

Jure Simoniti\*

## Javnost in filozofska invencija resnice

Pojem javnosti je razsvetljenska iznajdba<sup>1</sup>, toda obenem neke vrste terminološko še ne fiksirana »javnost« vendarle predstavlja pogoje filozofske vednosti; in kolikor je filozofija obenem začetek Zahodne znanosti, tudi pogoje vednosti nasploh. Ugotavljanje najtesnejših historičnih povezav in povzrokovanj med vzpostavitvijo javnosti in začetki filozofije sodi med najmanj kontroverzna in najbolj splošno sprejeta dejstva filologije; vzemimo le en citat iz literature, enega od preštevilnih primerov, ki niti ni najboljši, a ima to prednost, da se trenutno nahaja v naši roki:

Sedmo in šesto stoletje sta bili priči ustanovitvi in ustalitvi institucij mestne države, razvoja nove politične zavesti in pravega razrasta ustavnih oblik, ki so segale od tiranije do oligarhije do demokracije. Državljeni takih držav, kot so Atene, Korint ali Milet, niso le pogosto sodelovali pri vladanju svoje dežele, temveč so se udeleževali aktivne debate o tem vprašanju najboljšega načina vladavine.<sup>2</sup>

Morda ne gre za zadostni, a zato vsaj za nujni, pretežno osrednji pogoj: brez odprtja prostora »javnosti« verjetno v Stari Grčiji ne bi prišlo do filozofije in morda ne bi mogli določiti niti najbolj osnovnih zakonov konstrukcije filozofske resnice (češ da gre za »prvo racionalno razlago sveta«, »spoznanje narave iz nje same«, »znanost zaradi znanosti«, »prelom z mitom« – formule, ki so same na

75

<sup>1</sup> Celo distinkcija rimskega prava med *publicus* in *privatus* se ne pokriva z današnjo ločnico med javnim in zasebnim: »Pred iztekom 18. stoletja v nobenem od evropskih jezikov ni najti pojma javnosti. S pomembnim pojmom rimskega prava ‚publicus‘ ima celo atribut ‚javen‘ pred koncem 17. stoletja le malo skupnega: medtem ko namreč ‚publicus‘ v prvi vrsti pomeni posebnih pravic deležni politični stan nosilca oblasti v nasprotju s ‚privatus‘, ki nima te kvalitete nosilca funkcije, poteka za staroevropsko socialno ureditev pomembno razlikovanje javnih in domačih delovanj prečno glede na stanovsko členitev družbe.« (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (ur.), 6. zv. (Mo – O), Schwabe Verlag, Basel 1984, geslo »Öffentlichkeit«, str. 1135.)

<sup>2</sup> G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, W. W. Norton & Company, New York, London 1970, str. 13-14.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

sebi sicer precej problematične in jih je potrebno vsaj pravilno razumeti, če že ne postaviti v oklepaj).

Zlasti pa se izkristalizirata dva specifično grška fenomena, ki začneta filozofijo spremljati kmalu po njenem nastanku, njun (latentni, še neimenovani) duh pa je po vsej verjetnosti celo določal njen nenadni in čudežni vznik; to sta *sofistika* in *demokracija*. Oba sta seveda eminentno javna, in sicer do te mere, da se njuni prvi vzgibi, ki še ne nosijo teh imen, ne toliko pojavijo v že izdelanem prostoru javnosti, temveč so z vzpostavitvijo tega prostora soizvorni in ga hkrati soustanavljajo. Javnost se morda sploh ne bi postavila na noge, če grškega duha ne bi že določale proto-demokratske in proto-sofistične težnje; no, govorimo o tem, da so »javnost«, »demokracija« in »sofistika« semantično tako prepreženi pojmi, da se enega ne da definirati brez drugega, zato lahko govorimo le o nastanku nekega skupnega, še indiskriminiranega duha, duha agore, ki se je terminološko diferencial in znal poimenovati šele kasneje. V to vnažajšjo semantično entropijo med javnostjo in demokracijo, javnostjo in sofistiko ter sofistiko in demokracijo pa je mnogo težje uvrstiti pojem »filozofije«, katere ime se je prav tako rodilo kasneje od njenega nastanka – Jonci so bili *physikoi*, *physiologi*, *sophoi* in ne *philosophoi* –, toda tisti, ki jih imenujemo prve filozofe, morda svoje modrosti niso zasnovali ne po formi javne debate, niti niso izvajali sofistčnih gest, še manj pa so jih družile demokratične vrednote.

Pojem »filozofije« in njegovi zastopniki (»modrost«, »vednost« itd.) seveda od Grkov naprej vstopajo v pojmovne opozicije velikega naboja in sorodstva tesnih zavezništev. Današnji, vnažajšnji diferenci *mit/filozofija*, ki so jo Grki zagovarjali manj strastno in pogosto še ni bila sistemsko ustaljena, lahko dodamo mnogo popularnejšo in angažirano opozicijo zgodovine vednosti, par *filozofija(vednost)/sofistika*, ki sta jo ustanovila Sokrat in Platon, ter semantični dvojec *filozofija/demokracija*, ki se nam danes zdi kot vez dveh sester dvojčic, tedaj pa je prej veljala za skrajnje napeto nasprotje, kolikor je denimo Platon dejal, da je demokracija najslabša od vseh družbenih ureditev, na vrh idealne države pa je postavil ravno filozofa. V današnjem času je v filozofski argumentaciji sofistika ohranila svojo negativno konotacijo, demokracija pa večinoma ne. Toda argumenti zgodnjih filozofov so bili *bolj sofistčni*, kot bi hoteli priznati sami, pozicija njihove resnice pa mnogo *manj demokratična*, kot bi si to želeli danes. In navsezadnje se momenta sofistike v specifični konstrukciji filozofske resnice nismo znebili do današnjih dni in je njen vpliv na naše mišljenje pod-

cenjen; po drugi strani demokratični koncepti procesov izgradnje resničnostne vrednosti verjetno niso uspeli podati prepričljivih teorij resnice in je njihov vpliv na filozofijo (torej parole tipa »kultura dialoga«, »idealna govorna situacija«, »*herrschaftsfreie Kommunikation*«) kvečjemu precenjen.

Med filozofijo, demokracijo, sofistiko, resnico in javnostjo so odnosi torej kompleksni in jih ni mogoče enostavno diferencirati in binarizirati. Lahko pa v kratkem splošnem pregledu začetkov filozofije v Grčiji in prek posebnega primera Parmenidove filozofije skušamo nekoliko bolj strogo in formalno določiti odnos med odprtjem prostora javnosti in fiksacijo filozofske resnice.

## 1. Aristokratski resentment začetka filozofije

Nastanek filozofije v Grčiji je zgodovinsko tako enkraten, da se ga vselej drži sum čudežnega. Zato raziskovalci v poskusih rekonstrukcije njegovih okoliščin najraje uberejo pot antagonizmov, negacij, »produktivnih protislovij«, ki bodo lahko dovajali dovolj energije za ta nerazumljivi preskok. Hegel denimo tri pogoje za nastanek filozofije imenuje *Muße*, *Krise*, *Freiheit*, brezdelje, kriza in svoboda. Če jih pogledamo drugega ob drugem, lahko opazimo, da ti trije koncepti izkazujejo nenavadno dialektiko. Za filozofijo, kot je vedel že Aristotel, je potrebno predpostaviti družbeni stan, ki si lahko privoščijo življenje onstran praktičnih potreb. Obenem se družbeno okolje nahaja v krizi, ki najeda prav ta stan relativnega brezdelja, torej v *krizi aristokracije*. Tisto, kar povzroča to »krizo samega brezdelja«, pa je nova organizacija polis kot skupnosti svobodnih državljanov. Ne da bi se Hegel tega zavedal, se zdi, da tri pogoje preči velika negativnost: *svoboda je tista, ki v krizo peha brezdelje*, da tako rečemo, in to verjetno navsezadnje poraja velike protidemokratske reakcije. Heglov nabor je sicer precej naključen in nikakor ne izčrpen, vendar lahko iz njega potegnemo vsaj eno poanto. Običajno se filozofijo razume kot nekakšnega najsrečnejšega prvo-rojenca tiste svobode duha, ki bo stoletje in pol kasneje pri Herodotu prejela ime demokracije. Toda ti proto-demokratični vzgibi imajo vsaj dvojno funkcijo, tako pozitivno kot negativno. Po eni strani se v Grčiji vednost dejansko osvobodi starih načinov družbene in religiozne hegemonije; v nasprotju z Egiptom, Mezopotamijo, Perzijo grški svet denimo ne premore svečeniške kaste, ki bi bedela nad resnico, religija je organizirana in posredovana laično, namesto izvornega religioznega besedila imajo le Homerja in Hezioda. Po drugi strani pa demokracija nekemu delu družbe jemlje njegovo staro moč. In najbolj ključna točka, verjetno

najbolj »produktivno protislovje« na tem mestu je seveda v tem, da *nosilci filozofije postanejo ravno tisti, ki jih novi družbeni red, ki se že giblje proti telosu demokracije, najbolj razvrednoti*. Če bi, v nasprotju s Heglovimi tremi, morali ponuditi en sam »pogoj filozofije«, bi si najraje izbrali nekaj, čemur pravimo *aristokratski resentment*. Morda je filozofijo, s tem pa tisto institucijo »resnice«, ki še danes določa njen pojem, porodila zgolj napetost med javnim, kasneje demokratičnim odprtjem prostora resnice in negativnim momentom v njenem jedru.

Zunanji, torej historični in tudi geografski pogoji za nastanek filozofije so dovolj dobro raziskani; mi bomo, tako kot pri Heglu in z nekaj zlobe, dodali le lastno razporeditev negacij med njimi. Kot glavni pozitivni pogoj se običajno navaja vzpostavitev socialnega sistema mest in predvsem kolonij. Ključnega pomena je, da se filozofija ni rodila v osrednji Grčiji, na atiškem polotoku, temveč v maloazijskih kolonijah, katerih družbena, ekonomska, posledično pa tudi duhovna struktura je bila že *a priori* drugačna.<sup>3</sup> V kolonijah so bile stare forme družbenega življenja bolj nestabilne, lažje je bilo pozabiti in preizprašati stare oblike vednosti, zamenjati stare običaje itd. Po Vernantu je izpraznitev funkcije centralizacije moči imela predvsem dva učinka, seveda političnega in znanstvenega: »Izginotje kralja je potlej, ob koncu dolge in temačne dobe izolacije in ponovne ustalitve, ki jo imenujejo grški srednji vek, lahko pripravilo dve med seboj povezani inovaciji: nastanek mestne države in rojstvo racionalne misli.«<sup>4</sup> Medij, ki povezuje oba dogodka, novo družbeno ureditev in nastanek znanosti v podobi filozofije, je ravno vzpostavitev neke vrste novega prostora argumentacije:

Nastop polis, nastanek filozofije: med obema vrstama pojavov so vezi preveč tesne, da racionalna misel v svojih začetkih ne bi bila odvisna od družbenih in mentalnih struktur, značilnih za grško mestno državo. [...] (To pomeni, da) ... je že sam razum v bistvu političen.

[...] Zaton mita se je pričel s tistim dnem, ko so prvi modreci dali v razpravo človeški red ...<sup>5</sup>

<sup>3</sup> »Kolonije so bile primarno pristaniška mesta [...]. To je dalo pečat prebivalcem mest: bili so radovedni glede tega, kaj se je dogajalo drugod, bolj odprti za nove ideje in prej pripravljeni, da se odrečejo starim. [...] nova grška mesta so bila družbeno mobilnejša kot izvorna.« (Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick I. Antike*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, str. 24.)

<sup>4</sup> Jean-Pierre Vernant, *Začetki grške misli*, ŠKUC, Ljubljana 1986, str. 8.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 98-99.

Na mesto vladarjeve palače in templja v središče polis stopi *agora*, verjetno prva prava oblika javnosti. Ta nova struktura družbe, ki sprosti prepustnost re-sničnosti vrednosti za glas »mnogih« (od 6. stoletja naprej tudi demosa), za kavzalnost argumenta, za igro socialne pozicije, se zdi podlaga, na kateri se bo rodila filozofija. Toda vprašanje je, ali je ta nastanek zvezen in samodejen, ali raje reaktiven.

Našteli smo torej nekaj družbenih destabilizacij, temu pa se pridruži še cela množica drugih vzrokov, razlogov in pogojev. Maloazijska gospodarska središča od sedmega stoletja nadomeščajo agrarno gospodarstvo s profitno denarno in trgovsko ekonomijo, zaradi trgovanja s sosednjimi državami se denimo v Miletu pojavi potreba po merkantilni aritmetiki, ker so trgovci predvsem mornarji, pa tudi po astronomiji in meteorologiji, itd. Včasih še vedno pod vplivom agonalnega duha iz dobe junakov, včasih proti njemu, se spremeni javna diskurzivna praksa, vpeljava pisave pa povzroči razkroj oralne mitske tradicije, torej denimo tudi homerskih pesnitev.<sup>6</sup> Vsi ti faktorji, družbena mobilnost, argumentacija, kritika, kažejo v smer konstitucije nekega novega prostora resnice, ki ga je danes mogoče konceptualizirati le skozi kategorije *intersubjektivnosti*. Če sta torej sofistika in demokracija najbolj neposredni utelešenji te nove diskurzivne dimenzije, sta gotovo, čeprav mlajši od nastanka filozofije v Miletu, obenem odraz gibanj, ki so filozofiji predhodna.

Zunanje pogoje nenadnega vznika filozofije bi lahko naštevali v nedogled. A na neki točki je potrebno ta naštevanja ustaviti in iz njih proizvesti »čudež«. Pozitivne vzroke in razloge je mogoče kumulativno sešteti in upati, da bodo proi-zvedli novo kvaliteto, ali pa poskušamo moment čudeža, »padca mreine iz oči«, kot bi, sicer z ironično distanco, rekel Vernant, organizirati okoli dovolj napete negacije, katere naboj bo sprožil nastanek novega. To množico modernizacij in destabilizacij nekdanje mitsko-nravne homeostaze, za katere upamo, da bodo dale zagon morda največjemu dogodku v zgodovini Zahoda, je mogoče okoli

<sup>6</sup> Če sledimo klasičnem filologu Lucu Brissonu, ima prehod iz oralne v literalno tradicijo vsaj šest velikih učinkov: izoblikovanje proznih spisov, ki ne izhajajo več iz rim, ritma, repeticije; posledično razvoj argumentacije; upoštevanje očitvidcev namesto muz kot garantov resnice (to bi se splačalo ohraniti v mislih do naše obravnave Parmenida); pojmovno mišljenje z abstraktnimi entitetami; in nazadnje zmožnost kritičnega mišljenja, torej nekakšen duh kritike. (Glej: Luc Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, zv. 1, *Antike, Mittelalter und Renaissance*, WBG, Darmstadt 1996.)

osrednje diference *mýthos/lógos* razvrstiti v naslednje opozicije: dežela/mesto, agrarno/trgovsko, dom/kolonija, hierarhičnost/družbena mobilnost, aristokracija/demos, genealogija/zakon, oralno/literalno, muza/očividec, nazadnje pa tudi vladar/javnost. Običajna šolska naracija prvi pol teh dihotomij pripisuje mitskemu mišljenju, ki s svojimi predsodki struktuirira realnost; egipčanski in mezopotamski svečeniki so recimo ohranjali družbeno hierarhijo kot utemeljeno v velikem vladarju, kar je prepreglo celotni življenjski svet neke države: institucionalizirana resnice je empirijo neposrednega izkustva držala ujeta v inhibicije religioznih in rodovnih pojmov, zaprečevala je pogled na naravo in onemogočala prepoznavo dejstev. Drugi pol, pol logosa in svobode, kasneje tudi demokracije, pa naj bi grškega človeka osvobodil te ideološke hegemonije resnice, tako da je kar naenkrat človek bolj neovirano pogledal v svet in prek tega iznašel znanost. Odsotnost kaste svečnikov, počasen zlom aristokratskih družbenih struktur, organizacija političnega prostora debate in argumenta ter prve racionalne razlage sveta se zdijo kot sestre in bratje v duhu, kjer en moment pospeši in podpira drugega; skupno ime teh pojavov je »grško razsvetljenje«.

Toda denimo, da za produkcijo čudeža ni dovolj le akumulacija pozitivnosti, temveč je potrebna še prečna negacija. Proti šolskim naracijam, proti toku političnih, družbenih, znanstvenih, ekonomskih premikov, razvoj in revolucij, ki vsi kažejo v isto smer racionalnosti in svobode mišljenja, bi bilo namreč mogoče zoperstavili nek *moment reakcije*, tisti moment, ki ni noben drug kot *filozofija*. Kajti ravno, če nanjo gledamo skozi prizmo opozicij, ki smo jih izpisali zgoraj, filozofija na svojem začetku ni enostavni, neposredni, zvezni potomec relatov na desni strani, temveč v *svoji antagonistični potezi pogosto izvede operacijo restavracije levega člana*. Ta moment »restavracije« ima seveda smisel le opozicijsko, zato nikoli ne pomeni enostavne vrnitve k starim oblikam resnice. Toda filozofija ni enostavna ekspozicija svobode demosa, racionalne argumentacije, javne razprave, temveč v svoji prvi podobi prej negativna reakcija nanje. Oglejmo si na kratko vsaj nekaj teh reaktivnih vzgibov filozofije, ki jo iz desnega pola pahnejo nazaj na levega. Proti kolonijski tržni in denarni ekonomiji ter urbani kulturi prvi filozofi raje preiskujejo *naravo*; imenujejo se *physikoi* in *physiologi*. Proti družbeni mobilnosti so jasno izrekli svojo aristokratsko držo. Proti literalni tradiciji so podajali izreke, ki so morda še ohranjali duha oralnosti. Proti argumentaciji so uveljavljali formo aforizma. Proti pravni praksi očividcev in prič so se raje sklicevali na muze. Namesto proznih spisov so pogosto posegali po pesniških oblikah. V večini primerov jim je bilo argumentiranje in utemeljevanje, povsem v nietz-

schejevskem smislu, izpod časti. V času pregovorne grške skromnosti so včasih radi nosili tudi nekaj okrasa. Skratka, če pomislimo na ezoteriko pitagorejcev, domišljavost Parmenida, samozvanost Heraklita, zunanjo pojavo Empedoklesa, so s svojim skrbno gojenim videzom velikih modrecev morda v prostoru javnosti hoteli zapolniti mesto odsotnih in nepovrnljivih vladarjev.

Kolikor bi namreč morali določiti en sam moment, ki je najbolj nenavaden na čudežu grštva, in morda zato najbolj produktiven, bi se lahko odločili za naslednjega: okolje nastanka filozofije je proto-demokratično, odlikujejo ga prazno mesto vladarja, laicizem religije, razvrednotenje genealogij v kolonijah, vzpostavitev javne debate na agori, celo ustanovitev javnega šolstva itd., toda!, socialno ozadje prvih filozofov se zdi naravnost nasprotno tej tendenci. Zgodnji predstavniki tega latentno demokratičnega dogodka so vsi visokega rodu; šele Sokrat, sin kamnoseka in babice, je prvi nearistokrat med filozofi.<sup>7</sup> Do neke mere s tem sicer podajamo neko samoumevnost kot paradoks. Razlog, zakaj so prvi filozofi aristokrati, je sprva očitno: le predstavniki višjih rodov so bili dovolj izobraženi in tudi pisarni za ukvarjanje s *theoria*, vsaj v sedmem in šestem stoletju. Toda poanta je drugje. Ne gre za *realno razhajanje* med tistim razkrojem družbene strukture, ki bo v petem stoletju morda pripeljala do Kleistenove atiške demokracije, in dejstvom, da so prvi filozofi visokega rodu, temveč za *deklarativno in idejno aristokratizacijo vednosti sredi tendenc demokratizacije političnega prostora*. Gre za to, da so prvi filozofi svojo večvrednost *morali hkrati tudi izgovoriti in izčrkovati*. Če je homerski svet še temeljil na osrednjem družbenem antagonizmu med aristokrati in nearistokrati<sup>8</sup>, pa je začetek filozofije morda mogoče locirati v za en korak kompleksnejšo situacijo: ravno v času, ko se, denimo v Solonovih pesnitvah, homerski vrednostni sistem časti in sramote, junaštva in poraza začne razkrajati in se nadomeščati s podobami bolj homogene sku-

<sup>7</sup> Pri nekaterih je družinsko ozadje sicer nejasno, a se običajno sklepa, da gre za potomce višjega rodu. Edinole Pitagori, ki večinoma ne šteje za filozofa, Diogenes Laertski prisodi očeta kamnoseka, kar ni povsem nesporno; njegov oče je bil nemara aristokrat, ali vendarle zgolj trgovec. Res je, da tudi odlično poreklo ostalih filozofov ni vselej gotovo. Načelno velja, da so prvi filozofi visokega rodu, v nekaterih primerih pa je možno, da so si rodovnik pripisali bodisi sami bodisi njihovi učenci. Zdi se, da filozofija naravnost vleče k sebi aristokratski predznak.

<sup>8</sup> »V pesnitvah se z vso jasnostjo pokaže *ena* socialna delitev: med plemstvom in neplemstvom. Nad in pod to mejo se zdijo razmejitve zabrisane, in morda je to ustrezalo dejanskim razmerjem.« (M. I. Finley, poglavje »Die Griechen«, v: *Fischer Weltgeschichte 4, Die Altorientalischen Reiche III.*, Fischer, 1977, str. 294.)

pnosti, se konstituira *filozofska zasnova resnice*, ki ima socialni elitizem vpisan že v svojo strukturo. Zdi se, kot da so sredi družbenega okolja, ki je začel presegati tradicionalne delitve, filozofi naravnost *restavrirali homerski moment* in iz njega, kot bomo videli, izpeljali najbolj notranje osišče resnice. Ne govorimo torej o dejstvu, da so prvi filozofi aristokrati – to je bolj ali manj samoumevno –, temveč o tem, da grške filozofe od Talesa do Aristotela družijo izrecno *aristokratski resentment*. Heraklit, Parmenid, Platon in ostali so ne le »po črki« bili pripadniki plemstva, temveč so tudi »po duhu« programsko instituirali resnico kot »vednosti redkih« proti »mnenju mnogih«.

Z demokracijo se torej odpira javni prostor argumenta in razprave, prva filozofska vednost pa se manifestira v nekakšnih nedialoških, nekomunikabilnih, nejavnih formah. Nietzsche se je hvalil, da ne piše razprav, temveč knjige aforizmov, in natanko to so počeli prvi filozofi. Večinoma so izrekli kratke izreke, *apophthegmata*. Razpustitev biti v množico parcialnih konstrukcij, kar je ena od konsekvenc javnosti, potrebuje nekakšno *re-mitizacijo mesta izjavljanja*, ki ni gola regresija k starim oblikam, temveč nemara zahteva dodatno dejanje, nekakšen pribitek patosa: Heraklit je šel tako daleč, da je svoje izreke spravljal in skrival v Artemidinem templju, zato da ljudje ne bi imeli dostopa do njih, Pitagora se je skrival za zaveso, od koder je podajal orakeljske obrazce in katerega besede spremlja nujni dodatek *ὠτὸς ἔφα*, *ipse dixit*, »on je rekel«, in nazadnje je celo Sokrata legitimiral pitijska prerokba iz Delfov. Sredi odprtja javnega prostora se torej filozofska resnica začne skrivati. Čeprav nemara drži, da se filozofija lahko rodi le v demokratičnem okolju, se je, kot kaže, verbalno ne da organizirati, ne da bi polje izjavljanja razdelili na »najmanjši« in »največji razred«, če uporabimo Platonove besede.

82

Nenavadno je, da se v narodu, katerega ena največjih invencij je prav demokracija, filozofske resnice sprva slišijo takole. Elitizem modrosti se izreka še pred nastopom filozofije, denimo v izreku Biossa, enega sedmih modrih: *Οἱ πλείστοι κακοί*, »Večina (ljudi) je slabih.« Heraklit, ki je prav zaradi tega zelo cenil Biossa, se v 121. fragmentu poudarjeno izreče proti demokraciji: »Efežani zaslužijo, da se vsak odrasli obesi in da zapustijo mesto nedoraslim, ker so Hermodora, svojega najbolj koristnega moža, izgnali, rekoč: «Naj ne bo nihče izmed nas najbolj koristen, če pa je, naj bo drugje in pri drugih.»<sup>9</sup> Aristokratski patos je

<sup>9</sup> Heraklitos Efeški, *Fragmenti*, Založba Obzorja, Maribor 1992, str. 53.



ena najbolj ponavljajočih se tem njegovih izrekov; 49. fragment pravi: »Eden je zame kot deset tisočev, če je najboljši«<sup>10</sup>, 29. pa: »Najboljši si namreč izberejo eno namesto vsega drugega, večno slavo namesto minljivih stvari, mnogi pa so prenažrti kot živina.«<sup>11</sup> Heraklit in Parmenid si oporekata tako rekoč v vsem, vendar ne v poglobitni zunanji, nezavedni diferenci resnice, v apriornem označenju svojega mesta izjavljanja kot poklicanega in superiornega. Zdi se celo, kot da je alternativa med bitjo kot gladko, nespremenljivo kroglo in dejstvom, da vsakič stopimo v drugo reko, manj pomembna in bolj naključna glede na širšo in vseobsegajočo diferenco resnice in mnenj, razlike med *aristoi* in *demos*, med redkimi in mnogimi. Z drugimi besedami, Heraklit in Parmenid sta si povsem nasprotna na ravni izjave, vendar enaka na ravni mesta izjavljanja. Težko bomo denimo našli bolj neposredno proti-demokratičen pamflet, kot je to Parmenidov *O naravi*, katerega struktura je že sama po sebi odraz svojih zunanjih političnih pogojev. Vsebinsko se namreč deli na dva dela, na resnico, ki jo govori boginja, in mnenja, ki vsebujejo le navodilo, kako je mogoče imeti prav v boju z nevednimi drugimi. Že v prvem fragmentu je pot Resnice opisana kot »pot, ki res je proč od ljudi, daleč od ceste«<sup>12</sup>, in ta resnica o biti, o tem, da bit je, nebiti pa ni, se na najslavnejšem mestu Parmenidovih fragmentov ne izreka kot svobodni dialog, kot razprava, kot kritična izmenjava mnenj, temveč kot *imperativ glasu*, ki je *izvzet demokratične, dialoške, javne strukture*. Boginja namreč pravi: »Glej, govorila bom jaz, ti pa ohrani besedo, ki jo boš slišal.«<sup>13</sup> Medij resnice zato ni javni konsenz, kritični argument ali deduktivni dokaz, temveč apriorna, performativna, na glas boginje in navdih muz sklicujoča se delitev mest izjavljanja na tiste, ki govorijo resnico, in preostale mnoge, ki lahko ob tem le obmolknejo. Resnica se vzpostavi kot operacija razporeditve enoglavega filozofa in dvoglave (torej omahljive, nedosledne) množice, tako da, ko Parmenid v šestem fragmentu spregovori o »smrtnikih, ki ničesar ne vedo, dvoglavi so, nemoč ravna v njihovih prsih zaboldeli um. Nošeni so, gluhi in slepi, osupli, nerazsodni rodovi, katerim je bivanje in nebivanje isto ...«<sup>14</sup>, s tem pravzaprav vzpostavi tihi, predzavedni koordinatni sistem organizacije resnice.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 21.

<sup>12</sup> Parmenid, *Fragmenti*, Založba Obzorja, Maribor 1995, str. 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 49.

<sup>15</sup> Nadaljnji primeri so naslednji. Pitagora naj bi dejal: »Kaj je najlepše? *Harmonia*. Kaj je najmočnejše? Spoznanje. Kaj je najboljše? Sreča. Kaj je najbolj resnično od vsega, kar je

Verjetno noben drug afekt ne povezuje tako homogeno množice grških filozofov od Talesa do Platona kot prav aristokratskost. Vendar skušamo opozoriti na naslednje. Elitizem mesta izjavljanja, delitev družbenega polja na množstvo slabih in redke dobre, ni zgolj ena od naključnih tem zgodnje filozofije, ki se jo morda da pojasniti s tem, da so morali prvi filozofi posedovati dovolj dobro izobrazbo, to pa jim je v časih pred Sokratom morda omogočal le visoki rod. Prej verjetno velja, da se filozofija *sploh šele* vzpostavi v reakciji na latentno demokratična gibanja in je brez tega resentimenta ne bi bilo. *Strukturna ločnica med mesti izjavljanja*, izrecni in izrečeni proti-demokratični afekt, predpostavka poklicanosti redkih, ki se nočejo spustiti v debato ter skrivajo, mistificirajo in absolutizirajo forme svojega govora, predstavlja imanenco same ideje filozofske resnice, tako rekoč njeno izvorno, predzavedno vsebino, glede na katero sta celo narava in univerzum sekundarna. »Nevedni mnogi« so morda nujna zunanja notranjost filozofije, pogoj možnosti njene protireakcije, saj sama ne bi imela nič za povedati, če se hkrati ne bi pozicionirala proti tistim, za katere predpostavlja, da sami nimajo za povedati ničesar. Formalno bi verjetno smeli reči, da *doxai*, mnenja, predstavljajo osnovno surovino demokracije, filozofija pa se vzpostavi ravno skozi dihotomijo mnenje/resnica, *doxai/aletheia*<sup>16</sup>, dihotomijo, ki od zunaj in polzavedno oklepa in naddoloča vse ostale opozicije med vodo in *apeiron*, med Jonci in Eleati, med Heraklitom in Parmenidom ali med naravoslovci ter pesniki in aforisti. Mnoštvo mnenj, najbolj notranji zaklad prihodnje demokracije, je morda tudi prvi in poglobitveni zunanji sovražnik, ki ga filozofija potrebuje, da bi sploh lahko nastala. Mnenje je torej točka, v kateri vez med demokratično svobodo mišljenja in filozofsko organizacijo resnice postane manj kot naravna.

Ravno v trenutku torej, ko je neka družba začela porajati prve sledi demokratičnih gibanj, je *afekt resnice*, ki je nastajal v njenem osrčju, postal elitaren in protidemokratičen. Odrptra prostora javnosti, torej tudi argumentacije, uteme-

---

rečeno? Da so ljudje slabi.« (Iamblichos, *Vita Pythagoreae* 82 (DK 58c4).) Očitno tu slabosti ljudi prejmejo celo status največje resnice. Da vez med filozofijo in demokracijo ni tako naravna in zvezna, kot bi pričakovali, se nazadnje kaže tudi v tem, da je največji antični filozof, Platon, zgodovinsko tudi najgloblji sovražnik demokracije. Ravno prvi od velikih je tisti, ki trdi, da je demokracija najslabša družbena ureditev, in v *Državi* Sokratu položi v usta naslednje besede: »... kot se zdi, narava noče drugače, kot da tistemu delu, ki je najmanj številen, pritiče, da postane deležen one znanosti, ki si med vsemi znanostmi edina zasluži ime modrosti.« (Platon, *Država*, 429 a.)

<sup>16</sup> Parmenid je seveda tisti, ki vpelje to razliko med množinskimi βροτῶν δόξαι in edninsko ἀλήθεια.

ljevanja, navajanja razlogov, pričevanja očitvidcev, zato ne smemo misliti kot neposrednega vzroka iskanja resnice in ljubezni do modrosti, temveč kot zunanji pogoj, do katerega je potrebno stopiti v odnos opozicije in reakcije, da bi lahko začel funkcionirati kot vzrok. To pa tudi pomeni, da filozofija ni nujno nekaj »instinktivno demokratičnega« in »bistveno modernega«, kot bi mislili »mnogi«, *hoi polloi*. Morda prej predstavlja kontrakcijo v moment »restavracije« sredi širokega polja, ki ga sprosti neka socialna revolucija.<sup>17</sup>

## 2. »Je« je, »ni«-ja pa ni. O rojstvu ontologije

Če trdimo, da je izvorni afekt filozofije protidemokratičen, bi lahko to splošno in še nekoliko panoramsko ugotovitev preverili nazadnje v konkretnem delu kovanja prvih filozofskih kategorij. Radi bi pokazali na verjetno najbolj paradigmatično mesto, na katerem operacija represije in potlačitve konkretne množevnosti mnenj začne vzpostavljati brezčasno in večno resnico, na katerem torej strategije obvladovanja intersubjektivnega polja, ki se v argumentih zdijo kot le naključni dodatek, pravzaprav od znotraj gradijo najbolj osnovne pojme zahodne metafizike. Zastavili si bomo vprašanje, zakaj je Parmenid, ki je morda že doživel prvi razrast sofizma, v petem stoletju pred našim štetjem naenkrat začel trditi, da bit je, nebiti pa ni.

Parmenidova »prednost biti« velja za začetek ontologije in je s tem dva tisoč petsto let nadaljnje zgodovine filozofije postavila pod predznak morda zmotne asimetrije. Zastavljati se je namreč začelo vprašanje biti, in izgledalo je, kot da je »bit« ime za absolutni presežek nečesa nad ničemer. Odtod je sledilo širše, spet nemara zmotno prepričanje, da je človek nekakšno »izvorno filozofsko bitje«, da si že »po naravi« zastavlja določena vprašanja, da ga zadevajo prve in zadnje reči; to prepričanje se je nazadnje zaostriilo pri Heideggerju, ki je svojega subjekta definiriral ravno prek izvornega »razumevanja biti«, prek dejstva, da si »predontološko ni tuj«: »*Razumetje biti je samo neka bitna določenost tubiti*. On-

<sup>17</sup> Filozofija zato ni toliko otrok sprostitve polja resnice izpod hegemonije svečnikov, vladarjev, družinskih genealogij in družbenih hierarhij, temveč poskus tiste institucije resnice v javni pluralizaciji mnenj, ki si mora nadeti *videz* skritega, ezoteričnega, skratka dovolj poudarjeno proti-javnega. Heraklit, ki skriva svoje aforizme, Parmenid, ki ga kobile odpeljejo v dom resnice, ter vsi ostali, ki osnujejo svoje strnjene kroge učencev, nam dajo slutiti filozofijo, ki v svojem prvem nastopu *ni* najbolj naravna in neposredna manifestacija javnosti.

tična odlika tubiti je v tem, da je ontološko.«<sup>18</sup> Da bi odpravili to večtisočletno asimetrijo, ki je vmes postala samoumevna in svoj vrh doseže denimo v podobi pastirja biti, bomo to veliko »prednost biti« in to izvorno »vprašanje biti« skušali razložiti kot naključni stranski produkt logičnih in navsezadnje povsem banalnih operacij. Tu se torej zoperstavljamo dveh samoumevnim kontinuitetam, prvi, po kateri se filozofija nahaja v naravni kompliciteti s svobodo duha, javnim diskurzom in demokracijo, in drugi, po kateri človek biva v nekakšni izvorni naklonitvi biti in je privilegirani medij velike kozmične asimetrije ter hierarhične postavljenosti biti nad ničem. Morda stavimo na to, da je mogoče v prekinitivi prve kontinuitete najti razlog za razvezavo druge. Ravno primarna filozofska potreba, razdeliti polje izjavljanja na množstvo mnenj in redkost resnice, bi lahko bila tista operacija, ki postavi bit nad nebit in sproži nastanek ontologije, katere izvorni afekt se nam danes zdi tako samoumeven.

Izhajali bomo iz verjetno najslavnejšega mesta predsokratske filozofije, iz drugega fragmenta Parmenidove velike pesnitve *Perí Phýseos, O naravi*. Slovenski prevod je takle:

Prva je (pot), da (le ONO) JE, da ne more ne biti;  
to je steza prepričanja, saj sledi Resnici.  
Druga pa je (pot), da (Onega) NI in da nujno ne biva,  
o tej poti ti pokažem, da na njej ne moreš izvedeti nič,  
saj (Onega) ne bi spoznal, če bi ne BILO.<sup>19</sup>

Težava slovenskega prevoda je, čeprav v oklepaje postavljena, substantivizacija in substancializacija tistega, kar je v izvorniku zgolj kopula. »Onega« namreč ni, sta le »je« in »ni«. Po grško gre takole: »ἡ μὲν ὄπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι«, s čimer je na nek način rečeno: »Prva je pot, da JE«, oziroma drugače: »..., da JE je«. In: »ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι«, kar pomeni: »Druga pot pa je, da NI je.«<sup>20</sup> Na tem *pomanjkanju stavčnega subjekta* bo teme-

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Bit in čas*, SM, Ljubljana 1997, str. 32.

<sup>19</sup> Parmenid, *Fragmenti*, str. 45.

<sup>20</sup> Celó tako velik filolog, kot je Schadewaldt, to mesto prevaja kot »JE JE«, čeprav s konotacijami ekstatičnega izkustva in ne, kot pri nas, regulacije intersubjektivnosti: »Kajti spoznanje tega moža, ki ga ne moremo zapisati drugače kot JE JE in ki ga sam komajda lahko izrazi, je močno prežeto s takšno ekstatiko.« (Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Suhrkamp,

ljila naša argumentacija. Je nek JE, toda ničesar ni, kar bi s tem bilo, razen JE-ja samega; in ni nekega NI, ne da bi s tem merili na nekaj, česar ne bi bilo, razen na NI sam.

Zanimajo nas torej diskurzivna vrata, skozi katera Parmenid vstopi v ontologijo. V prvem koraku očitno še ne imenuje ontoloških substanc kot sta bit in nebit, temveč na mesto samostalnikov postavlja glagole, in to ne katerihkoli, temveč zgolj kopuli, običajni kopuli indoevropskih jezikov, »je« in »ni«. Seveda se zastavi vprašanje, zakaj Parmenid »biti« ne začne opisovati kar naravnost kot gladke krogle, ki je povsod enaka, zakaj torej do biti pristopa prek besedice »je« in prek zavračanja besedice »ni«. Zakaj si božanska resnica ekstatične izkušnje polne, sferične biti najprej umaže roke z razmejevanjem resnice od prepričanj, zakaj se ubada s kopulami in ne s stvarjo samo?

Dvojna semantika glagola »biti« kot kopule in eksistence v nekaterih indoevropskih jezikih je stara lingvistična in filološka tema; denimo pri Benvenistu: »... prvi je ‚kopula‘, gramatični znak identitete, drugi polnovredni glagol. Oba termina sta soobstajala in lahko še vedno soobstajata kot različni dopolnili. V mnogih jezikih pa sta se zlila.«<sup>21</sup> Če rečemo: »Vrtnica je rdeča«, le povežemo subjekt s predikatom lastnosti, če rečemo: »Vrtnica je«, pa izrazimo njeno eksistenco, torej: »Vrtnica obstaja.« Vendar, kot nas opozarja Benveniste, to zlitje eksistence in kopule v glagolu »biti« ni samoumevno: »Pomembno je spoznati, da glagolski pojem ‚eksistirati, biti dejansko tu‘ in funkcija ‚kopule‘ nista v nika-kršnem naravnem in nujnem razmerju [podčrtal J. S.].«<sup>22</sup> Obstajajo torej jeziki, ki uporabljajo to možnost, in jeziki, ki je ne poznajo. Med eksistenco in kopulo ni nujne vezi, le nekateri jeziki so, morda slučajno, brez nujnosti, položene v samo naravo jezika, brez »naravnega razmerja«, bit obenem začeli uporabljati tudi kot dodatno gramatikalno funkcijo.

---

Frankfurt am Main 1978, str. 317) In drugod: »Prosto povedano: To je JE in NI [Das ist das IST und das NICHT IST]. JE JE, in k isti poti spada NI NI [IST IST, und zu demselben Weg gehört NICHT IST IST NICHT]. Na tem je osnovana temeljna vizija Parmenida, na kateri je zgrajeno vse ostalo.« (*Ibid.*, str. 322.)

<sup>21</sup> Émile Benveniste, »'Biti' in 'imeti' v svojih lingvističnih funkcijah«, v: isti, *Problemi splošne lingvistike I.*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 205.

A to se je zgodilo mnogo pred nastankom filozofije in samo po sebi še ni *nosilec filozofskega pomena*. Lingvistično zlitje kopule in eksistence verjetno ne izraža nobene večne resnice, za katero bi potrebovali boginjo, da bi jo izrekla. Toda pri Parmenidu, na rojstnem mestu ontologije, se zgodi ravno to, da skuša nekdo neko nefilozofsko, zgolj jezikovno naključje, ki za kopulo in eksistenco uporablja isti glagol, razumeti kot naravno in nujno vez. Zdi se, da Parmenid ne sledi stari operaciji nekaterih jezikov, ki eksistenco dodatno uporabijo še za funkcijo kopule, temveč, nasprotno, vzame kopulo in misli, da je naravni izraz eksistence, torej biti. Morda gre torej za napako v rabi jezika. Parmenid neko naključno jezikovno eksaptacijo, katere motivacija ni bila »ontološka«, zmotno razume kot naravno in nujno operacijo in iz nje potegne ontološke implikacije. V tem smislu celotna ontologija naslednjih tisočletij temelji na pomešanju dveh pomenov glagola »biti«, kopule in eksistence. Toda kaj je motiv tega pomešanja, tega napačnega sklepa?

Ontologija, njen izvorni vzgib, torej ne nastane kot ekstatično doživljanje polnosti bivanja, temveč na točki, na kateri nekdo, brez uprabe stavčnega subjekta, trdi, da JE je in NI-ja ni. Tu lahko od Christofa Rappa prepíšemo tri možne odgovore, zakaj se je to zgodilo:

Zakaj v Parmenidovi fomuli »je ali ni« manjka subjekt, o katerem naj bi bilo govora? Ponujajo se tri možnosti [...]

- (i) Kot prva možnost se vsiljuje predlog, da je pri predstavi prve poti »bit« potrebno misliti kot implicitni subjekt; prva pot bi torej vsebovala, »da bit je«. [...]
- (ii) Brezsubjektnost Parmenidove formule lahko razložimo tudi s tem, da je z njo mišljeno nekaj povsem nedoločene in občega: Owen [...] je predlagal, da je subjekt tisto, o čemer govorimo ali kar lahko mislimo ...
- (iii) [...] Nazadnje bi lahko problem brezsubjektnosti izviral odtod, da te besedne rabe, ki jo danes praviloma označimo z navednicami, v zgodnjem grškem jeziku ni bilo potrebno posebej zaznamovati. [...] To bi bilo prepričljivo zlasti takrat, če bi Parmenid z obema izrazoma hotel navesti mero-dajni sestavini afirmativne ali negativne oblike sodbe (oziroma zatrditve eksistence).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Christof Rapp, *Vorsokratiker*, C. H. Beck, München 2007, str. 97-100.

Da »JE je« bi torej lahko pomenilo, da z njo izrekamo ontološko bit (da je torej, po heideggerjevsko, raje nekaj kot nič), noematični predmet (da torej predpostavljamo minimalni *Ursachverhalt*, nekaj, o čemer sploh lahko podamo prvo sodbo, morda torej kakšno primarno neposredno zrenje ali *Erlebnis*) ali stavčno afirmacijo, golo gramatikalno površino nekega stavka. Seveda se bomo sami odločili za slednjo od treh razlag, in sicer ne zato, ker bi kavelj argumenta hoteli zgolj obesiti na ekvivalenco med kopulo in eksistenco, temveč zato, ker bomo trdili, da ima navezava med njima svoje potlačene motive in je njuno filozofsko zavezništvo sklenjeno šele takrat, ko je potrebno iz igre spraviti stavčno negacijo. Rapp potem razlikuje eksistencialni, predikativni in veritativni »je«, in Calogerova, torej predikativna, interpretacija se približa tisti, ki jo skušamo uveljaviti mi:

Razlaga, ki z eksemplaričnim poudarkom izhaja iz kopulativnega smisla »je«-ja, najdemo pri Calogero. Ta vidi v »je«-ju prve poti »nič drugega kot bit sodbe: namreč afirmacije«<sup>24</sup>. [...] Parmenidu je potemtakem šlo za to, da bi pod naslovom nebiti izključil vse negativno predikacijo. [...] Predvsem pa se zastavlja vprašanje, zakaj je hotel izključiti negativno predikacijo in kakšen smisel ima, bit v smislu predikacije opisovati kot nenastalo, neminljivo, zvezno, negibljivo itd. Očitno ta predikativna razlaga funkcionira le v povezavi s pomožno tezo, tezo pomešanja eksistence in predikacije.<sup>25</sup>

Na mestu, tik pred katerim se Calogero ustavi in ga Rapp preskoči in gre naprej, hočemo mi locirati svojo razlago. Calogero, po našem mnenju edino pravilno, bit in nebit interpretira kot *ontološki hipostazi afirmacije in negacije*, a potem ne poda zadovoljive motivacijske razlage, zakaj odtod sledi ravno *zapoved* afirmacije in *prepoved* negacije. Rapp, po drugi strani, očitno v tej »dosledni gramatikalizaciji ontološkega« ne vidi zadovoljive razlage in jo skuša podložiti in supplementirati z dodatno ontologizacijo, ki smo jo ravno odpravili v prvem koraku; češ, če naj ima zapoved »je«-ja in prepoved »ni«-ja kakšen smisel, potem v tem, da stvari morajo predhodno obstajati, da mora že biti neko bivajoče, ki bi diferenciralo afirmativne izjave do negativnih in prve postavljalo nad druge.<sup>26</sup> Skratka, le če nekaj je in ni raje nič – zdi se, da to trdi Rapp –, je pot resnice v

<sup>24</sup> Guido Calogero, *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt 1970, str. 6.

<sup>25</sup> Rapp, *Vorsokratiker*, str. 103.

<sup>26</sup> Rapp sicer ne poda nobene dokončne in lastne interpretacije, temveč le preigrava možnosti. Njegova knjiga je odlična.

tem, da »je« je in »ni«-ja ni; zgolj heideggerjevska ontološka asimetrija sploh lahko da smisel tej gramatikalni sankciji.

Naša razlaga pa bo seveda ravno nasprotna. Zapoved afirmativnih sodb in prepoved negativnih ne izhaja iz predhodne biti, ki raje je kot da je *ne bi bilo*, temveč iz predhodnega antagonizma »je«-jev in »ni«-jev, ki se vzpostavlja in razrašča v tistem zgolj intersubjektivnem, proto-sofističnem prostoru, ki bi mu mi radi pridali predikat »javnosti«. Prvo, predzavedno dejstvo Parmenidove ontologije ni Heideggerjevski čudež biti, Leibnizevo vprašanje biti, eksistencialno izvorno občutje bivanja, temveč *reakcija na javnost*, resentment proti odprtju tistega prostora, v katerem nek »ni«, golo dejstvo gramatikalne negacije, pridobi svoje samolastno življenje, proti veliki družbeni moči katerega si je potem potrebno izmišljati hiperbolične in masivne filozofske licence in represije. Oglejmo si torej argument.

Zaradi enostravnosti in preglednosti naj interpretacijo začnemo s Platonovo najkrajšo sistemizacijo Parmenidove teze o biti. Kot pravi v *Sofistu*, se osnovna enačba te filozofije glasi *Bit je Eno*. Kolikor se Parmenid sklicuje na boginjo, ki mu to prišepne, lahko mi v tej potezi že najdemo prvo osnovo za začetek naše analize. Kjer filozofija potrebuje figuro boginje, verjetno le prikriva nezavedne operacije hipostaziranja, reakcije in negacije. Ugibajmo torej naslednje. Da bi se v manifestni pisavi filozofije sodba *Bit je Eno* lahko izkristalizirala, mora obstajati pred-filozofska situacija, glede na katero je potrebno združiti »bit« in »eno«. Recimo, da bi to predhodno, potlačeno, nikoli artikulirano sodbo zapisali takole: *Mnenj je mnogo*. Stavimo na to, da ni motivacija sodbe: »Bit je Eno«, nobena druga kot negativna reakcija, ki skuša instituirati mesto imunosti do mnenj, ki so mnoga.

90

Seveda je sodba *Bit je Eno* že delo abstrakcije in hipostaze. Do nje nismo prišli kar tako, temveč je celo boginja najprej trdila zgolj to, da »je« je in »ni«-ja ni. Če bi si to situacijo hoteli predstavljati čim bolj enostavno in slikovito, bi lahko celo predpostavili, da je sodbo *Mnenj je mnogo*, ki je sama že abstrakcija, mogoče razbiti v njeni minimalni konkretni manifestaciji: oseba A pravi: *To je tako*, oseba B pa trdi: *To ni tako*. Skratka, imamo dve izjavi z istim subjektom in istim predikatom, mesto njune divergence pa je zgolj in samo v kopuli, v »je« in »ni«. To formalno stavčno situacijo, ko nekdo trdi nekaj v afirmativni obliki in drugi v negativni, bi bilo sedaj mogoče podložiti s širšo sliko implicitnih in počasnih gibanj demokratizacije javnega prostora. Skratka, verjetno bi si smeli zamisliti, kako se v neki dobi na nekem prostoru odpre sfera, v kateri prvič v zgodovini



mali, nesubstancialni, *zgolj gramatikalni* kopuli »je« in »ni« začneta igrati večjo in bolj nelagodno funkcijo, kot sta ju igrali poprej. Morda je torej nastopil čas, ko začne družbeno bit, stare hierarhije, naravni red sveta, spodjedati ravno ta *najbolj minimalna divergenca*, razlika med »je« in »ni«. Zato verjetno ni naključje, da se ravno v tistem času pojavi filozofija, ki pot do velike ontologije spelje prek malih vrat, ki pravijo, da »je« je, »ni«-ja pa ni.

Naša teza, po kateri ravno stavka »To je tako« in »To ni tako« začneta spodjedati fundamente nekega sveta, niti ni tako zelo abstraktna, idealizirana in pretirana, kot se zdi na prvi pogled. Praktično sočasno s Parmenidom so namreč živeli prvi sofisti – Protagora in Gorgias sta kakih trideset let mlajša od njega –, ki so potem dejansko in dobesedno znali formalizirati to novo dimenzijo diskurza in vskdanjega življenja, ki se razpenja med afirmacijo in negacijo. Sofisti so se opisovali kot mejne primere med filozofskim in političnim človekom, so nudili pomoč pri pravnih procesih, učili politično retoriko, organizirali javne dispute, pisali praznične govore itd. In seveda ni brez osti dejstvo, da so v tistem času ravno oni *operacijo ontološke hipostaze izpeljali v nasprotno smer*: v nasprotju s Parmenidom so v princip povzdignili nič in ne biti. Gorgias je trdil, da je tisto, kar je, seveda nebit. Kot izrecno anti-parmenidovstvo so tako celo osnovali svojo logiko, katere tri temeljna načela se glasijo, da ni mogoče priti v protislovje s samim seboj, da je o vsaki reči mogoče podati dva nasprotujoča si govora in da nebiti ni nič manj od biti.

Trdimo torej, da je Parmenid lahko »zaznal« asimetrijo biti in »ekstatično začutil« njen čudež zgolj v reakciji na tisto (morda že proto-sofistično) okolje, ki je v stavčni negaciji ugledal novi razlog biti in se je kasneje ekspliciral v gibanju sofizma; *vsak govor odpre novo realnost*, so trdili sofisti. »Je« in »ni«, primarna vzvoda ontologije, sta pravzaprav le dve najosnovnejši formi medsebojnega ugovarjanja, tiste negacije, ki v svet vstopi prek antagonistične postavitve konkurenčnih mest izjavljanja. Ko Parmenid, ne brez patosa, ki je manj okusen od Heraklitovega, govori o breznihi ničā, ki ne obstaja, in gladki, enotni krogli biti, ki je edina dovoljena, s tem daje zgolj pretirano podobo neki banalni situaciji, nelagodju *intersubjektivnosti*, ki insistira zgolj na površini diskurza. Pred nami se odpre demokratični prostor, ki omogoča in dovoljuje različnost mnenj, ki daje pravico vsakemu človeku, da vztrajno zanikuje naše besede, da ima svoje mnenje, ki ga nobena argumentacija ne more odpraviti in uravnati, in ki nazadnje motivira in provocira porajanje negacij tudi tam, kjer za njih ni nobenega razloga.

Naša interpretacija torej ni le enostavna redukcija biti na afirmacijo in nebiti na negacijo, temveč skuša pojasniti tudi motivacijo, zakaj je iz reglementacije grammatikalnih kopul potrebno izpeljati ontološko bit. Krucialni tečaj dokaza, izvor energije vseh ostalih operacij, hočemo locirati v točko »ni«-ja. Odkod namreč potreba, da iz »je«-ja izpeljemo bit, »ni« pa prepovemo? Zakaj ravno nek mali, navidez nedolžni »ni« postane dovolj travmatičen element, da ga je potrebno potlačiti s tako spektakularno substancialnimi hipostazami? Verjetno nismo preveč drzni, če trdimo, da je »ni« izvorni logični označevalec *mnenja mnogih*. Ko mora namreč Parmenid določiti tisto eno *differentia specifica* smrtnikov, se odloči natanko za *sposobnost podvajanja izjav na afirmativne in negativne*. Smrtnike definira kot »nerazsodne rodove, katerim je bivanje in nebivanje isto / in vendar ne-isto«<sup>27</sup>, in o njih reče: »Od tu naprej se / [...] pouči o mnenju smrtnikov. / Odločili so se imenovati dve obliki, od katerih ene ne bi bilo treba – in v tem so zablodili.«<sup>28</sup> »Mnogi«, »dvooglavi«, »smrtniki«, »ochlos agoraios«, kot jih je imenoval Aristoteles, torej »trška množica«, so nemara tisti, ki imajo pravico, da, kot Goethejev Mefisto, zgolj rečejo »ne«. V času, ko ni več struktur nadzora in regulacije resnice, se *sprostijo mnenja v svoji neskončni pravici do negacije*. In to je tedaj historični moment, v katerem bo oblasti oropani aristokrat v šepavih heksametrih trdil, da tega »ni«-ja ni, in bo tanki, nesramni zven »ni«-ja skušal utišati v nemara smešni kozmologiji polnega telesa krogle.

Teza torej pravi, da je resentment do enačenja afirmacij in negacij, do izmišljanja dveh oblik, kjer bi bila dovolj ena, do proto-demokratskega podvajanja afirmacij na negacije le zato, ker se je odprl prostor trga, na katerem so množčenja mnenj tako lahka in dovoljena, stožer Parmenidove argumentacije; na tem mestu se nahaja vzvod, ki programira vse ostale operacije. »Ni« je namreč točka, v kateri se sekata obe opoziciji, bit/nebit in resnica/mnenja (oziroma jaz/mnogi, boginja/smrtniki). Če torej Parmenid trdi, da nebiti ni in se zato smrtniki, ko uporabljajo negativne stavke, motijo, je prava nezavedna motivacija, ki leži spodaj pod tem manifestnim argumentom, natanko obrnjena: ker smrtniki tako zlahka uporabljajo negativne stavke in ker bi jim to pravico radi odvzeli in jo vsaj kultivirali, je, kot opozicija temu, potrebno osnovati ontologijo, po kateri je le bit in nebiti nasploh ni. Glagol »biti« se je iz pomena eksistence eksaptiral v funkcijo kopule, ta se je samodejno podvojila v svojo negacijo, ki pa je v do-

92

<sup>27</sup> Parmenid, *Fragmenti*, str. 45.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 59.

ločeni družbeni situaciji, v okolju porajajoče se grške javnosti, nekaterim zrasel čez glavo do te mere, da so to gibanje naključnih in površinskih gramatikalnih eksaptacij in negacij skušali obrniti v serijo hipostaziranih in ontologiziranih restitucij. Mali »ni«, ki je moteč zgolj intersubjektivno, so prepovedali, ga odpravili v »je«-ju, iz tega pa izpeljali ontološko fantazmagorijo velike biti. Zdi se, da je bit le učinek zmotne regresije gramatikalnih operacij, nič več.

V tej točki torej zunanje opozicije resnica/mnenje, boginja/smrtniki, *aristoi/demos*, anticipirano pa tudi opozicija aristokracija/demokracija, res zaobjamejo manjšo, izpeljano opozicijo biti in nič. Kajti namige, kako je mogoče razrešiti *problem umanjkanja subjekta na rojstnem mestu Zahodne ontologije*, smo našli ravno v navidez naključnem, v resnici pa verjetno nujnem aristokratskem resentimentu grške filozofije, v prekinitvi semantične sorodnosti med pojmom »demokracija« in »filozofija«. Z drugimi besedami, ontologije nismo predstavili kot otroka neposredne realnosti in izvornega občutja bivanja, temveč kot poskus kontrole intersubjektivnosti.

Denimo, da smo izpeljali eno od desublimacij ontologije, podobno tisti, ki jo je Nietzsche na hitro skiciral v *Somraku bogov*: »Dejansko, nič ni imelo doslej bolj naivne prepričljivosti kot zmota o biti, kot so jo denimo formulirali Eleati: ta zmota ima zase vendarle vsako besedo, vsak stavek, ki ga izrečemo.«<sup>29</sup> V teh vrsticah Nietzsche verjetno trdi, da na bit trčimo v vsakem stavku, ne pa kje v ekstatičnem doživetju eksistencialne polnosti. Toda v Nietzschejevi rekonstrukciji, v tej nekoliko scientistični, biologistični maniri devetnajstega stoletja, so govorne forme pač sredstva preživetja nekega centra volje do moči, neke živali z imenom človek. Besede, sintaksa, gramatika, semantika so orodja za poenostavljanje sveta, in »zmota o biti« je nepremišljena ontologizacija dejstva, da pač uporabljamo stavke s kopulo »je«. Toda naše izhodišče je drugje in situacija je nekoliko kompleksnejša. Mesto, na katerem moramo preživeti, ni narava, temveč intersubjektivnost. Primarni sovražnik človeka ni entropijska kvantitativnost krutega in hladnega vesolja, temveč drugi, ki vztrajno lepi svoj »ne« na naše izjave. Ne gre za to, da moramo ohraniti svoje telo, temveč svoj obraz – morda je to bolj plavzibilna motivacija tistih brezdelnih aristokratov, ki so bili priča usihanju svoje družbene moči in so si v reakciji izmislili filozofijo. Zato je naš odgovor na »vprašanje biti« drugačen. Če bi nas kdo hotel vprašati, zakaj

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, Walter de Gruyter, Berlin 1988, str. 78.

mislimo, da je bit in ne raje nič, ne bi, kot Nietzsche, trdili, da je »bit« izmišljena substanca, na katero opiramo svoje že tako iluzorne izjave, ki uporabljajo kopulo »je«, temveč bi raje ugibali, ali ni »bit« način, kako drugemu prističi njegovo neskončno pravico do uporabe negacije: velika »bit« je tako sicer še vedno izmišljena substanca, a energija njene vzpostavitve ne leži v enostavni ontologizaciji kopule »je«, temveč v bolj tendencioznem poskusu nevtralizacije kopule »ni«, ki jo drugi naslanja na naše afirmativne izjave. Velika bit ontologije ni stranski produkt našega gona po preživetju, temveč nemara prej artefakt utišanja govora drugega. Pot do vzpostavitve njene kozmične masivnosti vodi skozi reakcijo na stavčne negacije, ki so postale zaščitni znak javnega prostora.

Morda smo s temi rekonstrukcijami dobili nekaj namigov za odgovor na vprašanje, kakšen je odnos filozofske resnice do javnosti. Spustili smo se nazaj v valilnico največjih premikov filozofske tradicije, k začetku filozofije pri Joncih, k začetku ontologije pri Parmenidu in posredno tudi k začetku idealizma pri Platonu. Zdi se, da smo pokazali, da imajo velike geste filozofije na njenih začetkih dvojni fundament: formalno se postavijo na aristokratsko pozicijo, vsebinsko pa se vselej oprejo na tisti moment, za katerega upajo, da leži zunaj pristojnosti politične in retorične eksploatacije s strani »mnogih«: naj bo to jonska *invencija narave* kot mesta resnice, Parmenidova *zapoved biti* kot edinega predmeta mišljenja ali Platonova *institucija idej*. Možno je, da so se največji filozofski premiki v njeni porodni dobi dogajali ravno v emfatičnem, čeprav argumentativno nepriznanem in v elitarni patos oblečenem oponiranju proti formam resnice, ki jih je vpeljala javnost.