

Valentin Kalan

ODLOČITEV O RESNICI (kriῖi~ peri; th~ aj hqeiã~), K ODNOSU MED FIZIKO IN METAFIZIKO V ARISTOTELOVI FILOZOFIJI*

Ta; fainomena prwtton ... qewrhsanta.
»Najprej je treba proučiti pojave.«
(Peri; zwñwn moriwn, PA I 1, 639b9.)

19

1. Metafizika kot vprašanje resnice

Metafizika je od samega nastanka v Aristotelovi filozofiji ime za bistvena vprašanja filozofije, ne le v svetovnonazorskem smislu, temveč tudi v smislu znanstvene zasnovanosti človekovega bivanja v svetu. Aristotelova metafizika je znanost o resnici, ki ima svojo nenavadno razčlenjenost. Med najpomembnejše dosežke Aristotelove filozofije spada postavitev logičnih aksiomov.¹ V njegovih razpravah o prvi filozofiji so izrečeni vsi osnovni miselni zakoni:

* Ta razprava je razširjena verzija predavanja »THE DECISION ABOUT TRUTH (kriῖi~ peri; th~ aj hqeiã~), The Relation between Physics and Metaphysics in Aristotle's Philosophy«, ki sem ga prebral na mednarodnem simpoziju »Aristotle Today«, ki ga je organizirala Občina junaškega mesta Naoussa in Aristotelova Univerza v Solunu v času od 20. do 23. septembra 2001 v Naoussi-Miezi (Grčija). Razprava je nastala v okviru raziskovalne teme »Aristotelova filozofija in hermenevtična fenomenologija«, ki poteka v okviru programske skupine »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, podpira pa jo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

¹ O drugih »odločitvah« Aristotelove filozofije prim. Aubenque 1988, str. 321sl.

načelo istosti, aksiom o protislovju, zakon izključenega tretjega in implicitno tudi zakon zadostnega razloga. O protislovju Aristoteles govori predvsem v razpravah o prvi filozofiji, zlasti v IV. knjigi *Metafizike*, kjer metafizika ni določena samo kot znanost o prvih vzrokih in počelih, temveč tudi kot znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče: »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče, in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo« (G 1, 1003a 20–21). K znanosti o biti spada tudi proučevanje osnovnih logičnih zakonov ali stavkov, ἀξιωματά (1005a20). Taki aksiomi se uporabljajo v vseh znanostih, ker so veljavni za bivajoče, kolikor je bivajoče. Védenje o njih je podlaga znanstvene analize, tako da je znanost možna samo na osnovi predhodnega razumevanja (προεπιστάμενο-, 1005b5) takšnih počel. Prva filozofija je posebna izobraženost, ki se nanaša na najtrdnejša počela (βεβαιότατα- ἀγρία-, 1005b9) vseh stvari in vseh znanosti. Aristotelova določitev stavka o protislovju po svoji dikciji spominja na Parmenida: »Ne mogoče je, da bi isto hkrati tako pripadalo kakor tudi ne pripadalo istemu z ozirom na isto« (1005b 19–20).

20

Stavek o protislovju govori o prisostvovanju in neprisostvovanju (ἀφα ὑπαρ- cein te kai mh; ὑπαρcein) in pove, da je neprisostvovanje tuje prisostvovanju in da odsotnost ruši bistvo biti. Za določanje stvari je dovolj videti stvari v njihovem bistvovanju kot οὐσία, εἰσργεία in εἶητελεεία.

Stavek o protislovju temelji na eni sami predpostavki, da je govorica, logos vedno logos o nečem. Govor, logos je označujoč, ima karakter označevanja (shmainein) samo tedaj, kadar označuje nekaj in eno in bivajoče. Različna početja in ravnanja tako v vsakdanjem življenju, kakor tudi v politiki in medicini predpostavljajo določenost stvari in njihovo trdnost (παγιω-, 1008a15).²

Aristoteles se v postopku posrednega dokazovanja zakona neprotislovnosti sklicuje na negibljivo naravo (1010a 34), ki jo imenuje tudi neka »druga bitnost bivajočega, v kateri ni navzoče niti gibanje niti minevanje niti sploh nastajanje« (1009a37). Heraklitska in sofistčna ideja, da se vse giblje, predpostavlja večno »prvo gibalo (to; πρῶτον κινου), ki je samo negibno«, kakor se glasi v zadnjem stavku knjige G. Skratka po Aristotelu »je nasploh nesmiselno ... oblikovati odločitev o resnici na osnovi spremenljivih stvari« (ἐκ τούτου περι- τη- ἀληθεία- την κρίσιν): »Resničnost je namreč treba loviti na podlagi

² Prim. Kalan 2000.

stvari, ki so vedno v taistem stanju in niso podložne nobeni spremembi.« (K 6, 1063a10sl.)

Stavek o protislovju ima torej tudi teološki in kozmološki pomen. To strukturalno celoto logike, ontologije in teologije je Heidegger imenoval ontoteološka struktura metafizike.

Toda vprašanje metafizike ni samo filozofsko vprašanje. Metafizika je namreč po znameniti Descartesovi prisposodbi drevesa filozofije kakor korenine drevesa, fizika pa je deblo, iz katerega izraščajo oz. so pognale veje ali panoge znanosti.

To pa pomeni, da ontoteološke strukture nima samo filozofija, temveč tudi znanost. V razmahu novega veka, ki ga imenujemo moderni časi, je tako Nietzsche odprl vrata kritiki modernosti kot dekadence, ob tem pa na nov način zastavlja vprašanje resnice v znanostih ter odkril nihilistične konsekvence sodobnih znanosti.³ Znanosti so pri Nietzscheju podvržene kritiki najprej zato, ker naivno uporabljajo metafizične pojme in kategorije. Predpostavka Nietzschejeve presoje znanosti je njegova izkušnja brezdomovinskosti novoveškega človeka in njegovo spoznanje, da kategorije računajočega razuma že v principu ne zadoščajo za zgodovinsko osmislitev evropskega človeka. Tako pravi v *Času neprimernih premišljevanjih*: »Preponosni Evropejec devetnajstega stoletja, ti divjaš! Tvoje znanje ne dopolnjuje narave, temveč samo ubija tvojo lastno naravo. Izmeri samo enkrat svojo višino kot nekdo, ki ve, ob svoji globini kot tistega, ki more. Seveda plezaš po sončnih žarkih znanja navzgor v nebo, toda tudi navzdol v kaos. Tvoj način premikanja, da namreč plezaš kot tisti, ki ve, je tvoja usoda; temelj in tla se ti odmikata v negotovost; za tvoje življenje ni več nobene opore, samo še pajčevina, ki jo vsak nov poseg tvojega védenja trga narazen.«⁴ Kakor je izčrpno razvil M. Riedel,⁵ je Nietzsche diagnosticiral trojno »prevzetnost«, uŕi -, Evrope ter napovedal neznansko krizo, ki zadeva evropsko nezmernost v naravnosti do narave, do boga in do človeka samega: »Hibris je danes naše celotno stališče do narave, naše posiljevanje narave s pomočjo strojev in s tako nepremišljenim izumiteljstvom naših tehnikov in inženirjev; hibris je naše stališče do boga, hočem reči do

³ Prim. Kalan 1994, 149–162.

⁴ Nietzsche 1988, KSA I, str. 313 in Kalan 1995.

⁵ Riedel 1993.

kakršnegakoli domnevnega pajka smotrov in npravstvenosti izza velikega ple-tiva lovilne mreže vzročnosti – (...) hibris je naše stališče do nas, kajti mi eksperimentiramo z seboj, kakor si ne bi dovolili z nobeno živaljo, ter si za-dovoljno in radovedno paramo dušo pri živem telesu ...«⁶ Tu so omenjena tri človekova stališča, ki zadevajo teme, ki jih v filozofiji poznamo kot teme specialnih metafizik kozmologije, psihologije in teologije. Nietzschejeva dia-gnoza krize Evroope je tedaj že kritika metafizične tradicije. Zato je Nietzsche že Nietzsche nakazoval nujnost preseganja metafizike: »Preseganje metafizike = zadeva največjega napora človeške presodnosti.«⁷

Krizo je mogoče po Nietzscheju premagati, če se preseže razkorak med svetom znanosti in svetom življenja.⁸ S svojo pesniško filozofijo je Nietzsche za svet življenja iskal jezik, ki naj bi dosegel tisto, kar je po pregovoru in za Aristotela nemogoče: »loviti ptice v letu« (1010a1), kakor govorijo pesmi princa »Svo-boden kot ptič«.

22 Odločitev o resnici je pri Aristotelu zadeva prve filozofije, ki je določena kot teorija o resnici (αἰ ἡρεία) ali znanost resnice (Metaph. a 1), pri čemer mu resnica pomeni tako rekoč isto kakor narava – φύσι- (993b2), teorija resnice pa je neposredno solidarna s teorijo biti (993b30). Metafizika je pravzaprav življenje v resnici, kar se dogaja skozi teoretsko, praktično in umetniško res-nico: metafizika je *aletheiologija*.

Za orientacijo v tej situaciji je Heidegger podal novo interpretacijo celotne Aristotelove filozofije, in naposled tudi Aristotelove prve filozofije.

Tu pa nastopi vprašanje: ali je metafizika zasnovana na logiki ali na fiziki ali na obojem? Kakšna je povezava fizike in metafizike?

2. Heidegger, Gadamer in vprašanje Aristotelove fizike

Smo pred odgovorno temo pojasniti odnos med fiziko in metafiziko. Kako to pojasniti, na kaj se opreti, če v sami knjigi *Fizika* beseda fenomen sploh ne nastopa? Naloga je še težja: kako pojasniti Aristotelovo fiziko tako, da bo

⁶ Nietzsche 1988a, 299, in Nietzsche, Kritische Studienausgabe 5, 1988, str. 357.

⁷ Nietzsche 1904, str. 388.

⁸ Kalan 1999, str. LXIII.

aktualna tudi danes? Za ta vprašanja je danes posebno aktualno Heideggrovo razumevanje Aristotela.

Heideggrove interpretacije Aristotela so bile najprej poznane predvsem preko *Biti in časa*, knjige *Nietzsche II* ter razprave »O bistvu in pojmu Fusi-, Aristotelova Fizika B, 1«, objavljene v *Znamenjih na poti*.⁹ V njih ni bila vidna njihova fenomenološka podlaga. Z napredovanjem celokupne izdaje se je ta podoba bistrila. Richardson in Kisiel navajata naslednje Heideggrove seminarje oz. predavanja o Aristotelovi fiziki:

1921/22 – Fizika,

1923/24 – Fizika B,

1928 – Fizika III,

1940 – seminar o physis pri Aristotelu,

1951 privatni seminar o Fiziki II,1 in III, 1–3.

Vprašanja Aristotelove *Fizike* pa je Heidegger obravnaval tudi v fenomenološkem seminarju, ki se je odvijal v letih 1967/68 pri C. F. v. Weizsäckerju v Hamburgu (Hamburg-Wellingsbüttel).¹⁰

23

Ta raziskava skuša osvetliti en vidik Heideggrove prisvojitve in radikalizacije Aristotelove filozofije in posega na področje, ki je bilo v nedavnem času že deležno nadvse temeljitih raziskav (E. Berti, J. Taminiaux in J.-F. Courtine, Th. Sheehan in Th. Kisiel), izmed katerih ostaja najbolj sistematična delo F. Volpija.¹¹ Vendar pa so predvsem Gadamerjeve razprave o Heideggru mero-dajno osvetlile prenekatero razsežnosti Heideggrovih fenomenomenoloških interpretacij Aristotelove filozofije sploh in še posebej Heideggrov poseg k Aristotelovi fiziki. Pri tem so pomembne predvsem Gadamerjeve razprave iz časa od 1986 do 1990, ki so zbrane v:

Zbranih delih 3: odsek I: »Heidegger v retrospektivi« (prvih šest razprav) ter v

Zbranih delih 10, odsek III.c) »Heideggrovi začetki« (tri razprave).¹²

⁹ Prim. 1998, str. 7.

¹⁰ Richter 2000, 235sl.

¹¹ Prim. Volpi 1984.

¹² Prim. Gadamer 1987, 1995.

Heideggrov premislek sodobnega naravoslovja in evropskih znanosti sploh vodi k uvidu, da Zemlje in sveta ne moremo tolmačiti izključno v optiki znanosti: »Zmota je meniti, da je mogoče nekaj reči o »naravi« neodvisno od zgodovine in da bi jo tako mogli doumeti; nemožnost tega pojmovanja po-sebi ne pomeni ‚subjektivizma‘«. ¹³ Narava namreč ni nekaj, kar samoumevno predpostavimo, temveč je razumevanje narave samo nek dogodek, ki zadeva človeka samega. Za Heideggra je *FuSi* - začetno določilo biti, ki obvladuje celotno zgodovino evropske filozofije (GA 69, 6). Kakšno mesto tedaj v razumevanju narave zavzema Aristotelova *Fizika*. Heidegger povzame svoj premislek o odnosu med fiziko in metafizo v dveh trditvah:

1. Meta-fizika je v nekem bistvenem smislu »fizika« – tj. neka vednost o *FuSi* - (*episthmh fusikh*).

2. Aristotelova »Fizika« je skrita in zaradi tega nikoli zadostno preiščljena temeljna knjiga zahodnoevropske filozofije. ¹⁴

24

Ko v *Stavku o temelju* razpravlja o osnovah sodobne racionalnosti in o odtegnitvi biti, spet pride do Aristotelove fizike in pravi: »Aristotelova *Fizika* ostaja temeljna knjiga tistega, kar kasneje imenujejo metafizika.« ¹⁵

Metafizika je fizika, ker začenja od bivajočega, ki se najbolj v splošnem priznava za bivajoče. Toda vpraševanje gre preko tega, meta; Zato je filozofsko vpraševanje po bivajočem kot takšnem meta; ta; *FuSi*ka; metafizika. Če pa fizika določa metafiziko, tedaj je obratno tudi metafizika v jedru fizika ter sama metafizika ostaja »unentwegt« (neomajno) fizika. ¹⁶

V nadaljnjem bomo poskusili nekoliko razložiti ta hermenevtični krog: fizika – metafizika – fizika. Pri tem se bomo zdaj namenili razložiti Aristotelovo fiziko. Kot predhodno ne bo odveč videti, kako je pri Heideggru prišlo do posega k Aristotelovi fiziki – fiziki kot znanosti in kot Aristotelovi knjigi. Novo osvetlitev tega vprašanja, zlasti kar zadeva odnos fizike in metafizike, je ob stoti obletnici Heideggrovega rojstva prinesla objava Heideggrovega »pro-

¹³ Heidegger 1998, str. 108.

¹⁴ Heidegger 1996³, 241 in 242 (prev).

¹⁵ Heidegger 1992⁷, 111.

¹⁶ Heidegger 1966³, 14.

gramskega spisa«, kakor ga je rad imenoval Gadamer – to so znamenite »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (Naznaka hermenevtične situacije)«. ¹⁷ To je povzetek raziskav Aristotelove filozofije, ki jih je jeseni 1922 Husserl poslal Paulu Natorpu z Univerze v Marburgu in Georgu Mischu z Univerze v Göttingenu v zvezi s postopkom izbire novega rednega profesorja za filozofijo. ¹⁸

Konec leta 1922 je Heidegger pisal Gadamerju, da bodo v naslednjem zvezku Letopisa objavljene njegove obsežne »fenomenološke interpretacije k Aristotelu«: »Prvi del (ok. 15 pol) zadeva Eth. Nic. Z, Met. A.1.2, Phys. A.8; drugi (v enakem obsegu) Met. ZHQ, De motu an., De anima. Tretji del izide kasneje. Ker pa bo Letopis izdan šele kasneje, Vam gotovo morem pomagati s separatnim odtisom«. ¹⁹

Heidegger je te raziskave namenil zgodovini ontologije in logike. Filozofija vpraševanje se mora razumeti kot »izrecno zajetje neke temeljne vzgibanosti faktičnega življenja« (238, 12). ²⁰ Življenje ni »splošna tubit« (Überhauptdasein, ²¹ 239, 13). Življenju je lastna mnogoznačnost, aristotelsko $\rho\lambda\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ legomenon. V pojmu življenja, $\zeta\omega\eta$ vita imamo temeljni fenomen, v katerem se osredinijo grška in krščanska razlaga človeškega bivanja. Faktično življenje ima tendenco zapadanja – tedaj je subjekt življenja »nihče«, (243, 17). Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja (246, 21). Ontologija in logika morata biti povzeta v izvorno enotnost problematike fakticitete kot »fenomenološka hermenevtika faktičnosti«. Ko določamo, kaj je življenje, kaj je človek, že imamo predimetje »narave« (248, 23): tudi duševno je razumljeno kot narava. Sočasna filozofija se po Heideggru nesamolastno giblje »v grški pojmovnosti« (249, 23). Ideja človeka in človeškega bivanja se v evropski tradiciji določa in temelji v Aristotelovi »fiziki«, »psihologiji«, »etiki« in »ontologiji«.

Toda sama Aristotelova filozofija je samo dopolnitev in konkretno izoblikovanje predhodne filozofije: »hkrati pa Aristoteles v svoji *Fiziki* dobi nek načelno nov temeljni nastavek, iz katerega izraščata njegova ontologija in

¹⁷ To delo je ob stoti obletnici Heideggrovega rojstva leta 1989 objavil Hans-Ulrich Lessing. Rokopis je bil ohranjen v zapuščini Mischovega učenca Josefa Königa.

¹⁸ Heidegger 1989, str. 270sl.

¹⁹ Gadamer 1987, str. 286: »Phys. A.8« je gotovo lapsus: gre za Phys. AB.

²⁰ Prva številka se nanaša na nemški original, druga na slovenski prevod.

²¹ Nепреvedeno.

logika ... Osrednji fenomen, katerega eksplikacija je tema fizike, postane bivajoče v kako svoje vzgibanosti« (251, 26). Raziskava gibljivosti in gibanja se nahaja pred nami v Aristotelovi »Fiziki«.

Heideggrove fenomenološke raziskave Aristotela so imele naslednjo členitev:

I. Prvi del raziskav je obsegal interpretacijo naslednjih Aristotelovih del:

1. EN VI – razprava o petih dianoetičnih vrlinah kot načinih pristnega varovanja biti (255, 30); Bivajoče kot resnično ni področje veljavnosti resničnih sodb, »temveč bivajoče samo v kako (wł-) svoje nezastrite menjenosti« (257, 33);

2. Metaph. A 1–2: »Fizika« je »konkretna raziskava ařchřja« (261, 31).

Aristoteles dobi smisel filozofije »skozi razlago faktične vzgibanosti skrbi glede na njegovo zadnjo tendenco« (263, 39).

3. Phys. A, B, G 1–3. Fizika je določeno kot raziskava, ki podaja ontološko kategorialno eksplikacijo fenomena gibanja (264, 40).

26

II. Drugi del raziskav ima težišče na interpretaciji Metafizike, knjig ZHQ. V ta ontološki horizont je postavljena »etika« kot eksplikacija bivajočega kot človeškega življenja. Pred tem pa je treba razložiti bitno polje življenja, čemur služi interpretacija Aristotelovih del *De anima* in *De motu animalium*. Heidegger napoveduje še interpretacijo *Metafizike*, knjig G, E, B in I ter nato »de interpr.« in »Analitik«. (266, 45).

V svojem prispevku v *Diltheyevem Letopisu* je Gadamer izpostavil dve pobudi Heideggrovega odnosa do Aristotela. To sta kritika Aristotelovega pojma biti in pojma božanskega ter apel na samolastnost tubiti. Heidegger je za vodilno nit svojih fenomenoloških interpretacij Aristotelove filozofije postavil »problematiko samorazlaganja življenja«. ²² Življenje je v stalnem gibanju, kar pomeni tudi, da se zamegljuje. Gadamer navaja Heideggrovo besedo: »Das Leben ist diesig – življenje je megleno«, ²³ kar pomeni, da je to fakticiteta, ki jo je treba osvetliti. Pravi ethos za Heideggra nastopa šele v osvetljevanju življenja. Osvetlitev življenja pa je potrebna, ker življenje zapada. Izza mišljenja

²² Gadamer 1989, 230.

²³ Gadamer 1995, 63.

metafizike stoji fakticiteta: »Za Heideggra tvori resnično sredino Aristotelovega mišljenja *Fizika*.«²⁴

Tako se zgodi, da interpretacija Nikomahove etike nastopa »bolj kot uvod v Aristotelovo fiziko« (231). Gadamer tudi pripoveduje, da ga je Heidegger »hotel vedno zapriseči predvsem na Aristotelovo *Fiziko*. Napisati bi moral komentar (in prevod) Aristotelove *Fizike*. Za... mene je bila seveda takrat to prevelika zahteva, tako da je celotna zadeva obtičala v odlomkih.«²⁵ Gadamerjev tedanji načrt je založba Meiner uresničila leta 1988 s prevodom Hansa Güntherja Zekla.

Nedavno je bilo objavljenih »Šest pisem Martinu Heideggru iz marburškega časa.«²⁶ Tako je v pismu z dne 2. 10. 28 Gadamer poročal, da se pogaja s Felixem Meinerjem »zaradi prevoda *Fizike*«, ter razmišljal: »Delo na *Fiziki* in študije o etiki – po stvari je to dvoje za mene nekaj enotnega.«²⁷ Še celo v svojem Uvodu k prevodu EN VI Gadamer pripominja, da v neprimernem imenu metafizika zveni nekaj »od Aristotelove višje fizike.«²⁸ Kaj pa če je Aristotelova fizika sama nekakšna »višja fizika«?

Gadamer je v razpravi »*Na poti k začetku*« (1986) sistematično opisal Heideggrovo vračanje in poseganje k Grkom.²⁹ Hermenevitično situacija tega posega določajo a. sholastika, b. neokantovstvo, c. fenomenologija sveta življenja; č. Dilthey, ki preprečuje, da bi Heidegger prevzel novokantovstvo; d. večji učitelj je bil zanj Aristoteles.³⁰

Na teološki fakulteti v Freiburgu je Heidegger spoznal Aristotela, ki je bil interpretiran skozi sv. Tomaža. Poleg tega je poznal »bedno karikaturu aristotelizma« pri tedanjem kriticizmu, ki je našla svoj izraz v Cohenovem reku: »*Aristoteles je bil nek lekarnar*.«³¹

K Aristotelu je Heidegger našel nov, neobičajen pristop. Pristopil je k njemu tako rekoč od spodaj, od faktičnega življenja. Njegova prva predavanja niso

²⁴ Gadamer 1989, 233.

²⁵ Prav tam, 231.

²⁶ Gadamer, 1999.

²⁷ Prav tam, 25.

²⁸ V Aristoteles 1998, str. 21.

²⁹ Gadamer 1987, 395.

³⁰ Prav tam, 394sl.

³¹ Prav tam, 199 (Die Marburger Theologie).

obravnava Aristotelove metafizike ali fizike, temveč retoriko. Aristotelova Retorika je za Heideggra postala uvod v filozofsko antropologijo. Preko nauka o afektih, παθη, v drugi knjigi *Retorike* je Heidegger dobil vpogled v pomen počutja, *Befindlichkeit*, s čimer je prekoračil ozkost filozofije zavesti.

Toda v retoriki je nekaj manjkalo, retorika je premalo za filozofijo. Njegov drugi pristop k Aristotelu je zadeval Aristotelovo etiko. Z interpretacijo 6. knjige *Nikomahove etike*³² je Heidegger z Aristotelom prispel do vprašanja življenja v resnici (αἴη ἡγευειν). Dianoetična vrlina φρονησι- je za Heideggra npravstvena drža, ki osvetli naše življenje, je »osvetljenost tubiti« v njeni faktičnosti.³³ Od etike pa je začel iskati pristop k metafiziki.

3. Vzpostavitev fizike kot znanosti pri Aristotelu

Aristotelovo delo, ki uvaja njegovo znanosti o naravi (ἡλπερι; φύσεω- ἐπιστημῆ, 184a15) ima naslov »Predavanja o naravi« – ali »Poslušanje narave«, kakor moremo prevesti grški naslov: Φυσικῆ ἀκροάσι- – in je razdeljeno na osem knjig, od katerih prve štiri knjige govorijo o načelih (περι; ἀρχῶν), druge štiri pa o gibanju (περι κινήσεω-).³⁴ V velikem orisu naravoslovnih raziskav je Aristoteles sam vsebino fizike označil kot delo, ki govori o »prvih vzrokih narave in vsega naravnega gibanja« (Meteo. A 1, 338a20–21). Po Aristotelu je naravoslovna znanost (φυσικῆ ἐπιστημῆ) ena izmed racionalnih znanosti (ἐπιστημῆ διανοητικῆ) in vrsta teoretske filozofije, ki se »nanaša na določen rod bivajočega (nanaša se namreč na takšno bitnost, pri kateri je v njej sami počelo gibanja in mirovanja)« (E 1, 1025b19–21). Predmet fizike je torej bitnost, οὐσίᾳ. Je pa toliko delov filozofije, kolikor je bitnosti (IV 2, 1004a2–3). Fizika zavzema mesto odlikovane znanosti, »prve znanosti«, πρώτῃ ἐπιστημῆ, »če potemtakem ne biva neka druga bitnost poleg tistih, ki obstojijo po naravi« (1026a29). Šele glede na proučevanje »neke drugačne bitnosti« postane fizika »druga filozofija« (Z 11, 1037a15).

Videti je, da Aristoteles fiziko šteje med posebne, partikularne ali »delne znanosti«, ki obravnavajo del (μερο-) bivajočega (ib. (G 1, 1003a22–24), saj je narava »le en poseben rod bivajočega« (Metaph. 1005a34). Po drugi strani

³² Gadamer 1995, 17sl. in 66 (H. in jezik).

³³ Gadamer 1987, 400.

³⁴ Prim. Brunschwig 1991, 21–29.

pa njegova fizika ne govori o neki omejeni naravi, perivtino- fusew- ajfori- smenh- (PA I 1, 639a11), saj Aristotelovo naravoslovje samo sestoji iz vrste znanosti, izmed katerih vsaka obravnava neko področje ali del narave.

Aristotelova fizika namreč navezuje na veliko tradicijo grške filozofije narave, ki je razvila določeno modrost in vednost o naravi, ki jo je Platon označil za h₁ peri; fusew- istoria (Faidon 96a).³⁵ Tudi za Aristotela fizika ostaja »neke vrste modrost« (1005b2), kakršna je bila za zgodnje filozofe, ki so govorili o celotni naravi, peri; th- o₁ h- fusew- (Cael. I 5, 271b8). Physis je torej imela pomen vesoljnosti bivajočega.³⁶ Kako pa so dojeli to celoto bivajočega? Citi- rajmo Heideggra: »Kaj torej pove beseda fu₁si-? ... poganjanje, vznikujoč – zadržujoče se vladanje ... Fu₁si- je sama bit, z močjo katere bivajoče stvari šele postanejo in ostanejo opazne.«³⁷ To vznikanje je razsvetlitev biti in raz- krivanje (aj₁ h₁q₁e₁la). V tej naravi sta zajeta tako »postajanje«, kakor »bit« v ožjem smislu (12, (15)). Kmalu pride do nasprotja biti in postajanja in do določitev narave kot »prisotnosti in obstojnosti v smislu prebivanja (ou₁si₁a)«,³⁸ kar je že začetek metafizike. Celo nastajanje in minevanje kot značaja posta- janja nista za Heideggra samo termini tehnici Platona in Aristotela, kakor je menil Burnet, temveč sta »načina svetlečega vznikanja in preminevanja.«³⁹

Kako pride do vzpostavitve Aristotelove fizike?

Znano je, da grška filozofija ne začenja z razpravljanjem o metodi, pa tudi beseda metodo- pomeni pri Aristotelu kar raziskavo samo kot »pot do stvari«. Kljub temu pa je Aristoteles namenil »metodi izrecno in samozavestno po- zornost«,⁴⁰ ki je vidna v skoraj vseh večjih Aristotelovih delih. Poleg *Organona* in *Metafizike* je najti pomembna metodološka poglavja v naslednjih spisih: *Fizika* (Ph. A 1 in 2), *O delih živali* (PA A 1), *Meteorologija* (Meteor A 1) in *O duši* (De An A 1). V vseh teh delih imamo predgovore, proemije, kakor jih imenuje v Evdemovi etiki (A 7, 1217a18), ki so nekakšna njegova »razprava o metodi«. Bistvo znanosti je »reševanje pojavov« (sw₁zein ta; fa₁inomena), kar pomeni, da je treba glede posameznega področja najprej dojeti pojave (ta;

³⁵ Aristoteles pozna izraz h₁ peri; fu₁sin i₁storiva – PA A 1, 639a13–14.

³⁶ Heidegger 1963⁴, 298.

³⁷ Heidegger 1966³, 11 in 1995, 14–15.

³⁸ Heidegger 1961, Nietzsche II, 403.

³⁹ Heidegger 1963⁴, str. 315.

⁴⁰ Bolton 1995, str. 1.

fainomena lhptēon) in nato govoriti o vzrokih (PA A 1, 640a10sl.). Toda Aristoteles v uvodu v razpravo »*De partibus animalium*«⁴¹ glede vsakega raziskovanja (qewria) in vsake znanosti (metodo-) razlikuje dve vrsti (tropoi) zadržanj (ēxi-): »Eno izmed njih je primerno imenovati znanost o stvari, drugo pa tako rekoč nekakšno izobraženost. V skladu z značajem vzgojenega je, da ima zmožnost zanesljivo razločevati, ali govorec podaja svoje ugotovitve lepo ali pa ne lepo.« (PA A 1, 639a1sl.)⁴¹ Ne moremo pa delati obojega hkrati, namreč znanstveno raziskovati in iskati »način znanstvenega postopka« (tropon episthmh-), Metaph. a 1, 995a14), čeravno nobenega od obojega ni enostavno doseči.

Aristoteles začnjenja svojo razpravo o naravi s poglavjem o metodi, o katerem Heidegger pravi: »To kratko poglavje je klasični uvod v filozofijo. Tudi še danes naredi cele knjižnice filozofske literature za odvečne. Kdor je razumel to poglavje, more tvegati prve korake v mišljenju.«⁴²

30

Če znanost in znanje temelji na poznavanju principov, vzrokov in prvin, je »očitno, da je tudi za znanost o naravi treba poskusiti najprej opredeliti to, kar zadeva njena načela« (Fizika, A 1, 184a15). Na vprašanje, kako priti do principov znanosti, Aristoteles predlaga: »Toda pot spoznanja poteka od stvari, ki so bolj spoznavne (gnwrimoterwn) in jasnejše za nas (hmin de safesterwn), k stvarim, ki so bolj jasne in bolj spoznavne po naravi (fusei): niso namreč ene in iste stvari spoznavne tako za nas kakor tudi enostavno (apl w-). Ravno zato je nujno, da s to vrsto obravnave (tropo-) napredujemo od stvari, ki so sicer po svoji naravi bolj nejasne, toda nam bolj jasne, k stvarim, ki so po naravi jasnejše in tudi bolj razpoznavne. A kar je nam najprej bolj očitno (dhl a) in jasno, so pravzaprav pomešani skupki; šele kasneje pa iz teh nerazlikovanosti postanejo spoznavne njihove prvine in načela, s tem da jih razčlenjujemo. Zaradi tega moramo iti naprej (proienai) od splošnosti k posameznostim (ta kaql ekasta); celota je namreč glede na zaznavanje (aišqhsi-) bolj spoznavna, splošnost pa je nekakšna celota: splošnost namreč zaobsega množstvo kot svoje dele.« (184a16–26)

Svojo metodo Aristoteles imenuje pot (odo-), kar nas spominja na Parmenidovo besedo o »pot iskanja«, odo- dizhsio- (fr. 2.2). Najprej je seveda jasno,

⁴¹ Kalan 1976, str. 84sl.

⁴² Heidegger, 1992⁷, str. 112.

da vsaka znanost nastaja skozi naše čutno dojetje stvari. Po tem se *Fizika* ujema z *Metafiziko* in *Drugo analitiko*, kjer Aristoteles vidi izvor počel vsake znanosti v izkustvu (εμπειρία) stvari (Metaph. A 1, APo. B 19, 100a5). V raziskovanju se išče jasnost, τὸ σαφές (184a17), to, kar je očitno.⁴³ Nekateri stvari so spoznavnejše in jasnejše za nas, druge pa po naravi, a tako, da je to, kar je nam jasnejše, po naravi manj jasno. Napredovanje (proienai) pa poteka tako, da začnemo od tega, kar nam daje čutno izkustvo oz. zaznava. Toda to, kar nam daje zaznava, so sestavljene celote, od katerih je šele z analizo treba priti do njihovih prvin in počel. Prav tako moramo šele od celot priti do posameznosti. Izkustvo, ki je tu omenjeno, je dvojno: govornica, v kateri od imen prihajamo do pojma (λογος) – npr. ime kroga in definicija kroga – in družina: oče – mati – otrok in njegovo oblikovanje govornice. Celoten prikaz te metode dodatno osvetljuje znamenito zadnje poglavje *Druge analitike* (II.19) in druga mesta v *Analitiki*.⁴⁴

Ta pristop pa nam dodatno osvetli 6. poglavje v *Evdemovi etiki*, ki močno spominja na uvodno poglavje *Fizike*, s to posebnostjo, da govori še o odnosu med pojavi, o razlagi pojavov in vzgojenosti. To poglavje, ki ga Aristoteles sam imenuje preludij (πεπροομιᾶσμενων τούτων, 1217a18), se nanaša na status teoretskih, praktičnih in proizvodjalnih znanosti (EE A 5), in se glasi:

»Toda glede vseh teh stvari si je treba prizadevati (πειρατέον), da iščemo prepričanje (πίστι-) preko razlogov (δια τῶν λόγων), tako da pojave (τοῖς φαινόμενοι-) uporabljamo kot priče in zglede. Bilo bi namreč nekaj najbolj mogočnega, če bi vsi ljudje očitno soglašali s stvarmi, ki jih bomo povedali, če pa ne, pa vsaj na nek način vsi, kar bodo storili s tem, da se premaknejo (metabibazomenoi): vsak človek ima namreč nekaj lastnega glede na resnico, od koder je nujno, da te stvari nekako dokazujemo: iz stvari, ki so namreč govorjene po resnici, toda ne jasno, bo ob našem napredovanju (προϊούσιν) tu tudi jasnost, če vedno izbiramo stvari, ki so bolj spoznavne, od tistih, o katerih se običajno govori pomešano (συγκεκυμένω-).

Glede vsake raziskave (μετῶδο-) pa se med razlogi (λογοί) razlikujejo, tisti, ki se izrekajo na način ljubitelja modrosti, in tisti, ki se ne izrekajo tako. Prav zaradi tega pa tudi glede državnih zadev ne smemo meniti, da je nekaj odvečnega takšno opazovanje, preko katerega ni očitno zgolj kaj (τὸ τί), temveč

⁴³ Heidegger prevaja z »das Offenkundige«, 1992⁷, str. 112.

⁴⁴ O tem Bolton 1992.

tudi zakaj. Takšno opazovanje je namreč tisto filozofsko glede vsakega pristopa. Vendar pa je tu potrebna velika previdnost.

So namreč nekateri, ki zaradi tega, ker se zdi, da je zadeva ljubitelja modrosti, da ničesar ne govori približno, temveč na osnovi razuma, pogosto ostajajo prikriti, ko govorijo besede, ki so tuje določeni obravnavi in prazne (to pa počnejo včasih sicer zaradi nevednosti, včasih pa zaradi bahavosti), besede, ki pa dosegaajo, da so prevzeti celo izkušeni (ἐμπειροῦ-) in tisti, ki so zmožni delovati, in sicer od teh, ki arhitektonske in delovanjske misli (διανοίαν ἀρχιτεκτονικῶν ἢ πρακτικῶν) nimajo, niti je niso zmožni. To pa utrpevajo zaradi nevzgojenosti (διὰ ἀπαιδευσίαν) : nevzgojenost je namreč glede posamezne stvari ne biti zmožen razlikovati (κρίνειν) lastne razloge stvari in tuje.

Lepo je tudi ločeno soditi (κρίνειν) o navedbi vzroka (τὸν θεῖον αἰτίαν ἢ λόγον) in o izkazovani stvari (τὸ θεῖον κείμενον), tako zaradi tega, kar je bilo pravkar rečeno, da glede vseh stvari ne smemo biti pozorni na osnovi dokazov, temveč pogosto bolj na osnovi pojavov (sedaj pa, kadar niso zmožni, da bi rešili napako v dokazih, so prisiljeni verjeti temu, kar jim je rečeno), in pa zato, ker se pogosto to, kar je izkazano z govorjenjem, sicer zdi (δοκῶν) resnično, vendar ne zaradi tistega vzroka, ki ga zatrjuje dokazovanje. Mogoče je namreč dokazovati resnično preko zmotnega: to je jasno iz *Analitik*.« (EE 1216b26–1217a17)

32

Znanstvena drža torej vključuje opazovanje pojavov, podajanje vzrokov in določeno vzgojenost. Ta proemij o znanosti bomo zdaj primerjali s 1. poglavjem *Fizike*.

Kakor je v *Fiziki* govor o poti, οδοῦ (184a16) raziskovanja, tako je tu govor, kako se je v raziskovanju treba premakniti, da bi dosegli napredek: tako v *Fiziki* kakor v *Evdemovi etiki* se govori o tem, da je treba »iti naprej«, προῖεναι. Posebej pa je tu določeno, da ima vsakdo določeno resnico (1216a31), od katere je treba izhajati, četudi v njej še ni prave jasnosti (τὸ σαφῶς, 1216b33). Da mora biti vsakokratno stanje resnice izhodišče raziskovanja, je temeljno stališče stališče Aristotelove filozofije, izrecno tematizirano v II. knjigi *Metafizike* (a 1). Kakor v *Fiziki* so tudi tu v nasprotju »stvari, ki so bolj spoznavne«, in tiste, o katerih se običajno govori pomešano, s to razliko, da so pomešane stvari v *Evdemovi etiki* omenjene v zvezi z govorico.

»Pomešane stvari« pa so tiste, ki jih daje sama zaznava. Prva zaznava je namreč tista, ki daje neko splošno, toda še nediferencirano podobo o stvari. Prva splošnost, kakor jo imenuje *Druga analitiko*, je »enotnost še ne razlikovanih stvari« (εἰς ἀπλῆ αὐτῶν, 100a15–16).⁴⁵

Poleg tega pa *Evdemova etika* razlikuje med filozofskimi in nefilozofskimi razlogi. Tista vrsta raziskave, ki je v *Fiziki* označena za »ta način« (τροπο-), je tu označena za filozofsko, tj. tisto, ki podaja dejstva in vzroke. Ni pa se zadosti opirati samo na to, da je treba govoriti z razlogi in uporabljati »razumske dokaze«. Mogoče je namreč navajati dokaze, ki so tuji stvarni obravnavi (πραγματεία) in zato prazni. Take besede morejo prepričati celo izkušene bodisi v tehniki bodisi v politiki. Tako verjetje eristični in paralogistični argumentaciji je posledica neizobraženosti, ki je nezmožnost razlikovanja med stvarjo samo in navedbo vzroka. Izobraženost torej zadeva medsebojno razmerje izkustva stvari in navajanja razlogov in vzrokov nanje. K tej izobraženosti spada tudi poznavanje logike, ki zmore rešiti sofizme.

To pa je tema 2. poglavja *Fizike*, kjer Aristoteles šteje nauk Parmenida in Melisa za »prepirljivo govorico«, ki vsebuje »trditve, ki so izrečene zaradi besedovanja«. Take trditve ne more razreševati sama fizika, temveč neka druga znanost. Katera je ta znanost? Aristoteles pravi samo, da je to neka druga znanost, ali znanost, ki je skupna vsem znanostim, ἑτέρα- ἐπιστήμη- ἡ κοινή- (185a2–3).⁴⁶ Ta znanost je tako metafizika kakor dialektika, in sicer peirastična in filozofska (Top. A 2, in SE 2, 165a39 sl.).⁴⁷

Vprašanje vzgojenosti in nevgojenosti tako nastopa tako na področju posameznih znanosti kakor tudi v sami prvi filozofiji. Tako pravi Aristoteles: »Je namreč nevgojenost (ἀπαίδευσία), če nimamo uvida v to, z ozirom na katere stvari je treba iskati dokaz in glede na katere to ni potrebno« (c. 4, 1006a 6sl). Ta stavek, ki ga je rad navajal Heidegger,⁴⁸ določa filozofsko izobraženost kot kritično zmožnost, zmožnost razločevanju (κρίνειν) med tem, za kaj je treba iskati dokaz in za kaj ne. Tudi na poti vzpostavljanja fizike kot znanosti se bo

⁴⁵ Bolton 1992, str. 9sl.

⁴⁶ O tem Bolton 1992, 11sl.

⁴⁷ Kalan 1976, str. 88sl.

⁴⁸ Prim. zlasti tri mesta: Heidegger 1988³, str. 80 (Konec filozofije in naloga mišljenja), 1992⁷, str. 76 (Fenomenologija in teologija), in 1992⁷, str. 29.

Aristoteles soočal z vprašanjem vzgojenosti in nevzgojenosti. Nevzgojenost pa je možna tudi v našem odnosu do narave.

Ta vzgojenost je zadeva filozofije in s tem metafizike, ne samo dialektike. Naša pozornost bo zdaj namenjena temu, kako se oblikuje znanost fizike z vidika filozofske vzgojenosti. Ob tem bomo opazovali operativne pojme, ki spremljajo Aristotelovo vzpostavitev znanosti o naravi.

4. Aristotelova *Fizika*

Naša naloga je zdaj osvetliti razliko med Aristotelovo fiziko in grško tradicijo fizike, kozmologije oz. filozofije narave. Povzemajoč Ch. Kahna moremo reči, da ima to vprašanje »pet epizod«: 1. stara jonska kozmologija, 2. Parmenidov izziv, 3. Kozmologije petega stoletja, 4. Platonova filozofija in 5. Aristoteles sam.

34

Za vzpostavitev Aristotelove fizike je posebej pomembna kritika Parmenida in sploh eleatov v 2. in 3. poglavju I. knjige. Tu se ne bomo spuščali v notranjo strukturo argumentacije.⁴⁹ Aristoteles začenja z vprašanjem števila počel. Parmenid in Melis po Aristotelu postavljata eno počelo, to počelo pa je bivajoče, ki je eno in negibljivo: »Vendar pa gledati, ali je bivajoče eno in negibljivo, sploh ni opazovanje narave« (184b25–26). Parmenidovo stališče pomeni ukinjanje naravnih načel. In temeljna predpostavka fizike je fenomen gibanja, ki je razviden iz neposredne izkušnje stvari: »A nam naj bo za podlago, da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatero v gibanju: to je jasno iz navoda« (εἰκ τῆ ἐπαγωγῆ-).

V 8. knjigi *Fizike* pravi, da je na osnovi zaznave vsekakor očitno, φαίνεται γὰρ κατὰ τὴν αἰσθησίν, da se mnogo bivajočih stvari giblje, tako da smo glede gibanja v boljšem stanju, kakor da bi potrebovali dokaz, ἰσχυροῦς δὲ δεισσοί (Q 3, 254a23sl.). Treba je razlikovati, κρῖνειν, med tem, kaj je počelo in kaj to ni.

Proti tistim, ki ukinjajo principe znanosti, ni mogoče ničesar doseči s samo znanostjo, temveč je to treba doseči s pomočjo »neke druge znanosti ali vsem znanostim skupne znanosti«. Ta znanost je tako fenomenologija kakor dia-

⁴⁹ O tem V. Kalan 1976, str. 268 in Régis 1937, 232.

lektika. To znanje izvira iz izkustva, ki je indukcija. Glede tega se *Fizika* ujema z *Drugo analitiko*: »Tedaj je jasno, da je za nas nujno, da prvobitne stvari spoznavamo z indukcijo« (B 19, 100b3–4). Nevzgojeno, celo smešno bi bilo dokazovati, da narava ($\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}\text{-}$) obstaja, smešno pa zato, ker je očitno ($\text{f}\text{a}\text{i}\text{n}\text{e}\text{t}\text{a}\text{i}$, B 1, 192b12), da mnogo stvari biva po naravi: to so »naravno bivajoče stvari«, $\text{f}\text{u}\text{s}\text{e}\text{i}\ \text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$ (B 1, 192b8sl). Naravno bivajoče stvari spadajo med jasne stvari: »Ampak dokazovanje jasnih stvari ($\text{t}\text{a}; \text{f}\text{a}\text{n}\text{e}\text{r}\text{a}$) skozi stvari, ki so nevidne, to je obnašanje nekoga, ki ne zmore razločevati to, kar je razpoznavno skozi samega sebe ($\text{d}\text{i}'\ \text{a}\text{u}\text{l}\text{o}$), in to, kar ni razpoznavno skozi samega sebe.« (193a4–6) Ta jasnost je indukcija in izkušnja, ne pa samoumevnost. Kdor pa take postavke zanika, proti temu je mogoče je samo dialektično oz. peirastično zavreči to zanikanje načel.⁵⁰ Eleatsko zanikanje gibanja je podobno paralogizmu v matematiki. Zato Melisu očita nevzgojenost (185a10–11).

Eleatsko stališče je za Aristotela sicer eristično, vendar pomembno za znanost o naravi: »Pri vsem tem pa se jim dogaja, četudi sicer ne govorijo o naravi, da vendarle izrekajo naravoslovna vprašanja, $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}\text{k}\text{a}; \text{d}\text{e}; \text{a}\text{p}\text{o}\text{r}\text{i}\text{a}$ « (185a18–19).« Kritika eleatov je deloma dialektična deloma pa fenomenološka. Ker je princip vedno princip nečesa, je s tem že predpostavljeno mnoštvo: »Načelo je namreč ali načelo nečesa ali načelo več stvari.« (185a4–5) Tako Aristoteles pride do teze, da je bivajoče neko mnoštvo: $\text{p}\text{o}\text{l}\ \text{l}\ \text{a}; \text{t}\text{a}; \text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$ (185a29).

Eleatsko teorijo Aristoteles presega na osnovi dveh temeljnih postavk svoje metafizike, in sicer: da se bivajoče izreka na mnogo načinov (185a21), to mnoštvo pa predstavljajo kategorije bitnost, kvaliteta in kvantiteta. Poleg tega pri izrekanju nastopa razlika med podlago in lastnostjo: »Pripadajoča lastnost se namreč izreka o nekem določenem osebk« (A 3, 186a34–35). Ta ovržba je torej zadeva prve filozofije, saj se nanaša na bit samo. Kasnejši filozofi, kakor Likofron, so skušali ohraniti enost bivajočega celo za ceno »preoblikovanja govornice« (185b28): Aristoteles se torej zaveda razlike v filozofskem stilu.

Pri tem nastane težava, kakor prevesti besedo $\text{t}\text{o}; \text{o}\text{h}$, ki jo je v filozofijo uvedel ravno Parmenid – pri njem je seveda zapisana kot epn . Eon je:

1. v ednini ime za množino bivajočih stvari, *entia* – $\text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$; tedaj imamo imensko rabo besede;

⁵⁰ O tem Bolton 1995, 15.

2. singulare tantum in pomeni nekaj enega, to je bit, *esse* – εἶναι – tu imamo glagolsko rabo besede.⁵¹

Pri tem je zdaj pomembno, da je Parmenid imenoval eno to bit kot ime za celoto bivajočega in takšno bivanje celote je primerjal »gmoti lepo zaobljene krogle« (fr. 8. 43).⁵² Parmenidu ne gre toliko za zanikanje gibanja, kakor je domneval Aristotel, temveč za »odvrnitev ničā.«⁵³ Zato pravi Gadamer o kritiki eleatov: »Tako mu na primer njegova določitev tega, kaj je fizika, pravzaprav sploh ne dovoljuje, da bi v okviru fizike eleatsko filozofijo pustil do besede.«⁵⁴ Isto velja tudi za Anaksimandra in Heraklita.

Aristotel vidi, da so »iskali resnico in naravo bivajočih stvari, vendar so zablodili na nekakšno drugačno pot, na katero so bili potisnjeni zaradi neizkušnosti, ἀπειρία« (191a23 sl.). Neizkušnost je nasprotje izkušnje: beseda ne nastopa v Rossovem glosariju.

Aristotel izrecno prizna Parmenidu, da se njegovo mišljenje nanaša na celoto, οὐκ ὄν, na veselje, τὸ πᾶν, na svet κοσμοῦ in na celokupno postajanje, πασα γενεσί-. Torej gre v fiziki za vprašanje resnice. Aristoteles pa kljub kritiki Parmenida in Melisa sprejema njun nazor, ki je »skupni nazor naravoslovcev«, da »nič ne nastaja iz ne-bitī« (A 4, 187a27–29). Kakor je nastajanje iz nebiti nemogoče, pa je možno nastajanje iz že pričujočih prvin. Poleg tega za počela nastajanja jemljejo nasprotja, ki so sorazmerna: »nasprotja namreč jemljejo iz istega sestava« (A 5, 189a1). Nekatera izmed nasprotij so nadalje bolj spoznavna za razum, druga pa bolj spoznavna za zaznavo. Tako ostajajo nekako na sredi poti k počelom narave.

V znamenitem 7. poglavju pa Aristoteles podaja svoj odgovor na vprašanje o principih narave, to pomeni o principih »vsega postajanja« (189b30) oz. o počelih »naravnih stvari, kar zadeva postajanje« (191a3). Izhodišče analize je stvar v postajanju, τὸ γιγνόμενον (190a2), ki je vedno nekaj sestavljenega. Aristotelova primera je za naše razumevanje nastajanja sta precej nefizikalna, in sicer: glasbeno izobraževanje in nastanek kipa Hermesa iz kamna (190b7). Pri tem imamo tri stvari: človeka, glasbo, μουσική (190b28), proces izobra-

⁵¹ Heidegger 1963⁴, 317sl., in 1987, str. 55sl. in 77.

⁵² Heidegger 1963⁴ (Wozu Dichter), prevod: Heidegger 2001, str. 237.

⁵³ Gadamer 1995, GW 10, str. 80.

⁵⁴ Gadamer 1991, GW 7, 201.

ževanja, ali pa samo dve: kamen in Hermesa. Gre za proces glasbenega izobraževanja od stanja nemuzičnosti in neskladnosti, to; aḡmouson, to; aḡharmoston (188b1,12) k glasbenosti in melodičnosti, to; mousikon, to; hḡmosmenon (190b31–32). Odsotnost glasbenosti je neka neizoblikovanost, aḡmorfia (190b15), neko manjkanje, sterhsi- (190b27), ki ga izobraževanje spremeni v obliko, morfḡv (190b20). Počeli naravno bivajočega sta dve, podlaga, upokeimenon, in oblika, morfḡv »Vse nastaja tako iz podlage kakor iz podobe« (A 7, 190b20). Ta dva principa zadoščata statično gledano, ne pa dinamično.

Toda postajanje poteka med nasprotji, ki sta dve: manjkanje, sterhsi-, in oblika, ki je nasprotje manjkanja in zato njegova nasprotna stran, aḡtikeiḡmenon (190b13), pri čemer pa je tu nekaj, kar postaja. Kakor je manjkanje bistven moment postajanja, pa teorija nasprotij ni zadostna za razlago postajanja, saj nasprotji ne moreta delovati druga na drugo: zato mora biti tu nekaj drugega od njiju, kar nastopa kot podlaga (190b30). Tako so principi postajanja trije: podlaga in dve nasprotji. Podlago postajanja pa moremo imenovati tudi snov, uḡ h, ki jo Aristoteles prvič omenja že ob razpravi o jonskih naravoslovcih (A 5, 187a18) in ne šele v 190b9.⁵⁵ V primeru glasbenega izobraževanja je osebek človek (190b14), nasprotje je neglasbenost, kar pa nastane, je uresničitev oblike v človeku, navzočnost glasbe. V procesu nastajanja neglasbenost ne ostaja, človek pa ostaja (190a15), toda kot sestavljen »iz človeka in glasbenosti« (190b21).

S teorijo postajanja je Aristoteles rešil vprašanje nebiti. Postajanje je res nekaj, kar predpostavlja nebit. V tem smislu je Parmenid govoril pravilno (A 9, 192a1). Nebit ima več pomenov: zanikanje, zmota in možnost. To Aristoteles najbolj jasno opredeli v *Metafiziki*: »Toda ne-bivajoče, vzeto glede na svoje različne primere, se izreka na enako mnogo načinov, kolikor je naznanil, poleg tega pa se ne-bivajoče izreka tudi kot zmota in kot ne-bit po možnosti, iz nebiti v tem pomenu pa izhaja postajanje; človek nastaja iz bivajočega, ki je ne-človek, toda je človek po možnosti.« (N 2, 1089a27 sl.)⁵⁶ Aristoteles vzpostavi nastajanje iz nebiti, ki je manjkanje: »Namreč iz manjkanja, kar je samo po sebi nebit, ki v stvari ni pričujoče, nastaja nekaj: to pa občudujejo in saj se jim zdi (dokei) nemogoče, da nekaj nastaja takó, iz ne-bití« (*Fizika*, 191b15sl.).

⁵⁵ Tako Wieland 1962, 125sl.

⁵⁶ Prim. še 1069b27.

S svojo teorijo nebiti je Aristoteles ohranil stavek o protislovju: »Saj smo povedali, kaj nam naznanja nastajanje iz ne-biti, namreč kolikor je ne-bit. Nadalje pa ne ukinjamo tega, da vsaka stvar ali je ali ni« (191b26–27). Vpeljava trojnosti nebiti je na nov način rešila težave predsokratskih mislecev, ki »trdijo, da izmed bitij nobeno niti ne nastaja niti ne mineva, češ da je nujno, da bivajočev-nastajanju nastaja ali iz biti ali iz ne-biti, dasiravno je vsako izmed obeh dveh nemogoče: niti namreč bit ne nastaja (saj že je) niti iz ne-biti pač ne more nič nastati: nekaj namreč mora biti podloženo.« (191a25sl.)

Poleg tega je dosedanja razprava o naravi privedla do odkritja treh temeljnih pojmov: snovi, manjkanja in podlage, $\mu\phi\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\nu$, $\mu\eta\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$. Vse to pa so določila, ki ostajajo temelj filozofije. Zato Berti lepo pripominja, da imamo tu pred seboj znanost, ki je modrost, *sophia*.⁵⁷ Tako stališče pa najdemo tudi v *Metaph. A in a*. Dodal pa bi tudi, da imamo tu enotnost fizike in metafizike, oz. takšno fiziko, ki jo vsaka metafizika predpostavlja. To je vidno tudi po tem, kako je Aristoteles pozoren na postavljanje počel. Težava Aristotelove razprave o naravi, $\mu\epsilon\tau\omicron\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\pi\epsilon\tau\epsilon\iota$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (Gamma 1) je prav v poti do teh počel.

38

Eleatska filozofija je za Aristotela primer, kako majhna napaka v principu postane postopno velika, kakor Aristoteles izrecno pravi glede težav v razumevanju neskončnosti: »Če je stvar takšna ali pa drugačna, ne pomeni nekaj majhnega, marveč celo razliko in pomeni vse glede na naše umsko zrenje resnice; to (sc. domneva o neskončnem telesu) je bilo in bi utegnilo postati izvir skoraj vseh nasprotij med tistimi, ki kaj izrekajo o celotni naravi, če pa ravno majhen odstop od resnice za naprej desetstičkratno poveča njihovo oddaljevanje od resnice ... Vzrok za to pa je, da je počelo po svoji moči večje kakor po svoji velikosti, zaradi česar ravno to, kar je na začetku majhno, na koncu postane nadvse veličastno.« (*O nebu* 271b9–14)

Vendar pa ta določitev narave še ni zadostna. Govor je bil šele o principih narave. Kaj pa je narava, to je treba opredeliti izhajajoč iz tega, kakšne so po naravi bivajoče stvari. K določanju bistva narave Aristoteles pristopi šele v *drugi* knjigi, in sicer takoj v uvodnih stavkih prvega poglavja, ki je bil predmet znamenite Heideggrove interpretacije:⁵⁸

⁵⁷ Berti 1991, str. 62.

⁵⁸ Heidegger 1976.

»Izmed bivajočih stvari so nekatere po naravi (*φύσει*), druge pa zaradi drugih vzrokov, in sicer so po naravi tako živali kot tudi njihovi udje in rastline in enostavna izmed teles, kakor so zemlja in ogenj in voda in zrak (za te in takšne stvari namreč pravimo, da so po naravi), vse te stvari pa se jasno razločujejo nasproti stvarim, ki niso po naravi postavljene skupaj v obstoj« (B 1, 192b8sl.). Aristotelovo zasnavljanje fizike se torej ne začinja z ugotovitvijo, da o naravnih bitnostih vsi soglašajo, kakor pravi v Metafiziki (1042a6–11), temveč gre za stvari, ki se očitno razlikujejo (*φαινεταί διαφεροντα*) od nenaravnih stvari. Aristotel deli svet biti v dve področji: naravna bitja in umetni izdelki, *ποιούμενα* (B 1, 192b28). Bitja, ki bivajo po naravi, *φύσει οἷα* (192b8), imajo za svoj vzrok (*αἰτία*) samo naravo, »nenaravne«, umetne stvari pa imajo za svoj vzrok umetnost ali obrt (*τεχνή*).

Bitnosti bomo mogli imenovati naravne, *οὐσίαι φυσικαί* (1042a7 sl.), šele po vzpostavitvi fizike. Te bitnosti so po naravi, so *φύσει οἷα* (192b8), oz. »so po naravi postavljene skupaj v obstoj«. Narava kot *φύσι-* vključuje gibanje in spreminjanje, pa tudi življenje, *ζωή* (Ph. VIII 1, 250b14). Ker področje psihičnega ni v nasprotju z naravo, to pomeni, da je tudi sama Aristotelova fizika vkoreninjena v življenjskem izkustvu.

39

Narava je tu tako določena kot vzrok, *αἰτία* (192b8), po katerem mnoge stvari so. In za vse naravno obstoječe stvari je značilno, »stvari ima v sami sebi počelo (*αἴτιον*) gibanja in mirovanja« (192b14–15), ali natančneje rečeno: narava je »določeno počelo in vzrok za gibati se in mirovati« (192b21). Po tem se naravne stvari razlikujejo od tehničnih. Vsa naravna bitja imajo status obstoja tu, kar Aristoteles imenuje podlaga, *ὑποκειμενον*, »narava je namreč vedno neka podlaga in vedno biva v določeni podlagi« (192b34).⁵⁹ Vse takšne stvari so zdaj določene kot bitnost, *οὐσία* (192b33). Za vse pa je značilno, da imajo v sebi »počelo gibanja in spreminjanja« (193a29–30).

Narava in bitnost naravno bivajočih stvari pa se nekaterim zdi snov kot »to, kar je v vsaki stvari prvotno že pričujoče, samo po sebi pa je neizoblikovano«, *αἴτιον μίστον* (193a10). Tu se zdaj srečujemo z mnenjem (*δοκεί*, 193a9) predsokratikov in Antifonta. Slednjega zavrne ob njegovem lastnem primeru postelje, ki pač nima sama v sebi počela ustvarjanja, *αἴτιον ποιήσεως* (192b29), saj imajo izdelki človekovih rok vzrok nastanka izven sebe.

⁵⁹ Za ta prevod prim. Heidegger 1976, str. 260 in Heidegger 2001, prev. str. 93.

Po drugem obratu ($\tau\rho\omicron\upsilon\sigma\text{-}$) pa je narava »izoblikovanost in oblika«, $\mu\omicron\rho\rho\tau\eta\iota\epsilon\iota\delta\omicron\text{-}$ (193a30). In izoblikovanost je bolj narava kakor snov: »Za vsako posamezno stvar ($\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$) se namreč pravi, da je tedaj bolj, kadar »je« v dovršenosti, kakor pa, kadar je v možnosti.« (193b6–7). Oblika je nadalje določena kot dovršenost dejanskost, je $\epsilon\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\epsilon\epsilon\iota\alpha$ (193b7). Toda in narava in oblika se razumeta na dva načina: »Tudi manjkanje je namreč na nek način oblika.« (193b18–20) Oblika je bolj narava zato, ker nekaj imenujemo za to, kar je, glede na njegovo dejansko izoblikovanost. Zato je Heidegger obliko kot $\mu\omicron\rho\rho\tau\eta\iota\upsilon\sigma$ prevajal kot postavitev v izoblikovanost: »Posegajoč naprej moremo reči: $\mu\omicron\rho\rho\tau\eta\iota\epsilon$ »obraz«, natančneje, nahajanje v izoblikovanosti in postavljanje sebe vanjo, v splošnem pa postavitev v izoblikovanost (*Gestellung in das Aussehen*).«⁶⁰ Na Heideggrovo določanje narave kot oblike je vplival Prantl s prevodom $\mu\omicron\rho\rho\tau\eta\iota\epsilon$ kot *Gestaltung*. Narava je oblika, saj človek nastaja iz človeka: »Iz človeka se namreč rodi človek. Nadalje pa je narava, imenovana kot vznikanje, pot k naravi, $\omicron\delta\omicron\text{-}\epsilon\iota\eta\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$.« (193b12–13) Človekovo spoznanje narave je pot, ki sledi poti naravnega postajanja. Narava je tako *natura naturans* in *natura medicans*.⁶¹

40

V naslednjem poglavju je najprej vzpostavljena razlika med matematiko in fiziko. Glavna ločnica je v tem, da matematika proučuje svoje predmete »brez gibanja« (B 2, 194a5). Dejstvo, da umetnost posnema naravo (194a21), nam da videti, da je narava smoter: »Narava je smoter in tisto zaradi česa.« (194a28) Narava je potemtakem snov, gibalno, oblika in smoter. Tako je proučevanje narave privedlo do razločevanja štirih vzrokov. Znanost temelji na poznavanju vzrokov, stvari pa poznamo, kadar jih moremo zvesti na njihova počela in vzroke:

»Vzrok se po enem obratu imenuje tisto, iz česar kot v nečem prisotnega ($\epsilon\kappa\omicron\upsilon\lambda\epsilon\eta\upsilon\mu\alpha\rho\alpha\rho\alpha\tau\omicron\sigma\text{-}$) nekaj nastaja, na primer bron za kip in srebro za čašo in rodovi teh stvari;⁶² po drugem obratu pa oblika ($\epsilon\iota\beta\omicron\text{-}$) in zgled, to pa je izrek bistvene biti in njenih rodov (na primer vzrok oktave je dve proti ena in nasploh število), pa tudi deli izreka. Nadalje se vzrok imenuje tisto, od koder je prvi začetek spreminjanja ali mirovanja ($\alpha\eta\tau\chi\eta\tau\eta\text{-}\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\text{-}$), kakor je na primer povzročitelj tisti, ki je svetoval, in oče otroku in nasploh proizvajajoče proizvedenega in spreminjajoče spremenjenemu. Nadalje pa je tu vzrok kot dovršitev ($\tau\epsilon\lambda\omicron\text{-}$): to pa je tisto zaradi česar ($\tau\omicron\text{-}\omicron\upsilon\lambda\epsilon\eta\epsilon\kappa\alpha$), na primer smoter

⁶⁰ Heidegger 1976, 276 in Heidegger, 2001, 36.

⁶¹ Kalan 1976, str. 280sl. (op. 38 in 39).

⁶² Ta vzrok se imenuje tudi $\upsilon\mu\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma$.

sprehajanja je zdravje: zakaj se namreč nekdo sprehaja? Rečemo: »Da bi ostal zdrav«, in ko govorimo na ta način, si predstavljamo, da smo podali vzrok.« (B 3, 194b23 sl.) To so najbolj razvidne vrste (τροφοί) vzrokov.

Narava je doslej določena kot bitnost, počelo in vzrok. Sedaj pa kaže dojeti gibljivost narave, ki je odločujoča za razumevanje narave. O tem razpravlja Aristoteles v prvih treh poglavjih III. knjige *Fizike* (G 1–3). Aristotelovo tolmačenje gibljivosti je po po Heideggrovih besedah, »nekaj najtežjega, kar je v zgodovini zahodnoevropske metafizike sploh moralo biti mišljeno«. ⁶³ Tako pravi Aristotel: »Ker pa narava je počelo gibanja in spreminjanja, naša obravnava (μεθοδο-) pa zadeva naravo, ne sme ostati skrito, kaj je gibanje (κίνησι-): če namreč ne bi poznali gibanja, bi bili nujno v nevednosti tudi glede narave.« (202b12–15) Predpostavka opredelitve narave so določila štirih vzrokov, kategorialna opredeljenost bivajočega, tudi kategorija relacije, in razlikovanje možnost-dejanskost. Kakor se gibanje določa po kategorijah bivajočega, tako obratno same kategorije preko gibanja dobijo svojo gibljivost in razvojnost. Fenomenološka predpostavka fizike je dejstvo, da gibanje ne obstaja izven stvari (200b32–33). Ker pa je bivajoče dvostransko, διττόν το ὄν (Metaph. L 1069b15), se sleheno bitje spreminja iz bivajočega po možnosti v bivajoče po dejanskosti (1069b15–16). Prav to prehajanje je gibanje. Tako Aristoteles pravi v *Fiziki*: »Toda vsako naznanilo je vsem stvarjem pripadajoče na dva načina, na primer ta določena stvar (nekaj je namreč njena oblika, nekaj pa manjkanje), in po kakšnosti (nekaj je namreč belo, nekaj pa črno) in po kolikšnosti je nekaj dovršeno nekaj pa nedovršeno. Na podoben način pa je z ozirom na krajevno gibanje nekaj zgoraj, drugo pa spodaj ali nekaj lahko, drugo pa težko. Tako da je oblik gibanja in spreminjanja toliko, kolikor je oblik bivajočega.« (G 1, 201a3–9)

V ta naravni proces spada tudi človek kot ζῷον ἰόνον ἔχον, ali natančneje, kot »bitje, ki je zmožno znanosti, ἐπισθημὸν ἔχων« (O duši, 417a14). Zato ni slučajno, da Aristotel za primer postajanja ne jemlje samo postopka medicinskega zdravljenja in procesa gradnje hiše, temveč tudi glasbeno vzgojo, παιδεία, kiparsko oblikovanje, in postopek znanstvenega spoznanja (npr. 255a34). ⁶⁴ Gradnja je ustvarjanje, ποιησι-, ki je neke vrste gibanje, κίνησι- (O duši, 426a2). ⁶⁵ Proces gradnje je spreminjanje pripravnega gradiva v hišo,

⁶³ Heidegger 1976, 283 in Heidegger 2001, str. 111.

⁶⁴ Bistven je primer z ἐπισθημὸν τι – »nekaj je vednostno« (O duši, 417a22–23).

⁶⁵ Kalan, 1976, str. 399.

ki ima svojo z umetnostjo gradbeništva določeno obliko in strukturo. Tako se definicija gibanja glasi: »Očitno je, da je gibanje dejanskost (εἴητελ εσεια) možnega, kolikor je možno.« (201b4–5) In glede na gradnjo hiše in hišo samo: »Dejanskost (εἴηργεια) izgradljivega, kolikor je izgradljivo, je gradnja hiše.« (201b10–11). Gibanje samo je proces, ki ni niti možnost niti dejanskost in se v tem smislu zdi, dokei, nekaj neopredeljenega, ἀριστον τι (201b24). Gibanje samo je zato določeno kot »nedovršena dejanskost« (201b32),⁶⁶ ki jo je težko uvideti. Dovršena dejanskost je v stavbi dovršen proces. To pa je bolj oblika kot snov. Tako je tudi hiša sama dejanskost (201b11). To pomeni, da je oblika bolj dejanskost kakor snov: »In oblika je celo *bolj* narava kot pa snov: za vsako posamezno stvar se namreč pravi, da je bolj, kadar »je« v dovršenosti, kakor pa tedaj, kadar je v možnosti.« (B 1, 193b7–8)

Kakor teorija gibanja uporablja pojma možnost in stvarnost, tako je Aristotel ob samem opazovanju gibanja in življenja odkril »razliko« med možnostjo in stvarnostjo. Razlika med možnostjo in stvarnostjo je razlika med spanjem in budnostjo (*O duši*, B 1, 412a24),⁶⁷ ki je omenjena tudi v *Fiziki* (253a20 in 259b13). Vendar bi ta smer raziskave zahtevala natančnejšo teorijo možnosti in dejanskosti. Izhodišče je pri tem Aristotelova teorija možnosti in stvarnosti v spisu *O duši* z znamenitim primerom »nečesa vedočega«, epistemon ti (B 5, 417a22), ki kaže na antropološki vir Aristotelove teorije možnosti in dejanskosti.

42

5. Dvojnost biti in človekovo mesto v naravi

V Aristotelovi teorije narave in biti nastopa svojevrstna dvojnost. Tako pravi v zvezi s Parmenidovim enim: »Eno namreč biva tako v možnosti kakor v dejanskosti.« (186a3) Dvojno, διττον, je to, v kar poteka postajanje: podlaga ali nasprotje (190b12), na dva načina se izreka postajanje iz nebivajočega in »to, da je nekaj iz biti in da bit ali deluje ali utrpeva« (191b3). Ker je narava dvojna, διCW- (194a12), oz. ker sta naravi dve, oblika in snov, je velika naloga Aristotelove filozofije razmejiti matematiko in fiziko (B 2).

Videli smo že, da za Aristotela narava kot φύσις ni samo gibanje in spreminjanje, temveč tudi določeno življenje, ζωῆτις (Ph. 250b14). Živa bitja imajo

⁶⁶ Prim. isto De Anima B 5, 417a16.

⁶⁷ Cf. Heraclitus, fr. 88.

sama v sebi počelo gibanja, ἀρχῆς κινήσεως.⁶⁸ V svojem pojmu narave kot biti Aristotelova arhitektonika fizike v nekaterih vidikih ohranja širši, predsokratski pojem narave, φύσις (254b16 in *O duši*, 412b16), ki pomeni bit kot tako in v celoti.

Takšen pomen zazveni v *Metafiziki* (G 1, 1003a27),⁶⁹ kjer je govor o »vzrokih bivajočega kot takega«. Aristoteles sicer pravi, da je »narava en rod biti« (1005a34), toda Heidegger pripominja, da »taista razprava *Metafizike* pravi že v svojem prvem poglavju ravno nasprotno: οὐσίη (bit bivajočega kot takšnega v celoti) je φύσις – nekaj takšnega kakor φύσις.«⁷⁰ S svojim razumevanjem biti kot dejanskosti, ki je dovrševanje življenja in biti (ἐντελέχεια in ἐπεργεία), je Aristotel na nek način presegel ločevanje med biti in postajanjem.⁷¹

Človekovo mesto v naravi in svetu je določeno z njegovimi umetnostimi in znanostmi, proizvodnimi, delovanjskimi in motriteljskimi. Širši pojem narave, ki vključuje tudi glasbo in znanost: znanost je za Aristotela standardni primer za prehajanje iz (od) možnosti v dejanskost.⁷²

Širši pojem narave omogoča Aristotelu, da razmišlja o skladnosti med umetnostjo in naravo, med znanostjo in naravo: »V celoti pa umetnost sicer dovršuje nekatere stvari, ki jih narava ne zmore izdelati, druge pa posnema.« (B 8, 199a15–17) Ni le narava smoter, tudi ljudje smo na določen način smoter. (194a35) Človeška bitja, kakor so obdarjena z razumom in duhom (νοῦς), »so cilj (τέλος), h kateremu narava teži« (*Politika*, VII 13, 1334b15). Zato je v svoji *Politiki* glasbeno izobraževanje določil kot dopolnitev narave: »Vsaka umetnost in izobrazba namreč hoče izpolniti primanjkljaj v naravi.« (VII 15, 1337a1–3).⁷³ Glasbeno izobraževanje v Aristotelovi teoriji ni poljuben primer, temveč je glasbenost nekaj, kar zasluži bolj skrbno obravnavo:⁷⁴ muzikalnost je namreč red narave. Narava je v sebi ne le ustvarjalno oblikovanje in izoblikovanost, ki se ponavlja in obnavlja, temveč tudi nekakšno razmerje in »ra-

⁶⁸ Cf. 252b20, 254b16, de An. 412b16.

⁶⁹ Heidegger, 1966³, str. 12 in Heidegger, 1995, str. 17.

⁷⁰ Heidegger, 1996³ (WM), str. 299 in *Metafizika*, 1003a27.

⁷¹ Heidegger 1961, Nietzsche II, 18.

⁷² Primer to: ἐπιστήμη – »to, kar more vedeti«, Fizika, 255a31sl. in Ruggiu, 1995, str. 416.

⁷³ Cf. Kalan 2001.

⁷⁴ V Rossovem stvarnem kazalu, »index verborum«, ne najdemo naslednjim glasbenih izrazov: μουσική, μουσική ἁρμονία (188b15), τὸ ἀκροῦσον (188b1), τὸ ἡρμωμένον, τὸ ἀρμωστόν (188b12f.).

zumnost«. Po Aristotelu naravne stvari nikoli ne morejo biti povsem brez reda: »Vendar pa izmed stvari, ki vznikajo po naravi in ki so po naravi, ni nobena brez reda: narava je namreč za vse stvari vzrok reda ...; vsak red (ταξι-) pa je razmerje, λογο-.« (*Fizika*, 252a11f.)

Narava je počelo in vzrok tega svetovnega reda, ki more obstajati v varnosti in samoohranjanju, σωθρία (*Metafizika*, 1091b17). Če upoštevamo naravne pojave, εἰς τὴν φαινόμενα, ni videti, da bi bil svet narave kot naravni sistem, ἡ φύσις, zgolj množstvo dejstev in dogodkov brez medsebojne povezave, ἐπεισοδιώδης; slika narave ne more biti nesovisen niz pripetljajev, kakor slaba žaloigra.« (1090b19–20)

Nered in kaos sta skrajnosti, ki se jima je mogoče izogniti, če prisluhujemo nepojavljajočemu se λογο--u narave. Ta glasbenost nam more pokazati na »nevidno harmonijo« (Heraklit, fr. 54) ali »neslišno glasbo« narave. To razpoloženje moremo ujeti, če prisluhujemo Aristotelovi *Fiziki*, Φυσικῆ ἀκροασί-.

44

Aristotelova fizika in tehnika sta bistveno različni od modernega naravoslovja, od moderne industrije in tehnike, ki sta po Nietzscheju napremišljeno »posiljevanje narave«. Aristotelovo razumevanje vednosti je blizu tistemu, ki ga je iskal Nietzsche: »Tvoje znanje ne dopolnjuje narave.« Ta človeška komponenta Aristotelove je tista, ki jo je sledeč Heideggru posebej izpostavil Gadamer.⁷⁵

Heidegger je prepoznal nevarnosti znanstvenega in tehnološkega napredka, ki se zasnavlja na računajočem razumu in človekovemu predmetenju bivajočih stvari.⁷⁶ Če je metafizika usoda našega sodobnega sveta, tedaj ima premislek začetkov metafizike v fiziki več kot samo historično vrednost. Če nas fenomenologija uči razumevati naravo kot φύσις, tj. kot bit in resnico, tedaj naše vprašanje ostaja: »Kako je z resnico biti danes?« Gadamer je to vprašanje takole formuliral: »Ali nam je bit še prihranjena? ... Je dovolj presenetljivo, da nam pozno Aristotelovo besedilo *Fizike* ob tem more pomagati.«⁷⁷ Naše odzivanje na dogajanje v današnji industrijski družbi je odvisno tudi od izkušnje narave, ki jo moremo razbrati iz Aristotelove *Fizike*.

⁷⁵ Gadamer 1985, GW 6, 208sl. (o pojmu materije).

⁷⁶ Zlasti v svojem tolmačenju Rilkeja; Heidegger 1963⁴, 248sl. in Heidegger, 2001a.

⁷⁷ Gadamer 1987, GW 3, 295 (Griechen).

BIBLIOGRAFIJA

I. Izdaje in prevodi:

ARISTOTELIS *OPERA*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera, O. Gigon, Vol. I–II, Berlin (Berolini): De Gruyter 1960.

Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of ARISTOTLE*, the revised Oxford translation, Bollingen Series LXXI °2, New Jersey: Princeton University Press 1985.

ARISTOTELOUS TA META TA FUSIKA, ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*, a rev. Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Vol. I–II, Oxford: 1948 (Sandpiper Books 1997).

Aristotelis *Physica*, rec. W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxonii 1992¹⁰.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*, hg. und übers. von H.-G. Gadamer, Frankfurt am Main: Klostermann 1998.

Heidegger, M.: *Nietzsche I–II*, Pfullingen 1961.

Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt 1963⁴.

– : *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966⁵.

– : GA 55: *Heraklit*, hg. M. S. Frings, Frankfurt/M. 1987.

Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer 1988³.

– : Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. H.-Ul. Lessing, v: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, Bd. 6, (1989), str. 237–269.

– : *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1992⁷.

– : *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana: Slovenska matica 1995.

– : »Vom Wesen und Begriff der fñsi -, Aristoteles' Physik B, 1« (1939), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt 1996³, str. 239–302.

– : Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (Naznaka hermenevtične situacije), prev. S. Krušič, *Phainomena V* (1996), 10–46.

– : GA 9: *Wegmarken*, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1996³.

– : GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, hg. P. Trawny, Frankfurt 1998.

Heidegger, M.: »Čemu pesniki?«, *Nova revija* 20 (2001), 230–231, str. 215–250.

Heidegger, M.: »Physis, o njenem bistvu in pojmu (Aristoteles, Fizika B 1)«, *Phainomena* 10 (2001) 35–36, str. 77–124.

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*, Nachgelassene Schriften 1870–1873, hg. G. Colli/M. Montinari, Kritische Studienausgabe – KSA, Berlin/New York 1988.

Nietzsche, F.: *Nietzsche's Werke, Nachgelassene Werke*, Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83–1888), II. Abtheilung, Bd. XIV, Leipzig 1904.

Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana: Slovenska matica 1988.

II. Monografije in članki:

Aubenque, P.: »Philosophie aristotélicienne et nous«, in: *ARISTOTE AUJOURD'HUI*, ed. M. A. Sinaceur, UNESCO, Paris – Toulouse 1988, p. 320–325.

Berti, E.: *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989.

Beaufret, J.: *Dialogue avec Heidegger III*, Approche de Heidegger, Paris, 1974.

De Gandt, F./Souffrin, P. (eds.): *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris 1991.

Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie I*, Gesammelte Werke 5, Tübingen 1985.

- Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*, Gesammelte Werke 6, Tübingen 1985.
- Gadamer, H.-G.: *Hegel-Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen 1987.
- Gadamer, H.-G.: »Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift«, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), 228–234.
- Gadamer, H.-G.: *Platon im Dialog*, Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991.
- Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke Bd. 10, Tübingen 1995.
- Gadamer, H.-G.: *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1999.
- Judson, L. (ed.): *Aristotle's Physics*, A Collection of Essays, Oxford 1991
- Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1976 (diss., tipkopolis).
- Kalan, V.: »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. *Phainomena* III (1994), 7–8, 149–162.
- Kalan, V.: »Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa«, *Anthropos* 1995, št. 1–2, 196–205.
- Kalan, V.: »Logični aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena* 9 (2000) 31–32, str. 231–260.
- Kalan, V.: »Aura glasbe, Aristotelova filozofska estetika glasbe«, *Keria* III (2001), nr. 2, 11–41.
- Kisiel, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles 1993.
- Régis, L. M.: *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1937.
- Richardson, W. J.: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, *Phaenomenologica* 13, The Hague 1974³.
- Richter, E.: »Heideggerd Seminar in Wellingshüttel«, *Heidegger Studies* 16 (2000), 221–245.
- Riedel, M.: »Heideggers europäische Wendung«, v: *Europa und die Philosophie*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt/M. 1993, 43–66.
- Volpi, F.: *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.