

Martin Heidegger

Φύσις – NARAVA, O NJENEM BISTVU IN POJMU

(Aristoteles, Fizika B, 1¹)

[239]² Φύσις so Rimljani prevedli z *natura*; *natura* od *nasci* biti rojen, izvirati, gr. gen -; *natura* – kar pusti izvirati iz sebe.

77

Ime »narave« je odtelej tista temeljna beseda, ki imenuje bistvene odnose zahodnoevropskega zgodovinskega človeka do bivajočega, ki ni on in ki je on sam. To napravi vidno grobo naštevanje prevladujočih nasprotipostavitev: narava in milost (nad-narava), narava in umetnost, narava in zgodovina, narava in duh. Toda hkrati govorimo tudi o »naravi« duha, o »naravi« zgodovine in o »naravi« človeka, pri tem pa ne menimo le telesa ali kar spola, marveč njegovo celotno »bitje« (»Wesen«). Tako je tedaj na splošno govor o »naravi stvari«, in to pomeni o tem, *kaj* so stvari v »možnosti« in *kako* so, ne oziraje se na to, ali in koliko »dejansko« so.

Kar je pri človeku »naravno«, pomeni – krščansko mišljeno – to, kar mu je ob stvarjenju dano za popotnico in kar je zaupano njegovi svobodi; *ta* »narava« – prepuščena sami sebi – preko strasti pripravlja človekovo razrvanost; zaradi

¹ Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, Aristoteles' *Physik B, I*, v: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1996³, str. 239-301 in *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 309-371.

² Te številke so paginacija zadnje izdaje v: *Gesamtausgabe*. V *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, so to strani 309 do 371.

tega je »naravo« treba *držati pri tleh*: narava je na določen način to, česar ne sme biti.

V drugem tolmačenju velja ravno razpuščanje nagonov in strasti kot tisto naravno pri človeku; *homo naturae* je po Nietzscheju tisti človek, ki napravi »telesnost« za vodilno nit tolmačenja sveta in s tem dobi neko novo razmerje uglašenosti do »čutnosti« nasploh, do »prvin« (ogenj, voda, zemlja, svetloba), do strasti in nagonov in do tega, kar je z njimi pogojeno, s pomočjo katerega hkrati privede »to, kar je elementarno« pod svojo oblast [240] ter se iz te oblasti usposablja za obvladovanje sveta v smislu načrtnega svetovnega gospodstva.

In naposled je »narava« beseda za tisto, ka ni samo nad vsem »elementarnim« in vsem človeškim, marveč celo nad bogovi. Tako pravi Hölderlin v himni *Kot če na praznik ...* (III. kitica):

A zdaj se svita! Čakal sem in videl, da prihaja.
In to, kar sem uzrl, svetost (,) naj bo moja beseda,
Ker ona, ona sama, starejša od vseh davnih časov,
Ki je iznad bogov Zahoda in Orienta,
Narava, je zdaj zbujena z žvenkljanjem orožja,
In vse od etrskih višin dol do brezdanjosti,
Po trdnem zakonu, kakor nekoč, rojen iz svetega osrčja kaosa,
Se čuti v sebi znova pomlajen zanos,
Stvaritelj vsega.³

(»Narava« postane tu imenovanje nečesa, kar je *nad* bogovi in »starejše kakor časi«, v katerih kdaj bivajoče postane bivajoče. »Narava« postane beseda za »bit«; kajti bit je prvotnejša kakor vsakršno bivajoče, ki ima od biti sposojeno to, kar ono je; in *pod* »bitjo« se nahajajo tudi še vsi bogovi, kolikor *bivajo* in kakor tudi so.)

Tukaj bivajoče v. c.[eloti] ni niti »naturalistično« narobe razloženo in povzeto v »naravo« v smislu s silo obdarjene snovi, niti ni bivajoče v. c. »mistično« zatemnjeno in razvlečeno v nedoločljivost.

Kakršna koli že vedno je nosilnost, ki je besedi »narava« dosojena v različnih časovnih dobah zahodnoevropske zgodovine, vsakokrat vsebuje neko tolma-

³ F. Hölderlin, *Lirika*, prev. N. Grafenauer, Ljubljana 1978, str. 78.

čenje bivajočega v celoti, to pa tudi tam, kjer je dozdevno mišljena samo kot nasprotni pojem. V vseh teh razločevanjih narava ni samo določena nasprotna stran, temveč bistveno v prednosti (Vorhand), kolikor se nekaj vedno in najprej razločuje *nasproti* njej in se nekaj tako razločenega določa *od nje sem*. (Kadar npr. »narava« velja enostransko vnanje kot »snov«, »materija«, element, nekaj neurejenega, [241] tedaj velja ustrezajoče »duh« kot »ne-snovno«, »spiritualno«, »ustvarjalno«, tisto ustanavljaajoče.)

/Toda vidik samega razločevanja: »bit«./

Tako mora tudi razločevanje narave in zgodovine vsakokrat misliti preko tega v neko v temelju vztrajajoče, nasproti postavitev samo noseče področje, v katerem narava in zgodovina sta; celo če se ne oziramo na to, ali pa pustimo nedoločeno, ali in kako »zgodovina« počiva na »naravi«, celo če zgodovino pojmuje iz človeške »subjektivnosti« in kot »duh« in tako pustimo, da je narava določena izhajajoč od duha, celo tedaj je še in je že v bistvu somišljen *subiectum*, ὑποκειμενον, tj. φύσις. Ta neizogibnost φύσις pride na plano v *tistem* imenu, s katerim poimenujemo dosedanje vrsto zahodnoevropskega vedenja o bivajočem v. c.[eloti]. Sklad vselejšnje resnice »o« bivajočem v. c. se imenuje »metafizika«. Ali je ta resnica izgovorjena v stavkih ali ne, ali to, kar je izgovorjeno, upodobi v sistem ali ne, je vseeno. Metafizika je tisto védenje, v katerem zahodnoevropsko zgodovinsko človeštvo shranjuje resnico odnosov do bivajočega v. c. in resnico o tem. Meta-fizika je v nekem bistvenem smislu »fizika« – tj. neka vednost o φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

79

Kadar povprašujemo o bistvu in pojmu φύσις, tedaj je to na površju videti tako, kakor neko zgolj radovedno poizvedovanje o poreklu poznejšega in današnjega tolmačenja »narave«. Če pa pomislimo, da ta temeljna beseda zahodnoevropske metafizike hrani v sebi odločitve o resnici bivajočega, če se zamislimo ob tem, da je danes resnica o bivajočem v. c. postala vseskozi vprašljiva, in vrhu tega slutimo, da pri tem bistvo resnice ostaja popolnoma neodločeno, ter pri vsem tem vemo, da vse to soteljeli v zgodovini bistvenega tolmačenja φύσις, tedaj se nahajamo izven filozofsko-[242] historičnih interesov za »pojmovno zgodovino«; tedaj izkusimo, čeravno iz daljave, bližino prihodnjih odločitev.

/Kajti zemeljska obla gre iz tečajev, če predpostavimo, da je sploh kdaj bila v njih; in vznika vprašanje, ali načrtovanje novoveškega človeka – pa najsi bo tudi planetarno – kdaj zmore ustvariti svetovni sklad./

Prvo – na osnovi svojega načina, kako zastavlja vprašanja – sovisno miselno razpravljanje o bistvu φύσις nam je izročeno iz časa dopolnitve grške filozofije. Izvira od Aristotela in je podano v njegovi φυσικὴ ἀκρόασις (predavanje, boljše poslušanje φύσις).

Aristotelova Fizika je skrita in zaradi tega nikoli zadostno premišljena temeljna knjiga zahodnoevropske filozofije.

Po vsej priliki pa to delo v svojih osmih knjigah ni zasnovano enovito in ni nastalo v istem času; ta vprašanja so tukaj nepomembna; nasploh pa nima veliko smisla reči, da »fizika« predhaja »metafiziko«, saj je metafizika prav tako »fizika«, kot je fizika »metafizika«. Iz stvarnih in zgodovinskih razlogov moremo privzeti, da je bila druga knjiga napisana že leta 347 (*Platonova smrt*) (prim. tudi Jäger, *Aristoteles*, 1923, str. 311sl.; ta knjiga ima ob vsej učenosti eno samo pomanjkljivost, da Aristotelovo filozofijo misli docela *negrško*, sholastično-novoveško in novokantovsko; mnoge stvari so bolj pravilne v knjigi *Zgodovina nastanka Aristotelove metafizike*, 1912, ker se manj dotika »vsebinskih« zadev).

80

Vsekakor pa je to prvo miselno zaključeno pojmovanje φύσις tudi že zadnji odmev začetnega in od tod najvišjega miselnega *zasnutja* bistva φύσις, kakor nam je še ohranjen v izrekih Anaksimandra, Heraklita in Parmenida.

[243] V prvem poglavju druge izmed osmih knjig *Fizike* (*Fizika B*, I, 192b8–193b21) daje Aristoteles bistveno razlago φύσις, ki nosi in vodi vsakršno kasnejšo bistveno tolmačenje »narave«. Tukaj ima svoje skrite korenine tudi kasneje nastala bistvena določitev *narave* iz razločevanja do duha in skozi »duha«. S tem se nakazuje, da je razločevanje »narave in duha« docela *negrško*.

Preden bomo sledili posameznim korakom Aristotelove bistvene določitve φύσις, upoštevajmo *dva stavka*, ki ju Aristoteles izgovori v prvi uvodni knjigi (A):

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.⁴

⁴ Varianta: »A nam naj bo za podlago, da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatero v gibanju: to je jasno iz navoda.«

»Za nas pa naj bo vnaprej (kot dognano) pričujoče, da je bivajoče, ki je po φύσις, ali vse ali nekatero /tisto, ki je nemirujoče/ nekaj gibanega (z gibljivostjo določenega); to pa je očitvidno iz neposrednega približevanja (*temu* bivajočemu in čez to bivajoče naprej k njegovi 'biti').« (A. 2, 185a12sl.)

Tukaj Aristoteles posebej poudari, kaj v zasnutju bistva φύσις u-gleda kot odločujoče: κίνησις, gibljivost (die Bewegtheit); in zaradi tega postane določitev bistva gibanja jedro vprašanja po »fiziki«. Nam, današnjim ljudem velja le še kot vsakdanje reklo, če pravimo, da so naravni procesi procesi gibanja, izraz, ki vendar že tako in tako dvakrat pove eno in isto. Niti malo ne slutimo silnega pomena navedenih Aristotelovih stavkov in njegove razlage φύσις, če ne vemo, da je bilo to, kar nam velja kot obrabljeno reklo, zanj in skozi njega prvikrat povzdignjeno v oblikujoč bistven pogled zahodnoevropskega človeka. Sicer so Grki pred Aristotelom že izkusili, da so nebo in morje, rastline in živali v gibanju; sicer so misleci pred Aristotelom že poskušali povedati, kaj je gibanje; in vendar je on prvič dosegel, [244] pravzaprav s tem šele ustvaril tisto stopnjo vpraševanja, na čemer (gibanje ne velja le kot nekaj, kar tudi obstaja med drugimi stvarmi, marveč tisto, na kateri) je *bit gibljivega* (*Bewegtes-ein*) posebej prevprašana in dojeta kot osnovni način biti. (To pa pomeni: Določitev bistva biti ni možna brez bistvenega pogleda na gibljivost k.(ot) t.(ako). Kajpak to nikakor ne pomeni, da je bit dojeta »kot gibanje« [oz. kot mirovanje]; kajti to bi bila *negrška* misel, še več celo naravnost nefilozofska misel [kolikor gibljivost ni »nič« in samo bit v bistvu obvladuje nič in bivajoče in njune načine bivanja].)

81

Da je vse, kar biva iz φύσις, v gibanju oz. mirovanju, to je po Aristotelu očitvidno: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Besedo ἐπαγωγή običajno prevajajo z »indukcijo«; in prevod je po zvočni podobi besede skoraj primeren, po stvari, tj. kot razlaga pa je docela zmoten. Ἐπαγωγή ne pomeni pregledovanja posameznih dejstev in dejstvenih vrst, da potem iz njihovih podobnih lastnosti sklepamo na nekaj skupnega in »splošnega«. Ἐπαγωγή pomeni usmerjanje na tisto, kar prihaja v pogled s tem, da poprej pogledamo čez posamezno bivajoče *stran* in kam? Na bit. Samo kadar imamo npr. drevesasto že v pogledu, moremo ugotoviti posamezna drevesa. Videti in napraviti vidno to, kar se na tak način kakor drevesasto že nahaja v obzorju, je ἐπαγωγή. Ἐπαγωγή je »dognati« (»Ausmachen«) v dvojnem smislu: prvič dvigniti v pogled in potem hkrati ugledano učvrstiti. Ἐπαγωγή je tisto, kar človeku, ki je vezan na znanstveno mišljenje, postane pri priči sumljivo in mu večinoma ostane tuje; v tem

vidi nedopustno *petitio principii*; tj. prestopok proti »empiričnemu« mišljenju; ampak petere *principium*, zahtevanje utemeljujočega razloga je enkratni korak filozofije, je odpirajoči preboj naprej v področje, znotraj katerega se neka znanost sploh šele zmore naseliti.

[245] Kadar naravnost izkušamo in menimo bivajoče, ki biva po φύσις, tedaj se v pogledu vselej že nahaja »gibano« in gibanost; toda to, kar se nahaja v pogledu, še ni dognano kot to, kar je in bistvu je (west).

Vprašanje po φύσις mora od tod povprašati pri gibanosti tega bivajočega in pogledati, kaj je φύσις v odnosu do gibanosti. Da pa bi smer tega vpraševanja enoznačno učvrstili, je treba najprej sploh šele znotraj bivajočega v. c. oddvojiti tisto področje, o katerem pravimo, da je bivajoče, ki mu pripada, nekaj, kar je določeno s φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

S to razločitvijo se začenja *Physica B. 1.* (V nadaljnjem podajamo »prevod«, ki je razčlenjen po *prikladnih* odstavkih; ker je ta prevod že samolastna *razlaga*, je potrebno le pojasnjevanje »prevoda«. Vendar pa ta »prevod« ni prenos grške besede v *lastno nosilnost našega jezika*. Prevod noče nadomestiti grške besede, temveč ravno samo prestaviti *vanjo* ter kot prestavitev izginiti v njej. Od tod mu tudi manjka kakršna koli oblika in zaokroženost iz lastnega jezikovnega temelja in v ničemer ne pozna česa prikupnega in »gladkega«.)

»Od bivajočega (v-celoti) je eno iz φύσις sem, drugo pa zaradi drugih vzrokov; iz φύσις sem pa so, kakor pravimo, prav tako živali kot tudi njihovi udje (deli), ravno tako rastline, prav tako pa enostavna izmed teles, kakor so zemlja in ogenj in voda in zrak.« (192b8-11)

Drugo bivajoče, ki sedaj še ni posebej imenovano, *biva* preko drugih »vzrokov«; toda eno bivajoče, ki je »imenovano«, *biva* preko φύσις. Torej je tako φύσις pri priči nastavljena kot »vz-rok« (»Ur-sache«)* (αἴτιον– αἰτία). Pri besedi in pojmu »vzrok« mislimo kot samo po sebi umevno na »kavzalnost«, na vrsto in način, kakor neka stvar »učinkuje« na neko drugo. Αἴτιον – za kar Aristoteles takoj nato vpelje ostrejšo določitev, tukaj meri na tisto, kar zadolži, da neko bivajoče je *to*, kar je. Ta zadolžitev [246] nima značaja povzročevanja v smislu »kavzalno« delujočega učinka; tako npr. prostornost spada k stvarnemu karakterju materialnosti, toda prostor ne povzroča nečesa, kar je snovno;

* Dobesedno: »pra-stvar«, »iz-vir«.

vz-rok je tukaj treba razumeti dobesedno, kot prvo-bitno, kar tvori stvarskost neke stvari. »Kavzalnost« je samo izpeljana vrsta biti vzroka.

Z golim imenovanjem: žival, rastlina, zemlja, ogenj, voda in zrak, Aristoteles napoti v področje, pri katerem vprašanje o φύσις mora začeti povpraševati.

»Vse to imenovano pa se kaže kot nekaj takšnega, kar se odlikuje nasproti tistemu, kar se *ni* od φύσις sem postavilo skupaj v stan in obstoj.« (192b12–13)

Συνεστῶτα se tukaj uporablja za ὄντα (prim. 193b36 τοῖς φύσει συνιστάμενοις); iz tega povzemamo, kaj za Grki pove »bit«. Bivajoče nagovarjajo kot to, kar je »stalno«; tisto »stalno« meni nekaj dvojnega: enkrat to, kar-ima-samo-od-sebe-obstoj-v-sebi, »tu«-stoječe; in istočasno stalno v smislu ohranjujočega, trajajočega. Mi bi mislili docela negrško, če bi hoteli dojeti stalno kot *proti*-stojno (das *Gegen*-ständige). Predmet je »prevod« za objekt; bivajoče more biti izkušeno kot objekt šele tam, kjer je človek postal subjekt, ki temeljno razmerje do bivajočega izkusi v popredmetenju srečujočega kot njegovo mojstritev. Za Grki človek ni nikoli subjekt in zaradi tega bivajoče, ki ni človek, tudi nikoli ne more imeti značilnosti objekta (predmeta). Φύσις je to, kar zakrivi neko svojevrstno obstajanje v sebi stalnega. Ta φύσις je razločnejše očrtana v naslednjem stavku:

»Od tega namreč / to, kar od φύσις sem biva, *kaj* je in *kako* je/ ima prav vsaka stvar v sami sebi izhodiščno oblast (ἀρχή) nad gibanostjo in mirujočim stanjem (mirovanjem), pri čemer sta gibanost in mirovanje enkrat menjena z ozirom na prostor, [247] drugikrat z ozirom na večanje in manjšanje, spet drugikrat z ozirom na spreminjanje (menjavo).« (192b13–15)

Za αἴτιον in αἰτία tukaj izrecno stoji beseda ἀρχή. Iz te besede so Grki zaslislali večinoma nekaj dvojnega: ἀρχή meni enkrat to, od koder nekaj jemlje svoje izhajanje in začetek; drugič pa to, kar istočasno *kot* to izhodišče in začetek sega *čez* tisto drugo, kar od njega izhaja, in ga tako drži v sebi in s tem obvladuje. Ἀρχή pomeni zlasti začetek in vladavino. V razvrstitveno nižji razširitvi pomeni to: izhodišče in razpolaganje; da bi izrazili tja in nazaj nihaajočo enotnost obeh pomenov, se ἀρχή pusti prevesti z izhodiščnim razpolaganjem in zapovedujočim izhodiščem. Enotnost te dvostranosti je *bistvena*. In ta pojem ἀρχή daje najprej rabljenemu αἴτιον, vzrok, neko določnejšo vsebino. (Domnevno pa pojem ἀρχή ni »arhajski« pojem, temveč je naknadno

šele od Aristotela dalje in nato preko »doksografije« prenesen nazaj v začetek grške filozofije.)

Φύσις je ἀρχή, in sicer izhodišče za in razpolaganje o gibanosti in mirovanju in sicer neke gibane stvari, ki ima to ἀρχή v njej sami. Tukaj ne rečemo »v *sebi* sami«, da ne bi nakazali, da tako izoblikovano bivajoče ἀρχή-ja nima izrecno *vedoče* »za *sebe*«, ker vendarle sploh »nima *sebe*« kot neko samstvo. Rastline in živali so v gibanosti, in sicer tudi tedaj, kadar mirujejo in počivajo. Mirovanje je vrsta gibanja; samo gibljiva stvar more mirovati; govoriti o »mirujočem« številu »3« je brez podlage. Ker so potemtakem rastline in živali – bodisi mirujoče ali gibane – v gibanju, zaradi tega niso le v *gibanju*, temveč *so* v *gibljivosti*. To naj pove: rastline in živali niso najprej nekaj bivajočega za sebe in med drugim bivajočim, ki potem včasih zaide tudi v stanja gibanja, marveč *so* bivajoče samo, kolikor imajo v gibljivosti svoj bistven način bivanja in svojo bitnostno oporo. Njihova gibanost pa biva *tako*, [248] da v njih samih vlada izhodišče za, ἀρχή, razpolaganje z gibljivostjo.

84

Tukaj kjer Aristoteles določi φύσις kot ἀρχή κινήσεως, ne pozabi pokazati na različne vrste gibanja: večanje in manjšanje, spreminjanje in odnašanje (transport). Te vrste so samo našete, tj. niso razločene po nekem izrecno imenovanem oziru in niso utemeljene v tej razlikovanosti (prim. *Fizika*, E. 1, 224b35–225b9). Še več, golo naštevanje niti ni popolno. In ravno tista vrsta gibanosti, ki ni imenovana, postane odločujoča za bistveno določitev φύσις. Kljub temu ima imenovanje vrst gibanj na tem mestu svoj pomen. Nakazuje, da Aristoteles κίνησις – gibanost razume v zelo *širokem* smislu, vendar ne »širokem« v pomenu »razširjen«, »približno« in površno, temveč »široko« v pomenu bistvenega in temeljnostne polnosti.

Mi, današnji ljudje smo pod prevlado mehaničnega mišljenja novodobnih naravoslovnih znanosti nagnjeni, da imamo za osnovno obliko gibanja gibanost v smislu gibanja naprej od enega prostorskega mesta na drugo in da vse gibano »pojasnjujemo« po njem. Ta vrsta gibanosti – κίνησις κατὰ τόπον, gibanost z ozirom na mesto in kraj – je za Aristotela samo *ena* izmed drugih in ni na noben način odlikovana *kot gibanje nasploh*.

Vrhu tega je treba upoštevati, da je »menjava mesta« v določenem smislu nekaj drugega kot pa novoveško mišljeno spreminjanje položaja snovne točke v prostoru. Τόπος je ποῦ, kje in tam pripadnosti tjakaj nekega določenega telesa;

ognjasto spada navzgor, zemeljsko navzdol. Odlikovani so sami kraji zgoraj – spodaj (nebo – Zemlja), z njimi se določajo razdalje in odnosi, torej to, kar mi imenujemo »prostor«, za kar pa Grki nimajo niti besede niti določenega pojma. Za nas današnje ljudi prostor ne določajo kraji, [249] temveč so vsi kraji določeni kot točkovna mesta s prostorom, ki je brez konca, vsepovsod enakovrsten in nikjer odlikovan. Tisto mirovanje, ki ustreza gibljivosti v smislu spremembe kraja, je ostajanje na istem mestu. Toda to, kar se na ta način *ne* giblje, saj namreč pri sebi zadržuje isto mesto, kljub temu more biti v gibanosti, npr. bilka, ki, zakoreninjena v svoje »stališče« raste (se veča) ali hira (pojema) /αὔξησις – φθίσις/. In obratno; nekaj takšnega, kar se giblje v smislu spremembe kraja, lahko ravno tako »miruje« na način, da ostaja tâko, kakršne kakovosti je; lisica v teku miruje, kolikor zadrži taisti barvni ton, mirovanje nespreminjanja, brez ἀλλοίωσις. Ali pa more biti nekaj gibano na način hiranja, hkrati pa se še gibati na drugačen način, namreč na način postajati drugačen: na sušečem se drevesu venejo listi, zeleno postaja rumeno. Tako dvostransko gibano (φθίσις – ἀλλοίωσις) istočasno *miruje* kot tam *stoječe* drevo.

Ugledati vse te prekrizajoče se »pojave« kot vrste gibanosti izdaja pogled na njihovo temeljno potezo, ki jo Aristoteles ohrani v besedi in pojmu μεταβολή. Vsaka gibanost je obrat od nečesa (ἐκ τινος) k nečemu (εἰς τι). Tudi mi govorimo o obračanju vremena in razpoloženja in tam mislimo na »spreminjanje«; govorimo tudi o prekladališčih, kjer gre za krajevno spreminjanje dobrin v prometu. Vendar pa bistveno jedro *grško* mišljene μεταβολή zadenemo šele tedaj, če upoštevamo, da v obratu pride na dan nekaj dotlej skritega in odsotnega (»iz-pad« in »pre-boj«).

(Današnji ljudje moramo storiti nekaj dvojnega:

1. odtrgati se od mnenja, da je gibanje v *prvi vrsti* sprememba mesta;
2. učiti se videti, da ima za Grke gibanje kot neki način *biti* značilnost prihajanja v prisostvovanje.).

[250] Φύσις je ἀρχή κινήσεως – izhodiščno razpolaganje z obračanjem v takšni obliki, da ima sleherni prevračajoče se to razpolaganje v njem samem. Takoj na začetku poglavja je bilo bivajoče, ki biva od φύσις sem, razločeno nasproti druge vrste bivajočih stvari, ne da bi bila takšno drugo bivajoče posebej imenovano in označeno. Sedaj pride do izrecne in določne, toda istočasno svojevrstno prekrizane razločitve:

»Vendar pa ležalnik (posteljnjak) in oblačilo in če drugače obstaja neka podobna druga vrsta (takšnih stvari), (nekaj takšnega) *nima*, *kolikor je sicer to zahtevano* in zajeto v skladu z vsakokratno nagovoritvijo (kot obleka npr.) in *kolikor prihaja sem od izdelovalnega spoznati se, prav nobenega* od njega samega izvirajočega prodora preobračanja; *kolikor pa je k takšnim stvarjem (vsakokrat) že skupaj prišlo zraven, da so kamenite ali prstene ali mešane iz teh, imajo zagon preobrata v njih samih in seveda ga imajo ravno samo toliko.*« (192b 16–20)

Bitjem takšne vrste, kakor so »bilke«, živali, zemlja, zrak so postavljene nasproti bivajoče stvari takšne vrste kakor posteljnjak, obleka, ščit, voz, ladja, hiša –. One bivajoče stvari so »samorasla bitja« (»Gewächse«) v tistem širokem pomenu, v katerem govorimo tudi o »samoraslem« polju; te vrste bivajočih stvari pa so »narejene stvari« (»Gemächte«)* (ποιούμενα), pri čemer od te besede držimo proč slabšalen stranski pomen.⁵ Nasprotipostavitev stori samo to, kar mora, namreč še ostrejšo izdvojitev lastnega bistva φύσει ὄντα in φύσις, kadar se nahaja v vodilnem vidiku: to je, da vprašujemo po gibanem in njegovi gibanosti in o njeni ἀρχή.

86

Toda ali so tedaj posteljnjak in obleka in ščit in hiša neka gibana stvar? Vsekakor, samo da nas večinoma srečujejo v težko vidljivi vrsti gibanja mirujoče stvari; in njihovo »mirovanje« ima značaj dokončanosti, izdelanosti in *tako* določenega »ob«-stajanja in nahajanja pred nami. Današnji ljudje zlahka prezremo to odlikovano mirovanje in s tem ustrezajočo gibljivost; ali pa je vsaj ne jemljemo [251] dovolj bistveno kot samolastno odlikovanost biti tega bivajočega. Zaradi česar? Ker smo v uroku novoveške človeškosti sužnji navade, da bivajoče mislimo kot *objekt* in pustimo, da se bit bivajočega izčrpa v objektivnosti objekta. Za Aristotela pa je tu pomembno, da pokaže, da *so* narejene stvari v gibanosti izdelovanja in potemtaka v mirovanju izdelanosti to, *kar* so in *kako* so; da ima predvsem ta gibljivost neko drugačno ἀρχή in so tako gibane stvari v drugačnem razmerju do svoje ἀρχή. (Ni nobenega povoda, da bi s Simplicijem namesto ὁρμή brali ἀρχή, ker ὁρμή – prodor dobro pojasni bistvo ἀρχή.)

Ἀρχή narejenih stvari je τέχνη; to ne pomeni »tehnike« v smislu izdelovanja in načina izdelovanja, tudi ne pomeni »umetnosti« v širšem smislu zmožnosti

* Tudi: tvorbe, s-stvari.

⁵ Namreč »krparija«.

izdelovanja; τέχνη je nasprotno pojem spoznanja in to, da se spoznamo v tem, na čemer temelji vsakršno izgotavljanje in izdelovanje, spoznati se v tem, do česar mora neko izdelovanje, npr. izdelovanje posteljnjaka, priti in pri čemer se mora dokončati in izpolniti. Ta konec se grško imenuje τέλος. To, pri čemer neko izdelovanje »preneha«, je miza kot skončana, toda skončana ravno kot miza, kot to, kar neka miza je, kakor izgleda. Njen εἶδος se mora vnaprej nahajati v pogledu in ta predhodno uzrta izgled (Aussehen) – εἶδος προαίρετόν je konec τέλος, na kar se določena τέχνη spozna; zaradi tega τέχνη šele postaja določitev vrste in načina postopanja tega, ki ga mi imenujemo tako – »tehnika«. Toda obratno: bistvo τέχνη ni gibanje prijemov kot dejavnost, temveč spoznati se na postopek; in τέλος ni cilj in ni smoter, temveč kraj v smislu bistvo določujoče dopolnjenosti; šele zaradi tega to more biti vzeto kot cilj in postavljeno kot smoter. Toda τέλος, vnaprej uzrta izoblikovanost (Aussehen)* posteljnjaka je to, kar je tisti, ki se spozna na nekaj, spoznal in se nahaja pri njem; in sam kot takšen je τέλος izhodišče za predstavljajanje in razpolaganje z izgotavljanjem. [252] Ἀρχή ni εἶδος, temveč εἶδος προαίρετόν, tj. προαίρεσις, tj. τέχνη je ἀρχή.

Pri narejenih stvareh torej ἀρχή njihove gibljivosti in s tem njihovega mirovanja končanosti in izgotovljenosti ni v njih samih, temveč v nekom drugem, ἀρχιτέκτων, pri tistem, ki razpolaga s τέχνη kot ἀρχή. S tem bi bila izvršena razločitev nasproti φύσει ὄντα, ki se imenujejo takó ravno zato, ker ἀρχή svoje gibljivosti nimajo v nekem drugem bivajočem, temveč v bivajočem, ki so one same (in kolikor so one same to). Vendar pa po Aristotelovi razlagi razmejitve med narejenimi in samoraslimi stvarmi nikakor ni tako enostavna. Že gradnja zgoraj omenjenega stavka daje opozorilo – ἢ μὲν – ἢ δέ – kolikor so narejene stvari videne tako – kolikor pa drugače; ποιούμενα morejo biti vzeta v dvojnem oziru; enkrat, kolikor je izdelano zadeto glede na vsakokratno nagovoritev (Ansprechung) – κατηγορία.

Tukaj zadenemo na takšno rabo te besede, ki se nahaja še pred njeno navezanost na določen »terminus«, dasi takšno vezavo izvrši ravno Aristoteles, in sicer na podlagi tukaj izvedene običajne rabe. Κατηγορία prevajamo z nagovoritvijo in kajpak tudi tako ne zajamemo polnega grškega pomena: κατὰ-ἀγορεύειν, na ἀγορά v javni sodni obravnavi nekomu v obraz povedati, da je »tisti«, ki ...; od tod izhaja širši pomen: nekaj nagovoriti kot to in to, in sicer

* Ali: izgled.

tako, da je z nagovoritvijo in skozi njo nagovorjeno postavljeno v javnost in odprtost, v razkritost. Κατηγορία je imenovanje tega, kar nekaj je: hiša, drevo, nebo, morje; trd, rdeč, zdrav. *Terminus* »kategorija« pa nasprotno meni neko *odlikovano* nagovoritev. Kadar neko pričujočo stvar nagovorimo kot hiša, kot drevo, tedaj to moremo samo, kolikor smo pri tem že vnaprej srečujočo stvar brez besed nagovorili, tj. da smo jo privedli v odprtost našega ob-»zorja«⁶ kot nekaj v-sebi-stoječega, kot stvar; na enak način [253] se da neka obleka nagovoriti kot rdeča samo, če je že vnaprej brez besed nagovorjena na nekaj takšnega kakor je lastnost. V-sebi-stojnost (Insichständiges) (»podstat«) – kakšnost (»kvaliteta«) in podobna določila pa tvorijo bit (bivajočnost) bivajočega. Kategorije so zaradi tega odlikovane nagovoritve, namreč tiste, ki nosijo vsako običajno in dnevno ogovarjanje, so κατηγορία – v poudarjenem smislu. »Kategorije« se nahajajo v osnovi vsakdanjih ogovarjanj, ki se upodobijo v izjave, »sodbe«; in zaradi tega morejo biti *obratno* »kategorije« najdene ob vodilni niti izjave, λόγος-a; zato je mora Kant »izpeljevati« tabelo kategorij iz tabele *sodb*; zaradi tega je vednost o kategorijah kot določitvah biti bivajočega, tako imenovana metafizika, v nekem bistvenem smislu védenje o λόγος-u, tj. »logika«; zaradi tega pa metafizika prejme prav to ime tam, kjer pride do *polne* (njej možne) *zavesti o njej sami*, pri Heglu. / »Znanost logike« = absolutno vedenje tega, kar se da vedeti kot ovedenega (eines Gewußtes), predstavljenega (predstavljenost novoveško = bivajočnost – bit)/.

88

Na našem mestu je κατηγορία rabljena v *predterminološkem* smislu; kolikor je neka izdelana stvar, npr. posteljnjak vzeti v tistem vidiku, ki ga odpira vsakdanje nagovarjanje in imenovanje, tedaj jemljemo to bivajoče glede njegove izoblikovanosti (Aussehen)* kot to uporabno reč; kot ta v njej sami *nima* ἀρχή κινήσεως. Vendar moremo to isto bivajoče, posteljnjak, vzeti v vidik glede na to, da je iz lesa in je tako kos lesa. Kot les je posteljnjak naravno drevesno deblo; to deblo ima ἀρχή κινήσεως v njem samem. Nasprotno pa posteljnjak ni les, temveč samo lesen, je *iz* lesa; in samo to, kar je nekaj drugega kot les, more biti leseno; zategadelj nekega drevesnega debela nikoli ne nagovorimo kot lesenega; pač pa nasprotno jabolko kot »leseno« in obnašanje nekega človeka kot »leseno«. To, kar je posteljnjak po κατηγορία, tako in tako izgledajoča uporabna reč, nima do lesa nikakršnega naravnost nujnega odnosa, saj bi bil lahko [254] tudi iz kamna ali jekla; lesasto je συμβεβηκός, lesasto se je

⁶ Dobesedno: kroga »zrenja«.

* Francoski prevodi za: Aussehen: aspect, adspect, image, figure, forme, é-vidence, visage, mise-en-vue.

pri tem, kar postelja »pravzaprav« in lastno je, samo *sovzpostavilo*; kolikor pa seveda je, toda *samo* kolikor, kot zgolj les, ima kajpada postelja ἀρχή κινήσεως v njej sami: les je tisto samoraslo določene rastline.

Na podlagi te razločitve narejenih stvari nasproti rastju more Aristoteles, povzemajoč dosedanje stvari, zabeležiti prvi oris bistva φύσις:

»Potemtakem je tedaj φύσις nekaj takšnega kakor izhodišče in razpolaganje in s tem torej nekaj prvotnega za gibati se in mirovati takšne stvari, v kateri vnaprej (ὑπό) izhodiščno prvenstveno razpolaga (ἄρχει) po sebi in od sebe ven *in proti njemu* in od tod *nikoli* tako, kot da pa bi se ἀρχή ravno samo mimogrede vzpostavila (v bivajočem).« (192b20–23)

Oris bistva je tukaj skovan enostavno in skoraj trdo: φύσις ni samo nasploh izhodiščno razpolaganje nad gibljivostjo neke gibane stvari, temveč pripada tej gibani stvari sami, tako da le- ta na njej sami od nje same ven in glede na njo razpolaga s svojo gibljivostjo. Ἀρχή torej ni kaj takšnega kakor izhodiščna točka sunka, ki potem udarjeno stvar odbije in jo prepusti njej sami, temveč tisto, kar je v taki obliki določeno s φύσις, v svoji gibljivosti ne ostane le pri njem samem, temveč se vrača, v tem ko se v skladu z gibljivostjo (obračanja) razgrinja, naravnost nazaj v samega sebe.

89

Tukaj menjeni sestoj bistva si moremo ponazoriti na »naravnih bitjih« v ožjem smislu (»sadikan«): s tem da »sadika« brsti, poganja in se razgrinja v odprtost, se istočasno vrača v svoje korenine, s tem da le-te utrjuje v zakritosti in se tako ustali. Razgrinjajoče se vznikanje je po sebi določeno vračanje-v-sebe; ta vrsta bistvovanja (Wesung) je φύσις; φύσις pa ne sme biti mišljena kot nekje nameščen »motor«, ki nekaj poganja, ne kot »organizator«, ki že nekje navzoč nekaj uravnava [255]. Kljub temu pa bi mogli zapasti mnenju, da je od φύσις sem določeno bivajoče nekaj takšnega, kar se ravno *tedaj samo naredi*. To mnenje se vsiljuje tako zlahka in nepričakovano, da je postalo celo merodajno posebej za razlago žive narave, kar se izraža v tem, da od gospodstva novoveškega mišljenja živečo naravo pojmujejo kot »organizem«. Gotovo lahko traja še dolgo časa do tedaj, da se naučimo uvideti, kako je misel »organizma« in »organskega« čisto novoveški, mehanično-tehnični pojem, v skladu s katerim je naravna bitje razloženo kot določena sebe sama narejajoča stvar (*Gewächte*). Že beseda in pojem »sadika« jemlje rastje (*Gewächse*) kot »podtahnjence« in kot nekaj postavljenega in vzgojenega; in k bistvenostni nelogiki govorice spada, da namesto o »sadilnicah« govorimo o »rastlinjakih«.

Pri vsaki narejeni stvari pa je izhodišče narejanja »izven« narejenega; gledano od tega sem, se ἀρχή sopostavlja vanjo vedno šele mimogrede. Da φύσις ne bi napačno tolmačili kot nekega *samoizdelovanja* in φύσει ὄντα samo kot neka posebna vrsta narejenih stvari, pojasnjuje Aristoteles καθ' αὐτό z dostavkom καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Ta καὶ ima tu pomen »in to naj pomeni«. Kaj ta zavračajoča opomba meni, pojasnjuje Aristoteles s primerom:

»K temu pa dodajam 'ne na način prišlega zraven', ker bi nekdo vendarle gotovo utegnil od sebe ven za samega sebe postati tisto, kar je prvotno (izhodiščno in razpolagajoče) za 'zdravje' in bi pri tem hkrati vendarle mogel biti zdravnik; toda kljub temu ima *pri sebi* zdravniško spoznati se na, toda ne kolikor ozdravlja, temveč sta za ta primer v enem in taistem človeku prišla skupaj bit zdravnika in okrevanje; zategadelj tudi oboje obstaja kdaj pa kdaj ločeno drugo od drugega.« (192b 23–27)

Aristoteles, zdravnikov sin, rad uporablja, tudi v drugih notranjih zvezah, primere iz zdravniške »πρᾶξις« [256]. Tukaj daje primer samega sebe obravnavajočega in pri tem okrevajočega zdravnika. Tukaj sta svojevrstno prekržani dve vrsti gibljivosti: ἰάτρευσις, tj. zdravniško oskrbovanje kot τέχνη, in ὑγίανσις, tj. okrevanje kot φύσις. Obe gibanji za podani primer zdravnika, ki sebe sam leči, obstajata v enem in taistem bivajočem, v tem določenem človeku. To velja celo za vselejšno ἀρχή obeh »gibanj«. »Zdravnik« ima ἀρχή okrevanja ἐν ἑαυτῷ, v sebi samem, toda ne καθ' αὐτόν, ne po sebi samem, ne kolikor je *zdravnik*. Bit zdravnika ni izhodiščno razpolaganje z okrevanjem, temveč je to človekova bit in le-ta tudi samo toliko, kolikor je človek ζῶν, živeče bitje, ki živi le s tem, da »život-ari« (»leibt«). Kakor vendar tudi pravimo: čila, odporna »narava« je samolastno izhodišče za in je razpolaganje z okrevanjem; brez te ἀρχή ostaja vsako ozdravljanje neuspešno. Nasprotno temu pa ima zdravnik ἀρχή zdravniške obravnave v sebi; bit zdravnika je izhodišče in razpolaganje z obravnavo. Toda ta ἀρχή, namreč na nekaj spoznavajoči se *pogled naprej* (τέχνη) na to, kar je zdravje in spada k njegovemu ohranjanju in ponovni pridobitvi (εἶδος τῆς ὑγείας), ta ἀρχή ni v človeku, kolikor je človek, temveč je to počelo prišlo k njemu zraven, si ga je človek z izobraževanjem in učenjem šele prisvojil; in zaradi tega je tudi τέχνη sama v odnosu do okrevanja vselej samo nekaj takšnega, kar se more postaviti zraven v nekaj. Zdravniki in zdravniška obravnava ne rasteta kakor drevesa; mi sicer govorimo o »rojenem« zdravniku in s tem menimo, da neki človek s seboj prinaša nadarjenost za spoznavanje bolezni in obravnavanje bolnih. Ampak te zasnove niso nikoli po

svoji φύσις določena ἀρχή za bit zdravnika, kolikor se vendarle *od sebe naprej* ne razvijajo v zdravniškost.

Nekdo pa bi tukaj vendarle mogel navesti sledeči ugovor: naj bo privzeto, da dva zdravnika trpita zaradi ene in iste bolezni, ob taistih pogojih in oba obravnavata samega sebe; toda med obema bolezenskima primeroma se nahaja razdobje [257] 500 let, v katerem se je razvil »napredek« novoveške medicine. Današnji zdravnik razpolaga z »boljšo« tehniko in postane zdrav; prej živeči zdravnik umre zaradi bolezni. Ἀρχή okrevanja današnjega zdravnika je tedaj ravno *vendarle τέχνη*. Toda tu preostaja, da pomislimo: z ene strani ne-umreti v smislu podaljševanja življenja še ni nujno ozdravitev; da ljudje danes živijo dlje, ni dokaz zato, da so bolj zdravi; prej bi mogli sklepati celo na nasprotje. Toda tudi če postavimo, da se napredni zdravnik ni samo zaenkrat izognil smrti, temveč je postal zdrav, tedaj je tudi tukaj zdravniška umetnost samo boljše podprla in usmerila φύσις. Τέχνη more samó priti nasproti φύσις, more bolj ali manj pospeševati ozdravljenje; vendar pa kot τέχνη ne more nadomestiti φύσις in sama na njenem mestu postati ἀρχή *zdravja* po sebi. To bi se skladalo samo tedaj, če bi življenje po sebi postalo neki »tehnično« izgotovljiv izdelek (*Gemächte*); v taistem trenutku pa tudi ne bi bilo več nobenega zdravja, kakor tudi ne rojstva in smrti. Včasih je to videti tako, kot da bi novoveško človeštvo drvelo naprej k temu cilju: da naj človek *tehnično proizvede samega sebe*; če to uspe, tedaj je človek samega sebe, tj. *svoje bistvo kot subjektiviteto* pognal v zrak, v zrak, v katerem nekaj naravnost nesmiselnega velja kot edini »smisel« in se ohranjanje te veljave prikazuje kot človeška »vladavina« nad zemeljsko oblo. »Subjektivnost« tako ni premagana, temveč samo »pomirjena« v »večnem napredku« nekakšne kitajske »konstantnosti«; ta pa je skrajna nebitvenost (Unwesen) glede na φύσις – οὐσία.

Aristoteles vzame ta primer, v katerem se križata dve gibljivosti različne vrste, hkrati kot povod za poglobljeno določitev vrste in načina, na katerega se ποιοῦμενα (narejene stvari, *Gemächte*) nahajajo v odnosu do svoje ἀρχή.

»Na enak način je urejeno tudi z vsakim drugim bivajočim, ki spada med izdelane stvari; nobena izmed njih namreč nima izhodišče in razpolaganje izdelovanja v [258] njej sami; nekatere imajo namreč svojo ἀρχή v nekem drugem bivajočem in s tem torej od zunaj sem, kakor npr. hiša in sleherna druga od roke izdelana stvar; toda druge imajo sicer ἀρχή v njih samih, toda ne kolikor so one same. K temu spada vse, kar more biti »vzrok« za sebe samega na način pripadajoče stvari.« (192b27–32)

Hiša ima izhodišče in razpolaganje s tem, da je hiša, tj. zgradba, v gradbeni nameri gradbenega gospodarja, ki se določa v stavbnem načrtu gradbenega mojstra. Ta načrt – tj. grško *vnaprej vidna izoblikovanost* hiše – dobbesedno ἰδέα – razpolaga z vsakim korakom gradbene izvedbe in o izbiri in obdelavi gradbenih materialov. Tudi če hiša »stoji«, stoji sicer na svojem *položenem* temelju, toda nikoli *iz* nje same, temveč vselej kot *gradnja*. S tem da hiša stoji – grško mišljeno – stoji noter v odprto in neskrito, *se* vendar, tako stoječ, nikoli ne more postaviti nazaj v svojo ἀρχή; hiša nikoli nima korenin, temveč vedno ostaja samo postavljena tja in nameščena.

Kadar pa si kdo npr. z nespretnim gibom rok, kakor pravimo »pride v oko« in ga poškoduje, tedaj sta poškodba in gib z roko sicer ἐν ταῦτῳ, »v« taistem bivajočem, vendar pa ne spadata skupaj, temveč sta se zgolj znašla drug pri drugem – συμβεβηκός skupaj – sta zgolj prispela drug do drugega. Zato za določitev bistva φύσει ὄντα ne zadošča, da samo rečemo, da naj bi imele ἀρχή svoje gibljivosti v njih samih, temveč je zanje potrebna zaznamujoča določitev: v njih samih, in sicer kolikor so one same in so pri njih samih.

92

/Ta »in sicer« ni omejitev, temveč zahteva, da pogledamo v širino brezdanjega bistva neke biti, ki odklanja vsako τέχνη, ker se ta odpoveduje temu, da bi poznala in utemeljevala *resnico* k.[ot] t.[akšno]/.

Dotlej izvršeno označitev bistva φύσις Aristoteles zaključuje z navidezno samo vnanjo pomensko [259] razbistritvijo pojmov in besednih obratov, ki se zbirajo okrog bistva in pojma in besede φύσις.

»Φύσις je zdaj torej to, kar je povedano. Toda φύσις 'ima' vse, kar vsebuje tako oblikovano izhodiščno razpolaganje. In vse to *je* (ima bit) po načinu bivajočnosti; namreč od sebe sem ležeče, nekaj takšnega je, in v nekem tako ležečem tu (tako da tvori nahajanje) je φύσις vsakokrat. Po φύσις pa je prav tako to, kot tudi vse, kar temu po njem samem od njega samega pripada, kakor denimo ognju, da je nošen navzgor; to namreč (biti nošen navzgor) sicer ni φύσις, tudi vsebuje ne φύσις, pač pa je to od φύσις sem in skladno s φύσις. Kaj torej tedaj je φύσις, je dognano in prav tako, kaj je menjeno z 'od φύσις sem' in s 'skladno s φύσις'.« (192b32–193a2)

More se zdeti čudno, da tudi sedaj še pustimo osnovno besedo φύσις neprevedeno. Za φύσις ne rečemo natura ali narava, ker so ta imena preveč

mnogoznačna ter obremenjena in nasploh svojo imenovalno silo dobijo šele zavoljo določenega svojstveno usmerjenega tolmačenja φύσις. Kajpada tudi nimamo besede, ki bi bila pripravna, da bi s poimenovanjem mislila do sedaj razjasnjeno bistvo φύσις. (Mi poskušamo reči »vznikanje«, vendar tej besedi ne zmoremo neposredno posoditi tiste polnosti in določnosti, kakršno potrebuje.) Toda glavni razlog za nadaljnjo uporabo neprevedene in morda neprevedljive besede φύσις leži v tem, da je vse, kar je bilo doslej povedano za razjasnitev njenega bistva, samo predigra. Doslej vendarle niti ne vemo, kakšne vrste opazovanje in vpraševanje je že v teku, kadar tako vprašujemo po φύσις. To nam Aristoteles pove šele v sedaj prebranem odstavku, ki v skrajni jednatosti določa obzorje, v katerem se giblje že dosedanja in še posebej sledeča obravnava.

Odločilni stavek se glasi: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία – in vse to – namreč od φύσις sem bivajoče – ima bit, ki je neke vrste *bivajočnost*. Ta [260] za običajno uho komaj kaj lep izraz »bivajočnost« je edini primerni prevod za οὐσία. Vsekakor ta izraz tudi *ne* pove *veliko*, pravzaprav skoraj nič. Vendar v tem tiči njegova prednost: mi se sicer izogibljemo utečenim »prevodom«, tj. tolmačenjem οὐσία kakor »substancia« in »bistvo«. Φύσις je οὐσία, tj. bivajočnost – je tisto, kar bivajoče odlikuje kot nekaj takšnega, je ravno bit. Beseda οὐσία izvorno ni filozofski »izraz«, kakor to tudi ni že pojasnjena beseda κατηγορία; besedo οὐσία je šele Aristoteles oblikoval v *terminus*. To oblikovanje obstoji v tem, da Aristoteles iz vsebine besede izmisli in enoznačno zadrži nekaj odločujočega. Toda pri tem v Aristotelovem času in kasneje istočasno še obdrži običajen pomen. Po običajnem pomenu je menjena hiša in kmetija, imetje, premoženje; mi rečemo tudi »posestvo, grunt« (»Anwesen«), »ležeče posesti« (»Liegenschaften«), *določena pričujoča stvar (das Vorliegende)*. V smeri tega pomena moramo misliti zato, da bi si zavarovali poimenovalno silo besede οὐσία kot določene filozofske osnovne besede. In tedaj tudi precej vidimo, kako se pojasnilo, ki ga besedi οὐσία Aristoteles pridaja na sedanjem mestu, razume samo od sebe: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί – kajti nekaj takšnega, kakor je določena pričujoča stvar in »v« določenem pričujočem, je vselej φύσις. Nekdo bi mogel hoteti pripomniti, da mi tukaj »napačno« prevajamo; Aristotelov stavek se ne glasi: ὑποκείμεθα γάρ τι, ne neko ležanje pred, temveč nekaj ležečega pred (pod) (ein Vorliegendes); toda tukaj je ravno treba upoštevati, da vendarle mora biti pojasnjeno to, koliko je φύσις οὐσία, koliko ima torej značilnost bivajočnosti (biti); od tod izhaja samo zahteva, ki je bila pogosto postavljena v grški

filozofski jezikovni rabi in ki je bila od kasnejših vse premalo upoštevana, da je treba participium ὑποκείμενον razumeti ustrezajoče, ustrezajoče kakor τὸ ὄν. Tò ὄν more pomeniti *to bivajoče*, namreč to določeno bivajoče samo; lahko pa pomeni tudi: to, kar *je*, kar ima bit; ustrezno temu: ὑποκείμενον to, kar leži pred, toda tudi to, kar se odlikuje s predležanjem (das Vorliegen)* in tako to predležanje samo; [261] (nenavadno bogate in mnogovrstne deležniške tvorbe v grškem jeziku – kot samolastnem filozofskem jeziku – niso slučajne, v svojem pomenu pa tudi še niso spoznane).

Bivajočnost bivajočega izraža za Grke, v skladu s pojasnitvijo οὐσία s ὑποκείμενον, toliko kakor ležati »tu« – in »pred«; pri tem se spomnimo, da Aristoteles ob začetku tega poglavja 192b, 13 (in kasneje 193a, 36) namesto τὰ ὄντα pravi συνεστῶτα – nekaj stalnega (das Ständige), ki je prišlo v stanje; po tem pomeni bit toliko kakor »stati-v-sebi« (»In-sich-stehen«); »stati« pa je vendarle nasprotje »ležati« –; vsekakor, če oboje vselej vidimo samo od enega sem; če pa »stati« in »ležati« dojamemo v tem, v čemer se zedinjujeta, tedaj postane eno od tega vidno ravno skozi nasprotje. Samo kar stoji, more pasti in potem ležati; in samo kar leži, more biti postavljeno pokonci in potem stati. Če Grki bit dojamajo zdaj kot stati-v-sebi ὑπόστασις – substantia, zdaj kot ležati pred ὑποκείμενον – subjectum, tedaj velja oboje enako veliko, ker imajo pri tem v pogledu nekaj enega in edinega: prisostvovati od sebe sem, prisostvovanje (Anwesenung). Aristotelov odločujoči vodilni stavek z ozirom na tolmačenje φύσις se glasi: φύσις mora biti pojmovana kot οὐσία, kot neka vrsta in način prisostvovanja.

94

Zdaj pa je z ἐπαγωγή že dognano: φύσει ὄντα so κινούμενα – to, kar je bivajoče po φύσις, je v gibljivosti; potemtakem je treba gibljivost pojmovati kot neko vrsto in način biti, tj. prisostvovanja. Šele tedaj, če to uspe, postane dojemljiva φύσις v svojem bistvu *kot izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo stvari*, ki je gibanju, *od nje same* sem in k sebi. S tem je v načelu jasno: vprašanje o φύσις φύσει ὄντα ne išče bivajočih lastnosti, ki bi se nahajale *na* bivajočem te vrste, temveč povprašuje bit tega bivajočega, a iz takšne vrste biti se vnaprej določa, na kateri način more bivajoče takšne biti sploh imeti lastnosti.

[262] Kako odločno se dosedanje Aristotelovo obravnavanje φύσις medtem izrecno steka v načelno osmislijev in kako nujna ta postaja v odnosu do pri-

*Tudi: pričujočevanje.

hajajoče naloge, kaže naslednji odstavek, ki tvori prehod do nove nastavitve določanja bistva φύσις:

»*Da pa je, φύσις*, za to hoteti izvajati dokazovanje učinkuje smešno; kajti to (bit kot φύσις) se kaže samo po sebi, ker / ne 'da/' vendar bivajoče takšne vrste med bivajočimi stvarmi nastopa na raznovrstne načine. Ampak pokazovanje nečesa, kar se kaže od sebe ven, (in celo) dokazovanje v prehodu skozi takšne stvari, ki odpovedujejo pojavljanje, to je obnašanje nekega človeka, ki ne zmore oddvojiti (drugo nasproti drugemu) tega, kar je skozi samega sebe, in tega, kar ni skozi samega sebe zaupano vsakemu spoznanju. Da pa to (neka takšna nezmožnost za ono razločevanje) lahko nastopi, to se ne nahaja izven vsakega 'sveta'. Z zaporedjem premislekov bi vendarle recimo kdo, ki je slep od rojstva, mogel poskušati doseči neko vedenje o barvah. V tem primeru prihajajo takšni ljudje nujno do izjavljanja o besednih pomenih imen za barve, ampak s tem nikoli niti malo ne doumejo barv samih.« (193a3–9)

»*Da pa je, φύσις*, za to hoteti izvajati dokazovanje učinkuje smešno.« Zakaj tedaj? Ali takšnega postopka ni treba resno jemati? Brez predhodnega dokaza, *da* nekaj takega kakor φύσις »je«, bi vendarle ostajale vse razlage o φύσις brezpredmetne. Torej se spustimo v takšen poskus dokazovanja. Seveda moramo *tedaj* privzeti, da φύσις ne biva, da vsaj še ni izkazana v svoji biti in kot bit; od tod se pri poteku dokazovanja ne smemo sklicevati na *njo*. Ampak kako naj nekdo hoče, če resno stoji za to odpovedjo, nekaj takšnega kakor so φύσει ὄντα – bilke, živali npr. – sploh kdaj najti in izraziti kot nekaj takšnega, preko česar naj bo izpričana bit φύσις? Takšno ravnanje je nemogoče, ker se mora že sklicevati na bit φύσις-a [263] in ravno zaradi tega ostaja tako zgrajen dokaz stalno odvečen. Že s svojim prvim korakom izpričuje o sebi, da je njegova namera odveč. Celotno podvzetje je dejansko smešno. Bit φύσις in φύσις kot bit ostaja nedokazljiva, ker ne potrebuje nekega dokazovanja; in dokaza ne potrebuje, ker je sama sebe že pokazala in stoji v vidiku, kjerkoli že bivajoče, ki biva po φύσις, stoji v odprttem.

Nekdo more kvečjemu tiste, ki takšne dokaze terjajo in poskušajo, opozoriti na to, da ne vidijo *tega*, kar že vidijo, da nimajo očesa za to, kar je že v njihovem pogledu. Seveda *to* oko, ki ni samo za to, kar vidimo, temveč za to, kar imamo pri gledanju videnega že v pogledu, ni lastno vsakomur. K temu očesu spada zmožnost razločevanja med tem, kar se kaže samo od sebe in prihaja v odprtost po svojem bistvu, in tem, kar se ne kaže samo od sebe. Kar se vnaprej kaže,

kakor φύσις v φύσει ὄντα, kakor umetnost v vseh umetninah, kakor »življenje« v vsem živečem, te vrste že stoječega v pogledu se najteže vidi in najbolj redko dojamemo in je skoraj vedno slepilno prenarajeno v nekaj zgolj naknadnega in zaradi tega ravno prezrto. Vsekakor ni treba, da sleherni dobi posebej v pogled to, kar je v vsakršnem izkušenem že videno, temveč to morajo tisti, ki si lastijo pravico, da nekaj napravijo ali tudi vprašajo o naravi, o zgodovini, o umetnosti, o človeku, o bivajočem v. c. Seveda ni treba vsakomur, ki se v teh področjih bivajočega delujoče in spoznavajoče zadržuje, posebej premišljati tega, kar je samolastno ugledano, seveda pa tega tudi ne sme prezreti ali ga celo kot samo nekaj »abstraktnega« metati med ravnodušne stvari, če sicer dejansko hoče stati tam, kjer stoji.

96

Tisto, kar se vnaprej kaže – vselejšnja *bit* bivajočega –, ni niti nekaj naknadno odvzetega od bivajočega in neka izpraznjena razredčena stvar in naposled nek hlap (ein Dunst), [264] niti to ni nekaj takšnega, kar je mislečemu dostopno samo z »refleksijo« na sebe samega. Nasprotno: pot k že ugledanemu, toda še ne razumljenemu in še manj doumetnemu, je tisto že omenjeno vodenje tja, ἐπαγωγή. To vodenje tja izvršuje gledanje naprej in tja ven v nekaj takšnega, kar mi sami ravno nismo in kar najmanj moremo biti, v nekaj najbolj daljnega, kar je vseeno nekaj najbližjega, bližje kakor vse, kar nam leži pri roki in v ušesu in pred očmi. Da bi tega najbližjega in vendarle obenem najbolj daljnega *ne* prezrli, k temu spada premoč nad tem, kar je z rokami oprijemljivo in nad »dejstvi«. Razločevanje med tem, kar se vnaprej kaže samo od sebe, in tem, kar se ne kaže tako, je κρίνειν v pristno grškem smislu, oddvojitev tistega, kar se v razvrstitvi nahaja *višje* nasproti nižjemu. S to »kritično« zmožnostjo za razločevanje, ki je vedno odločitev, je človek iz gole povzetosti od tega, kar pritiska nanj in ga zaposluje, izpostavljen ven v odnos do biti, človek v dejanskem smislu postane eks-sistenten, eks-sistira, namesto da bi zgolj »živel« in v »življenjski bližini« hlastal po »dejanskosti«, kjer je vendarle samo zatočišče za nek že dolgo trajajoči beg pred bitjo. Kdor ne more izvršiti onega razločevanja, živi po Aristotelu tjavdan kakor slep od rojstva, ki se zgara ob tem, da bi si barve napravil dostopne z razmišljanji o njihovih imenih, ki jih sliši. Ta človek izbira pot, ki nikoli ne pripelje do cilja, ker tjakaj vodi samo ena sama steza, ki slepemu ravno odrečena – »gledanje«. Podobno kakor so barvno slepi, tako obstajajo tudi *slepi za φύσις*. In če pomislimo, da je bila φύσις določena kot neke vrste οὐσία (bivajočnost), tedaj so φύσις-slepi samo določena vrsta bitno slepih. Verjetno njihovo število ni samo veliko večje kakor število barvno slepih, temveč je moč slepih za bit tudi močnejša in trdovratnejša, še zlasti ker

ostajajo skriti in večinoma nespoznani. To ima za posledico, da slepi za bit veljajo celo za tiste, ki samolastno in edini vidijo [265]. Vendar pa mora biti očitno težko, da bi ta človekov odnos do tega, kar se vnaprej kaže samo od sebe in se odteguje vsakršni dokazni nameri, ohranili v njegovi izvornosti in resnici. Kajti sicer ne bi bilo treba že Aristotelu posebej spomniti na to in nastopiti proti slepoti za bit (Seinsblindheit). In ta odnos do biti je težko obdržati, ker nam je z običajnim razmerjem do bivajočega dozdevno postal lahek, tako lahek, da se zdi tako, da nam je že *preko* tega razmerja odvzet in da ne obstaja v ničemer drugim kot v *tem* razmerju.

Katero posebno vlogo pa seveda Aristotelova opomba o hotenju dokazovanja »na-stopanja« *φύσις* igra v celoti njegovega prikaza, zagledamo takoj nato iz tegale:

»Toda *φύσις* in s tem torej tudi bivajočnost bivajočega od *φύσις* sem se kaže za nekatere (mislece) tako, kot da je to, kar je v vsaki posamezni stvari prvenstveno že obstoječe pred nami, po njem samem pa pogreša kakršenkoli ustroj; potemtakem je *φύσις* posteljnega ogrodja les, narava kipa pa bron. Po Antifontovi razlagi se to kaže tako: če nekdo zakoplje posteljnjak v zemljo in gnitje pride tako daleč, da vznikne kal, tedaj (iz te) ne nastane posteljno ogrodje, temveč les; od tod je to, kar je doseženo v skladu z neko postavo in po nekem spoznati se na nekaj /lastnost posteljnega ogrodja v lesu/ sicer nekaj navzočega, toda navzočega samo, kolikor se je sopostavilo vanj; toda bivajočnost se nahaja v njej (v *φύσις*), ki vendar tudi vseskozi preostaja, držeč se skupaj pri vsem, kar 'neprekinjeno dela'. Ako pa je kajpak celo tudi od teh stvari /les, bron/ vsako posamezno v razmerju do česarkoli že drugega poleg že prebilo prav to isto /da je bilo namreč privedeno v določeno stanje/, kakor recimo bron in zlato v razmerju do vode, kosti in les pa v razmerju do zemlje, na enak način pa tudi katerakoli že stvar od vsakega drugega bivajočega, tedaj so ravno tiste stvari (voda-zemlja) *φύσις* in potemtakem tudi bivajočnost od njih (kot bivajočih stvari).« (193a9–1)

[266] Od zunaj gledano, gre sedaj Aristoteles od razbistritve prave drže pri bistvenem določanju *φύσις* kot neke vrste biti *naprej* k označitvi mnenja drugih mislecev z ozirom na *φύσις*. Toda s tem noče zaradi kakršnekoli učene popolnosti omenjati *tudi* drugih pogledov; tudi jih noče zgolj zavriniti, da bi tako lastni razlagi ustvaril odstopajoče ozadje. Aristotelova namera gre k temu, da bi navedeno razlago *φύσις* ponazoril v luči svoje postavitve vprašanja in tako

še napeljal na *tisto* pot, ki omogoča zadostno določitev *φύσις*, kakor se je njemu prikazala pred očmi. O tem vemo do sedaj samo tole: *φύσις* je *οὐσία* – bit nekega bivajočega, in sicer nekega bivajočega, na katerem je vnaprej ugle-dano, da ima značilnost *κινούμενα* – bivajočih stvari v gibanju. Še razločneje: *φύσις* je izhodiščno razpolaganje (*ἀρχή*) z gibljivostjo na stvari, ki je gibana sama po sebi.

Če je *φύσις οὐσία*, neke vrste biti, tedaj je do bistva pravična določitev *φύσις* odvisna od nečesa dvostranskega: enkrat od v zadostni meri izvirnega dojetja bistva *οὐσία* in v drugo od primerne razlage tistega, kar v luči vselejšnjega pojma biti prihaja nasproti kot bivajoče od *φύσις* sem. Zdaj pa Grki razumevajo *οὐσία* kot stanovitno prisostvovanje. Ta razlaga biti ni pri njih niti utemeljena, niti ni prevprašan kar temelj njene resnice. Kajti bolj bistveno kot to ostaja v prvem začetku mišljenja, da je sploh doumeta bit bivajočega.

Kako pa v luči biti, pojmovane kot stalno prisostvovanje, tolmači *φύσις* sofist Antifon, ki prihaja iz šole eleatov? Antifon pravi: po *φύσις* samolastno *biva* in *edino* je zemlja, je voda, je zrak, je ogenj. S tem pa pade odločitev največjega dosega. Kar se vsakokratno prikazuje kot *več* nasproti zgolj (čiste) zemlje, npr. iz nje »oblikujoči« se les ali celo iz [267] lesa izgotovljen posteljnjak, vsaka taka stvar več je *manj* bivajoča; ta več ima namreč značaj členitve, izobli-kovanja, skladanja in urejanja – skratka *ῥυθμός*. Kaj takšnega pa se menja, je nestanovitno in brez obstoja; iz lesa vendar more biti izgotovljena tudi miza in ščit in ladja, in les sam je spet samo tvorba iz zemlje. K njej kot tistemu, kar je samolastno skozinskoz trajajoče, ono spreminjajoče se *ῥυθμός*-a prihaja zraven vedno samo kdaj pa kdaj. Samolastno bivajoče je *τὸ ἀρρήμυστον πρῶτον* – prvotno od sebe ven neurejeno, ki ostaja stalno prisostvujoče v menjavi stvari, ki jih prebije ob oblikah in ureditvah. Iz Antifonovih stavkov postane jasno: posteljnjak, prostostoječi kip, tunika, obleka so bivajoče stvari samo, kolikor so les, bron in podobne stvari, tj. obstojijo iz takšne stvari, ki je obstojnejša. To, kar je najobstojnejše, pa so zemlja, voda, ogenj, zrak – »ele-menti«. Če pa je to, kar je »elementarno«, najbolj bivajoče, tedaj je s to razlago *φύσις* v smislu prvotnega neurejenega, ki nosi vsako urejeno stvar, hkrati odločeno tudi o razlagi vsakega »bivajočega« in je tako pojmovana *φύσις* izenačena *kar s samo* bitjo. V tem pa se nahaja: bistvo *οὐσία* – stalno priso-stvovanje – je utrjeno v neki docela določeni smeri. Glede na *to* bistvo tedaj vse stvari – najsi bodo naravne ali narejene – niso nikoli resnično bivajoče, čeravno niso nič, so torej nebivajoče in bivajočnosti ne zadoščajo v polni meri; nasproti temu nebivajočemu izpolnjuje bistvo biti samo *tisto* »elementarno«.

Naslednji odstavek daje razgled v doseg sedanjega razgovora o razlagi φύσις v smislu πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτὸν (prvega na njem samem neurejenega):

»Zato pa nekateri pravijo, da je *sama φύσις* in s tem bit bivajočega v celoti, ogenj, drugi, da je zemlja, nekateri, da je zrak, drugi, da je voda, nekateri nekaj izmed teh ('elementov'), drugi pa, da so to vsi ti. Kajti kar je nekdo izmed njih [268] vnaprej (ὑπό) privzel kot obstoječe na tak način, najsi bo enovito ali mnogovrstno, to nekdo vselej toliko izdaja kar za bivajočnost samo, vse drugo pa kot stanja samolastno bivajočega in kot držo in kot takšno, v kar je bivajoče razpostavljeno (in tako razkrojeno v odnose). In od tod naj bo vsako posamezno od tega (kar vselej tvori φύσις) s prebivanjem v sebi taisto (njim namreč *ne* pripada preobrat, s katerim bi izšli iz njih), medtem ko drugo 'brezmejno' nastaja in propada.« (193a21–28)

Razločevanje med φύσις kot tistim, kar je »elementarno« v smislu samolastno in edino bivajočega (πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' αὐτό) in nebivajočim (πάθη, ἔξεις, διαθέσεις, ὅθμος) je tukaj še enkrat v povzetku izrečeno ob pritegnitvi različnih šolskih nazorov in z razločnim ozirom do Demokrita. /Kako je osnovno stališče »materializma« tukaj vidno bitnozgodovinsko kot metafizično/.

99

Pomembnejši pa je konec odstavka, ki to razločevanje še očitneje dvigne v področje miselne določitve ter jo privede v ustroj nasprotja med αἰδίων in γινόμενον ἀπειράκις. Običajno to nasprotje mislijo kot nasprotje »večnega« in »časnega«. Po tem nazoru je prvotno predležee neurejeno tisto »večno«, vsak ὅθμος kot menjava pa je »časovno«. Nič ni bolj jasno kot to razločevanje; toda ne pomislijo, da so s tako razumljenim razločevanjem večnosti in časovnosti samo »helenistične« in »krščanske« in splošno »novoveške« predstave preložene nazaj v grško tolmačenje »bivajočega«. To, kar je »večno«, velja kot to, kar traja brezmejno, brez začetka in brez konca, nasprotno pa je »časno« omejeno trajanje. Vodilni vidik tega razločevanje meri na trajanje. Gotovo poznajo Grki *tudi* to razločevanje z ozirom na bivajoče, toda razliko vendarle vedno mislijo na osnovi svojega pojmovanja biti. In ta je s »krščanskim« raz-[269]ločevanjem ravno prenarejena. Da z nasprotjem med αἰδίων in γινόμενον ἀπειράκις ne more biti menjeno brezmejno trajajoče in omejeno, je čisto razločno že iz grških pojmovnih besed; kajti tako imenovano časovno se tu imenuje *brezmejno* nastajajoče in propadajoče; kar je postavljeno nasproti αἰδίων, »večnemu« kot domnevno »brezmejnemu«, je vendar *tudi*

nekaj, kar je *brezmejno* – ἄπειρον (πέρας). Kako naj tedaj iz tega zadenemo neko nasprotje, in celo *odločujoče* nasprotje, iz katerega se določa prava »bit«? Toda to, kar je t. i. večno, se grško imenuje αἰδιον – αἰδιον; in αἰεί ne pove samo »kar naprej« in »brez prestanka (neprenehoma)«, temveč najprej to vsakokratno – ὁ αἰεί βασιλεύων = tisti, ki je *vsakokrat* vladar, *ne* recimo »večno« vladajoči. V αἰεί je merjeno na prebivanje in sicer v smislu prisostvovanja; αἰδιον je večno od sebe sem brez siceršnje pomoči in *zaradi tega* po možnosti stalno prisostvujejo; vidik, po katerem je večno tukaj mišljeno, ni »trajanje«, temveč prisostvovanje; to daje namig k pravem tolmačenju nasprotnega pojma γινόμενον ἀπειράκις; kar nastaja in propada, je grško mišljeno tisto, kar včasih prisostvuje, včasih pa je odsotno, in sicer brez meje; toda πέρας, filozofsko grško mišljeno, ni meja v smislu zunanjega robu, ni to, pri čemer nekaj preneha. Meja je vselej omejujoče, določujoče, je to, kar daje oporo in obstoj, to, skozi kar in v čemer nekaj začjenja in je. Kar brez meja prisostvuje in je odsotno (ab-west), to *od sebe* sem nima prisostvovanja in zapade neobstoynosti. Razlika med pravim bivajočim in nebivajočim ni v tem, da ono neomejeno traja naprej in da to vselej kdaj utрпи prekinitve svojega trajanja; z ozirom na trajanje moreta biti obadva neomejena ali omejena; kar je odločujoče se prej nahaja v tem, da samolastno bivajoče prisostvuje od njega samega sem in je zaradi tega najdeno kot vselej že ležeče pred nami – ὑποκείμενον πρῶτον; nasprotno pa nebivajoče včasih prisostvuje, včasih pa je odsotno, ker vendar prisostvuje *samo* na temelju že ležečega pred nami, tj. se *pri* tem znajde ali pa [270] izostane. Bivajoče (v smislu »elementarnega«) je »vedno 'tu'«, nebivajoče je to, kar je »vedno-dalje«, ⁷ pri čemer sta »Tu« (»Da«) in »Proč« (»Fort«) menjena na osnovi prisostvovanja, ne pa glede na golo »trajanje«. Še najprej bi se razbistreni grški nasprotipostavitvi približalo kasnejše razlikovanje med aeternitas in sempiternitas. Večnost je *nunc stans, sempiternitas pa nunc fluens*. Toda tudi tukaj je izvorno bistvo grško izkušene biti že izginilo. Razlika meni, če ne vrsto golega trajanja, tedaj vendarle samo vrsto spreminjanja. To, kar je »stoječe«, je tisto *nespremenljivo*; to, kar je tekoče, je »bežno«, spremenljivo; vendar pa sta obadva obenem razumljena na način neprenehajočega trajanja naprej.

Toda za Grke pomeni »bit« *prisostvovanje v neskrto*. Odločujoče ni trajanje in izmera prisostvovanja, temveč to, ali se prisostvovanje razdaja v neskrto enostavnega in se tako jemlje nazaj v skritost neizčrpnega, ali če se priso-

⁷ Besedna igra *Immer-fort*, »vedno proč«.

stvovanje sprevrže (ψευδος) v golo »izgledati tako kakor«, v »videz«, namesto da bi se držalo v ne-sprevrženosti (ἀ-τρεκής). Samo z ozirom na medsebojno nasprotnost neskritosti in videza postane grško bistvo οὐσία za nas v zadostni meri spoznatno. Od tega vedenja je *nasploh* odvisno razumetje Aristotelovega tolmačenja φύσις, še zlasti pa možnost, da soizvršimo sedaj sledeči nastavek do njene dokončne bistvene določitve in zaporedje njenih korakov.

Preden naj to poskusimo, moramo doslej prehojeno ponavzočiti v njegovi enostavni sovisnosti:

Glede na ἐπαγωγή je bivajoče od φύσις sem v gibljivosti: Toda φύσις sama je ἀρχή – izhodišče za razpolaganje nad gibljivostjo. Iz tega lahko povzamemo: izhodiščni in razpolagalni karakter φύσις šele doseže zadostno določenost, kadar je izvršen bistven pogled v to, za kar in o čemer φύσις je izhodišče in razpolaganje: v κίνησις.

[271] V začetku III. knjige *Fizike*, v katere prvih treh poglavjih Aristoteles podaja odločujočo razlago bistva κίνησις, nam postavi ta sklop v popolni jasnosti pred oči: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λαμβάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνωομένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200b12–15)

101

»Ker pa je zdaj φύσις izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo in to torej pomeni o odločujočem preobratu, naše napredovanje pa hodi za φύσις (μέθοδος, napredujoča hoja za, ne naša kasnejša 'metoda' v smislu vrste in načina μέθοδος), ne sme nikakor ostati zakrito, kaj (v bistvu) je κίνησις; kjer bi ono samo (κίνησις) ostalo neznanka, bi tedaj namreč v nepoznanem ostajala tudi φύσις.« /Prim. izraz γνώριμον, zgoraj B 1, 193a 6, kjer je bilo govora o slepoti za bit in slepoti za bistvo./

Toda v sklopu, ki leži pred nami, je treba najprej samo narisati temeljni očrt bistva φύσις in od tod bo v sledečem (193b7) bistvo tiste κίνησις, ki je lastna φύσις, tudi sicer nazadnje zajeto, toda ne posebej razgrnjeno, marveč bolj samo razločeno nasproti drugemu področju bivajočega, gibljivost in mirovanje »narejenih stvari«.

Φύσις je izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo (κίνησις) neke stvari v gibanju (κινούμενον), in sicer je ona to καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Bivajoče od φύσις sem je na njem samem od njega samega sem in nasproti njemu

samemu takšno razpolagajoče izhodišče gibljivosti stvari v gibanju, da je to od sebe ven in ne mimogrede. Bivajočemu od *φύσις* sem mora biti od tod v poudarjenem smislu dosojena značilnost nečesa, kar je od sebe sem stalno. Bivajoče od *φύσις* sem je *οὐσία*, bivajočnost, v smislu »ležečih posesti«, od sebe sem ležečega pred. In zaradi tega obhaja nekatere mislece kočljiv videz (*δοκεῖ*), da bistvo *φύσις* obstaja nasploh in samo v tem, da je prvo predležeče neurejeno, [272] *πρῶτον ἀπρῶτιστον*, in da kot takšno merodajno vlada (*ὑπάρχον*) nad bitjo vsakega kakorkoli sicer že še »bivajočega«. Aristoteles ne daje oblikovne zavrnitve tega, da bi *φύσις* pojmovali na ta način. Toda zavrnitev je vendarle naznačena z *δοκεῖ*. Ob tem mi sami naredimo prav, če se že sedaj zamislimo ob tem, zakaj mora navedena razlaga *φύσις* nujno ostati nezadostna:

1. Ta razlaga ne pomisli, da je od *φύσις* sem bivajoče v gibanosti, kar naj pove, da gibanost sotvori bit tega bivajočega; prav nasprotno, za imenovano pojmovanje *φύσις* pade vse v zvezi z gibanjem, vsaka sprememba in spreminjajoča se okoliščina (*ῥυθμός*), v to, kar pride do bivajočega samo od strani; gibanje je nekaj nestalnega in s tem nebivajočega.

102

2. Bivajočnost je sicer pojmovana kot stanovitnost, vendar enostransko v smeri k-vnaprej-stalno-ležečem-za-osnovo.

3. Od tod izpade drugačen moment bistva *οὐσία-e*: *prisostvovanje* (*Anwesenung*). Prisostvovanje pa je za grški pojem biti tisto odločujoče: najlastnejše prisostvovanja poskušamo osvetliti v besedi s tem, da namesto prisotnost (*Anwesenheit*) rečemo prisostvovanje. Menjena pa ni gola navzočnost (*Vorhandenheit*), celo nasploh ne to, kar se izčrpa samo v obstojnosti, temveč je menjeno *prisostvovanje* v smislu prihajanja v neskrto, postavljanje sebe v odprto. Opozorilo na golo trajanje ni primerno za prisostvovanje.

4. Pa razlaga *φύσις* pri Antifontu in drugih pojmuje bit *φύσει ὄντα* po poti navajanja (*Anführung*) »bivajočega« (»elementarnega«). To ravnanje, ki bit pojasnjuje z nekim bivajočim, namesto da bi bivajoče »razumelo« iz biti, ima najprej za posledico omenjeno napačno presojo karakterja *κίνησις* in enostransko tolmačenje *οὐσία*. Ker potemtakem Antifonov nauk sploh ne doseže samolastnega področja nekega mišljenja biti, mora [273] Aristoteles v prehodu k svoji najlastnejši razlagi *φύσις* to pojmovanje *φύσις* očitno odkloniti. Pri A. bremo:

»Potemtakem je torej φύσις na en način nagovorjena *tako*: narava je vsaki oposameznjeni stvari prvo vnaprej v osnovi ležeče razpoložljivo za bivaajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje o gibljivosti in to pomeni o preobratu; na drugačen način pa / je φύσις nagovorjena / kot postavljanje (Gestellung) v podobo, in to pomeni kot obraz* (Aussehen) (tisti namreč), ki se kaže za nagovor.« (193a28–31)

Beremo in strmimo; kajti stavek se začne z οὖν »potemtakem«. Prehod ne izreče odklonitve poprej omenjenega nauka; nasprotno, ta nauk je očitno prevzet, seveda z omejitvijo, da je v njem pričujoč samo εἷς τρόπος, *en* način, kako dojeti bistvo φύσις, namreč kot ὕλη («snov»); ἕτερος τρόπος, drugačen način, ki ga Aristoteles razgrne v nadaljevanju, pojmuje φύσις kot μορφή («forma»). V tem razločevanju ὕλη – μορφή vendarle lahko prepoznano πρῶτον ἀρρῦθμιστον, nekaj prvobitno neurejenega, in ὅρθμος, ustroj, o katerem smo govorili poprej. Vendar pa Aristoteles tega razločevanja ne nadomesti enostavno s ὕλη in μορφή. Medtem ko je za Antifona ὅρθμος (ustroj) smel veljati samo kot tisto, kar kot nestalno mimogrede pride zraven k edino stanovitnemu, k neurenemu (snov), dobi za Aristotela po navedenem stavku tudi μορφή dostojanstvo določitve bistva φύσις. Obe razlagi φύσις sta izenačeni druga z drugo in to daje možnost vzpostaviti dvojni pojem φύσις. Toda s tem zdaj tudi šele izhaja naloga, da μορφή posebej izkažemo kot karakter bistva φύσις.

To je najpoprej dejansko videti tako; in vendar je vse docela drugačno. Razločevanje ὕλη – μορφή ni enostavno samo drugačna formula za ἀρρῦθμιστον – ὅρθμος, temveč to razločevanje prestavi vprašanje o φύσις na popolnoma novo ravnino, na kateri bo ravno odgovorjeno na ono nevprašano vprašanje o značilnosti κίνησις pri [274] φύσις in na kateri bo φύσις šele v zadostni meri dojeta kot οὐσία, kot vrsta prisostvovanja. V tem pa se obenem nahaja, da je omenjeni Antifonov nauk kljub nasprotnemu videzu zavržen z najostrejšim načinom zavrnitve. Vse to moremo zadostno jasno videti šele tedaj, ko razločevanje ὕλη – μορφή, ki se je prikazalo šele zdaj, razumemo aristotelsko, in to pomeni grško, in iz tega razumetja takoj spet ne izpademo. K temu pa se stalno nagibamo, ker je razločevanje »snovi« in »oblike« najbolj vsakdanja cesta, po kateri se zahodnoevropsko mišljenje že dolgo giblje. Razločevanje vsebine in forme velja kot najbolj samoumevno izmed samoumevnih stvari; zaradi česar tedaj ne bi smeli tudi Grki že misliti po tej »shemi«? "Ὑλη –

* Ali: izoblikovanost, izgled.

μορφή so Rimljani prevedli z *materia* in *forma*; v razlagi, navzoči preko tega prevoda, je razločevanje prešlo v srednji vek in v novi vek. Kant ga dojame kot razliko med »materijo in formo« in to razliko pojasnjuje kot razliko »določljivega« in njegove »določitve« (prim. *Kritika čistega uma, O amfiboliji refleksijskih pojmov*, A 266, B 322). S tem je dosežena skrajna oddaljitev od Aristotelovega grškega razločevanja.

Ὑλη v običajnem pomenu meri na »gozd«, »hosto«, »les«, v katerem lovec lovi; toda hkrati pomeni »hosto«, ki daje les kot gradbeni material; od tukaj postane ὕλη snov za vsako vrsto graditve in »izdelovanja« sploh. S tem bi bilo tedaj preko posega na »izvorni« pomen besede, ki ga radi uporabljajo, ravno izkazano, da ὕλη pomeni toliko kakor »snov«. Gotovo – toda če pobliže pogledamo, se je najprej samo vsililo odločujoče *vprašanje*. Če ὕλη pomeni »snov« za »izdelovanje«, tedaj je bistvena določitev t. i. snovi odvisna od razlage bistva »proizvodnje«. Toda μορφή vendar ne imenuje »proizvodnje« (»Herstellung«), temveč kvečjemu »podobo«, podoba pa je ravno »forma«, v katero je »snov« s kovanjem in gnetenjem, tj. prek »oblikovanja« privedena.

- 104** [275] Toda kako Aristoteles misli μορφή, to k sreči pove on sam v stavku, ki vpelje tale, za njegovo tolmačenje φύσις odločilen pojem: S μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: »μορφή in to pomeni τὸ εἶδος, ki je po meri λόγος-a«. Μορφή mora biti razumljena primerno εἶδος-u in ta v odnosu do λόγος-a. Toda z εἶδος-om, za kar Platon pravi tudi ἰδέα, in z λόγος-om imenujemo pojme, ki pod naslovi »ideje« in »ratio« (razum) označujejo temeljne položaje zahodnoevropskega človeštva in niso nič manj mnogoznačni in oddaljeni od grškega začetka kakor »materija« in »forma«. Pa vendar moramo poskusiti doseči tisto, kar je začetno. Εἶδος pomeni izoblikovanost (*Aussehen*) neke stvari in nekega bivajočega nasploh, toda izgled kot pogled, nazor, vidik (*Sicht*), ἰδέα, ki ga nudi in ga more nuditi samo zato, ker je bilo bivajoče izpostavljeno v ta izgled in stoječ v njem od sebe sem prisostvuje in to pomeni *je*. Ἰδέα je videno, a ne v tem smislu, da šele z gledanjem postane to, temveč je ἰδέα tisto, kar gledanju nudi vidljivo, vid ponujajoče, *vidikovno* (*das Sichtsame*). Toda Platon je εἶδος sam spet znova dojel, tako rekoč premagan od njegovega bistva, kakor nekaj za sebe prisostvujočega in tako oposameznjenim »bivajočim« stvarjem, »ki stojijo v takšnem izgledu«, skupnega (κοινόν); s tem je oposameznjeno bivajoče kot neka naknadna stvar nasproti ἰδέα kot samolastnemu bivajočemu ponižano v vlogo nebivajočega.

Nasproti temu Aristoteles zahteva uvid, da vsakokratno oposameznjeno biva-joče, ta hiša tukaj in tista gora tam, niso denimo nebivaajoče; marveč ravno bivaajoče, kolikor se postavljajo v izgled hiša, gora in tako šele izgled izpo-stavijo na dan, v prisostvovanje. Z drugimi besedami: εἶδος je kot εἶδος bistve-nostno dojet šele tedaj, ko se kaže v obzorju neposrednega nagovarjanja biva-jočega, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Nagovarjanje neposredno vselej nagovarja neko določeno tole in neko ono kot to in to, tj. takšne in takšne izoblikovanosti. Vodilna nit, ob kateri je εἶδος dojemljiv in potemtakem [276] tudi μορφή, je λόγος. In od tod moramo pri tolmačenju zdaj sledeče določitve bistva μορφή kot εἶδος gledati na to, če in koliko Aristoteles sam sledi tej vodilni niti. Po-segajoč naprej moremo reči: μορφή je »obraz«, natančneje nahajanje v izob-likovanosti in postavljanje sebe vanjo, v splošnem pa postavitev v izobliko-vanost (Gestellung in das Aussehen). Če je od tod v naslednjem kar enostavno govor o »izoblikovanosti«, * tedaj je stalno mišljen izgled, ki *se* in kolikor se razdaja v vselejšnjo stvar (izgled miza v tej mizi tukaj). Nekaj se imenuje vselejšnja stvar zato, ker kot oposameznjena stvar prebiva v izgledu in shra-njuje njegovo prebivanje (prisostvovanje) in na podlagi takšnega varovanja izgleda v njem in iz njega ven obstaja, tj. grško »je«.

105

S tem prevodom μορφή, postavitev v izgled, naj bi bilo napoprej izrečeno nekaj dvojnega in v grškem smislu enako bistvenega, kar v imenu »forma« vseskozi manjka: enkrat postavitev v izgled kot način prisostvovanja, οὐσία; μορφή ni neka na snovi navzoča, *bivaajoča* lastnost, temveč način *biti*; drugič »postavitev v izgled« kot gibljivost, κίνησις, neki »moment«, ki še prav pose-bej manjka v pojmu forme.

Opozorilo na pomen μορφή, ki ga je treba razumeti na grški način, pa kljub temu nikakor ni že dokaz tega, česar se je Aristoteles lotil pokazati, da je namreč φύσις sama, po nekem drugem načinu nagovoritve, μορφή. Ta potek dokaza, ki obsega še preostali del poglavja, preteče več stopenj v taki obliki, da vsaka stopnja samo nalogo dokaza postavlja više. Dokaz se začenja tako:

»Kakor se namreč (naravnost) imenuje τέχνη to, kar je izdelano v skladu s takšnim spoznati se na, in potemtakem tudi to, kar spada k takšne vrste bivaajočemu, tako je qua φύσις (naravnost naprej) imenovano tudi to, kar je v skladu s φύσις in potemtakem spada k bivaajočemu te vrste. Nasprotno pa niti tam ne bi mogli [277] kdaj reči, da se nekaj zadržuje (in prisostvuje) v

* Ali: izgledu.

skladu s τέχνη ali da je tu τέχνη, kjer je nekaj posteljnjak zgolj po pripravnosti (Eignung) (δυνάμει), pri čemer pa nikakor nima izgleda posteljnjaka, niti ne bi mogli tako ravnati pri nagovoritvi tistega, kar se od φύσις sem sestavi v neko stanje; kajti kar je samo po pripravnosti meso in kost, niti nima kdaj njemu pripadajočo φύσις, dokler ne doseže izoblikovanosti (Aussehen), ki je menjena glede na nagovoritev, čemur določimo meje, ko povemo, kaj je *meso* ali kost, niti ni (to, kar je samo primerno za...) že nekaj po φύσις sem bivajočega.« (193a31–b3)

Kako naj bo s temi stavki izkazano, da μορφή sotvori bistvo φύσις? O μορφή vendar celo sploh ni govora. V nasprotju s tem Aristoteles začena potek dokaza docela od zunaj z opozorilom na nek tudi nam še običajen način govorjenja. O določeni van Goghovi sliki pravimo, recimo, »to je umetnost«; ali ob prizoru kake nad gozdom krožeče ujede pravimo »to je narava«. V takšni »jezikovni rabi« imenujemo takšno stvar, ki je, če prav pomislimo, neko bivajoče s pomočjo in na osnovi umetnosti, za samo umetnost in naravnost za »umetnost«. Kajti poslikava gotovo vendarle ni umetnost, temveč umotvor; in ujeda ni narava, temveč eno naravno bivajoče. Toda omenjena vrsta govorjenja izdaja nekaj bistvenega. *Kdaj* tedaj pravimo tako poudarjeno: to je umetnost? – Ne tedaj kadar je tu obešen samo razpet kos platna, ki je premazan z barvnimi lisami; celo tedaj ne, kadar imamo pred seboj samo poljubno »poslikavo«; temveč šele tedaj, kadar zadevno bivajoče prevladujoče izstopi v izgled nekega umotvora, ko bivajoče *je* s tem, da se postavlja v takšen izgled; podobno je v govoru »to je narava« – φύσις. Omenjena vrsta govorjenja potemtakem spričuje, da bivajoče po meri φύσις najdemo šele tam, kjer zadenemo na *postavljenost v izoblikovanost*, to je tam, kjer je μορφή. Torej μορφή tvori ali vsaj sotvori bistvo φύσις.

[278] Ampak dokaz, da je tako, se opira zgolj na naš način govorjenja. In Aristoteles tukaj podaja bleščeč, vendar pa tudi vprašljiv primer za neko filozofijo iz gole »jezikovne rabe«. Tako bi kateri današnji človek mogel reči, da ne ve, kaj Grkom pomeni λόγος in λέγειν. Vendar pa je potrebno samo spominjanje na grško določitev bistva človeka kot ζῶον λόγον ἔχων, da bi imeli smer, po kateri moramo misliti, da bi dojeli bistvo λόγος-a. Mi moremo, saj vendar celo moramo, stavek ἄνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχων prevesti z besedami »človek je tisto živo bitje, ki mu je lastna *beseda*«. Namesto »beseda« moremo reči celo »jezik«, v primeru da bistvo jezika v zadostni meri in izvirno mislimo, namreč iz bistva prav razumljenega λόγος-a. Tista določitev člove-

kovega bistva, ki je potem postala utečena v »definicijah« *homo: animal rationale*, človek: razumno živo bitje, vendar ne meni, da človek »ima« »govorno zmožnost« kot eno lastnost med drugimi, temveč je imeti λόγος, držati se v njem, odlika človekovega bistva.

Kaj pomeni λόγος? V govorici grških matematikov pomeni beseda »λόγος« toliko kakor »odnos« in »razmerje«; mi pravimo »analogija« in prevajamo »ustrezanje« in tudi menimo neko določno urejeno razmerje oziroma razmerje razmerij; pri »ustrezanju« sploh ne mislimo na jezik in govor. Matematična jezikovna raba, deloma tudi filozofska, ohranja nekaj izvirnega pomena λόγος-a; kajti λόγος spada k λέγειν, in to pomeni brati in je taista beseda kakor nemška *lesen*⁸ – »trgatev« (*Weinlese*),* »paberkovanje« (pobiranje klasja) (*Ährenlese*): zbirati. Vendar ni še nič dobljenega, če ugotavljamo, da λέγειν pomeni »brati«; še vedno je mogoče, navkljub pravilnemu opozorilu na pomen korena, narobe oceniti *bistveno* vsebino *grške* besede in pojem λόγος-a napačno tolmačiti v doslej običajnem smislu.

[279] »Brati«, zbirati pomeni: več raztresenih stvari prinesiti skupaj glede na nekaj enega in to eno obenem *prinesiti* zraven in *dostaviti* (παρά) – kam? V neskritost prisostvovanja [παρουσία = οὐσία (ἄπουσία)]. Λέγειν – pri-nesti skupaj k Enemu in to zbrano, to pomeni istočasno prisostvujoče doprinesti – pomeni toliko kakor: poprej skrito razodevati, mu pustiti, da se pokaže v svojem prisostvovanju. Od tod je po Aristotelu bistvo izjave ἀπόφανσις, da od bivajočega sem pusti videti to, kaj bivajoče je in kako je; to Aristoteles imenuje tudi τὸ δηλοῦν, razodevati (Offenbarmachen). S tem Aristoteles ne daje neke posebne »teorije« λόγος-a, marveč samo ohranja to, kar so Grki od nekdanj spoznali kot bistvo λέγειν. To veličastno kaže nek Heraklitov fragment: ὁ ἄνωξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Filologi (npr. Diels, Snell) prevajajo:

»Gospod, katerega orakelj je v Delfih, ne pove ničesar, ne izreka in ne skriva, temveč daje neko znamenje.«

S tem so ta Heraklitov izrek spravili ob njegovo bistveno vsebino in ob svojevrsten heraklitski napon in prepletenost. Oὔτε λέγει οὔτε κρύπτει: λέγειν je tukaj nasprotna beseda h kru/ptein, skrivati, zaradi česar jo moramo prevajati z

⁸ Slovenska beseda »brati«.

* Različica: bera.

razkrivati, tj. razodevati; prerokba ne *razkriva* naravnost niti tega ne skriva enostavno, temveč naznačuje, kar naj pomeni: razkriva s tem, da skriva, in skriva s tem, da razkriva. /Kako je to λέγειν naneseo na λόγος in kaj λόγος pomeni za Heraklita, prim. frgm. 1 in 2 in druge/.

Λέγειν, λόγος meri v grški določitvi človekovega bistva na tisto razmerje, na katerega podlagi se prisostovujejo kot takšno okrog človeka in za njega šele zbira. In samo zato ker človek *je*, kolikor je v odnosu do bivajočega kot takšnega, s tem da ga odkriva in zakriva, človek more in mora imeti »besedo«, tj. izreči besedo o biti bivajočega. Toda besede, ki jih govorica uporablja, so samo iz besede izpadli odpadki [280], iz katerih človek nikoli ne najde poti do bivajočega in nazaj do besede, razen na osnovi λέγειν. Samo po sebi nima λέγειν ničesar opraviiti s pripovedovanjem (Sagen) in jezikom; toda če Grki govorjenje pojmujejo kot λέγειν, tedaj tiči v tem neko edinstveno tolmačenje bistva besede in pripovedi (Sage), katerega še neobhvojena brezna ni kdaj znova mogla slutiti nobena kasnejša »filozofija jezika«. Zgolj tam, namreč pri nas, kjer je bil jezik priveden navzdol v sredstvo občevanja in organizacije, je videti tako, kot da je mišljenje iz govorice gola »besedna filozofija«, ki nič več ne seže tja do »življenjske stvarnosti«; toda ta sodba je samo priznanje, da ljudje sami nimajo več sile, da bi besedi zaupali neki bistvenosten temelj bistva vseh odnosov do bivajočega k.[ot] t. [akšnega].

108

Čemu se tukaj pri vprašanju o bistvu φύσις izgublamo v to obširno stransko razpravo, ki naj pojasni bistvo λόγος-a? – Da bi ponazorili, da Aristoteles, kadar se sklicuje na λέγεσθαι, ne vprašuje za svet zunaj pri neki »jezikovni rabi«, temveč misli iz izvirnega temeljnega razmerja do bivajočega. Tako na videz bežen nastavek poti dokazovanja dobi nazaj njemu lastno težo: Če je bivajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje svoje gibljivosti, izkušeno ob vodilni niti λέγειν, tedaj se pri tem razkrije kot karakter φύσις-a tega bivajočega ravno μορφή in ne le ὕλη ali celo ἀρρῦθμιστον. Aristoteles tega sicer ne pokaže neposredno, temveč na neki način, ki osvetljuje ravno dotlej v odnosu do μορφή nerazčiščeni nasprotni pojem, ὕλη. »To je φύσις«, namreč ne rečemo tam, kjer so pričujoči samo meso in kost; kaj takšnega je, podobno kakor les za posteljnjak, samo »snov« za neko živo bitje. Torej ὕλη vendarle pomeni »snov«? – Ampak ponovno vprašujemo: kaj se imenuje »snov«? Je mar menjena »materialnost«? Ne, marveč Aristoteles označi ὕλη kot τὸ δυνάμει. Δύναμις pomeni zmožnost, boljše primernost za (Eignung zu); v delavnici prisotni [281] les je v stanju primernosti za določeno »mizo«; toda

značilnosti te primernosti za neko mizo les nima nasploh, temveč samo kot ta izbrani in razrezani za; izbor in razrez, tj. pripravnostni karakter se določa iz »izdelovanja« »tega, kar je treba izdelati«. Izdelovanje pa grško mišljeno in po izvorni imenovalni sili naše nemške besede pomeni: proizvajati (*Her-stellen*), postaviti v prisostovovanje kot nekaj, kar naj bo tako in tako izoblikovano (*Aussehendes*), izgotovljeno. Ὑλη je pripravnostno razpoložljivo (*eignungshaft Verfügliche*), kar takó kakor meso in kost pripada nekemu bivajočemu, ki ima v njem izhodiščno razpolaganje s svojo gibljivostjo. Toda šele v postavljenosti v izoblikovanost je bivajoče to, kar kdaj je in kakor je. Tako tedaj Aristoteles more izpeljevati:

»Od tod bi (tedaj) na nek drugačen način φύσις smela biti postavljanje v izoblikovanost za *to* bivajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje nad gibanostjo. Seveda postavljanje in izoblikovanost nista nič samostojnega; temveč sta rajši vselej na vsakokratnem bivajočem samo izkazljiva v nagovoritvi. Toda *to*, kar ima obstanek iz tega sem (iz razpoložljivega in iz postavitve), sicer ni φύσις sama, pač pa je to bivajoče od φύσις sem, kakor npr. človek.« (193b3–6)

Ti stavki ne dajejo zgolj povzetka poslej dokazane trditve, da je φύσις treba nagovarjati po *dveh* načinih. Veliko bolj pomemben je poudarek na odločujoči misli, da je na ta način dvojno nagovorjena φύσις neke vrste *biti* in ne neko bivajoče. Zaradi tega Aristoteles ponovno zaostri: izoblikovanost in postavitev v izgled ne smeta biti vzeta platonistično kakor nekaj za sebe stoječega ob strani, temveč kot bit, v kateri vselej stoji oposameznjeno bivajoče, npr. ta človek tukaj. To oposameznjeno bivajoče je sicer *po* ὕλη in *po* μορφή, toda ravno zaradi tega ono samo *ni*, kakor ta dva v njuni bistvenostni skupni pripadnosti, *neke vrste biti*, namreč φύσις, temveč neko bivajoče. Drugače obrnjeno: zdaj postane jasno, koliko Aristo-[282]telovo razločevanje ὕλη – μορφή, ni zgolj drug obrazec za Antifonovo ἄρρῦθμιστον – ὅϋθμός; kajti v namenu, da bi določila φύσις, ta razločevanja vselej imenujejo samo neko bivajoče, namreč nekaj stalnega za razliko od nekega nestalnega; ne sežejo pa do φύσις in še manj pojmujejo φύσις kot bit, tj. kot to, v čemer obstaja stanovitnost, v-sebi-stati τὰ φύσει ὄντα. Ta bit je dosegljiva samo ob vodilni niti λόγος-a. Nagovoritev pa kot prvo kaže izoblikovanost in postavljenost vanjo, iz katere se potem to, kar je imenovano ὕλη, določa kot to, kar je pripravno. S tem pa je obenem že odločenega nekaj nadaljnjega, kar izsili naslednji korak izkazovanja φύσις kot μορφή. Čeprav sicer oba ὕλη in μορφή tvorita bistvo φύσις, pa si nista uravnovešeno v ravnotežju, marveč ima μορφή *prednost*.

V tem se izraža, da izvršena *pot* dokaza dviga dokazno *nalogo* na neko višjo stopnjo. In Aristoteles ne okleva, da tega ne bi takoj izrekel.

»Toda celo *bolj* je le-ta (namreč μορφή kot postavljanje v izgled) φύσις kakor pa to, kar je pripravno. Vsaka oposameznjena stvar je namreč tedaj nagovorjena /kot samolastno bivajoče/, kadar je na način sebe-imeti-na-vrhu prej, kakor če je (samo) v primernosti za ...« (193b6–8)

Zakaj torej μορφή ni samo prav tako φύσις kakor ὕλη, temveč je »*bolj*« φύσις? Ker *tedaj* nekaj nagovorimo kot samolastno bivajoče, če je na način ἐντελέχεια. Potemtakem mora μορφή nekako nekje v sebi nositi karakter ἐντελέχεια. Koliko je to točno, Aristoteles na tem mestu ne obravnava. Prav tako tudi ne pojasnjuje, kaj ἐντελέχεια pomeni. To ime, ki ga je skoval Aristoteles sam, je temeljna beseda njegovega mišljenja in vsebuje tisto vedenje o biti, v katerem se grška filozofija dopolni. Beseda ἐντελέχεια obsega tisti temeljni pojem zahodnoevropske metafizike, na katerega pretolmačenju je najostreje mogoče oceniti oddaljitev kasneje nastale metafizike od začetnega grškega mišljenja [283] oziroma ta oddaljitev celo mora biti uvidena. Najprej seveda ostaja nejasno, zakaj je tukaj ἐντελέχεια vpeljana, da bi utemeljevali, da in koliko je μορφή μᾶλλον φύσις.* Samo eno vidimo razločno, da se Aristoteles ponovno sklicuje na λέγειν, na vrsto nagovoritve, da bi prikazal, v čem je ugledana samolastna bit nekega bivajočega. Toda najpoprej nejasna utemeljitev se nam razsvetli, če poprej razjasnimo *to, kar je treba utemeljiti*. Kaj pove nova trditev, ki gre preko dotlejšnjega enakega položaja ὕλη in μορφή, da je da μορφή *bolj* φύσις. Prej smo naleteli na odločujoč stavek: φύσις je οὐσία, neke vrste bivajočnosti, kar pomeni prisostvovanja. Potemtakem stavek, ki ga je treba utemeljiti, zatrjuje: μορφή *bolj* zadošča bistvu bistvu bivajočnosti kakor ὕλη. Še prej je bilo dognano: φύσει ὄντα so κινούμενα, njihova bit je gibanost.

Sedaj kaže doumeti gibanost kot οὐσία, kar pomeni povedati, kaj tedaj gibanost je. Šele tako se razjasni bistvo φύσις kot ἀχὴ κινήσεως in šele iz osvetljenega bistva φύσις bo razvidno, zakaj μορφή *bolj* izpolnjuje bistvo οὐσία in je zategadelj *bolj* φύσις.

Kaj je gibanost, namreč kot bit, tj. prisostvovanje gibanega? Aristoteles da odgovor v *Phys. A 1–3*. Bilo bi predrzno, če bi hoteli v nekaj stavkih priversti

* Koliko je oblika *bolj* narava.

pred bistven pogled Aristotelovo tolmačenje gibljivosti, nekaj najtežjega, kar je v zgodovini zahodnoevropske metafizike sploh moralo biti mišljeno. Kljub temu je to treba poskusiti toliko, da moremo ponovno izvesti potek dokaza z ozirom na značilnost μορφή, ki jo ima φύσις. Osnova težavnosti Aristotelove določitve bistva tiči v osupljivi enostavnosti pogleda na bistvo, ki ga mi redko dosežemo, ker komaj še slutimo *grški* pojem biti in ob premišljevanju o grškem izkustvu gibljivosti istočasno pozabljamo odločilno stvar. Ta je v tem, da Grki pojmujejo gibljivost iz mirovanja [284]. Pri tem je treba razločevati med gibljivostjo in gibanjem, enako kakor tudi med mirnostjo in mirovanjem. Gibljivost meni bistvo, iz katerega se določata gibanje in mirovanje. Mirovanje potem velja kot »prenehanje« (παύεσθαι, *Met. Θ 6*, 1048b 26) gibanja. Manjkanje gibanje se da izračunati kot mejni primer gibanja (= 0). Toda ravno mirovanje, ki je tako pojmovano kot različica gibanja, ima kljub tem gibljivost za svoje bistvo. Njegovo najčistejšo razgrnitev je treba iskati tam, kjer mirovanje ne pomeni prenehanje in prekinitev gibanja, temveč kjer se gibljivost zbira v jenjanju in to v-sebi-držanje gibljivosti ne izključuje, temveč jo vključuje, toda ne samo vključuje, temveč gibljivost šele odpira; npr. ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε (prim. n. n. m. b23): »Nekdo vidi in gledajoč je (ravno) istočasno tudi že videl.« Gibanje razgledovanja in pregledovanja je pravzaprav šele najvišja gibljivost v *mirnosti* v sebi zbranega (enostavnega) gledanja. Takšno gledanje je τέλος, konec, v katerem se gibanje razgledovanja šele *ujame* in je bistveno gibljivost. (»Konec« ne kot posledica prenehanja gibanja, temveč začetek gibljivosti kot prestrezajoče držanje gibanja na višini.) Potemtakem gibljivost nekega gibanja obstaja v najvišji meri v tem, da se gibanje stvari v gibanju ujame v svoj vrh, τέλος, in kot tako prestreženo sebe »drži« na vrhuncu: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, »držati (imeti)-se-na-vrhu«. Namesto besede ἐντελέχεια, ki jo je Aristoteles sam skoval, uporablja tudi besedo ἐνέργεια. Tu stoji namesto τέλος ἔργον, delo v smislu tega, kar je treba proizvesti in v smislu proizvedenega; delo kot to, kar je v popolnosti nahaja na »koncu«; toda »dokončano« spet ni mišljeno kot »zaključeno«, kakor tudi τέλος ne pomeni sklep, temveč sta τέλος in ἔργον, grško mišljeno, določena preko εἶδος-a in imenujeta vrsto in način, kako se nekaj »končno« nahaja v dokončnem izgedu.

Izhajajoč od *gibljivosti*, dojete kot ἐντελέχεια, moramo sedaj poskusiti gibanje neke stvari v gibanju pojmovati kot neke vrste [284] bit, namreč vrsto biti κινούμενον-a. Opora na nekem primeru more napraviti vodenje bistvenega pogleda bolj zanesljivo. In primer izbiramo na Aristotelov način iz področja

»proizvajanja« izdelanih stvari (die Gemächte), torej iz področja »narejanja« (*Machen*)*, recimo v primeru nastanka neke mize. Tukaj očitno najdemo gibanja. Toda A. ne meni »gibov«, ki jih mizar opravlja, kot sledenje njegovih prijemov, temveč misli pri nastajanju mize ravno gibanje *tega nastajajočega samega in kot takšnega nastajajočega*. Κίνησις je μεταβολή, preobračanje od nečesa v nekaj v taki obliki, da v preobračanju to samo obenem s stvarjo, ki se preobrača, pride do razcveta, tj. na dan. V delavnici razpoložljivi les se preobrne v določeno mizo. Kateri bitni karakter ima to preobračanje? Kar se spreminja, je pričujoči les, ne katerikoli les nasploh, temveč *ta* prikladen. »Prikladen za« (»Geeignet zu«) pa že pomeni: razrezan glede na dokončno izmero mize, glede na tisto torej, v čemer nastajanje mize, gibanje, pride do svojega *konca*. Spreminjanje pripravnega lesa v mizo je v tem, da prikladnost pripravnega izstopa vidno bolj polno ter se izpolni v izoblikovanosti kot miza in tako pride do obstanka v izdelani, tj. v neskritost postavljeni mizi. V mirovanju tega stanja (v mirovanju na-stale stvari) se nastopajoča lástnost (Eignung) (δύναμις) pripravnega (des Geeigneten)(δυνάμει) zbira in se »drži« (ἔχει) v svojem vrhuncu (τέλος). Zaradi tega A. pravi (*Phys. Γ I*, 201b4sl.): ἡ τοῦ δύνατοῦ ἢ δύνατὸν ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν: »Imeti-se-na-vrhu določene pripravne stvari kot nečesa pripravnega (tj. v njegovi prikladnosti) je očitvidno (bistvo) gibljivosti.«

112

Toda nastajanje je takšno nastajanje, tj. κίνησις v ožjem smislu nečesa, kar je razloženo od mirovanja, samo kolikor pripravna stvar svoje prikladnosti *še ni* prignala do konca, je ἀ-τελής; biti-na-delu še ni biti na njegovem koncu; potemtakem pravi A. (*Phys. Γ I*, 201b 4sl.): ἡ κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀ-τελής δέ: »Gibanje se sicer kaže [286] kot nekaj takega kakor biti-na-delu (das Im-Werk-Stehen), vendar kot nekaj, kar še ni prišlo do svojega vrha«.

Imeti-se-na-vrhu (Das sich-im-Ende-Haben)(ἐντελέχεια) pa je zdaj zaradi tega bistvo gibljivosti (tj. *bit* stvari v gibanju), ker ta mirnost najčistejše zadošča bistvu οὐσία, v sebi stoječem prisostvovanju v izoblikovanosti. A. pove to na svoj način z enim stavkom, ki ga povzemamo iz razprave, ki posebej obravnava ἐντελέχεια (*Met. Θ 8*, 1049b 5): φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν: »Očitvidno je biti-na-delu prej kot prikladnost za ...« Če prevedemo ta stavek, v katerem Aristotelovo in tj. obenem grško mišljenje doseže svoj višek,

* Različica: tvorjenja.

na navaden način, tedaj se glasi: »Očitno je dejanskost prej kot možnost.« Ἐνέργεια, biti-na-delu v smislu prisostvovanja v izoblikovanosti, so Rimljani prevedli z *actus*, in s tem je bil grški svet na mah zasut; iz *actus*, *agere*, 'delovati' je nastala *actualitas* – »dejanskost«. Iz δύναμις postane *potentia*, zmožnost in možnost, ki jo nekaj ima. Izjava: »očitno je dejanskost prej kot možnost,« se tedaj vidno kaže kot zmota, kajti nasprotje je bolj razvidno: da je nekaj »dejansko« in če naj bi nekaj moglo res biti »dejansko«, mora vendarle poprej biti možno. Torej je možnost vendarle prej kot dejanskost. Toda če tako mislimo, ne mislimo niti aristotelsko niti sploh grško. Δύναμις sicer imenuje tudi zmožnost, saj velja celo kot ime za »silo«; ampak kadar Aristoteles uporablja δύναμις kot nasprotni pojem k ἐντελέχεια in ἐνέργεια, tedaj jemlje to besedo (podobno kakor κατηγορία in οὐσία) kot miselno imenovanje nekega bistvenega temeljnega pojma, v katerem je mišljena bivajočnost, οὐσία. Δύναμις smo že prevedli z *dobrost (Eignung)* in pripravnost za ...; ampak tudi tako še naprej obstaja nevarnost, da ne mislimo dovolj grško in da se odvežemo naporu, da si pripravno za ... pojasnimo kot tisti način prihajanja v izoblikovanost, ki se drži še nazaj in na sebi, [287] v čemer pa se primernost izpolnjuje. Δύναμις je način prisostvovanja; toda ἐνέργεια (ἐντελέχεια), pravi Aristoteles, je πρότερον, »prej«, kot δύναμις; namreč »prej« z ozirom na οὐσία (prim.: *Metaph. Θ* 8, 1049b10,11). Ἐνέργεια izpolnjuje bistvo čistega prisostvovanja izvirneje, kolikor pove: imeti-se-na-delu-in-koncu, kar je vsakršno »še ne« primernosti za ... pustilo za seboj, celo bolje, ravno tudi *njo* privedlo *naprej* v izpolnitev do-»vršene« izoblikovanosti. Navedeno Aristotelovo načelo o razmerju razvrstitve ἐντελέχεια in ἐνέργεια moremo na kratko zajeti tudi tako: ἐντελέχεια je bolj οὐσία kakor δύναμις; prva izpolnjuje bistvo v sebi stoječega prisostvovanja bolj bistveno kot slednja.

113

V *Fiziki*, na mestu *B* 1, 193b6-8, pravi Aristoteles:

»Toda celo *bolj* je ta (namreč μορφή) φύσις kakor pa ὕλη. Vsaka oposameznjena stvar je namreč tedaj nagovorjena /kot samolastno bivajoče /, kadar »je« na način sebe-imeti-v koncu«, prej kakor če je (samo) v primernosti za ...«

Ostalo pa je nejasno, koliko naj bo stranski stavek utemeljitev za trditev, da μορφή ni samo kot drugi τρόπος izenačena s ὕλη, temveč da je *bolj* φύσις kot slednja. Μορφή je postavljanje v izoblikovanost, tj. ravno κίνησις sama, preobračanje primernega kot preboj pripravnosti. Bistvo κίνησις-a pa je ἐντελέχεια, ki s svoje strani izvirneje, bolj izpolnjuje bistvenost οὐσί-je kot pa

δύναμις. Določitev bistva φύσις-a je pod vodilnim stavkom: φύσις je neke vrste οὐσία; torej je μορφή, ker je v bistvu ἐντελέχεια, tj. bolj οὐσία, tudi v sebi μᾶλλον φύσις; postavljanje v izoblikovanost bolj izpolnjuje bistvo φύσις, tj. bistvo biti za κινούμενον καθ' αὐτό.

Pravi uvid v zvrst prednosti μορφή pred ὕλη pa nam je zdaj potreben predvsem zaradi tega, ker se s to prednostjo μορφή-ja istočasno še razločneje razkrije njeno lastno bistvo. To pa pomeni: neizogibna je postala nova stopnja v nalogi, da doumemo φύσις kot μορφή. Zaradi tega moramo pred našim korakom k naslednjemu koraku imeti jasno [288] pred očmi to, kar smo ugledali na prejšnji stopnji. Μορφή ni bolj φύσις, ker denimo kot »forma« gnete in ima pod seboj neko »snov«, temveč kot postavljanje v izgled prekaša to, kar je razpoložljivo (ὕλη), ker je prisostvovanje primernosti prikladnega in je s tem glede prisostovanja izvirnejša. Toda po katerem vidiku s tem istočasno prihaja še bolj neprikrito na svetlo bistvo μορφή-ja? Naslednji stavek uvrsti ta vidik:

»Poleg tega vendar nastaja nek človek iz določenega človeka, ne nastaja pa posteljnjak iz določenega posteljnjaka.« (193b8–9)

114

Ali je ta stavek več kot obče mesto, ki nič ne pove? Vsekakor, kajti že način prehoda ἔτι – »poleg tega« – nakazuje odnos do poprejšnjega, istočasno pa nakazuje neko »stopnjevanje«. Ἔτι γίνεται – mi bi morali prevajati bolj udarjeno: »Poleg tega gre v menjenem področju za nastanek (γένεσις), in ta je pri človeku in posteljnjaku, tj. pri φύσει ὄντα in ποιοούμενα, pri 'rastju' in 'narejenih stvareh' različen.« (Človek je tukaj vzet samo kot ζῷον, »živo bitje«, tukaj, kjer gre za γένεσις.) Drugače obrnjeno: μορφή kot postavljanje v izgled (Aussehen) je *še le sedaj izrecno* pojmovano kot γένεσις. Toda γένεσις je *tista* vrsta gibljivosti, ki jo je A. pri uvodni označitvi κίνησις kot μεταβολή preko naštevanja vrst gibanja ravno izpustil, ker je zanjo pridržano, da začrtuje bistvo φύσις kot μορφή.

Druga drugi sta nasprotipostavljeni dve vrsti nastajanja. Imamo pa dovolj povoda, da iz zaostrene razlike obeh razberemo bistvo na-stanka; kajti tisti odločujoči karakter μορφή kot gibljivosti, ki je ἐντελέχεια, je bil vendarle postavljen na ogled z ozirom na nastanek neke mize. Vendar pa smo nevedoma obenem to, kar je bilo povedanega o nastanku neke narejene stvari, prenesli na μορφή same φύσις. Ali pa ni tako φύσις *napačno pretolmačena* v neko samo sebe izdelujočo narejeno stvar? Ali pa v tem sploh ni [289] napačnega tol-

mačenja, temveč je to edino možno tolmačenje φύσις kot neke vrste τέχνη? Tako se skorajda prikazuje, ker novoveška metafizika, v veličastni razdelavi npr. pri Kantu, »naravo« pojmuje kot neko »tehniko«, tako da ta bistvo narave sestavljajoča »tehnika« podeljuje metafizični temelj za možnost ali celo nujnost, da naravo osvajamo in obvladujemo s strojno tehniko. Kakršne koli že morejo biti okoliščine v zvezi s tem, navidezno vse preveč samoumeven Aristotelov stavek o različnem nastajanju človeka in posteljnjava sili k neki odločilni osmislitvi, v kateri se zdaj mora nasploh razbistriti, katera vloga pripada razdvojitvi rastja nasproti narejenim stvarjem, ki je bila vržena v igro takoj na začetku poglavja in ki prežema vse obravnave.

Ali torej že A. razume φύσει ὄντα kot same sebe izdelujoče narejene stvari, če rastje vedno znova označuje iz ustrežanja do narejenih stvari? Ne; pač pa nasprotno A. pojmuje φύσις kot vzpostavljanje-same-sebe (das Sich-selbst-Herstellen).^{*} Toda ali ni to eno in isto – »vzpostavljanje« in izdelovanje? Za nas da, dokler se brez misli podimo okrog v oguljenih predstavah in ne obdržimo tega, kar je že nakazano. Kako pa je, če najdemo pot nazaj v področje grško razumljene biti? Tedaj se kaže: izdelovanje (*Machen*), ποιήσις, je ena vrsta vzpostavljanja, »rast« (vračanje-v-sebe, vznikanje-iz-sebe), φύσις, je neka druga vrsta. »Vz-postavljanje« (*Her-stellen*) tedaj tukaj ne more pomeniti »izdelovanje«, temveč: postavljati v neskrto področje izoblikovanosti, pustiti prisostvovati, prisostvovanje. Izhajajoč od tako pojmovanega proiz-iz-vajanja se šele določa bistvo na-stanka in njegovih različnih vrst. Namesto nastanek (*Ent-stehung*) bi morali reči od-stavitev (*Ent-stellung*), kar ne bi smelo imenovati izmaličenja, temveč: iz določene izoblikovanosti od-vzeti izgled, v katerega je (določeno vsakokratno) proiz-vedeno postavljeno in tako *je*. Vendar pa zdaj obstajajo različne vrste takšnega odstavljanja. Nastajajoča stvar (miza) more biti povzeta iz določenega izgleda (kakor miza) in v neko takšno izoblikovanost po-stavljena, ne da bi tista izoblikovanost, iz [290] katere je izdelano od-šlo, sama prevzemala stavljanje (Stellen) v izoblikovanost. Tisti izgled (εἶδος)^{**} miza ostaja samo παράδειγμα, nekaj takšnega, kar se pri tem sicer kaže, toda tudi *le* kaže in potemtakem ravno terja nekaj drugega, kar nekaj pripravnega (les) kot tisto prikladno za tako-izgledati (So-Aussehen), šele postavlja v to izoblikovanost. Ko se izgled zadovolji s kazanjem sebe in kažoč-sebe pri tem določeno spoznati se na samó vodi, igra zraven,^{***} v njegovem

^{*} Različica: proizvajanje same sebe.

^{**} Različica: lice, obraz, vrsta.

^{***} beiher spielt: napeljuje k.

proizvajanju, toda tega proizvodjanja ne *izvršuje*, tedaj je proizvodjanje neko *izdelovanje*.

Kazati-sebe je že neke vrste prisostvovanja in vendar ne edina vrsta. Izgled pa *se* more tudi, ne da bi se *posebej* kazal kot παράδειγμα, tj. v in za neko τέχνη, stavljati kot to, kar stavljanje prevzame v njega samega; izoblikovanost se sama stavlja; tukaj je postavitev nekega izgleda; in ko se tako stavlja, se stavlja v njega samega, tj. sam vzpostavlja neko tako-izgledajoče (*ein So-Aussehendes*) – μορφή kot φύσις. In zlahka vidimo, da ζῷον (žival) ne »naredi« samega sebe in sebi enaka bitja, ker njen izgled nikoli ni zgolj mera in zgled, *po katerega meri* se iz nečesa razpoložljivega nekaj proizvaja, temveč je izgled pri-sostvujoče (*das An-wesende*) samo, je sebe-stavljajoče izgledovanje (*das sich-stellende Aussehen*), ki si najprej vselej dostavlja razpoložljivo ter ga kot nekaj prikladnega stavlja v primernost. V γένεσις kot postavljanju je proizvodjanje vseskozi prisostvovanje izgleda samega brez zraven prihajajočega doprinyašanja in priskakovanja na pomoč, kar ravno zaznamuje vsako »narejanje«. Sebe-samega-proizvajajoče v smislu postavljanja ne potrebuje šele umetnega dela; če bi to potrebovalo, tedaj bi to pomenilo, da se kaka žival ne bi mogla razmnoževati, ne da bi obvladovala svojo lastno zoologijo. S tem se naznanja, da μορφή ni samo bolj φύσις kot ὕλη, temveč je to celo edina in povsem. In ravno to hoče ona navidezno znana resnica dvigniti v vedenje. Toda brž ko φύσις v taki podobi kot γένεσις pride v pogled, terja njena gibljivost neko določitev, ki se v nobenem oziru več ne izmika njeni edinstvenosti. Zaradi tega je že potreben nadaljnji korak:

116

[291] »Vrhu tega pa ni φύσις, ki je nagovorjena kot od-stavitev v na-stan, (nič manjšega kot) pot k φύσις. (In to) namreč nikakor ni kakor zdravniška obravnava nagovorjeno kot pot recimo k zdravniški umetnosti, temveč k zdravju; kajti sicer izhaja zdravniška obdelava nujno od zdravniške umetnosti, vendar nima usmeritve na njo (kot svoj konec); toda tudi v takem (kakor zdravniška obdelava do zdravja) razmerju ni φύσις do φύσις, temveč gre to, kar biva od φύσις sem in je na njen način bivajoče, od nečesa proč k nečemu ven, kolikor je določeno od φύσις (v gibljivosti tega poteka). Toda 'proti čemu' ven pa sedaj to gre po meri φύσις? Ne k 'iz česa' (se vsakokrat odbere), temveč k tistemu, kot kar vsakokrat nastane.« (193b 12–18)

Φύσις, ki je bila v prejšnjem stavku naznačena kot γένεσις, je sedaj pojmovana preko določitve ὁδός. Ὁδός takoj prevajamo s potjo in pri tem mislimo na dolžino, ki se nahaja med začetkom in ciljem. Toda pot-nost (*das Weghafte*)

poti je treba iskati še v drugem vidiku: neka pot *pelje* skozi neko področje, odpira samo sebe in odpira to področje. Pot je tedaj toliko kakor hod od nečesa stran proti nečemu, je pot kot *biti-na-poti*.

Če naj bo karakter γένεσις поблиže določen, tedaj to pomeni: gibljivost te vrste gibanja se mora razjasniti. Gibljivost gibanja je ἐνέργεια ἀτελής – biti-na-delu, ki še ni prišlo do svojega konca. Glede na prejšnje pa ἔργον ne pomeni narejene stvari in delo, temveč to, kar je treba proizvesti, to kar je treba prignati v prisostvovanje. Ἐνέργεια ἀτελής je v sebi že nekaj, kar je na poti, kar kot takšno na način poti izpostavlja ravno to, kar je treba proizvesti. Biti-na-poti (das Unterwegs) je pri φύσις μορφή (postavitev, Gestellung). V prejšnjem stavku je bilo tudi že naznačeno, od kod je μορφή kot postavitve na poti, kolikor se v njej ravno postavlja izoblikovanost samega φύσει ὄν. Nedoločen je ostal kam hoje, natančneje z njeno določitvijo nastopajoča označitev ὁδός.

[292] Φύσις je ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν – neko biti-na-poti sebe-postavljaajočega k njemu samemu kot tistemu, ki naj bo proizvedeno, in to tako, da je postavitve sama docela vrste sebe-postavljaajočega in tega, kar naj se proizvede. Kaj se nahaja bliže kakor mnenje, da je zdaj φύσις vendarle neke vrste narejanja-samega-sebe, torej neka τέχνη, samo da ima sedaj ravno konec tega izdelovanja karakter φύσις-a? In neko takšno τέχνη vendar poznamo; ἱατρική zdravilstvo ima za τέλος ὑγεία, določeno stanje, ki je po meri φύσις-a; ἱατρική je ὁδός εἰς φύσιν. Toda v taistem trenutku, ko se zdi, da se utirja ustrežanje φύσις do ἱατρική, se izda bistvenostna drugovrstnost med tema dvema načinoma, da bi nekaj, kar je φύσει ὄν, privedli do nastanka. Kajti ἱατρική kot ὁδός εἰς φύσιν vendarle ostaja ravno na poti *do* nečesa takšnega, kar *ni* ἱατρική, kar ni ona sama, tj. kar ni τέχνη. Ἱατρική bi morala biti ὁδός εἰς ἱατρική, da bi sploh mogla ustrezati φύσις-u; če pa bi bila to, ne bi bila več ἱατρική, ker ima zdravilstvo svoj vrh ravno v biti zdravja in samo tukaj; celo če nek zdravnik opravlja zdravniške ukrepe, da bi dosegel najvišje stanje τέχνη, tedaj se to spet dogaja samo, da bi šele prav dosegel τέλος, ozdravitev, seveda ob predpostavki, da je zdravnik zdravnik in ne »poslovnež« in *routinier*.

Ponoven poskus, da bi bistvo φύσις-a osvetlili preko skladnosti s τέχνη, ravno zdaj propada v vsaki smeri, ki se jo le da misliti. To pa pomeni: bistvo φύσις-a moramo doumeti docela iz nje same in iz osupljivosti φύσις-a kot ὁδός φύσεως εἰς φύσιν ne smemo pokvariti s prehitrimi vzporednicami in pojasnitvami.

Tudi če se odpovemu temu, da bi si lastili vzporednico s τέχνη, pa se sedaj vsekakor vsiljuje zadnje zapeljivo »pojasnilo«. Kot φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν je φύσις tedaj ravno stalno kroženje sama v sebi. Ampak ravno to ni točno; kot *na poti* k φύσις-u φύσις ravno ni padec nazaj na vsakokratno, od koder prihaja. To, kar je odločilno, se nikoli ne postavlja nazaj v to, od koder [293] odhaja, in to ravno zategadelj, ker je bistvo nastanka postavitev v izoblikovanost. Kolikor postavljanje pusti prisostvovati sebe postavljajočo izoblikovanost, izoblikovanost pa vsakokrat prisostvuje v nekem oposameznjenem določenem tem bivajočem, ki ima takšen izgled, mora biti to, kamor nastanek postavlja obraz, ravno neka druga vsakokratna stvar kot tisto, od koder.

Gotovo je φύσεως ὁδὸς εἰς ἡ φύσιν določen način prihajanja v prisostvovanje, v katerem od kod in kam in kako prisostvovanja ostajajo eno in isto. Φύσις je hod kot vz-hod k vznikanju in tako vsekakor neka zahod-*nazaj*-v-sebe, do *sebe*, kar ostaja vznikanje. Samò prostorska podoba kroženja bistvenostno ne zadošča, ker ta v sebe vračajoči vzhod ravno pusti vznikat takšno bit, od katere, h kateri je vzhod vselej na poti.

118 Temu bistvu φύσις kot κίνησις zadošča edino gibljivost, ki ima vrsto μορφή. Zategadelj se zdaj odločilni stavek, proti kateremu se je ravnalo celotno opazovanje bistva, jedrnato tako:

»Tedaj je torej ona, postavljanje v izoblikovanost (*Gestellung in das Aussehen*), φύσις.« (193b 18)

V postavljanje (*Gestellung*) kot ἐνέργεια ἀτελής za γένεσις prisostvuje edino εἶδος, izgled kot »od koder« se začenja »na poti«, kot njegov od kod in kot njegov kako. Torej μορφή ni denimo samo »bolj« φύσις kot ὕλη in še manj more biti obraz z njo *samo izenačen*, tako bi tedaj imeli opravka z dvema enakovrednima τρόποι bistvenega določila φύσις in bi Antifonov nauk mogel biti poleg Aristotelovega enako upravičen. Antifontov nauk pa zdaj preko stavka »μορφή in ona edina izpolnjuje bistvo φύσις« doživi svojo najostrejšo zavrnitev. Toda v premostitvi k svojemu lastnemu tolmačenju (193a28: ἐνὰ μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἢ φύσις λέγεται) Aristoteles vendarle prevzame Antifonov nauk. Kako gre to skupaj s sedaj doseženim stavkom, ki pusti veljati le *enemu samemu* τρόπος-u? Da bi to dojeli, je treba vedeti, koliko [294] tisti prevzem kljub temu vsebuje najostrejšo zavrnitev. Njena najzlobnejša oblika se namreč ne dogaja tam, kjer je ovrženo surovo odklonjeno in samo odloženo,

temveč je nasprotno prevzeto in usmerjeno v neki bistven in utemeljen sklop, prevzeto in usmerjeno kajpak kot nebstvenost, ki nujno spada k bistvu. Da pa sta sploh možna dva τρόποι tolmačenja φύσις z ozirom na μορφή in ὕλη in da je posledično možno napačno razumevanje ὕλη v smislu nekega tolmačenja same ὕλη kot stalno navzočega neurejenega, vse to mora imeti svoj temelj v bistvu φύσις, tj. torej sedaj v sami μορφή. Na ta temelj Aristoteles opozarja v sledečem stavku, s katerim tolmačenje φύσις dobi svoj zaključek.

»Toda umestitev (*Gestellung*) v izoblikovanost in tj. torej tudi φύσις je nagovorjena dvojno; kajti tudi »oropanje« je nekaj takšnega kakor izgled.« (193b18-20)

Temelj za možnost, da φύσις načnemo v dveh smereh gledanja in jo nagovorimo na dva način, se nahaja v tem, da je μορφή v sebi in s tem bistvo φύσις samo dvojno. Stavek o dvojnem bistvu φύσις je utemeljen z dodano opombo: ... »kajti tudi 'oropanje' je nekaj takšnega kakor izgled.«

V tem poglavju je στέρησις vpeljana kot beseda, pojem in »stvar« enako neposredno kakor poprej ἐντελέχεια, domnevno zato, ker ima v Aristotelovem mišljenju isti odločilni pomen kakor ἐντελέχεια. (O στέρησις prim. *Phys. A, 7 in 8*, kjer kajpak tudi ni razjasnjena.)

119

Za tolmačenje zadnjega odstavka tolmačenja φύσις je treba odgovoriti na sledeča štiri vprašanja.

1. Kaj pomeni στέρησις?

2. V kakšnem odnosu je στέρησις do μορφή, tako da od nje more postati vidno tudi njeno dvostransko bistvo?

[294] 3. V katerem smislu je tedaj bistvo φύσις dvostransko?

4. Kaj izhaja iz dvostranosti φύσις za njeno dokončno bistveno določitev?

Ad 1. Στέρησις dobesedno prevedeno pomeni »oropanost«; vendar nam to ne pomaga daleč; nasprotno, pomen besede nam more prej zapreti pot do razumevanja stvari, če nismo – kakor vedno v takšnih primerih – že poprej vedoč domači na stvarnem področju, v katerega beseda imenuje govori. To področje nam je označeno s podatkom, da je στέρησις tudi nekaj takšnega kakor εἶδος.

Toda mi vemo, da εἶδος, in sicer εἶδος κατὰ τὸν λόγον, označuje morfofē, ta pa izpolnjuje bistvo φύσις kot οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, tj. φύσις kot κίνησις. Bistvo κίνησις je ἐντελέχεια. To zadošča, da bi spoznali, da bomo mogli bistvo στέρησις zadostno pojmovati samo v področju in na temelju grškega tolmačenja *biti*.

Στέρησις so Rimljani prevedli s *privatio*; ta velja kot neke vrste *negatio*. Zanikanje pa se da dojeti kot neke vrste *izrekanja* ne. Tako στέρησις spada v področje »pripovedovanja« in »nagovarjanja«, κατηγορία v prej zaznamovanem *pred*-terminološkem smislu.

Zdi se, da celo Aristoteles pojmuje στέρησις kot neke vrste izrekanja. To naj dokaže eno mesto, ki je istočasno primerno, da osvetli tisti stavek *Fizike*, o katerem govorimo, in vrhu tega doprinese primer določene στέρησις. V razpravi Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A 3, 318b 16sl.) pravi Aristoteles: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἢ δὲ ψυχρότης στέρησις: »'Toplo' je nekaj takšnega kakor nagovoritev, in to pomeni ravno samolastno izgled, 'hladnost' pa je στέρησις.« Tukaj sta »toplo« in »hladno« postavljena drug nasproti drugemu kot κατηγορία τις in στέρησις; toda še naprej je treba dobro upoštevati: A. pravi κατηγορία τις:⁹ »toplo« je nagovoritev samo na določen način, namreč toplo v ...; tj. govoriti-»toplo« [296] je neka pri-poved (*Zusage*);* ustrežajoč je στέρησις na določen način od-poved; toda koliko je »hladno« neka odpoved?

Kadar pravimo: »Voda je mrzla«, vendar bivajočemu nekaj *do*-povemo; gotovo, a to tako, da pri tem vodi, namreč v samem tem, čemur dopovedujemo, *od*-povedujemo toploto. V osnovi pa pri razločku toplo in hladno ne gre za razločevanje pritrdjevanja in odrekovanja (Absagen), temveč za neko takšno stvar, ki je po meri svojega εἶδος-a *dopovedljiva* in *odpovedna* (*absäglich*). In od tod se stavek, ki naj na koncu poglavja utemelji dvostransko bistvo μορφή, in s tem φύσις z opozorilom na στέρησις, glasi: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἔστιν: »Kajti tudi 'oropanost', tj. odpoved je nekako izgled.«

V mrzloti se kaže nekaj, prisostvuje nekaj, kar zaradi tega »čutimo«; v začu-

⁹ »Kategorija« pa se da razumeti tudi kot razodevanje, prim. »Žar evropske modrosti«, v: Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, str. xxxi isl.

* Ali: pri-trditev.

* Ali: *od*-vzetje.

tenem, ki prisostvuje, pa obenem nekaj odsostvuje, sicer tako, da ravno s pomočjo odsostvovanja tako prisostvujoče posebej čutimo. V στέρησις, v »oropanosti«, gre za jemanje-*proč** na način od-rekovanja; στέρησις gotovo meni neki »stran« (»weg«), toda najprej in vselej to, da nekaj od-pade, daje nekaj od-šlo, da nekaj iz-ostaja, je od-sotno. Pomislimo, da οὐσία pomeni bivajočnost: prisostvovanje, tedaj ni potrebna nikakršna dolgovezno obravnavanje več, da bi dognali, kam spada στέρησις kot odsostvovanje (Abwesenung).

In vendar prihajamo ravno sedaj na neko nevarno točko zapopadanja; mogli bi si stvarno stanje olajšati in vzeti στέρησις (odsostvovanje) za golo nasprotje prisostvovanja. Ampak στέρησις ravno ni kar enostavno odsotnost (Abwesenheit), temveč je στέρησις kot odsostvovanje ravno στέρησις za prisostvovanje. Kaj je ona tedaj? (prim. Arist. *Metaph.* A 22, 1022b22sl.) Mi danes pravimo npr.: »Dvokolesa ni nikjer (weg)« in pri tem ne menimo samo, da je proč, temveč hočemo reči: kolo manjka. Kadar nekaj manjka, tedaj je *manj-kajoče* sicer proč, toda ta *proč* sam, manjkanje nas ravno spravi pokonci in nas zategadelj vznemiri, kar vsako »manjkanje« more storiti samo, če je ono samo »tu«, tj. *je*, tj. tvori neko bit. Στέρησις kot odsostvovanje ni enostavno odsotnost, temveč [297] *prisostvovanje*, tisto namreč, v katerem ravno prisostvuje *ne-prisostvovanje* – ne pa recimo odsostvujoče. Στέρησις je εἶδός, toda εἶδός πως – določen nekako izoblikovan izgled in prisostvovati (Anwesen). Današnji misleci smo vse preveč nagnjeni, da kaj takšnega kakor je ne-prisostvujoče prisostvovanje razkrojimo v zlahka opravljeno dialektično pojmovno igro, namesto da bi zadržali njegovo osupljivost; kajti v στέρησις se zagrinja bistvo φύσις. Da bi to videli, je najprej treba odgovoriti na drugo vprašanje.

Ad 2. V kakšnem odnosu je στέρησις do μορφή? Postavitev v izgled je κίνησις, tj. preobrat od nečesa v nekaj, a takšno preobračanje je v sebi določeno »prebijanje« (»Ausschlagen«). Če vino postane kislo in postane vinski kis, tedaj ne postane nič. Mi sicer pravimo: stvar je kis in hočemo naznačiti, da iz nje ni nastalo »nič«, namreč ni nastalo to, kar je bilo pričakovano. V »kisu« se nahaja izostajanje, ne-prisostvovanje vina. Μορφή kot γένεσις je ὁδός, biti na poti od nekega »še ne« k »ne več«. Postavljanje v izgled pusti stalno tako prisostvovati, da istočasno v prisostvovanju prisostvuje odsostvovanje. S tem da se cvet »razpre« (φύει), odpadejo brstični listi; plod pride na dan, medtem ko razcvet izgine. Postavitev v izoblikovanost, μορφή ima karakter στέρησις- a in to sedaj pove: μορφή je φύσις, v *sebi dvostranska*, je prisostvovanje odsostvovanja. In s tem je že dobilo svoj odgovor tretje vprašanje.

Ad 3. V kakšnem smislu je bistvo φύσις dvostransko? Kot φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν je φύσις neke vrste ἐνέργεια, tj. neke vrste οὐσία, in sicer proizvajanje sebe – iz sebe sem, proti sebi. Vendar pa je v bistvenostnem »biti-na-poti« neko vselej vzpostavljeno (ne denimo narejeno), npr. cvet preko ploda, *od-*stavljeno. Toda v tem *od*-stavljanju (*Weg-stellen*) se postavljanje v izgled, φύσις, ne opušča; nasprotno: kot plod se rast vrača v svoje seme, ki po svojem bistvu ni nič drugega kot vznikanje v izoblikovanost, ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Vsako živeče bitje začne s svojim življenjem tudi že umirati in obratno: umiranje je še neko življenje [298], saj samó to, kar je živeče, zmore umirati; umiranje *more* biti celo najvišji »akt« življenja. Φύσις je sebe vzpostavljajoče odstavljanje (*sich herstellende Wegstellen*) nje same, in zategadelj spada k njej neko edinstveno sebi-dostavljanje takšnega, kar preko nje šele iz nečesa razpoložljivega, npr. vode, svetlobe, zraka, postane nekaj samo njej lastnega, npr. postane hrana in tako sok in kost. To prikladno moremo za sebe jemati kot pripravno in to pripravno opazovati kot snov in φύσις kot »presnavljanje«. Snov moremo nadalje zvajati nazaj na to, kar je v njej vseskozi pričujoče, in to moremo vzeti kot stalno in najbolj stanovitno in tako v določenem smislu najbolj bivajoče in to nagovoriti kot φύσις. Tako gledano φύσις nudi dvojno možnost nagovoritve po snovi in formi. Ta podvojena nagovoritev ima svoj temelj v tistem izvornem dvostranskem bistvu φύσις, natančneje v določenem napačnem pretolmačenju δυνάμει ὄν, prikladnega, v zgolj pripravno in pričujoče. Antifonov nauk in njegovo do sedanjega trenutka nikoli pretrgano nasledstvo ujame ravno še skrajno nebitvenost φύσις in ga našopiri za samostalno in edino bistvo, dasi takšna našopirjenost dejansko ostaja bistvo vsega nebitvenega.

122

K 4. Kaj izhaja iz dvojnosti φύσις za njeno dokončno bistveno opredelitev? Odgovor: enostavnost njenega bista. Če pomislimo na celoto, tedaj imamo sedaj v prijemu (im Begriff) dve določili bista φύσις. Eno dojamemo φύσις kot ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, kot izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo neke od nje same sem gibljive stvari. Drugo določilo dojamemo φύσις kot μορφή in to pomeni kot γένεσις in to pomeni κίνησις. Če obe določili mislimo vselej v enem, tedaj gledano od prvega določila φύσις ni nič drugega kakor ἀσχή φύσεως, in to vendar pove tudi druga določitev, po kateri je φύσις φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν; sama φύσις je izhodišče za in razpolaganje s samo seboj. Izhajajoč od druge določitve φύσις je φύσις μορφή ἀρχς, postavitev, v kateri izhodišče samega sebe postavlja v razpolaganje in [299] kot razpolaganje s postavljanjem v izoblikovanost. Μορφή je bistvo kot ἀρχή in ἀρχή je bistvo

φύσις kot μορφή, kolikor ima ta svojo edinstvenost ravno v tem, da se εἶδος v njej od sebe in kot takšen privede do prisostvovanja in ne potrebuje kakor v τέχνη še le neke zraven prihajajoče ποιήσις, ki nekaj drugače navzočega, npr. les, še le vzpostavi v izgled »miza«, a takšen proizvod nikoli ni in ne more biti sam iz sebe na poti do neke mize.

Nasprotno pa je φύσις prisostvovanje ne-prisostvovanja narave same, ki je na poti iz same sebe in proti sami sebi. Kot takšno ne-prisostvovanje narava ostaja določeno vračanje-v-sebe, vendar je takšno premikanje samo hod določenega vzhajanja.

Toda tukaj v *Fiziki* Aristoteles pojmuje φύσις kot bivajočnost (οὐσία) določenega posebnega (v sebi obmejenega) področja bivajočega, samoraslih bitij za razliko od narejenih stvari. To bivajoče glede svoje vrste bivanje izhaja ravno od φύσις, o kateri Aristoteles zagradelj pravi: ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: *eno* deblo biti /med drugimi/ za (večdebelsko) bivajoče je namreč φύσις. To pove Aristoteles v neki razpravi, ki je bila kasneje – ob dokončni ureditvi njegovih spisov preko peripatetične šole – uvrščena med tiste, ki odtlej nosijo naslov μετὰ τὰ φυσικά, takšne, ki sicer spadajo k φυσικά, in vendar ne spadajo zraven. Razprava, ki je sedaj šteta kot knjiga Γ (IV) *Metafizike*, sicer v 3. poglavju podaja navedeno sporočilo o φύσις, ki se pokriva s tem, kar je bilo v razloženem 1. pogl. knjige *Fizike B* postavljeno kot vodilni stavek: φύσις je neke vrste οὐσία. Ampak taista razprava *Metafizike* pravi že v svojem prvem poglavju ravno nasprotno: οὐσία (bit bivajočega kot takšnega v celoti) je φύσις τις – nekaj takšnega kakor φύσις. Toda Aristoteles s tem še zdaleč noče reči, da je bistvo biti nasploh pravzaprav neke vrste tista φύσις, ki jo kmalu nato izrecno označuje kot samo *eno* deblo biti poleg drugih [300]. Ravno nasprotno je prej oni komaj prav izgovorjeni stavek, da je οὐσία φύσις τις, *odzven* (*Nachklang*) velikega začetka grške in prvega začetka zahodnoevropske filozofije. V tem začetku je bit kot φύσις mišljena na ta način, da more biti φύσις, ki jo je Aristoteles privedel v bistveni pojem, samo potomka začetne φύσις. In neki prav čisto slaboten in nerazpoznaven odmev one, začetno kot bit bivajočega zasnite φύσις, je še ostal celo *nam*, kadar govorimo o »naravi« stvari, naravi »države« in »naravi« človeka in pri tem ne mislimo na denimo naravne (fizikalne, kemično in biološko mišljene) »podlage«, temveč enostavno *bit in bistvo* bivajočega.

Kako pa naj mislimo začetno mišljeno φύσις? Ali obstajajo še sledi njenega zasnutka v izrekih začetnih mislecev? Dejansko; ne samo sledi, temveč vse,

kar so oni povedali in nam je še slišno, pripoveduje, če imamo pravo uho za to, *samo* ο φύσις. Posredno pričanje za to daje medtem in že dolgo vladajoče *ne-bistvo* historičnega tolmačenja začetnega grškega mišljenja kot »filozofije *narave*« v smislu nekakšne »primitivne kemije«. Toda prepustimo ta ne-stvor svojemu lastnemu propadu.

Za zaključek mislimo izrek nekega začetnega misleca, ki neposredno pripoveduje o φύσις in pri tem meni bit bivajočega k. t. v celoti, prim. frgm. 2. Heraklitov fragment 123 (povzet iz Porfirija) se glasi: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Bit ima rada to, da se skriva. Kaj to pove? Ljudje so menili in menijo, da to pove, da je bit težko dostopna in da so potrebni veliki napor, da bi jo potegnili in njenega skrivališča in ji njeno skrivanje sebe takorekoč izgnali. Toda nujno je nekaj nasprotnega: skrivanje-sebe (das Sichverbergen) spada k posebni ljubezni biti, tj. k temu, v čemer se je njeno bistvo utrdilo. In bistvo biti je, da se razkriva, vznikuje, prihaja na dan v [301] neskrito – φύσις. Samo to, kar se po svojem bistvu *razkriva* in mora razkrivati, more ljubiti to, da se skriva. Samo to, kar je razkrivanje, more biti skrivanje (Verbergung).^{*} Zaradi tega ne gre za to, da bi presegli κρύπτεσθαι φύσις-a in ji ga iztrgali, temveč je naša naloga nekaj mnogo težjega, da ji v vsej čistosti bistva pustimo κρύπτεσθαι kot pripadajoče k φύσις.

124

Bit je sebe skrivajoče razkrivanje (das sich verbergende Entbergen) – je φύσις v izvornem smislu. Sebe-razkrivanje je prihajanje v neskritost, in tj. neskritost kot takšno šele oteti (bergen) v bistvo: neskritost se imenuje ἀλήθεια – resnica, kakor mi prevajamo, je začetna in to pomeni, da bistvenostno ni karakter človeškega spoznavanja in izrekanja, resnica tudi prav posebej ni gola vrednota ali »ideja«, po katere uresničitvi naj bi človek stremel – pri tem se prav dobro ne ve zakaj –, temveč resnica kot seberazkrivanje spada k biti sami: φύσις je ἀλήθεια, razkrivanje in zaradi tega κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/Ker je φύσις v smislu *Fizike* neke vrste οὐσία in ker οὐσία v bistvu sama izhaja od začetno zasnovane φύσις, zaradi tega k biti pripada ἀλήθεια in *zategadelj* se kot *en* karakter οὐσία odkrije *prisostovovanje* v odprtem idéa-je (Platon) in εἶδος-a κατὰ τὸν λόγον (Aristoteles), *zategadelj* postane za njega bistvo κίνησις *vidno* kot ἐντελέχεια in ἐνέργεια/.

Prevedel Valentin Kalan

^{*} Ali: kritje.