

# Martin Heidegger

## RAZJASNITEV IZRAZA "FENOMENOLOGIJA". POVRATEK K ARISTOTELU

Izraz "fenomenologija" se prvič pojavi šele v 18. stoletju, v šoli *Christiana Wolffa*, v *Lambertovem* "Novem organonu",<sup>1</sup> v navezavi z analognimi tvorbami, ki so bile takrat priljubljene kot dianoilogija, alethiologija, in pomeni 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 principi čutnosti."<sup>2</sup> Kasneje je "fenomenologija" naslov poglavitnega *Heglovega* dela.<sup>3</sup> V protestantski teologiji 19. stoletja: fenomenologija religij<sup>4</sup> kot nauk o različnih načinih pojavljanja religij. "Fenomenologija" se pojavi tudi v predavanjih *Franza Brentana* o metafiziki (kot poroča *Husserl*). Zakaj je *Husserl* izbral ta izraz? Zakaj so sredi 18. stoletja nauk o izogibaju videzu imenovali fenomenologija in kako pride *phaenomenon* do pomena "videz"? Najdemo v izrazu *phaenomenon* 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 predočili, 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 /vernehtmen\*\*\*\*/ sveta na način *gledanja*.<sup>1</sup> Vsa znanja iz fizike, fiziologije moramo odriniti, ker zgreše pogled na Aristotela. Tako konkretne eksplikacije kasneje nihče ni 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 ophis, tout' estin horaton*.<sup>2</sup> "V gleda-

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

Aristoteles: *De anima*. Če prevedemo z "O duši", 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: "skoz"

\*\*\*\* Glagol *vernehmen* 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.<sup>3</sup> Barva je to, kar je razširjeno čez to na njem samem vidljivo.<sup>4</sup> Vsakokratna obarvanost kakega bivajočega je vsakič doumeta *hen photi*,<sup>5</sup> v luči, svetlobi, natančneje v svetlem.

Tako je treba najprej dognati, kaj je omenjeno *svetlo*. Svetlo je očitno nekaj takega, kar skoz sebe dopušča nekaj videti, *diaphanes*.<sup>6</sup> To svetlo na sebi ni vidno, vidno je le prek tuje barve.<sup>7</sup> Svetlo je to, kar dopušča videti: pravo barvo (*hoikeion chroma*<sup>8</sup>) reči,<sup>9</sup> ki jih imam v svetlosti. Aristotel je odkril, da svetlostnost<sup>8</sup> ni nikakršno telo (*ti men houn to diaphanes kai ti to phos, eiretai, hoti oute pur outh' holos soma oud' aporroē somatos oudenos /.../, alla pyros e toioutou tinos parousia en to diaphanei*<sup>10</sup>), da se ne premika,<sup>11</sup> temveč da je način samolastnega, pristnega obstajanja neba,<sup>12</sup> da je dopuščanje videnja reči, danjskost, Tagsein. Svetlost je način prisotnosti (*parousia*<sup>13</sup>, *entelecheia*<sup>14</sup>). *Empedokles* je učil, da se svetloba premika; *kai ouk orthos Empedokles*.<sup>15</sup> *Trendelenburg*<sup>16</sup> 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 vrst<sup>17</sup>: 1. *idia*, 2. *koina*, 3. *symbebekota*.

*Idion*<sup>18</sup> je to, kar je dostopno prek določenega načina doumevanja in le prek njega. Ima karakter da je *aei alethes*.<sup>19</sup> Gledanje odkriva, kolikor je gledanje, venomer barvo; slišanje venomer ton. 2. *Kotnon*.<sup>20</sup> 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, hoton ei to leukon eie Diarous hutos*<sup>21</sup>). 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.

<sup>4</sup> Helligkeit

\*\* Dasein: obstajanja, obstoja

---

---

Kot *idion* je Aristotel med drugim določil barvo.\* Svetlost je prisotnost ognja.<sup>22</sup> Svetlost se ne premika.

Premika se le sonce. Njegova pričujočnost je svetlost. Kdor pravi, da se svetlost premika, govori *para ta phainomena*,<sup>23</sup> 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 elpein*), 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 nkega bivajočega-*tu* je vsakič doumeto *hen oti* (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 geschene 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*<sup>24</sup>, 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.*<sup>25</sup> Tema čisto specifično omogoča videti. Da bi ugotovili različnost temnega od svetlega, moramo povzdigniti čisto fundamentalno razliko Aristotelove filozofije: razliko med *entelecheia* in *dynamei on*. Tema je *dynamei on*<sup>26</sup>, 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*,<sup>27</sup> 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, 1923<sup>28</sup>).

*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.*<sup>29</sup> 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*<sup>30</sup>, 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-

---

\* des Sehens

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.<sup>31</sup> 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*.<sup>32</sup> 1. seznanjenost z rečmi, ki pripadajo neki znanosti, *episteme tou pragmatos*<sup>33</sup>; 2. *paideia*<sup>34</sup>, 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 apodidostin*), ali pa blebeta.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> Odgovor je lahek: Šele ko smo ustvarili podlago za raziskovanje, lahko odgovorimo na vprašanje porekla in vprašljivosti tega porekla.<sup>37</sup> Kar je pri gradnji hiše najprej treba ugotoviti, je *eidos*<sup>38</sup> 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 kakih možnih raziskavi pridobiti tako, da daje podlago za postavitev vprašanja. Izraz *phainomenon* potemtakem ni kategorija dojemanja, temveč bitni način, "kako" srečavanja in sicer *prvega* in tako *prvo merodajnega*. Grki niso poznali kategorije "predmet". Nadomeščala jo je *pragma*, to, s čimer imamo v občevanju opraviti – kar je prisotno oskrbovanju, ki občuje z rečmi. Naspro-

---

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*<sup>1</sup> 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*.<sup>2</sup> Prvo vprašanje je zdaj: Kaj je *phone*, nato *phone sematike*, in končno: Kaj je *logos*?

54 *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*.<sup>3</sup> Nekaj zvonečega biva tedaj, ko nekaj udari na nekaj: *pan psophei typtontos tinos kai ti kai hen tini*.<sup>4</sup> Glas pa je vendar v in skupaj z bitjo nekega živečega: *phone d' esti zoou psophos*.<sup>5</sup> 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 zoou psophos phone*)<sup>6</sup>, prazne zvoke lahko tvorimo z jezikom, kot naprimer kašljanje. Razlika obstaja le v tem, da zvok v sredi vsebuje fantazijo (*alla dei empsychon te einai to typton kai meta phantasia tinos*)<sup>7</sup> – 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* (*heston meron ti semantikon esti kechorismenon*)<sup>8</sup>: 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 sestavljen je s "peč" ne daje kar že *logos* "peč" "greje" (*all' ouk hos kataphasis*)<sup>9</sup>. Je zgolj razumljivo na način *phasis*, ni govornje-  
no 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 toutois 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*<sup>10</sup>. Pomenskost neke besede ni *tu* že zaradi govorne možnosti grla in jezika. To dvoje je *physei*, beseda pa ne. Besede obstajajo glede na ustreznost, *kata syntheken*,<sup>11</sup> 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 izvornega izkustva stvari, temveč iz predmnenj 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*<sup>12</sup>), 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*<sup>13</sup>). 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

<sup>9</sup> 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*.<sup>14</sup> (*Symbolon* v grščini izvorno 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*,<sup>15</sup> na primer stokanje. Stokanju manjka oblikovanost, da bi ga lahko zapisali ali prebrali; to je mogoče le na osnovi pomena.

56

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 dojetje 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 govoric moramo torej sprva kar pripoznati. Toda za osnovo imamo – in za osnovo moramo imeti – nek določen pojem govoric. 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*<sup>16</sup>, 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)*<sup>17</sup>: "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*.<sup>18</sup> 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 izrašča iz prostega umerjenja /ermessen: 'sojenja'/ človeka in ni *physei*.<sup>19</sup> To, kako se kot *logos* stakneta *onoma* in *rhema*, sploh ne more postati problem. *Logos* je ravno to izvorno, *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 (*prossematnei chronon*<sup>20</sup>); 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*<sup>21</sup>. 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*.<sup>22</sup>

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 orodja<sup>23</sup>, 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 "potvorjeno" (*pseudesthai*).<sup>24</sup> *Zakrivanje* potvarja nekaj na način pokazanja. *Aletheuein* in *pseudesthai*<sup>25</sup> 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* (spraševanje, ukazovanje, naprošanje, 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.

58 "Če je pri tem kaj pridodanega" (*all' estai kataphasis e apophasis, ean ti prostethe*<sup>26</sup>): 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 konkrekcijo; odvzeto pa ni zopet dodano, temveč, postavljeno je nastavljeno kot bivajoče (*Topika*<sup>27</sup>). *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 izvornega 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*).<sup>28</sup> Odtod lahko rečemo: življenje je enako nekemu *biti-mogoč*, imeti določene možnosti. Aristotel pa tu ne govori več o *logos*, temveč o *dialektos*<sup>29</sup>: o čem govoriti z drugimi, ali pa govori o *hermeneia*<sup>30</sup>: 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)<sup>31</sup>: glagol je izgo-

---

---

vorjen zgolj kot beseda, je golo ime (*Auta men oun kath' heauta legomena ta rhemata onomata esti kai semainei ti*<sup>32</sup>). *Es ist*, "je", sicer nekaj pomeni, toda v tem imenu nisem postavljen pred bivajoče, in o bivanju ali nebivanju pomenjenega ni nič odločeno (*all' ei estin e me, outo semainei*<sup>33</sup>). Ta indiferentna bit ne pove nič glede stvari in njene biti kot stvari: *oude gar to einai e me einai semeion esti tou pragmatos*.<sup>34</sup> 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, prossemainei de synthesin tina*<sup>35</sup>). 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 stvariska sovisja (*synthesin tina, hen aneu ton sygkeimenon ouk esti noesai*<sup>36</sup>). 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* pomenjenje bivanje-*tu*, Dasein.

60

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)<sup>37</sup>. *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 zanaprej, 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 izvorne 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?<sup>38</sup> 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 *tubivajočemu* torej ni prisojen kot nekaj drugega (po svoji stvarni vsebnosti, kot je rumeno prisojano listom), temveč, kar je tu iz *logos* rečeno o bivaajočem, je bivaajoče samo. *Tubivajoče* je tu preprosto nagovorjeno na njem samem (*kath' auto legomenon*<sup>39</sup>). 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 *eidōs*: *eidōs* 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 *eidōs* in *logos*. *Eidōs* 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)*<sup>40</sup>, tj., pomenska funkcija *legein*, v katerem je neko bivaajoče pokazano kot *tu*-bivaajoče, določa enotnost nekega bivaajočega. Posamične postavitve obvladuje pomen-ska 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*.<sup>41</sup> 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*.<sup>42</sup> Do prevare in varanja pride na osnovi sovisij *phantasia* s *aisthesis* in *noesis*.

*Aisthesis* kot taka je *povzdignjenje* nečesa zoper nasproti drugemu (razlikovanje)<sup>43</sup>. 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*<sup>44</sup> ni dojemljivo in dostopno formalno, temveč je v tem povzdignjenu 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*<sup>45</sup>) 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-u-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*<sup>46</sup>, 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.*<sup>47</sup> Razlike, kot leže v doumljivem in doumetem,<sup>48</sup> 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 aisthesei*<sup>48</sup>. 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. Aristotei 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.*<sup>49</sup> 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 povziganja enega nasproti drugemu, je neko *govorjenje* (*dei de to hen legein hoti heteron*<sup>50</sup>). 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,

<sup>47</sup> im Vernehmbaren und Vernommenen...

<sup>48</sup> ..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*<sup>51</sup>). 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 /Seibigkeit/*\*

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*.<sup>52</sup>

1. *Aisthesis* je *alloiostis*<sup>53</sup>: 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 *dialtreton* in kljub temu *adiatreton* (427 a 2 i.d.) in sicer v načinu doumevanja. Doumevanje ima v sebi možnost *razcepilve*. 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. *Aistheis* je *paschein*,<sup>54</sup> 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*.<sup>55</sup> 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*<sup>56</sup>). *Logos*<sup>57</sup> 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*<sup>58</sup>), 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*<sup>59</sup>: 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 dozdej 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 govornica prisvojena tradicionalno, ne pa izvorno, ravno *zakriva* reči, taista govornica, 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

---

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.<sup>60</sup> 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*,<sup>61</sup> biti-napačen, ki zadeva samolastno bit *pragmata*. Reči označujemo in nagovarjamo kot napačne: nepravo /falsch/ zlato; 2. *logos pseudēs*<sup>62</sup>: napačen je *logos*, govor, govorjenje; 3. *hos anthropos pseudēs*<sup>63</sup>: človek je nepravi. *Pseudos* se torej tiče sveta, govorjenja, specifične biti v svetu, in bivajočega samega.

Naravnost da ločujemo, povzdigujemo, je že kot taka neko pokazanje (torej nikakršno sojenje); pokazali pa naj bi neko *tu*-bivajoče kot *tu*-bivajoče. Možnost, ki ima v sebi neko določeno okrožje tega, kar lahko povzdigujemo, 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 *aisthēsis*: tu je označena kot *psyche*. *Psyche* je nekaj, kar *dynamel*. (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 *dynamel* in on *energeia* 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 biti zmožnosti živega niso nobene funkcije, ki složno funkcionirajo med seboj, in da bi bilo važno zgolj to, da to soviseje natančno določimo – ampak, moramo si zapomniti, da te različne možnosti biti temelje v neki določeni, stopnjeviti izvornosti bitne zmožnosti. Če je neko določeno živče, 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 občevanju, 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 govorenju. 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.*<sup>64</sup> 1. Ena možnost napačnosti tiči v tem, da različni stvarski karakterji na osnovi njihovega stanja stvari ne dopuščajo spajanja. *Tu de hosa esti men onta, pepsyke mentoi phainesthai e me hoia e ha me estin, hoion 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.*<sup>65</sup> 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 dojetanju, 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 pseudes* napotuje na *logos pseudes*. *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.*<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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 pseudes logos oudenos estin hapolos logos.*<sup>68</sup> 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*<sup>69</sup> je ta, skoz katerega določam samo stvar, od nje ne od-stopim. Drug pomen *pseudos* je *logos pseudes*. 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 izrabí 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 logos, alla kai to heterou, pseudos men kai pantelos, esti*

---

---

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

Tretji pomen, v katerem *Aristotel* govori o *pseudos*, je *anthropos pseudēs* (*ta men oun houto legetai pseude, anthropos de pseudēs ho eucherēs kai proairetikos ton toiouton logon...*)<sup>71</sup>, 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 obćevanja 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, zmo-te*. 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 govorenja. Pristno nasprotje govorenju ni napačno govorenje, varajoče govorenje, 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 pozunanjenja, 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 usvojena. Prek jezika živimo v čisto določenem dojemanju reči. (Nietzsche: "Vsaka beseda je predsodek."<sup>72</sup>) 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 konkrekciji življenja, zato je *tubit* ubežnosti bolj zaobsegajoča, in s tem je *tu možnost varanja*. Konkretnije 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 govorjenju. 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 govorjenje tendenco pokazanja, je videz, da kaj takega obstaja znotraj polja, kjer se nahaja, kjer je merljivo\*. Toda znotraj tega govorjenja tiči, da govorjenje 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;<sup>73</sup> 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.

---

\*Meßbares

---

e) Govorjenjc 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*<sup>74</sup>). 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 občevanja 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 govorenje 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 govorenju nekaj povedano. Govorjenje po sebi tendira k sporočanju. Govorjenje je torej tako *tu*, da ima govoreči različne možnosti, da se v govorenju kot takem skrrije: 1. izrecna možnost, v kateri govoreči govori z izrecno tendenco laganja; 2. z govorenjem želimo ustvariti vtis, da je govorenje opremljeno s poznavanjem stvari. Tudi tam, kjer imamo laži nasprotno tendenco, obstoji možnost da prek govorenja in besed varamo.

To *govorenje* 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 konkretni glade 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 občevanja s stvarmi. Tako se pokaže *raznoverstna prepletenost možnosti varanja kot bitne možnosti s tubitjo govorjenja in obstojem sveta*. Opazimo, da ravno govorjenje skriva 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 *diairesis* 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 dojemljanju, 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 diairesin esti to pseudos te kai alethes*<sup>75</sup>: 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 diairesin 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 *diairesis*, 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 synthesen aei*, varajoče je vedno tam, kjer je sinteza. *Kai gar an to leukon me leukon, to me leukon syntheken. Endechetai kai diairesin phanai panta*. – Vse to, kar je *en synthesen*, je lahko izrečeno *en diairesen*, 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 logos*<sup>76</sup>: 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*<sup>77</sup>). 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 дано. Barvo vidim kot

74 neeksplicirano, 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 (*synethefen*) 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-biti-bel. Stavek na videz ne pomeni pristnega *logos*, temveč preprosto nagovarjanje v smislu *horismos*. Toda ta "ne" sploh ni nek gol ne, z ne je postavljen že "kot". *Za horismos negactja ne obstaja, ni negacije*. 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 pasis hyparchei tois zootis, dianoeisthai d' endechetai kai pseudos, kai oudenti hyparchei hi me kai logos*. Doumevanje nekega specifičnega stanja stvari za en način doumevanja – to doumevanje je vedno tako, da tu ni nikarkršne 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 stvarih: 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 stoji *tu* preprosto, neizrecno. (Vidim kar je barvasto). To je *aisthanesthai* v tem prepariranem smislu. *hotan de hedu e typeron 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 *tu* 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 *typesthai*. 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*<sup>78</sup> – *aisthesis*: če pa nasprotno doumevamo kaj razveseljivega ali pa morečega, potem je doumevanje govorjenje, ki reči dojema *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*<sup>79</sup>). Kolikor je *to* doumevanje najizvirnejše, kolikor so reči sveta *praktā, pragmata*, je naravni dostop nek *hedesthai* ali *lypeisthai*.<sup>80</sup> 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

**75**

## Opombe

<sup>1</sup> 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*.

<sup>2</sup> *Briefe vom und an Kant, Erster Teil: 1749-1789*, Immanuel Kants Werke, izd. E. Cassierer, zv. IX, Berlin 1918, str. 75. Kant pomotoma napiše "*phaenomologia*".

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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

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

<sup>2</sup> l. c. B 7, 418 a 26.

<sup>3</sup> l. c. B 7, 418 a 27.

<sup>4</sup> l. c. B 7, 418 a 29 i.d.

<sup>5</sup> l. c. B 7, 418 b 3.

<sup>6</sup> l. c. B 7, 418 b 4.

<sup>7</sup> l. c. B 7, 418 b 4 i.d.

<sup>8</sup> l. c. B 7, 419 a 2.

<sup>9</sup> l. c. B 7, 418 b 2 i.d.

<sup>10</sup> l. c. B 7, 418 b 13 i.d.

<sup>11</sup> l. c. B 7, 418 21 i.d.

<sup>12</sup> l. c. B 7, 418 b 9.

<sup>13</sup> l. c. B 7, 418 b 16.

<sup>14</sup> l. c. 418 b 12, 418 b 30.

<sup>15</sup> l. c. B 7, 418 b 20 i.d.

<sup>16</sup> Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum Graecorum auctoritatem et codicum 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.

<sup>17</sup> Aristoteles, De anima (Biehl, Apelt). B 6, 418 a 8.

<sup>18</sup> l. c. B 6, 418 a 11.

<sup>19</sup> l. c. Gamma 3, 427 b 12.

<sup>20</sup> l. c. B 6, 418 a 17 i.d.

<sup>21</sup> l. c. B 6, 418 a 20 i.d.

<sup>22</sup> l. c. B 7, 418 b 16.

<sup>23</sup> l. c. B 7, 418 b 24.

<sup>24</sup> l. c. B 7, 418 b 4.

<sup>25</sup> l. c. B 7, 419 a 1 i.d.

<sup>26</sup> l. c. B 7, 418 b 10 i.d.

<sup>27</sup> l. c. B 7, 418 b 19.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Aristoteles, De anima, B 7, 418 a 26 i.d.

<sup>30</sup> l. c. B 7, 418 b 24.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> l. c. A 1, 639 a 2 i.d.

<sup>33</sup> l. c. A 1, 639 a 3.

<sup>34</sup> l. c. A 1, 539 a 4.

<sup>35</sup> l. c. A 1, 639 a 4 i.d.

<sup>36</sup> l. c. A 1, 640 a 10 i.d.

<sup>37</sup> l. c. A 1, 640 a 14 i.d.

<sup>38</sup> l. c. A 1, 640 a 17.

---

## § 2. Aristotelova določitev logos

<sup>1</sup> Aristoteles, De interpretatione. Aristotelis Organon Graece. Novis codium auxiliis adiutus recognovit, scholiis et commentarion instruxit Th. Waitz. Pars prior: Categoriae, Hermeneutica, Analytica priora. Lipsiae 1844.

<sup>2</sup> l. c. 4, 16 b 26.

<sup>3</sup> Aristoteles, De anima, B 8, 420 b 5 i.d.

<sup>4</sup> l. c. B 8, 420 b 14 i.d.

<sup>5</sup> l. c. B 8, 420 b 13.

<sup>6</sup> l. c. B 8, 420 b 29.

<sup>7</sup> l. c. B 8, 420 b 31 i.d.

<sup>8</sup> Aristoteles, De interpretatione, 4, 16 b 26 sq.

<sup>9</sup> l. c. 4, 16 b 27 i.d.

<sup>10</sup> l. c. 2, 16 a 19-29.

<sup>11</sup> l. c. 4, 17 a 1.

<sup>12</sup> l. c. 4, 17 a 2.

<sup>13</sup> l. c. 2, 16 a 20.

<sup>14</sup> l. c. 2, 16 a 28.

<sup>15</sup> l. c. 2, 16 a 28 i.d.

<sup>16</sup> Aristotelis Politica A 2, 1253 a 9 i.d.

<sup>17</sup> Aristoteles, De interpretatione, 3, 16 b 19 i.d.

<sup>18</sup> l. c. 3, 16 b 21.

<sup>19</sup> l. c. 2, 16 a 27.

<sup>20</sup> l. c. 3, 16 b 8.

<sup>21</sup> l. c. 3, 16 b 7.

<sup>22</sup> l. c. 3, 16 b 7.

<sup>23</sup> l. c. 4, 17 a 1.

<sup>24</sup> l. c. 4, 17 a 2 i.d.

<sup>25</sup> ibid.

<sup>26</sup> l. c. 4, 16 b 29 i.d.

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

<sup>28</sup> Aristoteles, De anima. B 8, 420 b 20.

<sup>29</sup> l. c. B 8, 420 b 18.

<sup>30</sup> l. c. B 8, 420 b 19 i.d.

<sup>31</sup> verjetno je mišljen Husserl, ne pa Hegel.

<sup>32</sup> Aristoteles, De interpretatione, 3, 16 b 19 i.d.

<sup>33</sup> l. c. 3, 16 b 21 i.d.

<sup>34</sup> l. c. 3, 16 b 22 i.d.

<sup>35</sup> l. c. 3, 16 b 24.

<sup>36</sup> l. c. 3, 16 b 24 i.d.

<sup>37</sup> l. c. 5, 17 a 8 i.d.

<sup>38</sup> l. c. 5, 17 a 10 i.d.

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

<sup>40</sup> Aristoteles, De interpretatione, 5, 17 a 16.

<sup>41</sup> Aristoteles, De anima, Gamma 3, 427 b 1 i.d.

<sup>42</sup> l. c. G. 3, 427 b 14 i.d.

<sup>43</sup> l. c. G. 2, 426 b 8 i.d.

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