ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 17, številka 3, november 2013 · ISSN 1408-2969

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Peter Lukan

Aristotel in pojem naključja

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Peter Lukan, »Aristotel in pojem naključja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 17, št. 3 (2013): 99–123.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Peter Lukan
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ARISTOTEL IN POJEM NAKLJUČJA

Aristotel za naključje uporablja dva pojma in sicer *týche* in *taùtómaton*, od katerih se prvi nanaša na človeški svet, drugi pa na naravna dogajanja. Bistvena je njegova oznaka naključja kot sekundarnega vzroka, s čimer po eni strani kaže na človeško dojemanje in način govora o njem kot o vzroku, po drugi pa na rezultat Aristotelove analize, ki pokaže, da gre tu v resnici za nesubstancialni vzrok. Naključje kot *dogodek* je postavljeno v teleološki kontekst – gre za pomenljiv redek dogodek, ki ga povzroči naključni vzrok in kateremu umanjka smotrni vzrok. Izvor naključja je vzpostavljen tudi v odnosu do pojma pogojne nujnosti, to je tipa nujnosti, ki opisuje dogajanja v sublunarnem svetu in ki dopušča tudi redke izjeme pri naravnih dogajanjih. Problematična točka so za Aristotela spački in nespolno razmnoževanje, saj ta dva pojava kažeta na potrebo po uvedbi pojma naključne substance, kar nasprotuje Aristotelovi lastni definiciji naključja kot nesubstancialnega vzroka. V članku odprte probleme na koncu tolmačimo v perspektivi (statistične) pogostosti/redkosti pojavov.

Ključne besede: naključje, Aristotel, teleologija, vzroki, statistika.

Pri razdelavi Aristotelovega pojma naključja se bom opiral na monografijo Johna Dudleyja *Aristotle's Concept of Chance* (2012), ki je domnevno prvo izčrpno delo na to temo. Ta pojem je v evropski miselni tradiciji prisoten že od samih začetkov evropske filozofske misli, z njim so operirali že misleci, kot so Demokrit, Empedokles, Heraklit, Anaksagora, vendar je bil Aristotel poleg Demokrita edini, ki je podal filozofsko *razlago* tega pojma. Še Aristotelov učitelj Platon je pojem uporabljal brez posebne pojasnitve. Aristotelova motivacija za podrobnejše ukvarjanje s pojmom naključja naj bi izhajala iz njegove želje po zavrnitvi Demokritovega pripisovanja kozmičnega reda naključju (Dudley, str. 2012:2). Prvotna motivacija za ukvarjanje s tem pojmom pri njem spada torej v območje kozmologije oziroma kozmogonije. Glavno refleksijo v zvezi s pojmom naključja v kozmološkem kontekstu poda v *Fiziki*. Aristotel sicer uporablja ta pojem tudi v svojih bioloških delih v glavnem zato, da pojasni izvor nekaterih

življenjskih oblik. V svojih etičnih delih obravnava, kakšno vlogo ima naključje pri sreči v življenju. Dudley meni, da je Aristotelovo pojmovanje naključja sploh temeljnega pomena za razumevanje tako njegove filozofije narave kot etike.

Po kratki terminološki razjasnitvi in predstavitvi pojma naključja pri mislecih pred Aristotelom se bomo osredotočili na njegovo pojmovanje naključnega vzroka, torej na opredelitev, kakšne vrste vzrok je sploh naključje. Nadalje nas bo posebej zanimalo, v kakšnem odnosu je naključje do pojma smotra oziroma teleološkega mišljenja, ter razmerje med pojmoma naključja in nujnosti, pri razumevanju katerega sta posebno zanimiva primera spačkov in spontane generacije organizmov. Navedli bomo še Aristotelov pogled na morebitno »znanost o naključju« ter opredelili mesto, ki ga ima naključje v njegovem pojmovanju sreče v etičnih delih.

Pojma *týche* in *taùtómaton*

Aristotel svojo osrednjo doktrino naključja posreduje v *Fiziki II 4–6*. Dva glavna izraza v zvezi z naključjem sta *týche* in *taùtómaton*, ki ju slovenski prevajalec Valentin Kalan prevaja kot naključje in samodejnost. Angleški prevajalci so izraza večinoma prevedli kot »luck« in »chance« oziroma se pojem *taùtómaton* alternativno prevaja tudi kot »spontaneity« ter »the automatic«. Ta izraz je sprva pomenil »samo od sebe« (tako kot na primer padajo lasje, teče reka, itd.), vendar se Aristotel odmakne od tega prvotnega pomena in pri njem kasneje pomeni naključje.

Izraz *týche* Aristotel rabi skoraj izključno v povezavi s človeškimi dejanji, kar angleški prevod »luck« dobro povzema, slovenski prevod naključje pa nekoliko manj, medtem ko se izraz *taùtómaton* uporablja tudi za dogajanja v naravi in je zato širši ter vključuje tudi pomensko polje *týche*. Slovenski izraz naključje se velikokrat uporablja tako v kontekstu ljudi kot v kontekstu drugih naravnih dogajanj (npr. v stavku »strela je po naključju zadela drevo in povzročila požar«). Da bi ti dve rabi bolje razločili, bomo uporabljali izraza naključje in sreča oziroma nesreča v smislu dogodka (tako kot rečemo npr. »imel sem srečo, da sem dobil glavni zadetek«), saj ima pojem sreče očitno antropocentrično konotacijo, to pa je ravno razlikovalna lastnost pojma *týche* nasproti pojmu *taùtómaton*. V slovenščini lahko (ne)srečni dogodek dobro razločujemo od pojma sreče v smislu duševnega blagostanja s pomočjo fraz »*imeti* (ne)srečo« in »*biti* (ne)srečen«.

Dudley z natančno analizo pokaže, da se izraz *týche* občasno pojavlja tudi kot splošni pojem za naključje, zato je pri prevajanju in tolmačenju potrebno paziti na kontekst. Ko se *týche* nanaša na človeška dejanja, je torej boljši prevod sreča, ko pa je izraz uporabljen v najbolj splošnem smislu, je boljši prevod zanj naključje. Potrebna previdnost pri tolmačenju izraza *týche* je posledica tega, da je pojem naključja pri Aristotelu doživel manjši razvoj, tako da je prvotni splošni

pojem *týche* zamenjala dvojica pojmov *týche* in *taùtómaton*[1]. *V* odlomkih, kjer torej nastopata oba izraza, ima pojem *týche* pomen naključja v človeškem svetu oziroma (ne)srečnega dogodka, na kratko sreče ali nesreče.

Aristotel na nekaterih mestih v smislu naključnega dogodka uporabi tudi izraz *sýmptóma*, ki pomeni sovpadanje (angleški prevod je »coincidence«)[2]. V slovenščini ima izraz sovpadanje šibkejšo konotacijo naključja (na primer v stavku »moj prihod je ravno sovpadel z njegovim, tako da se nisva iskala«). V angleščini pa tudi na primer v italijanščini (izraz *coincidenza*) je pomensko povezava med sovpadanjem in naključjem bolj izrazito vidna v vsakdanjem govoru. To dejstvo zrcali eno od pomembnih lastnosti naključja, namreč to, da gre pri naključju za sovpadanje kakšnih pomembnih okoliščin.[3] Izraz *sýmptóma* ima pri Aristotelu lahko vzročne konotacije ali pa ne, vedno pa se zgodi naključno.

Pojem naključja pri drugih grških mislecih

Ena bistvenih značilnosti pojma naključja pri predsokratikih je bila, da se ta ni pomensko izključeval s pojmom nujnosti.[4] Nujnost je pri njih bila postavljena v sam začetek obstoja sveta, Aristotel pa jo je prvi uporabljal tudi pri opisu naravnega dogajanja. To je po Dudleyjevem mnenju posredno povezano tudi z dejstvom, da so predsokratiki poznali samo snovni in dejavni vzrok, ne pa tudi oblikovnega in smotrnega,[5] o čemer Aristotel razpravlja na več mestih (npr. v *Metafiziki A)*. Za predsokratike je naključje nekaj, kar je kontingentno dano in je kot tako hkrati nujno in naključno, v smislu, da je neka danost pač nujna, kakšna je ta danost, pa je kontingentno. Za takšne dogodke bi torej lahko rekli, da so nujni *po danosti* in kontingenti *po pojavnosti*. Tako opredeljen pojem naključja je precej vsebinsko prazen oziroma nevtralen, v današnji znanstveni rabi je na primer pojem naključnega dogodka vsebinsko bolj opredeljen.

---

[1] Aristotel naj bi po Dudleyjevem prepričanju najprej napisal *Fiziko II*, 4–6 samo z rabo izraza *týche*, kasneje naj bi napisal *Fiziko II*, 4, ki vsebuje razlikovanje med *týche* in *taùtómaton*, naknadno pa še revidiral *Fiziko II*, 4–5, da bi bolje vključevala doktrino iz *Fizike II*, 6. Po mnenju Dudleyja je bila distinkcija med *týche* in *taùtómaton* uvedena precej pozno, Aristotel jo je uporabil le še na nekaterih mestih v *Metafiziki*. Na splošno sicer Aristotel ni veliko spreminjal svojih pogledov, piše Dudley, stališče o razvoju njegove misli, ki ga gojijo nekateri raziskovalci, je zanj pretirano. Dudley pravi zgolj, da obstajajo nekateri pojmi, ki so pri tem izjeme, vendar je potrebno njihov domnevni razvoj dobro argumentirati. Pojem naključja je po njegovo ena izmed teh izjem.

[2] Dudley navaja naslednja mesta: *Fizika II 8*, 199 a 1–5; *Retorika I 9*, 1367 b 25; *Politika II 21*, 1274 a 12; *Politika V 4*, 1304 a 1 ter *Politika V 6*, 1306 b 6–12.

[3] Carl Gustav Jung je v tem pomenu uporabljal svoj neologizem *sinhroniciteta*, ki ga je natančneje razložil v svojem delu *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle* (1952). Sinhroniciteto opredeli kot časovno sovpadanje dveh dogodkov, ki sta povezana po pomenu, oziroma kot »nevzročni princip povezovanja«.

[4] Ravno tako se pojem naključja ni nujno bil s pojmom racionalnega mišljenja. Demokritovo pojmovanje naključja je skoraj v celoti znano iz kritik in premišljanj mislecev za njim, ki so imeli dostop do njegovih del, vendar v knjigi *Fragmenti predsokratikov* (ur. Gorazd Kocijančič) najdemo tudi kakšen ohranjen fragment, ki se šteje za pristnega, v katerem je naključje eksplicitno omenjeno. Demokrit pravi: »Ljudje so iz naključja napravili sveto podobo kot izgovor za lastno nepreudarnost. Naključje se namreč le redko bojuje z razumnostjo /…/« (Epikur, *Sent*. 16, v: *Fragmentipredsokratikov*, str. 911).

[5] Slovenski prevajalec Kalan uporablja za Aristotelove štiri vzroke naslednje izraze: snovni, gibalni, oblikovni in dejavni vzrok in jih tukaj prevzemamo.

Kot že omenjeno, so grški misleci pred Aristotelom z izjemo Demokrita operirali s pojmom naključja na nereflektiran način. Empedokles je verjel, da je splošni okvir poteka zgodovine vnaprej določen, medtem ko so naključni samo individualni dogodki, in sicer zato, ker se elementi srečujejo in mešajo na nepredvidljiv način (Dudley, 2012: 159–160). V grobem takšno razumevanje sveta sprejema tudi Aristotel. Platon je o naključju menil, da je božanskega izvora, čeprav je na nekaterih mestih ta izraz uporabljal v enakem pomenu kot kasneje Aristotel, torej kot vzrok brez božanskega pridiha (Dudley, 2012: 157–158). Pojem naključnega pred Aristotelom torej večinoma pomeni kontingentno, v primeru nastanka kozmosa pa hkrati tudi nujno. Stoiki so kasneje pojem naključja reducirali na status človeškega pomanjkljivega vedenja, tisto človeku nepoznano pa pripisali božji previdnosti. S tem so eliminirali nevarnost, ki jo je za doseganje človeške sreče predstavljal neracionalni pojem naključja v smislu kontingence.

Demokrit je imel za spoznanje bolj dodelano pojmovanje naključja. V njegovi teoriji atomizma je po Aristotelovem mnenju naključje pripisano zgolj in samo vrtinčenju atomov,[6] čeprav pri Demokritu to v resnici pomeni, da za vrtinčenje ni vzroka, saj njegov pojem naključja pomeni odsotnost vsakršnega vzroka (Dudley, 2012: 144–153). Pri Demokritu se nujnost in naključje tako kot kasneje pri Aristotelu že izključujeta, razlika med njima pa je v tem, da vrtinci nastanejo po naključju, delujejo pa po nujnosti. Drugače rečeno, vrtinci nastanejo brez vzroka, so nepovzročeni, delujejo pa po poti vzrokov. Tako je Demokrit naključje kot vzrok (čeprav ravno to ni) reduciral na primarni vzrok nastanka vesolja, dogajanje v njem pa se odvija po nujnosti. Približno takšno je tudi stališče moderne kozmološke znanosti.

Naključje kot sekundarni vzrok

Aristotel se z naključjem ukvarja kot del obravnave vzrokov in sicer predvsem v *Fiziki II*. Pojem naključja je pri njem ukoreninjen v teorijo vzrokov, ker pri tej analizi Aristotel za izhodišče refleksije vzame pogovorno rabo besede in pojmovanje modrih (tj. filozofov pred njim), ki so imeli naključje za *substancialni*[7] vzrok. Zanj je nasploh značilno, da kot izhodišče svojih refleksij večkrat vzame splošno mnenje in ga potem dialektično razdela.[8] Aristotel skozi razlago pojem naključja desubstantivira, saj ugotovi, da gre pri naključju za vzrok *dogodka* in ne substance. Ko govori o tem, da od stvari, ki nastanejo, nekatere nastanejo z namenom, druge pa ne (*Fizika II 5*, 196 b 17–18), je

[6] Ohranjen je tudi pristni fragment, ki omenja vrtince na začetku nastanka sveta: »Od vesolja se je ločil vrtinec vsakovrstnih oblik« (Simplicius, *Phys*. 327, 24, v: *Fragmenti predsokratikov*, str. 929). Simplicius o njih zapiše. da je Demokrit s to izjavo želel reči, da vrtinec nastane samodejno in naključno, torej brez vzroka.

[7] Izraz substanca Kalan prevaja kot bitnost. V pridevniški obliki se ustrezni izraz glasi bitnosten. Sam uporabljam v tekstu pridevniški izraz substancialen, kjer je govora o substancah pa uporabljam tudi samostalniški izraz bitnost.

[8] O tem pišejo tako Valentin Kalan v spremni študiji k Aristotelovi *Fiziki* in *Metafiziki* kot tudi John Dudley in M. R. Johnson v svojih monografijah.

potrebno izraz »stvari« razumeti v smislu dogodkov, pravi Dudley. Ta opredelitev je torej nekoliko bolj fenomenološko obarvana.

Aristotel večkrat pravi, da je o vzrokih mogoče govoriti na več načinov (npr. *Fizika II 3*, 195 a 29–31). Njegov najbolj znani način govora o vzrokih so seveda štirje vzroki (snovni, gibalni, oblikovni, smotrni), ki so v bistvu oblike izrekanja o nekem izvornem vzroku na četvero načinov. Aristotel na več mestih navede tri *počela* vzrokov, ki so narava, umetnost, naključje (*Metafizika Z 7*, 1032 a 12–13), na treh drugih mestih pa dodaja še srečo (*Metafizika Λ 3*, 1070 a 6–7; *Metafizika K 8*, 1065 b 3; *Fizika II 6*, 198 a 10), pri čemer na dveh mestih pove, da sta *týche* in *taùtómaton* ontološko sekundarna glede na naravo in um oziroma umetnost. Čeprav je naključje vzrok oziroma »vzrok po naključnosti« [*aítion katá symbebekós*] (*Fizika II 5*, 197 a 5–6, 33), pri tem ne gre za nobenega od Aristotelovih štirih *vrst* vzrokov, temveč za sekundarni tip vzroka, to je takšnega, ki ni vzrok substanc, temveč dogodkov. Naključje ni enostaven vzrok, torej ni substancialni vzrok, temveč je postavljeno *nasproti* le-tem (*Fizika II*, 196 b 26 in 198 a 9). Substancialna oziroma primarna vzroka sta lahko samo narava in um (*phýsis* in *nôus*), ta dva delujeta preko štirih znanih tipov vzrokov. Tako ne moremo imeti na primer naključnih gibalnih vzrokov ali naključnih smotrnih vzrokov. Aristotel to razloži s primerom gradnje hiše (*Fizika II 5*, 196 b 25–28): gibalni vzrok hiše je ta, ki zna graditi (graditelj), naključni vzrok hiše pa bel človek ali glasbenik, saj sta to slednje le naključni lastnosti primarnega vzroka. Naključni vzrok je lastnost kot pritiklina, je dodaten podrejeni, vendar pomembni vzrok, ki si zasluži svoj posebni status: »naključje ni za Aristotela niti substancialna realnost niti povsem subjektivni pojem, temveč ima pristni in pomenljivi status naključnega vzroka« (Dudley, 2012: 13).

Pri naključnem *dogodku* gre vedno za *sovpadanje dveh* vzrokov, od katerih je eden substancialen drugi pa naključen glede na prvega. Na pomemben način lahko opredelimo razliko med substancialnimi in naključnimi vzroki v njihovem odnosu do kategorij.[9] Substancialni vzroki povzročajo postopno spreminjanje in sicer glede na eno od naslednjih štirih kategorij: bitnost, kakšnost, kolikšnost in prostorsko relacijo; za spremembo po bitnosti se uporablja izraz *génesis*, za ostale tri vrste spreminjanja pa izraz *kínesis*. Naključni vzrok lahko po drugi strani pripada katerikoli kategoriji in preide v bivanje v *trenutku*, se tako rekoč *zgodi*, in sicer v substancialnem vzroku, zaradi česar naključni vzroki lahko sploh delujejo kot vzroki.[10] Substancialni vzrok je lahko odločitev nekoga ali pa narava

[9] Kategorije (*kategórema*) so Aristotelova določila bivajočega in predstavljajo pomemben osrednji del njegove misli. Kot navaja Reale, Aristotel bivajoče obravnava na štiri načine: bivajoče za sebe (to je kot bitnost, včasih pa tudi v smislu kategorij), bivajoče kot možnosti in udejanjenosti, bivajoče kot resnično in bivajoče v pomenu pridevka (naključno bivajoče). Pri tem Reale poudarja, da se vsi ostali načini razumevanja in opredeljevanja bivajočega naslanjajo na opredelitve bivajočega s kategorijami (Reale, 2002: 31–313).

[10] Reale piše o razmerju med opredeljevanjem bivajočega kot naključnega in bivajočega po sebi, tj. na način kategorij, takole: »pridevno bivajoče je *prigodni dogodek, ki se uresniči v skladu z različnimi (nujnimi) liki kategorij*« (Reale, 2002: 313). Pridevno oziroma naključno bivajoče je torej v odnosu do kategorij v smislu dogodkovne izpolnitve le-teh, pri čemer so kategorije nujne, pridevno bivajoče pa je slučajno. Spremembe po nekaterih od prej navedenih kategorij (bitnost, prostorska relacija, kolikost, kakšnost) so postopne in imajo v

nekoga. Vse omenjeno ponazarja Aristotelov primer nekoga, ki se odloči izkopati luknjo na vrtu, pri tem pa odkrije zaklad (*Metafizika Δ 30*, 1025 a 15–19). V tem primeru nas veriga nujnih vzrokov, ki je pripeljala do odkritja zaklada, privede samo do naključnega vzroka pojavitve zaklada v zemlji, ta se ni pojavil po nobeni nujnosti.

Še en primer, s katerim Aristotel ponazori razliko med substancialnim in naključnim vzrokom, je primer človeka, ki gre iz hiše do vodnjaka piti vodo, ker je poprej pojedel preveč začinjeno hrano, zunaj pa naleti na bandite, ki ga ubijejo; Aristotel ga omenja na več mestih (npr. *Metafizika E 3*, 1027 b 6–8). Po Aristotelu ni pravilno reči, da so vzrok smrti banditi, čeprav v vsakdanjem jeziku tako govorimo, saj je srečanje z banditi nepovzročena akcidenca oziroma naključni vzrok, ne pa substancialni. Na bandite je nesrečnež zgolj naletel, pojavili so se v nekem trenutku, lahko bi rekli na način sovpadanja. Tudi zaužitje pekoče hrane ni pravi vzrok za smrt, temveč zgolj naključen, čeprav je ta dogodek sprožil nujno vzročno verigo dogodkov, ki so privedli do smrti. Pravi, tj. substancialni vzrok je tukaj racionalna odločitev, ki je sledila zaužitju pekoče hrane: »Če se naknadno vprašamo, zakaj je človek *nujno* šel skozi različne faze, ki so pripeljale do njegove smrti, je odgovor ta, da je veriga gibalnih vzrokov podrejena smotrnemu vzroku, ki nalaga racionalne odločitve. Razlog, zakaj je človek nujno moral ravnati tako, kot je, je ta, da je človeški in se od njega pričakuje, da bo ravnal racionalno, to je tako, kot smotrni vzrok (njegovo dobro) od njega *zahteva*« (Dudley, 2012: 306). Tudi iz tega primera je razvidno, da je naključni vzrok v podrejenem statusu nasproti substancialnemu.

Opis naključnega dogodka z naključnimi vzroki pokaže tudi razliko med pojmoma *týche* in *taùtómaton*, ki smo jo že omenili. Substancialni vzrok vsega, kar je *taùtómaton*, je zunanji, medtem ko je pri *týche* substancialni vzrok notranji (namreč odločitev), tako kot pri naravi: »vzrok samodejnosti je namreč zunaj, medtem ko je vzrok narave znotraj« (*Fizika II 6*, 197 b 34). Aristotelov primer za *taùtómaton* je recimo padec trinožnika na tla na takšen način, da se lahko nekdo nanj usede (*Fizika II 6*, 197 b 16–17). Nezanemarljiv problem pri takšnem razumevanju pojma *taùtómaton* predstavljajo tako imenovane pošasti in spontana (nespolna) generacija organizmov, ker gre tukaj za substance, ki so po naravi, ta pa po Aristotelu deluje po notranji nujnosti, kot notranji vzrok (o tem kasneje). S tema dvema primeroma ima Aristotel nekaj težav, ker se ne ujemata dobro z njegovo definicijo naključja, ki se posredno ali neposredno navezuje pretežno na človeški svet odločitev in dejanj.

Povezava med naključjem in smotrom

Sprva Aristotel pojem naključja v *Fiziki* opredeli tako, da se nanaša samo na nenavadne dogodke, kasneje pa se osredotoči na povezavo med naključjem in

tem smislu substancialne vzroke, te kategorije so tudi pomembnejše za opredelitev bitnosti od ostalih.

smotrom (Dudley, 2012: 22), ko stvari deli na tiste, ki se zgodijo nujno (enostavno), tiste, ki se zgodijo večinoma, in tiste, ki se ne zgodijo niti nujno niti večinoma (*Fizika II 5*, 196 b 15–18; *O nastanku živali IV 4*, 770 b 9–10). V slednjem primeru gre za slučajne dogodke, ki nimajo substancialnih vzrokov, te imajo po njegovem mnenju samo prvi dve vrsti stvari, medtem ko imajo redki dogodki vedno le slučajne vzroke, ki le deležijo na substancialnih. Vendar kljub temu Aristotel pravi, da tudi redki dogodki niso nujno brez pomena, temveč jim ga včasih lahko pripišemo – ravno takšne dogodke poimenuje naključne. Naključni vzrok, kot smo ga opredelili v prejšnjem podpoglavju, ne pripelje vedno do naključnega dogodka, kajti da je naključni vzrok hkrati tudi vzrok naključnega dogodka, mo ta dogodek imeti nek pomen. Po Aristotelovo rečeno: ta dogodek mora pripadati območju stvari, ki so zavoljo nečesa: »Torej je jasno, da je slučajnost vzrok po naključnosti na področju stvari 'zaradi nečesa', ki so po izbiri« (*Fizika II*, 5 197 a 5–6). V tem smislu to, da glasbenik zgradi hišo, ni nobeno naključje, človek kot glasbenik je zgolj naključni vzrok zgraditve hiše; da bi tu šlo za naključje, bi ta dogodek moral imeti poseben pomen. Seveda pa je naključni dogodek vedno povzročen od naključnega vzroka.

Za opredelitev naključnega dogodka sta torej pomembna dva kriterija – redkost in pomenljivost dogodka. Povezava med naključjem in namenom je, da »naključje nima nobenega smotra, vendar pripada območju tistega, kar je zavoljo nečesa, to je tistega, kar bi *lahko* bilo narejeno zavoljo nečesa, vendar *ni* bilo« (Dudley, 2012: 25). Razlika med naključjem v človeškem svetu (torej naključjem v smislu sreče) in naključjem v naravnih dogajanjih je ta, da je pri prvem poleg pogojev o redkosti in pomenljivosti dogodka potrebno tudi, da bi dogodek načeloma lahko spadal v območje izbire in bi bil izbire vreden (ustrezen angleški izraz je *choiceworthiness*). V primeru ljudi je torej potreben še pogoj, da gre za nekaj, do česar imajo ljudje pozitiven ali negativen vrednostni odnos (Dudley, 2012: 47). Pojem *taùtómaton*, kot smo ga že opredelili, tako vedno vključuje *týche*, saj je širši. Izraz *taùtómaton* se lahko uporablja tako za področje narave (*phýsis*) kot mišljenja (nus), medtem ko se *týche* uporablja zgolj na območju mišljenja (Dudley, 2012: 57). Tako imajo (ne)srečo oziroma *týche* lahko le bitja, ki imajo možnost svobodne izbire – po Aristotelu v to skupino spadajo odrasle osebe, živali in otroci pa ne (*Fizika II 6*, 197 b 18–22). Če na primer mesečnik zadane z glavo v strop (kar je redkost, pomenljivo pa zato, ker se pri tem lahko zbudi), gre po Aristotelovem mnenju za *taùtómaton* in ne za *týche*, ker zadevanje z glavo v strop načeloma ne spada v območje odločanja. Pri tem je potrebno biti previden, saj če rečemo, da nek dogodek spada v območje odločanja, je s tem mišljeno racionalno odločanje, pri katerem za nas ugoden dogodek izberemo, neugodnega pa zavrnemo. Na ta način so seveda zajeti tako primeri, ko imamo srečo, kot primeri, ko imamo nesrečo – slednje bi ob možnosti izbire zavrnili.

Meja med *taùtómaton* in *týche* je tako po Aristotelu zmožnost odločanja za izpolnitev nekega dogodka. Menim, da je meja med obema območjema precej

zabrisana in premična, je stvar perspektive, saj je veliko stvari mogoče šele napraviti za predmet odločitve, čeprav v nekem poprejšnjem času to ni bilo možno, recimo v primeru tehnologije. Za najbolj uničujoč meteorski dež v pisani zgodovini, ki je padel na Zemljo leta 1490 n. š. in izbrisal celo mesto na Kitajskem,[11] bi rekli, da se je zgodil *taùtómaton*, samodejno in naključno ravno nad nekim naseljenim območjem, saj je šlo za dogodek, o katerem se niti načeloma ni mogoče odločati. Po drugi strani bo najbrž nekoč v prihodnosti ta dogodek spadal v območje *týche*, saj se tehnologija preusmerjanja nebesnih teles, ki bi lahko usodno trčila z Zemljo, intenzivno razvija. Če bi do trka le prišlo, bi lahko rekli, da je šlo za *týche*, torej nesrečo v tem smislu, da bi »izšolani preusmerjevalci nebesnih teles« lahko ukrepali drugače. Šlo bi za klasično nesrečo tipa prometne nesreče, kjer gre za načelno možnost drugačne vožnje od tiste, ki je do nesreče privedla. Meja med *týche* in *taùtómaton* torej temelji na podobni osnovi kot meja med naravo in človeško tehnologijo ali kulturo.

Izraz *taùtómaton* Aristotel primerja tudi z besedo *máten*, ki pomeni zaman (*Fizika II 6*, 197 b 18–34). Med njima napravi vzporejanje, recimo s primerom kamna, ki pade na nekoga in ga ubije (*Fizika II 6*, 197 b 30–32). To se lahko zgodi po naključju, brez namena, vendar bi se lahko zgodilo tudi z namenom, tako da bi nekdo vrgel kamen na nekoga; v tem primeru bi šlo za namen metalca kamna, ne pa za kak višji namen. Kar se zgodi po naključju, je za Aristotela samo po sebi *máten*, torej zaman, brez namena oziroma smotra, tega mu je mogoče podeliti le skozi »antropocentrična očala«.

Za Aristotela lahko imajo smoter samo substance in človeške odločitve, naključni dogodki sami po sebi pa ne. Substancialen vzrok za *týche* je, kot že omenjeno, človeška odločitev oziroma natančneje duša, kar ponazarja primer s človekom, ki gre do vodnjaka potešit žejo, a ga ubijejo razbojniki. Odločitev je dejavni vzrok, ki pa sam po sebi še ne *pojasni* naključnega dogodka. To je mogoče storiti šele tedaj, ko naključje uvrstimo v območje doseganja ciljev, kot je storil Aristotel. Naključni dogodki se torej ne zgodijo z namenom, drži pa, da imajo za človeka poseben *pomen* – to spada v njihovo definicijo, sicer teh dogodkov sploh ne opazimo. Za to, da imajo nekateri dogodki poseben pomen, je nujno potreben razum oziroma po Aristotelu duša ter njena zmožnost odločanja in refleksije. »Brez pričakovanja intelekta ni [substancialnega] vzroka (za izkustvo) sovpadanj [*coincidences*], ki se dogajajo naključno, ne da bi bila opažena« (Dudley, 2012:35). Naključni dogodek kot sovpadanje mora tako, ker sam po sebi nima pomena, pripadati območju človeških namenov, ciljev. Lahko bi rekli tudi, da je vzrok za doživljanje (ne)srečnih naključij človeška dejavnost postavljanja ciljev, odločanje pa je seveda vezano nanjo. V Aristotelovem jeziku gre tukaj za dva vidika istega dogajanja, ki ga enkrat gledamo skozi gibalni vzrok (odločitev),

[11] Podatek najdemo na primer v knjigi Johna S. Lewisa *Comet and Asteroid Impact Hazards on a Populated Earth*, str. 12 (Academic Press, San Diego, 2000). V njej avtor piše tudi o začetkih preučevanja in popisovanja nebesnih teles z namenom preusmerjanja objektov, ki bi lahko povzročili usodne trke z Zemljo.

drugič pa skozi smotrni vzrok (zadani cilj).

Veliko razlagalcev Aristotela je spregledalo, da naključnim dogodkom samim zase ne pripisuje posebnega pomena, piše Dudley. Ravno tako je veliko njegovih tolmačev izpodbijalo, da naj bi Aristotel upošteval tako srečna kot nesrečna naključja, temveč naj bi razlagal samo prva, vendar to ne drži. Nesporazum je bil ravno v tem, da je bilo mišljeno, da nesrečen dogodek ne more spadati v območje namenov, saj nobeden ne bi izbral nečesa, kar je zanj neugodno, vendar na osnovni ravni ne gre za to, ali bi človek izbral takšno neugodno možnost, temveč za to da tudi nesrečen dogodek predstavlja pomenljiv dogodek v odnosu do doseganja nekega cilja. S tem se uvršča na področje namenov – nesrečen dogodek je namreč takšen redek dogodek, ki preprečuje ali povsem onemogoči nek namen in je torej v negativni povezavi z doseganjem cilja. V primeru možnosti odločanja bi takšen dogodek bil vreden zavrnitve, ne pa nevtralne drže.

Eminentno področje doseganja namenov oziroma smotrov je *téchne*, to je področje veščin in umetnosti. Naključje in veščina se medsebojno izključujeta, saj pri veščini dosegamo nek smoter, namreč kvaliteten izdelek. To, kar človek običajno ustvari z umetnostjo, se redko zgodi samo od sebe po naravni poti, torej po naključju (recimo da se skala oblikuje tako, da ima približno obliko stola). V naravnem dogajanju le *redko* nastane to, kar umetnost proizvaja *običajno* (na to nasprotje v regularnosti med človeškim svetom in naravnimi dogajanji bomo v nadaljevanju še večkrat opozorili). Po drugi strani pa se tudi pri človeških izdelkih znotraj neke obrti kdaj reče, »da se je nek izdelek posebej posrečil«, kar je spet dojeto kot redek dogodek, ne kot pravilo, ki ga v tem primeru predstavlja neka veščina z osrednjim smotrom izdelave.

Med veščinami in odločanjem obstaja določena vzporednica, ki jo vidi tudi Aristotel, ko pravi: »Razred stvari, ki dopuščajo variacijo [v okviru nekega smotra] vključuje tako izdelane stvari (*poietón*) kot izvedena dejanja (*praktón*)« (*Evdemova etika*, 4, 1140 a 1–2; citat preveden po Dudley, 2012: 41). S tem je mišljeno, da nek smoter, tako v primeru odločanja kot v primeru izdelovanja artefaktov, lahko dosežemo na več načinov, med katerimi izbiramo. Svobodna volja je v primeru tehnike implicitna veščini, zaradi doseganja določenega namena je omejena, saj je podrejena doseganju določene *pravilnosti* oziroma *regularnosti*. Ko neki izdelovalec uspe doseči določeno želeno stopnjo regularnosti, se reče, da je izkušen.

Aristotel razpravlja o primeru ozdravitve bolnika, kateri botruje toplota (*Metafizika Z 7*, 1032 b 21–26). Ozdravitev se lahko zgodi zaradi veščine, lahko pa tudi po naključju. V prvem primeru posreduje zdravnik z veščino zdravljenja, v drugem primeru pa gre lahko za to, da je neki prijatelj bolniku svetoval, naj se greje ali pa se je enostavno zgodilo, da se je vreme segrelo in s tem povzročilo ozdravitev. V zadnjih dveh primerih gre za naključje, le da gre v prvem od njiju po Aristotelovo za *týche*, v drugem pa za *taùtómaton*. Kot smo že omenili,

imamo pri naključnem dogodku lahko neskončno možnih naključnih vzrokov, ti so po obliki lahko gibalni ali snovni, vendar le omejeno število oblikovnih oziroma smotrnih vzrokov. Če v navedenem primeru rečemo, da je vzrok ozdravitve toplota, smo s tem navedli le gibalni vzrok, do katerega je lahko prišlo na zelo mnogo mogočih načinov (po poti več možnih kavzalnih verig). Če opredelimo še oblikovni vzrok pa bolje *razumemo*, kako je do ozdravitve prišlo. Pri ozdravitvi zaradi zdravnika gre tako poleg toplote kot gibalnega vzroka še za oblikovni vzrok, namreč za idejo zdravja, pravi Aristotel.[12] Če pa je bolnik pozdravljen po naključju, gre samo za gibalni vzrok, medtem ko oblikovni manjka. V primeru dobrohotnega prijatelja gre za *týche*, v smislu, da je bil nasvet posrečen, ker je privedel do ozdravitve, vendar je še vedno šlo za naključen vzrok. V primeru otoplitve vremena pa gre za *taùtómaton*, saj otoplitev vremena ne more spadati na področje človeškega odločanja.[13]

Nujnost in naključje

Pojem nujnosti (*ànánke*) je po mnenju mnogih raziskovalcev pri Aristotelu eden osrednjih. Omenili smo že, da je Aristotel prvi mislec, za katerega je nujnost popolno nasprotje naključja, zato je za boljše razumevanje njegovega pojma naključja potrebno preučiti tudi pojem nujnosti. Kot sam pravi, naključni vzroki in počela očitno morajo obstajati, sicer bi bile vse stvari iz nujnosti (*Metafizika E 2*, 1027 a 11–12).

Za Aristotela je nujno »to, kar ne more ne biti« (*Metafizika Γ 4*, 1006 b 32; *Metafizika Δ 5*, 1015 a 33–36). Kljub tej tako kategorični opredelitvi, ki jo Dudley ponovno tolmači zgolj kot izhodišče za refleksijo, pa Aristotel v mnogih drugih tekstih[14] napravi pomembno distinkcijo med absolutno in hipotetično oziroma pogojno nujnostjo (*tò d' áplôs ánagkaîon* in *tà d' eks ýpothéseos ánagkaîon*), s čimer uvede tako rekoč nižjo stopnjo nujnosti. Prvi tip nujnosti najdemo na področju večnega, recimo v matematiki ali pri nebesnih telesih. Tako matematični objekti, ki imajo nujne lastnosti (npr. trikotnik, pri katerem je vsota notranjih kotov nujno enaka 180°), kot nebesna telesa in njihova gibanja obstajajo absolutno nujno.

V sublunarnem svetu, kjer so štirje elementi (za razliko od supralunarnega, kjer je samo eter), pa je večno samo spreminjanje in zato je to edino, kar je tam absolutno nujno. Ta nujnost spreminjanja se pri Aristotelu, kar zadeva živa bitja,

[12] Pri tem ni odveč poudariti, da Aristotel idej ne pojmuje v Platonovem smislu kot splošnih in neodvisnih bitnosti, temveč ideje in oblike nasploh (*eidos*) pojmuje kot specifične v nasprotju s splošnimi ter kot vezane na konkretne pojave (na snov) v nasprotju z neodvisnimi (pri tem so izjema le povsem netelesne bitnosti. ki pa ne bivajo na Zemlji). O tem več Reale, 2002: 304–307.

[13] Pri tem izpuščam primer, ko človek lahko vpliva na naravo v tolikšni meri, da lahko lokalno spreminja fizikalne pogoje (npr. hišno ogrevanje). To vprašanje po mojem mnenju spada v področje človeške kulturalizacije oziroma tehnizacije sveta.

[14] Zelo pomenljivo se zdi, da Aristotel pojem pogojne nujnosti opredeli v glavnem v delih, ki se nanašajo na biološki svet: *O delih živali* (1, 1, 639 b 23–26; IV, 2, 677 a 15–19), O *nastanku živali* (V, 3, 782 a 22–24; IV, 8, 776 b 31–33), *O snu in bdenju* (455 b 26–28); mesta so navedena po Dudleyju.

nanaša samo na vrste, ne pa na posamezna bitja, podobno kot je razmišljal Empedokles. Absolutna nujnost velja tudi za elemente, ki se gibljejo glede na svojo naravo; Aristotel govori s tem v zvezi o materialni nujnosti. Tu je mišljena recimo nujnost padanja kamna, če mu tega kaj ne preprečuje; kamen namreč sestavlja osnovni element zemlje, ki teži k svojemu naravnemu mestu. Nujnost padanja kamna je iste vrste kot nujnost kroženja nebesnih teles (s stališča moderne znanosti oboje povzroča gravitacija). Po drugi strani nujnost medsebojnega pretvarjanja elementov, na primer zraka v vodo, kot se dogaja pri nastanku dežja (in obratno pri izhlapevanju), ni iste vrste kot nujnost krožnega gibanja nebesnih teles, temveč je tej samo podobna, je njeno posnemanje. Stvari, ki obstajajo po absolutni nujnosti, obstajajo vedno na isti način (za razliko od stvari, ki obstajajo večinoma ali pa niti vedno niti večinoma). Vidimo lahko, da se pojma absolutne in pogojne nujnosti razlikujeta tudi po regularnosti dogajanja, saj pogojna nujnost povzema ravno to, da se dogajanja na Zemlji nekoliko pogosteje ne izidejo po pričakovanjih, ker lahko kaj poseže vmes. To razlikovanje bi iz modernega stališča lahko opredelili na statističen način, z večjo ali manjšo pogostostjo nekega pričakovanega dogodka.

Hipotetična oziroma pogojna nujnost ni vrsta nujnosti, ki bi temeljila na naravi snovi, temveč je to nujnost *sredstev*, ko je enkrat dan smotrni ali oblikovni vzrok (Dudley, 2012: 108). Ta tip nujnosti se nanaša na vse naravne substance, ki so v procesu postajanja, in tudi na človeške artefakte, ki so v procesu izdelave. To ne pomeni, da pogojna nujnost nima nikakršne veze s snovjo, ki je del nekega živega bitja ali izdelka. Pri pogojni nujnosti v bistvu govorimo o nujnosti dogajanja, do katerega pride tudi zaradi narave snovi, iz katere je neko bitje oziroma izdelek, vendar le ob pogoju, da je dan tudi določen oblikovni ali smotrni vzrok.

Če nekoliko obrnemo perspektivo in o nujnosti govorimo s stališča štirih vzrokov, lahko rečemo, da po absolutni nujnosti delujeta samo snovni in gibalni vzrok, medtem ko oblikovni in smotrni vzrok delujeta le po pogojni nujnosti (O *nastanku živali II* 1, 731 b 20–24). To je tako, ker smotrni vzroki ne privedejo vedno do izpolnitve smotra. Zdravljenje na primer ne uspe vedno, živa bitja pa se kdaj razvijejo v popačene primerke svoje vrste. Ta in podobna dogajanja kažejo na to, da gre pri smotrnih vzrokih za stvari, ki nastanejo večinoma, nikakor ne pa ne nujno (če pri tem izvzamemo nebesne sfere, kjer se dogajanje odvija po absolutni nujnosti, tam pa vlada eter). Stvarem, ki so večinoma na nek način, torej pritiče razlaga s pogojno nujnostjo. Med začetno snovjo, ki ima pri Aristotelu vlogo potencialnosti, v kateri se lahko razvije določena oblika, in smotrnim vzrokom v takšnih primerih ni logično nujne povezave, vseeno pa je mogoče sestaviti silogizem, ki vključuje smoter, sredstvo in prejemnika koristi, ne pa tudi snovi.[15]

[15] O tem piše M. R. Johnson v svoji monografiji *Aristotle on Teleology*, str. 52–55. V zvezi s teleološkimi vprašanji se je veliko kritikov ukvarjalo s tem, da bi sestavili silogizme v zvezi s smotrnimi vzroki, ki bi

Aristotel je pri predhodnikih v zvezi s pojmovanjem nujnosti kritiziral rabo pojma absolutne nujnosti, ne tudi pogojne nujnosti (Dudley, 2012: 135–153). Narava se v osnovi spreminja oziroma razvija po pogojni nujnosti: ob danem znanem smotru, ki deluje kot nekakšno negibno gibalo,[16] spremembe narave sledijo po pogojni nujnosti. Za razliko od živih bitij se elementi, kot smo že omenili, gibljejo po absolutni nujnosti, saj Aristotel zanje ne poda smotrnega vzroka.[17] Elementi se gibljejo po notranjem vzroku, tako kot naravne stvari, vendar se za razliko od njih ne morejo sami ustavljati, lahko jih ustavi le nekaj drugega. Po Dudleyju to lahko razložimo le s hilozoizmom, to je s stališčem, da snov vsebuje *princip* duše.

Razlaga narave in oblik, ki jih v njej najdemo, je tista, ki poleg snovnega in gibalnega vzroka zahteva še oblikovni in smotrni vzrok. Pri tem so to za Aristotela komplementarni in ne izključujoči načini razlage. V okviru iste razlage dogajanja Aristotel lahko poda na primer tako snovni kot smotrni vzrok, recimo ko razlaga, zakaj nekaterim rogatim živalim odpadejo rogovi (*O delih živali III 2*, 663 b 12–24). Ravno tako sta komplementarna pojma absolutne in pogojne nujnosti, ki tudi lahko nastopata v isti razlagi. To drugače rečeno pomeni, da so pri istem naravnem pojavu nekateri vidiki tega pojava bolj nujni kot drugi, pri čemer za oboje želimo razlago.

Aristotel s pomočjo pojma nujnosti razloži tudi, od kod izvor naključja. Stvari, ki bivajo po nujnosti, »ne morejo biti na drug način, nekatere bivajoče stvari pa ne bivajo iz nujnosti niti vedno, temveč večinoma: to je počelo in to je vzrok biti naključja; kar namreč pač biva, a ni niti vedno niti večinoma, to pravimo, da je pripetljaj« (*Metafizika E 2*, 1026 b 29). Prostor za naključje med bivajočimi stvarmi torej obstaja, izvor ima v dejstvu, da se nekatere stvari dogajajo zgolj večinoma in ne vedno, vezano je torej na dokaj veliko mero regularnosti, ki pa nujno pozna izjeme. Substancialni vzrok za to je snov: »torej bo snov (*hýle*), na način, kakor poleg dogajanja večinoma omogoča še drugačno dogajanje, vzrok naključja« (*Metafizika E 2*, 1027 a 13). Pri Aristotelu je snov tista, ki lahko prepreči uresničenje smotra, saj deluje po absolutni nujnosti, nujnost pa je lahko

podkrepili razumevanje Aristotelovega smotrnega vzroka kot racionalno utemeljenega. Aristotel sam je namreč, kljub temu, da je pravzaprav zasnoval metodo silogističnega mišljenja, tega presenetljivo redko uporabljal v svojih delih. Kot ugotavlja tudi Hankinson, Aristotel v svojih naravoslovnih delih pogosto samo s pogostostjo pojavljanja utemeljuje, zakaj je nekaj takšno in takšno. To je tudi dovolj za priklic smotrnih vzrokov. »Pogosto te [njegove formulacije] niso niti univerzalne, kaj šele nujne: večina, vendar ne vsi moški imajo brade *[Posteriorna analitika II 12, 96* a 8–11]. V resnici se vsi naravni dogodki (za razliko od slučajnih) zgodijo bodisi vedno bodisi večinoma, kar jih po Aristotelu dela dovzetne za teleološke oziroma smotrne razlage. Vendar medtem ko so stvari v supralunarnem svetu nespremenljive, stalne in absolutno nujne, tiste v sublunarnem svetu, ki je domena aristotelske fizike, niso; tukaj splošnosti držijo le v večini primerov« (Hankinson, 1995: 113).

[16] Tukaj ni mišljeno Prvo Gibalo oziroma Negibno Gibalo, ampak naravne substance, torej živali in rastline, ki so posnemanja Negibnega Gibala. M. R. Johnson (Johnson, 2005: 249) piše, da so za Aristotela dokaz za to, da lahko neka substanca začne svoje lastno gibanje, ravno živali in ljudje, in sicer zaradi svoje duše.

[17] Johnson (Johnson, 2005: 13–136) temu oporeka in trdi, da je cilj elementov gibanje k njihovemu naravnemu mestu in da je njihovo premikanje mogoče razlagati teleološko. Tudi če se do neke mere lahko strinjamo s slednjim, pa Johnson sam nakaže, da so elementi precej specifičen tip substanc v primerjavi recimo z nebesnimi telesi, ki so iz etra (in so za Aristotela tudi živa bitja), ali z zemeljskimi bitji.

tudi prisila (*Metafizika Δ 5*, 1015 a 17–24).

To je potrditev, da so naključni dogodki na nek način povezani s snovjo, ki sicer deluje po absolutni nujnosti. Kontingentne lastnosti pri organizmih, kot je recimo barva oči, nastopajo po absolutni in ne pogojni nujnosti. Tisti vidiki snovnega vzroka, ki ne prispevajo k oblikovnemu ali smotrnemu vzroku, so naključni, ve dar to ne pomeni, da je *vzrok zanje* naključen, temveč deluje po absolutni nujnosti. Rečemo lahko, da je naključni *vzrok* v resnici vedno materialni ali pa dejavni vzrok, ki je absolutno nujen, kar pa je pri njem posebnega je to, da sopovzroči nek naključni *dogodek*, zaradi česar šele *retrospektivno* dobi status naključnega vzroka.

Pojem pogojne nujnosti nam pomaga dobiti dodaten uvid ravno v povezavo med naključnim vzrokom in preostalimi štirimi substancialnimi vzroki, ker vzpostavlja polje vzročne obravnave *pogostih* pojavov, s čimer pa potihem vključuje tudi *redke*. Po mojem mnenju je pogojna nujnost tisti pojem, ki najbolje opisuje odnose med snovnim in gibalnim vzrokom ter oblikovnim in smotrnim vzrokom. Snovni in dejavni vzrok sta s tem pojmom v svojih neštetih možnih delovanjih na nek način zamejena z verjetnim *izidom*, ki je v smislu razlage njun predpogoj, saj je izid ravno to, kar je potrebno razložiti.

Spački in spontana generacija

Povedali smo, da imamo pri delovanju narave ali uma opravka z oblikovnim in smotrnim vzrokom, ki sta povezana z gibalnim in snovnim vzrokom na pogojen način. Snov bi se lahko obnašala tudi drugače, vendar se vede tako, da doseže nek naravni ali umski smoter. V primeru naključnega dogodka, ko se zgodi nekaj, kar se običajno dogaja po veščini (recimo kamen v obliki preprostega stola), je odsotnost oblikovnega vzroka neproblematična (karikirano: narava nima v mislih stola), saj lahko to proizvede tudi »slep« gibalni vzrok. Tak primer je tudi prej omenjena ozdravitev, za katero je potrebna toplota, ta pa po naključju pride naravnost od sonca (lahko bi prišla od kod drugod). Ta način razlage s substancialnimi vzroki za Aristotela predstavlja problem pri stvareh, ki nastajajo po naravi, saj narava zanj vedno že pomeni notranji princip, ki deluje z nekim smotrom. Takšna sta že večkrat omenjena primera spačkov ter spontane generacije organizmov.

O spačkih Aristotel najpodrobneje piše v *O nastanku živali IV 3–4*. Sem uvršča potomce, ki niso podobni staršem, dvojčke pri živalih, ki imajo običajno samo po enega potomca, živali z manjkajočim ali dodatnim udom ali udom nepravilne oblike, tumorje in podobno. Njegova razlaga spačkov se giblje znotraj področja smotrnih vzrokov, spački so spodleteli primeri udejanjanja naravnih smotrov. Z vidika nujnosti pri spačkih odpove nujnost smotrnega vzroka, saj niso nujni po motni, nastanejo zgolj po poti »slepe« absolutne nujnosti snovnega vzroka. S em ni mišljeno, da so spački absolutno nujni, temveč da se pri njih snov vseeno vede

po neki nujnosti, kar pa ne privede do običajnega izida, ker nekaj to preprečuje. Lahko bi rekli, da pogoji za doseganje smotra v tem primeru niso izpolnjeni, čeprav je smoter obstajal. Vzrok za spačke Aristotel deloma pripisuje semenu, ki je gibalni vzrok in ga ima za moški princip, deloma jajčecu, ki je snovni vzrok in ga ima za ženski princip.[18] Vsekakor oba vzroka delujeta po absolutni nujnosti. V primeru spačkov naj bi šlo za to, da gibalnemu vzroku ne uspe ukrotiti snovnega vzroka (O *nastanku živali IV 3*, 767 b 13–15).

Kot smo že omenili, stvari, ki so *večinoma* na nek način, niso nujne zato, ker jim to preprečuje snov, ki deluje po absolutni nujnosti. Snov je tisti krivec, da oblikovni vzrok ne uspe vedno doseči cilja, ki je postavljen po naravi; le v supralunarnem imamo absolutno nujnost, ker tam ni snovi, temveč samo eter. Primer spačkov je z vidika naključja tako zanimiv, ker je naključje v naravnih stvareh (*taùtómaton*) povzročeno od zunanjega vzroka, pri spačkih pa gre za naravne substance, kar pomeni, da je na delu narava kot *notranji* princip, ki po Aristotelu mora vsebovati smotrni vzrok. Dudley (Dudley, 2012: 126) spačke kategorizira kot naključne *substance* za razliko od naključnih *dogodkov*, kamor Aristotel sicer uvršča naključje. Pri spačkih gre torej za pristno naključje na ravni bitnosti, kar je pri Aristotelu nekaj nepričakovanega.

Če imajo spački načeloma oblikovni vzrok in pri njih zato ni takšnega problema, predstavlja Aristotelu pravi izziv za razlago mehanizem tako imenovane spontane generacije organizmov (*génesis aùtómatos*). Ta pojav najbolje opredeli v *O nastanku živali III*. Pod tem pojmom razume to, da se nekatera živa bitja množijo kar brez semena, torej nespolno. Glavni problem pri tem je, kako razložiti spontano generacijo s teorijo štirih vzrokov, saj mora tu oblikovni vzrok iskati v sami snovi, kar je zanj problematična situacija. Po teoriji vzrokov ta pojav ni naraven, po izkustveni plati pa je premalo redek, da bi ga imeli za naključje.

Dudley tudi spontano generacijo organizmov uvrsti med naključne substance. Splošna razlaga njihovega nastanka, ki jo poda Dudley, je, da nastanejo, ko je oblikovni vzrok »pretvorjen« v gibalnega in konkurira s kakšno nenavadno kategorijo, rezultat pa ni dosežen cilj kot smotrni vzrok, čeprav bi načeloma lahko bil. Aristotelovo teorijo spontane generacije je po njegovem mnenju mogoče razumeti vzporedno s teorijo produkcije. Glavna razlika med njima je, da pri spontani generaciji ni oblikovnega vzroka, ki ga mora proizvajalec imeti v mislih, pri obeh pa imamo gibalni vzrok (pri spontani generaciji naj bi to bila svetloba, kije pove kasnejšega oblikovnega vzroka). Ko so spontani organizmi ustvarjeni, so d narave, čeprav niso perfektni v tem smislu, da niso podobni staršem, zato so vsi deloma nenaravni, saj je bistvo naravne produkcije, da iz enakega nastane enako. Vzrok spontane generacije je pri Aristotelu tako v osnovi hilozoizem, to je prepričanje, da je snov prežeta s principom duše. To lahko zaznamo na primer v naslednjem odlomku: »naravne stvaritve, ki morejo nastati

[18] Dudley (Dudley, 2012: 170–172) sicer navaja, da se je Aristotelova razlaga nastanka spačkov sicer nekoliko spreminjala, to je domnevno zadnja različica, pri kateri je obstal.

po samodejnosti, prav kakor v umetnosti, so tiste, katerih snov se more sama od sebe gibati po tistem [tj. takšnem] gibanju, ki ga povzroča seme, medtem ko bitja, ki take snovi nimajo, ne morejo nastajati kako drugače kakor iz samih roditeljev« (*Metafizika Z 9*, 1034 b 5). Gre torej za takšno snov, ki se zmore spreminjati na način, ki ga povzroča seme, kar pomeni tako, kot se razvijajo zarodki.

Skupno obema primeroma je to, da gre tako pri spačkih kot pri spontani generaciji za nekaj, kar doživi (notranjo) intervencijo snovi in se ne razvija izključno po naravi. Ena glavnih razlik med spački in spontano generacijo ter *taùtómaton* je ta, da prvo dvoje v nekem smislu le nastane po naravi, torej iz *notranjega* vzgiba, natančneje s prevlado snovnega vzroka nad smotrnim, medtem ko pojem *taùtómaton* vključuje *zunanjo* intervencijo snovnega vzroka. Ni pa nepomembna tudi naslednja razlika: Aristotel ne more ravnodušno opraviti s spački in spontano generacijo ravno zato, ker ta dva pojava izkazujeta neko (čeprav majhno ali zelo majhno) pogostost pojavljanja in se ravno po tem pomembno razlikujeta od pojma naključnega dogodka, ki je resnično redek, predvsem pa se ne pripeti na živem bitju samem. Ta dvoumni položaj naključnih substanc Aristotelu ne da miru. Zanje nekje tudi pravi, da se zgodijo v nasprotju s tem, kar je v naravi običajno, ne pa tudi v nasprotju z naravo v celoti, pošastno pa te bitnosti delujejo zato, ker so v nasprotju s splošnim pravilom (*O nastanku živali IV 4*, 770 b 9–11; 772 a 36–37). Aristotel pravi, da se v tem primeru nekaj zgodi v nasprotju z nekim partikularnim redom in da gre za naravno deformacijo, *ànapéria phýsike* (*O nastanku živali IV 4*, 770 b 9–11).

V *O nastanku živali* Aristotel pravi, da se spački ne pojavljajo naključno, glede istega vprašanja pri spontanem generaciji organizmov pa se ne opredeli, dejstvo pa je, da jo je klasificiral kot *taùtómaton (Fizika II, 6*, 197 b 32–37). Dudley Aristotelovo težavo opredeli takole:

> »[S]pačke in spontano generirana bitja, ki so naključne substance, lahko le s težavo uskladimo z razlago naključnih dogodkov v *Fiziki II, 4–6*. Težave so v tem, da spački in spontana generacija niso tako zelo neobičajni ali spontani kot naključni dogodki. Neobičajna kategorija v primeru spačkov in tako način produkcije oblikovnega vzroka kot neobičajna kategorija v primeru spontane generacije se ravno tako ne ujemajo dobro s teorijo naključnega dogodka« (Dudley, 2012: 373).

Nezmožnost znanstvenega preučevanja naključja

Kot smo že povedali, je za naključne dogodke značilna njihova pomenljivost. Pri tem pogoju se tudi pri naključnih dogodkih, ki se dogajajo v naravi, torej *taùtómaton*. tako rekoč ne moremo izogniti antropocentričnemu elementu, čeprav ne gre za področje človeškega odločanja. Po razpravljanju o naravi in izvoru naključja v *Metafiziki E 3* Aristotel tako za bivajoče na način resnice kot za naključno bivajoče pravi, da ne obstajata zunaj mišljenja:

> »[Kjer pa sta spletanje in ločevanje v razumu, ne pa v stvareh, je na ta način bivajoče drugačno od na odločilen način bivajočih stvari /.../; vzrok naključja je namreč nedoločen, medtem ko je vzrok drugega neko stanje mišljenja, tako da se oba nanašata na preostali rod bivajočega in ne razodevata neke narave bivajočega, bivajočo zunaj [mišljenja] – zaradi tega naj ju torej pustimo ob strani, treba pa je raziskovati vzroke in počela bivajočega samega, kolikor je bivajoče« (*Metafizika E 4*, 1027 b 30).

Ker meni, da je to tako, obe področji izvzame iz nadaljnjega raziskovanja bitnosti, nadalje raziskuje samo še bivajoče na način potencialnosti in aktualnosti ter bivajoče kot takšno, opredeljeno s kategorijami in podvrženo substancialni vzročnosti. Tudi Reale (Reale, 2002: 308) piše, da imajo ostali trije načini bivajočega svoje ustreznice tudi v nebivajočem, le nebivajočega po pridevku (slučajnega nebivajočega) Aristotel ne pozna, ker je zanj pridevno (slučajno) bivajoče »nekaj, kar je zelo blizu nebivajočemu« (*Metafizika*, E 2, 1026b21). Zato se zdi smiselno trditi. da ima naključje zanj zelo šibek ontološki status oziroma ima bolj epistemološki status.

O bivajočem po naključju ni nobenega spregledovanja ali ugotovitev, »nobeni znanosti namreč naključje samo ni na skrbi (*èpimelés*), niti delovanjski, niti proizvajalni niti pozorno premišljevalni« (*Metafizika E 2*, 1026b 5–6). O naključno bivajočih stvareh oziroma o naključju po samem sebi po Aristotelu sploh ne obstaja nobena umetnost oziroma veščina (*Metafizika E 2*, 1027 a 7–9). Povsem izrecno tudi zatrdi, da znanosti o neobičajnih dogodkih ni, pri čemer seveda misli na znanost z demonstracijo: »Ne more biti znanosti (*èpistéme*), ki uporablja demonstracijo (*àpódeiksis*) o tem, kar se dogaja po naključju *(týche)« (Posteriorna analitika 1* 30, 87 b 19–27).

V *Metafiziki E 6* pri obravnavi neobičajnih dogodkov Aristotel razloži, zakaj o njih ne more biti znanosti – namreč deduktivne znanosti.[19] Znanost se nanaša samo na nespremenljivo in običajno, le pri teh pojavih lahko pridemo do vednosti (*Metafizika E 2*, 1027 a 20–24). Pri takšnih pojavih človek lahko predvidi substancialne vzroke, njihovo vzročno verigo. Za naključne dogodke trdi, da to ni stvar naše nevednosti, ampak da so inherentno nepredvidljivi.[20] Za dan naključni dogodek na področju človeškega delovanja lahko imamo več primarnih vzrokov, tako rekoč nedoločeno število le-teh. Eden od razlogov za inherentno nepredvidljivost naključnih dogodkov je svoboda izbire primarnega vzroka, ki je rezultat mišljenja. Drugi razlog je to, da imajo različni dogodki različno težo za posameznega svobodnega individuuma, kar je povezano z razmišljanjem o izidu

[19] O tem razpravlja tudi v *Metafiziki K 8*, 1064 b 32 – 1065 a 6 in *Metafiziki Δ 30*. S tem seveda ne trdimo, da naključni dogodki ne obstajajo na pristen način, vendar je ta način za Aristotela nekako v nasprotju s pojmom bitnosti, zaradi česar je imel tudi prej omenjene težave z naključnimi substancami, kot jih je poimenoval Dudley.

[20] Podobna diskusija se je vnela konec 19. in v začetku 20. stoletja v zvezi s statističnimi zakoni. Klasično pojmovanje, ki se je ujemalo z determinizmom, je bilo, da je statistika odraz našega pomanjkljivega vedenja o pojavih. Kvantna mehanika je kasneje v znanost uvedla stališče, da so dogodki na atomskem nivoju dejansko inherentno nepredvidljivi, kar je formalno povzelo Heisenbergovo načelo nedoločenosti.

izbire. Tretji razlog je ta, da gre pri naključnih dogodkih po definiciji za neobičajne, redke dogodke, aristotelska znanost pa se ukvarja z dogodki, ki se dogajajo vedno ali večinoma. Kar smo povedali, velja za (ne)srečne dogodke (*týche*), za naključne dogodke (*taùtómaton*) pa je največji problem zgolj v njihovi redkosti.

Tudi v odnosu do vprašanja morebitne znanosti o naključju Dudley izpostavi problem spačkov in spontane generacije: »Položaj je takšen, da Aristotel pojavljanja spačkov in spontane generacije ni zvedel na znanost, kljub temu da hkrati več ne ustrezajo poljubnosti naključja (če so v resnici sploh kdaj). Regularnost pojavljanja [neke vrste] */…/ je* ravno tisti argument, ki ga je Aristotel uporabil za zavrnitev neteleološke razlage biološkega razvoja, kot ga podajata Empedokles in Demokrit« (Dudley, 2012: 194).

Aristotelov pojem sreče

S pojmom naključja je po Aristotelovo do neke mere povezan tudi pojem sreče kot duševnega blagostanja. Pojem naključja v njegovih etičnih delih se jasno povezuje z vprašanjem človeške sreče. Na podlagi splošno razširjenega mnenja Aristotel želi oblikovati stališče glede tega, do kolikšne mere je naključje v smislu kontingence izvor sreče. O tem najobsežneje razpravlja v *Nikomahovi etiki*, *Evdemovi etiki* in *Maximi moralii*. Izvora sreče kot duševnega blagostanja sta za Aristotela kontemplacija in praktična modrost oziroma etično udejstvovanje, pri čemer je prvo večji izvor sreče kot drugo. V tem najbolj splošnem smislu človeška sreča za Aristotela ni stvar naključja. Vendar ta splošni odgovor še ne vključuje razdelave odnosa med srečo in naključjem. Za to je potrebno podrobneje razdelati Aristotelovo teorijo sreče.

Aristotel loči *izvore* sreče, ki so locirani v človeku, od *zunanjih pogojev* sreče. Poleg tega Dudley izpostavlja, da pri njem obstajajo tudi implicitne stopnje sreče (Dudley, 2012: 219–220) in da je sreča, o kateri se Aristotel večinoma sprašuje, *absolutna* sreča. Za to, da bi dosegli absolutno srečo, so sicer potrebni tako izvori sreče kot tudi izpolnjeni zunanji pogoji, tako da človek, ki ne živi v srečnih okoliščinah, ne more biti absolutno srečen (*Nikomahova etika I 8*, 1099 a 31–32; *Maxima moralia II 8*, 1206 b 30–34). Ravno pri zunanjih pogojih oziroma okoliščinah nastopi pojem naključja. Vzrok za zunanje okoliščine je po Aristotelu namreč naključje in sicer v takšnem pomenu, kot ga v njegovih fizikalnih spisih ne najdemo, namreč v predsokratskem pomenu kontingentno danega (Dudley, 2012: 203, 12. opomba). To je po njegovo tako, ker o okoliščinah, v katere se rodimo, ne moremo odločati.

Kljub temu Aristotel priznava, da obstajajo ljudje, za katere se dozdeva, da imajo pogosteje srečo kot drugi (npr. *Evdemova etika VIII 2*, 1247 a 11). V tem primeru je to mišljeno v smislu srečnih dogodkov, ne v smislu duševnega blagostanja, čeprav gre ravno za to, da prvo s svojo pogostostjo vpliva tudi na drugo. Za take

ljudi, pri katerih se izkazuje določena mera pogostosti srečnih dogodkov, kdaj rečemo, da so »pravi srečneži« ali pa, da jih »spremlja sreča«.

V *Evdemovi etiki* in *Maximi moralii* se Aristotel sprašuje po izvoru takšne trajne pogostosti srečnih dogodkov (*eùtychía*). Najprej pomisli, da bi vzrok za to lahko bila nekakšna srečna narava posameznika, naključje namreč ne more biti, saj je po definiciji nekaj redkega (tu lahko vidimo še eno mesto več, kjer se nakazuje Aristotelovo povezovanje naravnega s pogostim in naključnega z redkim). To možnost potem zavrne in se osredotoči na človekova dejanja. V tem pogledu razločuje stvari, ki jih naredimo iz nagiba in odločitve, ter tiste, ki jih ne storimo na tak način, temveč nezavedno. Človek ima v nekem konkretnem primeru srečo (doživi srečno naključje), če nekaj naredi brez razmišljanja in ravno tako uspe. Tukaj je narava posameznika deloma odgovorna, a sreče ne moremo povsem zvesti nanjo, pravi Aristotel. Če človek sprejema zavestne odločitve in pri tem dosega neko regularnost srečnih dogodkov, pa Aristotel pravi, da gre za neko kombinacijo narave in človekove želje po bogu kot smotrnem vzroku, kar Dudley označi kot intuicijo o dobrem (Dudley, 2012: 247), čeprav seveda Aristotel ne uporablja tega izraza, ampak piše, da gre za »nerazumski nagib k dobrim stvarem« (*àneu lógou òrmén tàgathá*) (*Maxima moralia II 8*, 1207 a 35–1207 b 5).

V *Evdemovi etiki* tako ločuje dve vrsti sreče v smislu dogodkov. Tista božjega tipa, pri kateri ne ravnamo po zavestni odločitvi, temveč bolj po intuiciji, je bolj kontinuirana. Tista, pri kateri ravnamo brez odločanja (na primer pri metanju kocke), pa po definiciji ni pogosta. Hkrati loči tudi dve vrsti vzrokov srečnih dogodkov, ki pa niso substancialni, temveč naključni vzroki. V primeru srečnega meta kock gre za naključno srečo, ki je nestalna in je enostavno dana, kot na primer rojstvo, ni je mogoče razložiti. V drugem primeru gre za to, da je eden od vzrokov nenamerna odločitev *porine)*, ki je analogna odločitvi na območju smotrnih vzrokov. To slednje je bolj sreča v pravem pomenu besede, pravi Aristotel. Prava zunanja sreča je torej tista, ki temelji na *òrmé*, na lastnem nezavednem ravnanju. S tem je Aristotel razvil tudi takšen pojem sreče, ki ima neko stalnost pri prinašanju zunanjega blagostanja, ki je pogoj absolutne sreče.

Naključje v smislu kontingentnosti je torej le eden od vzrokov za srečne dogodki drugi je intuicija v okviru smotrnosti božjega vzroka. To lahko imamo za Aristotelov nauk kontinuirane sreče, ki je hkrati njegova teorija intuicije.[21] Aristotel torej priznava neko stopnjo korelacije med značajem oziroma intuicijo in srečo v smislu srečnih naključnih dogodkov in s tem naš vpliv na zunanje pogoje sreče kot duševnega blagostanja. Vendar to, da se nekdo rodi z naravo, ki je dovzetna za smotrno kavzalnost boga, je stvar naključja v smislu kontingence danega, tako da nimajo vsi možnosti tega vpliva (Dudley, 2012: 267).

[21] Te v *Nikomahovi etiki* še ni razvil, doktrino kontinuirane sreče oziroma intuicije najdemo le v *Evdemovi etiki* in *Maksimi moralii*.

Vprašanje, s katerim se Aristotel še ukvarja, je kdaj lahko na podlagi dolgoročne sreče v zunanjih okoliščinah rečemo, da je nekdo absolutno srečen. V splošnem rečeno je zanj absolutno srečen nekdo, ki je srečen vse življenje (*bíos téleios*). Glavni problem je tu, kaj pomeni vse življenje, oziroma to, po kolikšnem času lahko za nekoga rečemo, da je imel srečno življenje. Ali lahko to rečemo šele po smrti, retrospektivno? Iz odlomkov v *Nikomahovi etiki* sta po Dudleyju mogoči dve interpretaciji, in sicer da gre za celo življenje do smrti ali pa da gre za neko nekoliko krajše vendar dovolj dolgo obdobje (to je mogoče sklepati zgolj na podlagi *Nikomahove etike I, 10*). Dudley obema branjema priznava težo in pravi, da Aristotel uporablja izraz »absolutno srečen« v obeh smislih, saj se v njegovem diskurzu mešata pojma absolutne sreče v danem trenutku in absolutne sreče v celotnem življenju. Dudley razišče, kolikšna bi bila ocena starosti človeka, da zanj lahko rečemo, da je absolutno srečen. Na podlagi teksta *Nikomahove etike* pride do ocene okrog 50 let. Otroci ne morejo biti absolutno srečni, ker še nimajo praktičnih in intelektualnih vrlin, odraščajoči tudi ne, saj naj bi po Aristotelu človek dosegel intelektualni višek okrog 50. leta. To je glavni razlog za to Dudleyjevo oceno, ki je Aristotel sicer ne poda eksplicitno.

Srečni dogodki, ki so izvor zunanjega blagostanja (ne pa absolutne sreče), spadajo pod *týche*, vendar v smislu kontingentnosti danega, izvori zunanjega blagostanja, ki je zunanji pogoj absolutne sreče, so narava, intuicija in naključje kot (slučajna) sreča, izvora absolutne sreče pa sta intelektualna vrlina in praktična vrlina. Aristotel sprejema kombinacijo naključja (v smislu kontingence) in smotrne kavzalnosti negibnega gibala kot izvor zunanjega blagostanja in potrebni pogoj za absolutno srečo »resničnih srečnežev«. »Naključje je gospodar zunanjih dobrin, za katere Aristotel meni, da so nepogrešljiv pogoj sreče. Naključje je tudi gospodar kvalitete narave, s katero se vsak posameznik rodi in zato določa, ali bo naša narava odprta za smotrno kavzalnost boga. /.../ Končno je naključje tudi gospodar zunanjega uspeha, ki je spremljevalna posledica vrlih dejanj in je potreben za popolno srečo« (Dudley, 2012: 267).

Aristotelova pojma naključja in pogojne nujnosti v perspektivi statistike in verjetnosti

Na vprašanje naključja se pri Aristotelu navezuje še več sorodnih vprašanj, od katerih se nekatera tičejo povsem človeškega sveta vključno z etiko, druga pa tudi vprašanj o naravi. Kljub temu najdemo pojem naključja predvsem na področju praktično-delovanjskih (etičnih) in proizvajalno-storitvenih znanosti, medtem ko ima Aristotel na področju teoretičnih znanosti s pojmom naključja težave – po eni strani ga hoče iz preučevanja izključiti, po drugi pa se mu vrača v podobi spačkov in spontano generiranih organizmov. Pri tem je po eni strani v svojih delih o etiki ohranil predsokratski pomen naključja kot čiste kontingence danega, v delih o naravi pa je razvil nov pojem naključja kot sovpadanja, kar bi

po vrsti lahko označili za trdi in mehki pojem naključja. Glavni pojmi, ki so pri njem povezani s pojmom naključja, so vzrok, teleologija, nujnost, (ne)naravno, odločanje, sreča.

Mehkejši pojem naključja je pri Aristotelu tako po eni strani razumljen kot *vrsta vzroka*, čeprav le vzroka sekundarne vrste, ki je v določenem odnosu do substancialnega vzroka. Po drugi strani je naključje razumljeno kot *dogodek*, ki spada v območje stvari, ki so zavoljo nečesa. Pri tem naključni dogodek vključuje pojem naključnega vzroka, slednji je del prvega. To dihotomnost lahko razumemo tako, da upoštevamo, da Aristotel svojo refleksijo začenja pri mnenju večine, ki naključje pojmuje kot vzrok, kasneje pa ugotavlja, da je pri tem zelo pomemben dogodek sovpadanja kakšnih pomembnih okoliščin. Zato sam sprejemam kot njegovo pojmovanje naključja v bistvu pojem naključnega dogodka, ki v povezavi s človeškim delovanjem pomeni (ne)srečen dogodek Naključni dogodek vedno povzročata dva vzroka, namreč naključni in substancialni, ki je vedno narava ali um. Naključni vzrok deleži na substancialnem in nenadoma povzroči pomenljivo sovpadanje, povzročen je po absolutni nujnosti in je v osnovi snovni vzrok, morda bi lahko bil tudi gibalni. V resnici gre tako za *sovpadanje*, za srečanje dveh vzročnih verig, od katerih je ena absolutno nujna, druga pa pogojno nujna v smislu prej opisne pogojne nujnosti, po kateri delujejo oblikovni in smotrni vzroki. Narava kot vzrok vedno pomeni neko regularnost in s tem priskrbi kontekst pravilnosti, v katerem je neko konkretno sovpadanje redek dogodek. Um, če ga razumemo kot racionalnega, ravno tako priskrbi kontekst pravilnosti nekega dogajanja in je s tem substancialni vzrok, v tem kontekstu se potem lahko zgodi za človeka srečno ali nesrečno redko sovpadanje. V tem vidimo, da je mehki pojem naključja neizogibno povezan z neko regularnostjo in zato s človeškimi *pričakovanji*. Pri naključnih substancah Aristotela moti prav to, da pri njih snovni vzrok tako zelo spremeni prvotno bitnost, da gre pravzaprav malodane že za drugo bitnost. Posebej pri spontani generaciji organizmov je težko videti, kaj je tukaj narava kot vzrok in kaj je po naključju, dokler jih ne obravnavamo bolj kot snovi in ne toliko kot organizme.

Vsekakor je Aristotel naključje po malem dojemal tudi kot posebno vrsto vzroka, medtem ko so ga njegovi predhodniki dojemali kot zgolj danost, kontingentno in torej prej kot odsotnost vzroka. Zato gre pri Demokritu, ki je trdil, da je red svetu nastal po naključju kot snovnem vzroku, za to, da je takšno pripisovan posledica tega, da išče smisel oziroma razlago za nekaj, kar razume kot smiseln namreč red v vesolju. Njegov pojem naključja pri razlagi nastanka sveta vključuje zgolj čudenje nad tem, da obstajamo, razlagalno pa je prazen (Dudley, 2012: 353). Zanikanje nefizikalnega (božanskega) vzroka stvarjenja sveta je odziv na psihološko nepričakovan red na nebu, naključje je tu torej v smislu čudenja, izrednega, pomenljivega. Za Aristotela je red deloma nujno in deloma običajno stanje univerzuma, zato ga je pripisal naravi (naravno je med drugim to, kar se

dogaja vedno ali večinoma) oziroma smotrnemu vzroku Negibnega gibala, ki pa ni dejavni urejevalec (ni gibalni vzrok), ne posega aktivno v dogajanja v svetu. Za zavrnitev Demokritovega pojmovanja uporabi Aristotel nov, dodelan mehki pojem naključja, ker hoče razložiti naše čudenje nad redom, tega pa trdi pojem naključja ne pojasnjuje.

Sam menim, da bi oba pojma naključja lahko bila kompatibilna (tj. del iste slike), kar bi lahko ponazoril z verjetnostnim opisom. Trdemu pojmu naključja kot kontingentne danosti po mojem ustreza pojem prostora vseh možnih izidov (t.i. fazni prostor), mehkemu pojmu pa nekateri dogodki v tem prostoru možnosti, ki imajo majhno verjetnost in veliko pripisano vrednost. Takšno opredelitev bi bilo mogoče celo formalno artikulirati v okviru statistično-verjetnostnega računa in se v svetu igralništva praktično ujema z glavnim dobitkom v neki igri.

Aristotelov mehki pojem naključja je možen le v teleološkem kontekstu. To lahko trdimo, ker opredelitev mehkega pojma naključja strukturno vsebuje tudi substancialni vzrok, na katerem naključni vzrok zgolj deleži, in sicer bodisi naravo bodisi um, ki po Aristotelu oba delujeta tudi preko smotrov. Pri tem je pomembno poudariti, da ima naključni dogodek *negativni* odnos do teleologije v tem smislu, da gre pri naravnih stvareh za *neizpolnitev smotra*, pri človeških stvareh pa za *nenačrtovano izpolnitev smotra*. Poleg tega je pojem naključja močno vezan na pojem neregularnosti oziroma redkosti, kar je z modernega stališča povsem statistični pojem. »Pojem naključja je torej odvisen od Aristotelove distinkcije med običajnim in izjemnim. Ravno tako je odvisen od teleološkega konteksta človekovega zasledovanja ciljev, saj so vsi izjemni dogodki, ki jih imenujemo naključne, rezultat sovpadanja nepričakovane okoliščine z vzrokom na sebi, ki poskuša doseči smoter« (Dudley, 2012: 367). Z vidika bitnosti gledano mehki pojem naključja temelji tudi na obstoju duše oziroma je z njo povezan, saj morajo substancialni vzroki naključnih dogodkov imeti neko vrsto duše, ki jo Aristotel priznava tudi živalim in rastlinam (Dudley, 2012: 351). Pri naravnih elementih in spontani generaciji organizmov zagato rešuje princip duše oziroma hilozoizem.

Tudi razliko v pojmovanju med absolutno in pogojno nujnostjo je po mojem mnenju mogoče razumeti skozi perspektivo regularnosti. Kar se dogaja vedno, se dogaja po absolutni nujnosti, kar se dogaja običajno, pa po pogojni nujnosti. Razlog, da se slednje ne dogaja vedno, je v tem, da lahko pride do preprečitve. Pojem pogojne nujnosti Aristotel uporablja predvsem v svetu organizmov. Stvari, ki so še redkejše, se ne dogajajo po nujnosti, temveč po naključju, pri čemer je dejstvo, da je veliko takšnih redkih dogodkov, ki jih sploh ne opazimo, ker so povsem nezanimivi in si ne zaslužijo imena naključje (Aristotel da primer nekoga, ki se ravno umiva, ko se zgodi sončni mrk). V takšnem pojmovanju je po mojem mnenju nakazano, da se pri razlagi dogajanja v zvezi z organizmi pojem nujnosti nekako mehča, to mehčanje pa gre v smeri zmanjševanja regularnosti nekega pojava.

Vsakič, ko Aristotel razlaga nekaj, kar se dogaja vedno, uporabi absolutno nujnost in s tem snovni in gibalni vzrok. Ko razlaga nekaj, kar se dogaja večinoma, potrebuje oblikovni in smotrni vzrok Ko razlaga nekaj, ker se zgodi redko, uporabi razlago, ki ima še vedno odnos do smotrnega in oblikovnega vzroka, vendar negativen. Razlage s smotrnim vzrokom nastopajo tako pri absolutno nujnih dogodkih, ko gre za nebesne pojave, kot pri običajnih dogodkih, ko gre za naravne pojave na Zemlji, med redkimi dogodki pa imajo samo naključni dogodki odnos do nje, drugi redki dogodki pa ne.

Z absolutno nujnostjo *ne moremo* razložiti forme oziroma smotrov. Pri stvareh, ki so običajno na neki način, je krivec za to, da niso nujno vedno na ta določen način, snov, ki deluje po absolutni nujnosti, snov je ta, ki občasno prepreči udejanjenje naravnega smotra. Vendar tu govorimo vedno o kompleksnih organizmih. V tem smislu imajo kompleksni organizmi neko neregularnost razvoja po absolutni nujnosti, neregularnost je pri njih absolutna nujna (kot da bi rekli: ni pravila brez izjeme). Aristotel tudi meni, da če izjem ne bi bilo, potem bi se vse dogajalo po absolutni nujnosti, kar pa očitno ne drži.

Velik problem predstavljajo spački in spontano generirani organizmi, ker ne spadajo med naključne dogodke, ampak naključne bitnosti. Ta razkorak bi lahko omehčal fenomenološki opis, ki je načeloma bolj desubstantiviran. Ko jih Aristotel poskuša razlagati, pri njih pride do interakcije med tipi substancialnih vzrokov, to pa je velik problem, saj načeloma v razlagah tipi vzrokov ne konkurirajo med seboj. Primer spontane generacije kaže na bližino teh organizmov elementom, ko je stvar snovno manj kompleksna. V tem je nekoliko podobna rasti kristalov, ki niso živa bitja.

V Aristotelovih delih naj bi približno ena petina navedenih organizmov bila takšnih, ki se razmnožujejo spontano (Dudley, 2012: 184). Statistično gledano gre za vprašanje, ali je to dovolj pogosto, da se lahko šteje za naravno. Tudi pri spačkih Aristotel pravi, da jih to, da morda nastajajo z večjo regularnostjo, dela manj spačke (*O generacij živali IV 4*, 15–17). Opažam, da takšna zmerna pogostost, ki ni niti večinoma niti izjemoma (recimo nekje okrog 20 %), Aristotela večkrat zmoti, ker s kategorijo tovrstne pogostosti (manj pogosto za razliko od redko) ne operira. V tem smislu mu manjka kvantitativne subtilnosti, ki jo premore statistika. Najbolj ga moti to, da snovi sami po sebi v glavnem ne priznava regularnosti, ampak jo priznava samo naravi, zato je v dvomu, ali je spontana generacija naravna. Dudleyjev končni odgovor je, da je Aristotelu blizu hilozoizem, kjer gre za princip duše v obliki *težnje snovi*, pri kateri ne potrebujemo smotrnega vzroka. Nekaj podobnega pravi Johnson za gibanja elementov, ko zagovarja tezo, da so štirje osnovni elementi bitnosti, ker imajo svoje težnje, čeprav priznava, da glede tega problema med preučevalci Aristotela ni konsenza (Johnson, 2005: 131–159). Pri elementih gotovo ne gre za paradigmatične primere bitnosti, kar so sicer živa bitja, temveč spet za nekaj, kar z določeno regularnostjo obnašanja izkazuje princip duše.

Pri opredelitvi regularnosti srečnih dogodkov kot potrebnega pogoja dolgoročne absolutne sreče smemo videti obrise tega, kar se v statistiki imenuje časovno povprečje in dolgoročna konvergenca. Absolutna sreča je takšna, da mora trajati skozi celo življenje, le redko se lahko zgodi, da je nekdo absolutno srečen, nato ni več, potem pa postane spet, pravi Aristotel. Če je kdo absolutno srečen, potem običajno ostane tako vse življenje, kljub posameznim nesrečnim dogodkom. Za to, da rečemo, da je kdo srečno živel, je potrebno, da če je človek doživel velike nesreče, od tedaj mine veliko časa in da se ta doživetja uravnovesijo; obdobje velike nesreče mora biti omiljeno z daljšim obdobjem sreče. Razlikovanje med obdobjem celotnega življenja in »dovolj dolgega« življenja, ki ga razbere Dudley, je analogno matematičnemu problemu konvergence relativnih frekvenc pri verjetnosti oziroma statistiki (t.i. centralnemu limitnemu izreku). Statistično rečeno gre za to, da se verjetnost za to, da se trenutno povprečje neke količine skazi, s časom manjša, doseženo povprečje pa je vedno bolj reprezentativno. Tudi v statistiki gre za vprašanje v smislu »kdaj smo že dovolj blizu pravi vrednosti, da jo lahko razglasimo za pravo vrednost«. Pomembna in v oči bodeča lastnost pri tem pa je, da se sreče ne da kvantificirati, ampak le kvalificirati (opredeliti po stopnjah). Vendar Aristotel tudi svoje fizike ne kvantificira, kar je ena ključnih metodoloških razlik med njegovim opisnim in modernim preučevanjem narave.

Ravno v Aristotelovih poskusih razlage možnih izvorov dolgoročne sreče s pojmom srečne narave nekega človeka (čeprav je to razlago opustil) je očitno, da pojem narave v veliki meri temelji na statistični pravilnosti, saj ta pojem poskuša razložiti ravno to pravilnost. Kasneje to zamenja pojem intuicije, katere smotrni vzrok je bog. Tudi ta razlaga je v bistvu razlaga regularnosti srečnih izidov, ravno ti so znak intuicije, tako jo prepoznamo. Ta individuacija intuicije z regularnostjo srečnih naključij je v jedru statistična, njena opredelitev pa se oblikuje v jeziku vzrokov. Aristotelova opredelitev intuicije je poleg pojmov narave in uma še ena opredelitev več v zvezi s področjem doseganja smotrov, ki se opira na *regularnost pojavov*. Podobno, vendar v zrcalno nasprotnem smislu pa se njegov (mehki) pojem naključja opira na *neregularnost* oziroma redkost pojavov ter ima s področjem smotrov *negativno* povezavo.

ARISTOTLE AND THE CONCEPT OF CHANCE

Aristotle uses two terms for chance, namely *týche* and *taùtómaton*, the first relating to the human world and the second to natural events. His key definition of chance as a secondary cause on one hand points to the human understanding of

chance as a cause while on the other hand it points to the result of Aristotle's analysis of chance as a non-substantial cause. Chance events are explicated in a teleological context – they are rare meaningful events which are caused by chance causes and lack a final cause. The source of chance is explicated in relation to the concept of hypothetical necessity, a kind of necessity for describing events in the sublunary world and that leaves room for rare exceptions in natural events. A problematic point for Aristotle are monsters and spontaneous generation because these two phenomena show a need for the introduction of the concept of chance substance, which contradicts Aristotle's own definition of chance as non-substantial cause. We end the article by addressing the open problems from the perspective of (statistical) (in)frequency of phenomena.

Keywords: chance, Aristotle, teleology, causes, statistics.

Literatura

Aristotel (2004). *Fizika: knjige 1, 2, 3, 4*. Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (1999). *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Aristotel (2000). *Generation of Animals*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.

Aristotel (2002). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (1981). *The Eudemian Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: W. Heinemann.

Aristotel (1997). *Posterior Analytics*. Cambridge, MA [etc.]: Harvard University Press.

Dudley, John (2012). *Aristotle's Concept of Chance*. Albany: State University of New York Press.

Hankinson, R. J. (1995). »Philosophy of Science«. V Barnes, J. (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, str. 109–139.

Johnson, Monte R. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.

Kocijančič, Gorazd (ur.) (2012). *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana:

Študentska založba.

Reale, Giovanni (2002). *Zgodovina antične filozofije – II. Zvezek: Platon in Aristotel* (9. izdaja). Ljubljana: Studia humanitatis, Ljubljana (prva izdaja 1975–1980).