

Boris Vezjak*

Četverna tipologija znanstvenih spraševanj v *Drugi analitiki*

I.

Običajno delitev Aristotelovih logičskih spisov razložimo z nekaj poenostavitvami: ko govorimo o argumentih, so ti utemeljeni na propozicijah, tj. smiselno tvorjenih stavkih. Delo *O razlagi* je posvečeno obravnavi takih stavkov z vidika njihovih logičskih odnosov in načinov govora in izjavljanja. Ker vsak enostaven stavek pritrjuje ali zanika neki predikat o subjektu, so predikati osnovnejši od propozicij, zaradi česar bo v svojem delu *Kategorije* obravnaval temeljne rodove (ali vrste) »prvih« predikatov, imenovanih kategorije – z njihovo pomočjo mislimo in pojmujeemo stvari, izražene v stavkih in argumentih.

Lahko rečemo, da se obe navedeni deli ukvarjata s predikati in propozicijami, obema elementoma, ki tvorita vsebino argumenta (*logos*). Od tu naprej Aristotel, tako se zdi, obravnava sam argument kot tak in po sebi – v *Prvi analitiki* njegovo obliko in formalno strukturo, v *Drugi analitiki* »znanstveno« težo in kontekst, kolikor ta nastopa v funkciji dokaza. Spisa *Topika* in *Sofistične ovržbe* se dotikata dialektičnih in sofističnih argumentov, v *Retoriki* se obravnavajo retorični; Aristotel svoj spekter pristopov razvije z namenom, da bi razumel naravo in lastnosti različnih vrst argumentacijskih govorov in pojasnil, iz kakšnih vrst premis ti izhajajo in kako lahko takšne premise sploh ustvarimo. Pa vendar ostaja nepojasnjeno razmerje med obema *Analitikama*. Če se na področju logike srečujemo z enostavnimi stavki, definicijami in predikati, pa tudi silogistiko in drugimi oblikami argumentov, bo *Prva analitika* utemeljevala Aristotelovo silogistiko, njegovo teorijo sklepanja. Čeprav imamo pred sabo delo s področja logike, te besede sam ni uporabil, pač pa sama besede analiza (*analysis*) indikativno nakazuje nekaj, kar predstavlja predvsem postopek iskanja logičnih dejstev.¹ Nekatera zadevajo že navidez

119

¹ Byrne (1997, 3). O izvornem pomenu besede »analiza« kot »raz-kroja« in »raz-veze v smislu večšine »razvezovanja« glej Zore (2004, 94) in Kalan (1981, 87–89). Za podrobnejšo predstavitev silogistične teorije v *Prvi analitiki* glej Kalan (1981, 91–100).

* Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru

samoumevno vprašanje vrstnega reda nastanka in kompozicije: Solmsen je recimo verjel, da je vrstni red nastanka obeh *Analitik* obrnjen in to dokazoval s tem, da je druga bistveno bolj zavezana Platonu (skozi teorijo počel (*archai*), posredno s sprejemanjem teorije oblik, rabo in pomenom izraza *horos* in podobno).² Spet druga zadevajo zgolj vsebino obravnave silogizmov – če se *Prva analitika* dotika silogistike kot področja tvorbe veljavnih argumentov, seveda s tem še ni jasno povedano, v čem se ta razlikuje od običajnega današnjega sklepanja. Silogizem je Aristotelova metoda, s pomočjo katere sklepamo ne v vseh, temveč v manj primerih, kot to zaznava tradicionalna logika: lahko bi rekli, da je silogistika sklepanje, ki temelji na odnosih ne med stavki, temveč med pojmi, vendar na način, da si Aristotel predstavlja dve premisi (stavka), iz katerih sledi sklep, ob tem pa ti stavki vsebujejo dva »skrajna pojma« in »srednji pojem«.³ Prva sta vsebovana v sklepu, srednji pojem pa nastopa v obeh premisah, ne pa tudi v sklepu. Če se *Prva analitika*, skratka, posveča analizi silogizma kot formalnega postopka na podlagi t.i. silogističnih oblik ali figur (*schemata*), pri katerem sklepamo iz določenih premis in kjer »po nujnosti nastopi neka druga trditev, ki je različna od predpostavljenih, velja pa ob njih« (*APr.* 24b18–20), se bo *Druga analitika* v celoti ukvarjala s prenosom formalne silogistike v sfero znanstvenega raziskovanja oziroma razumevanja (*episteme*) ali znanja kot takšnega, zato bo včasih takšnemu sklepanju ime dokazovalni silogizem, *sylogismos epistemonikos* (*APo.* 71b18).

Razmerja med obema *Analitikama* še zdaleč niso povsem pojasnjena – še huje, zelo verjetno Aristotel med obema sploh ni razlikoval, niti ju ni na ta način poimenoval.⁴ *Drugo analitiko* lahko brez zadržkov jemljemo za prvo izdelano teorijo o naravi in strukturi znanosti v filozofski in znanstveni tradiciji zahodne misli. S

² Velja opozoriti na razpravo o tem in Rossovo protikritiko v Treddenickovem uvodu k prevodu *Druge analitike* (1960, 2–4). Kot navaja slednji, vsaj 18 od 34 poglavij prve knjige *Druge analitike* predpostavlja znanje in stališča iz *Prve analitike*; dilem o kronologiji nastanka torej ne bi smelo biti.

³ Podrobnejšo razlago terminologije puščam ob strani: običajen izraz za premiso je tu *protasis*, toda pomembno je vedeti, da Aristotel opiše tudi tisto, kar da razčlenjuje silogistična premisa, torej pojem ali termin (*horos*), v osnovi obči pojmi tipa živo bitje, človek, dobro: »Pojem se imenuje tisto, v kar se razčleni silogistična premisa, to pa je tako tisto, kar se izreka, kakor tudi tisto, o čemer se nekaj izreka« (*APr.* 24b16–17). Navedeni prevod je povzet po Kalanu (1981, 89).

⁴ Večina delitev obeh *Analitik* (Aristotel sam se nanju preprosto sklicuje z izrazom *ta Analytika*) pripisuje Aleksandru Afrodizijskemu (okoli leta 200 našega štetja), ki je spisal komentar k prvi knjigi *Prve analitike*, spet drugi jo pripišejo že aleksandrinskemu učenjaku in peripatetiku Hermipu v 3. st. pred našim štetjem, avtorju izgubljenih biografskih skic nekaterih filozofov.

tem si je pravzaprav sploh pridobila sloves. Kot pravi Barnes (1975, xi), sta obe deli v svoji osvežilnosti navduševali generacije evropskih učenjakov in znanstvenikov.⁵ Iz te perspektive je skoraj nemogoče zanikati neizmerno zgodovinsko težo, ki ga ima, kot tudi, gledano vsebinsko, pomembne opise v sferi znanosti, znanstvenega raziskovanja in tudi objektivne stvarnosti. V razliki glede na platonski nauk o oblikah se je Aristotel s svojim učiteljem strinjal v oceni, da je resnično znanje lahko le tisto, ki zadeva bistveno naravo stvari, vendar je takšno naravo raje ugledal v stvareh in ne zunaj njih – namreč kot nekaj, kar je stvarjem imanentno dano kot oblika (*eidos*) z neko zmožnostjo. Tako rekoč šolska predstava o aristotelskem pojmovanju sveta pravi, da je realnost bivajočih stvari tisto, kar lahko najdemo zgolj v svetu čutnega izkustva. Takšen pogled ima prav tako šolsko obravnavano nasprotje v še eni predpostavki o svetu popolnih bitnosti, kot ga je zagovarjal njegov učitelj Platon, predstavo torej, ki je bila v *Metafiziki* nemudoma označena za govorjenje praznih besed in pesniške metafore.⁶ Tovrstna dihotomija ni le ontološka, zadeva osrčje bistvenega epistemološkega vprašanja – za Aristotela so platonske oblike preprosto nekaj, kar nam prav nič ne pojasni našega znanja o tem svetu. Še huje, pravo in resnično znanje o tem svetu je nekaj, k čemur oblike ne prispevajo popolnoma nič.⁷

Če je ontološka shizma med obema velikanoma antične filozofije tu povsem jasna, pa oba vendarle delita skupno idejo o tem, da za bivajočnostjo tega sveta stojijo nespremenljiva formalna počela, ki jih Aristotel, kot je znano, postavlja v stvari, razvije v svojem lastnem nauku o oblikah (*eide*) in jih razume kot imanentno dinamično naravo v njih. V tem smislu sta ob dediča parmenidovskega prepričanja o globljem ustroju stvarnosti. Stališče, da je bistvena narava navzoča na imanenten način v samih stvareh, je odločilna za aristotelsko osnovno epistemološko izhodišče – slednje zadeva raziskovanje, kaj je resnično znanje (*episteme*) oziroma načine tega, kako v resnici spoznavamo stvari. Ker je vse, kar biva, po svoj naravi posamezno, se pred Aristotela postavlja naslednji temeljni

⁵ Obe deli sta v grškem izvorniku dejansko zapisani v množini: torej *Prve Analitike* in *Druge analitike* (*Analytika protera* in *Analytika hystera*), vendar se doslej v slovenščini množinska oblika praktično ni uporabljala, tudi ne v primerih drugih Aristotelovih del.

⁶ *Metaph.* 991a 2, 999a24–9.

⁷ Pellegrin (2005, 23) v uvodu v svoj francoski prevod istega dela pove, da v nobenem drugem spisu Aristotel ni tako zelo daleč od platonizma kot prav v *Drugi analitiki*, prav tako, in še več, narave in pomena tega dela ne moremo razumeti, če nimamo povsem v mislih avtorjevega preloma s svojim učiteljem.

izziv: kako lahko dospemo do pravega znanja o stvareh na ustrezen način, če je pravi predmet resničnega znanja po svoji naravi nujno splošen in če je obenem vse, kar biva, po svojem bistvu posamezno? Epistemološko zadrego, ki jo je Platon razrešil s hipostaziranjem oblik, poskuša razrešiti *Druga analitika* v tem, ko najde odgovor na to, kakšno je resnično znanje, v tem primeru predvsem znanstveno znanje, v splošni naravi stvari, ki je imanentna posameznostim. Na takšen način so tudi elementi sklepanja nekaj, kar imajo svojo fenomenalno podstat v konkretnosti stvarnosti.⁸ Če je, skratka, smisel znanstvenega postopanja v dokazu, bo logiška struktura, zaobsežena v premisah, zadevala povsem konkretno stanje stvari.

Danes, ko sta se filozofija in znanost po svoje razšli, je lahko fascinacija nad Aristotelovimi pogledi na znanost večplastna: lahko se z avtorjem strinjamo in ga občudujemo, lahko pa se ne strinjamo, a bodo njegovi pogledi za nas in naš, recimo temu sodoben pogled, v primerjalnem oziru vendarle izjemno poučni, referenčni in takšni, da bodo sooblikovali naše stališče. Osnoven očrt znanstvene misli ni kompliciran, čeprav bi zanj v *Drugi analitiki* težko rekli, da je privlačen. Ferejohn (1991, 15) celo ugotavlja, da je to delo »grdi pastorček« v aristotelškem korpusu in opozarja, da je besedilo v antiki vedno imelo sloves neizglajenega sloga, pomanjkljivega reda in neodločnih poudarkov. Čeprav je do neke mere urejenost dela res šepava in vsebina zgoščena do izjemno težke berljivosti, je ocena pretirana. Ob tem je treba vedeti, da *Druga analitika* ne prinaša obrisa znanstvene metodologije ali aksiomatizacije znanosti – verjetno jo je treba videti predvsem kot delo, ki gradi aristotelško teorijo znanja v nasprotju s platonistično epistemologijo. Začetna težava se skriva že v določitvi področja, ki ga pokriva – v njenem središču stoji znanstveno razumevanje oziroma znanje (*episteme*), ki je, strogo vzeto, poudarjena tema istega spisa. A tu nastopi že prva terminološka in konceptualna aporija, kajti kot je pokazalo več interpretov, je Aristotelov pojem prejkone bližje naši konceptiji razumevanja kot konceptiji vednosti – zato bi ga smeli razumeti kot znanstveno razumevanje.⁹ Vendar le do neke mere. Kot vemo

⁸ *APo.* 72a25 in dalje, *APo.* 73a29 in dalje.

⁹ Primerjaj Burnyeatov članek (1981, 97–139). Slovenska prevajalka se je tu odločila za »znanstveno razumevanje« povesod tam, kjer je ta prevod smiseln. Naša struktura vednosti je namreč bolj povezana z upravičevanjem in uvidom, medtem ko je Aristotelova bržkone le s tolmačenjem in razlago. Imeti vednost je zanj kognitivno stanje razumetja neke vsebine. Sodobna filozofska misel razlikuje med pojasnjevalnimi razlogi in upravičevalnimi razlogi – prvi so očitno povezani z dajanjem pojasnila za dejanja in stališča, drugi z upravičevanjem. Vendar se včasih zdi,

iz dolge zgodovine recepcije dela, je navedena terminološka zadrega skorajda nerešljiva, vsaj če upoštevamo odsotnost končnega konsenza. Grški izraz *episteme* prinaša in reproducira ogromne prevajalske težave, saj pomeni na primer hkrati »znanje« in »znanost«. ¹⁰ Toda »znanost« je lahko zavajajoč prevod za *episteme*, saj nam danes pomeni predvsem metodološko in institucionalno ločeno področje vednosti in z njo povezane dejavnosti. Ne le, da v Aristotelovem času kot takšna v svoji diferenciaciji ni obstajala, zanj se niso postavljala niti številna osrednja vprašanja filozofije znanosti v obliki, kot jih poznamo danes. V *Drugi analitiki* zato *episteme* ne bo »znanje« ali »vednost«, ker delo ne želi biti zgolj epistemološka razprava z željo razmejiti sfero epistemičnega nasproti doksastičnemu; njena ambicija je širša, postavlja si izziv razložiti fenomene v naravi in tega, kako jih definirati kot predmete sistematičnega preučevanja. V tem oziru je kot epistemološki nauk zavezana vprašanju filozofije znanosti. Znani predlog Burnyeata, ki mu sledi tudi Barnesova rešitev, gre v smeri branja *episteme* v smislu »razumevanja«. ¹¹ Toda če rečemo, da Aristotela zanima razumevanje naravnih fenomenov, kako naj bi jih razumeli? Verjetno na način, da jih razložimo in opredelimo – in prav s tem se potem ukvarjajo znanstveniki. Zato je *episteme* tu predvsem oblika znanstvenega razumevanja stvari – ni ne znanost *per se*, ni razumevanje, temveč razumevanje znanstvenih resnic.

Vsaka izmed znanosti obravnava določen obseg fenomenov v naravi, začeni z matematiko in naravoslovnimi znanostmi. Danes bi dejali, da opisujejo svoj predmet in da se po njem med sabo te razlikujejo. Aritmetika preučuje števila, geometrija geometrijske like in elemente. V danih primerih je predmet strukturno določenih sestavov subjektov ali podlag (tudi v aristoteliskem smislu *hypokeimenon*) ter (naključnih) lastnosti, ki jih jim pripišemo. Točke, črte, trikotniki in liki so recimo takšne podlage v geometriji, lastnosti, ki jih pripišemo tem podlagam, pa so npr. »križanje«, »imeti kote enake dvema pravima« ali kaj podob-

123

da se obe plati v primeru podajanja dokazov združita, kajti za razlago bodo stala počela, ki pa so, tako Aristotel, stvar poprejšnjega prepričanja, zaradi česar bo sklepanje tako razlaga, zakaj se je nekaj zgodilo, kot tudi upravičenje našega prepričanja, ki pri tem nastopi. Obstajajo seveda tudi močni ugovori proti tej rešitvi, češ da poudarja le eno obliko znanja, namreč »da-védenje«. Primerjaj na primer Ackrill (1981, 366).

¹⁰ Veliko interpretacij razume *epistemei* kot znanosti, čeprav gre dejansko in preprosto za naštevaje vrst znanj. Na precejšnjem številu mest *Druge analitike* je zato skoraj nemogoče enoznačno navesti, ali ima Aristotel v mislih predmetno področje ali zgolj tip vednosti, ki ga, potencialno, prvo pokriva.

¹¹ Burnyeat (1981), Barnes (2002).

nega. Med podlago in lastnostmi, ki jih pripišemo, se tvori povezava, npr. črte se križajo v točkah, trikotniki imajo notranje kote v seštevku enake dvema pravima, trikotnik je lik, hkrati je trikotnik sestavljen iz črt. Aristotelova ambicija bo zato zelo preprosta – obravnava takšnih fenomenov. Na začetku druge knjige se bo npr. spraševal, kaj točno je mrk. Odgovor: mrk je odzvetje svetlobe Luni zaradi Zemljinega zastiranja (*APo.* 90a16–17). Spraševal se bo, zakaj mrk nastane, oziroma zakaj npr. Luna mrka. Njegov odgovor bo, kot rečeno, da zaradi umanjkanja svetlobe ob tem, ko jo Zemlja zastira. S tem, ko bo imel znanstveno razlago, bo znanstvenik lahko razumel pojem mrka, s to opredelitvijo pa bo lahko nadaljeval, ko bo pojasnjeval druge nujne lastnosti tega fenomena, npr. periodičnost mrka, obliko, dolžino, obarvanost in podobno.

II.

Četudi prinaša nesporno zahtevno in težavno branje, bi *Drugi analitiki* težko odrekli določeno homogenost od začetka do konca. Prvo poglavje prve knjige je nekakšen propedeutičen sinopsis celotnega dela; v njem je zastavljena temeljna aporija možnosti znanja, ki je razrešeno v t.i. dokazovalnem znanju ali razumevanju; tisto, kar mora izkazovati znanstveni argument, ima strukturo dokaza. Za izhodišče opredelitve *episteme* je Aristotel vzel paradoks (pridobivanja) znanja iz Platonovega *Menona* (80D–86A), kjer Sokrat želi raziskati naravo vrline, o čemer pa, kot sam prizna, nima popolnega znanja.¹² Aristotel v uvodnem stavku jasno pove, da je vsako poučevanje in vsako učenje (*mathesis*), ki je razumsko, utemeljeno na predhodnem znanju (*gnosis*).¹³ Potrebno je torej poprejšnje znanje, da bi začeli poučevati, a tudi, da bi začeli raziskovati, in kot se bo izkazalo, sploh govoriti o znanstvenem razumevanju. Dilema za Platona je bila jasna: ali že vemo tisto, kar želimo spoznati, zato to ni nobena pot spoznavanja in učenja, temveč prejkone spominjanje (*anamnesis*), ali pa sploh ne vemo, kaj iščemo, zaradi česar tega niti ne bomo prepoznali, ko takšno znanje pridobimo. Med sofistično

124

¹² Sokrat za človeka nasploh v *Menonu* 80E pravi naslednje: »Kajti ne more iskati niti tega, kar ve – to namreč že ve, in takšen pač sploh ne potrebuje iskanja –, niti tega, česar ne vem, saj pač ne ve, kaj naj bi iskal.« Predmet preiskovanja tega, česar ne poznamo, je na nek način nemogoč, še pravi: in kako bi sploh vedeli, da je to tisto, kar iščemo, če bi nanj naleteli slučajno? Čeprav je literatura o »Menonovem paradoksu« obsežna, velja opozoriti na Ferejohnov članek (1992, 111–130) o Aristotelovih motivih za njegovo vpeljavo v *Drugi analitiki* na podlagi distinkcije med *episteme*, ki vsebuje *logos*, in *episteme*, ki ga ne vsebuje.

¹³ *APo.* 71a1–2.

rešitvijo, ki v skladu s svojo empirično in senzualno predstavo verjame, da obstaja le agregacija novih dejstev, ki se v nas kopičijo, ali predstavo privržencev Platona v Akademiji, po kateri obstaja znanje, ki je pridobljeno s sklepanjem in dokazovanjem, je Aristotel zavzel stališče med obema; izognil se je vprašanju, ali je znanje že v nas samih (na primer v duši s pomočjo na primer platonskih oblik) ali ne, temveč ga je s svojim naukom o dejanskosti in zmožnosti naredil za potencialno navzoče v človeškem umu. Učenje je proces pridobivanja znanja, ki teče od zmožnosti k dejanskosti, je aktualizacija na prav enak način, kot velja za naravne pojave (na primer za gibanje).

Predhodno znanje o predmetu bo torej potrebno, da bi dosegli polno razumevanje ali znanje o njem; brez njega ne bo šlo.¹⁴ Aristotelova terminologija je tu relativno striktna: predhodno znanje bo opisano z glagoli *gignoskein*, *gnorizein* in *eidenai*.¹⁵ Na drugi strani obstajata besedi *epistasthai* in *episteme* – nekateri komentatorji sicer menijo, da je prvi izraz prejkone rezerviran za (različne) vrste znanj, a je za obe obliki bistveno to, da predpostavljata znanje, ki je učinek postopka dokaza (*apodeixis*). Ob tem je treba poudariti, da je aristotelska *episteme* tu mišljena kot izvorno, nediferencirano znanstveno razumevanje ne v smislu univerzalne znanosti, temveč znanja o konkretnih naravah posameznosti (tega človeka, tega drevesa, tega kamna), ki je splošno v tem smislu, ker se zahteva za kateri koli del znanja in dokaza. Ko Aristotel govori o predhodnem znanju, nima v mislih kakšnih platonskih nebes in neposrednega dostopa do oblik (ali idej), ki da so razlog našega znanja. Danost te vrste znanja se kaže na dva načina – glede na to, da so nekatere stvari enostavno nujne bodisi v svoji logični eksistenci in se nanašajo na nekaj, kar da je (*hoti esti*), bodisi se zahteva, da poznamo njihov pomen, denimo kaj pomeni neka beseda (*hoti todi semainei*):

Predhodno znanje je nujno v dveh smislih. V nekaterih primerih je nujno že verjeti, da nekaj je, v drugih je treba razumeti pomen besede; v nekaterih je nujno oboje. Da je v vsakem primeru resnično bodisi, kar se trdi, bodisi zanikanje tega, je npr. treba verjeti; pri trikotniku je treba razumeti pomen te besede; pri enoti (*monas*) je nujno oboje: razumeti pomen te besede in verjeti, da enota je. Te stvari namreč za nas niso vse enako razvidne. (APo. 71a11–16)

125

¹⁴ Aristotel uporabi izraz *dia proginoskomenon* (APo. 71a6) že v *Topiki* 141a26–31 in ga obširneje pojasni; izraz bi lahko prevedli kot »stvari« (ali »podatke«), s katerimi smo že vnaprej seznanjeni.

¹⁵ Barnes (1994, 82) celo ugotavlja, da sta izraza *gignoskein* in *eidenai* pri Aristotelu rabljena povsem nerazločeno.

V prvem primeru se ima evidentno v mislih logiška pravila, na primer zakon o izključeni tretji možnosti: nekaj bodisi je bodisi ni, tretja izbira ni dana. Toda ne nujno, opozarja de Rijk (2002, 597), opis je povsem prazen in lahko zadeva tako logične principe kot aktualne pojave. Določanje pomena besed je bolj razumljivo: »biti trikotnik« ima svoj semantični pomen, ki je razumljiv le v primeru, ko smo poprej dojeli, kaj označujejo besede. Primer enote vsebuje sovpadanje obojega, hkrati razumevanje pomena besede kot verjetja, da obstaja primerek enote. Bolj zahtevna in kompleksnejša je izpeljava, po kateri je lahko spoznavanje te vrste, da določene stvari spoznamo predhodno, znanje o drugih pa pridobimo skupaj z njimi, če te spadajo v nekaj splošnega: »Da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima, smo vedeli že prej; da je tole, kar je vrisano v polkrog, trikotnik, pa smo spoznali in bili hkrati napeljeni k zaključku.«¹⁶ Primer s trikotnikom bi smeli razložiti takole: recimo, da nekdo opazuje polkrog pred sabo (na primer na templju). Taka oseba pozna Evklidov teorem (1, 32), po katerem ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima. V tem primeru bo namreč tudi zmožna prepoznati isti lik kot vrisan v polkrogu, in to v istem trenutku, ko ga bo spoznala.¹⁷ V *Nikomahovi etiki* 1141a28 na primer beremo, da v matematiki neposredno zaznavamo, da predstavlja trikotnik skrajni premočrtni lik (*to eschaton*), kar je zoperstavljeno čutnemu zaznavanju. Taka vrsta matematičnega »uvida« ni stvar logičnega premisleka po sklepanju, kajti spoznanje, da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima, je nesporno posredno in deduktivno; v danem primeru pa za to, da bi prepoznali trikotnik, ne potrebujemo take vednosti. »Biti trikotnik« je tu srednji pojem (*to meson*) – več o njem v nadaljevanju –, ki ga potrebuje sleherno sklepanje, a ne v danem primeru, ker do njega dejansko ni prišlo.¹⁸ Aristotelova raba srednjega pojma, ki prvič v *Drugi analitiki* nastopi že v tem prvem poglavju, je dvoumna. Večina interpretov in prevajalcev razume posamostaljeni pridevnik srednjega spola *to meson* kot nekaj, kar pomeni isto kot samostalni moškega spola *ho mesos horos* – zato je besedo prevaja kot srednji termin ali pojem. Takšna raba, ki je sicer v logiki ustaljena, nekoliko zavaja, saj predpostavlja stvarnost in objektivnost stvari, na katere cilja, na primer »človek« ali »razumen« in podobno. Točnejša raba, ki jo je težje ubesediti v drugem jeziku, v resnici meri na stanje, ki ga lahko neki stvari pripišemo, torej »človeškost osebe X«, »razumskost osebe X«. Pomembno je vedeti, da srednji pojem nima nujno silogističnega ozadja.

¹⁶ *APo.* 71a20. Primerjaj prevod in komentar pod opombo v tej številki *Filozofskega vestnika*.

¹⁷ Primerjaj tudi Harari (2004, 26).

¹⁸ Aristotel za opisani primer zapiše: »Učenje namreč v nekaterih primerih poteka na ta način in spodnjega pojma (*to eschaton*) ne spoznamo preko srednjega (*to meson*)« (*APo.* 71a21–22).

Znanost se predvsem ukvarja s stvari, ki so nujno takšne, zato bo dokaz sklepanje iz prvih počel (*archai*). Poglejmo si, kaj tvori temeljne predpostavke znanstvenega dokaza, kot si ga Aristotel predstavlja. Dva pogoja morata biti izpolnjena, da bi smeli govoriti o znanstvenem razumevanju:

Da neko dejstvo znanstveno razumemo (*epistasthai*) (v polnem smislu in ne sofistično, tj. naključno), mislimo takrat, ko mislimo, da poznamo razlago (*aitia*) zanj oziroma da vemo, da je prav to razlaga zanj, in da dejstvo ne more biti drugačno. Znanstveno razumevanje je torej očitno nekaj takega. Namreč tako tisti, ki znanstveno ne razumejo, kot tisti, ki razumejo, mislijo, da so v opisanem položaju, in slednji tudi so. Če je torej neko dejstvo predmet znanstvenega razumevanja (*episteme*) v polnem smislu, to dejstvo ne more biti drugačno, kot je. (*APo.* 71b 10–17)

Da bi imeli polno znanstveno razumevanje, moramo vedeti, da so stvari našega raziskovanja takšne, da ne morejo biti drugačne.¹⁹ Da so torej dejstva. Drugi izpolnjeni pogoj je, da poznamo razlago za to stvar, da torej vemo, zakaj je takšna, kot je. Obe zahtevani točki sta nekaj, kar je utemeljeno na siceršnjem dogovoru okoli tega – da torej vemo, kaj je znanstveno razumevanje in kaj to zahteva, velja tudi za tiste, ki tega razumevanja nimajo. Končni sklep o dejstvu takšnega znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačno, je povezan z razlagalnim pogojem, podajanjem vzroka ali razlage (*aitia*), ki jo Aristotel terja. Čeprav sta oba navedena pogoja epistemološka po svoji naravi (izrecno je navedeno, da moramo poznati oba), torej tako dejstvo, ki je predmet znanstvenega razumevanja in ne more biti drugačno, kot tudi razlago zanj, pa je te vrste pogojevanje tukaj očitno ontološko in se navezuje na dejstva kot predmete znanja – v smislu, da predmeti našega znanja resnično so in morajo biti taki, da torej ne morejo biti drugačni in so resnično dani v znanstveno razlago na napisan način. Je takšna interpretacija smiselna? Zdi se, da nimamo težav s tem, da bi zahtevali pogoj o ontološkem statusu dejstev, ki so predmet razumevanja. Toda drugi pogoj, ki je razlagalen, ni tako samomeven. Taka zahteva pomeni, da znanstvena razlaga nikoli ni subjektivna, s tem pa nas ne usposablja zgolj za razumevanje, zakaj je nekaj takšno, kot je, temveč vselej najde ustrezno vrsto predmeta razumevanja in znanj, ki je znanstveno razložljiv na opisan način. S tem bo razlaga navedla ustrezne vzroke, zakaj je neko dejstvo o predmetu takšno, kot je. Da obstaja predmet (ali dejstvo o tem predmetu) znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačen, je te-

¹⁹ Primerjaj še Irwin (1995, 119).

meljni pogoj, če ga želimo primerno spoznati. V *Nikomahovi etiki*, njenem tretjem poglavju šeste knjige, je Aristotel navedel niz posledic, ki sledijo temu pogoju. V razpravi o vrlinah se želi Aristotel dotakniti znanja o njih in zapiše:

Vsi smo prepričani, da to, kar znamo, ne more biti drugače. O tem pa, kar je lahko drugače, ne vemo, ali sploh eksistira ali ne, kadar je odtegnjeno našemu opazovanju. Predmet znanja ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večer; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni spremenljivo. (EN 1139b20–24)²⁰

V nadaljnjem stavku izvemo, da se znanje lahko posreduje drugim in da so vsebine znanja nekaj, kar se lahko naučimo, hkrati pa Aristotel izdatno namiguje na svoje delo *Analitike*, v katerem je, kot pravi, že pojasnil, na kak način poučevanje temelji na tem, kar je predhodno spoznano, kot tudi, da sta njegov temelj indukcija in sklepanje. Zdi se, da je tretje poglavje *Nikomahove etike*, kjer želi pojasniti znanje, v celoti referenca na *Drugo analitiko*, ki se, strogo vzeto, ukvarja ne z znanjem, kakor smo poudarili, temveč prejkone z znanostjo in znanstvenim razumevanjem – kar nas vrača na začetno dilemo pojmovne širine *episteme*.

Aristotelova napoved natančnosti opisa znanja na tem mestu, češ »pri čemer se bomo izražali natančno in se izogibali analogijam«, nas nato pripelje do definicije, po kateri je znanje »zmožnost dokazovanja«. ²¹ Pozorni bodimo na še eno malenkost v zgoraj navedenemu odlomku: zdi se, da je v njem na enak način opisan pogoj znanstvenega razumevanja, ki pravi, da se to nanaša na tisto, kar ne more biti drugačno (predmet) ali drugače (dejstvo). ²² Če bi namreč nekaj lahko bilo drugačno in to dejansko ne bi bil predmet našega opazovanja (*theorein*) v danem trenutku, ne bi mogli vedeti, ali biva ali ne. Čeprav bomo o tem načinu spraševanja (*ei esti*) spregovorili kasneje, nam to že zdaj pove naslednje: ko o nečem ne moremo vedeti, ali biva ali ne, te stvari ne moremo vedeti ali spoznati. Kar želimo znanstveno spoznati, mora biti znanstveno spoznatno tudi takrat, ko tega ne moremo opazovati, zaradi česar bo tisto, kar znanstveno vemo, moralo obstajati po nujnosti. Nujnost tu ne pomeni drugega kot pogoj, da nekaj ne more biti drugačno. Preostanek asociacij je jasno prepoznaven: kar je po nujnosti, je

²⁰ Ohranjam Gantarjev prevod, kjer je *allos echein* preveden prislovično.

²¹ Aristotel na istem mestu navaja še, da ima znanje le tisti, ki je o nečem zanesljivo prepričan in ki so mu znana tudi izhodiščna počela. Ne poznati počel pomeni imeti znanje po naključju. Primerjaj EN 1139b.

²² Kot že nakazano, med obema rabama tu ne ločujem.

tudi večno, zaradi česar je to, kar spoznavamo na znanstveni način, večno, kar pa pomeni, da je s tem nenastalo in nepremeljivo.

Navedeni atributi predmeta znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačno, se zelo razlikujejo od tega, kar beremo v *Drugi analitiki*: večnost, nenastalost in nepremeljivost niso lastnosti, ki bi jih našli med opisi predmeta znanstvenega razumevanja. Še več, nujnost se v njej ne navezuje na predmet, temveč prejkone na premise v dokazu. V začetku četrtega poglavja beremo:

Kar znanstveno razumemo v polnem smislu, ne more biti drugače, kot je; zato bo to, kar je predmet [to episteton] dokazovalne znanosti, nujno. Dokazovalno znanstveno razumevanje je tisto, ki ga imamo, ker imamo dokaz; sklepanje, ki tvori dokaz, torej izhaja iz nujnih premis. (*APo.* 73a22–24)

V tem odlomku se jasno artikulira misel, da je dokaz oziroma dokazovanje nekaj, kar je sklepanje iz premis, ki so nujne. Tovrstna zahteva sicer ni najbolj smiselna, saj bi lahko pomislili, da je tak postopek argumentacijsko napačen – namreč sklepati, da so premise nujne zato, ker je sklep nujen. Kot vemo, Aristotel to možnost zanika.²³ Verjetno je treba mesto brati nekoliko drugače: ambicija je le pokazati, da so premise v dokazu nujne, ker je predmet znanstvenega raziskovanja takšen, da ne more biti drugačen. Poudarek bi torej smel biti na tem, da če je predmet znanstvenega razumevanja takšen, da ne more biti drugačen, bodo tudi stvari, ki jih znanstveno spoznavamo v dokazu, nujne. Toda edini način, da bi jamčili to, da je sklep v dokazu nujen, se bo skrival v premisleku, da so tudi premise, iz katerih smo ga izpeljali, nujne. Dokaz torej vedno vodi do sklepa, ki je nujen, zato bodo takšne morale biti tudi premise.²⁴

Zakaj je še pomemben navedek iz *Nikomahove etike*, ki smo ga zgoraj primerjali? Skupno z navedkom iz *Druge analitike* mu je, da dokazuje povezavo med nujnostjo in tem, kar je znanstveno spoznatno. Toda v obeh primerih bo ta nujnost različna: v *Nikomahovi etiki* bo Aristotel sklepal, da je tisto, kar se ponuja znanstvenemu spoznanju, večno, nenastalo in nepremeljivo – to so lastnosti, ki nesporno govorijo v prid ontološni nujnosti, ki je na delu v stvarnosti tega sveta. Toda nujnost v *Drugi analitiki*, pripisana predmetom našega znanstvenega ra-

²³ Primerjaj *APo.* 75a2–4.

²⁴ Oziroma: iz nujnih premis lahko sledi le nujen sklep, vendar bo Aristotel dopustil možnost, da nujen sklep lahko sledi tudi iz nenujnih premis.

zumevanja, mora biti izpeljana iz nujnosti premis. Premise kot premise pa niso nujno bivajoče, zato ne moremo govoriti o njihovi ontološki nujnosti, kvečjemu o njihovi propozicionalni oziroma logični; ker je tisto, kar znanstveno spoznavamo, nujno v nenaključnem smislu, bodo tudi stvari, iz katerih smo jih izpeljali, morale biti nujne na opisan način. V nekem smislu torej Aristotel spregovori v perspektivi dve tipov nujnosti, ontološke in logične. Takšen premislek nas pripelje do tega, čemur pravi počela. Večina komentatorjev se strinja, da se prva in druga knjiga *Druge analitike* ukvarja s počeli znanosti, *episteme*. Počela, v tem primeru znanosti (ali vsaj vednosti), so temelji neke znanosti ali znanstvenega razumevanja, s tem so njihov začetek, kot nam pove sama etimologija besede, so njihova mera in vodilo. Eno izmed počel znanosti so gotovo opredelitve ali definicije (APo. 72a6–24). Da bi sestavili dokaz, ki je jedro znanstvenega dela, bomo zato nujno potrebovali premise, ki vsebujejo takšna počela.

III.

Aristotel torej izrecno navaja, da je produkcija znanstvenega razumevanja nekaj, kar temelji na osnovi dokaza (*apodeixis*) (APo. 71b16). Ta je opisan kot znanstveno sklepanje (*sylogismos epistemonikos*), ki omogoči znanstveno razumevanje. V tem smislu obstaja dokazovalna znanost oziroma znanje (*apodeiktike episteme*), za katero se bo zahtevalo, da izhaja iz premis, ki izpolnjujejo točno določene pogoje – vsi so jasno naštet. Biti morajo resnične (*alethe*), prvotne (*protá*), neposredne (*amesa*), bolj poznane (*gnorimotera*) in prvotnejše (*protera*) od sklepa (*symperasma*), ter razlaga zanj (*aitia*). Šele s takšnimi izpolnjenimi pogoji bodo namreč takšne premise delovale kot počela. (APo. 71b18–25) Povedano preprosteje, za Aristotela bo dokazovalna znanost nastopila le, če bo sklep dokaza nujno sledil iz nedokazljivih počel, ki so po svojem bistvu resnične in prvotne premise.²⁵ Znanstveno razumevanje je hierarhično urejen niz dokazov, ki so po svojem bistvu razlagalna sklepanja. Dokazi, ki so najvišje uvrščeni, imajo za svoje premise prva počela *episteme*. Pomembno za počela je, da so nedokazljiva: karkoli bo že obstajalo v znanosti, bo izpeljano po sklepanju iz njih, toda sama počela niso izpeljana iz ničesar. Ker znanja o počelih ne moremo dobiti s pomočjo dokaza, se poraja vprašanje, kako jih sploh spoznamo? V zadnjem poglavju *Druge analitike* (II. 19) se bo Aristotel sicer posvetil temu vprašanju, a daleč od tega, da bomo deležni končnih pojasnil.

130

²⁵ Primerjaj Perelmutter (2010, 228).

Temeljni postopek doseganja znanja bi lahko opisali na naslednji način: čutila v nas proizvajajo določene zaznave in občutke, ki se potem prenašajo v razumski del človeka kot nekaj, kar obstaja kot še ne analizirani fenomen, kot *pragma*.²⁶ Znanstvena analiza, ki bo stekla in o kateri govori že sam izraz *analytikos*, vsebovan v naslovih obeh istoimenskih spisov, se bo odvila, ko bo človekov razum nek fenomen obravnaval na način, da ga bo pretvoril v podlago in njene lastnosti, pri čemer bo uporabil ustrezen *meson*.²⁷ Aristotelov *meson* seveda ni nujno *terminus medius*, srednji pojem, kajti predstavljati si ga ne smemo le kot jezikovno entiteto, temveč nekoliko širše, kot srednjo ali vmesno stvar. Vzemimo fenomen (*pragma*), ki ga zaznavamo in ga želimo analizirati. Aristotelov primer je »trušč, ki se ustvarja v oblakih«. ²⁸ Dobimo naslednjo situacijo: »Trušč, ki se ustvarja v oblakih« je *pragma*, torej fenomenalno stanje stvari, ki ga moramo analizirati. Kaj je tu »medialno« stanje? Nekaj takšnega kot »ohlajanje ognja«, ki omogoči ugotovitev »Trušč je ohlajanje ognja« oziroma »Trušč se povzroča z ohlajanjem ognja« oziroma »Grmenje je ohlajanje ognja«. Poprejšnje znanje, ki ga omenja Aristotel na začetku *Druge analitike*, je v tem primeru predpostavka o tem, da je grmenje trušč v oblakih, ki je učinek ohlajanja ognja.

Ob tem navaja Aristotel še določene dodatne pogoje. Da bi nekaj bilo dokaz v pravem pomenu besede, moramo po subjektno-predikatni zasnovi podlagi pripisati lastnosti pod čisto določenimi pogoji. Možnosti so naslednje:

1. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »za vsak primer« ali »vsakič« (*kata pantos*), torej mora veljati za vsak dani primer oziroma, kot so dejali v srednjem veku, *universaliter*. To pomeni, da velja za vsak član razreda te podlage: »Vsak *S* je *P*«. »Za vsak primer« je nekaj, kar velja vsakič in vselej: za vsakega človeka npr. velja, da je žival, zato je vsak človek pred nami tudi žival.²⁹
2. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »sami po sebi« (*kath' hauto*), torej *per se*. Kar pomeni, da se mora izrekati o podlagi glede na njej lastno naravo: »*P* pripada/opiše *S* glede na naravo *S*« ali »*P* pripada/opiše *S*

²⁶ Aristotel razume znanstveno raziskovanje kot prehod od grobe ideje, ki jo prinašajo čutno zaznavanje in izkustvo, do polnega razumevanja, kaj neka vrsta stvari ali vrst dogodka je. Primerjaj Ackrill (1981, 102).

²⁷ Za nekoliko drugačno branje pomena izraza *analyein* glej še Smithov članek v tej številki *Filozofskega vestnika*.

²⁸ *APo.* 94a5.

²⁹ *APo.* 73a26–28.

glede na naravo *P*«. V danem primeru je »samo po sebi« nekaj, kar je prisotno v naravi stvari, njenem kajstvu. Aristotel daje nejasen primer črte, ki velja za trikotnik sam po sebi in točko, ki velja za črto samo po sebi, ker sestavlja lastnost vedno bitnost stvari, ki je po sebi.³⁰

3. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »splošno« (*katholou*), kar pomeni, da se izreka o njej glede na njeno celotno naravo: »*S* je *P* glede na celotno *S*«. Ta tretji pripis je na nek način seštevek prvih dveh; razmerja med »za vsak primer«, »sama po sebi« in »splošno« so kumulativna, prva dva vodita k tretjemu pripisu. Nekaj bo veljalo kot splošno takrat, če bo veljalo za vsak primer neke stvari in če bo veljalo za to stvar samo po sebi. Oziroma po sebi in kot tako (*hēi auto*), dodaja Aristotel (*APo.* 73b27). Po sebi je isto kot veljati za neko stvar kot takšno, na primer točka velja za črto kot tako (za črto kot črto) in lastnost imeti kote enake dvema pravima velja za trikotnik kot tak. Lastnost »imeti kote enake dvema pravima« ne velja splošno za geometrijski lik, na primer za pravokotnik. Aristotelova poanta tu ni v tem, da velja za trikotnik kot tak, saj je to mesto zasedeno za pripis »sam po sebi«. Splošnost (*katholou*) tu le onemogoča, da bi lahko nekdo dokazoval kot znanstveni stavek na primer trditev »Vsak enakokraki trikotnik ima kote enake dvema pravima«, s tem pa na primer za enakokraki trikotnik, da je prava podlaga. Splošno tu ne pomeni, da se nanaša na del te narave ali kajstva, kajti mora se na celotno naravo trikotnika, ki je prvotnejša – in v tem je poanta njegove uvedbe.

Omenjeni trije načini pripisa podlagi predstavljajo načine pripisa v znanstvenem dokazu. Aristotel nam glede tega, kako se oblikuje znanstveno raziskovanje, na začetku druge knjige *Druge analitike* ponuja štiri tipične »strategije« vprašanj, s katerimi to začenja. Taksonomija je enostavna: znanstvenik preizprašuje, da neka stvar je, zakaj je, če je in kaj je. Preiskuje torej »da je« (*hoti esti*, latinski *quia*), »zakaj je« (*to dioti*, latinski *propter quid*), »če je« (*ei esti*, latinski *si est*) in »kaj je« (*ti esti*, latinski *quid est*).³¹ Poglejmo si naslednji opis:

³⁰ *APo.* 73a34. Barnes opozarja na dvojno branje. Prvi dve razumevanji »samega po sebi« sta naslednji: (1) *A* velja za *B* sam po sebi = *df.* *A* velja za *B* in *A* je zastopan v definiciji *B*; (2) *A* velja za *B* sam po sebi = *df.* *A* velja za *B* in *B* je zastopan v definiciji *A*. V prvem primeru sta lastnost oziroma predikat upoštevana v definiciji podlage, v drugem je podlaga upoštevana v definiciji lastnosti oziroma predikata. Prim. Barnes (2002, 112). Skratka, črta je upoštevana v definiciji trikotnika, oziroma alternativno, trikotnik je upoštevan v definiciji črte po sebi. Primerjaj še opombo 49 pod prevod *Druge analitike* v tej številki revije.

³¹ *APo.* 89b24–25.

Stvari, po katerih se sprašujemo (*ta zētoumena*), je toliko vrst kot tistih, ki jih znanstveno razumemo. Sprašujemo se po štirih stvareh: po dejstvu (*to hoti*), po vzroku (*to dioti*), po tem, ali nekaj je (*ei esti*), in po tem, kaj nekaj je (*ti estin*). Ko se namreč sprašujemo, ali velja to ali nekaj drugega, in pri tem vpeljemo več kot en pojem (*eis arithmon thentes*), kot na primer ali Sonce mrka ali ne, takrat se sprašujemo po dejstvu. To je razvidno iz naslednjega: ko odkrijemo (*heurontes*), da Sonce mrka, se o tem nehamo spraševati, in če od začetka vemo (*eidōmen*), da Sonce mrka, se ne sprašujemo, ali mrka. Ko pa neko dejstvo vemo, se sprašujemo po vzroku, kot na primer ko vemo, da Sonce mrka in da se Zemlja premika (*kineitai*), se sprašujemo, zakaj Sonce mrka oziroma zakaj se Zemlja premika. Po teh stvareh se sprašujemo na ta način, po nekaterih pa na drug način; na primer ali je kentaver ali ga ni, ali je bog ali ga ni (s tem hočem reči, ali nekaj je ali ne v polnem smislu, ne pa v smislu, ali je nekaj belo ali ne). Potem ko spoznamo (*gnontes*), da nekaj je, se sprašujemo, kaj je to, kot na primer »kaj je torej bog?«, ali pa »kaj je človek?« (*APo. 89b23–35*)³²

Opisane načine spraševanj bi lahko v njihovi razlikovanosti razumeli na tak način:

1. *to hoti esti* ali »da nekaj je (*X*)« opisuje določeno stanje stvari (*pragma*) v njegovi danosti; celo v primeru najbolj enostavnih pojmov, kakršen je »žival«, bi takšno stanje morali razumeti kot »biti žival«. Aristotel navaja veliko primerov, omenjeni se glasi, da Sonce mrka (89b26); vprašanje se torej glasi, ali je podlaga določena z neko lastnostjo, ki ji jo lahko pripišemo, na primer »Da/ali Sonce mrka ali ne?«. Za to vprašanje je značilna formulacija »Ali za *X* velja lastnost *Y* ali ne?«.³³
2. *to dioti* ali »zakaj nekaj je« se sprašuje po razlogu, po tem torej, zakaj je nastopilo neko stanje stvari na način, da mu je pripisana lastnost, na primer »Zakaj Sonce mrka?« (89b30). Formulacija je »Zakaj je *X* (tudi) *Y*?« oziroma »Zakaj *X* pripada lastnost *Y*?«.
3. *to ei esti* ali »če/ali nekaj je« opisuje podlago, ki ji je pridodana kakršnakoli lastnost, tj. subjekt v njegovi določenosti. V tem oziru se ne sprašujemo o obstoju nečesa, torej neke nedoločene podlage, saj je ta že navzoča v čutni zaznavi. Aristotel daje primer: »Če Bog je?« (89b32) Pri tem načinu ni povsem jasno, v kakšni meri se razlikuje od prvega in ali res meri na eksistenco pod-

³² Navajam delovni prevod Jere Marušič.

³³ Cf. Byrne (1997, 86).

lage oziroma le na hipotetičnost. Značilna formulacija bi bila »Ali X je?«. Harrari (2004, 120) ugotavlja, da sta prvi dve vprašanji preliminarni in nastopata v prvi fazi znanstvenega raziskovanja. Hkrati bo veljalo, da nas na ravni bitnosti vpeljeta v drugi dve vprašanji, namreč »zakaj« in »kaj« je nekaj.

4. *to ti esti* ali »kaj nekaj je« sprašuje po pravilni kategorizaciji podlage nekega fenomena. Zato v glavnem to znanstveno vprašanje zadeva formalno identifikacijo podlage. Primer tega je recimo »Kaj je Bog ali človek?« (89b34–5). Značilna formulacija bi bila »Kaj je X?«³⁴

Pomembno je opozoriti na to, da se prvi dve vprašanji nanašata na stanje stvari (*pragma*), drugi dve se nanašata na podlago. Vse štiri načine spraševanja – »da«, »zakaj«, »ali je« in »kaj je« bi lahko opisali tudi kot moduse znanstvenih poizvedb, ki govorijo o dejstvu (*to hoti*), razlagi (*to dioti*), obstoju (*to ei estin*) in bistvu ali kajstvu (*to ti estin*). Stvari, ki so predmet našega iskanja (*ta zetoumena*), so torej opisane v naštetih načinih zastavljanja vprašanj. V prvem modusu si zastavljamo vprašanje o predmetu, da je kaj takšno, kot je, na primer da/ali Sonce mrka ali ne. Potem sledi, pravi Aristotel, konec iskanja, kajti ko ugotovimo, da Sonce mrka, odgovora na to vprašanje več ne iščemo (*APo.* 98b28). Podobno velja, da isto vprašanje preskočimo, če že od samega začetka vemo, da Sonce mrka – takrat takoj začnemo z naslednjim, ki je, zakaj je temu tako, zakaj skratka Sonce mrka ali zakaj se Zemlja premika.

Nekaj drugega je, ko se sprašujemo, ali je kentaver ali ga ni, oziroma ali je Bog ali ga ni (*APo.* 98b32–33). Vprašanje, ki je tu zastavljeno, meri na »ali je ali ni« v polnem smislu oziroma nasploh (*haplos*), kot temu rad reče Aristotel.³⁵ Šele, ko smo odgovorili na to vprašanje po »obstoju« nečesa, se zastavi naslednje, ki terja definijsko opredelitev o tem, kaj je nekaj stvar, na primer kaj je Bog in kaj človek. Harrari (2004, 121) pravilno ugotavlja, da Aristotel ne razreši povsem prepričljivo dileme med naključnim in nenaključnim razumetjem – nekaj lahko razumemo naključno po empirični poti in včasih se naše razumetje veže na sam predmet, kot na primer to, da je grmenje trušč v oblakih ali da je mrk način odvzeta svetlobe.³⁶

³⁴ Upoštevajoč jezikovno rabo, Barnes (2002, 203) četvorno členitev vprašanja glede na opredelitev do osebk (subjekta) razloži takole: *to hoti* opiše »Če S je P«, *to dioti* »Zakaj S je P«, *ei estin* »če je taka stvar kot S«, *ti estin* »Kaj je S«.

³⁵ Kot potem doda, s tem ne misli na »naključno« lastnost nečesa, torej ali je nekaj belo ali ni belo. Primerjaj *APo.* 98b 33.

³⁶ *APo.* 93a21–24.

V tem pogledu sta si izhodišči, ki sprašujeta po bistvu ali po obstoju, bolj blizu od preostalih, saj je poizvedba o tem, ali nekaj obstaja (obstoj), že odgovorjena z definicijo. Ker ni ostre razmejitve, je možna razrešitev interpretacijske dileme v tem, da vzamemo opredelitev, ki odgovarja na »ali je« za definicijo, ki ni realna (torej ne opredeljuje bistva ali kajstva stvari), temveč nominalna – kar pomeni, da zgolj pojasnjuje pomen neke besede in odgovarja na vprašanje, kaj označuje neka beseda.³⁷

Med vsemi štirimi tipi znanstvenih poizvedb obstaja določena notranja koherenca.³⁸ V smislu, da obstaja naravno sosledje spraševanj. Vprašanju po dejstvu (tem, da nekaj je) naravno sledi tisto po razlagi ali vzroku (zakaj nekaj je), pa tudi vprašanju po obstoju (ali nekaj je) naravno sledi tisto po opredelitvi (kaj nekaj je). Prvi dve zadevata množino stvari, ki smo jih identificirali, torej množstvo določil oziroma vprašanj, na kakšen način stopajo v odnos podlaga in lastnosti.³⁹ Drugi dve, obstoj in bistvo, zadevata posamezen pojem. Povezava je v nekem oziru metodološko (ali hevristično) »naravna«: spraševanje o tem, zakaj Sonce mrka, predpostavlja pozitiven odgovor na spraševanje, da mrka, kot tudi spraševanje po tem, kaj je Bog, predpostavlja pozitiven odgovor, da obstaja. Skratka: nemožeče bo imeti razlago o mrku Sonca, če to ne bo mrkalo, če ne bo dejstva, da *S* je *P*. Nekoliko drugače je z drugima primeroma, kajti lahko se vprašamo, kaj je neka stvar, ne da bi točno vedeli, ali taka stvar obstaja. Vprašanje po opredelitvi nujno ne terjata predhodno pozitivnega odgovora na tisto o obstoju. Lahko na primer razpravljamo o tem, kaj kentaver je, ne da bi predpostavili njegov obstoj – v danem primeru fiktiven in »nerealen«. Vendar se tu odvisnost lahko hitro obrne v tem smislu, da terjamo najprej odgovor na vprašanje, kaj neka stvar je, da bi sploh odgovorili na to, ali je. Vsaj videti je, kot da je situacija v tem smislu obrnjena na glavo, vendar tega Aristotel verjetno v resnici ne želi nakazati: kar se tu dejansko zahteva, je nominalna definicija nečesa, namreč v smislu določitve besednega pomena, na primer »Kaj misliš s kentavrom«?

³⁷ Odgovor na vprašanje »ali nekaj je« se torej lahko giblje v sferi iskanja nominalne definicije nečesa, na meji med tistim, kar je označeno z nekim izrazom ali imenom, in tem, kaj da nekaj je. David Charles, podobno kot Harari (2004), med obojima ločuje; znanstveno preiskovanje vsebuje zanj tri različne stopnje: najprej vsebinsko opredelitev tega, kaj neko ime označuje, potem opredelitev, ali ta predmet, ki je označen z imenom, obstaja, in nato še opredelitev o bistvu predmeta, ki ga označuje neko ime. Primerjaj Charles (2000, 24–56).

³⁸ *APo.* 89b36–90a2.

³⁹ *APo.* 89b26.

IV.

Vrnimo se k vprašanju bistva, *ti esti*. Vprašanje po tem, »kaj je nekaj«, implicira različne dodatne kontekste spraševanj – povezane s pojmom *X*, ki ga obravnavamo. Gómez-Lobo (1980, 76) navaja tri možnosti postavitve istega vprašanja. Prvič, kot rečeno, lahko meri na običajno sokratsko vprašanje po tem, »Kaj je *X*?«, ki želi določiti definicijo in pomen tega *X*. Drugič, z njim sprašujemo onstran jezika o tem, kaj taisti *X* predstavlja, in sicer v smislu »Kaj pomeni biti *X*?«: s tem se dejansko sprašuje po podlagi, vprašanje po bistvu stvari in bitnosti se izenačita.⁴⁰ Tretjič, lahko meri na določitev nekega *X* znotraj določenega razreda stvari in je zato identično vprašanju »Katera od teh stvari (v tem razredu *Y*) je *F*?«: *K* temu bi lahko dodali še četrto možnost, ko je stvar *X* izraz za posamezno stvar (*tode ti*), kar terjaja določitev rodu, na primer »Kaj je Sokrat?«. Aristotelov sugerirani odgovor na taisto vprašanje v *Metafiziki* se bo glasil, da je človek« (*Metaph.* 1028a16–18).

Verjetno prav zaradi navedenih zadreg je na mestu 89b37–90a1 *Druge analitike* artikulirano uveden novi pojem – *meson*. Aristotel govori o iskanju odgovorov na to, »da je nekaj« takšno in takšno, oziroma »ali nekaj je« v delnem ali polnem smislu. Za to drugo bo rekel, da torej v danem primeru iščemo srednji pojem:

Ko pa zatem ko spoznamo (*gnontes*) bodisi neko dejstvo bodisi to, ali nekaj je – bodisi v delnem smislu (*to epi merous*) bodisi v polnem smislu (*to haplōs*) –, sprašujemo po vzroku ali pa po tem, kaj nekaj je, takrat sprašujemo, kaj je srednji pojem (*ti esti to meson*). (*APo.* 89b38–90a1)

S tem smo se znašli v situaciji, ko Aristotelova inovacija srednjega pojma ne more biti razumljena v jezikovnem smislu. Namreč vprašanja tipa »Kaj je človek?« ali »Kaj je mrk?« (*APo.* 90a15–18) terjajo zahtevo po realni definiciji – potemtakem ne iščemo opredelitev srednjega pojma, temveč kaj je (ali kakšen je) srednji pojem v vsakem posameznem primeru. Zato *ti esti* neizbežno meri na nekaj, kar zahteva različni vprašanja. Nekaj podobnega velja za *ei esti*, spraševanje po obstoju nečesa. Kajti eno izmed razumevanj vprašanja »ali je« bi lahko bilo »da je ta stvar *X*«. Na mestu *APo.* 71a24–27 si Aristotel na sledi njemu zelo

⁴⁰ Kalan v pripombi pod črto k njegovemu prevodu *Metafizike* (1999, 156) opozori na dvoumnost obeh izrazov *ti estin* in *ousia* tam, kjer je za Aristotela celo jasno rečeno, da bivajoče bistvo (*to ti estin*) ravno označuje bitnost (*ousia*).

ljubih matematičnih primerov iz Evklida (teorem 32) postavi vprašanje, kako sestaviti dokaz, ko vendar v nekem oziru razumemo in poznamo sklep, v nekem drugem pa sploh ne:

Ustrezen opis je morda sledeč: preden smo napeljeni k zaključku oziroma izvedemo sklepanje, na nek način nekaj razumemo, na drug pa ne. Kajti če v polnem smislu nismo vedeli, da neka stvar je (*ho gar me edei ei estin haplos*), kako smo lahko v polnem smislu vedeli, da ima kote enake dvema pravima? Vendar je očitno, da to razumemo na ta način: razumemo splošno, v polnem smislu pa ne razumemo.⁴¹

Distinkcija med splošnostjo (*katholou*) in absolutnostjo nečesa v polnem smislu (*haplos*) je naslednja. Če imamo neko znanstveno razumevanje, na primer o tem, »da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima« (*APo.* 71a19–20), potem lahko napišemo naslednjo splošno premiso:

$(x) (Tx \dashv\dashv Px)$

Vsaka stvar x , ki je trikotnik (T), bo imela notranje kote enake dvema pravima (P). Težava je v tem, da takšna premisa na vsebuje, čeprav izraža splošnost, znanstvenega razumevanja v polnem smislu, namreč za določen trikotnik. Kar pogrešamo, je Pa , kjer a preprosto pomeni določen trikotnik, torej nekaj takšnega kot » a ima kote enake dvema pravima«. Nekaj torej, pravi Aristotel, splošno razumemo in vemo ($(x) (Tx \dashv\dashv Px)$), toda ne tudi v polnem smislu, absolutno in *simpliciter*. V *Prvi analitiki* je tu še bolj jasen in pove naslednje: »Kajti vedeti za vsak trikotnik, da ima kote enake dvema pravima, ni v polnem smislu (*ouch haploun*), vendar to vemo v enem primeru s pomočjo znanja, ki je glede na splošnost, v drugem pa glede na posamezno. V takšnem oziru vemo glede na splošno znanje o C , da ima kote enake dvema pravima, vendar tega ne vemo glede na posamezno znanje.« (*APr.* 67a16–21). Tisto, kar potrebujemo, da bi nekaj vedeli in razumeli v polnem smislu, je skrito v manjkajoči premisi Ta , ki nam pove, da je ta a v resnici trikotnik T . To je dejansko edini način pojasnitve, v čem je razlika med znanjem v splošnem in znanjem v polnem smislu. Dobimo torej naslednjo situacijo:

Vsak trikotnik x ima kote enake dvema pravima.

⁴¹ Primerjaj še Barnesov prevod (1975): »If you did not know whether there was such-and-such a thing simpliciter, how could you have known that it had two right angles *simpliciter*?«

a je trikotnik.

a ima kote enake dvema pravima.

Ob tem prva premisa označuje univerzalno stanje splošnosti (*katholou*), tretja pa nam ne daje znanja v polnem smislu (*haplos*), razen če ne upoštevamo druge premise, ki nam ga jamči. Ross (2000, 506) pravilno opozarja na enostavno in učinkovito razlago, ki jo ponuja Heath (1949, 37–39): namreč da bo »šele v teku sledenja dokazu spoznavajoči uvidel, da se dejansko ukvarja s trikotnikom.« Mesto *APo.* 71a24–27 nam zato na primer ne ponuja evidence za to, da bi smeli govoriti o obstoju trikotnika, namreč nekega določenega trikotnika pred nami, ampak je » a je trikotnik« tukaj navedba nečesa, kar opisuje a , kolikor je pripadajoč neki splošnosti in spada v razred trikotnikov. Barnes (2002, 85–86) pravilno ugotavlja, da mesto *APo.* 71a26–27 predpostavlja a , ki da je trikotnik, vendar v svoji interpretaciji razume ta a kot nekaj, kar je konkreten trikotnik. V nasprotju s tem bi morali to mesto razumeti v smislu »da je ta stvar X «, torej da je neka stvar uvrščena v razred (ali rod) trikotnikov. V nekem oziru je torej njegova raba predikativna.

Obstajajo potemtakem tri heterogena možna branja *ei esti*. Prvo je običajno eksistencialno: *ei esti (X)*, torej ali/če je trikotnik, kjer razumemo, da obstaja a kot trikotnik; » a je trikotnik« razumemo kot zatrditev obstoja tega istega a . Drugo branje je veridično, v njem zatrjujejo, da je nekaj resnično: » a je trikotnik« razumemo kot potrditev resničnosti tega, da je a res trikotnik. V tem primeru glagol *esti* lahko vzamemo kot dokazilo resničnosti. Preprost odgovor na veridično rabo v nekem vprašanju je tisti »res je« oziroma »resnično drži«. Če denimo Sokrat sprašuje sogovorca, ali so čevljarji odlični v izdelovanju čevljev in če je odgovor slednjega *esti tauta*, potem želi povedali le, da je to resnično – *esti* je tukaj veridičen.⁴² Tretja raba, ki gre onkraj razumevanja veridičnosti, je prej opisana predikativna, njena logična oblika bi lahko bila »da neka stvar je X « – namreč, kot že rečeno, da je neka stvar a dejansko trikotnik T .

138

Toda ko Aristotel na začetku druge knjige *Druge analitike* zatrjuje, da »v vseh teh iskanjih (*hai zeteseis*) iščemo bodisi, ali srednji pojem je (*ei esti meson*), bodisi, kaj je srednji pojem« (*APo.* 89b37–90a1), je njegova raba zanesljivo eksistencialna. Zakaj je to pomembno? Ker je bila tik pred tem v zgoraj navedenem citatu

⁴² Primer je izposojen iz razprave o veridičnem in eksistencialnem statusu *esti* pri predsokratiku Parmenidu v komentarju Barnes (1982, 126).

(*APo.* 89b31–33) drugačna od tega. Barnes (2002, 203) meni, da je tu pomembno razlikovanje med vprašanje *to hoti esti* in *to ei esti*, ki ga Aristotel razreši na dva načina. Za ugotavljanje dejstva (*to hoti esti*) se sprašujemo po tem, ali nekaj je, toda vemo, kaj pomeni »da« je, v primeru obstoja (*to ei esti*) pa sprašujemo, če nekaj je, vemo pa, kaj pomeni »ali je«. ⁴³ Vendar v tretjem primeru (*ei esti*) bi znova lahko vprašali, da nekaj je, ne pa, ali je nekaj – s tem se briše razlika med izrekanjem dejstva in obstoja –, *ei esti* drugega poglavja je ponovitev ali variacija vprašanja *to hoti* iz prvega poglavja druge knjige. Zgoraj omenjena distinkcija med nečim, kar je »*X* v polnem smislu« in tem, da »*X* je nekaj (*ti*)« je dejansko razlika med opisom nečesa, kar obstaja neodvisno od tistega »*X* je *Y*«, torej absolutno, in tem, kar obstaja kot nekaj. Temu drugemu načinu pravi Aristotel »v delnem smislu« (*epi merous*) – skratka »*X* je v delnem smislu«, dobesedno »delno«, in je isto kot reči »*X* je *Y*«, kajti »*X* je« je del »*X* je *Y*«. ⁴⁴ Vprašanji dejstva in obstoja sta tu zvedeni na dilemo, ali obstaja srednji pojem, vprašanji razlage in bistva pa sta zvedeni na vprašanje, kaj je srednji pojem.

Pomembna konsekvence te združitve sledi za opredelitve in dokaze – če so dokazi Aristotelovo sredstvo razlage in imajo obliko sklepanja, potem bo v njih razlagalni srednji pojem nekaj, kar ne le posreduje, temveč tudi pojasni odnos med večjim in manjšim pojmom dokaza – v praksi to pomeni med subjektom in predikatom, podlago in lastnostmi. O tem je Aristotel spregovoril že v *Prvi analitiki* in pokazal, kako do srednjih pojmov, ki bodo omogočili dokaz, sploh pridemo. ⁴⁵ Srednji pojem v sklepanju ima status različnih oblik vzročnih razlag. Končni učinek takšne redukcije četverne tipologije spraševanj tu ni v zatrditvi, da je raziskovanje dejstev in obstoja iskanje obstoja srednjega pojma v dokazu, oziroma da je v nadaljevanju raziskovanje razlage ali bistva v določanju srednjega pojma – prej se zdi, da želi oboje združiti. Le v tem primeru lahko razumemo, zakaj se dejstvu pripisuje opisani »ali nekaj je v delnem smislu« (*to ei estin epi merous*). ⁴⁶ Hkrati se zdi, da je pripravljen obstoj opisati kot »ali nekaj je v polnem smislu« (*to ei estin haplos*).

⁴³ V angleškem jeziku se distinkcija, vsaj v tradiciji prevodov *Druge analitike*, vzpostavlja s pomočjo veznikov *whether* v prvem primeru in *if* v drugem.

⁴⁴ Primerjaj *Top.* 166b37–167a4 in 180a32–38. Za kritiko Barnesovega branja glej Kahn (1986, 25), ki opozarja, da tudi ob takšnem branju Aristotel ni konsistentno bral *ei esti* na način eksistencialne rabe.

⁴⁵ *APr.* 41a–46a.

⁴⁶ *APo.* 89b39.

Aristotelov poskus četverne tipologije znanstvenega spraševanja se, kot smo opisali, zdi manj enostavno samoumeven, ko upoštevamo njegovo uvedbo relacij med posameznimi tipi vprašanj – bolje rečeno njihovih redukcij. Najbolj znamenita je, kot vemo, tudi izrecno izrečena izenačitev med bistvom ali kajstvom (*to ti estin*) in razlago ali vzrokom (*to dia ti estin*) – zatrjevano bo, da sta ista stvar (APo. 90a14–5). Vedeti, kaj neka stvar je, je potemtakem isto kot vedeti, zakaj je. Izenačitev med obojim je splošnega značaja, tj. izpeljana iz spoznanja, da lastnosti pripadajo vsem stvarem iste vrste, prehoda od posameznosti k splošnosti. Kot ugotavlja na primer Ule (1996, 14–15), sta splošnost in spoznanje vzroka tesno povezana, v tem je Aristotelova esencialistična koncepcija vzročnosti, bistveno različna od novoveške, ki išče povezave med dogodki in pojavi, tudi posebna: iskanje vzročne razlage za neko stvar ne zadeva nanašanje na neko drugo stvar, ki bi bila njegov vzrok ali razlog biti, temveč je iskanje tega, kaj je ta stvar po sebi. V zgornjem prispevku smo želeli opozoriti na nekatere zadrege v tipologiji, še zlasti glede vprašanja obstoja, ki se pojavij kot navrženi izziv, vsaj videti je tako, predvsem v primeru fiktivnih predmetov. Zakaj? Če vrsta, o kateri govorimo, ne obstaja, ne bomo znali identificirati njenih primerkov v tem svetu, s tem pa tudi ne bo izpolnjen osnovni pogoj za to, da podamo opredelitev. Realna definicija nečesa, na primer mrka, bo možna šele, ko smo podali neko njegovo lastnost, na primer ko smo prepoznali, da je mrk odvezetje svetlobe (APo. 90a7). Toda v aristotelskem primeru kentavra ne bo moglo priti niti do prvega koraka, ker v tem svetu ni konkretne posameznosti, ki bi jo lahko prepoznali kot primer te vrste. Zato se bo znanstveno raziskovanje ustavilo takoj po negativnem odgovoru na poizvedbo, ki preverja obstoj, ali obstaja neka stvar. S tem je Aristotel nakazal močno zahtevo po empiričnem preverjanju stvari v čutnozaznavnem svetu, vendar je to storil na podlagi matematičnih spoznanj – kar je po svoje ironično. Namreč tako kot na nekem znanstvenem področju ne moremo dokazati, da za vse trikotnike velja, da imajo kote enake dvema pravima, preden smo navedli konkreten lik pred nami in ga prepoznali kot trikotnik, bo tudi za kentavra (ali Boga ali človeka) veljalo, da ga moramo imeti pred sabo, preden bomo o kentavru kot kentavru lahko karkoli tudi povedali.

140

Literatura

Platon, *Zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje 2004.

Aristotel, *Metafizika*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994.

- J. L. Ackrill, *Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II. 8–10*, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Editrice Antenore, Padua 1981, str. 359–384.
- J. Barnes, *Aristotle, Posterior Analytics*, Second edition, Clarendon Press, Oxford 2002.
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1982.
- M. F. Burnyeat, *Aristotle on Understanding Knowledge*, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Editrice Antenore, Padua 1981, str. 97–139.
- P. H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*. SUNY Press, Albany 1997.
- D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- M. Ferejohn, *The Origins of Aristotelian Science*, Yale University Press, New Haven 1991.
- M. Ferejohn, *Meno's Paradox and De re Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration*, v: A. Preus, *Aristotle's Ontology: Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York 1992, str. 111–130.
- A. Gómez-Lobo, *The so-called question of existence in Aristotle, An. Post 2, 1–2*, Review of *Metaphysics* 34, 1980, str. 71–89.
- O. Harari, *Knowledge and Demonstration. Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
- T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1949.
- T. Irwin, *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford 1995 (več izdaj).
- C. H. Kahn, *Retrospect on the verb »to be« and the concept ob being*, v: S. Knuuttila in J. Hintikka (ur.), *The Logic of Being. Historical studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1986, str. 1–29.
- V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- P. Pellegrin, *Aristote, Seconde Analitiques, Organon IV*, GF Flammarion, Pariz 2005.
- Z. Perelmuter, *Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics*, *Phronesis* 55 (2010), str. 228–254.
- L. M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume One: General Introduction. The Works of Logic*. Brill, Leiden in Boston 2002.
- D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1965 (ponovna izdaja: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford University Press Academic Monograph Reprints), Oxford 2000.
- R. Smith, *Aristotle: Prior Analytics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis 1989.
- A. Ule, *Znanje, znanost in stvarnost*, Sophia, Ljubljana 1996.
- F. Zore, »Aristotelova 'logika' in nauk o kategorijah«, v: Aristotel, *Kategorije*, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 93–111.