

Franci Zore

PLATONŠKA APORETIKA BIVAJOČEGA KOT IZHODIŠČE HEIDEGGROVEGA DELA *BIT IN ČAS*

Heidegger si v *Biti in času* zastavi cilj »ponovno postaviti vprašanje o smislu biti«. ¹ Ker pa nam danes nerazumevanje biti ne daje niti več občutka zapadlosti v brezpotje in vprašljivosti – pozabljeno je namreč tudi to, da je bit pozabljena – je treba najprej sploh »zopet prebuditi razumevanje za smisel tega vprašanja«. ² Ne gre torej le za to, »da manjka le odgovor na vprašanje o biti, temveč da je tudi vprašanje samo temno in brez smeri«. ³ Manjka nam že horizont razumevanja smisla biti. ⁴

123

Heidegger moto k svojemu delu *Bit in čas* – torej prav moto, v katerem izrecno postavi zahtevo po ponovni zastavitvi vprašanja o smislu biti ter po razumevanju smisla tega vprašanja, vzpostavi pa tudi čas kot možni horizont

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, str. 1; navajam po slovenskem prevodu: *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 17. – Za obnavljanje vprašanja biti se sicer zavzema že v predavanjih, ki predhodijo *Biti in času*; prim. npr. uvod k: M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt am Main 1988, str. 1–2.

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, str. 1; slov. prev., str. 17.

³ *Isto*, str. 4; slov. prev., str. 22.

⁴ Gl. *isto*, str. 15 in naprej; slov. prev., str. 36 in naprej.

vsakega razumevanja biti – prične z navedkom iz Platonovega *Sofista* (244 A 7–8): »Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z izrazom 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«⁵ »Smo zašli v zadrego« je prevod za grški ἡπορήκομεν, kar pomeni »smo zašli v aporijo«.

Tudi v svojem delu *Kant in problem metafizike*, ki izhaja iz istega obdobja in obzorja kot *Bit in čas*, Heidegger izpostavlja Platonovo in celo Aristotelovo dovzetnost za aporijo, ko pravi, da izvora zahodne metafizike ne moremo iskati v kontinuiteti z domnevnim Aristotelovim filozofskim sistemom (čeprav se ta nanj sklicuje), ampak prej v njenem *nerazumevanju* vprašljivosti in odprtosti glavnih filozofskih problemov pri Platonu in Aristotelu.⁶ Jasno je, da platonska in aristotelska vprašljivost in odprtost izvirata iz »stvari same«, saj je aporetična sama bit, mišljena kot in iz ἀλήθεια.

Vprašanje, ki si ga na tem mestu zastavljamo, je: Kakšno zvezo ima platonska aporetika bivajočega s Heideggrovo zahtevo v *Biti in času* in v čem je sporno mesto Platonove ontološke gigantomahije (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). Z drugimi besedami, na kakšen način gre v okvirih grške in posebej platonske aporetike za vprašanje »biti in časa« – seveda z vso previdnostjo in zavedanjem vseh razlik ter nevarnosti anahronizmov, ki jih nosi tako zastavljeno vprašanje.

Aporija in bit

Heidegger se najprej spopade s samoumevnostjo pomena biti, z uveljavljenimi mnenji in predsodki, ki vladajo o tem vprašanju: bit je najsplošnejši pojem – toda to ne pomeni, da je najjasnejši, ampak je najtemnejši; biti ni mogoče definirati – kar pa ne pomeni odvrnitve od vprašanja po smislu biti, ampak kvečjemu spodbudo za njegovo zastavitev; bit je samorazumljiv pojem – toda smisel tako razumljene biti je hkrati skrit v temi.⁷

⁵ Isto, str. 1.

⁶ Gl. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main 1991, str. 8.

⁷ Gl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, str. 3–4; slov. prev., str. 20–22. – Za

Splošnost in samorazumljivost torej ne pomenita izvzetosti iz aporije, prav tako pa nezmožnost definiranja, torej načelna aporetičnost, ne opustitve spraševanja.

Vnovično postavljanje vprašanja biti na raven aporije pa se mora tudi zavedati, da »bit bivajočega sama 'ni' ('ist' nicht) bivajoče«,⁸ zato zahteva drugačen način »odkrivanja« kot bivajoče. Nato Heidegger tematizira tubit, katere bistvenemu ustroju pripada razumevanje biti še predontološko, in sicer iz temporalnosti biti v svetu, torej v bivajočem, iz katerega tubit razume bit.⁹ »Tubit je bivajoče, ki je v svoji biti v razumevajočem razmerju do te biti«¹⁰ (namreč, se obnaša na način razumevanja), to pa – kot rečeno – še ne pomeni, da vnaprej razume smisel biti.

Sama aporija (ἀπορία) pomeni temeljno brezpotje, neprehodnost, in lahko bi rekli, da na neki način pomeni nasprotje metodi (μέθοδος), ustaljenemu načinu hoje po poti. Tako lahko pomeni tudi stanje, nasprotno samorazumljivosti, torej stanje, ko se problema in njegove teže zavedamo in ko nas problem teži. Zato ni nenavadno, da so v starocerkvenoslovanščini grško besedo περί – ob vsej skrbi za dobesednost prevoda – prevajali tudi kot »skrb« (*bruga*).¹¹

Poseben problem, ki se ga na tem mestu ne moremo lotiti, predstavlja vprašanje povezave med faktično aporetičnostjo tubiti in smislom izraza »skrb« (die Sorge) v Heideggrovi *Biti in času*. Jasno pa je, da je aporetičnost temeljna značilnost »sveta življenja«, ki njegovo izkušnjo ravno vzpostavlja kot hermenevitično izkušnjo – tu nerazumevanje ni le mogoče, ampak je pravzaprav vedno del razumevanja.

Toda v čem je pravzaprav Platonova aporija? Kaj pomeni, če Platon reče,

obširnejšo razdelavo tega vprašanja glej M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, GA 51, Frankfurt am Main 21991, str. 49 in naprej.

⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, str. 6; slov. prev., str. 24.

⁹ Gl. isto, str. 8–19; slov. prev., str. 27–41.

¹⁰ Isto, str. 52–53; slov. prev., str. 84.

¹¹ Gl. A. KNEŽEVIĆ, *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Zagreb 1991, str. 103, op. 134.

da ne ve (ali ne ve več), kaj je to bivajoče? Prvi problem, ki se razpira ravno v *Sofistu*, je v tem, da – kot bi rekel Aristoteles – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, o bivajočem lahko govorimo na več načinov: celo sofistovo nebivajoče je na neki način bivajoče. Platon se tu prvič resno sooči (si vzame v »skrb«) s problemom mnogoterosti bivajočega, bolje rečeno, s problemom, kako ohraniti enotnost bivajočega.

Tudi rešitev, bivajoče v pravem pomenu besede, τὸ ὄντως ὄν, ιδέα kot bit bivajočega, zopet nosi v sebi drugo, ontološko aporijo: Kaj je takšno bivajoče samo na sebi in kako je možna povezava takšnega bivajočega z »bivajočim v sredini«, τὸ μεταξὺ ὄν (gl. npr. Pl. *Pol.* 477 A 7), oziroma kako je možna povezava idej in stvari?¹²

Tu gre v prvi vrsti za vprašanje biti kot ideje Dobrega. Čeprav je ideja Dobrega prav tisto, kar filozofijo na koncu kot edino zares zanima, saj pomeni samo ἀλήθεια, pa nam je tudi najbolj aporetično, kaj ideja Dobrega sploh je (gl. *Pol.* 505 E 1–2), saj se jo da »komaj videti« (*Pol.* 517 C 1).

126

O tem, kako je bit sama po sebi aporetična, govori tudi prva hipoteza Platonovega *Parmenida*, ki govori o biti kot Enem.¹³ Tu gre za morda najbolj eksplicitni Platonov poskus skrajno aporetične filozofske naloge: mišljenja Enega samega zase, »biti kot biti«.

Prva hipoteza predpostavlja, da Eno *je*, in se sprašuje, kaj to pomeni za Eno samo na sebi; torej gre za Eno, ki nima relacij z drugimi stvarmi. Takšno Eno ni deležno časa niti bitnosti, torej ni nobeno bivajočc. Potemtakem ga Ni, niti toliko ga ni, da bi bilo Eno, ali kot pravi Platon: »Eno niti *ni eno* niti

¹² Kasneje Aristoteles to vprašanje postavlja kot odnos prvega gibala do gibajočega se bivajočega – narave (φύσις).

¹³ Čeprav je Platon o ideji Dobrega pisal predvsem v *Politeji*, pa ne moremo reči, da jo je kasneje opustil, čeprav v *Parmenidu* govori o Enem: »Tudi v Akademiji je namreč Platon govoril o ideji Dobrega, toda natančneje jo je določal kot idejo eno(tno)sti [Einheit] ...« (H. J. KRÄMER, »Das neue Platonbild«, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 48 (1994), Heft 1, str. 8). Torej moramo kasnejši Platonov govor o Enem razumeti predvsem kot dopolnilo in pojasnjevanje ideje Dobrega.

je, « τὸ ἔν οὔτε ἔν οὔτε ἔστιν (Parm. 141 E 1–2). Tako Eno je nič. V zvezi z njim niso možni niti ὄνομα, poimenovanje (če hočemo biti dosledni, niti z imenom Eno, saj kot rečeno, takšno Eno ni Eno), niti λόγος niti ἐπιστήμη (vednost, znanje) niti αἴσθησις (zaznavanje) niti δόξα (mnenje) (gl. Parm. 142 A 3–4). O njem torej ne moremo ne vedeti ne reči ničesar.

Takšna ugotovitev pa pripelje na brezpotje tudi samo filozofijo: »Če bi bili oropani prav tega (namreč *logosa*; op. F. Z.), bi bili pač oropani filozofije, kar je največje; poleg tega pa je v sedanjem položaju treba, da se medsebojno sporazumemo o *logosu*, kaj neki je; če pa bi nam bil odtegnjen, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti; odvzet pa nam bi bil, če bi privolili, da ne obstaja nikakršno mešanje ničesar z ničimer« (Soph. 260 A 6 – B 2). Največja aporija filozofije je zato prav poskus govorenja o Enem kot Enem (čepprav je doseganje Enega hkrati njen najvišji cilj), zato Platon to območje izloči iz filozofije, posebno vprašanje pa je, če ga s tem res tudi izgubi izpred oči.

Logos in s tem filozofija pa sta mogoča, če izhajamo iz predpostavk druge hipoteze iz Platonovega *Parmenida*: ta namreč sprašuje, kaj to, da Eno je, pomeni za Eno v odnosu do drugih stvari. V tem primeru pripada Eno bivajočemu, je bit bivajočega, ki je tudi sama nekaj bivajočega, in če Eno, kot je bilo pokazano v prvi hipotezi, nima nobene lastnosti, ima Eno iz druge hipoteze vse mogoče in nasprotujoče si lastnosti. Takšno Eno predstavlja Vse, vsa imena in spoznavanja in zaznavanja, torej celotni svet platonске filozofske oziroma »pozitivne« dialektike.¹⁴

127

Nenadnost in čas

Kakšna pa je v platonški filozofiji vloga časa, torej časa, ki ga hoče Heidegger prav v *Biti in času* iztrgati iz metafizičnega in vulgarnega pojmovanja ter ga pokazati kot transcendentalni horizont razumevanja biti s strani tubiti?

¹⁴ O novoplatonistični interpretaciji druge hipoteze Platonovega *Parmenida* gl. W. BEIERWALTES, »Das Seiende Eine«, v: *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985, str. 193 in naprej.

Z drugimi besedami, kako torej Platon obravnava vprašanje »biti« in »časa«? Ta problem ima dva medsebojno povezana aspekta: ontološkega (kako iz ideje kot take »pride« do bivajočih stvari, ki so v času in katerih bit je določena idcija) in spoznavnega (kako lahko človek kot bivajoča stvar spozna »brezčasne« ideje).

O tem govori Platon v tako imenovani tretji hipotezi *Parmenida* kot tisti, ki povezuje prvi dve, torej stanje Enega ločeno od drugega in Eno v povezavi z drugim. Tu je pravzaprav govor o prehodu ali natančneje stiku med Enim (Dobrim) in mnogim: tu gre za stik ali dotik (ἄψασθαι; *Pol.* 490 B 3), in sicer ne le podobe, ampak resnice (οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ; *Symp.* 212 A 4–5).

Umevanja (νοεῖν) kasneje tudi Aristoteles ne povezuje s posrednostjo (*logosa* ali podobe), ampak z neposrednostjo dotika, čeprav uporabi drug grški glagol, θιγγάνειν, θιγγεῖν: »Postaja namreč umevano, ko se dotika in ko umeva ...« (*Metaph.* Α 7, 1072 b 21) Nedotikanje (μὴ θιγγάνειν) je neznanje (τὸ ἀγνεῖν), medtem ko je dotikanje nezmotljivo v primeru nesestavljenih bitnosti, ki so neka bit in so v udejanjenju (gl. *Metaph.* Θ 10, 1051 b 17–33). Gadamer pravi, da je θιγγάνειν »neposrednost, s katero človeku postane notranje, da tu nekaj je«. ¹⁵

Dotik, v katerem zasije resnica, se po Platonu zgodi ἐξαίφνης, hipoma, iznenada, nenadoma (*Parm.* 156 D 3). Gre za neposredno θεωρία, kjer se filozofija konča. Pri tem seveda θεωρία tako ni drža ali samodoločitev subjekta, ampak je – če izhajamo iz tistega, kar je motreno – »dejanska udeleženosť, nobeno početje, ampak utrpetje (πάθος)« kot prevzetost in vznesenosť od videnega; gre za »biti tu zraven« kot »biti pri stvari«. ¹⁶

Kaj pomeni »nenadnosť«, τὸ ἐξαίφνης? To je za Platona tisto, kar je meja med dvema »stanjema«: kar je med Enim in mnogim, med mirovanjem in

¹⁵ H.-G. GADAMER, »Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen«, v: *Griechische Philosophie III*, GW 6, Tübingen 1985, str. 169.

¹⁶ Gl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I*, GW 1, Tübingen 1990, str. 129–130, kjer avtor obe izkušnji povezuje z verskimi obredi.

gibanjem (ali obratno, enako pa velja za vsako spremembo). »Narava« nenadnosti je takšna, da le-ta ni v času (έν χρόνω οὐδενὶ οὐῶσα; *Parm.* 156 E 2), torej τὸ ἐξαιφνης ni niti v »večnosti« (torej onkraj časovnosti, ne pa morda v neskončni časovni vrsti) niti v časovnem sosledju, ampak je vmesna točka prehoda, ki ne pripada ne gibanju ne mirovanju, ne Enemu ne množtvu (gl. *Parm.* 156/157).

Če je nenadnost za Platona izrazito metafizična kategorija, je za Aristotela izključno fizična: zanj je nenadno tisto, kar »je premaknjeno v zaradi majhnosti nezaznavnem času« (τὸ ἐν ἀναισθητῷ χρόνω διὰ μικρότητα ἐκστάν; *Phys.* 222 b 15). Nenadnost je tu reducirana na zaznavni problem, medtem ko metafizični nivo Aristoteles ohranja s prej omenjenim dotikanjem.

Za Platona je τὸ ἐξαιφνης atopično »mesto« prehoda med Enim in mnogim pa tudi med nevednostjo in spoznanjem »najresničnejšega« (iz prispodobe o votlini), »največjega nauka« (μέγιστον μάθημα; *Pol.* 505 A 2), saj v *Sedmem pismu* pravi: »Vsaj z moje strani o tem ne obstaja in tudi gotovo ne bo nikoli nastala nobena razprava, saj to nikakor ni izrazljivo (ρήτὸν) kakor drugi nauki (μαθηήματα), temveč po dolgem druženju (συνουσία) s stvarjo samo in po vživljanju (συζήν) v duši nenadno (ἐξαιφνης) zasiže spoznanje, ki že samo sebe hrani, kakor se razžari svetloba, ko odskoči iskra.« (*Ep.* VII, 341 C 4 – D 2)

Tu pa je Platon zopet prekoračil mejo filozofije, kot jo sam opredeljuje – morda k samemu τὸ σοφόν, kjer φιλεῖν ne pomeni več težnje, ampak bližino?

* * *

Tudi Gadamer ugotavlja, da ima Platon v Heideggrovem delu (vsaj na začetku) dvojno vlogo. Kljub temu da se Heidegger opira na aristotelsko kritiko Platonove ideje Dobrega, je za moto svojega glavnega dela *Bit in čas* vzel prav navedek iz Platona¹⁷ – čepprav kasneje v tem delu Platona omenja

¹⁷ Gl. H.-G. GADAMER, »Heidegger und die Sprache der Metaphysik«, v: *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, GW 3, Tübingen 1987, str. 394.

le mimogrede ali skupaj z Aristotelom, za pričo antične filozofije pa priziva Aristotela. Po Gadamerju se je ta dvoznačna vloga Platona pri Heideggru končala šele po drugi svetovni vojni, ko ga odločno postavi v zgodovino biti.¹⁸

Kaže, da je zgodnji Heidegger vseeno na neki način bolj vezan na Platona (čeprav mu je sicer ves čas bližja kritiška filozofija Aristotela in Kanta) in da se mu zdi vračanje na »izvirne« platonske pozicije vsaj ustrezen začetek »destrukcije ontologije«, posebej če upoštevamo Gadamerjevo opozorilo, da »'destrukcija' za nemški jezikovni občutek tistih let nikakor ne pomeni razdejanja, ampak natančno razgradnjo, razgradnjo naloženih plasti, dokler se ne vrnemo k izvorni izkušnji mišljenja«.¹⁹

Čeprav je pri poznem Heideggru Platon izrecno umeščen med prave metafizike (resda včasih tudi za ceno tega, da Heidegger ni dovolj pozoren na razlikovanje med specifičnimi »tradicionalnimi« interpretacijami Platona in Platonom samim), pa vseeno lahko rečemo, da tu ni na delu le Heideggrov »obrat«. Mišljenje aporetike platonske metafizike, torej filozofije z njenih začetkov, ostaja gotovo še naprej pravi korak k razumevanju metafizike v enem od njenih vrhuncev.

¹⁸ Gl. prav tam. – V zvezi s tem bi lahko razpravljali tudi o spremembi Heideggrovega odnosa do Nietzscheja, poenostavljeno rečeno, od sprejemanja do odločne umestitve v zgodovine metafizike.

¹⁹ H.-G. GADAMER, »Heidegger und die Sprache«, v: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen 1995, str. 17; gl. tudi »Heidegger und die Soziologie«, prav tam, str. 57.
