

aristotel

heidegger
komel
zore
volpi
kalan
kopić
schüßler
tonkli-komel

phainomena 15 - 16

Aristoteles:	O razlaganju	1
Martin Heidegger:	Fenomenološke interpretacije k Aristotelu	10
Martin Heidegger:	Razjasnitev izraza "Fenomenologija". Povratek k Aristotelu	47
Dean Komel:	K nastanku fenomenološke hermenevtike	79
Franci Zore:	Resničnost imen in govora pri Platonu in Aristotelu	90
Franco Volpi:	Bit in čas homologije k Nikomahovi etiki	103
Valentin Kalan:	Heidegger in Aristoteles - "Logika", teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti A-ΛΕΘΕΙΑ - resnica	123
Mario Kopic:	Vprašanje o resnici kot filozofski patos (Stopnje v razvoju)	157
Ingeborg Schüßler:	Vprašanje narave na začetku zahodnoevropske misli: razdejanje ali ohranitev? - Razmišljanja glede na Parmenidovo Pesnitev	170
Andrina Tonkli Komel:	O prepričljivosti govora Pogovor z Bernhardom Waldenfelsom	184 200
	Povzetki	210

O RAZLAGANJU

(περὶ ἑρμηνείας / de interpretatione)

I.–6. poglavje (16 a 1 – 17 a 37)

[1. Uvod (16 a 1 – 18)]

Najprej si je treba postaviti, kaj je ime in kaj je glagol, nato kaj je odrekanje/zanikovanje in prirekanje/pritrjevanje in prikazovanje in govor.¹

Tisti [znaki] v oglašanju² so torej znaki³ vtisov v duši,⁴ in zapisani [znaki] tistih v oglašanju. In kakor niti pismenke niso pri vseh [ljudeh] iste, niti oglašanja niso ista; česar pa so seveda ta⁵ oznake v prvi vrsti, so pri vseh isti vtisi duše,⁶ in to, česar te podobe so, so ravno iste stvari. O tem pa je bilo seveda povedano [v spisih] o duši,⁷ kajti [to je stvar] druge razprave.

Kakor je v duši misel včasih brez odkrivanja ali prikrivanja,⁸ drugič pa je prav nujnost, da ji obstaja⁹ eno od obojega, tako je tudi v oglašanju. Kajti in prikrito/lažno in odkrito/resnično je glede na sestavljanje in razločanje.¹⁰ In imena sama in glagoli so, če česa ne dodamo, podobni misli brez sestavljanja in razločanja, kot na primer »človek« ali »belo«;¹¹ to namreč še ni niti prikrito/lažno niti odkrito/resnično.¹² Je pa oznaka nečesa; tudi »kozlojelen«¹³ namreč označuje nekaj, nikakor pa ne odkritega/resnične-

ga ali prikrita/lažnega, če ne bi dodali »biti« ali »ne biti«, ¹⁴ ali enostavno ali glede na [določeni] čas. ¹⁵

[2. Ime (16 a 19 – 16 b 5)]

[Ime ¹⁶ je torej oglašanje, označujoče po dogovoru, brez [vidika] časa, ¹⁷ katerega ¹⁸ noben del, ko je ločen, ni označujoč.]

Kajti v »Kallipos« »ἵππος« (»konj«) po sebi ne označuje ničesar, kakor v govoru/izjavi ¹⁹ »καλὸς ἵππος« (»lep konj«). ²⁰ Ni pa tako, kakor je pri enostavnih imenih, tudi pri sestavljenih: pri prvih namreč del nikakor ni označujoč, pri slednjih pa hoče biti, toda [kadar ni] od ničesar ločen, kot na primer »plovec« v »morjeplovec«. ²¹

Po dogovoru pa zato, ker ni nobeno od imen po naravi, ampak le, ko postane znak. ²² Čeprav razodevajo nekaj tudi nezapisljivi zvoki, na primer od zveri, nobeden od teh ni ime.

»Ne človek« pa ni ime, niti ne obstaja neko ime, ki naj to imenuje – to namreč ni niti govor niti odrekanje/zanikovanje –, a naj bo to »nedoločeno ime«. ²³

»Filon« ali »Filonu« in kar je takšnih [izrazov] niso imena, ampak skloni imena. Govor tega se pri ostalem ravna po istem, razen da skupaj z »je« ali »je bilo« ali »bo« ne odkriva/ni resničen ali prikriva/ni lažen (ime pa vedno), kot na primer »Filonu je« ali »Filonu ni«. ²⁴ Še ničesar namreč niti ne odkriva niti ne prikriva.

[3. Glagol (16 b 6 – 25)]

[Glagol ²⁵ je tisto, kar dodatno označuje čas, [noben] njegov del pa posebej ne označuje ničesar; je pa [[vedno]] ²⁶ oznaka govorenega o drugem.]

Pravim, da dodatno označuje čas, kot je na primer »zdravje« ime, »ozdravlja« ²⁸ pa glagol; dodatno označuje, da namreč obstaja sedanjost. In vedno je oznaka obstoječih [stvari], kot na primer tistih o podlagi. ²⁹

Za »ne ozdravlja« in »ne boleha« pa ne pravim, da sta glagola; sicer dodatno označujeta čas in sta vedno o nečem, je pa razlika, za kar ni imena. A naj bo to »nedoločeni glagol«, ³⁰ ker obstaja enako glede na karkoli in bivajočega in nebivajočega.

Enako tudi »ozdravil je« in »ozdravil bo« nista glagola, ampak sklona ³¹ glagola. Razlikujeta pa se od glagola, ker ta dodatno označuje prisotni čas, ³² onadva ³³ pa tistega okoli. ³⁴

Ti sami za sebe govornjeni glagoli ³⁵ so torej imena ³⁶ in nekaj označujejo – govorec namreč ustavi razmislek in poslušalec se je umiril –, toda tega, ali [nekaj] je ali ni, nikakor ne označujejo.

Kajti niti »biti« ali »ne biti« nista oznaki stvari, niti če bi izrekel golo bivajoče. ³⁷ To namreč ni nič, dodatno pa označuje neko sestavljanje, ki si ga brez zloženih [delov] ni mogoče zamisliti.

[4. Govor (16 b 26 – 17 a 7)]

Govor ³⁸ pa je označujoče oglašanje, pri katerem je eden izmed delov, ko je ločen, označujoč kot rekanje/izraz, ³⁹ toda ne kot prirekanje/priprjevanje.]

Pravim pa, da na primer »človek« označuje nekaj, toda ne »da je« ali »da ni« (a če bi bilo kaj pridano, [potem to] bo prirekanje/priprjevanje ali odrekanje/zanikovanje) – ne [označuje] pa en zlog »človeka«. ⁴⁰ Kajti niti v »osel« »sel« ni označujoč, ampak je tedaj samo oglašanje. ⁴¹ V dvojnih ⁴² [besedah en del] nekaj označuje, ampak ne po sebi, kakor je bilo rečeno. ⁴³

Je pa vsak govor označujoč, pa ne kot organ,⁴⁴ ampak, kakor je bilo rečeno,⁴⁵ po dogovoru. Prikazujejoč pa ni vsak, ampak tisti, v katerem obstaja odkrivanje ali prikrivanje. V vsakem pa ne obstaja, tako kot je na primer prošnja/molitev govor, toda ni niti odkrivajoča/resnična niti prikrivajoča/lažna. Pustimo torej druge [govore]⁴⁶ – kajti pregledovanje teh bolj pripada retoriki in poetiki, prikazujejoči [govor] pa sedanjemu motrenju.

[5. Prikazujejoči govor (17 a 8 – 24)]

Eden, prvotni⁴⁷ prikazujejoči govor⁴⁸ je prirekanje/pritrjevanje, naslednji je odrekanje/zanikovanje; ostali pa so eden [prikazujejoči govor] v povezavi.⁴⁹

Nujno pa je, da je vsak prikazujejoči govor iz glagola ali skloni [glagola].⁵⁰ Kajti tudi govor človeka⁵¹ nikakor ne bi bil prikazujejoči govor, če se ne bi dodalo »je« ali »bo« ali »je bil« ali kaj takšnega. (Zaradi česa pa je »kopensko dvonožno živo bitje« eno,⁵² ne pa mnogo – gotovo namreč ne bo eno z zaporednim izrekanjem –, bo povedano v drugi razpravi.⁵³)

Eden prikazujejoči govor pa je ali tisti, v katerem se razodeva ena [stvar], ali tisti, ki je eden v povezavi, mnogi pa so tisti, ki [razodevajo] mnoge stvari in ne ene, ali tisti, ki so nepovezani.⁵⁴

Ime in glagol naj bosta torej samo izraz, ker ne moremo reči, da nekaj razodevata z oglašanjem tako, da prikazujeta, pa najsaj nekdo nekaj sprašuje ali ne, ampak namerava [povedati] sam.

Od teh⁵⁵ je eno enostavno prikazovanje,⁵⁶ kot na primer nečesa pri nečem⁵⁷ ali nečesa [stran] od nečesa,⁵⁸ drugo pa iz teh zloženo, kot na primer določeni že sestavljeni govor.

Enostavno prikazovanje pa je označujoče oglašanje o tem, ali nekaj obstaja ali ne obstaja, kakor to razločujejo časi.⁵⁹

[6. Prirekanje in odrekanje (17 a 25 – 37)]

Prirekanje/pritrjevanje⁶⁰ je prikazovanje nečesa pri nečem, odrekanje/zanikovanje⁶¹ pa je prikazovanje nečesa [stran] od nečesa.

Ker pa je možno, da se tudi obstoječe prikazuje kot neobstoječe⁶² in neobstoječe kot obstoječe in obstoječe kot obstoječe in neobstoječe kot neobstoječe, in prav tako v tistih časih izven sedanjega, bi bilo mogoče in vse skupaj, kar kdo prireka/pritrjuje, odrekati/zanikati, in kar odreka/zanika, prirekat/pritrjevati.

Tako je jasno, da je vsakemu prirekanju/pritrjevanju nasprotno⁶³ odrekanje/zanikovanje in vsakemu odrekanju/zanikovanju prirekanje/pritrjevanje. Naj bo to protirekanje,⁶⁴ prirekanje/pritrjevanje in odrekanje/zanikovanje pa nasprotji. Pravim pa, da nasprotuje tisto, kar je o istem glede na isto⁶⁵ – pa ne homonimno,⁶⁷ in kolikor drugega takšnega poleg [tega] določimo naspram sofistichnim nadlegovanjem.

prevod in opombe Franci Zore

Opombe

Mednaslovi so prevajalčevi, prav tako dodatki v oglatem oklepaju med prevodom, ki vsebujejo najnujnejša pojasnila besedila. Dvojni prevodi iste grške besede so ločeni s poševno črto. — Prevedeno po: *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio Paluello. Oxford 1949, ²1956 (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*). — Grško-hrvaška izdaja: Aristotel, *O tumačenju*. Priredba, prevod, predgovor in komentar Josip Talanga. Zagreb 1989 (*Biblioteka Latina et Graeca*; 25). Angleški prevod: Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Prevod in komentar J. L. Ackrill. Oxford 1963 — Naslov spisa ni Aristotelov. Izraz ἐρμηνεία, ki pomeni razlaganje, najprej bolj v smislu sporočanja, govornega občejanja, kasneje pa tudi izjavljanja in pa tolmačenja (od tod tudi »hermenevtika«), se v tem delu ne pojavlja in tudi njegovi vsebini ne ustreza, razen morda v izredno širokem smislu. Številni prevajalci in pisci študij uporabljajo kar ustaljeni latinski prevod naslova *de Interpretatione*. To delo postane kasneje del zbirke Aristotelovih »logičnih« spisov z naslovom *Organon*.

¹ Tu Aristoteles najavlja vsebino prvih šestih poglavij, zato lahko domnevamo, da predstavlja jo nekakšno zaokroženo celoto. Več o posameznih izrazih, ki jih Aristoteles tu našteva, v poglavjih, ki jih obravnavajo, ter v ustreznih opombah (gl. op. 16, 25, 60, 61, 48, 38).

² Gr. φωνή. To je zvok glasu, oglašanje kot »zvok bitja z dušo«. Prim. *de An.* B 8, 420 b (v slov. prev. Valentina Kalana *O duši* str. 153 in naprej).

³ Dogovorjen znak. Σύμβολον prvotno pomeni tisto, kar je vrženo, postavljeno skupaj in zato drži (skupaj): dogovor kot pogodba ali kot dogovor o pomenu nekega znaka. Ne more pa biti »po naravi«. Prim. sp., *Int.* 2, 16 a 26–28.

⁴ Vtisi v duši so vse, kar je prišlo do duše, kar se je duši pokazalo, »misli«. Prim. op. 6.

⁵ Sc. pismenke in oglašanja, glasovi.

⁶ Vse, kar se kaže duši, »zaznave«, uvidi duše.

⁷ Obstajajo različne interpretacije, katero mesto ima Aristoteles v mislih. Verjetno gre za 3. – 8. poglavje tretje knjige *O duši*.

⁸ Gr. (τὸ) ἀληθεύειν (»resnicovati«, odkrivati v smislu samorazkrivanja resnice, iz česar izhaja uvideti/govoriti resnico in biti resničen/resnicoljuben) in (τὸ) ψεύδεσθαι (izkrivljati se v smislu samoprikrivanja resnice, iz česar izhaja motiti se ter v izjavljanju izrekat lažno). V prevodu sicer pri izrazih iz teh dveh besednih skupin navajam tako izvorni kot »tradicionalni« pomen obeh besed, pri glagolskih oblikah pa je – ne glede na razumevanje obojega – prevajanje s slednjim skoraj nemogoče.

⁹ Da »stoji ob njej«. Gr. ὑπάρχει. »Obstajati« tu ne gre razumeti v smislu »eksistirati«, ampak v dobesednem pomenu »stati ob«. To pomeni, da je nekaj pri roki, obstaja kot pričujoče, prisotno in je tako na razpolago – v tem primeru je misli na razpolago, da se ji nekaj ali odkrije ali prikrije. Gl. tudi sp., op. 62.

¹⁰ Sestavljanje pomeni, da se nekaj pokaže ali govori (po)stavljeno skupaj z nečim, da je nekaj nečemu prirečeno, pritrjeno. Razločanje pomeni, da je nekaj nečemu odrečeno, zanikano, da se v zvezi z nečim ne pokaže ali govori. Prim. *Metaph.* E 4, 1027 b 17 – 28.

¹¹ »Človek« je primer imena, »belo« pa morda glagola, pri čemer je mišljen zraven pomožni glagol, torej »je belo«.

¹² Prim. *Cat.* 4, 2 a 4–10 in sp., *Int.* 3, 16 b 19–22 ter 5, 17 a 9–10 in a 17–20.

¹³ Ko zgolj poimenujemo neobstoječo žival (ali karkoli drugega), ni to prav tako nič v zvezi z resnico ali neresnico, kot bi ne bilo, če bi imenovali (obstoječa) kozla in jelena. Šele s tem, ko se (pravilno ali napačno) pokaže, katera od teh živali na primer je ali ni, smo nekaj odkrili ali prikrili, izrekli resnico ali zmoto.

¹⁴ »Kozlojelen je« ali »kozlojelena ni« – prvo je prikrivajoči, izkrivljeni, lažni govor, drugo pa odkrivajoči, resnični govor. »Biti« ime sestavlja, povezuje – na tej elementarni ravni le z »biti« (ne pa še z »biti kaj«), »ne-bit« pa razločuje od »biti«, od tistega, kar je.

¹⁵ Nekaj enostavno »je«, ali pa je le bilo, je le sedaj ali le bo. Po drugih razlagah »enostavno« pomeni sedanji čas, ostalo pa je pretekli in prihodnji. Prim. sp., *Int.* 3, 16 b 16–18.

¹⁶ Gr. ὄνομα. Prvotno »pomeni jezikovno imenovanje v razliki do imenovane osebe ali stvari« (M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 58). Osebek, tisto, o čemer govori glagol. »Subjekt« stavka ali »sodbe«. V grobem gre tu za samostalnike in njihove pridevnike. Indoevropski jeziki namreč v osnovi ločujejo imensko besedo in glagol. – Prim. tudi *Cat.* 5, 2 a 19–21; *Poet.* 20, 1457 a 10–12.

¹⁷ Ne označuje časa.

¹⁸ Sc. oglašanja.

¹⁹ Tu ni mišljen prikazujoči (apofantični) govor, ampak morda govor kot klic.

²⁰ Ime Kallipos, ki dobesedno pomeni »Lepikonj«, označuje določenega človeka s tem ime-

nom, vendar na noben način nič v zvezi s konjem ali lepim konjem, niti nočemo tej osebi pripisovati, da je na primer lepa kot konj. Angleški prevod ima primer »Whitfield« in »white field«, domača primera pa bi bila »dar« v sestavljenem imenu »Božidar« in »božji dar« (*Theodoros* je tudi Aristotelov primer iz *Poet.* 20, 1457 a 13, kjer govori o istem problemu) ali »mir« v »Ljubomir« in »ljubi mir«. – Dejstvu, da Aristoteles vzame primer osebnega imena, ne gre pripisovati kakšnega posebnega pomena.

²¹ Aristotelov primer, ki je dobesedno neprevedljiv: »kot na primer κελύς in ἐπακτροκελύς; ἐπακτροκελύς pomeni hiter gusarski čoln; ἐπακτρίς je manjša ladja, čoln, κελύς pa hitra ladjica z eno klopjo za veslače. Gre za to, da tudi zadnji del imena ἐπακτροκελύς nekaj pomeni sam na sebi, ko ni ločen od nobene sestavljene besede. Tudi v sestavljenem imenu kot da hoče nekaj označevati, vendar ne pove vsega, ampak le pripomore k pomenu celotnega imena. Tako tudi v našem primeru »plovec« pomeni nekaj določenega, kadar ni ločen od izraza »morjeplovec«, nakazuje tudi plovbo, toda v zvezi z »morje« se njegov pomen spremeni: morjeplovec ni plovec, ki plava po morju, ampak pomorščak. Primer v hrvaškem prevodu (»brodovlasnik«) je slabši, saj izraža le vrsto lastnika.

²² Gl. zg. op. 3.

²³ Gr. ὄνομα ἄοριστον. Zanikano ime samo na sebi ne poimenuje ničesar, z njim ni nič določeno, zamejeno.

²⁴ Gre za zvezo imena v odvisnem sklonu z »je« ali »ni«. Aristoteles v svojem primeru daje ime Filon v roditeljski, v slovenščini pa zaradi obveznega roditeljskega osebka v nikalnem stavku primer nesmiselne rabe ne bi deloval, zato sem uporabil raje dajalnik. Formulaciji »Filonu je« ali »Filonu ni« je treba seveda vzeti kot zaključeno celoto, ki ne predpostavlja nadaljevanja stavka. V tem primeru je izjava izven obzorja resničnega ali neresničnega, saj ne more niti odkriti ničesar niti prikriti.

²⁵ Gr. ῥῆμα. Dobesedno: »(iz)rečeno, izgovorjeno, povedano« (izhaja iz perfektive osnove glagola ῥέπειν [govoriti], ki se uporablja tudi pri λέγειν), torej izrek, vest, pripoved, zapoved, povedek ipd. Sorodna je z besedo »retor« in tako napeljuje na samo izgovarjanje, govorjenje. Kasneje se nanaša predvsem na izražanje dejanja. »Predikat« stavka ali »sodbe«. Prim. tudi zg., op. 16, in *Poet.* 20, 1457 a 14–15.

²⁶ Oxfordska izdaja te besedice, ki se na tem mestu nahaja v nekaterih rokopisih in drugih izdajah, ne vključuje.

²⁷ Namreč o imenu. Glagol pripoveduje vedno nekaj o imenu, nikoli o samem sebi.

²⁸ Glagol ὑγιαίνειν, ki ga ima Aristoteles, pomeni predvsem »biti zdrav«, vendar bi s takšnim prevodom izgubili primer enostavnega glagola.

²⁹ O tistem, kar imenuje ime.

³⁰ Gr. ἄοριστον ῥῆμα. Pri tem ne gre za nedoločnik (infinitiv) ali za glagolski čas aorist, ampak za nedoločenost glede na pozitivno določitev: če ne ozdravlja, počne lahko karkoli drugega, poleg tega pa se to lahko tudi nanaša in na karkoli in na nič.

³¹ Mi ne govorimo o sklonih glagola, grški izraz πτώσις (der Fall, padež) pa se najprej uporablja tako za samostalniške kot za glagolske izpeljane oblike. Prvi ga je v gramatičnem smislu uporabil menda prav Aristoteles.

³² Gr. ὁ παρὸν χρόνος. Čas, ki označuje prisotnost ali sedanji čas.

³³ Sklona glagola, ki ju Aristoteles navaja. Enako, kot za omenjeno 3. osebo ednine, velja tudi za druge osebe in števila.

³⁴ Čas okoli sedanjega časa je pretekli in prihodnji čas. Prim. *Poet.* 20, 1457 a 14–23, kjer vsi časi veljajo za glagole, sklona glagola pa sta na primer vprašanje in ukazovanje.

³⁵ Brez dodatka tistega, o čemer govorimo.

³⁶ Tu Aristoteles uporablja izraz »imena« v netehničnem pomenu besede, saj je sicer nesmiselno vse njegovo razlikovanje med imeni in glagoli (Ackrill). Po drugih razlagah govori tu o nedoločnih glagolskih oblikah, ki jih grščina z določnim členom spremeni v ime.

³⁷ »Biti« samo za sebe ne označuje, kaj je. Tako ne nakazuje celo niti bivajočega kot takega: biti ne pomeni biti bivajoče, ampak je (ni) – kot sledi – nič.

³⁸ Gr. λόγος. Za različne pomenne te besede pri Aristotelu gl. Bonitzov *Index Aristotelicus*. – Prim. tudi *Poet.* 20, 1457 a 23–30.

³⁹ Gr. φάσις. To je za Aristotela samo ime ali sam glagol. Prim. sp., *Int.* 5, 17 a 17–18.

⁴⁰ En zlog iz izraza »človek« ne označuje ničesar. To seveda velja za grško besedo ἄνθρωπος, ne pa tudi za slovensko »človek«, saj njen zadnji del (»vek«) označuje nekaj. O zlogu prim. *Poet.* 20, 1456 b 34–38.

⁴¹ Aristotelov primer: μὺς (miš) in ὕς (svinja). Angleški primer: »mice« in »ice«, hrvaški »ko-koš« in »koš«. Seveda pa »sel« nekaj pomeni, če ni del besede »osel«. Prim. zg., *Int.* 2, 16 a 21–22.

⁴² Iz dveh delov zloženih.

⁴³ Prim. zg., *Int.* 2, 16 a 24–26.

⁴⁴ Gr. ὄργανον, kar pomeni organ in orodje. Tu in pri Platonu (*Cra.* 388 B 13) bi veljalo besedo razumeti v »organskem« smislu, saj Platon pravi, da je ime »poučevalni in razločevalni organ bitnosti« (sama bitnost ima ta organ, ne gre za orodje kot delo človeka), medtem ko Aristoteles vzpostavlja nasprotje med dogovornim (kar bi bilo orodje) in organskim (φύσει).

⁴⁵ O dogovornosti imen prim. zg., *Int.* 2, 16 a 19 in 26–28.

⁴⁶ Tradicija aristotelske šole na tem mestu navaja železni, ukazovalni, vprašalni in klicni govor.

⁴⁷ Prirekanju pripada prvotnost, medtem ko je odrekanje drugotno tako pri stvareh kot pri spoznanju in govoru.

⁴⁸ Gr. λόγος ἀποφαντικός, od ἀποφαίνεσθαι (od-po-kazovati se, pri-kazovati se). Aristoteles ga imenuje tudi kratko ἀπόφανσις (prikazovanje).

⁴⁹ Ta povezava ni prvenstveno gramatična (zloženi stavek) ali logična (sestavljena sodba), ampak pomeni predvsem eno povezano prikazovanje.

⁵⁰ Glagola v sklonu. Za »sklone« glagola gl. zg., op. 31.

⁵¹ Ne v smislu, da govori človek kot tisti, ki nekaj izjavlja, ampak gre za izkazovanje človeka, kako se človek pokaže v govoru, za »določitev« človeka. Aristoteles je za primer slučajno dal človeka, gre pa za govor (katerekoli) stvari kot prikazovanje le-te.

⁵² Namreč eno ime. Fraza kot taka prav tako ne more biti resnična ali lažna.

⁵³ Prim. npr. *Metaph.* Δ 6, Z 12, H 6, I 9.

⁵⁴ Govor je torej stavek – tako λόγος prevaja tudi Kajetan Gantar v svojem prevodu *Poetike* (v 20. poglavju, ki je vsebinsko sorodno s tu prevedenim odlomkom) – ali sestavek (prim. Gantarjeve opombe k 20. pogl.) o eni stvari ali o neki povezani tematiki. Prim. tudi *Rhet.* Γ 12, 1413 b 29–34.

⁵⁵ Sc. prikazujočih govorov.

⁵⁶ Gr. ἀπόφανσις. Prikazovanje nečesa v zvezi z nečim ali izven zveze z nečim, ter vsakič kot odkrivanje nečesa ali prikrivanje nečesa (»sodba« kot afirmacija ali negacija, ter vsakič kot resnična ali lažna). Gl. zg., op. 48.

⁵⁷ Gr. τὸ κατὰ τινός. Pri-rekanje, pritrjevanje nečesa nečemu. Grški predlog ustreza predponi besede κατάφασις (pri-rekanje).

⁵⁸ Gr. τὸ ἀπὸ τινός. Od-rekanje, zanikovanje nečesa nečemu. Grški predlog ustreza pred-

po_ni besude ἀπόφασις (d-reka?nje).

⁵⁹ V ustreznem času.

⁶⁰ Gr. κατάφασις. Prim. zw., op. u7.

⁶¹ Gr. ἀπόφασις. Prim. zg., op. 58. ⁶² Gr. τὸ ὑπάρχειν in τὸ μὴ ὑπάρχειν. Tisto, kar (ne) stoji-ob, oje (ne) pričujoče, (ne) priročno, (ne) pripadajoče; vsaj v množini pomeni tudi tisto, kar imam, imetje (podobno kot οὐσία). Frazi ἀγαπᾶν τὰ ὑπάρχοντα in ἀγαπᾶν τὰ παρόντα pomenita praktično isto (prim. Bricko-Salopek, *Hrvatsko-grški frazeološki rječnik*, Zagreb 1994). Gl. tudi zg., op. 9.

⁶³ Gr. ἀντικείμενος, nasproti ležeče, protistavljenost, »opozicija«.

⁶⁴ Gr. ἀντίφασις, nasprotna izjava, proti-slovje, »kontradikcija«.

⁶⁵ Kar prireka ali odreka isto istemu, kar pritrjuje istemu ali zanika isto o isti stvari. Nasprotje je, če se pokaže, da miza je bela, ali pa, da miza ni bela. Govorimo o istem (mizi) glede na isto (belo).

⁶⁶ Gre za enake besede (imena), ki imajo več različnih pomenov. O homonimih prim. Cat. 1, 1 a 1–6: ime je isto, govor bitnosti (λόγος τῆς οὐσίας) pa drugačen.

⁶⁷ Sc. takšnega, kot je homonimija. Aristotelova pripomba se nanaša na običajno sofistično zlorabljanje enakosti ali podobnosti imen ter na napačna sklepanja, ki iz tega izhajajo.

FENOMENOLOŠKE INTERPRETACIJE K ARISTOTELU

(Naznaka hermenevitične situacije)

10 Naslednja raziskovanja služijo zgodovini ontologije in logike. Kot interpretacije so podrejena določenim pogojem razlaganja in razumevanja. Stvarna vsebina sleherne interpretacije, to je tematični predmet v "kako" njegove razloženosti, zmore primerno spregovoriti za samega sebe le takrat, ko smo naredili razpoložljivo, in sicer kot v zadostni meri jasno izrisano, vsakokratno hermenevitično situacijo, od katere je odvisna sleherna interpretacija.

Sleherna razlaga ima glede na vsakokratno stvarno polje in spoznavno pretenzijo 1.) svoje bolj ali manj izrecno prisvojeno in utrjeno *gledišče*, 2.) iz tega motivirano *usmerjenost pogleda*, ki določa "kot-kaj", v katerem naj bo v predzapopadenju zasežen predmet interpretacije, in "na-kar" (das Woraufhin), tisto, glede na kar naj bo razložen, 3.) z glediščem in naravnostjo pogleda izmejeni *dogled*, znotraj katerega se giblje vsakokratna pretenzija interpretacije po objektivnosti. Kolikor je situacija, v kateri in za katero se časi razlaga, osvetljena v zgoraj omenjenih ozirih, sta možno izvrševanje razlage in razumevanja ter iz njiju izraščajoča prisvojitev predmeta transparentni. Vsakokratna hermenevitična situacija mora izobliko-

vati transparentnost te situacije ter jo kot hermenevitično situacijo privedi s seboj v samo zastavitev interpretacije.

Situacija razlaganja kot razumevajočega prisvajanja preteklega je vedno situacija žive sedanjosti. Zapopadljivost zgodovine same kot v razumevanju prisvojene preteklosti raste skupaj z izvornostjo odločilne izbire in izoblikovanja hermenevitične situacije. Preteklost se odpira le v skladu z odločenostjo in zmožnostjo razklepanja, s katero razpolaga sedanjost. Izvornost filozofske interpretacije se določa iz specifične gotovosti, v kateri filozofsko raziskovanje drži samega sebe in svoje naloge. Predstava, ki jo ima filozofsko raziskovanje o sebi samem in o konkretnosti svoje problematike, določa tudi njegovo temeljno držo do zgodovine filozofije. To, kar za filozofsko problematiko tvori samolastno povprašano predmetnostno polje, določa usmerjenost pogleda, in edino v njo je lahko postavljena preteklost. Ne samo da to razlagajoče poseganje ni v nasprotju s smislom zgodovinskega spoznanja, temveč je prav temeljni pogoj za to, da preteklost sploh spravimo do besede. Vse razlage na polju zgodovine filozofije – in enako tudi na drugih poljih – ki pazijo na to, da v nasprotju s problem-skozgodovinskimi "konstrukcijami" z razlago ne posegajo v besedila, se same nujno ujamejo v to, da prav tako razlagajoč posegajo vanje, le da brez orientacije in s pojmovnimi sredstvi bolj raznolikega izvora, ki pa je zato toliko manj pod njihovim nadzorom.

Razjasnitev hermenevitične situacije interpretacij, ki sledijo, ter s tem zamejitev njihovega tematičnega polja sta zrasli iz naslednjega prepričanja: filozofsko raziskovanje si po svojem bistvenem karakterju lastnega "časa" – kolikor zanj ne skrbi zgolj v izobraževalnem smislu –, ne more nikoli spoditi pri nekem drugem času; poleg tega pa ne bo – če je razumelo sebe in možni smisel svojega učinka v človekovi tubiti – nikoli hotelo nastopati s težnjo, da bi prihajajočim časom lahko odvzelo in smelo odvzeti breme in marnost radikalnega vpraševanja. Filozofsko raziskovanje, ki je že postalo preteklost, na lastno prihodnost nikoli ne more učinkovati s svojimi rezultati kot takimi, temveč temelji v vsakokrat doseženi in konkretno izoblikovani izvornosti vpraševanja, po kateri je to filozofsko raziskovanje vedno znova zmožno postajati sedanjost, namreč kot vzor, ki priključuje problem.

Predmet filozofskega raziskovanja je človekova tubit kot tisto, kar je tu povprašano glede na svoj bitni karakter. Ta temeljna usmerjenost filozofskega raziskovanja pa na povprašani predmet, faktično življenje, ni nasajena ali nanj pritrjena od zunaj, temveč jo moramo razumeti kot eksplicitno zajetje temeljne vzgibanosti faktičnega življenja, ki je na ta način, da je v konkretnem časenju svoje biti zaskrbljeno za svojo bit, in to tudi tam, kjer se samemu sebi izogiba. Bitni karakter faktičnega življenja je to, da samega sebe težko prenaša. Najbolj očitno naznanilo tega je težnja faktičnega življenja po olajševanju. Življenje *je* v tem, da samega sebe težko nosi, težko po temeljnem smislu svoje biti, ne v smislu neke naključne lastnosti. Če je življenje samolastno to, kar je, prav v tej težkosti in težavnosti, potem je genuini način pristopa k njemu in način njegovega obvarovanja lahko le neko dajanje teže. Če filozofsko raziskovanje noče že v temelju zgrešiti svojega predmeta, mora vztrajati pri tej dolžnosti. Sleherno olajševanje, sleherno laskanje potrebam, vsa metafizična pomirjevanja v največkrat zgolj papirnatih stiskah, vse to je v svojem temeljnem nagibu odrekanje temu, da predmet filozofije sploh kadarkoli dobimo pred oči, ga zajamemo in ga takega celo obdržimo. Za filozofsko raziskovanje je torej njegova lastna zgodovina v relevantnem smislu na predmeten način tu le takrat in samo takrat, ko od sebe ne daje vsakokvrstnosti tistega, kar je vredno zanimanja, temveč tisto, kar je na radikalno enostaven način *vredno mišljenja*. S tem razumevajoče sedanjosti ne speljuje od nje same, da bi jo zamotilo z bogatenjem znanj, temveč jo, zato da bi se še stopnjevala njena vprašljivost, naravnost potiska nazaj k njej sami. Tako marno prisvajanje zgodovine pa – še toliko bolj za *sedanjost*, katere bitni karakter konstituira historična zavest – pove naslednje: radikalno razumevati tisto, kar določeno preteklo filozofsko raziskovanje v *svoji* situaciji in zanjo vsakokrat postavlja v svojo temeljno marnost; *razumeti*, to ne pomeni le ugotavljajoč jemati na znanje, temveč razumevano izvirno ponoviti v smislu svoje najlastnejše situacije in zanjo. To pa se nikakor ne dogaja s prevzemanjem teoremov, postavk, temeljnih pojmov in principov ter z njihovim kakorkoli že izpeljanim obnavljanjem. Razumevajoče vzorovanje, ki mu gre zanj samega, bo svoje vzore že v osnovi podvrglo najostrejši kritiki in jih razvilo v možno plodno nasprotstvo. Faktična tubit je, kar je, vedno le kot ona sama, ne pa kot tubit poljubnega splošnega človeštva, ki mu skr-

benje pomeni zgolj sanjarsko nalogo. *Kritika* zgodovine je vedno samo kritika sedanjosti. Kritika ne sme naivno meniti, da lahko zgodovini očita, češ, kaj bi morala početi, če ...; prej mora obdržati pogled usmerjen k sedanjosti in paziti na to, da vprašuje tako, kakor je primerno njej dosegljivi izvirnosti. Zgodovina ni negirana zato, ker je "napačna", temveč je negirana v tolikšni meri, kolikor še ostaja učinkujoča v sedanjosti, ne da bi bila pri tem sama še lahko pristno prisvojena sedanjost.

Fiksiranje historične temeljne drže interpretacije izraša iz eksplikacije smisla filozofskega raziskovanja. Prej smo kot njen predmet določili *faktično človeško tubit kot tako*. Filozofsko problematiko je treba začrtati prav iz tega njenega predmeta. Pri tem je nujno potrebna prva pripravljalna izpostavitve specifičnega predmetnega karakterja faktičnega življenja. Vendar ne samo zato, ker je le-to *predmet* filozofskega raziskovanja, marveč zato, ker filozofsko raziskovanje samo predstavlja določen "*kako*" faktičnega življenja in kot tako v svojem vršenju sočasno vsakokratno konkretno bit življenja na njej sami, in ne šele v njeni naknadni "uporabi" (ne šele z nekim naknadnim "obratom k njej"). Možnost takšnega sočasenja temelji v tem, da je filozofsko raziskovanje eksplicitno vršenje neke temeljne vzgibanosti faktičnega življenja ter da se nenehno zadržuje v njem.

V naši naznaki hermenevtične situacije strukture predmeta "faktično življenje" ne bodo konkretno izrisane in zapopadene v svojih konstitutivnih prežemanjih; to, kar je s terminom fakticitete menjeno, bomo predložili že z naštevanjem njegovih najpomembnejših konstitutivnih elementov in ga s tem naredili razpoložljivega za konkretno raziskovanje, in sicer kot njegovo *predimetje*.

Zmedo vzbujajoča mnogopomenskost besede "življenje" in njenih uporab ne sme biti povod za to, da to besedo preprosto umaknemo. S tem se odrečemo možnosti, da bi sledili smernicam pomena, ki so ji pač lastne in ki edine omogočajo prodreti do vsakokratno nakazane predmetnosti. Pri tem je treba temeljito držati pred očmi to, da termin *zoe*, vita, naznačuje temeljni fenomen, v katerem so se usrediščale grška, starozavezna, novozavezno-krščanska in grško-krščanska interpretacija človekove tubiti. Več-

pomenskost tega termina je zakoreninjena v naznačenem predmetu samem. Za filozofijo je negotovost pomena lahko le povod za to, da to negotovost odstrani, oz. si jo, če naj ta kot nekaj res nujnega temelji v svojem predmetu, izrecno prisvoji in naredi transparentno. Naravnost na večpomenskost (*pollachos legomenon*) ni golo paberkovanje po izoliranih besednih pomenih, temveč izraz radikalne težnje, da bi naredili dostopno samo pomenjeno predmetnost in naredili za razpoložljive motivne vire različnih načinov njenega pomenjenja.

Temeljni smisel faktične življenjske vzgibanosti je *skrbenje* (Sorgen, cura-re). V naravnani, skrbeči "izstavljenosti na nekaj" je tu "na-kar" skrbi življenja, vsakokratni *svet*. Vzgibanost skrbenja ima karakter *občevanja* faktičnega življenja s svojim svetom. "Na-kar" skrbi je "s-čim" občevanja. Smisel resničnosti in tubiti sveta temelji v in se določa iz njegovega karakterja kot "s-čim" skrbečega občevanja. Svet je tu kot nekaj, kar je že vedno neka-ko vzeto v skrb. Svet se po možnih naravnostih skrbenja artikulira kot *okolni svet* (*Umwelt*), *sosvet* (*Mitwelt*) in *sebesvet* (*Selbstwelt*). Temu ustrezno je skrbenje skrb shajanja, poklica, užitka, nemotenosti, ne-priti-ob, zaupljivosti z, vedenja o, utrjevanja življenja v njegovih dokončnih namenih. Vzgibanost priskrbovanja kaže raznovrstne načine vršenja in nanašanja na "s-čim" občevanja: ukvarjati se z, nekaj pripravljati, nekaj napravljati, nekaj zagotavljati z, jemati v rabo, uporabljati za, nekaj jemati v posest, nekaj obvarovati in pustiti, da gre v izgubo. Vsakemu od teh načinov ustrezno "s-čim" opravljajočega občevanja se pri tem vsakič nahaja v neki določeni poznanosti in domačnosti. Skrbeče občevanje ima svoj "s-čim" vedno v določenem vidiku; ta vidik je živ v občevanju, le-tega so-časi in vodi, je *sprevidevnost*. Skrbenje je sprevidevnost, kot sprevidevno je hkrati zaskrbljeno za izoblikovanje sprevidevnosti, za obvarovanje in stopnjevanje domačnosti s predmetom občevanja. "S-čim" občevanja je v sprevidevnosti vnaprej zapopadeno kot..., usmerjena na..., razloženo kot... Predmetno je tu kot takó in takó naznačeno, pomenjeno, svet srečljiv v karakterju pomenljivosti. Skrbeče občevanje nima samo možnosti, temveč na osnovi izvirne vzgibanostne tendence faktičnega življenja tudi nagnjenje k temu, da skrb naravnosti k... opušča. V tej zapori težnje k priskrbujočemu občevanju to postane golo gledanje-za brez nakane opravljanja in usmerja-

nja k... Gledanje za nečim dobi karakter golega *gledanja na nekaj*. V skrbi gledanja, radovednosti (*cura, curiositas*) svet ni tu kot "s-čim" opravljajočega občevanja, temveč zgolj v pogledu svojega *izgleda*. Gledanje se izpolnjuje kot ogledujoče določanje in se lahko organizira kot *znanost*. Ta je potemtakem iz faktičnega življenja časeč način ogledovalno zaskrbljenega občevanja s svetom. Kot taka občevalna vzgibanost je eden od bitnih načinov faktičnega življenja in sooblikuje njegovo tubit. Vsakokrat doseženo stanje poglednosti (določenosti predmetnih povezav sveta v pogledu njihovega izgledanja) se zrašča s sprevidevnostjo. Gledanje-za se vrši na način *nagovarjanja* in *ogovarjanja* predmetnosti občevanja. Svet srečuje vedno na določen način nagovorjenosti, nagovora (*logos*).

Občevanje *se zadržuje* v osvobojenosti od tendenc opravljanja. Gledanje samo postaja samostojno občevanje, in kot tako je neko določujoče *zadrževanje* pri predmetnem v vzdržanosti od njegovega urejevanja. Predmeti so tu kot *pomenljivi* in šele v določeno naravnani in stopnjevani teoretizaciji iz faktičnega srečevalnega karakterja sveta (kot pomenljivega) vzraste predmetno v smislu zgolj stvari in reči.

Faktično življenje se sleherni čas giblje v določeni podedovani, predelani ali na novo obdelani *razloženosti*. Sprevidevnost življenju njegov svet daje na razpolago kot razložen v pogledih, v katerih je srečljiv in pričakovan kot predmet skrbenja, vpet v naloge ter iskan kot pribežališče. Ti pogledi, s katerimi se v glavnem razpolaga na neizrecen način, v katere torej faktično življenje po poti navade bolj vpade, kot pa da bi si jih na izrecen način prisvojilo, vzgibanosti skrbenja vnaprej zarisujejo poti njene izpolnitve. Razloženost sveta je faktično tista, v kateri se nahaja življenje samo. Ta daje smer in določa, kako življenje samo sebe jemlje v skrb, to pa pomeni, v njej je sozastavljen določen smisel tubiti življenja, tisto "kot-kaj" in "ka-ko", v katerem človek drži samega sebe v lastnem predmetju.

Vzgibanost skrbenja ni noben zase odvijajoč se *proces* nasproti bivajočemu svetu. Svet je tu v življenju in *za njega*. Vendar ne v smislu gole menjenosti in motrenosti. Ta način svetne tubiti se časi le takrat, ko se faktično življenje zadrži v svoji priskrbujoči občevalni vzgibanosti. Ta tubit sveta –

ki mora kot resničnost in realnost ali celo v pomenonosno še bolj obubožani predmetnosti narave ponavadi podarjati izhodišče spoznavnoteoretične in *ontološke* problematike — je to, kar je, le kot izrasla iz določenega zadrževanja. To je *kot tako* zadrževanje v temeljni vzgibanosti *priskrbujočega* občevanja in zanjo.

Priskrbovanje pa se s svoje strani ne nanaša na svoj svet zgolj nasploh in le v svoji izvorni intencionalnosti. Vzgibanost priskrbovanja ni nobeno indiferentno izpolnjevanje na ta način, da bi se z njim nasploh nekaj zgodilo le v življenju in kot da bi bilo ono samo proces. V vzgibanosti skrbenja je živo *nagnjenje* skrbenja k svetu kot *nagib* k predajanju svetu, k temu, da bi mu dopustila, da jo vzame s seboj. Ta nagib zaskrbljenosti je izraz faktične temeljne tendence življenja k *odpadanju* od sebe samega in s tem k *zapadanju* svetu ter v tem k *razpadu* njega samega. Ta temeljni karakter vzgibanosti skrbenja bomo terminološko utrdili kot *nagnjenost* faktičnega življenja k *zapadanju* (ali na kratko *zapadanje k...*), s čimer je obenem nakazan smisel usmerjenosti in intencionalno “na-kar” tendence skrbenja. 16 Zapadanja ne smemo razumeti kot objektivno dogajanje in nekaj, kar se v življenju zgolj “zgodí”, temveč kot intencionalni “kako”. Ta nagib je najnotranjehša *usojenost*, ki jo življenje faktično nosi. “Kako” nošenja na njem samem kot način, na katerega ta usojenost “je”, mora biti zastavljen skupaj z njim kot konstitutivni del fakticitete.

Ta karakter vzgibanosti ni nobena občasno pojavljajoča se lastnost, ki bi jo bilo treba v naprednejših in srečnejših časih človeške kulture odpraviti s kultiviranjem. Tovrstne zastavitve človeške tubiti v popolnost in nebeško naravnost, ki bi ju bilo treba še doseči, so same zgolj izrastki prav tega nagnjenja k zapadanju svetu. Svet je pri tem ob zapiranju oči pred njegovim najlastnejšim vzgibanostnim karakterjem viden svetnostno, kot eden od predmetov občevanja, ki se ga da proizvesti v idealen lik, torej kot “na-kar” čisto enostavne priskrbovanja.

V tem, da faktično življenje v svoji nagnjenosti k zapadanju pride do tovrstne svetnostne razlage samega sebe, se izraža temeljna lastnost te vzgibanosti: namreč, da je za življenje samo *skušajoča*, kolikor mu v njegovo pot

iz sveta sem utira možnost idealizirajočega jemanja-na-lahko in s tem samozgrešitve. Tendence k zapadanju je kot skušajoča obenem *pomirjujoča*, t.j.: faktično življenje trdno drži v položajih njegovega zapadanja, in sicer tako, da življenje te položaje nagovarja in priskrbujoč zobljuje kot kvazisituacije ne-marne gotovosti in najidealnejših možnosti učinkovanja. (*Situacija* faktičnega življenja v nasprotju s *položajem* označuje v svoji zapadajočnosti transparentno in v vsakokratni konkretni marnosti kot neko možno protigibanje nasproti zapadajočemu skrbenju *zavzeto* stališče življenja.) Kot pomirjujoče je skušanje oblikujoča tendence k zapadanju *odtujujoča*, to pomeni, faktično življenje je v predajanju svojemu priskrbovanemu svetu samo sebi vse bolj tuje, sama sebi prepuščena in sama sebi kot življenje pojavljajoča se vzgibanost priskrbovanja faktičnemu življenju vse bolj jemlje faktično možnost, da bi si v marnosti (Bekümmerung)¹ samo sebe predločilo in se s tem jemalo kot cilj prisvajajoče vzvratne poti. Tendence k zapadanju v svojih treh vzgibanostnih karakterjih skušanja, pomirjanja in odtujevanja ni zgolj temeljna vzgibanost usmerjajočega se, proizvajajočega občevanja, temveč tudi sprevidevnosti same in njene možne samostojnosti, gledanja ter spoznavajočega določajočega nagovarjanja in razlaganja. Faktično življenje se ne jemlje in oskrbuje zgolj kot pomenljiva pojavnost ter kot pomembnost sveta, temveč vsakokrat, ko govori, govori tudi *govorico* sveta. 17

Nagnjenost k zapadanju je povod za to, da faktično življenje, ki je faktično vedno življenje posameznika, pretežno ni življeno kot takšno, ampak se nasprotno giblje v določeni *povprečnosti* skrbenja, občevanja, sprevidevnosti in jemanja sveta. Ta povprečnost je povprečnost vsakokratne *javnosti*, okolja, vladajočega toka, tistega “tako kot tudi veliko drugih”. To, kar posamezno življenje faktično živi, je “se” — priskrbuje se, vidi se, presoja se, uživa se, počenja se in sprašuje se. Faktično življenje je življeno po “nikomer”, ki mu vse življenje žrtvuje svojo zaskrbljenost. Je kot vedno neka-ko zapeljano v nesamolastno tradicijo in navado. Iz tega raste potrebovanje in vanj so utrte poti njegove izpolnitve v priskrbovanju. V svetu, kateremu se vdaja, v povprečnosti, v kateri občuje, se življenje skriva pred samim seboj. Tendence k zapadanju je izogibanje življenja samemu sebi. To temeljno vzgibanost najostreje oznanja faktično življenje samo z načinom

18 svojega odnosa do *smrti*. Tako malo kot je faktično življenje po svojem bitnem karakterju proces, tako malo je smrt prenehanje, ki ima karakter nenadnega pretrganja tega procesa, ki bo nekoč nastopilo. Smrt je nekaj, kar faktičnemu življenju *predstoji*, to, pred čimer življenje stoji kot pred nečim neizogibnim. Življenje je na način, da je njegova smrt zanj vedno nekako tu, da je zanj v nekem vidiku, pa čeprav le tako, da je "misel nanjo" zavržena in potlačena. Smrt se daje kot predmet skrbi prav v tem, da jo le-ta v trdovratnosti njene predstoječnosti srečuje kot "kako" življenja. Izsiljena ne-marnost skrbenja življenja za svojo smrt se izpolnjuje v begu k svetnostnim zaskrbljenostim. Vendar je odvrčanje pogleda stran od smrti tako malo zapopadenje življenja na njem samem, da postane prav izmikavanje življenja samemu sebi in svojemu samolastnemu bitnemu karakterju. Za bitni karakter fakticitete sta konstitutivna imetje smrti pred seboj tako na način bežeče zaskrbljenosti kot to imetje zapopadajoče marnosti. V *zapopadajočem* imetju *gotove* smrti je življenje vidno na njem samem. Tako bivajoča smrt življenju daje neki vidik in ga nenehno vodi s seboj pred njegovo najlastnejšo sedanost in preteklost, ki v življenju samem naraščajoča prihaja sem izza njega.

Po poti golega naknadnega dopolnjevanja se nikoli ne more nadoknaditi zamujenega, če se predmetnostni in bitnostni karakter faktičnega življenja vedno znova poskuša določevati brez *temeljne in za to problematiko vodilne* sozastavitve smrti in "imetja smrti". Tako naznačena čisto konstitutivno ontološka problematika bitnega karakterja smrti nima nič opraviti s kako metafiziko nesmrtnosti in onega "Kaj bo po tem?". Smrt, ki se jo ima kot nekaj predstoječega, je v njej lastnem načinu predočevanja življenjske sedanosti in preteklosti kot konstitutivni del fakticitete hkrati fenomen, iz katerega je treba eksplikativno izpostaviti specifično "časovnost" človekove tubiti. Temeljni smisel *historičnega* se določa iz smisla *te časovnosti*, ne pa s formalno analizo pojmovne zgradbe določenega zgodovinopisja.

Vendar se zdi, da so nakazani konstitutivni karakterji fakticitete – skrbenje, tendenca k zapadanju, "kako" imetja smrti – v nasprotju s tistim, kar smo izpostavili kot temeljno samolastnost faktičnega življenja, da je nam-

reč bivajoče, ki mu na način njegovega časenja gre bistveno za njegovo lastno bit. Vendar se tako le zdi. V vsem samoizmikanju je življenje faktično tu za sebe samega; "v odhajanju proč od sebe" se prav vzpostavlja in se poganja za predajanjem svetnostni zaskrbljenosti. "Predajanje" ima tako kot vsaka vzgibanost faktične časovnosti v samem sebi bolj ali manj izrecen in nepripoznan *ozir* na tisto, pred čimer beži. To "pred-čim" njegovega bežanja pa je življenje samo kot faktična možnost, da bi bilo samo izrecno zajeto kot predmet marnosti. Vsako občevanje ima svojo sprevidevnost, ki mu v vsakokrat dosegljivi samolastnosti njegovo "s-čim" privaja v vodilni predpogled. V sami fakticiteti dostopna bit življenja na njem samem je take vrste, da jo je mogoče uvideti in doseči le po *okolni poti*, preko protigibanja nasproti zapadajočemu skrbenju. To protigibanje kot maranje za to, da življenje ne bi šlo v izgubo, je način, v katerem se časi možna zajeta samolastna bit življenja. To v faktičnem življenju za to življenje samo dostopno bit življenja samega označimo kot *eksistenco*. Faktično življenje kot marnost za eksistenco je *okolišavo* (umwegig). Možnost marnega zajetja eksistence je hkrati tudi možnost njene zgrešitve. Vsakokrat možna eksistenca faktičnega življenja je kot zgrešljiva na sebi sami za življenje nekaj v temelju vprašljivega. Možnost eksistence je vedno možnost konkretne fakticitete kot "kako" njenega časenja v njeni časovnosti. Tega, kar eksistenca kaže, naravnost in na splošno sploh ne moremo vpraševati. Na sami sebi je sprevidna le v izpolnjevanju, v katerem fakticiteta postane nekaj vprašljivega, v njeni vsakokratni konkretni *destrukciji* na njena gibala, usmeritve in hotenjske pripravljenosti.

Protigibanja nasproti tendenci k zapadanju ne smemo razlagati kot beg pred svetom. Slehernemu begu pred svetom je lastno, da ne intendira k življenju v njegovem eksistencialnem karakterju, to pomeni, da ga ne zajema v njegovi radikalni vprašljivosti, temveč k temu, da bi življenje vgradilo v nov pomirjajoč *svet*. Marnost za eksistenco faktičnega položaja vsakokratnega življenja prav nič ne spreminja. Drugačna pa je "kako" življenjske vzgibanosti, ki kot taka ne more nikoli postati stvar javnosti in "se-ja". Zaskrbljenost v občevanju je maranje za sebstvo. Maranje faktičnega življenja za svojo eksistenco s strani le-tega ne pomeni samozakopanosti v egocentrično refleksijo, maranje je, kar je, le kot protigibanje nasproti

tendenci življenja k zapadanju, to pomeni, maranje je prav v vsakokrat konkretni vzgibanosti občevanja in priskrbovanja. "Proti" kot "ne" pri tem oznanja izvirno, za bit konstitutivno storitev. Glede na njen konstitutivni smisel ima negacija izvorni primat pred pozicijo, in sicer zato, ker je bitni karakter človeka faktično določen v padanju, v svetnostnem nagibu. Smisel tega pradejstva in smisel te dejstvenosti kot take lahko, če sploh, interpretiramo le v *zapopadeni* fakticiteti in z ozirom na njo. Izvrševanje uvida in uvidnostnega nagovarjanja življenja glede na njegovo eksistencialno možnost ima karakter marnostnega razlaganja življenja glede na njegov bitni smisel. Besedi fakticiteta in eksistenca ne povesta istega in faktični bitni karakter življenja ni določen po eksistenci, ta je zgolj možnost, ki se časi v biti življenja, ki je označeno kot faktično. To pa pomeni: možna radikalna bitna problematika je usrediščena prav v fakticiteti.

Če torej filozofija, kot prvo, ni neko zgolj umišljeno, v življenju zgolj postransko ukvarjanje z nekakšnimi "občostmi" in poljubno postavljanimi principi, temveč je kot *vprašujoče spoznavanje*, to pomeni kot *raziskovanje*, samo genuino eksplicitno izpolnjevanje razlagalnostne tendence temeljnih vzgibov življenja, v katerih gre temu zanj samega in za njegovo bit — in če je filozofija, kot drugo, pripravljena spraviti na spregled in zapopasti faktično življenje v njegovi odločilni bitni možnosti, to pomeni, če se je pri sami sebi radikalno in jasno, brez spogledovanj s svetovnonazorskimi prizadevanji odločila za to, da faktično življenje iz njega samega in njegovih lastnih faktičnih možnosti postavi nazaj k njemu samemu, to pa pomeni, če je filozofija *v temelju ateistična*² in če to razume — potem si je — tako odločujoč — izbrala in obenem kot svoj predmet zase obvarovala faktično življenje z ozirom na njegovo fakticiteto. "Kako" njenega raziskovanja je interpretacija tega bitnega smisla glede na njegove kategorialne temeljne strukture: to pomeni načine, na katere faktično življenje samega sebe časi in časeč *govori* s samim sabo (*kategoriein*). Filozofsko raziskovanje ne potrebuje svetovnonazorskega lišpa in prenagljene skrbi za to, da bi pravočasno in še sočasno prispelo v vrtinec sedanjosti, kolikor le je iz svojega zajetega predmeta razumelo, da so mu s tem zaupani tudi izvorni bitni pogoji možnosti vsakokratnega svetovnega naziranja kot nekaj, po čemer se je treba vpraševati, torej kot nekaj, kar pride na spregled

le v strogosti raziskovanja. Ti pogoji niso nikakršne "logične forme", marveč so kot kategorialno razumljene že tudi možnosti faktičnega časenja eksistence, povzete v pristno razpoložljivost.

Problematika filozofije zadeva *bit* faktičnega življenja. V tem oziru je filozofija *principielna ontologija*, in sicer na ta način, da določene posamezne svetnostne regionalne ontologije svoj problemski temelj in smisel prejemajo od ontologije fakticitete. Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja v vsakokratnem "kako" njene nagovorjenosti in razloženosti. To pomeni, da je filozofija kot ontologija fakticitete obenem kategorialna interpretacija nagovarjanja in razlaganja, torej *logika*.

Ontologijo in logiko je treba "odpoklicati" nazaj v izvornost problematike fakticitete in ju razumeti kot dva izrastka principielnega raziskovanja, ki bi se ga dalo označiti kot *fenomenološko hermenevotiko* fakticitete.

Filozofsko raziskovanje mora vselej konkretni razlagi faktičnega življenja, razlago sprevidevnosti skrbenja in razlago vpogleda marnosti, narediti kategorialno transparentni z ozirom na njuno *predmetje* (v kateri temeljni smisel biti postavlja življenje samega sebe) in v odnosu na njun *predpogojem* (v katerih načinih nagovarjanja in ogovarjanja faktično življenje govori sebi in s seboj). To, da je hermenevotika fenomenološka, pa pove: njeno predmetno polje, faktično življenje glede na "kako" njegove biti in govoriče, je treba tematsko in raziskovalno metodično gledati kot *fenomen*. Predmetna struktura, ki nekaj karakterizira kot fenomen, tj. *polna intencionalnost* (nanašanje-na, "na-kar" nanašanja kot takega, izpolnjevanje nanašanja-na, časenje tega izpolnjevanja, obvarovanje časenja) ni nobena druga struktura kot struktura predmeta z bitnim karakterjem faktičnega življenja. Intencionalnost, vzeta zgolj kot nanašanje na, je fenomenalni karakter vzgibanosti življenja, to je skrbenja, ki je prvi in najpoprej izpostavljen. Fenomenologija je to, kar je *že bila* ob svojem prvem prodoru v *Husserlovih* Logičnih raziskavah: radikalno filozofsko raziskovanje samo. Fenomenologije nismo zapopadli v njenih najosrednejših motivih, če v njej vidimo samo — kar se deloma dogaja tudi znotraj fenomenološkega raziskovanja samega — filozofsko predznanost, katere namen je zagotavljanje jasnih

pojmov, s pomočjo katerih se šele lahko spravi na delo *dejanska* filozofija. Kot da bi filozofske temeljne pojme lahko deskriptivno izčiščevali brez osrednje in vedno znova na novo prisvojene temeljne orientacije ob predmetu same filozofske problematike.

S tem je naznačeno *gledišče*, ki ga zavzemajo naslednje interpretacije kot fenomenološke interpretacije in kot raziskovanja, ki prispevajo k zgodovini ontologije in logike. Ideja fenomenološke hermenevtike fakticitete v sebi vključuje tudi naloge formalnega in materialnega predmetnega nauka in logike, nauka o znanosti, "logike filozofije", "logike srca", logike "predteoretičnega in praktičnega" mišljenja, in to ne kot vse to povzemajoči zbirni pojem, temveč zaradi učinkujoče moči te ideje kot principielne zastavitve filozofske problematike.

22 Še vedno pa ni postalo razumljivo, kaj naj bi za takšno hermenevtiko pomenila raziskovanja zgodovine in zakaj je v temo raziskave postavljen prav *Aristotel* ter nadalje, kako bo ta izpeljana. Motivacije določenih *smeri gledanja* izhajajo iz *konkretnega* zapopadenja gledišča. V sami ideji fakticitete je vsebovano, da je genuini predmet raziskovanja le *samolastna*, v dobesednem pomenu razumljeno: *lastna* fakticiteta – lastnega časa in generacije. Zaradi svojega nagnjenja k zapadanju faktično življenje v glavnem živi v nesamolastnem, to pomeni v prevzetem, v tistem, kar mu je bilo prineseno, kar si je na način povprečnosti prisvojilo. Celo tisto, kar je bilo izvorno izoblikovano kot samolastna posest, zapade povprečju in javnosti, izgubi specifični smisel svojega porekla iz izvorne situacije ter prostolebdeče preide v običajnost "se-ja". To zapadanje zadeva sleherno občevanje in sleherno sprevidevnost faktičnega življenja, nenazadnje tudi potek njegovega lastnega razlaganja glede na predmetje in predpojem. V tej vzgibanosti fakticitete, prav zato ker je zgolj eksplicitna razlaga faktičnega življenja, se nahaja tudi filozofija na način svojega vpraševanja in najdevanja odgovorov.

Fenomenološka hermenevtika fakticitete se potemtakem znotraj svoje faktične situacije sama nujno opira na določeno preddano, predvsem najpoprej njo samo nosečo razloženost faktičnega življenja, ki se je ne da ni-

koli popolnoma odriniti. Glede na zgoraj povedano o tendenci vsake razlage po zapadlosti bo tisto, kar *nesamolastno*, brez njegove izrecne prisvojitve iz svojega lastnega izvora vzdržuje vladajočo učinkujočo moč določanja problema in kar vodi vpraševanje, prav "samoumevnost" te razloženosti, tisto, o čemer le-ta ne razpravlja, ker meni, da ne potrebuje nadaljnega razjasnjenja.

Po faktičnem življenju samem izpeljano nagovarjanje in razlaganje njega samega dopušča, da ji smeri gledanja in način izrekovanja predpisuje svetnostno predmetno. Tam, kjer je predmet razlagajoče določajočega vpraševanja človekovo življenje, tubit, človek, je ta predmetnost postavljena v predmetje kot svetna pojavnost, kot "narava" (duševno je razumljeno kot narava, podobno pa v tej analogni kategorialni artikulaciji tudi duh in življenje). To, da še danes govorimo o človekovi "naravi", o "naravi" duše, nasploh o "naravi stvari" in da tako predmetno tudi na ta način ogovarjamo, to pomeni, v kategorijah, ki so zrasle iz določene eksplikacije, iz na določen način videne "narave", ima svoje duhovnozgodovinske motive. Tudi tam, kjer predmeti v osnovi niso več ogovarjani kot "substance" v grobem pomenu (od česar je bil Aristotel sicer bolj oddaljen, kot na splošno učijo) in kjer predmeti niso vpraševani po njihovih okultnih kvalitetah, se razlaganje življenja vendarle še vedno giblje v temeljnih pojmih, zastavitvah vpraševanja in eksplikativnih tendencah, ki imajo svoj izvir v izkustvih predmeta, s katerimi danes že zdavnaj ne razpolagamo več.

Filozofija današnje situacije se v velikem delu na nesamolasten način giblje v *grški* pojmovnosti, in sicer v tisti, ki je šla skozi celo verigo raznolikih interpretacij. Temeljni pojmi so izgubili svoje prvotne izrazne funkcije, na določen način ukrojene po na določen način izkušanih predmetnostnih regijah. Pri vsem analogiziranju in formaliziranju, ki so ga prestali, pa se je na njih le obdržal neki izvoren karakter. S seboj še vedno nosijo del prave tradicije svojega prvotnega smisla, kolikor se da na njih še vedno pokazati pomensko naravnost na njihov predmetni vir. Filozofija današnje situacije se pri zastavljanju ideje človeka, življenjskih idealov, predstav o biti človekovega življenja giblje v izrastkih temeljnih izkušenj, ki sta jih porodili grška etika in predvsem krščanska ideja človeka in člo-

vekovske tubiti. Tudi antigrške in antikrščanske tendence se v temelju zadržujejo v istih smereh gledanja in načinih razlaganja. Kolikor hoče fenomenološka hermenevtika fakticitete današnji situaciji s pomočjo razlage sopripomoči do tega, da bi se zanjo odprla možnost radikalnega prisvajanja, in sicer na ta način, da s svojim opozarjanjem današnji situaciji ponuja konkretne kategorije, potem mora izročeno, preneseno in vladajočo razloženo prerahljati tako, da se prikažejo njeni skriti motivi, ne do konca izrecne tendence in poti razlage, ter po *razgrajujoči vzvratni poti* prodreti do izvornih motivnih virov ekspliciranja. *Hermenevtika svojo nalogo opravlja le po poti destrukcije*. Kolikor je filozofsko raziskovanje razumelo predmetno in bitno vrsto svojega tematičnega "na-kar" (fakticitete življenja), je "*historično*" spoznavanje v radikalnem smislu. Destruktivno spoprijemanje s svojo lastno zgodovino za filozofsko raziskovanje ni noben goli dodatek, ki bi služil ilustriranju tega, kako je bilo prej, noben priložnostni pregled tega, kaj so prej "počeli" drugi, nikakršna priložnost za razvijanje svetovnozgodovinskih perspektiv, s katerimi bi si preganjali prosti čas. Destrukcija je samolastna pot, na kateri se mora sedanjost soočiti sama s seboj v lastnih temeljnih vzgibanostih, in sicer tako, da ji pri tem iz zgodovine nenehno prihaja nasproti vprašanje, v kolikšni meri je njej sami mar za prisvojitve radikalnih možnosti temeljnih skušenj in njihovih razlag. Težnje po radikalni izvorni logiki in zastavitve ontologij s tem zadobijo principiелno kritično osvetljavo. Že zgolj iz konkretnega izpolnjevanja destrukcije izhajajoča kritika pri tem ne velja dejstvu, da smo nasploh postavljeni v neko tradicijo, temveč temu, kako se nahajamo v njej. Tega, česar izvorno ne razlagamo in ne izrekamo (glede na izvor), tega ne obvarujemo pristno. Kolikor je tisto, kar naj bi bilo časeče obvarovano, prav faktično življenje, kar obenem pomeni: tudi vanj položena možnost eksistence, se to življenje skupaj z izvornostjo razlaganja odpoveduje tudi možnost, da bi samo sebe korenito dobilo v posest, to je: da bi *bilo*.

Preplet odločilnih konstitutivnih sil, ki učinkujejo na bitni karakter današnje situacije je treba z ozirom na problem fakticitete na kratko označiti kot *grško-krščansko razlago življenja*. Vanjo je treba sovklučiti tudi po njej določene antigrške in antikrščanske razlagalne tendence, ki obstajajo vedno le glede na njo. V takšni razlagi zastavljena ideja človeka in člove-

ške tubiti določa filozofsko antropologijo pri *Kantu* in v nemškem idealizmu. *Fichte*, *Schelling* in *Hegel* izhajajo iz *teologije* in od tod prevzemajo temeljna gibalna svoje spekulacije. Ta teologija korenini v reformacijski teologiji, ki ji je le v zelo skromni izmeri uspelo doseči genuino eksplikacijo temeljno nove *Lutrove* religiozne drže in njej imanentnih možnosti. Ta temeljna drža pa s svoje strani spet izrašča iz njegovega izvorno prisvojene razlaganja Pavla in Avguština in istočasnega spoprijema s poznosholastično teologijo (Duns Scotus, Occam, Gabriel Biel, Gregor iz Riminija).

Poznosholastični nauk o Bogu, Trojstvu, prvotnem stanju človeka pred izvirnim grehom, nauk o grehu in milosti operira s pojmovnimi sredstvi, ki sta jih teologiji dala na razpolago Tomaž Akvinski in Bonaventura. To pa pove, da v vseh teh teoloških problemskih okrožjih že vnaprej zastavljena ideja človeka in življenjske tubiti temelji v Aristotelovi "fiziki", "psihologiji", "etiki" in "ontologiji", pri čemer so temeljni Aristotelovi nauki v njih obdelani s pomočjo določenega predhodnega izbora in razlage. Hkrati je pri tem odločilen vpliv Avguština in prek njega novoplatonizma, preko slednjega pa spet v veliko večjem obsegu, kot se običajno meni, *Aristotela*. Vse te povezave so v svojih golih literarnozgodovinskih filiacijah bolj ali manj znane. Zato pa popolnoma manjka pristna interpretacija, ki bi bila središčno fundirana v izpostavljeni filozofski temeljni problematiki fakticitete. Raziskovanja srednjega veka so po trenutno vodilnih pogledih vpeta v shematizem novosholastične teologije in v okvir neosholastično izoblikovanega aristotelizma. Najpoprej pa znanstveno strukturo srednjeveške teologije, njene eksegeze in komentacij sploh velja razumeti kot na določen način posredovano razlago življenja. Zato je treba teološki antropologiji slediti nazaj, v njene filozofske temeljne izkušnje in motive, in sicer tako, da šele v odnosu do njih postaneta razumljiva moč vpliva in način pretvorbe, ki sta izhajala iz vsakokratne religiozne in dogmatične temeljne naravnosti.³ Ne samo da hermenevtična struktura komentacije sentenc Petra Lombardusa, ki je vse do Lutra nosila samolastni razvoj teologije, kot taka ni razgrajena, temveč nam za to tudi manjkajo *možnosti vpraševanja in navezovanja*. Za razvoj srednjeveške antropologije je pomembno že to, kaj in v kakšnem izboru je v te sentence prišlo od Avguština, Hieronima in Janeza Damaščana. Da pa bi za te preobrazbe sploh imeli

merilo, moramo razpolagati z interpretacijo Avguštinove antropologije, ki ne bi le delala izvlečkov iz njegovega dela po učnih obrazcih psihologije in ob vodilu učbenika psihologije ali moralne teologije. Središče take interpretacije Avgušтина glede na ontološko-logične temeljne konstrukcije njegovega nauka o življenju je treba zajeti iz njegovih spisov o pelagijanskem sporu in iz njegovega cerkvenega nauka. V teh delih pričujoča ideja človeka in tubiti napotuje v grško filozofijo, v grštvu temelječo patristično teologijo, Pavlovo antropologijo in Janezov evangelij.

V sklopu nalog fenomenološke destrukcije ni pomembno to, da zgolj na slikovit način prikažemo različne tokove in soodvisnosti, marveč to, da na odločilnih prelomnicah zgodovine zahodne antropologije po izvorni vzvratni poti k virom izpostavimo osrednje ontološke in logične strukture. To nalogo pa je mogoče opraviti le, če najprej razpolagamo s konkretno interpretacijo Aristotelove filozofije, ki jo usmerja problem fakticite, to pomeni *radikalne fenomenološke antropologije*.

26

V luči zastavljenega problema fakticite predstavlja *Aristotel* samo dopolnilo in konkretno izoblikovanje predhodne filozofije. Obenem pa si je v svoji Fiziki izbral principiarno novo temeljno zastavitev, iz katere izraščata njegova ontologija in logika, ki prevevata zgoraj po vzvratni poti zgolj shematično naznačeno zgodovino filozofske antropologije. Osrednji fenomen, katerega eksplikacija je tema Fizike, je bivajoče v "kako" svoje vzgibanosti.

Literarna oblika, v kateri nam je Aristotelovo raziskovanje preneseno (razprave v slogu tematične ekspozicije in raziskovanja), obenem ponuja edino primerna tla za določene metodčne namere interpretacij, ki bodo sledile. Šele po vzvratni poti, izhajajoč iz Aristotela, je mogoče opredeliti Parmenidov nauk o biti in ga razumeti kot odločilni korak, ki je določil smisel in usodo zahodne ontologije in logike.

Cilj raziskovanj, s katerimi naj bi izvedli nalogo fenomenološke destrukcije, sta pozna sholastika in teologija zgodnjega Lutra. Tudi glede na to ta okvir zaobsega naloge, katerih težavnost le stežka precenimo. S tem smo

iz gledišča (zastavitve in ekspozicije problema fakticite) določili temeljno držo do zgodovine in smer gledanja na Aristotela.

Vsaka interpretacija mora svoj tematični predmet presvetliti glede na svoje gledišče in smer gledanja. Predmet bo mogoče primerno določiti, če nam uspe, da ga ne zremo poljubno, temveč preostro, iz nam dostopne določitvene vsebine (notranje določenosti) njega samega, ter če nam na ta način z umikom presvetlitve uspe priti nazaj do predmetu najprimernejše zamejitve in izpostavitve. Predmet, ki ga vedno vidimo v polmrazu, je prav v *njegovi* polmračni danosti možno zajeti šele v njegovem prehodu skozi presvetlitev. Interpretacija kot presvetljujoča pa ne sme vpraševati predaleč in v smislu historičnega spoznanja nasploh zase zahtevati fantastične objektivnosti, češ da bo zadela na "nasebnost". Že če se po tem samo sprašujemo, smo spregledali predmetni karakter *historičnega*. Če pa iz tega, da na tovrstno "nasebstvo" ni mogoče naleteti, preidemo na relativizem in skeptični historizem, je to le narobna plat *istega* spregleda. Prevod interpretiranih besedil in predvsem odločilnih temeljnih pojmov v njih, v naših interpretacijah izrašča iz konkretnega interpretiranja in leto obenem in nuce tudi vsebuje. Poudarjena mesta pa ne izhajajo iz sle po novotarstvu, temveč iz stvarne vsebine besedil.

Zdaj moramo pojasniti po našem gledišču določeno zastavitev interpretacije Aristotela in v izvlečkih skicirati prvi del naših raziskav.

Vodilno vprašanje interpretacije mora biti naslednje: *Kot kakšna predmetnost kakšnega bitnega karakterja je izkušana in razložena človeškost, "bit v življenju"?*

Kakšen je smisel tubiti, v katerega razlaga življenja že vnaprej postavlja predmet "človek"? Na kratko, v kakšnem *bitnem predimetju* se nahaja ta predmetnost? In dalje: kako je ta bit človeka pojmovno eksplicirana, katere so fenomenalna tla eksplikacije in katere bitne kategorije izražajo kot eksplikati iz tako videnega?

27

Je bitni smisel, ki v zadnji konsekvenci karakterizira bit človekovega življenja, na genuin način črpan iz čiste temeljne izkušnje prav tega predmeta in njegove biti ali pa je človekovo življenje vzeto kot nekaj bivajočega znotraj obsežnejšega bitnega polja, oziroma, ali je podrejeno bitnemu smislu, ki je zastavljen kot nekaj, kar je v odnosu do njega arhontično? Kaj Aristotelu pravzaprav pove *bit*, kako je dostopna, zajemljiva in določljiva? Predmetno polje, ki prinaša izvorni smisel biti, je polje *proizvedenih*, v občevanju v rabo vzetih predmetov. Ne torej bitno polje *reči* kot neke *teoretično* stvarno zajete vrste biti, temveč je "na-kar", na katero je usmerjena izvorna izkušnja, srečujoči svet v proizvajajočem, opravljajočem in rabečem občevanju. To, kar *je*, je v občevalni vzgibanosti proizvajanja (*poiesis*) zgotovljeno, to, kar je prišlo v svojo pojavnost, ki je razpoložljiva za tendenco rabe. Biti pomeni: *biti proizveden* in kot proizveden, kot pomenljiv z ozirom na tendenco občevanja, biti na razpolago. Kolikor je bivajoče predmet sprevidevnosti ali celo samostojno potekajočega ogledovalnega zapopadenja, je bivajoče nagovorjeno po njegovem *izgledu* (*eidos*). Ogledovalno zapopadenje eksplicira kot na- in o-govarjanje (*legein*). Nagovorjeni "Kaj" predmeta (*logos*) in njegov izgled (*eidos*) sta na določen način isto. To pa pove, da je tisto v *logosu* nagovorjeno kot tako pristno bivajoče. *Legein* v predmetu svojega nagovora obvaruje bivajoče v njegovi izgledni bitnosti (*ousia*). *Ousia* pa ima izvoren, še pri Aristotelu samem in tudi kasneje tvoren pomen gospodarstva, posestva, tistega, kar je okolnosvetno na razpolago za uporabo. Pomeni *imetje*. Tisto, kar je na bivajočem v občevanju ustrezno obvarovano kot njegova bit, kar *ga* karakterizira *kot imetje*, je njegova *proizvedenost*. V proizvajanju pride predmet občevanja do svojega izgleda.

Bitno polje predmetov občevanja (*poioumenon*, *pragma*, *ergon kineseos*) in način nagovarjanja tega občevanja, na določen način karakterizirani *logos*, natančneje, predmet občevanja v "kako" njegove nagovorjenosti, označuje predimetje, iz katerega se črpajo ontološke temeljne strukture in s tem načini nagovarjanja in določanja glede na predmet "človekovo življenje".

Kako izražajo ontološke strukture? Kot eksplikati nagovarjajočega, ogledovalnega določanja, to pomeni, po poti raziskovanja, ki predmetno polje, ki je bilo po temeljni izkušnji privedeno v določeno predimetje, jemlje v določenih pogledih in ga v teh artikulira. Torej nam morajo prav raziskovanja, katerih predmet je izkušan in menjen v karakterju vzgibanosti, v katerega "kaj" je vnaprej sopodano nekaj takega kot gibanje, posredovati možni dostop k pristnemu motivnemu viru Aristotelove ontologije. Tako raziskovanje imamo pred seboj v Aristotelovi Fiziki. Interpretacijskometodično ga je treba jemati kot *polni fenomen* in ga interpretirati glede na njegov predmet v "*kako*" raziskujočega občevanja z njim, glede na temeljno izkušnjo, v kateri je predmet predan kot zastavitev raziskovanja, glede na konstitutivne vzgibanosti izpolnjevanja raziskovanja in glede na konkretne načine menjenja in pojmovnega artikuliranja predmeta. Tako postane vzgibano bivajoče vidno v svojem bitnem karakterju in gibanju glede na njuno kategorialno strukturo, s tem pa postane vidna tudi ontološka zasnova arhontičnega bitnega smisla. Fenomenološka interpretacija Aristotelovega raziskovanja pa nujno terja razumevanje smisla, znotraj katerega Aristotel nasploh zapopada raziskovanje in izpolnjevanje raziskovanja. Raziskovanje je eden izmed načinov ogledovalnega občevanja (*episteme*). Svojo genezo ima v oskrbovalno usmerjenem občevanju in je – z ozirom na način njegovega občevanja, tj. vpraševanja nečesa po njegovem "kako-to" (*aition*) in "od-kod" (*arche*) – razumljivo šele iz njega. Vpogled v genezo raziskovanja nam daje predhodna interpretacija /Met. A 1 in 2/.4 Ogledovalno določujoče razumevanje (*episteme*) je le en izmed načinov, kako obvarujemo bivajoče: kot bivajoče, ki je nujno in v glavnem to, kar je. Drugo možno občevanje v smislu usmerjajočega, oskrbujočega preudarnega občevanja pa obstaja z ozirom na bivajoče, ki je lahko tudi drugače, kot pravkar je, ki ga je torej v občevanju sploh šele treba samega napraviti, ga obdelovati ali proizvesti. Ta način obvarovanja biti je /*techne*/5. Aristotel glede na ustrezne regije biti vsakokrat različne načine občevalnega osvetljevanja (sprevidevnost, uvid, ogledovanje) interpretira v izvorni problemski povezanosti kot načine izpolnjevanja čistega *doumevanja*, ki šele daje vidik, in sicer glede na njihove možne temeljne dosežke prisvajanja in obvarovanja biti (Eth. Nic. Z.). Z interpretacijo tega dela naj bi že vnaprej dobili fenomenalni horizont, v katerega je treba postaviti razisko-

vanje in teoretično spoznanje kot načina *hois aletheuei he psyche* (1139 b 15). Glede na to prvi del raziskav zaobsega interpretacije:

- 1.) Eth. Nic. Z.
- 2.) Met. A 1 in 1.
- 3.) Fiz. A, B, G 1-3

Eth. Nic. VI.

30 Interpretacija te razprave nam "dianoetične vrline", če predhodno zane-marimo njihovo specifično etično problematiko, daje razumeti kot načine razpolaganja z možnostjo izvrševanja pravega *obvarovanja biti*. *Sophia* (samolastno, gledajoče razumevanje) in *phronesis* (oskrbujoča sprevidev-nost) sta interpretirana kot samolastna načina izpolnitve *nousa*: čistega *doumevanja* kot takega. V njima postane dostopno, se prisvoji in obvaru-je bivajoče, ki je vsakokrat primerno karakterju njunega doumevanja. To pa pove: interpretacija teh fenomenov nam daje možnost, da v njima vsa-kokrat obvarovano bivajoče določimo in zamejimo z ozirom na njegov ge-nuini bitni karakter. S tem nam postane razumljiva tudi povezanost inter-pretacije "vrlin" s poprej zastavljeno ontološko problematiko. Principiel-na fenomenalna strukturna razlika dveh temeljnih načinov doumevanja dopušča, da se prikažejo njima vsakokrat ustrezne različne regije biti. "*Esto de hois aletheuei he psyche to kataphanai kai apophanai pente ton arithmon tauta d'esti techne, episteme, phronesis, sophia, nous, hypolepsei gar kai dokse endechetai diapseudesthai*". (1139b 15-18) "Torej je pet načinov, v katerih duša bivajoče prinaša in jemlje v varstvo kot neza-strto – in to z izpolnjevalnim načinom prirekajočega in odrekajočega eks-pliciranja: opravljajoče-proizvajajoče postopanje, gledajoče-ogovarjajoče-izkazujoče določanje, oskrbujoče sprevidevanje (sprevidevnost), pristno-gledajoče razumevanje, čisto doumevanje. (Samo te pridejo v poštev); že smisel onega "nekaj imeti za to in to" in "imeti naziranje o tem in tem" namreč vključuje, da ni nujno, da bivajoče dajejo kot nezastrto, temveč ta-

ko, da ono menjeno samo izgleda tako *kot* nekaj, da torej s tem, ko se po-stavlja pred bivajoče, vara." (prim. 1141 a 3). "Vrline", o katerih je tu go-vor, so tisti načini *kath'as malista ... aletheusei he psyche* (1139b 12), po katerih, ustrezno čistemu karakterju njihovega izpolnjevanja, duša vsako-krat preddano bivajoče kot *neskrito* "najpogosteje" daje v izvirno obvaro-vanje. Za razumevanje Aristotelove analize imenovanih fenomenov, njihove fenomenalne različnosti in s tem danih različnih konstitutivnih stori-tev v izpolnjevanju obvarovanja biti in končno karakterja njih kot vselej konkretnih načinov izpolnjevanja temeljne živosti doumevanja kot takega (*nous, noein*) je temeljnega pomena pravilna interpretacija smisla *alethes-aletheia*. Obenem nam samo fenomenološko zapopadenje *nousa* na-redi razumljivo medsebojno strukturno povezavo fenomenov.

Pri določitvi smisla "resnice" se imamo navado sklicevati na Aristotela kot na prvotnega pričevalca. Po njem naj bi bila "resnica" nekaj, "kar se pojav-lja v sodbi", поближе, bila naj bi "ujemanje" mišljenja s predmetom. Ta po-jem resnice obenem razumemo kot podlago ti. "odrazne teorije" spozna-nja. Vendar pri Aristotelu ne najdemo sledi niti o tem pojmu resnice kot "ujemanju", niti o običajnem doumetju *logosa* kot veljavne sodbe in še najmanj o kakšni "teoriji odraza". Če pa ga – v apologetiki proti napačno razumljenemu "idealizmu" – naredimo celo za kronsko pričo spoznavno-teoretične izrojenosti ti. "kritičnega realizma", smo položaj teh fenome-nov, tako kot ustreza izvorom, že v osnovi napačno razumeli.

Smisel *alethes*: biti-tu kot neskrito, oz. to, da je nekaj menjeno na njem sa-mem, na noben način ni eksplikativno črpan iz "sodbe" in zato izvirno v njej tudi ni doma, niti ni od nje odvisen. *Aletheuein* ne pove: "polastiti se resnice", temveč vselej menjeno in kot takšno menjeno *bivajoče* obvaruje kot nezastrto.

Aisthesis, doumevanje v "kako" čutnega, ni imenovano kot "tudi" resni-čno šele s *prenosom* "pojma resnice" iz *logosa* nanj, temveč je po svojem pristnem intencionalnem karakterju tisto, kar v samem sebi izvirno, na "originaren" način, daje svojo intencionalno "na-kar". Njegov smisel je "da-jati predmetno kot nezastrto". Odtod *he men gar aisthesis ton idion aei*

alethes (De an. G 3, 427 b; prim. cap. 3). Tu se pokaže, da izraz "resnica" – "resničen" z ozirom na omenjeno fenomenalno stanje stvari ne pove nič. Nasprotno pa je "napačnost" (*pseudos*, *pseudēs*) le tam, kjer je "sinteza": *to gar pseudos hen synthesesi aei* (De anima G 6, 430 b). Le-ta kot pogoj svoje možnosti predpostavlja neko drugo intencionalno strukturo menjenja predmeta, pristop k bivajočemu v "pogledu" neke drugačne menjenosti. Tam, kjer bivajoče ni intendirano zgolj na sebi samem, temveč kot to in to, v karakterju nekega "kot", je doumevanje v "kako" *povzemanja in sojemanja*. Kolikor se doumevanje izpolnjuje kot čutno doumevanje na način svojega nagovarjanja in ogovarjanja predmeta kot... (v *legein*), je mogoče, da se pri tem predmet daje *kot* nekaj, kar ni. Tendencia menjenja predmetnega v "kot" pa je nasploh utemeljujoča za možnost *pseudos*; */hōti men gar leukon, ou pseudestai, ei de tauto to leukon e allo ti, pseudesthai* (De an. G 3, 428 b 20). (*he aisthesis*) *dianoesthai d'endechetai kai pseudos kai oudei hyparchei ho me kai logos* (ib. 47 b 13)/ – le kar je zapazeno na način nagovorjenosti glede na neki "kot", se za takšno nagovarjanje lahko daje "kot njega varajoče". "Resničnost" *logosa* nagovarjanja se glede na njegov smisel konstituirala šele po ovinku, prek *pseudos*. Sam *logos* moramo jemati v njegovem lastnem *intencionalnem* karakterju: je *apophansis*, meneče, kar črpa predmet iz predmeta samega (*apo*), je njegovo nagovarjanje in ogovarjanje. Temu ustrezno je treba jemati *apophainesthai*: dopustiti, da se (medium) predmet "pojavi" iz sebe samega kot on sam. To bo pomembno za interpretacijo *phantasia*.

To, da *legein* daje bivajoče na njem samem, zdaj pomeni, da ga daje v njegovem nezastrtem "kot-kaj", kolikor se predenj ne postavlja varajoči "kaj", ki se le izdaja zanj. *Pseudos* kot samozastiranje ima smisel le na temelju pomena *alethes*, ki se izvirno ne nanaša na *logos*: *doksa pseudēs egineto, hote lathoi metapeson to pragma* (De an. G 3, 428 b 8). Tu je *ostajanje v skritosti*, *zastrtost* izrecno na določujoč način fiksirano kot smisel *pseudos* in s tem "resnice". Aristotel skritost vidi na njej sami pozitivno in nobeno naključje ni, da je za Grke smisel "resnice" po smislu – ne zgolj gramatično – karakteriziran kot privacija. Bivajoče v "kako" svojih možnih "kot-kaj določil" ni preprosto tu, temveč je "naloga". In bivajoče v "kako" svoje nazastrtosti *on hos alethes* je to, kar je treba obvarovati pred možno

izgubo. To je smisel *hekseis, hais aletheuei he psyche*, katerega najbolj samolastna načina sta *sophia* in *phronesis*, kolikor vsaka na svojem bitnem polju držita v obvarovanju *archai*. *On hos alethes* ni nobena prava bit in bitno polje ali področje veljavnosti resničnih sodb, temveč bivajoče samo v "kako" (*hos*) svoje nezastarte menjenosti. Je *en dianoia* kot *noeton*, v "razumu" kot "na-kar" njegovega doumevanja. Ta interpretacija *alethes* in *aletheuein*, ki odpravlja celo vrsto zgolj navideznih težav pri razlagi, bo konkretno dokazana v uvodni fenomenološki analizi Met. E 4; De an. G 5 sqq; De interpr.; Met D 29, predvsem pa Met Th 10.

Logos, legein, je način izpolnjevanja *noein* in kot tak *dianoesthai*, je razločujoče doumevanje: *diairesis; endechetai de kai diairesin phanai panta* (De an. G 6, 430 b 3). Na- in ogovarjanje na način sintetičnega določanja je lahko nagovorjeno tudi kot razstavljanje, ekspliciranje.

Noein ima temeljni karakter doumevanja. *Nous* je golo doumevanje kot tako, to pomeni tisto, kar sploh omogoča, daje "na-kar" za katero koli usmerjeno občevanje z... *Nous* je *to panta poiein, hos hekseis tis, oion to phos* (De an. G 5, 430 a 15). Doumevanje proizvaja vse kot nekaj, s čimer je moč razpolagati, in sicer tako kot luč. *Nous* šele daje vidik, neki nekaj, neki "tu". *Nous* je kot *idion tou anthropou* v svojem konkretnem izvrševanju, kot *energeia* – kot na delu – svojem delu – to pomeni kot vidik dajajoči, vedno tak, da je v nekem načinu konkretnega občevanja z..., v neki usmerjenosti, napravljanju, rokovanju z..., določanju. Kolikor občevanju samemu daje njegov vidik, ga lahko karakteriziramo tudi kot razsvetljevanje občevanja, ki pa ima smisel obvarovanja biti. Genuino predmetno *nous* je tisto, kar ta zapazja *aneu logou*, brez načina nagovarjanja glede na nekaj, tj. ne glede na njegove "kot-kajnostne določitve" (*ou ti kata tinos* ib. 430 b 28): *adiareta*, kar je na predmetnem samem nerazstavljivo, česar ni mogoče naprej eksplicirati. *Nous* kot takšen predmetno daje čisto kot tako, v njegovem nezastrtem "kaj", in kot takšen je "samo resničen": *he men oun ton adiaireton noesis en toutois, perina ouk esti to pseudos* (ib. 430a 26). "Samo" pa tu pove: "da sploh še ni" v možnosti napačnosti, ne pa da "ni več" v njej. *Nous* vsakemu konkretnemu ogovarjanju daje njegov možni "o-čemer", kar končno samo ne more postati dostopno šele v ogovarjanju kot ta-

kem, temveč le v *epagoge* ("indukciji") – vendar v čistem razumevanju te besede, ne v smislu empirično nabirajočega povzemanja, temveč kot neposredno vodenje tja k..., dopuščanje videnja nečesa. *Nous* je *aisthesis tis*, doumevanje, ki vselej enostavno podaja izgled predmetov: *ho nous eidon kai he aisthesis eidos aistheton* (ib. 432a 2). Tako kot roka *organon estin organon* (ib.), tj. tako kot orodje šele v roki pride do svoje samolastne biti – biti delovnega orodja – tako je tudi *izgled* predmetov na vidiku le po *nous* in "v" *nous* kot njegovo "na-kar", šele v njem *izgleda*. Ker je treba napraviti eksplicitno dostopno neko predmetno polje kot tako, ne pa na primer le v teoretičnem določanju, mora biti že vnaprej kot nezastrto na razpolago "od-koder" (*arche*) *legein*. *Legein* svoje izhodišče jemlje od *arche*, ozirajoč se nanj, in sicer tako, da si to izhodišče kot temeljno orientacijo nenehno drži "pred očmi". Ti *archai* so kot nezastrti izrecno obvarovani v *epagoge ton archon epagoge* (1139b 31); *leipetai noun einai ton archon* (1141a 7) v tem obvarovanju vselejšnjemu bitnemu področju ustreznih *archai* je najvišja in samolastna storitev *nous*: *malista aletheuei*; konkretna načina izpolnjevanja take pristnega obvarovanja biti sta *sophia* in *phronesis*.

Čisto gledajoče razumevanje jemlje v varstvo bivaajoče, ki je po svojem "od-koder" in samo po sebi na način, da je vedno in nujno to, kar je. Skrbeče-ogovarjajoče sprevidevanje pa nasprotno jemlje v varstvo tako bivaajoče, ki je po njem samem in svojem "od-koder" *lahko drugačno*.

Oba načina obvarovanja se časita *meta logou*, v izvrševalnem karakterju ogovarjajočega ekspliciranja. Le-to je zanju konstitutivno, kolikor gledata *archai* ne kot za sebe izolirane stvari, temveč *kot take*, to pa pomeni: v njihovem najlastnejšem smislu kot *archai za..* "Za-kar" kot "za-kar" *archai*, ki jih je treba določiti, je obvarovana skupaj z *njimi*. *Logos* je *orthos logos*. Ogovarjanje je ogovarjanje v neki že izvorno utrjeni *usmerjenosti* in ima vselej svoj trdno zasidrani "konec", z ozirom na katerega pride do smisla vsakokratnega načina obvarovanja ustrezne eksplikacije *archai*, ki jih osvetljuje. *Phronesis* varuje "na-kar" občevanja človekovega življenja z njim samim in "kako" tega občevanja v njegovi lastni biti. To občevanje je *praksis*: obravnavanje samega sebe ne v "kako" proizvajajočega, temveč vselej le *delujočega* občevanja. *Phronesis* je življenje v njegovi *biti* sočaseče razsvetljevanje občevanja.

Konkretna interpretacija pokaže, kako se v *phronesis* konstituira to bivaajoče, *kairos*. Delujoče, skrbeče za... ravnanje je vedno konkretno v "kako" priskrbujočega občevanja s svetom. *Phronesis* položaj delujočega naredi dostopen s pridržanjem *ou eneka*, "zaradi-česar", s tem, da daje na razpolago pravkar določeno "čemu", z zajetjem "zdaja" in z začrtovanjem "kako". *Phronesis* je usmerjena k *eschaton*, skrajnemu, v katerem se vsakokrat na določen način izostri uzrta konkretna situacija. *Phronesis* je kot ogovarjajoča, oskrbovalno-preudarjajoča mogoča le, ker je primarno *aisthesis*, v skrajni konsekvenci gola sprevidenost trenutka. *Prakton* kot bivaajoče, ki je kot nezastrto dano na razpolago v *aletheuein te phronesis*, je nekaj, kar je *kot še ne* ta in ta bit. Kot "še ne to in to", in sicer kot "na-kar" priskrbovanja, pa je hkrati *že* to in to, namreč kot "na-kar" konkretne občevalne pripravljenosti, katere konstitutivno razsvetlitev predstavlja *phronesis*. "Še ne" in "že" je treba razumeti v njuni "enotnosti", tj. iz izvorne danosti, za katero sta "še ne" in "že" njena opredeljena eksplikata. Opredeljena zato, ker je pri tem predmetno postavljeno v neki determinirani aspekt gibanja. Kategorija zgoraj imenovanih eksplikatov je pojem *steresis*. V njej duhovnozgodovinsko korenini Heglova dialektika.

Aletheia praktike ni nič drugega kot vsakokrat nezastrti polni trenutek faktičnega življenja v "kako" odločilne pripravljenosti na občevanje z njim samim, in to znotraj faktičnega priskrbovalnega nanašanja na pravkar srečujoči svet. *Phronesis* je *epitaktična*, bivaajoče daje v karakterju tistega, kar si je treba priskrbovati, in vsako trenutnostno določenost, vsakokratno "kako", "čemu", "kako-to" in "zakaj" privaja v in potem drži v tem oziru. Kot epitaktično jasnenje privaja občevanje v temeljno držo pripravljenosti na..., planitve na... V tem menjeno "na-kar", bivaajoče trenutka, pa je postavljeno v pogled pomenljivega za..., priskrbovalnosti, tistega, kar je treba opraviti zdaj. *Phronesis* je gledanje *kata to sympheron pros to telos* (11142b 32). Ker je način obvarovanja polnega trenutka, sprevidevnost pristno vzdržuje v genuinem obvarovanju "zaradi-česar" delovanja in njenih *archai*. *Arche* je, kar je, vedno le v konkretnem nanašanju na trenutek, je v njem tu v svoji videnosti in zapopadenosti ter v njem držana.

Interpretacija obenem konkretno označuje metodo, v kateri Aristoteles eksplicira *phronesis*: v deskriptivnem primerjanju in izločanju, in sicer glede na različne fenomenalne poglede "nanašnosti-na", "na-kar" nanašanja in "kako" poteka. Deskripcija poteka vedno ob istočasnem soočanju različnih *hexeis*. Za to je še posebno instruktivna analiza *euboulie*, konkretnega načina izpolnjevanja *phronesis* imanentnega *legein*. Le-ta prinaša v sprevidevni pogled "kako" primerne in pristno cilj dosegaajočega ravnanja iz trenutka samega.

36 Vendar interpretacija ne izpostavlja le tistega bivajočega in njegovega bitnega karakterja, ki ju jemlje v varstvo *phronesis*, temveč ji obenem uspe začetno razumevanje bitnega karakterja, ki ga ima *phronesis na sebi sami*. *Phronesis* je *heksis*, neko "kako" razpolaganja z bitnim obvarovanjem. Kot *heksis* pa je *ginomenon tes psyches*, to, kar se v življenju samem časi kot njegova lastna možnost in s tem življenje privaja v določeno stanje – ga na določen način vz-postavlja. Tako se v *phronesis* nakazuje prav podvojitve pogleda, v katerega sta postavljena človek in bit življenja in ki bo postal odločilen za duhovnozgodovinsko usodo kategorialne eksplikacije smisla biti fakticitete. V sprevidevnosti je življenje tu v konkretnem "kako" nekega "s-čim" občevanja. Bit "s-čimer-nosti" pa – in to je odločilno – ni pozitivno ontološko označena iz tega, temveč zgolj formalno kot takšna, da je lahko tudi drugačna, da ni nujno in vedno tako, kakor je. Ta njena ontološka oznaka je izpeljana v *negirajoči* protidrži nasproti drugačni in *samostalni* biti. Slednje po njenem temeljnem karakterju ni mogoče eksplikativno dobiti iz biti človekovega življenja kot takega, temveč v svoji kategorialni strukturi izvira iz *na določen način izvršene ontološke radikalizacije ideje gibajočega bivajočega*. Za slednje samo in za možne izpostavitve njegove smiselne strukture je v predmetju kot nekaj eksemplaričnega gibanje *proizvajanja*. Bit je *zgotovljenost*, bit, v kateri je gibanje prišlo do *svojega konca*. Bit življenja je videna kot na njem samem iztečena vzgibanost, in sicer je bit v slednji takrat, ko je človekovo življenje glede na njegovo najlastnejšo možnost gibanja, možnost čistega doumevanja, prišlo do svojega konca. Ta vzgibanost je v *heksis* kot *sophia*. Čisto razumevanje človekovega življenja v "kako" njegove faktične biti ne jemlje v varstvo glede na *njegov* intencionalni karakter, saj ga *sophia* sploh nima za svoje

intencionalno "na-kar": je namreč bivajoče, ki je prav po tem, da je lahko vselej drugačno. Bit življenja mora biti videna zgolj v čistem časenju *ousie* kot take, zavoljo *pristine* vzgibanosti, s katero razpolaga. *Nous* kot čisto doumevanje je v svoji genuini vzgibanosti, prvič, takrat, ko opusti sleherno *usmerjajoče se* priskrbovanje in *zgolj* zapaža; drugič pa je *nous* kot takšno doumevanje tista vzgibanost, ki s tem, da je prispela do svojega konca, – kolikor ima pred očmi tisto čisto doumljivo doumevanja – ne samo da ne preneha biti gibanje, temveč prav šele s tem – kot prispelo do svojega konca – *gibanje* sploh je.

Vsako gibanje je – kot *badisis eis* – napotenost k – po svojem smislu še ne doseganje svojega "na-kar"; gibanje je prav kot pristopanje k: učenje, hoja, gradnja hiš; hoja je v svojem bitnem karakterju principiarno različna od prehojenega: *heteron kai kinei kai kekineken* (1048 b 32). Nasprotno pa je videnje obenem z gledanjem; videl je le – imel v vidiku – prav kolikor je gledal, doumel je prav v doumevanju, *noei kai nenoeken* (ib.). Taka vzgibanost je bit v obvarjajočem časenju kot časeče obvarovanje (*hama to auto* (ib. 33; prim Met. Th 6). Najvišji ideji čiste vzgibanosti zadošča samo *noesis* kot čisto *theorein*. Samolastna bit človeka se časi v čistem izvrševanju *sophie* kot *ne-marne*, prosto-časne (*schole*), v čisto doumljivem pomujanju pri *archai* vedno bivajočega. Bitni karakter *heksis* in s tem *arete*, to pomeni ontološka struktura človeškosti, je razumljiva iz ontologije bivajočega v "kako" določene vzgibanosti in ontološkega radikaliziranja ideje *te* vzgibanosti.

Met. A. 1 un 2.

Interpretacija obeh omenjenih poglavij z ozirom na vodilni problem fakticitete izpostavlja *troje*:

1.) Fenomenalna struktura gledajočega občevanja, ki določa zakajšnjostne zveze (*episteme*) glede na njegovo intencionalno "na-kar" in odnos; fenomenalna struktura najvišjega možnega časenja tega občevanja, gledajočega pristnega razumevanja (*sophia*) kot obvarovanja *archai*. Odtod bo že

vnaprej postalo transparentno konkretno raziskovanje *archai* – tako je treba razumeti Fiziko – glede na njeno, iz ideje čistega razumevanja zarisano *zamejitev predmeta* po njeni *zastavitvi* (specifično kritični utemeljitvi) in po *metodi* kategorialne eksplikacije.

2.) *Pot*, po kateri si Aristotel sploh izbori pristop do fenomena čistega razumevanja, in vrsto razlage taistega; oboje je karakteristično za temeljni smisel "filozofije".

3.) Bitni karakter *sophie* kot take in njen konstitutivni dosežek za bit človekovega življenja. Trije vidiki motrenja v sebi sovpadajo, in sicer tako, da struktura čistega razumevanja postane razumljiva prav samo iz njegove bitnostne zakoreninjenosti v faktičnem življenju in iz načina geneze tega koreninjenja v njem. Interpretacija ima zato svojo lastno težo v prikazu ti-stega, kar smo omenili pod 2.).

Postavili bomo vprašanje: kako je tisto, kar Aristotel označi kot raziskovanje, *izhodiščno* tu? Kje je najdljivo in kot kaj? Kako Aristotel k njemu pristopa in kako z njim občuje? Aristotel *sophoteron* – biti bolj razumevajoč kot – vzame iz faktičnega življenja, iz načina njegove lastne občevalne govorice; tj. drži se faktičnih *jemanj-zato*, v katerih življenje razlaga svoja lastna občevalna načina *empereia*, *techne*: *oiometha*, *hypolambanomen*, *nomizomen*, *hegoumetha*. Začenja torej *primerjalno*. S tem postane vidno, za kaj gre življenju, če nekaj nagovarja kot *sophoteron*: za *mallon eidenai*, za večjo mero gledanja. Faktično življenje skrbi za to, da svoje občevanje, tudi in prav posebej opravljajoče, proizvajajoče občevanje, izoblikuje v tako občevanje, ki bo zase vedno razpolagalo z večjo mero gledanja kot vsakokratno predano občevanje.

V tem "več gledanja" pride na spregled "izgled" tega "s-čim" občevanja, in to ne kot predmet teoretičnega določanja, temveč kot "na-kar" usmerjajočega skrbjenja. "Izgled" (npr. neke bolezni) ima neki "zakaj"-karakter (*aitton*) za občevalno opravljajoče oskrbovanje (*iatreuein*, "oskrbovanje poškodbe"). "Zakaj" ima torej izvirno "praktični" smisel.

V svoji težnji po več poglednosti pride faktično življenje do tega, da opusti skrb opravljanja. S tem "s-čim" opravljajočega občevanja postane "na-kar" *golega* gledanja. Izgled je viden in ekspliciran glede na njegova zakajšnostna nanašanja, ki določajo "kaj" predmeta na njem samem. Težnja po skrbenju se je preložila v ogledovanje kot tako. Slednje postane samostojno občevanje, s tem pa "na-kar" lastne zaskrbljenosti.

V razlaganju smisla "več gledanja", ki ga *daje* faktično življenje *samo*, je nakazana usmeritev na *malista eidenai*. Aristotel gre vzporedno s faktičnim življenjem v le-tega lastno smer razlaganja, torej ponovno iz njega samega posname jemanja-za-to, v katerih le-to človeka nagovarja kot *sophon*, samolastno razumevajočega. Rezultat razlaganja teh načinov nagovarjanja je nje usklajujoči smisel *sophie*: pristno razumevajoči je zaskrbljen za *skrajne poglede*, v katerih je možno določiti bivajoče na sebi samem. "Na-kar" teh pogledov so prvi "od-koder", glede na katere mora biti bivajoče že vnaprej razkrito, če naj bi bilo v konkretnem določajočem nagovarjanju in ogovarjanju raziskovan v sebi primerno obvarovano. Aristoteles torej do smisla "filozofije" pride *prek razlag faktične vzgibanosti skrbjenja v smeri njegove skrajne težnje*. To čisto ogledovalno občevanje pa se izkaže za tako, da v svojem "na-kar" ne vidi več zraven prav življenja samega, v katerem je. Kolikor pa je to občevanje kot čisto razumevanje vendarle življenje časeče, je to prav po svoji vzgibanosti kot taki.

Čisto razumevanje ima svojo konkretno možnost izpolnjevanja v osvobodenosti od zaskrbljenosti opravljajočega občevanja; je "kako", v katerem se življenje zadržuje pri eni izmed svojih temeljnih tendenc. *Theorein* je najčistejša vzgibanost, s katero življenje razpolaga. Po tem je nekaj "božanskega". Ideja božanskega pa za Aristotela ni izrasla iz eksplikacije predmetnega, ki bi bilo postalo dostopno v religiozni temeljni izkušnji, *theion* je prej izraz za *najsilovitejši* bitni karakter, ki se pokaže v ontološki radikalizaciji ideje gibanega bivajočega. *Theion* je *noesis noeseos* samo *zato*, ker je tako doumevanje z ozirom na svoj bitni karakter to: glede na svojo vzgibanost *najčisteje ustreza ideji gibanja kot taki*. To bivajoče *mora* biti čisto doumevanje, tj. *prosto slehernega emocionalnega odnosa* do svojega "na-kar". "Božansko" ne more biti zavistno zato, ker je absolutno dobro in

ljubezen, marveč ni zavistno zato, ker v svoji biti kot čista vzgibanost ne more ne ljubiti ne sovražiti.

To pa pove: odločilno *predmetje* biti, bivajoče v gibanju in določena ontološka eksplikacija tega bivajočega sta motivna vira ontoloških temeljnih struktur, ki so kasneje odločilno določale božjo bit v specifično krščanskem smislu (*actus purus*), znotrajbožje življenje (Trojstvo) in s tem obem bitno razmerje Boga do človeka ter tudi lastni smisel biti človeka. Krščanska teologija in filozofska "spekulacija", ki je pod njenim vplivom, ter iz tovrstnih povezav vedno soizraščajoča antropologija govorijo v sposojenih, *svojemu lastnemu bitnemu polju tujih kategorijah*.

Vzrok, da je prav aristotelovska ontologija duševnosti znotraj krščanstva pomagala sočasi daljnosežno in bogato razlago biti življenja, pa je v tem, da je z aspektom gibanja in prav po njem prišel na spregled odločilni fenomenški karakter intencionalnosti in s tem utrdil določeno smer gledanja.

40

Fiz. A, B, G 1-3

Fenomen gibanja je ontološko kategorialno ekspliciran v raziskavi, ki nam jo je izročilo preneslo pod naslovom Fizika. Pri tem mora interpretacija iz fenomenalne vzgibanosti tega Aristotelovega raziskovanja samega nakazati naslednje: v njej učinkujočo temeljno izkušnjo, to je način preddanosti predmeta (*kinomenon*), nadalje ozire, v katere je to predmetno postavljeno, in eksplikate, ki izraščajo iz analize, ki na ta način ogleduje predmet.

Raziskavo Aristotel označi kot raziskavo *arche*; obvarovati mora "od-koder" (*archai*), iz katerih je videno *kinoumenon*.

Te *archai* pa je treba, kolikor naj zmorejo svojemu smislu ustrezno učinkovati, same spet črpati iz fenomenalne stvarne vsebine predmetnega.

Archai bivajočega za priskrbujoče naravnano občevanje in njegovo sprevidevnost *niso tu*; priskrbovanost namreč živi v drugih ozirih, namreč v ti-

stih, ki so naravnani na najbližje srečljivi svet občevanja. V dogledu priskrbujočega občevanja faktičnega življenja so "od-koder" bivajočega kot takega skriti. V Fiz. A. 1 in nasploh v problemski zastavitvi Fizike kot raziskovanja se kaže učinek izvirnega smisla "pojma resnice".

Raziskovanje *arche* je *raziskovanje pristopa*. Kot tako mora 1.) obvarovati *predmetje*, tj. na spregled mora postaviti tematično predmetno polje v "kako" temeljnega fenomenalnega karakterja njegove stvarstvenosti, 2.) izoblikovati *predpogoj*, tj. predložiti ozire, na katerih naj se zadržuje potek eksplikacije bitnega polja. Raziskovanje je *zastavljeno* kot *kritika*, in sicer kot načelna kritika. Interpretacija nam da razumeti, zakaj mora tako raziskovanje pristopa nujno zavzeti kritično držo: sleherno raziskovanje se giblje znotraj določene stopnje že preddane razloženosti življenja in naprej danih načinov ogovarjanja sveta. V (Aristotelovi) lastni fakticiteti je kot učinkujoč tu "kako", v katerem so "naravo" videli, nagovarjali in ogovarjali že "stari fiziki".

Kritično vprašanje raziskovanja *arche*, postavljeno prejšnji dobi, se bo potemtakem glasilo: Je bilo kot *physis* intendirano bivajoče v predmetje prineseno na ta način, da je bil obvarovan in izvorno ekspliciran odločilni fenomenalni stvarni karakter tistega, kar je predhodno raziskovanje v svojih načinih nagovarjanja nekako vedno že sovključevalo – namreč gibanje? Ali pa: Je način pristopa tradiranega raziskovanja k področju biti, po katerem je le-to spraševalo, takšen, da se že vnaprej giblje v "teorijah" in načelnih tezah, ki ne samo da niso črpane iz tega področja biti samega, temveč pristop k njemu naravnost zapirajo?

V tej zastavitvi vprašanja je smisel Aristotelove kritične drže. Njegova kritika je pozitivna v odlikovanem smislu in izrecno sloni na odločilni temeljni izkušnji: "Že vnaprej predpostavljamo (*hemin hypokeistho*), da je bivajoče v gibanju." To bivajoče v takem "kako" je enostavno dostopno v *epagoge*. Prva knjiga Fizike izpričuje zelo natančno slojevitost in prva stopnja kritike, kritika eleatov, je razumljiva le iz konkretne naloge raziskovanja pristopa in njegove nujno kritične zastavitve.

41

Eleati sicer — kot izrecno pripominja Aristotel — “pravzaprav” sploh ne spadajo v temo kritike. Njihov predpogoj, njihova teorija biti je taka, da v temelju zapira pristop k bivajočemu kot vzgibanemu (torej k *physis*). Eleati sami sebi onemogočajo, da bi ugledali temeljni fenomen raziskovanega stvarnega področja, gibanja, in dopustili, da se jim iz le-tega samega poda-jo odločilni pogledi konkretnega vpraševanja in določanja.

Vendar Aristotel eleatov, kljub temu da “ne spadajo” v raziskavo, vanjo ne pritegne zato — kot meni Bonitz —, da bi imel na razpolago cenen objekt spodbijanja, marveč zato, da bi svoji kritiki zagotovil za vso nadaljnjo problematiko odločilno zorno polje: *logos* oz. *kinoumenon* kot *legomenon*. Aristotel namreč pokaže: to, kar je v temi raziskovanja, *kinoumenon*, je kot predmet *episteme* nagovorjeni in ogovorjeni predmet: *episteme* in *sophia* (kot *nous kai episteme* 1141a 5) sta *meta logou*. To bivajoče mora biti že vnaprej zastavljeno v ontološki strukturi, ki je predoblikovana po tem, da je le-to bivajoče načeloma neko “na-kar” nagovarjanja in ogovarjanja, tj. da je menjeno v “kako” “kot”-karakterjev. Bivajoče je kategorialno vedno *to nekaj kot tako in tako*, to pomeni: smisel biti je principiuelno mnogovrsten. Iz smisla *legein* se apriorno zarisuje, da je vsako nagovorjeno nekaj *kot* nekaj. Ideja *arche*, ideja “od-koder” za nekaj, “ozir na nekaj kot ozir za nekaj” je kategorialno sploh nemogoča, če bit po svojem smislu ni artikulirana večvrstno, če znanost o *physis* k svojemu predmetnemu polju pristopa s tezo *hen ta panta*.

Vmesna obravnava, interpretacija odločilnih ontoloških sklopov Parmenidovega poučnega speva, pokaže, kako je Parmenid prvi dobil na spregled bit bivajočega, da pa je, ontološko govorjeno, ostalo le pri tem prvem “vtisu biti”. S tem prvim, vendar odločilnim pogledom je bilo ontološko gledanje tudi že pri svojem koncu. Ideja, da je vse skušeno v “kako” predmetne biti, je bila teza, ki je zadevala stvarno področje, in sicer tako, da je bila ta predmetna bit sama sploh “realno” menjena kot bivajoča bit, iz katere oz. glede na katero se je o preostalih bitnih določilih odločalo na način negativnega razločevanja. Hkrati pa sta prvič uvidena tudi *noein* kot pomenjanje kot takšno in *phanai*, nagovarjanje, in sicer obenem z bitjo. Ta *aletheia* pa ni bila razbrana, izpostavljena, v njenih prvih odločilnih temeljnih fenomenalnih strukturah.

Prva stopnja Aristotelove kritike hoče pokazati naslednje: raziskovanje *arche* mora, kolikor si hoče sploh pridobiti preddano stvarno področje in njegove vidike, v gledanju na temeljni fenomen gibanja razdelati ontološko zasnovo tega področja. Samo notranja konsekvantnost zastavitve tega problema je, da Aristotel v povezavi s kritiko eleatov zadene ob problem *horismos*, zgolj eksplicirajoče določitve predmetnega v “kaj” njegove bitnosti. To predmetno je tu fenomen gibanja, ki ga je treba eksplicirati.

Interpretacija, izhajajoč iz prve stopnje kritike, ki sploh zagotavlja zorno polje, kaže, kako Aristotel mnenja in eksplikacije “starih naravoslovcev” prevprašuje glede na to, v kolikšni meri so dopustili, da fenomen gibanja spregovori iz sebe samega, in kako so pri tem njihovo eksplikacijo vedno v temelju krnile predzapopadene teorije o smislu biti. Taka interpretacija da na spregled tudi to, da se za na videz formalističnim vprašanjem, koliko in katere *archai* bi bilo treba navesti z ozirom na *physei onta*, skriva drugo: V kolikšni meri je gibanje vsakokrat ugledano na njem samem in genuino eksplicirano? Če je, potem obstaja *nujno več kot en* “od-koder” njegove kategorialne strukture in *nujno ne več kot trije*. Pozitivno eksplikacijo fenomena, in to najprej čisto v okviru zastavljene problematike *logosa*, Aristotel izvede v 3. poglavju; šele iz tega se je treba *ozreti nazaj* na predhodno poglavje. Iz eksplikacij 7. poglavja izraste “temeljna kategorija” *steresis*, ki obvladuje Aristotelovo ontologijo, to pa pomeni, da izraža iz eksplikacije prav določenega nagovarjanja na določen način ugledane vzgibanosti. Značilno je, da v problematiki, usmerjeni h *kinesis physei onta*, vlogo primera prevzame “postajanje kipa iz rude” (ki je v občevalni vzgibanosti *proizvajanja*).

V II. knjigi Fizike je problematika *archai* zastavljena iz neke druge usmerjenosti pogleda. V njej se vprašuje, katere možnosti teoretičnega *povpraševanja* (*aition* — zakaj) so motivirane v stvarni vsebini *physei onta* in njihovih temeljnih kategorialnih strukturah. Interpretacija pokaže, kako “štirje vzroki” izvirajo iz že označene ontološke problematike. Ta knjiga pa je odločilnega pomena tudi v pogledu (pogl. 4-6) problema fakticitete kot takega. Interpretacija pokaže, kako Aristotel pod naslovoma *tyche*, *automaton* (ki sta glede na njun pristni pomen tako rekoč neprevedljiva)

ontološko eksplicira "historično" vzgibanost faktičnega življenja, vzgibanost tistega, "kar se komu dnevno tako dogodi in se lahko dogodi". Ne samo da ti ontološki analizi vse do danes nista bili preseženi, temveč kot taki sploh še nista bili razumljeni in ovrednoteni. Jemlje se ju kot nepravšen, zoprni dodatek — brez kake nadaljnje vrednosti — k določilu "dejanskih vzrokov", ki jasno izpričujejo svojo *pogojenost* iz že prej določene zastavitve tega problema.

V III. knjigi se Aristotel loti prave tematične analize fenomena gibanja. Interpretacijo te knjige (predvsem pogl. 1-3), ki se mora spoprijeti s skorajda nepresegljivimi tekstnimi težavami (nad tem se pritožuje že Simplicius 395, 20), se da eksponirati le v konkretnem sklopu. Za Aristotela samega je odločilno to, da pokaže, kako fenomena gibanja v temelju ne moremo kategorialno zajeti s podedovanimi kategorijami, ki jih je doslej dobavljala ontologija — bit in nebit — drugobit — neenakobit. Ta fenomen namreč iz samega sebe ponuja strukture, ki so po svoje izvirne in zadnje: *dynamis*, vselej določena zmožnost razpolaganja z, *energeia*, jemanje te razpoložljivosti v uporabo, in *entelecheia*, uporabljajoče obvarovanje te razpoložljivosti.

Težišče drugega dela raziskav je interpretacija Met. Z, H, Th. V njej sem pokazal, kako Aristotel s pomočjo na določen način izpeljane eksplikacije v določenem *logosu* nagovorjenega kot takega, ki je glede na predmetje obenem tudi izgled vsega kakorkoli vzgibanega, tistega, kar izvira iz katerega od gibanj (*kinesis* — *poiesis* — *praxis*), razvije temeljno problematiko bitnosti in izhajajoč iz te pride do ontološkega izoblikovanja "kategorij" *dynamis* in *energeia*, ki sta skupaj z Aristotelovimi kategorijami v ožjem smislu konstitutivni za bit "bivajočega". V ta ontološki horizont je potem postavljena "etika" v smislu eksplikacije bivajočega kot človeškosti, človeškega življenja, življenjske vzgibanosti. Zato je najpoprej, z ozirom na nje-no ontološko-logično zasnovo, razložena De anima, in sicer na široki osnovi eksplikacije bitnega področja *življenja* kot določene vzgibanosti (interpretacija "de motu animalum"). Pokazano je, kako pride v vidno polje "intencionalnost", in sicer kot "objektivna", kot "kako" vzgibanosti v svojem občevanju nekako "noetično" zjasnjenega življenja. Bivajoče v te-

meljnem aspektu vzgibanosti — "iz-stavljenosti na nekaj" — je predmetje, pogoj za izpostavljenost intencionalnosti na ta način, kot je bila eksplicirana pri Aristotelu in kot le-ta s svoje strani naredi pregleden temeljni karakter *logos*. Tako je šele dana na razpolago konkretna motivna osnova, iz katere postane razumljiva poslednja stopnja ontološke in logične problematike, ki jo doseže Aristotel. Njene korenine so nakazane v interpretaciji Met. G, E, B, I ter De interpr. in Analitik. Odtod je moč ugledati, v kolikšni meri je določena ontologija določenega polja biti in logika določenega nagovarjanja, sledeč zapadlostnemu nagnjenju razlaganja, postala *tista ontologija* in *tista logika*, ki kot taka ni odločilno obvladovala le svoje lastne zgodovine, temveč samo duhovno zgodovino, tj. zgodovino eksistence.

Izvor "kategorij" ni niti v *logos* kot takemu, niti jih ni mogoče razbrati na "rečeh"; kategorije so temeljni načini določenega nagovarjanja opravljanju (Verrichtung) ter *po izgledu* v predmetju obdržanega predmetnega polja v ogovarjanju priskrbljivih občevalnih predmetov. Kot take so smiselni "rodovi" "kot"-karakterjev, v katerih to predmetno postane nagovorljivo. Z *dynamei* in *energeia on*, ker izraščata iz predmetnega "Kaj" in za njega, so konstitutivne za bit predmetov "početja" (*on hos pragma*). Nasprotno pa *on hos alethes* kot karakter bivajočega, kot "kako" njegove nezastrito na njej sami tu biti, za *pragma* ni konstitutiven in vendar je *kyriaton* (1051 b), tisto odločujoče, vodilo dajajoče, glede na pristop k bivajočemu na način golega doumevanja in eksplicirajočega določanja. Tako malo kot *on hos alethes* je za bivajoče konstitutivno tudi *on kata symbebekos*, bit v "kako" pritikljivosti. Smisel biti je namreč izvorno *proizvedenost*. To bivajoče je v tem, kar je, originarno tu le za proizvajajoče občevanje. To pa že ni več v to bivajoče uporabljajočem občevanju, kolikor lahko uporabljajoče občevanje zgotovljeni predmet jemlje v različne, nič več izvirne poglede skrbenja.

Bit hiše je bit kot zgotovljena bit (zgotovljenost) (*ousia ginomene, poietheisa*). Smisel biti je *torej povsem določen*, ne pa nejasna in indiferentna bit realnosti nasploh, in bit je relativna glede na proizvodjanje, oz. glede na to občevanje razsvetljujočo sprevidevnost. Zaradi tega v temelju zastavljene-ga smisla pristne biti se morajo načini izgleda in srečnosti predmetov

občevanja, ki se dajejo v svoji polni okolnosvetni pomenljivosti, npr. udobna-lepa-na lepem kraju postavljena-dobro osvetljena-bit hiše, izkazovati kot zgolj *nekaj pritikljivega* in kot *engys ti me on – hospes onomati monon* (1026 b 21). To, da Aristotel pritikljivost lahko na ta način razloči kot lastni smisel biti, je obenem le najmočnejši izraz tega, da je okolni svet vzet kot nekaj polno izkušane, da je pritikljivo lahko ugledano le – že po samem terminu – kot ontološko razloženo ob vodilni niti določenega in kot nekaj odločilnega izoblikovanega smisla biti. Ta pa ima sam svoj izvor v izvorno danem okolnem svetu, vendar že pri Aristotelu samem pod pritiskom formirane ontologije izgubi svoj izvorni smisel in v nadaljnjem razvoju ontološkega raziskovanja zapade v nedoločno pomensko povprečnost realnosti, dejanskosti. Kot tak potem ponuja nastavek za spoznavnoteoretično problematiko, kolikor "objektivnost" teoretične predmetne določitve, ki je spet šele izrasla iz njega, kot "narava" ni postavljena za problemsko vodilni smisel biti.

(prev. Samo Krušič)

Opombe:

¹ Marnost (Bekümmerung) ne pomeni razpoloženja, polnega zaskrbljenosti, temveč faktično odločenost, zajemanje eksistence (prim. str. 13) kot tistega, za kar je treba skrbeti. Če "skrbenje" vzamemo kot *vox media* (ki ima na samem sebi kot pomenska kategorija svoj izvor v nagovarjanju fakticitete), potem je marnost skrb eksistence.

² Ne "ateistično" v smislu kake teorije materializma ali česa podobnega. Vsaka filozofija, ki razume samo sebe, v tistem, kar je, mora kot faktično razlaganje življenja – kolikor ima še kako "slutnjo" o Bogu – vedeti, da je prav s tem, ko je življenje sunkovito potegnila nazaj k njemu samemu, če govorimo v religioznem jeziku, stegnila roko proti Bogu. Le tako je sama na resen način, tj. ustrezno možnosti, ki je na razpolago njej kot taki, pred Bogom; ateistično tu pomeni: držati se proč od zavajajoče zaskrbljenosti, ki o religioznosti zgolj govoriči. Mar ni že sama ideja filozofije religije, še posebej če se ne ozira na fakticiteto človeka, čisti nesmi-sel?

⁴ Himnologija in glasba srednjega veka, tako kot njegova arhitektura in plastika, sta duhovnozgodovinsko dostopni le na podlagi izvorne fenomenološke interpretacije filozofskeo-teološke antropologije tega obdobja, ki se so- in okolnosvetno izraža v pridigi in shole. Dokler si te antropologije ne bomo na ekspliciten način prisvojili, bo izraz "gotški človek" prazna fraza.

⁵ Opom. izd.

⁶ Opom. izd.

Martin Heidegger

RAZZJASNITEV IZRAZA "FENOMENOLOGIJA". POVRATEK K ARISTOTELU

Izraz "fenomenologija" se prvič pojavi šele v 18. stoletju, v šoli *Christiana Wolffa*, v *Lambertovem* "Novem organonu",¹ v navezavi z analognimi tvor-bami, ki so bile takrat priljubljene kot dianoilogija, alethiologija, in po-meni teorijo videza, nauk o izogibanju videzu. Soroden pojem ima *Kant*. V pismu *Johannu Heinrichu Lambertu* piše: "Zdi se, da mora metafiziki predhoditi neka čisto posebna, čeprav zgolj negativna znanost (*phaenomenologia generalis*), v kateri so veljavno določeni in zamejeni njeni prin-cipi čutnosti."² Kasneje je "fenomenologija" naslov poglavitnega *Heglovega* dela.³ V protestantski teologiji 19. stoletja: fenomenologija religij⁴ kot nauk o različnih načinih pojavljanja religij. "Fenomenologija" se pojavi tu-di v predavanjih *Franza Brentana* o metafiziki (kot poroča *Husserl*). Zakaj je *Husserl* izbral ta izraz? Zakaj so sredi 18. stoletja nauk o izogibaju vide-zu imenovali fenomenologija in kako pride *phainomenon* do pomena "vi-dez"? Najdemo v izrazu *phainomenon* motiv, da ga lahko uporabimo za označitev videza? Termin "Erscheinung", "pojav" moramo umakniti, ker kot domnevna ponazoritev grških besed dela zdrabo. Že *Peri psyches*, "O duši", je moč razumeti napak, če se držimo tega, kar tu pride do besede: zaznavanje, mišljenje, hotenje za *Aristotela* niso doživljaji. *Peri psyches* ni

psihologija v modernem smislu, temveč obravnava bit človeka (oz. živega nasploh) v svetu.*

§ 1. Razjasnenje *phainomenon* iz Aristotelove analize doumevanja sveta na način gledanja

a) *Phainomenon* kot odlikovani način prisotnosti bivajočega: dnevno bivanje

Naziv fenomenologija je sestavljen iz *logos* in *phainomenon*. *Phainomenon* pove: nekaj, kar se kaže. *Phainomai* je enako "kazati se", *phaino* "nekaj privedi na dan". Koren je *pha*; je v sovisnosti s *phos*, luč, svetlost. Poskusimo na konkretnem besedilu znanstvenih raziskav ugotoviti, katero dejstveno stanje** je menjeno z besedami. To dejstveno stanje si bomo prosto predložili, ne glede na besedo, in nato iz besedila ugotavljali, v katerem smislu je to dejstveno stanje menjeno z*** besedo. Za to si bomo izbrali Aristotela, *De anima*, B (II) cap. 7, ki obravnava doumevanje /vernehen****/ sveta na način gledanja.¹ Vsa znanja iz fizike, fiziologije moramo odriniti, ker zgreše pogled na Aristotela. Tako konkretne eksplikacije kaže ne niti več niti poizkusil.

Kaj je gledanje, to v gledanju doumeto /das Vernommene/ kot tako, kako je to, kar je v gledanju dostopno, karakterizirano glede svoje vsebine in doumljivosti? *Hou men oun estin he opsis, tout' estin horaton*.² "V gleda-

* Ustna varianta besedila na predavanjih /vse iz zapiskov Helene Weiss in Herberta

Marcuseja/:

Aristoteles: *De anima*. Če prevedemo z "O duš", potem je to danes psihološko pomenljivo. Če pa se ne držimo besed, temveč tega, kar v Aristotelovi raziskavi spregovarja, potem prevedemo: "O biti v svetu." Kar grobo, zavajajoče označujejo kot duševne zmožnosti, zaznavanje, mišljenje, hotenje, za Aristotela niso doživljaji, temveč načini bivanja-tu živečega v njegovem svetu.

** Tatbestand

*** *durch*; dobesedno: "skozi"

**** Glagol *vernehen* je pomensko širši kot slovenski 'doumeti', ki se zdi vezan na metafizični um, razum in pomeni prav tako še zaznati, zaznavati (op. prev.)

nju doumljivo je vidljivo"; kaj takega je karakterizirano kot barva.³ Barva je to, kar je razširjeno čez to na njem samem vidljivo.⁴ Vsakokratna obarvanost kakega bivajočega je vsakič doumeta *hen photi*,⁵ v luči, svetlobi, natančneje v svetlem.

Tako je treba najprej dognati, kaj je omenjeno *svetlo*. Svetlo je očitno nekaj takega, kar skozi sebe dopušča nekaj videti, *diaphanes*.⁶ To svetlo na sebi ni vidno, vidno je le prek tuje barve.⁷ Svetlo je to, kar dopušča videti: pravo barvo (*hoikeion chroma*)⁸ reči,⁹ ki jih imam v svetlosti. Aristotel je odkril, da svetlostnost* ni nikakršno telo (*ti men houn to diaphanes kai ti to phos, eiretai, hoti oute pur outh' holos soma oud' aporroie somatos oudenos /.../, alla pyros e toioutou tinos parousia en to diaphanei*¹⁰), da se ne premika,¹¹ temveč da je način samolastnega, pristnega obstajanja neba,¹² da je dopuščanje videnja reči, danjskost, Tagsein. Svetlost je način prisotnosti (*parousia*¹³, *entelecheia*¹⁴). Empedokles je učil, da se svetloba premika; *kai ouk orthos Empedokles*.¹⁵ Trendelenburg¹⁶ je v tem aristotelovem nauku videl nazadovanje; s to obsodbo ga sploh ni razumel.

Aisthesis je način bivanja-tu** živega v njegovem svetu. Aristotel karakterizira načine doumevanja prek vrste *doumetega*, v doumevanju dostopnega. *Aistheta* so treh vrst¹⁷: 1. *idia*, 2. *koina*, 3. *symbebekota*.

*Idion*¹⁸ je to, kar je dostopno prek določenega načina doumevanja in le prek njega. Ima karakter da je *aei alethes*.¹⁹ Gledanje od-kriva, kolikor je gledanje, venomer barvo; slišanje venomer ton. 2. *Koinon*.²⁰ Obstojajo karakterji biti, ki niso ubrani glede na določen način doumevanja, npr. *kinesis*. 3. *Symbebekos* je to, kar je praviloma zaznano (*kata symbebekos de legetai aistheton, hoion ei to leukon eie Diarous huios*²¹). Kajti praviloma ne vidim barve, ne slišim tonov, temveč pesem pevke, to, kar v najbližjem doumevanju so-srečujemo. Glede doumljivosti nekega *kata symbebekos* je možna zmota, je celo pravilo.

* Helligkeit

** Dasein: obstajanja, obstoja

Kot *idion* je Aristotel med drugim določil barvo.* Svetlost je prisotnost ognja.²² Svetlost se ne premika.

Premika se le sonce. Njegova pričujočnost je svetlost. Kdor pravi, da se svetlost premika, govori *para ta phainomena*,²³ mimo tega, kar se kaže. *Phainomenon* je to, kar se na njem samem kaže kot tako in je kot tako neposredno *tu*. Svetlost je, kantovsko rečeno, pogoj možne doumljivosti barve. Ravno ob tej kantovski jezikovni rabi lahko razpoznamo razliko med tem, kar je v obeh primerih razumljeno kot *pogoj*. S tem pa ne smemo Aristotela in *Kanta* zoperstavljati kot realista in idealista (to nasprotje v grški filozofiji ne obstaja). Kaj pomeni "pogoj možne doumljivosti" barve, kaj za Aristotela pomeni "biti pogoj"? Barvo vidimo v svetlosti. Videna reč mora biti dnevna.** Svetlost je nekaj, kar spada k sami biti sveta. Svetlost je prisotnost sonca. Ta prisotnost /Anwesendsein/ ima svoj bitni karakter v tem, da prek sebe dopušča videti. Dopuščanje videnja/gledanja je bitni način sonca. Doumljivost reči je pogojena z določno bitjo tega sveta samega. Biti-pogoj zadeva način biti sveta samega. K biti-*tu* v svetu spada navzočnost sonca, prav *to*, kar mislimo, ko ugotavljamo: *es ist am Tag, jasno je*. S tem nagovarjamo *dejstveno stanje*, ki pripada sami biti sveta. Iz tega izhaja: *phainomenon* ne pomeni nič drugega kot *odlikovan način prisotnosti bivajočega*.

* Ustna inačica besedila:

Vidljiva je barva in še nekaj drugega, kar v opredeljevanju sicer lahko karakteriziramo (*kai ho logo men estin eipein*), za kar pa nimamo nikakršnega pozitivnega izraza (*anonymon de tychanei on*) (418 a 26 i.d.). Tudi kaj takega pade v krog v gledanju doumetega sovidljivega. Barva je to, kar je kot tako razširjeno čez nekaj vidljivega: *chroma ... esti to epi tou kath' auto horaton* (418 a 29 i.d.). Vsakokratno obarvanje nekega bivajočega-*tu* je vsakič doumeto *henoti* (418 b 3), barva ni doumljiva brez svetlobe: *chroma ouch horaton aneu photos* (418 b 2). Celotna razjasnitev glede tega, kaj moramo razumeti z barvo, doumljivim, vidljivim, zavisi od tega, kaj moramo razumeti pod svetlostjo, svetlobo. Kaj je svetloba, svetlost? *esti de ti diaphanes* (418 b 4). Očitno je nekaj takega, kar skozi sebe dopušča gledati nekaj drugega. Svetlost je prisotnost ognja, prisotnost v širokem smislu obstajanja neba. *phos de estin he toutou energeia, diaphanous he diaphanes* (418 b 9 i.d.) Svetloba je to, kar samolastno omogoča videnje in to, kar tvori svetlost.

** V originalu: Das gesehene Ding muß im Tag sein.

b) *Phainomenon* kot vsako na njem samem kaže se v svetlosti ali temi

Pojem *phainomenon* se ne omejuje le na dnevno prisotnost reči, je širši in označuje vsako na njem samem kaže se, pa naj se kaže *v svetlosti* ali *v temi*.

Kaj pa je zdaj tema? Za nekoga, ki prazno argumentira, to očitno to ni težko določiti. Svetlost je *diaphanes*²⁴, kar omogoča videnje, tema je *adiaphanes*, videnja ne omogoča. Vendar, tudi tema omogoča da nekaj vidimo. Obstaja, daje se vidno, ki je vidljivo zgolj *v temi*: *ou panta de horata en photi estin, alla monon hekastou to oikeion chroma. enia gar en men toi photi ouch horatai, en de to skotei polei aisthesis, hoion ta pyrode phainomena*.²⁵ Tema čisto specifično omogoča videti. Da bi ugotovili razliko temnega od svetlega, moramo povzdigniti čisto fundamentalno razliko Aristotelove filozofije: razliko med *entelecheia* in *dynamei on*. Tema je *dynamei on*²⁶, nekaj čisto pozitivnega. Te svojevrstne strukture ne moremo zajeti, saj v našem nauku o kategorijah tako izvornih kategorij sploh nismo izoblikovali. Kolikor je tema neko umanjkanje, jo moramo označiti kot *steresis*,²⁷ kot odsotnost nečesa, kar bi pravzaprav moralo biti navzoče. Bit teme obstaja v tem, da je *možna* svetlost. Govorili bi mimo Aristotela, če bi hoteli reči: svetlost omogoča videnje; tema videnje onemogoča. Tudi tema omogoča videnje.

Temeljni pojmi filozofije, tako kot se stekajo v historičnem razvoju, niso nikakršna dobrina ali lastnina filozofije ki bi jo lahko obdržali, ne stoje zunaj razvoja. Bržkone so postali naša resnična poguba, kolikor sta motrenje in razlaga celotnega bivanja prežeta s takimi pojmi, ki so le še posest besed. Predstavljajo veliko nevarnost, da se danes filozofira le še besedno, ne pa stvarno.

Phainomenon in *logos* izražata neko dejstveno stanje.

Šele kasneje bo postalo razumljivo zaradi katerih motivov /ti se nahajajo v samem bivanju, obstajanju/ *phainomenon* lahko privzame pomen "videz", – in zjasnilo se bo tudi, kako filozofija, ki se je pozunanijala, ki samo

dirja ob besedah, *tubivajoče*, Daseindes, obstoječe, dojema kot "pojav nečesa". Aristotel tako naivne metafizike ni imel. In če danes poizkušajo kritizirati fenomenologijo na osnovi besede "Erscheinung", "pojav", potem gre za izkoreninjenost, zoper katero lahko le protestiram (prim. Rickert, Logos, 1923²⁸).

Phainomenon, to, kar se na njem samem kaže kot *tubivajoče*; srečujemo ga z življenjem, kolikor je do svojega sveta naravnan tako, da ga vidi/gleda, da ga nasplošno doumeva v *aisthesis*. *Idia aistheta* so to, kar je v pristem smislu doumeto. Po drugi strani pa je *kata symbebekos* treba doumeti tako, da je nekaj že vnaprej z njim izvorno *tu*. Le na ta način lahko ugledamo, vidimo: hiše, drevesa, ljudi. Če se hočem povrniti na *idia*, potrebujem izolirano, umetno nastojenost. Izraz *phainesthai* označuje že *kata symbebekos* doumeto. Če se sonce pokaže, potem je, biva *tu* eno stopalo široko, ne pa, da bi se tako le zdelo.

52 Izvornost videnja* pri Aristotelu se zdaj pokaže v tem, da se Aristotel ne da zmotiti, ker za reči, ki jih dopušča videti le noč, ni povzemajočega imena (za kresnice, itd.): *horaton d' esti chroma men, kai ho logo men estin eipein, anonymon de tygchranei on*.²⁹ Zanj je pomembno le to, da so te reči *tu*, da so videne, da na osnovi svoje stvarne vsebine zahtevajo, da jih jemljemo kot *tu*-bivajoče. V tem pa, da manjka ime za te reči, se nakazuje, da je naša govorica (nauk o kategorijah) govorica dneva. To še zlasti velja za grško govorico in je pri njih v sovisju s temeljnim zastavkom njihovega mišljenja in tvorjenja pojmov. Temu ne moremo pripomoči s tem, da zgradimo kategorialni nauk noči. Predvsem moramo nazaj, pred to nasprotje, da lahko razumemo, zakaj ima dan to prvenstvo.

Besedna zveza *para ta phainomena*³⁰, ki se pri Aristotelu večkrat pojavi, omogoča da izstopi posebni zahtevnostni karakter *phainomenon* in tega, kar je pri tem zajeto. Če se gre *izrecno* za to, da zaobsežemo obstajanje, bivanje-*tu*, da zadržimo to kar se kaže, da ga osvojimo na njem samem, po-

tem se zadržujemo v sovisju znanosti. V tem sovisju se zaostri pomen *phainomenon*: to, kar se na njem samem kaže, z izrecno zahtevo po tem, da služi kot podlaga za vse nadaljno vpraševanje in ekspliciranje. Za znanost je važno to *sozein ta phainomena*: to, kar se na njem samem kaže je s tem potisnjeno v fundamentalno pozicijo.³¹ To je mogoče v znanosti, ki ima tendenco, da nezakrito zajema in izkazuje *tubivajoče*. Bit znanstvenega človeka je določena postavljenost nasproti biti sveta. Imamo dve v sebi sopripadajoči si določili tega *heksis*.³² 1. seznanjenost z rečmi, ki pripadajo neki znanosti, *episteme tou pragmatos*³³; 2. *paideia*³⁴, biti-vzgojen tako, da se znamo obnašati na polju znanstvenega raziskovanja. Ta, ki ima *paideia*, zmore čisto zagotovo odločiti, ali kdo, ki kaj raziskuje, to kar speljuje, podaja iz stvari (*kalos apodidosin*), ali pa blebeta.³⁵ Iz take *paideia* moramo odločati, kateri način raziskovanja je predmetu ravno še ustrezen. Glede na možnosti raziskovanja pa moramo odločiti: ali bomo, kot predhodniki, obstoj, bivanje-*tu* in bitna določila nekega predmeta zastavili kot sekundarna in bomo primarno govorili o genezi ali ne.³⁶ Odgovor je lahek: Šele ko smo ustvarili podlago za raziskovanje, lahko odgovorimo na vprašanje porekla in vprašljivosti tega porekla.³⁷ Kar je pri gradnji hiše najprej treba ugotoviti, je *eidos*³⁸ in šele potem *hyle*. *Eidos* pomeni razpoznavnost. Razpoznavnost je bit hiše v svojem okolju kot hiše, njen izgled, "obličje". *Phainomenon* je bivajoče samo.

§ 2. Aristotelova določitev logos

a) Govor (*logos*) kot glas, ki nekaj pomeni (*phone semantike*); *onoma* in *rhema*

V kakšnem sovisju je pojem *phainomenon* s tem, kar Aristotel eksplicira kot *logos*? To *phainomenon* je bit, ki jo moramo ob kaki možni raziskavi pridobiti tako, da daje podlago za postavitev vprašanja. Izraz *phainomenon* potemtakem ni kategorija dojemanja, temveč bitni način, "kako" srečevanja in sicer *prvega* in tako *prvo merodajnega*. Grki niso poznali kategorije "predmet". Nadomeščala jo je *pragma*, to, s čimer imamo v obče vanju opraviti – kar je prisotno oskrbovanju, ki občuje z rečmi. Naspro-

* des Schens

tno pa se predmet imenuje to, kar je nasproti opazovalcu v formi zgolj-gledanja-tja, tematsko zajeto in kot tako posedovano prisotno. *Phainomenon* pomeni samo *tubivajoče* in je bitno določilo in ga moramo dojeti tako, da izrazimo karakter *sebekazanja*. *Ta phainomena* lahko zastopa tudi *ta onta*, in je tisto, kar je venomer že *tu*, kar srečujemo v slednjem trenutku. Sploh ga ni treba šele razpirati, pogosto pa je zakrito. Poudarek je primarno na karakterju tega *tu*.

*Peri hermeneias*¹ ni spis, temveč rokopis, pripada najkasnejšemu obdobju. Izrasel je iz trenutne refleksije, nima pedagoških zadržkov. Razpravi gre za čisto razlikovanje, nikakor za predstavljanje. *Logos* je zvokovna bit, kar pomeni, da je glas: *Logos de esti phone sematike*.² Prvo vprašanje je zdaj: Kaj je *phone*, nato *phone sematike*, in končno: Kaj je *logos*?

Phone (*De anima* II, pogl. 8) je nekaj tonskega, ki ga napravimo za navdane-ga z dušo, je zvok, ki ga napravi živo bitje: *he de phone psophos tis estin empsychou*.³ Nekaj zvonečega biva tedaj, ko nekaj udari na nekaj: *pan psophei typtontos tinos kai ti kai hen tini*.⁴ Glas pa je vendar v in skupaj z bitjo nekega živečega: *phone d' esti zooou psophos*.⁵ Za to bit glasu pa je nujno, da obstaja nekaj takega kot *pneuma*. Kakor ima jezik znotraj biti živega dve funkciji, funkcijo okušanja, in da omogoča govorjenje (druge funkcije ne izvršuje vsako živo kot tako), tako ima tudi *pneuma* nalogo, da oddaja notranjo toploto za telo, in drugič, da služi govorjenju. Imeti glas je odlikovan bitni način v smislu življenja. Ni pa vsak zvok, ki izhaja od živega bitja že glas (*ou gar pas zooou psophos phone*)⁶, prazne zvoke lahko tvorimo z jezikom, kot na primer kašljanje. Razlika obstaja le v tem, da zvok v sredi vsebuje fantazijo (*alla dei empsychon te einai to typton kai meta phantasia tinos*)⁷ – šele potem je glas. Fantazija v običajni govorici pomeni: sijaj, razkošje, izgledati po nečem, torej čisto objektivni pomen. *Phantasia* – da se nekaj kaže. Zvok je glas (govorjeni zvok), če je z njim moč kaj doumeti (videti). Na osnovi *phantasia* označujemo zvok kot *sematike*.

Logos ima dele, in sicer take, ki so že pomenski, vendar le *hos phasis* (*hes ton meron ti semantikon esti kechorismenon*⁸): pomenskost delov je go-

lo rekanje. "Peč greje" lahko razstavimo na "peč" in "greje". Ko rečem "peč", potem to pomeni še nekaj; je razumljivo, meni nekaj. Tudi "greje" je nekaj že zase. Toda sestavljenje s "peč" ne daje kar že *logos* "peč" "greje" (*all' ouk hos kataphasis*)⁹. Je zgolj razumljivo na način *phasis*, ni govorjeno v smislu *logos*, ki je *symploke onoma* in *rhema*.

Ime je tudi nekaj zvočnega, ki je kot tako razumljivo. *Onoma men oun esti phone semantike kata syntheken aneu chronou, hes meden meros esti semantikon kechorismenon. hen gar to Kallippos to hippos ouden auto kat' heauto semainei, hoster en to logo to kalos hippos. ou men oud' hosper hen tois haplois onomasin, houtos echei kai en tois peplegmenois. en ekeinois men gar to meros oudamos semantikon, hen de to utois bouletai men, all' oudenos kechorismenon, hoion en to epaktrokeles to keles ouden. to de kata syntheken, hoti psysei ton onomaton ouden estin, all' hotan gentai symbolon, epei delousi ge ti kai hoi agrammatoi psophoi, hoion therion, hon ouden, estin onoma*¹⁰. Pomenskost neke besede ni *tu* že zaradi govorne možnosti grla in jezika. To dvojje je *physei*, beseda pa ne. Besede obstajajo glede na ustreznost, *kata syntheken*,¹¹ kar pomeni, vsaka beseda kot taka je nastala in ima svojo genezo. Besedni zven nima za vselej in zares dejanskega trdnega pomena, ki ga stvar meni – beseda kot celota ni črpana iz primarnega izvirnega izkustva stvari, temveč iz predmnjenj in iz najbližjih pogledov o rečeh. Geneze besede ne izvaja fiziološka bit človeka, temveč človekova samolastna eksistenca. Kolikor je človek v svetu, v njem in s svetom in samim sabo nekaj *hoče*, govori. Govori, kolikor je zanj kot oskrbljivo *odkrito* nekaj takega kot svet; in v tem "zanj" je odkrit samemu sebi tudi *on* sam. Toda beseda ni *tu* kot kako orodje (*ouch hos organon*¹²), na primer roka. Govorica je bit in postajanje človeka samega. Kar je v nekem imenu imenovano, je v tem imenovanju imenovano tako, da je postavljeno izven slednje časovne določitve (*aneu chronou*¹³). Gre preprosto za določen, imenovani *Kaj*. To velja tudi za imena, ki se vežejo na časovnost. "Leto" vendar ne meni tega ali naslednjega leta. Noben ločljiv del kakega imena sam zase nič ne meni. Ko

⁹ das Gutdünken

sestavljam dele, nikoli ne pridem do enotnega pomena. Soobstoj določenih zlogov je osnovan šele prek enotnega pomena. Le v njem je zvočna artikulacija razumljiva. *Aristotel*: to pravim zato, ker beseda biva kot beseda le, ko zvočno postane *symbolon*.¹⁴ (*Symbolon* v grščini izvirno pomeni razpolovljen prstan, ki si ga zakonca, prijatelja podarita ob slovesu, da bi se ob ponovnem snidenju prepoznala ob staknenju enega dela z drugim). Eno napotuje na drugo. *Symbolon* naredi razpoznavno nekaj drugega; pomenska beseda napotuje na neko stvar. Obstajajo pa tudi zvoki, ki kaj oznanjajo, ne da bi kaj pomenili, *agrammatoi*,¹⁵ na primer stokanje. Stokanju manjka oblikovanost, da bi ga lahko zapisali ali prebrali; to je mogoče le na osnovi pomena.

Grki že v vsakdanjem jeziku *logos* uporabljajo za fundamentalno karakteriziranje. Ob vsaki razlagi *logos* že imamo določeno predmnenje o smislu *logos*. Na prav poseben način vemo, kaj govorjenje, govorica je. Nimamo pa nikakršnih gotovih sklepov o tem, kaj je Grkom pomenil jezik v njihovem naravnem bivanju, kako so jezik videli, razumeli. Helenizem seveda pozna znanost o jeziku in gramatiko: doktrinarno obravnavanje in teorijo, ki vpliva na vso moderno dožemanje jezika. Tu so še vplivi spoznavne teorije, itn, tako da sploh več ne sprašujemo kako je Grk živel v svoji govorici. Načelno nejasnost o bivanju govorice moramo torej sprva kar pripoznati. Toda za osnovo imamo – in za osnovo moramo imeti – nek določen pojem govorice. Vendar ga puščamo nihati, tp. naše mnenje o govorici konkretno oblikujemo le toliko, kolikor imamo za to kak povod in oporo. Zagotovo pa lahko rečemo: Grk je živel v govorici na odlikovan način in tudi govorica je živela njega; to mu je bilo jasno. Zmožnost nagovarjanja in pogovarjanja o srečljivem (sveta in sebstva), kar pa ni treba, da je filozofija, karakterizira Grk kot človeškost: *logon echein*¹⁶, imeti govorico.

V *De interpretatione* (pogl. 3, proti koncu) najdemo določilo: *Auta men oun kath' heauta legomena ta rhemata onomata esti kai semainei ti (histesi gar ho legon ten dianoian, kai ho akousa hermesen)*¹⁷: "Ta, ki nekaj govori, vzpostavlja menjenje." Če živimo običajno v en dan, potem je svet tu. Z njim občujemo, smo z njim zaposleni. Čim je izgovorjena le ena beseda, je menjenje postavljeno pred nekaj; v razumevanju besede se pri le-tem

zadržujem; umirim se v u-menjenju /*Vermeinen*/. Poslušajoči miruje /ruht: počiva/ v razumevanju besede: *ho akousas eremesen*.¹⁸ V razumevanju besede obmirujem pri tem, kar beseda pomeni. Nekaj razumeti pomeni: nekaj imeti *tu*, imeti na način razumevanja kakega imenovanja imenovanega. Aristotelu gre za to, še zlasti v nasprotju s Platonom, da je govorjenje, če se giblje v govorici, nekaj, kar sledeč svoji samolastni biti izraša iz prostega umerjenja /ermessen: 'sojenja'/ človeka in ni *physei*.¹⁹ To, kako se kot *logos* stakneta *onoma* in *rhema*, sploh ne more postati problem. *Logos* je ravno to izvirno, *onoma* in *rhema* pa moramo razumeti kot posebni modifikaciji *logos*. Za *onoma* je karakteristično, da je ne moremo razcepiti na pomenske karakterje. Beseda kot ime je, biva v enotnosti pomenjenja, ki ga označujemo kot "nekaj imenovati". Imamo tudi spojene, združene besede, ki sicer tudi imajo enoten pomen, vendar tako, da hočejo sestavni deli pomeniti nekaj samostojnega, in ne le, da hočejo pomeniti nekaj samostojnega, ampak hočejo nekaj pomeniti z ozirom na to, kar enotno pomenijo.* Prosto umerjeno, 'sojeno' se nanaša na akt govorne stvaritve, torej ni treba, da bi bilo živo v vsakem govorjenju. Na svet torej ne pridemo z določeno zalogo besed in tudi nismo postopoma vpeti v določen kontekst.

Rhema je beseda, ki 1. v svojem pomenu so-pomeni čas (*prosemainei chronon*²⁰); to, kar pomeni, pomeni v časovnem smislu: "biti kdajkoli", na primer "bo umrl"; 2. /nekaj, to/ pomeni v oziru na neko drugo bit (npr. "gre v cerkev"): *estin aei ton kath' heterou legomenon semeion*²¹. Rhemat-ska bit je bit, ki jo *rhema* pomeni.** *Onoma* in *rhema* lahko izraseta le kot modifikaciji izvirnega *logos*. Zase sta sicer še pomen, toda nekaj se je izgubilo. Spremeni se ta "kako" pomenjenja: iz *kataphasis* nastane gola *phasis*.²²

b) Pokazujoči govor (*logos apophantikos*), ki ali odkriva *tubivajoči svet* (*aletheuein*) ali pa ga zakriva (*pseudesthai*) v ogovarjanju (*kataphasis*) in odrekanju (*apophasis*); *horismos*.

* V originalu: ... auf das einheitlich Bedeutete... z ozirom na enotno 'pomenjeno'.

** ... das in *rhema* bedeutet wird..., ...ki je v *rhema* 'pomenjena'...

Kaj je pri Aristotelu *kataphasis*? Posredno razjasnenje. *Logos* ni, ne biva na način orodja²³, temveč historično in nevezano, prosto, kar pomeni glede na vsakokratno stanje razkritosti stvari. Ni vsako govorjenje tako, da na način pomenjenja *pokaže* kaj, temveč, le tisto govorjenje je *apophantikos*, v katerem se dogaja kaj takega kot *aletheuein*: podajati bivajoče kot nezakrito ali podajati bivajoče tako, da je v tem pokazanju nekaj "potvrjeno" (*pseudesthai*).²⁴ *Zakrivanje* potvarja nekaj na način pokazanja. *Aletheuein* in *pseudesthai*²⁵ sta temeljna načina, v katerih *logos* kot *apophantikos* kaj pokaže in sicer kaže bivajoče kot bivajoče. Če se *legein* izvršuje v *aletheuein* – odkrivanju –, *potem* je *logos logos apophantikos*; tp. ni vsako *legein* (sprashevanje, ukazovanje, naprosanje, opozarjanje) "resnično in napačno". Res pa je vsako od teh razodevajoče – *deloun* –, kar pa ne smemo pomešati s teoretičnim odkrivanjem. Dandanes poskušajo vse spoznavanje razumeti iz sodbe, kot njeno modifikacijo.

"Če je pri tem kaj pridodanega" (*all' estai kataphasis e apophasis, ean ti prostethe*²⁶): ta stavek interpretirajo tako: stavek nastane, če glagolu dodamo še nadaljne besede. *Prosthesis* je pri Aristotelu v nasprotju z *aphairesis* (abstrakcija); kar pove: nekaj vzeti proč od nečesa in kot odvzeto postaviti samo nase. (Geometrija, na primer, neki reči odvzame zgolj prostorsko podobo in obdrži v pogledu le njo.) *Prosthesis* meni konkretizacijo; odvzeto pa ni zopet dodano, temveč, postavljeno je nastavljeno kot bivajoče (*Topika*²⁷). *Kataphasis* zaživi čez golo *phasis*, ko je v govorjenju menjeno umenjeno kot konkretno bivajoče. *Logos* je *tu* takrat, ko je govorjenje govorjenje s *tubivajočim* svetom. Pri "peči" ne govorim iz bivanja, postavljam se ven iz obstajanja konkretnega sveta, nekaj menim; za to mnenje pa ni važno, če peči v resnici obstajajo. Govorjenje je bit s svetom, je nekaj izvirnega in sodbam predhodi. Od tu mora sodba postati razumljiva. V logiki je tradicija, da besede kot "Ogenj!" dojemamo kot sodbe. (Sploh ne gre za to, da ugotavljamo navzočnost ognja, temveč da skočimo iz postelje!) Večina besed k *logos* sploh ne spada. Izvorna beseda je bila imenovanje, vendar le imenovanje golega imena; bržkone nagovorimo nekaj, kar srečujemo v svetu, nagovorimo ta "*kako*" srečavanja.

Doslej smo *logos* kot govorjenje karakterizirali glede na troje: 1. iz *phone meta phantasias*, 2. pomenski zvok, 3. mirovanje. Govorjenje ni nobena lastnost, kot na primer ta, da "imamo lase". Govorjenje sooblikuje specifično eksistenco človeka: človek je v svetu na ta način, da to bivajoče s svetom govori o svetu (ta "o" tu ne pomeni sojenja; ta o svetu najdemo na primer v "danes": prosim pridite danes k meni).

Phainomenon smo določili kot to, kar se kaže kot neposredno *tubivajoče* (mišljen je svet). Govorjenje se glede na to tako *tubivajoče* odlikuje: *logos apophantikos* je tako govorjenje s svetom, ki *tubivajoči* svet pokaže kot *tubivajoč*. (*Apophainesthai* je: dopuščati videti iz njega samega v njegovem tako-tu-bivanju.) *Logos apophantikos* pa je zgolj ena možnost, poleg drugih, z besedo govoriti o svetu. Aristoteles pravi v *De anima*: *logos* je bitna možnost človeka, ki cilja na to, da ga privede do najvišje možne eksistence (*eu zen*).²⁸ Odtod lahko rečemo: življenje je enako nekemu *bitimogoč*, imeti določene možnosti. Aristotel pa tu ne govori več o *logos*, temveč o *dialektos*²⁹: o čem govoriti z drugimi, ali pa govori o *hermeneia*³⁰: z drugimi se o nečem sporazumeti. Tu se mu porodi fundamentalna definicija človeške biti. Človeškost pomeni: tako življenje je nastanjeno v *možnosti občevanja s pragmata*, s svetom kot *oskrbljivim* in sicer je človeškost taka bit, ki lahko, ki zmore *govoriti*. Bivajoče je v svoji *praksis* bistveno karakterizirano kot govoreče.

Aristotel zelo poudarja vprašanje konstitutivnih momentov *enotnosti logos*. Zanj, in za Grke sploh, alternira določitev enotnosti, *hen*, z določitvijo specifične biti bivajočega. Enotnost *logos apophantikos* mora biti odkrita v dveh ozirih: 1. glede na pomenjeno; 2. glede na faktični pomen.

Glede prvega /ad 1/- kako se *logos apophantikos* razlikuje od *onoma* in *rhema*? *Logos* mora biti tu zamejen v smislu *legein* zoper prazno izrekanje kakega imena ali glagola. Nasproti vsem imenom je *logos prosthesis*. Imenovano je glede svoje biti nediferencirano. Nasprotno pa je v *logos* pomenjeno karakterizirano kot *tubivajoče*. Pomenjenje v imenu je golo menjenje v formalnem smislu, v *logos* pa obstaja *pokazanje tu-bivajočega kot tu-bivajočega*. V hermeneutiki (kar je bojda odkril Hegel)³¹: glagol je izgo-

vorjen zgolj kot beseda, je golo ime (*Auta men oun kath' heauta legomena ta rhemata onomata esti kai semainei ti*³²). *Es ist*, "je", sicer nekaj pomeni, toda v tem imenu nisem postavljen pred bivajoče, in o bivanju ali nebivanju pomenjenega ni nič odločno (*all' ei estin e me, outo semainei*³³). Ta indiferentna bit ne pove nič glede stvari in njene biti kot stvari: *oude gar to einai e me einai semeion esti tou pragmatos*.³⁴ Če rečem "peč" in če razumem, razumljeno kot tako nikakor ni določeno glede svojega specifičnega bitnega karakterja. Rhematska bit, če jo jemljemo zgolj zase, ne pove nič; na sebi sami rhematska bit nič ni. Ni nič, temveč so-pomeni nekaj takega kot postavljenje skupaj (*auto men gar ouden esti, pros-semainei de synthesin tina*³⁵). Spada k vsakemu glagolu, k njegovemu pravemu pomenu, tako da to, kar glagol pomeni, meni v sovisnosti z nečim drugim. Skoz rhematsko bit je določeno okrožje možnih sovisnosti. Določilo je nedoločeno toliko, kolikor ni določeno enoznačno. V pomenu vsakega glagola je določena napotitev na stvarna sovisja (*synthesin tina, hen aneu ton sygkeimenon ouk esti noesai*³⁶). Glagol ima pravzaprav karakter nanašanja, vendar tako, da sta to napotilno sovisje in njegova bit indiferentna. V nasprotju s to bitno indiferenco je v vsakem *logos* pomenjeno bivanje-*tu*, Dasein.

Glede drugega /ad 2/ – kaj tvori specifično *enotnost* pri *logos apophantikos*? Izvorno enotni *logos apophantikos* je *kataphasis*, in skupaj z njim *apophasis*, oba sta karakterizirana kot *apophasis* (potrditev in zanikanje)³⁷. *Kataphasis*: govoriti nekaj o čem drugem glede na kaj. *Apophasis*: nekaj čemu odrekati. V *apophasis* se nahaja dvojni *apo*. Vendar se oba *apo* nikakor ne ujemata. Celotno dejstveno stanje moramo zanašati, za vsako nadaljne ugotavljanje, zadržati v njegovem samolastnem bivanju-*tu*; šele nato je moč temu kaj od-reči, oziroma iz njega odrekati nečemu drugemu. Le tako lahko pridemo do problema razumevanja negacije. Ti *logoi* so preprosti, ker v njih ni sovisnosti *logoi*, kot na primer v hipotetičnem stavku: Če bo jutri deževalo, ne bom šel ven. Čeprav je *logos* preprost, vsebuje neko *rhema*, ki ga izreka v odnosu na neko drugo. *Rhema* ne moti izvirne enotnosti *logos*, ker *logos* ne vsebuje nikakršnega imenovanja. "Listi so rumeni" ne vsebuje "so rumeni". V *logos* je to, o čemer se govori, obdržano kot *tubivajoče*. Tako se *logos* lahko sestoji iz ene same besede.

Kako pa je z odlikovanim *logos horismos* (definicija) v teh sovisjih?³⁸ Le če gledamo od zunaj se tu kaže neka raznovrstnost (človek, živo bitje); nasproti običajnemu *logos apophantikos* je *horismos* odlikovan s tem, da v njem to, kar pravi, torej cel človek..., kar meni, človeku kot *tubivajoče*mu torej ni prisojen kot nekaj drugega (po svoji stvarni vsebnosti, kot je rumeno prisojano listom), temveč, kar je tu iz *logos* rečeno o bivajočem, je bivajoče samo. *Tubivajoče* je tu preprosto nagovorjeno na njem samem (*kath' auto legomenon*³⁹). V "Metafiziki", VII. knjiga, 4. pogl. (1029 b 13 i.d.), kjer je analiziran *horismos*, pride Aristotel najdlje v analizi neposrednega. Ta čelne pozicije kasneje nihče več dosegl.

Bit sveta je *tu* v govorjenju kot *tubivajoča* /Daseiendes/, pokazana je iz temelja, zajeta na njem samem. V izjavljanju se daje njeno pristno bivanje, Dasein, obstoj. Tu postane fundamentalna korelacija *logos* in *eidos*: *eidos* je izgled, tp. za Grke razločevanje kot "tako je". Kot *logos* je karakteristično označeno tudi nagovorjeno kot tako in pri Aristotelu sta med seboj zamenjana *eidos* in *logos*. *Eidos* je *tubivajoče* v njegovem izgledu. V nemščini pravimo "tako izgledaš" v smislu "si tak".

c) Možnost varanja, *logos apophantikos* in *aisthesis*

V čem temelji *možnost varanja, videza*, tako da so lahko rekli, da so na svetu le pojavi? Govorjenje daje možnost, da posedujemo svet v njegovem *tu*-karakterju, tp. govorjenje ima v sebi možnost dostopa in ohranjanja. Toda *logos apophantikos* ni *logos* nasploh, niti ni odločilni *logos*, četudi ima premoč in igra vodilno vlogo v zgodovini samorazlaganja mišljenja v vseh vprašanjih, ki se navezujejo na govorjenje, pojme in razlago bivanja. Enotnost za Aristotela in za Grke nima zgolj formalnega smisla, tako da bi pač vsako predmetno kot tako bilo *eno*. Vprašanje enotnosti je tesno spe-to z vprašanjem po biti, bit v smislu obstoja. Vprašanje po enotnosti *logos apophantikos* je enako vprašanju: kaj karakterizira *logos apophantikos* kot *enoten*? Je namreč tak, da *razodeva eno* (*hen deloen*⁴⁰), tj., pomenska funkcija *legein*, v katerem je neko bivajoče pokazano kot *tu*-bivajoče, določa enotnost nekega bivajočega. Posamične postavitve obvladuje pomenska tendenca takega *legein*, ki želi pokazati določeno stanje stvari. Do lo-

gos ne bi dospeli, če bi hoteli pričeti z golim imenovanjem. Izvorna pomenska funkcija je pokazanje.

V *De anima* Aristoteles poudarja, da so zgodnji filozofi vse premalo upoštevali dejstveno stanje, da se človek največji del svojega časa giblje v *varanju*.⁴¹ Ker je prevara pri človeku mnogo bolj udomačena, kot se nasplošno verjame, ne zadošča, da prevaro problematiziramo le spotoma in ne principiarno. Ni dovolj, da glede na način, v katerem je dostopen svet, poudarjamo zgolj *aisthesis* in *noesis*, temveč se moramo sporazumeti glede *phantasia*, o tem imeti nekaj-*tu*.⁴² Do prevare in varanja pride na osnovi sovisij *phantasia* s *aisthesis* in *noesis*.

Aisthesis kot taka je *povzdignjenje* nečesa zoper nasproti drugemu (razlikovanje)⁴³. V zajemanju nečesa je to zajeto kot tako povzdignjeno nasproti drugemu (*pros allon*). Nekaj je doumljivo tako, da je povzdignjeno v sobivanju česa drugega. *Krinein*⁴⁴ ni dojemljivo in dostopno formalno, temveč je v tem povzdignjeno to, kar smo povzdignili, *tu* /*da*/ dojemljivo in dostopno. *Krinein* ni konstitutivno le za *aisthesis*, temveč tudi za *noesis*. Obe možnosti odlikujeta bit človeka. Človek je takšno bivajoče, ki ima po svoje svet *tu* na način povzdigujočega narediti-si-dostopno, ki se nahaja v možnosti *samogibanja* (*kinesis kata topon*⁴⁵) v tej svoji povzdignjenosti in artikuliranosti.

Od katerih pogojev je odvisna temeljna funkcija *aistheis*, ki jo poznamo kot *krinein*? *De anima* III 2, 426 b 8 i.d. *Tu* bivajoče kot živo je karakterizirano s tem, da je neka *bit-v-možnosti* in sicer biti v določeni možnosti: nekaj moči, imeti pri sebi čisto določene možnosti, izločene in vnaprej označene možnosti zmožnosti in sicer zmožnosti z ozirom na svet, v katerem to zmožno ima svojo bit. (Tu imata svoj izvor *dynamis* in *energeia*. Sicer nastopita že pri Platonu, toda še ne v fundamentalnem pomenu. Pri Aristotelu pripadata temeljni kategorialni določitvi biti.)

Vsako doumevanje kot tako se usmerja na *hypokeimenon aistheston*⁴⁶, na predležeče, na to, kar je pred vsakim skrbenjem-za /*Sich-um-tun*/ že tu v bivanju, obstajanju. *Hypokeimenon* je za Grke nekaj za vnaprej tu-ležeče-

ga. Predloženega pa ni treba šele napraviti. Doumljivo je *hypokeimenon*, in doumevanje /*vernehmen*/ tvori specifični dostop k temu predležečemu. *hekaste men oun aisthesis tou hypokeimenou aisthetou estin, hyparchousa en to aistheterio he aistheterion, kai krinei tas tou hypokeimeneu aisthetou diophoras, hoion leukon men kai melan opsis, glyku de kai pikron geusis*.⁴⁷ Razlike, kot leže v doumljivem in doumetem,* povzdignemo: belo in črno, sladko in grenko. *Epei de kai to leukon kai to glyku kai hekaston ton aistheton pros hekaston krinomen, tini kai aisthanometha hoti diapherei; anagke de aistheset*⁴⁸. Belo in sladko razlikujemo prav tako neposredno kot belo in črno in to ne v golem menjenju, temveč v imetju-*tu* teh dejstvenih stanj. Ne smemo vnašati nasprotja mišljenja in čutnosti. Različnost teh dejstvenih stanj je doumeta izvorno. Aristotel sprašuje: Kako smo usposobljeni, da enostavno dojamemo to drugačnost? Očitno nujno prek doumevanja. Oboje je *aistheta*. Od tu se razjasni, da ne zadošča, če si, na primer, pomagamo s tipom. Gre za nekaj drugega. *Oute de kechorismenois endechetai krinein hoti heteron to glyku tou leukou, alla dei heni tini ampho dela einai*.⁴⁹ Ko zaznavam,** imam belo kot tako v gledanju, sladko kot tako v okušanju. Kako pridem do doumetja, da sta oba različna? V okušanju doumeto in v gledanju doumeto /*Vernommene*/ – oboje se mora *tu* razodevati za eno, za eno mora razodeto ležati *tu* v njunem kaj. Ista zahteva velja za primer, da vidim "zeleno" in kdo drug reče "rdeče". Kako je možno, da je to dejstveno stanje, ki je vendarle eno, za nas dostopno in dojemljivo v svoji enotnosti? Že v izvornem doumevanju, na način njegovega povzigovanja enega nasproti drugemu, je neko *govorjenje* (*dei de to hen legein hoti heteron*⁵⁰). Govorjenje je eno z načinom doumevanja. Govorjenje je živo že v tem razlikovanju. Le na osnovi možnega sporazumetja se sploh lahko posreči, da je enotno dejstveno stanje mogoče mnogim narediti dostopno v njegovi enotnosti. *Logos* je tu živ kot *sporočujoči logos*. S tem postane svet dostopen v njegovi enotni artikulaciji. To je izvorna funkcija, ki jo ima *logos* kot sporočujoči. Mit-Teilung, so-, skupna-delitev v pregnantnem smislu, ko izgovorim neko določno doumeto dejstveno stanje v odprtost, javnost bivanja, ima ta smisel,

* im Vernehmbaren und Vernommenen...

** ..wenn ich mich im Vernehmen aufhalte...

da nagovorjeno drugemu naredim dostopno tako, da ga z njim delim. Zdaj imava oba isto. Tu moramo upoštevati tudi medialni pomen *apophainesthai*. Medialno pove: za sebe, za samega govorečega, tako, da je to dejstveno stanje zanj kot doumeto doumljivo in ga je kot doumetega moč obdržati.

Če je *logos* živi še celo tu, potem res zaživi tam, kjer se doumevanje naravno giblje kot *aisthesis kata symbebekos*. Ta terja *istost časa*, časno *tu-bit* govorjenja s tem, kar je v doumevanju doumeto. Da neko tako svetno doumljivo lahko doumevam, temelji v tem, da sem sočasen s tem, kar je treba doumeti (*en achoristo chrono*⁵¹). Časovnost ni kaj poljubnega, če hočemo v svetu kaj doumeti. Že smisel doumevanja samega in doumetega vključuje, da je oboje doumeto kot zdaj *tubivajoče*. Če na primer povem kako zaznavo, potem je v njej neizgovorjeno najmanj to, da je doumeto *zdaj tu*. Čas za Aristotela ni deduciran, vzet je iz samega dejstvenega stanja prav tako kot istost časa /Selbigkeit/.*

64

Različnost "bel" in "črn" v doumevanje ne vstopa z argumentom. Zaživi v govorjenju, in *aisthesis* je *krinein*. Ljudem pa se je zdelo nenavadno, da naj bi v preprostem doumevanju naleteli na nek *logos*, in Aristotelu so podtaknili mnenje, da je že zaznavanje sodba. *Aisthesis* tudi ni direktno karakterizirana kot *logos*, temveč kot nekaj takega kot *logos*.⁵²

1. *Aisthesis* je *alloiosis*⁵³: postajati drugačen. Kolikor človek, živeč konkretno v svojem svetu nekaj doumeva in je *aisthesis* v človeku *tu* kot način

* Ustna izpeljava na predavanju: Tako je torej doumevanje kot govorjenje v času nekaj enotnega, obenem pa tako, da ima svojo samolastno bit v tem, da je mnogo za mnoge, namreč v tem, da doumeva neko mnogovrstnost, je *diataireton* in kljub temu *adiataireton* (427 a 2 i.d.) in sicer v načinu doumevanja. Doumevanje ima v sebi možnost *razcepitve*. Iz te postane razumljivo, kako dojemamo svet v *kata symbebekos*. Svet venomer gledamo v nekem, *kot*. Če vidim nekaj v daljavi, potem tam ne vidim nekaj nepoznanega, temveč to največkrat in najpogosteje dojamemo *kot* nekaj. Ta določeni temeljni karakter sveta postane dostopen v možnosti ločevanja, iz določenega načina doumevanja (*krinein*). In ker je temeljni način doumevanja tak, da svet nagovarja *kot* to in to, temelji v tem možnost, da se svet daje *kot* to in to. Tu je podlaga za *možnost prevare*. To, kar se kaže (*phainomena*) je odkrito kot nekaj kar se tako le zdi in ni tako bivajočno.

biti in njegovega zadržanja do sveta, označuje Aristotel *aisthesis* kot neko *alloiosis*. V doumevanju doumevajoči sam postaja drugačen, nek drug, kolikor je zdaj v doumevanju na nek način nastrojen do svojega sveta.

2. *Aisthesis* je *paschein*,⁵⁴ utrpevanje. Moment *alloiosis* je s tem natančneje preciziran. Zaradi doumevanja se z doumevajočim nekaj zgodi, v doumevanju se nekaj dogaja s samim doumevajočim.

3. *Aisthesis* je neko *krinein*.⁵⁵ V tem načinu povziganja je izrecno osvojen nek izgled. Toda *aisthesis* tu ne izstopa iz svojega načina izvrševanja. Res pa Aristotel označuje isto sovisje kot pri *krinein* kot nek določen način govorjenja (*logos tis*⁵⁶). *Logos*⁵⁷ ima funkcijo, da pokaže doumeto kot tako. To dastvo /das Daß/ drugačnosti, to dejstveno stanje je prisvojeno v specifičnem načinu govorjenja. Doumevanje ima svojevrsten način govorjenja. Samo je eno, ki govori o mnogem.

4. *Aisthesis* se nahaja v sredi (*mesotes*⁵⁸), če si predstavljamo mnogovrstnost barv. *Aisthesis* mora nekako biti v sredi, ne sme biti omejeno le na eno barvo, mora biti zmožno gledati na obe strani. Videnje je v sredi vseh barv in zato lahko vse barve enako dobro dojema. Sredina se torej tiče načina možne zmožnosti dojemanja. Bitni karakter zaznavanja je *dynamis*⁵⁹: zmožnost doumevanja, imeti določeno možnost, biti tako, da obstaja možnost dospeti v doumevajočo bit. Imeti možnost tvori čisto specifično bit živega. Iz te temeljne določitve je treba razumeti vse dozda omenjene.*

Aisthesis je v nekem takem bitju, ki ima *govorico*. Z ali pa brez uglasovitosti je vedno na nek način govorjenje. Jezik ne spregovarja le pri doumevanju, ampak ga celo *vodi*, gledamo *skoz* jezik. Kolikor je govorica prisvojena tradicionalno, ne pa izvorno, ravno *zakriva* reči, taista govorica, ki vendar ima temeljno funkcijo da reči pokaže. In tako postane razumljivo, da je v bivanju človeka, kolikor poseduje *bivanje*, s tem ko ima *govorico*, obenem, skupaj *tu* tudi *možnost prevare in varanja*.

* Šele kot taka *dynamis* je *aisthesis* določena bitna zmožnost v sredi, neka *mesotes*, kot sreda je doumevanje tako, da govori, je govorjenje, *logos tis*, kot tak *logos* pa, kot govoreči, razlikuje (*krinein*), kot tak doumeva (*dechesthai*), tako se z doumevajočim nekaj dogaja, da postaja

65

d) Trije pogledi na *pseudos*. Faktični obstoj govorjenja kot pristni vir varanja. Okolišnost in ubežnost sveta.

O *pseudos* Aristotel govori v "Metafiziki", V. knjiga, poglavje 29.⁶⁰ Tu je govora o tem, kar je izrečeno na mnogo načinov in povedano v različnem pomenu. Aristotel razlikuje *pseudos* v treh ozirih: 1. *hos pragma pseudos*,⁶¹ biti-napačen, ki zadeva samolastno bit *pragmata*. Reči označujemo in nagovarjamo kot napačne: nepravo /falsch/ zlato; 2. *logos pseudes*⁶²: napačen je *logos*, govor, govorjenje; 3. *hos anthropos pseudes*⁶³: človek je nepravi. *Pseudos* se torej tiče sveta, govorjenja, specifične biti v svetu, in bivaajočega samega.

Naravnost da ločujemo, povzdigujemo, je že kot taka neko pokazanje (torej nikakršno sojenje); pokazali pa naj bi neko *tu*-bivaajoče kot *tu*-bivaajoče. Možnost, ki ima v sebi neko določeno okrožje tega, kar lahko povzdiguemo, vsako ločevanje je v svoji pokazovalni tendenci neko zakoličevanje, določanje nečesa *kot* nečesa. To določeno je kot eno nasproti nečemu drugemu. Na osnovi določenega stvarnega karakterja je neko drugo. "Belo" je na njem samem nekaj drugega kot "črno". V tem ločevanju je po-

nek drug (*paschein, allotosis*).

Nujno je, da jasno vidimo temeljno postavko, na katero se opirajo vse te eksplikacije *althe-sis*: tu je označena kot *psyche*. *Psyche* je nekaj, kar *dynamei*. (V tradiciji, že v novoplatonizmu, je *dynamis* razumeta kot zmožnost, kar interpretirajo tako, kot da so v duši dejavne kdo ve kake okultne sile, ki jih je moč ugotoviti. Moderni eksperimentalni psihologiji se danes zdi, da je glede tega okultizma zelo na boljšem.)

Dynamis ne pomeni silo, zmožnost, temveč čisto konkreten način biti. On *dynamei* in on *energeta* sta temeljna načina biti pri Aristotelu — Da pa v Aristotelovi psihologiji ti dve določili imata tako vlogo, nas ne sme čuditi, saj Aristotel *psyche* karakterizira kot *ousia*. Duša ni enaka substanci, ni kak kos lesa, temveč *ousia*, "kako" biti. Ta stvarnost živega je duša, ki je karakterizirana prek tega, da je *dynamis*, njeno bit je karakterizira "biti-mogoč", zmožnost. Duša obstaja tako, da je *zmožna nečesa čisto določenega*. Raznovrstnost: prehranjujoča, doumevanjoča, misleča, hoteča duša, ti različni načini bitne zmožnosti živega niso nobene funkcije, ki složno funkcionirajo med seboj, in da bi bilo važno zgolj to, da to sovisje natančno določimo — ampak, moramo si zapomniti, da te različne možnosti biti temelje v neki določeni, stopnjevitosti izvornosti bitne zmožnosti. Če je neko določeno živeče, na primer kaka žival, karakterizirano kot doumevajoča-bit, potem so vse ostale možnosti *psyche*, prehranjevanje, plojenje, biti ustrezno določene prek doumevajočnosti, Vernehmend-Sein. Če je bit človeka torej *zoe praktike*, karakterizirana z "razmišljajočim oskrbovanjem nečesa", živeča v oskrbujočem občevarju, potem vse človekove druge bitne možnosti izvirajo v tej in

udarjen ta "kot", biti-drugačen-kot, pri čemer sploh ni treba, da drugačnost tematiziramo. Tema je barva sama, zajeta v nenavadnem poudarku in kot taka povzdignjena, poudarjena. Kritični "kot" izskoči na polju domljivosti /Vernehmbarkeit/: modro drugačno kot rdeče. Toda to ni polni "kot", k temu spada "kot" kot *pokazujoči kot*. Govorica prekriva podvojitve karakterja tega kot. *Apophantikos*-kot se kaže v vsakem govorjenju. Pri vsakem pa se mu pridruži tudi kritični "kot".

Kako je v samem *logos* utemeljena možnost *pseudos*? *Pseudos* je *pokazujoče dajanje nečesa kot nečesa*; je torej več kot golo zakrivanje, ne da bi ga dajalo kot drugačno, kot je. V katerem oziru je lahko neka stvar glede na njeno bit kot stvar napačna? *To pseudos legetai allon men tropon hos pragma pseudos, kai toutou to men to me sygkesthai e adynaton einai syntethenai, hoster legetai to ten diametron einai symmetron e to se kathesthai. touton gar pseudos to men aiei, to de pote. houto gar ouk onta tauta.*⁶⁴ 1. Ena možnost napačnosti tiči v tem, da različni stvarski karakterji na osnovi njihovega stanja stvari ne dopuščajo spajanja. *Ta de hosa esti men onta, pepsyke mentoi phainesthai e me hoia e ha me estin, hoi-on he skiagraphia kai ta heupnia. tauta gar esti men ti, all' ouch hon empoiei ten phantasian. Pragmata men oun pseudes houto legetai, e to me einai auta, he to ten ap' auton phantasian me ontos einai.*⁶⁵ 2. Obstaja bivaajoče, ki mu je v svoji specifični biti svojstveno, da se izdaja kot nekaj, kar ni, ali pa je karakterizirano tako, kot ni, — kjer torej možnost varanja torej primarno ne leži v sprevrnjenem dojemanju, temveč v bivaajočem samem.

Kako pa zdaj pride do tega, da v tem primeru, ko dejstvenega stanja, ki ga označujemo kot napačno, sploh ni, lahko govorimo o nekem *pseudos*? Kako naj tu, ko dotičnega dejstvenega stanja sploh ni, obstaja možnost *pseu-*

jih je treba razumeti v tej njegovi samolastni biti, zgolj kot vsebovane v tej vodilni bitni možnosti. Torej že iz temelja drugače: sestavljati razlikovanja, doumevanje itd, in jih kasneje centrirati v točki jaza. Vse to so mitologije glede na to, kar je Aristotel videl in ekspliciral. Prav tako: izolirano analizirati eno zaznavo — je že nek nestvor, metodološko merjeno ob stvari. Veliko bolj je važno, da je možnost doumevanja v človeku že vnaprej utemeljena v tem, da govori, v tem, da hoče.

dos? Kako pride govorica do tega, da neko nebit karakterizira kot napačno bit? Primer: možnost prikaza razmerja diagonale kvadrata, ki ga lahko določimo. Dejstva najprej dajejo videz, da so merljiva. V tem, kar srečujemo, obstoji nek določen izgled, da je v tej ali drugi stvarni podlagi bit v tega razmerja v tem ali onem oziru. Kolikor pa se s pokazom izkaže kot nemogoča, je ta karakter vzet za karakterizacijo njene biti.

Vsak od treh pomenov *pseudos* motri dejstveno stanje v določenem oziru, vendar tako, da so ostali somišljeni. Tu torej *pragma pseudos* napotuje na *logos pseudos*. *Hekaton de logos esti men hos heis, ho tou ti ne einai, esti d' hos polloi, epei tauto pos auto kai auto peponthos, hoion Sokrates kai Sokrates mousikos.*⁶⁶ Za vsako obstoječe kot tako obstaja en, edini *logos*, v katerem stvar samo lahko nagovarjam, *horismos*. Gre za tisto nagovarjanje stvari, s katerim je stvar potisnjena v njene bitne meje in določena. Potem pa obstajajo *logoi*, prek katerih lahko stvari nagovarjam v mnogih ozirih.⁶⁷ Reči vidimo glede na okoliščine (*auto peponthos*), v katerih imamo z njimi opravka. Ta *okolišnost* /Umständlichkeit/ stanja stvari dopušča, da je *logoi*, ki ga nagovarjajo, mnogo. *Ho de pseudos logos oudenos estin hapolos logos.*⁶⁸ Taki *logoi*, pri katerih neko stvar nagovarjam tako, da to, kot kar jo nagovarjam, ne osvojim docela iz nje, temveč z ozirom na nekaj drugega, kar že poznam, — ti oziri sami, v katerih lahko mnogovrstno nagovarjam neko stvar, leže zunaj, onstran. To, na kar merim, je nekaj, kar moram pritegniti, ko določam stvar. Tak *logos* nikoli ni preprost. Preprosti *logos*⁶⁹ je ta, skoz katerega določam samo stvar, od nje ne od-stopim. Drug pomen *pseudos* je *logos pseudos*. Aristotel razlikuje: za vsako bivajoče obstaja, vzeto v njegovi stvarni vsebini in načinu njegove biti, en sam, edini način nagovarjanja: *horismos*. Poleg tega edinega, bivajočemu umerjenega *logos* pa je še cela vrsta prostolebdečih. To povzroči, da obstaja nekaj takega kot *varanje*, zmota. Tu Aristotel izrabi z priložnost, da poudari vprašanje, o katerem se je v tradiciji mnogo razpravljalo: če za vsako bivajoče obstaja le en specifični način nagovarjanja, ne more biti niti enega protislovja. Kolikor obstajajo zgolj *logoi*, ki vsakokrat merijo na svojo stvar, potem protislovij ni. Protislovje se giblje v specifični dimenziji, kjer ne gre za stvar samo, temveč se o njej govori. *Esti d' hekaston legein ou monon to autou logo, alla kai to heterou, pseudos men kai pantelos, esti*

*d' hos kai alethos, hoster ta okto diplasia to tes dyados logo.*⁷⁰ Mogoče je, da nagovarjamo vsakokratno bivanje, ne le na način, kako je bivanje samo dostopno, temveč v katerem koli oziru na drugo. Mnogi *logoi* varajo, tako že lahko rečemo, neprestano; lahko pa se zgodi, da eden zadene.

Tretji pomen, v katerem Aristotel govori o *pseudos*, je *anthropos pseudos* (*ta men oun houto legetai pseude, anthropos de pseudos ho eucheres kai proairetikos ton toiouton logon...*)⁷¹, in to je *proairetikos*, ki si zada, da bo stanje stvari zakrival, tako, da k njegovi eksistenci spada, da druge uvaja v tak govor. Način njegovega občevarja je, da te, s katerimi govori, načelno zavaja.

Kako so ti trije pomeni *pseudos* odvisni drug od drugega? V ta namen si oglejmo konkretni *logos* kot *logos* nekega človeka, ki živi v nekem svetu, čigar *pragmata* imajo možnost, da jih nagovarjamo kot *pseudos*. Pomen *pseudos* prenašamo v sfero *faktičnega bivanja*. Človek, ki v govorjenju o *tubivajočem* svetu, kakor ga srečuje, lahko laže. *Pragma*, človek in *logos* so *trije oziri*, ki nagovarjajo *svojevrstni fenomen*, ki ga Aristotel ni videl. Pomen *pseudos* bomo vzeli v tem izvornem smislu, da bi od tod pojasnili, da reči označujemo kot napačne. Radi bi razumeli, kako pride do tega, da reči označujemo kot napačne. Za razumetje analize moramo imeti pred očmi tole dejstveno stanje: *faktični obstoj govorjenja kot takega, kolikor je tu in vsekakor kolikor je tu kot govorjenje, je pravi izvir varanja, zmote*. To pomeni, obstoj govorjenja nosi v sebi možnost varanja. V fakticiteti govornice tiči laž.

Zdaj pa bi radi poizkusili — kolikor je to mogoče — približati si, kaj je *fakticiteta govorjenja*. Govorimo v okrožju *tu-bivajočih* ljudi v so-svetu. Govorjenje kot tako, faktičnost govorjenja je že vnaprej dojeta kot: govornik o *nečem*, über *etwas*. To govorjenje, ki je zdaj *tu*, je vzeto v tem smislu, da ima tendenco povedati nekaj; nahaja se v občem, javnem uzrtju /Ansehen/. Tako govorjenje je že od začetka *tu* z obstojem govorečega človeka, in je že vnaprej vzeto kot pokazanje nečesa. Ima naravno in živo zahtevo povedati nekaj. Seveda je prek dejstvenega stanja uglasovljenosti nekaj oznanjeno in s tem je navzoča možnost, da v bivanju nekaj *skrijemo*, koli-

kor rečem nekaj drugega, kot menim, vendar to, kar rečem, predstavljam drugače, kot je *tu*. V tej temeljni možnosti govornice je fakticiteta laganja. Lažnjivec si lahko izrecno zada, da bo skrival. Govori tako, da to, kar pravi, dejstveno stanje, o katerem se izreka, zakriva. Tu se pokaže ta nenavadnost, da ta, ki laže, ravno mora poznati dejstveno stanje, o katerem se izreka. Le če poznam dejstveno stanje, sem sposoben dostojno lagati.

Ta izrecna tendenca zakrivajočega življenja pa ni treba, da je *tu*. Mogoče je pokazati življenje, ki ne živi v tendenci zakrivanja predmetov, ampak ki v javnosti govori v en dan. To *govorjenje v en dan* seveda vara prek samega dejstvenega stanja govornika. Pristno nasprotje govorniku ni napačno govornik, varajoče govornik, temveč molčanje. Tendenco izrecnega varanja lahko umaknemo, vendar tako, da govorimo – bolj ali manj zavestno – v neki tujosti s stvarmi. To je to specifično izrekanje skoz več *logoi*. Možnost varanja je tudi tu v dejstvenem stanju poznanenja, ki živi v *napačnem gledanju*. Tega ne motivira površnost opazovanja, temveč način, v katerem *tubivajoče* živi in samo srečuje svet. Govor je lahko tak, da ima pozitivno tendenco resničnega podajanja dejstvenih stanj; vendar govori znotraj napačnega gledanja; dejstvena stanja torej niso samolastno usvojenjena. Prek jezika živimo v čisto določenem dožemanju reči. (Nietzsche: "Vsaka beseda je predsodek."⁷²) Sporazumeli se bomo o tem, kateri so viri, iz katerih lahko izvira prevara in možnosti varanja govora. Možno je, da jemljemo *tubivajoči* svet v različnih ozirih.

Nadaljni motiv (poleg okolišnosti) za to, da napačno gledamo, ali pa da dejstvenih stanj vedno ne nagovarjamo kot taka, tiči v biti sveta, ki jo označujem z *ubežnostjo* /Entgänglichkeit/: dejstvena stanja so *tu* v čisto določenem karakterju ne-biti-*tu*. Ubežnost je nekaj, kar tiči v sami biti sveta, k katere fenomenu spada to, kar smo spoznali kot svetlost in temo. To, da na primer obstaja megla, ni neko nepomembno dejstvo, ki ga v spoznavnoteoretskih raziskavah lahko pritegnemo kot primer. Ubežnost je lastna *tubivajočemu* svetu kot *tubivajočemu*. Reči nam lahko ubeže, in to ne pomeni, da izginejo. Ubežnost reči zaživi prek tega, da jih srečujemo v okolišnosti. Reči ne vidimo kot stvari, kakor so predmet kake znanstvene raziskave. To bivanje-*tu*, obstajanje reči je mnogo bogatejše in ponuja ra-

znoterjše možnosti kot teoretsko preparirano bivanje. Ker je svet v svojem razkošju zgolj *tu* v vsakokretni konkretni življenja, zato je *tubit* ubežnosti bolj zaobsegajoča, in s tem je *tu možnost varanja*. Konkretneje ko sem v svetu, pristnejši, samolastnejši je obstoj prevare.

Kako pa zdaj pride do tega, da reči same označimo kot prevaro? Do zdaj smo le poudarjali, da varanje tiči v govorniku. Kako pride do tega, da označujemo bivajoče stvari kot napačne? Zakaj se ne zadovoljimo s tem da bi nebivajoče nagovorili kot nebivajoče? Zakaj tu pravimo s presežkom pomena "napačno"? Če pravimo, da diagonala ni merljiva s stranico kvadrata, – ta bit je napačna – potem tega stavka ne smemo vzeti izolirano, temveč ga moramo jemati iz sovisja, iz katerega je črpan. Stranice so poprečno poznane kot merljive, vidijo se, izgledajo, kot da so merljive. V resnici pa nikakor in sploh niso. Ta njihova nebit, ki vzbuja določen videz, je označena kot napačna. Ta specifični videz, ki ga imajo taki predmeti, je razkrinkan. Tako se pokaže, da je tudi ta raba izraza *pseudos* z ozirom na bivajoče reči, kolikor jih ni, utemeljena glede na sovisje, o katerem govorimo. Tudi te reči moramo videti v nekem sovisju. Že v izgovarjanju, kolikor ima govornik tendenco pokazanja, je videz, da kaj takega obstaja znotraj polja, kjer se nahaja, kjer je merljivo. Toda znotraj tega govornika tiči, da govornik ni kako pokazovanje iz bivajočega, temveč je tako, da to, o čemer govori, zgolj meni. Pomeni dejstvena stanja zgolj kot taka. Tu naletimo na *Husserlov* problem fenomen nominalizacije in nevtralizacije;⁷³ stavke lahko izrekamo kot zgolj menjene. Kolikor se tak govor usmerja na najbližji videz, je to, kar pravi, napačno. Vara v pristnem smislu.

Tu vidite *razliko* med *prevaro* in *sanjami*. Sanje imajo obstoj /Dasein/, na osnovi katerega varajo. *Logos* kot apofantični *logos* pa je, če ga jemljemo v njegovi faktični *tubiti*, nekaj takega, kar v samem sebi skriva možnost varanja. Kolikor *logos* lahko karakterizira bivanje-*tu* človeka, obvladuje vse občevanje človeka z njegovim svetom, vse gledanje, razlaganje, izgovarjanje.

⁷²Meßbares

e) Govorjenje in svet v njunih možnosti varanja. Pomenski preobrat *phainomenon* v videz.

Ta *logos*, ki pri sebi nosi temeljne možnosti varanja, napravi, da je vse doumevanje v nevarnosti spregleda, kolikor ga obvladuje *jezik*. To pomeni: *phainomena* so kot *tubivajoča* v faktičnem svetu tisto, kar človek največkrat spregleda, tp. to, kar se sprva le tako preprosto kaže, je zdaj nekaj, kar le tako izgleda, kar se *zdi*. Ni slučajno, da pri Aristotelu, kjer *phainomena* pomeni bivajoče samo – kot podlago za nadaljne raziskovanje – *phainomena* lahko tudi pomeni: le tako izgledajoče (*phainomenon agathon*⁷⁴). Ta *pomenski preobrat* besede *phainomenon* ki enkrat pomeni: samokažoče se *tubivajoče* samo, potem pa to, kar le tako izgleda, pravzaprav ne obstoječe, ta pomenski obrat naznanja, kolikor je v sferi občevaranja z svetom, temeljno dejstvo, da sta v *tubivanju* sveta celo zmota in prevara prepletena fundamentalno – in se v svetu ne pojavljata le kot slaba lastnost, ki jo moramo prevladati.

72

Govorjenje kot uglasovljenje je, kolikor je, *možnost varanja*, in sicer govorjenje vzeto kot bivajoče v *svetu*, ki v *svojem specifičnem bitnem karakterju* ponuja *možnosti varanja* tako, da v celoti bivanja sveta obstaja notranja sovisnost, in ta je bitna možnost varanja. Govorjenje, kolikor je *tu* v svetu, se nahaja v določenem videnju, ki v nadalje sploh ni reflektirano. Obstoj človeka je vzet v tem oziru, da je v govorjenju nekaj povedano. Govorjenje po sebi tendira k sporočanju. Govorjenje je torej tako *tu*, da ima govoreči različne možnosti, da se v govorjenju kot takem skrije: 1. izrecna možnost, v kateri govoreči govori z izrecno tendenco laganja; 2. z govorjenjem želimo ustvariti vtis, da je govorjenje opremljeno s poznavanjem stvari. Tudi tam, kjer imamo laži nasprotno tendenco, obstoji možnost da prek govorjenja in besed varamo.

To *govorjenje* s svojimi *možnostimi varanja* je kot tako v *svetu*, ki po svoje ponuja *možnosti varanja*: 1. s tem, da je svet karakteriziran po okolišnosti* sveta in da so predmeti, s katerimi ravnamo, za nas v svoji konkretnosti glede na vsakokratni položaju *tu* tako, tako da se ponuja mnogovrstnost tega, o čemer lahko govorimo; 2. s tem, da je svet karakteriziran z

ubežnostjo, skaljen z meglo, temo, etc. Takšna dejstvena stanja spadajo k sami biti sveta. Nadalje, obstajajo bitne možnosti, ki varajo s svojo specifično bitjo, kot npr. *sanje* itn. In nenazadnje, za govorjenje obstoji nevarnost, ki je *tu* tudi z drugim govorjenjem, da postane ponavljanje govorjenega, da je govorjenje so-govoričenje, *Mitsprechen*, nenavadna vladavina, ki jo izvaja jezik, kolikor žene iz občevaranja s stvarmi. Tako se pokaže *raznovrstna prepletenost možnosti varanja kot bitne možnosti s tubitjo govorjenja in obstojem sveta*. Opazimo, da ravno govorjenje skrije stvar. Kolikor je torej dostop do tega, kar je sprva *tu*, faktično v govorjenju in mnenju voden prek, čez stvari, potem je ravno *tubivajoči svet* skrit in ga srečujemo v določenem izdajanju-za. Kolikor je torej svet *tu* v tej možnosti kazanja samega sebe, se ta možnost sveta preobrne v nasprotje: izdajati se za kaj. *Prikazujoče se* v izvornem smislu sebekazanja postane *videz*. Za stvari je pomembno, da razumemo to možnost pomenskega obrata termina *phainomenon* v pomen le tako izgledajočega.

f) *Synthesis* in *diatresis* kot področje za možnosti resničnega in napačnega**

73

Moramo se prepričati le še o tem, do katere mere se je Aristotel izrecno zavedal, da ima prevara svoje področje tam, kjer so reči dane v nekem določenem dojetju, da možnost varanja ne temelji tam, kjer je dostop do reči preprost, temveč tam, kjer je svet *tu* v karakterju tako-in-tako. *Peri gar synthesin kai diatresin esti to pseudos te kai alethes*⁷⁵: v okrožju tega, kar je, obstaja *sobivanje* in *razstavljenost*, je *tako* resnično kot napačno.

* Umständlichkeit: težavnost, nepreglednost

** Ustna varianta: Moramo si zagotoviti le še to, koliko se je Aristotel izrecno zavedal tega, da ima možnost varanja svoje pravo polje tam, kjer so reči *tu*, vzete v nekem karakterju tega kot tako in tako, kjer jih srečujemo v določenem dojetju, torej tam kjer preprosto dojetje ni na mestu, temveč je svet venomer vzet v določenem oziru. Hermeneutika, pogl. I (16 a 12 i.d.): *peri gar synthesin kai diatresin esti to pseudos te kai to alethes*. V okrožju tega, kjer obstaja kaj takega kot sestavljenost in razstavljenost, tam je *tako* napačno kot tudi resnično. *Kai* je pomembno, namreč, tam, kjer sta *synthesis* in *diatresis*, sta resnično in zmota *oba tu*, kot možnosti namreč. Kaj je s tem menjeno, je bolj jasno v *De anima* III 430 b 1 i.d., kjer se čisto pregnantno glasi: *to gar pseudos hen synthesi aei*, varajoče je vedno tam, kjer je sinteza. *Kai gar an to leukon me leukon, to me leukon syntheke*. *Endecheai kai diatresin phanai panta*. – Vse to, kar je *en synthesi*, je lahko izrečeno *en diatresi*, kar srečujemo

he men gar aisthesis ton idion aei alethes, kai pasin hyparchei tois zootis, dianoeisthai d' endechtai kai pseudos, kai oudei hyparei ho me kai logos⁷⁶: doumevanje specifičnih lastnih stanj stvari je vedno tako, da se to, kar doumevamo, daje na njem samem. *Pseudos* je navzoče le tam, kjer so *logoi* (*dianoeisthai d' endechetai kai pseudos*⁷⁷). Obstaja sovisje med nujnostjo konstitucije sveta kot določenega v mnogovrstnosti možnih ozirov in možnostjo varanja. Govoreči govori vedno iz določenega pogleda na kaj. Čisto gledanje je izenačeno z golim imenovanjem nečesa, je preprosto približevanje. Pustim, da preprosto obstaja kot dano. Barvo vidim kot

neeksplirano, začenjanje v določenih ozirih, je v običajnem nagovarjanju vedno *synthesis* – ali – glede na to, kako gledamo, je isto tudi *diatresis*. *endechetai*... če nek bel predmet nagovorim kot ne bel, je to *ne bel* že vnaprej sopostavljeno (*synethejen*) v pokazanju. V tistem ne se podajam, že z ozirom na predmet, v določen pogled, ki se v njem samem ne nahaja, postavljam ga v pogled možnega ne-bit-bel. Stavek na videz ne pomeni pristinega *logos*, temveč preprosto nagovarjanje v smislu *horismos*. Toda ta "ne" sploh ni nek gol ne, z ne je postavljen že "kot". *Za horismos negactija ne obstaja, ni negactije*. Kar moramo negirati je zato vzeto v nekem pogledu *kot* nekaj, četudi le *kot* možni ne samega sebe. S tem je polje obstoječih možnosti varanja ostro omejeno: le kolikor *kot* obstaja kaj takega *kot synthesis* in *diatresis*, obstaja varanje. *De anima* III 3, 427 b 11 i.d.: *he men gar aisthesis ton idion aei alethes, kai pasin hyparchei tois zootis, dianoeisthai d' endechetai kai pseudos, kai oudei hyparchei hi me kai logos*. Doumevanje nekega specifičnega stanja stvari za en način doumevanja – to doumevanje je vedno tako, da tu ni nikakršne možnosti varanja. Kakor dolgo in kolikor sploh vidim, vidim dokončano. (V *dianoeisthai* je treba upoštevati *dia*: izolirajoče, *kot* v *diatresis*.) Doumevanje samo se lahko vrši, na način varanja (*dianoesthai d' endechetai kai pseudos* (*De anima* III 3, 427 b 13)) in le tam je navzoče ustrezno obstajanje, kjer obstaja *logos*, pokazujoče govorjenje. Tako ugledamo notranje sovisje med nujnostjo, da bit nagovarjamo v ozirih, in možnostjo varanja. Do katere mere, kako daleč je Aristotel prodril v ta sovisja: bivanje-*tu* = govorjenje, ki govori v pogledih, določenih predmetnih – se kaže tudi v *De anima* (Osrednja raziskava o biti sveta v svetu.) Aristotel govori o tem, da doumevanje, kot se dejansko dogaja, nikoli ni *čisto* doumevanje, na primer barv kot takih, temveč do določene mere smo udeleženi na stvareh: svet je *tu* vedno tako, da govorjenje govori v pogledu na doumevanje, ki je tako, da smo udeleženi na rečeh. *To men oun aisthanesthai*... Čisto doumevanje je enako golemu imenovanju, preprostemu približevanju, pušča da stvari stoje *tu* preprosto, neizrecno. (Vidim kar je barvasto). To je *aisthanesthai* v tem prepariranem smislu. *hotan de hedu e lyperon aisthesis*... Če pa, nasprotno doumevamo kaj razveseljivega ali pa morečega, potem je doumevanje kot govorjenje, ki je *kataphasis* ali *apophasis*, namreč tako, da je nekaj zajeto *kot* nekaj. To doumevanje, ko me nekaj razveseljivega zajame nenadoma – pri tem sta samo doumevanje *in* vidno veselje *eno*, sta *tu* iz iste srede, *te mesoteti*. In kolikor je to doumevanje izvorno in najbližje, kolikor so reči sveta *pragmata*, te, ki jih mi moramo oskrbovati, je torej naravno občevanje z njimi *hedesthai* ali *lypesthai*. Kakor dolgo pa se opiramo na kako teorijo dušne zmožnosti, teh sovisij ne vidimo; Aristotel filozofira iz stvari, ne pa v navezavi na dan učbenik psihologije.

preprosto jemanje. *Hotan de hedu e lyperon*⁷⁸ – *aisthesis*: če pa nasprotno doumevamo kaj razveseljivega ali pa morečega, potem je doumevanje govorjenje, ki reči dojemajo *kot* nekaj (*kataphasis* ali *apophasis*). Doumevanje je, če srečamo kaj razveseljivega, trenutno. Pri tem pa sta doumevanje in vidno veseljenje *eno*. V sredi je *tu* to enotno doumevanje (*te mesoteti*⁷⁹). Kolikor je *to* doumevanje najizvirnejše, kolikor so reči sveta *pragmata*, je naravni dostop nek *hedesthai* ali *lypeisthai*.⁸⁰ Teh dejstvenih stanj toliko časa ne vidimo, kakor dolgo se držimo določenih načinov doživljanja, psihologije, int.

Prevedeno iz: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, Band 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Marburger Vorlesungen aus WS 1923/24, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, str. 5-41, 297-298.

prevedel Aleš Košar

Opombe

¹ Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 zvezka. Leipzig 1764. *Prvi zvezek*: Dianoilogie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens; Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit. *Drugi zvezek*: Semiotik oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge; Phänomenologie oder Lehre von dem Schein.

² Briefe vom und an Kant, Erster Teil: 1749-1789, Immanuel Kants Werke, izd. E. Cassirer, zv. IX, Berlin 1918, str. 75. Kant pomotoma napiše "*phaenomenologia*".

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, drugi zv., Berlin 1832.

⁴ Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, prvi zvezek, Freiburg i.B. 1887, predgovor: fenomenološki del, str. 48-170.

§ 1. Razjasnenje *phainomenon* iz Aristotelove analize doumevanja sveta na način gledanja

¹ Aristotelis de anima libri III. Recognovit G. Biehl. Edition altera curavit O. Apelt. In aedibus B.G. Teubneri Lipsiae 1911.

² l. c. B 7, 418 a 26.

³ l. c. B 7, 418 a 27.

⁴ l. c. B 7, 418 a 29 i.d.

⁵ l. c. B 7, 418 b 3.

⁶ l. c. B 7, 418 b 4.

⁷ l. c. B 7, 418 b 4 i.d.

⁸ l. c. B 7, 419 a 2.

⁹ l. c. B 7, 418 b 2 i.d.

¹⁰ l. c. B 7, 418 b 13 i.d.

¹¹ l. c. B 7, 418 21 i.d.

¹² l. c. B 7, 418 b 9.

¹³ l. c. B 7, 418 b 16.

¹⁴ l. c. 418 b 12, 418 b 30.

¹⁵ l. c. B 7, 418 b 20 i.d.

¹⁶ Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum Graecorum auctoritatem et codium fidem recognovit commentaris illustravit F. A. Trendelenbug. Editio altera emendata et aucta. Berlin 1877, p. 306: Itaque Empedoclis sententia vero, quod recentior aetas invenit, proprior, quam Aristoteles.

¹⁷ Aristoteles, De anima (Biehl, Apelt). B 6, 418 a 8.

¹⁸ l. c. B 6, 418 a 11.

¹⁹ l. c. Gamma 3, 427 b 12.

²⁰ l. c. B 6, 418 a 17 i.d..

²¹ l. c. B 6, 418 a 20 i.d.

²² l. c. B 7, 418 b 16.

²³ l. c. B 7, 418 b 24.

²⁴ l. c. B 7, 418 b 4.

²⁵ l. c. B 7, 419 a 1 i.d.

²⁶ l. c. B 7, 418 b 10 i.d.

²⁷ l. c. B 7, 418 b 19.

²⁸ H. Rickert, Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, zv. XII, 1923/24, str. 235-280.

²⁹ Aristoteles, De anima, B 7, 418 a 26 i.d.

³⁰ l. c. B 7, 418 b 24.

³¹ Aristotelis de partibus animalium libri quattuor, Ex recognitione B. Langkavel. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1868. Cfr. A 1, 639 b 8; 640 a 14.

³² l. c. A 1, 639 a 2 i.d.

³³ l. c. A 1, 639 a 3.

³⁴ l. c. A 1, 539 a 4.

³⁵ l. c. A 1, 639 a 4 i.d.

³⁶ l. c. A 1, 640 a 10 i.d.

³⁷ l. c. A 1, 640 a 14 i.d.

³⁸ l. c. A 1, 640 a 17.

§ 2. Aristotelova določitev *logos*

¹ Aristoteles, De interpretatione. Aristotelis Organon Graece. Novis codium auxiliis adiutus recognovit, scholiis et commentation instruxit Th. Waitz. Pars prior: Categorias, Hermeneutica, Analytica priora. Lipsiae 1844.

² l. c. 4, 16 b 26.

³ Aristoteles, De anima, B 8, 420 b 5 i.d.

⁴ l. c. B 8, 420 b 14 i.d.

⁵ l. c. B 8, 420 b 13.

⁶ l. c. B 8, 420 b 29.

⁷ l. c. B 8, 420 b 31 i.d.

⁸ Aristoteles, De interpretatione, 4, 16 b 26 sq.

⁹ l. c. 4, 16 b 27 i.d.

¹⁰ l. c. 2, 16 a 19-29.

¹¹ l. c. 4, 17 a 1.

¹² l. c. 4, 17 a 2.

¹³ l. c. 2, 16 a 20.

¹⁴ l. c. 2, 16 a 28.

¹⁵ l. c. 2, 16 a 28 i.d.

¹⁶ Aristotelis Politica A 2, 1253 a 9 i.d.

¹⁷ Aristoteles, De interpretatione, 3, 16 b 19 i.d.

¹⁸ l. c. 3, 16 b 21.

¹⁹ l. c. 2, 16 a 27.

²⁰ l. c. 3, 16 b 8.

²¹ l. c. 3, 16 b 7.

²² l. c. 3, 16 b 7.

²³ l. c. 4, 17 a 1.

²⁴ l. c. 4, 17 a 2 i.d.

²⁵ ibid.

²⁶ l. c. 4, 16 b 29 i.d.

²⁷ Aristotelis Topica B 11, 115 a 26 i.d.; Gamma 3, 118 b 10 i.d.; G. 5, 119 a 23 i.d.

²⁸ Aristoteles, De anima. B 8, 420 b 20.

²⁹ l. c. B 8, 420 b 18.

³⁰ l. c. B 8, 420 b 19 i.d.

³¹ verjetno je mišljen Husserl, ne pa Hegel.

³² Aristoteles, De interpretatione, 3, 16 b 19 i.d.

³³ l. c. 3, 16 b 21 i.d.

³⁴ l. c. 3, 16 b 22 i.d.

³⁵ l. c. 3, 16 b 24.

³⁶ l. c. 3, 16 b 24 i.d.

³⁷ l. c. 5, 17 a 8 i.d.

³⁸ l. c. 5, 17 a 10 i.d.

³⁹ Aristoteles Metaphysica. Recognovit W. Christ. Nova impressio correctior (1895). Editio stereotypa. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae 1931. Z4, 1029 b 14.

⁴⁰ Aristoteles, De interpretatione, 5, 17 a 16.

⁴¹ Aristoteles, De anima, Gamma 3, 427 b 1 i.d.

⁴² l. c. G. 3, 427 b 14 i.d.

⁴³ l. c. G. 2, 426 b 8 i.d.

- ⁴⁴ I. c. G. 2, 426 b 10.
⁴⁵ I. c. G. 2, 427 a 18.
⁴⁶ I. c. G. 2, 426 b 8.
⁴⁷ I. c. G. 2, 426 b 8 i.d.
⁴⁸ I. c. G. 2, 426 b 12 i.d.
⁴⁹ I. c. G. 2, 426 b 17 i.d.
⁵⁰ I. c. G. 2, 426 b 20 i.d.
⁵¹ I. c. G. 2, 426 b 28 i.d.
⁵² I. c. B 12, 424 a 27 i.d.
⁵³ I. c. B 4, 415 b 24; B 9, 416 b 34.
⁵⁴ I. c. B 5, 416 b 35; B 11, 424 a 1.
⁵⁵ I. c. G. 2, 426 b 10.
⁵⁶ I. c. B 11, 424 a 27 i.d.
⁵⁷ I. c. G. 2, 426 b 20 i.d.
⁵⁸ I. c. B 11, 424 a 4.
⁵⁹ I. c. B 5, 417 a 13.
⁶⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, Delta 29, 1924 b 17-1025 a 13.
⁶¹ I. c. D. 29, 1024 b 17 i.d.
⁶² I. c. D. 29, 1024 b 26.
⁶³ I. c. D. 29, 1025 a 3.
⁶⁴ I. c. D. 29, 1024 b 17 i.d.
⁶⁵ I. c. D. 29, 1024 b 21 i.d.
⁶⁶ I. c. D. 29, 1024 b 29 i.d.
⁶⁷ I. c. D. 29, 1024 b 30.
⁶⁸ I. c. D. 29, 1024 b 31 i.d.
⁶⁹ I. c. D. 29, 1024 b 32.
⁷⁰ I. c. D. 29, 1024 b 35 i.d.
⁷¹ I. c. D. 29, 1025 a 1 i.d.
⁷² F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister, Drugi zvezek v Nietzsche's Werke (Großoktav), prvo poglavje, zv. III, Stuttgart 1921. Drugi del: Popotnik in njegova senca, Aforizem 55, str. 231
⁷³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, prva knjiga: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Druga nespremenjena izdaja. Halle a. d. 1922, str. 248 in 222.
⁷⁴ Aristoteles, *De anima*, G. 10, 433 a 28 i.d.
⁷⁵ Aristoteles, *De interpretatione* 1, 16 a 12. i.d.
⁷⁶ Aristoteles, *De anima*, G. 3, 427 b 11 i.d..
⁷⁷ I. c. G. 3, 427 b 13.
⁷⁸ I. c. G. 6 431 a 9.
⁷⁹ I. c. G. 6, 431 a 11.
⁸⁰ I. c. G. 6, 431 a 10.

K NASTANKU FENOMENOLOŠKE HERMENEVTIKE

(Heideggrov načrt interpretacije Aristotela iz leta 1922)

Heideggrov tekst *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (Naznaka hermenevitične situacije)* v okviru metodološkega načrta razlage Aristotele filozofije ponuja tudi prvotno zasnovo *Biti in časa*. Skupaj z Gadamerjem, ki je prvo objavo leta 1989 pospremil s krajšo spremno študijo, lahko tekst štejeemo za ključen dokument nastanka fenomenološke hermenevtike¹.

Tekst, ki je nastal jeseni leta 1922, je neposredno povezan s Heideggrovo akademsko kariero. Paul Natorp (Marburg) in Georg Misch (Göttingen), sta se namreč vsak posebej obrnila na Husserla s prošnjo, naj jima posreduje poročilo o publicističnih namerah svojega asistenta Heidegggra, ki je bil med kandidati za profesorsko mesto na univerzi v Marburgu (kot naslednik Nikolaia Hartmanna) in v Göttingenu (kot naslednik Hermana Nohla). Heidegger od svojega habilitacijskega spisa *Nauk o kategorijah in pomenu pri Dunsu Skotu* iz leta 1916 ni objavil ničesar, načrtoval pa je obširno fenomenološko interpretacijo Aristotela, ki naj bi predvidoma izšla v 7. in 8. zvezku Husserlovega *Letopisa za filozofijo in fenomenološko raziskovanje*.² Husserl je jeseni leta 1922 skico te interpretacije poslal v

Göttingen in Marburg. Iz Göttingena je kmalu prišel negativen odgovor; namesto Heideggra je bil izvoljen Moritz Geiger. Več sreče je imel Heidegger v Marburgu, saj sta Natorp in Hartmann njegov načrt fenomenološke interpretacije Aristotela sprejela z navdušenjem. V poletju leta 1923 je bil Heidegger pozvan kot izredni profesor (z mestom in pravicami rednega profesorja) na marburško univerzo.

Heideggrov rokopis, ki ga je Natorp pokazal Gadamerju (ta je bil takrat pri njem doktorant), se je izgubil med drugo svetovno vojno. Tudi drugi rokopis, ki je bil v lasti Georga Mischa, je veljal za izgubljenega, vendar so ga pred leti slučajno našli v zapuščini Mischovega učenca Josefa Königa in ga objavili v Dithyevem letopisu (5, 1989).

Hans-Georg Gadamer v svoji spremni študiji³ omenja predvsem, kako so Heideggrova predavanja in seminarji iz Aristotelove filozofije v prvi polovici dvajsetih let, kakor tudi večkratno branje pričujoče programske skice, odločilno vplivali na njegov nadaljnji filozofski razvoj.⁴ Tako naj bi ga Heideggrova interpretacija *phronesis* vzpodbudila k reaktualizaciji praktične filozofije, kar je nedvomno ena največjih zaslug Gadamerjeve hermenevtike. Seveda se tu sproža vprašanje, do kod je Gadamer takrat sploh sledil Heideggru pri zasnutju "hermenevtiko fakticitete", v tem okviru pa tudi njegovi interpretaciji Aristotela, saj sam poudarja, kako mu je ponovna lektura programske skice pokazala, da je razlaga 6. knjige *Nikomahove etike* bolj uvod v razlago *Fizike* in da Heideggru ni šlo toliko za reaktualizacijo praktične filozofije, kot je sam najprej menil, ampak predvsem za eksplikacijo časovnega karakterja gibanja. Odtod si Gadamer skuša pojasniti tudi to, da ga je Heidegger v dvajsetih letih pogosto nagovarjal k prevodu in filozofskemu komentarju *Fizike*. Heideggrovo fenomenološko interpretacijo Aristotela naj bi po Gadamerju sicer vodilo predvsem dvoje: kritika Aristotelovega pojmovanja biti in z njim povezanega pojmovanja boga kot čiste aktualnosti ter zahteva po "Eigentlichkeit des Daseins", "samolastnosti tubiti", ki naj bi jo Heidegger prevzel iz protestantske teologije in jo skušal "ponovno najti v fakticiteti tubiti pri Aristotelu".⁵ Težnjo po samorazsvetlitvi in samopregledenosti življenja, ki je v tej zahtevi na delu, Gadamer povezuje s Heideggrovim distanciranjem od takratne kato-

liške in protestanske teologije. V zaključku hkrati poudarja, da naj bi "za prisvojitvijo Aristotela v resnici tičal eshatološki aspekt krščanskega označila in odlikovani časovni karakter trenutka".⁶

Iz Heideggrovega načrta razlage Aristotela je očitno, da le-ta presega okvire filozofsko-zgodovinskega pristopa, v njej naj bi se v prvi vrsti izkristalizirala možnost filozofskega raziskovanja samega.⁷ Znanstvena pretenzija po objektivni razlagi nima tu kaj iskati — stvar, h kateri pristopamo po poti razlage, je stvar tega pristopa samega oz. njegove hermenevtične situacije. Aristotel pomeni Heideggru poglobljen mejnik v filozofski tradiciji, ki predstavlja dovršitev grške filozofije od Parmenida naprej in določujoči začetek vse nadaljne srednjeveške in novoveške filozofije. Toda Aristotel Heideggra ne zanima zgolj kot ta zgodovinski mejnik v razvoju filozofske tradicije, ampak kot tisto izhodišče, iz katerega je to tradicijo treba destruirati v skladu s temeljno zahtevo Husserlove fenomenologije: nazaj k stvarem samim — kar za Heideggra v tistem času pomeni: nazaj k faktično izkušanemu življenju samemu. To je zdaj bistvena naloga *fenomenološke hermenevtike* oz. *hermenevtike fakticitete* kot *ontologije*⁸. Po drugi strani je očitno, da Heidegger z destruktivnim sestopom v osnove Aristotelove ontologije bistveno modificira Husserlovo razumevanje fenomenološke filozofije: začetek filozofije kot povratak k neposredno danim izvorom spoznanja terja povratak k izvorom filozofije same (destrukcijo). Temeljni filozofski pojmi so prek najrazličnejših teoretskih konstrukcij zgubili svojo nazorno predmetno podlago, zato je s fenomenološkim razgrinjanjem stvari samih potrebno ponovno zadobiti tisto živo predmetnost, iz katere so prvotno (pri Grkih) črpani. To po svoje terja obrat k fakticiteti življenja, tj. življenju, kakor je samo za sebe tu — tubit (Dasein). Po Heideggrovih besedah iz predavanj *Ontologija (Hermenevtika fakticitete)* leta 1923 mu je "spremljevalec v iskanju bil mladi Luter, vzor pa Aristotel, ki ga je oni zaničeval. Vzpobude je dal Kierkegaard, oči pa mi je vsadil Husserl".⁹

Pojem "fakticiteta" je takrat za Heideggra nedvomno osreden. Beseda "faktum"¹⁰ v latinščini ne pomeni le danosti dejanja in dejstva, marveč tudi danost dogodka, kar je bistveno za Heideggrovo rabo termina "fakticite-

ta". Pri obravnavi fakticitete življenja mu gre za izpostavitev bitnega načina njegove vzgibanosti, le-ta pa napotuje na čas oz. časovnost kot "principium individuationis". Filozofska raba izrazov "faktično" in "faktum" je znana že od Kanta¹¹ naprej, termin "fakticiteta" naj bi v filozofiji prvi uporabil Fichte¹²; pri neokantovcih nastopa beseda "fakticiteta" v opoziciji z "logiciteto" in označuje tisto časovno, historično, individualno, kontingentno nasproti nadčasnemu in zakonitemu. Kar zadeva "logiko" individualnega in historičnega se je Heidegger sicer bolj kot pri neokantovcih zgledoval pri Emilu Lasku. Oznako "fakticiteta" uporabljata že Dilthey in Husserl, Scheler govori o "faktičnem življenju", Jaspers pa o "faktični individualni eksistenci". Ni povsem jasno od koga je Heidegger termin "fakticiteta" prevzel¹³, očitno pa je z njegovo vpeljavo hotel pokazati (predvsem Husserlu), da je postavka transcendentalnega jaza nefenomenološki konstrukt in da je "jaz" treba *konstituirati* faktično-zgodovinsko, tj. iz njegove vsako-kratnosti (Je-weiligkeit) oz. vselej-mojosti (Je-meinigkeit)¹⁴. Tu se sproža problem pojmovne deskripcije struktur fakticitete¹⁵, saj "dastva" fakticitete ni mogoče doumevati na podlagi fenomenološkega zrenja splošnih bistev kot ga razume Husserl.¹⁶ Pojemovna deskripcija, ki se opira na "bistvogledje" je sama zmeraj faktično "pogojena" iz hermenevitične situacije in jo treba vršiti zgodovinsko. Deskripcija faktične vzgibanosti življenja zahteva ustrezno giblivo pojmovnih določb – le-te morajo anticipirati to, kar formira časenje. Fenomenološki pojmi fungirajo po Heideggru kot *formalne naznake*, ki imajo "hkrati z nakazovalnim še *prohibitivni karakter*"¹⁷; s tem da "kot-kaj" naznačujejo in ga hkrati puščajo odprtega, vnaprej kažejo v bitne načine vzgibanosti življenja, ki se faktično naznanja tu.¹⁸

Da-stvo fakticitete ni nikakršno objektivno dano dejstvo, marveč živo zadevajoča dogodkovnost, ki naj filozofiji postane "motivacijsko" dostopna, tj. v "kako" svoje vzgibanosti in časenja; to je mogoče le, če filozofija v pristopanju k njej sama soizvršuje neko temeljno vzgibanost faktičnega življenja in s tem vnaprej prihaja v njegovo situacijo. Heidegger se v skici obregne tudi ob večpomenskost termina "življenje"; ta večpomenskost ni nekaj, kar bi lahko enostavno odpravili, saj ravno nakazuje temeljni problem. Kot vemo bo Heidegger v *Biti in času* potegnil ostro ločnico med

bitnima načinoma tubiti in življenja, kar je vzpodbudilo številne filozofsko-antropološke kritike (Löwith, Plessner). No, že v programski skici je "življenje" tematsko zoženo na problematiko tistega, kar se oblikuje kot faktično človeško življenje oz. "faktična človeška tubit". Ne sprašuje se po življenju kar tako, marveč po faktičnem načinu, kako "živimo življenje". Človek ne zgolj živi, ampak ga prevzema skrb za to, kar živi kot svoje življenje. Skrbenje je temeljni karakter vzgibanosti faktičnega življenja. V skladu s tem tvori "svet" tisto, na kar je skrbenje usmerjeno, ("intencionalni horizont"). Svet je tu po faktičnem življenju, ne kot neka entiteta na sebi. Ta "za-nas-tu" se naznanja prek tega, da nam tisto, s čimer imamo opraviti v svetu, vselej nekaj pomeni. Svet kot tak govori na način pomenskosti. To, kar skrbenju vnaprej razpira pomenskost sveta in usmerja občevanje je vidik sprevidevnosti.¹⁹ Sprevidevnost v celoti razsvetljuje to, s čimer ima skrbenje opraviti. Naznačena je tudi modifikacija opravljajočega občevanja z bivajočem v teoretsko (cura – curiositas). Geneza teorije v praksi (ne iz nje) pri Heideggru nima za cilj postavljanja prakse pred teorijo, ampak odpira hermenevitično situacijo faktične človeške tubiti. Teoretski pojmi so fundirani v pomenskosti sveta, brez predhodne pomenske razloženosti sveta teoretsko o- in na-govarjanje bivajočega kot takega ne bi bilo bi bilo mogoče. Gre za to, da je kot-strukturo izjavljanja fundirana v kot-strukturi razumevanja in razlage. Prav ta odnos fundiranja omogoča premik od teoretske filozofije v fenomenološko hermeneviko, ki sozajema logiko in ontologijo.

Fakticiteta življenja se vsakokrat jasni iz hermenevitične situacije (predmetje, predvidik, predpohem), ki ni v dosegu teorije. Življenje si postane pregledno v svoji situaciji iz skrajne faktične možnosti samega sebe, ki pa je najprej in večinoma zavrt. Ta zavrtost je pogojena iz tendence faktičnega življenja k begu od samolastne transparence k tistemu, s čimer opraviti v svetu. Tendence zapadanja v priskrbovani svet, ki jo karakterizira skušanje, pomirjanje in odtujevanje sebstva, ni niti nekaj, kar bi mogoče odpraviti, niti nekaj, kar bi treba odpraviti; v svoji "negativnosti je "pozitivni" pokazatelj možne samolastne vzgibanosti faktičnega življenja – eksistence. Tisto, pred čemer faktično življenje beži je njegov konec, smrt kot njegova skrajna situacija. Bežec od pred-stoječnosti smrti, se življenje

izogiba samemu sebi in pristaja na povprečnost tega, da se živi: njegova skrb se giblje v splošnosti tistega, kar se ve ter počne. V nasprotju s to tendenco bežanja pred smrtjo, je tendenca "imeti-smrt-pred-seboj" kot gotova možnost samega sebe dosegljiva le po okolni poti, tj. samo preko gibanja nasproti zapadanju. "To protigibanje kot maranje za to, da življenje ne bi šlo v izgubo, je način, v katerem se časi možna zajeta samolastna bit življenja. To v faktičnem življenju za to življenje samo dostopno bit življenja samega označimo kot eksistenco". Eksistenca kot protigibanje zapadanju svetu je bitna možnost faktičnega življenja samega in tisti vidik, ki omogoča njegovo ontološko eksplikacijo.

Heidegger še ne striktno ločuje med kategorijami in eksistenciali²⁰, čeprav je destrukcija podedovanega nauka o kategorijah nedvomno že ključni moment fenomenološke hermenevtike. Hermenevtika fakticitete se mora postaviti v kritični odnos do tradicije, v kateri se filozofsko raziskovanje po svoji faktični možnosti nahaja in ji zapada, da bi se mu zjasnila današnja situacija. Ključna pozornost velja grško-krščanski razlagi življenja z izhodiščem pri Aristotelu, cilj raziskave pa predstavlja pozna sholastika in teologija zgodnjega Lutra. Ideja človeka, ki se je izoblikovala znotraj te tradicijske razlage življenja, terja destrukcijo filozofske in teološke antropologije; tako Heidegger hermenevtiko fakticitete označuje tudi kot radikalno fenomenološko antropologijo. Zakaj potem težišče interpretacije Aristotela postavlja v *Fiziko*? Izhajati moramo iz sopripadnosti razumevanja biti človeka in smisla biti nasploh, ta pa je pri Aristotelu po Heidegru primarno določen iz polja proizvedenih, uporabnih predmetov, ki so nam tako ali tako na razpolago (to je npr. razvidno iz Aristotelove ekspozicije štirih vzrokov). Tako proizvedeno je možno določiti v pogledu njegovega dejanskega izgleda (*eidos*). Proizvajanje pa vključuje prehajanje iz možnosti v dejanskost, ki ga Aristotel podrobneje obravnava v *Fiziki*.

Interpretacija *Nikomahove etike* se osredotoča na problem dianoetičnih vrlin (*techne, episteme, phronesis, sophia, nous*) kot tistih najvišjih načinov razkrivanja (*aletheuein*), na podlagi katerih si duša zagotavlja bivajoče v poietičnem, praktičnem in teoretskem pogledu.²¹ V tem oziru je še posebej izpostavljeno razmerje med *noein* (Vernehmen, doumevanjem)

in *aletheia* (neskritostjo), ob čemer Heidegger *phronesis* in *sophia* razume kot modusa vršitve *nous*. Heidegger poudarja, da "resnica" pri Grkih prvotno ni vezana na sodbo (*logos*), marveč na "predpredikativno" območje *aisthesis* in *nous* (enostavno čutno in duhovno dožemanje). Omenja tudi privativni karakter *aletheia*, ki kaže, da je treba odkritost bivajočega šele iztrgati iz skritosti, kar naj bi pripoznaval tudi Aristotel. *Sophia* in *phronesis* se v tem pogledu kažeta kot odlikovani duševni zmožnosti, ki vsaka po svoje držita v neskritosti počela bivajočega. Razlaga *phronesis*, sprevidevnosti (*Umsicht*), ki občevanju (*praxis*) razsvetljuje celoto tega, na kar je le-to usmerjeno, se osredotoča na eksplikacijo *kairos* kot trenutnostne izostritve situacije faktičnega življenja²². Ker pa *phronesis* razsvetljuje bit človeškega življenja v "kako" občevanja "s-čim" (kar je lahko zmeraj kaj drugega), ne podaja čiste vzgibanosti življenja kot takega. Ta je dosegljiva le v čistem, brezinteresnem gledanju *nous*, ki je v zmožnosti *sophia*. Za gibanje *nous* je značilno, da s tem, ko se dovrši, ne preneha biti gibanje, ampak šele je pravo gibanje. Heidegger vidi v tem "ontološko radikalizacijo ideje gibljivega bivajočega", ki izhaja iz vnaprejšnjega razumevanja biti kot zgotovljenosti.

Razlaga 1. knjige *Metafizike* cilja na smisel filozofije nasploh (kot raziskovanje prvih počel in vzrokov). Bistven je premik v faktični skrbi življenja od priskrbovalno-občevalnega gledanja za nečim k čistemu brezinteresnemu zrenju (*theoria*), ki ga vodi težnja po "več videti". *Theoria* v najvišji zmožnosti videnja (*sophia*) je nekaj božanskega, ker najbolj ustreza ideji gibanja kot taki. *Theion* kot *noesis noeseos* pri Aristotelu ni predmet religiozne izkušnje, ampak "izraz za najsilovitejši bitni karakter, ki se pokaže v ontološki radikalizaciji ideje gibanega bivajočega". Odtod tudi Heideggrov očitek krščanski teologiji, da, navezujoč na Aristotelovo ontologijo, "govori v sposojenih, svojemu lastnemu bitnemu polju tujih kategorijah".

Posebej zanimivo je zato Heideggerovo stališče do *Fizike*, saj meni, da si je Aristotel tu z esplikacijo bivajočega v "kako" njegove vzgibanosti v primerjavi z eleati izbral "principielno novo temeljno zastavitev, iz katere izraščata njegova ontologija in logika"²³. Izhodišče obravnave *Fizike* in Aristotelove filozofije nasploh je Aristotelovo reklo: *to on legetai polla-*

chos, alla pros hen kai mian tina physin; bivajoče se (v svoji biti) izreka mnogoterno, vendar glede na eno in na eno edino naravo (Met, G 2, 1003a). To nas najprej postavlja pred problem *legein* in *logos*, kot primarne dostopa do biti bivajočega (ogovarjanje in nagovarjanje nečesa kot nečesa), nato pa pred problem sopripadnosti štirih osnovnih načinov, na katere se po Aristotelu (Met. E 2, 1026 a) izreka bivajoče (v svoji biti): po pritikah (*kata symbebekos*), kot resnično (*hos alethes*), po formah kategorij (*ta shemata tes kategorias*) in glede na možnost in dejanskost (*dynamei kai energeia*). Slednji način izrekanja biti bivajočega ima odločilno vlogo za razvitje fenomena gibanja, ki tvori osrednjo problematiko *Fizike*. Aristotel si v 1. knjigi *Fizike* utira pot do tematizacije gibanja prek raziskave počel in vzrokov, pri čemer naj bi ga po Heideggru vodilo to, da zagotovi predmetje in izoblikuje predpojem za eksplikacijo bitnega območja *physis*. Tako gre razumeti tudi njegovo polemiko z eleatsko filozofijo, ki naj bi privedla do pripoznanja, da se bivajoče kategorialno vedno izreka kot nekaj in zato v mnogoternem smislu, kar samo po sebi napeljuje na problematiko števila počel (*archai*). V 2. knjigi *Fizike* Heideggera zanima predvsem ontološki status "štirih vzrokov" in eksplikacija ključnega (*tyche, automaton*), ki je pomembna za razvitje problema fakticitete nasploh. Glede interpretacije 3. knjige *Fizike*, kjer Aristotel prične z eksplikacijo gibanja, Heidegger ne pove ničesar določenega, marveč zgolj naznači, da se poglobljena problematika zbira v pojmi *dynamis, energeia* in *entelecheia*. Drugi del interpretacij naj bi izhajajoč iz problematiko bitnosti v *Metafiziki Z, H in Th* obravnaval pojmovanje življenja v *Peri psyches*. Tu podana eksplikacija intencionalnosti kot temeljnega karakterja *logos* naj bi omogočila vpogled v izvore Aristotelove ontologije in logike, pri čemer je potrebno pokazati, da je primarni smisel biti kot *proizvedenosti*, kasneje niveliziran do povprečne realnosti, črpan iz priskrbljivih predmetnosti okolnega sveta.

Za zaključek še nekaj besed k prevodu uvodnega dela Heideggrovih predavanj iz zimskega semestra leta 1923/24 *Einführung in die phänomenologische Forschung* (HGA 17, 1994). Predavanje konkretno kaže, kako Heidegger svoje pojmovanje fenomenologije opira na Aristotela, pri čemer upošteva predvsem *Peri psyches*, *Peri hermeneias* in *Metafiziko D*. Te

analize so pomembne zato, ker nam omogočajo vpogled v "ozadje" določitve predpojma fenomenologije iz sedmega "metodičnega" paragrafa *Biti in časa*. Tudi problem možnosti varanja, ki je razvit v sklepnem delu teksta, ima pomembno vlogo v Heideggrovi razgrnitvi hermenevtične "kot"-strukture in za odstranje *aletheia* v smislu neskritosti (prim. HGA 21 in HGA 34).

Opombe

¹ Poleg oznake "fenomenološka hermenevtika", ki jo Heidegger v tekstu sam uporabi, se je uveljavila tudi oznaka "hermenevtična fenomenologija", vendar pa se med njima običajno ne ločuje. Oznaka "hermenevtična fenomenologija" je oprta na Heideggrovo ugotovitev iz *Uvoda v Biti in čas*, da ima "logos fenomenologije tubiti karakter *hermeneuein*" (HGA 2, str. 50). Heidegger v *Biti in času* opredeli filozofijo kot "univerzalno fenomenološko ontologijo", ki izhaja iz "hermenevtike tubiti" (HGA 2, str. 51). Zanimivo je, da Heidegger kasneje v pogovoru s Japoncem, objavljenem v knjigi *Na poti do govornice* (Ljubljana, str. 124), "hermenevtično" obravnava kot "pridevek k 'fenomenologiji'", ki pojasnjuje namere njegovega "poskusa s fenomenologijo". Heideggrov poskus s fenomenologijo se torej odvija v okvirih hermenevtike in ne v okvirih transcendentalne refleksije kot pri Husserlu. Toda pri tem se spremeni tudi značaj hermenevtike same, saj le-ta "ne pomeni, kot običajno, metodološkega nauka razlaganja, temveč razlaganje samo" (ibid., str. 124). Upoštevajoč ta pojasnila v *Biti in času* in v *Na poti do govornice*, ki kažejo na to, da je Heideggru v dvajsetih letih šlo predvsem za hermenevtično preustvaritev fenomenologije, je oznaka "hermenevtična fenomenologija" vsekakor ustrežnejša, kolikor o "ustreznosti", glede na poznejšo opustitev te oznake, seveda tu lahko sploh govorimo.

² Husserl poroča o tem Ingardnu v pismu z dne 14. 12. 1922. Skica sicer tematsko napotuje na Heideggrova predavanja v zimskem semestru leta 1921/22 *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu* (*Uvod v fenomenološko raziskovanje* (HGA 61) in v poletnem semestru leta 1922 *Fenomenološke interpretacije izbranih Aristotelovih razprav o ontologiji in logiki*, ki še niso izšla. V objavljenih predavanjih je interpretacija Aristotela zgolj najavljena, osrednji temi obravnave pa sta pojem filozofije in odstrje vzgibanosti faktičnega življenja.

³ Hans-Georg Gadamer: *Heideggers "theologische" Jugendschrift*, Dilthey-Jahrbuch 6, Göttingen 1989, str. 228-234.

⁴ Fasciniranost s Heideggrovim programom "hermenevtike fakticitete" je bila tako velika, da so nekateri najbližji Heideggrovi sodelavci in učenci (predvsem Becker in Löwith, deloma pa tudi Gadamer) *Bit in čas* ter vso nadaljnjo Heideggrovo filozofijo razumeli kot odpad od tega prvotnega programa. Takemu "descendentnemu" razumevanju se pridružujeta tudi Otto Pöggeler in Theodor Kiesiel. Slednji (filozofski javnosti je znan po svoji kritiki izdajateljstva *Heidegger-Gesamtausgabe*) je pred kratkim tudi objavil doslej najboljše raziskavo o oblikovanju hermenevtike fakticitete pri zgodnjem Heideggru z ozirom na nastanek *Biti in*

časa (*The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, 1993); svoja faktografsko bogato podprta dognanja skuša strniti v tezo, da se Heidegger z "obratom" po **Biti in času**, pravzaprav vrača k prvotnemu zasnutku hermenevitične filozofije v predavanjih iz leta 1919 (ibid., str. 458).

⁵ Ibid., 232.

⁶ Ibid., str. 234. Gadamer očitno pozablja na Heideggrovo hermenevitično stališče, podano v razpravi *Fenomenologija in teologija*, da imajo "vsi temeljni teološki pojmi vedno, vzeti v svoji polni regionalni sovisnosti, v sebi sicer eksistencialno nemočno, tj. **ontično** preseženo, toda ravno zato **ontološko** določujočo predkrščansko in s tem čisto racionalno dojemljivo vsebino. Vsi teološki pojmi nujno skrivajo v sebi to razumevanje biti, ki ga ima človeška tubit kot taka — kolikor sploh eksistira — sama od sebe." (Phainomena III/9-10, str. 83) Kot primer za to navaja pojmovanje krivde. Heideggrovo intenzivno ukvarjanje z apostolskimi pismi, Avguštinom, srednjeveškimi mistiki, Luthrom in Kierkegaardom na začetku dvajsetih let je sicer "dokumentirano" v predavanju leta 1921/22 *Fenomenologija religioznega življenja*. **1. Uvod v fenomenologijo religije** **2. Avguštin in neoplatonizem** (HGA 60). Sicer pa Heidegger v prej omenjenem pogovoru z Japoncem decidirano pove: "Brez teološkega porekla ne bi nikoli prispel na pot mišljenja. Poreklo (Herkunft) po vedno ostaja prihodnost (Zukunft)." (*Na poti do govornice*, 1994, str. 98)

⁷ Heidegger v pismo Jaspersu z dne 27.6.1922, kjer omeni tudi načrt interpretacije Aristotela, zapiše: "Staro ontologijo (in iz nje izrasle kategorialne strukture) je treba iz temelja na novo oblikovati — če naj lastno-sedanje življenje zares dojemamo in usmerjamo v njegovih temeljnih intencijah. Naša filozofija ni več zmožna razumeti, kaj so Grki po svojem deležu dosegli zase, da ne omenjamo, kako nimamo nobenega pojma o tem, kaj pomeni po našem deležu doseči isto in **samo** to; to pa ne pomeni obnavljati Platona ali Aristotela, ali se navduševati nad klasičnim starim vekom in pridigati, da so Grki vedeli že vse pomembno. Potrebna je kritika dosedanje ontologije pri njenih koreninah v grški filozofiji, posebej Aristotelovi, čigar ontologija (že ta pojem ne ustreza) je pri Kantu in pri Heglu prav tako živo navzoča kakor pri srednjeveških sholastikih." (*Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, München/Frankfurt a.M. 1990, str. 27)

⁸ Prim. Heideggrova prva marburška predavanja v poletnem semestru leta 1923 z naslovom *Ontologija (Hermenevitična faktičnost)*, HGA 63.

⁹ HGA 63, str. 5.

¹⁰ Od "facere" ("storiti", "narediti", "izvršiti", "ustvariti", "zgraditi" "zgraditi", kar pri Heideggru ustrezno povzema "vollziehen" (izvrševati, vršiti). Lat. glagol "facere" je sicer etimološko povezano z gr. "tithenai", nem. "tun" in slov. "diti".

¹¹ Tako Kant obravnava moralni zakon kot faktum čistega uma, "ker ga ni mogoče z umovanjem izpeljati iz predhodnih danosti uma, npr. iz zavesti o svobodi (saj nam le-ta ni dana vnaprej), ampak se nam vsiljuje sam od sebe kot sintetični stavek a priori, ki ne temelji na zoru, ne na čistem ne na empiričnem" (*Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 1993, prev. R. Riha, str. 34).

¹² O tem Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles 1993, str. 27.

¹³ Kot možen vir se navaja Natorpovo recenzijo knjige Bruna Baucha o Kantu (iz leta 1917), ki je bila objavljena leta 1918 v *Kantstudien*.

¹⁴ Tako Heidegger v dodatku k predavanjem iz leta 1923 Heidegger izrecno pripomne: "Tendenca tega spraševanja je ravno v tem, da spravi do razumevanja to, kar metafizika in idealizem jaza v vseh različicah na osnovi svojega predpojma nikakor ne pusti stopiti na dan: vpra-

šanje po **smislu 'sem'**, ne jaza kot izvora in akterja na določen način dojete transcendentalno-relativne ali absolutno-idealistične konstitucijske problematike; ideja konstitucije in sicer fenomenološke konstitucije, ni nujno vezana na transcendentalno spraševanje." (HGA 61, 173) Prim. Landgrebejev spis *Fakticitet in individuacija*, v: Rani Hajdeger (*Recepcija Bivstva i vremena*), Beograd 1979, str. 131-147.

¹⁵ Prim. posebej Heideggrova predavanja iz poletnega semestra leta 1920 *fenomenologija zrenja in izraza. Teorija filozofskega pojmovanja* (HGA 59).

¹⁶ Na to Heidegger izrecno opozori tudi v *Biti in času*: "Da-stva fakticitete ni najti v zrenju." (HGA 2, str. 180)

¹⁷ HGA 61, str. 139.

¹⁸ Gadamer v svojem zapisu *Der eine Weg Martin Heideggers* (GW 3, str. 429) pripomne: "Izraz 'naznaka' jasno pove, da tu ne gre za ingerenco pojma in pojmovanja, torej tudi ne za eidetsko splošnost v Husserlovem smislu. Naznaka se vedno drži v distanci kazanja, in to spet pomeni, da mora drugi, ki mu je nekaj pokazano, sam videti." Znotraj obširnejše razlage formalno- naznačujočega karakterja filozofskih definicij v predavanjih leta 1921/22 Heidegger to "distanco kazanja" takole opredeli: "Definicijo kot naznačujočo hkrati karakterizira to, da predmeta, ki naj ga določi, ravno ne polno in prav zares daje, ampak zgolj nakazuje, kot pristno nakazujejoča pa ga ravno principiarno preddaje." (HGA 61, str. 32)

¹⁹ "Umsicht" je sicer tudi Heideggrov prevod za **phronesis**.

²⁰ Eksistenciali so kot eksplikativni eksistence prvič vpeljani v predavanjih leta 1923 *Ontologija (Hermenevitična fakticitete)*; prim. HGA 63, str. 16.

²¹ Etične vrline Heideggra tu ne posebej zanimajo. Omeniti velja 205. Pindarjev fragment, kjer je "vladavica **Alatheia**" imenovana kot "izvor velikih vrlin" (*Archa megalas aretas, / onass' Alatheia*).

²² V predavanjih o Platonovem *Sofistu* iz leta 1924/25, katerih uvodni del tvori obširna interpretacija 6. knjige *Nikomahove etike* in 1. knjige *Metafizike* je Heidegger še posebej pozoren na to, da **phronesis** kot način *aletheuein* duše po Aristotelu (1140 b, 28 sqq) ne zapada pozabi. Heidegger pripomne, da je "Aristotel tu zadel ob **fenomen vesti**. **Phronesis** ni nič drugega kot v gibanje spravljena vest, ki naredi delovanje prozorno. Vesti ne moremo nikoli pozabiti. Pač pa lahko s **hedone** in **lype**, strastmi, zastremo in naredimo nedelotvorno to, kar vest razkriva." (HGA 19, str. 56) V tem pogledu je pomembno tudi mesto iz Heideggrovih kasselskih predavanj o filozofskem delu Wilhelma Diltheya leta 1925, ki vključujejo tudi načrt interpretacije bitnega smisla tubiti iz časovnosti: "Izbrati odgovornost za samega sebe pomeni izbrati **vest** kot to možnost, ki človek samolastno je. Zmota fenomenologije je, da je napačno razumela avtentično antropološko strukturo Kantove etike (Scheler). Kant je videl, da je temeljni smisel tubiti možnost moči biti možnost sama in jo moči dojeti. Izbrati vest pa hkrati pomeni **postati kriv**. 'Delujoči je vselej brezvesten' (Goethe). Sleherno delovanje je hkrati krivda." (Martin Heidegger: *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, Dilthey-Jahrbuch 8, Göttingen 1992/93, str. 169).

²³ Heidegger podrobneje obravnava Aristotelovo pojmovanje **physis** v *Fiziki* šele v razpravi *Vom Wesen und Begriff der Physis (Aristoteles, Physik B, 1)*, ki je nastala leta 1939 (*Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 237-299). Tu med drugim zapiše: "Aristotelova 'Fizika' je skrita in zagledelj nikoli zadostno premišljena temeljna knjiga zahodne filozofije." (Ibid., str. 240)

RESNIČNOST IMEN IN GOVORA PRI PLATONU IN ARISTOTELU

«Torej je tisto resnično (τὸ ἀληθές) njega [govora] uglajeno in božansko ter prebiva zgoraj med bogovi, tisto lažno (τὸ ψεύδος) pa spodaj pri množici ljudi ter je grobo in kozlovsko/tragično (τραγικόν).»

(Pl. *Cra.* 408 C 5–7)

90 I.

Vprašanje govora (λόγος) ter imena (ὄνομα) kot dela govora, kakor si ga zastavlja Platon in Aristoteles – prvi predvsem v dialogu *Kratilos ali o pravilnosti imen*,¹ drugi pa v uvodnih poglavjih spisa *O razlaganju (De interpretatione)*² –, ima svoj neposredni izvor v prvih razpravah o govoru, ki so jih sprožili sofisti,³ tematiziral pa prav Platon – predvsem v omenjenem delu. Lahko bi celo rekli, da »sofistični duh« pomeni osnovo njunega filozofiranja tako takrat, ko se mu upirata, kot tudi tedaj, ko ga sprejemata kot tisto, čemur se ni mogoče več izogniti. Gotovo ni naključje, da so sofisti pri relativizaciji vseh področij življenja dajali velik poudarek ravno relativizaciji govora oz. njegove resničnosti, prav tako pa tudi Platonova in Aristotelova rehabilitacija resnice ni mogla kar tako mimo vprašanja resničnosti govora, kot tudi ne mimo sofističnih ugovorov – posebej, ker sofisti ne pomenijo zgolj ene izmed filozofskih šol, ampak so predstavniki tedanjega (in ne le tedanjega) »duha časa«. Če se zdi Aristotelu njegova pozicija že precej samoumevna, pa smo pri Platonu v središču polemike.

Kolikor lahko Platonovo nalogo nasploh razumemo kot poskus orientacije v svetu napetosti med grško »arhaiko« in sofistiko, velja to tudi na področju razumevanja govora, »jezika«. Glavna Sokratova sogovornika v *Kratilu* predstavljata ravno ta dva pola tedanjega grštva: Hermogenes novo sofistiko, Kratilos, ki se ima za heraklitovca, pa položaj arhaike v novih razmerah.⁴

Na glavno vprašanje dialoga *Kratilos*, ali je pravilnost imen stvar dogovora, ali pa je ime pravilno po naravi, imata vsak svoji vlogi ustrezen odgovor. Hermogenes se ne pusti prepričati, »da je pravilnost imena kaj drugega kot dogovor (συνθήκη) in soglasje (ὁμολογία)« (384 D 1–2), trdi torej, da so imena dana »po postavi (νόμος) in navadi (ἔθει)« (384 D 6–7). Pravilnost je le še v pravilni uporabi dogovorjenega – kot vemo, pa sofistom ni tuja niti zloraba tega, če je le dovolj prepričljiva, da uspe. Kratilos pa trdi, da so vsa imena pravilna po sebi, »da je pravilnost imena vsakemu od bivajočih prirojena po naravi (φύσει πεφυκυῖαν)« (383 A 4–5). Vsa imena so pravilna, saj so imena ravno, kolikor so pravilna (prim. 429 B), kdor pa ne govori pravilno, »takšen dela samo hrup (ψοφεῖν), ko se po nemarnem premika, kot če bi kdo s tolčenjem premikal bronasto posodo.« (430 A 5–7)

Hermogenes torej predstavlja in zagovarja novo, sofistično tezo, da so imena (tako kot vse drugo) θεῖσει, po stavi, Kratilos pa, da so – v skladu z arhaično filozofijo – φύσει, po naravi. Vendar pa stvar ni tako enostavna. Platon se dobro zaveda, da v novih razmerah arhaična filozofija ni več mogoča, da Kratilov φύσει ni in ne more biti več Heraklitov φύσει.

Že Sokrata (in za njim Platona) zanima ravno na novo (»sofistično«) razumljena arhaika, saj ta takrat edinole obstaja. Vprašanju starega, izvirnega razumevanja starih mislecev se izogne in zavzame odklonilno stališče do ocenjevanja božanskosti starih, to je tistih, ki jih nekateri imenujejo »božanski«. Gadamer pravi: »Ali "božanski ljudje" govorijo resnico, ali so bili v časih, ki so bili bližji bogovom, v svoji resnici povsem razumljeni in le danes niso več, tega Sokrates dejansko ne želi odločiti. On ve samo o svojem lastnem neznanju in nevednosti tistih, ki jih lahko vpraša.«⁵ Še več:

91

neprestano čutimo Sokratov »dvom, ali modrost starejših pesnikov sploh še razumemo«.⁶ Ob tem je zanj seveda vprašanje razumevanja same izvirne misli brezpredmetno, pojavlja pa se problem, kaj je z odmevi te misli v takratnem času – in to je vloga, ki jo igra Kratilos v istoimenskem dialogu.

Sofistična razprava o naravnosti in konvencionalnosti torej postavi v novo luč tudi arhaični φύσει: takoj ko se začne o tem na tak način razpravljati, postane stvar popolnoma drugačna, ne glede na to, za kakšen odgovor se zavzemamo. Gadamer razlaga, kako je bilo videti to v času, ko je »sofistika določila duh vzgoje«, na primeru prava (pravega, tistega, kar je prav in pravo): »Raznovrstnim variantam sofističnih teorij prava je skupno to, da podajajo neko "utemeljitev" prava.« Ne glede na to, kako ga utemeljujejo, so že s samim tem postopkom »v sebi zaobrile smisel prava«, »so ga zani-kale, četudi mu "izrekajo oprostilno sodbo" ("freisprechen")«.⁷ Pravo, to, kar je prav, torej ni več nekaj samoumevno veljavnega, ampak postane nekaj, kar lahko postavimo pod vprašaj: kaj je prav(o) in na čem temelji, da je prav(o)? Sofistično vprašanje seveda odkrito napeljuje na nekakšno zunanjo utemeljitev. Delanje pravega mora imeti svoj zunanji motiv in mora biti v interesu tistega, ki tako ravna.⁸

Tudi tisti pa, ki skušajo zagovarjati naravnost prava (in ostalih stvari, npr. pravilnosti imen) v maniri starih, so s tem že vpleteni v sofistično utemeljevanje. Ne navsezadnje je tudi Kratilov obrat – da je govorjenje vedno po naravi pravilno, kajti če ni, sploh ni govorjenje – značilen sofizem. V sofističnem času »*naravnost* in *pravstvena vzgoja* ..., ki v nadaljnjem prenašanju starajočih se oblik ne premoreta nobene odpornosti proti vpadu samovoljnega sprevrčanja s pomočjo sofističnega duha«, samostopita v službo sofistike ter tako postaneta stvar Platonove in kasneje Aristotelove filozofske kritike.

II.

Zakaj je resničnost imen za Platona sploh tako pomembna, da ji posveti ves spis? V uvodnem delu Kratila zvemo, da gre Platonu pravzaprav za

vprašanje resničnosti govora (λόγος), vendar pa je njegova resničnost odvisna od resničnosti oz. pravilnosti imen. Na kakšen način? Resnica celote je namreč nasploh odvisna od resničnosti delov celote: v govoru, ki je resničen v celoti, morajo biti resnični tudi vsi njegovi deli (τὰ μέρη), najmanjši del govora pa je ime (prim. 385 C).

Razkrivajoča in prikrivajoča narava označujočnosti govora je Platonu neprestano pred očmi, saj pomeni osnovo vsega kasnejšega razpravljanja o imenih. Sokrates npr. pravi Hermogenu: »Veš, da govor vedno vse (τὸ πᾶν) označuje (σημαίνει) in obrača (κυκλεί) in obrne (πολεί), in da je dvojen, in odkrivajoč/resničen in prikrivajoč/lažen.« (408 C 2–3)¹⁰ In če govoru pripada ἀληθεύειν (odkrivanje, »resnicovanje«) in ψεύδεσθαι (prikrivanje, izkrivljanje), bo to veljalo tudi za njegova sestavna dela, za ime (ὄνομα) in glagol (ῥῆμα)¹¹ (prim. 431 B). Če se nam v imenski besedi ne razkriva nič, se nam ne more niti v tistem, kar je o njej povedano, saj ne bi vedeli, o čem je govor. Zato je treba najprej spregovoriti o pravilnosti imen, o tem, ali nam imena pravilno prikazujejo stvar, saj šele iz imen in glagolov sestavimo govor s pomočjo večšine poimenovanja (onomastike) ali govornišva (retorike) ali kakšne podobne večšine (prim. 425 A).

Kaj pomeni za Platona sam λόγος? Na to vprašanje nam med drugim odgovori v svojem *Sedmem pismu*, kjer se λόγος pokaže kot eden od treh momentov spoznavanja – poleg spoznanja imena (ὄνομα) in podobe (εἶδωλον) –, katerim sledi četrti moment, samo znanje (ἐπιστήμη) (prim. *Ep. VII*, 342 A in naprej), pa še to »nudi duši tisto, česar ne išče (isto, 343 C).¹² Logos torej ni *dokončno* in *vse* spoznanje in ni za dušo *bistveno* spoznanje, saj to ni niti znanje samo (ἐπιστήμη).

Hkrati pa brez logosa ni filozofije (prim. *Sph.* 260 A, B). Filozofija je tu seveda razumljena kot dialektika, stvar dia-log(os)a. Filozof, dialektik pa je tudi tisti, ki se najbolje spozna na govorjenje, in če je zakonodajalec (νομοθέτης) za Platona kot besedotvorec (ὀνοματοποιός, "onomaturg") kar nekakšen demiurg (prim. *Cra.* 389 A 1–3), je njegov nadzornik prav dialektik. Tisto, kar je treba pri imenih in govorjenju nasploh "nadzorovati", pa je *resničnost*.

Načelno je jasno, kaj je resnica govora. Ko Sokrates pravi, da je »neki govor resničen, drugi pa lažen« (385 B 5), ugotavlja, da je »tisti, ki govori o bivačih, kot so, resničen, tisti, ki pa kot niso, lažen« (385 B 7-8). Podobno je s pravilnostjo imena: »Pravilnost (ὀρθότης) imena, sva dejala, je to, kar pokaže, kakšna je stvar.« (428 E 1-2) Zakonodajalec mora vzdeti vsaki stvari »prikladen εἶδος, pa naj ga izrazi v kakršnihkoli že zlogih (prim. 390 A). Če naj bo ime resnično in pravilno, mora εἶδος imena ustrezati εἶδосу stvari, ki jo poimenuje. V tem je resničnost/pravilnost imena. Pravilna imena »pokažejo, kakšno je vsako od bivačih« (422 D 1-3).

Stvar je tu seveda prvotna, ime pa je njen posnetek: »Ime je torej, kot se zdi, posnetek z glasom (μίμημα... φωνή) tega, kar posnema (μιμείται), in posnemajoči imenuje z glasom, kar se posnema (423 B 9-11) Tisto, kar se posnema, je bitnost (οὐσία). Ne glede na naravnost ali konvencionalnost imena je posnemanje pravilno in resnično, ko razkriva bitnost, idejo bitnosti. Vendar pa se ob tem v vsakem primeru postavi vprašanje: če je ime postavljeno po dogovoru, potem je onstran pravilnosti ali nepravilnosti, saj je le znak za neko stvar; če pa je ime vzdeto po naravi, pravilnost predpostavlja idealnega imenodajalca, ki mu je odkrita vsa resnica tako stvari kot imen. To pa je nivo, ki ga Platon pripisuje bogu, ne človeku. Človeški zakonodajalec se namreč vedno lahko zmoti (prim. 436 D) – še več, celo prepričani smo lahko, da se bo kar precejkrat zmotil.

Problem popolnosti imena je pravzaprav jasno nakazan že s tem, da Platon pravi imenu posnetek, saj vemo, kaj si je mislil o posnetkih v umetnosti. Vendar pa tu obstaja razlika med sliko in imenom. Posnetke (μίμηματα) imenuje pri slikah (ζῶα) in imenih pravilne (ὀρθός), pri imenih pa tudi resnične (ἀληθής), oz. če gre za napačne posnetke, imenuje te pri slikah in imenih nepravilne, pri imenih pa tudi lažne (430 D 3-7). Pravilnost je torej širša kot resničnost: resnica posnetka pomeni, da le-ta odkriva resnico stvari, idejo, medtem ko je pravilnost usklajenost posnetka s posnemanim, pri čemer lahko posnemamo tudi kaj drugega kot resnico stvari: posnetek nam lahko – kot posnetek posnetka (tu Platon govori o μίμησις μιμήσεως) – posnemajoč odkriva le boljši ali slabši posnetek resnice stvari, ki ga posnema. Če pa hoče posnetek biti resničen, mora biti

tak, kot bi ga napravil idealni zakonodajalec. – Problem resnice kot resnice in resnice kot pravilnosti je torej problem človeka kot božanskega in človeka kot omejenega pri dokončnem spoznavanju resnice.

Na eni strani imamo torej stvari take, kot so, na drugi pa spoznavajočega človeka. Stvari (τὰ πράγματα) imajo »same od sebe neko stanovitnost bitnosti (βεβαιότητα τῆς οὐσίας)« (386 A 3-4), oziroma »neko stanovitno bitnost (οὐσίαν ἔχοντα τινα βέβαιον), ne glede na nas in ne od nas« ter so »po samih sebi glede na svojo bitnost, po kateri so vzrasle (πέφυκεν)« (386 D 9 – E 4). Tudi delovanja/dejanja (αἱ πράξεις) so neka vrsta bivačih stvari, zato delujejo po svoji naravi, ne pa po kakšnem mnenju; tudi govorjenje (τὸ λέγειν) je eno izmed dejanj, poimenovanje (τὸ ὀνομάζειν) pa – kot del govorjenja – ravno tako, torej ima svojo lastno naravo (prim. 386 E 6 – 387 D 9).

Po drugi strani pa si ne moremo zamisliti idealnega imenodajalca, ali se vsaj ne moremo zanašati na to, da je bil tak. Če resničnost besed ni gotova, potem ne more držati Kratilova trditev, da kdor pozna (ἐπίστηται) imena, pozna tudi stvari (prim. 435 D 5-6), »ampak je jasno, da morava poiskati poleg imen nekaj drugega, kar nama bo brez imen pokazalo, katero od tega dvojega je resnično, ko jasno pokaže, kakšna je resnica bivačih« (438 D 5-8). Bivačja je mogoče spoznati brez imen, če in kolikor jih je sploh mogoče, saj pravilnost imen – najmanj, kar lahko rečemo – ni zanesljiva. Pa tudi če bi bila – popolna podobnost naziva tistemu, česar naziv je, bi peljala v absurdno podvojitev, v kateri ne bi mogli več ločiti stvari in njihovih imen, kot ugovarja Sokrates Kratilu (prim. 432 D).

Največji problem pa ostaja vsekakor človekovo nevedenje; tudi Sokrates ter njegov sogovornik sta dejala »bogovom, da ne vedoča nič resnice domnevava nauke (εἰκάζομεν δόγματα) ljudi o tem.« (425 C 1-3) Celotno pretresanje in tehtanje ustreznosti imen je tako jasno postavljeno v sfero človeških zmožnosti, nezadostnega (toda ravno zato še kako potrebnega) razpravljanja, pri čemer se tej nezadostnosti noben človek ne more popolnoma izogniti.

Ime je nekakšen organ (ὄργανον)¹³ in sicer »nekakšen poučevalni in razločevalni organ bitnosti« (388 B 13 – C 1), torej nam je z njim dana pomoč pri poučevanju o bitnostih in njih medsebojnem razločevanju. Vendar ime ni popolno. Nepopolnost poimenovanja izhaja iz nepopolnosti spoznavanja: »da se imena prilegajo stvarem, ki se in premikajo in tečejo in nastajajo« (411 C 9–10) – to je rezultat tega, da ljudje vidimo stvari v premikanju, teku in nastajanju. Nečesa, kar se spreminja, ni mogoče spoznati; spoznamo lahko le tisto, kar se »nič ne odmakne (ἐξιστάμενον) od svoje ideje (ἰδέα)« (439 E 4–5), je vedno enako in isto.

Zato je jasno, da pravilnost imena ocenjujemo glede na stvar in ne obratno. Sokrates pravi, da iz resnice (ἀλήθεια) spoznavamo ustreznost ali neustreznost njene podobe (εἰκόν), ne pa obratno. Podoba je namreč lahko napačna. Pravo vprašanje je torej, kako spoznati samo resnico. Kratilos se s tem načeloma strinja, vendar pa se Sokrates sam sprašuje: »Na kateri način je torej treba spoznavati (μανθάνειν) ali odkrivati (εὐρίσκειν) bivajoča (τὰ ὄντα), je nemara preveč spoznati tako zame kot zate.« (439 B 4–6)

Dejansko stanje je bi lahko opisali kot takšno, da »ime zdaj dobro leži (εὖ κεῖσθαι), zdaj pa ne« (432 D 11 – E 1). Isto velja tudi za govor, ki je stvarjem ustrezen ali pa ne (prim. 432 E), stvari so povedane lepo/dobro/izborna (καλῶς) ali pa slabo (κακῶς) (prim. 433 A). Sokrates pravi, da tako dogovor kakor navada tudi prispevata k pojasnitvi tistega, kar imamo v mislih, ko govorimo (prim. 435 B). Seveda pa se iz jasnih razlogov ne opredeli za konvencionalnost imen in govora (ker tu o resničnosti imen sploh ne moremo več govoriti), hkrati pa ima tudi pomisleke pri tezi o naravni pravilnosti (čeprav se bolj nagiba v to stran), saj vse preveč znakov kaže, da je ta možna le na nivoju idealne hipoteze, v dejanskosti pa je – zaradi že omenjene nepopolnosti človeškega spoznanja – ni. Sokratovi temeljni usmerjenosti ustrezno je razgovor s Kratilom krajši, a bolj resen, medtem ko se Hermogenes v daljšem pogovoru ne pokaže za doraslega sogovornika.

Tako se dialog konča brez odločitve. Na koncu si obljubijo, da se bodo še posvečali obravnavanim problemom, saj nihče ne misli, da so jih rešili, še več: vsaj Sokratu je očitno jasno, da jih tudi ne morejo rešiti. Morda bi lahko rekli, da so si le razširili obzorje za premislek o tem, glavna točka, ki izhaja iz vseh sprotnih opomb pa je, da je treba do problema zavzeti distanco, saj podajanje dokončnih rešitev ni v naši moči.

Na tak konec napeljujejo že Sokratove izjave med samim pogovorom, ki hkrati napotujejo na vedno vnovično premišljanje problema. Na začetku drugega dela dialoga, torej pogovora s Kratilom, Sokrates pravi: »Čudim se tudi sam že zdavnaj svoji modrosti in sem nejeveren. Zdi se mi torej, da moram znova pretehtati (ἐπανασκέψασθαι), kaj govorim.« (428 D 1–3) Vedno se je treba vračati k temu, kar smo že povedali. Še več, zdi se mu, da je s svojim razpravljanjem šel celo tako predaleč, da se mora zanj oprostiti bogovom: »Za danes jo (sc. navdahnjenost, op. F. Z.) je treba izrabiti in raziskati glede imen še drugo, jutri pa se, če je vama pogodu, odvrniti od nje z daritvijo in se očistiti (καθαρούμεθα)...« (396 E 1–4) S tem sam oceni vrednost lastnih razglabljanj, pri čemer ima posebne zadržke v zvezi z imeni bogov, kajti o bogovih ve človek še najmanj govoriti (prim. 400 D – 401 A, na primer 400 D 7: »o bogovih nič ne veva [περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν]«). In če ljudje nič ne vemo o tistih, pri katerih prebiva resnica in tudi resnica govora, je vsako naše govorjenje o njih in o resnici le bolj ali manj »tragično« (prim. 408 C 5–7).

Pri takšnem načinu govora (in tudi glede na omenjeno mesto iz *Sedmega pisma* ter številna podobna mesta) je jasno, da Platon ni in ne more biti suženj besede: »Da se torej ne bi ti pa jaz, ki sva prijatelja, bojevala z besedami (μὴ μαχόμεθα ἐν τοῖς λόγοις), sprejmi to, kar pravim.« (430 D 1–2) Gre za stvari, ne za besede. Tako je tudi vsa razprava o resničnosti besed (posebej »etimologiziranje«) neprestano »postavljana v oklepaj« – vse je treba sprejemati s številnimi pridržki.

Tisto, kar je gotovo, je obstoj resničnega in človekova nevednost. Vse ostalo je nivo hipoteze, ki je potreben, vendar pa ne sme pozabiti na mesto, ki mu pripada.

III.

Pri Aristotelu bi o taki zadržanosti težje govorili. Kot bomo videli, njegovo razumevanje logosa sledi njegovi siceršnji težnji vzpostavitve filozofije kot znanja, ki bi se čudilo le še temu, če bi bilo kaj drugače, kot smo spoznali.¹⁴ Splošni teoriji logosa je posvetil prvih šest poglavij svojega spisa, kasneje naslovljenega *O razlaganju*, in čeprav je ta spis del njegovih »logičnih« spisov, teh odlomkov ne gre brati z vidika formalne logike.

Preden preidemo k neposredni obravnavi tega Aristotelovega spisa, je treba pokazati, kako govor (λόγος) ni le ena od številnih človeških zmožnosti, ampak je prav tisto, kar je zanj odločilnega pomena. Pri tem se je treba zavedati, da pri logosu ne gre le za govor, ki bi bil nujno izrečen, ne za sposobnost govorjenja kot somatsko funkcijo, ampak za nekaj, kar je onstran nivoja artikulacije v posameznem jeziku. Moč takšnega govora je tisto, kar človeka ločuje od drugih živih bitij: »Tubit, to je bit človeka, je tako v vulgarni kot v filozofski "definiciji" zamejena kot ζῶν λόγον ἔχον, živeče, katerega bit je bistveno določena prek moči govora (das Redenkönnen)«. ⁹⁸ Tako namreč Heidegger razloži znano Aristotelovo trditve iz *Politike*: »Govor pa ima od živih bitij edino človek (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶν)«. (Pol. A 2, 1253 a 9 – 10)

Z vidika človeka pomeni govor možnost biti človek, živeti kot človek, to pa je živeti dobro: »... medtem ko je govorno izražanje zaradi dobrega življenja (ἡ δ' ἐρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ)« (De an. B 8, 420 b 20).¹⁶ Čeprav tu Aristoteles govori o govoru kot izražanju, razlaganju in sporočanju (kar pomeni ἐρμηνεία), pa to toliko bolj velja za sam logos, ki je predpostavka vsakega razlaganja. Izkušnja govora, govorice (ki je pred sporočanjem, samim govorjenjem kot izrekanjem) je za človeka kot človeka odločilna in se nas – po Heideggeru – najbolj notranje dotika, saj ima »človek pristno prebivališče svoje tubiti v govorici, ne glede na to, ali to ve ali ne«. ¹⁷ Dobro živeti pomeni toliko kot živeti v resnici, to možnost pa človeku odpira logos, govor, moč govora.

Obstaja več vrst govora, tistega pa, ki govori iz obzorja resnice ali neresnice, imenuje Aristoteles apofantični, prikazujoči govor (λόγος ἀποφαντικός) oziroma kar prikazovanje (ἀποφάνσις). Beseda izhaja iz glagola ἀπο-φαίνεσθαι, od (samega sebe) kazati se (sem). Gre za to, da se »fenomen« (φαινόμενον) oziroma tisto »sebe-na-sebi-samem-pokazujoče, razodeto«¹⁸ od-pokaže. Tako prikazujoči govor pomeni samoprikazovanje fenomenov. Če se nekaj prikaže, to pomeni, da se hkrati pokaže (določi, »predicira«) in omogoča, da se tudi izkaže (izreče v izjavi, v kateri je sporočena pokazana določitev).¹⁹ Le v takem primeru pomeni λέγειν isto kot ἀποφαίνεσθαι.

Človeku se skozi govor razodevajo »fenomeni«, torej »celota tistega, kar je obelodanjeno ali se lahko prinese na svetlo, kar so Grki včasih identificirali enostavno s τὰ ὄντα (bivajoče)«. ²⁰ Pokažejo se človekovi duši, na katero napravijo vtise (παθήματα), duša zazna to, kar se kaže, »stvari« (τὰ πράγματα).

»Stvari« pa se lahko prikažejo na dva načina. Lahko se s tem odkrijejo, razkrijejo take, kot so, se pokažejo take, kot so v resnici – in v tem primeru je človekov »vtis« pravilen, resničen. Lahko pa se pokažejo prikrite, zakrijejo to, kar so, in se pokažejo kot nekaj drugega, kot so v resnici – s tem pa pride v človekovem »vtisu« do prevare, napake, zmotnega ali lažnega govora. ⁹⁹

Aristoteles celo pravi, da je apofantični logos tisti, ki ima spodaj v temelju, ki mu stoji-ob (ob-staja) in ki mu je torej na razpolago (ὑπάρχειν) prikrivanje ali odkrivanje (prim. Int. 4, 17 a 2–3). Prikazovanje je položeno pred nas, ob-stoji kot prikrivanje ali kot odkrivanje. Odkrivanje prikaže obstoječe kot obstoječe in neobstoječe kot neobstoječe, prikrivanje pa obstoječe kot neobstoječe, neobstoječe pa kot obstoječe (prim. Int 6, 17 a 26–29). Tako pridemo do vseh možnih govorov o nečem, pri čemer pa seveda nekateri stvar odkrivajo, drugi pa prikrivajo.

Na tem nivoju govora še ni nič odvisno od konkretnega jezika, ampak gre za »pri vseh iste vtise duše« »istih stvari« (Int. 1, 16 a 6–8). Razlikovanje se začne na nivoju izražanja tistega, kar se je pokazalo. Glasovna slika, bese-

de, s katerimi se izražamo, in črke, s katerimi glasove zapišemo, so stvar dogovora (συνθήκη), torej so θέσει. Aristoteles za imena izrecno pravi, da niso nastala φύσει, ampak so imena šele od takrat, ko postanejo dogovorjeni znaki, simboli, s katerimi imamo navado izražati določene »stvari«, isto pa velja tudi za glagole. Tudi govor nima svojega pomena kot kakšen »organ«, nima organske povezave s »stvarjo«, kot to še trdi Platon.²¹ To pomeni, da govor »označuje po dogovoru«, kot znak, torej smo tu že pri samoumevni predpostavki o konvencionalnosti jezika.

Aristoteles pa problema naravnosti in konvencionalnosti govora sploh ne problematizira in je – vsaj kar se tega tiče – daleč pod ravnijo razprave iz Platonovega *Kratila*. Aristoteles se tako rekoč vnaprej odloči za rešitev, ki so jo zagovarjali sofisti. To, o čemer Platon še razpravlja, je za Aristotela že samoumevno. Če Platonu modrost ne dopušča niti tega, da bi se po dolgi razpravi čutil sposobnega dokončne odločitve, si Aristoteles tu ni sposoben tega vprašanja niti zastaviti več oziroma se mu to ne zdi potrebno.

100 Imena in glagoli so zanj »simboli« (kot znaki, ne kot simboli formalizacije), s katerimi operira »logična« analiza, torej analiza logosa. Toda kljub temu, da simbol sam za sebe nekaj pomeni, nič ne pove – gre le za izraz (φάσις). Obzorje resničnega in neresničnega se na nivoju imena in glagola pri Aristotelu sploh ne pojavlja. Tisto, kar je pri tem izvirno, je govor (λόγος), vprašanje resničnega govora pa se lahko postavi le v primeru prikazujočega govora. Aristotelova ἀνάλυσις, »analiza«, torej raz-veza oz. razrušitev enotnega govora je torej naknadna ter je omejenega dosega. Posega namreč v formalno sestavo govora, ne pa v vsebino, ki je zamejena oziroma določena po tistem, kar je govoru odkrito ali prikrito, po resničnosti ali izkrivljenosti. Na nivoju razstavljenega sploh ni mogoče govoriti o resnici ali neresnici: ta obstaja v jeziku le toliko, kolikor je govor, ki spregovarja v njem, utemeljen v odkritem prikazovanju stvari.

Enostavni prikazovalni govor pa se lahko prikazuje na dva načina. Lahko nečemu nekaj pri-reka, se izreka katafatično (κατάφασις), o nečem nekaj zatrjuje – govori *nekaj o nečem* (τὶ κατὰ τινός). Lahko pa prikazuje odrekanje *nečesa* [stran] *od nečesa* (τὶ ἀπὸ τινός), lahko prikazuje, kako je

nekaj nečemu od-rečeno, zanikano, kako se izreka apofatično (ἀπόφασις). Sestavljeni govor je iz več enostavnih in v njem lahko istemu nekaj prirekamo, drugo pa odrekamo. Pri tem v osnovi ne gre za zanikovanje ali pritrjevanje tistega, ki govori (za sodbo govorca), ampak za to, kako se stvar pokaže.

Tako je vprašanje govora pri Aristotelu predvsem ontološko vprašanje. Ko se v govoru kaže stvar, bivajoče, kaže le-to svoj izgled, videz (εἶδος), kaže, kako je, najprej pa se pokaže za bivajoče kot bivajoče. S tem, ko pokaže svoj izgled, pokaže tudi svojo zamejenost, »definicijo« (ὁρισμός). V tem smislu je govor isto kot zamejitev. Govor se lahko umesti v to resnico, ko jo prikaže, kot je ta na razpolago za prikazovanje.

Zato pomeni »dobro življenje« izkoristiti zmožnost govora, kar pomeni tudi zmožnost misliti/umevati, predvsem pa pomeni za človeka možnost dostopa do resnice. Aristotelova borba proti sofistom je res osredotočena predvsem na napake v sklepanju ter na zlorabo jezika (npr. homonimije, prim. *Int.* 6, 17 a 35–37), vendar pa ga s Platonom družijo težnja k resničnemu uvidu, k spoznanju resnice. Za oba poteka ta pot prek govora, logosa, in je torej v tem smislu dia-lektična. Koliko lahko ta pot tudi pripelje smrtnika do dokončnega najvišjega spoznanja, je posebno vprašanje, pred katerim si ne gre zatiskati oči – in vsaj Platon si jih ni. Toda to ga ni omajalo v prepričanju, da duša ne išče zama. Takšno prepričanje pa je vodilo že Sokrata, ko se je uprl po človeško umerjeni prevzetnosti (ὑβρις) sofistov.

Opombe

¹ Navajam po novi kritični izdaji: *Platonis Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Tomus I. Tetralogias I–II continens insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*. Oxford 1995 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis) in po (mestoma prilagojenem ali popravljenem) slovenskem prevodu: Platon, *Kratilos (ali o pravilnosti imen, logičen)*. Prev. Marijan Tavčar. Maribor 1980 (Iz antičnega sveta 21).

² Navajam po izdaji: *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio Paluello. Oxford 1949, ²1956 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). Prim. prevod prvih šestih poglavij v tej številki *Phainomene*.

³ O tem prim. Franci Zore, »Logos in resnica pri poznem Platonu«, *Phainomene*, let. 4

(1995), št. 11/12, predvsem str. 110–111.

⁴ V tem dialogu se soočita dva Platonova filozofska učitelja: Kratilos, ki ga je Platon poslušal v mladosti, in Sokrates, čigar učenec je postal nekako pri dvajsetih letih.

⁵ Hans-Georg Gadamer, »Platon und die Dichter«, v: *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, str. 190.

⁶ *Ibid.*, str. 204.

⁷ *Ibid.*, str. 195.

⁸ Tako vidijo nekateri sofisti v postavitvi prava (postavi) interes šibkih, drugi pa mo(g)očnih.

⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, str. 203–204.

¹⁰ Ta Sokratov stavek in Hermogenov odgovor (»Seveda.«) v slovenskem prevodu (str. 49) manjkata!

¹¹ Indoevropski jeziki v osnovi ločujejo imenske besede (to so samostalniki, pridevniki in zamki) ter glagole. Tako je bilo tudi pri Grkih v tem času pred razcvetom gramatike, čeprav pri Platonu še ne moremo govoriti o ozko gramatični rabi teh dveh besed. O odnosu med imenom in glagolom pri Platonu prim. *Cra.* 399 B 7 [ime nastane iz glagola] in *Sph.* 262 A 1–7 [glagol (v prevodu V. Kalana »izrek«, kar je predgramatičen pomen ῥήμα) je »pojasnilo za dejanja«; ime je »glasovni znak, ki je postavljen za tiste, ki ta dejanja izvajajo«; Platon, *Sofist*. Prev. Valentin Kalan. Maribor: Obzorja, 1980, str. 216–217]. Prim. tudi op. 16 in 25 k prevodu Aristotelovega spisa *O razlaganju*.

¹² »Platononovo Sedmo pismo«, prev. V. Kalan, *Anthropos*, let. 1975, št. 1–4, str. 98–99.

¹³ Aristoteles nasprotno trdi, da govor ni »organ«, ampak je po dogovoru (prim. *Int.* 4, 17 a 1–2). Gl. tudi op. 44 k prevodu Aristotelovega spisa *O razlaganju*.

¹⁴ Prim. *Metaph.* A 2, 983 a 18–20: »Treba pa je končati v nasprotnem in – po pregovoru – v boljšem, kakor je tudi v tistih primerih, ki izvedo (sc. to, česar prej niso vedeli in so se zato čudili, op. prev.): moža zemljemerca ne bi namreč nič tako čudilo, kot če bi postala diagonala merljiva.« Prev. F. Zore, *Filozofija na maturi*, let. 2 (1995), št. 2–3, str. 16.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ¹⁷1993, § 6., str. 25.

¹⁶ Aristoteles, *O duši*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana 1993, str. 155. Prim. tudi op. 22 na tej strani.

¹⁷ Martin Heidegger, »Das Wesen der Sprache«, v: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main 1985, str. 149. Navajam po slov. prevodu: »Bistvo govorice«, prev. Samo Krušič, v: *Na poti k govorici*, Ljubljana 1995, str. 162.

¹⁸ Po Heideggro φαινόμενον pomeni »das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare« (*Sein und Zeit*, op. cit., § 7. A., str. 28).

¹⁹ Prim. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, Frankfurt am Main 1976, str. 127–135 [§ 11. Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)].

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 7. A., str. 28.

²¹ Gl. Pl. *Cra.* 388 in op. 13 zgoraj.

Franco Volpi

BIT IN ČAS: HOMOLOGIJE K NIKOMAHOVI ETIKI

1. Kraljevska pot k Aristotelu?

Pod kakšnim zornim kotom naj danes interpretiramo razmerje, ki ga je Heidegger navezal z Aristotelom in grškim mišljenjem v celoti? Kakšen nauk in kakšen smisel lahko dandanes upamo dobiti iz razpravljanja o tako težavni in sporni temi? Že ti dve začetni vprašanji, ki se vsilujeta vsakomur, ki hoče razumeti Heideggrov odnos do Grkov in posebno do Aristotela, kažeta nujnost povprejšnje premočitve tega, kako se tovrstna tema sploh lahko ustrezno obravnava.

Najprej bi na primer lahko vzeli pod povečalo odnos, ki ga je Heidegger vsakokrat vzpostavljal do Aristotela oz. grškega mišljenja, in pri tem posamič analizirali interpretacije, ki jih je zaporedoma predložil za isto besedilo. Cilj tega pretehtavanja in analize bi lahko bil postaviti pod preskus filološko konsistentnost teh interpretacij in pogledati, ali odpirajo kake perspektive, in če jih, katere. Ni preveč težko predvideti, da bi tak pristop nujno sprožil celo vrsto popravkov, saj nas sam Heidegger že vnaprej pripravlja na nasilnost svojega razlaganja besedil. Zdi se torej, da se po tej po-

ti ne spleča zakoračiti. Vsaj ne tistim, ki so v manjši meri zainteresirani za historično resnico grškega sveta.

Če ta način pristopa pustimo ob strani, ostaja možen še eden. Spleča se ti-stemu, ki je – ne glede na to, ali Heideggrove interpretacije grštva zdržijo filološko presojo – pripravljen svojo pozornost posvetiti fundamentalnim filozofskim vprašanjem, ki jih je na novo navrgel in premislil Heidegger. Če historično resnico o grškem svetu za zdaj pustimo ob strani in pozornost namesto tega posvetimo temu, kako Heidegger sproščeno črpa iz grške filozofije kot prvega in izvirnega filozofskega repertoarja, bomo lahko bolje razumeli smisel njegovega spoprijema z Grki in še posebej z Aristotelom. Tovrsten spoprijem z Aristotelom ne namerava ugotavljati, kakšne so stvari s historičnega gledišča dejansko bile; Heidegger si hoče – in to pomeni tudi nam vsem in našemu stoletju – prisvojiti utemeljujoča vprašanja, ki so jih prvi mislili Grki in posebej Aristotel, in jim zadostiti. Na ta način bomo lahko ustrezneje razumeli tudi povezavo, ki jo Heidegger vidi med metafiziko, katere temelje so postavili Grki, in sodobno do-bo kot obdobjem nihilizma in tehnike.

Če zavzamemo to držo, potem bomo v vsakem primeru usvojili pozitivnejši in produktivnejši odnos do mišljenja, kakršno je Heideggrovo, mišljenja, ki razglša nujnost radikalnega spoprijema z Grki in tega tudi izpe-lje v takšnem spekulativnem obsegu, kakršnega si po Heglu vse do Nietzscheja nihče drug ni zmozel niti drzniti. Heidegger nam s tem ni povrnil zgolj smisla za probleme, ki so jih prvič ugledali in navrgli Grki in Aristotel; obenem nam je – po krizi velike filozofije – zopet pokazal, kaj pome-ni filozofirati v visokem slogu.

Če torej zavzamemo to držo, potem razumemo: Heideggrovo delo pred-stavlja filozofsko najbolj signifikanten spoprijem z Aristotelom v našem stoletju. V kontekstu tega uvida se bom v svojem premišljevanju lotil Heideggrovega spoprijema z Aristotelom. Še posebej pozorno bom v njem sledil njegovi konfrontaciji z Aristotelom v določenem, po mojem mnenju odločilnem časovnem obdobju, to je v času desetletnega molka pred obja-vo *Biti in časa*. Pri tem nameravam pokazati, kako se da nastanek termi-

nologije *Biti in časa* pojasniti s Heideggrovim intenzivnim prisvajanjem Aristotelove praktične filozofije. Da bo moje izražanje bolj poantirano, bom svoj premislek razvijal ob naslednjem provokativnem vprašanju: Je *Bit in čas* "prevod" Nikomahove etike?

2. Metodološki pristop in tematska težišča spoprijema z Aristotelom pri mladem Heideggru

Najpoprej bi bilo potrebnih nekaj besed, ki naj zamejijo splošni okvir, v katerem se je po mojem mnenju odvijal Heideggrov spoprijem z Aristote-lom v tem obdobju. Ta je metodično in tematično določen na naslednji način: 1) metodično ga zaznamuje tista kritična drža, ki vse do "obrata" označuje način Heideggrovega pristopa k tradicionalni filozofiji: v *Biti in času* jo označi kot "fenomenološko destrukcijo", ki jo skupaj z redukcijo in konstrukcijo razume kot enega izmed treh bistvenih "sestavnih delov" fenomenološke metode. Kot je poznano, Heidegger tega termina ne upo-rablja v trivialnem pomenu, ki ga zajema v vsakdanji govorici, temveč v smislu de-konstrukcije, tj. kot razgradnjo in razčlenitev bistvenih elemen-tov podedovanih filozofskih konstrukcij, in to zavoljo resnično radikalne ponovne graditve. 2) Tematsko pa se Heideggrov spoprijem z Aristotelom do *Biti in časa* odlikuje po tem, da zariše temeljne probleme, ki zavzema-jo osrednje mesto tudi v njegovem opus magnum. Teh pa je vsaj troje: vpraševanje o resnici, vpraševanje o načinu biti človeka (tubiti), vpraševa-nje o času. Enotni horizont, znotraj katerega ta vprašanja obravnava, je ne-dvomno horizont vprašanja biti, ki ga tu razvija še v smislu vprašanja po biti bivajočega, torej po določitvi fundamentalnih bitnih načinov.

Izmed teh treh glavnih problemov (resnica, tubit, čas) bom premo-tril predvsem tistega, ki je za moj temeljni namen odločilen, namreč problem tu-biti, tj. ontološkega ustrojstva, fundamentalnega in enotnega načina biti človekovega življenja. Kako je Heidegger sploh prišel do tega vprašanja, ki ga je zaposlovalo že od njegovega branja Brentanove disertacije *O mnogo-vrstnem pomenu bivajočega pri Aristotelu* naprej? Moja domneva – pri čemer Heideggrovega avtobiografskega prikaza v *Moji poti v fenomenolo-*

106 *gijo* ne upoštevam zgolj kot avtorjev oris svojih učnih let, temveč kot povsem resno pričevanje — je, da je do treh poglavitnih problemov, problema resnice, tubiti in časa, in sicer v njihovi sistematični povezanosti, došel v horizontu obravnave ontološke problematike *on hos pollachos legomenon*. Vodilna nit Heideggrovega filozofskega spraševanja v dvajsetih letih se nasploh — kot je to sam pojasnil — razvija ob iskanju enotnega, mnogovrstne pomene bivajočega nosečega temeljnega smisla biti; vrh lahko postavimo domnevo, da je Heidegger, pri tem, ko si je zastavil omenjeni cilj, vsakokrat preskusil, koliko je vsak izmed štirih temeljnih pomenov bivajočega sposoben delovati kot nosilni temeljni smisel biti. Ker ga ousiološka rešitev tega vprašanja, ki jo je zastopala sholastična tradicija (pa tudi Brentano), kmalu ni več zadovoljevala, se je Heidegger v tem časovnem obdobju poglobil v raziskovanje pomena bivajočega v smislu resničnega (na kar je sicer usmeril pozornost tudi Brentano). Iz tega jasno preseva Heideggrova intenca, da bi preskusil, ali ta pomen lahko obvelja kot temeljni smisel biti. Predavanje v zimskem semestru 1925/26 *Logika. Vprašanje po resnici*, pa tudi sklepni del predavanja v zim. semestru 1929/30 *Temeljni pojmi metafizike. Svet-končnost-samotnost* in prvi del predavanja v naslednjem semestru, *O bistvu človekove svobode*, izpričujejo, kako odločilno je bilo za Heideggra enačenje biti in resnice, ki se mu je zastavljalo skozi razlago Aristotela. Z istim namenom, da bi razkril enotni temeljni smisel biti, je Heidegger — tako vsaj domnevam — kasneje dognal tudi temeljni smisel bivajočega v smislu *dynamis* in *energeia*, o čemer priča predavanje iz poletnega semestra 1931, interpretacija *Met. Th. 1-3*.

Zdaj bom sledil temu, kako je Heidegger — izhajajoč iz svojega zanimanja za problematiko mnogovrstnega pomena bivajočega — ponovno sprejel tudi Aristotelovo praktično filozofijo, posebno način vpraševanja v knjigi *Z Nikomahove etike*. Najprej velja upoštevati okoliščino, da se Heideggrov pristop k Aristotelovi praktični filozofiji dogaja v okviru raziskovanja bivajočega v smislu resničnega in to, da se ga je Heidegger lotil izhajajoč iz izrazitega spoprijema s Husserlovimi *Logičnimi raziskavami*. (Ta spoprijem lahko v vsej njegovi izčrpnosti razberemo iz predavanj v poletnem semestru 1925, objavljenih pod naslovom *Prolegomena k zgodovini pojma časa*.)

3. Fenomenološko zajetje fenomena resnice in določitev mesta resnice s pomočjo Aristotela

S tem ko se je Heidegger spoprijel s teorijo resnice, kakršno je v *Logičnih raziskavah* razvil Husserl, se je prikopal do prepričanja — ki ga sicer nakazuje tudi že Husserlovo delo —, da izvirno mesto pojavljanja resnice ni sodba, izjava kot sinteza oz. diareza predstav, kot je to zatrjevala tradicija, ter da predstavlja sodba zgolj tisto lokalizacijo, ki v primerjavi z ontološko globino dogajanja resnice ta fenomen omejuje. Zato namerava postaviti pod vprašaj tri tradicionalne teze o bistvu resnice, v katerih je zatrjeno, da: 1) naj bi resnica bila aedequatio intellectus et rei, 2) naj bi bila izvirno mesto njenega pojavljanja sodba kot povezovanje oz. ločevanje predstav; 3) se avtorstvo teh dveh stavkov pripisuje Aristotelu.

107 Že Husserl je s svojo tezo, da so lahko resnični ne samo odnošajoči, povezujoči akti, marveč tudi monotetični akti preprostega zapopadanja (zajetja), postavil pod vprašaj v tradiciji ohranjeno dojemanje resnice kot aedequatio, ki ima svoje mesto v sodbi. Na podlagi tega je Husserl uvedel razliko med stavčno resnico in resnico zora ter zadnji pripisal temeljnejši in izvirnejši karakter. Poleg tega je Husserl uvedel odločilno novost, namreč idejo kategorialnega zora: v analogiji s čutnim zorom je bil mišljen kot tisto, kar naj pojasnjuje kognitivno dojemanje (zapopadenje) tistih elementov sodbe, katerih izkazovanje presega čutni zor in ki so zato v tradiciji imeli mesto na področju kategorialnega. Ta razmišljanja iz 6. *Logične raziskave* so Heideggro služila kot vodilna nit, ki mu je nakazovala smer, v kateri je prodiral naprej. Na ta način je Heidegger prispel do tega, da je čisto logični pomen "biti resničen" terminološko ločil od izvirnejšega, ontološkega pomena "resnice". Pri tem je bil prepričan, da bi na to razlikovanje lahko naletel že pri Aristotelu. V Heideggrovih očeh je tisto, kar določa Aristotela, dejansko prav izvirna ontološka globina fenomena resnice, čeprav je ta prav gotovo poznal tudi bolj omejeni pomen resničnostnosti izjave. Tako gre Heideggrovo prevpraševanje tradicionalnega dojemanja resnice, ki ga je sprožila Husserlova fenomenološka zastavitev, z roko v roki z močno ontologizirajočo razlago določenih Aristotelovih temeljnih tekstov, npr. *De int. 1*, *Met. Th 10*, *Eth. Nic. Z*, s katero jim poskuša povrniti njihovo polno ontološko izrazno silo.

Pri tem je Heidegger prispel do nečesa, kar bi lahko poimenovali topologija mest resnice; pri premisleku tega problema je asimiliral nekatera temeljna določila Aristotelovega dojetanja resnice in jih preobrazil tako, da je prišla ponovno do veljave njihova ontološka razsežnost. V grobih obrisih lahko to topologijo povzamemo na naslednji način: 1) resnično je najprej bivajoče samo v smislu njegove razodetosti. S tem je Heidegger ponovno prevzel Aristotelovo določilo *on hos alethes*. 2) Resnična je nadalje tubit, človekovo življenje, v smislu njegove odkrivajočnosti, torej na podlagi njegovega zadržanja, da odkriva bivajoče. S tem je Heidegger asimiliral Aristotelovo določilo *psyche hos aletheuein*. Še več: Heidegger na določen način upravičeno meni, da se da iz Aristotela, predvsem iz VI. knjige njegove *Nikomahove etike*, zajeti popolno fenomenologijo odkrivajočih zadržanj, biti-v-resnici človekovega življenja. Ta zadržanja se da navedi takole: 2. 1.) Človekova *psyche*, tubit, je lahko odkrivajoča najpoprej po zanjo specifični povezovalni zmožnosti *logosa*; to se v *Eth. Nic. Z*, 3 zgodi pri imenovanju petih načinov biti-v-resnici, *aletheuein psyche: techne, episteme, phronesis, sophia, nous*. 2.2.) Človeška *psyche*, tubit, pa je lahko odkrivajoča tudi "intuitivno", v neposrednem zapopadanju, in to v *aisthesis* (ki se nanaša na njen *idion*, zato je vedno resnična, *aei alethes*) ali v *noesis* (ki svoj predmet obenem zapopada z dotaknjenjem, s *thinganein, thigein*, in zato ne more biti napačna, temveč je lahko samo izpolnjena ali pa v *agnoein* izostane). Zgoraj imenovana povezovalna (sintetizirajoča) zadržanja temeljijo na neposredno odkrivajočih zadržanjih. 3) Resnična je končno tudi odlikovana oblika *logos*, namreč *logos apophantikos*, predikativna izjava v svojih dveh oblikah, *kataphasis* in *apophasis*. Resničnost izjave pa je vsekakor izvedeni modus izvornega dogajanja resnice, v katerem le-ta temelji.

S to ontologizirajočo rekonstrukcijo Aristotelove teorije resnice Heidegger razumevanje fenomena resnice loči od strukture izjave in s tem odpre tisti horizont, v katerem razvija problem bivajočega v smislu resničnega. V okvir analize tega temeljnega pomena bivajočega v smislu resničnega spada tudi to, da se Heidegger v dvajsetih letih osredotoči na poskus zapopadenja in določitve ontološke temeljne strukture človekovega življenja, tubiti, *psyche*, in sicer v njenem specifičnem karakterju odkrivajočnosti.

Torej je to, da Heidegger Aristotelovo določitev *psyche* interpretira kot *aletheuein*, postavljeno v okvir tipično fenomenološkega vprašanja po temeljni zasnovanosti "subjektivitete" in šele ta povezava fenomenološkega pristopa in aristotelovskih komponent mu omogoča zastavitev eksistencialne analitike *Biti in časa*.

Toda zakaj in odkod imata v tem kontekstu osrednji pomen *Nikomahova etika* in pojem *praksis*, kot to naznanja naslov moje razprave? Po mojem mnenju je dovolj indicev, ki govorijo v prid tezi, da se je Heidegger oprijel *Nikomahove etike* in Aristotelove določitve *praksis* zato, da bi si pomagal izviti se iz problemov, v katere ga je moralo samodejno zapeljati Husserlovo dojetanje transcendentne subjektivitete.

4. Nikomahova etika kot ontologija človeškega življenja: fokusiranje in ontologiziranje praksis

In dejansko: v Heideggrovih očeh je Husserlova določitev subjektivitete zašla v fundamentalno brezizhodnost, namreč v aporijo pripadnosti jaza svetu in hkratne konstitucije sveta po jazu. Z rešitvijo, ki jo je postavljajl Husserl, da je namreč treba strogo ločevati med psihološkim, svetu pripadajočim jazom in transcendentnim, svet konstituirajočim jazom, med realnostjo enega in idealnostjo drugega, se Heidegger ni mogel zadovoljiti. Prav gotovo se je s Husserlom strinjal v tem, da se konstitucije sveta ne da pojasniti z zatekanjem k bivajočemu, katerega bitni način je enak bitnemu načinu sveta. Nič manj pa se tudi ni odmaknil od Husserlove določitve subjektivitete, saj je ta do nje prišel primarno na enostranski način, v horizontu privilegiranja teoretičističnih določevanj.

Kot pojasnjujeta njegova analiza fenomena resnice in topologija mest resnice, do katere je prišel, je bil Heidegger prepričan, da je teorija le eden izmed mnogoterih načinov odkrivajočnega zadržanja, v katerem ima človek dostop do bivajočega in v katerem le-to zapopada. Ob *theoria* in pred *theoria* sta npr. *praksis* in *poesis*, ki prav tako predstavljata način človekovega samozadržanja do bivajočega. Na podlagi tega je Heidegger ponovno

posegel k Aristotelu: po njegovem mnenju je namreč Aristotel še odprt za mnogoterost odkrivajočih zadržanj tubiti in jih zato lahko neokrnjene podaja v človekovemu življenju lastni določenosti. V obsežni interpretaciji Aristotela, s katero se je začel ukvarjati po letu 1919 in katere opazne sledi je moč jasno zaznati v marburških predavanjih ter v *Biti in času*, Heidegger v tej smeri razlaga knjigo *Z Nikomahove etike*. Pri tem v Aristotelovi obravnavi dianoetičnih vrlin prav tako odkrije veliko določil, ki jih Husserl v njihovem popolnem bogastvu ni niti prepoznal niti tematiziral. Prav v tem horizontu, ki ga zamejujeta zoperstavljanje Husserlovemu teoreticističnemu dojetju subjekta in produktivno asimiliranje Aristotelove miselne dediščine, je treba razumevati tudi v *Biti in času* izpeljano analizo eksistencialov. Zato mislim, da nam dobre možnosti za sprevid smisla Heideggrovega filozofskega dela v dvajsetih letih ponuja novo branje analitike tubiti v luči fenomenološke razlage Aristotela, še posebej *Nikomahove etike*, če smo pri tem pozorni na to, da se donosi (plodovi) Heideggrovega željnega asimiliranja Aristotela pogosto sedimentirajo na mestih, na katera pri Aristotelu ne naletimo. Pri tem, ko bom nakazoval ujemanja, na katerih se lahko vidi, kako Heidegger v nekaterih temeljnih terminih svoje analize tubiti ponovno prevzema, reformira in reaktivira substancialni smisel mnogih temeljnih pojmov Aristotelove praktične filozofije, bi rad izpostavil prav aristotelovski horizont temeljnih določil, ki jih je Heidegger izluščil v svoji analizi eksistencialov.

Prva vzporednica oz. ujemanje, ki samo na sebi kar precej očitno stopa pred oči, je ujemanje med tremi bitnimi načini bivajočega, ki jih Heidegger ločuje v *Biti in času*, priročnostjo, navzočnostjo in tubitjo, in Aristotelovimi določili *poiesis*, *theoria* in *praksis*. 1) *Theoria* je zadržanje konstatirajočega in deskriptivnega spoznavanja, ki si za cilj postavlja dojetje resnice bivajočega, njegovo specifično vedenje pa je *sophia*; če je tubit postavljena v to naravnost, jo bivajoče srečuje v bitnem načinu navzočnosti (termin, s katerim Heidegger v ontologizirajočem prevodu povzema Aristotelovo določilo *ta procheira* v *Met. A 2*, 982 b 12-13: *dia gar to thaumazein oi anthropoi kai nun kai to proton erksauto philosophhein, eks arches men ta procheira ton atopon thaumasantes...*). 2) *Poiesis* je zadržanje produktivnega, manipulativnega početja, katerega cilj je proizvajanje nareje-

nega, artefaktov; njej ustrezna naravnost je *technē*; v tej naravnosti nas bivajoče srečuje v bitnem načinu priročnosti. 3) *Praksis* pa je delovanje, ki se dogaja zaradi sebe samega, njegov cilj je njegova lastna uspelost, *eupra-tein*; temu pripadajoče vedenje, ki ga usmerja, je *phronesis*, prudentia. Moja teza je, da odkrivajoče zadržanje *praksis* Heidegger v svojo analitiko pritegne kot odliko bitnega načina tubiti.

Preden se bomo lotili tega zadnjega ujemanja, ki se mi zdi najpomembnejše, pa tudi najvprašljivejše, je nujnih nekaj predhodnih splošnih pripomb o načinu Heideggrovega ponovnega prevzemanja Aristotelovih pojmov. Na dlani je namreč, da Heidegger zgoraj imenovana aristotelovska določila ne samo ponovno prevzema, marveč jih obenem tudi daljnosežno pretolmači in transformira. Najbolj očitna sprememba se mi zdi poudarjanje, še več, absolutizacija ontološke poteze teh določil, tj. strogo tolmačenje le-teh kot bitnih načinov, tako da je sleherni njihov ontični pomen že v principu izključen. Heideggrova očitno ne zanimajo posamezne *prakseis*, *poieseis* in *theoriai*, temveč samo ontološki potencial teh določil. V Aristotelovem besedilu je prav gotovo moč najti nastavke, na katere se da nasloniti to ontologizirajočo razlago: če npr. v *Eth. Nic. Z* predstavljeno razliko med *poiesis* in *praksis* beremo skupaj z *Met. Th 6*, lahko jasno spoznamo, da pri tem ne gre za ontično razlikovanje, torej za razlikovanje, ki se nanaša na posamezne načine izvrševanja delovanja, od katerih so eni *poieseis* in drugi *prakseis*; to razlikovanje ima ontološki karakter, saj razmejuje dva bitna načina, ki ju na ontični ravni ni moč razločevati: tako ima npr. držanje govora lahko bitni način *poiesis* (v smislu govornikovega napravljanja *logoī*), pa tudi bitni način *praksis* (npr. v pomenu političnega govora); na ontični ravni ta razlika ne pride na spregled. Heidegger torej v svojem razlikovanju bitnih načinov tubiti, priročnosti in navzočnosti ekstrapolira in absolutizira izključno to ontološko srž Aristotelovih določil.

Naslednja odločilna transformacija je premik medsebojnega hierarhičnega odnosa med tremi Aristotelovimi določili. Med možnimi načini odkrivajočnosti *psyche* zdaj prednostna, najvišja dejavnost človeka ni več *theoria*. V okviru nakazane ontologizacije je za Heideggrova temeljno določilo bitnega načina človeka v njegovo ontološko strukturo povzdignjena *pra-*

ksis, skupaj z njej lastnimi komponentami. Na podlagi te strukturne premetitve se prav tako spremeni tudi razmerje med *praksis* in obema drugima določiloma: priročnost (v kateri je povzeto določilo *poiesis*) in navzočnost (ki ustreza določilu *theoria*) zaznamujeta bitni način netubitno bivajočega, pri čemer ju pogojuje način, v katerem je tubit vselej v konstatirajočem in veritativnem ali delujočem in proizvajajočem razmerju do bivajočega. Temu se pridružuje še nadaljnje, hierarhijo vzpostavljajoče strukturiranje. *Poiesis* in *theoria* sta razumljeni kot načina zadržanja, ki ga Heidegger poimenuje "priskrbovanje". S tem doseže dvoje: najprej nakaže enotnost sklopa, v katerega spadata priročnost in navzočnost, *poiesis* in *theoria*, obenem pa tudi odnos med njima in tubitjo, po drugi strani pa si s tem pripravi možnost za trditev, da *theoria* ni izvorni način zadržanja, temveč le izvedeni modus *poiesis*.

112 Ontologizacija, hierarhično premeščanje in enotna umestitev so najpomembnejše probrazbe, ki jim je podvrženo Heideggrovo prevzemanje Aristotelovih pojmov *praksis*, *poiesis* in *theoria*. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje, zakaj *praksis* interpretiram kot določilo, na katerem temelji označitev bitnega načina tubiti. Zato, ker se mi dozdeva, da je Heidegger oznako tubiti in njene temeljne strukture izvedel v eminentno praktičnem horizontu, ki ga je dobil iz ontološko preinterpretiranega pojma *praksis*.

5. Tubit kot praksis: Aristotelova praktična filozofija kot znamenje, ki preseva skozi eksistencialno analizo

Zdi se mi, da bi se dalo v smislu prakse še najpoprej razložiti oznako bitnega načina tubiti kot da-mu-je-bit, ki jo Heidegger uvede na začetku eksistencialne analize (*Bit in čas*, par. 4 in 9). Zdi se mi, da hoče Heidegger s to oznako povedati, da tubit, človekovo življenje, do svoje biti izvorno ni v motrečem, konstatirajočem in veritativnem zadržanju, tj. da ni v zadržanju teoretizirajočega, refleksivnega uvida v sebe samo, v zadržanju inspectio sui, temveč je do svoje biti v praktično-moralnem zadržanju, v katerem ji vselej gre za njeno bit samo v tem smislu, da ji je o tej biti odlo-

čati in da mora breme te odločitve, ne glede na to, ali to hoče ali noče, vzeti nase. To pomeni: primarno se tubit na svojo bit ne nanaša zato, da bi jo fiksirala in popisala v njenih temeljnih potezah (na primer kot animal rationale), temveč zato, da bi odločila, kaj je iz tega narediti, da bi med različnimi možnostmi izbrala in potem izpeljala svojo lastno, pri čemer se tubit teži te odločitve, te izbire in te izvršitve ne more izogniti. V tem smislu mora tubit vzeti nase "neznosno lahkotnost" svoje biti.

Šele vpogled v praktično-moralično temeljno strukturo tubiti nam omogoča dojetje Heideggrovih nadaljnjih določitev tubiti v njihovem enotnem sklopu. Šele z njegovo pomočjo lahko na primer razumemo, zakaj je Heidegger modusu razklenjenosti pripisal določilo, vzeto iz praktične filozofije, namreč skrb. Skrb, s katero je Heidegger hotel na bolj izvoren način zajeti fenomen, ki ga je Husserl označil kot intencionalnost, po mojem mnenju predstavlja ontologiziranje temeljne poteze človekovega življenja, ki ga Aristotel označuje s pojmom *oreksis dianoetike*. Dokaz? Zadostovalo bi že to, da bi tekstno kritično primerjali (kolacionirali) vsa mesta v Aristotelovih tekstih, ki jih komentira Heidegger, na katerih se pojavljata termin *oreksis* oz. glagol *oregomai*, pa bi na signifikanten način lahko ugotovili, da ju Heidegger vedno prevaja s svojim terminom "skrb". Glede tega najbolj izrazito mesto je začetek *Metafizike*, njen prvi stavek *pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*, ki ga Heidegger prevaja: "V človekovi biti je na bistven način skrb videnja." (HGA XX, 380; *Bit in čas*, § 36) Pri tem prevodu je treba seveda biti pozoren na ujemanje med terminoma *oreksis* in skrb, pa tudi na ontologiziranje *pantes anthropoi*, ki ga izraža besedna zveza "v človekovi biti".

113 Heidegger iz ontologizacije *praksis* in s praktičnim določanjem bitnega načina tubiti izvede fundamentalne konsekvence: 1) nasproti prednosti sedajnosti in prisotnosti, torej prezenze v metafiziki Heidegger zastopa prioriteto prihodnosti. Prav zategadelj, ker se tubit do same sebe odnosi na praktičen način, s tem namreč, ko odloča o svoji biti, je ta bit, ki je v igri, vselej prihodnja, saj – kot uči Aristotel v *Nikomahovi etiki* – se preudarjanje (*boulesis*) in odločanje (*proairesis*) vselej tičeta prihodnjega. 2) Bit, do katere je tubit v odnosu, je vselej njena lastna bit; Heidegger ji zato

pripisuje karakter "vselejmojosti". Domnevam, da s tem določilom ponovno prevzema in ontologizira smisel temeljne poteze, ki je lastna vedenju *phronesis*, pri Aristotelu označenem kot *heauto eidenai*, torej kot vedenje o *ta heauto agatha kai sympheronta* (Eth. Nic. Z 1140a 26-27 in 1141b 34). 3) Zaradi vseh teh ugotovitev Heidegger zastopa radikalno ločevanje med ontološko zasnovanostjo tubiti in netubitno bivajočega, saj je le tubit konstituirana kot tista, ki "ji je biti", le tubit se do same sebe odnošuje v eminentno praktično-moraličnem smislu. Na podlagi tega razlikovanja lahko Heidegger kritizira tudi nezadostno radikalnost metafizičnih razmejevanj človeka in narave, subjekta in objekta, zavesti in sveta, in sicer predvsem zato, ker ne temeljijo na uvidu v izvorno ontološko zasnovanost tubiti. 4) Praktična določenost bitnega načina tubiti končno implicira tudi kritiko tradicionalne teorije samozavedanja v smislu vedenja o samem sebi konstatirajoče in refleksivne vrste, ki je proizvedeno po nekakšnem človekovem obratu vase. Po Heideggru se identiteta tubiti konstituira v tem, da sebe ponovno najdeva v svoji "da ji je biti", tako v svojem delovanju, kot v svojem spoznavanju, to pa se ne dogodi zgolj v prozornosti racionalnega, marveč tudi v neprozornem momentu razpoložen.

S tem je moja teza zadobila natančne obrise: razumevanje praktične strukture človekovega življenja, ki ga Heidegger uveljavlja kot ontološko zasnovanost tubiti, se poraja iz neke vrste spekulativnega sedimentiranja – v smislu zastavitve in celo v terminologiji *Biti in časa* – substance določitve človekovega moraličnega življenja in biti, ki je izpeljana v *Nikomahovi etiki*. Oglejmo si natančneje, kaj Aristotelovega poleg pravkar omenjenega pri Heideggru še pride v veljavo. Najpoprej Heidegger spet zavzame generalni horizont postavitve problema, kot ga je razklenil Aristotel: Aristotel v okviru *episteme praktike* – termina, ki ga Heidegger, kot bi rad poudaril, prevaja z "ontologija človekove tubiti" – človekovo življenje motri kot *praxis*, to pa kot za človeka specifično vrsto gibanja (*kinesis*); le-ta ni preprosto *zoon*, tj. ni zgolj življenje in ohranjanje življenja, temveč je *bios*, tj. zasutek življenja, ki se razvija prek golega ohranjanja življenja prav skozi problem izbire oblike življenja, in sicer z ozirom na dobro, najboljšo možno obliko (*eu zon*) in njej ustrezna sredstva. To pomeni: kot *zoon politikon* *logon echon* mora človek preudarjati (*boulesis*), izbirati in

odločiti (*s proairhesis*), katerih sredstev in načinov svojega življenja se bo oprijel z ozirom na zanj najboljšo obliko življenja. Kot vemo, je pameten, moder človek, *phronimos*, tisti, ki mu uspejo dober preudarek (*euboulia*), dobra odločitev ter dobro delovanje (*euprattein*) in ki na ta način doseže blaženost (*eudaimonia*).

To fundamentalno intuicijo je Heidegger prevzel in reaktiviral tako, da jo je preinterpretiral, s čimer je bil njen temeljni smisel radikalno ontologiziran. Dejansko je za Heideggra tudi tubit odlikovano bivajoče, pri katerem vselej gre za njeno lastno bit (ontično in obenem aristotelovsko rečeno: za *ta heauto agatha kai sympheronta*), in sicer v tem smislu, da se mora odločati o možnostih in načinih njenega izpolnjevanja, še posebej v mejnem primeru, ko ta odločitev pomeni nehotenje odločanja in izogibanje njegove nujnosti. Šele takrat, ko tubit, sledeč klicu svoje vesti, to nujnost odločanja in s tem tisto, kar ji je biti, spozna in pri zasnavljanju svojih možnosti vzame nase, ko torej teži svoje biti sprejme kot svoje najlastnejše in je ne prenaša na "Se", je lahko izpolnjevanje eksistence samolastno.

Seveda Heideggrovo ontologiziranje *praksis* skupaj z njenimi določili nujno vodi do njenih temeljnih sprememb in premestitve njenega pomena. Tega dejstva seveda ne prikrivam ali celo zanikam, vendar ga tudi ne nameravam, če naj se tako izrazim, obrniti zoper samega sebe. Zato bom še naprej skušal izpostavljati ujemanja med Heideggrom in Aristotelom, ki obstajajo navkljub vsem razlikam, in poskušal pokazati, kako Heidegger pri določanju razprtosti tubiti spet poseže nazaj k Aristotelovemu razumevanju človekove moralne biti.

Razprtost kot temeljna poteza bitnega načina tubiti se, kot je znano, ponuja iz enotnosti tubiti in sveta. Enotni smisel razprtosti skupaj z eksistenciali je skrb; njena tri temeljna določila so počutje, razumevanje in govor. Če hočemo zajeti pomen teh pojmov, se mi zdi smiselno pomisliti na to, da je Heidegger s tem ponovno povzel nekatere izmed temeljnih določil človeka kot delujočega bitja in jih v okviru fundamentalne ontologije radikaliziral do njihovih ontoloških globin. S počutjem v ontološko-transcendentalnem smislu potencira tisto določilo delujočega, ki je bilo tradicionalno

premišljeno v nauku o afektih kot moment trpnosti, receptivnosti, končnosti in telesnosti delujočega. Signifikantno potrdilo asociacije, h kateri napeljujem, je dejstvo, da je mladi Heidegger v svoji interpretaciji Avguštin na termin 'affectio' podal z izrazom 'počutje'. Nadalje domnevam, da Heidegger analogno s tem pri razumevanju ontologizira aktivni, zasnavljajoči moment produktivnosti in spontanitete.

Ne da bi se spuščal še v tretji, enakoizvorni moment govora, bi rad sugeriral, da gornja dva momenta ustrezata osrednjima določiloma Aristotelove teorije delovanja. Kar se počutja tiče, je le-to za Heideggrova ontološki temelj možnosti ontičnih razpoloženj; v njem se tubit odpira proti svoji "da-ji-je-bití", oz., kot je zapisano v § 29, je tubit v njem postavljena pred svoj "da je in da ji je bití", in sicer tako, da ji njen Od kod in Kam ostajata zakrita; to je njena vrženost. Heidegger je s tem hotel naznačiti, da k strukturi tubiti ne spadajo samo čisti, prozorni, racionalni momenti spontanitete in samodoločanja, marveč prav tako tudi temna, neprozorna stran, ki je bila v tradiciji razumljena kot afektno, njegov možni ontološki pogoj pa skuša sam določiti s pojmom počutja. Z drugimi besedami: identiteta človekovega življenja se po Heideggrova ne izvršuje samo v transparentnosti čisto racionalnega samoprikaza in samodoločanja, marveč prav tako v nerazpoložljivi neprozornosti njenih razpoloženj. Za mojo tezo o Heideggrovem navezovanju na Aristotela je pri tem relevantno, da se Heidegger pri obravnavi počutja (§ 29) izrecno vrača nazaj k Aristotelu, in sicer k njegovemu nauku o *pathe* v knjigi *B Retorike*. Heidegger ta nauk izloči iz konteksta govornišva, v katerega je postavljen pri Aristotelu, in izrazi prepričanje, da predstavlja "prvo sistematično hermenevtiko vsakdanjosti bití-z-drugimi"; po Aristotelu ontološka interpretacija afektov ni vse do fenomenologije prav nič napredovala.

Določilo razumevanja (§ 31) je po mojem prepričanju komplementarni moment počutja, tj. predstavlja ontološki temelj možnosti dejavnih in spontanih določanj tubiti. Razumevanje je določilo, ki pride do izraza v produktivnosti zmožnosti bití tubiti. Drugače kot v smislu, ki ga ta beseda ima v svojem vsakdanjem pomenu, namreč v pomenu posebne vrste spoznavanja, Heidegger s terminom razumevanje označuje ontološko temelj-

no ustrojstvo tubiti, kolikor je le-ta dejavnost in samodoločanje, tj. kolikor ima karakter zasnutka in tako svojo lastno bit anticipira in oblikuje v eminentno praktični drži. To, da Heidegger razumevanje določi kot ontološki modus zmožnosti-bití in njegove eksistencialnosti, da mu pripiše strukturo zasnutka, da njegov pomen zameji v smislu 'nekaž zmoži', 'zmoži izpeljati neko stvar', vse to kaže, da je treba Heideggrovo opredelitev razumevanja interpretirati, navezujoč se na horizont *praksis*. Seveda, kot določilo, ki je menjeno strogo ontološko, je pred slehernim razlikovanjem na teorijo in prakso. Vendar to še ne preprečuje tega, da se je Heidegger pri njeni karakterizaciji orientiral po vsebinah določenega tematičnega referenčnega okvirja, ki prav gotovo ni okvir *theoria*, marveč prav *praksis*. Zato nas ne sme čuditi, da skozi Heideggrovo ontološko sito prehajajo prav komponente, ki ustrezajo *praksis*. Če k temu npr. pritegnemo obravnavo razumevanja v predavanju v poletnem semestru 1927 *Temeljni problemi fenomenologije*, v katerih ima sito Heideggrovega izločanja ontičnega širše odprtine kot v *Biti in času*, potem bomo v njem našli za mojo tezo zelo značilno izjavo: razumevanje "je pristni smisel delovanja" (HGA XXIV, 393). V luči te teze potem razumemo tudi to, zakaj se Heidegger tako trudi, da bi določilo razumevanja skrbno obvaroval pred sleherni njegovo spoznavnoteoretično napačno razlago v tem smislu, da predstavlja pojasnjevanju nasprotno vrsto spoznanja. To določilo nedvomno cilja na to, da bi obvarovalo praktični karakter razumevanja.

Praktični horizont Heideggrovega pojmovanja razumevanja pride jasno na spregled tudi pri njegovem določilu védenja, ki razumevanje spremlja in usmerja. Razumevanje namreč nima samo strukture zasnutka, temveč tudi strukturo 'vidika', ki zasnitek usmerja. To je védenje o samem sebi, vidik samega sebe, v katerem tubit prispe do samotransparentnosti, do 'prozornosti', kot pravi Heidegger. Na ta termin se Heidegger — kot pojasnjuje sam — navezuje, da bi preprečil napačno razlago sebstva tubiti v horizontu zaznavanja, opažanja, gledanja in ogledovanja, tj. v okviru teoretičističnega razumevanja, ki določa tradicionalne teorije samozavedanja.

Čeprav ne želim spregledati ali celo zanikati očitnih, globokih razlik med Aristotelom in Heideggrom, bi rad na tem mestu nakazal nadaljnje ujema-

nje, ki ga je treba razumeti cum grano salis: v ozadju Heideggrove določitve razumevanja je substancialni smisel tistega, kar je v Aristotelovi teoriji delovanja koncipirano kot *nous praktikos*. Tako kot ta deluje komplementarno z *oreksis* in ker se z njo bistveno križa, je razumevanje določilo, ki je komplementarno počutju. Seveda razumevanje ni zamejeno v okvir teorije delovanja, saj zadeva celoto tubiti: kot tako se razvija v navezavi na stvari okolnega sveta kot 'priskrbovanje' (ki zajema tako teoretična kot tudi poietična zadržanja), v navezavi na sosvet drugih kot 'oskrbovanje' in v navezavi na samo sebe kot 'zavoljočesarnost' (kar je sicer ontologiziranje Aristotelovega *ou eneka*); svojo enovito korenino ima razumevanje v skrbi. Nastaneno je torej popolnoma drugje kot *nous praktikos*. In vendarle: s tem ko Heidegger tematizira komplementarnost in enakoizvornost počutja in razumevanja, trpnosti in dejavnosti, receptivnosti in spontanitete, vrženosti in zasnutka, relucence in prestrukcije, je v ontološko radikaliziranem okviru navrgel isti problem, kot se ga v *Nikomahovi etiki* Z loteva Aristotel, ko pravi, da je človek *arche*, ki je obenem *oreksis dianoetike* in *nous orektikos* (*Eth. Nic. Z 2, 1139 b 4-5*). In tako kot se pri Aristotelu poveza med *oreksis* in *nous* vedno dogaja v za človeka specifičnem mediju *logosa*, Heidegger uveljavlja enakoizvornost govora, počutja in razumevanja.

Seveda Heidegger insistira pri globlje posegajoči ontološki radikalnosti svojega načina očrtanja tega problema in s tem pri razlikah: Heidegger zagotavlja, da je skrb pred slehernim razločevanjem na teorijo in prakso (par. 41) in zato je tudi ni moč zaseči in razložiti s poseganjem nazaj k tradicionalnim pojmom, kot so hotenje, nagon, nagnjenje. Vendar že dejstvo, da se Heideggru to zdi nujno potrebno zagotoviti, izdaja, da na koncu vendarle obstaja tematska sorodnost med skrbjo in Aristotelovim pojmom *oreksis*; prav zato je zgoraj izpostavljena razmejitev nujna.

V okviru teh ujemanj razumemo tudi to, zakaj je Heidegger – kot poroča Gadamer (*Heideggrova pota*, Tübingen 1983, 32) –, ko se je pojavila težava pri prevodu termina *phronesis*, lahko vzkliknil: "To je vest!" Očitno je mislil na lastno določitev vesti kot mesta v tubiti, na katerem se njej sami oznanja njeno da-ji-je-bit, njeno praktično-moralično določilo. (Heideg-

ger meni, da isto lahko uvidimo tudi pri Kantovem določilu 'občutja spoštovanja'.) V *Biti in času* (par. 54-60) je namreč vest označena kot mesto "izpričanja samolastne zmožnosti biti tubiti"; do tega izpričevanja pride, ko tubit v drži hoteti-imeti-vest posluša klic vesti in tako samolastno eksistira. Podobno tudi *phronesis* pri Aristotelu oblikuje horizont, znotraj katerega je možno dobro delovanje, *euprattein*. In tako kot pri Aristotelu *phronesis* zahteva poznavanje *kairos*, se pri Heideggru vest nenehno nanaša na 'trenutek'.

Obstajajo torej dobri razlogi za trditev, da Heideggrova vest ustreza *phronesis*, da je prav ontologizacija *phronesis*. Lahko navedemo celo mesto iz *Nikomahove etike*, ki ponuja odločilni vzgib za ontologiziranje *phronesis*.

Gre za zaključek 5. poglavja knjige Z: potem ko je Aristotel v tem poglavju *phronesis* definiral kot *heksis meta logou alethe*, pove, da tudi ta definicija ni zadostna za to, da bi v njej popolnoma zajeli bistvo *phronesis*, saj je le-ta več kot *heksis*. Nenavadno je to, da Aristotel ne pove, kaj naj bi potem bil, temveč ponudi le dokaz v potrditev svoje trditve: vsako *heksis* se da pozabiti, *phronesis* pa se ne more pozabiti. Domnevam, da je moral Heidegger pri interpretiranju tega mesta slediti prav vprašanju, glede česa bi bil *phronesis* "več". Če je več kot *heksis* in če se ga ne more nikoli pozabiti, potem mora biti eden izmed karakterjev same *psyche*: treba ga je torej razumeti ontološko.

Lahko bi še nadaljevali s pregledom korespondenc in pokazali, kako je Heidegger na podoben način ontologiziral še nadaljnja določila Aristotelove praktične filozofije. Na tem mestu se bom moral zadovoljiti s tem, da jih preprosto naštejem: s terminom 'vselejmojost' Heidegger, kot sem pravkar nakazal, ontologizira določilo *phronesis* kot *auto eidenai*. Dalje: označitev tubiti kot 'zavoljočesarnosti' po mojem mnenju predstavlja ontologiziranje *ou eneka praksis*: ker je *praksis* lastno to, da ni zavoljo nečesa drugega (*eneka tinos*), temveč to, da ima svoje načelo in cilj (*ou eneka*) v sebi sami, in ker je tubit ontologizirana *praksis*, mora tudi ta na odlikovan način imeti karakter *ou eneka*. Zato Heidegger tubit označi kot zavoljočesarnost. In nazadnje: določilo 'odločenosti', ki jo pogosto razlagajo v povezavi s sodobnimi decezionističnimi teorijami, po mojem mnenju

predstavlja ontologizacijo substancialne smiselne vsebine Aristotelove *proairesis*, s to razliko, da pri Aristotelu označuje posebni akt njegove teorije delovanja, medtem ko je odločenost ena izmed temeljnih potez zasnove tubiti same. Tudi to ujemanje potrjuje dejstvo, da Heidegger *proairesis* prevaja kot 'odločenost'. Naj ob tej priložnosti opozorim le na eno izmed značilnih mest: v predavanju v poletnem semestru 1926 o *Temeljnih pojmih antične filozofije* Heidegger interpretira del 2. poglavja knjige *G Metafizike*, v katerem Aristotel filozofe razloči tako od dialektikov kot od sofistov, prevaja pa ga takole: "Dialektika in sofistika sta se v določeni meri odeli v isto oblačilo kot filozofija, vendar v temelju nista to; sofistika ima samo tak videz. Dialektika pa se od nje razlikuje po vrsti možnosti, ki jih ima: ima le omejene možnosti, lahko le poskuša; filozofija pa nasprotno daje razumeti. Sofisti se razlikujejo po vrsti odločenosti za znanstveno raziskovanje: so neresni." Upoštevati je treba, da Heidegger tu z "odločenostjo za znanstveno raziskovanje" podaja to, kar se v grščini imenuje *proairesis tou biou*.

120

6. Od Heideggra k Aristotelu in od Aristotela k nam

Upam, da ujemanja, ki sem jih pokazal, če že ne dokazujejo upravičenosti splošne teze o ponovnem prevzemu temeljnih vprašanj Aristotelove praktične filozofije pri Heideggru, le-to vsaj lahko naredijo za sprejemljivo. Ker pa sem bil pri tem pozoren na to, da sem se skoraj izključno osredotočal na posamezne mozaične kamenčke, torej na analizo ujemanj med posameznimi termini in pojmi, bi se rad v zaključku povrnil k splošnemu ujemanju razumevanja človeka v Aristotelovi praktični filozofiji in v Heideggrovi analizi tubiti. To nameravam izvesti v formi citata, ki zelo jasno kaže Heideggrovo prizadevanje, da bi se pomaknil v Aristotelovo bližino oz. da bi Aristotela približal sebi. Proti koncu predavanja v poletnem semestru 1926 o *Temeljnih pojmih antične filozofije* Heidegger svojo obravnavo petih načinov resničnosti *psyche* sklene z naslednjo definicijo človeka: "*Anthropos* je *zoon*, ki mu pritiče *praxis*, nadalje *logos*. Ta tri določila, povezana skupaj: *zoe praktike tou logon echontos* je bistvo človeka. Človek je bitje, ki ima, ustrezno svoji vrsti biti, možnost delovati." (Ze-

lo značilno je prav tako nadaljevanje besedila: "taisti človek se kasneje zopet pojavi pri Kantu: človek, ki lahko govori, tj. utemeljujoč deluje". Pozorni moramo biti na enačenje besede "govori" z "utemeljujoč deluje": je to napotilo za interpretacijo eksistenciala "govor"?)

Prav gotovo Heidegger pri svojem prevzemanju Aristotelovih določil ta določila v ontološkem pogledu radikalizira, potem pa, ko to ontologiziranje izpelje, se do njega kritično distancira: Aristotel naj po njegovem mnenju ne bi prišel do zajetja ontološko enotnega sklopa odkrivajočih temeljnih drž človeške *psyche*, tj. *theoria*, *praxis* in *poiesis*. Temeljne ontološke zasnove človekovega življenja naj sploh ne bi mogel ugledati zato, ker je ostal ujet v horizont naturalističnega, kronološkega, in ne kairološkega razumevanja časa, ki mu je preprečeval vpogled v izvirno časovnost kot ontološki temelj človekove *psyche*. Celo znana aporija razmerja med časom in dušo, ki jo Aristotel vedno znova na izrecen način navrže kot problem, Heidegger pa nam ponuja njeno suvereno razlago, v Heideggrovih očeh ne zadošča za to, da bi lahko Aristotela s pomočjo interpretacije izvili iz primeža naturalističnega, metafizičnega razumevanja časa. In vendarle tudi na tem mestu zopet velja: prav Aristotel je tisti, ki – vsaj na ontični ravni, kot se da domnevati – anticipira intuicijo, ki jo Heidegger potem potencira z enačenjem tubiti in časovnosti. To se zgodi na nekem v resnici spornem mestu v *De anima* G 10, na katerem Aristotel, kot se zdi, človeku v nasprotju z drugimi bitji pripisuje zmožnost *aisthesis chronou*. Vzrok in povod za mojo domnevo izhajata iz tega, da je bilo Heideggru to mesto natanko poznano, saj ga je v povezavi s svojo razlago *praxis* kot temeljne poteze človekovega življenja komentiral na naslednji način: "Nasprotje med gonom (*Trieb*) in dejansko odločenim, umnim delovanjem je možno le pri bitjih, ki imajo možnost razumevanja časa. Kolikor je živo prepuščeno gonu, se nanaša na tisto, kar je pravkar tu in kar ga vzdraži, *to ede hedon*; gon neobzdrano stremi k predočenemu-sedanjemu, razpoložljivemu. S tem, ko pa je v človeku *aisthesis chronou*, ima ta možnost, da si *to mellon* popredočuje kot možno, kot tisto, zavoljo česar deluje."

121

Heideggerjanci bodo rekli: na ta način Heideggra postavljamo na isto raven kot Aristotela in ga tako poplitvimo, da bi pri Aristotelu našli ustreznico, da,

kar anticipacijo celo najvažnejšega Heideggrovega odkritja v *Biti in času*, namreč identificiranja enotne ontološke strukture tubiti z izvirno časovnostjo. Neheideggerjanci pa bi nasprotno protestirali približno takole: to, kar naj bi bilo pri tem Aristotelovega, ima z Aristotelom le malo opraviti, bolj je podobno spekulaciji, spravljeni skupaj s pomočjo aristotelovskega orodja.

Sam bi na te očitke odgovoril takole: o tem riziku sem si bil na jasnem, toda moral sem se spustiti vanj. Če je vtis, da sem Heideggro postavil na isto raven z Aristotelom ali nasprotno, potem gre le za perspektivno popačitev: proti stari eksistencialistični razlagi na eni in proti novejši interpretaciji, ki bi v Heideggrovem mišljenju nekoliko preveč zlahka hotela videti le še preseganje metafizike, sem hotel na primeru njegovega zgodnjega spoprijema z Aristotelom zgolj pokazati, kako zelo je Heidegger mislil "skozi" metafizično tradicijo, kako zelo se je spoprijel z njenimi odločilnimi momenti in na ta način našemu stoletju zopet povrnil smisel fundamentalnosti konfrontacije z Grki.

(prev. Samo Krušič)

Opombe

* Franco Volpi (roj. 1952) je profesor za filozofijo na univerzi v Padovi. Objavil je knjige *Heidegger in Brentano* (1976), *Heidegger in Hegel* (1977), *Heidegger in Aristotel* (1984) ter več člankov s področja zgodovine filozofije, fenomenologije, hermenevtike in praktične filozofije. Poleg tega je tudi prevajalec Heideggrovih del v italijanščino ter član uredniškega odbora revij *Husserls Studies* in *Heidegger Studies*.

Valentin Kalan

HEIDEGGER IN ARISTOTELES* — "LOGIKA", TEORIJA RESNICE IN VPRAŠANJE ZGODOVINSKOSTI A-ΛΗΘΕΙΑ¹-RESNICE

*"Mišljenje biti nikoli ne juriša na resnico." (GA 13, 33)
"Volilo iz začetka zgodovine biti, ki je v njem in zanj
nujno ostalo še nemišljeno — A-ΛΗΘΕΙΑ kot takšna —
misliti v njeni svojstvenosti ter s tem pripravljati
moožnost nekega spremenjenega prebivanja človeka
v svetu."² (Jahresgabe 1989)*

Tema "Heidegger in Aristoteles" se zdi tema filozofske zgodovine in po-

Vprašanje resnice je pomembno vprašanje Heideggrove filozofije, ni pa osnovno, to je vprašanje o biti. Vendar sta obe vprašanji najtesneje povezani: "Ta fenomen (sc. resnice) je tako tesno spojen s problemom biti, da pričujoča raziskava v svojem nadaljnjem poteku nujno zadene na problem resnice, celo že stoji, čeravno neizrecno v njegovi dimenziji."³ V tej razpravi ne bomo tematizirali vprašanje resnice v celoti, temveč samo, kolikor zadeva logično zastavitev problematike. Besedo "logika" smo v naslo-

* Ta razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, ki ga financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije. Če so bile nekatere njene teze že predstavljene v plenarnem predavanju na slovenskem filozofskem kongresu »Perspektive filozofije«, ki je potekal od 17. – 19. oktobra 1994 v Ljubljani, pa je celotno besedilo dobilo sedanjno obliko med študijskim bivanjem na Inštitutu za filozofijo Univerze Ludvika Maksimilijana v Münchnu jeseni 1995, ki mi ga je omogočila štipendija DAAD-ja (Deutscher Akademischer Austauschdienst).

vu dali v narekovaje, ker bo tema filozofska logika in ne logika kot tehnična disciplina o pravilih diskurzivnega mišljenja.

Heideggrov odnos do Aristotela bo predmet obravnave zato, ker je običajno predstava o Heideggru ta, da je njegov interes glede antične filozofije usmerjen predvsem na predsokratsko filozofijo ter na Platona. Ta predstava je mogla biti razumljiva takrat, ko smo izmed Heideggrovih objavljenih del lahko samo v eni razpravi videli Aristotelovo ime v naslovu, to je bila razprava "Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles' Physik B, 1. ki je bila napisana sicer že 1939, a prvič objavljena šele 1960 v italijanski reviji *Il Pensiero* (vol. III, n. 2. in 3), a v knjižni obliki šele v Wegmarken I. 1967.

V predavanjih "Ontologija, Hermenevtika faktičnosti" (poletni semester 1923), je Heidegger takole opisal svojo filozofsko pot:

124 "Spremljevalec v iskanju je bil mladi Luther in vzor Aristoteles, katerega je Luther sovražil. Pobude je dal Kierkegaard, oči pa mi je vstavil Husserl."⁴

"Zgodovinskost resnice" – izraz je formalni oglas oz. formalna najava za kritiko tistega razumevanja celokupnosti znanstva in principov znanosti kot "večno" veljavnih resnic, kakršno je prevladujoče v obliki nereflektirane "philosophiae perennis".

Razprava ima tri paragrafe: v *prvem* paragrafu "Faze Heideggrove recepcije Aristotelesa" podajam glavne značilnosti Heideggrovega filozofskega razgovora z Aristotelom, v *drugem* paragrafu, ki je analiza Heideggrovega predavanja "Hegel in Grki" (Heidelberg 1958), je izpostavljen pomen vprašanja resnice v Heideggrovi misli, medtem ko šele *tretji* paragraf "Logika" in teorija resnice" preide k Heideggrovi teoriji resnice, kakor je razvita v predavanjih zimskega semestra 1925/26, ki jih je izdal Walter Biemel že l. 1976. Do kod bo naša razprava segla, o tem odloča naša srčnost, naš θυμός (po Parmenidesu, fr. 1.1)

1. FAZE HEIDEGGROVE RECEPCIJE ARISTOTELA

Ad fontes!

Svoj odnos do tradicije je Heidegger sam evociral s citatom fragmenta 419 iz Nietzschejeve "Volje do moči" v svojih predavanjih o Aristotelovi "Metafiziki" v poletnem semestru 1931⁵. Tu Nietzsche govori o romantičnem domotožju vse nemške filozofije, domotožju po grškem svetu, do katerega se pride po nežnem mostu, zgrajenem iz "mavrice pojmov": "Nemška filozofija je ... hrepenenje po najboljšem, kar je kdaj bilo. ... – v tem pogledu je nemška filozofija kos protireformacije, celo še renesanse, vsaj volje do renesanse, volje do nadaljnega odkrivanja antike, odkopavanja antične filozofije, zlasti predsokratikov – najbolj zasutih od vseh grških svetišč! Mogoče bodo čez nekaj stoletij sodili, da je pristna čast vsega nemškega filozofiranja v ponovni postopni pridobitvi antičnih tal"⁶. Sicer pa Heideggrov odnos do Aristotela ilustrira dejstvo, da je todnauberško predavanje, 24. 2. 1957 o "Onto-teo-loškem ustroju metafizike" brez Aristotela povsem nepredstavljivo in da je Heidegger zaslužen za to, da nacistične oblasti niso odstranile Aristotelovega kipa iz avle Univerze Freiburg ob pretvezi, da sholastika, ki je – kakor je splošno znano – aristotelizem, nima mesta v nacionalno-socialistični ureditvi.

F. Volpi v svoji monografiji "Heidegger e Aristotele" (1984) ugotavlja, da je zelo malo študij, ki bi proučevale vlogo, ki jo ima interpretacija Aristotela v razvoju Heideggrove misli. V zadnjem desetletju je v okviru Gesamtausgabe izšla vrsta predavanj, ki omogočajo boljši uvid v najavljeno tematiko. Volpi razlikuje dve fazi v Heideggrovi interpretaciji Aristotela:

a) V prvi fazi do začetka tridesetih let gre za fenomenološko destrukcijo tradicionalne ontologije.

b) V drugi fazi, po "obratu" v začetku tridesetih let, bi šlo za umestitev Aristotelovega mišljenja v zgodovino metafizike kot zgodovino pozabljenja biti⁷.

V zgodnjih freiburških predavanjih, zlasti od l. 1919, je Heidegger pogosto interpretiral Aristotelove spise: EN, VI. knjiga, De anima, Metaph. I, VII-IX, Fizika. Prav tako je Heidegger nadaljeval z interpretacijo Aristotela v Marburgu: Retorika, Logika, Fizika, pri čemer so marsikateri temeljni uvidi sistematizirani v SuZ⁸. Tudi v drugem freiburškem obdobju se je Heidegger pogosto vračal na interpretacijo Aristotelovih spisov, zlasti De Anima, Fizika, Metafizika, tolmačenje Aristotela pa ni opustil niti po predčasni kazenski upokojitvi leta 1945. Za pregled vseh teh seminarjev, ki so popisani pri Richardsonu⁹, so nove raziskave šele v teku, saj njihovo izdajanje še ni zaključeno.

Če je Volpi najprej menil, da v 2. fazi Aristoteles nima več "privilegiranega položaja", pa kasneje poudari, da v horizontu Heideggrovega razumetja zgodovine metafizike Aristoteles zavzema ambivalentno mesto¹⁰. V "Evropskem nihilizmu" je namreč Heidegger Aristotelesovo metafiziko označil za "zagon nazaj" (Rückschwung) v začetek znotraj grškega mišljenja¹¹. Fenomenološka destrukcija ontologije, ki spada v metodo fenomenološke redukcije, je za Heideggrova neobhodna predpostavka za resnično radikalno konstrukcijo: "Ker h konstrukciji pripada destrukcija, je filozofsko spoznanje po svojem bistvu hkrati v nekem določenem smislu historično spoznanje. K pojmu filozofije kot znanosti, k pojmu fenomenološkega raziskovanja spada "zgodovina filozofije" (GA 24, str. 29).

O svoji filozofski poti je Heidegger najbolj neposredno govoril v dveh slovečih zapisih iz leta 1963, in sicer v pismu p. W. J. Richardsonu, objavljenem kot predgovor k njegovi knjigi "Skozi fenomenologijo k mišljenju", ter v prispevku "Moja pot v fenomenologijo" za Slavnostni zbornik za Hermannia Niemeyerja. O svoji filozofski poti je Heidegger govoril tudi v kratkem nastopnem govoru, ki ga je imel 1957 pri sprejemu v Heidelberško Akademijo znanosti¹², v katerem evocira med drugim tudi uglašenost danes znamenite "poljske poti" (der Feldweg) v Meßkirchu (GA 1, 58):

"Pri vsakem postanku se pokazana pot prikazuje za pogled nazaj in iz pogleda naprej v neki drugačni svetlobi, z drugačnim tonom ter zbuja drugačna tolmačenja. Nekatere poteze pa seveda, nekomu samemu komaj spo-

znatne, peljejo na taisti način skozi pokrajine mišljenja. Njihov obraz se kaže v majhnem spisu "Poljska pot", napisanem 1947/48".

V tem spisu Heidegger pravi, kako je na klopi pod visokim hrastom včasih ležal ta ali oni spis velikega misleca, "ki ga je mlada nebogljenost skušala razbrati. Kadar so se uganke kopičile druga na drugo ter ni bilo nobenega izhoda, je pomagala poljska pot."

Nekaj zadev glede tega je omenjenih tudi v pogovoru med Japoncem in Vprašujočim v delu "Med potjo do govorice":

"In še prej, v zadnjih letih na gimnaziji, natančneje poleti 1907, me je zadelo vprašanje po biti v podobi disertacije Franza Brentana, Husserlovega učitelja. Disertacija ima naslov: "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (O mnogovrstnem pomenu bivajočega po Aristotelu) ter izvira iz leta 1862. To knjigo mi je takrat podaril moj očetovski prijatelj in rojak, kasnejši nadškof v Freiburgu v Br., dr. Conrad Gröber."¹³ Če je Heidegger to knjigo že od dijaških let dalje, od poletnih počitnic med 6. in 7. razredom gimnazije vedno znova predeloval (durcharbeiten)¹⁴, pa je že v 7. gimnaziji bral Aristotela v grščini: "Številni, večinoma daljši grški citati so mi nadomeščali še manjkajočo izdajo Aristotelesa, ki pa je vendarle že eno leto kasneje iz internatske biblioteke prišla na moj študijski pult." (GA 1,56)

Ne kaže pa pozabiti, da je bil dijak Heidegger motiviran za filozofijo tudi skozi Platonove dialoge: "V oberprima so bile predvsem ure o Platonu pri gimnazijskem profesorju Widderju, ki je pred nekaj leti umrl, tiste, ki so me bolj zavestno, četudi še ne s teoretsko strogostjo uvedle v filozofske probleme."¹⁵

Heidegger nato nadaljuje, kako je "še nerazločno in omahljivo in nebogljenost" oglašajoče se vprašanje po enostavnem mnogovrstnega v biti "skozi mnoge prevrnitve, blodnje in nepomogljivosti" ostalo neprestana pobuda za delo "Bit in čas" (GA 1, 56).

V pogovoru z Japoncem je Heidegger pokazal vpis v to knjigo, ki se glasi: "Moja prva vodilna nit skozi grško filozofijo v gimnazijskem času" (Uspr 92-93). Kar je v "Med potjo do govorice" Heidegger označil kot "vodilno nit", je v "Moji poti v fenomenologijo" opisal kot "gorjača in palica": Brentanova disertacija o mnogovrstnem pomenu bivajočega "je bila vendarle od 1907 palica in gorjača mojih prvih neblogljenih poskusov, da bi prodril v filozofijo" (SdD 81)¹⁶. Nato Heidegger omenja, kako je ob Brentanovi disertaciji razmišljal: "Če se bivajoče izreka v mnogovrstnem pomenu, kateri je tedaj vodilni temeljni pomen? Kaj pomeni bit?"

V zadnjem razredu gimnazije pa je Heidegger že bral delo Carka Braiga "O biti, Očrt ontologije" (Vom Sein, Abriß der Ontologie), ki je izšlo 1896; tu je našel etimologije besed za ontološke osnovne pojme ter daljše odlomke iz Aristotela in drugih avtorjev. Pri Braigu je Heidegger videl napetost med ontologijo in spekulativno teologijo.

Brentanovo delo, ki ima motto $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$ (Arist. Metaph. Z 1), izhaja od vprašanja po "objektu" znanosti, ki se imenuje prva filozofija. Ta mnogoterost, ki je "četvernost" – $\tau\epsilon\tau\tau\alpha\chi\omicron\varsigma$ (GA 33, 16), je razberljiva predvsem iz Metaph. D 7 in E 2. Poleg Brentanove knjige je za to vprašanje danes klasično delo Giovannija Realeja¹⁷. Štirje znameniti osnovni pomeni bivajočega pri Aristotelu so:

1. bivajoče po pripadnosti ali spremljavi, $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$;

ali pa tudi bit glede na odnos lastnosti do bitnosti, tj. $\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\ -\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$;

2. bivajoče po sebi ali bivajoče glede na oblike bistvenega izrekanja, $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ ,\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\omega\upsilon$;

3. bivajoče kot resnično in nebivajoče kot napačnost, $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma,\ \tau\omicron\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\varsigma\ \psi\epsilon\delta\omicron\varsigma$;

4. bivajoče kot možnost in kot dejanskost ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \kappa\grave{\alpha}\iota\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$)

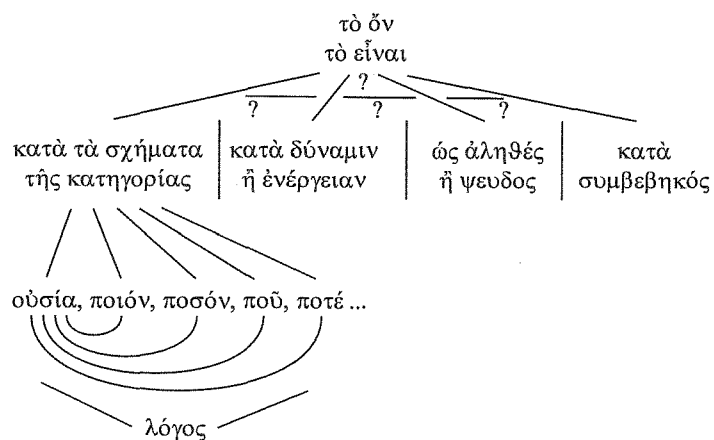
Tradicionalna interpretacija Aristotelove metafizike je seveda dala prednost bivajočemu kategorij, medtem sta bili kategoriji možnosti in dejanskosti sicer vključeni v t. i. teorijo substance. Bivajoče po pripadnosti ali akcidenca, ki tvori pri Aristotelu podlago za t. i. Aristotelov "empirizem"¹⁸, medtem ko je bilo bivajoče kot resnično običajno razumljeno kot naslov za polje logičnih raziskav. Tako pravi Brentano, da ima bivajoče kot resnično "svojo osnovo v operacijah človeškega razuma, ki povezuje in ločuje, afirmira in negira, in ne v najvišjih realnih principih, iz katerih si metafizika prizadeva spoznati svoj $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$. Zato ga je treba ravno tako kot $\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$ izključiti iz metafizičnega proučevanja. Ampak s tem še ni rečeno, da ni primerno za prav nobeno znanstveno obravnavo. Če se ne motimo, tedaj nima celotna logika oprava z nobenim drugih predmetom. in zato je tedaj tudi logika kot zgolj formalna znanost ločena od drugih, realnih delov filozofije."¹⁹ Bivajoče kot resnično je Brentano razumel kot "bit kopule" (das Sein der Copula) (o.c., str. 37) in s tem nakažal silno aktualno vprašanje o biti v smislu "je"-ja, t. p. veznika ali kopule v izjavi. Gre za tezo logike, da se vse bivajoče pusti, brez škode za vsakokratni način biti, pusti nagovoriti in določati skozi "je" – to je bistvo določitve biti kot kopule²⁰. Ob proučevanju mnogoterosti bivajočega je Heidegger kasneje, v predavanjih poletnega semestra 1931²¹, izpostavi dejstvo, da Aristoteles v V. knjigi Metafizike govori o mnogoterosti bivajočega kot "biti" ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$): "bit pomeni bivajoč(e)" ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$, 1017a 35). Vprašanje "kaj je bivajoče" ($\tau\iota\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$?) postane vprašanje, "kaj je bit" (GA 33, 18).

Poleg tega ima $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\n\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$ tudi ožji pomen, saj tako Aristoteles označuje število kategorij, pri čemer so kategorije tisti red, ki obvladuje sleherni logos (GA 33, 16). Mnogoterost v ožjem pomenu besede torej ne pomeni četvernosti biti, temveč mnogoterost oz. raznovrstnost (Vielfältigkeit) kategorij.

Heidegger je mnogoterost bivajočega proučeval glede na njegov osnovni temeljni enotni pomen. Heidegger je hitro opustil Brentanovo tezo, da bi bil temeljni pomen pomen substance, ki ji je podvržena tudi moja interpretacija Aristotelove metafizike. V Heideggrou zgodaj zori prepričanje, da

je temeljni pomen ta, da je bit resnica in da imamo pri Aristotelu prisotno ontološko razumetje fenomena resnice – to razumetje je seveda kasneje radikalizirano v enačenju biti in ἀλήθεια.²²

V pismu Richardsonu Heidegger izrecno poudarja, da se v Aristotelovem stavku τὸ ὄν λεγόμενον πολλαχῶς skriva vprašanje, ki je določalo njegovo miselno pot: "Katero je vse mnogotere pomene obvladujoče enostav-



no, enovito določilo biti? To vprašanje zbujata sledečega: Kaj tedaj pomeni bit? Heidegger upravičeno pripominja, da je Aristoteles pustil izvor teh štirih načinov nedoločen, kar je ponazoril v predavanjih o Metafiziki Theta z naslednjo shemo (GA 33, str. 17):

Heidegger prizadeva tradicionalna navidezna nezdružljivost naslednjih določil: "bit kot lastnost, bit kot možnost in dejanskost, bit kot resnica, bit kot shema kategorij". Zato se vprašuje, "kateri smisel biti govori v teh štirih naslovih" in "kako se dajo zvesti v neko razumljivo skladnost (Einklang)" (o. c. str. XI). To vprašanje je poglobljeno s še enim korakom nazaj:

"Od kod prejema bit kot takšna (ne bivajoče kot bivajoče) svojo določitost?"

Vprašanje enotnosti biti je Heidegger tematiziral tudi v znamenitem seminarju v Le Thoru 1966, kjer je izhajal od Heglove teze o razdvojenosti kot izviru potrebe po filozofiji, pri čemer je to, kar filozofija rabi, enotnost, ēv. Postavi se vprašanje odnosa med prisotnostjo in enim. Beaufret takole povzema aristotelski problem: "Pri Aristotelu se prikazuje ta πολλαχῶς λεγόμενον, ki je bit v četvernem kovu: 1) po meri kategorij; 2) po meri odnosa δύνάμιν – ἐνέργεια; 3) po meri odnosa οὐσία – συμβεβηκός; 4) kot ἀληθές in ψεύδος. Kaj je enotnost tega vsekakor edinstvenega prihajanja nasproti (Gegend), ki je bit? Aristoteles tega ne pove." (GA 15, 296)

Svoje odkritje biti kot resnice pa Heidegger opiše takole: "Ponovni študij Aristotelovih razprav (zlasti devete knjige "Metafizike in šeste knjige "Nikomahove etike") je podal vpogled v ἀληθείειν kot odkrivanje in označitev resnice kot neskritosti, v katero spada vse kazanje-sebe bivajočega". Heidegger pripominja, da ni zadosti resnico razumeti kot "neskritost" ali "nepozabljenost": "Kot da z ἀλήθεια tisto, kar je pristno vredno mišljenja, ne bi prišlo šele do neke približne pojavitve." (Richardsonu, o. c., str. XII-XIII)

S temi besedami Heidegger naravnost pokaže na svoje širokopotezno zasnovane študije Aristotelove filozofije, katerih programatski zasnitek "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", "Fenomenološke interpretacije k Aristotelu – Oglas hermenevtične situacije", je prvič objavil Hans-Ulrich Lessing v "Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften" l. 1989. Izvleček iz Heideggerovega pisma Gadamerju, ki ga le-ta citira v svojem predavanju "Grki", jasno pravi o tem, da je Heidegger nameraval svoje fenomenološke interpretacije Aristotela objaviti v Husserlovem "Letopisu" (Jahrbuch) za leto 1923: "Prvi del (ok. 15 pol) zadeva Eth. Nic. Z, Met. A 1-2, Phys. A 8; drugi (v enakem obsegu) Met. ZH Theta, De motu an., De anima. Tretji del bo izšel kasneje. Ker pa bo Letopis izdan šele kasneje, sem Vam vsekakor lahko na uslugo s separatnim odtisom (Separatabzug)."²³

Ker je analiza tega spisa izven naše skromnejše smeri vpraševanja, naj samo napotimo na Gadamerjeve interpretacije tega spisa: Gadamer meni, da je Heidegger hotel prepričati Husserla in Natorpa, "da je bil Aristoteles fenomenolog, ki je imel v vidiku stvari same."²⁴ Heideggrov korak nazaj k Aristotelu je namreč moment fenomenološke destrukcije filozofske tradicije, ki naj vodi do izvirnega izkustva življenja. Filološko geslo *ad fontes* je izvedeno kot "odkopavajoči hod nazaj" (*abbauender Rückgang*) (PA 249). V predavanju "Heidegger in jezik" (1990) Gadamer vidi odločilni pomen teh študij v načinu, "kako je Heidegger našel dostop do fenomenologa v Aristotelu."²⁵ Zato Pöggeler upravičeno pripominja, da si Heideggrovega odnosa do Aristotela ne smemo tako predstavljati, "kot da bi k vprašanju biti vodilo stalno meditiranje o aristotelški metafiziki."²⁶

Ker je v Aristotelovi filozofiji odkrival izvirne možnosti za avtentično razumevanje življenja, je Heidegger po Gadamerjevem pričevanju svoj študij Aristotelesa imenoval "železna kopel" (*Stahlbad*): "Toda kakor iz železne kopeli – tako je H. rad imenoval poglobljanje v obsežne in nedodelane delovne papirje o Aristotelu – se mu je iz doslednih Aristotelovih analiz dvignilo na svetlo začetno miselno izkustvo Grkov, izzivalno po svoji enostavnosti in svoji drugačnosti. ... V *aletheia* ni spoznaval toliko neskrivosti in nehlinjnosti izrekanja, temveč najprej in predvsem bivajoče samo, ki se kaže v svoji resnični biti."²⁷

2. "HEGEL IN STARI GRKI"

Izhodišče Heideggrovega obravnavanja odnosa Hegla do Grkov je razlikovanje med historičnim raziskovanjem historičnih povezav in med bitnogo-zgodovinskim pristopom, pri katerem ime "Grki" označuje začetek filozofije, ime "Hegel" pa njeno dokonč(ev)anje.²⁸ Na kocki je celota filozofije v svoji zgodovini v času, ko prihaja do razpada filozofije, ki se "preseli v logistiko, psihologijo in sociologijo."²⁹ V zvezi z logistiko je Heidegger stanje t. i. konca filozofije opisal takole: "S tem, da se logistika na primeren način spaja z moderno psihologijo in psihoanalizo ter s sociologijo, postaja koncern prihajajoče filozofije popoln."³⁰ Konec filozofije pomeni do-

polnitev filozofije, ki ima svoje mesto v "znanstvenosti družbeno delujočega človeštva" (SdD, 84).

A konec filozofije ni konec mišljenja. Razprava "Hegel in Grki" je ravno poskus dobiti v pogled zadevo (*die Sache*) mišljenja (WM, 255). Do zadeve mišljenja pridemo samo tako, da uvidimo, kaj je tisto, kar kliče našo misel, kar jo zbudi in evocira. Treba je videti, kaj nas poziva k temu, da mislimo izročilo tako, da nas "sprošča za pričujočno bivanje (*Gegenwartende*)" (256). Prava tradicija ni vlek bremen preteklosti. Za tematizacijo našega odnosa do preteklosti je Hegel primerno izhodišče zato, ker je Hegel mislil zgodovino filozofije filozofsko: to pa mu je bilo omogoče, ker je samo zgodovino razumel filozofsko: "Zgodovina, ki jo imamo pred seboj, je zgodba o tem, kako misel najdeva samo sebe."³¹ "Kajti zgodovina filozofije razvija edinole filozofijo sâmo." (ib. 235) Cilj filozofije je "*resnica*" oz. "*kraljestvo čiste resnice*" (ib. 14 in 6). Te Heglove določitve bodo znak za zadevo mišlejnja.

Vprašanje je zdaj, kaj je zgodovina, ki je filozofska?

Za Hegla neka samostojna filozofija nastopi z Descartesovo postavitvijo jaza, ega ("ego cogito sum, "mislim, sem") za merodajnega subjekta, *subiectum*-a. Do dovršenega subjekta pa pride tedaj, ko spekulativni idealizem razvije celotno strukturo in gibanje subjektivitete subjekta in je ta subjektiviteta dvignjena do absolutnega vedenja o sami sebi. Absolut sam, to je subjekt, ki ve, da je vednost, ki pogojuje vso objektivnost. Subjektiviteta je zavest, ki ureja predstave in jih zbira. To zbiranje je *λέγειν*. Zbiranje za misleči jaz zahteva srednjak: *λέγεσθαι* in prehod skozi predstave – *δια*: "*Δι-αλέγεσθαι*, dialektika pomeni, da subjekt svojo subjektiviteto privede na dan (*producira*) v omenjenem dogajanju (*procesu*) in kot ta proces." (ib. 258)

Dialektika je proces produkcije subjektivitete, ki ima tri stopnje:

prva stopnja je neposredna in še nedoločena predstava objektov, kar Hegel imenuje "bit" (*das Sein*);

druga stopnja je odnos od objekta nazaj na subjekt; to je stopnja refleksije; reflectere pomeni "nazaj (se) obrniti, nazaj upogniti";

tretja stopnja je notranje gibanje subjekta, ki je v tem, da subjekt in objekt, tezo in antitezo "izsledimo" v njuni sintezi. To gibanje zbere celotno subjektiviteto v razvito enotnost ali dialektično "konkretnost". Ta konkretnost je dosežena, kadar je dialektika spekulativna.

Kaj je spekulacija? Njeno logično določilo se glasi: "dojemanje nasproti-postavljenega v njegovi enotnosti" (Hegel, Znanost logike I, 55). Tisto kar je postavljeno nasproti, je to, kar se kaže skozi odsevanje ali zrcaljenje. Spekulacija je odsevajoče se sijanje. Dialektika ni polemičen način mišljenja, temveč "zrcaljenje in enotenje nasprotipostavljenega kot proces produkcije duha samega" (259). Zrcaljenje je kazanje skozi odsev: zrcalo je anti-teza. Dialektika je "duša biti".

134 Zdaj je razumljivo, zakaj je zgodovina filozofije lahko mišljena samo kot "gibanje duha", kot izhajanje, napredovanje, prehod in povratak duha. V sistemu spekulativne filozofije je filozofija dovršena. Heglov metazifični sistem je najvišja stopnja razvoja, stopnja sinteze. Če ne bi dojeli dialektike razvoja, bi bila zgodovina filozofije "slepa zbirka domislekov", brez dojetja "notranjega substancialnega duha", bi bili "kakor slepci" (wie Blinde) znotraj celote³².

Descartes je stopnja subjekta kot subjekta, antiteze, vse pred Descartesom je samo predstavljanje objektivnega: "Človek (grškega sveta) še ni bil tako obrnjen nazaj vase kakor v naših časih. Bil je sicer subjekt, toda ni se postavil kot takšen" (Hoffm. 144). Antitezi predhaja stopnja teze, s tezo pa se začena "prava" (eigentliche) filozofija. Teza ali bit je čista objektivnost, prva "manifestacija" duha, prvi "vznik" duha (Hoffm., str. 239), ki je "splošno nasploh". Stopnja teze je "stopnja abstrakcije"³³: "Prvi vznik je nujno nekaj najabstraktnjšega, je najenostavnejše, najbornejše, čemur je postavljeno nasproti konkretno" (Hoffm. 239). Toda stopnja abstrakcije je določena tudi kot "stopnja lepote"³⁴. Kako more iti skupaj lepo in abstraktno? Samo tako, da je Hegel bit razumel kot enostavni čisti sij in sijaj, je čisto si-

čno formulacijo *Aristotelovega stavka* – οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντασμάτος ἢ ψυχῆ⁴⁰ (GA 20, 94), ki ga mi prevajamo: "... duša nikoli ne misli brez neke podobe", medtem ko Heidegger parafrazira: "Duša ne more ničesar misliti (vermeinen), ne more ničesar predmetnega dojeti v njegovi predmetnosti, ako se ji ni poprej nekaj sploh pokazalo". In Heidegger zaključuje: "Ein Denken ohne fundierende Sinnlichkeit is ein Widersinn." Mišljenje brez čutnosti, ki ga utemeljuje, je nesmisel. (GA 20, 94)

Toda proti Husserlovi fenomenologiji Heidegger kritično pripominja, da razvija fenomenologijo zavesti od izhodišča, ki je značilno za "teoretsko opazovanje narave" (GA 20, 162). Isti očitek Heidegger nameni tudi Aristotelu, in sicer, da so tradicionalne kategorije stvarnosti oz. dejanskosti dobljene iz načina pristopa, "ki se nahaja v procesu karakterističnega razsvetenja (Entweltlichung)" in ki preskoči okolni svet v teoriji in praksi. Heidegger sklene:

"Aristotelove kategorije: οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, πρὸς τί (ὑποκείμενον - συμβεβηκότα – to, kar mora vedno že biti skupaj z navzočnostjo – apriorne možnosti nečesa kot nečesa), tradicionalno: substanca, kvaliteta, kvantiteta, kraj, čas, nanašanje, so vse zajete že v tej svojstveni dimenziji golega dojetja stvari ter v določenem načinu govora o njem, namreč na način teoretske izjave. Te kategorije same pa so že za Aristotelesa postale naravnost kategorije biti; bile so hkrati tla za določitev kategorij predmeta sploh, t. p. določil določil, ki pripadajo vsakemu nekaj, kolikor sploh nekaj je, najsi zdaj biva v svetu ali je mišljeno." (GA 20, 301)

Heideggrov odnos do Aristotela je ambivalenten, saj Aristoteles enkrat predstavlja preseganje fenomenologije (GA 20, 73), nato pa Aristotelove kategorije padejo pod kritiko tradicionalne ontologije. Kljub tem kritičnim pripombam pa si Heidegger v tem času skuša prisvojiti temeljna določila Aristotelesove ontologije, *zlasti fenomen resnice*, da bi jih uporabil v analizi strukturnih momentov tubiti.⁴¹ To se zgodi zlasti v predavanjih zimskega semestra 1925/26: "Logika, Vprašanje po resnici" (Logik, Die Frage nach der Wahrheit), ki jih je že 1976 izdal Walter Biemel. Predavanja imajo poleg uvoda o logiki tri dele:

A. Predhodni premislek: Današnji položaj filozofske logike. Psihologizem in vprašanje resnice;

B. Prvi glavni del: Problem resnice v odločujočem začetku filozofirajoče logike in korenine tradicionalne logike;

C. Drugi glavni del: Radikalizirano vprašanje: Kaj je resnica? Ponovitev analize neresnice (napačnosti) glede na njeno temporalnost.

V prvem glavnem delu Heidegger izrecno tematizira "predpostavke za Aristotelesovo tolmačenje resnice", medtem ko je cilj predavanj dojeti "pristno in izvorno formo resnice" (GA 21, 26). V 2. delu Heidegger razgrne vprašanje resnice v horizontu analize tubiti, pri čemer se nahaja težišče na tematiki časa. V pričujočem razpravljanju bomo opirali na dve razpravi Franca Volpija (1984 in 1992) ter na razpravo D. Komela.

Heidegger najprej pojasnjuje najbližji besedni pomen izraza "logika". To je λογική ἐπιστήμη, znanost o λόγος-u znanost o λέγειν, govorjenju, na podoben način, kakor je "fizika" nauk o φύσις in etika nauk o ἥθος-u, t. p. o človekovem obnašanju, znanost o človeku. Govor v širšem smislu je način obnašanja, človek je ζῷον λόγον ἔχον. V logosu se razodeva bitna povezanost človeka in sveta. Kolikor je celota bivajočega osnovna tema filozofije, se v teh treh disciplinah kaže delitev nalog filozofije. Znano je, da se je taka delitev uveljavila zlasti v helenistični filozofiji. Tako pravi Sextos Empirikos:

"Bolj dovršeno kakor le-ti (sc. Arhelaos, Epikur, kirenaiki idr.) so delili filozofijo tisti, ki trdijo, da en del zadeva φύσις, drugi del ἥθος; še drugi del pa spet λόγος; na te dele je po možnosti najprej pokazal Platon, kolikor je filozofirajoč obravnaval mnogo takšnega, kar zadeva svet — mnogo, kar zadeva človekovo bit, in nič manj tega, kar zadeva govorjenje. Najbolj izrecno pa so se oprijeli takšne delitve (διαιρέσεις) Ksenokratovi učenci in peripatetiki, pa tudi stoiki." (S. E. VII, § 16)

Še za Kanta (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) (AA IV, 387) je ta delitev filozofije na tri znanosti: fiziko, etiko in logiko "popolnoma primerna naravi zadeve".

Za nastanek logike pri Grkih je značilno, da so λόγος razumeli kot enotnos govorjenja in mišljenja. To je bilo mogoče samo tako, da so v govoru videli tisto, o čemer je govor, razumevanje govora pa je kot razumevanje stvari isto kot mišljenje. Logika obravnava govor glede na odkrivanje (Offenbarmachen) bivajočega: "To razgrnitev (Aufgedecktheit), t. p. neskrivnost (Unverborgenheit) bivajočega označujemo kot resnico." (GA 21, 7) Logika je potemtakem "znanost o resnici". Izraz resnica je mnogoznačen. Heidegger našteje 5 pomenov:

1. resnica kot lastnost izjav;
2. resnica kot izjava sama: $2 \times 2 = 4$;
3. resnica je isto kot spoznanje;
4. celota možnih izjav;
5. resnica je resnično, dejanskost, tako, kakor je: "resnično zlato" je dejansko zlato.

Formalni strukturni moment vseh teh pomenov Heidegger povzame v formalni strukturi "tako-kakor" (So-wie) (GA 21, 10), ki jo običajno označujemo za ustrežanje ali v skladu z latinsko tradicijo adaequatio, convenientia, conformitas.

Filozofska tradicija je govor vzela v dozdevno najenostavnejši obliki izjave, ki pa je osnovna oblika znanstvenega govora: "Potemtakem je resnica teoretsko znanstvenega spoznavanja postala osnovna in izvirna oblika resnice sploh." (GA 21, 11) Heidegger meni, da mora radikalnejše dojetje naloge logike nujno revidirati in pretresti prednost teoretske resnice znotraj logičnih raziskav ter opustiti takšno "naivno izhodišče logike". "Vprašanje o biti resnice" je temeljna zadeva logike, ki ni več tradicionalna šolska logika, temveč "filozofirajoča logika": "To pomeni: filozofsko razumljeno filozofski logiki, ki jo je Aristoteles utemeljil in ki je v Heglovi /filozofiji/ dopolnjena in dokončana, ni pomagano z nadaljnjim sinovstvom in vnukovstvom, temveč je potrebno novo pokolenje." (GA 21, 14)

Heidegger nadalje podvomi v običajno soglasje, da šolska logika "učí mišljenje", češ da se učimo misliti samo v "stiku (Umgang) s stvarmi". Stvarnost oz. dejanskost znanstvenega vpraševanja in raziskovanja lahko pojasni samo filozofirajoča logika. Heidegger tako postavi 9 *tez o znanosti* (GA 21, 16), ki so anticipacija znamenitih "Stavkov o "znanstvu" iz dela "O dogodku (Prispevki k filozofiji)".

Osrednja naloga filozofirajoče logike je vprašanje: Kaj je resnica? Ob tem vprašanju Heidegger poda fenomenološko analizo tradicionalne diskusije o skepticizmu in relativizmu, ki temelji na naslednjih predpostavkah:

1. izjava je mesto resnice;
2. sklicevanje na dokazljivost in neskončno možnost utemeljevanja (Begründbarkeit);
3. stavek o protislovju in stavek istovetnosti sta predpostavljena kot nekaj samoumevnega;
4. ni pojasnjeno, kaj pomeni, da "resnica obstaja" (es gibt Wahrheit);
5. ni pojasnjeno, v čem temelji možnost samega pred-postavljanja (ib. 22-23).

Heidegger pa ugotavlja, da se tudi "današnja filozofska logika", namreč Husserlova logika, gradi na predpostavki o resnici v smislu veljavnosti izjav. Za vprašanje o resnici je treba brati Collegium logicum samega Aristotelesa, brez "slabe tradicije", a za zastavitev vprašanja nam poda orientacijo Husserlova fenomenologija: "Izhajajoč od tu potem peljemo vprašanje nazaj k odločujočim začetkom." (ib. 25)

V "predhodnem premisleku" Heidegger najprej predstavi področje psihologije in opaza tudi njen "svojstveno kaotičen razvoj", ki je samo znamenje "za proces notranjega samorazkroja današnje eksistence" (ib. 36). Husserlovo fenomenologijo pa Heidegger primerja s tem, kar je Hegel označil kot logiko, ne pa s Heglovo "fenomenologijo duha" (ib. 32). Heidegger najprej pripominja, da sta logika in psihologija mogli priti v stik zato, ker je po tradicionalnem pojmovanju logika nauk, ki uči pravilno mišljenje, torej nauk o umu, "Vernunftlehre". Ker pa je mišljenje duševno dogajanje,

janje ali "monstrantia". O tej nadvse pomembni problematiki je Heidegger ponovno govoril v seminarju o Heraklitu (GA 15, 183 in 197sl.).

Hegel opazuje grško filozofijo v vidiku stopnje lepote kot stopnje abstrakcije. Osnovne besede grške filozofije, med katere Hegel šteje zlasti *ēv* ali veselje (Parmenides), *lóγος* ali um (Heraklit), *idéα* ali pojem ter *ἐνέργεια* ali dejanskost, izražajo pomen vodilne besede, ki je "bit" (das Sein), *εἶναι* (*ēón, oûsía*). To je bit dojeta kot enostavna objektivnost in abstrakcija: "Prvo splošno je neposredno splošno, tj. bit. Vsebina, predmet je torej objektivna misel, misel, ki je" (Hoffm., 240).

Parmenidove glavne misli Hegel ne vidi v *ēv*, v enem kot enotujočem, temveč v stavku: "misliti in biti sta isto". Parmenides postane predhodnik Descartesa: "S Parmenidom se je začela pravo filozofiranje;" (I, 290)

Pri tolmačanju Heraklita se Hegel ne ravna po *lóγος*-u, čeprav v predgovoru k svoji razlagi Heraklita pravi, da ni nobenega Heraklitovega stavka, ki ga ne bi sprejel v svojo logiko (I, 320). Toda Heglova logika je spekulativna dialektika. Po Heglovi sodbi je Heraklit prvi, ki je pojmoval "dialektiko samo kot princip" (I, 319-320). Heraklit je prešel od biti k postajanju in s tem do prve konkretnosti: "Pri njem je torej najpoprej mogoče najti filozofsko idejo v njeni spekulativni obliki." (I, 320)

Glede Platonovih idej Hegel meni, da niso po sebi bivajoči praliki, temveč ideje bivajo "za sebe", ker so proizvedene skozi proces spoznavanja v duhu (II, 40sl.), proizvedla pa jih je filozofska znanost: "S Platonom se začne filozofska znanost kot znanost." (II, 11)

Nadalje pa je Aristotelesova *ἐνέργεια*, prevedena z dejanskostjo (actus), pri Heglu mišljena kot čista dejavnost absolutnega subjekta: "Šele energija, oblika je dejavnost, udeleženost se, na sebe nanašajoča se negativnost." (II, 154) Aristotelova *ἐνέργεια* je predstopnja absolutnega samozavedanja: "Če bi šlo zares za filozofijo, tedaj ne bi bilo nič vrednejšega, kakor imeti predavanja o Aristotelu." (II, 148) Toda z grško filozofijo stvar še ni resna, ker v osnovnih besedah grške filozofije bit še ni posredovana v dialektičnem gi-

banju absolutne subjektivitete. Pojmi grške filozofije "niso več primerni" naši zavesti, od študija grške filozofije gremo "nepotešeni", mnoga vprašanja so Grkom "še tuja". Naloge duha danes grški filozofiji "še niso" bile naloge (Hoffm., str. 144sl.). Grška filozofija kot stopnja lepote še ni stopnja resnice.

Toda ali se resnica kot ἀλήθεια ne nahaja že na začetku filozofske poti pri Parmenidu? Toda resnica je za Hegla absolutna gotovost za sebe vedočega absolutnega subjekta, za Grke pa subjekt še ni prišel do vednosti kot subjekt. Heideggrovo vprašanje se zdaj glasi: "Ali ni ravno gotovost v svojem bistvu napotena na ἀλήθεια kot odkrivanje." (WM, 267) Heidegger pa nadalje vprašuje: Ali ni "odkrivanje" "v igri" že v prvi manifestaciji duha, ki je bit, in ali ni odkrivanje v igri tudi v tem, da se duh prikazuje samemu sebi v "fenomenologiji duha", v "monstraciji" duha, ki je njegovo postavljanje (prim. Znanost logike III, 83). Nadalje Heidegger postavlja vprašanje, ali je mesto odkrivanja oz. mesto resnice absolutni subjekt ali pa je obratno "odkrivanje" tudi prostor za bivanje predstavljajočega subjekta.

136 Toda: ἀλήθεια ni ključ za uganko, ἀλήθεια je uganka sama – zadeva mišljenja, ki je izrečena v izročilu zgodovine filozofije. Prisluhniti tradiciji pomeni preizkusiti naše predsodke, kar šele prepreči, da bi se obnašali kot razsodišče. Ako Hegel bit določi kot abstraktno občost, bi radi rekli, da je to historično nepravilno. A s tem zapademo v uvodno vprašanje o razmerju med historijo in zgodovinskostjo. Odločanje o zgodovinski pravilnosti rabi osmislitev o zgodovini. Hegel dojame zgodovino iz bistva biti v smislu absolutne subjektivnosti. Težava je v tem, da danes današnje izkustvo zgodovine ne more ustrezati Heglovemu izkustvu zgodovine. Heideggrova teza pa je, da je ravno spekulativno-dialektična določitev zgodovine Heglu preprečila, da bi ugledal ἀλήθεια kot zadevo mišljenja. Ker je bit to, kar postavlja dojemajoči subjekt, Hegel ne izpusti εἶναι iz odnosa do subjekta in ji ne more pustiti njenega bistvovanja: "To pa je prisostvovanje, t. p. trajanje *pred* nami *iz* skritosti v neskritost. V prisostvovanju se odigrava odkrivanje (Entbergung)." (WM 269)

Toda resnica kot odkrivanje (Entbergung) se ne dogaja samo v celotnem grškem mišljenju (SdD 87), temveč v celotnem grškem jeziku (WM 269).

Ali je ἀλήθεια isto kot bit οὐσία, navzočnost oz. pričujočnost? Po Heideggrovi je navzočnost napotena na "odkrivanje": tako je ἀλήθεια pogoj za resnico v etimološkem smislu, t. p. v smislu njene sorodnosti z litavsko besedo *raiškus* "jasen", ki izhaja iz ide. osnove **aisk-* "jasen, svetel, bleščeč", medtem ko jasnina kot jasnost ni pogoj za ἀλήθεια.

Resnica je tu vedno "za človeka", kolikor človek ni v stanju nedoletnosti, tj. otrok v etimološkem smislu bitja, ki nima besede. Človek je bitje, ki ga določa λόγος, bitje, ki ima zmožnost izrekanja: ζῷον λόγον ἔχον. Ako Friedländer in W. Luther trdita, da Homer rabi besedo ἀλήθεια samo v zvezi z verba dicendi, pa Heidegger izrekanje samo razume kot dopuščanje prikazovanja, s tem pa tudi možnost zakrivanja in prenarejanja, ponarejanja in eskamotaže. Ni ne-skritost odvisna od izrekanja, temveč pripovedovanje že rabi neskritost.

Rezultat: Bit biva (Heglova teza), ker ἀλήθεια že vlada, česar Hegel ne vidi. Z ἀλήθεια je naše mišljenje nagovorjeno z nečim, kar je misel obvezovalo že pred začetkom filozofije in na nemišljen način govori skozi zgodovino filozofije, a v odtegnitvah, skozi zgodovino pozabljenja, v "epohah": "ἀλήθεια je nemišljeno, mišljenja vredno, zadeva mišljenja." (WM 272)

Ako po Heglu grška filozofija "še ne" zadošča nalogam sedanjosti, pa po Heideggrovi naše mišljenje "še ne" upošteva zadosti resnice kot ἀλήθεια na ta način, da je ne bi mislilo iz predstave o resnici kot pravilnosti in predstave o biti kot dejanskosti.

3. "LOGIKA" IN TEORIJA RESNICE

Problem resnice v Heideggrovem mišljenju je v slovenski recepciji Heideggrovi prisoten vse od Pandžičeve disertacije dalje. Dve Heideggrovi razpravi o resnici sta prevedeni v slovenščino: "O bistvu resnice" ter "Platonov nauk o resnici". O vprašanju resnice je Heidegger posebej razpravljal tudi v predavanjih zimskega semestra 1928/29 z naslovom "Uvod v filozofijo" (Einleitung in die Philosophie), katerih objava se pripravlja kot 27. zvezek Gesamtausgabe (GA).

Do izostritve svoje pozornosti do problema resnice je Heidegger prišel preko uskladitve, "harmonizacije med Husserlom in Aristotelom, med fenomenologijo in ontologijo", ugotavlja F. Volpi,³⁵ ki je eden izmed najpomembnejših sodobnih raziskovalcev Heideggrove misli z ozirom za njegovo "destrukcijo" filozofske tradicije. V zgodnjih freiburških predavanjih je tako Heidegger svoje novo tolmačenje Aristotela pogosto oblikoval ravno ob interpretaciji Husserlovih "Logičnih raziskav". Tako pravi Heidegger sam: "Ob tem sem – najprej bolj gnan skozi neko slutnjo kot pa voden od utemeljenega vpogleda – izkusil eno: Kar se za fenomenologijo aktov zavesti izvršuje kot oznanjanje fenomenov samih sebe (das sich-selbst-Bekunden), je še izvirnejše mišljeno s strani Aristotela in v celotnem grškem mišljenju in bivanju (Dasein) kot ἀλήθεια, kot neskritost prisostvujočega, njega odkrivanje,³⁶ njegovo kazanje-sebe."³⁷ To pomeni, da je Heidegger pristal pri interpretaciji Aristotelesa, "izhajajoč od vprašanj, ki so ostala brez odgovora v soočenju s Husserlom,"³⁸ čigar transcendentni obrat je bil za Heideggro povratek od fenomenologije k novokantovstvu. Po drugi strani pa je ravno "vaja" (Einübung) v fenomenološkem "gledanju" omogočala novo razumevanje Aristotelesa: "Pa vendar sem se od Aristotelesa in drugih grških mislecev mogel toliko manj ločiti, kolikor razločnejše mi je rastoča izvedenost in domačnost s fenomenološkim gledanjem oplajala moje tolmačenje Aristotelesovih spisov." (SdD 86)³⁹

To prehajanje od Husserla k Aristotelu in od Aristotela k fenomenologiji je vidno v Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (poletni semester 1925) (GA 20). V obsežnem pripravljalnem delu je Heidegger obravnaval "smisel in nalogo fenomenološkega raziskovanja". Ob razlagi kategorialnega zora Heidegger prispe do vprašanja resnice in izpostavi Husserlovo tezo, ki izhaja iz teorije intencionalnosti, da resnica ne pripada samo sodbam kot predikativnim aktom, temveč tudi enostavnim, "monotetičnim" ali "enožarkovnim" (einstrahlig) aktom, kakršna je zaznava, ter ugotavlja: "Fenomenologija se brez izrecne zavesti o tem obrača k širini tistega pojma resnice, v kateri so Grki – Aristoteles – tudi zaznavo kot takšno in enostavno zaznavanje nečesa mogli imenovati resnično." (GA 20, 73) Poleg tega je Heidegger v Husserlovi tezi, da so kategorialni akti "utemeljeni akti", tj. takšni, ki počivajo na čutnem zoru, videl ponovitev oz. "le druga-

psihična dejanskost, mora mišljenje postati tema psihologije. Za J. S. Milla je "logika ... del ali panoga psihologije", medtem ko je za Lippsa logika isto kot "fizika mišljenja ali pa sploh nič ni". Proti psihologizmu Husserl trdi, da so logični zakoni idealni zakoni, "katerih dojetje ima karakter apodiktičnega uvida" (ib. 48). Resnica ima karakter stavka, ki spada v področje vsakokrat in vselej istega izrekljivega in postavljenega, λεκτόν: "Resnica torej karakter idealne biti" (ib. 54). Pojem idealnega v smislu *istega, trajajočega in splošnega* je vodilna nit Husserlove kritike psihologizma. To idealno bit je Platon označil z εἶδος – ἰδέα (ib. 56). Idealna bit resnice je nasproti realne dejanskosti stvari označena kot "veljanje" (Gelten) (ib. 60) in logika postane logika veljavnosti (Geltungslogik). Kritika psihologizma je tako uveljavitev idealnega nasproti realnemu.

Heidegger pa zdaj vprašuje, "iz katerih predpostavk je dobljen pojem 'veljanja' (ib. 62)⁴². Heidegger ugotavlja, da je Husserl idejo veljavnosti nekritično prevzel od Lotzeja ter nato poda Lotzejevo teorijo idealnega v njegovem delu "Logika, Tri knjige, O mišljenju, o raziskovanju in o spoznavanju" (Logik, 3 Bücher, Vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen). Drugo poglavje III. knjige ima naslov "Svet idej" (Die Ideenwelt). Heidegger pokaže, kako pride pri Lotzeju do nenavadnega in še danes vsesplošno prisotnega mešanja pojmov biti, realnosti, dejanskosti. Lotze izhaja iz zoženega pojma biti: bit je enako dejanskosti. Veljavnost je za Lotzeja oblika dejanskosti idealne biti. V Lotzejevi filozofiji Heidegger odkriva dvoznačnost v pojmu resničnosti (Wahrsein), ki pomeni hkrati resničnost stavka in bistvo resnice: "Resničnost v smislu dejanskosti resničnih stavkov in resničnost v smislu bistva resnice sta tu poistoveteni, in ker je prva določena kot veljanje, hkrati pravijo, da je veljanje bistvo resnice." (74) Po Lotzeju je "Geltung" udobna oznaka za dejanskost idej in zakonov, ki smo jo našli "zgolj zaradi naklonjenosti našega jezika" (76), saj nam je jezik podaril dragoceno besedo "veljavnost".

V okviru tega naslova še ne moremo načeti vprašanja, ki jih je Heidegger naslovil na "logiko veljanja" (Geltungslogik) (cf. str. 78-79). Za Heideggro je odločilno, da je veljavnost kot dejanskost in bit resničnih stavkov razumljena kot bitna narava, ki so jo Grki označili kot "pravo in pristno bit"

(eigentliches Sein) (str. 77): bit pa pomeni toliko kot prisotnost in navzočnost $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ v najširšem smislu. Veljavnost ima tri glavne pomene:

1. "resnico v njeni dejanskosti; 2. to resnico, naneseno na objekte; 3. resnico, naneseno na dojemajoče subjekte" (81). Po Heideggru je pojem veljavnosti samo videz pristnega vprašanja po bistvu resnice ter dodaja: "skrajna postaja propada vprašanja po resnici še ni dosežena" (82).

Iz Lotzejeve teorije veljavnosti je badenska novokantovska šola, mislimo na Windelbanda in Rickerta, razvila teorijo vrednot oz. vrednostno filozofijo, ki temelji na tezi: vsaka sodba je akt sojenja, sojenje je priznavanje vrednot, sojenje je spoznavanje, resnica je vrednota. Kolikor vsaka kultura temelji na vrednotah, je vrednostna filozofija vedno tudi "kulturna filozofija" ali "filozofija kulture", katere naloga je pojasnitev sistema vrednosti določene družbe (83).

144 Glede na tri Kantove kritike je Windelband razlikoval tri filozofske discipline: logiko, etiko in estetiko. Da bi v sistem vključili še religijo, je Windelband okoli 1900 odkril še vrednoto svetega. Tako je novokantovstvo razlikovalo pravzaprav štiri filozofske discipline: logiko, etiko, estetiko in filozofijo religije. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali ni religiozni fenomen samo del etike⁴³. Ta vprašanja je Heidegger obravnaval že v zgodnjih freiburških predavanjih o fenomenologiji zora in izraza⁴⁴, kjer razpravlja tudi o Diltheyevi ukinitvi filozofskih disciplin v imanentnem osvetljevanju življenjskega izkustva ter o Natorpovi redukciji štirih osnovnih disciplin na neko logiko izvora.

Neokantovstvo je iz Husserlove kritike psihologizma v I. zvezku "Logičnih raziskav" razvilo "pozitivno" teorijo. Toda vrednostna filozofija kot veljavnostna in vrednostna logika po Heideggru ne pomeni razvoja v Husserlovem smislu, kajti Husserlova kritika psihologizma je takšna kritika psihologije, ki namesto psihologije vzpostavi novo vrsto raziskovanja: *fenomenologijo* (GA 21, 88). Fenomenologija zamenja tako dotedanjo metafizično logiko kakor psihologistično razlago logike. Husserl ni izboljšanje Bolzana, kakor je menil Rickert (87).

Dve področji biti, realno in idealno, je Husserl skušal dojeti v njuni izvornosti tako, da je vpraševal po temeljni strukturi psihičnega. Pri tem je sledil teoriji psihičnega, ki jo je Franz v. Brentano razvil v delu "Psychologie vom empirischen Standpunkt". Temeljno določilo psihičnega je intencionalnost, "usmerjanje-sebe-na-nekaj" (das Sichrichten-auf-etwas) (94): "Temeljni karakter psihičnega je intencionalnost – s tem je rečeno, da je psihično v samem sebi nekaj takšnega kakor odnos realnega do idealnega." (98) Tudi mišljenje je nekaj psihičnega in ima strukturo usmerjenosti sebe na nekaj. Tisto "-na-nekaj" pomeni, da je psihično "realno". Od razprave o odnosu med realnim in idealnim tako preidemo k raziskavi intencionalnih struktur. Kritika prihologizma ni potrebna zato, ker bi psihologija hotela prodreti nekam, kjer ne bi bila na mestu, temveč ker je psihologizem uporaba neke psihologije, ki ne razume svoje teme (98).

Fenomenološka proučitev psihologizma pa odklepa nove poti glede dojetja fenomena resnice: pravzaprav smo od fenomenologije dalje sploh šele upravičeni govoriti o *fenomenu resnice*.

Resnica nam je doslej prihajala nasproti kot neka lastnost ali struktura stavka. Vpraševanje o resnici je bilo naravnano glede na fenomen stavka, ki naj bi bil domovanje resnice. Tako je vprašanje resnice zastavil tudi Trendelenburg v svoji interpretaciji Aristotelovega Organona: "logices initium inde ducitur, ubi primum verum et falsum locum habet, h.e. ab enunciatione."⁴⁵ Tako dojetje resnice Heidegger imenuje na kratko "λόγος-resnica" (99). Fenomenološka raziskava razširi pozornost od stavka na samo spoznavanje. Intencionalno gledano ima tudi spoznavanje svojo usmerjenost na kaj ("Woraufheit") (100). Tisto "na kar" je bivajoče samo, npr.: v našem dojemanju stene ali table ni najprej dana "predstava" stene ali table, temveč ravno stena oz. tabla:

"Ni denimo samo nezmožnost tisto, da bi enostavno videno vzeli kot to, kot kakršno je videno, temveč je to neko z vladajočimi predsodki hranjeno ne-hoteti-reči to, kar je videno." (101) Bivajoče pa je na drugačen način dano v predstavi in drugače v zaznavi, enkrat kot menjeno, drugič kot telesno, kar se v fenomenologiji imenuje zrenje ali zor: "To dojemajoče

imetje bivajočega samega v njegovi telesnosti označujemo v fenomenologiji kot *zrenje*." (103) Tako zrenje velja tudi za sodbo $2 \times 2 = 4$. Toda stvari večinoma nimamo "telesno", kakor nam celo bližnji svet ni vedno izrecno dan v svoji telesnosti. Še manj je tako dan širši svet, o katerem imamo različno znanje, ki ima svoje meje. To ni le meja našega spomina, temveč meja izkazanosti naših znanj in našega diskurza. Znanje in govor o nečem se morata izkazati, morata pokazati svojo izkaznico (105). Z drugimi besedami: λόγος se mora pustiti kontrolirati od stvari same: "Toda stvar samo daje zrenje (Anschauung)." Meja govora o stvareh pride na dan, ko se mora kot govor izkazati v svoji "upravičenosti" (Rechtmäßigkeit). Zor da polnost predstavljanju in menjenju, ki sta glede na zor prazna. Predstavljanje dobi polnost na dva načina: (1) s tem da se izpolni in (2) s tem da dobi potrditev (106).

Proces, v katerem menjenje dobiva polnost, se imenuje izkazovanje: "Tisto, kar je v praznem predstavljanju menjeno, je tako, kakor je menjeno, privedeno pred tisto samo, kar je menjeno." (106) V izkazovanju je prazno predstavljeno in uzrto privedeno do pokrivanja. To ujemanje (Zur-Deckung-kommen) je intencionalni akt ali zadeva, ki se imenuje identifikacija. Dojetje identifikacije se imenuje evidenca. Pravilnost nekega znanja ali predstave je v njegovi izkazljivosti oz. izkazanosti (Ausgewiesenheit) (108). Izkazanost je drugo ime za resnico: Resnica je istost (identiteta) menjenega in uzrtega. Husserlovo razumetje resnice z ozirom na zrenje spada v fenomenologijo uma (voûς), pri čemer je "prva temeljna forma umske zavesti originarno dajajoče "gledanje".⁴⁶

Heidegger v opombi omenja notranjo konsekvenco pojma zrenja, ki omogoča, da je resničen tudi posamezen zor, ne le zor sodbe: "Stroga adekvacija lahko zedini tako nanašalne kot nenašalne intencije z njihovimi popolnimi izpolnitvami; da bi specialno izpostavili področje izrazov, ni treba, da se upoštevajo ravno sodbe kot izjavne intencije ali izjavne izpolnitve, tudi nominalni akti lahko vstopijo v adekvacijo."⁴⁷ V 5. raziskavi Logičnih raziskav je Husserl v tej zvezi v svoji teoriji sodb razlikoval med "mnogožarkovnostjo" (Vielstrahligkeit) sintetičnih ali propozicionalnih aktov ter "enožarkovnostjo" (Einstrahligkeit) nominalnih ali tetičnih aktov.⁴⁸

Uvodni del se zaključi z opisom povezanosti med stavčno in nazorno resnico. Fenomenološka analiza fenomena spoznanja je omogočila prehod od λόγος-resnice k voûς-resnici: "... določitev resnice kot identitete je bistveno dobljena ob orientaciji na spoznavanje, in sicer spoznavanje, ki je pri tem dojetjo kot zrenje, zrenje v zelo širokem smislu, ki tedaj sovpadajo z grškim voεĩv, ki je tudi često dojetjo naravnost kot αĩσθησις" (110). Torej sta obedve zastavitvi vprašanja po resnici orientirani ob dveh osnovnih nastavkih v antični filozofiji, v katere tradiciji danes stojimo: λόγος in vo-ũς. V fenomenološki optiki se izkaže, da je stavek nekaj prazno predstavljenega, "ein Leervorgestelltes", njegova vsebina pa nekaj prazno menjenega, "ein Leer-gemeintes": "Stavčna resnica v smislu veljanja je izveden fenomen..., ki je fundiran v nazorni resnici. Ker *obstaja* resnica v smislu identitete, zategadelj stavek *velja*." (111-112)

S svojo formulacijo intencionalnega smisla zrenja je po Heideggru Husserl "do konca premislil veliko tradicijo zahodne filozofije" (114). Filozofska tradicija je zrenje, sledeč Aristotelesovi določitvi θεωρεĩv, imenovala tudi intellectus speculativus (Tomaž Akvinski), intuitus (Descartes), intuitus originarius (Kant, Kr. r. V. B 72) ali "spekulacija" (Hegel): "Heglova... dialektika... ravno ni nič drugega kot izsiljeni intuitus originarius, zrenje mišljenja samega in njegovega samonaziranja, νόησις νοήσεως. Dialektika je pristna in radikalna *spekulativna* filozofija" (123).

Toda Heidegger šele ob zrenjski resnici fenomenologije zastavi dve odločilni vprašanji:

1. Zakaj je resnica interpretirana kot identiteta?
2. Zakaj je bit resničnega (brezčasno) veljanje?" (124-125)

Na ti dve vprašanji bo Heidegger odgovarjal ob sestopu k zgodovinskemu izvoru te interpretacije resnice pri Aristotelu: "Zgodovinsko vprašano vprašanje naj nas prižene do nas samih, do naše zgodovine." Tako šele sedaj prihajamo do jedra naslovne teme, tj. do vprašanja Heideggrovega odnosa do Aristotela glede vprašanja resnice.

Prvi glavni del predavanj z naslovom "Logika, Vprašanje po resnici", katerih kondenzat je vključen v paragrafe 7B, 33 in 44 SuZ, ima naslov "Problem resnice v odločujočem začetku filozofirajoče logike in korenine tradicionalne logike". Heidegger v njem postavi pod vprašaj tradicionalni pojem resnice, ki ga povzemajo tri teze, katerih dikcija je v "Biti in času" skoraj identična z besedilom v teh predavanjih:

"1. "Mesto" resnice je izjava (sodba). /Mesto resnice je stavek/ 2. Bistvo resnice se nahaja v "ujemanju" sodbe z njenim predmetom /Resnica je ujemanje mišljenja z bivajočim/. 3. ... /Obe ti izjavi imata za avtorja Aristotela/" (SuZ, 214; GA 21, 128).

Heideggrovo interpretacijo Aristotelove logike je doslej najbolj izčrpno in filozofsko poglobljeno proučeval padovanski filozof Franco Volpi, na čigar analize se bomo v nadaljnjem tudi opirali. Heidegger pa se v teh svojih analizah v marsičem navezuje na dognanja "Fenomenoloških interpretacij k Aristotelesu" ter na I. del že omenjenih predavanj o Platonovem Sofistu iz zimskega semestra 1924/25, ki jih je izdala Ingeborg Schüßler (GA 19).

Na podlagi branja uvodnih poglavij De interpretatione in nekaterih tez iz De Anima Heidegger dojame in določi logos kot tisto "odkrivajoče" zadržanje tubiti, skozi katerega tubit v jeziku in besedi pride do bivajočega ter ga odkrije. Heidegger poudarja, da Aristoteles definira stavek z ozirom na resnico in ne denimo obratno, da bi resnica prišla od stavka (129). Izjavni govor, stavek ali propozicija, tj. λόγος ἀποφαντικός je razumljen kot govor, ki "pusti videti s tem, da pokaže" (aufweisend sehen lassend), in v katerem nastopa resničnost ali napačnost" (129, 131). Prav razumljeno ἀληθεύειν pomeni "od-krivati", ψευδесθαι pa pomeni "zakrivati, prenařajati, zastaviti, založiti" (verstellen). Bistvo logosa kot ἀπόφανσις je "izjava" ali izkaz, "Aufzeigung". Poleg tega izjava pomeni še določitev in sporočilo (134). Stavek ne omogoča resnice, temveč je stavek v resnici možen, kolikor vidimo "fenomen resnice" (135), drugače rečeno, stavek je umeščen v sijanje ali soj resnice: "resnica je mesto stavka" (135). Predikacija je lahko resnična ali napačna na osnovi dvojne strukture logosa, ki jo tvorita povezava in razložitev, σύνθεσις in διαίρεσις, predstav ali misli (νοήματα).

Povezavo in ločevanje izvaja glagol. To sintetično oz. diairetično osnovno strukturo izjavnega stavka Heidegger imenuje apofantično kot-strukturo. Ta verbalna apofantična kot-struktura izjavnega stavka temelji na predbesedni, preverbalni podlagi, ki jo Heidegger imenuje "hermenevtična kot-struktura."⁴⁹ Izjava more biti zakrivajoča, ker je lahko tudi odkrivajoča, t. p. ker se kot izjava apriori giblje v obzorju "kot"-a (nem. als, ital. in quanto – Volpi). Po analizi sheme, ki jo sestavljajo povezava in razločitev, sestavljanje in razdvajanje, sintetično-diairetično, odkrivajoče in zakrivajoče, trdilno in nikalno (138), pride Heidegger do teze, da je treba ločevanje in združevanje dojeti kot enovit fenomen (140): "Treba je dojeti nek fenomen, ki je po sebi samem povezovanje in ločevanje ter se nahaja pred jezikovnimi izraznimi odnosi ter njihovega pripisovanja in odrekanja, ter je z druge strani to, kar omogoča, da je λόγος lahko resničen ali napačen, odkrivajoč ali zastirajoč." (141) Apofantični "kot" temelji v predjezikovnem zadržanju, ki spada k ontološki strukturi tubiti in ki ga Heidegger tu imenuje "hermenevtični kot": "Struktura "kot" /je/ potemtaka hermenevtična osnovna struktura biti bivajočega, ki ga imenujemo tubit (človeško življenje)." (150) Hermenevtični "kot" je neko primarno zadržanje, ki ima značaj odklepanja (Aufschließen) (148) stvari, razumevanja sveta itd. "Celo topost je samo modus razumevanja" (149). To razumevanje je podlaga za pomenskost sveta: "V tem pomenjanju ima tubit odklep (Aufschluß) o svojem svetu." (150) Resničnost predikacije temelji torej na odkrivajočem razpoloženju tubiti, ki ima zmožnost odkrivanja. Heidegger tukaj na izviren način premisli in artikulira pomen Aristotelesove določitve duše kot bivanja v resnici – ψυχή ὡς ἀληθεύειν ter pri tem nadaljuje z interpretacijo Aristotela iz "Fenomenoloških interpretacij" ter in "Platonovega Sofista".

Toda določitev tubiti kot odkrivajoče ima svoj temelj v določilu bivajočega samega kot resnice v smislu odkritosti: τὸ ὄν ὡς ἀληθές. Bistvo resnice ni v odnosu dvojega bivajočega, niti v odnosu psihičnega in fizičnega, niti odnos dveh bivajočih, temveč je resnica "drža tubiti.. do njenega sveta samega, svetovna odprtost tubiti" (164). Samo če je resnica v smislu odkritosti karakter bivajočega samega in če je bivajoče torej dostopno tubiti, se tubit more nanašati do bivajočega v odkrivajočem zadržanju. Do te on-

tološke določitve resnice pride Heidegger z novo interpretacijo 10. pogl. *Metaph.*, ki je najtežje v "Metafiziki", poglavja z naslovom "Resnica in biti": "Izhajajoč od tega jedra je treba načeti problem resnice, tako zgodovinsko nazaj do Parmenida kot tudi naprej k stoi, Boethiju, srednjemu veku ter do Descartesa in novejši filozofije tja do Hegla.

Omejujemo se na vodilna vprašanja; prvo: koliko je sinteza pogoj možnosti napačnosti in resnice. V nadaljevanju te obravnave bomo dobili poprej obljubljeno osvetlitev (*Aufschluß*, *razklep*) o tem, koliko je vprašanje resnice pri Grkih primarno orientirano ob spoznavanju kot zrenju (*Anschau*), kar določa vso prihodnost. Dalje se bo v nekem konkretnem smislu kakor doslej izkazala spetost/povezanost (*Verklammerung*) problema resnice z vprašanjem po biti." (170-171)

Heidegger, ki je to poglavje Aristotelove "Metafizike" interpretiral tudi v GA 31, omenja interpretacije Schweglerja, Jaegerja, Rossa, Tomaža Akvinskoga, Suareza in Bonitza. Odločilni tekst se glasi:

"Ker pa se bivajoče in nebivajoče enkrat izrekata glede na oblike kategorij, nato pa glede na možnost ali pa dejanskost bivajočega ali nebivajočega /t. p. nasprotja/, kakor sta mišljena v kategorijah, medtem ko pa je bivajoče v najpristnejšem smislu (*das allereigentlichste Seiende*, τὸ δὲ κυριώτατα ὢν ἀληθές...) razumljeno kot odkritost in zakritost, le-to pa temelji na stvareh samih glede na stanje sestavljenosti ali razčlenjenosti, tako da je v stanju resnice tisti, ki o razčlenjenem meni, da je razčlenjeno, sestavljeno pa jemlje v njegovi sestavljenosti, medtem ko zakriva tisti, ki se po tem, kar jemlje kot bivajoče, ravna nasprotno od bivajočega, se zastavi vprašanje, kdaj biva ali ne biva to, kar tu imenujemo razkritost ali zakritost? Treba je namreč proučiti, kaj mislimo s tem. Ti gotovo nisi svetlolas zaradi tega, ker mi razkrivajoč mislimo, da si svetlolas, temveč na osnovi tvoje prisotnosti kot svetlolasega – t. p. kolikor to bivajoče izrekamo, se obnašamo kot razkrivajoči." (*Metaph.* 1051a34-b9)

Heidegger posebej poudari, kako je v kontekstu bistvene povezanosti problema biti in problema resnice osvetljena izvornost in temeljnost zre-

nja (*Anschau*). Heidegger hoče poudariti, kako "s karakteristiko biti iz ἀληθές bit šele pride do svoje polne in pristne določitve in koliko je s tem dosežena najvišja stopnja proučevanja biti" (179). Aristotelova teza je namreč ta, da je resnica v smislu biti same dojeta v neposrednem dojemanju, umevanju, νοεῖν, ki je otip biti. Stik z bitjo v smislu resnice je dotik, θιγεῖν, ki je drugo ime za um in zaznavo ter označuje pristno bližino in imetje bivajočega v čistem zoru. Tudi Hegel nima na koncu "Enciklopedije" o funkciji uma povedati nič drugega, kakor dotikanje – "dotikajoč in doumevajoč" (θιγγάνων καὶ νοεῖν) (*Metaph.* 1072b21) (181). Čistega dojemanja ne more nadomestiti niti "najbolj pregnana dialektika" odnosov in razlik (184).

Tako dobimo naslednjo "topologijo" mest resnice:

1. Resnično je najpoprej enkrat to, kar je v tradiciji določeno kot pristno mesto resnice, namreč λόγος ἀποφαντικός; le-ta pa je za Heideggra samo en, četudi odlikovan način odkrivanja tubiti.

2. Resnična, t. p. razkrivajoča (*entbergend*) je potem tubit sama kot "duša, ki živi v resnici" (ψυχή ὡς ἀληθεύειν), in sicer po različnih možnostih, ki so vse utemeljene v tem, da se bivajoče manifestira.

3. Resnično, t. p. razkritost, nezastrito, nezaloženo, neskrto je slednjič bivajoče samo (ὢν ὡς ἀληθές), kolikor ima že v osnovi neko manifestativno potezo, karakter razodevljivosti, ter se kaže s tem, da prihaja do prisostvovanja⁵⁰.

Ako je s tem Heidegger razumevanje pojma resnice osvobodil od izključne navezanosti na predikacijo, pa je zanj še odprto vprašanje temeljev in predpostavk, na katerih počiva Aristotelovo razumetje resnice kot karakterja biti: "Kaj mora pomeniti bit sama, da iz tega postaja razumljiva odkritost kot bitni karatker in celo kot najbolj pristen (karakter biti), da mora biti potemtakem bivajoče glede svoje biti naposled interpretirano iz odkritosti?" (190). Če je razkritost ali sama resnica lahko *modus biti*, pa je zdaj treba iti korak nazaj od te identifikacije biti in resnice ter "jo napravi-

ti razumljivo iz neizrečenih predpostavk, iz neizrečenega razumetja biti, ki ni eksplicitno podano, Aristotela in Grkov" (191).

Da bi resnica kot odkritost mogla biti karakter biti, mora biti bit sama razumljena kot navzočnost, pričujočnost, *prisotnost*, *prezenca* (192). Zato mora biti zadržanje do bivajočega "prezentacijsko" (präsentisch), t. p. takšno, da nekaj prezentira, ponavzočuje – das Gegenwärtigen. Ponavzočevanje, pričujočnost bivajočega, kar je bistvo razkritosti, torej pomeni ravno čisto, "nezaložljivo" (unverlegbare) sedanjost prisostvujočega. Prezenca torej počiva na povezavi biti in časa, toda tako, da je glede časa sedanjost predpostavljena kot odločujoča časovna dimenzija: "T. p. kolikor je bit razumljena kot prisotnost in razkritost kot sedanjost, prisotnost in pričujočnost pa sta prezenca, je bit kot prisotnost lahko določena z resnico kot navzočnostjo in to celo mora biti, tako da je navzočnost najvišja vrsta prisotnosti. Že Platon bit označuje kot pričujočnost (Gegenwart). In termin οὐσία, ki ga tako docela brezčutno kolportirajo v zgodovini filozofije kot substanco, ne pomeni nič drugega kot prisotnost v nekem natančno določljivem smislu. Pri tem pa je nujno treba poudariti, da sicer Grki, Platon in Aristoteles, bit določajo kot οὐσία, da pa so bili daleč od tega, da bi razumeli, kaj zdaj to pravzaprav pomeni, če bit določajo kot prisotnost in pričujočnost. Pričujočnost je *eden od karakterjev časa*. Razumeti bit kot prisotnost iz pričujočnosti pomeni razumeti bit iz časa." (21, 193)

Heidegger torej pride do uvida, da je metafizika misel prisotnosti, ki se ne vprašuje o notranjem odnosu med bitjo in časom v vsem obsegu. Proučevanje odnosa biti in časa omogoča tudi novo razumevanje zgodovine filozofije, oz. naše zgodovine kot zgodovine metafizike: "Ako smo enkrat razumeli to problematiko notranje sovisnosti razumetja biti iz časa, tedaj imamo seveda do neke mere neko svetilo, da zdaj posvetimo nazaj v zgodovino problema biti in v zgodovino filozofije sploh, da zdaj dobi nek smisel." (194) Ta nov pristop do filozofske tradicije je v teh predavanjih (zimski semester 1925/26) Heidegger imenoval "*fenomenološka kronologija*" (199).

Heidegger je s to analizo Aristotela prišel do avtentične teme svoje lastne misli, tj. do določitve povezave biti in časa. Fenomenološka destrukcija

metafizike ne poteka brez poskusov neke "produktivne prisvojitve" (F. Volpi).⁵¹ To drži Heidegger imenuje "gledati metafiziki v obraz".⁵² Pozitivne prisvojitve pa ni brez določene kritične oddaljitve, pri čemer je za Heideggerja zlasti pomemben Kant. Tako je Heidegger modificiral program napovedanih predavanj o Aristotelu ter se povsem posvetil Kantu, v katerem je videl "edinega, ki je nekaj slutil o povezanosti razumevanja biti in karakterjev biti s časom." (21, 194)

Uvidi, do katerih nas pripeljejo predavanja GA 21, bi mogli biti najlepše strnjeni s Heideggrovimi besedami iz pisma Richardsonu:

"Z vpogledom v ἀλήθεια kot neskritost je bila spoznana temeljna poteza οὐσία, biti bivajočega: prisotnost ali navzočnost. Toda dobesedni, t. p. iz stvari mišljen prevod govori šele tedaj, ako je pred mišljenje privedena stvarna vsebina stvari, tukaj prisotnost kot takšna. Vznemirjajoče, stalno budno vprašanje po biti kot prisotnosti (pričujočnosti) se je razgrnilo v vprašanje po biti glede njenega časnega karakterja. Pri tem se je kmalu pokazalo, da nam tradicionalni pojem časa v nobenem oziru ne zadošča, da bi stvârni primerno postavili tudi zgolj vprašanje po časnem karakterju prisotnosti, kaj šele, da bi nanj odgovorili. Čas je ostal na taisti način vprašljiv kakor bit. Časovnost, ki je v "Biti in času" označena kot ekstatično-horizontalna, nikakor ni že vprašanju biti ustrezajoče iskano najlastnejše (das Eigenste) /bistvo/ časa." (ib. str. XIII)

Opombe

¹ Pisavo ᾰ-λήθεια z vezajem najdemo v pismu Richardsonu, o. c., str. xxiii in v ZsD, 78 'A-λήθεια.

² M. Heidegger, *Neuzeitliche Wissenschaft und moderne Technik*, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, str. 13.

³ Bit in čas, § 33, str. 154.

⁴ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, str. 5.

⁵ Prim. GA 33, motto.

⁶ F. Nietzsche, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana 1991, str. 239-240 (neznatno modif. prevod).

⁷ F. Volpi (1984), str. 29 in 31.

⁸ Če ni drugače navedeno, Heideggrova dela navajamo v okrajšavah iz Feickove-Zieglerjeve Indeksa k "Biti in času".

- ⁹ W. J. Richardson (1963), str. 663sl. in Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993, 461sl. (op. p.)
- ¹⁰ F. Volpi, *Der Bezug...*, str. 79.
- ¹¹ Heidegger, Nietzsche II, 228 in *Evropski nihilizem*, prev. I Urbančič, Ljubljana 1971, str. 217.
- ¹² Objavljen tudi v Predgovoru k 1. izdaji "Zgodnjih spisov", prim. ponatis v GA 1, 55-57 kot "Vorwort (1972)".
- ¹³ M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana, Slovenska matica 1995, str. 94 ter *Uspr* 92sl.
- ¹⁴ Pismo Richardsonu, o. c. str. XI.
- ¹⁵ "Lebenslauf" (1914/15), cf. H. Ott, o. c., str. 86.
- ¹⁶ Slov. prev. tega besedila — prim. Phainomena I (1992), št. 1, str. 10 ne prevede natančno besed "Stab und Stecken"; ta sintagma, ki je iz Luthrovega prevoda biblijskega izraza *virga et baculus* (Psalmi 23, 4 in Izaija 10, 24) prešla v izbranejšo prozo, označuje ravno iskanje orientacije: "Tudi če bi hodil v temni dolini,/ ne bom se bal hudega, ker si ti/ z menoj/ tvoja palica in tvoja gorjača/ sta mi v tolažbo." (Ps 23, 4)
- ¹⁷ G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5. ed. 1993, zlasti str. 155sl. in 434sl.; o tem daje informacijo tudi moja monografija *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Lj. 1981, str. 31, v kateri pa je vprašanje biti in resnice prisotno samo v derivativni formalnolični verziji.
- ¹⁸ Prim. *Dialektika in metafizika*, o. c., str. 138.
- ¹⁹ F. Brentano, o. c. str. 38-39.
- ²⁰ Prim. M. Heidegger, GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl. 1989. Naj pripomnimo da Brentanov tekst Bivajoče v smislu resničnega, Phainomena I (1992), št. 4, str. 38-39, ne prispeva k osvedčitvi tu obravnavane problematike.
- ²¹ Prim. M. Heidegger, GA 33, *Aristoteles: Metaphysik IX* (SS 1931), hg. Heinrich Hüni, 2. Aufl. 1990, str. 11sl.
- ²² Prim. F. Volpi (1984), str. 51. Volpi opozarja tudi na vprašanje možnih poveza med Heideggrovim razumevanjem biti kot ljeia in tradicijo metafizike svetlobe; F. Volpi, o. c., str. 63.
- ²³ "Die Griechen" (1987), str. 286.
- ²⁴ Heideggers "theologische" *Jugendschrift*, o. c., str. 233.
- ²⁵ "Heidegger und die Sprache", o. c., str. 19.
- ²⁶ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3. Aufl., op. 1, str. 411,
- ²⁷ Gadamer v predavanju "Die Griechen" (1987) str. 289.
- ²⁸ O koncu filozofije in dokončevanju metafizike kot biti na koncu Heidegger govori zlasti v II. tezi zapisa "Preseganje metafizike"; prim. VuA, I, str. 64. Zgodovina filozofije pa je tudi za heglovca Marxa protagonist v drami, "dobri tragediji" evropske zgodovine, tako da zaton filozofije ne more biti takšen, kakor je v basni smrt Zabe, ki se napihuje.
- ²⁹ Prim. M. Heidegger: *Hegel und die Griechen*, Wegmarken (1967), str. 255.
- ³⁰ Heidegger, *WhD*, str. 10.
- ³¹ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg, 3. Aufl. 1959, str. 81.
- ³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie III*, 460; prim. o tem. G. Figal (1992), str. 16.
- ³³ Prim. Hoffmeister, o. c., str. 11sl., 145sl. in 239sl.
- ³⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...* I, str. 176: "Stopnja grške zavesti je stopnja lepote".
- ³⁵ F. Volpi (1984), str. 75.

³⁶ Novejši nemško-slov. slovarji radi izpuščajo besedno geslo "entbergen".

³⁷ "Moja pot v fenomenologijo", slov. prev., str. 15 in *SdD* 87.

³⁸ Volpi (1984), str. 68.

³⁹ Slov. prev., o. c., str. 14.

⁴⁰ *De Anima* III 7, 431a 16.z

⁴¹ Prim. F. Volpi (1984), str. 77-79.

⁴² Prim. D. Komel (1992), str. 64.

⁴³ Prim. o tem M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, str. 8-13. Takšno, v osnovi neokantovsko delitev filozofije je gojil seveda France Veber v svoji filozofski sistematiki.

⁴⁴ GA 59, "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Theorie der philosophischen Begriffsbildung," str. 102 in 172.

⁴⁵ Trendelenburg, *Elementa ... XIII in Elemente ...*: "Ker je resnično cilj spoznavanja, zato mora logika začeti tam, kjer najpoprej nastopi pretenzija na resnico. To se dogaja v sodbi, ki je usmerjena na to, da bi dejanskost duhovno prikazala." (str. 77)

⁴⁶ Husserl, *Ideen I*, § 136, str. 314; cit. po razpravi A. Tonkli-Komel (1991), str. 377.

⁴⁷ GA 21, 109; cit. po Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*, 655 in slov. prev., o. c., str. 372.

⁴⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1,5/§ 38*, zlasti str. 501sl.

⁴⁹ Prim. F. Volpi, *Ontologisierung ...*, str. 28sl. in (1984), str. 82sl.

⁵⁰ Prim. F. Volpi, *Die Ontologisierung...*, str. 33.

⁵¹ F. Volpi, *Der Bezug ...*, str. 80.

⁵² GA 29/30, 5: "der Metaphysik ins Gesicht zu sehen".

Izbrana bibliografija

I. HEIDEGGROVA DELA

GA 1: *Frühe Schriften*, hg. von F.-W. von Herrmann, 1978, xii, 454. Frankfurt/M. 1978.

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, hg. Hermann Heidegger, Frankfurt 1983, VIII, 254.

GA 15: *Seminare — Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7)*, Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Ochswadt, 1986, str. 448.

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*, hg. Petra Jaeger, 2. A. 1988, XII, 448.

GA 21: *Logik, Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*, hg. Walter Biemel, 1976, VIII, 420.

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

Heidegger, Martin (1967) "Hegel und die Griechen", v: *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Klostermann), str. 255-272.

Heidegger, Martin (1965) *Unterwegs zur Sprache*, 3. Aufl. (Pfullingen: Neske).

Heidegger, Martin (1988) *Zur Sache des Denkens*, 3. Aufl. (Tübingen: Niemeyer).

II. DRUGA CITIRANA DELA:

Gadamer, Hans Georg: "Die Griechen (1979)", v: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987,

str. 285-296.

Gadamer, Hans Georg: "Heidegger und die Sprache", v: Gesammelte Werke, Bd. 10, Tübingen 1995, str. 31-45.

Gadamer, Hans-Georg: Heideggers "theologische" Jugendschrift, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), str. 228-234.

Hegel, G. Wilh. F.: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. J. Hoffmeister, 3. Aufl. Hamburg: Meiner 1959.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III, Werke 18-20, Frankfurt: Suhrkamp 1986.

Husserl, Edmund: Ideal adekvacije. Evidenca in resnica (iz "Logičnih raziskav" II/2, 5. pogl.), prev. A. Tonkli-Komel, Nova revija X (1991), št. 107, 368-373.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen I-II, Gesammelte Schriften 2-4, Hamburg: Meiner 1992.

Komel, Dean: Psihologizem in vprašanje resnice, *Phainomena* (1992), št. 1, 46-67.

Richardson, William J., S. J. (1976) Heidegger, Through Phenomenology to Thought, *Phaenomenologica* 13 (The Hague: Kluwer).

Tonkli-Komel, Andrina: Pojasnitev fenomena resnice v fenomenologiji Edmunda Husserla, Nova revija 10 (1991), 107, 374-380.

Volpi, Franco (1992) *Shmašnein, Iýgein, pofašneóqai als šrmhneyein*, Die Ontologisierung der Sprache beim frühen Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles, v: E. Rudolph/H. Wismann (edd.), *Sagen, was die Zeit ist, Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, J. Be Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1992, 21-42.

Volpi, Franco (1984) *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne Editrice).

Volpi, Franco, Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik, v: W. Biemel/W.-F. v. Herrmann (hg.), *Kunst und Technik*, Frankfurt/M. 1989, str. 67-91.

Mario Kopic

VPRAŠANJE O RESNICI KOT FILOZOFSKI PATOS

(Stopnje v razvoju)

Resnica je od nekdanj smoter filozofije, in to ena edina, vseobsegajoča resnica, resnica biti.¹ Ta resnica je tisto, k čemur filozofija teži, do česar ji je največ, v čemur patos filozofije doseže svoj vrhunec. Patos resnice je predvsem filozofski patos.

Koliko je resnica bistvena za filozofijo, koliko filozofijo pred vsem in nad vsem zanima resnica, vidimo že po tem, da so se nanjo sklicevali celo najstarejši grški misleci, predhodniki Platona in Aristotela, tako imenovani pred-sokratiki. Ti govorijo o resnici z največjim mogočim spoštovanjem. Že njim je bilo jasno, da je resnica končni in edini smoter filozofije. Glavno nalogo filozofije so videli v odkrivanju resnice. Resnica, h kateri so težili, seveda ni bila posamična resnica, resnica o posameznih stvareh in dogodkih, ampak vseobsegajoča resnica biti, resnica bivajočega v celoti, resnica sveta kot takega. Eden od dveh najpomembnejših predsokratikov, *Parmenides*, je resnici pripisoval celo božanski status, povzdignil jo je na raven božanstva.² Treba je dobro razločiti: *Parmenides* ni častil boginje resnice, ampak resnico kot boginjo. Pri njem sta resnica in boginja eno, med njima ni nikakršne razlike, resnica ni le pod božansko zaščito, ampak je božanstvo ona sama.

Še malo ni lahko razvozlati uganke, kaj so najstarejši grški misleci dejansko razumeli pod resnico. Ne le zato, ker so jo mislili iz duha grškega jezika in je že sama njihova beseda za tisto, kar danes imenujemo resnica, temna in zagonetna, ampak tudi zato, ker je pri njih prišel bolj do izraza misterijsko-apodiktčni kot pa teoretsko-hipotetični značaj resnice, tako da danes enostavno ne vemo več, kaj bi s tem. Gotovo je le toliko, da ima predsokratska izkušnja resnice izvorno moč, da predstavlja najzgodnejšo miselno izkušnjo te vrste. Parmenidovo enačenje resnice in boginje ni pesniška metafora, še manj popuščanje starim mitskim pojmovanjem in verovanjem.³ To še zlasti ni umetna konstrukcija v smislu kasnejših helenističnih hipostaz abstraktnih pojmov. Razumevanje resnice najstarejših grških mislecev zasluži resno pozornost. Veliko vprašanje je, koliko nam pri tem lahko pomagata Platon in Aristoteles, saj sta onadva govorila iz neke druge miselne izkušnje.

K razumevanju izvornega smisla predsokratskega razumevanja resnice je v našem času morda največ pripomogel *Heidegger*, ki je pokazal, da grška beseda ἀλήθεια, s katero je Parmenides imenoval svojo boginjo, dobesedno pomeni »neskritost«.⁴ Heidegger je šel še naprej ter sklepal, da sta že Platon in Aristoteles popolnoma zapustila predsokratsko pojmovanje, da je izvorna resnica biti že pri njiju padla v pozabo.⁵ To pa še ni vse. Po Heideggru niti sami predsokratski misleci, kolikor so »pripravljali« razvoj metafizike pri Platonu in Aristotelu, niso mislili resnice biti oziroma biti v njeni resnici.⁶

V vsakem primeru pa je resnica šele *pri Platonu in Aristotelu* prišla v središče pozornosti kot povsem teoretska naloga, šele pri njiju je patos resnice postal resnični filozofski patos. Kajti šele pri njiju se je filozofija zares postavila na svoje noge, odvrгла masko globokoumnosti in privzela logično-diskurzivno obliko. Nasproti predsokratskemu razumevanju resnice kot neskritosti (ali, točneje, kot samoodkritosti biti na način neodklonljive nujnosti), sta Platon in Aristoteles prebudila smisel za resnico kot delo človekove svobode.⁷ Pod neposrednim vtisom Sokratovega odkritja občega pojma sta izkusila resnico na nov način. Izhajajoč iz njenega prvobitnega karaktera neskritosti sta se zavzela za njeno realizacijo, pomagala sta ji,

da preide iz oblike neposrednosti v obliko posredovanega znanja. Na ta način sta Platon in Aristoteles zares utemeljila filozofsko tradicijo. Resnica ni neka nadčloveška, kozmična modrost, ki jo človek dobiva v dar, ampak nekaj, kar si mora izboriti z lastnimi močmi. Neposredno zrenje neskrte biti ni dovolj, nujno je metodološko zagotoviti resnico. To, kar se vsiljuje z močjo nujnosti, ne more pa se niti dokazovati niti spodbijati, nima večjega filozofskega pomena in komajda spada v filozofijo. Človek-filozof ni navaden izvrševalec, ki enostavno prenaša samorazodeto resnico, ampak je v tem dogajanju dejaven sodelavec. Njegova vloga ni v tem, da pusti stvāri biti ali ne biti to, kar je, ampak da sodeluje v ustvarjanju njenega bīstva. Ni pomembno, ali sta Platon in Aristoteles dejansko nadkrilila predsokratike. Gotovo je, da sta se zatekla k drugačni rešitvi. Namesto da ostana pri slikovitih čutnih predstavah, s pomočjo katerih so njuni veliki predhodniki dogmatsko izrazili samoodkrito resnico, sta krenila po kritični poti, uvedla sta pojmovne predpostavke mišljenja, da bi omogočila svoboden uvid v resnico biti, da bi sama odkrila resnico v iskanju resnice.

Na mnogih mestih v svojih dialogih je *Platon* neumorno ponavljal, poglobljal in širil svoj osnovni uvid. Ni pozabil poudariti, da filozofijo razume predvsem kot dejavnost, kot sposobnost ali večino raziskovanja resnice, ne pa kot sistem znanja, kot dokončno izoblikovano, dokončano delo. Po znani Platonovi določitvi, ki izhaja iz etimologije besede filozofija, so pravi filozofi »tisti, ki radi gledajo resnico« (τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες, *R.* 475 E).⁸ Iz teh njegovih bolj ali manj ostrih opomb izhaja ne le, da je sam odločno prekinil s predsokratskim dogmatizmom, ampak tudi, da je v veliki meri najavil obrat k novoveški metafiziki subjektivnosti. Platon celo tam, ko je filozofijo imenoval dialektična znanost (διαλεκτικὴ ἐπιστήμη, *Sph.* 253 D), ni mislil toliko na kaj kot na kako te znanosti: vedno je dajal prednost znanju, ki ga na določen način pridobivamo in uporabljamo, nad znanjem, ki je končno ugotovljeno in izoblikovano.⁹ Platon je povsem v Sokratovem duhu,¹⁰ čeprav je šel dlje od njega, filozofijo razumeval kot neskončen proces, ki sestoji iz preiskovanja razlogov, iz postavljanja predpostavk in izpeljevanja na njihovi osnovi, iz navajanja dokazov za vsako iznešeno trditev. V Platonovih dialogih je na več mestih izrecno formulirano načelo λόγον διδόναι (npr. *La.* 187 C, *Prt.* 336 C, *Tht.* 177 B), in si

cer v takšnih izpeljavah, ki dopuščajo, da nedvoumno uvidimo, kako je Platon natančno ocenil pravi pomen in domet tega načela. Bil je prepričan, da je tako hipotetično znanje edino dostojno resničnega filozofa, ker je mogoče edino s pomočjo pojmov (ἐν λόγοις) opazovati resnico biti (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, *Phd.* 99 E).¹¹ V tem smislu – in očitno zavestno proti predsokratikom – je ugotovil, da je filozofija znanost svobodnih (ἡ τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμη, *Sph.* 253 C). To Platonovo jedrnatost nakazovanje na resnico kot *svoboda* nikakor ne bi smelo umanjati pri omenjanju njegovega deleža pri nastanku pojma filozofskega patosa. To je namreč ena izmed najbolj izzivalnih in daljnosežnih trditev o smislu in bistvu filozofije, kar jih je bilo kdaj izrečenih!

160 Po Platonovem zgledu, toda z veliko bolj izraženimi sistematskimi nameni, je tudi *Aristoteles* razumel filozofijo kot kritično–spoznavno dejavnost, kot iskanje resnice z logično–diskurzivnimi sredstvi. In pri tem je seveda tudi on mislil, da je usmerjenost na celoto resnice za filozofijo usodnega pomena, da se filozofija razlikuje od drugih znanosti predvsem po tem, ker skuša odkriti resnico biti, ki omogoča in zaobsega vse posamezne resnice.¹² V zvezi s tem pritegneta največjo pozornost dve Aristotelovi določitvi: po eni je filozofija enostavno raziskovanje resnice (ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία, *Metaph.* II 1, 993 a 30), po drugi pa ni ne več ne manj kot znanost resnice (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, *isto*, 993 b 20). Ti dve določitvi nista enaki, čeprav ju je Aristoteles očitno imel za takšni.¹³ Določitev filozofije kot raziskovanja oziroma znanosti resnice je povsem v skladu tudi z drugima dvema Aristotelovima določitvama, po katerima je filozofija znanost o prvih vzrokih in počelih (περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς, *Metaph.* I 1, 981 b 28) in znanost o bivajočem kot bivajočem in tistem, kar mu po sebi pripada (τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καὶ αὐτό, *Metaph.* IV 1, 1003 a 21). Te tri določitve predstavljajo celo neločljivo enotnost!¹⁴ V določitvi, da je filozofija znanost resnice, je veliko bolj odločno poudarjeno, kako filozofija ni samo spoznavanje, ampak tudi znanje resnice.

Že samo po tem bi lahko sklepali, da se je Aristoteles, čeprav morda tudi nehote, navsezadnje vseeno občutno odmaknil od Platona, ker je odprl možnost naknadnega dogmatiziranja vsaj posameznih segmentov, če ne

že celotne izkušnje resnice biti.¹⁵ Ta pomik poudarka (seveda glede na Platona) je še bolj jasno izražen v Aristotelovi pojasnitvi zveze med resnico in svobodo, ki jo je Platon tako rekoč programsko proklamiral. Po Aristotelovem mišljenju je filozofija edina svobodna znanost (μόνη ἐλευθέρᾳ τῶν ἐπιστημῶν, *Metaph.* I 2, 982 b 27),¹⁶ toda samo zato, ker – za razliko od drugih znanosti – obstaja zaradi same sebe, ne pa zaradi česa drugega, ker se človek ukvarja z njo zaradi samega znanja, ne pa zaradi kakšne koristi, ki bi jo lahko dosegel z njeno pomočjo. Tako se je ost Platonovega opažanja precej ublažila, če ni celo popolnoma otopela.

Kljub vsem razlikam, ki obstajajo med Platonom in Aristotelom pri številnih pomembnih stvareh – in ki so tako velike, da se upravičeno lahko sprašujemo, ali ni osnovni namen Platonove dialektike v Aristotelovi logiki popolnoma izkrivljen¹⁷ –, pa sta se v enem vseeno nedvoumno strinjala. Oba sta mislila, da je bit v temelju odkrita, da je svetla, prozorna, prosojna, in da je človek neizogibno napoten na resnico, da vedno na nekakšen način v njej živi, da je nikakor ne more povsem zgrešiti. To njuno optimistično stališče, ki je kasneje po pravici označeno kot metafizika svetlobe,¹⁸ je vzbudilo mnoga neutemeljena pričakovanja in bilo povod za mnoge grobe nesporazume. Prehitro so verjeli, da svetloba uma svetlu neomejeno vlada, da celota bivajočega ne meče nobene sence, da na njej ni nobenih temnih madežev, da lahko vse stvari spoznamo do konca in brez preostanka. In kar je še huje, prehitro so sklepali, da lahko svobodno izkušnjo resnice biti dogmatiziramo, tj. pretvorimo v sistem absolutnega znanja.

Jasno je, da sta bila Platon in Aristoteles v tem pogledu neprimerno bolj pazljiva in zmerna od svojih naslednikov in nadaljevalcev. Patos resnice, s katerim sta prežela filozofijo, ni bil prežet s fanatizmom in zagrizenostjo. Pri njiju je bilo težišče vedno na iskanju resnice, ne pa na njenem posedovanju. Vedno sta imela pred očmi možnost zablode, nenehno ju je obsedala alternativa privida, laži in prevare. O njuni domnevni brezmejni veri v dostopnost in razpoložljivost resnice biti s pomočjo diskurzivnega mišljenja ne more biti govora. Njuna temeljna filozofska spoznanja in uvidi so bolj hipotetične kot apodiktčne narave.¹⁹ Njuna spoznanja niso nujna in nedvoumna v smislu samoodkrite resnice, niso pa niti naključna in na sle-

po navržena na tak način, da bi bila neobvezna. Kajti niti Platon niti Aristoteles nista mislila, da svobodna uporaba uma vleče v brezno, da je gola poljubnost.²⁰ Dobro sta vedela, da je mišljenje omejeno z notranjimi zahtevami, da ima v sebi svojo nujnost, da samo sebe zavaruje in utemeljuje.²¹ Zato sta se oba tako vztrajno in odločno zoperstavljala sofistom vseh vrst in barv, tem ognjevitim zastopnikom absolutne svobode, ki so si domišljali, da lahko vse enako uspešno dokazujemo in spodbijamo, ker ni nobenih trdnih meril, na osnovi katerih bi lahko potegnili razliko med resnico in neresnico.²²

Z začetkom *novega veka* pa je filozofija krenila po novi poti. Od svojega predsokratskega začetka se je popolnoma oddaljila, v veliki meri pa tudi od svojega platonsko-aristotelskega zaledja. Prišlo je do nepričakovanega obrata v razumevanju resnice, do njenega popolnega pritegovanja v notranjost subjekta. Namesto nekdanjega bolj ali manj svobodnega iskanja tistega, kar je od začetka odkrito, kar je vnaprej že nekako dano, se je razplamtela vera v možnost suverenega razpolaganja z resnico. Pod okriljem radikalne skepse do vsega podedovanega – celo ob grotesknem samopoveličevanju, ki se ne boji niti zagrizenosti in nestrpnosti –, je sedaj prevladalo stremeljenje za gotovostjo in za nedvomnim apodiktičnim znanjem.²³

Ta kopernikanski obrat v filozofiji je odločno najavil že *Descartes*,²⁴ ki ni povsem drugače določil samo začetka filozofije (dvom namesto čudenja), ampak tudi njen cilj (identiteta namesto ujemanja). Z njim se začenja naglo ločevanje od tradicije, za nekaj samo po sebi umevnega velja celo to, da ta tradicija ne zasluži nobenega spoštovanja, da nimamo v njej česa več iskati, da se ne moremo od nje ničesar več naučiti. Nasproti svojim predhodnikom je Descartes ugotovil, da mora mišljenje začeti od začetka, da mora začeti od sebe, če sploh hoče doseči resnico. Notranji svet subjekta je vzpostavil kot njeno najvišjo instanco, odkril je, da je miselni jaz (*ego cogito*) tisti neomajni temelj (*fundamentum inconcussum*), v katerega nikakor ne moremo dvomiti in na katerem mora biti utemeljeno vsakršno znanje.²⁵ Z eno besedo, ugotovil je, da je samozavedanje biti pogoj resnice in da velja samo znanje, ki ve samo sebe.

Ta novoveški fanatični patos resnice²⁶ je prišel do najvišjega in najčistejšega izraza pri *Heglu*, potem pa se pri mnogoterih njegovih naslednikih in nadaljevalcih vsilil v povsem grobi in zastrašujoči obliki. Hegel mu je dal spekulativno težo in naravo, poleg tega marsikaj razširil in obogatil z novimi spoznanji. Na ta patos velja misliti, kadar kritiziramo filozofijo. Pri Heglu je že popolnoma jasno, da težišče ni več na iskanju resnice, ampak na njenem posedovanju. Kot pri Descartesu, ki ga je visoko cenil – tu lahko rečemo, da smo doma, pravi na samem začetku poglavja o njem v svojih *Predavanjih iz zgodovine filozofije*²⁷ –, je tudi pri Heglu identiteta prevladala nad ujemanjem (korespondenco). Ta novi filozofski patos odzvanja tako rekoč z vseh strani Heglovih težko dostopnih del. Kdor ga ne more z lahkoto prepoznati na mnogih drugih mestih, bi moral občutiti njegov prodoren glas vsaj v eni znani Heglovi programski izjavi. Očitno trdno prepričan, da je našel to, kar so vsi njegovi predhodniki zaman iskali, da je končno dovršil davno začeto filozofsko zgradbo, se Hegel ni bal odkrito reči, kako mu ni po volji niti samo ime filozofija. Pripomoči k temu, da se filozofija približa obliki znanosti, pravi v Predgovoru k *Fenomenologiji duha*, narediti, da po možnosti odvrže svoje ime ljubezen do znanja in postane dejansko znanje – to je naloga, ki sem si jo zadal.²⁸ Res, doslednost, ki zasluži vsako spoštovanje.

Sicer pa je Hegel odgovoril na svojo nalogo na čisto svojski način. Misli o koncu filozofije ne povezujemo z njim slučajno. In njegov filozofski sistem ne vsebuje slučajno zgodovine filozofije kot svojega bistvenega sestavnega dela.²⁹ Njegova rešitev je tako popolna, da bolj popolna ne more biti! Resnica je tudi za Hegla celota (kot je bila za vso filozofsko tradicijo) in ima karakter znanja, ki ve samo sebe (kot ga je imela že pri Descartesu), toda sedaj je to bistveno časovno in zgodovinsko določena resnica, pravzaprav resnica, ugledana iz perspektive konca zgodovine. Resnica se po Heglovem mišljenju dogaja kot proces in predstavlja proizvod dialektičnega posredovanja. Nastaja s samogibanjem mišljenja oziroma s stopnjevitim hodom biti, ki se v mišljenju izraža prek niza tez in antitez, ki se uklinjajo, ohranjajo in prevladujejo v vedno novi sintezi (*Aufheben* = *tollere, conservare, elevare*).³⁰ Dialektični proces je sestavljen iz številnih krogov, ker je sinteza istočasno in napredek in vrnitev, pa tudi sam ta proces v ce-

loti je po svoji strukturi v sebe zaviti krog, na katerega začetek, enostaven temelj, posredovanje navija konec.³¹ V tem procesu se resnica nujno sprevača v neresnico, na vseh stopnjah tega procesa napreduje po stranskih poteh, vara samo sebe, da bi se streznila, iz sebe pa izloča svoje nasprotje, da bi se okrepila v borbi z njim. Izvorno svetlobni karakter biti je hipoteka njene končne zmage nad neresnico. Najvišjo stopnjo dialektičnega procesa imenuje Hegel absolutna ideja. Poudarja, da je absolutna ideja izpolnjena bit,³² neminljivo življenje, celo vsa resnica.³³ Kot najvišja enotnost vseh miselnih določil je absolutna ideja pojem, ki pojmi sebe, to je konkretna totaliteta,³⁴ ki večno proizvaja in večno prevladuje najostrejši nasprotje v sebi.³⁵ Absolutna ideja bi seveda prav kot zaključek sistema morala biti tudi njegov začetek, to je neposrednost in neresnica (kot napoveduje tudi sam Hegel v svojem glavnem delu),³⁶ toda to ne postavlja same strukture dialektičnega procesa pod vprašaj, ampak prej potrjuje njegovo neskončnost.³⁷

164 Pri Heglovem razumevanju resnice se ni potrebno zadrževati dlje, pa naj je bila njegova vloga v razvijanju in utrjevanju modernega filozofskega patosa še tako pomembna. Prav tako se ni neizogibno poglobljeno spuščati v vse tisto, kar je temu razumevanju predhodilo in kar je iz njega izšlo.³⁸ Samo mimogrede naj omenimo, da se je Heglovo razumevanje resnice v veliki meri razvilo v polemiki s *Kantom*, tem velikim kritikom absolutističnih pretenzij filozofije, da pomeni odločen poskus prevladati omejitve, ki jih je Kant postavil človeškemu spoznanju. To okoliščino pojasnjujejo s tem, da je bil Kant Heglov neposredni predhodnik (nekaj starejši sodobnik), in to zelo vpliven predhodnik, zato se Hegel razpravljajući z njim ni mogel izogniti. Kant se je namreč trudil prebuditi kritični interes uma, njegovo zavest o lastni končnosti, da bi tako preprečil metafizično nagnjenost do absolutnega znanja.³⁹ Kant pri tem vsekakor ni mislil, da je stara filozofija gola karikatura uma, ampak nasprotno, da je sam um v stadiju *pred* končnim uvidom.⁴⁰ Ugotovil je, da je možnost spoznanja povezana z določenimi pogoji, da je neizogibna aplikacija razumskih kategorij na zaznavni izkustveni material, da bi dejansko prišlo do nečesa takega, kot je spoznanje.

Hegel je začel s temi Kantovimi predpostavkami, naprej pa je šel v povsem drugi smeri. Zavrgel je Kantovo razlikovanje med pojavom in stvarjo na sebi, kot tudi razliko med subjektom in objektom, ki je omogočala sklep, da je stvar na sebi nespoznavna.⁴¹ Tako je Hegel odprl pot, ki je celo številne Kantove naslednike in nadaljevalce zavedla na stranpot. Toda razmerje med Kantom in Heglom je preveč zapleteno (sporni pa so tudi mnogi njegovi vidiki), da bi ga tu lahko prikazali v celoti. Vseeno pa dodajmo, da tudi Kant ni bil povsem brez metafizičnih predsodkov. V svoji praktični filozofiji se je celo zatekel k uporabi transcendentalnih idej (Bog, svoboda, nesmrtnost) v obliki praktičnih postulatov⁴² ter tako sam podlegel zablodi o njihovi neizogibnosti, proti kateri se je upiral v svoji teoretski filozofiji.⁴³

Navedeni primeri iz antične in moderne filozofije dovolj prepričljivo potrjujejo izrečeno postavko, da je filozofski patos predvsem patos resnice, da je ta patos lasten filozofiji od njenih najstarejših do najnovejših velikih stvaritev, da predstavlja njeno jedro in njeno bit. Celotne problematičnosti situacije, v kateri se filozofija nahaja *danes*, morda nič ne odkriva tako jasno in prepričljivo, kot neodločnost in nedoločenost vseh njenih poskusov, da se osvobodi dosedanje oblike, da izstopi iz svojega novoveškega ustroja. Čeprav že samo dejstvo, da taki poskusi sploh obstajajo, hkrati zgovorno potrjuje, da je filozofija še živa, da še ni za vedno zaslužnjena v svojih dveh radikalnih proti-možnostih: kibernetiki in ideologiji.⁴⁴ Novoveško mišljenje je, gnano z notranjo logiko svojega lastnega razvoja, dospelo na rob prepada, prek katerega vodi pot v popolnoma drugi smeri. Njegovi pogumni spekulativni vzleti so propadli v brezupnih poskusih in se naposled sprevrgli v zlo orodje ideološke indoktrinacije. Danes je bolj kot kdajkoli jasno, da filozofija ne more ostati na svojih dosedanjih tirnicah, da je na dnevnem redu njen prehod v novo obliko: Novo v našem sedanjem stališču do filozofije je prepričanje, ki ga ni imela še nobena doba: da nimamo resnice. Vsi prejšnji ljudje so imeli resnico, celo skeptiki.⁴⁵

Filozofija je danes dospela v ekscentričen položaj, na obzorju je njena drugačna možnost. Zaradi pretresenosti z nihilistično izkušnjo našega časa, izkušnjo razkrajanja obveznosti brezpogojnega načela v pogojevanjih naj-

različnejših vrst, se daljnosežno spreminjata mesto in vloga filozofije glede na to izkušnjo. Izguba resnice je dogodek, ki je za filozofijo prvenstvenega pomena. Ta izguba ni nikakršna slučajna nesreča filozofije, ampak njena epohalna usoda. To je nekaj, zaradi česar vsa dosedanja filozofija postaja zgodovinsko preseženi pojem. Kajti ne gre za to ali ono resnico, s katero filozofija ne razpolaga več, gre za samo resnico biti, ki je za filozofijo izgubljena. Ni več vseobsegajoče resnice, ki osvetljuje in osmišlja prostor človeškega mišljenja in delovanja in na osnovi katere šele postane mogoča celo najbolj običajna posamezna resnica. Ne le, da filozofija nima več pravice do posedovanja te resnice, ampak se niti več ne trudi, da bi jo našla.⁴⁶ Nagibamo se k misli, da se tako na široko odpirajo vrata zmede vsake vrste, ko je vse prepuščeno slučaju in samovolji. Ali pa morda na vratih filozofije bodočnosti vseeno piše μέμνησο ἀπιστεῖν?

prevedel Franci Zore

166 Opombe

¹ Gl. Aristoteles, *Metaph.* II 1, 993 b 20–21. O razliki med posamezno resnico in resnico celote, kot tudi o osrednjem pomenu slednje za filozofijo, gl. Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt am Main 1965, str. 15–16, 20–23, 73–74. O eksistencialnem značaju »izvirne povezanosti« resnice z bitjo gl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (in ponat.), str. 212–213, 230. Prav tako gl. Karl Ulmer, *Erörterung des Begriffs der Wahrheit*, *Philosophisches Jahrbuch* 73/2 (1966), str. 226–240.

² Frg. 1, 22–32 (po Diels-Kranz). O Parmenidovem enačenju θεᾶ – ἀλήθεια gl. Martin Heidegger, *Parmenides*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, izd. Manfred S. Krings, *Gesamtausgabe*, Bd. 54, Frankfurt am Main 1982, str. 6–8, 14–16, 182, 240–241. Gl. tudi Paul Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982, str. 123.

³ Poblize o razmerju med »bitjo« in »mišljenjem« pri Parmenidu gl. Hans-Georg Gadamer, »Zur Vorgeschichte der Metaphysik«, *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, 1950, str. 51–79.

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, str. 16–23, 37–42, 104–112.

⁵ Gl. Martin Heidegger, »Platons Lehre von der Wahrheit«, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, str. 130, 138, 142–143.

⁶ Gl. Martin Heidegger, »Nietzsches Wort "Got ist tot"«, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1972, str. 243. Na težave Heideggrove teze o »pozabi biti« v metafiziki glede na novoplatonistično pojmovanje absolutne razlike in njenega mnogoterega končnega posredovanja opozarja Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, str. 131–143.

⁷ Gl. Ruprecht Pflaumer, »Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon«, v: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen

1960, str. 220–221; Gérard Verbeke, »Die Methoden metaphysischer Beweisführung bei Aristoteles«, v: Fritz-Peter Hager (izd.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, str. 444–445.

⁸ Gl. Platon, *Phd.* 99 E, *Cra.* 438 D, *Prm.* 136 E, *Sph.* 254 A, *Phdr.* 248 B, *Ep.* VII 344 B.

⁹ Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, str. 297, 300.

¹⁰ Nekaj zanimivih opomb o naravi Sokratove metode daje Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, Göttingen 1956, str. 31–33. Emmanuel Lévinas v *Totalité et Infini*, The Hague 1961, str. 13–14 poudarja, da je Sokrates usodno določil osnovno smer evropske filozofske tradicije.

¹¹ Gl. Hans Wagner, »Platos Phaedo und Beginn der Metaphysik als Wissenschaften« v *Kritik und Metaphysik*, Berlin 1966, str. 363–382. Gl. tudi Gregory Vlastos, »Reason and Causes in the Phaedo«, *Platonic Studies*, Princeton 1973, str. 76–110.

¹² Za podrobnejšo filološko in filozofsko razlago gl. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1977. Da Aristotelova metafizika ni nikakršen nauk, nikakršen izgotovljen sistem znanja, niti o bogu niti o svetu niti o človeku niti o čemerkoli drugem, kar bi lahko postalo predmet preučevanja, ampak najprej vztrajanje pri enem edinem vprašanju, pri vprašanju o biti, na katero ni mogoče nikoli dati dokončnega odgovora, je odločno poudaril Karl-Heinz Volkmann-Schluck v svoji precej heideggrovsko intonirani knjigi *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1979, str. 18, 297. Temeljna pojasnitev Aristotelove metafizike kot izvirnega iskanja transcendentalne utemeljitve filozofije je še vedno nerealizirana naloga raziskovanja.

¹³ Aristoteles je namreč kolebal med logičnim in metafizičnim pojmom resnice. Po eni strani je mislil, da je resnica predvsem in v prvi vrsti lastnost sodbe, po drugi strani pa, da se mora bivajoče najprej odkriti umu (resnica v smislu »neskritosti«), da bi lahko o njem sploh sodili. V tej dvojnosti ni videl Aristoteles nobene težave pri svojem poskusu snovanja metafizike. Tezo, da gre tu za pojasnjevanje same usode metafizike, je razvil moj visoko spoštovani učitelj filozofije Marijan Cipra v knjigi *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 191–192, 203–207, 213–214, 233–234. Gl. tudi Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, str. 142.

¹⁴ Gl. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt am Main 1965, str. 25–40.

¹⁵ O daljnosežnem vplivu Aristotelovega spoznavno-teoretskega apriorizma biti, ki naj bi dosegel vrhunec v Heglovem panlogizmu, gl. Nicolai Hartmann, »Aristoteles und Hegel«, *Kleine Schriften II*, Berlin 1957, str. 232–233.

¹⁶ K temu mestu gl. Walter Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt am Main 1964, str. 20–23.

¹⁷ O razliki med Platonovim in Aristotelovim razumevanjem resnice gl. Paul Wilpert, »Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff«, v Fritz-Peter Hager (izd.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972, str. 110, 121. Gl. tudi Gilbert Ryle, »Dialectic in the Academy«, v: Renford Bambrough (izd.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1979, str. 60.

¹⁸ O simboliki svetlobe pri Platonu in Aristotelu gl. Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung*, Frankfurt am Main 1970, str. 30–42, 316, 327.

¹⁹ Gl. Johannes Lohmann, »Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik«, v Fritz-Peter Hager, *op. cit.*, str. 178, 207.

²⁰ Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München/Wien 1971, str. 81–82.

²¹ Gl. Rudolph Berlinger, *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt am Main 1965, posebej str. 9–19, 37–43, 93–106.

²² Gl. posebej Platon, *Sph.* 231 A – 236 E, *Grg.* 463 A – 465 C; Aristoteles, *SE* 165 a 21. Podro-

bneje v knjigi: Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Torino 1949.

²³ Kot predstavljajoče je to mišljenje »bistveno agresivno, napadalno«. Gl. Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, str. 161.

²⁴ Gl. Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg–München 1964, str. 52. Nasproti Heideggrovi preveč trdi in enoznačni obsodbi Descartesa kot nedvomnega utemeljitelja moderne metafizike subjektivnosti (Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes, Holzwege*, str. 80, 91–92) vse pogostejše govorijo o dvosmiselnosti in celo problematičnosti Descartesove zgodovinske vloge. Gl. npr. Helmut Fahrenbach, »Endlichkeit des Bewusstsein und absolute Gewissheit bei Descartes«, v *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main 1966, str. 64–91. Na nevarnost in nevzdržnost ostrega zoperstavljanja antičnega in modernega mišljenja z razlogom opozarja Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, str. 118, in Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin 1970, str. 58–65.

²⁵ Descartes, *Discours de la méthode* IV, AT VI, str. 32; *Meditationes de prima philosophia* II 3, AT VII, str. 25; *Principia philosophiae* I 7, AT VIII, str. 7. Vsi citati iz Descartesa po izdaji *Oeuvres de Descartes*, izd. Parmenid Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1964–1975. Gl. Wolfgang Rödd, »Zum Problem der Premier Princip in Descartes Metaphysik«, *Kant-Studien* 51, 1959–1960, str. 176–195. Gl. tudi Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London 1978, str. 72–101.

²⁶ Tako Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, str. 560–561.

²⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, SW 19, str. 328. Citati iz Hegla po: *Sämtliche Werke*, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1964 ff.

²⁸ *Phänomenologie des Geistes*, SW 2, str. 14.

²⁹ Gl. Martin Heidegger, »Hegel und die Griechen«, *Wegmarken*, str. 255.

³⁰ Gl. Rüdiger Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980, posebej str. 111–116. Koli kor je Hegel vedno imel v mislih samorazreševanje protislovij, ne pa presekanja vozla z vladarskim mečem, je njegova logika dejansko »logika potrpljenja«, kot je dobro opazil Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* 6/1, Frankfurt am Main–Bern 1974, str. 210.

³¹ *Wissenschaft der Logik* II, SW 5, str. 351. K temu gl. Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein* 6/3: *Der menschliche Begriff*, Frankfurt am Main 1974, str. 629–630. Tudi Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1975, str. 158–160.

³² *Wissenschaft der Logik* II, SW 5, str. 352.

³³ *Ibidem*, str. 328.

³⁴ *Ibidem*, str. 352.

³⁵ *Ibidem*, str. 242.

³⁶ *Ibidem*, str. 351–352.

³⁷ Več o smislu in motivih Heglove dialektike gl. Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971, str. 28–29, 87–89.

³⁸ O tem v zborniku: Rolf-Peter Horstmann (izd.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978. Gl. tudi Dieter Wandschneider, »Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur«, *Zeitschrift für philosophischen Forschung* 39/3, 1985, str. 331–351.

³⁹ Gl. *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke* III, Berlin 1904, str. 234–237. O »nihilističnem« rezultatu Kantove kritike metafizike gl. Eugen Fink, *Alles und Nichts: Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag 1959, str. 92, 165.

⁴⁰ K temu gl. Dieter Henrich, »Zu Kants Begriff der Philosophie«, v *Kritik und Metaphysik*,

Berlin 1966, str. 57.

⁴¹ Gl. Ingtraud Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main 1966.

⁴² Gl. Friedrich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin–New York 1978, str. 262–272.

⁴³ Da so oblike mišljenja in načela razuma, ki jih je Kant zbral v *Kritiki čistega uma*, samo en možen način mišljenja uma, ne pa tudi sam um, in to takšen način mišljenja, ki izraža in utrjuje meščansko voljo do moči nad naravo, ker daje prednost formalno–mehanični strani ontične izkušnje, je dobro opazil Max Scheler, »Erkenntnis und Arbeit«, v: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, str. 239–240.

⁴⁴ Gl. Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg–München 1964, posebno str. 100–104.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1880/81, v *Nietzsche Werke*, V 1, 3(19), str. 382, Berlin 1967; gl. tudi Werner Stegmaier, »Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit«, *Nietzsche-Studien* 14/1985, str. 69–95.

⁴⁶ O tem v kontekstu Nietzscheja piše veliko in filološko koncipirano Jean Granier, *Le problème de la vérité dans philosophie de Nietzsche*, Paris 1969, posebno str. 310–311.

VPRAŠANJE NARAVE NA ZAČETKU ZAHODNOEVROPSKE MISLI: RAZDEJANJE ALI OHRANITEV? — RAZMIŠLJANJA GLEDE NA PARMENIDOVO PESNITEV*

170 V začetku zahodne misli se nahaja *Pesnitev* Parmenida, ki je živel v Eleji v Italiji v 2. polovici 6. in v prvi polovici 5. stoletja pred našim štetjem. *Pesnitev* sestoji iz dveh delov:

1. *Prvi del*, ki je obširno ohranjen, se nanaša na *resnico* (ἀλήθεια) (fr. I, 28), tj. na bit (ἐόν) (VI,1), razumljeno kot očitvidno in stalno prisotnost, ki se vse določujoč razširja na vse strani ter zaobsega v sami sebi vse v enem samem in istem *Tu*.

2. *Drugi del* se nanaša na *videz* (δόξα) (I,30; VIII,52), na nastanek videza iz *biti*, natančneje rečeno: na nastanek videza iz *nasprotij* (ἐναντία), ki jih

* Uredništvo revije "Phainomena" se zahvaljuje gospe prof. Ingeborg Schüßler za dovoljenje za objavo njenega referata "La question de la nature au début de la pensée occidentale. Destruction ou conservation? — Considerations à propos du Poème de Parménide", ki je bil prebran na XXV. kongresu Združenja filozofskih društev francoskega jezika, ki je potekal od 25. do 28. avgusta 1994 v Lausanni na temo "NARAVA". Kongres je organiziralo Filozofsko društvo francoske Švice, predsednik organizacijskega odbora je bil Daniel Schulthess, profesor univerze v Neuchâtelu, medtem ko je bila gospa prof. I. Schüßler podpredsednica organizacijskega odbora. Ga. I. Schüßler je redna profesorica na Oddelku za filozofijo Univerze v

bit v sami sebi vsebuje — kakor npr. dan in noč, svetloba in mrak, življenje in smrt itd. — nasprotja, ki so s svojim združevanjem in krožnim gibanjem hkrati sestavne prvine (στοιχεία) narave in sveta v celoti (διάκοσμος) (VIII,60). Drugi del torej nima samo vrednosti "doksogonije", temveč ima prav tako status kozmogonije ali *kozmozologije*. Tukaj nas zanima v tem zadnjem smislu.

Ta dva dela napotujeta v različnih smereh:

1. *Prvi del* z mišljenjem biti, razumljenim kot očitvidna ter stalna navzočnost, nakazuje pot *naprej*, proti tisti usmeritvi zahodne misli, kakršna se bo razvila *po in zaradi* Parmenida, in sicer prav do današnjih dni, kjer se bit kot očitvidna in trajna navzočnost vsepovsod mogočno razširja skozi proces znanosti, tehnike in industrije, — skozi dogajanje, ki skuša vse, kar je in v njegovi celoti, napraviti razpoložljivo v eni sami in isti *razpoložljivi prisotnosti*, v enem samem in istem *Tu*. — Toda ta vedno povečujoči se in vedno hitrejši proces splošne razširitve razpoložljive navzočnosti, ki se najprej prikazuje kot proces *ustvarjalnosti* prekipevajočega življenja, ta proces prikriva v samem sebi — kakor je videl že Nietzsche — obratni proces neprestanega trošenja ali *potrošnje*, ki razjeda življenje v njegovih lastnih zmogljivostih in ki ga z zaustavljanjem ukinja. Nietzsche ga je izrazil v eni od svojih poznih *Pesmi*, *Dionizovi ditirambi*, v obliki naslednje stranske prispele:

Puščava raste: gorje mu, kdor puščave prikriva!

Kamen škrti ob kamen, puščava golta in davi.

Strašanska smrt boljši goreče rjavo

in ž v e č i, — njeno življenje je njeno žvečenje ...

Lausanni na katedri za moderno in sodobno filozofijo. Objavila je že več knjig, med drugim monografijo o Fichtejevem vedoslovju in o Aristotelovi filozofiji znanosti, ter vrsto razprav o sodobni filozofiji. V okviru Martin Heidegger Gesamtausgabe je pripravila izdajo 19. zvezka, ki obsega Heideggrova predavanja o Platonovem Sofistu (Frankfurt a. M.: Klostermann 1992). Slovenskemu filozofskemu občinstvu prof. Schüßlerjeva ni nepoznana, saj je sodelovala v zborniku In memoriam Dušan Pirjevec — "Mišljenje na koncu filozofije" (ur. M. Djurić in I. Urbančič, Beograd 1982) z razpravo "Der existenzial-ontologische Begriff des Todes bei M. Heidegger".

*Človek, ne pozabi, ko si uživanje izžgal:
ti – si ta kamen, ta puščava, si ta smrt ...
(Med hčerami pustinje).*

Proces razširitve biti kot očitne in stalne navzočnosti se torej – po Nietzscheju – obrne nazaj v proces ukinjanja, zaustavljanja narave v njenih življenjskih močeh: ta proces se izkaže za napredujočo *smrt* narave.

2. *Drugi del Pesnitve* z mislijo o združevanju in krožnem gibanju nasprotij – svetlobe dneva in teme noči – utira pot v drugi smeri, v *smeri nazaj* k tistim, ki so *starejši* kot Parmenides, φυσιολόγοι¹, antični "filozofi narave", npr. k Talesu, Anaksimenu in Heraklitu, ki poudarjajo nepogrešljivo nujnost nam danes tuje *nočne* razsežnosti za naravo ter jo s tem skušajo *zavarovati* v njenih življenjskih virih.

Zastavlja se vprašanje, kako uvideti, kje se nahaja Parmenides sam. Naš odgovor bo naslednji: nahaja se na *križišču poti*, med potjo, ki vodi do današnjega dne k razdejanju narave, ter staro potjo varovanja narave. Vsekakor skuša sam Parmenides misliti naravo po tem, kar je *v celoti* – kakor nam dobro nakazuje *naslov* njegove pesnitve: Περὶ Φύσεως, *O naravi* – naslov, ki nam ga je posredoval Simplicios, komentator Aristotelovih spisov iz 6. st. n. e. in ki ga le-ta šteje za pristnega².

Toda kaj tu pomeni beseda "narava", v grščini φύσις? Prav tu nam Aristoteles lahko da neko naznako. V 3. poglavju I. knjige, *Metafizike*, kjer opisuje zgodovino filozofije pred njim, pravi glede na tiste, ki so se pred njim lotili "filozofirati" (φιλοσοφῆσαντας) o tematiki celote "bivajočega" (τὰ ὄντα) in "glede na resnico" (περὶ τῆς ἀληθείας), da so se podali na iskanje neke οὐσίας ὑπομένη, neke "trajne biti", ki je v neprestanem gibanju prikazovanja in minevanja (γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι) bivajočega neka φύσις, "narava", ki nikoli ne izgine, temveč se v vsem tem procesu minevanja vedno ohranja (ἀεὶ σωζομένη) (Metaph. I,3; 983b1 sl.). To z ene strani dopušča razumeti, da beseda "narava" pri starih Grkih ne označuje določenega omejenega področja znotraj tega, kar je, temveč ravno *bit*, οὐσία, vsega, kar je, v njegovi celoti, nekako v taistem smislu, kakor še da-

nes govorimo o "naravi stvari", z druge strani pa to, da je ta bit sama s področja "narava", φύσις, t. p. da je – kakor označuje grška beseda φύσις, ki pripada glagolu φύειν, "rasti", "pognati"- v neprestanem vznikanju, ki nikoli ne izgine, temveč se vedno "ohranja" v nenehnem procesu pojavljanja in minevanja bivajočega.

Takšen bi bil torej prav tako fenomen, ki ga je imel Parmenides v vidiku, ko je govoril o φύσις. Imel bi torej na očeh bit tega, kar je, v njeni celoti, to bit kot takšno, njo samo, kolikor je tu, povsod, vedno, v očitni prisotnosti, ki ne neha vznikovati, ki je varna pred vsakim izginevanjem in pred vsakim nastankom. Toda ta fenomen biti je najprej treba videti ter ga dojeti, in sicer v pogledu, ki je lasten *mišljenju* (voeiv) (III.VI.1). Kajti za δόξα, "mnenje", ki se drži tega, kar je tu, sedaj, v edini sferi, ki ji je očitna in ima tedaj *to* za tisto, kar *je*, in v tem smislu za *bit*, za to δόξα, je torej bit vsekakor nekaj, kar se pojavlja in izgineva. Tako npr. kadar je tu dan, svetloba, življenje, skratka: nekaj "pozitivnega", tedaj δόξα šteje to pozitivnost za to, kar *je*. Kadar pa se v svojem bivanju tu pojavijo noč, mrak, smrt, skratka: nekaj "negativnega", tedaj δόξα nasprotno to negativnost šteje za bit. Potemtakem je tisto, kar je zanjo najprej bila bit – in to je bil dan – zanjo sedaj to, kar *ne biva*, *ni*, *ne-bit*. In obratno: kadar se ponovno pojavi svetloba dneva, je zanjo znova dan to, kar *je*, medtem ko je noč zanjo to, kar *ni*, *ne-bit*. Tako se za δόξα vsaka pot (κείμενος) obrne v svoje nasprotje (παλίντροπος) (VI,9): pot biti se obrača v pot nebiti in obratno. Bit in nebit zanjo potekata križem kražem ter se stalno nahajata v zmešnjavi. Da bi torej videli fenomen biti same v njeni resnici (ἀλήθεια), v prisotnosti, ki je res njena in v kateri ne preneha vznikat kot φύσις, jo je treba razločiti, od-deliti od zmede, v kateri se za δόξα nahaja, in sicer tako, da jo radikalno razločimo od *ne-biti*, od *tega*, kar *nikoli ni bit*, od οὐ κῶν (prim. II,5 in VI,2). Toda ta ne-bit je tedaj gotovo *ne-bit* drugačne stopnje, kakor pa je bila "ne-bit" za δόξα. Kakor izraža grška beseda za zanikanje οὐκ, ta ne-bit, οὐ κῶν, pripada področju absolutne ne-biti; je popolna odsotnost, kjer se vse zavrača. Skozi razločitev s *to* ne-bitjo se torej bit dejansko pokaže kot tisto, česar ne prizadeva nobena ne-bit, kot tisto, kar je prisotnost in nič drugega kot prisotnost, ki ne neha vznikat in vzhajati kot φύσις.

Toda s tem korenitim razločevanjem med bitjo in nebitjo se odpreta dve popolnoma različni poti za mišljenje: pot biti in pot nebiti, tako da se Parmenides tudi tukaj nahaja na *križišču poti*, kakor nam sicer tokrat on sam pove v svoji *Pesnitvi* (II,2sl.). Vendar pa se je pot nebiti, ki se je komajda odprla, po resnici povedano že zaprla *kot pot mišljenja*. Popolne nebiti dejansko ne *moremo* misliti: nebit ni nič; ne moremo je napraviti prisotne (οὐ ... ἄνυστόν) (II,7). Je samo mrak, brezno od-sotnosti, v katerega se vse pogrezne. Pot ne-biti je torej treba *zavrniti*. Torej za misel ostane samo druga pot, pot biti. Samo tu obstaja *pogled* za mišljenje. Mišljenje, kolikor je voεiv, uvid, ne pride do tega, da bi "mislilo" ne-bit. Dojame lahko samo *bit*. V tem smislu gotovo obstaja, kakor nam pravi Parmenides, *istovetnost* med mišljenjem in bitjo:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.
... dejansko je isto misliti kakor tudi biti.
(III. Prevod I. Schüßler).

174 Za pogled mišljenja se torej bit dejansko pokaže kot nekaj, česar ne prizadeva nikakršna ne-bit – saj je bila nebit odstranjena od nje. Bit se torej mišljenju kaže kot prisotnost brez odsotnosti, kot prisotnost, ki kot φύσις ne neha vzhajati, povsod in vedno.

Vendar bo δόξα znova postavila svoj ugovor: Rekla bo, da ta bit, takšna, kakršno *mišljenje* namerava videti, ne obstaja. Mnenje se tu oprijema najbolj naravne razvidnosti: Vse, kar je, se nahaja v neprestanem prehajanju med prisotnostjo in odsotnostjo. Dan je prisoten, *je*, toda mine in izgine, ko pride in se pojavi noč. In obratno, noč, ki je v tem primeru prisotna, mine in izgine, ko se dan znova pojavi. In ko je dan izginil, ko je odsoten, tedaj ga ni, *ne biva*. Isto velja za noč. Proti temu nazoru, δόξα, ki se drži tega, kar je vsakokrat dejansko prisotno v edinem torišču, ki mu je očitno, bo Parmenides usmeril to besedo:

...λευσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίεις;
...Toda glej odsotno, glej ga, kako je kljub vsemu trdno prisotno za misel;
(IV.1. Prevod I. Schüßler).

Gotovo je, da dan, ki je najprej prisoten, preide v odsotnost. Toda v tej odsotnosti dan ni nekaj, česar sploh ne bi bilo, temveč *je, je prisoten*, παρ-εόν kot *od-soten*, ἀπ-εόν, kakor je. *Odsotnost kot takšna*, najsi pripada preteklosti ali prihodnosti, ima neko prisotnost, neko bit – bit, ki torej ne pripada samo tistemu, kar je dejansko prisotno. Toda to, nam govori Parmenides, vidimo samo s pogledom mišljenja, νοῦς, in nikoli z očmi δόξα (ki se drži samo tistega, kar je tu na edinem področju, ki je zanjo očitno). Za pogled mišljenja je torej *prisotno* celo odsotno, in sicer v razcvetu in svitu, kot φύσις: ἀπ-εόν – παρ-εόν: prisotnost *je*. Tako bit sama nikoli ne preneha biti: nikoli ni to, kar "je nekoč bilo in prav tako ne to, kar nekoč bo": οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται (VIII,5), temveč je νῦν (ibid.), "sedaj", "ta čas": je splošna prisotnost, ki zaobsega vse – celo odsotno – in povsod in vedno vzhaja, vznika. In Parmenides se ne zadovolji s tem, da to samo tako rekoč "fenomenološko" pokaže, temveč bo to dokazoval v vsej nujnosti z dokazom, ki obsega tri čedalje strožje korake (VIII,4-21). Tu se moramo odpovedati temu, da bi ponovili ta dokaz. Zadovoljili se bomo s tem, da bomo spomnili na njegov rezultat, ki sledi prav tako iz tega, kar smo pokazali: Če je podano, da je bit popolnoma razločena od ne-bit, če torej velja, da je prisotna tudi nenavzočnost ter je torej bit, tedaj je ta bit, kakor jo vidi mišljenje, gotovo izven vsakega nastajanja in vsakega minevanja:

... γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
... nastanek je ugasnil in propad je nepoznan.
(VIII.21. Prevod I. Schüßler).

Tako torej za bit, kolikor je ona sama pripadajoča področju "narave", φύσις, velja, da ne neha vzhajati, da bi bila navzoča tu, povsod in vedno.

Vendar pa bo ravno ta in tako razumljena *bit* napravila *naravo* problematično. Na svoj način je to videl že Aristoteles, in sicer v 3. poglavju I. knjige *Metafizike* ob svojem osnutku zgodovine filozofije pred njim, predvsem pa v I. knjigi *Fizike* ob svoji kritiki nauka o στοιχεῖα pri "filozofih narave" (Phys. I,1-7, zl. 2). Po Aristotelu je problematika naslednja: Ako je bit sama izvzeta iz vsakega pojavljanja in izginevanja ter torej gibanja (κίνησις), ako je, kakor sicer to pravi Parmenides sam, ἀκίνητον (VI-

175

II,26), "negibljiva", trdna in trajna, — tedaj *gibanja ni*. Toda gibanje je po Aristotelu ravno temeljna značilnost narave:

ἡμῖν δ' ὑποκείμεθα τὰ φύσει ... κινούμενα εἶναι; δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.
Mi /kot načelo/ predpostavljamo, da so stvari, ki bivajo po naravi ... v gibanju; to je očitvidno za pogled, ki temelji na izkustvu.
(Phys.I,185a12sl. Prevod I. Schüßler).

176 Če potemtakem gibanje po Parmenidu ni notranja značilnost biti, tedaj narava nima biti: narava ne *biva*. Ne samo da bit kot trajna navzočnost ni "*narava*" sama v svojem bistu, temveč je obratno narava, kakršna se na prvinski način prikazuje v izkustvu (ἐμπειρία), *ukinjena*. Aristoteles bo torej skušal rešiti to naravo v njenem gibanju s tem, da jo bo razlagal vzročno ali smotrnostno s pojmom ποίησις, "poiesis", "pro-iz-vodnje" ali natančneje, s pojmom "samo-ustvarjanja", "samo-proizvajanja"³. Kajti tisto, kar se samo proizvaja v svoji *ejdetski obliki*, postopno prehaja od možnosti (δύναμις) k dejanskosti (ἐνέργεια): nahaja se v *gibanju*. Ampak ravno s tem pojmovanjem se Aristoteles pravzaprav nahaja natančno v *nadaljevanju* Parmenidovega mišljenja biti kot očitvidne in trajne navzočnosti, oziroma ga še okrepi. Kajti vsak proces proizvodjanja narave se po Aristotelu uravnava po omenjeni "ejdetski obliki", po εἶδος, ki ni nič drugega, kakor se ve, kot sokratsko-platonistična ponovna razlaga Parmenidove misli biti kot očitvidne in stalne navzočnosti, ki jo na svoj način povzame tudi Aristoteles. Če je takó narava po Aristotelu "samo-ustvarjanje", je naravno dogajanje vseskozi vodeno po εἶδος-u kot stalni οὐσία, in sicer v tolikšni meri, da v naravi ni več mesta — kakor tudi pri Parmenidu ne — za nekaj, kar bi bilo *odsotno*. Εἶδος je v njej stalno prisoten, če ne dejansko pa po možnosti⁴.

Z druge strani ostaja res, da je Aristoteles na *svoj način* videl, da Parmenidovo mišljenje biti kot φύσις v trajnem vznikanju lahko vodi k ukinitvi narave. Od Aristotela dalje se ukinitve narave s strani Parmenidovega mišljenja biti začrtuje kot možnost, ki meče svojo senco na pot, ki jo zasleduje zahodno mišljenje. Dokaz za to je med drugim status, ki ga ima aristotelški pojem teleologije narave pri Kantu. Smotrnost je pri Kantu samo *usmerje-*

valni pojem naše presodne zmožnosti, da bi razumeli naravo, brez — ali skoraj brez — ontološkega nagovora: teleologija je ravno na tem, da prepusti svoje mesto v korist učinkujoče vzročnosti (mehanizem)⁵. Toda ta možnost se na koncu odkrito pojavi pri Nietzscheju: "Puščava raste ...": εἶδος, "pogled" razpoložljive pričujočnosti celote tega, kar je, pogled, ki je najprej pogled na ustvarjalnost bujnega življenja, je hkrati pogled smrti, ki razjeda življenje. — To je torej tisto, kar se začrtuje kot možnost na podlagi *prvega dela* Parmenidove *Pesnitve*.

Ampak ta *Pesnitev* ima tudi *drugi del*. Tudi ta se nanaša na *bit* kot φύσις, toda tokrat je ne proučuje prvenstveno kot takšno, glede na njo samo, temveč upoštevajoč dejstvo, da v sebi obsega *vse*, *kar je*, "naravo", κόσμος v celoti — kar je nakazano tudi z besedo "narava", φύσις v naslovu *Pesnitve*. V drugem delu Parmenides razvije svojo misel o biti v *kozmozologijo*. Čeravno je ta del okrnjen ter je od njega dospelo do nas samo nekaj drobcev, pa kljub temu omogoča, da dosežemo njegovo bistvo. To bistveno počiva v dejstvu, da bit kot φύσις, kot pričujočnost v večnem vzhajanju, zaobsega v sebi *nasprotja* (ἐναντία), ki so po Parmenidu konstitutivna za κόσμος in ki si s svojim nasprotovanjem, s svojim bojem spodbijajo navzočnost ter se medsebojno potiskajo v odsotnost. Kakor je bil že nakazal fragment IV, ki v tej zvezi dobi ves svoj pomen, bo tako bit kot φύσις, kot očitvidna prisotnost zaobsegala v sebi ne samo to, kar je prisotno, temveč ravno tako tisto, kar je *odsotno*: od-sotno je pri-sotno, ἀπ-εόν — παρ-εόν. Kakor nam to pove Parmenides, so ta mnogoteri nasprotja povzeta v dveh temeljnih nasprotjih:

1. "etrski ogenj plamteči" (φλόγος αἰθέριον πῦρ — VIII,56), tj. *svetloba*, razumljena kot to, kar pusti pojavljati se in dopusti videti, ter vse, kar ji je sorodno: toplo (θερμόν), zračno (ἀραιόν — sholion ad VIII, 56-59, Diels I, str. 240), lahko (ἐλαφρόν) — VIII, 57) itd., pri čemer je *svetloba* tisto, kar se dviga, zračni, *se razširja* (σκιδνόμενον -IV,3);

2. "noč brez jasnosti" (νύξ ἀδαής, - VIII, 59), t. p. mrak, razumljen kot tisto, kar povzroča izginevanje ter preprečuje videti, ter vse, kar mu je sorodno: hladno (ψυχρόν — sholion, loc. cit.), gosto (πυκνόν — VIII, 59), tež-

ko (ἐμβριθές, ibid.; βαρύ – sholion, loc. cit.) itd., pri čemer je mrak tisto, kar upada, postaja težko, se zgošča, kar *se krči* (συνιστάμενον – IV.4).

Toda po izkušnji antičnih filozofov narave, npr. Anaksimandra, vse kar je, kakršnokoli že je, obstaja takšno, kakršno je, samo na način *prehodnega bivanja*⁶. Tako je vse, kar je, tako vesolje (τὸ πᾶν) kakor tudi vse stvari (τὰ πάντα), vzpostavljeno z μίξις (XII,4), z združevanjem, z določeno izravnano povezavo teh dveh nasprotij, a na ta način, da se ti nasprotji v svojem nasprotovanju ne prenehata bojevati. Vse, kar je, torej nosi v sebi boj med svetlobo in mrakom. In nobeno izmed teh dveh nasprotij nima več biti kakor drugo, kakor to misli δοξα, temveč *sta* obe nasprotji po svoji upravičenosti enaki. Parmenides nam to pove v fragmentu IX:

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσον ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Vse je polno hkrati svetlobe in noči, ki zavrača prikazovanje, enakih med seboj, saj se v nobeno izmed obeh ne primeša nič.
(IX.3sl. Prevod I. Schüßler).

Parmenides torej razvija svojo kozmologijo izhajajoč iz teh nasprotij. Njena vodilna ideja je naslednja. Po izkušnji, ki je skupna antičnim filozofom narave, se κόσμος, začnši od Ἄιθης, kjer je nočna prвина najbolj zbrana, najbolj gosta, zavoljo dnevne prvine postopoma zrači, razsvetljuje preko zemlje, zraka, sonca, neba vse do Αἰθήρ, ki je najbolj jasen in od koder se zavoljo nočne prvine⁷ postopno in hkrati začne dogajati nasprotno gibanje zgoščevanja, zamažitve, krčenja, tako da sta ti dve prvini na tak ali drugačen način povsod na delu ter pri tem tekujeta med seboj. Iz tega izhaja krožno in ciklično gibanje različnih sfer κόσμος-a, neba, zvezd, Sonca itd.... Po dragocenem pričevanju Aetija, grškega doksografa 1. stoletja naše ere, Parmenides tako pojmuje κόσμος kot sestavljen iz krožnih sfer – imenuje jih "vence" (στεφάναι – test. 37, Diels I, str. 224) -, ki so prepleteni drug z drugim in izmed katerih so nekateri iz čiste svetlobe ali mraka, drugi pa iz mešanice obojega. Za primer navedimo fragment XII:

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοι,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτὸς μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἷσα
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ;
πάνηι γὰρ ἢ στυγεροιο τόκου καὶ μίξις ἄρχει
...

Najožji venci so izpolnjeni z nemešanim ognjem;
njim sledeči z nočjo, toda mednje je vržen delež plamena.
A v središču teh vencev je Boginja, ki upravlja vse;
kajti povsod povzroča rojstvo, ki nosi smrt, in povezovanje
...
(Prevod I. Schüßler).

Venca, ki sta bližja zemlji in ki sta izpolnjena z ognjem, sta luna in sonce, vsaka na svoji orbiti. Luna še pripada sferi zemlje. Parmenides jo v fragmentu XIV imenuje "svetlobo, ki blodi okrog zemlje ter prihaja od drugod" (περὶ γαίαν ἀλῶμενον ἀλλότριον φως): Luna je svojo svetlobo prevzela od Sonca. Zatem pridejo venci nočnega neba, v katere je svoj delež vrgel ogenj: to so zvezde. Sredi vseh teh vencev je Boginja Δίκη, Pravica, ki s tem, da vsaki stvari podeljuje njen delež svetlobe in mraka, upravlja vse, tako da noben izmed obeh prvin ne svetloba ne mrak ne bi prevladala in da bi vesolje ostajalo v ravnovesju. Tako Boginja tudi človeku podeljuje njegov delež svetlobe in mraka: povzroča rojstvo sveta, njegov prihod na svetlobo na takšen način, da že v samem sebi vsebuje usodo smrti, povratek v mrak, v odsotnost⁸.

Ako je Parmenidova *Pesnitev* s svojim *prvim delom*, z mišljenjem biti kot φύσις v trajnem vzhajanju, vsekakor usmerjala *proti prihodnosti*, proti usmeritvi zahodnega mišljenja *po* njem, pa taista *Pesnitev* s svojim *drugim delom*, z mišljenjem biti, navdane z nasprotji, usmerja *nazaj*, proti usmeritvi mišljenja pred njim, tj. mišljenja antičnih "filozofov narave". Tako ima po *Heraklitu* bit κόσμος-a naravo ognja, "večno živečega ognja, ki se v določenih merah prižiga in v določenih merah ugaša" (πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα -fragm. XXX). Po Anaksimenu ima bit κόσμος-a naravo *zraka*, ki se nahaja bodisi v stanju raztezanja (μᾶνωσις) ter se tedaj razvedri, ali pa v stanju krčenja (πύκνωσις) ter

se tedaj zgosti ter zmrači (Diels I, 91). Takisto je pri Talesu, po katerem ima φύσις naravo vode, ki izhlapeva ter kondenzira. Pri vseh teh mislecih φύσις upravlja boj in ravnovesje teh obratnih gibanj.

Zastavlja se vprašanje, katero temeljno izkustvo se s tem izraža. To nam nakaže predvsem Heraklit. Tako npr. v fragmetu VI pravi:

ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν.
Sonce je vsak dan novo.

Sonce torej ni zvezda, ki samo sije, temveč vsak dan propade, izgine v noč, da bi iz noči vsak dan znova vzšlo⁹. Kajti noč ni samo tisto, kar pusti izginiti in kar preprečuje videti, temveč prav tako tisto, kar krije in varuje, kar privoščiti zbranost in počitek. Tako je noč *vir* življenja. V tem smislu Heraklit lahko reče:

ἢ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Naravi je všeč skrivati se.
(CXXIII. Prevod A. Jannière).

Φύσις, bit v večnem vzhajanju je torej prijateljica noči, v katero se vedno znova vrača, kajti noč je vir za življenje. Samo na podlagi razsežnosti noči φύσις more biti to, kar je: večno vzhajanje – čisto tako, kakor vrelec kipi samo toliko, kolikor se s ponovnim zajemanjem vodá, ki jih je na pretek razlival, neprestano vrača nazaj v svoje lastne globine. Če ne, se izčrpa ter usahne.

Toda kako tedaj *dojeti* to razsežnost? Parmenides jo doume, rekoč, da je za pogled mišljenja *prisotno tudi to, kar je odsotno*: ἀπ-εόν – παρ-εόν: bit, ki sama ni nič drugega kakor pričujočnost, vŭv, brez vsakršne odsotnosti, obsega v sebi prav tako *odsotnost*. Parmenides torej nočno razsežnost vključiti v razsežnost biti kot navzočnosti, kot φύσις ter jo tako priliči naravi. In Heraklit, ki to nočno razsežnost misli *v nasprotju* s področjem dneva, jo kljub temu misli *z ozirom na slednjo*, kot opora *zanjo*. Φύσις, odpiranje, življenje je torej tu vedno tisto, kar *prevlada*. Tako razsežnost

odsotnosti ni dopuščena *kot takšna*. Toda ta začetna prevlada "kategorije" prisotnosti, najsi je bolj čista ali ne, vodi naposled v naši dobi do njene-ga popolnega gospodovanja skupaj z omenjenim procesom trošenja ter zaustavljanja življenja v njegovih življenjskih močeh kot narobno stranjo: "Puščava raste ...".

Kako torej misliti dimenzijo odsotnosti danes? Očitno s *ponovnim vračanjem še bolj nazaj, onstran* antičnih filozofov narave, in s tem, da se hkra-ti držimo tistega aspekta, ki ga bit predstavlja danes: aspekta proizvodjalno-sti bujnega življenja, ki prikriva pogled "smrti, ki žveči", ki prikriva zgoraj omenjeno dogajanje, ki izčrpa življenje v njegovih življenjskih močeh. Kajti dimenzija od-sotnosti je očitno na delu tu kot "dejanska" *od-sotnost*, kot *zavrnitev*. Kaj je z od-sotnostjo, kakršna se prikazuje tukaj? Ali naj bi bila naposled tista oŭk ōv, ki jo je Parmenides zavrnil, ker mišljenju ne da-je ničesar videti? Vsekakor je res tako. Kajti razsežnost od-sotnosti, kakr-šnokoli je že njeno nastopanje, najsi se dogodi kot zavrnitev ali na nek drug svoj način, nikoli ne vsebuje ničesar, kar se *pred*-očuje mišljenju, ki je *pred*-stavljaajoče, objektivirajoče, ker pripada področju pogleda, voeŭv. Kar je samo *od-sotnost* v lastnem pomenu besede, nasprotno ne dela dru-gega, kot da *se umika, obrača stran*. Ako je danes torej treba "misliti" raz-sežnost odsotnosti, in sicer drugače kakor antični filozofi narave, bi se bi-lo treba v določenem smislu "ozirati" na Parmenidovo oŭk ōv, *ki danes prihaja na dan*. To pomeni, da danes nič več ne bi smeli najprej "misliti" biti kot φύσις, kot odpiranje ali prisotnost, da bi nato izhajajoč od te biti mislili razsežnost odsotnosti, kakor so delali antični filozofi narave, tem-več bi bilo treba iti v drugi smeri ter torej *najprej* "misliti" *to razsežnost od-sotnosti* (ki tedaj ni več *zavrnitev*, temveč sam *umik*) ter zatem – izha-jajoč od nje – *bit*. Tedaj bit, izročena nazaj prepadni razsežnosti odsotno-sti, ne bo imela več značilnosti φύσις, očitvidne navzočnosti, ki se ne neha odpirati, temveč bo *zagonetna, nezastavljiva, neprikazujoča se, to, kar se ne jenja skrivati*. Kadar bi nas zajelo to mišljenje biti, kaj bo tedaj za nas to, kar imenujemo "narava"? Narava ne bo več, kakor je bila ob naveza-vi na antične filozofe narave, prvenstveno območje *odpiranja*, še manj pa, kakor ob navezavi na Aristotela, torišče *pro-izvajanja* – takšna narava bi bila avto-poeza, *samo-ustvarjanje* ali enostavno *učinkujoča vzročnost* -

, temveč bi bila tako imenovana "narava" za nas predvsem območje nečesa, kar se umika, zapira v sebi, počiva v sebi (das in sich Ruhende). Ampak te značilnosti najpoprej dejstveno najdemo v prvinski gostoti *zemlje* in tega, kar pripada njenemu torišču: *prvine*, voda zrak itd. Prav tako pa jih najdemo v zagonetni rasti bilke, ki poganja svoje korenine v zemljo; najdemo jih v nam tujemu pogledu živali. Umik najdemo v globoki obsežnosti neba ...

Zastavlja pa se vprašanje, kateri odnos z naše strani odgovarja tej in tako razumljeni "naravi". Ako je narava doslej vsekakor bila vznikanje ali proizvajanje, tedaj je bil odnos, ki je bil skladen z njo, *kultura* (θεραπεία) ali *obvladovanje* (gospodovanje) oziroma *izkoriščanje* (izrabljanje) v tehnični proizvodnji. Toda če je tako imenovana "narava" odslej najprej območje *zemlje*, ki počiva v sebi, in sicer v najširšem smislu, tedaj narava terja kot razmerje z naše strani, da jo *pustimo biti* pri počitku, namreč *prizanašanje* (Schonung).

182 Tako bi se zahodna misel torej znova znašla na križišču poti: ne več – kakor Parmenides na sredi dveh delov svoje *Pesnitve* – med potjo biti kot čiste φύσις, ki se v našem času končuje v uničevanju narave, in potjo antičnih filozofov narave, potjo varovanja φύσις kot takšne, temveč na križišču na drugačen način odločilnih poti: med potjo, po kateri je doslej šlo zahodno mišljenje, in potjo, ki jo je Parmenides zavrnil, potjo ne-bit, toda ne zato, da bi se potopilo v brezno nič, temveč da bi bit kot φύσις izročilo razsežnosti odsotnosti ter jo tako nasproti potrošnji rešilo kot *neprikazujočo se* (l'inapparent). Seveda se lahko vprašamo, ali je mogoče izbrati to pot v dobi, ko splet znanosti, tehnike in industrije sestavlja temelj življenja. Vendar pa se ravno znotraj našega življenja, ki ga obvladuje ta splet, že začrtuje ta pot z znamenji, ki jo najavljajo – tako npr. nova občutljivost za prvine – zemljo, vodo, zrak – v svetovnem merilu. Toda karkoli že bo iz tega, filozofija je tista, ki ji pripada naloga, da z mišljenjem pripomore odpreti prostor, v katerem bi se mogel odvijati preobrat zadržanja do narave, od razmerja obvladovanja in izkoriščanja k držbi *etike prizanašanja*.

Iz francoščine prevedel prof. dr. V. Kalan.

Opombe

¹ Aristoteles, *Metaph.* I, 5; 986b14.

² Simpl. *De Caelo* 556.25. Mogoče je, da je bil naslov, kakor je bilo običajno v tistem času, dodan kasneje. Ampak tudi v tem primeru dobro nakazuje vsebino dela. (Cf. glede tega vprašanja: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente. Griechisch und deutsch.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Uvo Hölscher, Suhrkamp, Frankfurt a. Ma. 1969. Spremnna beseda, str. 68 sl.).

³ ... οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τὸνὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καὶ αὐτό ... "Narava je določeno načelo in /določen/ vzrok gibanja in mirovanja v tistem, v čemer se prvotno nahaja po sebi" (Phys. II,1, 192b 21sl. Prevod I. Schüßler). Besedo ποιήσις, "proizvajanje" tu razumemo v širokem smislu "privedi nekaj v očividno pričujočnost" (in ne v zoženem pomenu tehnične proizvodnje). Ta široki pomen najdemo pri Platonu, ki je ποιήσις določil kot ἄγειν εἰς οὐσίαν, "gnati /neko stvar/ v bivanje" (Sph. 219b4). Če rečemo, da se naravno bitje poraja s "samo-ustvarjanjem" ali "samo-proizvodnjo", tedaj s tem želimo izraziti, da se *samo, samodejno* vodi k biti, k očividni navzočnosti - ne pa tega, da bi tu šlo za nekakšen način tehničnega proizvajanja po zgledu zdravnika, ki samega sebe zdravi, da bi v sebi ustvaril zdravje. Aristoteles ta zadnji način proizvajanja izrecno odkloni, češ da ni v skladu s proizvajanjem po "naravi" (op. cit., loc. cit., nadalj.).

⁴ Karl-Heinz Volkmann-Schluck, nemški filozof (1914-1981), razvija podobno misel v predavanjih, ki jih je večkrat imel (nazadnje v zimskem semestru 1978/79) na Univerzi v Kölnu o *Die Philosophie der Vorsokratiker* in ki jih je izdal Paul Kremer pri založbi Königshausen & Neumann, Würzburg 1992: Aristoteles naj bi razumel odsotnost edino kot στερησις, kot "manjkanje" εἶδος-a in potemtakem kot način, ki ga ima ta εἶδος sam, da bi bil prisoten (način, ki je ravno način odsotnosti) (str. 136sl.).

⁵ I. Kant, *Kritika presodnosti*, 2. del: Kritika teleološke presodnosti, zlasti §§ 80, 81, 85. Prim. naš članek: *Le problème de la nature organique dans la "Critique de la faculté de juger" de Kant.* V: *Fonction et finalité, Symposium écrit*; Livraison 13. nov. 1984, Association F. Gonseth, Institut de la Méthode, Bienne/Biel, str. 123.

⁶ Anaksimandros, fr. 1 (Diels I, str. 89).

⁷ To misel dolgujemo M. Heideggru, ki jo na kratko nakaže v svojih predavanjih *Parmenides*, ki jih je imel na Univerzi Freiburg in Breisgau v zimskem semestru 1942/43 in ki jih je izdal Manfred Fringsa v okviru *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Band 54, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, zlasti str. 88. V teh predavanjih Heidegger nasprotja svetlobe in mraka tolmači v njunem svojstvenem gibanju izhajajoč od ἀ-λήθεια ("Ent-bergung", "raz-zatemnitev", "raz-kritje") ter torej svetlobo kot tisto, kar raz-zatemni, raz-kriva, ali kot gibanje raz-krivanja (Ent-bergung), temo pa kot tisto, kar zamračuje, zagrinja, skriva ("ver-birgt") kot gibanje obvarovanja (Ver-bergung). Čeprav Heidegger v teh predavanjih podaja samo tolmačenja *prooimton-a* k *Pesnitvi*, je kljub temu s tem odprl novo obzorje tolmačenja Parmenidove *Pesnitve* v celoti, zlasti pa njenega *drugega dela*.

⁸ To interpretacijo fragmentov XII in IX dolgujemo Karl-Heinzu Volkmann-Schlucku, op. cit., str. 90sl.

⁹ Za interpretacijo fragmenta VI prim. K. H. Volkmann-Schluck, op. cit., str. 135.

Andrina Tonkli Komel

O PREPRIČLJIVOSTI GOVORA

184 Sofistično gibanje se v pozitivnem smislu običajno označuje kot obrat, ki – v nasprotju s starimi “fiziki” – postavlja v središče človeka. Po drugi strani pa kot najbolj prepoznavna poteza sofistike velja prav relativiranje izročila, norm, zakonov – skratka vsega, kar bistveno tvori človekov svet za razliko od “narave”. Kaj je sploh sofistika? Ali jo je treba zaradi nerešenih in nerešljivih dilem, v katere se je ujela z zoperstavitvijo “zakona” in “narave”, preprosto črtati iz zgodovine filozofije, ali pa se je posledaj mogoče samo še s sofizmi reševati iz nastalih zadreg. Zdi se, da soobstoj sofistike in filozofije doseže svojo največjo zaostritev prav ob problemu retorike, namreč ob vprašanju, kaj je govor – ustvarjanje prepričanja ali posredovanje resnice. Če prepričanje, ki se ne zmore in ne zna razložiti in upravičiti, ni resnično, pa tudi resnica, ki ne deluje prepričljivo, ne nagovarja nikogar in ni tako nikogaršnja resnica.

Antiteza nomos (thesis) – physis leži v osnovi vseh duhovnih bojov 5. stoletja.¹ V vsej zapletenosti in nedorečenosti vprašanj, ki jih odpira, prihaja morda najbolj do izraza pri Gorgiu. Gorgias ne pristaja na eleatski ekstremizem, ki se pri Melisu iz Samosa² izraža v izenačitvi parmenidovske

physis in einai. Taka izenačitev, iz katere sledi, da je “bit” dana “po naravi”, je nevzdržna. V svojem protispisu “O nebivajočem ali o naravi”³ Gorgias ne dokazuje, da je “narava” preprosto nebivajoče, pač pa trdi, da sploh nič ni, namreč niti nič bivajočega niti nič nebivajočega, nastalega ali nenastalega, enega ali mnovega. Kot taka je nespoznatna in neposredljiva.

To, kar se nahaja v “čutih”,⁴ bi bilo kvečjemu lahko bivajoče, saj nebivajočega ni in ga potemtakem tudi v dojemanju ne more biti (MXG 17); toda, če bi bilo vse, kar ima kdo v čutih in mislih in kar mu v tem smislu “pade na pamet”, res bivajoče, potem bi bila zmota izključena – vse, kar bi se komu kazalo in zdelo, bi pač bilo (MXG 18). Kakor mnogi lahko isto vidijo, si namreč mnogi lahko tudi isto domišljajo (MXG 20). Pa četudi zanemarimo, kaj npr. sploh vidimo, ko gledamo, ostaja še vedno problem, kako je mogoče to, kar je videti, posredovati nekomu z govorom, torej mu dopovedati nekaj, kar sam ni videl. Kakor namreč z gledanjem ni mogoče videti zvoka, tudi poslušanje ne more slišati barv. Kdor pa govori, ne govori ne barv ne stvari (MXG 21) in tudi ne zvokov, ampak prav govor. Če torej niti isti človek, v istem trenutku in na istem mestu ne dojema s samim seboj enako, ampak različno, čeprav vse hkrati – prek poslušanja, gledanja, tipanja, razumevanja -, kako naj potem to uspe dvema, ki sta poleg tega še v različnem položaju. Tudi če bi to, kar nas “po naravi” pri-zadeva karkoli bilo in tudi če bi bilo kakorkoli spoznatno, bi tega torej ne bilo mogoče nikomur posredovati.

Tisto, kar prihaja v “čute”, bodisi kot vidno, slišno, izmišljeno ali govorjeno, ni bivajoče, prav tako pa tudi ne more biti nebivajoče, ni eno, torej tudi mnogo ne more biti, ni nastalo in ne ostaja. Kar prihaja v čute, nas doleti na način nerazločnega mnoštva. In vendar dojamemo to, kar vidimo, slišimo, tipamo kot taisto, čeprav vidnega ni mogoče slišati, slišnega pa ne videti ali otipati ... To isto se očitno ne kaže nobenemu čutu. Kar nas prek čutov pri-zadeva, je physei tu. To pa, da to raznolikost razločimo kot enotnost, izhaja očitno že od začetka iz nečesa drugega, kot je narava, namreč ravno iz našega lastnega odnosa do tega, čemur smo “po naravi” podvrženi. “Po naravi” nam torej ni dano nič, kar bi lahko prepoznali kot tako, marveč zbere vse pomen šele v govoru ter ga tudi zadrži in ohranja le znotraj govora.

Handwritten notes:
"sonaribbo", "sondybo"

Bivajoče, nebivajoče, eno, mnogo, nastajanje, ostajanje ni človeku dano "po naravi", ampak izhaja v svoji razločenosti in določenosti iz človekovega lastnega do-jemanja in splošnega do-govora, od katerega je odvisna človeška skupnost in z njo njegovo preživetje. Tisto brezmejno in brezmer-no, ki mu je človek physei podložen, in mu v njegovih razpoloženjih, nagibih in vzgibih vlada, ne da bi samo po sebi sploh kaj bilo, namreč kaj razločnega in določnega, postane nekaj šele s tem, ko se človek meri z njim, se mu zoperstavlja ter se tako vzpostavlja kot človek.

To, kar se kaže, vidi, sliši, zdi, dozdeva, ne da bi se tudi za hip prekinilo, razločilo ali poenotilo, nastalo, ostalo, minilo, bilo ali ne, nenehno preplavlja in vznemirja človekovo dušo, vzbujajoč čudenje in strah, ugodje, bolečino, navdušenje. V tej vzgibanosti, prevzetosti, prizadetosti duše se šele ustvarja, stopnjuje in oblikuje njena dojemljivost. To, kar se kaže, izgleda namreč v strahu drugače kot v navdušenju, bolečina pa kaže stvari drugače kot užitek. Toda v teh neurejenih vzgibih in gibanjih duše, ki neobvladljivo in nerazločljivo prehajajo eno v drugo, razpada najtrdnejša podlaga vsakega prepričanja, tj. možnost prepričati se na lastne oči ali ušesa. Ne le, da ne obstaja enotnost in posredovanje med različnimi načini dojetanja, ampak tudi znotraj istega načina, kot kaže, ne dojemamo nikoli enako, pač pa vselej drugače.

Ta temeljna nezanesljivost vsakega prepričanja in s tem tudi nemoč govornega prepričevanja, na katero tu naletimo, ni le v vsaj na videz očitnem nasprotju s pglavitno zahtevo sofistične retorike – moči govoriti o vsem – ampak nasprotuje, tako se vsaj sprva zdi, tudi kasnejši Gorgiovi Hvali Helene, ki je pravzaprav hvalnica božanski moči govora (Gorgiou Helenes Enkomion, fr. 11).⁵

Hvala Helene je bleščeč primer sofistične retorike. Gorgias skuša z govorom rešiti Helene slabega glasu (dokse), namreč da je kriva za trojansko vojno. S kakšnim govorom? Začne takole (Hel, 1): Kosmos (kras, red) – to je za polis dobro moštvo, za telo lepota, za dušo modrost, za stvar vrlina, za govor resnica; nasprotje tega je akosmia (nered). Pri možu in ženi in govoru in dejanju in državi in stvari je treba hvaliti, kar je vredno hvale, in

grajati nevredno. V isti meri je namreč zmotno in nevedno sramotiti, kar je hvalevredno, in hvaliti, kar zasluži grajo. V nasprotju s tistimi, ki slabo govorijo in sledijo govoricam o Heleni, hoče zato Gorgias (Hel, 2) – tako da s svojim govorom "da razlog", ponudi preudarek: *logismon tina to logo dous* – oprati njeno ime krivde, izkazati zmoto sramotilcev, pokazati resnico ter narediti konec nevednosti. Helena, tako jo potem zagovarja Gorgias, nikakor ne more biti odgovorna za to, kar se je zgodilo. Neodgovorna ni le v primeru, da jo je zadela usoda po volitvi bogov ali nujnosti, ali da je bila ugrabljena s silo, pač pa tudi, če je podlegla Erosu ali če je bila k temu *pregovorjena*. Moč govora ni namreč nič manjša in nič drugačna kot sila ali celo božja moč. Logos je dynastes megas (Hel. 8): umirja grozo, blaži bolečino, navdaja z veseljem, spravlja v ginjenost. Z zmožnostjo vplivanja na "gibanja" duše, pathemata, govor lahko pripravi ali odvrne človeka od dejanj, četudi jih sploh ni nameraval storiti ali opustiti. Kot primer in dokaz za to navaja Gorgias pesniški govor (Hel. 9), ki poslušalca navda s strahom in grozo, ga gane do solz, ki torej zgolj z govorom razpoloži poslušalca tako, da izkuša tujo srečo in nesrečo kot svojo lastno.

Moč govora je v sovisnosti z odprtostjo, dojemljivostjo duše za to, kar se kaže in prikazuje (dokso). Samo kot tako dovzetno (kot doksično) jo lahko očara, ureče, prepriča, (s)preobrne. Edino tako lahko govor v poslušalcu ustvari prepričanje (dokso), ki mu je običajno povsem tuje, ga torej oddalji od običajnega mnenja, navad, rab, zakonov in napelje ali zapelje človeka k dejanjem, ki se jih navadno ne loteva. Govori vplivajo na dušo kot droge, pharmaka (Hel. 14) na telo: enkrat kot zdravilo, drugič kot strup in tako – glede na odmere – prekinejo bodisi bolezen bodisi življenje.

Odnos med "psihičnim" in "fizičnim", ki se tu vzpostavlja prek analogije, stopi v ospredje v nadaljevanju, kjer je govora o vplivu opis na dušo kot svojevrstnem prenosu ali pretvorbi. Tako kot govorniška peitho gane dušo in jo vodi kamor hoče (Hel. 13), tudi opis preoblikuje značaj (tropos) duše (Hel. 15). Fizični stimulans, ki ga posreduje vid, vznemiri dušo. To, kar je videti, namreč ni "neškodljivi videz", pač pa doleti, (pri)zadene dušo, vzbujajoč strah ali kakšno drugo emocijo; ta duševna vzgibanost pa se potem zopet manifestira v instinktivnem odzivu: trepetanju, begu ipd. Če

nam prek opis prihajajo skrb vzbujajoči znaki kot npr. približevanje vojske (Hel. 16), to vznemiri dušo (etarachthe kai etaraxetin psychen). Nemir, razburjenje (tarache), ki ga sproži to, kar physei prizadeva vid, je posredovan v dušo in v njej povzroči ekplexis, jo "vrže iz tira" in izzove nenadni emocionalni odgovor. Delovanje je krožno. "Fizična" senzacija ustvarja impresijo, ki vzgiba dušo, gibanje duše pa se zopet odrazi v instinktivnem "fizičnem" odzivu. Ta ciklični proces je osnova Gorgiovega koncepta peitho.

188 Zveza med opis oz. aisthesis in prepričanjem (doksičnim položajem duše) prihaja najbolj določno do izraza v zadnjem delu "Helene", kjer govori Gorgias o vplivu Erosa na dušo. Prav v tem primeru se namreč še posebej pokaže, da zaznava ni nikoli zaznava stvari in ljudi takih, kakršni so, ampak vedno kot privlačnih ali odvrtnih, željenih ali ne, kot vira bolečine ali užitka. Opis ni nikoli neprizadeto gledanje vidnega. Nasprotno. To, kar gledamo, zadene, vznemiri dušo, jo spravlja v blaznost (manijo), ali pa jo pušča ravnodušno in s tem v nekem smislu tudi slepo. Gledanje torej vselej nekaj dodaja in nekaj odvzema tako, da pravzaprav vidimo to, kar je nevidno in ne vidimo tega, kar je vidno. Z gledanjem se spremeni značaj duše (dia de tes opseos he psyche kan tois tropos typoutai, Hel. 15).

Ne vidimo torej stvari "po naravi", ampak šele v odnosu, v odzivu na to, kar nas tako doleti. Stvari se nam kažejo ali skrivajo v naklonjenosti in odklonilnosti, v strahu, lepoti, bolečini ..., ki preko gledanja vznemiri dušo, jo spravi iz običajnega ravnotežja. Ta izguba duševnega ravnotežja lahko pomeni nezdravo obsedenost, izgubo razsodnosti in sposobnosti razločevanja, lahko pa tudi, kakor dokazuje umetniška prevara, prav nasprotno: povečanje zmožnosti uvida in celo dojemljivost za sicer nevidno in neverjetno (Hel. 18). Kot dokaz, da moč gledanja (in sprevidevnosti sploh) ni v ravnodušni zadržanosti, v kateri se sicer drži običajnost kot taka, navaja Gorgias primer slikarja in kiparja, ki očem ne ponujata golih slik, zgolj posnetih podob stvari in ljudi, temveč užitek in bolečino.

Kar s človekom razpolaga po naravi, ga prav prek teh razpoloženj prestavi v fleksibilen položaj doksične odprtosti. Prav zaradi te gibljive doksične

drže, tj. dovzetnosti za vzgibe, gibanja, prepričanja, je mogoče z govorom zbrati pred očmi dokse, kar je običajno nevidno in neverjetno. Ta gibljivost, odprtost duše za tisto, kar se ji – ne po naravi, ampak v prizadetosti, vznemirjenosti – kaže ali prikriva, je torej osnova prepričevanja, (s)preobračanja z govori in hkrati najtrdnjša podlaga vsakega prepričanja. Prav zaradi zakoreninjenosti v prizadetosti pa prepričanja tudi ni mogoče spremeniti zgolj s "treznimi" razlogi.

Logos lahko povsem preračunljivo impresionira dušo in jo pripravi do dejanj, ki so v nasprotju s splošnim običajem, zakonom (nomos) (Hel. 16). Njegova moč se zato primerja s silo, ki se ji ni mogoče upreti: s "fizično" silo (bia) ali nujo (ananke) božanske premoči. Preračunljivost retoričnega logosa je v tem, da ne skuša zmanjševati moči nepreračunljivega v človeški duši, prav nasprotno: z razvnanjem čustev in strasti hoče dobiti oblast nad poslušalcem. Govor izhaja in meri na občutljivost in dovzetnost duše za gibanja in vzgibe. Čeprav kot tak pripada doksični dojemljivosti in ne seže nikoli onkraj nje, pa je njegova moč vplivanja na človeka primerljiva in se skuša meriti z naravno ali božansko močjo. S tem primerjanjem in merjenjem si govor ne skuša prisvojiti narave (ali se približati božanskemu); cilj govorniškega prepričevanja je (pre)oblikovanje človeške narave – dokse, torej tistega, kar edino zares pripada človeku, za razliko in v nasprotju z naravnim (ali z božanskim) in preko katerega tudi edino lahko vstopa v razmerje z naravo (ali bogovi).

Physis je v neprestanem gibanju, prikazovanju in odtegovanju ter je zaradi tega za dokso dojemljiva le kot nekaj, kar enkrat je in drugič ni, torej ne v svoji nerazločljivosti, pač pa šele z ločevanjem kazanja in skrivanja in v tej neizvorni, heteronomni razločenosti. "Narava" ni prisotnost, ki se ne neha kazati, ampak prikazuje, ki se ne neha skrivati. Zato je mogoče samo s prevaro (apate) doseči, da se to skrivno, "neverjetno in nevidno prikaže pred očmi dokse" (Hel. 13).

Človek podlega naravnim razpoloženjem tako, da prek teh razpoloženj vstopa v razmerje razkritosti s tem, kar z njim razpolaga. Človek žene naravo v bivanje, teče k prisotnosti, k biti tega, kar ga na način odmikanja

mika in priteguje. Pri čemer to, kar se očem dokse odmika in skriva, razume kot manjkanje biti, kot odsotnost, kot to, da "sploh nič ni". Priganjanje narave v bit je težnja po zavarovanju vznikanja pred nenehnim izginjanjem, trošenjem, možnostjo, da ni. Brez tega stalnega napora, da se spravi pred oči dokse tisto neverjetno in nevidno, ni človeškega sveta. Človek brez tega razmerja izgublja svojo mero ter z njo umerjeno področje za življenje (nomos) in tone v brezmejnem. — "Bit (einai)", trdi tako Gorgias (fr. B 26), "je aphanes, ako se ne kaže, dozdeva (dokein), to, kar se zdi (dokein), pa je nemočno brez biti (einai)."

Človek sam je nekaj mejnega, nekaj, kar se nahaja na sredi; doksični položaj človeka označuje po eni strani dovzetnost duše za vzgibe, po drugi zmožnost za gibanje, ki motivira delovanje. Tisto, kar prihaja, doleti človeka po naravi, je samo po sebi neposredljivo. Posredovanje pripada šele in prav človeku kot tistemu, ki je na sredi, določen z mejo. Ta meja pa je nestabilna, spremenljiva, zavezana in primerna temu, kar se pač brez stalnosti, vendar neprestano, kot tisto, kar je in zopet ni, pojavlja pred očmi dokse. "Doksa pa — goljufiva in nestanovitna, kakršna je — prinaša temu, ki se je drži, goljufivo in nestanovitno srečo." (Hel. 11)

Prav ta splošna dovzetnost duše, ki pa ni zgolj pasivno podleganje dražljajem, ampak prepričanje ustvarjajoče razpoloženje, je zato tisto, kar mora v prvi vrsti obdelati govorniško prepričevanje, če hoče spraviti pred oči dokse to, kar je bilo dotlej in je sicer nevidno in neverjetno, tj. "brez vere", apista.

Doksa je prepričanje, ki temelji na dovzetnosti za to, kar se v skrivanju in odtegotanju kaže in daje oz. zdi. Zdeti pomeni zdeti skupaj in na ta prav poseben način ustvariti vtis, občutek, prepričanje, ki ne izključuje spremenljivosti, ampak je samo podvrženo spreminjanju tega, kar se tako kaže in zdi. To fenomenalno je tisti medij, ki izvirno pripada človeku in ki ga človek ne more prestopiti. Človek je namreč sam zbran v tem mediju, v tem posrednem, komunikativnem, variabilnem fenomenalnem kot področju govora.

Govor izhaja iz dokse, iz dojemljivosti za prepričanje in prepričevanje in tudi ne seže nikoli onkraj nje, saj lahko s prepričevanjem (peitho) vpliva le nanjo, uničujoč slab in ustvarjajoč boljši glas ali ugled, večjo verjetnost ali prepričljivost. Govor se ne upravičuje in ne uresničuje drugače kot le z boljšim, tj. prepričljivejšim govorom. Prevara (apate) tu ni in ne more biti razumljena kot prikrivanje, zastiranje resničnega ali kot napačno posredovanje le-tega. Apate ni prevara glede na resnico, torej na neko odkritost, ki bi obstajala po naravi, ampak prav glede na skrivanje narave. Apate prepričevanja z govorom je način vizualizacije in komunikacije tega prikazujočega neprikazovanja. Da bi se pred očmi dokse prikazalo tisto "neverjetno in nevidno", mora govor dušo najprej pripraviti v primerno razpoloženje. V njej mora vzbuditi užitek (hedone) in bolečino (lype) (Hel. 10), jo ganiti ter prisiliti, da v strahu in sočutju zapusti svoje običajno zadržanje. Prav zato ima v tragediji, kakor trdi Gorgias (fr. 23), ta, ki vara, bolj prav kot ta, ki ne vara; prevarani pa je po drugi strani modrejši kot ta, ki ni prevaran. Pustiti se prevarati pomeni tu toliko kot pustiti se prepričati, verjeti besedam in se strinjati z dejanji (Hel. 12), to pa zopet pomeni: videti bolje in celo nevidno. Govor namreč s prepričevanjem-spreobračanjem naredi neverjetno in nevidno verjetno in vidno očem dokse (Hel. 13).

Govor nima spoznavne in tudi ne sporočilne, ampak tvorno moč. Ne ustvarja ali uničuje le dobrega "glasu" ali "ugleda", marveč dejanja sama. Dejanja so dejanja le, če gre glas o njih; vse, kar od storjenih del ostane, je glas (doksa), bodisi dober ali slab. Toda govor ne ustvarja ali uničuje velikih dejanj samo tako, da jih slavi ali sramoti, pač pa kot moč pre- in prigovarjanja dejanja tudi neposredno izzove. Prav ta moč "sugestije", vplivanja na najbolj neobvladljive nagibe in vzgibe človeške duše je — tako se zdi — tista največja in hkrati najbolj skrivnostna moč govora.

Tisto, s čimer govor vpliva na poslušalca, ni povedano, ampak način govorjenja. Govor je sestavljen po pravilih umetnosti (techne), ne govorjen z ozirom na resnico (Hel. 13). To ne pomeni, da resnica ne more biti učinkovita in da ne more biti pravilo umetnosti. Lahko je celo vrhovno pravilo. Vendar pa govor nikoli ni posredovanje resnice. Resnice zato ni mogoče razbrati in odbrati iz govora, zbrana in izkusljiva je le v njem, v dojem-

ljivosti za govor, njegovo pregovarjanje, prepričevanje, preobračanje, prevaro. Prevara je na isti način pravilo umetnosti kot resnica, torej ni nikoli prevara glede na resnico. Ne prikriva ničesar, kar bi bilo samo po sebi očitno in nevarljivo resnično, ne potvarja resnice, ampak s prepričevanjem obrača običajno prepričanje, odkrivajoč tako očem dokse tisto, kar jim je bilo dotlej prikrito.

Govor tako izhaja iz splošnega prepričanja in ga s prepričevanjem hkrati ustvarja. Iz tega kroga ne more izstopiti. Vse, kar je, je bolj ali manj varljivo mnenje, bolj ali manj lažen glas, na katerega je mogoče in treba odgovoriti z ustvarjanjem novega. Nezanestljivo in spremenljivo področje doksične veljavnosti je treba obdelovati z govorom — hvaliti, kar zasluži hvalo, grajati, kar zasluži grajo (Hel. 1) — v skladu z zakonom primernosti kairosu (fr. 13). Zakon primernosti primernemu trenutku ali situaciji nalaga poslušnost temu, kar se primeri. Pomeni zadeti pravi čas, ne zamuditi pravega trenutka, vedeti, kdaj "je čas", da se nekaj reče ali molči ali stori (fr. 6, 2). Od tega je odvisna učinkovitost govora. Kaj je to "pravi trenutek", je mogoče dognati samo z dokso, z vstopom v to, kar se vsakokrat kaže. Doksa je tu posebna vrsta vednosti, namreč izvedenost, vaječnost v dojemljivosti, občutljivosti za pravi čas, pravo izbiro.

Umetnost, kako zadeti ugodni trenutek, kako učinkovito izrabiti priložnost, je skrivnost novega znanja, ki se uveljavi s sofistiko, in pomeni: znati obvladati situacijo, ne neko posebno situacijo, npr. neko obrt, ampak splošno — znati se znajti v vsakem trenutku, v vsaki situaciji. Spoznati se na vse.

Sofistična retorika je večšina prepričevanja z govorom; tisto, za kar ji edino gre, je prepričljivo vplivanje na poslušalca, ne resnično znanje. Retorični govor je in ostaja človeški, tj. doksični govor. Njegova prepričljivost ne izhaja iz naravnega daru ali božanskega navdiha, ampak sloni na prepoznavanju ugodnega trenutka, tega, kaj je prav v pravem času. Ne prizadeva si za to, da bi v njem prišla do izraza nevarljiva in nezavajajoča resnica, pač pa skuša vplivati in urejati človekov svet v skladu z njemu lastno orthotes. S sladkostjo zvena in harmonijo ritma oblikuje človeku njegovo lastno,

"drugo naravo", namreč dokso (dokses apatemata, Hel. 10). To pa lahko stori le tako, da dušo očisti "prve narave" (katharsis pathematon), kar je po homeopatskem načelu mogoče samo z vzbujanjem in potenciranjem le-te. Govor mora torej nagovoriti tisto "neodgovorno" v duši. To mu omogoča izbira pravega trenutka. Kairos je nekaj prehodnega, prehajanje, ki daje priložnost spremembi. Kot moment physis je tisto utrinjajoče se, bežeče, neulovljivo, nikoli s samim seboj enako in kot tako nerazločljivo, ki se koordinira v preteklo — sedanje — prihodnje šele, ko pride v zvezo z logosom. Po drugi strani pa je kairos kot ugodni trenutek vedno pravi čas, pravočasnost, na podlagi katere sovpe dogodek kot istočasnost, ki se v zgodbi razklene v zaporedje preteklega, sedanjega in prihodnjega.

Govor mora nenehno iskati pravi trenutek. Le če odgovarja ugodnemu trenuteku, se lahko govor zgodi. Govor mora biti poslušen zakonu kairosa, ker je doksa, doksična dojemljivost, iz katere izhaja in na katero skuša vplivati, v nekem bistvenem delu zavezana trenutku, njegovi nenadni menjavi, ki sili dušo k impulzivnemu odzivanju brez oziranja na posledice, pravzaprav brez možnosti uvida v enotnost časa, v kateri nekaj sploh šele velja kot posledica nečesa. Tega neulovljivega trenutka, vedno drugačnega, nikoli samemu sebi enakega, v vrtincu nenehnega izginjanja in ponovnega vračanja, ki doleti, "iznenadi" dušo v osuplosti in zaprepadenosti, ni mogoče izpostaviti in zadržati kot identičnega "zdaj", iz katerega nastaja ravnodušni čas. Zaradi podvrženosti dokse temu nenadnemu ni dovolj, da govor preprosto ponudi razloge, preudarnost; če hoče biti dejansko prepričljiv, mora biti katarzičen. Tisto, kar šele vzpostavlja človeški svet kot red, je očiščenje od nestalnega, bežečega, absolutno različnega, a nikoli razločljivega, ki se izgublja v brezkončnost, ne da bi se sploh raztegnilo v čas, in se kaže kot nekomunikativnost med različnimi čuti, kot nekoordiniranost čutnega in končno kot neurejeno gibanje duše. Ta čutni nered je treba najprej spraviti v red, saj je čutno prepričanje ("na lastne oči") tisto, v čemer korenini vsa trdnost dokse. Kairos je srečanje z brezdanjim stalne menjave, v kateri je vse, ne da bi kot nekaj sploh bilo ali ne bilo, se izkazalo kot eno ali mnogo, nastalo ali nenastalo. Prav kot srečanje pa je kairos hkrati ugoden, usredinjajoči trenutek, v katerem se zaustavi nalet brezkončnega in razgrne situacija. Pri čemer je

razgrnitev situacije vedno že zagrnitev celote. Tako se kaže doksično in skriva physis.

Doksa je tudi v svoji zbranosti samo izraz človeškega govora in je tudi kot dojemljivost in izurjenost za pravi trenutek le nezanesljiv vpogled v to, kar se godi (prim. Hel. 11). Pogled, ki ga premore človek, ni nikoli docela primeren tistemu neznanskemu. Če zadene pravi čas, če ne zamudi ugodnega trenutka, se mu sicer čas deloma razklene v zaporedju dogajanja (v katerem sedanje spominja na preteklo in daje slutiti prihodnje), vendar pa človek nima nikoli ključa do korenin časa; naključje ostaja zanj ključno. Samo za boga je vse sedanje in prihodnje istočasno že vsebovano v preteklem tako, da je čas le še zaporedje, kako to prihaja na dan, se postopno razkriva. Človek pa je v tem dogajanju razkrivanja sam udeležen in se mu čas – kljub primernosti primernemu trenutku – vendarle nenehno izmika. Orakelj, njegova uganka, govori vedno prav o tem preskoku in prestopu med človekom in bogom, ki je za človeka v vsakem primeru smrtno nevaren.

194

Doksično prepričanje ni prepričanje v smislu nazora, ki ga nekdo po lastni presoji ima ali deli, pač pa je, nasprotno, človek sam integralni del tega, kar se mu primeri. Vse, kar se tako kaže in zdi, se torej lahko kaže le v prehajanju in po stopnjah – nikoli v celoti, temveč vedno le deloma in v tej delnosti kot celota. Del pa je vselej deformacija celote. Doksa je zato potrebna stalnega "informiranja", oblikovanja. Brez stalnega obnavljanja, popravljanja, zdravljenja, skratka očiščevanja v najglobljem smislu postane izrabljena raba, prazen običaj ali izročilo, v katerem se sicer ohranjajo stare zgodbe, ne pa tudi integrirajoča intenzivnost dogodka samega.

Obdelovanje dokse z govori je boj za odkritost, ki se stalno skriva, za enostnost, ki se nenehno razsipa, za eno, ki neprestano uhaja iz rok. Da bi se človek obdržal, se je prisiljen meriti s tem neobdržljivim. Najti mora jezik za to, kar stalno beži. Emfaza kairosa, poudarjajoče ponavljanje ni le način, da se obnovijo stare zgodbe, pač pa da senzacija sploh postane dogodek. Identiteta obstaja samo v ponovitvi, je efekt dvakrat rečenega istega. Prvič zgolj nakazujoče, drugič potrjujoče. Pri tem pa ponavljanje ne more

biti zgolj govorjenje vedno istega. Prav tako govorjenje je namreč iztrošeno govorjenje, ki ga nihče več ne sliši. Ponavljanje je prvobitno usredinjavanje časa, ki v ritmu vračanja, oddaljevanja in ponovnega približevanja, ustvarja napetost med tistim vedno pravim in vedno uhajajočim trenutkom.

Govor mora tako šele vzbuditi dojemljivost. Identiteto mora doseči s terapevtsko identifikacijo; z utapljanjem v tisto brezmejno mora dušo očistiti napadov groze pred samoizgubo v nenehnem gibanju. Spraviti mora dušo iz sebe, jo prevzeti, pognati v gibanje (pathos), da bi jo tako rešil nemira in vrnil v stanje pomiritve in stalnosti (ethos). Pri takem očiščevanju se retorika poslužuje prav kairosa; izraba pravega trenutka je edini način, kako lahko govor zadene in vzbudi izvirno dojemljivost duše za prepričevanje. Vrhovni zakon govornišstva je: kar je primerno v primernem času (fr. 6, 2). To je mera (metron) logosa. Daje mu ritem in harmonijo. Brez tega ne more "odpreti oči dokse".

Da se prav v tem srečevanju z brezmerim, alogičnim skuša prisvojiti mera logosa in njegove prepričljivosti, izhaja v retoriki iz preproste izkušnje, da ogorčenje ne računa, da v trenutku ogorčenja (strahu, sočutja, navdušenosti pa tudi ravnodušnosti) pač nihče ne posluša razlogov. Zato je treba najprej ustvariti pravo razpoloženje.⁶ Da pa bi govoru sploh priboril tako moč prepričevanja, ki očitno ne more temeljiti zgolj v suhem podajanju razlogov, se Gorgias obrne k pesništvu. Pesniški govor je prevara (apate), vendar pravična (dikaia) (prim. fr. 23), ker z entuziazmom prisili običajno mnenje iz svoje običajnosti ter ga z božansko inspiracijo postavi v novo zbranost.

Toda pesniški govor je po svojem poreklu muzičen, sofistični govor pa je v celoti človeški govor. Ta razlika stopi v ospredje z vprašanjem katarze. Medtem ko muzična katarza temelji (tako npr. v pitagorejskem nauku) na naravnem izvoru gibanja, ritma, se moč retoričnega govora zasnavlja na predpostavki, da človeška narava že od začetka ni nič naravnega, ampak se vzpostavlja ravno na razmerju, na jemanju mere, tj. zakonu in vrednostni normi. Muzični učinek meri na naravne vzgibe in gibanja, ki se v svoji

195

izvirni silovitosti odražajo prav v ritmih. Ritem, v katerem prihaja po eni strani do izraza titanska moč narave, je po drugi že sam po sebi nekaj ritmičnega, torej urejenega in urejajočega. Kot se gibanja duše odražajo v ritmih, se tudi ritmi zopet odražajo v gibanjih duše. Ta povratni vpliv ritma na dušo je katarzičen, saj dušo ne le vzgiba, ampak jo prav prek vzbujanja teh gibanj (ugodja, bolečine, entuzijazma) hkrati že ritmizira, tj. očisti neurejenega gibanja, neukročenih vzgibov. Retorični efekt pa se, nasprotno, opira na načelno stališče, da vsak instinkt, impulz, afekt že izhaja iz vnaprejšnjega prepričanja in njegove vrednostne postave ter je v tem smislu tudi konstitutivni moment tega prepričanja in ne narave. Samo iz vnaprejšnje doksične odprtosti za to, kar človeka po naravi zadeva, lahko odpira "vidno in verjetno". To, kar se kaže, ta phainomena so vedno ta dokounta – to, kar se kaže na način dokse, doxazein.) Izstop iz tega razmerja odprtosti je korak v popolno zmešnjavo vzgibov, nagibov, gibanj in s tem v kaos.

Da bi "običajnemu", doksičnemu govoru sploh priboril katarzično prepričljivost (ki seže do predgovornega, kaotičnega in ga zbere), mora Gorgias narediti nekaj smelih potez. Najprej muzikalnemu entuzijazmu lastno pathe pripiše celotnemu pesništvu, potem pa pesništvo samo določi kot zgolj posebno vrsto govora, namreč kot logos metron echon (Hel. 9). Tako skuša moč, ki jo je imelo pesništvo zaradi svoje muzičnosti, da z vzbujanjem strahu, ugodja, bolečine, vzhičenosti doseže duševno ubranost, prenesti na novo umetnost prepričevanja z govori. Učinek, ki je prvotno pripadal muzični katarzi, naj bi bilo zdaj moč doseči prav in zgolj dia ton logon (Hel. 9). Vendar ne morda z vsebino govora, ne s podanimi razlogi samimi, temveč prav z načinom govorjenja, "obrazložitve" in v njem. Govor ne prepričuje s tem, kar govori, pač pa s tem, ko govori, spreobrača: z zvenečim in ritmičnim govorjenjem ter z izbiro primerne trenutka poskuša zasvojiti poslušalca. Njegova prepričljivost se torej ne zaustavlja pri verjetnosti in njenih razlogih, marveč napotuje nazaj na področje motivov: hedone, lype, phobos, enthousiasmos. Ni istega porekla kot pesništvo, toda ako ne seže do tega, njemu tujega izvora, potem "pada v prazno".

Logos dobi v Gorgiovi retoriki samostojnost in prednost pred muzičnim, čeprav se ne odreka njegovi moči, prav nasprotno – to, verjetnosti in nje-

nim razlogom očitno tujo moč "prepričevanja" si skuša ravno prisvojiti. Samo tako lahko postane logos "veliki vladar", ki prevzame dušo in jo tako (s)preobrne. Kljub tej njegovi brzkone največji "prevari", pa retorični govor ne more zatajiti svojega porekla: je in ostaja prav človeški govor, ki izhaja iz dokse in lahko deluje le nanjo. Njegov izvor je torej povsem nemuzičen. To ni govor, ki bi ga navdahnile Muze, tako kot v pesništvu; tudi ne pripada človeku physei, kakor ritem, na katerega so se opirali pitagorejski poskusi zdravljenja duše s katarzično močjo glasbe.

Govorništvo je torej samo v nečem primerljivo in se primerja s pesništvom – je napad na enotnost duše, kot mu to očita Platon. Da bi bil govor zares prepričljiv, mora poslušalca prevzeti, zasvojiti, ga spraviti v začudenje, vzbuditi v njem naklonjenost ali ogorčenje, ugodje ali odvrtnost, ga navdajati s strahom in grozo, itn. Pahniti ga mora torej v popolno zmedo, da bi ga potem znova zbral v tisti ubranosti, ki mu ustreza. Navzlic primerljivim učinkom pa obstaja med tema dvema načinoma govorjenja vendarle nepremostljiva razlika. Govorništvo ne pripada več pesniškemu svetu teogonij, nasprotno, pesniški govor – to, kar je od njega ostalo – skuša le izkoristiti, da bi tako vplivalo na splošno prepričanje. Prav zaradi tega radikalnega premika velja morda tudi Platonovo polemiko s pesništvom v prvi vrsti razumeti kot polemiko s tem retoriziranim pesništvom, s sofistično prisvojitvijo pesniškega govora.⁷

Retorika je umetnost preračunljivega sestavljanja govorov. Ne "polaganje računa", temveč preračunljivo evociranje patosa s patetičnimi govori, retorična patologija, kot temu pravi Platon (Phaidr. 272a), je vogelni kamen govorniške spretnosti. "Enoglasnost in enodušnost" splošnega prepričanja, s katerim govorništvo vseskozi računa, namreč ne temelji na nespornosti ali vsaj verjetnosti, ki jo daje razlog. – Kakor tudi dajanju razlogov, po drugi strani, sploh ni lastna nujnost, ki bi se ji ne bilo mogoče upirati in s katero bi se lahko koga prisililo k dejanjem ali prepričanjem, tudi (in še posebej) če jih ta "po navadi" sploh ne odobrava in se "običajno" z njimi ne strinja. Prepričljivost prepričanja je treba iskati v globlji nujnosti ugodja in neugodja, strahu, sočutja, poželenja (Hel. 9), ki človeka obvladujejo kot naravna sila tako, da je v svoji neizbežnosti primerljiva z božansko

usodo (Hel. 19). Tako ustvarjeno in zakoreninjeno prepričanje, vrednote nje zato ni le prazno mnenje, temveč tvori človekovo drugo naravo. Doksa kot druga, tj. preizkušena in privajena narava ni spremenljiva v smislu dojemljivosti za prepričevanje s principielnimi razlogi, pač pa je gibljiva v podvrženosti motivom, vzgibom. Govor, ki hoče biti prepričljiv, ki hoče vplivati na splošno prepričanje, meri prav na to gibljivost dokse; poslušalstvo skuša motivirati, ganiti, spraviti iz tira in ga šele na podlagi tega pregovoriti. Ko govorec tako z vso vnetostjo nečemu nagovarja ali od nečesa odvrta, nekoga obtožuje ali brani, nekaj hvali ali graja, izhaja sicer iz splošnega načela etike, ki ga je uveljavila sofistika, da nihče ne počne ničesar brez razloga, ampak vsak stori to, kar se mu v danih okoliščinah zdi najboljšo. Vendar pa se potem ne ozira tudi za razlogom, zakaj je nekaj sploh boljše od drugega, neodvisno od okoliščin. Ne sledi dobremu, zaradi česar se nekaj sploh lahko zdi boljše ali slabše, pač pa se poteguje in bori za zasebno korist, prav, čast; ne nujno, ali celo sploh ne, za svojo osebno, vendar vselej za to, kar je v dani situaciji skozi ugodje in užitek videti tako.

Opombe

¹ V tej antitezi se križata neka ne več izrekljiva in tista še nedorečena sopripadnost "izvornega" – ki je zdaj v svojem pristanju izkušeno kot nezmerno, nerazločljivo in nezadržno, kot nekaj, kar s človekom razpolaga na način slepe nujnosti naključja in slučaja – ter "smotrnega" jemanja mere, tal, utemeljevanja, kakor pripada človeku, tj. nezanesljivosti in spremenljivosti človeške dokse. Človek je s to antitezo prvič postavljen v ospredje kot ta, ki je "po naravi" izpostavljen temu, da si mora "svojo naravo" šele ustvariti, ji sam vzeti mero, jo ukrojiti z zakonom. Človek ni po naravi, ampak tako, da se s tem, kar ga po naravi zadeva, meri in v tem razmerju spravlja do biti, resnice, govora. Izkustvo izpostavljenosti prisili človeka, da z očiščevanjem stihije v naravi sami izkrči nujni začetek, ki potem s svojo teleonomičnostjo nudi nepremakljiva tla identitete.

² "O naravi ali o bivajočem" (Peri physeos e peri ontos)

³ Spis je izgubljen in le posredno dostopen v povzetku Seksta Empirika (Peri me ontos e Peri physeos), ki ga upošteva tudi Diels, ter v psevdaristoteliskem poročilu O Melisu, Ksenofanu in Gorgiu (MXG); nav. po izdaji Th. Buchheima, "Reden, Fragmente und Testomonien", Meiner Verlag Hamburg 1989.

⁴ "Čut" je treba tu razumeti v zelo širokem in najširšem, če ne že kar "nategnjenem" smislu, saj stoji namesto grške besede *pnonesis*, *phronema*, ki pomeni vse: dovtetnost, čut-občutje, s-misel, namero, stremljenje, pamet, razsodnost, medtem ko naš "čut" le še izjemoma, kot npr. v sintagmi "imeti čut za nekaj", ohranja blede sled nečesa, kar presega sicer običajni pomenski obseg.

⁵ Taka nasprotja so sicer previdne interprete često vodila v precej skrajne predloge. Gom-

prezovi ugotovitvi (Sophistik und Rhetorik, 1913), da bi bilo treba Gorgia kot filozofskega nihilista, ki sploh ni razvil pozitivnega nauka, ampak mu je šlo le za retorično virtuoznost, črtati iz zgodovine filozofije, sledijo predlogi, da bi bilo treba Gorgiova ohranjena govora in njegovo delo v celoti razumeti kot "šalo" ali celo farso (K. Reinhard, Parmenides, 1916), kot ironično "reductio ad absurdum" eleatske filozofije (G. Calogero, Studi sull'Eleatismo, 1932), kot "jeux d'esprit" (Dupreel, Les Sophistes, 1949), C.M.J. Sicking (Gorgias und die Philosophen, Sophistik, 1976) pa se naposled znova vrača k ugotovitvi, da Gorgiovi miselni nedoslednosti ni mesto v filozofiji. Pri tem se avtor, očitno v želji, da bi se izognil slehernemu tveganju, sklicuje kar na Platona; z vidika Sokratove-Platonove filozofije, ki ji prav v spopadu s sofistami uspe izboriti kriterij "pravega" (spo)znanja, se seveda sofistika sploh, ne le Gorgiova retorika, kaže kot skepticizem, tj. kot principierna nedoslednost.

⁶ Najlepši primer za to, da še tako dobri razlogi nič ne koristijo, če poslušalstvo ni naklonjeno temu, ki so mu taki razlogi v prid, je prav Platonova Apologija. Med številnimi interpreti, ki se razhajajo tudi glede tega, ali je Sokratova apologija sofistčni govor (na kar naj bi kazala podobnost z Gorgiovim "Palamedom") ali zgolj ironična diskvalifikacija le-teh, zastopa Meyer (Platons Apologie, Stuttgart 1962) stališče, da je Sokratov zagovor brez primere prav zato, ker ukinja agonalni moment. Sokrat se na razpoloženo sodnega zbora namreč sploh ne ozira; namesto da bi se spopadel z njegovo nenaklonjenostjo in ogorčenjem, se sklicuje zgolj na resnico in pravico samo, obsojajoč običajno zavzemanje za svoj prav in splošno ravnanje v lastni prid, s čimer avditorij samo še bolj in dokončno obrne proti sebi. Učinek takega "zagovora" je sicer popoln sodni poraz, a ravno s to žrjivo tudi prva prava moralna zmaga.

⁷ Pesništvo ni stvar "umetnosti" (technē), ampak entuzijazma, ugotavlja Platon sam v Ionu (533d sl.) in ponavlja v Fajdru (244a sl.). Pesniki ne govorijo iz razsodnosti, ampak iz navdihnjenosti in prevzetosti in šo samo taki (entheoi kai katechomenoi, Ion 533e, 6-7) pravi pesniki. Pesnijo lahko le, dokler so v stanju navdihnjenosti, nerazsodnosti in brez uma. Ko pridejo zopet k sebi, se jim izvori Muz zaprejo. Torej ne umetno, ampak z božansko močjo (theia dynamis, 534c, 6), le od Muz gnani lahko povedo toliko lepega o stvareh. Ne iz sebe, s tem, kar sami obvladajo, temveč s tistim, kar njih same obvladuje – z božanskim poslanstvom (theia moira, 534c, 1), tako da pravzaprav bog sam, potem ko jim je vzel prištevnost, govori skozi njega. Pesniki so tako primerljivi z vidci ter niso nič drugega kot poslanci ali glasniki (hermenes, 534e, 4) bogov, božji posredniki. Toda, čeprav bog tako preko pesnikov vleče duše ljudi, kamor hoče (536a), manija, ki prihaja od boga, vendarle ne more biti nekaj slabe- ga (Phaidr. 244a, 7).

Tisto, kar Platon tu presoja in obsoja ni nepreračunljivost pesniškega govora, ampak prav preračunljivost govorne umetnosti, govorništva. Izpostavljanje nujnosti navajanja razlogov sploh ne more biti pravi odgovor na pesniški način govorjenja, saj je imelo pesništvo povsem druge izvore in – dokler niso presahnili – česa takega kot je razlog sploh ni potrebovalo. Pesništva ni brez muzične manije, obsedenosti z Muzami; zgolj umetelno, preudarno sestavljeni govor ni pesništvo in se ne more meriti z njim (Phaidr. 245a). Retorika je torej neka posebna vrsta manije, manija prepričevanja (260a). Toda ta manija očitno ni božansko ukijanje običajnosti, običajno urejenega stanja (265a, 9-11), ampak preračunljivo človeško zavajanje duše v samopozabo (prim. Apologija A 1). Edina namera takega govornika je spraviti poslušalca iz sebe (234d) tako, da bo lahko vplival nanj, ga prepričal v to, kar hoče. Za to se poslužuje verjetnosti, primernosti, skratka, govori to, kar se dobro sliši in ljudje radi poslušajo.

POGOVOR Z BERNHARDOM WALDENFELSOM

200 Bernhard Waldenfels (roj. leta 1936) spada med vodilne filozofe fenomenološke usmeritve v Nemčiji, od prešnjega leta tudi predseduje Nemškemu društvu za fenomenološko raziskovanje. Od leta 1976 je profesor za filozofijo na univerzi v Bochumu, kjer je pred tremi leti skupaj s Klausom Heldom (univerza v Wuppertalu) osnoval "Graduiertenkolleg – Phänomenologie und Hermeneutik". Glavna področja njegovega raziskovanja so: fenomenologija življenjskega sveta, socialna in kulturna filozofija, francoska fenomenologija, teorija komunikacijskih form: *Das sokratische Fragen* (1961), *Zwischenreich des Dialogs* (1971) *Der Spielraum des Verhaltens* (1980), *Phänomenologie in Frankreich* (1983), *In den Netzen der Lebenswelt* (1985), *Ordnung im Zwielficht* (1987), *Der Stachel des Fremden* (1990), *Einführung in die Phänomenologie* (1992). *Antwortregister* (1994). Je sourednik revije *Philosophische Rundschau* in zbirke *Übergänge* ter soizdajatelj zbornikov: *Phänomenologie und Marxismus* (4 Bd.), *Sozialität und Intersubjektivität* (1983), *Lebhaft Vernunft – Spuren von Merleau-Ponty Denken* (1986), *Spieler der Wahrheit – Michel Foucaults Denken* (1991). Z Bernhardom Waldenfelsom se je pogovarjal Dean Komel.

Dia-log je v središču vašega filozofskega zanimanja. Ali je dialoško mišljenje poskus transformacije uma, ki ga vpeljuje Husserlova fenomenologija?

Moje intenzivno ukvarjanje z dialoškim mišljenjem ni naključje. Prvi filozof, pri katerem sem se resno zadržal, je bil Platon. Tu se filozofija začenja kot dialog, z vprašanji in odgovori. Na to izročilo se navezuje Husserlova in Heideggrova filozofija intersubjektivnosti in sobiti, Bubrova teorija odnosa jaz – ti, pa tudi to, kar ima pred očmi Gadamer z odgovarjanjem na zahteve tradicije in Habermas s preizkusom veljavnih norm. Treba pa je reči, da se je ta dia- dialoga, torej razmik med udeleženci dialoga povečal, ko je logos – um kot fundus in prostor skupnosti – izgubil svojo samoumevnost. Členi kot so inter- intersubjektivnosti, so- sobiti ali dis- diskurza formulirajo problem, a niso formule rešitve.

Fenomenološko odpiranje "medprostora dialoga" vas je privedlo do novih vprašanj o mejnih situacijah medčloveškega izkustva. Ali je to razlog vašega ukvarjanja s francoskimi filozofi, posebno Merleau-Pontyjem in

201

Moja raziskava "Medprostor dialoga", na katero namigujete, se ne navezuje le na Husserlovo intersubjektivnost in Bubrovo vmesje, ampak tudi na Merleau-Pontyjevo medsvetje (intermonde). Zdaj moram priznati, da sem tedaj ta "medprostor" koncipiral preveč logocentrično, ga oprl na tisti logos, ki zagotavlja soglasje, homologijo, konsenz, in dopušča enakomerno, simetrično porazdelitev priložnosti za govor. Medtem sem se pri Merleau-Pontyju podučil, da vodi zasidranost skupnosti v anonimni sferi medtelesnosti (intercorporeite) do hiazma lastnega in tujega, ki predhodi sleherni izmenjavi mnenj in namer. Foucault pa me je prepričal, da se veliki dialog razprši v diskurze, ki govorjenju in intenciji govorjenja postavljajo določene meje. Ni dialoga, v katerem bi lahko vedno vsak vse povedal. Levinas je končno pokazal, da se tuja zahteva, ki nam z obraza drugega strmi nasproti, odteguje vsaki poravnavi in ustvarja med mano in drugim neodpravljlivo asimetrijo. Če zanemarimo določeno frankofilstvo, ki ga nočem zatajiti, je razlog mojega obračanja k francoskim filozofom v tem, da so ja-

sneje premislili utelešenje uma, to pomeni tudi: meje dialoškega uma. Naslov zbornika, posvečenega Merleau-Pontyju, ki sem ga izdal skupaj z Alexandrom Metrauxom, je treba razumeti povsem programatično; glasi se "Živi um".

Kateri so glavni motivi vaše polemike s Habermasom?

Polemika s Habermasom je prišla bolj sama od sebe, kot da bi jo posebej iskal. O tem bi se dalo marsikaj povedati. Sam sem se pri Habermasu omejil na njegovo "Teorijo komunikativne prakse"; to je široko zastavljena teorija jezika, dialoga, prakse, družbe, ki ji nisem hotel odreči pozornosti, a je zame kot fenomenologa imela tudi svoje jasne pomanjkljivosti. Zaradi enostranskega osredotočanja na veljavne norme, ki se vzpostavljajo v komunikativni praksi in preverjajo v metakomunikativnem diskurzu, namreč preskoči važno etapo. Veljavne norme, tako resnične kot lažne, predpostavljajo, da nekaj pride do besede, drugo ne. Selekcija in izključevanje, ki je tu nehote na delu, se odteguje univerzalnim kriterijem veljavnosti in zoperstavlja univerzalnemu konsenzu. Tvorjenje smisla, ki se godi na predpredikativni in prednormativni ravni, se giblje tostran resničnega in lažnega, pravega in krivega ali dobrega in zlega. Teoriji, ki se giblje na ravni že etabrirane skupnosti, se odteguje to, kar običajno označujemo kot "genealogija logike" ali kot "genealogija morale". Odteguje se ji sleherno "ustanavljanje", o katerem je govora v Husserlovi "Krizi", sleherno dogajanje, ki odpira in zapira smisel in pripada zgodovini uma, ki je ni mogoče reducirati na empirična dejstva, pa tudi ne uravnjavati po univerzalnih smernicah. Adorno, predstavnik stare kritične teorije, je fenomenologiji na določen način bližji kot ta teorija komunikativnega uma, ker izpostavlja presežnost stvari nasproti pojmom in poudarja tisto nekomunikativno v sleherni komunikaciji, ki je dostopno le "indirektnemu sporočanju" v Kierkegaardovem smislu.

Problem, ki ste ga podrobno tematizirali, je prisvojitve tujega. Ali tuje lahko razumemo kot notranjo mejo fenomena?

Če govorimo o "tujem", potem se moramo vprašati, kaj s tem razumemo. Dokler izhajamo od vseobsegajočega uma ali svetovne zgodovine, imamo le *relativno* tuje, ki je nastalo z odtujitvijo lastnega in *še ni* prisvojeno. Prisvojitve primarno lahko izhaja od individualne ali kolektivne sfere lastnega, od lastno in tuje presegajoče sfere skupnega ali od obojega skupaj; v vsakem primeru je tuje pod- ali prirejeno in torej kot tuje odstranjeno. K temu sodi tako imperialistično ravnanje s tujimi kulturami kot zatiranje tujega v lastni hiši. Relativiranju tujega, ki tuje ožigosa kot deficit, zoperstavljam *radikalno* formo tujega in ga označujem s Husserlovo formulacijo kot "dostopnost originalno nedostopnega". Paradoksn karakter te formulacije, ki se na drug način ponovi pri Levinasu, pove, da obstaja dejanska izkušnja tujega in da spada tujost k fenomenu kot takemu. Nekaj ali nekdo se kaže tako, da se nam on ali ona odteguje. Pritegovanje in odtegovanje spadata skupaj. Fenomenologija zadobi s tem poteze ksenologije. Izkušstvo tujega ni zgolj izkušstvo *nečesa* tujega, temveč se tujost izraža s tem, da *postane tuje samo izkušstvo*. Končno je tujost kontrastna določitev. Lastnost in tujost sta enakoizvorni, izvirata istočasno, tako kot obenem nastaneta materni in tuj jezik. Tuje ni v variiranju lastnega, kot je konec koncev mislil Husserl, temveč izhaja oboje iz "praločitve", kakor se glasi neka druga Husserlova določba. Proces ločevanja, ki ni nikoli končan, predpostavlja, da se tuje nahaja v lastnem in lastno v tujem. Gre za medsebojno prepletanje (*entrelacs*), hiazem, kakor to imenuje pozni Merleau-Ponty. V Freudovem jeziku to pomeni: "Mi nismo gospodarji v lastni hiši." Radikalno tuje se nam javlja kot grozeče in ogrožajoče: ogroža našo gotovost in vzbuja globoko zakoreninjeni *horror alieni*, ki pripada naši individualni in kolektivni zgodovini. Tuje pa nas istočasno srečuje tudi kot vabljivost, kot spodbuda in izziv. To ambivalenco, ki tiči v fenomenu tujega, sem imel pred očmi, ko sem izbiral naslov za knjigo "Želo tujega".

V vaših razmišljanjih "Red v so-mraku" ste razvili koncept "respondentne racionalnosti". Ali lahko predstavite osnovne poteze te koncepcije?

Ko sem poskušal razviti odprt koncept reda, v katerem proces *ordo ordinans* ne bo prevzet po že obstoječem *ordo ordinatus*, sem razlikoval med klasičnimi formami *povezovanja* — pri katerih (kot v primeru sinteze a

priori pri Kantu) neka tretja instanca skrbi za to, da se v množstvu vzpostavi enotnost – in odprto formo *navezovanja*. Slednja je v tem, da pristane mo na zahtevo drugega, kot se to dogaja med pogovorom ali delom, ki se ne izčrpa z uporabo razpoložljivih pravil. Opravka imamo z “meddogajanji” interlokucije in interakcije. Kot v primeru vprašanja in odgovora, se med dogajanjem godi nekaj novega, kar ni že vnaprej sprejeto z neko tretjo instanco cilja ali pravila. Racionalnost, ki izvira iz ustvarjalnega, iznajdljivega odgovarjanja, označujem kot “respondentno racionalnost”; zoperstavljam jo komunikativni racionalnosti, ki se opira na vse lastno in tuje presegajoče cilje ali pravila.

V kakšnem odnosu sta redno in izredno? Kakšno vlogo igra pri tem umetnost?

204 Zakaj iz-redno? Dokler obstaja vseobsegajoči svetovni in zgodovinski red, je izredno nekaj občasnega. Enako je nepojasnenemu dogodku, ki čaka na svojo pojasnitev in svojo obravnavo. V tem smislu konča Zevsova strela v Franklinovem strelovodu. Če pa izhajamo iz predpostavke, da je treba vsak red vrednotiti kot kontingenten v tem smislu, da je lahko tudi drugačen, potem spremlja vsak red – kot izbiro določenih izkustvenih, praktičnih, miselnih možnosti in izključitev drugih – senca iz-rednega. Red tako ne stoji več v svetli sončni luči uma, pomakne se v so-mrak. Iz-redno ne obsega le možnosti, ki so izključene, ampak zadeva tudi temeljno dogajanje reda samega. Skupaj s Heideggrom, Merleau-Pontyjem ali Foucaultom lahko ugotovimo: “daje se resnica”, “daje se smisel” ali “daje se red”. Tako kot politični akt sprejemanja ustave ne pride v ustavo, tudi dogajanje reda ni del reda, ki se je v tem dogajanju vzpostavil. Vsak red ima v tem smislu neki “iz”.

Pri poskusu igranja z mejami med rednim in izrednim, brez ambicije njihovega preseganja, pripada umetnosti posebna naloga. “Izpreganje smisla”, o katerem govori Rimbaud, ali “koherentna deformacija”, ki jo najdemo pri ruskih formalistih in pri Merleau-Pontyju, končno mehčanje norm – vse to so gibanja, ki ne vodijo v *drug svet*, v svet lepega videza ali v “avtonomno kraljestvo fikcije”, temveč dosežejo, da svet *drugače* vidimo, sli-

šimo, mislimo, da sredi rednega in normalnega trčimo na iz-redno in anormalno. Meje med rednim in iz-rednim se premikajo, ne pustijo pa se v celoti ukiniti. V navezavi na moderno slikarstvo sem v tem smislu govoril o “igri z referentom”, ki sprošča presežne možnosti ali celo nemožnosti kot v Escherjevih in Vasarelyjevih igrah z oblikami, ali o “obdelovanju referenta”, v katerem se znani predmeti in scenarije odtujijo, premaknejo ali razširijo. V moderni glasbi naletimo na podobne poskuse, da bi se meje med tonskim sistemom in akustičnim šumom pustile odprte. Zvočna kulisale mestoma se lahko spremeni v zvonečo sliko. Pri tem se govori o “estetiziranju življenjskega sveta”. Sam bi, nasprotno, trdil, da že v vsakdanjem življenjskem svetu nastopajo estetski momenti. “Že zaznavanje stilizira”, kot piše Merleau-Ponty v “Prozi sveta”. Umetnost, ki se giblje na mejah normalnosti, naredi nevidno vidno, neslišno slišno, ne da bi ukinila nevidnost in neslišnost.

Kako se problematika tujega, drugega, izrednega in vmesnega povezuje s fenomenom jezika?

205 Poljski aforist Lec pravi: “Uči se jezikov. Tudi neobstoječih.” Mar nimamo več kot dovolj opravka že z množico obstoječih jezikov? Res, kako je z redom jezika? Izdelana je filozofija jezika, ki se imenuje “Ordinary Language Philosophy”. Trudi se z analizo znanih pravil jezika. Teh se dejansko ne da preskočiti. Brez določene urejenosti, normalnosti, pravilnosti bi mi jezik ne dopuščal povedati nekaj, kar bi drugi razumeli. Če pa bi jeziku po drugi strani manjkala dimenzija iz-rednega, bi ne bilo več kaj *povedati*, kar ni bilo *že povedano*. Izredni karakter jezika se nanaša na neizrečeno in neizrekljivo v rekanju in rečenem; sorodno je Heideggrovemu “nemišljenemu”, s tem da igra svojo igro kot skrivnostni nemir v polju povedanega. Vsak akt kreativnega in iznajditeljskega rekanja izvršuje to, kar je Merleau-Ponty v navezavi na Prousta imenoval “čudež” ali “paradoks izraza”. Spravlja do besede nekaj, kar predhodi govorjenju in pisanju, a se kot tako pojavi le tako, da se izgovori ali označi. Iz tega nikakor ne sledi, da je vse jezik, kakorkoli se že imenuje, pač pa pomeni, da nekaj *pride do besede*. Kar prihaja do besede, se ne nahaja v jeziku. Znameniti *linguistic turn* nikakor ni domenjena stvar. Rubikona med izkustvom in jezikom nikoli

dokončno ne prestopimo, in sicer zato ne, ker spraviti-do-besede pomeni hkrati pripraviti-do-molka. Tu kaže jezik moment nasilja, ki govorjenju jemlje nedolžnost. Izkuštvu smo že dolžni več, kot lahko izrazimo. Fenomenologi Husserlove šole so podobno kot lingvisti iz šole Romana Jacobsona vztrajali pri tem, da jezika ne gre misliti le iz njegovih vsakdanjih, pač pa hkrati tudi iz njegovih najvišjih možnosti. Možnosti poetične moči ne pripadajo le pesništvu, nahajajo se tudi v otroških besednih igratih, v šalah ali v učinkovitih geslih politične prakse. Nahaja se končno tudi v mišljenju jezika, ki jemlje resno pogosto citirano Husserlovo maksimo: "pripraviti še tako rekoč nemo izkustvo do izrekanja svojega lastnega smisla". Tu se naznačuje način govorjenja in pisanja, ki se ne začne pri samem sebi, ampak pri drugem in tujem.

V vaši najnovejši knjigi "Register odgovora" sprašujete po možnosti odgovarjanja. Kaj pomeni "postaviti-pred-vprašanje" in "dati-odgovor"?

Gotovo, v novi knjigi, ki jo omenjate, je moje vprašanje usmerjeno na odgovarjanje. Toda v tem samoumevnem izhodišču je že težava. Ali ni spraševanje samo že oblika odgovarjanja? Spraševanje pomeni tradicionalno *poizvedovanje*, ki je usmerjeno k cilju, *iskanje informacije*, ki sledi pravilu ali *odpiranje možnosti*, ki vzpostavlja polje možnosti. Če se držimo primata vprašanja, izhajamo iz predhodnega reda, najsi bo to smotrni, zapovedani ali zgolj funkcionirajoči red, ki ni sposoben sam sebe motivirati, regulirati ali omogočati. Vsak red kaže tu slepo pego, ki se odteguje vsakokratnim ureditvam. To slepo pego skušam izkoristiti tako, da izhajam iz spremenjenega načina gledanja. Ne začnjam z vprašanjem, marveč z odgovorom. Pri tem je treba razlikovati med odgovorom (answer), ki ga dam, in dogodkom odgovarjanja (to respond) kot *pristajanjem na tuje ponudbe in tuje zahteve*. Znano je, da lahko odgovorimo tudi z vprašanjem in da je celo nikakršen odgovor neki odgovor. Odgovarjanje v tem širokem smislu se začne s tem, da je odgovarjajoči prek neke tuje instance postavljen pred vprašanje. Tu zadenemo na situacijo, ki ne dopušča izogibanja in v kateri ne moremo ne odgovoriti, kajti tuja zahteva prehiti našo iniciativo. Tudi kdor molči, kdor pogleda stran ali presliši, odgovarja tujemu apelu. Pri tem se prepletata nujnost in kontingentnost. Tega, *na kar*

odgovarjamo, si ne izmislimo, izmislimo pa si bolj ali manj to, *kar* odgovarjamo. Nepriznavanje te difference med "na kar" in "kar" odgovarjanja vodi v izravnavanje tujosti drugega in k zapiranju vsakokratnega reda samega vase. Tu se kažejo etični in politični aspekti, ki se držijo dogajanja reda kot takega.

V zadnjem času ste veliko pozornosti posvečali etičnemu in političnemu. Ali je ta pozornost pogojena tudi z zgodovinsko situacijo v današnji Evropi?

Prav imate, ko govorite v previdni obliki o etičnem in političnem in ne naravnost o moralnih sistemih in političnih institucijah; prav imate tudi, ko oboje imenujete v istem dahu, tako kakor gre in je to pri Aristotelu. Sicer pa ukvarjanje z vprašanji praktične filozofije zame ni tako novo. Ko sem v 70-ih letih skupaj z vzhodnimi kolegi v dubrovniškem Meduniverzitetnem centru – ki so ga medtem uničile srbske granate – organiziral kurz "Fenomenologija in marksizem", me je zaposlovalo vprašanje, kako lahko izgleda kritika določenih form življenja in življenjskega sveta, ki se ne opira na iluzorno in prisilno celoto. V tej zvezi sem – navezujoč se na avtorje kot so Merleau-Ponty, Foucault in Derrida – govoril o "marginalni kritiki", ki deluje na robovih reda. Ta misel se mi je medtem izostrila. Mislim na etos, ki prihaja od drugod in izraža iz zahtev tujega. Te zahteve niso ne poljubno zamenljive ne posplošljive, so pa neizogibne. Posluh za tujo zahtevo, kantovsko rečeno tudi poslušnost glasu zakona, predhodi vsaki argumentaciji, ali pa ne pomeni ničesar. Kant nakaže to elementarno stanje stvari, ko ugotovi, da ne obstaja druga vest, ki nam ukazuje, naj imamo vest. Iz tuje zahteve raste "etični odpor", kakor pravi temu Levinas; ta odpor izpolnjuje eminentno politično funkcijo, ker zadržuje moment apolitičnega znotraj politične arene. Politika, ki živi le iz same sebe in se sama utemeljuje, postane nujno totalitarna.

Priporočljivo je, da se političnega lotimo kontekstualno. Časi, ko je bilo mogoče na sinhronem svetovnem kronometru odčitati, katera zgodovinska ura je udarila, so mimo. Ne uveljavlja se le diahronija različnih časov, ampak tudi diatropija različnih krajev. Tukaj se bom omejil na izpostavi-

208

tev določenega vidika politike, ki je blizu fenomenologiji in hermenevtiki ter prek tega Foucaultovi analizi diskurza. Vprašanje, kako zaznavamo, dojemamo, razlagamo in priredimo javne dogodke, drugače rečeno: vprašanje, kot kaj naj nekaj velja, ni zgolj vprašanje uporabe zakonov in zakonske utemeljitve, tudi ne zgolj vprašanje pragmatične uveljavljivosti, da niti ne omenjamo "železnega toka zgodovine", ki je prišel prej vedno prav, ko se je bilo treba o nečem odločiti. To bi rad ilustriral s primerom, ki nam je blizu, preblizu, mislim namreč na že štiri leta trajajočo vojno dogajanje v t.im. nekdanji Jugoslaviji. V – kakor se mi zdi – temelju zgrešena politika Zahoda (iz katere smo se Nemci kot nacija v glavnem sami izključili tako, da smo iz svoje zgodovinske hipoteke skovali dobiček) sloni na preprostem dojetju in razlagi stvari, katerih preprostost je seveda ustvarjena. Ta vprašljiva ocena stvari se zvede na to, da imamo opravka z "etničnim konfliktom", s sporom med "etničnimi skupinami", kakor vedno znova lahko slišimo; pri tem se sugerira, da "sprte strani" le nadaljujejo dolgo zgodovino "balkanskih etničnih spopadov". Ta shema razlaganja, ki je redko predmet razprave, zato pa toliko bolj samoumevno prisotna v poročilih, komentarjih, uradnih izjavah in politično-vojaških ukrepih kot oblika samozadanega pravila gledanja in govorjenja, – ta shema preprečuje, da bi se govorilo o vojaškem napadu, masovnih pregonih in pobojih ali tudi samo o pravici do samoobrambe. V "konfliktu" obstaja le krivec, ne pa žrtev. Kdor si drzne nasprotovati tej hermenevtično-pragmatični logiki, je odri-njen na raven morale ali tako imenovanih človekovih pravic, kot da bi drugačno dojetje in razlaganje dogajanj ne bilo prav tako politično kot vladajoča razlaga. Zoperstavljanje politike in morale služi imuniziranju političnih odločitev. Skrivanje vesti, ki bi zahtevale nasprotne politične odločitve (kot npr. skrivanje priprav za napad na Srebrenico), stori ostalo. Potem ko so velike ideološke plašnice, podprte s tajnimi službami, padle, skrbijo večplastni filtri za to, da spregledamo in preslišimo to, kar bi zlahka videli in slišali, če bi filtre odstranili. "Ideje nam visijo na nosu kot očala", je dejal Wittgenstein. Skrivanje ni več nujno; zadošča, da nekaj priplava na površino na takem kraju ali ob takem času, ko ne vzbudi nobene pozornosti. Vse krajši spomin, zaradi katerega npr. vojno v Sloveniji zdaj že izgubljam oči, kot da bi se nikoli ne zgodila, podpira filter kratkotrajnosti. Ne slepi namreč le fanatizem, pač pa tudi ravnodušnost.

"Gestalt"-teoretiki so nas naučili, da se vsako zaznavanje začne s tem, ko nekaj prebije monotonijo, odskoči od drugega, ustvari "relief" in dobi "relevanco". Če se to ne zgodi, ni mogoče ničesar videti, slišati in čutiti. V luči mehanizmov, ki ovirajo in preprečujejo izkustvo, beremo pogosto citirano Husserlovo zahtevo – da je treba "tako rekoč še nemo izkustvo privedi do izrekanja njegovega lastnega smisla" – z novimi očmi. Stavek dobi skriti smisel politične esteziologije in hermenevtike, "politike od spodaj", ki je zakoreninjena v redu vidnega in slišnega.

Od leta 1994 ste predsednik nemškega Fenomenološkega društva. Kakšni so vaši načrti?

To je abrupten prehod v znanstveni vsakdan. Zakaj pa ne? Rad bi omenil tri stvari, ki se mi zdijo še posebej pomembne. Prvič naj bi "ukvarjanje s fenomeni" ne bilo zgolj zatapljanje v tekste. Dovolj je aktualnih izzivov v znanosti, tehniki, umetnosti, politiki in vsakdanu, na katere bi fenomenologi lahko na svoj način odgovarjali. Drugič je potrebno krepiti sodelovanje mlajših raziskovalcev, če naj društvo ne potone v tradicionalno združenje. Tretjič naj bi fenomenologi izkoristili in širili možnost internacionalnih in interkulturalnih povezav, kar ne izključuje tega, da se znotraj fenomenologije, npr. v Bochumu in Ljubljani, Parizu in Trstu, New Yorku in Kyotu, govorijo različni "idiomi".

Bochum, julij-avgust 1995

POVZETKI

210 Franci Zore

UDK 161.1/2

Resničnost imen in govora pri Platonu in Aristotelu

Platon v svojem dialogu *Kratilos* izhaja iz sofistične relativizacije logosa, ki ne zadeva samo sofistike kot take (v dialogu jo predstavlja Hermogenes), ampak – kar je pomembnejše – tudi položaj arhaike v novih, sofističnih razmerah (predstavlja jo Kratilos kot heraklitovec). V razpravi o resničnosti imen nobeden od sogovornikov ne prepriča Sokrata, saj je zanj nezadovoljiva tako razlaga, da so imena nastala po naravi, kot tudi, da so stvar dogovora, medtem ko je resnični govor tako ali tako stvar bogov, ne pa ljudi. Aristoteles se v spisu *O razlaganju* – predpostavljajoč dogovornost govora – osredotoča na možnost odkrivajočega (resničnega) in prikrivajočega (izkrivljenega, lažnega) govora, ki jo vidi le v prikazujočem (apofantičnem) govoru. Ta je resničen, kolikor se v njem stvari prikažejo, kot so, kakor ob-stajajo ali kakor ne ob-stajajo.

Valentin Kalan (Univerza v Ljubljani)

HEIDEGGER IN ARISTOTELES – “LOGIKA”, TEORIJA RESNICE IN VPRAŠANJE ZGODOVINSKOSTI Α-ΛΗΘΕΙΑ-RESNICE

Znano je, da skoraj ni dela, v katerem Heidegger ne bi obravnaval logične problematike in vprašanja resnice, in da je Aristoteles pri H. največkrat citiran filozof – tako v “Biti in času” kakor v drugih objavljenih spisih. Izraz “zgodovinskost resnice” je formalni oglas za kritiko tistega razumevanja znanstva in njegovih principov kot “večno” veljavnih resnic, kakršno je prevladujoče v obliki nereflektirane “philosophiae perennis”.

Razprava ima tri paragrafe: v *prvem* paragrafu “Faze Heideggrove recepcije Aristotelesa” podajam glavne značilnosti Heideggrovega filozofskega razgovora z Aristotelom, ki ga vsebinsko določa vprašanje biti, hermenevtično pa Brentanova disertacija “O mnogovrstnem pomenu bivajočega po Aristotelu”. V *drugem* paragrafu, ki je analiza Heideggrovega predavanja “Hegel in Grki” (Heidelberg 1958), je najprej izpostavljena hermenevtična problematika razlike med historičnim raziskovanjem grške filozofije na eni strani ter med bitnozgodovinskim pristopom, kjer je filozofija dojeta kot epohalno dogajanje. Ta razlika pa je vidna v izvirnejšem razumevanju fenomena resnice kot α-λήθεια: resnica kot odkrivanje (Entbergung) je prava zadeva mišljenja. Tretji paragraf “Logika in teorija resnice” šele preide k Heideggrovi teoriji resnice, kakor je razvita v predavanjih zimskega semestra 1925/26, ki jih je izdal Walter Biemel že l. 1976 kot 21. zvezek Gesamtausgabe.

V teoriji resnice Heidegger, izhajajoč od Aristotelove teorije izjavnega govora in od teorije o izjavi kot “mestu resnice”, najprej pokaže, da resnica izjave temelji na fenomenu odkritosti. Če je osnova izjave v prediciranju, pa je predikacija utemeljena v odklenjenosti tubiti, ki slednjič napotuje na bivajoče samo v njegovi odkritosti (τὸ ὄν ὡς ἀληθές). Bit sama pa je lahko doumeta kot resnica, ako je sama dojeta kot prisotnost (Anwesenheit, οὐσία, praesentia), torej v zvezi s časom. Heideggrovo zrahljanje razumevanja resnice kot pravilnosti daje oporo za analizo sodobnega znanstva in tehnike, s tem pa sodobnega sveta Gestell-a ali dela in njegove delovne

211

(θεσις) ustvarjanosti. Čeprav Heideggrovega vpraševanja o resnici ne more več motivirati formalna logika, pa gre pri njegovi zgodovinski osmislitvi za mišljenje, ki ga nagovarja ep-ohalnost resnice.

Mario Kopic

UDK 111.83

Vprašanje o resnici kot filozofski patos (Stopnje v razvoju)

Razširitev in poglobitev pojma resnice je daljnosežnega pomena za filozofijo, saj se šele zahvaljujoč temu filozofija postavi na lastne noge. S tem, ko nasproti logični resnici izpostavlja ontološko, ki namesto gole natančnosti zahteva enotnost v biti, metafizika jasno daje vedeti, da predpostavlja filozofija povsem drugačno izkušnjo kot znanost, da je filozofiji veliko več do tega, da premaga dano stanje, kot da to stanje ohranja, učvrščuje, ga ovekoveča v mislih. Treba je sicer priznati, da se filozofija prav zato zlahka izpostavlja ugovoru, da izgublja trdna tla pod nogami, da zapada v spekulacijo, da postavlja svet na glavo, da sprevrača in izkrivlja dejstva, da ruši in razbija vse, česar se dotakne.

212

ZUSAMMENFAßUNGEN

Dean Komel

UDK 1 (091) Heidegger

213

Zur Entstehung der phänomenologischen Hermeneutik.

Heideggers Skizze der phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles aus dem Jahr 1922 kann als das Schlüsseldokument der Genese von **Sein und Zeit** und der Entstehung von der phänomenologischen Hermeneutik überhaupt betrachtet werden. Im Kommentar zur Übersetzung dieses Textes werden vor allem jene Elemente der Heideggerschen "Hermeneutik der Faktizität" und Interpretation des Aristoteles herausgehoben, die den Ansatz für die Daseinanalyse in *Sein und Zeit* bieten.

Franci Zore

UDK 161.1/2

Die Wahrhaftlichkeit der Namen und der Sprache bei Platon und Aristoteles

Platon geht in seinem Dialog *Kratylos* von der sophistischen Relativisierung des Logos aus, die nicht nur die Sophistik als solche angeht (im Dialog wird sie von Hermogenes repräsentiert), aber – was wichtiger ist – sie betrifft auch die Lage der Archaik in den neuen, sophistischen Verhältnissen (*Kratylos* als Herakliteer repräsentiert sie). In der Abhandlung über die Wahrhaftlichkeit der Namen kann niemand von den Mitsprechenden Sokrates überzeugen; für ihn ist sowohl die Erläuterung unbefriedigend, daß die Namen von Natur entstehen, wie auch die Feststellung, daß sie vereinbar sind, während die wahre Sprache sowieso die Sache der Götter und nicht der Menschen bleibt. Aristoteles konzentriert sich in dem Schrift *De interpretatione* – wo er den Vereinbarungscharakter der Sprache voraussetzt – auf die Möglichkeit der entdecklichen (wahren) und verdecklichen (betrügerischen, falschen) Sprache, die er nur in der erscheinenden (apophantischen) Sprache sieht. Diese ist wahr, insofern die Sachen in ihr so erscheinen, wie sie sind, wie sie bestehen oder wie sie nicht bestehen.

dr. Valentin Kalan (Universität Ljubljana):

HEIDEGGER UND ARISTOTELES – “LOGIK”, THEORIE DER WAHRHEIT UND DIE FRAGE DER GESCHICHTLICHKEIT DER Α-ΛΗΘΕΙΑ-WAHRHEIT

Es ist bekannt, daß es nahezu kein Werk Heideggers gibt, in dem nicht die “logische” Problematik und die Wahrheitsfrage erörtert haben würden und daß Aristoteles bei Heidegger der am meisten zitierte Philosoph gewesen ist. Der Titel “Geschichtlichkeit” ist formale Anzeige für Heideggersche kritische Betrachtung der unreflektierten *philosophia perennis*, die die Grundsätze der Wissenschaft als ewig geltende Wahrheiten annimmt. Die Abhandlung enthält drei Paragraphen. Im ersten, die von

zwei Phasen der Heideggerschen Aristoteles-Rezeption handelt, sind einige Hauptcharaktere seines philosophischen Gesprächs mit Aristoteles gegeben, das inhaltlich durch die Seinsfrage bestimmt worden ist, während für Heidegger in der hermeneutisch-historischen Hinsicht die Dissertation Brentanos “Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles” maßgebend geworden ist. In der Analyse des Vortrags “Hegel und die Griechen” wird im zweiten Paragraphen ein Versuch gemacht, den Unterschied zwischen historischer Forschung der griechischen Philosophie und derer seinsgeschichtlicher Besinnung, wobei die Philosophie selbst als epochales Geschehen erblickt worden ist, herauszuarbeiten. Dieser Unterschied kann nur durch ein ursprünglicheres Verstehen der Wahrheit als Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) sichtbar werden: die Wahrheit als Entbergung ist die Sache des Denkens. Im dritten Paragraphen “Logik und die Theorie der Wahrheit” wird Heideggers Theorie der Wahrheit beschrieben, so wie sie in der Marburger Vorlesung 1925-26 gegeben worden ist. Im Ausgang von der Aristotelischen Theorie der apophantischen Rede und von der Theorie der Aussage als des “Ortes” der Wahrheit, ist gezeigt worden, wie die Wahrheit einer Aussage auf dem Phänomen der Entdecktheit beruhen muß. Wenn durch das Prädizieren eine Aussage konstituiert wird, dann ist die Prädikation selber in der Erschlossenheit des Daseins begründet, die Erschlossenheit des Daseins verweist aber auf das Seiende selbst in seiner Entdecktheit bzw. Wahrheit (τὸ ὄν ὡς ἀληθές). Das Sein selbst darf aber als Wahrheit nur dann bezeichnet werden, wenn es selbst als Anwesenheit (οὐσία, praesentia) verstanden wird, d. h. verstanden in Bezug zu der Zeit. Damit ist eine Lockerung des traditionellen Begriffs der Wahrheit erreicht worden, die den Anhaltspunkt für eine geschichtliche Besinnung der gegenwärtigen Wissenschaft und Technik bieten kann. Die Wahrheit als Richtigkeit ist nämlich die Bedingung der Möglichkeit der modernen Welt des Gestells und ihrer arbeitsamen (θέσις) Wirksamkeit.

Mario Kopic

UDK 111.83

**Die Frage nach der Wahrheit als philosophisches Pathos
(Punkte in der Entwicklung)**

Die Ausdehnung und Vertiefung des Wahrheitsbegriffs ist für die Philosophie von weitreichender Bedeutung, weil sie erst mit seiner Hilfe auf die eigene Bahn gelangt. Indem sie gegenüber der logischen die ontologische Wahrheit hervorhebt, die anstatt der bloßen Exaktheit die Einheit im Sein verlangt, macht die Metaphysik klar, daß die Philosophie einen anderen Weg geht als die Wissenschaft, sie setzt eine ganz andere Erfahrung als die Wissenschaft voraus, der Philosophie liegt viel mehr daran, die herrschende Ordnung der Dinge zu überwinden, als sie zu erhalten, zu befestigen oder in Gedanken zu verewigen. Dennoch muß zugegeben werden, daß sich die Philosophie gerade deshalb leicht dem Vorwurf aussetzt, den festen Boden unter den Füßen zu verlieren, in Spekulationen zu verfallen, die Welt auf den Kopf zu stellen, die Tatsachen ins Gegenteil zu verkehren und verdrehen, alles, womit sie in Berührung kommt, zu zerstören und zu zerschlagen.

216

Andrina Tonkli-Komel

UDK 1 Gorgias

ÜBERREDLICHKEIT DER REDE

Der Artikel verfolgt die Frage, was das Rätsel der gorgianischen Redekunst und ihrer Überzeugungskraft ausmacht. Sophistische Rede ist weder dichterische noch philosophische; ihre Überzeugungskraft entspringt nicht der Eingebung (Begeisterung), auch nicht der Rechenschaft. Sie ist durchaus menschliche Rede, die von der doxischen Emphänglichkeit ausgeht und auch nur auf die doxische Überzeugung einwirken kann. Solche Rede schafft aber nicht die Überzeugung mit dem, was sie ausspricht, sondern damit, daß sie eben das, was nicht zur Sprache kommen kann, motiviert, bewegt. Eben diese unnennbare seelische Bewegungen erweisen sich als Grundbedingung rednerischer Überzeugungskraft und der Sprachfähigkeit überhaupt.
