

# WALTER HIRSCH

## PLATON IN PROBLEM RESNICE

„V začetku svoje zgodovine se bit jasni kot vznikanje (*phýsis*) in razkrivanje (*alétheia*). Od tam prispe v kov prisotnosti in obstojnosti v smislu za-  
drževanja (*ousía*). S tem se prične pristna metafizika.“<sup>1</sup>

„Ker je bit prisotnost obstojnega v neskritem, lahko Platon razloži bit,  
*ousía* (bivajočnost), kot *idéa*.“<sup>2</sup>

„S Platonom postane mišljenje o biti bivajočega - 'filozofija', ker je neko  
gledanje k 'idejam'. Šele s Platonom začeta 'filozofija' pa ima odslej zna-  
čaj tega, kar se pozneje imenuje 'metafizika'.“<sup>3</sup>

20

„Kolikor se mišljenje poda na pot, da bi skusilo temelj metafizike, kolikor  
skuša to mišljenje misliti resnico biti same, namesto da bi le predstavlja-  
lo bivajoče kot bivajoče, je to mišljenje na nek način zapustilo metafiziko.  
To mišljenje se vrača, gledano še iz metafizika, v temelj metafizike. Ven-  
dar je to, kar se tako še pojavlja kot temelj, če ga skusimo kot njega sa-  
mega, verjetno še nekaj drugega, še neizrečnega, v skladu s čimer je tu-  
di bistvo metafizike nekaj drugega kot metafizika.“<sup>4</sup>

Za bitnozgodovinsko mišljenje je platonski filozofiji lastna in neodpravlji-  
va neka dvoumnost: izpadla je že iz odprtosti zgodnjegrškega skustva bi-  
ti, a hkrati še ni vstopila v utrditve pristne metafizike, ki odslej prevladu-  
je; v njej je oboje, pa vendar sama ni to dvoje. Sledeč zgodovini pričanja-  
joče se metafizike pomeni Platon določen prehod, prehod od Parmenida  
in Heraklita k Aristotelu in naslednikom. Toda sam ta prehod biva le kot

<sup>1</sup> Heidegger: Die Metaphysik als Geschichte des Seins - Nietzsche II, 403.

<sup>2</sup> Heidegger: Der europäische Nihilismus - Nietzsche II, 217.

<sup>3</sup> Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit - 2. Aufl., 48

<sup>4</sup> Heidegger: Was ist Metaphysik Einl. - 7. Aufl., 9.

---

pot mišljenja; je gibanje mišljenja, v katerem ima mišljenje svoje poprej mišljeno pri sebi le še v odvrtni od njega, v katerem se iščoče istočasno napotuje k védenju, ki prihaja. Platonova filozofija je obrat mišljenja v metafiziko.

Če pa se mišljenje zdaj odvrta od metafizike, in sicer tako, da se najprej zaobrne k neizrecnemu svojega začetka - potem to neizogibno predstavlja protipotezo Platonovemu postopku. Taka protipoteza ni protislovje ali oporekanje, temveč razčlenitev stvari, ki jo je metafizično mišljenje predložilo kot zedinjeno.

Ta 'usmerjenost zoper' snuje zamolčano bližino najoddaljenejših v sporu o stvari, ki jo filozofija mora misliti - o biti. (Ni slučajno, da Heidegger začne svoj filozofski opus - v predgovoru *Biti in časa*<sup>5</sup> - s citatom Platona, iz *Sofista*, ki napotuje na *gigantomachía perí tês ousías*.<sup>6</sup>) Tej sporni bližini ustreza zadržanost, s katero se Heidegger spoprijema s Platonom: Parmenid in Heraklit, sploh pa Aristotel, izstopajo pri razlagi in razločitvi mnogo jasneje in razločneje. Heideggrov dialog s Platonom se neizrecno vleče skozi celoten Heideggrov opus, vendar trajneje in temeljiteje kot to kaže napotujoča omemba imena in izrecna interpretacija.

21

Orisati Heideggovo spoprijetje s Platonom bi torej pomenilo premisliti celoten Heideggrov opus; in to bi spet pomenilo v tem oziru spregovoriti o *dogodju*. To je tu nemogoče. Namesto tega poskušajmo slediti napotilu, ki ga najdemo v razpravi „*Platonov nauk o resnici*“ in ki kaže na os in srž platonskega mišljenja.

Tema te razprave je - pri samem Platonu neizrecni „obrat v določitvi bistva resnice“.<sup>7</sup> Ta obrat pomeni preobrazbo resnice iz neskritosti samokazalnega v pravilnost doumevanja in izjavljanja. Ta preobrazba postane

<sup>5</sup> Heidegger: *Sein und Zeit* - 7. izd., 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>7</sup> Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit* - 2. Aufl., 5.

---

---

„zgodovina metafizike“<sup>8</sup>, dogajanje njenega določujočega začetka. Razprava obravnava obrat mišljenja v metafiziko.

Preobrazba v bistvu resnice, ki je ubesedena v razlagi „Prispodobe votline“, se zgodi v Platonovem filozofiranju in kot le-to. „Nujna dvoumnost“<sup>9</sup> v Platonovem nauku o resnici temelji v tem, da pomeni Platon za bitnozgodovinsko mišljenje tisti prehod, v katerem se staro (komaj zapuščeno) in novo (komaj doseženo) bistvo resnice dotikata v neki hkratnosti, ki sama že mineva: pri Platonu resnica ni več samo neskritost in še ne zgolj pravilnost: do določene mere je oboje in vendar nobeno v celoti.

*Dvoumnost* resnice je nujna, tj. neodpravljiva, ker pomeni dvoumnost resnice, tj. odstrtja bivajočega v celoti. S tem, ko se resnica kot *alétheia* odtegne na ta način, da se ravno s tem zaobrne k mišljenju kot *orthótes*, skrije mišljenju preobrazbo svojega bistva v lastno zaokrenitev. Odvrnitev njenega bistva pomeni zaobrnitev v spreobrnitvi, v kateri resnica odslej zadeva mišljenje: resnica se mišljenju pojavlja kot problem, kot pred-met in zadanost hkrati. Za bitnozgodovinsko mišljenje je platonška filozofija zgodovina zaobrnitve resnice v samoodtegnitvi.

K problematiki resnice sodi, da v tej začetni zgodovini, ki napotuje v bistvo metafizike, ne postane vidna kot problem. Skrita problematika resnice v Platonovi filozofiji pa je pogoj za to, da je resnico moč pristno dojeti šele na koncu metafizike. To se najprej zgodi - in sicer še prikrito - znotraj metafizičnega mišljenja, v preokrenitvi platonizma pri Niétszcheju, potem pa se to dogaja onkraj te preokrenitve pometafizično, segajoč iz spominjanja še nazaj v metafiziko, in sicer ob razgradnji njene zgodovinske oblike pri povratku v njen temelj.

V nadaljnjem poskušajmo še naprej slediti problemu resnice tako, kakor se ta danes, znotraj okvira, ki ga je nakazal Heidegger, kaže platonskemu mišljenju.

<sup>8</sup> Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, str. 50.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str 42.

---

---

*Prispodoba votline* v VII. knjigi Države<sup>10</sup>, ki jo Heidegger razlaga, je tretja in zaključna prispodoba sosledja<sup>11</sup>, ki se začneja s *Prispodobno sonca*<sup>12</sup> in posreduje prek *Prispodobne daljice*.<sup>13</sup>

V najširšem smislu vzeto veljajo premišljanja o *Državi* najboljši *ustavi*, ki človeku jamči njegovo bivanje v svetu. V tem bivanju - takó v posameznem kot skupnem - človek, ko se dojame in pojmuje kot človek, vedno že je; človekovo bivanje je oddaljenejšega porekla, kot zmore njegovo razmišljanje kadarkoli zagotovo dognati. Človeška narava (pa tudi občestvo, *pólis*) ima svoj izvor v neki *theîa phýsis* ali *moîra theou*.<sup>14</sup> Toda iz tega božjega „porekla“ je človek „poslan“ v prosto na ta način, da si mora sam pri sebi priskrbeti naravnvanje v kraj bistva svoje človeškosti, v *anthrópinon êthos*.<sup>15</sup> Bog in zakonodajalec, Atena in Solon, vsak po svoje snujeta človekovo bivanje. Platonova sokratska dediščina obstoji v uvidu, da je človeku njegovo bisto poslano tako, da ga mora v skrb, *epiméleia*, vzeti sam. Da bi našel v svoje človeško bisto in ravnanje, potrebuje neko mero, ki jo mora odzvati svoji *phýsis*. Človek je bitje, ki jemlje méro: *métron* je prva beseda vodnica, za omenjene tri prispodobne.<sup>16</sup> Méra, ob kateri človek meri sebe, da lahko človeško (primerno in prikladno) *biva*, in ki jo je treba vzeti *phýsis*, poslanju slehernega bitja v to, kar je le njemu lastno, je to, kar vsako bitje sploh napravi prikladno njegovi biti - „Dobro“ *agathón* je druga in poslej vladajoča beseda vodnica.

23

*Agathón* je vpeljano kot *mégiston máthema*.<sup>17</sup> *Máthema* imenuje tako to, kar naj se nauči, kakor tudi že naučeno. *Máthemata* pa so vse tisto vedenje, ki ga človek mora že prinesiti s seboj, da se sploh lahko uči - vendar to tako, da so pri učenju zlasti in vse bolj razvidno dojete *máthema*-

<sup>10</sup> Politeia, VII 514 a - 517 a.

<sup>11</sup> Politeia, VII 517 a 8 f.

<sup>12</sup> Politeia, VI 506 e - 509 b.

<sup>13</sup> Politeia, VI 509 d - 511 e.

<sup>14</sup> Primerjaj Kritias, 121 a.

<sup>15</sup> Primerjaj Kritias, 121 b.

<sup>16</sup> Politeia, 504 c 1.

<sup>17</sup> Politeia, 504 e 4 f; 505 a 2.

---

---

ta same. *Agathón* torej kot najvišje *mathémata* stopnjevano zedinjuje obe temeljni potezi: „imeti-za-očitno“ in „dopuščanja, da postane očitno“ (v čemer se zrcali protiigra *phýsis* in *ethos*); Dobro, ki ga *epiméleia* skuša doseči prek uvida in obravnave, vedno že biva v našem vidiku. Razpira vsa naša gledišča tega, s čimer imamo opraviti, vendar tako, da se vedno, in pri slehernem bivajočem (v dostopu k njemu samem pred njim in mimo njega) iščočo vprašamo po *Dobrem* na njem. Dobro je vedno in povsod *to*, kar je vprašljivo, in *to*, kar je vprašanja vredno - Dobro je razpirajoči dostop in izpopolnjujoči konec vsega obračanja k bivajočemu, ki se v svoji dobroti kaže kot *to*, kar kot *to* bivajoče je; kar v pogledu Dobrega poudari svojo prikladnost. Dobro je *to*, „čemu sledi vsaka duša in zavoljo katerega stori vse, sluteč, da dobro biva; toda brez pomoči in brez moči, da bi zadostno dojela, kaj Dobro je, ker mu, kot vsemu drugemu bivajočemu, trajno ne zaupa, zgreši tudi vse drugo, kjer bi ji kaj lahko ponudilo svojo dobrobit.“<sup>18</sup>

24

Dobro je v vsem ukvarjanju z bivajočim tisto, kar nas iz vsakega bitnega pogleda (ideje) kot *to* zadnje iskano najprej so-pogleda. Dobro se pojavlja prav v tisti mnogovrstnosti, v kateri vznikajo ideje v njihovi stvarni drugačnosti. Samo Dobro se pojavlja enakomerno razpršeno v raznovrstnost idej. In vendar biva v njih kot istost, kot samo Dobro je istovetno: Parmenidovo *hén*, drugo ime za bit, Platon preokrene v Dobro; prav zaradi prekreta *hén* v *agathón* postane Dobro *mégiston máthema*, ki svojo enotnost skriva v množstvu bitnih pogledov.

Platonu se sokratska naloga, zbrati raznovrstnost bivajočega v enotnost bitnih pogledov, še odločilneje ponovi v nalogi, zbrati raznovrstnost kajstva v enotnost dobrobiti. Kakor so vse hrabre drže in vsa hrabra dejanja že poprej poenotena v enem in edinem pogledu same hrabrosti, ki se - in *to* je platonsko odkritje - kaže kot njihov vzrok, tako morajo biti vse ideje že poprej poenotene v enem in edinem pogledu same ideje; v njej se, mimo vseh stvarnih drugačnosti, pokaže idejna bit. S tem pa je za Platona

---

<sup>18</sup> Politeia, 505 d 11 in naprej.

---

že od začetka določeno, da mora *agathón* pred mišljenjem vznikati kot *Ideja* Dobrega, kar hkrati pomeni: kot vzrok idej.

Če si Platon zastavlja nalogo dojeti bit idej v Ideji Idej čisto takó, kot je bit stvari dojeta v stvarno različnih idejah, potem se s tem ponovno sproži vprašanje razmerja enega im. množstva, ki je za čutno, postajajoče, v nastajanju minevajoče, in tako le prehodno prebivajoče, že rešeno - vendar zdaj brez opore v neki določeni kajstveni vsebini. (Nič čudnega ni, da se zadnji hod Platonove miselne poti začenja v dialogu s Parmenidom; dialog tudi nosi ime tega misleca.)

Pot k Ideji Dobrega, ki je začasno načrtana le prek edinstvenosti Idej, je pot logosa, ki ima svojo oporo v kajstvenih idejah in samo po njih. Ker pa ta logos svojo edino oporo najde v idejah, jih glede na njihovo idejno bit preprosto ne more prestopiti. Zatekanje k logosu, ki se je že obneslo v *Fajdonu*, je tu pred novo težavo. Ravno v enostavni - eni istosti Dobrega (gre za nek poseben način določenosti, ki ga istost podeljuje idejam v množstvu, tako se ideje kot različne deležijo na enostavnosti in istosti) se le-to, kot Dobro samo, odteguje *dialégesthai*: *agathón* je odtegnjeno neposrednemu prijemu logosa; zato Platon išče dostop k Ideji Dobrega prek vrste prispodob, začevši s *Prispodobo sanca*. V njej je Dobro ugledano na prvotni način, ki kajpada opredeljuje razvitje.

25

Izhodišče razlage<sup>19</sup> je že „večkrat omenjeno“ in tu v spomin priklicano razlikovanje med mnogolikim prehodno bivajočim in enotno-enim pogledom, v katerem sleherno bivajoče kaže svoje „kaj-(ono)-je“ (*hò éstin*) in v čemer ga lahko nagovorimo. Ta razlika je neposredno razlika načinov, v katerih nekaj sploh lahko prihaja, naproti sprejemanju - ti načini so po *lógosu* razločevani: Platon tu določi mnogoliko posamično kot to, kar je čutno videno (*horásthai*), a miselno (*noésthai*) nedoumeto; enotni pogled biti pa nasprotno določi kot to, kar je doumeto, vendar ni videno. Ali je sprejemanje videnje ali umèvanje, je odvisno od tega, ali se to, kar je sprejeto, sreča kot posamično med mnogim ali kot enotni pogled; sprejema-

---

<sup>19</sup> Politeia, 507 a 7 ff.

---

joče je najprej čista zmožnost (*dýnamis*), ki je odvisna od tega, ali in kako jo nekaj sreča. Toliko je srečujočemu na oba načina lastna poteza „Od-sebe-sem“. (Temu ustrezno lahko vznikanje, *phýsis*, imenuje oboje: to, kar se čutno kaže v celoti, in tudi način bistva, v katerim le-to po-káže „kaj-je“.)

Prav to „Od-sebe-sem“, ki je bivajočemu za videnje in doumevanje lastno, je takoj omejeno, in sicer pri tem bolj utečenem, pri vidnem: ne le, da je vid (*ópsis*), ki je v očeh, sam zase zgolj zmožnost, tudi vidno potrebuje še nekaj drugega, da *bi bilo* sploh vidno: svetlobo (*phos*). Svetloba, v naštevanju tretja (*trítōn*), in to zato, ker jo zadeva logos, je glede na stvar samo prva; je izvor (*génos*) vidnega kot takega in s tem hkrati izvor vida kot videčega. Svetloba je to, kar videnje vida in vidnost bivajočega - oboje razločujoč - združuje in ju tako v istem dogajanju (prihajanju na plan) pripusti *biti*. Jarem (*zygón*) podarja eno drugemu v njuni razliki, in s tem hkrati pripusti vsako od obeh v njemu Lastno. Prav tako je tudi svetloba sama dopuščena v to sovpetost, saj posreduje dogajanje svojega bistva, svoje svojstveno, *ídia phýsis*, zgolj v tem, da vodi vid in vidno v njuno razlikovalno-isto pojavljanje.

26

Pripuščanje izhajanja (*poiein*)<sup>20</sup> svetlobe pa izostri vprašanje povzročanja (*aitiasasthai*); pogled nemudoma napreduje k temu, kar svetlobo pripusti svetiti: k soncu. S tem pa je predstavljeno področje načina srečavanja: sonce pripusti iziti svetlobo, svetloba pa pripusti bivati vid; to pomeni, da svetloba vodi vidno (ki tako postane šele v tem vodstvu) v videnost in prav tako tudi zmožnost videnja v videnje. Tako je sonce, s tem ko sveti, povzročitelj (*hó aítios*) vida, v katerem se dovrši in sklene po-tek svetenja.

S tem, ko sonce nastopi kot povzročitelj vida, je - v smislu „raziskovanja vzrokov“ iz Fajdona<sup>21</sup> - določeno in videno po oblikovanosti bistva svetlosti: čiste svetlobe, katere prinašatelj je. Kot čista svetlost na sebi je hkrati, kot pravi Platon, ta, ki jo kot vzrok vida, sam vid *vidi* še kot nekaj najvi-

---

<sup>20</sup> Glede *poiein* primerjaj: Heidegger, Der Wille zur Macht als Kunst - Nietzsche I, 198 i. d. (predvsem 206).

<sup>21</sup> Phaidon 95 ff

---

šjega. Sonce, ki biva kot najvišji zbir svetlob kot vzrok svetlobe, je samo istočasno - v področju vida in vidnosti, katerega je razprlo samo - nekaj najbolj vidnega.

„Vidnost“ sonca - ponovno nastopi v Prispodobitvi votline - predstavlja enega tistih paradoksov, s katerimi jo Platon bralcu pogosto zagode. Sonce resda spada, če izhajamo iz razlikovanja med videnjem in doumevanjem, k vidnemu; vendar pa nobeno oko ne zmore pogleda na sonce, ne da bi v njegovi čisti svetlobi izgubilo vid: sonce vidimo le, če gledamo proč od sonca k tistemu, kar spravlja na svetlo - sonce vidimo, z gledanjem njegovega sijanja. Videnje sledi in se vpne v dogajanje sončevega razsvetljevanja. Sonce je vzrok vida, če ta sledi njegovemu sijanju. Sijanje samo pa se ne pojavlja\* na samem sebi; svetloba daje videnju pre-gled vidnega (stvari), ker je sama bistveno nevidna. Nevidnost svetlobe je vidnost tega, kar se v razsvetljevanju pojavlja<sup>22</sup> (izseva): sijanje se pojavlja (izseva) zgolj v vsisju vidnega.

Platon še pred analogičnim prehodom prispodobitve ponazori, kaj videnje vidi. Vidu se tako odteguje kar je v nočnem brljenju (*nykterinòn phéngos*); vidnost biva le v dnevni svetlobi (*hemerinòn phôs*), kot dvojno-enotno dogajanje videnja in vidnega. Kot nasprotje vida tu ne nastopa popolna odsotnost vidnosti v temi, temveč slabovidnost oči v mešanju svetlobe in teme, v katerem se stvari ravno kot nevidne še vidijo. V temnem, popolnem niču čutnega vida, ni niti videnja, ki nič ne vidi, niti zamenjavanja videnja in nevidenja, nobenega jemanja-za, nobenega pojavljanja - skrajno vzeto - splah ničesar ni, nobenega prihajanja na plan, nobenega zadrževanja, niti nobenega odhajanja: je le skritost sama, ki kot taka ni vidna. Neposrednost, s katero se vzpostavi analogija, nakazuje, kako bo ta misel še pomembna.

\* Erscheinen prevajam dobesedno tudi kot prisevati izsevati (glej Janežičev Slovensko-nemški slovar, Celovec 1908, str. 574). S tem ohranimo etimološko zvezo s scheinen, ki je za tekst bistvena.

<sup>22</sup> Tako je vidnost v svojem bistvu ne-vidnost. Glede konsekvenc primerjaj Heidegger: Der Ursprung Kunstwerkes, Holzwege, 43.

---



---

Shematsko je videti takole: očem ustreza duša, vidu um (*noûs*), videnemu doumeto ali spoznano (*tà gignoskómēna*), - kar pa ni nič drugega kot ideja; soncu ustreza Dobro in svetlobi „resnica in bivajočno“ (*alétheiá te kai tò ón*).

Kakor je bila „podoba“ sonca povsem določena z oslombo na vid, v katerem se dovrši dogajanje sonca, ter v videčih očeh, v katerih je vid nastanjen, tako izhaja „prilichenje“ prilike iz uma in doumevajoče duše. „Motrite zdaj prav tako tudi dušo: če se zaobrne k temu, na čemer zasijeta resnica in bivajoče, tedaj to doumeva in spoznava ter se kaže kot umna; če pa se zaobrne k temu, kar je pomešano s temó, z nastajajočim in prehajajočim, potem dosega le prazna naziranja - in to pomeni: duša je brez vida, ker meče naziranja sem in tja; in tako se zopet zdi kot nekaj, ker je brez-umno.“<sup>23</sup>

28 Tu se tudi resnica ne doume, kot se tudi svetlobe ne vidi. Doume se to, kar se nahaja v „luči resnice“, resnično. Na njem se pojavlja (pri-seva) resnica kot *ón*, „bivajočno“. Kaj naj *ón* tu pomeni, se vidi iz nasprotja z *gignómēnon*: *ón* je to, kar se doumevanju kaže v stalni pristonosti - ne pa izmenjavanje mnenj, ki nastopajo in izginjajo, torej zgolj izmenjavanje ponujenih naziranj. Preskočen pa je vedno že zgodeni in nenehni prehod resničnega v njegovo resnico. Videnje bivajočega ima ne-videnije biti vedno že za seboj.

V skladu, z glavno namero Prispodobne je Ideja Dobrega zdaj ubesedena tako, da je ona *ta*, ki spoznanemu zagotavlja resnico, spoznavajočemu pa zmožnost uma. Prispodoba jemlje „Dobro“ kot to, kar - samo neko bivajoče - pripušča bivati (biti) vse bivajoče: kakor sonce pripušča priti svetlobo, vid in oči v njihovo vselej lastno, vzajemno pripadajoče bistvo - in sicer tako, da vsi dolgujejo svojo oblikovanost (podobo) soncu (*so helioeidés*) - tako Dobro pripušča resnico, vedenje in dušo priti v njihovo lastno, vzajemno pripadajoče bistvo ter jim podeli njihovo podobo - jih naredi za *agathoeidē*.

---

<sup>23</sup> Politeia, 508, d 4 ff.

---

Zdi se, da je ustrežanje gladko in dovršeno. Tako pa se lahko zdi, ker *ón* ne odpravi svoje dvoumnosti (vzsijanje Dobrega v vsiju resnično bivajočega, resnice na resničnem).

Vendar odločilno, tudi za Platona, še sploh ni bilo izrečeno. Zato se tudi ne zadovolji z gladkim in zato le malo izraznim priličenjem, v katero je bila prispodoba dosedaj umeščena. Svede se najprej zdi nenavadno, kako Platon vprašanje razvije: da bi poudaril, kako vedenje in resnica nista dobro, temveč bivata samo kot rod in podoba (oblikovanost) Dobrega - kakor svetloba in vid nista sonce, temveč le tvorba in uobličenje sonca - govori, navidez kar direktno, o lepoti resnice in vedenja ter o višji lepoti Dobrega.

Lepota<sup>24</sup> pomeni Platonu, sledeč izkustvu, ki mu je bilo na razpolago, z mero določeno razmerje delov v neki celoti, in sicer na ta način, da je vsak del določen po vsakem - deli ne prekrivajo niti drugega niti celote, pa tudi celota ne nudi pregleda nad vsemi deli. Nasprotno - v razpeti harmoniji vsak vsem drugim nudi pojavljanje: deli si medsebojno - in tako vsi skupaj celoti, kakor tudi celota vsakemu posameznemu delu - omogočajo navzočnejše bivanja. („Poznemu“ Platonu pomeni ta lepota način biti idejnega kozmosa.)

Platonu ni potreben noben nadaljnji dokaz, da je vedenje v tem smislu nekaj lepega; kajti vedenje je prezenca raznovrstnosti tega, kar že vemo (vedenega) v enotnosti razločujoče sestave (razmerij utemeljitve etc.). To, da je tudi resnica nekaj lepega, ni na enak način neposredno očitno, četudi je - po analogiji s svetlobo - videna kot jarem, ki vedenje in vedeno, s tem, da ju razločuje, drži skupaj; ali, rečeno bolj natančno: lepoto resnice lahko sprva, preden je pojmovana na sebi, pa ne zgolj analogno, nagovorimo le v tem ustrežanju. Kajti, na tem mestu Platon omeji tudi resnico, glede na to, kako naj bi bila kot spoznanobivajoča (*hos gignaskoméne*) razumljena; kasneje to zamejitev spet odpravi.<sup>25</sup> Dobro pa je napram tej le-

---

<sup>24</sup> Pri eksplikaciji lepote v Državi že ne moremo rabiti doložitve lepote iz Fajdrosa, ki izvira iz zaostrene zastavitve tega vprašanja.

---

poti vedenja in (doumeti) resnici povzdignjeno kot to, kar je še mnogo lepše.

Da bi videli, v čem obstoji višja lepota Dobrega, rabimo Prispodobno s soncem. Sonce prinaša vse v *eno* vidnost, s tem ko slehernemu bivajočemu dopušča njegovo lastno vidnost. Vidnost, v katero je dospelo vse, kar se kaže, je tako Eno, kot tudi Mnogo; vidnost je izvorno in na sebi *ena*, vendar se ne pojavlja in ne postane vidna v tej enosti, temveč v množtvu in v množtvu pojavljajočih se pogledov. Sonce kot vzrok (prinašatelj) svetlobe združuje in razdružuje v eno to enotnost enega in množstva.

30 Odpirajoči značaj Dobrega, ki dopušča sijati resnico (luč misljivosti) in s tem tudi to, kar je sploh moč misliti, v združenosti razločuje ter tako dopušča bivati odprtost, prek katere je doumljivo to, kar je sploh moč doumeti in kar doumevanje doumeva; ta odpirajoči značaj Dobrega kot tak ne pride do besede, kajti, resnica je v svoji izvornosti prav toliko doumljiva, kot je svetloba vidna. Tako je resnica, vpeljana v Prispodobno sonca, bistveno nemisljiva, kot je tudi svetloba bistveno nevidna: resnica daje mišljenju pregled samega resničnega kot tega, kar se samo pred doumevanjem ne pojavlja. Njena „nevidnost“ je, kot nevidnost svetlobe, *preglednost*. Kakor se enotnost od sonca zagotovljenega vida pojavlja le v množtvu čutnih pogledov (*dóxai*), ki jih pojavljajoče se nudi, in ki jih sprejemajoče od njega dobi, tako se enotnost od Dobrega zagotovljene prisotnosti pojavlja le v množtvu bitnih pogledov (*idéai*), ki jih ponuja to, kar se mišljenju kaže, in ki jih spoznavajoče vase sprejema.

S tem postaja razvidneje, zakaj se Dobro odtegne neposrednemu dojetju prek logosa - zakaj se samo Dobro doumevanju vedno že pojavlja kot razpršeno v množtvu stvarnih dobrosti: zakaj Dobro, povedano na kratko, nastopa v toliko pogledih, kolikor je idej.

Ideje so in se dajejo. To pomeni: Dobro nudi ideje, namreč poglede samega sebe v množtvu kajstva ali bistva (*ousía*). S tem se Dobro samo pojav-

---

lja le v moči svoje vpetosti v prisotnost, tj. v svoji lepoti. Dobro samo kot ono samo pa je „po starosti in zmožnosti“ nad takimi *ousiai*, ki izvirajo po njem. Dobro ima svojo bit v bistvu, toda ne kot tako. Kakor vidno v svoji raznovrstnosti privlači (veže nase) videnje, sicer ne iz sebe, temveč s pomočjo svetlobe, v kateri se sonce (četudi je samo to, kar je najbolj vidno v področju, ki ga je razprlo) odtegné videnju, in to prav zaradi vidljivosti stvari, ki jih dopušča prihajati v eno vidljivost, ki se sama ne kaže - prav tako tudi ideje v svoji raznovrstnosti zbirajo k sebi doumevanje (in tako snujejo *lógos*), vse to pa s pomočjo resnice, v kateri se Dobro (četudi najmiseljivejše v področju, ki ga je razprlo samo<sup>26</sup>) - odtegne doumevanju prav zaradi spoznavnosti bistev, ki jih dopušča v eno doumljivost, ki se sama ne pojavlja. Ta zasnova je kasneje najkrajše formulirana v Filebu: „Zmožnost Dobrega se nam je (sc. 'tistim, ki 'so hoteli zaslediti Dobro v neki Ideji') skrila v vznik Lepega.“<sup>27</sup>

Samoodtegotvanje Dobrega zaradi resnično bivajočega se v sami Prisposobi nakaže v svoji posebnosti le sprevrnjeno. V pregledu lepote, z mero določenega in tako vzdrževanega razmerja mnogih v enotnosti ene harmonije, ugledamo Dobro kot enostavno-eno, katerega enotnost dopušča bivanje mnogih enotnosti (idej)<sup>28</sup>. Vendar pa se v tem pregledu Dobro pojavlja kot bivajoče-eno in na ta način tudi kot najvišje bivajoče - kot káko *ón*, ki ima za svojo obliko *bistva dýnamis*, sámo pa se kot *dýnamis* ne pojavlja. Poskus, da bi mislili bit, dospe vedno znova k bivajočemu.

Ta problematika, ki platonsko mišljenje ves čas, vse do konca, zaposluje, in ki si jo to vedno znova dovoli prestopati, se v nadaljnjem razvitju omejnene Prisposobe le zakrito kaže - ne nazadnje v vladanju vsemu Kaj-stvu, ki je dobremu prisojeno. Neznanska prednost (*daimonía hyperbolé*) *agathón* pa ni v onostranskosti, v kateri bi tudi ostala, temveč v tem, da je Dobro s tem, ko 'navladuje' vsako bistvo (vlada vsakemu bistvu) -

<sup>26</sup> Tu je utemeljena zasnova *agathón* kot *mégiston máthema*.

<sup>27</sup> Philebos, 64 e 5 f, tudi 54 a 1. Primerjaj z 64 e 9, kjer pravi, da je resnica vsebovana v mešanici.

<sup>28</sup> „Nauk idealnih števil“ temelji v skritem problemu resnice.

---

---

namreč v dopuščanju biti - v tem prisotno in se prav v tem lastnem prisostvovanju ravno skriva.

Vprašanje razmerja idej in njihovega izvora (njihove biti) prinaša izostritev zastavitve vprašanja, v katerem smo prej poskušali zajeti identiteto biti in izvor stvari s pomočjo misli prisotnosti. Tako beremo v Gorgiasu: „Ne imenuješ dobrih zaradi prisotnosti Dobrega, tako kot imenuješ za lepe tiste, pri katerih je prisotna Lepota?“<sup>29</sup> Tu je določitev prisotnosti vzeta še na splošno, kakor pač velja za vsako bistvo, ki ga je moč zajeti v ideji - kot za „samo bistvo, kot pravimo, ko v govoru o biti vprašujemo in odgovorjamo“<sup>30</sup>: bistvo (*ousía*) bivajočega (*ón*) je prisostvovanje (*parousía*) ideje v njem.

32 Aristotel je to Platonovo ontološko načelo razumel v smislu identitete in ga je zato lahko tako preobrnil, da eidos biva le v vsakokratnem bivajočem. Nasprotno pa sega za Platona vprašanje še globlje: če bit bivajočega (bistvo v smislu kajstva) temelji v prisostvovanju samega „kaj-a“, (ideje) - v čem temelji to prisostvovanje samo? To vprašanje je privzelo pod silo platonskega *lógos*a to obliko: Kaj je prisostvovanje kot tako?

Dvoumnost tega vprašanja je očitna. Če sprašujemo po (Kaj-stvu) prisostvovanja, potem je po Platonu na to treba odgovoriti z idejo; tako nastopata samo Dobro in samo Lepo vedno znova kot ideji, čeprav obema manjka sama stvarskost vsakokratnega „kaj“, s katerim nastopita skupaj - še več: katerega, čeprav bivata, ali lahko bivata v vsakem, vedno prekašata (nadvladujeta).

Čisto značilno je, da je tu govor - kot včasih tudi na drugih mestih - o svobodi vsakega lastnega „kaja“, ki je prav tako lastna dobroti kakor lepoti, in ki obe usposobi, da se družita z bivajočim ali pa se mu izmakneta, ne da bi bivajoče zato že prenehalo biti to, kar je; značilno pa je tudi, da Pla-

---

<sup>29</sup> *tous agathous ouchi agathon parousía agathous kaleis, hosper tous kalous hois án kállas pare*; Gorgias, 497 e - Primerjaj Phaidon, 100 d; Lysis, 217 e.

<sup>30</sup> *Aute he ousia hes lógon dídomen tou einai kai erotontes kai apokrinómēnoi*; Phaidon, 78 d.

---

ton, ko želi povzdigniti samo bistvo in to v razliki z vsem prehodno biva-  
jočim, ju vendarle s prav posebno ljubeznijo do obeh (Dobrega-samega  
in Lepega-samega), jemlje kot primer: do te mere je - po eni strani - opre-  
deljen Platonov pogled na *Idéjo*, in do te mere sta oba *to, kar vlada* v tem  
mišljenju.

Glede prednosti Dobrega, ki se pojavlja (priseva) v vsaki ideji, ampak ne  
kot ono samo, nam postane, gledano retrogradno, bolj jasno, zakaj je  
Platon pri osnutku Prispodobe sonca tako vztrajal na tem, da sam vid ni  
sonce - kar se za „podobo“ zdi samoumevno - pač pa da le njegova obli-  
kovanost izvira od sonca (je *helioeidés*); tako tudi um in to, kar um dou-  
meva; samo že ni Dobro, četudi oblikovanost obojega izvira od Dobrega  
(je *agathoeidés*). To razlikovanje je pri Dobrem nujno zato, ker tu obstaja  
nevarnost, da na vprašanje, kaj Dobro je, odgovorimo z *ousíai* - in to za-  
to, ker se Dobro doumevanju v idejah prikazuje na enak način, kot se gle-  
danju prikazuje sonce v zasvetenju čutnih pogledov. (Ob tem vprašanju  
se sokratska korektura tistih odgovorov, ki navajajo zgolj posamično na-  
mesto enega „kaj“, izjalovi).

33

Primerjava Dobrega s soncem pa bi zdaj lahko, pri preprostem prenaša-  
nju, privedla do nesporazuma, ki pa ga Platon nemudoma prepreči z di-  
ferenciacijo. Če je sonce, kot vzrok svetlobe, povzročitelj vidljivosti, potem  
to še ne pomeni, da je tudi vzrok za prehodno-prebivajoče postajanje  
(*génésis*) stvari. Tu pa je sonce ravno to; in tako torej oboje - seveda pa  
se v sijanju sploh ne pojavlja kot vzrok *génésis*. Prav tako se Dobro pojav-  
lja v idejah kot vidik, ki doumevanju razpira jasnenje, kot *alétheia hos gi-  
gnoskoméne*; prisostvovanje Dobrega (*toú agathou pareínai*) idejam ne  
zagotavlja (*paréhein*) le spoznanosti (*mè mónon tò gignóskesthai*), tem-  
več tudi bit, in to pomeni bistvo (*tò eínai te kai tén ousían*). Vzročnost  
sonca je treba glede obeh načinov v mišljenju razlikovati. Enega od njiju  
ugledamo v vidljivosti. Vprašanje pa je, kaj je z razliko vzročnosti Dobre-  
ga glede ustreznih načinov (od katerih enega doumemo v misljivosti); ka-  
ko lahko takšna razlika, če že obstaja, v samem mišljenju vendar ponov-  
no vznikne; ali pa sta pravzaprav na področju misljivega oba, bit in mislji-  
vost, ter ustrezno še vzročnost Dobrega, eno in isto? Tega vprašanja Pla-

---

---

ton ne postavi, niti tega ni moč storiti izhajajoč iz Prispodobе. Vprašanje napotuje k problemu resniče.

34 Nedoločенost tega vprašanja, ali boljе, to, da se to vprašanje ne pojavlja, izvira iz nedvoumnosti, s katero se *agathón* že vse od začetka išče v 'Ideji Dobrega' kot vzrok (bivajoče). Zgled za iskanje tega, kar (!) pripušča bivati ideje, je predhodno uspešno raziskovanje vzrokov v okrožju postajanja: tako kot so lahko ideje, ki pripuščajo videti čisto bistvo (kaj-stvo) stvari, hkrati ugledane še kot temelj vsega postajajočega - pri čemer pa bit sama nastopa kot neko bivajoče (*ón qua óntos ón*) - tako se (vsekakor najpoprej) sprašuje po Ideji Idej, ki vsako *ousía* pripušča bivati in jo naredi doumljivo. Če je potemtakem Dobro vzvišeno nad vsem kaj-stvom, pa se ga vendarle mora iskati kot kaj-stvo. Takó se spraševanje že vse od začetka nahaja v aporiji: če išče Dobro po vzoru ideje, tj. v lastni vsebini stvari, ta vsebina stvari pa jemlje Dobro zgolj kot neko bivajoče, potem bi se spraševanje moralo - analogno *lógosu*, razlikovanemu razmerju videња in doumevanja - preobraziti v neki nadum, ki bi bil dorasel prednostni enotnosti Dobrega. Ker pa to ni mogoče, se mišljenje zgubi v mišljenju Dobrega zaradi njegove nadenotnosti, tako kot v gledanju sonca ugasne videnje zaradi sončeve nadsvétlosti. „Dvoumnost biti kot Ideje (čista prisotnost in omogočanje)<sup>31</sup> naredi tudi resnico-samo (svétlost) nemisljivo: že kot *svetloba* (prisotnost) je nezaznavna: dokončno pa je nezaznavna kot *jasnina* (pri-sostvo), tj. kot sijanje v odkrivajočem pred-prihodu Dobrega, katero pa v tem sámo ne bi bilo več mišljeno kot neko bivajoče, pa četudi kot najvišje bivajoče. *Epékeina tes ousías* je izraz brezizhodnosti *lógosa*.

Pojasnjevanje Prispodobе sonca privede mišljenje pred prepad. Tisto, kar je treba zapopasti, je *agathón* kot *mégiston máthema*. Ko pa se zdaj zanj izkaže, da se skriva v prikazovanju idej, so ravno ideje (ki nase vežejo *lógos*) tiste, ki zastavljajo pot dojetja Dobrega-samega, čeprav drugega dostopa k Dobrem razen prek idej sploh ni. Resnica bivajočega zakriva resnico biti. Toda, tudi idej kot takih tako ni moč zadostno dojeti v njih-

---

<sup>31</sup> Primerjaj Heidegger, *Der europaeische Nihilismus*, Nietzsche II, str. 229.

---

vi idejni biti, razen s strani njihovega temelja - kot ta temelj pa terjamo *agathón*. Mišljenje je privedeno pred aporijo lastne možnosti: grozi mu, da bo poniknilo v samem sebi.

V tej situaciji se Platon oprime tega, kar je pri Dobrem dozdej postalo vidno: njegove *dýnamis*, moči zbiranja v enotnost enega vidika, ki se pojavlja v mnogoterosti, enotečih vidikov. Namig na Lepoto Dobrega, sprva dozdeven odmik, pomeni v resnici dostop k doslej edino možnemu dojetju stvari: samó v moči pripuščanja prihajanja mnogoterih bistev v eno prisotnost samokazanja se kaže Dobro samo.

Hiperbolično bistvo Dobrega (kot izvora prisotnosti nasploh) je vsekakor doumljivo logosu (vzdržujejo ga ideje, teh se tudi drži) le prek analogije, analogije prisostvovanja idej v bivajočem oz. v umu. Analogija različnih načinov prisotnosti je reazvita v *Prispodobí daljice*. Da ta analogija nudi dostop k Dobremu, to je mogoče zato, ker je Platon sposoben razmerje Idej in bivajočega misliti s dveh strani: če ga misli od bivajočega proti Ideji, se to razmerje imenuje „udeležba“ (*méthexis*) bivajočega na njegovi biti; če pa ga misli od Ideje proti bivajočemu, pa se to razmerje imenuje „prisostvovanje“ (*parousía*) biti v bivajočem. Platon misli udeležbo idej na Dobrem, da bi mogel misliti prisostvovanje Dobrega v idejah - in obratno. Ta dialektika, ki se v *Prispodobí daljice* pojavi kot najvišje vedenje, je prehod skozi ideje v celoti - prehod se pri idejah prične in se k njim tudi povrne - gre torej za prehod skozi v enotnosti razlikovano celoto idej v njihovem razvrščujočem se sestoju (Lepote-same), v katerem in kot kateri ima Dobro svoje bistvo.

Prispodoba sonca se sklene s tem, da je treba Dobro misliti kot izvor, kot prisostvovanje. Prisostvovanje pa se ne pojavlja kot ono samo, temveč le v pogledih tega, kar ravno v tem prisostvovanju pride do prisotnosti: v bistvih. Zato ostane govorjenje o *parousía* dvosmiselno. Če se bit *ónta hos gignómena* dojame v *parousía* idej, potem ostaja v identiteti „kaj-a“ zapopadljiva diferenca *ón* in *ousía*, to pa zato, ker je samo dojetje, z ozirom na videnje in doumevanje, *horân* in *oneîn*, različno. Če pa se bit idej dojame v *parousía agathón*, potem je en in isti um - sam logos, *autós ho*

---



---

*lógos*, tisti, v katerem ideje pri-sostvujejo-in-se-pojavljajo. *Dýnamis* Dobrega, ki vlada nad vsem kaj-stvom, dopušča, da se ideje, ki *bivajo* v prisostvovanju Dobrega, hkrati pojavljajo kot bivajočnost bivajočega (*ousi a tou óntos hos gignoménu*) in še kot to, kar je v prisostvovanju stalno prisotno (*óntos ón*). Tako je „prisostnost“ na sebi dvoumna: zaradi moči in zmožnosti Dobrega je „dinamična“; ker pa se za umevanje pojavlja samo v stalnem obstoju idej, je hkrati tudi „statična“. To dvoumnost biti Platon zasleduje v dialogu *Sofist*. Premišljanja v *Državi* pa v *Prispodob*i daljice zasledujejo štiri načine prisotnosti idej.

36 V omejitvi resnice na njeno spoznavnost in v kasnejši odpravi te omejitve se izrazi njena dvoumnost: resnica se nahaja v posebnem načinu „misljivosti“ Dobrega, ki, kakor „vidljivost“ sonca, vodi pogled, ki sledi jasnečemu sijanju v pojavljanje, k prizorom, takó da ti v vsiju prisotnosti pogled istočasno prestrežejo in zadržijo. Prispodoba sonca jemlje resnico kot pojavljanje (iz-sijanje) pogledov v vsiju\**Dobre-obliko-vanosti*, kot njihovo prisotnost v prisostvovanju Dobrega. Problem resnice je v dvoumnosti pomena prisostvovanja. V *Prispodob*i resnica ustreza svetlobi, ki od Dobrega (kot od sonca) sije, *katalámpei*, navzdol, na ideje (kot na vidno) in jih v jasnini pusti priti k biti in misljivosti (kot k postajanju in vidljivosti). *Resnica* sama se pojavlja na način *idej*, ki zagotavljajo medsebojno preglednost, in tudi preglednost bivajočega. Prisostvovanje Dobrega *biva* (prihaja v odprtost vidika, uma) kot stalna prisotnost resnično bivajočega in se v njej skriva kot jasna.

Skrito dogodevanje jasnine v razkrito prisotnost prizorov se vrši v njihovi doumetnosti, v umu. Doumljivo se kot táko pojavlja v *nous*, takó kot vidljivo v vidu; v umu se dovrši dogajanje biti. S tem se um kot odprto mesto prisotnosti premakne v ospredje; prvenstvenost uma razkriva, v čem um prebiva (kot prebiva v očeh vid): dušo.

Platon v *Fajdonu*<sup>32</sup> z zadnjim dokazom nesmrtnosti določi dušo, *psyché*, po njeni bistveni obliki (*morphé*), življenju, katerega vzrok (pra-stvar) in nosilka je. Življenje je spet razumljeno kot prihajanje v odprtost pojavlja-

---

---

nja; to velja tako za področje vidnega, *tópos horatós*, kot tudi za področje misljivega, *tópos noetós*.

Duše ne smemo razumeti niti „psihologi(sti)čno“ niti zgolj antropomorfno. Kaj duša sploh je, je določeno in razvidno zgolj iz načina, kako so v njej navzoči pogledi. Če so ideje kot one same navzoče v čisti prisotnosti, potem je duša, ker ima pri sebi *misljivo, misleča*: kot čisti um je kraj prisotnosti vseh *ousíai*, v enotnosti in razlikovanosti hkrati - celota vseh v čistem vsiju stalno razkritih in samo tako navzočih kajskosti. Kot človeško spoznavanje pa je duša do te mere udeležena na čisti biti duše, kolikor tudi ideje v njej prihajajo do očitne prisotnosti. In nasprotno, če so ideje navzoče v neočitni prisotnosti, potem jih duša privede v pričujočnost, ki je sama zaprta, ni očitna - tako je v živem bitju. Na ta način je „človeková bit“ v človeški duši tako rekoč dvojno navzoča: zaprta v živo bitje 'človek', ki kot tak šele *postane* telesen (kar pomeni, da prebiva le prehodno), in še v razodetosti ideje 'človek' v samospoznavanju v človečnosti.

37

V skladu z uvidom, da si mora človek sam priskrbeti svojo človeško bit v *èpiméleia*, je njegovo bitje kot človek določeno zgolj po načinu, kako so v njegovi duši prisotni očitni pogledi (samega sebe in vsega drugega, s čimer ima opravka) - čutni prek telesa in njegovih organov, miselni v prehodu duše skozi njo samo.

Duša je, splošno rečeno, prisotnost idej - bodisi da so prisotne kot one same (in to se imenuje mišljenje), bodisi, da prisostvujejo - in sicer prek prisotnosti duše kot vzroka življenjskosti - v prehodnem bivajočem, v *gignómenon*, kot njegov temelj in bivajočnost. V tem jih misleča duša ponovno spoznava. Prispodoba daljice, ki razlaga načine prisotnosti idej, se konča z razlago (štirih) *pathémata hen tè psyche*, načinov, v katerih je bit duše določena po vrsti prisotnosti idej v njej.

Te možnosti biti duše, ki tvorijo osnovo Prispodobi votline in v njej razloženim preokrenjenjem duše iz ene biti v drugo, so v svojem medsebojnem

---

položaju določene tako, da ima vsaka toliko jasnosti (*sapheneia*), kolikor je to, na kar se usmeri (kar sprejme vase) „udeleženo na resnici“ - *alethesias metéchei*. S tem obratom konec Prispodobne daljice napotuje nazaj na začetek Prispodobne sonca. Tam je bilo rečeno, da se duša pokaže kot umna takrat, ko se usmeri na to, kar osvetljujeja „resnica in bivajočno“.

Kaj *alétheiá te kai tò ón* pomeni, je v Prispodobi pojasnjeno s pomočjo nasprotja. Nočni sij, zaradi katerega je oko slabovidno, je mešanje svetlobe in teme. Temu ustreza postajanje kot mešanje biti in nebiti. In postajanje je: prihajanje na plan na način od-hajanja, pri-sostvovanje na način od-sostvovanja. Nasprotno temu pa prisostvovanje Dobrega - svetloba ali resnica - ni skaljeno ali zmanjšano po nobeni odsotnosti; pa vendar ima Dobro svoj lastni način samoodtegovanja - prav tisto *skrivanje*, v katerem hkrati krije ideje (jih otme v prisotnost) in hkrati za-kriva svoje prisostvovanje kot tako (ga rešuje v izvor, v vladanje).

38

Prisostvovanje in deleženje, *parousía* in *méthexis*, samo navidez na isti način vzajemno imenujeta isto razmerje biti in bivajočega: deleženje, ki v deležniku *ón* postane beseda,<sup>33</sup> kaže na bivajoče, ki je zastalo v prisotnost, v njegovem „kaj“; *parousía* Dobrega v „bivajočem“ tako rekoč zastane. To, kar obstaja v stalni prisotnosti, je *alethos ón*. „Bivajočno“, ki v Prispodobi sonca pojasnjuje smisel resnice, imenuje ta „kaj“, na katerem se pojavlja sijanje, in s tem zakriva to, po čemer je „resnično bivajoče“. Raz-krivanje v prisostvovanju Dobrega se skriva v raz-kritost bivajočega.

Toda pri tem „stanju ne more ostati; „dinamika“ *agathón* ga takoj prekine: kot izvorna enotnost prisostvovanja terja zbiranje razpršenih pogledov v enotnost prisotnosti; terja zmožnost *kínesis*, ki stalne ideje v živem prepletu reši iz njihove *stásis* in jih pusti bivati tako, kakor izvorno so - to je neka zmožnost, ki v služenju biti in sledeč njenemu dogajanju „varuje“ bit; ona terja *živi lógos*, um, dušo. Prihajanje resnice iz razkrivanja v raz-kritost je določujoči začetek njene preobrazbe v pravilnost doumevanja in

---

<sup>33</sup> Primerjaj Heidegger: Was heisst Denken, str. 135.

---

izjavljanja, ter prednosti v katero je duša pozvana prek te začetne zgodovine resnice - je predzgodovina dovršitve metafizike.

Duša kot zbir idej v neki prisotnosti prinaša vznikanje in pojavljanje (prisevanje) vsemu, k čemur prispe kot mišljenje in življenje. Tako je sama v svoji čisti biti podoba (uobličenje) Dobrega - je *agathoeidés*. In prav tako kot Dobro se tudi duša, katere bit je vedno prisostvovanje in nikoli prisotnost, odtegne pogledu Ideje; nikakršne *Ideje* duše ni.

Razlog, zaradi katerega se duša odtegne samodojetju v logosu, je isti kot razlog, zaradi katerega se samo Dobro kot ono samo odtegne nagovarjanju logosa. Duša je po najbolj lastni biti zbir idej v neki prisotnosti, v njih enotnosti in množtvu hkrati: duša je enotnost vedenja in biti. V tej enotnosti je razlagajoče mišljenje, ki se vedno že giblje v nestalno obračajočem se, povzemajočem in razlagajočem predelovanju tega, kar mu je pred-ležeče, ne more izreči. Tudi v spoznavanju je duša to, kar je, namreč zmožnost pojavljajočega se vznikanja - živlenskosti. V tem življenju duše se mišljenju, ki najde svojo oporo v idejah, zastavlja problem primernega dojetja biti duše. „Ideja“ duše bi morala v sebi zedinjevati njen „kaj“ (v negibljivosti njenega bistva, ki je pripuščanje pojavljanja).

Ta problematika je neodpravljiva. Če se videnje drži tega, kar je izrekljivo in misljivo, potem se mora zadrževati pri tem, kar se pojavlja kot tisto stalno, in mora „videti skozi“ prisevanje, ki kot tako ostaja nevidno; pojavlja se samo v svoji zmožnosti na (že) pojavljenjem. Nasprotno pa, če motenje zasleduje živost, tj. vznikanje kot takšno, potem mora tisto stalno pogleda, če ne že opustiti, pa vsaj vzgibati, narediti gibljivo. Edino primerno rekanje o duši mora v samem sebi „tvoriti“ (ukinljive) vidike, ki razlagajo „kaj“ in „kako“ prisostvovanja duše v dopuščanju izhajanja pogledov, ne da bi pri tem uničili enotnost njene zgodovine in njenega poslanstva.

Zato se Platon pri pretresanju *agathón* posluži „podobe“. V njej se sicer *agathón* pojavlja celo kot najvišja *ousía* - gre za videz, ki mora biti spet odpravljen, da se zagotovi Dobro kot izvor, ki prisostvuje v vseh bistvih.

---

---

Polég tega pa mora biti duša, nosilka in vzrok vsega pojavljanja v prisotnost iz tega izvora, osvobojena videza, da je neko „stalno bivajoče“. Rekanje o biti duše mora samega sebe vzdrževati kot gibljivo. Poved duše ima pri Platonu obliko *mita*.

Platonski mit je filozofski. Ni „predlogičen“, temveč je prešel *lógos*; le v protitigri z njim je resničen, tj. razkrivajoč. Logos sam je skrepenela oblika, mit sam je brezoblični tok. Le njuno medsebojno zrcaljenje osvobodi gledanje duše.

Resnica kot jasnina v platonskem smislu je zrcaljenje prisostvovanja v predsevu (pojavljanju) prisostvujočega. Usoda duše pomeni lastno opolnomočenje (sebe-osvojitve) iz enotnosti izvora - da bi ohranila mnogovrstnost stalnih pogledov v enotnosti ene prisotnosti. Bistvo živosti je po Platonu stalno dohitevanje sedanjosti. Sleherna takšna duša izvira iz resnice in se v njej zadržuje. Dogodevanje resnice v pogledih stalnega je obvarovano v poslanstvu duše. Tudi človeška duša je takšna zaradi deleženja na resnici. Takšna pa je lahko zato, ker je v njej prisotna resnica.

Prispodobni sonca in daljice, ki govorita o sopripadanju resnice in duše, imata dve „nadaljevanji“ - najprej - Prispodobo votline, ki pripoveduje, kako človeška duša spet najde nazaj v svojo čisto nepomešano bit.

Druga zgodba pripoveduje o njenem prihodu iz resnice. Kot mit jo najdemo v dialogu Fajdros. Členi se na uvod, ki razlaga, kaj duša je (namreč izvor življenja<sup>34</sup>), in na samo poved o življenju duše. Ta pa spet kaže, drugo za drugim:

---

<sup>34</sup> Phaidros, 245 c 5 - 246 a 2.

- 
1. idejo živega bitja kot pojavljanje duše<sup>35</sup>,
  2. planjavo resnice kot kraj izvora duše<sup>36</sup>,
  3. skritost in zmisljenje kot usodi duše<sup>37</sup>,
  4. poslanstvo (poslanje) lepote kot spominjanje duše na izvor<sup>38</sup>.

Uvod in sama poved vsaka na svoj način razvijata temo: neuničljivo živost duše v resnici in iz nje; uvod kot misel (*lógos*), poved pa kot zgodbo (*mythos*) - in šele v soigri obeh postane „duša naspluh“ v svojem *gibljivem kaj-stvu*, tj. v svoji resnici vidna.

Kot mit pripoveduje poved najprej o življenju bogov; „to pa naj je seveda takšno, kot je bogu všeč; táko naj bo in takó naj se imenuje“ - vendar pa Platonu ne gre za to; gre mu zgolj za to, da se v življenju bogov dobi podoba čiste biti duše. Ta se človeški duši pojavlja kot njen „Odkod“. (Mit nas svari pred tem, da bi se ta „Odkod“ spet vzelo kot neki bivajoči temelj.) Platonski mit je aitiologija človekove biti, je mito-logična utemeljitev človeškega bistva; je zgodba bistva človeka.

Kraj tega izvora (porekla) je planjava resnice - *tò aletheías pedíon*; in tako se Platon razglasi, kot „tvega“ (*tolmetéon*) poved duše, za tistega, ki govori o resnici, za tistega, ki v okrožju resnice to, kar se tu kaže, zbirajoč polaga pred nas - *peri aletheías légonta*.

Če pred-govor predstavlja bistvo duše, kakor tu mišljenju pred-stoji (*psychlēs ousian te kai lógon*), da bi se že iz (od) izvora (*ex arhês*) pojasnilo ob-stajanje (mirovanje, ustavljenje) (*stênai*) tega „Iz-sebe-in-na-sebi-gibnega“ (*toû hyp' eaûton kinouménou*) - potem poda poved njeno idejo (*idéa*). Te pa se ne sme predložiti (*lektéon*) táko, kakor je (*hoíon mén esti*) - to bi bila vsekakor stvar božje razlage - temveč na človeški način, v podobi, kateri *ustreza* (*hó dè heoiken*), namreč, v enotni moči krilate konjske

<sup>35</sup> 246 a 3 - 246 d 3.

<sup>36</sup> 246 d 3 - 248 c 2.

<sup>37</sup> 248 c 2 - 248 d 3.

<sup>38</sup> 249 d 4 - 250 e 1.

---

---

vprega. Mit poroča o izvornem *skustvu* resnice. (Od daleč odzvanja Parmenidova poučna pesnitev.)

Mit dopušča, da v krogotoku (*periodós*) blaženih izgledov (*makáriai théai*) sovpadeta *pot* in *zor* duše. Nebo, (polno) zaokrožena obla vseh poti in gledišč, je tisto odprto samo, v katerem se nič ne more skriti niti ne more kaj zasenčiti česa drugega - to predstavlja izhodišče potovanja bogov - (gre za podobo čiste biti duše) - v katerem bogovi brez navora prehajajo od slehernega skozi sleherno k slehernemu bivajočemu, in to na ta način, tako, da vse jemljejo s seboj v eno potovanje, ki je v sebi odpotovanje iz (*brezkrajnem*) izhodišču, in prihod na nadnebno mesto (*hyperuránios tópos*), kjer jih naokrog vodi prevračanje celote: dohitevanje sedanjosti (v katerem je sama duša sebi stalno vnaprej že tam, kamor dospe), je v prehodu skozi celoto „stalno“ (stoječe) gibanje, v katerem vsako bivajoče s svoje strani dopušča videti samo sebe in vse drugo.

42

Bližina besed bog, boginja (*theós, theá*) in gledanje (*théa*), s katero se Platon v pripovedi igra; spominja na resnobno šaljivost etimologije „resnice“ v Kratilosu<sup>39</sup>: *alétheia* kot *ále theía* - kot božje potovanje (oz. blodnja). Nasplòh je mit poln takšnih reminescenc. Edina imenovana boga pa sta Zevs in Hestia. Zevs, ta, ki potuje najdlje, je (če sledimo Kratilosu<sup>40</sup>), potomec velikega razuma (*megáles tinòs dianófas ékgonos*), je naslednik<sup>41</sup>, ki v sedanjosti kaže dedove poteze; kot vnuk mišljenja se Zevs upravičeno imenuje sin neba, Uranosa, zato, ker se pogled (*ópsis*) v višino - iz katere dospe v prisotnost (*paragínetai*) neoslabljeni duh (*tò akératon tou nou*), ta čista preglednost biti v nepopačenem pogledu vseh idej - imenuje nebeški pogled: *ouranía, horòsa tò áno*. Boginja Hestia, ki ob začetku potovanja ostane doma (in tako skupaj z Zeysom kaže celoten razpon duše v *skustvu* resnice), medtem ko se potujoča duša osvežuje (*hestiatheísa*) ob gledanju - se v dialogu Kratilos<sup>42</sup> imenuje kar „bistvo stvari“ - *he tôn*

---

<sup>39</sup> Kratilos, 421 b. -

<sup>40</sup> 396 a - c.

<sup>41</sup> Tako je v Prispodobí sonca sonce „potomec“ Dobrega; Dobro si je ustvarilo sonce po lastni podobi.

---

---

*pragmáton ousía Hestía kaleísthai*. In končno je človek (*ánthropos*) tam ta <sup>43</sup>, ki pozorno pretehta, kar je videl - *anathron hã ópope*.

„Nebo“, kraj vznika neskajljenega vidika vseh vidikov, in „nadnebno mesto“, ta v sebi krožeči, stalno-gibni, vedno hkrati v začetek in konec prihajajoči tir enotnosti vseh vidikov, kažeta to „bistveno bistvujoče bistvo“ - *ousía óntos oûsa*; in v okrožju te bivajoč bivajočne biti se nahaja poreklo resničnega vedenja - *peri hén tò tês alètheoús epistémes génos*.

Beseda *génos*, ki se pojavi, kjer se ob besedni tvorbi *ousía óntos oûsa*, nakazuje dvojje, prvič: da se poljana resnice v gledanju „pro-padle“ duše kvišku - duša prebiva v telesu kot ostriga v lupini, t. p. v mešanju svetlobe in teme, resnice in neresnice, neskritosti in skritosti, prostega pojavljanja kot ona-sama in zaseženega pojavljanja v *gignomenon*, ki v postajanju sámo postavlja eno naziranje pred drugo in tako samo sebe za-stavi (zakrije) - torej, da se *pedíon aletheías* pojavlja kot v nekem o-ziranju nazaj k izgubljeni deželi. In drugič, kar temelji v prvem: da se čisto sijanje ene v drugi, glede na resnico, zdi vezano na neki lastno bivajoči kraj, *tópos*. Vzrok temu, da pride čisto prisostvovanje v pri-vid bistva in bistvo v predsev bivajočega, bivajoče pa v tej obliki prispe v vidik - je neodpravljeni človeški način gledanja<sup>44</sup>. Resnica se pojavlja samo še na resničnem, ki iz nepričujočnosti v-haja v vedenje. Mišljenje o biti bivajočega postane filozofija - in ta je „naravna zmožnost“ človeka.

Platon predoči človeško kot táko s pomočjo ločevanja božje biti in božjega videnja. Ločevanje, ki ga Platon opiše v zgodbi padca duše z neba, ne zajame človeške duše tako, kot je sama „na sebi“ (kakor razloček in ločenost od biti, merjeno na tej), temveč zopet le tako, kakor se duši kaže ta-krat, ko svojo izvorno bit spominjajoč povpričuje. Pokaže se kot ta, ki je navdana z *odtegom resnice, léthe*. Človekovo bitje se torej pojavi kot „tuvwxyz“: med čisto bitjo v nepopačeni preglednosti tega, kar se prosto po-

<sup>42</sup> Kratylos, 401 cd.

<sup>43</sup> Kratylos, 399 c.

<sup>44</sup> Zaradi tega Platonu ni neizogiben le spoprijem s Parmenidom, ampak tudi s Protagoro.

---



---

javlja kot ono samo (resnično) - v biti tega je duša čisto na vrhu (*télea ou-sia*) - in med popolnim odtegom vidika v pro-padli biti zgolj živega bitja. Padec duše pomeni ugašanje vidika. To kot tako ostaja duši še skrito. Odlošek mita, ki govori o padcu, postavlja<sup>45</sup>, in to v tem zaporedju, drugo poleg drugega *alétheia*, *alethés* in *léthe*.

Človek nastane, ko se njegova duša iz neskritosti „biti“ (kot idej) prestavi v skritost<sup>46</sup>. Ta skritost je skritost biti - ne zgolj zato, ker se bit zdaj „daje“ kot postajanje, temveč tudi in predvsem, ker si duša prizadeva iz postajanja (medsebojnega izpodrivanja: danih pogledov) spet najti *izgubljeni prizor (pogled) biti*. Skrivanje ni preprosto le odtegotanje pogleda na bivajoče (pozabljenje tega resnično bivajočega), ampak: pozabljenje biti kot biti. Človekova duša si je - kar mit pripoveduje v podobi - skritost položila pred resnico<sup>47</sup>.

44

Ta del povedi duše spominja na konec mita o *Er-u* s konca Države<sup>48</sup>. Tam zveemo, kako grejo duše, potem ko so zapustile najvišji kraj (s katerega so gledale pas svetlobe, ki drži skupaj<sup>49</sup> nebo in zemljo), prek polja skrivanja - *tò tes Léthes pedíon* - in prek reke brezskrbnosti - *pàra tôn Haméleta potamón* - preden so zalučane na vse strani, navzdol v telesno postajanje.

Tudi v *léthe* ostane duša - duša, če išče vznik v pojavljanje: *léthe* je v sebi *phýsis*.

Platonsko razumetje *phýsis*<sup>50</sup> je, kot se tu kaže, vseskozi enotno: vznik in prisotnost bivajočega v naravni zaprtosti<sup>51</sup>. Neprestani spor v literaturi o Platonu med „dinamičnim“ ali statičnim razumevanjem *phýsis*, in med ustreznim „temeljnim pomenom“, kot načinom bistva ali vsosti (celote) bivajočega - že spregleda prav to dvosmiselnost, ki nastopa tako v *phýsis*

---

<sup>45</sup> Phaidros, 248 bc.

<sup>46</sup> Primerjaj Heidegger: *Der Wille zur Macht als Kunst*, Nietzsche I, str. 218 ff.

<sup>47</sup> Primerjaj Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik - Identität und Differenz*, str. 45 i.n.

<sup>48</sup> *Politeia*, X, 614 b i. n., predvsem pa 621 a b.

<sup>49</sup> *tò phos syndesmon* (616 c) = *phzygón*.i.n.

---

kot v *ón*. Tudi vznik se ne pojavlja kot tak, temveč le v vzniklem, ki je v doumevanju duše, v *noûs*, privedeno nazaj k očitnosti v svojem „kaj-je“. Osnovna poteza onega „od-sebé-sem“, ki *phýsis* preostane, še preprečuje, da bi doumevajoča duša zahtevala, da je ona temelj prisotnosti doumetega; pač pa duša nastopa kot vzrok. Platon vzdržuje ravnotežje z deleženjem človeško-dojemajoče duše na izvorni biti duše. Ta izvorna bit duše - vseprisotnost idej kot takih - se seveda duši, ki je na njej udeležena, spet sama izvzame kot neko bivajoče: kot *duša*, ki skrbi - *epimeleítai*<sup>52</sup> - za to, ker je na samem sebi neoživljeno (kar iz sebe ne vznikna) - in na ta način obvladuje svet - *pánta tòn kósmon diokéi*<sup>53</sup>. Ta dvojnost dospe tudi v človeško dušo: ona je „to, kar“ živo bitje prinaša v naravno (tj. v njem zaprto) prisotnost, hkrati pa vendar tudi to, kar naredi prav to prisotnost pred njim očitno in uvidevno kot ta „kaj“ načina njegovega bistva - in sicer v *lógosu*, katerega to živo bitje „ima“. Človekova *phýsis* je človeška ravno zaradi zmožnosti oziranja nazaj v resnico. Zaradi oziranja nazaj postane poprejšnja, izgubljena in spet pridobljena neskritost tega, kar je na samem sebi očitno - ideje kot *aletheôs ón* - v deleženju človekove duše na njej, pravilnost doumevanja in izjavljanja, postane zadevanje resničnega v ujemanju s tem, kar je bilo duši izvorno pričujoče in kar ji je ušlo v skritost.

45

Tu postane mit utemeljitev nauka o ponovnem spominjanju, ki je bil s strani logosa že predložen. *Anámnesis*, ponovno razodkrivanje pogledov, ki so se izmaknili v skritost, je že vnaprej razkrita, vodena in vzdrževana v *mnéme* - zmislenju na to resnico kot na neko jasnost vseh pogledov. Zmislenje\*, kateremu je mit prinešen kot zahvala - *taúta mèn oún mnéme kecharístho*<sup>54</sup> - se pojavlja kot „temelj“ človekove biti, na katerem se le-ta dovrši.

<sup>50</sup> Primerjaj Heidegger: Einführung in die Metaphysik, str. 138 i.n.; nadalje, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl., str. 55; ter Vom Wesen und Begriff der PHYSIS.

<sup>51</sup> Primerjaj Heidegger: Der europäische Nihilismus - Nietzsche II, str. 223 ff.

<sup>52</sup> Phaidros, 246 b 6.

<sup>53</sup> 246 c 1 f.

\* das Andenken.

<sup>54</sup> Phaidros, 250 c 7.

---

Spominjanje se ne nanaša na posamezne ideje, na neskrto v njegovi mnogovrstnosti, tako kot ponovno spominjanje, temveč na neskrto, na zedinjeno prisostvovanje vseh idej, in sicer ene z drugo, ene po drugi in ene v drugi. Zaradi takšnega zmisljenja lastnega izvora bistva, in v njem, je človeku *resnica* neizgubljena in neizgubljiva, četudi je že vstopila v predsev *resničnega*. Zmožnost človeka, da je, pred vsem dejanskim, v zmisljenju svojega izvora že v resnici, ki jo vendar išče - mu prihaja iz resnice same, ki ga je privedla v njegovo bistvo, še preden je sploh prišel v to življenje, in ga v svojem bistvu še vedno drži, saj živi v okrožju neskrto. Človek ne more sam takó razviti mišljenja, ki je enovito in edino - kot resnica, kot Dobro - kot se sam ponovno spominja idej v mnogovrstnih načinih in stopnjah anamneze. Toda *anámnēsis*, ki se nahaja v okrožju *lógos*a, temelji po svoji zmožnosti v *mnéme*, o kateri ve edinole mit kaj povedati.

46

Resnica dopušča človeku biti človek, „ker duša, ki ni nikoli gledala neskrto (ampak le neskrto), ne bo vstopila v to (čutno) obliko (človeka)<sup>55</sup>“. Človek biva, je kot človek v ponovnem spominjanju nekoč uzrtih pogledov resničnega; najvišjo možnost svoje biti doseže, ko svoje zbirajoče pojmovanje povzame v enotnost zmisljenja, opirajoč se na obliko vsakokratnega kaj-stvar - *suniénai kat' eídas*; „zaradi zmisljenja človek vedno po svoji zmožnosti prebiva pri tem, v česar prisotnosti je bog (prav zato) božanski“.<sup>56</sup> Ta božanski način človekove biti je po Platonu filozofija.

Filozofija - zbir pogledov (*lógos* teh *eíde*) iz razpršenosti Dobrega nazaj v eno pričujočnost, ki se imenuje duša - je odgovor in ustrezanje človeka dogodju resnice, ki se kot jasnina skriva v stalni prisotnosti *tistega* bivajočega, ki se imenuje resnično. Ta odgovor izvira iz razlike biti in bivajočega, ki se daje kot *prisostvovanje* in *udeležba* (*parousía* in *méthexis*) in se s tem kot diferenca skriva v identiteto *ón*.

<sup>55</sup> Phaidros, 249 b.

<sup>56</sup> 249 c.

---

---

Filozofija, kakor platonsko mišljenje sebe pojmuje, je zmisljenje resnice v razpustu (ločitvi) biti v bivajoče. To zmisljenje zatone v dovršitev metafizike; v njej je dovršen razpust biti. Če pa se ta razpust obrne k mišljenju kot tisto, kar je treba misliti, potem postane le-to mišljenje<sup>57</sup> prihoda biti iz dovršene diference.

*Taûta mèn oûn mnéme kecharístho.*

Prevedel Aleš Košar

---

<sup>57</sup> Primerjaj Heidegger: Zur Seinsfrage, 2. Aufl., str. 32.