

O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije

II. del

BORUT OŠLAJ

III.

Končno smo prišli tako daleč, da lahko začnemo govoriti o filozofiji. Videli smo, da se grška postmitološka doba razvija na dveh nasprotujočih si ravneh, ki vsaka zase predstavlja odgovor na razpad religiozno - mitološkega univerzuma: na agori, inkubatorju logosa, kjer se glede na celoto rešujejo partikularna vprašanja, vezana predvsem na organizacijo polisa, drugo raven, ki ima več odtenkov, pa sestavljajo religiozne sekte, tragedija in umetnost nasploh. Vse tri združuje predvsem konkretna naperjenost na ontološko. Medtem ko tragedija in umetnost razmerje med ontičnim in ontološkim že po svoji naravi ne moreta rešiti in se vedno gibljeta na nekem paradoksalnem robu, ki ti dve ravni ločuje,⁵¹⁾ pa dionizičnemu ekstatičnemu rajanju to sicer trenutno lahko uspe, toda zato morajo plačevati ceno družbenih izobčencev.

Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je, kam umestiti začetek filozofije. Aristotel je prepričan, da je ta začetek izrečen v besedi *thaumasein*. Zanimivo je, da je to Grkovo skorajda religiozno začudenje nad lepoto in celoto stvarstva na podobni ravni kot začetek vseh primitivnih religij, vpisanih v razmerje sklopa *mana - tabu*. Eden od vzrokov, zakaj se iz sklopa *mana - tabu* razvijajo religiozni sistemi, iz *thaumasein* pa filozofija, gre prepoznati v dejstvu, da stoji *thaumasein* na odprti poti, kjer ni prepovedi, medtem kot je *thaumasein-u* ustrežajoča *mana* od vsega začetka omejena s *tabujem*. V tej filozofiji naperjenosti na celovitost stvarstva in njegovo začudenje nad to celoto, to so dejstva, ki govorijo zoper trditve, ki vidijo nastanek filozofije v polisu. Usmeritev polisa na partikularnost in filozofa na univerzalno izključuje možnost skupnega izhodišča. Še več, v tej filozofiji skrbi za ontološko celovitost gre prej razpoznati odpor prvih filozofov do življenja v demokratičnem polisu. Polis je lahko vzrok za nastanek filozofije samo v negativnem smislu in sicer, kolikor s svojo desakraliziranostjo rani človekovemu bistvu pripadajočo usmerjenost k svetemu. Glede na povedano je mogoče filozofijo postaviti v tisto linijo ponovnega obujanja skrbi za ontološko, kjer že stojijo religiozne sekte, tragedija in umetnost. Toda za razumevanje filozofije je to še vedno odločno premalo. Ob analizi Hesiodovih del smo ugotovili, da se je pri njem pojavila

51) In ravno to je tista največja vrednost umetnosti. Na vsebinski ravni lahko umetnost brez večjih težav osvoji ontološko, toda njena pozicija, s katere govori, je tista, ki jo veže na ontično. Ta razcep med formo in vsebino pa je v končni fazi odločilen tudi za filozofijo (npr. Nietzsche).

prva iskra filozofije in sicer v tem, da se je moral človek, v tem času že zapuščen od ontološkega, reševati na ravni samozavedajočega subjekta, katere najmočnejše sredstvo postaja logos. Videli smo tudi, da se logos zave samega sebe skozi "politiko", in je tako sprva politični logos agore. Kolikor pa je bilo filozofovo najmočnejše orožje ravno logično mišljenje, toliko je bil po tej svoji strani zavezan agori in polis. Pustimo zdaj spregovoriti Vernantu. "Filozofija se je ob nastanku potemtakem znašla v dvojnem položaju: v svojih postopkih, v svojem navdihu je bila sorodna tako posvetitvam v misterije, kot prerekanjem agore, in je plavala med duhom skrivnosti, ki sodi k sektam, in javnim protislovnim razpravljanjem, značilnim za politično dejavnost. Tega dvoumja, ki je zaznamovalo njen izvor, se grška filozofija morda ni nikdar povsem otesla. Filozof je slej ko prej omahoval med dvema državama, se obotavljal med dvema nasprotnima skušnjavama. Enkrat je o sebi trdil, da je edini usposobljen upravljati državo... Drugič pa se je umaknil stran od ljudi, da bi se posvetil čisto zasebni modrosti; okrog sebe je izbral učence,... odrekel se je javnemu življenju in iskal rešitve zase v spoznanju in kontemplaciji."⁵²) Toda to ostro razlikovanje pride do svojega pravega izraza šele takrat, ko filozofija postaja že znanost in ne več zgolj ljubezen do modrosti. Ta proces se začne delno šele z Demokritom, dokončno pa s Sofisti. V samih začetkih pa je filozofija podvržena agori toliko, kolikor ji gre za svojevrstno "logično rekonstrukcijo sveta", njen pravi interes pa leži onstran agore. Če omenimo samo največje sovražnike polisa, kot so Anaksimander, Heraklit, Parmenid, Pitagora, Empedokles, vidimo, da je filozofija ob svojih začetkih bolj kot razdvojena med polisom in misteriji, na strani slednjih. V tem pa je tudi razlog, zakaj v razvoju od mitosa k logosu ne moremo videti nekega enosmernega in z zakonitostmi določenega procesa, ki se mora nujno končati v logosu kot višji stopnji. Mitoz ni nobena predrefleksijska oblika cogita, v tem razvoju ne gre za proces od predstave k pojmu, kot se to često trdi, kar je tipična logična rekonstrukcija razmer za nazaj, prek katere se sedanje osmišljuje v naivni veri, da je logično posledica nekega prejšnjega, primitivnejšega dogajanja, ki pa mora po nekem izmišljenem zakonu nujnosti končati v višjem pojmovnem mišljenju. Opravičiš se tako, da si prikrojiš preteklost. Filozofija ni dokaz razvoja od mitosa k logosu, temveč mesto združitve obeh. Filozofija z logosom kot sredstvom skuša vzpostaviti nekdanjo mitično celovitost sveta. Iz te dvojnosti filozofije, ki je po formalni plati vezana na agoro, po vsebinski pa ne misterije, vznikne zanjo naslednji paradoks: kako naj zdaj logično mišljenje, ta zapleteni miselni proces, igra vzrokov in posledic, ki je v ontičnem vzpodbujeno, v ontičnem nastalo in v ontičnem razvito, skozi filozofijo zajame nekavzalno enovitost ontološkega? Ali še drugače, kako naj z mišljenjem, ki lahko funkcionira samo kolikor obstaja razlika doseže eno? Kako naj ontično vzpostavi ontološko? Kako naj 2 postane 1?

V trenutku, ko filozofija prevzame značilnosti agorske dialektike, je njena usoda dokončno zaznamovana.

VSE JE VODA

Vse, kar je v tej Talesovi revolucionarni misli vsebovano, nikakor ni enostavno razložiti. Strinjamo se s klasično predstavo, ki vidi v tej misli začetek filozofije zato, ker:

a.) nam govori o počelu vseh stvari.

52) Vernant: Začetki, str. 44.

b.) nam to pokaže brez slike in mita.

c.) je v njej vsebovana misel, da je vse eno.

a.) Z drugimi besedami pomeni to, da je voda vzrok vseh stvari. S tem pa se že na samem začetku srečamo s problemom kavzalnosti. Mimogrede naj omenimo, da nas ne bo zanimalo vprašanje, zakaj se je Tales odločil prav za vodo, ali je temu botroval njegov obisk Egipta (kjer si brez Nila ni mogoče predstavljati življenja), ali pa so vzroki v grški mitološki preteklosti (že za Homerja in Orfeja je bila voda začetek vsega), ker je to za sam razvoj filozofije sekundarnega pomena.

Tales sicer ni razložil, kako iz vode nastaja vse ostalo, zato problem kavzalnosti pri njem ni eksplicitno zastavljen, temveč le implicitno. Videli smo, da je vprašanje prisotno že v Hesiodovi Teogoniji, kjer od prapočela (kaos) pelje kavzalni niz do Zeusa, s katerim se ta razvoj ustavi. V vsakem primeru pa postane s Talesom kavzalnost ključni logični postopek ne samo v filozofiji, temveč tudi in predvsem v znanosti. Če se naj s pomočjo kavzalnosti prodre do zadnjih resnic sveta, nikakor ni nesmiselno obrniti njene prodornosti zoper njo samo in vprašati, kje so vzroki, da se ta logični proces ustoliči kot dogma. O vzroku in posledici na ravni mitične zavesti sicer lahko govorimo, vendar pa se ta vsebina bistveno razlikuje od logične kavzalnosti. Mitski univerzum je enoten univerzum, kjer si vzrok in posledica ne stojita vsak sebi, temveč sta skrita in nerazločljiva znotraj procesa. "Tam, kjer empirično - kavzalno mišljenje govori o spremembi in jo skuša razumeti na osnovi nekega občega pravila, mitsko mišljenje, nasprotno, pozna enostavno metamorfozo (razumljeno v Ovidovem in ne Goethejevem smislu).^{53.)} Sicer pa je o kavzalnosti v mitskem mišljenju mogoče govoriti samo na načelni ravni in sicer v toliko, kolikor gre tudi tukaj za nek neprekinjeni proces, znotraj katerega se posamezni deli med seboj razlikujejo; toda ti deli prehajajo en v drugega tako, da se nikoli pred očmi ne izostrita vzrok in posledica, nikoli nimamo pred sabo posameznih parcialnih delov, med katerimi je šele potrebno iskati povezave, tukaj vse teče in se preliva, ker je takšna volja nujnosti in ne ker bi morda posamezni, za oči izolirani vzroki ustvarjali posledice. "V našem empiričnem razumevanju celota sestoji iz svojih delov; v logiki naravnega znanja, v logiki analitično kavzalnega znanstvenega pojma, celota rezultira iz njih. Medtem ko v mitičnem razumevanju v osnovi ne gre ne za eno ne za drugo, temveč, vlada tukaj dejanska nerazdvojenost, miselna in realna nediferenciranost celote in delov".^{54.)} Del je v mitu neposredno celota. Čas začetkov filozofije ni več čas enovitosti mitološkega univerzuma, kjer zaradi celote ni mogoče videti posameznih dreves, nasprotno, to je razbit svet, kjer zaradi posameznih dreves ni mogoče več videti celote. Govorili smo o tem, kako misel vznikne v trenutku spregleda razlike. Mišljenje, ki ga razlika ustvari, pa ni nič drugega kot sredstvo za ukinitvev razlike. Posamezne osamosvajajoče dele razbite totalitete je na miselni, ne pa tudi konkretni ravni, mogoče spraviti v celoto tako, da se posamezni, med seboj podobni deli, povežejo z vzročno - posledičnimi odnosi. Tako postane kavzalnost ključni faktor za logično rekonstrukcijo sveta.

Tako kot logos, zraste tudi kavzalnost - kot njegov bistveni moment - na agori, ali še natančneje, v konkretnih družbenih razmerah relativno visoko razvitega gospodarstva in trgovine. Celoten sistem gospodarstva in trgovine temelji na posameznih svobodnih subjektih, celota je šele tisto sekundarno, ki se ustvarja s posredovanjem trgovine.

53) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 57.

54) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 60.

Kavzalnost kot bistveni del logičnega mišljenja je ontičnega izvora. Tales, kot otrok najbolj razvitega gospodarskega mesta - Mileta, prevzame celotni logični inštrumentarij dvomljive ontične kvalitete in ga uporabi kot sredstvo za doseg absoluta.

Spregovorimo še nekaj besed o počelu kot tistem prvotnem, iz katerega vse izvira. To početje filozofije ni prav v ničemer novost. Postavljati na začetek sveta neko določeno entiteto, je popolnoma religiozno in mitološko dejanje. Tales se sploh ne sprašuje, kako je mogoče, da kaj takega kot poslednja osnova sploh obstaja. To dejstvo vzame kot nekaj samo po sebi umevnega in tako prenaša mitološke elemente v filozofijo. Toda temu se Tales vendarle ni mogel izogniti, zakaj logično mišljenje, na katerega se naslanja, nujno zahteva vsaj eno trdno entiteto, s katero lahko začne svojo kavzalno pustolovščino. Še enkrat naj poudarim, da je ves problem kavzalnosti in prvega počela pri Talesu vsebovan implicitno in ne eksplicitno, in sicer zato, ker nam Tales ne pove ničesar o tem, kako iz enega nastane množstvo. Filozofija se začne z usodnim mešanjem ontološkega in ontičnega, religiozno - mitološkega in logično pojmovnega. Toda to ni posledica napačne izbire, to ni nekaj, čemur bi se lahko izognila, temveč je bila to nujnost. Smešno bi bilo, če bi prvimi filozofom očitali, da so krivi za mešanje ontološkega in ontičnega, kot da bi bila filozofija nek apriorni pojem, nek hypokeimenon, človek pa bi imel moč, da bi to vnaprejšnjo obliko vsebinsko tako ali drugače napolnjeval in tako prevzemal odgovornost za njen značaj. Stvar stoji ravno obratno: najprej imamo neko teoretično nererefektirano mešanje obeh ravni, katerim se daje videz konsistentnosti in urejenosti s pomočjo od agore podedovanega logično - dialektičnega mišljenja, ta teoretična celota pa dobi potem naziv filozofija.

b.) Voda kot logični in ne mitski pojem ni to, kar je ona sama na sebi, temveč je znak za nekaj drugega. Pri Talesu ta prehod iz mitične enotnosti označevalca in označenca k njuni razdelitvi še ni dosledno opravljen. Voda se hkrati uporablja kot filozofski princip in realna entiteta. Enkrat se voda misli kot voda, drugič spet kot abstraktna intuicija prapočela. To kaže na dejstvo, da prehod iz mitične v logično zavest ni bil lahek. Če pravimo, da je bil Tales v tem pogledu nedosleden, potem je ta trditev izrečena iz današnjega stališča, nikakor pa to ni splošna vrednostna opredelitev. Ta nedoslednost je logične narave in zato lahko odgovarja samo pred zakonitostmi logičnega mišljenja, za njeno splošno vrednost pa ta pomanjkljivost ni merodajna. Osebnost sem celo prepričan, da gre v tem videti Talesovo veličino; pojem, ki ni samo logični pojem, ampak ima za sabo neko živo osnovo. Označevalec in označenec sicer nista več eno, vendar je zveza med njima še vedno dovolj močna, da lahko ena entiteta iz določenega stališča nastopa kot logični princip, z drugega pa kot realnost. Na ta način Tales ohranja zvezo med abstraktnim in konkretnim, teoretičnim in praktičnim. Pojem vode ni suh pojem brez vsebine, temveč ima svojo živo osnovo, in ravno od te mu prihajajo nove in nove vsebine, ki se v samem logičnem pojmu ne bodo mogle nikoli izčrpati. Logični pojem ima vedno trdno določene meje, vsebino, pomen in smisel, in tako nikoli ne dopušča nobenega pomenskega presežka. Takrat pa, ko ima nek pojem v svojem temelju živo osnovo, le-tej samo začasno nudi trdno obliko, da bi tako zadostil zakonitostim mišljenja. Tisto, kar je v tako oblikovanem pojmu potrebno razumeti, je ravno nepojmovno, alogično, ki se v pojmu ne more nikoli povsem izčrpati. Pojem je samo začasna oblika, ki ne more nikoli zadovoljivo, enostavno izraziti vsega vsebinskega preobilja osnove. Nietzsche ima prav, ko pravi, da je logično mišljenje nastalo iz človekove želje, da bi preobličilo življenjskih pojavov čimbolj poenostavil, jim dal obliko,

da bi potem z njimi lahko lažje računal. Pri Talesu je ta zveza še ohranjena, v čemer je omogočeno neposredno razmerje do celote, ki se pri njem izrazi v naravi.

Fysis je za prve grške filozofe neprecenljiv vir črpanja vsebin. Thaumasein se ne vzpostavi ob občudovanju polisa, temveč ob skrivnosti fysisa. Dejstvo, da noben filozof ne išče prapočela, vzroka, bistva v profanih strukturah polisa, temveč v ontoloških razsežnostih fysisa, kaže na pristno in prvinsko usmerjenost filozofije na ontološko Grkom fysis ne pomeni materije v današnjem pomenu besede, s katero bi se ukvarjala neka mehanicistična stroka, temveč je to za njih "celotna oblikujoča, rastoča in cvetoča resničnost".⁵⁵⁾

Naše raziskovanje smo začeli s "kretskim panteizmom", v mikenskem obdobju je božanska figura anaksa v sebi strnila vse ontološke razsežnosti, tako da za samostojnost fysisa ni bilo več prostora pa tudi potrebe ne, ves nadaljni potek je zaznamovan z razpadom ontološkega sistema, kot posledica temu pa je sledil postopni razvoj logosa; v trenutku, ko je ta proces prigan do konca, ko se ontološko izgubi v ontičnem, se začne iskanje izgubljenega zaklada, ki se najprej izrazi v religioznih sektah, umetnosti, tragediji in končno v filozofiji. Po skoraj tisočletni odsotnosti panteizma se za začne znova prebujati prav v filozofiji. Kolikor se filozofija v svojem iskanju ontološkega razlikuje tako od religije kot od umetnosti, kolikor njen čas ne pozna več božanske osebnosti kralja, temveč le desakralizirani univerzum polisa, toliko se ji kot pravo področje njenega iskanja ponudi le fysis. Fysis ostane edino področje, ki se ga še ni dotaknil razjedajoči strup desakraliziranega polisa. Strniti prve filozofe pod skupni naziv "Jonski naravoslovci" je prej napačno kot pravilno, in sicer zato, ker je pojem naravoslovja moderni pojem, kjer narava ni več fysis, temveč samo še predmet mehanicističnega raziskovanja in eksperimentiranja. Poleg tega ta pojem vsebuje zoperstavljanje človeka glede na naravo, kar je spet zelo tvegana trditev, kolikor je povsem očitno, da iskanje ontološkega v fysisu ni toliko ukvarjanje z naravo kot tako, kolikor predvsem skrb za človeka, ki si skuša najti spet svoje mesto v celoti sveta. Zelo naivno bi bilo Talesu očitati materializem samo zato, ker vidi prapočelo v vodi, voda zanj ni nikakor gola materija, temveč je arhe, ki je substanca. "V čem je često spregledana razlika med materijo in substanco" Substanca kot usia pri Aristotelu, ne vsebuje samo snovi, temveč oblikujočo moč, življenje, smoter".⁵⁶⁾ Voda ni samo hyle, temveč tudi zoe, je snov, v kateri se pretaka življenjska energija. Izraz hylozoizem neprimerno natančneje opiše značaj prvih filozofov, kot izraz "naravoslovje". Fysis pomeni Grku neprimerno več kot samo naravo, je celotno stvarstvo, v katerem je vse oživljeno, to pa je neposredni korak k panteizmu. Ta porajajoči panteizem pa ni neka splošna duhovna poteza, na katero bi lahko zvedli značaj grške kulture, kar je bilo še mogoče zaslediti na Kreti, temveč je samo občutenje, včasih izraženo v teoriji, posameznih osveščenih individuov, ki se jim je posrečilo iztrgati iz samozadostne profane organizacije polisa. Večna predstava, ki skuša starim Grkom pripisati idealno ujemanje duha z naravo se izkaže za tipični fantazmatski produkt. Panteizem ni splošna kultura, temveč privilegij. Talesov panteizem je viden tudi v načinu, kako govori o bogovih, trdil je namreč, da je bog svetovni um in da je obenem vse živo in polno božanstev.⁵⁷⁾ Trditi, da je vse polno božanstev, pomeni trditi, da je bog

55) Kurt Hildebrandt: Frühe Griechische Denker, Bonn 1968, str. 54 (od tod citiramo - Hildebrandt: Frühe Denker).

56) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 15.

57) Diels: Predsokratovci, str. 75.

vse, pan-theos, to vseobsegajoče božanstvo je svetovni um, kar pomeni, da v sebi nosi urejajoči princip, po katerem vse deluje. Da je grška mitologija v tem času samo še fosilni preostanek, ki ni več noben vir za črpanje vrednosti, je vidno v popolnem ignoriranju te ravni s strani prvih filozofov, in če vemo, da je vsaka filozofska pustolovščina lov za izgubljenimi vrednotami, potem je skoraj nemogoče, da filozofi tega vira vsaj omenili ne bi, če bi bil še živ. Njihov prezir velja tako polisu kot mitološkim preostankom, na katerih si skuša polis zgraditi svoje ontološke temelje. Napačno je trditi, da predstavlja filozofija ostro reakcijo na mitološko zavest, tu je šlo predvsem za reakcijo proti povsem določeni mitologiji in sicer takšni, kakršna se je takrat pojavljala. Povsem isto velja za ateizem 19. stoletja; v bistvu ni šlo za omalovaževanje vere v boga, temveč za omalovaževanje vere, kot se je ta pojavljala v svoji institucionalizirani cerkveni organizaciji.

c.) To, da je vse eno, je morda najpomembnejša konsekvence, ki sledi iz Talesove filozofije in ki obenem kaže njen pristi interes: poenotiti sliko razbitega sveta v skupni entiteti, ki je bistvo in temelj vsega. Videti v množstvu eno, to nikakor ni mogoče pripisati logičnim zakonitostim mišljenja, ki se vedno izgubljuje v analitiki osamosvojenih delov, temveč v mistični intuiciji, ki je edina sposobna v trenutku vzpostaviti celoto. "Moč domišljije je posebno velika v bliskovitem zajetju in osvetlitvi podobnosti; šele za tem mišljenje prinaša svoja merila in šablone in poizkuša podobnosti zamenjati z enakostjo, in tisto, kar je videno eno poleg drugega - s kavzalnostjo."^{58.)} To, kar je bistveno, ne samo za Talesa, temveč za vsako pristno filozofijo sploh, je nek alogični temelj, na katerem počiva in ga nobeno nadaljnje logično prizadevanje ne more povsem osvetliti. V svoji pojavnosti se filozofija kaže kot sistem bolj ali manj doslednih logičnih konstrukcij, katere naloga ni nič drugega, kot osvetlitev apolonizacija, oblikovanje v temelju ležeče nelogične moči - domišljije. V njej je tista, edina prava snov, iz katere filozof črpa in ki jo skuša čim bolj pojmovno jasno in vsem razumljivo izraziti; ali kot se o tem zelo lepo izrazi Nietzsche: "...ko logika in togost izkušnje želi preiti do stališča: "Vse je voda", še vedno - po rušenju znanstvene konstrukcije - ostane nekaj; in prav v tem preostanku leži pogonska moč, in na nek način, upanje za bodočo plodnost".^{59.)}

Talesovo prizadevanje po enotnosti je najbolj vidno v njegovem pojmovanju življenja in smrti. Trdil je, da se smrt v ničemer ne razlikuje od življenja. "Zakaj pa potem ne umreš?" ga nekdo vpraša. "Zato", odgovori, "ker se nič ne razlikuje."^{60.)} To je Talesovo mistično zrenje, ki v ničemer ne vidi razlike, kljub temu da živi v polisu, ki je docela utemeljen na razliki. Zanj je vrednostna raven polisa zgolj ontična, torej nebistvena, in zato ne zasluži, da bi se človek z njo ukvarjal takrat, ko govorimo o resnih stvareh.

Povzemimo: Sovražni molk filozofije ob njenem nastanku do mitologije in polisa je več kot zgovoren. Ker polis človeku ni mogel ponuditi nobenih trajnih vrednosti več, se filozofija izkaže kot poskus človekovega vpetja v celoto sveta, kjer naj bi spet dobil trajne vrednosti ontološke dignitete. Osnovni karakter filozofije prepoznamo v njeni naperjenosti na ontološko, toda za dosego te ravni, potem ko se je zrušil religiozno-mitološki sistem utemeljen na veri, ji ostane povsem ontično, na agori utemeljeno sredstvo, logično mišljenje s kavzalnostjo. Včasih pri Talesu ne vemo zagotovo, ali so pri njem prevzeti starodavni mitološki elementi, ali pa gre že za posledice logosa (problem prapočela).

58) Fridrih Niče: Filozofija u tragičnom razdoblju Grka, Beograd 1985, str. 20 (od tod citiramo - Niče: Filozofija Grka).

59) Niče: Filozofija Grka, str. 21.

60) Diels: Predsokratovci, str. 65.

Glede na dejstvo, da je logos pri njem prej nakazan kot izpeljan, ohrani pri njem centralno funkcijo intuicija. Fysis je ta celovitost, v kateri vidi Tales enotnost sveta, takrat pa, ko se je skušal o tej enotnosti jasno in vsem razumljivo izraziti, takrat je spregovoril o vodi.

APEIRON

Tako kot Tales, je tudi Anaksimander usmerjen k iskanju celovitosti sveta in k njegovemu zadnjemu nespremenljivemu temelju. Toda za razliko od Talesa, Anaksimander ne vzame za temelj realne entitete, temveč naredi prvi korak k abstrakciji. Apeiron je neko nedoločeno, neskončno, neomejeno in neuničljivo božansko počelo bivajočega. S tem korakom Anaksimander dokončno razveže označevalec in označenec, znak in pomen. Apeiron ni nekaj, kar bi lahko imelo vsebino v samem sebi - zato je tudi nedoločen - temveč je samo znak za nekaj tretjega, kar si je treba znati predstavljati, če hočemo razumeti pomen znaka. Anaksimandrov apeiron nas zelo spominja, kot to ugotavlja tudi Hildbrandt, na temni, plodni kaos, na tisto nediferencirano gmoto, iz katere vse nastaja in ki jo prvič srečamo pri Hesiodu. Zdaj, ko sta znak in pomen končno vsaksebi, so dani vsi pogoji za logično rekonstrukcijo sveta, v katere temelju pa še vedno kraljuje intuitivna, nelogična moč domišljije. Celotna Anaksimandrova filozofija je izražena v naslednjem paragrafu: "Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti: zakaj druga drugi plačujejo kazen in poravnava za krivdo po redu Časa." Glede na Talesa naredi Anaksimander korak naprej v tem, ko skuša pokazati, kako iz enega nastane mnoštvo in iz mnoštva spet eno. "Anaksimander nastanka stvari ne izvaja iz kakovostnega spreminjanja prasnovi, temveč iz izločanja na podlagi večnega gibanja... Nasprotja pa so toplo, mrzlo, suho in vlažno in še druga."⁶¹⁾ Vernant je, naslanjajoč se na Cornforda, prepričan, da je Anaksimandrova razlaga na isti ravni kot Hesiodova, to je mitični. "Kozmologije ... odgovarjajo na vprašanja istega tipa, ne raziskujejo na znanstven način zakonov narave, ampak se skupaj z mitom vprašujejo, kako je bil vzpostavljen red, kako je iz kaosa izšel kozmos."⁶²⁾ Toda kot smo pokazali, Hesiodova Teogonija nikakor ni več mitologija, temveč poskus njene sistematizacije, ko je ta že v zatonu, sistematizacija pa je že logični element par excellence. V toliko primerjava med Anaksimandrom in Hesiodom nikakor ni primerjava med filozofijo in mitologijo, ker je Hesiodovo prizadevanje nedvomno bližje filozofiji kot mitologiji. To je primerjava z istorodnim in ne z raznorodnim. Mislim, da je treba bistvo Anaksimandrovega fragmenta iskati drugje. Prvič, v vzpostavitvi cikličnega univerzuma, in drugič, v kritični osti, ki je spet neposredno naperjena zoper polis in njegovo poveličevanje individua. Vse stvari nastajajo iz apeirona z izločanjem in vse stvari se vanj spet vračajo, to je nezaustavljiv krožni proces, ki se nikoli ne konča. Talesovo prizadevanje po enem je izpolnjeno z Anaksimandrom, ki eno postavi v čas in ga predstavi kot ciklično "večno vračanje enakega". Za razliko od vsebinsko neenotnega in neskončnega eshatološkega linearizma, ki prevzame pobudo z nastankom židovsko-krščanske religije, je ideja ciklizma večnega vračanja neprimerno boljše sredstvo, da se izrazi eno, ki kljub gibanju in spreminjanju ostaja enako samemu sebi. Šele prek ciklizma je mogoče Anaksimandra

61) Sovre: Predsokratiki, str. 36.

62) Vernant: Začetki, str. 79

spet primerjati z mitologijo, kolikor je znano, da je ravno mitična zavest pojmovala čas ciklično, zakaj šele ciklizem omogoča nespremenljivo in večno celoto univerzuma. Takšen Anaksimandrov korak pa povsem potrjuje našo tezo, da filozofija v svojih začetkih teži predvsem za vzpostavitev izgubljene mitološke celovitosti, kajti samo tisto, kar je nespremenljivo, lahko daje človeku neko stalno vrednost, ki je neodvisna od ontičnega linearizma, ki venomer spreminja težišča. Sposojanje pri mitologiji zato ne preseneča.

V tem, da se subjekt vidi v procesu apeirona in ne v individu, Anaksimander ne stoji na istih tleh kot kultura polisa, za katero je znano, da jo je zaničeval. "Izločitev osebnosti je rop glede na celoto substance, skupnosti. Posameznik se lahko odkupi samo s smrtjo."^{63.)} V tem izrazito zaničujočem odnosu do človekovega ontičnega življenja, ki si od Hesioda naprej išče svojo vrednost samo še v lastnem delu, ki ga skuša čim bolj iztržiti, izraža Anaksimander svoj tragičen odnos do sveta. Med ontičnim in ontološkim ni nobene simbioze, nobenega ravnovesja več, zdaj je najbolje čimprej umreti in se izgubiti v prvotni enosti apeirona. Smrt je kazen za to, ker smo se rodili in s tem izločili iz enosti. Anaksimander je "živel tako, kot je pisal; govoril je svečano kot se je oblačil, dvigoval je roko in spuščal stopala, kot da je to življenje tragedija in kot da je on rojen, da vzame svoj delež v njem, igrajoč pri tem vlogo junaka".^{64.)}

ZRAK

Anaksimien predstavlja kompromis med Talesom in Anaksimandrom. Za počelo ne jemlje niti to, kar je materialno otipljivo, niti nekaj, kar je povsem abstraktno in nedoločeno. Zrak je po eni strani še vedno fizikalni element, za katerega veljajo vse tiste značilnosti, ki smo jih omenili pri analizi Talesovega principa, po drugi strani pa zrak na konkretni ravni najbolj ustreza neoblikovnosti in neskončnosti apeirona. Ravno zrak kaže, kako velike so bile težave pri prehodu iz "realizma" (Tales) k "nominalizmu" (Anaksimander). Hkrati je zrak nekaj konkretnega, obenem pa tisto, česar ne moremo videti, otipati; je in ni. Kot da se je Anaksimien ustrašil abstraktnosti apeirona in skušal dati znaku spet njegov lastni pomen. Ta Anaksimienova neodločnost pa za nadaljnji razvoj filozofije ni odločilnega pomena, ker sta glede tega vprašanja usodnejša Tales in Anaksimander. Anaksimienova epohalnost leži drugje. "Kakor naša duša, ki je zrak, in nam vlada, tako obdaja tudi ves kozmos dah in zrak." "Anaksimenu je zrak bog."^{65.)} Ne pri Talesu in ne pri Anaksimandru ni bilo vidno, kako, na kak način je človek povezan s celoto sveta. Prvo obliko strukture makrokozmos-mikrokozmos nakaže šele Anaksimien. Človekova duša kot del svetovne duše; Hildebrandt vidi v tem celo najvišje metafizično stališče antike sploh.^{66.)}

Tako kot Anaksimandrov ciklizem, je tudi Anaksimienova struktura makro-mikrokozmosa mitološkega izvora. Razmerje človeka do celote sveta, ki je pri Talesu in Anaksimandru implicitno, postane pri Anaksimenu eksplicitno.

63) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 19.

64) Niče: Filozofija Grka, str. 27.

65) Sovre: Predsokratiki, str. 38.

66) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 23.

Nadaljujemo s Parmenidom, ki ga postavljamo pred Heraklita, v čemer soglašamo z Reinhardt - Hildebrandtovo linijo. Sam potek bo moral potrditi ali zavrniti takšno predpostavko.

Parmenid je figura, s katero se začenjajo odločilne spremembe, ki bodo usodno zaznamovale vso prihodnjo filozofijo. Z njim se vprašanje substance privede do njenih skrajnih meja.

Najprej nekaj splošno znanih potez. Parmenid razvija teorijo, da se do resnice ne da dokopati s čutnim zaznavanjem, temveč le s pomočjo mišljenja. "Misлити pa mora človek le v obliki sodb, s pomočjo glagola "biti", ki veže subjekt in predikat. To spoznanje je privedlo Parmenida do pojma bivanja na sebi."⁶⁷⁾ Mišljenje se zato lahko nanaša samo na tisto, kar biva, in ker se nebivajoče ne da misliti, pride do sklepa, da bivajoče je, nebivajočega pa ni. Vse, kar je, biva, je bivajoče. Misлити pa pomeni isto kot biti; bit je enako mišljenje. Bivanje je nenastalo, nespremenljivo in neminljivo, podobno je lepo zaokroženi, od sredine na vse plati enako močni obli. Toda Parmenid je vedel, da se množstvo pojavnega sveta ne strinja z njegovim načelom nedeljivega gibanja, zato je nauku o resnici pridružil še nauk o videzu. Vse gibanje v prostoru naj bi bila samo prevara, zakaj čuti lažjejo. Prizadevanje jonskih filozofov po ontološkem je s Parmenidom privedeno do skrajnih meja, do ekstrema, kar pa ima za posledico nastanek nasprotnega ekstrema, tako kot se pač z ekstremi vedno dogaja. V tem seveda ne gre videti Parmenidove osebne neprevidnosti, z njim se ne da polemizirati tako, da rečemo: ja, če ne bi tako ekstremno pretiraval z določili ontološke ravni bivajočega, potem pred njim prav gotovo ne bi zazijal nepremostljivi prepad med neposredno pojavnostjo in bitjo. Ne, poanta je drugače. Ta razlika med ontičnim in ontološkim, ki zdaj z vso silovitostjo udari na dan, je tisto, kar so Jonci skušali zamolčati, kar so za vsako ceno skušali potlačiti v naivni veri, da je mogoče vzpostaviti enotni mitološki univerzum in pri tem ignorirati ontično. Videli smo, da filozofija v bistvu nastane iz razlike med ontičnim in ontološkim, toda v svojih začetkih naredi, v želji, da bi spet vzpostavila enotnost, povsem isto napako kot polis, s to razliko, da se odloči za drug ekstrem, tisti ki ga je polis povsem zanemarl. Jonci so se lahko glede te grozeče razlike še nekako slepili, toda s Parmenidom, kateremu ni šlo za nič drugega, kot z večjo miselno preciznostjo utrditi in ovekovečiti to, kar so začeli Jonci, je te iluzije enkrat za vselej konec. V trenutku, ko je že dvigoval roke v znak zmage, se mu je svet hipoma razbil na dvoje. Filozofija je v tem trenutku prvič zavestno pogledala v oči usodni razliki. Ker je tudi Parmenidu šlo izključno za ontološko, nastalo razliko razreši tako, da jo pokaže kot razliko med resnico in mnenjem, aletheio in dokso. Ta "morda nikoli povsem rešeni problem"⁶⁸⁾ resnice in golega mnenja postane zdaj temelj. Cassirer opozarja, da je Parmenid proti mitu zato, ker je zanj čutno zaznavanje zmotno.⁶⁹⁾ Iz te Parmenidove poteze je do takšnega sklepa sicer mogoče priti, vendar pa na podlagi tega nikakor ni mogoče sklepati o splošnem značaju Parmenidovega odnosa do mitologije, ta je namreč dosti bolj zapleten. Že sam Parmenidov jezik je bliže mitološkemu kot znanstvenemu. Hildebrandt pravilno ugotavlja, da "Parmenid še ne razpolaga z jasnimi pojmi in besedami, temveč zajame samo stvar v svojem mišljenju. Pri njem ni najti trdnih pojmov, temveč gre za nastajajočo, živo

67) Sovre: Predsokratiki, str. 82.

68) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 35.

69) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 7.

misel, ki išče svoj izraz.^{70.)} Tudi ontološka dimenzija, ki jo Parmenid v biti vleče naprej ni proti mitu, temveč deluje na isti ravni kot on. Kot rečeno, Parmenid svojo pozornost usmeri na bivajoče, ki je enotno, večno, nenastalo in ima obliko krogle. Do tega pa se lahko dokopljemo samo na podlagi razuma, kot to trdi Aristotel, oziroma misli. Čutno zaznavanje nas ne more pripeljati do resnice, ker je za čute vse neenotno in gibljivo, to pa je samo videz, mnenje, doksa. To pripelje Parmenida do znamenitega stališča, da je misel na ravni biti, da je misliti isto kot biti. Parmenidova predstava biti kot nečesa negibljivega, neskončnega in večnega se od Anaksimandrove ideje apeirona ne razlikuje po vsebini, temveč po stopnji abstrakcije. Parmenid je posedoval mistično sposobnost, da je lahko v trenutku zajel celovitost bivanja, ki ostaja kot celota vedno enaka sama sebi. Anaksimandrovo gibanje apeirona bi lahko brez težav strpali v notranjost Parmenidove biti, ne da bi s tem spremenili njen značaj. Ko Parmenid pravi, da ni gibanja, s tem ne misli, da ni gibanja na sploh, temveč skuša povedati, da je notranja gibljivost bivajočega samo nekaj partikularnega glede na celoto, ki je vedno enaka sama sebi. Gibanje in spreminjanje znotraj celote še ni gibanje in spreminjanje celote same. Bit je ta abstraktno-mistični pojem, ki lahko zajame vse razlike, sam pa ostane pri tem nespremenljiv in enoten. In ravno ta veličastno mistični občutek, ko lahko v eni sami predstavi zajamemo celovitost univerzuma, povzroči, da se nam izkaže gibljivost in spremljivost vsakdanje pojavnosti borna in nepomembna glede na celoto. Parmenid je to vedel in čutil, takrat pa, ko se je hotel o tem izraziti, je govoril o bivajočem. To je pojem, zagrabitni neko celoto in se izraziti v eni besedi, znaku. Kakor je pojem po eni strani praktičen, je po drugi strani izredno nevaren, da bomo vso kompleksnost vsebin, ki smo jih v njem izrazili, tudi izgubili. Poenostavljeno shemo nastanka in razumetja pojma je mogoče izraziti takole: predstava - pojem - predstava. Pojem ni nič drugega kot logično sredstvo, da se izrazi neka, po svojem bistvu nelogična predstava, vsebina. Pojem v sebi ne vsebuje nobenega navodila, kako ga razumeti, samo od predstaviteljeve zmožnosti bralca je odvisno, ali bo za njim začutil bogastvo vsebin, katere izraz je, ali ne. Celotna shema se izkaže za mistično-intuitivni logično-pojmovni kompleks. Ko pa je Parmenid skušal to izraziti, je govoril o misli. Misel je za Parmenida na ontološki ravni, zato je tisto zelo razširjeno prepričanje, ki hoče v njem videti veliki korak k znanstvenemu, logično-pojmovnemu mišljenju, zgrešeno. Vloga, ki jo ima logično mišljenje pri Parmenidu, je zvedena zgolj na iskanje izraza. Seveda, če za tako abstraktnimi izrazi, kot so bivajoče, bit, resnica, mnenje... ne vidimo žive osnove, iz katere črpajo, potem ostanejo pred nami samo še prazne lupine, znaki, in čim bolj so znaki prazni, tem večje poželenje izkazuje logika po njih, zakaj logika najbolj ljubi tisto, kar je enostavno in jasno, s trdno določenimi mejami in vsebino. Da se je logično mišljenje tako hitro polastilo Parmenidove biti, je popolnoma razumljivo in ne zahteva nadaljnjih pojasnjevanj. Videti v Parmenidu začetek filozofije kot znanosti, v današnjem pomenu te besede, je popolna sprevernitev njegovih intencij in njihova neizmerna poplilititev.

Parmenida je nemogoče razumeti, ne da bi izhajali iz razlike med ontološkim in ontičnim, resnico in videzom. Ko govorimo o ontičnem in ga postavljamo na raven mnenja in videza, je to mogoče razumeti le v povezavi z ontološkim, ki je glede na ontično absolutno nadrejeno, ki je skratka resnica. Gibanje je zato v razmerju do nespremenljivosti celote nujno videz. O vsem, o čemer Parmenid govori, govori v razmerju do ontološkega in zaradi njega. Ali z drugimi besedami: Govoriti o resnici je mogoče samo

70) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 36

glede na celoto, kakor hitro pa skušamo iz te celote osamiti posamezne partikularne dele, smo že v nevarnosti, da zaidemo v zmoto, videz oziroma mnenje. Del, ravno zato, ker je le del neke celote, je mogoče razumeti samo iz te celote. Že za Zenona lahko trdimo, da Parmenida sploh ni razumel, da ni dojel razlike med ontološkim in ontičnim, da ni uvidel, da njegov učitelj govori o nespremenljivosti in negibljivosti na ontološkem in ne na ontičnem nivoju; kako si naj sicer razložimo njegovo kratkomalo smešno potezo, s katero je "dokazoval" negibljivost na ontičnem nivoju. Ravno Zenon je prvo veliko strašilo pojmovno- logičnih akrobacij, ki ne premore nobene globoke distinkcije več, pri katerem so vse ravni zmetane v isto košaro in tako na vrednostni ravni povsem izenačene zapeljujejo njegov pustolovščine željan logični apetitus.

OGENJ

Heraklit se vrne k Joncem in se tako kot oni opre na Fysis. Za počelo vzame naravno entiteto ogenj, ki mu pomeni večni proces nastajanja in rušenja. "Svet je ogenj, ki se po meri prižiga in ugaša". V izbiri substance kot naravne entitete je Heraklit na isti ravni kot Tales, ogenj je hkrati nek znak, simbol za večno spreminjanje, obenem pa samo to, kar je, ogenj. Je hkrati pojav in pojem. V vsebini tega pojava - pojma pa Heraklit nadaljuje Anaksimandrovo linijo večnega propadanja in nastajanja s pomočjo nasprotij. Razlika med ontološkim in ontičnim, resnico in mnenjem, ki je bila pri Parmenidu osrednji problem, s Heraklitom nenadoma spet izgine. Heraklita ne zanima več, kaj je ontološko in ontično, sama ta razlika postane zanj resnica. Heraklit je v razmerju do Parmenida to, kar je Hegel v razmerju do Kanta. Tako Parmenid kot Kant zagovarjata nek izvorni dualizem, ki je po svoji naravi neodpravljen. To, kar naredita Heraklit in pozneje še enkrat Hegel, je, da to razliko, dualizem ponotranjita, da skratka skušata pokazati, kako je že ta razlika resnica sama. Dualizem razpade v nasprotja, na katerih temelji vse gibanje. Razlika med ontološkim in ontičnim se izgubi v večnem procesu, v katerem vse teče in se spreminja. Pri Heraklitu se tako srečamo s poenotenim univerzumem jonskega fysisa. Toda ta fysis zdaj ni več nekaj statičnega kot pri Talesu, temveč je dosledno izpeljani ciklizem Anaksimandrovega večnega vračanja, ki temelji na nasprotjih. "Nasprotja se združujejo in iz različnega nastaja najlepša harmonija, vse nastaja z bojem."⁷¹⁾ Lahko bi mislili, da predstavlja Heraklit glede na Parmenida korak naprej, zato ker, če rečemo s Heglom, prevlada pri njem logika uma in ne razuma. Toda tovrstna analiza je lahko prepričljiva samo, v kolikor vzamemo za edini zveličavni način spoznavanja logične konstrukcije, ki kot čista forma nikoli ne morejo dojeti dejanskih vsebin, temveč jih samo preoblikujejo, prekrajajo in poenostavljajo, tako dolgo, dokler ne postanejo lepe za logično oko. Nietzsche je o tem nekaj vedel. "Logično mišljenje imamo zato, da lahko preživimo, nikakor pa ne, da bi spoznavali." Logično mišljenje paranoično beži pred vsako razliko, izogne se ji tako, da jo poenoti v misli.

S Heraklitom je sovraštvo do polisa prignano do vrhunca. V Artemidinem templju se je raje igral z otroci, kot pa z Efežani upravljal državne posle. Končal je kot puščavnik, ki se je v hribih preživljal z zelišči in travami.

Vrnimo se k razliki med Parmenidom in Heraklitom. Če Parmenid pravi, da gibanja ni, pri Heraklitu pa vse temelji na gibanju, še ne pomeni, da sta to dve izključujoči filozofski poziciji. Kako gledati na ta problem pri Parmenidu, smo že povedali. Oba,

71) Diels: *Predsokratovci*, str. 149.

tako Parmenid kot Heraklit sta izrazito alogična, njun odnos do celote sveta je še vedno živ, neposreden, čutimo, kakšno neizmerno bogastvo vsebin se pretaka v njunih predstavah. Njuna zmožnost dojemanja temelji na enkratni sposobnosti predstavljanja in intuicije. Toda v nečem se vendarle razlikujeta: v radikalnosti. Parmenid gre dlje, neprimerno dlje, do točke, kjer se tako kot Indijci mora odpovedati neposrednemu življenju. Zmožnost predstavljanja celote univerzuma v obliki krogle, ki je negibna, je tisto poslednje, do česar sploh lahko pride človeška intuicija. Če je Parmenid neprekosljiv v tem pogledu, gre Heraklitu največja zasluga, da je na tako neposreden in živ način, kot morda nihče drug, pokazal na notranje bogastvo celote bivajočega. Parmenidova pozicija je eksterierna, Heraklitova pa interierna. O vsem, o čemer govorita, govorita iz različnih izhodišč, zato njune misli ne moremo primerjati tako, da jih postavimo drugo ob drugo. Heraklit je fasciniran nad neposrednostjo pojavnega fysisa, katerega gibanje in spreminjanje teče po enotnem zakonu, ki ga uravnava logos. Logos pri Heraklitu nima še nič opraviti z logiko, celo sam pravi, da človek ni razumno bitje in da celo nima zmožnosti spoznavanja. Poleg Empedoklesa je Heraklit zadnji veliki predstavnik, ki še spada v to neposredno filozofsko angažiranost po razpadu religiozno-mitološkega sistema. Edino tukaj je filozofija še neizprosni boj na življenje in smrt.

Heraklit, tako kot Anaksimenes, predstavi človeka kot mikrokozmos v razmerju do makrokozmosa (logos). Človek postane eno z božanskim logosom prek dihanja. "Toda čeprav je logos vsem skupen, kljub temu večina živi, kot da bi imela lastno moč razsojanja."⁷²⁾ Ta paragraf je odločilen. Heraklit se otroško naivno čudi, kako je mogoče, da človek ni v simbiozi z večno urejenostjo logosa, ki uravnava celotno dogajanje fysisa. Heraklit uspe poenotiti razlike samo v večnem gibanju fysisa, da je človek iz te enotnosti že dolgo izvržen, tega v svoji otroški neposrednosti ni nikoli dojel, ostal je igrivi otrok v igrivem svetu, kateremu je metafizika odraslih ostala popolnoma tuja. Heraklit ohrani svojo svetniško pozicijo enosti z fysisom, njegovo življenje pa postane tako bolj religiozno kot filozofsko. Tisto, kar je filozofsko, je njegov nauk, ohranjen v zapisu. Toda ravno zapis, ravno to človekovo prizadevanje, da bi v mislih dosegel novitost, je ujeto v nerešljiv paradoks vsebine in forme. Naj vsebina še tako prepričljivo kaže na enotnost celote, pa ostane na drugi strani zapis sam, kot forma prizadevanja, kot sredstvo, vedno zunaj celote. S tem, da človek uporablja misel, zapis, da bi dokazal, da je noter, samo dokazuje, da je zunaj, dokazuje, da je razcep neodpravljiv. Heraklit poenoti svet v neposrednem doživljanju, v trenutku pa, ko skuša to enotnost izraziti v mislih, ko hoče o tem spregovoriti, se ta enotnost razblini. V to past je ujeta vsaka filozofija, najbolj radikalno se to še enkrat pokaže pri Nietzscheju. S Heraklitom se dokončno izkaže nezmožnost človekove neposredne udeležbe v celovitosti sveta. Vse razlike se lahko ponotranjijo v mislih, toda pri tem ostane neulovljiv ostanek, ki se ne da ponotranjiti, forma.

S tem je tako kot s srečo. Srečen si lahko tako dolgo, dokler ne veš zanjo. V trenutku, ko izrečeš stavek: "jaz sem srečen", poveš, da si v bistvu nesrečen, ker govoriš iz pozicije tistega, ki pozna nesrečo. Samo formalno razmerje med srečo in nesrečo je že nesrečno, in sicer zato, ker je vpisano v formo razlike.

Forma se veže na logično - pojmovno, to nastane potem, ko se razdvojita označevalec in označenec in se izgubi osnova; neposrednega odnosa zdaj ni več, umski odnos

72) Ibid.

pa je že posredovan odnos in zato odmik od vsebine, je zgolj forma, ki išče izgubljeno vsebino, forma, ki ni v njej, temveč vedno zunaj, je torej tisto tretje glede na prvotni dualizem vsebine. Filozofija je tako že po svoji naravi metafizika. Metafizika pa ni nič drugega kot ta večni razcep med vsebino in formo, ki se v vsej svoji nerešljivosti začenja z Heraklitom. Problemi so se začeli že pri Homerju, se zaostri pri Hesiodu in se v dokončni obliki izrazili kot metafizika v filozofiji.

V svojih začetkih je filozofija še eksistenčna potreba, odločilno vezana na razpad religiozno-mitološkega univerzuma, v tem dejstvu je črpala svoje neprecenljivo obilje. Pri Demokritu je vez že pozabljena, filozofija postaja episteme.

To, kar je Hesiod v razmerju do mitologije, je Demokrit glede na filozofijo - sistematik.