

■ 哲学研究

转向“经验”的亚里士多德哲学

叶秀山

(中国社会科学院哲学研究所,北京100732)

摘要: 亚里士多德在批评柏拉图“理念论”的基础上开辟了一条“存在论”的道路。以后欧洲哲学思想的发展都离不开这两条思路。这两条思路相互交错渗透,而且同出一源,即都在寻求事物本身是什么。亚里士多德要把“存在”纳入“知识”领域,以“范畴”作为“认识”存在的“工具”,这个“工具—范畴”就必然暗含着“矛盾”:原本在“经验知识”范围内适用的“工具”“运用”到“绝对—纯粹”的领域中来,其不适合性立时可见。亚里士多德在“知识论”框架内的“存在论”揭示了欧洲哲学形而上学的内在矛盾,即存在作为本体一旦进入“经验—现象”就会出现不可克服的“矛盾”。亚里士多德的“逻辑”体系就是要为各种“概念—范畴”设定规则和范围,以免“相互冲突”,“知识—科学”是一个合理的、和谐贯通的体系。在这一体系中其“目的”概念将“存在”和“(诸)存在者”两个领域“沟通”起来。

关键词: 希腊哲学;亚里士多德;柏拉图;“经验”

中图分类号: B502.233 文献标识码: A 文章编号: 1672-4283(2014)05-0005-10

收稿日期: 2014-04-20

作者简介: 叶秀山,男,江苏镇江市人,中国社会科学院学部委员,哲学研究所研究员;清华大学哲学系教授。

亚里士多德和他的老师柏拉图在哲学思想上的关系,有许多专门的问题需要探讨。一般认为,他是在批评柏拉图“理念论”基础上开辟了一条“存在论”的道路,以后欧洲哲学思想的发展,似乎离不开他们师徒二位所奠定的这两条思路,这样一种认识大体上是言之有据的,只是再进一步追问下去就会发现,这两条思路并不是互相分离甚至平行不相交的两根线索;这两条思路,不但交错渗透,而且是同出一源的,即他们都在寻求事物的“自己”,寻求“事物”“自己—本身”是“什么”。

一、面向经验

柏拉图已经在探讨“事物—自己”问题上遇到了麻烦,“理性理念”“进入”“感性经验世界”后遇到了“不可克服”的“矛盾”,在“感觉经验世界”随“时间”推移而“可以”“弱化”的“矛盾”,在“理性理念”“强行”“进入”“感性经验”时成为“坚硬”的“二

律背反”,使得“理性—知性”在这些问题上“建构”一种“科学”的“知识”成为“不可能”。

为“摆脱”这个困境,在巴门尼德的批评下,柏拉图后期已经将目光转向了“看得见”的“经验世界”,企图在“自然”、“天体”、“宇宙”的万事万物中“找出”“可以认识”的“秩序—规律”来。当亚里士多德进入柏拉图学园时,这个学园的学术旨趣大概已经是转向如何用一些“检测手段”来“把握”“经验世界”的“现实事物”这类问题。学园门口那块“无数学知识者莫入”的牌子或者也已经立起,亚里士多德对后来所谓“诸经验科学”的兴趣或许就是在那个时期培养起来的。

整个希腊哲学的旨趣从“理念”“知识论”转向了“经验”的“知识论”。人们在“理念论”上遇到的麻烦,企图在“经验论”上求得解决。

“理念论”在“经验现实”世界所遇到的麻烦首先是出现两种完全“相反”的“道理—知识判断”而

不能一不允许(相反)相成”,“科学—知识”里不可以“自相矛盾”。“知识判断”作为“真理”的“原理”如“自相矛盾”,意味着“自行毁灭”,而不可能“相成”。

于是,人们需要一套不同于“理念”的“观测手段—工具”来“避免”“自相矛盾”,建立一个巴门尼德所指出的“存在就是存在—是什么就是什么”的“真理”。

亚里士多德在主要哲学旨趣上跟他的老师分道扬镳。亚里士多德将注意力转向了“经验”。“经验世界”固然瞬息万变,现实世界充满了种种矛盾,有许多“纷争”,但“在时间”中总是有“和解”的可能性,不至于发生“无时空—超时空”的“理念”“强加”于“现实”那样的“二律背反”,这就意味着,索性“回避—放弃”探求(事物)本身—自身”而寻求“经验现象”“变化”的“可理解性”,寻求现实事物变化的“尺度”,以把握这个“尺度”为“真知识”。在这个意义上,我们甚至可以说,亚里士多德竟是把柏拉图的“理念”的“存在论”转向“经验”的“知识论”,而不是相反。

亚里士多德对各部门经验科学浓厚而认真的兴趣和态度,被后世推崇为“百科全书”式的学者。尽管他那些具体的科学知识早已过时,而那些错误的“知识”曾被用来禁锢古代欧洲人的思想,产生过很严重的负面作用,但在亚里士多德自己,则是真诚地做他的研究工作,追求的是“真知识—真理”。

然则要从变化的“经验现实世界”寻求其“尺度”,已是早期赫拉克利特探讨过的问题。他以“逻各斯”来规定这个“尺度”,指出这个世界的变化固是“一去不复返(流逝)”,但“时间—流逝”必在“空间”中“留有”了“痕迹”,因而“流逝”的“变化”是“可以—被允许”“辨认”的,是“可以理解”的,是“可知”的。“时间”是“儿童”,是“王”,但“进入”“空间”的“时间”是有“轨迹”的,因而也是可以“度量”的。“速度”与“距离”是可以互相“计算”的。

就这个历史发展线索来看,亚里士多德在“经验知识”上面临的问题就是如何将赫拉克利特的“逻各斯”具体化,使之成为“经验知识”领域的一个“普遍有效”的“观测工具”,于是有了后世备受重视的“工具论”诸篇。

二、认识世界的“工具”

亚里士多德是欧洲“逻辑学”的奠基者,但他自己并没有用“逻辑”这个词来指称这门“形式科学”。他的(前后)分析篇”涉及逻辑“三段论”的基本推

理形式,后世研究这方面的材料不计其数,而这个“工具”为欧洲人在探求真知的道路上成功地服务了数千年,直至近世才有所推进发展,这可谓是欧洲“知识论”的“长效工具”。仅此一项,亚里士多德当受欧洲人及全人类的永久崇敬。

长期以来,人们并没有足够地估计到“工具”的意义,特别是在“知识论”上,一提到“工具”似乎就认为是可以“搁置”的问题,总是认为“工具—手段”是为“目的”服务的,“目的”高于“手段”。

诚然,在“技术”层面,人们从未忽视“工具”的重要性。中国人有“工欲善其事,必先利其器”的经验总结,虽说“器”是在“形而下”的层面,但也算是强调了“工具”的“优先性”;不过如果把“工具”的意义仅限于“技术—百工”的层面,这个“工具”就会被理解是为为主观感性“需要(目的)”服务的,而为怀有“大智慧”的人目为“小计谋”,而不屑深入研究。

事实上,一般来说,“目的”“引领”着“工具”,“工具”“规定”着“目的”,使“目的”成为“现实”,而不流于“空想”。“工具”的“性质”“规定”着“目的”的“性质”,所以“考古学—历史学”常以“工具”的“特征”来“标识”“社会历史时期”的“阶段”。

我们这里想进一步说明的还有一层意思:不仅“实际—技术”层面上有“工具”问题,“理论—知识”层面(知识论)上也有“工具”问题,而且从某种意义上也可以说,是“知识”的这些“工具”“规定”着我们所“面对”的“客观世界”的“特征”,“工具”“给”这个“客观世界”以“规定性”,“规定”着我们作为“认知者”“如何”“描述”这个“世界”。“我们”的“工具”“规定”着“我们”的“世界”。

这样一个思路是亚里士多德为我们开辟的。“知识”的“工具”问题是亚里士多德为我们“系统化”并使其自己也成为一门独立的“知识—科学”,后人把他这部分的论述称作“工具论”是很合适的。

与“技术”的“物质性”“工具”不同,“知识”的“工具”也许可以叫做“精神性”“工具”。“物质性工具”是对“物质材料”的“加工定型”,使“物质材料”“归一”,以不变“应”万变,使“物质世界”“符合”我们的“目的”;“知识性—精神性”“工具”是使“精神性”的“材料—杂多”“归一”,成为一个“有序”的(知识)体系”,而保持“物质材料”的“客观性”,避免这些“材料”为“满足”我们“需要”而被“消灭”。“物质材料”既可成为“为我的”,又可成为“自在”的而不被“消灭”,惟有使这个“物质材料”的“世界”成为我们“知识”的“对象”的“世界”

才有可能。在这个意义上,“物质的世界”成为我们“知识”的(客体—客观)对象。

在“知识”中,“对象”作为“客体”与“主体—人”的“关系”,就不仅仅是“物质”意义上的“反应—作用和反作用”的关系。“客体”通过人的“感官”“进入”“主体”,也不仅仅是“刺激—反应”的关系,在某种意义上,这种“作用—反作用”的“过程”并不构成“知识”意义上的“关系”,它们是“物质—物理世界”“自然变化”“过程”中的“环节”;“认知”的“对象”通过“感官”“进入”“知识”的“环节”,而“让”“对象—客体”“保持”着“自身”的“相对”的独立性,“知识”是对“客观世界—对象世界”的“认识”,于是“感觉—感官”成了“知识”的“窗口”。凡是我们要“认知”的一切都要“放到”这个“窗口”的“外面”,“呈现”“在”我们的“面前”,这样,即使是我们“意欲”“消灭”的东西——“食品—敌兵”等等,也都可以——也应该(暂时)放“在”“窗口”外面,作为“对象”来“认知”。在这个意义上,人的一切主观欲求的“对象”也都可一并应该“欲擒故纵”地“保持”其“存在”,而成为“知识”的“对象”。“欲求”的“对象”只有“暂时”的意义,因为早晚会“吃掉”它们的;而既然作为“知识”“对象”,其“存在”就总是带有“永久性”,即使为深入“认识”而将“对象”加以“解析—解剖”,其目的也并非“消灭”。

“解析—解剖”是为了“建构”,“知识”是一个“建构性”的“工作”,被“解剖”了的动物,固然支离破碎,但对于被解剖前那个(类)动物,却可以有更确切、更深入的“反映”。“反映”不是“自然”的“物质反应”,而是“知识”的“建构”。

希腊早期的哲学家侧重探讨他们所“看到”的“世界”,为使这个“世界”成为“知识—可知”的“对象”,苏格拉底—柏拉图提出“理念”作为“认知”的“对象—客体”,在巴门尼德的批评下,这个“客体—对象”带有“永恒”“存在”的特性;但是在柏拉图那里,“理念”摆脱不了它那“非感性—与感性对立”的“高贵出身”,当它“进入”“感性世界”后因“二律背反—自相矛盾”而“被污染了”的“天使”“毁灭”了“自己”。“理念”未能“在”“世间—经验世界—感性世界”“建立—建构”“自己”的“地上天国”,“理念论”缺少“建构”的“功能”而不能成为(科学)知识,于是只能“踟蹰”于巴门尼德的“存在”之中。

在这层意义上,亚里士多德推进了柏拉图的工作,为“科学性”的“知识论”奠定了“哲学性”的“基础”,使“知识”突破了“经验技术积累”框架,进入了“理论”的层面,而成为“科学性”的“知识”。也就

是说,亚里士多德找到了“通向”“科学知识”的“途径—道路”,找到了“建构”“科学知识”的“工具”,使“知识”的“工具”本身也成为一门“科学知识”。

三、科学知识的核心工具:“概念”

亚里士多德并未使用“概念”这个词,但他在阐述三段论逻辑推理形式时,必有这个词的意思在内。“概念—判断—推理”的逻辑结构形式,亚里士多德对此有相当深入和完善的揭示,一直到现在,固然有所推进,特别是近代以来,“形式逻辑”有了长足的进步,但亚里士多德所建构的形式,在日常的范围内仍是“思维”行之有效的规则。

“知识论”对“推理”的重视,意味着人们在寻求一种“确定不移”的“可靠”的“必然性”“知识”,亦即“科学性”的“知识”,而不是未经“论证—证明”的“意见”,尽管某些“意见”也有相当的“普遍—可靠”的程度。希腊的哲人自古以来就把“真理—真知识”与“意见”严格加以区分。柏拉图之所以提出“理念论”,其中有一个意思就是要把“理念”的“真理性”与“意见”的“变幻不居”在原则上区分开来。

至于“推理”的重要性,古代希腊的哲人们从来就是很重视的,早期的推理形式集中在几何学和数学中,这方面毕达哥拉斯学派的贡献当然是最重要的。据说毕达哥拉斯曾把“数”定为万物的“始基”,由“数”“生长”出来的“万物”当然是“合理”的,可以“推论”的,也是“必然”的。

几何学是“空间”的“抽象”,“数”或许跟“时间”的“抽象”有一定关系,而在善于把“时间”“空间”化的古代希腊人那里,“数学”和“几何学”是相通的,“几何学”是“数学”的一个部分,按后世的说法,也许都是“感性直观”的一种“抽象”;而按康德的观点,“几何学”研究的是“空间”的“先天形式规则”,而“数学”则离不开“经验”,它同样是为“经验材料”“设定”的(抽象)规则,在这些“预设”的“规则”下“演算—推演”“结论”也是“必然”的,只是不像“几何学”,一切“结论”都由一个“非经验—超验”的“公理”“推论”出来。

不过,无论“数学”还是“几何学”,一方面它们是“抽象”的、“形式”的,它们的“经验材料”、它们的“内容”要从“外面”“灌输”进去;但另一方面,它们又是些“直观—感性”的“形式”,对于“经验现实事物”来说,它们只涉及“量”的层面,尚未“进入—深入”“事物”的“实质”,未曾进入“质”的层面,离把握事物“自己—本身—实质”尚远。

柏拉图早年的“理念论”固然抓住了事物的“本

质”,但也许是因为这个“本质—本身”缺少某种“量”的规定性而进入不了“经验现实”世界,所以在柏拉图后期反倒更加重视毕达哥拉斯的“数”的关系。而亚里士多德作为柏拉图较晚的学生,赶上的正是柏拉图重视“量”的关系之“推演”这个时期。他重视探讨的也是“事物”之间的“可推理—可理解”的关系,这种关系后来叫做事物“概念”之间的“逻辑”关系,于是他重视“三段论”的“推理形式”,也重视“范畴”在“推理”中的作用。

“三段论”的“推理形式”反映了“事物—事物观念”之间的“蕴涵”关系,而“蕴涵”则是“数—量”固有的特性,将“事物—观念”“数—量”化就可以运用“推演”形式,得出它们之间的“蕴涵”关系。于是,“事物”以及我们对于它们所具有的相应的“观念”也就有“大小—多少”等“数—量”关系,而不仅仅像柏拉图的“理念”那样,只有“分离”的“独立”的“并列”关系。亚里士多德批评“理念论”固然是强调那些“理念”与“现实事物”被“分离”开来,而且也意味着诸“理念”间也是“分离”的,它们是各自独立的“绝对”,“日月山川”各为“理念”,甚至“鞋子”也有“自己”独立的“理念”。众多“理念”就像“原子”一样发生“碰撞”,只是在“随机—偶然”中“呈现”一个“现实”的世界来。“理念”像“原子”一样“失去了”秩序——或许是产生“二律背反”的另一个原因?因为它们遵循着各自不同的“规律”,或许竟然不仅是“二律背反”,而且是“众律背反”了。

于是,“理念”必须是“经验”自身的“理念”,而不是脱离经验、在“经验”之外的“另一种”事物。“理念”同样也是“经验”的“存在者”,巴门尼德的“存在”又“回到了”、“落实到”“现实经验”世界。

“回到”“经验”中的“理念”就成为“概念”。“概念”是大千世界众多事物的“本质”,而“具体事物”之间的“本质”的“关系”,也就是“概念”之间的“可推理—可认知”的“逻辑”关系。亚里士多德的“知识论”不脱离经验世界的具体事物,寻求的是具体事物之间的“规律性”的“真知识”,因而他“建构”的是一个“真知识—真理”的“知识体系”,而不是个别事物堆积的“仓库”;在这个意义上,亚里士多德的“知识”也就不仅是“记忆”,而且是“理解”。同时,以“感官”与“世界”“交流”而“被感知”是“动物”的“生活世界”,只有经过“理性—逻各斯”,“被理解”才是“人”的“生活世界”。“知识—理解”是人类“精神启蒙”的最初的觉醒,也是人类“自由”的最初的步伐。在这个方向上,亚里士多德跨出了坚实的一步,是人类“精神启蒙”的“教导者”,也是人

类“自由”的“奠基者”。

亚里士多德奠定的蕴涵式三段论逻辑,给人类理性思维以“规则”。有了这个“理性思维”的“工具”,人类不仅在“精神”上获得“启蒙”,而且在“实际—现实”上得到“解放”。“理性”不必“超越”“时空—现实”之外“守护”那“彼岸”的“理念”,以求“自己”之“永恒”,“理性”通过“概念体系”“在”“经验现实”中就有能力——有可能使“理性”“自己”获得“永存”的“必然性”。亚里士多德的“概念体系”“阐释”了“经验世界”的“必然性”,这种“必然性”就“在”“时空”之中。依据“概念”的“工具”,人们“在”“经验”中就有可能获得“必然性”的“知识”,“概念”的“知识”是“真知识”,是“真理”,也是“自由”的“知识”,不受“偶然”的感性材料“束缚”的“必然的知识”也就是“自由的知识”。科学性知识——理论性知识是人类“自由”跨出的第一步。

“概念”由于它是从充满“偶然”的事物中“抽象”出来而成为“自由”的“产物”的,但“概念”又是“事物本质”的“反映”,“概念”“描述—指称”“事物”的“本质”;由“概念”“建构”起来的“逻辑”“判断”和“推理”不是“事物”表面“现象”的“描述”,而是“事物”“本质”“规律”的“描述—陈述”。

“概念”从“感性事物”中“抽象”出来,但并不像柏拉图的“理念”那样“脱离—剥离”“感性事物”,而是“深入”“事物”,“抓住—接触到”“感性事物的本质”,“掌握”“事物发展变化”的“规律”,“概念”的“逻辑”完成了赫拉克利特的工作:在“变化”的“流”中,“掌握”“尺度—逻各斯”。

“逻各斯”是“时间”的尺度,“概念”的“逻辑—推理”则与“几何—数学”密切相关。在这个意义上,“逻各斯”与“逻辑”二者的“出身”不同。亚里士多德创建的“概念—判断—推理”的“蕴涵式三段论”推理形式,将“逻各斯”“压缩”为“逻辑”,将“时间”“转换”为“空间”,奠定了将“时间”的“变化发展过程”“约束”为“逻辑推理过程”,使“空间”的观念成为欧洲哲学思维的主要“模式”,直至20世纪才有所改变。

就与“感官”的关系言,“空间”主要是“视觉”的,“时间”则主要是“听觉”的,前者的“抽象”为“图式”,后者则为“语言”,为“留住”“话出如风”的“语言”,“语言”的“逻各斯”也被“概念化”为“逻辑”;亚里士多德既然尚没有“概念—逻辑”的明确用语,他的“逻辑规则”与“语言规则”就可以相通。他用“语言”的“所指—所说—所谓”也都是希腊文“逻各斯”语词的变体。

通过亚里士多德的“概念—逻辑—推理”这一系统,虽然不是在实际用语上,但实质上已经为欧洲哲学将“时间”“归约”为“空间”这种思维模式打下了很深的基础。亚里士多德哲学里蕴含的“概念论”已经不再是柏拉图的“理念论”,“时间”这个“坐标”不再为适应“理念”而“脱离—剥离经验现实”成为“永恒”,而是以与“经验现实”相“对应—结合”的“推理系统”“进入”“现实世界”,成为“认识世界”的“工具”。

亚里士多德以“概念”为核心的“工具论”“规定—规范”了欧洲传统“知识论”的“视野”,一个重要的结果就是把“时间”的实际“进程—流”“简约”为“空间—方位”的“推理—推演”“过程—程序”。

毕达哥拉斯的“数”之“始基”说,使“时间”成为“可计算”的,使“时间”中的“事物”转化成为“可量化”的“算子”,与“几何学”结合起来,使“可计算”成为“可推理”。在这条思路上,亚里士多德可以说是“完成者”,也是“开创者”,他完成了这个“转化”过程,“开创”了以“概念—逻辑”为“工具”的“理论”“构架”。

在“概念论”初创时期,重要的是要阐明这套“工具”何以可能“进入”“经验现实”世界而得到“真知识—真理”。亚里士多德除了使这套“工具”尽可能“自身完善”外,尚要阐明它和它的“对象”的“关系”。

四、“范畴”作为“概念”与“经验现实”关系的“纽带”

“蕴涵式三段论”和“范畴”是亚里士多德“工具论”的主要内容,而“范畴”之所以独立成篇,除文本流传外在原因外,恐怕和“范畴”对“认知工具”的重要性有关。人们对经验现实世界的“认知”除“概念”之间“蕴涵”之“三段论”“推理关系”外,尚有“可能”、“必然”、“实然”、“原因”等“关系”,“认识”“事物”之间的种种“关系”同样是“掌握真理”的“工具”,或许是更为重要的“工具”。

亚里士多德的“三段论”所侧重的或许是事物“种—属”之间的“量—大小”的“关系”,而“范畴”则更侧重于“不同—事物”之间的“可推论”的“关系”,由于这层“可推论”的关系,人们可以“合理地”用一些“概念—事物”“描述—阐述—述谓”(‘范畴’的本意)“另一些”“事物—概念”。这一层意义在“原因(性)”范畴上显示得比较清楚。

也许在“诸(10个)范畴”中“原因(性)”范畴是最重要的,亚里士多德认为只有“认识—把握”“事

物”的“原因”,才可以说掌握了“真知识—真理”。“原因性”清楚地说明了“一事物(概念)”“述谓”“另一事物(概念)”的“关系”。

关于亚里士多德“原因性”范畴的研究材料多不胜数,在欧洲哲学史上保持着持久的影响力,我们这里所探讨的只是某些侧面。

首先这里想说的是,“原因性”范畴侧重的是指出“任何事物”的“存在—实存”都“有一个先在”的“原因”“产生”的。我们注意到,“原因性”范畴正是将“时间性”“转化—简约”为“空间”的一个重要“工具”。

在“时间”之“流”中,“事物”“交相纠结”、“相互渗透”而充满了“偶然性”,也就是说,任何作为“实存”的“事物”都具有“种种”的“可能性”,“成为”“另一事物”,因此就一个“实存事物”来说,在“理论”上并无“一定—必定”的“把握”说“必然”就“产生”“另一事物”的“实存”;但是,对于“任何”“实存事物”来说,却有十成的“把握”说它“必定”为某种(一个或多个)“原因”所“产生”。因此,“任何”“实存事物”都是“必定”有“实存”的“原因”的。“原因性”范畴具有“普遍必然”的“有效性”。在这个意义上,“原因性”范畴是“上溯”性的,它面对的是“时间”的“过去”,而难以面对“时间”的“未来”;当然,人们在熟悉了由“果”推论“因”的程序后,也会运用“原因性”范畴以“因”“推论”“果”,“预测”“事情发展”的“未来”,但无论“由果及因”还是“由因及果”,其“推断”往往是一个“推测”,后来不少科学家和哲学家曾很怀疑这个“原因”范畴的“可靠性”,也并非没有道理。

“原因”范畴只是一个“逻辑形式”的“工具”,它不像“理念”那样难以进入“经验现实”世界,它是“理性”为“认识—理解”现实世界所“设定”的,如同“犁”是为“耕地”所“制造”的,至于能否把地“耕种”成功,尚在具体“运用”。“原因性”作为“范畴”,只是说,用“原因”这个“述谓词”“描述”“经验现实”中“事物”之间的“关系”,是“可能”的,“允许”的,在“道理—逻辑”上不会产生“矛盾—二律背反”,因而它是“真知识—真理”的“有效”“工具”;至于具体到“何者”为“何者”的“原因”,则需要进一步花力气去研究,不是“独断”的。

在这个意义上,亚里士多德的作为“知识论”的“工具”—“(诸)范畴”又具有“目的”的意义,“认识”“事物”的“原因”是“知识”的“目的”;它的基本意义在于:经验世界一切事物都有其“原因”,探求“事物”“真实”的“原因”是“科学知识”的“目标—

任务”而这个“任务—目标”是“开放的”。

于是,我们可以进一步体会:“原因性”作为“知识论”的“范畴”并不完全是“种瓜得瓜,种豆得豆”的意思,不完全是“有什么因”就“有什么果”的意思。“种瓜”可能“得不到瓜”,作为“什么”的“因”,也许得不到“什么”的“果”。“原因性”范畴只是说,如果“得不到瓜”也必有“原因”在,这个“原因”要你好好去研究,去寻找。“寻找”事物之“原因”乃是“科学知识—掌握真理—真知识”必定要做的“工作”,在这个意义上,“原因性”“范畴”具有“必然性”——凡事“必有”“原因”。

还有一层意思须得辨明:“原因性”范畴指的是“两个—或更多”“事物”之间的“关系”,是经验世界“杂多”的“规律性”概念,是“知识论”的“本质”“工具”,而不是“同一事物”的“持续—持存”;只有在“形而上学—哲学”意义上才涉及“自身原因—自因”或“第一因”的问题;在“经验知识—现实知识”里,“原因性”的“必然”“范畴”涉及的是“两个(以上)”“不同”“事物”之间的“关系”。

同时就“时间”实际过程来说,它的“过去”、“现在”和“未来”的“实际情况”并不是“推理”所“能够—可能”“推”出来的。“推论—推理—推算”的意义只在于“现在”“必定”有一个“过去”和“未来”“存在”,这个“现实”的“现在”“必有”它的“前因”与“后果”,“实存—现实的、实际的‘存在’”必有“非存在—不存在”的“存在”为其“理论前提”,否则这个“实存”就会是“荒谬”的,“不可理解”的,而一切“实存”都是“可以理解”的,就连“荒谬”的、“偶然”的“实存”,也只是我们尚未“知道”它的“前因—后果”,一旦“知道”了“前因—后果”,“时间”也就被“理性”的“逻各斯”“召唤”而“呈现”在我们“面前”,“时间”中充满了的“偶然”也就会“被排除”而构成一个“合理”的“可以言说”的“逻各斯”“程序”。“时间”不再是“混沌”的,而是“允许”被“结构”为“有序”的。

于是在这个意义上,后来通常的汉译“因果律”与其他“范畴”一样,只是“连接”“概念”和“现实”的一种“形式”和“工具”,我们依靠得到的众多“感觉材料”得以“建构”成一个“合理”的“推理过程”,但这并不能代替对具体的材料的“搜集—分析—研究”;而在进一层的意义上,“原因”范畴又是一个“目的”,而“达到—完成”这个“目的”的“过程”又是艰苦曲折的。

之所以会有这样“复杂”的“过程”,只是因为“知识”面对的“对象”是“具体—感性的”“经验

世界”而不是“抽象的”“概念世界”。“经验”为“时空”条件“制约”,“时间”的“复杂性”“制约”了“空间”中“事物”的“现世”都有一个“充满偶然”的“前世”和“来生”,人们只能——只允许在“理论”、“逻辑”层面上做出“推论”,而不可能——不允许在“事实—实际”层面上做出“推演—判断”。

“知识”面对的“对象”是“具体”的、“现实”的“经验世界”。这个世界充满了“异”,“原因性—因果律”所涉的是“异—不同”“事物”之间的“相对”关系,而不是“同一”的“绝对”关系。

于是在“知识论”层面上,人们通常所说的“善有善报,恶有恶报”这句话,就需要考量它的“合理”程度。这个来自佛家的“果报”观念,说出来有警世作用,就“教化”来说,或是一种“正能量”;但是因为常常不能“兑现”而减少了自己的“份量”,因遭到“质疑”,便由“时辰不到”来“化解”。

“善恶果报”说的是“道德”层面的“原则—规律”。这条规律能否成立也须得从道德层面来论证和检验;而就“理论—知识”层面来看,这条规律的不可能性倒是可以“证明—反驳”的。

在“因果关系”中,“原因”和“结果”乃是“两个(或以上)不同(具体事物)事物”之间的“关系”,因其“不同”而又有“因果关系”,人们在“认知—知识”上才值得重视:原本是“不同”的“事物”为何会有一种“必然”的“关联”。就此意义说,“善—善”、“恶—恶”是“同一”的关系,而“善—恶”之间才构成“不同”的关系,于是只有“善—恶”之间才有“报应—因果”关系。这种“合理”的“结论”显然与“立论者”的初衷相反。

于是在“原则”上,“因果律”只适合于“知识”领域,而不能“僭越—侵入”到“道德”领域中来。

五、亚里士多德的“第一哲学”——“知识论”中的“存在论”

“形而上学”不是亚里士多德自己的用语,这一部分的内容,他自己叫做“第一哲学”,按这里的思路,“第一哲学”与“形而上学”是一个意思:“第一哲学”意味着“原因”“系列”中的“第一—开始—始基”;“形而上学—元物理学—物理学之后”,即在“物理学—自然学—自然科学—自然知识”之“上”或者“之后”,即“一切”“自然原因(系列)”之后—之前的“始基”——按亚里士多德,从其“开始”又回归之,是为“始基”。

汉语将“元物理学”译为“形而上学”也自有理路,“形而上”谓之“道”与“形而下”谓之“器”相对

应 近代“形而上学”用得普及,但很少用相应的“形而下学”,或许犹如亚里士多德有“第一哲学”,并无“第二”、“第三”“哲学”之说,因为“第二”、“第三”等等各司其职,都有专门的“学名”之故。

从“原因”系列的角度来看,似乎“第一哲学”更加契合亚里士多德的意思,比较清楚地表现了亚里士多德是把“形而上学”放在了“知识论”中作为“第一原因”的“存在者”这个重点上的。“形而上学”作为一门特殊的“科学知识”,以“第一个‘原因性’‘存在者’为‘对象’,‘认识’了‘第一原因’也就‘认识’了事物一切‘运动—变化’的‘最初’‘动因’,在‘原因’系列里‘追’到了(源)头”。如果“知道”“原因”就得到了“真知识”,则“追溯”到“第一源头”的“原因”也就“知道”了“真理自身—绝对真理”,即关于“绝对—自身”的“真知识”。

我们知道,亚里士多德在欧洲哲学史上的地位常常被放在了与柏拉图“理念论”相对立的“存在论”位置上,当然有相当的理由,只是我们要注意到,柏拉图“理念”正是“存在”,而亚里士多德的“存在”正是“理念”,都是属于“知识论—概念论”的范围。亚里士多德的“存在”是“原因性”的“存在(者)”,而“第一原因”也就是作为“第一个原因”的“存在(者)”,关于这个作为“第一原因”的“存在(者)”的“学问—学科”是“第一哲学”,也是“形而上学”,也是“本体论—存在论”。

“存在论”也不是亚里士多德用的词,用来指他的“第一哲学”应有特殊含义。这个词后来海德格尔说得比较清楚,但他须得再三强调他的“诸存在者”与“存在”以及由此而来的“存在的”与“存在论的”之间的区别,才能避免通常的混淆。

汉语“存在论”,“论的一说的”是“存在”,不是“诸存在者”。“诸存在者”已由各部门具体学科“论—说”过了,“剩下一剩余”的是作为“诸存在者”之“根源—基质”的“存在”,亚里士多德叫做“存在的存在”。我们这里也许可以引申为“诸存在者”之所以“存在”的“原因”,这个“存在”的“原因”或“原因”的“存在”,“规定”了“诸存在者”的特性——特殊具体的“存在形式—形态”。这个“存在”是“第一个‘原因’,这个‘原因’的‘存在’成为‘形而上学—本体论’‘论—说—描述’的‘对象’。亚里士多德的这个思路也就是我们后来“免去”“第一”而称做“哲学”的那种“学问—科学”,也就是说,是关于那个作为“第一个”“原因”“存在”,亦即作为“诸存在者”“第一个”“存在”的“知识”。

“第一个”“存在者”不在“诸存在者”之中—之

间,因为如果“在之中—在之间”则就不是“第一个”“原因”,而只是“因果”系列的“一个环节”,也就是说,它只是有“另一个原因”的“结果”,不能是“纯粹”的“原因”,“纯粹原因”只能是“第一个”“原因”。

亚里士多德在哲学上的这个推进固然有柏拉图“至善”的“理念”作为根据,但他将“至善”转换为“存在”作为“第一个原因”的意义,还在于这个“始基—元祖”并未“退回到”古代“始基论”的道路上去,而是在巴门尼德“存在论”指引下的一个具体发展:如何去“认识”作为“诸存在者”的“原始原因”的“存在”,这个“存在”不同于“诸存在”,“原始—第一个原因”是“纯粹原因”,这个“存在者”也是“纯粹”的“存在”,也就是并无“前因”在“经验现实”上与其“相对”的“绝对存在”,是为“存在”“本身”;“哲学(第一哲学—形而上学—本体论)”乃是关于“纯粹存在—绝对存在”即“存在本身”的“知识—学问—科学”。

亚里士多德这个作为“(诸)存在(者)的存在”给整个欧洲哲学传统开辟了“形而上学”的道路,在这条道路上也遇到许多麻烦。这些麻烦“纠结”的问题在亚里士多德那里已经很突出,欧洲哲学经过2000年的殚精竭虑才有了一些“解决”的头绪。

“作为(诸)存在(者)的存在”首先要“排除”的一个“误解”是,这个“存在”虽然是“纯粹—绝对”的“存在”“本身”,但它不能理解为单纯“抽象”的“概念”或一个单纯的“思想性”的“东西”,因为巴门尼德早就说过,“存在”就是“存在”,所以亚里士多德说,“存在”不仅是“思想”,而且是“实存”,“思想体”也是“实体”,在中文也都有一个“体”字。

亚里士多德的“实体”“范畴”有多种含义,有“普遍”的意思,也有“特殊”的意思;可以是“本体”,也可以是“个体”;可以是“概念”的,也可以是“感官”的。于是也可以说,亚里士多德的“实体”范畴自身就“充满”了“矛盾”。

何以如此?就我们的论题说,亚里士多德既然要把“存在”纳入“知识”领域,以“范畴”作为“认识”“存在”的“工具”,则这个“工具—范畴”就必然暗含着“矛盾”:将原本在“经验知识”范围内适用的“工具”“运用”到“绝对—纯粹”的领域中来,其“不适合性”立时可见。亚里士多德在“知识论”“框架”内的“存在论”揭示了欧洲哲学形而上学的“内在矛盾”:“存在”作为“本体”一旦“进入”“经验—现象”就会出现“不可克服”的“矛盾”。这个“矛盾”之所以“不可克服”,乃是因为一切“经验”中出现的“矛

盾”皆可以“时间”来“克服”惟“本体”“矛盾”因其“不变”——“无时间性——非时间性”而“不可能”“被克服”。它们不是“感性事物”“属性”之间的“矛盾”而是“理性——规律”自身的“对立”后来叫做“二律背反”。在由亚里士多德开创的欧洲哲学形而上学的传统中，“充满”了这种“二律背反”。

欧洲哲学家为“克服”这个“不可克服”的“矛盾”付出了艰辛的思想劳作，虽然在“克服”这个“矛盾”上收效甚微，但在“描述——阐明”和“揭示”这个“矛盾”方面所做的大量工作并非徒劳。这个哲学传统“丰富”了我们“理解”这个“矛盾”的“工具”，增加了我们“阐述——陈述”这个“问题”亦即“哲学——形而上学”的“基本问题”的“话语权”。

在亚里士多德“理解”“存在之存在”的“问题”中影响深远的——一个陈述是：“不动者”如何成为（推）动者”。“存在之存在”亦即“动者之不动者”。

“存在论”的“存在”“不动”这个论断根据他的“原因系列”中的“第一”是很好理解的。“原因”是“运动”——“变化”的“原因”，“原因”和“结果”是两个“不同——相异”的事物，因而“第一个”“原因”“不同于——异于”它“产生”的一切“结果”，“一生二，二生三，三生万物”的“一”、“二”、“三”不是“数量”的增加，而是“质”的“异化”，以致于“万物各殊”；在这个意义上，那个“不动者”“不同于——异于”它“推动”的一切“被动者”。“存在论——本体论”意义的“存在”不同于——异于一切“感性经验世界”的（诸）存在（者）”。

按照古代希腊思想传统——这个传统由巴门尼德“存在就是存在，不存在就是不存在”命题得到理论的陈述。亚里士多德的“存在之存在”仍是“存在”而不是“不存在”，不是“无”，于是“动者”为“存在”，“不动者”也是“存在”。或者说，“主动者”是“存在”，“被动者”也是“存在”，但是“主动者”正因其为“主动者”，要保持——坚持这个“主动”的特性到底，做一个“绝对——纯粹——永恒”的“主动者”，那它“必定”又是一个“不动者”，否则它就“一定”是个“被动者”。

“永久的”“主动者”必是一个“不动者”；然则，集（主）动”与“不动”为“一”，则使这个“一”陷于“矛盾”，使这个“一”自行“瓦解——消解”。

在这个意义上，亚里士多德“制造”了一个“永久性”的“矛盾”，“制造”了一个后世叫做“二律背反”的“理性”上的“矛盾”。这个“矛盾”之所以“出现”根源在于亚里士多德要“让——令”这个“不动

者”“进入”一个不是“自己”的“另一个领域”，即“不动者”的“概念”要作为“动者”的“原因”“进入”“动者”系列。“一”要“生”“二”，“生”“三”，“生”“万物”，也就是“寂静者——不动者”要“生”出“变化万千”的“花花世界”，“同”要“生”“异”，一个“同一者”要“进入”“异”的世界，并要成为这个“异己世界”的“统治者”，“不动者”“君临”“动者”，“必定”“产生”“不可克服”的“矛盾”。

感觉经验世界的“主动者——被动者”是“相互交替”的，是一个“永恒的轮回”。作为“统治者”或“致动者”是“轮流坐庄”的，而“不动者”这个“统治——支配”的“地位”是“不可替代——不可轮回”的。对它说来，不是“永恒轮回”而是“永恒不动”。“大权”牢牢“掌握”在“自己”手里，它不仅“以不变应万变”而且“以不变致——制万变”，“一声号令”能使“地动山摇”。

然则，“永恒的寂静者”固然“叱咤风云”，但它“产生——制造”的“矛盾”也是“永恒”的，因为“不动者”并不“甘心”于“固守”“自己”的领域，而要“进入”“动者”的领域，也就是说，它“制止——摆脱”“永恒轮回”并非为了“出世——离世”成“佛”，而是为了“入世”，也不是“甘于”“不动”之“寂寞——寂静”，“在”“云端”被“尘世”所“架空”。“不动者”是“最为积极”的，是“永久——绝对——纯粹”的“主动者”。

“不动者”“进入”“动者”世界，犹如“理性概念”“进入”“经验世界”一样“出现”“不可克服”的“矛盾”。“不动者——永恒的主动者”“制造”了“不可克服”的“矛盾”，“永恒者”“制造”“永恒的矛盾”。于是，“人世间”“永恒轮回”的“秩序”转化为“永恒矛盾”的“无序”。

然而亚里士多德所“建构”的“知识”大厦是容不得“矛盾”的，他的“逻辑”体系就是要为各种“概念——范畴”“设定”规则和范围，以免“相互冲突”，“知识——科学”是一个“合理”的、“和谐贯通”的“体系”。在这个“知识体系——概念体系”中，有一个“概念”可以把亚里士多德的“存在”和（诸）存在者”两个领域“沟通”起来，我们可以从亚里士多德的“目的”概念的理解上来考虑这个问题。

“目的”是兼有两个领域特性的概念，是一个“能动性”的概念，“目的”从“可能性”到“现实性”“过渡”从“潜能”向“现实”转化。在某种意义上，世上一切现实事物都是“合目的”的“现实”，不是“主观的”“合目的性”，就是“客观的”“合目的性”；不是“道德”的“合目的性”，就是“自然”的“合目的性”。“不动者”之所以“能动”乃在于它“蕴含着

“目的”。“目的”作为“原因”的“能力”是为“目的因”。

“目的”作为“原因”在某种程度上的确可以帮助“避免”“原因”系列“第一—始基”的“独断性”。“第一”之所以可能成为“第一”，“目的”似乎可以作为一个“理解”的“理由”；同时，“目的”也有“可能”作为“原因”“推动”其“实现”。“目的”作为“原因”蕴含了“现实”的“结果”；但是，我们马上看到，在这里，“目的”的“实现”—“结果”和“目的”作为“原因”是“一个东西”，不是“原因”范畴所要求的“两个不同事物”之间的关系。“目的”作为“原因”和作为其“实现”的“结果”在“知识性—概念性”的“内容”上是“同一”的。“同一性”当然就“避开”了“矛盾”的尴尬，但仍然不能“摆脱”“自相矛盾”的困境。

“目的”要坚持作为“原因”的“第一性”，则必使“目的”自身“分裂—异化”，才能说“目的者”作为“原因”和其“结果”为两个“不同—相异”的“事物”。“目的”本身就是“潜在”的“异化”，否则不可能成为“原因”。

就这个思路来说，“不动者”作为“原因系列”的“第一者”，作为“目的因”，这个“纯粹—绝对”的“存在”“自身”为了在“知识论—概念论”上“自圆其说—避免矛盾”，必须“蕴含”了“自身”的“异化”，也就是说，“自身”就是“矛盾”的。“不动者”的“目的”就是“动者”。

“第一”“原因”如果要（意欲—有一个目的）“进入”“因果系列”——也就是说，“第一原因”要进入“自己”的系列必先“自身异化”，“不动者”“异化”为“动者”—“推动者”。这意味着作为“推手”的“第一原因”—一旦“起念—产生一个目的”就已“产生”了一个“异己”，因为“目的”已经是一个“趋向”“外化”的力量，“推动者”以“目的”的“方式”“产生”一个“不同于”“自己”的“事物”。

于是世间万物是“不动者”作为（第一）原因—第一因—原始因“异化—外化”出来“不同于自己”的，亚里士多德哲学形而上学已经“孕育”着黑格尔“哲学”的“基因”；只是黑格尔思辨哲学努力将“异己”重新“吸收”到“自己”中来，使“矛盾”在“精神”的发展中得到“化解”，而亚里士多德面对这个基本矛盾却显得有点“束手无策”，因为他“化解”这个“矛盾”的“工具”仍然离不开那些“抽象”的“概念—范畴”“推理”，这些“形式”可以“装进—兑现”为各种不同领域的“内容”，“不动者”与“动者”的“内容”因分属原则上不同的“领域”而产生不

可克服矛盾，也是意料之中的事情。

然而“第一”必须“保持”“第一”的“位子”，任何“矛盾”“阻挡”不了这个要当“第一”的“目的”。也就是说，宁可“陷于”“不可换回”的“困境”，也要守住这个“第一”。“第一”要对世间万事万物“行使”“原因”的“权力”，“君临”“万物”。

这个“第一”就“不同于”“世上的人”，而是“天上的神”，于是，在亚里士多德“第一哲学”是为“神学”。

“神学”“不同于”“人学”。“神学”是“不动者”的“学问”，“人学”是“被动者”的“学问”；“神学”是“永恒—不死”的“学问”，“人学”是“生灭”“变化”之道；“神学”是“形而上学”，而“人学”为“形而下学”。而“神”之道“统治”这“人”之道，“原因—原始因”“支配”着“因果系列”。世间万事万物可以互为因果，皆为“因—果”“轮回”，而相对于“神—原始因—第一因”来说都可以目为“结果”；然而，“神”为了“保持”自己的“独特性”和“绝对性”，绝不“公然—向人—向公众”“显示”“自己”，“令—让”“人世间”“堕入”“因果—生灭轮回”，“研究”这个世界的“因果关系”成为“物理学—自然科学”的工作，于是“第一哲学”与“自然—人文哲学”“脱钩”，“神”“在”“天上”“永享太平”把“纷争”留在了“人间”。

然而，“神—神圣、寂静、永恒的存在”既然是世间万物之“第一（推手）”，则要“回避”“始作俑者”的“责任”是不可能的。

在古代希腊语的用词中，“原因”原本也有“肇事者—可归咎者”的意思，则“原因者”就是“责任人”；只是在“经验现实”世界，“责任人”是“永恒轮回”，每个“责任人”“前面—时间的前面”总还有“另一个（些）”“责任人”，就这个意思说，人世间的“责任”总是允许“辩驳”和“推诿—推卸”的，只有“神”作为“原（始）因”是“前无古人”但“后有来者”的“责任人”，他对人世间的万事万物负有“不可推诿—不可推卸”的“责任”。“第一推动者”必是“唯一—责任人”。

于是，从引申开来的意思说，人世间的万事万物都“在”“因果系列”的“必然”环节中，而这个“系列”的“开始—始基—第一”则是“绝对—自由”的，惟有“自由者”才是真正意义上的“责任者”。这个“责任者”因“以天下为己任”而为“高贵者”、“神圣者—神”，亚里士多德的这层意思要从经验伦理学上不容易理解，而这层“自由者”的意思，因为亚里士多德只是从“知识论”—“概念论”的框架阐述“存在论”，于是似乎只能说到“最高—最重要的”这

类意思为止。

在欧洲的哲学传统中，“知识论”与“存在论”原本是一致的，“最高—最重要—最神圣”的“存在”——“神”也是“概念”的，“存在之存在”也是“概念（性）”的“存在”。而正因为它是“第一（级）”的“最高”，也就没有“经验内容”的，这个“概念”是“空洞”的，以“抽象—空洞”之“概念”来“肩负”天下一切之“责任”，自有其“为难”之处，于是，这个“神圣者”就被认为是“至善”的，而“人世间”一切的“恶”都是“人”之所为，“神”把一切“功劳”归于“自己”，把一切“过错”归于“他者一人”。“人世间”的“轮回”也就是“恶—恶轮回”。在这个意义上“善”的“结果”又恰恰是“恶”，“神”真可谓是“独善其身”。

“独善其身”的“神圣永恒存在”与“罪恶深渊”中的（诸）存在者”之间的“关系”成为欧洲哲学传统的“第一”大难题，也蕴含了欧洲哲学的“二律背反”，“知识论—概念论”由“两条”“矛盾”的（定）律—原则”所“支配”。

实际上，所谓“独善其身”只是概念上的，“独善其身”“脱离”一切“关系”，不但没有“前因”，也不会有“后果”不“在”“时间”中；但“神圣存在”不允许成为“僵死”的，亚里士多德说，他恰恰是“纯粹”的“能动性”，凡“第一（者）”都是丝毫没有“被动性”的“纯粹主动性”，这个“主动性”“必定”“产生”“结果”，于是，“独善其身”之“独”也就要“一分为二”，也就是说要“异化”。如果没有这个“异化”，“第一（者）”“产生”的“结果”只能是这个“第一（者）”“自身”，是“自我复制”，“产生不出”“二”和“三”来；如果说

“二”、“三”毕竟在“数量”上有所“不同—增加”，则只是“同一”的“关系”，而不是“因果”的“关系”。这个“同一”的“关系”，欧洲哲学家要经过几千年的反复思考才明朗起来，而在亚里士多德，“同”和“异”乃是一个“二律背反”。亚里士多德的侧重点是对“充满异”的“大千世界”之关注和探讨。他对“经验科学”的许多分支都有认真的观察和建构，尽管他这方面的许多工作都已过时，但他那个“独善其身”的“神（圣）学”作为“哲学—形而上学”的基石，至今仍然值得重视，也的确通过“历史”的“时间”之“流”，“保持着”自己的影响力。

亚里士多德在“知识论”框架内的“存在论”似乎有这样一个启示：“存在”是“概念”的，“概念”是“存在”的，将“时间—空间”中各个“相异”的“事物”“凝聚”为“一个”“存在”作为“基质”，于是，各个“相异”的“具体经验事物”似乎只能是这种“基质”的“具体存在形式”，是它的“不同—相异”的“显现”，“大千世界”“保持”着“基质”的“同一性”，这个“基质”是“第一”——“至善”——“神圣”；然而，“同一”的“基质”与“显现”出来的“各个相异”的“事物”仍是一个“二律背反”：“第一”与“杂多”、“神圣”与“世俗”、“善”与“恶”，而“杂多—世俗—恶”这条“律”如果同样也出自“第一”，则“第一”本就是“自相矛盾”的。要“坚持”这个“知识论—概念论”的“存在论”路线，就必须“正视”这个路线所带来的“自相矛盾—二律背反”的困境，而亚里士多德只得将巨大的哲学—形而上学工作留给了后人。

[责任编辑 何菊玲]

The Experience-turning Aristotelianism

YE Xiu-shan

(Institution of Philosophy, China Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

Abstract: Aristotle opened a path to “existentialism” through criticizing Platonic “idealism”, which European philosophers were later to follow to develop their philosophic thoughts. Out of the same origin, “existentialism” and “idealism” were interlaced and interpermeated, both seeking the essence of things. Aristotle attempted to fit “existence” into domain of “knowledge” and regarded “category” as the “instrument” of existence. This correspondence of “instrument” to “category” contained “contradiction” in itself: its compatibility was obvious when the “instrument” that was compatible only to the domain of “knowledge” was applied in the “absolute-pure” world. Aristotelian “existentialism” in the framework of “epistemology” reveals the metaphysical internal contradiction of European philosophy, namely, an unsurmountable contradiction whenever existence as the subject is introduced into the frame of “experience-phenomenon”. Aristotelian system of logic was to set rules and fields for every “concept-category” to avoid “mutual conflict” for “knowledge-science” was a reasonable, harmonious and inter-connected. In this system the concept of “purpose” links “sein” up to “every dasein”.

Key Words: Greek philosophy; Aristotle; Plato; “experience”