

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

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

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

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

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

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

Ta dva dela napotujeta v različnih smereh:

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

Puščava raste: gorje mu, kdor puščave prikriva!
Kamen škrt ob kamen, puščava gošta in davi.
Strašanska smrt boljši goreče rjavo
in ž v e č i, – njeno življenje je njeno žvečenje ...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

... dejansko je isto misliti kakor tudi biti.

(III. Prevod I. Schüßler).

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

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

...λευσσε δ ὄμωσ ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίεσ;

...Toda glej odsotno, glej ga, kako je kljub vsemu trdno prisotno za misel;

(IV.1. Prevod I. Schüßler).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vse je polno hkrati svetlobe in noči, ki zavrača prikazovanje, enakih med seboj, saj se v nobeno izmed obeh ne primeša nič.

178 (IX.3sl. Prevod I. Schüßler).

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

αἰ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴψα
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερναι;
πάνηι γὰρ ἢ στυγεροιο τόκου καὶ μίξις ἄρχει

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

...
(Prevod I. Schüßler).

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

179

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

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

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

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

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

ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

180 Naravi je vseč skrivati se.

(CXXIII. Prevod A. Jannière).

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

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

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

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

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

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

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

Iz francoščine prevedel prof. dr. V. Kalan.

Opombe

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

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

³ ... οὐσίας τῆς φύσεως ἀρχῆς τὸνὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ ... "Narava je določeno načelo in /določen/ vzrok gibanja in mirovanja v tistem, v čemer se prvotno nahaja po sebi" (*Phys.* II,1, 192b 21sl. Prevod I. Schüßler). Besedo ποιήσις, "proizvajanje" tu razumemo v širokem smislu "privedi nekaj v očitvidno pričujočnost" (in ne v zoženem pomenu tehnične proizvodnje). Ta široki pomen najdemo pri Platonu, ki je ποιήσις določil kot ἄγειν εἰς οὐσίαν, "gnati /neko stvar/ v bivanje" (*Sph.* 219b4). Če rečemo, da se naravno bitje poraja s "samo-ustvarjanjem" ali "samo-proizvodnjo", tedaj s tem želimo izraziti, da se *samo, samodejno* vodi k biti, k očitvidni navzočnosti - ne pa tega, da bi tu šlo za nekakšen način tehničnega proizvajanja po zgledu zdravnika, ki samega sebe zdravi, da bi v sebi ustvaril zdravje. Aristoteles ta zadnji način proizvajanja izrecno odkloni, češ da ni v skladu s proizvajanjem po "naravi" (op. cit., loc. cit., nadalj.).

⁴ Karl-Heinz Volkmann-Schluck, nemški filozof (1914-1981), razvilja podobno misel v predavanjih, ki jih je večkrat imel (nazadnje v zimskem semestru 1978/79) na Univerzi v Kölnu o *Die Philosophie der Vorsokratiker* in ki jih je izdal Paul Kremer pri založbi Königshausen & Neumann, Würzburg 1992: Aristoteles naj bi razumel odsotnost edino kot στέρσις, kot "manjkanje" εἶδος-a in potemtakem kot način, ki ga ima ta εἶδος sam, da bi bil prisoten (način, ki je ravno način odsotnosti) (str. 136sl.).

⁵ I. Kant, *Kritika presodnosti*, 2. del: Kritika teleološke presodnosti, zlasti §§ 80, 81, 85. Prim. naš članek: *Le problème de la nature organique dans la "Critique de la faculté de juger" de Kant.* V: *Fonction et finalité, Symposion écrit; Livraison* 13. nov. 1984, Association F. Gonseth, Institut de la Méthode, Bienne/Biel, str. 123.

⁶ Anaksimandros, fr. 1 (Diels I, str. 89).

⁷ To misel dolgujemo M. Heideggerju, ki jo na kratko nakaže v svojih predavanjih *Parmenides*, ki jih je imel na Univerzi Freiburg in Breisgau v zimskem semestru 1942/43 in ki jih je izdal Manfred Fringsa v okviru *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Band 54, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, zlasti str. 88. V teh predavanjih Heidegger nasprotja svetlobe in mraka tolmači v njenem svojstvenem gibanju izhajajoč od ἀ-λήθεια ("Ent-bergung", "raz-zatemi", "raz-kritje") ter torej svetlobo kot tisto, kar raz-zatemni, raz-kriva, ali kot gibanje raz-krivanja (Ent-bergung), temo pa kot tisto, kar zamračuje, zagrinja, skriva ("ver-birgt") kot gibanje obvarovanja (Ver-bergung). Čeprav Heidegger v teh predavanjih podaja samo tolmačenja *prooimion-a* k *Pesnitvi*, je kljub temu s tem odprl novo obzorje tolmačenja *Parmenidove Pesnitve* v celoti, zlasti pa njenega *drugega dela*.

⁸ To interpretacijo fragmentov XII in IX dolgujemo Karl-Heinzu Volkmann-Schlucku, op. cit., str. 90sl.

⁹ Za interpretacijo fragmenta VI prim. K. H. Volkmann-Schluck, op. cit., str. 135.