

Janko M. Lozar
NAZAJ K
PLATONOVEMU
PARMENIDU

171-186

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

Članek opozarja na nedorečenost Platonovega dialoga *Parmenid*, ki kliče po vnovičnem premisleku in tako prinaša neko novost iz ene najstarejših tematik. Ključni vidik je razločitev henologije od ontologije, ki omogoča pogled od strani na primat enega in istosti in privzetje primarnosti biti.

Ključne besede: Platon, Parmenid, eno, bit, razpoloženje

ABSTRACT**BACK TO PLATO'S PARMENIDES**

The article draws attention to the unsaid dimension of Plato's dialogue Parmenides, which calls for renewed reflection and brings a certain newness from one of the oldest topics. The crucial aspect is the differentiation between henology and ontology, by means of which one can assume a critical distance from the priority of the one and identity and recognize the primacy of being.

Key words: Plato, Parmenides, the one, being, attunement

Pri Zevsu,
ne zdi se mi enostavno,
da bi se glede tega
kakor koli opredelil.

Platon, *Parmenid*

::V. 1. NE GRE BREZ PLATONA

Zahtevno je začeti v preprostosti začetka. Da je začenjanje z ubranostjo zahtevno, lahko pokažem s tem, da skušam z ubranostjo misliti drugače tisto, kar je v dialogu *Parmenid* tako veličastno mislil veliki Platon.¹ Drugače v tem smislu, da je šlo njemu za logiko, dialektiko enega² glede (ali ne glede) na mnoge bivajoče stvari, meni pa gre za logos biti glede (ali ne glede) na

¹Sila zahtevno je biti preprosto v govorečem odnosu do stvari. Zakaj? Daleč nazaj k Platonu, da bi lahko prišel bližje preprostosti razkrivanja stvari ...

²Pravzaprav, najnatančneje, za dialektiko istosti.

eno, mnoge (ene) stvari. Ubranost biti je jedro dogajanje dialektike enega in množstva.³ Drama ubranosti biti ali nebiti enega sicer je izrečena, vendar tisti sloviti zadnji Parmenidov, za logiko enega nevzdržen stavek šele kliče po osmišljanju. Toliko o Platonovi moči začnjanja, ki je premočno za marsikatero današnje miselno tako imenovano novotarijo.

Soočiti se moram z najtršim orehom filozofije, s trdovratno resnico vselejšnje, *stalne* biti ali nebiti enega, vselejšnjosti izhajanja iz in vračanja v eno, kot trdovratnostjo henologije. Najsi Platon eno misli v biti ali nebiti, sta bit in nebit vselej mišljenja glede na eno, v izgovarjanju enega – se pravi glede na bivajoče, mnoge ene stvari. Platon ne misli biti, pač pa bivajoče, mnoge stvari (**ta**; **pollay ta**; **ohta**) v njihovi biti – vselej glede na eno: “Torej so množine bivajočega, v katerih ni Enega?” “Res so množine,”⁴ odvrne poslušni sogovorec. Če sta v osnovi na različna bregova postavljena eno in mnogoterost bivajočega, ideje in stvari, se njuno prekrivanje kaže kot (idejno) eno mnogega in (stvarna) bit bivajočega. Zdi se (**dokei moi**), kakor da Platon obravnava vse. Toda, **wl ejmoi dokei**, to se samo zdi. Če misli kočljivo bit (ali nebit) ideje enega v umanjkanju mnogega, pa kočljivosti biti brez (enega) bivajočega, v umanjkanju (bolje vasezagrnenosti) bivajočega, ne misli. Oziroma misli bit vselej kot zagato, nemožnost, prividni rob (enega) mnogega bivajočega, razblinjeno in kaotično gomilo stvari. Treba pa se je znajti, razkriti vednost (**episthmh**) o prav tej blodnjavi, godlji, se spoznati na (**epistamenov** – tisti, ki zna, ki se spozna, toda tu ne kot tisti, ki se spozna na bivajočno *nekaj*, ampak na nekaj, kar je pred vsakim nekaj) to zgolj dogajanje.⁵ Pozaba biti je mišljenje vselej zgolj mnogih stvari ali idej – kot bivajočega. To je henologija. Dedič slednje sta tudi Hegel in Husserl.

∴V. 2. ENO IN BIT ALI BIT IN ENO?

V naslovu podpoglavja zastavljeno vprašanje lahko prebesedim v naslednje vprašanje: henologija biti ali ontologija enega? Začeti je treba, po zadobitvi nekega konca, na povsem določenem začetku. Platon v dialogu *Parmenid*, ki je po Heglu največja umetnina antične dialektike, začne z enim in konča pri istem – enem. Eno, ki bodisi je ali ni, je zanj izhodišče in stečiče, osnovno

³Tako v transcendentalnem kot fenomenološkem smislu fakticitete življenja.

⁴Platon, “Parmenid,” v *Problemi* 7-8/1996, letnik xxxiv, str. 50.

⁵Glej Platon, *Država*, 476e: “Ali tisti, ki spoznava, spoznava nekaj ali nič? [...] Odgovarjam: spoznava nekaj.” “Nekaj, kar biva ali ne biva?” “Kar biva. Kajti kako bi se lahko spoznalo nekaj, kar ne biva?”

Torej *nekaj*, kar ne biva?! Spoznanje je v skrajnem dometu spoznanje nečesa, kar biva oziroma nečesa, kar ne biva. Se pravi bivajočega. Malo naprej pravi decidirano (477a 3): “Kar v nobenem oziru ne biva, nikakor ni spoznavno.” Vsekakor je spoznavno, vsekakor ...

torišče smisla. Kakor da s henološko-ontaloške perspektive ni mogoče sprostiti ontološke resnice. Henologije časenja biti prostora ni. Je le henologija časenja biti in prostora bivajočega, enega glede na množstvo (bivajočih enosti).

V predhodnih poglavjih je bila predme postavljena naloga začenanja z bitjo, časom in prostorom. Ne glede na bivajoče – ne glede na eno.⁶ Ključni ozir sta in ostajata ubranost oziroma neubranost. Ni stalnosti. Je pomujanje. Začetek, ki ignorira eno, ne ignorira Platonove henologije. Ravno obratno. Celoten zastavek ontologije enega moram staviti na soočenje s tem velikim henološkim prvencem, ki je nedvomno najvplivnejše, eksplicitno ali ne, besedilo evropske filozofije. Soočiti se je treba z najtrdovratnejšo mišljenino, kar jih je.⁷

Osredotočil se bom na dialektično vajo, ki predstavlja glavni korpus dialoga. Ta se osredinja okrog naslednje osnovne pojmovnosti oziroma sloni na naslednjih temeljnih idejah: eno, množstvo, bit in druge, mnoge stvari oziroma bivajoče. A kot lahko sicer prenačljeno zaključim, Platon se suče okrog enega in množstva bivajočega ali *stvari (ta ; ohta)*, s čimer zgreši bitje biti. Slednje predstavlja za Platona, ki gleda skozi eno v vselej že naslonjenosti na mnoge (ene) stvari, “maso brez Enega”⁸ – v mnogosti (enih) stvari. Nenavadno izmuzljivi vnanji rob henološkega mišljenja in izrekanja.

Pričujoči razmislek si prizadeva ugledati ta rob – zadobiti pogled od strani na henologijo. Eno je vse, ta prastari izrek filozofije, ne nagovarja vsega. Eno je vse – vselej že mnogih, toda enih stvari, bivajočega. To je legitimna, seveda, veličastna, a specifično zamejena resnica henologije. Eno je vse celote bivajočega in nebivajočega. Eno je torej vse henologije. Podtalje ali bolje predtalje enega motri ontologija. Če je eno vse mnogih stvari, pa eno ni vse biti. Bit nosi in zasnavlja eno in je v jasni in razločni videznosti in izrekljivosti.

::V. 3. HENOLOGIJA KOT ONTOLOGIJA

Dialektična vaja je razdeljena na dva dela: v prvem delu Platon misli prekrievanje idej in biti stvari, v drugem vzajemnost nebivajočega enega in mnogih stvari. Celotno vajo je tako mogoče zajeti v osmih hipotezah. Če hočem misliti

⁶Glej si no glej, tudi ta moj “ne glede na eno” je mišljen glede na eno. Toda: ključna razlika med Platonovim in mojim “glede na eno” je v različnosti govorice – torej mišljenja.

⁷Vsako soočenje z določenim mišljenjem je v izrekanju njegove drugačne resnice hote ali nehote ogovorjeno od predhodnih razlag istega. Tudi moje. Zato bo soočenje z izvornim besedilom od samega začetka potekalo tudi kot pogovor z Mladenom Dolarjem. V pričujoči nalogi je hvaležen sogovornik zato, ker njegova eksegeza *Parmenida* izkazuje kratkoročno lucidnost, ki uspešno razgrne to težavno besedilo v vsej nenavadni in izmuzljivo precizni razvidnosti. Ker pa je njegovo izhodišče in stečiče, čeprav se razmislek suka okrog Jacquesa Lacana, heglovski, se pravi striktno henološko, soočenje z Dolarjem pomeni soočenje s svojevrstnim modernim Platonom, ki ga je treba razkriti v drugačnosti glede na tisto, kar je mogoče pri Platonu razbrati – drugače.

⁸Platon, “Parmenid,” str. 50.

bit ne glede na eno (ki ga ni), ugotovim, da je za mojo izpeljavo presodnejši drugi del dialektične vaje, četudi se drži prvega dela kot konstitutivni, neodpravljeni sestavni del.

Kaj sledi za druge stvari (bivajoče), če in ko enega ni? Trd oreh za pričujočo izpeljavo je tako imenovana šesta hipoteza, ki je v slovenskem prevodu – za bralca hvaležno – uredniško naslovljena takole: “Če Eno ne biva, kaj sledi zanj?” Platon skuša pokazati, kako eno, ki ne biva, vendarle je. Kolikor lahko še vedno *govorim* o njem kot o nebivajočem, še vedno ima bit, in sicer kot neka povsem določena različnost, čista negativna entiteta, katere pozitiviteta je zgolj v razliki od vsega obstoječega. Eno, ki ne biva, je *to*, česar ni. Je *tisto*, kar je drugače od bivajočih stvari. Eno, ki ne biva, je še vedno *to* in *tisto* – eno. Takole pravi Platon: “Potemtakem moramo povedati od začetka, kaj mora slediti, če Eno ne biva. Najprej mu je treba pripisati to, da je o njem, kot se zdi, neko vedenje, saj sicer ne bi bilo spoznano to, o čemer govori nekdo tedaj, ko pravi, da Eno ne biva.”⁹

Pokaže se, da je to “neko vedenje” tisto vedenje, ki se je kasneje utelesilo v novoplatonizmu in kasnejši t.i. apofatični misli.¹⁰ Plotinovo izhodišče in stečiče je Platonovo razmišljanje o tej (za Plotina) občudovanja vredni nenavadnosti nestoječe stoječega enega. Toda za moj razmislek to zdaj ni ključno. Pravzaprav, če sem pošten, ta zastranitev priča o skušnjavi lagodnosti. V kakšnem smislu? Demon lagodnosti razosebljenja je tisti, ki mi je na uho prišepnil zgornjo misel. Še preden bi se zares soočil s to orehasto trdo mislijo, bi se zavil v preobleko filozofske razgledanosti in se z obravnavo, recimo Plotina, mirno, lagodno rešil spoprijema s problemom – rešil osebnega spoprijema. Vsako eruditstvo je, če se vzpostavlja kot vselejšnja nuja, preobleka lagodnosti razosebljenja. Zato raje pozabim na zgoraj zagrešeno “linijo najmanjšega odpora” in se vrnem k trdoti oreha, ki je prepotrebna mehčanja.

Če je vsa resnica neobstoječega, a izgovorljivega enega v razliki od nečesa obstoječega, je narava neobstoječega enega nadvse paradoksalna. Glede na gibajoče se druge stvari mora biti mirujoče, glede na mirujoče stvari se mora gibati. Toda če ga ni, ni niti mirujoče niti gibajoče. Neenako je glede na enake in ne-eneako glede na neenake stvari, je neveliko in nemajhno. Necelo in nedeljeno, pa še to ne, nezaobsegajoče in nezaobseženo hkrati in hkrati ne,

⁹Platon, *Parmenid*, v *Problemi 7-8/1996*, letnik xxxiv, str. 45.

¹⁰Tako imenovani zato, ker je to imenovanje zgrešeno: *odrekanje* vsega določenega nebivajočemu nemu je precej diaretično *rekanje*. Plotina kot zagovornika ultimativnosti enega moram umestiti v šesto hipotezo *Parmenida*, ne v prvo. Zakaj zagovornika? Zato, ker ne misleca. Mislec enega, ki ne biva, je Platon. Saj v zagatnosti neobstoja enega še vedno misli, ohranja suverenost lucidnosti, najsi še tako spotakljive. Platon je tu filozof. Zato se kljub spotakljivosti mišljenja nebivajočega enega ne zavije v oblak mistike. Torej je povsem drugačen od Platona v *Državi*, kjer v sedmi knjigi občuduje idejo Dobrega. Ali v *Fajdru*, kjer z roba neba občuduje nadnebnost.

nepodobno in ne-nepodobno, nerazlično in neisto. Če celotno spotakljivost šeste hipoteze skušam zgotoviti v eno samo frazo: isto je v neistosti in neisto v istosti – in hkrati neisto v neistosti in isto v istosti.¹¹

Šesto hipotezo moram pravzaprav misliti skupaj s tretjo hipotezo, kjer je izrečena časovna resnica obstoječega enega v samoprezentiranju: nenadnost kot **e x a i f n e**-. Bodisi da je (3) bodisi da ni (6), ga je mogoče umestiti le v neumestljivost. Biti umeščen v neumestljivo: mar ni to izraz najvišje svobode kot samosvobode? Čista vzhičenost samogotovosti biti ali nebiti – dosežena ravnodušnost glede biti ali nebiti je drugo ime za vzhičenost gotovosti biti v pomujanju čiste svobode.

Zakaj sta tretja in šesta hipoteza ključni za moj razmislek oziroma Platonovo dialektično vajo? V njima je mogoče locirati izhodišče in stečišče platonističnega idejogledja. Eno, ki je v nenadnosti pomujanja vmesja med bitjo in nebitjo, je prvobitno sršenje gnezdo smisla, iz katerega izleta in v katerega se vrača vseh šest sršenov resnice. Ti dve hipotezi, če ju združim, predstavljata Tezo kot prvo postavko platonistične filozofije.¹² Tezo, ki izreka in določa hipoteze v celoti. Vse druge hipoteze kot podteze stojijo pod to Tezo – v tem smislu, da je enemu podrejena vsa bit – podrejena tako, da je prisiljena v resnico množstva ali mase bivajočega. Toda, kot sem že dejal, to je resnica henologije, in bit in nebit, ki sta podrejeni enemu, sta podrejeni tako, da sta vselej že mišljeni kot bivajoče ali ne bivajoče bivajoče.

Eno kot vmesje biti in nebiti, nenadnost iskrivosti duha, se razpenja čez vse ostale hipoteze kot neizrečena, skrita in zato zvijačna predpostavka. Tako iz šeste hipoteze ni mogoče potegniti sklepa, ki ga Platon vpelje v sedmi hipotezi, ki se (uredniško) glasi: “Če Enega ni (absolutno), kaj sledi zanj?” To je eden od toposov Platonove zvijačnosti. Če namreč enega absolutno ni, ni mogoče reči niti tega, da o njem ni mogoče reči ničesar. Tu ni nobene naravnosti nanj, da bi sploh lahko mislil njegovo samoodnosnost. Eno, ki ga ni absolutno, niti je niti ni, niti ni isto niti različno, delno, celo, eno, mnogo itn. V čem je ta Platonova zvijačnost? Eno kot absolutno neobstoječe je še vedno – kukavičji podtikač! – eno. Nebit enega absolutno je oziroma ni – pa vendar – eno.

¹¹Dolar v svoji študiji lucidno pravi naslednje: “Čim govorimo o Enem, ki ne obstoji, vendarle vemo, o čem govorimo, mogoče ga je razločiti in o njem priti do določene vednosti. Naj še tako ‘realno’ ne obstoji, ima vendarle svoj paradoksalni obstoj v simbolnem in videti je, da je simbolni obstoj docela ravnodušen glede njegove biti in nebiti.” Glej Mladen Dolar, “In Parmenidem parvi commentari”, str. 75.

Kaj pomeni ta ravnodušnost? Ravnodušnost, ki se vsake toliko pojavi tudi pri Heglu kot nenapovedana gostja na fenomenološki gostiji duha? Simbolni red, ki je docela ravnodušen glede biti ali nebiti, je čista svoboda čistega uma kot samoprezentiranja. Ne glede na bit ali nebit: eno (kot istost) je v samozadostnosti na lastno drugost oprte istosti neistega, različnosti nerazličnega, biti nebiti, časa nečasa, meje brezmejnosti itn.

¹²Zakaj platonistične in ne Platonove? Zato ker platonizem kot ovedeno ali neovedeno privzemanje Platonove misli v razbiranju tega dialogosa “nekaj” zgreši.

Toda tu se zvijačnost šele dobro začne. Osmi in deveta hipoteza, ki mislita najprej nebit enega glede na mnoge stvari v prekrivanju in potem nebit enega v vsaksebnosti neobstoječega enega in mnogih stvari, sta še vedno mišljeni glede na atopično točko enega. Ves čas imam opraviti z vseprezenco in vseabsenco – vselej trdovratno vztrajajočega enega. Tudi kot absolutne nebiti.

Osmi hipoteza "Če Enega ni, kaj sledi za druge stvari", je tukaj posebej zgovorna glede henološke izkušnje roba henologije. Če enega ni, kaj sledi za druge stvari? Po dosedanji miselni izkušnji bi lahko odgovoril, da če enega ni, za druge stvari sledi nič: drugih, mnogih stvari kot bivajočih brez enega ni. Toda če jih ni, to še ne pomeni, da mi ostane le negativ enakih, velikih, majhnih, istih, različnih, omejenih, uobličjenih, števnih stvari kot neenaka, nevelika, nemajhna, neista, nerazlična, neomejena, brezoblična, brezštevna masovnost. Tu henologija gleda *svoj in samo svoj* rob miselne izkušnje kot negativ lastne pozitivitete. Negativ, ki si ga henologija kot ontologija ustvari kot svoj vnani rob. Kot kožo, ki si jo ustvari na robu lastnega telesa.¹³

Blodnjava, navideznost, brezopornost, brezmejnost – vse to so imena, ki jih henolog izreka o drugem – samega sebe. Drugačnost drugega se lahko zavezuje in neblodno izreka le na njegov način. Mar ni s to podmeno ta "vase spodvit prostor", to drugo henologije moralno negativno totalizirano – s strani henologije?

::V. 4. ONTOLOGIJA

Dovolj. Zdaj se moram začeti pogovarjati s Platonom sam. Tvegati moram svojo misel, da mi lahko prisluhne in da ga sploh lahko slišim v njegovem mišljenju. Filozof po imenu Parmenid v dialogu kakor da pretresa vse možnosti, vse vidike resnice. Zdaj mu moram povedati svoje. Slišati mora resnico breztemeljnosti razpoložen, ki se ne pustijo izrekati s še tako osupljivo paradoksalnostjo ideo-logije, se pa izgovarjajo ejdološko.

Dragi Platon, kaj lahko rečeva o biti ne glede na druge stvari, torej ne glede na eno? Bit ne glede na eno je odsostvovanje, prisostvovanje in sostvovanje. V tesnobi, vedrini in čudenju enega ni na povsem drugačen način. Ni ga tako, da ga niti ni mogoče izgovarjati v njegovi nebiti. Ti si vselej že v govorjenju govornice istosti enega kot henologije. Se pravi, da kljub – priznati moram, da veličastnemu – zajetju človekove biti vztrajaš v stalnosti rekanja, stalnosti biti

¹³Isto, toda drugače, pove v svoji razlagi Dolár: "Osmi hipoteza nas prestavi v nek 'absolutno relativen' prostor, ki ga ureja le 'logika videza'. Vsaka opredelitev je le navidezna, toda resnice, ki bi se skrivala za tem videzom, ni mogoče izreči, saj bi za to že potrebovali naslonitev na Eno. Opravka imamo z nekim vase spodvitim prostorom, ki ga ni mogoče totalizirati, saj nima nobene meje. [...] Znajdemo se v nekem blodnem krogu brez opore in utemeljitve." Prav tam, str. 79.

enega istosti in stalnosti enega istosti biti. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da misliš in govoriš – in se oziraš naokrog – iz četrtega zora časa, biti in prostora istosti, ki ima kot samoprezentacija za svojo podlago neizgovorjeno samoumevnost tretjega zora biti enega in istega bivajočega kot zora reprezentacije. Ti misliš iz zora čistega umevanja kot samoprezentiranja istosti. Zato so tudi druge stvari brez enega mišljene iz četrtega zora enega istosti, kot njegov skrajni rob in so tako totalizirane. Toda kot že rečeno: eno istosti biti kot henologija biti, ontologija, še ni ontologija.

Kakor da je nebit enega lahko mišljena kot eno.¹⁴ Tu je rojstni kraj pozabe biti kot nič biti bivajočega, nič biti mnogih stvari. V mišljenju ničanja (enega) bivajočega greš mimo ničanja tako, da ga henološko opredeljuješ kot čisto paradoksalnost – enega.¹⁵ Bit je eno kot bit bivajočega. Časenje (ničenje, vznikanje) biti brez bivajočega ni eno. Je tisto pred enim, Ne-enim/mnogim, nemnogim. Skratka, ničenje, vznikanje in nahajanje ni eno (bivajoče).¹⁶

Kar so zate druge stvari v nedeležanju na enem, se pravi razblinjajoči se privid, masovna godlja stvari, ki se mora ujeti v paradoksalnost in nezavezujočo brkljarijo govorce, je zame še kako jasno ubesedljiva razvidnost prvega zora biti – pred istostjo, istim in enim bivajočim. Da ti uhaja iz vida časenje biti in prostora, priča že tvoje vztrajno izpostavljanje bivajočega kot mnogih stvari, ko bi pravzaprav moral spregovoriti – nič več o bivajočem, tudi o nebiti bivajočega ne, kajti ta je še vedno mišljena kot neobstoječe bivajoče eno, pač pa o biti časa in prostora oziroma časenu prostora biti. Ni bivajočega brez enega. Jasno, tu privzemam tvojo misel, mimo nje ni mogoče. Eno v vsej svoji paradoksalnosti je resnica biti bivajočega. V tem imaš prav. V tem imata prav druga in četrta hipoteza. Toda če je eno na način pomujanja in ne na način stalnosti prezence absence, je tu še vedno nenavadno polje biti in časa, ki ga ne le da ne vidiš in ne misliš, ampak ga zate tudi ni. Če je, je le na način spremljevalnega pojava kot situacijske okoliščine. Spomni se, kaj poreče tvoj Parmenid, ko se na željo sogovornikov pripravlja na zagatno nalogo dialektične vaje: “Očitno vam moram ustreči. Toda pri tem se mi zdi, da se počutim kot Ibikov konj, ki je sicer kot dober tekač, vendar že star, moral še enkrat tekovati z vozovi in je zatrepetal pred tem, kar ga je čakalo, zaradi

¹⁴Pa ni. Lahko pa je nagovorjena in mišljena kot ubranost.

¹⁵Pozornemu bralcu današnjih hegllovskih analitik ne bo ušla iz pozornosti ta Platonova dediščina. V nagovarjanju kočljive ontične robnosti bivajočega se vselej, neumorno, vedno znova operira zgolj in samo s paradoksnimi vzajemnostmi bivajočega in drugače (kot) bivajočega. Možnega, ki je dejansko, realnega, ki je nemožno, objekta *a*, ki je tak objekt, da ni objekt itd.

¹⁶Nič, ki nič, ničenje nič. Je bil (spet in spet) Nietzsche prvi, ki je z razgradnjo bliska, ki bliska na bliskanje bliska opozoril na zvijačnost govorce – enega? Glej Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 233-35.

izkušnje, ki jo je imel. [...] Imam občutek, ki mi vzbuja strah, ali bom lahko v teh letih preplaval takšno morje besed.”¹⁷

Pozaba biti, sem dejal. Pozaba biti pa je pozaba razpoloženja. Trepet strašljivosti bojzani je kot Parmenidovo počutje postavljen v primerjavo z občutki konja. Je torej nekaj živalskega, telesnega. Nekaj, kar je glede na resnico dialektike enega postranskega pomena, zgolj vnanja okoliščina, če ne kar ovira umnosti.¹⁸

Stalno in trdovratno se prezira in odganja čez rob brezdanji (nehenološki) zor iz osredka biti. Tu bi se lahko vprašal po motivu tega stalnega početja. Kaj neki je “na delu” v tej breztemelnosti, da je stalno ravnodušno odrivana čez rob enega v nezavezujoč privid, vnazajsnji zgolj mit in brkljarijo – četudi kot nujni protipol? Kot nekakšno nujno zlo?

Simbolni obstoj je docela ravnodušen glede realne biti in nebiti enega. Očiten je tu problem nenavezanosti govornice na človeka. Ta nenavezanost kot ravnodušnost je vendarle resnica biti *človeka*, ne pa simbolnega reda v neodvisnosti od njega. Vprašati se moram, kako je človek, da je simbolni red, red govornice lahko na način ravnodušnosti? Vprašati se moram o tej ravnodušnosti. Vidim, da Platon tisto najredkejše samoizgovarjanje istosti kot čisto vzhičenost gotovosti in svobode ravnodušnosti do biti ali nebiti razširja čez celoto biti. Vidim, kako se vzhičenost svobode čiste gotovosti kot lebdeča ravnodušnost naseoprtnosti biti in nebiti, časa in brezčasa, mejnosti in brezmejnosti prostora istosti totalno razgrinja čez vse. *Mora* se razgrinjati čez vse, *mora* biti vse. Le zakaj neki?

¹⁷Platon, *Parmenid*, v Problemi 7-8/1996, letnik XXXIV, str. 19--20.

¹⁸Kaj poreče na to Mladen Dolar? “In tako je z dialektično vajo: kdor se podaja nanjo, temu duša vzdrhti in je kot konj pred dirko ali kot star mož pred ljubezenskim aktom. Tesnoba, poželenje, slast, drhtenje, pričakovanje, trepet, strah, up – nemara je na moč nenavadno, da so to tista čustva, s katerimi navdaja dialektična vaja, ki bo v nadaljevanju sicer videti kot kar najbolj suhoparno početje. [...] Filozofsko drhtenje ni nikakršna naključna psihološka spremljevalna poteza, temveč nujni protipol, ki bo vse do kraja ostal nevidno ozadje hladnokrvnega razpredanja hipotez. Mladen Dolar, “*In Parmenidem parvii commentari*”, str. 63.

Kaj poreči na to? Zadnji Dolarjev stavek očitno demantira mojo trditev, da je za Platona razpoloženje spremljevalna okoliščina kot ovira mišljenja. Toda njegove besede moram brati kot impliciten odgovor na fenomenološki ugovor kantovski, heglovski filozofiji. A kako naj potem razumem pred tem izrečeno misel, da dialektična vaja *navdaja* s “čustvi” tesnobe, poželenja, slasti, drhtenja ...? Tu imam opraviti s trdovratnostjo mišljenja. (Bržkone jih mrgoli tudi pri meni, teh trdovratnosti. Ki so za človeka odpornejše in vztrajnejše od vsake trajnosti materije.) Pozor: “Kdor se podaja nanjo [dialektično vajo], temu duša vzdrhti in je kot konj pred dirko [...]” Kako torej? Najprej začenjanje dialektične vaje, potem drhtenje duše? Toda: mar ni ta “konj pred dirko”, to “drhtenje duše” tisto najprejše, da bi se lahko sploh kam odpravil? Saj ne rečem: “Filozofsko drhtenje ni nikakršna naključna psihološka spremljevalna poteza, temveč nujni protipol, ki bo vse do kraja ostal nevidno ozadje hladnokrvnega razpredanja hipotez ...” Kaj pa se zgodi, če rečem, da je razpredanje hipotez nujni protipol drhtenja? Kaj stori velikemu idealu (kartezijanskega, kantovskega, heglovskega ...) platonizma ta mali in navidez nepotrební obrat? Kaj se zgodi – v vizirju fenomenologije fakticitete, torej glede na *salto mortale natale* – z dialektiko? Je ta res *nujni* protipol drhtenja duše? Mar ni “samo” njen *možni* nujni protipol? Sploh pa ne univerzalni, vsečasni pol? Drugo vprašanje pa je, kako je mogoče po Heideggrovi natančni analizi tesnobe v jasni razliki od strahu tako mirno napaberkovati skupaj tesnobo in strah. Prav zaradi strahu pred tesnobo je strah vselej in stalno strah pred bivajočim ali bivajočim ničem bivajočega.

::V. 5. PLATONOV ZAČETEK

Platon začne z enim in konča z enim: z enim. Pleonastičnost je tu zanalašč. Vselej se da pri Platonu ugotoviti eno: če preneham z navajanjem odvečnih enoznačnih izrazov, potem sem povedal vse. Za vse, kar bi lahko sledilo dvo-pičju kot razlaga, je zdaj vse-eno. Še zadnjič: Platonova in (novo)platonistične henološke govorice so izrazi totalne suverenosti sintetičnega uma. Suverenost sintetičnega uma je veličasten fenomen evropske kulture, o tem ne more biti najmanjšega dvoma. A kaj ko je ta totalnost biti istosti totalno nezmožna pomujanja, torej preprostosti svobode.

Spregovoril sem o meji Platonove henologije. Na tej meji Platonov Parmenid zahteva in pričakuje od mislečega, da molči. Toda meni je zdaj vseeno za te njegove mejne misli. Zdaj moram začeti tam, kjer Parmenid Platona molči.

::V. 6. DRUGAČEN ZAČETEK

Platon začne z enim, napreduje k istemu bivajočemu, enemu bivajočemu, bivajoči istosti kot razliki in konča pri biti kot totalno drugem – enega. Zato stalno pomni, je stalno v anamnezi, jaz pa začenjam z bitjo, napredujem k enemu bivajočemu, istemu bivajočemu, k bivajoči istosti, da bi končal pri še bolj nenavadni resnici človeka, ki jo je moč razbrati v tako imenovanem enem absolutno. Platonove hipoteze tako zdaj razvrščam po svoji logiki:

1. aprezentiranje (5, 9)
2. prezentiranje (4, 8)
3. reprezentiranje (2)
4. samoprezentiranje (3, 6)
5. vase zagnjena samoprezenca (1,7)

1. Začeti iz nemogočega – za Platona. Iz tistega, kar Platonovega Parmenida zavije v molk. Bit, čas in prostor v samoizgovarjanju življenja v vzajemnosti – bodisi henološko neizrekljivo (5) ali nehenološko niti neizrekljivo ne (9). Zame izrekljivo ontološko, mimo henologije in tisto najbolj zavezujoče, ne kot dozdevni videz, ampak prvi jasni **e i do**- biti, časa in prostora, ki je izvorišče in tisto vladajoče tudi še logike enega istosti. Tesnoba, vedrina in čudenje kot breztemeljno vedrenje v sožitju. Tu pomujajoč stoji ali pade, vznika ali ponika prostost svobode. In da, res je: tu se znajdem v “nečem”, kar je brez opore in utemeljitve, brez razloga, ontaloškega *ratio*. Ni pa brez meje in mere.

2. Eno bivajoče v vznikanju in ponikanju kot prezentiranje. Prezentiranje je dvojno: tu ima Platon prav. Eno v vznikanju kot omejitvev brezmejnega daje

mejo, omejeno in brezmejno, in zatorej eno bivajoče: prezentiranje kot ubranost uprisotovanja (4) in eno v ponikanju kot razpuščanje meje in neomejenega: prezentiranje kot neubranost uprisotovanja (8). Tu prezentiranje, zaupljiva naslonjenost na trenutno eno omahne v breztalje, ki nikakor ni brezmejno in brezumno. Slednje je samo resnica henologije ontalogije. Oboje v temeljnem razpoloženju zaupljivosti. Brez v paradokse ubrane skepse.

3. Eno in isto bivajoče v biti, času in prostoru kot reprezentiranje. Izrekanje nagovarjajoč predhaja, se izpolnjuje v in zaostaja za istim enim bivajočim (2). V resnici predhajanja, izpolnitve in zaostajanja lahko enako kot Platon razberem izvorno protislovno naravo reprezentiranja: vzajemnost, nerazvezljivo vzajemnost spomina in pričakovanja, pravilnosti in nepravilnosti, avtentičnosti, neavtentičnosti, zavezujočnosti, zmotnosti spoznanja itn. V utemeljenem razpoloženju zaupljive gotovosti, brez v paradokse stalno ubrane skepse.

4. Eno v istosti kot samoprezentiranje. Eno v istosti kot samoizgovarjanju je neulovljivo, se pravi nerepresentabilno kot nenadnost spontanega vznika ali ponika. Je kot nenadnost zdaja, ki je neumestljiv, neoverovljiv, zato kot samoprezentiranje. Čista svoboda kot ujetost v neujemljivost. Je ne še kot ne več. Ni v času in je v času, je tisto zalebdenje. Biti in nebiti, časa in brezčasje, meje in brezmejnosti enega v istosti ni mogoče nadzorovati. Eno v istosti je, torej ni (3) in eno v istosti ni, torej je (6). Vzajemna optost kot odprtost biti in nebiti enega (istost različnosti), ne še in ne več. Vzhičena gotovost istosti biti in nebiti.

5. Eno "absolutno" kot vedrenje samoutemeljenosti. Vedrenje je čista sproščenost nevpadljivosti kot niti eno niti mnogo niti del niti celota niti isto niti različno niti prej niti zdaj niti pozneje niti izrekljivo niti neizrekljivo. Še celo niti niti in niti in (1). Na hrbtni strani pa mirna ravnodušnost nevpadljivosti nebiti, brezčasje in brezmejnosti (7). Oboje jase, toda nevpadljiv odmev prazaupljivosti, zaupljivosti in gotovosti biti, časa in prostora, ki se kaže kot vase zagrnjena samoumevnost. Nikakor torej ne gre za nekakšno "prazno množico, entiteto". Sploh pa tu "na mestu Enega ne zazija brezno manka".¹⁹ Tu se pokaže smiselnost Heideggrovega očitka dialektiki, da gre v njej prepogosto za golo vajo v preigravanju pojmov in vse premalo za človeka, za misel, ki bo to pojmovno dramo mislila v navezavi – ja na koga drugega pa kot na – človeka. To opozorilo vzame nase misel, ki v enem brez biti prepozna vedrenje samoutemeljenosti. Šele to je polna misel te zagate idejnosti. Misel, ki je tudi daleč stran od mistike nadnebnega zaumja. Eno, zagrnjeno samo vase, resda ni isto kot biti isto,²⁰ toda ploden korak naprej – in ne korakanje

¹⁹Mladen Dolar, "In Parmenidem parvii commentari", str. 66.

²⁰Prav tam, str. 65.

v praznem istem – je šele mišljenje ubranosti, ki je tu vase zagrnjena. Vase zagrnjena ubranost, ki ni niti eno, enako, isto, neenako, neisto.

Tu se zdaj lahko zberejo skupaj vici in dovtipi in se mirno navežejo na zgornje teze:

5: Mujo, ki samo sedi.

4: Mujo, ki pametno pritiska cel klavirski koncert na eno samo tipko, občinstvo ga ne posluša, ampak občudujoče prisluhne njegovi globokoumni pametnosti.

3: Žena ponoči počaka moža in se, ko se ta končno primaje, razburi: “Poglej se no, ja kakšen pa si! Mene si poglej, če grem ven, grem po trgovinah, si kupim kaj lepega, pa sem takoj lepša zate, ti uš ušiva!”. Pa mož mirno odvrne: “No ja, kaj se pa razburjaš. Kaj ne počnem isto? Grem ven, se malo napijem, pa si takoj lepša zame.” (Eno, ki je udeleženo na biti, je drugo od samega sebe, v tem ko je eno).

2: Človek je bitje, ki za razliko od živali veliko obeta. Zaradi moči govornice veliko obeta že pred obvladanjem govornice reprezentiranja. Med drugim tudi to, da mu bo predsedanje lahko sploh očitno predsedalo.

1: Svet, ki pogleda pod svoje noge in vidi, da stoji na tleh, ki so samo nevpadljivost breztalja, reče “ooOo” in prasne v brezdanjost smeha.

Kaj ugotovim? Če henologija svoj vrhunec doseže s tretjo in šesto hipotezo (istost različnosti biti in nebiti), sta njena neodpravljliva momenta vendarle tisto tako imenovano eno absolutno, ki nosi v sebi samoumevnost pomujanja kot vedrenja samoutemeljenosti, in tisto zgolj biti kot razpoloženski zor. Naj še tako lebdim v atopičnem prostoru in brezčasnem času svobode, v vzhičeni ravnodušnosti (ne simbolnega reda, ampak mene samega) do biti kot nebiti, pa vedrenju, tudi v vase zagrjnjeni samoutemeljenosti, ne uidem. Neizogibno se mi povrne sproščeno drugačne, a vendar ravnodušnosti ne samo do biti in nebiti, ampak tudi do enega ali ne-enega, in tudi istosti in različnosti kot neistosti. Tudi do Platonovega dialoga. In da, *I'm so politically correctly very very sorry*, tudi do dialektike in fenomenologije.

Kako govori govornica, če ne govori zgolj kot istovetenje razlikovanja (vselej istega) enega? Če ni le govornica enega kot henologija, je zato res neobvezno zgolj prazno, blodnjavo mnenje o godljastih masah bivajočega? Ne morem se otresti vtisa, da je Platon kljub veličastnosti mišljenja ujet v neko bazično trmo: trmasto gleda, misli, izgovarja vselej le ideje ali stvari, mnoge ali eno, najsi bivajoče ali nebivajoče. Govornica kot ontologija, kronologija in horologija govori Platonovemu Parmenidu v trenutku, ko, kot pravi sam, molči. Pa naj se tega njegovega molčanja navzame zadrega.

::V. 7 NEKAJ OSUPLJIVEGA

Platon začne z enim, jaz z bitjo. Ampak ali ni to še vedno isto polje razmišleka? A zato še ne povsem nepomembno in nezavezujoče? Kot osvetljevanje umnosti s strani diatetičnega vzpenjanja in sestopanja, ki si pri Platonu in platonistih zasluži le predikate blodnjave in nezavezujočega privida?

Slovita zadnja dva stavka dialoga zdaj spravljata v zadrego tiste poznavalce Platona, ki iščejo navdih v substanci onstranskega idejnega sveta, varno zaščitene pred zavratno spremenljivostjo in nezavezujočnostjo doksične malomarne eksistence ali misli, ki nevarno smrdi po iztrebku ali filozofsko zgodovinsko poznejšemu objektu *a*. Toda, mar ne spravlja v zadrego tudi tiste poznavalce Platona, ki stavijo na paradoksalno asubstancialnost idejnega? Zakaj? Mar ne zato, ker tudi epistemična paradoksalnost je, dokler je, sicer pa se zagrne v zakritost? In nas noče imeti za norce, saj nas bivajoče, ki se umakne iz urejene razvidnosti, najprej ne vleče za nos in nas ne dela za norce. Kvečjemu morda za norčave. Spravlja v smeh, ne pozna posmeha. Dela nas kvečjemu smešne, ne osmešene. Osmešen in kakor opeharjen norec je lahko samo tisti, ki si od drugosti obeta čisto pamet. To, upam, velja samo za tiste, ki v tem odstavku, in v spravljenosti v zadrego, prednjačijo.

Znanstvenost je zazankana, neizkorenljivo vraščena v dokso. Vse to, kar je povsem res, se vendarle, kot Platon položi na usta Parmenidu, le zdi.

Parmenid: "Torej naj bo tako rečeno, kakor tudi to, da se zdi, da če Eno biva ali ne biva, Eno in druge stvari v odnosu do samega sebe in v odnosu ena do druge vse na vse načine bivajo in ne bivajo ter se dozdevajo in ne dozdevajo." Aristotel: "Povsem res."²¹

Ne spravljata pa zadnja stavka v smešno zadrego zgolj druge. Pa naj se moje pametnosti navzame zadrega. Tudi meni ta dva stavka naredita "nekaj". Spravita me namreč v osuplost, kajti --- je nemara misel pomujanja že Platonova? Četudi brez jasnosti artikuliranega spoznanja nehenološkega zora brezdanjosti? Je mogoče najti pri Platonu to zgolj pomujanje, tudi v vasezagnjenosti, ki je drugače kot stalnost nestalnosti enega? Je Platonova misel – poganjek, ki po dolgem času zacveti v fenomenologijo fakticitete?! Četudi henološko zamejena, torej neposredno neartikulirana? Nosi v sebi ta čudni, zafrkljivi zadnji stavek *Parmenida* kritiko tudi statične transcendentalne filozofije, tudi statične fenomenologije, in tudi genetične fenomenologije?! Se pravi kritiko stalnosti prezence absence?!

²¹Prav tam, str. 51.

Morda pa Parmenidove zadrege “starega konja pred dirko”, ki sem jo tako naglo odpravil kot nezavezujočo zastranitev, vendarle nisem dobro razumel?! Kaj pa če ta Parmenidov nemir, ko je soočen z moledovanjem vednosti željnih, izhaja iz zadrege nekoga, ki bi veliko raje vedril pod milim nebom kot pa dialektično stopal in sestopal skozi ideje, ker so ideje v svoji dialektični akrobatiki enostavno – preč?²² Nenazadnje, Platonova filozofija poteka na način pogovora, torej med živimi ljudmi. Ni nikoli mono-logija ideo-loga. Zato je verjetno Platon tisti mislec, ki nikoli ne dolgočasi. Tudi Nietzsche prvoosebno nagovarja sebe – in s tem tako zavezujoče tudi mene, tebe. Zato sta ta dva misleca tisto najbolj živo filozofiranje. Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger so solilokvisti. Moj prvi, seveda ne kategorični, pravzaprav niti imperativ ne: nagovarjaj sebe, tako da nagovarjaš živega drugega, živost drugega. Ne nagovarjaj sebe tako, da nagovarjaš vse drugo – samega sebe v univerzalni razosebljeni pameti, ki naj vodi tebe v absolutno (varno) distanco in vse živo v nekaj povsem drugega.

Vse je povsem res, zdaj prvo, zdaj drugo in zdaj tretje – torej ne več prvo in drugo? Me sledenje Parmenidovim mislim ne vzgaja v resnico pomujanja neskritosti? Ali ne morem tega dojeti kot pomujanje v neskritosti enega, drugega, tretjega? Kam pa “odide” to prvo, če je to res, če zavlada v neskritosti drugo? Je to vase zagrnjeno? Brezčasnost, brezbitnost enega --- če je vse skupaj povsem res, mar to ne pomeni, da je lahko brezčasje zares brez časa? Toda na način vasezagrnjenosti časa? Mar ni prav prva idejna postavka, prva hipoteza o enem absolutno tista odprtost smisla, ki meni omogoča, da se lahko tudi in predvsem mimo novoplatonsko-mistične tradicije zaobrnem k neki praočitnosti, ki je srčika, “noematično jedro”, bistveno človeške – vsakdanjosti? Vedrenje pod milim nebom, po katerem tudi hrepenim, segam z grabečo besedo, pa ostaja tisto onkraj hočem-nočem, onkraj izrekljivosti? Kot čista p(r)ozornost vase zagrnjene razgrnjenosti vsega, vesoljno vsemirje biti na način niti biti niti časa niti prostora niti enega niti mnovega niti protislovja niti identitete niti možnosti niti dejanskosti niti nujnosti niti naključnosti niti in niti ali niti niti?

Vse je res, tako prvo kot drugo in neprvo in nedruvo v vzajemnosti in nesoizmernosti – mar ni to kratkorečno, lucidno ubesedena resnica vsevprek

²² Nič-več-moči-se-naravnati-na-nekaj je šele posledica **lhqh**, natanko tako kot **orqoth**- (ravnati se po bivajočem) predpostavlja **ajlhqeia** bivajočega (neskritost). Za grško in našo rabo jezika je značilno, da Grk **lhqh**, zakritost v smislu biti preč, izreka o *bivajočem*, s katerim naj bi bil človek v odnosu. Grk pravi: bivajoče je preč, tako da človek nič več ne ve. Mi pravimo obratno: nič več vedoči človek je “preč”, “premaknjen”. Zato je torej popolnoma narobe, če **lhqh** prevajamo s pozabljanjem in pozabljanje kakor da samoumevno jemljemo za subjektivno, duševno dogajanje.” Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höblengleichnis und Theäet*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, str. 140-41.

umevanja dokse? Ki si jo strogo filozofirajoči ne le privoščiči, ampak jo živi kot resnico življenja in bivajočega?

Kako torej? Platon ne začne z enim in ne konča z enim? Njegov Parmenid – mar ne začne z nečim, kar je pred enim, pred resnico enega, ki se mora razplesti v kompleksno in spotakljivo miselno strukturo? Ali Parmenid ne začne z – vedrenjem pod milim nebom? Ki ga prošnja vednosti željnih stvari v nelagodje? In si je kmalu zatem, v naklonjenosti do prisrčne živosti drugega sprašujočega, pripravljen “storiti silo” in se kot star konj pognati v razkrivanje tistega **noei n** in **dialegesqai**, ki tako spokojno počivata pod odejo **lhqh**? In pa zadnja dva stavka dialoga – mar s svojo nenadno vpeljavo neobhodnosti tistega **decomai** kot relativizacijo stalnosti umevanja ne nakaže meje, umerjenosti teoretične sintetične umnosti na pomujanje neskritosti? Ali ne nakaže, da je sam uglašen v nekaj izvirnejšega? Ni to sporočilo sprašujočim in vednosti željnim, da je čas za tisto “oh kako rada pamet odleti”? In bi ga, če bi mi bilo dano, da ga obiščem v njegovem času tik po pogovoru, najbž našel v sproščnem in neobveznem kramljanju ali v čistem ždenju, v totalni nedovzetnosti za recimo moja filozofirajoča vprašanja? In bi se mi nemara zjasnilo, da je tudi in predvsem zaradi tega – modrec?²³ Najresneje vprašano: ali ga ne bi našel mirno posedenega zraven Mujota, ki samo sedi? Morda celo v nekem čudno norčavem hahljanju?

²³Torej tisti in tisto, proti kateremu in čemur se tako decidirano bori Husserl?

::LITERATURA

- Heidegger, M. (1993): *Platonov nauk o resnici*, Phainomena, Ljubljana.
- Heidegger, M. (1993): *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt a. M..
- Heidegger, M. (1992): *Platons Sophistes*, Klostermann, Frankfurt am. M..
- Heidegger, M. (1983): *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29-30, Klostermann, Frankfurt a. M..
- Heidegger, M. (1988): *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Klostermann, Frankfurt a. M..
- Nietzsche, F. (1988): *Onkraj dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, F. (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Platon (1995): *Država*, Mihelač, Ljubljana.
- Platon (1996): *Parmenid*, v Problemi 7-8/, letnik xxxiv.