekoga na tržnico in njegovo snidenje s prijateljem. Zanimivo je, da se Aristotelu ni zdelo nujno predstaviti nobenega argumenta proti njihovi trditvi. Reče le to, da po njihovem mnenju obstaja določeni vzrok vsega, za kar *mi pravimo*, da se zgodi po naključju (196<sup>a</sup>1–3), ter njihovo stališče enostavno zoperstavi svojemu. Glede na samo formulacijo njihovega stališča, kakor tudi glede na dejstvo, da Aristotel na 2.5, 196<sup>b</sup>14 omenja, da *vsakdo* pravi, da naključni dogodki dejansko obstajajo, pa je jasno, da ima stališče svojih nasprotnikov za nedvomno napačno. Njihovo stališče, četudi je na tem mestu bistveno nepojasnjeno, bi lahko imeli za podobno stališču determinista v *Metaph.* E.3, ki vztraja pri tem, da iz dejstva, da lahko vsak dogodek dojamemo kot člen vzročne verige, sledi, da se vse dogaja po nujnosti.<sup>18</sup> Ker je srečanje prijatelja na tržnici člen

<sup>17</sup> Tu lahko vidimo razlog, zakaj je ohranitev *νομιζόμενος* na 197<sup>a</sup>4–5 nujna, *pa brez zamere* Torstrik in Ross. Ključno ni, ali nekdo vedno ali večinoma (oziroma pogosto) obiskuje Egíno, niti ali jo vedno ali večinoma obiskuje tedaj, ko zbira prispevke (prim.: Judson, str. 86), temveč ali jo vedno ali večinoma obiskuje tedaj, ko zbira prispevke, *in* ko izbere odhod na Egíno kot sredstvo za to.

<sup>18</sup> Kljub temu je treba pripomniti, da determinist v *Metaph.* E.3 argumentira pod pred-

vzročne verige, ki neakcidentalno sledi iz odhoda na tržnico, ki zopet neakcidentalno sledi iz želje po nakupovanju, Aristotelovi nasprotniki sklepajo, da to pomeni, da ima prvi člen verige za posledico nujno tudi zadnji člen. Drugače rečeno, Aristotelovi nasprotniki predpostavljajo, da je vzročna razlaga prehodna in da je to razlog, zakaj srečanje prijatelja ni naključen dogodek, temveč ima določen vzrok.<sup>19</sup> Če pa njihovo stališče konstruiramo na ta način, je očitno, da jim Aristotel ne more odgovoriti niti tako, da reče, da je odhod na tržnico rezultat naključja, saj je dejansko rezultat želje po nakupovanju, niti tako, da reče, da je to srečanje prijatelja, saj je to dejansko rezultat prihoda na tržnico zaradi nakupovanja. Tako pa je to, kar na tem mestu preostane, isto, s čimer smo imeli opravka v prej obravnavanem primeru: tisto, kar je akcidentalno, je povezava odhoda na tržnico in srečanje prijatelja.<sup>20</sup> Ta povezava se izmika razlagi deterministov: ti ne morejo odgovoriti na vprašanje »Zakaj je nekdo odšel na tržnico in srečal svojega prijatelja?«, predpostavljajo pa, da lahko – ker lahko odgovorijo na vprašanje tipa »Zakaj?«, postavljenega za vsak člen povezave – razložijo tudi samo povezavo. Aristotelovo stališče, drugače kot stališče njegovih nasprotnikov, priznava, da to povezavo lahko dojamemo kot tisto, kar je »zaradi nečesa«, namreč zaradi izpolnitve želje, ki jo ima nekdo, da bi srečal svojega prijatelja. Tako pa lahko tudi v tem pogledu primer konstruiramo podobno primeru iz 2.5.<sup>21</sup>

#### 4. Naključje in »zaradi nečesa«: zakaj Aristotel potrebuje naključje

Potem, ko smo proučili način, na katerega so nekatere akcidentalne povezave »zaradi nečesa«, se lahko vprašamo, zakaj Aristotel pri tem vztraja. Zelo verjetna domneva je, da jih lahko opišemo kot »biti zaradi nečesa«, ker dejavniku prinašajo nekaj vrednega ali dobrega;<sup>22</sup> Aristotel se nenazadnje na smoter (cilj) navadno sklicuje kot na nekaj dobrega. Vendar pa v tem primeru

postavko, da je vzročna veriga neskončna, medtem ko je v *Phys.* 2.4 vzročna veriga domnevno končna. Za takšno interpretacijo *Metaph.* E.3, prim.: Grgić.

<sup>19</sup> Za pojem prehodnosti prim.: Owens, str. 15–19.

<sup>20</sup> Prim. tudi: Wagner, str. 467.

<sup>21</sup> Tako je vloga »nekoga, ki ga je želel« (196<sup>b4</sup>) vzporedna vlogi »moža, ki se loti zbiranja prispevkov za praznovanje« (2.5, 196<sup>b33</sup>).

<sup>22</sup> Ta tip rešitve predlaga Lennox: »Moj predlog je v tem, da je Aristotel pripravljen opisati spontane procese kot »zaradi njihovih rezultatov«, pod pogojem, da so izpolnjeni določeni pogoji. Ko Aristotel pravi, da so zaradi nečesa brez določitve, toda ne zaradi tistega, kar dejansko rezultira [197<sup>a</sup>18–20], po mojem mnenju meni naslednje: rezultat ni bil odgovoren za proces (ni *aitía* procesa), ki pripelje do njega; kljub temu je bil rezultat za povzročitelja koristen, in je takšna vrsta stvari, ki jo tipično dosežemo s k smotru usmerjeno dejavnostjo« (str. 58). Prim. tudi: Judson, str. 77–78 in op. št. 3, zgoraj.

nastopi problem, kako se to ujema z dejstvom, da Aristotel deli naključne dogodke na primere dobrih naključij in slabih naključij (2.5, 197<sup>a</sup>25–30). Obravnavani primeri so primeri dobrih naključij, a zlahka bi jih prilagodili primerom slabih naključij. Nekdo gre, na primer, na tržnico nakupovat in tam sreča prijatelja, ki ga je želel srečati, pa ga tam ni pričakoval, toda vmes se je njegovemu prijatelju zmešalo in ga ob srečanju ubije. Sedaj se vprašanje glasi: ali je ta primer v skladu s tem, kar Aristotel imenuje naključni dogodki v strogem pomenu besede? Če je, tedaj naključni dogodki niso »zaradi nečesa« samo zato, ker so za delujočega nekaj vredni, koristni ali dobri. Če ne, potem nismo daleč od sklepa, da Aristotelova razprava o naključnih dogodkih v *Fiziki* ne pušča nobenega prostora za slabe naključne dogodke.<sup>23</sup>

Da je ta primer v skladu z Aristotelovo razlago o naključnih dogodkih, je jasno, takoj ko spoznamo, da lahko samo srečanje na tržnici imenujemo naključni dogodek v pravem pomenu besede ne glede na to, kaj se lahko pripeti kasneje. Po srečanju lahko možakar in njegov prijatelj prijazno pokramljata, tako da je to za našega možakarja dobro naključje, lahko pa se njegovemu prijatelju zares zmeša in ga ubije, tako da je to zanj slabo naključje oziroma v resnici veliko zlo (2.5, 197<sup>a</sup>28). Toda slabo naključje oziroma nesreča se je zgodila šele potem, ko je akcidentalna povezava povzročila dosego smotra oziroma cilja (srečanje prijatelja): če bi ta smoter ne bil dosežen, se slabo naključje oziroma nesreča ne bi zgodila. Skratka, Aristotelova razlaga naključnih dogodkov je nevtralna, dokaj splošna in nedoločna glede vprašanja, ali je dogodek za akterja dober ali slab. To pa samo po sebi seveda ne pomeni, da je narobe reči, da so naključni dogodki »zaradi nečesa«, ker so, med drugim, dobri, kajti »dobro« ne pomeni nujno »veliko dobro«. Toda poanta je v tem, da to ni *glavni razlog*, zakaj so označeni kot »biti zaradi nečesa«.

Da bi razumeli, zakaj Aristotel dejansko vztraja pri prilagoditvi naključnih dogodkov teleološki strukturi, bi morali problem premisliti v širšem kontekstu. Aristotelova razprava o naključnih dogodkih se opira na tri predpostavke, ki jih ima za nevprašljive. Prva predpostavka je, da do naključnih dogodkov prihaja: obstajajo neki dogodki, za katere »vsi pravijo, da so rezultat naključja«, tako da »očitno obstaja nekaj takega, kot je naključje in spontanost; saj vemo, da so takšne stvari rezultat naključja, in da so rezultat naključja takšne stvari« (2.5, 196<sup>b</sup>14–17). Druga predpostavka je, da so vzroki takšnih dogodkov akcidentalni, tj. nedoločni. Tretja predpostavka, ki je Aristotel v *Phys.* 2.4–6 ne omenja, ki pa jo ima za nekaj gotovega v vsakem kontekstu, kjer razpravlja o vzrokih, je metodološka predpostavka, da so izhodišča vsake raziskave pojavi – v našem primeru naključni izidi – in da šele potem, ko dokaže-

<sup>23</sup> To je Mansionov sklep, str. 307–308; prim. tudi: Judson, str. 77–78, op. 12.

mo pojave, lahko govorimo o njihovih vzrokih, tj. postavimo vprašanje: »Zakaj?« (PA I.1, 640<sup>a</sup>14).

Potemtakem je naše izhodišče naključni izid. Kar je naravnost očitno, je, da ga je povzročil naključni dogodek, ki je njegov (delujoči) vzrok *per se*. Toda to ne zadostuje: da bi podali polno razlago, moramo spoznati, da je naključni izid član nekega širšega razreda stvari, drugače rečeno, da je stvar takšne in takšne vrste. Če tako poznamo vse relevantne okoliščine, lahko vidimo, da je naše izhodišče takšna vrsta stvari, ki jo običajno označujemo kot »tisto, zaradi česar [je nekaj]« (τὸ οὗ ἔνεκα), potem pa lahko sklepamo, da v primeru, če je takšna, nujno obstaja nekaj, kar je »zaradi tega« (ὁ τούτου ἔνεκα). Zbiranje prispevkov za praznovanje, izhodišče naše raziskave, je član razreda stvari, katerih skupna poteza je, da so »tisto, zaradi česar [je nekaj]«, tako da *mora* obstajati nekaj, kar je »zaradi tega«. In edini dogodek, ki je na takšen način v razmerju do zbiranja prispevkov za praznovanje, je naš naključni dogodek – akcidentalna povezava –, saj je takšne vrste dogodek, ki ga normalno opišemo kot »biti zaradi nečesa«. Ker je tako naključni izid neka takšna stvar, ki jo normalno opišemo kot »tisto, zaradi česar [je nekaj]«, lahko naključni dogodek opišemo kot tisto, kar je »zaradi tega«. To bi lahko formulirali tako, da bi rekli, da, četudi se naključni dogodek ni zgodil »zaradi nečesa«, je »zaradi nečesa«, saj je to, česar je vzrok *per se*, neka stvar, ki je »tisto, zaradi česar [je nekaj]«.

Obstaja še en, globlji, razlog, zakaj Aristotel potrebuje naključne dogodke s takšnimi lastnostmi: tako opisani naključni dogodki ohranjajo na neposreden način prvenstvo teleološke razlage človeškega delovanja. Da bi to dokazali, predpostavimo zavoljo argumenta, da imajo Aristotelovi nasprotniki iz 2.4 prav: vse, vključno s tistim, za kar se zdi, da je naključni izid, ima določen vzrok. Predpostavimo dva nadaljnja dogodka: (1) Mož gre na tržnico nakupovat in tam sreča prijatelja, ki ga je želel srečati, katerega pa tam ni pričakoval. (2) Mož gre na tržnico zaradi tega, da bi tam srečal prijatelja (ve, da bo njegov prijatelj tam) in ga tam sreča. Posledica determinističnega stališča je, da – ker imata oba dogodka določen vzrok, ta vzrok v obeh primerih proizvede dosego istega cilja, srečanje prijatelja –, deterministi nikakor ne morejo pripoznati prvenstva kateregakoli od njiju. Kajti če bi priznali prvenstvo smotrnega vzroka, ki je odgovoren za dosego cilja pri (2), bi ne mogli trditi, da je bil (1) naključni dogodek. Vendar pa v tem primeru sledi nekaj še bolj problematičnega. Dogodek, kakršno je naključno snidenje na tržnici, lahko razložimo na nedoločeno mnogo načinov: srečala sta se, ker je nekdo šel na tržnico nakupovat, ker je nameraval njegov prijatelj na tržnici imeti javni govor; tema dvema razlagama lahko dodamo razlage tipa »nek mož je zapustil svoj dom ob 10.30 zjutraj, tržnica je kakšen kilometer vstran...«, itn. Toda

poanta je v tem, da v primeru, če ignoriramo prvenstvo smotrnega vzroka, je potem na tak način mogoče razložiti *vsak* dogodek, tj., možno je navesti nedoločeno mnogo vzrokov, ne da bi kakršnemukoli od njih prisodili prvenstvo. In ker je tisto, kar ima nedoločeno mnogo vzrokov, spontani ali naključni dogodek, se izkaže, da je vsak dogodek spontani ali naključni dogodek.

Če domnevamo, da je to nasledek stališča Aristotelovih nasprotnikov, lahko njihovo stališče primerjamo z stališčem določenih predsokratskih filozofov, ki so tarča Aristotelove kritike v *Phys.* 2.8 in ki skušajo razložiti naravne procese preprosto v terminih materialnega in delujočega vzroka: vse naravne stvari se po njihovem mnenju obnašajo tako, kot se, ker imajo materialni elementi, iz katerih so sestavljene, določene nujne lastnosti. Kar je v takšnem pristopu po Aristotelovem mnenju med drugim napačno, je njegova razlagalna moč, ki jo ima Aristotel za prešibko, pa vse do tega, da se ta sprevrne v svoje nasprotje, namreč v spontanost. Če želimo razložiti, zakaj imajo, na primer, ljudje takšne zobe, kot jih imajo – sprednji zobje so ostri in primerni za grizenje, zadnji zobje so širši in služijo žvečenju hrane –, tedaj bi, če ignoriramo razlago v terminih smotrnega vzroka, morali reči, da se je enostavno *zgodilo*, da so takšni, kakršni pač so. Toda obstaja še neka druga možna razlaga, teleološka razlaga namreč: ker so ljudje takšni in takšni, so zobje takšni in takšni zaradi takšne in takšne funkcije. Eden izmed razlogov, zakaj ima Aristotel teleološko razlago za primernejšo, najdemo na 198<sup>b</sup>29–32:

V primerih, ko so se stvari dogodile tako, kot da bi nastale 'zaradi nečesa', so – prikladno sestavljene kot rezultati spontanosti –, preživele; ko se niso, so propadle, in še propadajo, kot pravi Empedokles za teleta s človeško glavo.

Če imajo predsokratski filozofi, ki jih Aristotel kritizira, prav, nastopi vprašanje, kako je mogoče, da je preživela takšna in takšna oblika zob, če je, kot so prisiljeni trditi, rezultat spontanosti. Na to niso zmožni odgovoriti; edino, kar lahko rečejo, je, da je to zato, ker so zobje (spontano) prikladno zgrajeni na takšen način. Vendar pa to ne more biti poln odgovor, saj ne ugotovi zakaj, na primer, teleta s človeško glavo niso preživela. Da bi odgovor dopolnili, bi morali reči, da so rezultati spontanosti preživeli zato, ker so bili prikladno zgrajeni na isti način, na katerega bi bili zgrajeni, če bi do njih prišlo »zaradi nečesa«, iz česar sledi, da je teleološka razlaga boljša od konkurenčne. Močnejši razlog njene premoči najdemo na 198<sup>a</sup>34–199<sup>a</sup>5: takšna in takšna oblika zob je naravni pojav; naravni pojavi se, kot nekaj, kar je zoperstavljeno rezultatom spontanosti, bodisi vedno bodisi večinoma obnašajo na isti način; zato je takšna in takšna oblika zob, če ni rezultat spontanosti, »zaradi nečesa« (saj

je prejšnji argument pokazal, da obstajata le dve možni razlagi, »spontano« in »zaradi nečesa«).

Vprašanje »Zakaj imajo zobje obliko, kakršno imajo, in zakaj je ta prežive-la?« je podobno vprašanju »Kaj je običajni razlog zakaj srečamo naše prijatelje na tržnici?« – obe vsako zase zadevata regularnost naravnih in človeških dogodkov. Zlahka je mogoče videti, da je stališče Aristotelovih nasprotnikov na 2.4 glede razlage človeškega delovanja skoraj enako kot stališče njegovih nasprotnikov na področju filozofije narave. Ker se ne menijo za vlogo smotr-nega vzroka pri razlagi človeškega delovanja, so prisiljeni vztrajati pri tem, da se preprosto zgodi, da na tržnici srečamo svoje prijatelje. Prav tako je očitno, da se isti argument, ki ga Aristotel uporabi na 2.8 proti predsokratskim filozo-fom narave, nanaša tudi na naš primer. Nadalje, eden izmed razlogov za na-pačno razlago tako na področju človeškega delovanja kot na področju narav-nih procesov je sprevrnitev pravega reda razlage. Aristotel včasih zgodnje filo-zofe kritizira zato, ker ne izhajajo iz dejstva, da je *explanandum* takšna in takšna stvar, temveč iz načina, na katerega se je zgodil (*PA* 1.1, 640<sup>a</sup>10–14). Če pri poskusu razlage naključnega dogodka izhajamo iz načina, na katerega se je zgodil, tedaj sledi eden (ali oba) izmed naslednjih sklepov. Prvič, na podla-gi tega smo prisiljeni sklepati, da ima obravnavani dogodek določen vzrok, kar trdijo Aristotelovi nasprotniki na 2.4. Drugič, na podlagi tega smo prisilje-ni sklepati, da to ni »zaradi nečesa«, saj bi smoter, zaradi katerega bi se to zgodilo, če bi se ne zgodilo po naključju, ne vladal procesu njegove dogodi-tve. Če v nasprotju s tem za svoje izhodišče vzamemo dejstvo, da je naključni izid takšna in takšna vrsta stvari, potem se izognemo obema tema sklepoma. Aristotelova trditev, da so naključni dogodki »zaradi nečesa«, je potemtakem naravna posledica konsistentne uporabe načel, ki jih ponavadi priporoča filo-zofom narave; tako pojasnjen obstoj naključnih dogodkov pa potrjuje njego-vo prepričanje, da ima teleološka razlaga premoč nad vsemi ostalimi vrstami razlage.

*Prevedla Dragana Kršič*

*Viri in literatura*

- Bonitz, H., *Aristotelische Studien I*, Sitz.-Ber. d. K. Wiss., Phil.-Hist. Cl., zv. 39, Dunaj 1862.
- Charlton, W., *Aristotle's Physics: Books I and II*, prev. z uvod. študijo in opombami, 2. izd., Clarendon Press, Oxford 1992.
- Ebert, Th., »Aristotelian Accidents«, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 1998, str. 133–159.
- Grgić, F., »Aristotle against the Determinist: *Metaphysics* 6.3«, *International Philosophical Quarterly*, 38, 1998, str. 127–136.
- Judson, L., »Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle«, v: Judson L., (ur.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, str. 73–99.
- Kirwan, Ch., *Aristotle's Metaphysics: Books Γ, Δ and E*, prev. z opombami, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Lennox, J., »Aristotle on Chance«, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66, 1984, str. 52–60.
- Mansion, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2. izd., Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946.
- Mignucci, M., »ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science«, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Editrice Antenore, Padua 1981, str. 173–203.
- Owens, D., *Causes and Coincidences*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, tekst z uvodom in opombami, Clarendon Press, Oxford 1936.
- Sauvé Meyer, S., »Aristotle, Teleology, and Reduction«, *Philosophical Review*, 101, 1992, str. 791–823.
- Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London 1980.
- Torstrik, A., »περὶ τύχης καὶ αὐτομάτου: Arist. Phys. B 4–6«, *Hermes*, 9, 1875, str. 423–70.
- Wagner, H., *Aristoteles, Physikvorlesung*, 5. izd., Akademie-Verlag, Berlin 1989.