

Aristotelova antična vzpostavitev znanosti in sodobna znanost

FRANCI ZORE

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,
Oddelek za Filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Antična *ἐπιστήμη* ni zgolj predhodnica sodobne znanosti, saj sta grška *ἐπιστήμη* in sodobna znanost utemeljeni na precej različnih predpostavkah. Te razlike moramo nujno upoštevati, kadar presojamo vlogo in vpliv antične *ἐπιστήμη*.

Cilj aristotelovske *ἐπιστήμη* je doseči resnico: potem ko smo jo dosegli, smo se zaustavili pri njej in stanje našega zadrževanja pri resnici je *ἐπιστήμη*. Iskanja je konec in priča smo pojavu, razodetju, razkritju resnice (*ἀλήθεια*). V novi eri se je spremenil sam pojem resnice, ki jo išče sodobna znanost: najprej postane človek (kot *subiectum*) tisti, ki ustvarja pogoje resnice (kot npr. tudi pogoje znanstvenega eksperimenta), s čimer postane znanost proizvodnja (*ποιήσις*), dokler naposled v zadnjem stoletju pojem enotne resnice ne postane relativen, tj. umeščen v omejeno polje določenih okoliščin, ki jih ne povezuje nobena enotna osnova.

Že Aristotel je razdelil posamezna raziskovalna področja na posebne *ἐπιστήμαι*, od katerih je bila vsaka razmeroma neodvisna. Toda njegova prva filozofija kot najvišja *ἐπιστήμη* vendarle združuje svet na podlagi istega cilja (*τέλος*) in tako usklajuje ves svet glede na eno. Osnova današnje znanosti pa so zgolj delni cilji; enotna metafizična utemeljitev zanj nima pomena in se lahko pojavi kvečjemu kot zasebna zadeva vsakega posameznega znanstvenika. Heideggrova trditev, da je *δύναμις* pomembnejša od *ἐνέργεια*, izraža ravno današnjo prevlado znanstvene "ideologije", potencialnosti in zmogljivosti (kot tudi materializma, v skladu z Aristotelovim razumevanjem *δύναμις* kot *ἔλη*) nad realizacijo (aktualizacijo) cilja: znanost je dandanes, v nasprotju z antiko, skrajno "dinamična", pri tem pa ji primanjkuje vsakršne "energije".

Ključne besede: antična znanost, sodobna znanost, Aristotel, resnica.

ABSTRACT

ARISTOTLE'S ANCIENT ESTABLISHMENT OF SCIENCE AND MODERN SCIENCE

The ancient *ἐπιστήμη* is not only the predecessor of modern science, since Greek *ἐπιστήμη* and modern science are based on rather diverse suppositions. These differences must necessarily be taken into account when estimating the role and the influence of the antique *ἐπιστήμη*.

The aim of the aristotelian *ἐπιστήμη* is to reach the truth: once we have reached the truth, we have stopped by it, and the state of our standing by the truth is

ἐπιστήμη. Then the search is over and we witness the manifestation, the revelation, the discovery of the truth (ἀ-λήθεια). In the new era the very notion of the truth, searched for by modern science, has changed: first of all the man (as subiectum) becomes the one who constitutes the conditions of the truth (as well as of scientific experiment, for example), whereby science becomes production (ποίησις), until in the last century the notion of the uniform truth becomes relative, i.e. placed within a certain limited field of certain circumstances which have no uniform basis to bind them.

Already Aristotle divided singular fields of search into individual ἐπιστήμαι, each of which is relatively independent. But Aristotle's first philosophy as the highest ἐπιστήμη nevertheless unites the world in the common goal (τέλος) and thus adjusts the whole world according to the One. The basis of science nowadays, on the other hand, are only partial goals; the uniform metaphysical foundation is irrelevant to it and can only appear as a private matter of every individual scientist. Heidegger's statement that δύναμις is more important than ἐνέργεια expresses precisely the up-to-date domination of scientific "ideology", potentiality and capability (as well as of materialism, according to Aristotle's understanding of δύναμις as ὕλη) over the realization (actuality) of the goal: the science is nowadays – in contrast with the times of antique – highly "dynamic", whereby she fails every "energy".

Keywords: ancient science, modern science, Aristotle, truth.

O antični ἐπιστήμη (ali celo o antični φιλοσοφία, saj npr. Aristoteles uporablja izraza praktično sinonimno) običajno govorimo kot o predhodnici sodobne znanosti, znotraj katere je prišlo do prvih zasnutev znanstvenih spoznanj (npr. v naravoslovju) in znanstvene metodologije. To sicer nedvomno drži, vendar je potrebno izpostaviti tudi, kako. Omenimo na začetku dva vidika:

Znotraj-znanstveni pogled prejkone ostaja na tisti ravni obravnave, ki jo je začrtal novi vek (tudi v filozofiji): gre za pogled na zgodovino kot stopnje v razvoju kot napredku. Toda če Hegel presežene stopnje filozofije vidi tudi kot nujne stopnje vsakega posameznega filozofskega razvoja, znanost tisto, kar je preseženo, pušča za sabo; zanjo je to uporabno le še kot kuriozitet, ob kateri lahko ugotavlja, kaj je nekdo "že" vedel oziroma česa nekdo "še" ni vedel. Nekoliko širši pogled (recimo: filozofski, čeprav ne v tem smislu, kot se danes vsaka teorija imenuje filozofija – razen tiste, ki se tako izrecno noče imenovati, ker npr. noče biti metafizična) pa lahko sodobno znanost pokaže kot tisto, kar danes v svojem bistvu nosi tudi bistvo filozofije, kot se je izoblikovalo v njenih grških začetkih. Tu je znanost utelešenje nihilizma metafizike, za kar seveda obstajajo argumenti, denimo pri Heideggru, pa tudi pri številnih drugih avtorjih.

Pri vsem tem govorjenju o predhodništvu pa smo kaj hitro premalo pozorni na dejstvo, da tu v nobenem primeru ne gre le za premočrten razvoj, ampak da izhajata

ἐπιστήμη in sodobna znanost iz precej različnih filozofskih predpostavk. Te razlike je pri ocenjevanju vloge in vpliva antične ἐπιστήμη nujno upoštevati. Predvsem je antična znanost nujno povezana z resničnostjo, saj jo resnica šele omogoča, sama relativizacija resnice v sodobnem času pa ima posledice tudi za znanost: ne za njeno moč, ki je samo narasla (o tem gl. I. Urbančič, 2000), ampak za njeno resničnost. Ta odnos se kaže tudi skozi pojma "energije" (ἐνέργεια) in "dinamike" (δύναμις) ter samega cilja (τέλος, teleologija) znanosti.

1. Resnica kot temelj antične znanosti

Namen antične φιλοσοφία je najti modrost, doseči resnico. Predpostavka takšnega koncepta je umanjkanje modrosti, netransparentnost resnice – namreč tiste modrosti in resnice, ki jo je za Grke mitološkega obdobja nosil μῦθος. Beseda φιλοσοφία izhaja iz izraza ὁ φιλόσοφος, ki pomeni tistega, ki φιλεῖ τὸ σοφόν. Φιλεῖν pomeni prijateljsko in z naklonjenostjo biti v bližini in harmoniji ("imeti rad") ter rad ljubeznivo ravnati s čim¹ – v tem primeru s τὸ σοφόν.² Šele z izgubo prvotnega soglasja in harmonije je težišče z le-teh preneseno na človeka in njegovo težnjo (ἡ φιλία), da bi dosegel "idealno" stanje, ki je bilo imenovano ἡ σοφία in v katerem bi bilo po Platonu mogoče obnoviti spomin (ἀνάμνησις) na pozabljeno (o tem gl. Platonov dialog *Menon*, 81 B 3 – E 2, 86 B 1 – C 3), še prej pa na pozabo pozabljeneга kot takšnega, kot jo izkazuje sofistčni duh "modrosti" vsakdanjega življenja.

Antične grške ἀλήθεια (resnice) seveda ne smemo razumeti le v smislu resničnega izjavljanja oziroma skladnosti mišljenja in stvari,³ ampak predvsem izhajajoč iz njenega izvornega pomena, kot ga izkazuje njena etimologija. Beseda je namreč sestavljena iz α- (α- privativum) in λήθη. Lethe pomeni v grški mitologiji reko pozabe, ki duši zakrije vse, kar ve.⁴ Na takšno razlago izvornega pomena ἀλήθεια se naveže Heidegger v svoji razlagi grške ἀλήθεια kot neskritosti (Unverborgenheit) oziroma odkritosti (Entdecktheit),⁵ čeprav bi jo lahko natančneje razložili kot ne-pozabo. Tisto, kar je pri tem bistveno, je, da se mora človeku resnica vedno šele pokazati, razkriti. Resnica izrekana je pri tem šele naknadna in šele omogočena z resnico kot samorazkrivanjem, medtem ko je spoznavanje kot νοεῖν ("mišljenje") prav uvid razkritega.⁶ Grško videnje resnice je bilo sicer različno – iz zgodnje ene resnice ene biti (kot φύσις; o tem gl. F.

¹ M. Heidegger povezuje zgodnji pomen φιλεῖν (kot nastopa pri Heraklitu) z bližino (gl. Heidegger, ⁷1994, 262) in naklonjenostjo (gl. Heidegger, ²1992, GA 55, 123).

² Ker je na primer pri Heraklitu τὸ σοφόν isto kot λόγος, pomeni φιλεῖν (τὸ σοφόν) tukaj isto kot ὁμο-λογεῖν (gl. frg. B 50: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι, "če ne poslušate mene, ampak logos, je modro soglašati, da je vse eno").

³ O tem, kako resnica ni soglasje (συμφωνία) z nečim drugim, ampak pripada samemu tistemu, česar resnica je, gl. npr. pri Plotinu, *Enn.* III 7, 4. 11-12 ter V 5, 2. 18-20.

⁴ Duša umrlega je, potem ko je prebila nekaj časa v Tartaru, popila nekaj vode iz Lethe, s tem pa je pozabila vse, kar je prej storila, videla ali slišala (gl. J. Lemprière, 1984, 357). Tudi pri Hesiodu je izraz ἀψευδέα καὶ ἀληθέα iz *Teogonije*, verz 233, mogoče povezati z Λήθη iz verza 227, torej s spominjanjem kot nasprotjem pozabljivosti oziroma pozabe in brezbriznosti (gl. M. L. WEST, 1966, 230 in 233).

⁵ Gl. M. Heidegger, ¹⁷1993, 219. – Gadamerju se zdi ustrežnejši prevod neprikritost (Unverhohlenheit); gl. H.-G. Gadamer, 1995, GW 10, 27.

⁶ Tudi logos je eden izmed načinov, kako se nam stvari dajo videti, ni pa "primarno "mesto" resnice". Logos lahko namreč nekaj razkriva (ἀληθεύειν) ali prikriva (ψευδεσθαι), toda izvorno resnična sta za Grke zaznavanje (αἰσθησις) in umevanje (νοεῖν), ki sta lahko le resnična, gl. tudi M. Heidegger, ¹⁷1993, 33 in 226.

Zore, 1997, 81 in naprej) dobimo s sofistami "pluralizem" resnic (in s tem nobene zavezujoče resnice), s Platonom pa več resnic različnih nivojev bivajočega ter najvišjo resnico (najresničnejše, ἀληθέστατα) kot idejo Dobrega.⁷

Nauk o dveh "svetovih" kot dveh toposih človekovega videnja resnice (v prisposobi daljice Platon govori o štirih območjih; gl. R. 509 D 1 – 511 D 5), ne pomeni ločnega obstoja različnih svetov, toda tudi v spoznavnem smislu ne pomeni enosmerne poti od spodaj navzgor. Gre za razločevanje različnih pogledov na isto, toda tudi za tistega, ki je ugledal ideje, sence in odsevi ostajajo – a sedaj ne več edini – način, kako se mu stvari kažejo.

2. Antična koncepcija znanosti

S filozofijo je neločljivo povezana tudi ἐπιστήμη. Zato lahko rečemo, da je tudi cilj antične ἐπιστήμη doseči resnico; o tem govori že sama beseda: ko smo dosegli resnico, smo se pri njej zaustavili, in stanje, ko stojimo (ἵστημι) pri (ἐπί) resnici, je ἐπιστήμη (podoben je izvor besede verstehen). Tedaj je iskanje končano, prišli smo do konca (τέλος) in resnica nam je pokazana, razodeta, razkrita (ἀ-λήθεια). Aristotel izrecno pravi, da razum doseže ἐπιστήμη, ko se umiri (ἡρεμῆσαι) in ustavi (στῆναι); takrat ni več – za trdno in stalno spoznanje tako problematičnega – nastajanja (gl. *Phys.* H 3, 247 b 11-12): duša je tedaj zunaj naravnega nemira (gl. *isto*, 17-18) in mirujoč stoji pri nečem in v bližini, zblizanju, neposrednosti z vedenim.

Sama ἐπιστήμη se sicer vedno nanaša na nekaj drugega od sebe (gl. *Arist. Cat.* 7, 6 b 5), vendar ne pomeni le "zunanjega" vedenja o nečem: Plotin pravi, da ni podoba (εἰκὼν) stvari, ampak stvar sama (*Enn.* VI 6, 6. 29-30). Pomeni tudi poistovetenje z vedenim, udeleženos človeka v območju eidosov (gl. A. Louth, 1993, 19) (pa če jih razumemo platonsko ali aristotelsko). Takrat stojimo pri tem, kar vemo, v bližini tega, skupaj s tem. Po Heideggru je ἐπιστήμη statje pri stalno prisotnem samem, s tem pa način človekove prisotnosti v resnici kot neskritosti (gl. M. Heidegger, 1977, GA 5, 194). Tako pomeni stati pri nečem tudi spoznati se na nekaj (gl. M. Heidegger, 1988, GA 34, 153).

Za Platona – glede na njegovo *Sedmo pismo* – pomeni vsa možna znanja pred samim vstopom v Najvišje,⁸ ki je končni cilj filozofije. Za spoznavanje vsakega bivajočega moramo prek naslednjih "stopenj": ὄνομα (ime); λόγος (pojem, sodba, definicija); εἶδωλον (podoba, model, slika); ἐπιστήμη (znanje, vednost, znanost); γνωστόν (spoznavno) [τε καὶ ἀληθῶς (in resnično)] (gl. *Ep. VII*, 342 A 7 – B 3). Do ἐπιστήμη (tej stopnji ustreza tudi um) pridemo lahko le prek prvih treh točk. Vse to pa obstaja le v duši in je nekaj drugega od narave stvari (gl. *Ep. VII*, 342 C 4-7). Vsi štirje znaki na poti (vključno z ἐπιστήμη kot najvišjim izmed njih)⁹ sicer strogo vzeto sodijo k tistemu, kar

⁷ Na nivoju uklenjenosti govori Platon o τὸ ἀληθές (*R.* 515 C 2), torej o tistem, kar je neskrto oz. resnično za uklenjene. Resnica po snetju okovov je bolj resnična, "neskritejša", ἀληθέστερα (*R.* 515 D 6). Tako je za pravo resnico (ki se v tem primeru nahaja zunaj votline) prihranjen superlativ ἀληθέστατα, torej najbolj neskrto, najbolj resnično, kar je videnje ideje Dobrega. – Najvišje spoznanje, prava modrost je načeloma pridržana bogu in potencialnemu božanskemu umu človeka. Resnica vsakega nivoja bivajočega je povezana z okolišem, kjer se človek zadržuje (gl. M. Heidegger, 1976, GA 9, 219). Nekakšna resnica je tudi že resnica vidnega sveta, sveta senc, saj tudi ta nekaj odkriva, nekakšna lepota je tudi že lepota teles (prim. *Symp.*).

⁸ Kasneje v novoplatonizmu je ta vstop imenovan poenjenje (ἔνωσις, od Eno, τὸ ἓν) ali poboženje (θέωσις, od Bog, ὁ Θεός).

⁹ Vprašanje po ἐπιστήμη si Platon izrecno zastavi v dialogu *Theaitetos*. Najprej Theaitetos pravi, da je znanje zaznavanje (αἰσθησις; *Th.* 151 E). Sokrates takšno ugotovitev takoj poveže s sofistiko. Kot drugi odgovor na vprašanje, kaj je ἐπιστήμη, postavi Theaitetos tezo, da je to resnično mnenje (ἀληθές

"nudi duši to, česar ne išče" (τὸ μὴ ζητούμενον; *Ep. VII*, 343 C 1), vendar pa se sami stvari najbolj približa ravno um (*Ep. VII*, 342 D 2).

Celovitost platonске ἐπιστήμης je utemeljena ontološko,¹⁰ namreč v bivajočem kot celoti. Celota bivajočega se pri Platonu ne kaže le kot celota sveta (κόσμος), ampak – prav zaradi njegovega izrecnega ozira na svet življenja – tudi kot celota človeka (se pravi njegove duše, ψυχή) in skupnosti, v kateri človek živi (πόλις). Če Dobro svet kot κόσμος sploh vzpostavlja, pa je v primeru duše in polis Dobro smoter – gre za zasutek ideje (ideala) človeka in polis, in kolikor je ideja Dobrega ideja, ki omogoča ostale ideje, omogoča tudi idejo *dobre*ga človeka in idejo *dobre* polis.

Bivajoče pa se nam po Platonu lahko pokaže na dva načina. Če se kaže v nastajanju in propadanju, torej v sredini (μεταξύ) med bitjem in nebitjem (gl. *R.* 477 A 7), njegove resnice ni mogoče zares ugledati, saj se nam neprestano izmikata, ampak si o takšnem bivajočem lahko ustvarimo zgolj "srednje spoznanje", imenovano mnenje (δόξα). Tisti, ki imajo radi takšna spoznanja, pa niso filozofi, ampak filodoksi (φιλόδοξοι; *R.* 480 A 6), torej tisti, ki težijo k mnenju ali jim je mnenje blizu.¹¹

Aristotel gotovo manj radikalno vztraja na enotnosti sveta, resnice in posledično tudi ἐπιστήμης.¹² Aristotelova delitev znanj oziroma filozofij je osnovana na delitvi bitnosti: kolikor je bitnosti, toliko je delov filozofije (*Metaph.* Γ 2, 1004 a 3). Delitev, osnovana na rodovih bitnosti, tako lahko vzpostavi znotraj vsake znanosti zopet več novih znanosti. Osnovna delitev znanosti govori o motriteljskem oz. zrenjskem (θεωρητική ἐπιστήμη), delovanjskem (πρακτική ἐπιστήμη) in stvariteljskem (προϊσθητική) znanju (ποιητική ἐπιστήμη). Če upoštevamo še njihove podvrste in logiko (kot organon znanosti), dobimo vrsto resnic, ki se nanašajo na različne bitnosti, imajo različno vlogo in stopnjo obvezujočnosti ter so medsebojno razmeroma neodvisne. Če prva filozofija še ohranja bivajoče kot celoto, ne ohranja resnice kot resnice celote.

Razen razmeroma redkih odlomkov v *Metafiziki* se Aristoteles vprašanju prve filozofije posveča zelo malo, saj ga zanima predvsem – kot bi rekel Platon – bivajoče v sredini. Tudi sicer ima sredina v njegovi filozofiji izjemno pomembno vlogo. V *Nikomahovi etiki* celo pravi, da je "sredina resnica", ἡ μεσότης ἀλήθεια (*EN* B 7, 1107 b 20). Tudi φιλία, ki je pri Platonu usmerjena na Najvišje, je tu povezana s sredino (gl. *EN* Δ 12, 1126 b 20 in naprej). Temu ustrezno je naravnani tudi Aristotelov in peripatetični vpliv na gramatično terminologijo: tam, kjer stoiki (v skladu s svojo filozofijo) govorijo o ἀδιάφορα, torej nevtralnem spolu (neutrum) in nevtralnem glagolskem načinu, govorijo peripatetiki o μεταξύ in μεσότης, torej srednjem spolu in glagolskem načinu mediju (gl. J. Lohmann, 1948, 70-71, op. 2). Če omenimo še vlogo

δόξα; *Th.* 187 B). S tem v zvezi pa se pojavi vprašanje možnosti napačnega mnenja oziroma bistva neresnice. [S tega obzorja izhaja v svoji interpretaciji Teaiteta tudi M. Heidegger, 1988, GA 34, str. 149 in naprej. Tudi N. Denyer, 1993, sodobno vprašanje o možnosti resnice vrača na antična tla, ko je bilo legitimno tudi vprašanje možnosti zmote (gl. predvsem str. 1-3).] Tretji Theaitetov odgovor, ki je pravzaprav dopolnilo drugega, pa je, da je "znanje resnično mnenje z logosom" (ἀληθὴς δόξα μετὰ τοῦ λόγου; *Th.* 201 D). Tu pa se tudi sogovornikoma pojavi težava razumevanja logosa, ki je ne moreta uspešno rešiti. Tudi ta Platonov dialog se sicer konča brez dokončnega odgovora in z ovrzbo vseh poskusnih določitev, a ravno neuspešnost odgovora pri Platonu je vedno znak višine zastavljenega vprašanja in tako je gotovo tudi z vprašanjem ἐπιστήμη.

¹⁰ Seveda tudi novoplatonistične; prim. Plot. *Enn.* III 9, 2. 1-3; IV 9, 5. 7-9 ter 16-18.

¹¹ N. Denyer opozarja, da to ne pomeni, kako je ena δόξα o tem, kar je (je resnična), a tega ne ve, druga pa o tem, česar ni (je napačna), a tega ne ve. Nasprotno, vsaka posameznost kot predmet mnenja in je in ni hkrati" (N. Denyer, 1993, 48-49).

¹² Čeprav – po Plotinu – znanost zaradi delitve nič manj ne miruje (μένω); gl. *Enn.* IV 3, 2. 51.

srednjega pojma silogizma v Aristotelovi "logiki", potem je jasno, da ima sredina osrednjo vlogo v Aristotelovi filozofiji. Tako μέσότης vpliva tudi na Aristotelovo razumevanje resnice; resnica je razpeta med zbledelimi ostanki filozofske aristoidnosti (ἰδέα kot τὸ ἄριστον) Platona in sredinskostjo vsakdanjega življenja, v katerem ideal sredine predstavlja le daljni odmev grške ἀρμονία.

3. Temelji sodobnega pojmovanja znanosti

Sodobna znanost ima svoj izvor v poznosrednjeveški koncepciji dveh resnic, teološke in znanstveno-filozofske, ki v temelju zamaje ontološko enotnost sveta in predstavi njegova težišča. V nominalizmu in okamizmu 14. stoletja je zamrl spekulativni duh, osnovan na realizmu univerzalij ter sintetičnem vpogledu v bivajoče. Sedaj prevlada duh kritike (od Kantovih kritik prek razsvetljenstva do marksistične "kritike vsega obstoječega") in analize (ἀνάλυσις je raz-veza; lahko bi rekli, da se s tem filozofija oz. znanost orientira na posamezno in se prične deliti na posamezne discipline, ki imajo pretenzijo samostojnega funkcioniranja, brez enotnega ontološkega temelja).

Če je teologija ohranjala enotnost svoje resnice (ni pa seveda po naravi mogla konkurirati novim znanstvenim principom), pa je filozofija (ki si želi postati znanost po zgledu na napredujoče naravoslovne znanosti), prav tako kot ostale znanosti, razumljena le še kot zbir mnogih resnic.¹³ Prav tako se znanost ni mogla izogniti nadaljnji progresivni matematizaciji (povezani z zahtevo po eksaktnosti, medtem ko grška ἐπιστήμη po svojem bistvu ni mogla biti eksaktna niti ji to ni bilo potrebno; gl. M. Heidegger, 1977, GA 5,76-77)¹⁴ in parcelizaciji (tako da je na koncu vsaka znanstvena ali filozofska resnica zavezana le še sami sebi znotraj svojega sistema).

Sam pojem resnice, ki jo išče znanost, se v novem veku spremeni: najprej postane subjekt (človek)¹⁵ tisti, ki konstituira pogoje resnice (npr. znanstvenega eksperimenta). S tem znanost postane produkcija (ποίησις) – če že ne produkcija materialnih proizvodov, pa produkcija resnic –, in to ne le znanost, ki bi ji že Aristotel rekel ποιητική, ampak tudi tiste, ki so bile zanj še θεωρητική in πρακτική. Fizika in matematika, ki pomenita "arhetip" moderne znanosti, sta pri Aristotelu zadeva motrenja oz. zrenja (θεωρία), torej sta "pasivni".¹⁶ Znanost ni iznajdevanje (vedno: relativno poljubnega), ampak uvidevanje občega, nujnega o tistem, kar vedno je.¹⁷

¹³ Plotin npr. izrecno pravi, da znanost ni zbir teorem in postavk (gl. *Enn.* V 8, 4. 49-50).

¹⁴ Če je za Aristotela logika le "orodje" (ὄργανον) znanosti, danes znanstvena metoda prevladuje nad samo znanostjo.

¹⁵ O vlogi subjekta v novoveški filozofiji gl. W. Schulz, ⁸1991, kjer avtor upravičeno relativizira razumevanje novoveškega subjekta kot zgolj človeka; vedno je namreč v ozadju "pravi" Subjekt, namreč Bog. Zato je temeljnega pomena ohraniti pozornost na to, na kateri ravni o čem govorimo. Ob vprašanju novoveške znanosti je seveda subjekt dejansko človek.

¹⁶ O povezavi med θεωρία in πάθος dejansko. H.-G. Gadamer, ⁶1990, GW 1, str. 129-130, kjer avtor obe izkušnji povezuje z verskimi obredi: θεωρία ni drža ali samodoločitev subjekta, ampak je – če izhajamo iz tistega, kar je motreno – udeležnost, trpnost (πάθος) kot prevzetost in vznesenost od videnega; gre za "biti tu zraven", "biti pri stvari". Na tem je osnovana tudi zahteva za "simpatijo" kot hermenevtičnim pogojem razumevanja. Izvorna συμπάθεια je so-občutenje do razumevanega in izhaja iz odprtosti za izkušnjo razumevanja. Gre za pripravljenost priti do skupnega horizonta na način razumevajočega razgovora. Simpatija kot συμπάθεια pomeni skupen in združujoči πάθος, torej "trpno" (z)druženje v zanosu videnja. Ker gre tu za radost videnja/vedenja, je συμπάθεια bistveno povezana s filozofijo, posebej pa ji je blizu θεωρία kot motreče sodelovanje.

¹⁷ Počelo znanosti je po Aristotelu namreč um (νοῦς); gl. *AP* A 33, 88 b 36. Ko govorimo o antičnem razumevanju noetičnega in njegove božanskosti, seveda ne smemo izhajati iz novoveškega pojma uma.

4. Smotrnost znanosti v antiki in danes

Poskušajmo si razliko med antično in sodobno znanostjo osvetliti še skozi prizmo aristotelskega nauka o cilju oziroma smotru (τέλος) ter odnosu med ἐνέργεια in δυνάμεις.

Že pri Aristotelu – kot rečeno – z delitvijo posameznih področij iskanja na posamezne ἐπιστήμαι, od katerih je vsaka zase razmeroma samostojna (načela "fizike" in etike so skoraj povsem neodvisna), je deloma relativizirana platoniska slika enotnega sveta, v katerem v strogem pomenu besede ne moremo govoriti niti o posameznih filozofskih disciplinah, saj je vse podrejeno metafizičnemu temelju, ki je tudi poslednji smoter – ideji Dobrega, Enemu. Toda Aristotelova prva filozofija kot najvišja ἐπιστήμη vseeno povezuje svet v skupnem smotru (τέλος) in torej uravnava celoto sveta πρὸς ἓν. Smoter sveta je čisto udejanjanje (ἐνέργεια), ki je razumljeno kot dovršitev (ἐντελέχεια kot prispetje do smotra – ἐν τέλει εἶχειν).

Udejanjanje (ἐνέργεια) oziroma čisto udejanjanje pa je za Aristotela Bog; s tem je v njem samem dosežen smoter in dovršenost (ἐντελέχεια). O biti kot vzroku in udejanjenju seveda lahko govorimo tudi pri vseh posameznih primerih bivajočega, saj je na primer duša eden od vzrokov in udejanjanje človeka.

Nauk o prehajanju bivajočega v možnosti (δυνάμει ὄν) v bivajoče v udejanjenju (ἐνέργεια ὄν) kot nauk o biti posameznega bivajočega se – kot opis določenega gibanja, spreminjanja – lahko nanaša le na gibljive bitnosti in sodi v Aristotelovo fiziko. Δυνάμει ὄν je namreč samo po sebi določena vrsta nebivajočega, čeprav ne nebivajočega v absolutnem smislu: vse stvari nastajajo iz bivajočega v možnosti, a nebivajočega v udejanjenju (gl. *Metaph.* A 2, 1069 b 19-20). Δυνάμει ὄν pomeni namreč samo moči-biti-bivajoče, s tem pa tudi moči-pokazati-se (zmožnost biti videno pa je zmožnost resnice ali zmote). Če pri nekem posameznem bivajočem to še pomeni moči biti nekaj drugega (neko drugo bivajoče) od sebe (dejansko bivajočega)¹⁸ – ἐνέργεια deska = δυνάμει miza –, pa pomeni to v prvi filozofiji, v zvezi z bivajočim kot bivajočim, "dejansko biti" nič in moči biti bivajoče.

Aristotel povezuje δυνάμεις s ὕλη, snovjo,¹⁹ ἐνέργεια pa z eidosom kot drugim aspektom bivajočega; tako je δυνάμεις vedno umanjkanje (στέρησις) eidosa. Doseči

Tudi sintagma νόησις νοήσεως ohranja svoj izvorni smisel le, če si z njo ne predstavljamo samorefleksije novoveškega subjekta mišljenja (kogitacije), ampak v skladu z antičnim mišljenjem kot objektivno posredovanje božanskega uma z lastnim božanskim predmetom (gl. W. Marx, 1972, 67).

¹⁸ Gre za nastajanje, ki je po Aristotelu mogoče po naravi (φύσει; počelo v istem, človek rodi človeka – εἶδος človeka zraste iz semena človeka), ali z veščino (τέχνη; počelo v drugem, mizar naredi mizo – εἶδος mize "doda" lesu), pa še slučajno (τύχη) ali samodejno (αὐτόματον) (gl. *Metaph.* A 3, 1070 a 6-9). V teh primerih je prehod od nebivajočega (kot δυνάμει ὄν) do bivajočega (kot) jasen, jasen je tudi smoter, torej dovršitev (ἐντελέχεια) na tem nivoju.

¹⁹ Podobno je uglasena tudi Platonova omemba pojma δυνάμεις. V *Sofistu* uporabi sintagma "δυνάμεις proizvajati ali prestajati spremembo" (*Sph.* 247 D 1 – E 2) in izjavi, da dejansko je, kar ima takšno δυνάμεις; pravi, da "bivajoče ni nič drugega kakor zmožnost" (*Sph.* 247 E 4). Vendar pa tega ne moremo vzeti za misel samega Platona: omenjeno se v *Sofistu* navaja v kontekstu govora o "somatickih" (materialistih), ki lahko pridejo le do ugotovitve, da samo δυνάμεις je, ker "nimajo ponuditi boljšega". V *Teaitetu* se podobna formulacija pojavlja v zvezi s tistimi, ki trdijo, da "je vse gibanje". Tu ne smemo zanemariti sokratsko-platonskega okvira: stvari v gibanju in spreminjanju ni mogoče spoznati in v resnici te stvari niso. Ravno v *Sofistu* pa pride (ob poskusu definiranja sofistike) do nujnosti priznanja, da tudi nebivajoče nekako je, in tu srečamo tudi kritiko "prijateljev idej", češ da ne morejo priznati spoznavanja (kot dogajanja), če vztrajajo na statičnosti. Omenjanje δυνάμεις je torej tudi pri Platonu tesno povezano s pripušcanjem gibanja in nebivajočega v filozofijo.

nivo episteme pa pomeni ravno doseči eidose, tako da je episteme nujno vezana na energiea (gl. Arist. *Metaph* B 3, 998 b 7-8; Plot. *Enn.* VI 2, 18. 8-9). Vsako *δυνάμει ὄν* je "snov" za *ἐνεργεία ὄν*. Če aristotelški izraz za snov *ὕλη* bolj napotuje na fizikalno snov (les kot snov za izdelek iz lesa) – tudi tu je razvidno Aristotelovo temeljno zanimanje za fiziko –, pa bi bila platonska *χώρα* (prostor, "nič") ustrežnejša v kozmološkem merilu: snov celote bivajočega (kot *δυνάμει ὄν*) je nič, ki šele z eidosom postane bivajoče.

Nebivajoče kot *δυνάμει ὄν* je torej tisto nebivajoče, ki je zmožno nastajanja in obstaja samo v tem pogledu, da lahko postane udejanjeno bivajoče (*ἐνεργεία ὄν*), in sicer prek tega, da dobi svoj *εἶδος*.

Δύναμις tako torej nekaj pomeni le v odnosu do tega, česar *δύναμις* je. *Δύναμις* je vedno *δύναμις* nečesa (sama na sebi ne obstaja) in Aristotel pravi, da je *δύναμις* vrsta odnosa (prim. *Metaph.* Δ 15, 1021 a 14 - b 3).²⁰ Nekakšen odnos pomeni *δύναμις* že v svojem predfilozofskem pomenu: tu pomeni nekakšno lastnost, kot npr. vroče, sladko, belo, tudi: bolezen, toda ne v smislu gole lastnosti po sebi, ampak le v kontekstu aktivnega učinkovanja te lastnosti – torej kolikor ima ta lastnost sposobnost ali moč učinkovanja glede na nekaj (bolezen, barva ipd. so npr. *δύναμις* glede na svoje delovanje na človeka) (gl. W. K. C. Guthrie, 1962, 325, op. 1). *Δύναμις* ni torej nikoli neka statična zmožnost, ampak je "dinamična". Pri Aristotelu je *δυνάμει ὄν* tako vedno v odnosu do *ὄν*, natančneje do *ἐνεργεία ὄν*, ki pa ima zares "energijo" bitja. Nič je "nekaj" le z ozirom na bit.

Sama *ἐνέργεια* ne pomeni več nekega odnosa, ampak pomeni *ἐνεργεία ὄν* "biti bivajoče" oz. bit bivajočega. Zaradi tega *δύναμις* in *ἐνέργεια* nista enostavno nasprotna pojma istega ranga, ampak je *ἐνέργεια* ontološko prvotnejša, čeprav ji (vsaj pri fizikalnih primerih) *δύναμις* časovno predhodi. Kaže, da je *δύναμις* le eden od aspektov *ἐνέργεια*.

Podlaga današnje znanosti pa so zgolj parcialni smotri, saj je zanjo enotni metafizični temelj irelevanten in lahko nastopa le še kot privatna zadeva posameznega znanstvenika (npr. kot religioznost). Interdisciplinarnost je le naknadna povezava posameznih delov. Znanost (in filozofija kot ena – a niti v sebi enotna! – izmed znanosti) ne pretendira na celoto in kot takšna, kakršna je, niti ne more.

Ko Heidegger pravi, da je *Möglichkeit* (*δύναμις*) pomembnejša oz. višja od *Wirklichkeit* (*ἐνέργεια*),²¹ izraža prav sodobno prevlado znanstvene "ideologije" možnosti in zmožnosti (ter materializma, saj Aristoteles razume *δύναμις* kot *ὕλη*)²² nad udejanjenjem smotra. Znanost je danes – za razliko od antike in srednjega veka – izredno "dinamična" (nihče ne more več spremljati produkcije znanstvenih dosežkov niti na svojem ožjem področju), pri tem pa ji umanjka vsakršna "energija" (ki bi bila – vključno s smotrom – potrebna za reševanje globalnih problemov).

O istem pravzaprav govori Heidegger, ko pravi, da so se zgodovinske (ali duhovne) znanosti zreducirale na časopisno znanost (*Zeitungswissenschaft*; danes bi temu rekli informatika in komunikologija), naravoslovne pa na strojno znanost ("hardware") (prim. M. Heidegger, 1989, GA 65, 153 in 158). Veščina in mehanika hitrega

²⁰ To seveda ne pomeni, da gre za eno od kategorij, odnos *δύναμις* – *ἐνέργεια* je namreč predkategorialen.

²¹ Tako – na sledi Husserlu – tudi fenomenologijo nasploh vidi kot možnost, gl. M. Heidegger, 171993, 38.

²² Heideggrov namen seveda ni "materialistični obrat", ki bi ga pomenila redukcija na *δύναμις* (o tem pri Platonu gl. zgoraj). Heidegger skuša razbiti vez med *δύναμις* in *ἐνέργεια* s tem, da možnosti ne gleda s perspektive dejanskosti, ampak jo vidi kot eksistencial. Pri tem pa vztraja na manku vnaprej strukturiranega telosa.

produciranja novega (in s tem potiskanje starega, neuporabnega – gre za "aktualnost" včerajšnjega časopisa) ni iskanje ali ohranjanje resnice, ampak vsakič vnovično produciranje dnevno svežih "resnic". Tehnični, informacijski in časopisni problemi tako-kečo po definiciji zasledujejo parcialno in za-časno.

Če ima po Aristotelu narava (kot celota in v delih) svoj smoter v sebi (in to velja, tudi če govorimo o parcialnih Aristotelovih interesih), pa danes človek smotrnost narave "dinamično" uravnava po svoji znanstveni in znanstveno utemeljeni parcialni produkciji (ekologija je le ena izmed teh produkcij). Ta ni uravnana glede na skupni smoter, ki bi jo zavezoval in povezoval, zato je tudi znanstvena etika lahko omejena zgolj na individualno držo posameznika.²³

5. Sklep

V zadnjem stoletju je pojem enotne resnice relativiziran, se pravi postavljen v določeno omejeno področje določenih okoliščin, ki nimajo zavezujočega enotnega temelja. Kriza resnice ni le v umanjkanju zavezujoče resnice, ampak po Heideggerju to umanjkanje celo pripada resnici sami kot tubiti pripadajoči (gl. M. Heidegger, 1993, 227). Stanje, ko zaradi umanjkanja prave resnice nekdo svojo "resnico" postavi za resnico, so stari Grki imenovali ὑβρις – prevzetnost, ki pelje v tragedijo. Takšna resnica je v svoji znanstveno-tehnični redukciji postala temelj za uničevanje vsega, česar kot taka ne more zaobseči. Novoveško civilizacijo in njen odnos do narave, družbe, človeka, same sebe, duha, duše, telesa, in – v prvi vrsti – Boga, določa, prežema in ustvarja temeljno čustvo *antipatije* (gl. M. Cipra, 1986, 527, op. 2). Metafizika svetlobe, kjer je izvor svetlobe Bog, danes vlada v profanizirani veri v racionalno znanost in tehniko (gl. W. Marx, 1977, 28).

Iz povedanega lahko torej sklepamo, da je potrebno vsakršne paralele med antično ἐπιστήμη in sodobno znanostjo umestiti tudi v miselni in duhovni okvir, iz katerega ena in druga izhajata. Pri tem ne le da imamo tendenco, da bi antično znanost razumeli ven iz sodobne, ampak je še večji problem, kako uvideti bistvo znanosti, znotraj katere se gibljemo – ne le kot znanstveniki, ampak tudi kot živeči v poznanstvenjenem svetu. Pri tem nam je poskus sestopa v antične (pa tudi srednjeveške) temelje lahko v veliko pomoč.

Literatura:

- ARISTOTELIS *Categoriae et Liber de interpretatione* (1956), recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio Paluello. Oxford.
- ARISTOTELIS *Metaphysica* (1957). Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Werner Jaeger. Oxford.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* (1979). Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford.
- ARISTOTELIS *Physica* (1982). Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford.
- CIPRA, M. (1986), "Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?", *Filozofska istraživanja* (Zagreb), let. 6 (1986), št. 2 (17).
- DENYER, N. (1993), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London - New York.

²³ Splošna "znanstvena etika" lahko pomeni edino še spoštovanje pravil igre znotraj znanstvenega obnašanja, medtem ko sintagma "znanost dela za dobro vseh" ne zavezuje bolj kot "politika dela za dobro vseh" znotraj (machiavellistično orientirane) moderne politike. Obstajata le dve meji: posameznikova privatna moralna drža in ohlapna družbena sprejemljivost, z obojim pa je mogoče ob umankanju vsakršnega metafizičnega temelja zlahka ustrezno manipulirati.

- GADAMER, H.-G. (⁶1990), *Hermeneutik I : Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, GW 1.
- GADAMER, H.-G. (1995), "Heidegger und Sprache", v: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, GW 10.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge.
- HEIDEGGER, M. (1976), "Platons Lehre von der Wahrheit", v: *Wegmarken*, Frankfurt/M., GA 9.
- HEIDEGGER, M. (1977), *Holzwege*, Frankfurt/M., GA 5.
- HEIDEGGER, M. (1988), *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M., GA 34.
- HEIDEGGER, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M., GA 65.
- HEIDEGGER, M. (²1992), *Heraklit*, Frankfurt/M., GA 55.
- HEIDEGGER, M. (¹⁷1993), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- HEIDEGGER, M. (⁷1994), "Aletheia", v: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart.
- LEMPRIÈRE, J. (1984), *Lemprière's Classical Dictionary*, London.
- LOHMANN, J. (1948), "M. Heideggers "ontologische Differenz" und die Sprache", *Lexis*, Bd. I (1948).
- LOUTH, A. (1993), *Izvori krščanskega mističnega izročila*, Ljubljana.
- MARX, W. (1977), "Das Denken und seine Sache", v: W. MARX [et al.] (ur.), *Heidegger*, Freiburg - München.
- MARX, W. (1972), *Einführung in Aristoteles Theorie vom Seienden*, Freiburg.
- PLATONIS Opera (1995), Tomus I (Ed. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan), Oxford.
- PLATONIS Opera (1901, 1903, 1902, 1907), Tomus II-V (Ed. J. Burnet), Oxford.
- PLOTINI Opera (1964, 1977, 1982), ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I-III. Oxford.
- SCHULZ, W. (⁸1991), *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen.
- URBANČIČ, I. (2000), *Moč in oblast*, Ljubljana.
- WEST, M. L. (1966), v: HESIOD, *Theogony*, Oxford.
- ZORE, F. (1997), *Obzorja grštva*, Ljubljana.