

phenomena

**APPROACHMENTS
—
PRISTOPANJA**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

30 | 118-119 | November 2021

APPROACHMENTS — PRISTOPANJA

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

*

Fenomenološko društvo v Ljubljani

Ljubljana 2021

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:** Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | **Editorial Board:** Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | **Secretary:** Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdallah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziri6n Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södert6rn University, Sweden), *Javier San Mart6n* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay S6zer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *T6ru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:** Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | **Design Outline:** Gašper Demšar
Prelom: | **Layout:** Žiga Stopar
Tisk: | **Printed by:** Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

APPROACHMENTS | PRISTOPANJA

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Sebastjan Vörös Minding the Body. From Corporeal Mind to Minded Corporeality <i>Umljenje telesa. Od telesnega uma do umljene telesnosti</i>	5
Aleš Oblak, Hanna Randall, and David J. Schwartzmann “Becoming the Color.” Synesthetic Gesture in a Case Study of Multiple Forms of Synesthesia <i>»Postajati barva.« Sinestetična gesta v študiji primera z več oblikami sinestezije</i>	35
Lech Witkowski Transformations and Their Dominants. Between Dynamics and Processual Structure <i>Transformacije in njihove dominante. Med dinamiko in procesno strukturo</i>	69
Martin Uranič Bit, videz in gola navideznost. Od Parmenida k Platonu <i>Being, Seeming, and Mere Seemingness. From Parmenides Towards Plato</i>	93
Matija Jan Arnauld in Descartes. Narava idej in problem metode <i>Arnauld and Descartes. The Nature of Ideas and the Problem of Method</i>	113
Wei Zhang Max Scheler’s Socratesism. An Introduction of a Phenomenological Normative Ethics <i>Sokratizem Maxa Schelerja. Vpeljava fenomenološke normativne etike</i>	141
Dragan Jakovljević Nelsons Infragestellung der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur systematischen Rekonstruktion und Diskussion, unter Berücksichtigung des Kommentars von Victor Kraft <i>Nelsonova postavitev spoznavne teorije pod vprašaj. Prispevek k sistematični rekonstrukciji in diskusiji, z upoštevanjem komentarja Victorja Krafta</i>	161

Martín Prestía Carlos Astrada and Tetsurō Watsuji on the Phenomenology of Landscape <i>Carlos Astrada in Tetsurō Watsuji o fenomenologiji pokrajine</i>	181
Alfredo Rocha de la Torre Pensiero calcolante e nichilismo. Il caso del linguaggio e la terra natale <i>Računajoče mišljenje in nihilizem. Primer govorice in domovine</i>	207
Dean Komel O materinščini <i>On Mother Tongue</i>	233
Christophe Perrin La vie est une réussite. Petite dialectique de l'échec <i>Življenje je uspeh. Mala dialektika poraza</i>	263
REVIEWS RECENZIJE	265
Damir Barbarić: Iz radionice duha (<i>Mario Kopic</i>)	265
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	269
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	293

BIT, VIDEZ IN GOLA NAVIDEZNOST

OD PARMENIDA K PLATONU

Martin URANIČ

Brezje pri Tržiču 69, 4290 Tržič, Slovenija

martinuranic@gmail.com

Povzetek

Prispevek je poskus osmislitve razumevanja razmerja med bitjo in videzom na začetku metafizike, kot se kaže na obzorju Heideggrovega bitnozgodovinskega mišljenja. Sledeč Heideggrovi interpretaciji Parmenidove pesnitve *O naravi*, v kateri je nakazana trojnost poti, ki jih ubira smrtnik na poti k biti, članek osvetljuje izvorno razmerje med bitjo in videzom pod okriljem starogrške proto-metafizične *phýsis* in nakaže ključne momente, ki so prek sofistike vodili od Parmenida k Platonovemu

dokončnemu opuščanju sopripadnosti videza in biti na račun osvetljevanja biti same. Pokazano je, kako se je na tej poti od votlinskega videza k izvenvotlinski vednosti videz sam moral oddaljiti od biti in preobraziti v golo navideznost.

Ključne besede: videz, bit, ontologija, Parmenid, Platon, Heidegger.

Being, Seeming, and Mere Seemingness. From Parmenides Towards Plato

Abstract

The present paper is an attempt to rethink the relationship between being and seeming at the outset of metaphysics as demonstrated in Heidegger's history of being. Following Heidegger's interpretation of Parmenides's poem *On Nature*, the paper demonstrates the original ancient Greek relationship between being and seeming, when both were understood in terms of the proto-metaphysical *phýsis*. It illustrates crucial moments in the search for being from Parmenides to Plato, which lead to the abandonment of seeming. It is shown how the movement from cave-like seeming to knowing transformed the notion of seeming and drew it away from being into mere seemingness.

94

Keywords: seeming, being, ontology, Parmenides, Plato, Heidegger.

I. Parmenidova trojnost poti

Parmenid v svoji mistični pesnitvi *O naravi*, voden od boginje, ki se razodeva z različnimi imeni, Heidegger pa jo imenuje *Alétheia*,¹ razkriva trojnost poti, ki jih lahko ubere in jih tudi mora ubrati smrtnik, da bi se misleč dokopal do biti. Do te »slovite poti« razodevanja »neskritosti« ga, kot pravi, privedejo »dajmoni«, na samo pot pa ga vlečejo kobile: »te so vlekle voz, dekleta pa vodila so po poti«. ² Kaže se vprašati, kdo so pot vodeča dekleta? Parmenid jih imenuje Heliade, to je »Sončne«, pripadajoče soncu, ki so, da bi smrtniku razkrile pot spoznanja, »noči domove zapustile in v sprevedu pohitele, da čimprej pridejo k svetlobi«. ³ Heliade, zapuščajoč temo svojega skritega domovanja, smrtnika tako vodijo k neskritosti svetlobe spoznanja.

Ko Heliade v naglici dospejo do vrat »poti Noči in Dneva«, jih tam, sklicujoč se ponovno na Heideggra, pričaka boginja *Alétheia*. Pot neskritosti, ki vodi k biti, je tako po Parmenidu najpoprej pot od *teme* Noči k *svetlobi* Dneva, po kateri vodijo dekleta Heliade. Na tej ravni smrtnik še ni vedoči, marveč zgolj vprašujoči človek, ki se, odprt za jasnino neskritosti, pušča nagovarjati boginji, ki je sama ta Neskritost, *Alétheia*. Sprejemajoč ga v svoj okoliš, boginja na tem mestu smrtniku spregovori:

Nuja je (tebi, ki zdaj stopaš na pot k biti), da izkusiš vse:
tako lepo zaokrožene neskritosti netrepetavo srce
kot tudi poglede ljudi, ki neskritosti ne zmorejo slediti.

Toda pri vsem tem moraš ravno tako spoznati, kako se ob tem ohranja navideznost,

četudi se na videz (na svoj način) vleče skoz vse, vse so-dovršujoč.⁴

1 Glej poglavje »Moirā« v: Heidegger 2003.

2 Parmenid, fragment B1/5. Fragmenti predsokratikov so v članku citirani po novem slovenskem standardnem prevodu *Fragmenti predsokratikov* (2012), ki ga, kadar se zatečem k drugemu prevodu, vselej navedem tudi v opombi.

3 Parmenid, fragment B1/9–10.

4 Parmenid, fragment B1/28–32. Prevod naveden po: Heidegger 1995, 113. V

Nagovor boginje razodeva neko nujnost. Čeravno smrtnik stopa k biti, je »nujno«, pravi boginja, da ta izkusi »vse« poti, saj šele sopripadnost vseh poti sprošča celoten uvid v *phýsis*. Izkusiti mora tako razkritost biti kot tudi njeno skritost. Pripuščajoč ga zato v *ne-skritost* samo, v »nedrhteče srce zaokrožene neskritosti«, boginja takoj zatem razodene prvi dve poti, ki slišita na imeni »pot k biti« in »pot k nebiti«:

Tako torej pravim: varuj besedo, ki jo boš slišal (o tem),
katere poti izpraševanja je kot edine treba imeti pred očmi.
Prva je: kako je (kar ta, bit, je), in kako (je) nebit nemogoča.
To je steza utemeljenega zaupanja, sledi namreč neskritosti.
Druga pa: kako ni, in tudi kako je nebit nujna.

Ta torej, tako oznanjam, je neka steza, o kateri sploh ne moreš govoriti,

niti ne moreš poznati nebiti, učiti se je namreč ne da,
niti je ni mogoče podati z besedami.⁵

96

Bit je, nebiti pa ni, zato tudi pot k nebiti ni mogoča. S temi besedami sta po Parmenidu naznanjeni izključujoči se poti izpraševanja, pri čemer je prva pot naperjena k biti, k predsokratski *prisotnosti prisotnega* v stalnosti vznikajočega ponikanja. Bit sama, kot v sporu zedinjujoča prisostvovanje in odsostvovanje, je oznanjena kot *prisotnost*, ki se postavlja nasproti vsemu postajanju svetno bivajočega in je zato bistveno neko *ostajanje*. Zato boginja v osmem fragmentu ob koncu pesnitve povzemajoč *pot k biti* pravi:

Fragmentih predsokratikov se prevod glasi: »Izvedeti pa moraš vse: / nedrhteče srce lepo zaokrožene resnice, / pa tudi mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti. / A izvedel tudi boš do kraja, kako preskušene bi biti morale / navidezne reči, ki vedno prečijo skoz vse.«

⁵ Parmenid, fragment B2. Prevod naveden po: Heidegger 1995, 111. *Fragmenti predsokratikov*: »Daj, jaz bom govorila, ti pa besedo sprejmi, ko jo slišiš, / katere (mogoče) umeti je poti iskanja. / Prva je, da je, da ni ne biti; / to steza je prepričanja, saj sledi resnici. / Druga pa je, da ni in da mora ne biti, / o tej poti pokažem ti, da o njej ni mogoče izvedeti prav nič, / saj ne bi spoznal, če bi ne bilo (saj to bilo bi nemogoče) / niti ne bi pokazal [...].«

Edina pa še ostaja poved poti
 (na kateri se odpira), kako je glede biti;
 na tej (poti)
 je dano celo dosti tega, kar se kaže;
 kako je treba postaviti bit brez nastajanja
 in brez propadanja,
 tako polno stalnostno tu sámo,
 kot tudi brez nihanja v sebi in sploh ne šele
 dovršujočo se;
 nekdam je ni bilo, nekoč je več ne bo,
 kot sedanost je namreč vse-hkrati, edina
 enotujoča enotna, iz sebe vase zbirajoča se
 (držéča skupaj polna sedanosti).⁶

Če sledimo tu navedenim Heideggrovim prevodom fragmentov, ki so, to je vendarle treba priznati, kot vsako prevajanje že hkrati interpretacija izvorne misli, je treba Parmenidovo *pot k biti*, ki vselej je in je kot taka s svoje strani negibna, neminljiva ter v tem stalnem sostvovanju breztemeljna in »enotujoča enotna«, misliti v okviru *poti k phýsis*. In sicer kljub temu, da se sprva zdi paradoksalno in poljubno, da bi bit v Parmenidovi pesnitvi enačili s *phýsis*, ki vendarle naznačuje vzgibanost v premenah vznikanja in ponikanja iz neskritosti v skritost, torej ponazarja neko *giblјivost*, medtem ko Parmenid ravno prepove, da bi stalnost biti lahko mislili v kakršnikoli vzgibanosti, »kajti nič drugega ni in ne bo razen Bivajočega, saj ga je Usoda vklenila, da biva celo in negibno«. ⁷ Z drugimi besedami, Parmenidova bit *je*, je negiblјiva in kot taka *eno*, medtem ko *phýsis* vendarle razumemo v obzorju *mnoštva* porajanja in minevanja vsega bivajočega. Vendar se tako le zdi, dokler ne upoštevamo, da k vzgibanosti *phýsis* bistveno spada *sostvovanje* kot *ostajanje* ter stalno prisostvovanje sebe-kazanja v igri prihajanja v ne-skritost in odhajanja nazaj v

97

⁶ Parmenid, fragment B8/1–6. Prevod naveden po: Heidegger 1995, 97. *Fragmenti predsokratikov*: »Ostaja edino še beseda poti, / da biva. Na njej zelo je mnogo / znamenj: nenastalo je in nepropadljivo, / saj je celoudno in nedrhteče in neskončno. / Ni nékdaj bilo in ne bo, saj je zdaj, obenem vse, / eno, sovisno.«

⁷ Parmenid, fragment B8/36–38.

skritost. *Phýsis* kot *ostajajoče* sisanje neskritosti se potemtakem že zoperstavlja *postajanju* in *videzu*, vendar ji tako *videz* kot *postajanje* bistveno spadata k njej. S tem je naznačena prva pot.

Druga pot, ki jo smrtniku razkrije boginja neskritosti, je *pot k nebiti*. Tudi ta mora biti smrtniku znana, čeprav naj ne bi o tej poti vedel ničesar, saj je ni mogoče preiti. O *nebiti* se ne da ne govoriti, pravi Parmenidova boginja, niti se je ne more poznati niti učiti. Vendarle je pot *nebiti* kot pot k *ničū* naznačena.

Kolikor je pot k *nebiti* naznačena, mar se potemtakem v tej sicer *aporetični* napotitvi pri Parmenidu vendarle že ne javlja tista neznanska slutnja *groze ničā*, tisto tesnobno sprevidenje, da k *biti* bistveno spada tudi *ničēči nič*, v grozi katerega se faktično nahaja sleherni smrtnik, zasnavljajoč se v svojo lastno zmožnost biti? Oziroma drugače: ali ni napotitev k *nebiti* namig na *breztemeljno brezno biti*, ki je prišlo na površje šele skozi zgodovinsko dogoditev *nihilističnega ničanja* biti vsega bivajočega in je vodilo v dandanašnje osiromašenje smisla celote bivajočega z ozirom na bit? Je potemtakem Parmenid že slutil sopripadnost *ničā* in *biti*? Vsekakor je *nič* v pesnitvi mišljen, kolikor boginja naznanja neprehodno *pot k nebiti*, čeprav le toliko, da se smrtnik lahko odvrne nazaj k tistemu, kar je.

Če naposled *nebiti* ni, potem se vsa nasprotja zedinjajo v *biti*. Toplo in hladno, živo in mrtvo, svetlo in temno, žensko in moško, dan in noč – vse je hkrati in se zgrinja v *harmonijo biti*, o kateri pa smrtniki, vpotegnjeni v praobičajnost danzadnevnega življenja, vedo le malo. Ker *nebiti* ni, ne more biti tako, da bi bilo vsak čas le eno izmed nasprotij, na primer zdaj tēma v nebiti svetlobe, zdaj svetloba v nebiti tēme, temveč tako tēma kot svetloba vsak čas v sebi nosita svoje nasprotje. Še drugače, tako tēma kot svetloba *sta*. V tem se mora Parmenid strinjati s Heraklitom, ko slednji pravi, da smrtnikom »ne gre skupaj, kako tisto, kar se razlikuje, soglaša s samim sabo: nasprotujoča si harmonija kot pri loku in liri.«⁸

In ravno iz navidezne vsaksebnosti izraša še tretja pot Parmenidovega izpraševanja. Ta se razodeva kot pot *dokse*, pot *videza*, po kateri stopamo nevedni smrtniki, razločujoč izvorno harmonijo na izključujoča se nasprotja. A to je pot zablode, pred katero svari boginja *Alétheia*, ko nagovarja Parmenida, razkrivajoč pot *dokse*:

8 Heraklit, fragment B51.

Svoja mnenja (*gnómas*) so namreč postavili tako, da so imenovali dvoje oblik (*dúo morphàs*), to pa ni potrebno – v tem so zablodili; razdvojili so (skladno) zgradbo in ločili vsaksebi njene značilnosti: tu plamen nebesnega ognja, blag in lahkoten, s seboj povsem isti, z drugim pa ne isti; a nasprotno sámó na sebi notri noč brez svetlobe, gosta in težka zgradba. Ta raz-pored kot dozdeven/navidezen (*diákozmon eoikóta*) ti bom v vsem razložila, da te nikoli nobeno mnenje smrtnikov ne bo zapeljalo.⁹

V čem je torej zabloda *doksične* poti, ki naj ne zapelje smrtnika? In, še pomembneje, ali govori Parmenid že tudi o *doksi* v obzoru Platonovega mišljenja? O *doksi* kot zgolj videznosti votlinskega sveta, ki se upira zavezujočnosti umnega spoznanja in jo bo kot tako potrebno opustiti v onkrajvotlinskem brezpogojnem védenju kot videnju *svetlobe* brez *senc*? Vsekakor Parmenidova boginja spregovarja o neki razdvojitvi, ki jo zakrivijo smrtniki, s tem ko razporejajo »(skladno) zgradbo« nasprotij v navidezen red dvoje ločenih oblik, torej ko razporedijo svetlobo *in* temo na *svetlobo* in *temo*, pri čemer zdaj ni več poudarka na tistem »in«, ki povezuje obe, temveč na ločenih in v tej ločitvi izključujočih se oblikah. Zabloda se po tem branju potemtakem skriva prav v *navidezni razporedu*, v *diákozmon eoikóta*, o bistvu katerega je v svojem članku zavezujoče pisal Urbančič:

99

Diákozmon eoikóta govori o navideznosti tistega razporeda, ki ga naredijo nevedneži s tem, ko razdvojijo, razločijo vsaksebi na dvoje nasprotujočih si oblik skladno célo zgradbo in zato zablodijo v svoja mnenja. Zablodijo s tem, ko razločijo vsaksebi in postavijo nasproti njene značilnosti, ki bi morale ostati skupaj kot skladba nasprotnega v sporu,

9 Parmenid, fragment 8/53–61. Prevod naveden po: Urbančič 1994, 119. *Fragmenti predsokratikov*: »Postavili so namreč dve obliki, da bi ju imenovali za prepričanji, / izmed katerih pa ene ne bi smeli – in v tem so zablodili. / Presodili so, da sta si nasproti po telesu in postavili so znamenja, / druga ločeno od drugih: tu eterični ogenj plamena, / ki je blag in zelo lahek, povsod isti s seboj, / a z drugim ne-isti; tam, nasprotno, pa tudi ono po sebi, / nevedno noč, gosto in težko obliko. / Izrečem ti vso to navidezno razporeditev, / da te kdaj ne ukani kako prepričanje smrtnikov.«

kot takšno eno. Take značilnosti so na eni strani tisto dobro: plamen nebesnega ognja: tisto svetlo, sijajno, blágo, in lahkotno; to postavljajo kot s seboj povsem isto, z drugim pa ne isto, torej ločeno. Na drugo stran pa postavljajo kot nasprotno tisto slabo sámo na sebi: noč in temina brez svetlobe, tisto gosto in težko. Prvo jim velja za edino »resnično« in iz njega izključujejo tisto drugo: temno, gosto, težko kot »neresnično«. In ravno v tem, v tej raz-ločitvi vsaksebi te skladne cele zgradbe na dve ločeni obliki je bistvena zabloda, zabloda vseh zablod: na nji leži takorekoč vsa poznejša filozofija, saj je prav ona ravnala na naznačen način blodno. Pred to zablodo svari, to zablodo zavrača Parmenid. Pravo spoznanje – mišljenje, govorjenje, raziskovanje – je potemtakem le tisto, ki se drži cele skladne zgradbe svetlega IN temnega; nebesnega, sijajnega IN nočnega, temnega; lahkotnega blagega IN težkega, gostega (zemeljskega); »dobrega« in »slabega«, ne da bi se pustilo zapeljati v navideznost tistega raz-po-reda in raz-dvojitve vsaksebi tiste skladne cele zgradbe. Ki skratka ostajajo pri harmoniji, pri izvirnem skladu tiste zgradbe.

100

Nobene druge ali drugačne take skladne zgradbe ni kot edinole *alétheia*, *raz-kritost*, če gre za spoznanje in pravo pot. Le o nji je mogoče izreči vse tiste nasprotujoče si značilnosti, saj je sama sklad takega raz-pora. (Urbančič 1994, 120.)

Tretja pot, pot *dokse*, mnenj smrtnikov, je s tem razkritjem različitve sklenjena. Po njej je sicer moč hoditi in je povečini tudi hojena, a je obenem zaobidljiva, kolikor se smrtnik usmeri na po boginji razkrita pot *ne-skritosti* biti, ki se je starim naznanjala kot *phýsis*, vznikajoče-zadržujoče se vladanje prikazovanja v premenah vznikanja v »ne« *ne-skritosti* same in ponikanja nazaj v skritost *neskritosti*. Če torej Parmenidovo bit razumemo kot *sostvovanje*, tj. v obzorju *phýsis*, se zdaj trojnost poti po Heideggru steka v enotno napotilo, ki sovključuje tako *bit* in *nič* kot tudi *videz* smrtnikov, in sicer:

Pot do biti je neizogibna.

Pot k niču je neprehodna.

Pot k videzu je ves čas dostopna in hojena, a zaobidljiva.

Resnično vedeči zato ni ta, ki slepo dirja za resnico, temveč le ta, ki ves

čas ve za vse tri poti, za pot biti, pot nebiti in pot videza. Nadmočno vedenje, in vsako vedenje pomeni premoč, je podarjeno le temu, ki je izkusil navdihujoči vihar na poti k biti, ki mu groza druge poti k breznu ničā ni ostala tuja in ki je tretjo pot, pot videza, prevzel kot stalno nujo. (Heidegger 1995, 114.)

Nikakršna poljubnost torej ni, da Parmenidova boginja *Alétheia* oznanja trojnost poti, in sicer kljub temu, da ji gre v resnici za doumevajoče razkrivanje biti. Spoznanje namreč nikakor ni le usmerjenost k absolutni prosojnosti zgolj umevanja nespremenljive biti, temveč naj bi se doumevanje biti usmerjalo k celotni situaciji, v kateri stoji vsakokratni človek, ko, razpet med *tèmo noči* in *svetlobo dneva*, eksistira v okrožju *biti, ničā* in *videza*. Le vsota vseh treh poti tako človeku daje uvid v celoto njegove lastne situacije, v kateri se nahaja kot doumevajoče bitje, vrženo v vmesje *ničečega ničā, razkrivajoče-skritosti biti* in *doksične vsakdanjosti*, v domačnosti katere biva v bližini vselej preddanega in predrazloženega sveta.

Doksa kot videz – v katerem se že svita neka svojevrstna razklenjenost *biti*, saj k razkrivajočemu prikazovanju biti bistveno spada tudi videz, s katerim se bit na bivajočem vsakokrat javlja – zato sama spada v tisto bližino doumevajočega razkrivanja, o kateri govori morda najslavnejši rek Parmenidovih fragmentov τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,¹⁰ ki se v Sovretovem (2002) prevodu glasi: »saj je misliti isto, kar biti«, v Kocijančičevem prevodu (*Fragmenti predsokratikov*) pa takole: »Isto je namreč umevati in biti«.

Naš pogled bi segel prekratko, če bi ostali pri običajnem prevodu in v tem fragmentu prepoznali le pogosto z njim povezani novoveški subjektivistični idealizem, po katerem o vsakokratnem kajstvu bivajočega odloča le človekov pogled, razsvetljen z vsemogočnostjo absolutnega uma, saj bi na ta način že zapustili obzorje izvirnega starogrškega razumevanja biti kot *prisotnosti*, kjer vendarle o novoveški subjektivni pred-metnosti pred-metnega ni bilo ne duha ne sluha. Zato Heidegger (1995, 169) predlaga izvorni misli primernejši prevod, in sicer: »bit [εἶναι] in doumevanje [νοεῖν] sta vzvratno sopripadajoča«. *Noeîn* v tem kontekstu potemtakem še ni mišljenje, temveč »doumevanje«, ki

10 Parmenid, fragment B3.

je prehod skozi križišče tropotja. To pa lahko postane le, če je že v temelju *od-ločitev za bit zoper* nič in s tem spoprijem z videzom. Takšno bistveno od-ločenje pa v izvrševanju in vztrajanju zoper stalno pritiskajoče zapletanje v vsakodnevno in običajno vsekakor mora rabiti silo. Nasilstvo tako od-ločenega prodora na pot k biti tako človeka porine ven iz domačega kot tistega najbližjega in običajnega. (Heidegger 1995, 169.)

Človek je namreč tisto bivajoče, ki se doumevajoč približuje razumetju biti, bit pa obenem spada k doumevajočemu človeku, ki se je podal na pot tropotja *biti, nič* in *videza*. Spoprijem z *videzom* je, kot pravi Heidegger, tisti (nasilni) prelom z vsakdanjostjo običajnega življenja, v katerem se običajnost znotrajsvetnega bivajočega razkrije v svojem najneobičajnejšem prikazovanju *bivajočega v celoti* kot prikazovanju v razliki do tega, kar se vsakokrat *prikazuje*.

102 Vendar tako uzrta vsakdanjost, na kateri leži *pot dokse*, še ni gola *navideznost*, ki bi jo človek mogel in tudi moral zapustiti na poti k *biti*, saj *doksa*, kolikor jo še mislimo izvorno starogrško, bistveno spada k biti kot prikazujočemu sebe-kazanju. Šele kasnejša metafizika je namreč tista, ki z zahtevo umnosti za vsako ceno ob pozabi *dokse* razglasi videz za golo navideznost. Mar ni potemtakem pozaba vsakdanjosti kot primarno razkrivajoče dimenzije razkrivanja biti tisto mesto, kjer človek vstopa v domnevno, da lahko z naporom stroge umnosti zagospoduje nad bivajočim v celoti? Kako je torej z *bitjo, videzom* in *navideznostjo* v prehodu od Parmenida k Platonu?

II. Votlinska doksa med *videzom* in *golo navideznostjo*

S stališča Platonove *prispodobe o votlini* smo z razgrnitvijo Parmenidovega vznika starogrškega mišljenja še vedno na začetni stopnji, čvrsto umeščeni v zidove *votlinskega sveta*, v danzadnevnom domovanju v svet vržene faktične eksistence. Vendar, in to je bistveno, (*votlinski*) svet predmetafizičnega mišljenja biti še ni votlinski svet Platonovih vklejnencev. Pred- oziroma proto-metafizični

človek, prižigajoč si luč v temi,¹¹ še ni jetnik lastnega domovanja,¹² temveč iz običajnosti vsakdana doumevajoč že sega onkraj senc k prikazujočemu se *blisku biti*, v katerem se razkriva *bivajoče v celoti*, to je prikazovanje v razliki do tega, kar se vsakokrat prikazuje.

Prikazovanje se tu razkriva kot *prisotnost prisotnega*, ki v izmenični igri *svetlobe* in *senc* privaja bivajoče v ne-skritost izgledov. Bivajoče je torej kot prikazovanje na začetku grškega mišljenja vsakokrat uzrto v neskritosti svojega *videza* kot to, kar se kaže, kot prikazovanje, *samo-na-sebi-kažoče-se*, skratka kot φαίνόμενον, saj, kakor pravi Heidegger (1995, 109), »k biti sami kot prikazovanju spada videz. Bit kot videz ni prav nič šibkejša od biti kot neskritosti.« Samo zato, ker se bivajoče privaja iz *skritosti* biti v *videz* svojega izgleda, človek zmore doumevajoč stati v *ne-skritosti* biti, vtem ko iz skritosti izvijajoč zbira bivajoče v stalni zbir λόγος-a. Ker k bistvu biti kot *phýsis* spada, da to, kar je *ne-skrito*, vseskozi ponika nazaj v *skritost*, ker se torej *videz* vselej lahko izmakne v zgolj *navideznost*, se resnica neskritosti godi le v vztrajni sopripadnosti *phýsis* in *lógos*. Zato Lozar pravi:

Začetna soizvornost resnice, mišljenja in biti pove najprej to, da videz in navideznost spadata k resnici biti. Bivajoče je pod obnebjem resnice kot neskritosti dojeto kot fenomen, torej tisto samo-na-sebi-kažoče-se *in* samo-na-sebi-skrivajoče-se. Bivajoče kot tako in v celoti je razkrivanje v stalni izgled in skrivanje v navideznost. (Lozar 2003, 162.)

Bit, *videz* in *navideznost* v obzorju začetnega mišljenja so potemtakem ubrani v *neskritosti* votlinskega *bivajočega*. V taistem obzorju se človek nahaja tako v *resnici* kot *neresnici*, v votlinskem vmesju obeh, na poti *dokse*, a hkrati napoten tako k *biti* kot *nebiti*, k *sostvovanju* tako svetlobe kot teme. Vendar le

11 Primerjaj Heraklitov fragment 26B, ki se v prevodu pri Barbariću (1997, 127) v celoti glasi: »Človek v noči prižiga sebi luč, ugašenega očesnega vida. Živeč se dotika mrtvega speč, prebujen se dotika spečega.« Barbarićev članek »Človek v noči« predstavlja pronicljivo interpretacijo fragmenta. Prim. tudi Uranič 2018.

12 V tem oziru se hvaležno ponuja Heraklitova drža, ko tujce, ki so ga želeli obiskati, a so se zaustavili ob njegovem domu, ko so videli, kako se greje ob peči, povabi, da naj vstopijo, češ, »saj tudi tukaj prebivajo bogovi« (εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς).

do Platonovega metafizičnega zaobrata, ki v razločitvi biti in mišljenja zapušča votlinsko *dokso* in v zasnovanju drugačnega razumetja biti stopi na *pot svetlobe* brez senc, na pot *epistemološkega* zapuščanja votline.

Da bi bila pot navzgor sploh mogoča, da bi torej sploh bilo zares mogoče misliti *votlinsko prisposobo*, se mora potemtakem pri Platonu najprej dogoditi razpor med *resnico* in *videzom*. Videz mora biti izločen iz območja resnice in ponižan v *golo navideznost*, v *temo noči*, ki ni več kot poprej *prisotna* v harmoniji skladne zgradbe biti, temveč je *tèma* zgolj in samo še *nebivajoči* »manko luči, se pravi: odsotnost svetlobe« (Hribar 1993, 18). Kako se torej na začetku metafizike dogodi usodna premena *videza* v *golo navideznost*, ki vodi v brezpogojno filozofsko zapuščanje votline?

104 Zastavljeno vprašanje najpoprej cilja na razjasnitev starogrške besede δόξα, ki jo običajno prevajamo s slovenskim izrazom *videz*. Slovar slovenskega knjižnega jezika kot pričevalec jezikovne rabe pravi, da je videz najprej to, kar je na rečeh videno, »z vidom zaznavne lastnosti, značilnosti česa«, a hkrati tudi to, »kar se kaže na zunaj«, kar le daje videz, kar je skratka le navidezno, pri tem pa podaja primer rabe »videz je eno, resnica pa drugo«, ki še kako ustreza razločitvi Platonove metafizike, s katero je, hočeš nočeš, zaznamovana zgodovina zahodnega mišljenja. Podobna večpomenskost, ki je danes ohranjena v slovenski govorici, pritiče tudi starogrški *doksi*. Glagol δοκέω, iz katerega izhaja *doksa*, starogrško »pomeni: pokažem se, prikažem se, stopim v luč« (Heidegger 1995, 104), samostalnik δόξα pa napotuje na četrto pomenov, ki jih v *Uvodu v metafiziko* Heidegger razbira takole:

Ime δόξα pomeni torej marsikaj: 1. ugled kot slavo, 2. u-gled kot preprosti prizor, ki ga nekaj nudi, 3. *u*-gled kot le izgledati tako: »videz« kot gola navideznost, 4. pogled, ki si ga kak človek ustvari, mnenje. Ta mnogopomenskost besede ni malomarnost govorce, marveč globoko utemeljena igra znotraj dorasle modrosti tiste velike govorce, ki v besedi ohranja bistvene poteze biti. Da bi že od začetka pravilno gledali, se moramo varovati tega, da bi videz vzeli in popačili kratko malo v nekaj »izmišljenega«, »subjektivnega«. Predvsem velja: kot k samemu bivajočemu spada prikazovanje, tako spada k njemu tudi videz. (Heidegger 1995, 105.)

Le to, kar se prikazuje, kar vznikna iz skritosti *phýsis* v neskritost prikazovanja, lahko izžareva svoj *videz*. A tudi obratno, le bivajoče, ki v prikazovanju izžareva svoj *videz*, je lahko *neskrito*. Stati v neskritosti kot sebe-prikazovanje je za Grke tako pomenilo: najprej (1) ugled posameznika, slavo, ki pomeni toliko kot nekoga »postaviti v luč in s tem priskrbeti stalnost, bit« (ibid., 103); nadalje (2) ugled kakega bivajočega, razkrivanje izgleda v neskritosti; in nato (3) goli izgled, zakrivanje bivajočega nazaj v skritost. Ker se bivajoče v svojem izgledu lahko tako razkriva kot tudi zakriva, ker namreč prehaja iz neskritosti nazaj v lastno skritost, nazadnje *doksa* zmore pomeniti tudi (4) človekov pogled, mnenje o vsakokratnem videzu bivajočega. *Doksa* v tem oziru bistveno pripada biti kot *prisostvovanju*, kolikor bit vstopa v prikazovanje prek vsakokratnega *videza*, a vendarle *videz* še ni bit sama.

Pod okriljem naznačene večpomenskosti razumevanja *dokse* sta tako *videz* in *navideznost* plat istega kovanca, ki sliši na ime *prikazovanja phýsis* same. Spadata k sami igri razkrivajočega skrivanja, sredi katere se nahaja smrtnik, in v tem združujeta *phýsis* in bit zbirajoči *lógos* v enotnost biti in doumevanja, kakor je izpričano pri Parmenidu. Pot *dokse* je zatorej pot, na kateri se skozi protigiro *videza* in *navideznosti* človeku odpira zmožnost, da zbirajoč privede *phýsis* v enotnost *lógos*-a.¹³ V tem se kaže tista *agonalnost*¹⁴ starogrškega človeka, ki si *prižiga luč* v spopadu z *videzom* na poti k *neskritosti* doumetja skladne zgradbe biti.

Človek se zatorej na poti k biti vselej že nahaja v razmerju do *dokse*, do *videza* vsakokratnih reči, o katerih si tako ali drugače ustvarja mnenja. Mnenja pa se nadalje v skritosti bivajočega, kolikor doumevanje zgreši stvar samo,

105

¹³ Zdi se, da v tem smislu *pot dokse* sploh šele napotuje na pot doumetja biti. Je torej *pot dokse* pogoj razkrivanja *poti biti* in s tem v resnici *nezaobidljiva*?

¹⁴ Da *agonalnost* spada k starogrškemu razkrivanju biti, je v svoji obširni študiji pokazal Urbančič (1993, 213–214): »Tako pri grškem človeku spadata skupaj izbojevanje (iz-bor) in razkrivanje: *agonizein* in *aletheuein*. Izvorno razkrivanje biti ni zgolj prihajanje že obstoječega iz skritosti za kulisami na oder vidnosti – na sceno! – ter nato spet odhajanje s scene za kulise v skritost. Izvorno razkrivanje je v zgodovini arhaičnih Grkov *agonalno porajanje in ustvarjanje*: je iz-bor, iz-bojevanje po nezadržni sli in osvobajajoči mōči razkrivanja, ki zmeraj znova žene v boj. Kot takó po razkrivanju zasnovan, človek iz-bori svojo izpolnjeno časno bit: gosposkost/mogočnost in je tako po ‚bistvu‘ *bit-je te časne biti*. Izvorno razkrivanje se nakazuje kot začetni zgodovinski način proizvodjanja (*poiesis*): kot izbojevanje ali iz-bor.«

lahko sprevržejo v zakrivajoč pogled, v domnevanje, ki v rečeh ne najde več nikakršne opore. A tudi takšno zgolj-mnenje, ki ga ima človek o stvareh, je del *videza* kot *navideznosti*, pripada *doksi*, brez katere ni poti k biti, kar je še zlasti dobro vedela in nato v svoj prid zaobrnila *sofistika*, na čelu katere stoji Protagorov stavek *ánthropos métron*. In ravno zavrnitev tega stavka bo Platona vodila v dokončno opuščanje *dokse* v prid *episteme*.

106 *Sofistika* namreč spregovori iz predrugečenega razumevanja odnosa med *phýsis* in *lógos*, s tem ko v območje razkrivanja bivajočega na vodilno mesto postavi človeški *lógos* v smislu govora, ki z retorično veščino zmore obvladovati in tudi bistveno obvladuje *dokso* kot mnenje o vsakokratnem izgledu bivajočega. Na nek način gre zato pri sofistiki za prevlado Parmenidove *poti dokse* – ob pozabi, da ta vendarle sousmerja na *pot biti*. Kar je bilo pred tem v temeljni skušnji arhaičnih mislecev iztrgano iz skritosti skrivajoče se *phýsis* in privedeno v svetlobo *neskrite* zbranosti bivajočega v *lógosu*, se zdaj zvaja na človeku pripadajoči *lógos* sam, ki postane razsodnik o tem, kaj bivajoče vsakokrat je. Še drugače, sofistična resnica ne temelji več toliko na sami *neskritosti* biti, temveč svojo oporo najdeva v *lógos-u* kot govoru, ta pa je v službi sofista, ki z retorično nadvlado usmerja mnenja ljudi in izenačuje *dokso* kot *videz z golo navideznostjo*. Stvari same v tem kontekstu tako ne prihajajo več v *neskritost* iz svojega lastnega vznikanja, temveč jih v neskritost prikazovanja uvaja človeški *lógos*. Človek, kakor se glasi Protagorov stavek, zdaj postane *mera vseh stvari*.

V celoti Protagorov metafizični izrek *ánthropos métron* običajno prevajamo s »človek je *mera vseh stvari*, *tistih ki so, da so, in tistih, ki niso, da niso*«,¹⁵ in v tem pod vplivom novoveškega mišljenja najdevamo začetek *subjektivističnega* mišljenja, ki to vendarle ni, kolikor prisluhnemo Heideggrovemu hermenevtičnemu prevodu fragmenta v delu *Evropski nihilizem*:

Vseh reči (tistih namreč, ki jih človek uporablja in rabi in ga tako stalno obdajajo – *χρήματα, χρησθαι*) *mera* je (vsakokratni) človek,

15 »πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν«. Protagora, fragment B1. Prevod naveden po: *Fragmenti predsokratikov*.

prisotnih, da *takó* prisostvujejo, kot prisostvujejo, tistih pa, ki jim ni dano prisostvovati, da ne prisostvujejo. (Heidegger 1971, 128.)

Heideggrov prevodni premik je trojen, in sicer *hrémata* niso reči nasploh, temveč reči, ki jih človek uporablja, človek ni kar tako človek nasploh, temveč vsakokratni človek, smrtnik, izročen faktični eksistenci, nazadnje pa prevod Protagorovo bit neposredno umešča v starogrško razumevanje biti kot *prisotnosti*.¹⁶ V nadaljevanju razprave zato Heidegger poda razlago fragmenta, iz katere ob prevodnih spremembah postane očitno, da Protagora še vedno misli v obzorju, ne le prednovoveškega, temveč tudi predsokratskega stališča (proto)metafizike:

Način, kako določa Protagoras odnos človeka do bivajočega, je le poudarjena omejitev neskritosti bivajočega na vsakokratni okoliš spoznanja in skustva sveta. Ta omejitev *predpostavlja*, da prevladuje neskritost bivajočega. [...] Človek je vsakokrat mera prisotnosti in neskritosti z umerjenjem in omejitvijo na najbližje odprto, ne da bi zanikal tisto najbolj oddaljeno zaprto in si drznil odločati o njegovi prisotnosti ali neprisotnosti. (Heidegger 1971, 132.)

107

Heideggrov Protagora tako še misli v obzorju skrivnostne *phýsis* kot *prisotnosti prisotnega*, h kateri bistveno spada sebe-skrivanje. Človek je tu resda *merilo*, a ne vsega *bivajočega v celoti* in obenem tudi *biti* nasploh, kot da bi edino *doksa* (mnenje) lahko odločala o resnici biti, temveč je človek kot *merilo* umerjen v omejen okoliš v vsakdanu prisotnih reči, ki so mu kot *neskrite* že vselej dostopne, ne da bi pri tem domneval, da lahko z lastno voljo odloča o tistem breztemeljnem ozadju prikazovanja kot skrivnostnem breznu *prisostvovanja*. Protagora sam pravi: »o bogovih ne morem vedeti niti da so, niti da niso in niti, kakšni so po obliki. Veliko tega je, kar omejuje spoznanje: njihova nezaznavnost in kratkost človeškega življenja.«¹⁷ S tem Protagora domet človekovega védenja zaustavi pred vrati *skrivnosti biti*, onkraj katere se

16 Prim. tudi: Lozar 2017, 249.

17 Protagora, fragment B4.

umerjeni človek z védenjem ne zmore prebiti. Ali ga to že odvezuje od poti k biti in usmerja k domnevi, da je *doksa* (mnenje in videz) sploh vse, kar je?¹⁸ Platon in njegovi somišljeniki bi, kot se zdi, nedvomno odgovorili pritrdilno.

V Platonovem *Teajtetu*, v katerem Sokrat v dialogu s Teodorom in Teajtetom razpravlja »o spoznanju v obzorju sofistike« (Urbančič 2011, 141), tako beremo vse drugačno razumevanje Protagorovega stavka, bistvo katerega se zdaj v nekakšnem slabem silogizmu glasi: *spoznanje*, ki se nanaša na bivajoče, je čutno zaznavanje, mnenja (*dóxai*) pa nastajajo iz čutnega spoznanja, torej je »meniti« [...] isto, kar biti« (Tonkli-Komel 1995, 122). S Sokratovimi besedami:

S: Potemtakem je zame moje zaznavanje resnično, saj je vselej lastno moji bitnosti, jaz pa sem po Protagoru razsodnik tega, kar zame je, da je, in tega, kar ni, da ni.

T: Videti je tako.

S: Kako torej jaz kot nekdo, ki je nezmotljiv in v razumu ne dela napak glede bivajočih in postajajočih stvari, ne bi bil tudi poznavalec vsega, kar zaznavam?

T: Nikakor ni mogoče, da ne bi bil.

S: Nadvse lepo si rekel, da védenje ni nič drugega od zaznave, in tako je skladen (nauk) pri Homerju, Heraklitu in vsej takšni vrsti (ljudi), da se namreč vse stvari gibljejo kot tokovi, (z izrekom) najmodrejšega Protagora, da je človek mera vseh stvari, in (s trditvijo) Teajteta, da je pri takšnem stanju teh stvari védenje zaznavanje. Mar ne, Teajtet? Bova rekla, da ti ta tvoja (trditev) pripada kot nekakšen novorojen otrok, meni pa kot uspeh babiške večine? Ali kako misliš? (Platon 2004, 237; *Teajtet* 160c–e.)

Majevtik Sokrat prvotne mislece *phýsis* tako vrže v isti koš s *sofisti*. Če je namreč spoznanje izenačeno z zaznavo, grško *aísthesis*, potem je vsakokratna

18 S tem ko smo s Heideggrovo razlago Protagore slednjega umestili pod okrilje prvotnega razumetja biti kot *prisotnosti*, še ne želimo zagovarjati *sofistike* nasploh, a hkrati *duhu metafizične teže* – v Nietzschejevi maniri – ne želimo olajševati zagovarjanja nujnosti zaobrata k umnosti za vsako ceno, ki se dovrši ravno v spopadu s *sofistično skepso*.

resnica biti pač zgolj v tem, kar vsak izmed nas zagleda v čutni zaznavi, védenje pa ni nič drugega kot vselej spreminjajoče se mnenje smrtnikov. *Doksa* v tem oziru bi bila identična z *episteme*, ki pa ni več *doksa* kot *videz*, v katerem se na svojstven način na bivajočem javlja neskritost biti, ki jo je potrebno iztrgati skritosti, temveč *doksa* kot *gola navideznost*. Ta ne zmore več potešiti vedoželjnosti po tem, kar utemeljuje bivajoče v celoti, saj v svoji stalno spreminjajoči se vzgibanosti ne zadane nikakršne obstojnosti, nikakršne stalnosti izgleda, ki bi omogočala, da bi védenje bilo kaj več kot le vsakokratno *mnenje* in kot tako tržno blago v rokah kramarjev – sofistov.¹⁹ V tej zaskrbljenosti filozofske izgube tal pod nogami se mora zato Platon obrniti ne le proti sofistiki, temveč tudi proti Parmenidu, kolikor slednji s svojim naukom izenačuje doumevanje z bitjo, kajti če je »misliti« res »isto, kar biti«, to je, če tako *svetloba* kot *tema* vseskozi sta, potem se *sofistika* v svojih mnenjih preprosto ne more motiti. Platonova aporija se zdaj kaže v tem, da sofisti, ki jih ugleda kot mislece *teme* brez *svetlobe*, mislijo zgolj in samo *temo* kot *goli videz*, ki zaradi Parmenidove identitete pomeni isto kot bit. Da bi torej Platon lahko ubranil spoznanje pred *sofistično* skepsa, mora v polemiki s Parmenidom pokazati, da so mnenja lahko tudi napačna. Pokazati mora, da *mišljenje* lahko zadeva tudi ob nebivajoče oziroma, drugače, da tudi nebivajoče na nek način je. Tonkli-Komel zapiše:

109

Sofistična skepsa pripada na svojevrsten način samemu začetku filozofije – ne le zavoljo kritike neutemeljenih mnenj, pač pa najprej zavoljo tega, ker sploh odkrije nekaj takega, kot je mnenje. Kolikor pa sofist resnico prikazuje kot mnenje, filozofu ni treba samo še dokazati, da je mnenje lahko resnično, nasprotno, če naj utre pot pravemu znanju, ki je res za kaj pristojno in ni zgolj »ironično posnemanje«, ki se dela, da se na vse spozna, čeprav se ne, potem mora prvenstveno izboriti možnost, da je tako mnenje lahko tudi napačno. (Tonkli-Komel 1995, 122–123.)

19 V dialogu *Protagora* Sokrat tako postavi proti sofistom usmerjeno retorično vprašanje: »Ali ni sofist bržkone nekakšen trgovec ali kramar z blagom, s katerim se hrani duša?« (Platon 2004, 772.)

III. Sklep

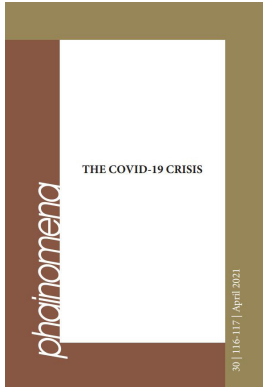
Platonov prelom s Parmenidom se zatorej dogodi, ko Platon *nič* razdvoji od *nebivajočega*, da bi s tem lahko pokazal, kako sofistčna skepsa temelji v zmotnih mnenjih (*pseudēs dóksa*), ki ne zadevajo bivajočega v njegovi biti, temveč se nanašajo na nekaj, česar ne bi smelo biti, a kar hkrati še ni čisti nič, na *nebivajoče*. Kar je pri tem ključno, je, da *doksa* zdaj ni več doumeta kot k biti spadajoči *videz*, ki bivajoče privaja v neskritost, temveč je *doksa* v svojih premenah pravilnosti (*orthós*) in lažnosti (*pseūdos*) odslej ugledana kot *temačni pogled* neveščega človeka, ki ob pomanjkanju *paideía* zgreši pravi *izgled* bivajočega. *Videz* tako nič več ne uvaja v neskritost skladne zgradbe sopripadnosti *teme* in *svetlobe*, temveč drži človeka v *temačnosti* votlinskega bivališča, kamor *svetloba biti* ne pobliskne več.²⁰ *Videz* postane *gola navideznost*, oziroma, kakor ugotavlja Heidegger (1995, 106), »[š]ele v sofistiki in pri Platonu je bil *videz* razglašen za goli *videz* in s tem ponižan«, praobičajnost človeškega prebivališča pa s to premestitvijo dokončno postane *senčnati* 110 *votlinski svet* vklenjencev, iz katerega je od tega zgodovinskega trenutka dalje potrebno, kolikor gre Platonu vendarle za utemeljitev (*pravega*) spoznanja, enkrat za vselej pobegniti v onkrajvotlinsko svetlobo sijanja večne *svetlobe biti*.

Toda to ni več prehod k *biti* kot *prisotnosti* v obzorju *phýsis*, temveč k *biti* kot večni navzočnosti *idej* na čelu z *idejo dobrega*, v *luči* katere votlinski svet vzvratno ponikne v *senčnato* podobo nič več bivajočih *golih videzov*.

20 Urbančič (2011, 209) v tej vsaksebnosti *teme* in *svetlobe* odločno umesti Platonovega *sofista* in *filozofa* na njima odmerjeno mesto: »To mesto umeščenosti je pri »sofistu« mrak/temina skritosti, pri ,filozofu' pa je božanska svetlost one skrivnostne svetlobe. Svetloba vidnosti in temina skritosti sta sicer skrajno različni in vsaksebi, a vendar nekako skupaj spadajoči in isti. Platon ju je povsem ločil, ker ni našel tistega, kar ju drži skupaj v istem. Tisti, ki je umeščen v svetlobi, je – po izpeljani filozofiji – zasnovani novi svetovnozgodovinski človek produktivno dejavne znanosti: je razsvetljeni novi človek uma/logosa/znanosti. Oni drugi, ki obstaja v temini in skritosti, pa ravno ni razsvetljeni človek znanosti: je nerazsvetljeni, »predznanstveni« človek negotove izkušnje in blodenja.«

Bibliografija | Bibliography

- Barbarić, Damir. 1997. »Človek v noči.« *Phainomena* 6 (19-20): 125–142.
- Fragmentsi predsokratikov*. 2012. Ljubljana: Študentska založba.
- Heidegger, Martin. 1971. *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lozar, Janko. 2003. »Posluh za izročilo. Na poti k razpoloženju.« *Phainomena* 12 (43-44): 151–174.
- . 2017. »Protagora kot obet velikega začetka filozofije.« *V Začetki grškega mišljenja*, uredila Franci Zore in Jan Ciglenečki, 241–253. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Platon. 2004. *Zbrana dela*. Celje: Mohorjeva založba.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika, druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja*. www.fran.si. Dostop: 7. oktober 2020.
- Sovre, Anton. 2002. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Tonkli-Komel, Andrina. 1995. »K problemu dokse.« *Phainomena* 4 (11-12): 121–127.
- Uranič, Martin. 2018. »Fenomenološko približevanje vsakdanji praobčajnosti s Heraklitom.« *Anthropos* 50 (3-4): 9–18.
- Urbančič, Ivan. 1993. *Zaratusastrovo izročilo I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1994. »Razlaga Parmenida iz ozira na Heziodovo Teogonijo.« *Phainomena* 3 (7-8): 117–136.
- . 2011. *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.

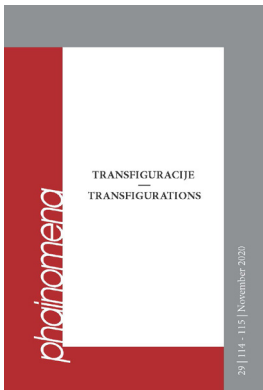


Phainomena | 30 | 116–117 | April 2021

Andrej Božič (Ed.)

“The COVID-19 Crisis”

Andrej Božič | Daniel R. Sobota | Svetlana Sabeva | Jarosław Gara | Victor Molchanov | Silvia Pierosara | Veronica Neri | Uroš Milić | Zmago Švajncer Vrečko | Paulina Sosnowska | Lea-Marija Colarič-Jakše | Holger Zaborowski | Hans-Georg Gadamer | Polona Tratnik



Phainomena | 29 | 114–115 | November 2020

»Transfiguracije | Transfigurations«

Petar Šegedin | Maxim Miroshnichenko | Dino Manzoni | Andraž Dolinšek | Manca Erzetič | Michał Wiczorek | Joaquim Braga | René Dentz | Tea Golob | Tina Bilban



Phainomena | 29 | 112–113 | June 2020

»Eo ipso«

Bence Peter Marosan | Christian Ivanoff-Sabogal | Virgilio Cesarone | Daniel Ross | Rok Svetlič | Fabio Polidori | Patrick M. Whitehead | Zmago Švajncer Vrečko | Mirt Komel | Marijan Krivak | Jonas Miklavčič | Polona Tratnik | Timotej Prosen | Tonči Valentić | Andrej Božič | Małgorzata Hołda | Mario Kopic

ISSN 1318-3362



9 771318 336204

INR | INSTITUTE NOVA REVILJA
FOR THE HUMANITIES

Φ *phainomena*

PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA