

Robert Petkovšek

PLATON V DELU *BIT IN ČAS*

Poznana je misel angleškega filozofa A. Whiteheada, da je zgodovina zahodne filozofije le vrsta opomb k Platonovi filozofiji.¹ Filozofija se je neprestano vračala k Platonu in v različnih oblikah ponavljala njegovo misel. Dvigali pa so se tudi glasovi zoper Platona, med katerimi je najbolj poznan F. Nietzsche. Zgodovina filozofije torej ni le zgodovina pozitivnih, temveč tudi negativnih »opomb« k Platonovemu delu; je platonizem in je tudi antiplatonizem. Pri Heideggru je mogoče najti obojno držo. Če je za zrelega in poznega Heideggra bolj značilen antiplatonizem, ki želi preseči platonistično izročilo in utemeljiti filozofijo na predsokratskih mislecih, Parmenidu in Heraklitu, pa je mogoče ugotoviti, da zgodnji Heidegger do Platona goji pozitiven odnos.

131

In vendar v *Biti in času*, ki si za enega od ciljev zadaja razgradnjo (Abbau) zahodne filozofske tradicije, Platonovega imena ne najdemo med misleci, ki naj bi jim veljala posebna pozornost. Heidegger si tu za glavne sogovornike izbere Aristotela, Descartesa in Kanta.

¹ Prim. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, Harper & Row Publishers, New York 1960, str. 63.

Te Heideggrove izbire ni težko razumeti. Vprašanje, ki sta mu *Bit in čas* v prvi vrsti posvečena, je razmerje med bitjo in časom, omenjeni trije misleci pa so imeli v zgodovini filozofije odločilno vlogo pri pojmovanju te temeljne zveze med bitjo in časom. Toda Platonu vseeno pripada pomembno mesto v miselnem obzorju *Biti in časa*. Pomenljivo je že dejstvo, da se Heideggrov prvenec začne s citatom iz Platonovega *Sofista*. Kakorkoli že, Platon je odločilno vplival na oblikovanje pojmovnosti zahodne filozofije, zato se tudi Heidegger *explicite* ali *implicite* nenehno vrača k njemu. Kasneje, leta 1955, Heidegger v predavanju *Kaj je to – filozofija?*, ki ga je imel v francoskem Cerisyju, ugotavlja: »*Filozofija danes govori grško.*« Splošno sprejeto je, da je bil glavni tvorec te grške filozofske pojmovnosti Platon.

Aristotel in Platon

1) Heidegger poudari, da je grška filozofija dosegla znanstveno najvišjo in najčistejšo stopnjo pri Aristotelu.² Med Aristotelovimi deli, ki so Heideggra v tem obdobju najbolj pritegnila, je bila *Fizika*, v kateri najdemo prvo filozofsko obravnavo problema časa. Na to Heidegger opozori v *Biti in času*.³ Toda za grško filozofijo je značilna neka temeljna pozaba tega, da tudi interpretacijo biti določa časovnost. Grška filozofija – kot tudi vsa kasnejša zahodna filozofija – ni imela razvite temporalne zavesti. Eno od osnovnih dejstev, na katera Heidegger nenehno opozarja, je časovna pogojenost sleherne interpretacije. Vsako izrekanje, vsako mišljenje, se odvija na obzorju časovnosti. Prav strukture te zavesti želi Heidegger predstaviti v *Biti in času*. Grška filozofija pa se te časovne določenosti interpretacije biti ni zavedala. Še več, časa ne le ni pojmovala transcendentalno, ampak kot cno izmed bitij, česar se tudi Aristotel ni zavedal. Analiza Aristotelove *Fizike* naj bi torej opozorila prav na pozabo mišljenja časovnosti (temporalnosti) kot obzorja grške ontologije. Kot takšna je Aristotelova razprava o času določala

² Prim. *Bit in čas* (v nadaljevanju *BiČ*), Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 50.

³ Prim. *Fizika* D 10, 217, b 29 – 224, a 17. Prim. *BiČ*, str. 50: »*Aristotelova razprava o času je prva izčrpna interpretacija tega fenomena, ki nam jo daje izročilo. Določila je v bistvu vsako kasnejše dojetje časa.*«

kasnejša pojmovanja časa, npr. Bergsonovo in Kantovo. Končno tudi »Kantova osnovna ontološka usmeritev ostane grška«. ⁴

Toda to ni edini razlog, zaradi katerega ima Aristotel v *Biti in času* tako pomembno mesto. Omenimo lahko vsaj še dva druga:

2) Heidegger je prepričan, da je z Aristotelom znanstvena filozofija dosegla svoj prvi znanstveni višek in si prisvojila fenomenološko držo, nakar je zopet zapadla neznanstvenemu in nefenomenološkemu duhu ter začela propadati. Aristotel je »zadnji od velikih filozofov, ki je imel oči, da je videl, in kar je še odločilnejše, da je imel energijo in žilavost, da je raziskavo vedno znova privedel na pojave in na videno, in je preziral vse divje in puhle spekulacije, četudi so bile še tako po volji zdrave pameti«. ⁵ Aristotel je potem takem za Heideggerja fenomenolog, čigar misel je usmerjena k stvarjem samim. Študij Aristotela nas najprej uči fenomenološke držbe, nas uči videti, in Heidegger razume svoja prizadevanja kot poskus obnove tega prvotnega fenomenološkega duha filozofije. Še v Freiburgu (1915–1923) in kasneje v marburških letih (1923–1928) Heidegger ne more skriti svojega navdušenja nad Aristotelom. Gadamer poroča, da je Heidegger na predavanjih »včasih izgubil sleherni odmik in ni bilo mogoče razumeti, da se sam ne identificira z Aristotelom, ampak da v resnici meri na protiprojekt«. ⁶ Ali kot Gadamer pravi drugje: »V študijah o Aristotelu je poskušal prepričati takrat vodeča filozofa, Husserla in Natorpa, da je bil Aristotel fenomenolog in je imel v vidu stvari same.« ⁷ Poročilo, t. i. *Natorpbericht* iz leta 1922, ki ga je Heidegger napisal na Natorpovo željo, da predstavi svojo interpretacijo Aristotela, kaže, da je imel v načrtu nekakšen *magnus opus* o Aristotelu (*Aristoteles-Abhandlung*), ki pa ga ni nikoli zaključil in predstavil v tej obliki. *Bit in čas* je v marsičem tudi sinteza njegovih komentarjev Aristotela, tako da se F. Volpi celo sprašuje, v kolikšni meri je *Bit in čas* pojmovni prevod oziroma prisvojitve *Nikomahove etike*. ⁸

133

⁴ Prim. BiČ, str. 50.

⁵ Ga 24, str. 329.

⁶ H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J.C.B Mohr, Tübingen 1983, str. 118.

⁷ H.-G. Gadamer, »Un écrit 'théologique' de jeunesse«, v: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, T.E.R., Mauvezin 1992, str. 15.

⁸ Prim. F. Volpi, »Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?«, v: *Reading*

3) Mesto, ki ga ima Aristotel pri interpretaciji Platona, pa je odvisno tudi od hermenevtičnega pristopa, ki zahteva, da interpretacija izhaja iz tistega, kar je bolj jasno, in šele nato preide k tistemu, kar je manj znano: od jasnega k temnemu (*vom Hellen ins Dunkle*).⁹ Aristotelova filozofija je višek antične filozofije; je tisti razgledni stolp, od koder je mogoče najbolje razumeti antično filozofijo; je *milieu*, ki si ga mora misel ustvariti, da *vidi*, da razume. To je tudi pristop, ki si ga je Heidegger izbral za interpretacijo Platona: Platona je mogoče razumeti samo po Aristotelu.¹⁰

Heideggerja zato Aristotel ne zanima samo kot pisec prve razprave o času. Zanima ga tudi kot fenomenolog in »znanstveni filozof«, pri katerem je antična znanstvena filozofska misel dosegla svoj višek in je kot taka tudi primarno izhodišče za razumevanje antične filozofije.

Hermenevtika logosa

134 Med glavne cilje svojih raziskav uvršča Heidegger *razgradnjo* (Abbau, Destruktion) tradicionalne logike in ontologije. Ko se je v letih 1921–1922 posvečal poglobljenemu študiju Aristotela, je poudaril, da so njegove »raziskave prispevek k zgodovini ontologije in logike«. ¹¹ Predpostavka tega projekta je jasna: predmet razgradnje je metafizika, logika in ontologija pa sta žarišče metafizike. Metafiziko je mogoče razumeti in preseči le, če najprej dojamemo smisel in pomen tradicionalne logike in ontologije. Razvozlati mehanizme tradicionalne logike in ontologije pa pomeni razvozlati govorico zahodne filozofske pojmovnosti, ne samo srednjeveške sholastike, ampak tudi tako eminentnih in med seboj različnih si filozofov, kot sta bila npr. Kant in Hegel.¹²

Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought (izd. Th. Kisiel in J. van Buren), State University of New York Press, New York 1994, str. 195–213.

⁹ Prim. *Ga* 19, str. 11.

¹⁰ Prim. *Ga* 19, str. 189: »Nobenega znanstvenega razumevanja, tj. historičnega povratka k Platonu ni, ne da bi šli skozi Aristotela.«

¹¹ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (v nadaljevanju *NB*), T.E.R., Mauvezin 1992, str. 17; 29: »Raziskave k zgodovini ontologije in logike«.

¹² Prim. M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963* (hrsg. Biemel – Saner), Frankfurt

Poskus, razumeti *logos* zahodne filozofije, je tudi pot k izvornim motivom, iz katerih se je porajala zahodna filozofska tradicija. To pomeni vrniti se h grški filozofiji, in še natančneje: k Aristotelu. Hermenevtika je, hoče biti mišljenje izvorov in razjasnjevanje predpostavk, iz katerih je mogoče dojeti smisel nekega pojava. Vračanje h grštvu in izvorom grške filozofije želi biti prispevek k hermenevtiki filozofske pojmovnosti, tj. filozofskega *logosa* Zahoda.

Na tem področju se Heidegger ni povsem odpovedal linearnemu pojmovanju zgodovine misli. Če je za Hegla zgodovina obenem zgodovina duha, ki je na poti k vedno globlji ozaveščenosti, je za Heideggerja zgodovina pojmovnosti zgodovina propada in oddaljevanja od izvirov. Zgodovina je postopno *zakrivanje* in *pozaba* izvornega, s tem pa tudi zgodovina propada.¹³ Na tej točki izdaja Heideggerova misel znake platonizma, saj prevzame element platonsko-mitičnega pojmovanja zgodovine/dejanskosti kot oddaljevanja od izvornega.

Čeprav je temeljno vprašanje *Biti in časa* razmerje med bitjo in časom, delo torej odpira vrsto drugih temeljnih filozofskih vprašanj, med katerimi je vprašanje *logosa* eno najpomembnejših. K temu vprašanju se je Heidegger vračal skorajda v vseh predavanjih iz svojega marburškega obdobja. Ni se preprosto zadovoljil z uporabo že poznanih tipov filozofskega mišljenja, kot sta npr. formalna logika ali dialektika, ampak ga je zanimala njihova izvornost, zaradi česar že znane in samoumevne tipe mišljenja izpostavlja hermenevtično-fenomenološki interpretaciji, ki ji pripisuje vlogo »*predteoretične praznanosti*«. ¹⁴

135

1990, str. 27. Citirano pri J.-F. Courtine, »Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther«, v: *Nos Grecs et leurs modernes* (izd. B. Cassin), Seuil, Paris 1992, str. 346: »Potrebujemo kritiko pretekle ontologije, ki seže vse do korenin v grški filozofiji, zlasti do Aristotela, čigar ontologija je močno dejavna in živa tako pri Kantu in celo pri Heglu kot pri tem ali onem srednjeveškem sholastičnem avtorju.«

¹³ Prim. Ga 63, 76: »Razgradnja, to pomeni tukaj: povratek h grški filozofiji, k Aristotelu, da bi videli, kako neko določeno izvorno zapade in postane zakrito, in tudi, da sami stojimo v tej zapadlosti.«

¹⁴ Prim. Ga 56/57, str. 63–117.

Pojem *logosa* izhaja iz grške miselne tradicije. Kasnejša filozofija ga je prevajala različno: kot um, sodbo, pojem, definicijo, razlog, razmerje.¹⁵ Pojem *logosa* so različne filozofske smeri in različni razlagalci razumeli različno, velikokrat celo v nasprotnem pomenu. Heidegger pa želi opozoriti na temeljne razsežnosti *logosa*, ki naj bi se jih dotedanje interpretacije premalo zavedale. Izsledke svojih hermenevtičnih raziskav *logosa* povzame v *Biti in času*: izvorni pomen *logosa* je razodevanje oziroma kazanje. »Λόγος kot govor pove toliko kot δηλοῦν, razodevati to, o čemer je v govoru »govor«. Aristoteles je to funkcijo tudi določneje ekspliciral kot ἀποφαίνεσθαι. Λόγος pusti nekaj videti (φαίνεσθαι), namreč to, o čemer je govor.«¹⁶ Do teh spoznanj pa ni prišel le Aristotel, marveč tudi njegov učitelj Platon. Platon vidi vlogo dialektike prav v razkrivanju in razjasnjevanju. »Bistveno vlogo pa ima δηλοῦν, kazanje in razodevanje stvari samih.«¹⁷ Heidegger je prepričan, da je imela grška filozofija mišljenje *logosa* za svojo primarno in najpomembnejšo nalogo.¹⁸ Prav v tej temeljni odločitvi, dati *logosu* osrednje mesto v mišljenju, pa tudi v spoznanjih tako usmerjene filozofije vidi Heidegger veličino Aristotela in Platona.

136

Hermenevtična interpretacija *logosa* pa pomeni tudi nov pristop k tradicionalni *onto-logiki*, ki temelji na formalni logiki in dialektiki. Hermenevtične interpretacije *logosa* najprej omogočijo novo, poglobljeno razumevanje logike z vidika njene izvornosti, tj. *logosa*. Šele nato je mogoče tudi boljše razumevanje *onto-logije*. Ena glavnih Heideggrovih tez je namreč, da tradicionalna ontologija temelji na logiki, zaradi česar jo označuje tudi kot formalno ontologijo, torej kot ontologijo, ki se je razvila v mejah formalne logike.¹⁹ Toda interpretacije biti, tj. *onto-logije*, Grki niso razumevali zgolj z ozkih izhodišč formalne logike, kot logično razčlenitev bivajočega. Ontologijo, tj. govor o biti, so razumeli kot *kazanje* biti. »Logos oziroma 'logia',« pravi Heidegger, »je izvirnejša od logike.«²⁰ Formalnogiško ali

¹⁵ Prim. BiČ, str. 58.

¹⁶ BiČ, str. 58. Prim. Aristoteles, *De interpretatione*, cap. 1–6, *Metaphysika* Z 4 in *Ethica Nicomachea* Z.

¹⁷ *Ga* 19, str. 286–287.

¹⁸ Prim. *Ga* 19, str. 252: »Za Grke je bilo preiskovanje λόγος-*u* ena od temeljnih nalog.«

¹⁹ Prim. *Ga* 19, str. 206.

²⁰ *Ga* 19, str. 438.

dialektično obravnavanje bivajočega torej še zdaleč ni izvorni pristop k stvarnosti. Izvorni pristop se skriva v *logosu*, logika pa je zgolj eden od *modusov logosa*. Zato je torej potrebna ponovna interpretacija *logosa*. Razumevanje *logosa* je treba *ponoviti* (wiederholen), to pa je tudi pot, ki vodi k izvornim potezam grške prisvojitve biti.

Primarno mesto resnice

Razumevanje *logosa* je na pomemben način povezano tudi s pojmovanjem resnice. Na to, da resnica ne sodi v red stvari, marveč v red misli, je opozoril že Aristotel.²¹ Heidegger očita kasnejši zahodni filozofski tradiciji, da je za primarno mesto resnice izbrala stavek in mišljenje resnice zaprla v meje stavčne logike. Prav temu pojmovanju resnice pa Heidegger ostro nasprotuje. Resnico želi osvoboditi izpod »gospostva« stavka. Poudarja, da je bil tudi Aristotelov pojem resnice veliko širši, kot je to mislilo kasnejše filozofsko izročilo. Za to najde potrdilo v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer Aristotel določi razmerje med *logosom* in resnico. V tem odlomku Aristotel poudari, da primarno mesto resnice ni beseda, ni stavek, marveč duša. Po Aristotelu je duša tista, ki »resniči« (*ἀληθεύει τῆ ψυχῆ*). Od sposobnosti, ki jih ima duša, se le *αἰσθησις* in *νοῦς* ne moreta nikoli motiti. Za vse druge spoznavne sposobnosti duše – *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* – pa je značilno, da jih določa in omejuje *logos*. Tu nastopi tudi možnost zmote, ki izhaja iz specifične strukture *logosa*. Za *logos* je namreč značilno sintetično delovanje.²²

137

Heidegru se na tem mestu zdi zlasti pomembno poudariti Aristotelovo fenomenološko razumevanje pojma *νοῦς*: *νοῦς* je neposredno doumetje samo (Vernehmen), se pravi duhovno zaznavanje, ki ni vezano na sintetično naravo *logosa*.²³ To pa je za Heideggra tista pomembna ločnica, ki razmejuje Aristotela in Platona.

²¹ Prim. *Metaphysika* V, 4, 1027b 25–28.

²² Prim. *De anima*, D 6, 430 b 1–2: τὸ γὰρ ψεύδος ἐν συνθέσει αἰεί.

²³ Prim. *NB*, str. 38: »Le fenomenološko razumevanje *νοῦς*-a naredi celotno strukturo pojavov razumljivo.« Prav tam, str. 40: »*Νοῦς* je dojemanje samo.«

V nadaljevanju bomo poskušali orisati glavne značilnosti Platonovega in Aristotelovega spoznavoslovja ter opozoriti na razlike med njima, ki jim Heidegger pripisuje pomembno mesto.

Platonovo filozofijo je treba razumeti kot zavrnitev »negativne oziroma nihilistične ontologije« sofistov, tj. »ontologije, osvobojene biti«. ²⁴ Sofistika je na *logos* gledala s formalnega in pragmatičnega vidika kot na sredstvo prepričevanja, ki je v službi *psihagogije* in nima nikakršnega razmerja do stvarnosti same na sebi. Zanima jo forma, in ne vsebina *logosa*. Sofistika celo prvič v zgodovini filozofije izrazi dvom stvarnosti sami na sebi (prim. Protagoras, Gorgias).

Nasprotno pa Platon – tako kot že njegov učitelj Sokrat – v *logosu* vidi sredstvo, ki vodi k stvarni vsebini. Najzanesljivejši in univerzalni način pristopa do stvarnosti so za Platona pojmi (λόγοι). »Zdelo se mi je potrebno, da se zatečem k pojmom, da bi mogel po njih spoznavati resničnost stvari.« ²⁵ Misliti zanj pomeni »popotovati skozi pojme«. ²⁶ Resnica je zato po Platonu vezana na *logos*, na dialektično formo *logosa*. Če ima za sofiste *logos* predvsem – pri nekaterih celo izključno – vlogo *psihagogije*, ima za Platona najprej vlogo razkrivanja resnice bitij. Tako Platon razlikuje med sofističnim in dialektičnim *logosom*.

To Platonovo delitev *logosa* na sofistični in dialektični *logos* primerja Heidegger z Aristotelovo delitvijo možnih spoznavoslovnih pristopov do stvarnosti na sofistični, dialektični in filozofski pristop. Sofistično spoznavoslovje po Aristotelu vodi le k navideznemu znanju in odvrča od »gledanja« resnice stvari, zato niti ni spoznanje v pravem pomenu besede. Nasprotno pa dialektika vodi k resničnemu spoznanju. Tu pa Aristotel uvede dodatno delitev resničnostnega *logosa* na dialektični in filozofski način spoznavanja.

²⁴ Prim. J.-P. Dumont, »Introduction«, v: *Ecoles présocratiques*, Gallimard (Folio-essais), Pariz 1991, str. 929; LVII.

²⁵ *Fajdon*, 99 E: »χρηῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκπεῖν τῶν ὄντων τῇ ἀλήθειαν.« (Slov. prev. *Poslednji dnevi Sokrata*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 209.)

²⁶ *Sofist*, 253 B 8.

Po Heideggru naj bi se Aristotel zavedal omejenosti dialektičnega spoznanja. Dialektika je sicer že na poti k resničnemu spoznanju, h gledanju resnice, toda pri tem ne pride na cilj. Je le priprava na pravo spoznanje, na »gledanje« resnice. Cilja, ki je s fenomenološkega vidika opredeljen kot »gledanje« resnice, ne doseže zaradi ujetosti v strukturo *logosa*. »Aristotel pa je videl notranje meje dialektike, ker je filozofiral bolj radikalno.«²⁷ Pokazal je, da se zaveda ujetosti dialektike v strukturo *logosa*.²⁸ Zato išče tiste razsežnosti misli, ki niso vezane na *logos*. Takšna je npr. najvišja oblika misli, ki jo goji filozofija: modrost (σοφία). Dialektiko naj bi zamenjala filozofija. Toda Heidegger opozarja, da tudi Aristotelu ta načrt ni v celoti uspel. »Aristotel si je sicer prizadeval, da bi v ideji σοφία presegel λόγος in prešel k γοεῖν, ki je prost od λέγειν. Toda če si to natančneje ogledamo, je tudi njegova določitev tega, kaj je ἀρχή, kaj je ἀδιώρετον, dobljena iz osnovne usmeritve, ki temelji na λόγος-u. ... Temeljne značilnosti biti so pridobljene iz okolja λόγος-a.«²⁹ Tudi Aristotel naj bi torej podlegel neki vrsti »logocentrizma«. Četudi je bil njegov namen določiti filozofijo kot neposredno zrenje prvih počel, kot »čisti γοεῖν, ki se dovršuje kot τιγεῖν«,³⁰ pa po drugi strani pojem »voeῖν« večkrat opredeljuje s pomočjo *logosa* v smislu »logičnega umevanja« oziroma umevanja s pomočjo *logosa* (voeῖν μετὰ λόγου).

139

Za izhodišče svoje interpretacije antične filozofije si torej Heidegger izbere Aristotelovo tripartitno delitev možnih spoznavoslovnih pristopov do stvarnosti: sofistika (σοφία φαινομένη), dialektika (πειραστική) in filozofija (γνωριστική).³¹ Resnično spoznanje je dano le neposrednemu umnemu zrenju, ki se dovrši v filozofiji. Dialektika je priprava nanj, sofistika pa od njega odvrača in zavaja k prividnemu znanju.

Heidegger torej grštvu očita utesnjenost v strukturo *logosa*, »logocentri-

²⁷ Prim. *Ga* 19, str. 199.

²⁸ Prim. *Ga* 19, str. 529: »Iz tega, kar smo doslej spoznali o dialektiki, je jasno, da λόγος edini omejuje možnosti, znotraj katerih lahko spoznamo nekaj o bivajočem in o biti.«

²⁹ *Ga* 19, str. 224. Prim. še str. 179–180.

³⁰ *Ga* 19, str. 179.

³¹ Prim. *Metaphysika* III, 2, 1004 b 25.

zem«. Z omenjeno interpretacijo Aristotela in njegove tripartitne spoznavoslovne sheme želi Heidegger po eni strani opozoriti prav na to potopljenost grške misli v strukturo *logosa*, po drugi pa tudi na nekatere, že fenomenološke Aristotelove uvide v pojem »umevanja« (νοῦς), ko ga opredeljuje kot neposredno, »ne-logično« in celovito dojemanje resnice. V zvezi s to utesnenostjo grške filozofske misli v strukturo *logosa* opozori Heidegger tudi na specifično ontologijo, ki bit pojmuje kot navzočnost, *logos* pa kot najboljše sredstvo *ponavzročevanja*.³² Aristotel torej niha med potopljenostjo v *logos* in fenomenološkimi uvidi, ki noetičnemu spoznanju (νοεῖν) pripisujejo sposobnost preseganja diskurzivnega, pojmovnega mišljenja (λόγος).

140

Čeprav Heidegger pri Platonu še ne najde tistih ključnih elementov fenomenološkega mišljenja, ki jih odkrije pri Aristotelu, vendarle tudi Platonu priznava pomemben prispevek k fenomenološki analizi eksistence. Mišljenje je za Platona »popotovanje skozi pojme«. Toda Platon opozori še na en pomemben vidik, to je na vprašanje razmerja med *logosom* in bivanjskim načinom. V *Sofistu* namreč poudari, da je vloga *logosa* odvisna od življenjskega, bivanjskega načina sofista. Drugače rečeno, tudi spoznanje resnice je mogoče le tam, kjer je za to zagotovljen določen življenjski slog, in to je slog filozofa. »Razprava o biti in bitju ima za osnovo določen način eksistence, namreč eksistence filozofa.«³³ Tudi Aristotel upošteva ta Platonov uvid, ko poudari, da se sofist od dialektika in filozofa ne razlikuje samo po metodi svojega dela, ampak po »življenjski izbiri«.³⁴ Primarno mesto resnice torej ni *logos*, ampak tu-bit oziroma duša. Od njenega življenjskega oziroma bivanjskega načina je odvisno potem tudi (ne)spoznanje resnice. Heidegger poudarja, da »resnica nikoli ni navzoča kot predmet, ampak eksistira;«³⁵ temeljna razsežnost resnice je torej eksistencialna. »ἀληθεύειν pomeni: biti odkrivajoč; izpeljati svet iz zaprtosti in zakritosti. To pa je

³² Prim. Ga 19, str. 225: »Ta vpad λόγος-a v logično v tem strogo grškem smislu, v postavljanje vprašanja o óv, izhaja iz dejstva, da je óv, bit bivajočega sama, razložena najprej kot navzočnost in da je λόγος prvotni način ponavzročevanja tega, o čemer govorim.«

³³ Ga 19, str. 204.

³⁴ *Metaphysika*, III, 2, 1004 b 24.

³⁵ Ga 24, str. 310 isl.

določen bivanjski način človeške tu-bití. Ta se najprej kaže v govorjenju, v medsebojnem pogovarjanju, v λέγειν.«³⁶ Funkcija nekega konkretnega *logosa* je torej odvisna od bivanjskega načina tu-bití.

Intencionalnost in sintetičnost *logosa*

Heidegger pa ni posvetil posebne pozornosti le Platonovi zavrnitvi sofistčnega *logosa*, ampak tudi njegovi oddaljitvi od Parmenida, ki jo je Platon sam označil kot očetomor.³⁷ V resnici bi bilo bolj pravilno govoriti o Platonovi modifikaciji eleatske ontologije kot pa o očetomoru.

Parmenid velja za utemeljitelja ontologije. Toda Parmenidov pojem biti ne dopušča mišljenja stvarnosti v vsej njeni polnosti in raznovrstnosti. Eleatska ontologija je ontologija enega, nespremenljivega in homogenega bitja, ki izključuje mnogovrstnost pojavnih oblik stvarnosti. Mimo tega dejstva pa Platonova misel ni mogla iti. Sprašuje se v nasprotno smer: »Ali se bomo tako lahko pustili prepričati, da v resnici gibanje in življenje in duša in razumnost niso prisotni v vsestransko popolnem bivajočem, ki naj samo niti ne živi niti ne misli, temveč naj bo vzvišeno in sveto, brez posesti uma v stanju nespremenljivosti?«³⁸ Platon se ne more sprijazniti s tem, da bi bilo bivajoče kot celota neživo in v popolnem mirovanju, zato začuti potrebo po reviziji temeljnih pojmov Parmenidove ontologije – zlasti pojma »nebivajočega« – in izvrši nujno modifikacijo smisla biti.³⁹ Izvrši torej destrukcijo eleatske dogmatične tradicije. Rezultat tega soočenja z eleatizmom odpre novo miselno obzorje, dialektiko, ki nadomesti Parmenidov tavitološki *logos*, v katerega je vodilo njegovo pojmovanje biti in ga je bilo mogoče najti pri sokratiku Antistenu.

Platon se je pri obračunu s sofistiko sicer lahko oprl na Parmenidovo ontologijo, saj je njena temeljna predpostavka istovetnost uma z bivajočim.

³⁶ Ga 19, str. 17.

³⁷ Prim. *Sofist*, 241 D 2. (Slov. prev. Platon, *Sofist*, Obzorja, Maribor 1980, str. 145.)

³⁸ *Sofist*, 248 E – 249 A. (Slov. prev., *Sofist*, str. 170.)

³⁹ Prim. Ga 19, str. 415–435.

Parmenidova misel torej predpostavlja nekakšno temeljno uperjenost oziroma odprtost uma glede na bit. Kljub temu uvidu v področje biti, ki je temelj vsake ontologije, pa Parmenidova ontologija ostaja slepa za razumevanje stvarnosti. Med najvažnejšimi pomanjkljivostmi je ta, da ne more razložiti, kako je možno odstopanje od resnice, se pravi, kako sta mogoči zmeta ali laž. Ali zmeta torej obstaja? Νοῦς, čisti duhovni uvid, in αἴσθησις, neposredna čutna zaznava, se nikoli ne motita, kot poudarja Aristotel.

Kako je torej možna zmeta? Odstopanje od resnice, tj. zmotno ali lažno govorjenje ali mišljenje, je mogoče le tam, kjer spoznanje ni izključno sad neposrednega – duhovnega ali čutnega – dojetja. Že sama narava govorjenja in mišljenja je takšna, da povezuje med seboj različne elemente. Tudi v stvarnosti ni bitij, ki bi bila brez vsakega razmerja z drugimi. Stvarnost torej ni čista homogenost in enost, ampak je njena temeljna struktura občestvena (κοινωνία): stvarnost je razčlenjena in mnogovrstna in vendar njeni posamezni členi in vrste tvorijo nekaj enotnega.

142 Tudi *logos* je za Platona smiselni, če ni golo tautološko ponavljanje in vrtenje v zaprtem krogu, ampak je odprt za nova spoznanja in ustvarjanje novih zvez med heterogenimi pojmi. Za *logos* je torej značilno povezovanje. Po drugi strani pa omogočata občestvena struktura stvarnosti in povezovalna vloga *logosa* tudi nastanek zmeta. Platon še sprejema Parmenidovo misel o enosti bivajočega, vendar je ta enost glede na stvarnost transcendentna. Bit kot eno je transcendentalna lastnost stvarnosti. Značilnost stvarnosti pa je mnogovrstnost, razčlenjenost in množstvenost. Dialektika vzpostavlja most med množtvom istorodnih stvari in njihovo enostjo na ravni idejnega sveta in med njima posreduje. Resnica je zato za Platona rezultat sestavljanja in razstavljanja, analize in sinteze, kot kasneje opredeli vlogo *logosa* Aristotel. Platon sprejme Parmenidovo idejo o bistveni uperjenosti oziroma intencionalnosti spoznanja.⁴⁰ Toda tej ideji da nov smisel. Duša ni neposredno odprta za resnico, marveč do nje prihaja po številnih posredovanjih, sintezah in analizah.

⁴⁰ Prim. *Sofist*, 248 E 2: »ἡ ψυχὴ γινώσκει, οὐσία γινώσκεται.« (Slov. prev. Sofist, str. 170.)

Platon, ki opredeli kot osnovno strukturo stvarnosti občestvenost, pa naleti tudi že na prapojav, ki kakršnokoli sestavljivost ali razčlenljivost sploh omogoča: tj. *nekaj kot nekaj*. Sestavljivost oziroma razčlenljivost je možnost, da se bodisi v realnem stanju *nekaj pojavi kot nekaj* oziroma da se *nekaj ne pojavi kot nekaj* ali da je na ravni govora *nekaj mogoče zatrditi kot nekaj* oziroma to zanikati.

Heidegger uporabi prapojav »nekaj kot nekaj«, o katerem govori Platon v *Sofistu*, za razlago intencionalnosti. »*Le ker ima λόγος kot ἀπόφανσις funkcijo, da prikazuje pušča videti nekaj, ima strukturno formo σύνθεσις. Sinteza tu ne pomeni povezovanja in spenjanja predstav, ravnanja s psihičnimi procesi, ob čemer potem glede njihovih povezovanj nastane »problem«, kako se ti kot notranji ujamejo s fizičnim zunaj. Συν ima tu čisto apofantični pomen in pomeni: nekaj pustiti videti v njegovem skupaj z nečim, videti nekaj kot nekaj.*«⁴¹ Tu Heidegger zavrže psihologistično pojmovanje spoznanja kot spajanja različnih predstav. Spoznanja tudi ne razume več kot skladnost med razumom in stvarjo. Spoznavanje opredeli fenomenološko kot »pustiti-se-videti«. Neko bitje se kaže, se pusti videti *kot* nekaj; nekaj se torej javlja oziroma pojavlja *kot* nekaj. Prapojav »nekaj kot nekaj«, na katerega naleti Platon v *Sofistu*, razume Heidegger tudi kot temeljni fenomenološki pojav. Sestavljivost, *συν*, omogoča intencionalnost, le-ta pa omogoča *pojavljanje, pustiti-se-videti* nečesa. Spoznavanje v fenomenološkem smislu ni mehanično povezovanje različnih bitnosti, ampak je *pojavljanje ali kazanje* (δηλοῦν). Tudi v temelju tega fenomenološkega prapojava je t. i. *kot-struktura*, namreč dejstvo, da se *nekaj vedno kaže oziroma javlja kot nekaj*.

Nekaj kot nekaj oziroma *kot-struktura* je temeljna struktura stvarnosti in je obenem tudi temeljna struktura razumevanja. »Kot«, »ὥς« (gr.) ali »Als« (nem.) ima v Heideggrovi analitiki tu-bitni eno temeljnih mest. Katerakoli sintetičnost je razumljiva samo na osnovi temeljne bivanjske možnosti, ki je »*nekaj kot nekaj*«. Izvorno možnost sintetičnosti pa analitika tu-bitni pripisuje *eksistencialno-hermenevtični* drži tu-bitni, ki je tudi izvorno področje

⁴¹ Bič, str. 59.

razumevanja. *Eksistencialno-hermenevtična* drža tu-bití je primarno in najbolj temeljno obzorje pojavljanja ali kazanja, ki je še pred-predikativno in pred-teoretično. Heidegger imenuje to primarno obzorje pojavljanja *eksistencialno-hermenevtični kot*.⁴² »*Kot-struktura je temeljna hermenevtična struktura biti bivajočega, ki ga imenujemo tubit (človeško življenje)*.«⁴³

V predavanjih o Platonovem *Sofistu* (zimski semester 1924–1925) posveti Heidegger posebno pozornost pojmovanju *logosa*, kakor ga je Platon predstavil na zadnjih straneh *Sofista* (261 C 263 D). Bistvena značilnost *logosa* je po Platonu njegova sintetična funkcija. *Logos* je rezultat več sintetičnih ravni, ki jih Heidegger označi kot onomatično, intencionalno, logično in delotično sintezo in predstavljajo štiri tipe *kot-struktur*.⁴⁴

1. *Onomatična sinteza* določa sintakso stavka; je sinteza med samostalnikom in glagolom in omogoča tvorbo stavkov.

2. *Intencionalna sinteza* ima semantično funkcijo. Semantična funkcija daje vsakemu *logosu* neki pomen. Vsak *logos* se nanaša na neki predmet, je λόγος τινός. Temelj intencionalnosti je za Heideggra *biti-v-svetu, tu-bit*. »*Njen smisel je 'dajanje nečesa predmetnega kot nezakritega'*.«⁴⁵

3. *Logična sinteza* je tvorba stavkov skladno z logično-formalnimi zahtevami misli.

4. Najzgovornejši element *logosa* pa je *delotična sinteza*, ki omogoča *pojavljanje*. *Pojavljanje* je odvisno od eksistencialno-hermenevtične drža tistega, ki poskuša *pojavljanje* razumeti. *Logos* torej ni nevtrarno posredovanje pomena, ki izhaja iz intencionalno-semantične sinteze, ampak je tudi žc iskanje smisla. Vsak *logos* je potemtakem že interpretacija, usmerjena k iskanju smisla. »*Vsak λόγος je v skladu s takšnim pojmovanjem vedno in*

⁴² Prim. *BiČ*, str. 222.

⁴³ *Ga* 21, str. 150.

⁴⁴ Prim. *Ga* 19, str. 606.

⁴⁵ *NB*, str. 38.

nujno kakovostno določen; je tako ali drugače odkrivajoč: odkrivajoč ali zakrivajoč.«⁴⁶

Vsak *logos* je torej splet različnih sintez. V odvisnosti od vrste sinteze je mogoče tudi natančneje določiti vlogo in vrsto *logosa*. Šele po natančnejši analizi raznih vrst in ravni sintetičnosti *logosa* je Platonu uspelo doumeti pravo naravo sofističnega *logosa* in ga razmejiti od dialektičnega *logosa*.

»Platonizem barbarov«

Platon in Aristotel sta zadnja znanstvena filozofa. Prvi in zadnji znanstveni filozof velikega sloga za njima je šele Kant.⁴⁷ Platonu in Aristotelu sledi obdobje helenizma in krščanstva, s katerima v filozofijo vdre duhovnost in povzroči propad znanstvene filozofije. Z Jaspersovimi besedami označi Heidegger tovrstne filozofske tokove kot »preroško filozofijo«, ki ni bila v službi znanstvenega razumevanja, ampak svetovnonazorskih potreb. Zanj je bila bistvena izguba pravega spraševanja in ideja znanstvenega raziskovanja.

145

Filozofija se odslej nenehno vrača k Platonu in ga poskuša na različne načine interpretirati. Heidegger posveča sorazmerno malo pozornosti novoplatonski, pogosto pa izpostavlja novokantovsko interpretacijo Platona, ki jo označuje tudi kot »platonizem barbarov«. S platonizmom barbarov označuje Heidegger tiste razlagalce Platonovega dela, ki jim »manjkajo pristna tla, v katerih je bil zakoreninjen Platon.«⁴⁸

Za novokantovce je bila značilna idealistična interpretacija Platona, ki je na njegovo spoznavno teorijo gledala kot na »pomanjšano podobo Kritike čistega razuma.«⁴⁹ Pod vplivom Fichteja, ki je v novokantizem prišel prek

⁴⁶ *Ga* 19, str. 603.

⁴⁷ Prim. *Ga* 24, str. 467–468: »Kant, prvi in zadnji znanstveni filozof velikega sloga po Platonu in Aristotelu.«

⁴⁸ *Ga* 63, str. 43.

⁴⁹ Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften* II, De Gruyter, Berlin 1957, str. 49.

Lotzeja, razumejo novokantovci Platonov »nauk o idejah« (*Ideenlehre*) kot splošno veljavne zakone zavesti, za katere ne moremo reči, da bivajo, ampak veljajo (*Geltung*). Spoznavna vsebina torej ne izhaja iz stvari samih, ampak iz objektivirajočih zakonov zavesti, ki so obče veljavni.⁵⁰ Platonovo ἀρχή ἀνυπόθετος opredeljujejo idealistično kot logično počelo teorije spoznanja. Iz tega potem sledi tudi določeno pojmovanje filozofije. Filozofija je v sebi zaokrožen sistem, ki temelji na redu, na nadčasovnih in obče veljavnih vrednotah. Ta naravnost misli na zavest, in ne na stvari same, pomeni poplritvenje filozofskega vpraševanja.⁵¹

Za novokantovce torej *logos* ne pomeni razkrivanja biti, ampak zapiranje v logične zakone in počela mišljenja, na katerih sloni teorija spoznanja. To pa po Heideggrovem prepričanju pomeni zapiranje za dejanskost, za faktičnost, h kateri je mišljenje usmeril že Platonov *Sofist*: to je obrat od biti k zavesti, od mnovega k enemu, od gibanja k stanju, od posamičnosti k občoveljavnosti. To je tudi obrat, ki vodi od *nedomačnosti oziroma grozljivosti* (*Unheimlichkeit*) eksistencialne drže tubiti v beg (*Flucht*), v odtujenost in k iskanju pomirjenosti. To je obrat od resničnega, pristnega, eksistencialnega načina bivanja v odtujeno in zapadlo bivanje. Takšna interpretacija Platona temelji na orfično-platonski ideji dualizma in bega v onstranstvo.

Ta obrat ne temelji na znanstvenem iskanju, ampak na volji. Vodilo torej ni *gledati*, marveč *hoteti* gledati.⁵² Poudarek je na *hoteti*. Takšen voluntaristični pristop vzdržuje življenju tujo teorijo in sisteme, ki so nasprotni fenomenološko-hermenevtičnemu razumevanju stvarnosti, ki je odprto za življenje in vprašanja o smislu bivanja.

⁵⁰ Prim. prav tam, str. 65.

⁵¹ Prim. *Ga* 63, str. 41.

⁵² Prim. *Ga* 19, str. 200: »Aristotel dialektike ni mogel privleči navzdol, ker je skladno z njenim smislom že bila spodaj, tj., ker je predstopnja θεωρεῖν in ker kot predstopnja ni le bistroumno delovanje in mišljenje, ampak je skladno z njenim smislom vedno že hoteti-videti, če naj ima λόγος pomen ἀποφάνασθαι, tj. pustiti-videti.«

Sklep

Sofist je po Heideggru tisto Platonovo delo, v katerem prideta do izraza neutrudno znanstveno, a tudi subverzivno-destruktivno spraševanje in usmerjenost. Verjetno je to razlog za to, da ima v zgodnjem Heideggrovem delu *Sofist* tako pomembno vlogo in da se njegovo najpomembnejše delo *Bit in čas* začne s citatom iz tega dialoga. Heidegger nenehoma poudarja, da sodi k znanstvenosti – in seveda tudi k filozofiji – svoboda spraševanja: »τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν, kaj pravzaprav hočete reči?«⁵³ Ljubezen do spraševanja vnese v filozofijo razgibano množstvo odgovorov, pravo *γυγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*. Le ker je uporabil subverzivno moč vprašanja, je Platonu uspelo razkrinkati tisto, kar je v njegovem času veljalo za samoumevno. Tako je razkrinkal nemoč sofističnega *logosa* pri iskanju resnice in presegel Parmenidovo ontologijo ter utemeljil nov tip ontologije, ki temelji na občestvenem značaju bitij in je sposobna razložiti množstvenost, različnost, gibanje. Heidegger meni, da je Platon v *Sofistu* našel ključ za razlago stvarnosti: *δύναμις* (zmožnost). Stvarnost ni nekaj homogenega, marveč je *zmožnost neprestanega povezovanja (δύναμις κοινωνίας)* in razhajanje heterogenih elementov. »Problem faktičnosti je problem gibanja.«⁵⁴

147

Heideggrov namen je torej reinterpretacija nekaterih ključnih Platonovih del, s katero je želel opozoriti na fenomenološko-hermenevtične elemente Platonove misli. Nekaj elementov smo predstavili in tudi pokazali, kako jih je Heidegger vključil v svoja dela.

Na koncu omenimo, da je Heidegger v *Bit in čas* vključil tudi enega najbolj znanih toposov Platonove misli, ki govori o pojmu presežnega kot tistega, kar je onstran bivajočega (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). Toda Heideggrovo presežno obzorje ni več Platonovo *dobro* ali *eno*, ampak *časovnost*. Za Platona je presežno dobro vir bivanja in spoznanja, za Heideggra pa je presežnost časovnost, ki je obzorje biti in je vir različnosti in končnosti. Heideggrov

⁵³ *Sofist* 244 A (slov. prev., str. 153).

⁵⁴ GA 61, str. 117: »Problem faktičnosti je problem κίνησις.«

miselni vzorec je platonski, le da je njegova vsebina drugačna. Na platonizem nas opozori naslednji citat iz *Biti in časa*, ki tudi po dikciji spominja na odlomek iz Platonove *Države* (509 B), ki govori o presežnosti ideje dobrega: »*Ontološki izvor biti tubiti ni »neznatnejši« kot to, kar iz njega izvira, temveč ga prehodno celo prekaša po mogočnosti; na ontološkem polju je vse »izviranje« degeneracija.*«⁵⁵ Le da ontološki izvor pri Heideggru ni več preprosto in enostavno (novo)platonsko eno ali dobro, ampak časovnost, *καίρως*, ki omogoča misliti *faktičnost*, in glede na katero je fizikalni čas, *χρόνος*, degeneracija.

⁵⁵ *BiČ*, str. 453.
