
Marko Markič

PETAR ŠEGEDIN, *POJAM UMA U PLATONA*, MATICA HRVATSKA,
ZAGREB 2012

Šegedinovo delo izpostavlja um kot osnovo Platonove zastavitve filozofije. Osrednja zadeva dela je razlaga Platonove zastavitve filozofije kot umske znanosti o počelih bivanja in razlaga sopripadnosti uma in bitnosti bivajočega (*ousia*) po vodilu izrekanja bitnosti v *logosu* kot umskem govoru in razgovoru. Na ta način se razloži umski značaj bitnosti in *eidosa*, ki se izrecno opredelita kot umski vzrok. K zadevi delo ne pristopa na aporetičen način, ampak na način postopnega in natančnega pridobivanja in izgrajevanja lastne razlage izbranih mest iz dialogov, predvsem *Fajdona* in *Države* in s tem privajanja mišljenja v bližino Platonovega mišljenja sopripadnosti uma in bitnosti. Medtem v sprotnih opombah stalno teče primerjava lastne razlage z izbranimi razlagalci Platona (npr. tübingsko šolo, Natorpom, Heideggrom, Fredejevo, Hoffmanom, Barbaričem), ki pristop avtorjeve razlage tako dodatno umešča. Sopripadnost uma in bitnosti je sicer osnova antičnega filozofskega izročila, to delo pa si prizadeva postopno in sistematično predstaviti umska počela kot bistveno zadevo Platonove zastavitve filozofije v njenih mnogih ozirih – delovanjskem, znanstvenem, bitnostnem, estetskem. Tako se Platonova etika izkazuje kot motrenje srečne duše, ki se obrne k lastnemu umskemu smotru, dialektika kot umska znanost, ki se izvaja skozi umski razgovor, počela bivanja kot umska in lepota kot umska celotnost.

Za izpostavitvev umske narave bivanja se delo po pregledu razumevanja

uma pri Homerju najprej loti Heraklita in Parmenida, pri katerima se začetno izreka sopripadnost uma in biti. Obravnavo sopripadnosti uma in bitnosti pri Platonu vpelje razlaga ideje dobrega kot počela te sopripadnosti. Razlaga ideje dobrega se osredotoča na vidik delovanja ideje dobrega kot umske vidljivosti v medsebojnem samodejavnem vzpostavljanju umskega videnja in vidljivosti bitnosti. Presežnost ideje dobrega, da je onkraj bitnosti in nespoznatna, se razlaga na način, da sta um in bitnost dva vzajemna ozira ideje dobrega, ki sama ni ne samo bitnost ne samo um. Umsko sorazmerje bitnosti in uma se tako razlaga kot sorazmerje dobrega s samim seboj. Ideja dobrega se tako razloži kot nenasilno, lastno notranje izlivanje vidljivosti bitnosti in ‚spontana dinamika‘ bitnosti in uma. Z umom se odkriva, očituje vselejšnja sorodnost uma in bitnosti, ki jo vzpostavlja ideja dobrega. Um se tako izkaže v bistveni zvezi z dobrim, kot notranja dejavna moč ideje dobrega, ki se daje kot umsko sorazmerje ideje. Ideja dobrega je razložena kot neskritost, očitnost, vid dejavnega umskega dotika duše in biti. Ker pa se umski dotik duše in biti kaže v ideji, je ideja dobrega ideja idej, vidljivost vse umske vidljivosti. Dobro, ki se iz te ideje izliva pa je enotujoča resnica in edinstvena celotna bitnosti, bivajočnost vsega bivajočega, pri čemer je izrecno rečeno, da to ne pomeni, da je enotnost, s čimer je verjetno mišljeno, da dobro ni neka določena enotnost ali neko enotno, ampak enotnost vsega enotnega.

224

Glavno vodilo razlage, pridobljeno ob začetni razlagi sreče in ideje dobrega, je um kot sorazmerje. Um se enkrat izkazuje kot sorazmerje bivanja in bitnosti v ideji, drugič pa kot sorazmerje vseh delovanjskih in spoznavnih zmožnosti v duši. Izhajajoč iz te vzporednosti se duša izkaže kot ideja, enotnost bivajočega v odlikovanem smislu življenja. Um tako ni samo organ duše, ampak celotnost duše v ideji. Tako duša samo kot izoblikovana v lastno bistveno umsko naravo tudi lahko živi skladna s seboj glede vseh lastnih zmožnosti.

Sopripadnost uma in bitnosti pri Platonu se v delu nadalje razlaga z ozirom na sopripadnost vzroka in logosa in sopripadnost logosa in duše. Logos kot govor izreka enoten in tako umski vzrok po sebi, toda sam vzrok po sebi ima logičen značaj izrekljivosti. Vendar je to sopripadnost logosa in umskega vzroka potrebno razumeti na način, da je logos predpostavka vzroka po sebi. Tako si um in bitnost sopripadata v izrekanju na način, da je umski govor zmožnost izrekanja nečesa po sebi, z ozirom na to samo, kar pa je tudi postavljeno kot

počelo bivanja, namreč kot eno, istovetno, ne mnogo. Logos sam ima tako značaj enostavnega zrcaljenja enostavnega po njem samem, namreč glede na to samo. Umevanje in bitnost si tako sopripadata v govoru tako, da se medsebojno zrcalita, ogledujeta v govoru, narava govora pa je, da ima oziralen značaj, logos namreč izreka *eidos*, nekaj enostavnega z ozirom na ono samo. Um je tako bitnostnolik, *eidos* pa je ogledovanje bitnosti v umskem govoru. Šegedin izpostavlja, da ta odnos ne pomeni, da je bivanje vzpostavljeno samo v govoru in je tako samo jezikovno izrekanje, pač pa gre za soodnos umskega bivanja in umskega govora. Tako se izkaže, da se sopripadnost uma in bitnosti izkazuje v govoru. Logos je posredniški kraj pristnega odražanja (*mimesis*) bitnosti, kjer si um in bitnost lahko sopripadata. Šegedin tako kot osrednje izhodišče Platonove filozofije izpostavlja tudi logos v osnovnem pomenu govora. Sopripadnost uma in bitnosti v logosu je sopripadnost dvojega enostavnega z ozirom na sebe. Posredovanje pa izkazuje tudi dejavni značaj logosa in uma. A posredujoče vzajemno srečevanje bitnosti in uma v govoru ni enostranska dejavnost umevanja, saj ga omogoča spominjanje (*anamnesis*), obrat duše in uma k lastnim počelom, da bi ugledal počelo bivanja (bitnost), to pa se izvršuje na način dialektike, potovanja skozi *logose*.

„Dinamični“, dejavni posredujoče odražajoči značaj spoznavanja se v poglavju o ideji kot znanstveni resnici razlaga tudi kot skupno nastajanje *eidos*a in bitnosti v umevanju. V povezavi s posredovalnim značajem umevanja se omenja tudi aporija dejavnosti umevanja in utrpevanja umevanosti v *Sofistu*, a se je ne preiskuje dalje. Bitnost je zastavljena kot enostavna, nespremenljiva, negibna. Toda če naj obstaja spoznavanje in naj bo bitnost umljiva, mora biti bitnost udeležena v umevanju. Umevanje pa je neka dejavnost, gibanje, torej se umevana bitnost zdi udejanjana, gibana s strani umevanja, tako da utrpeva. Posredovalni značaj umevanja nakazuje na to, da je umevanje obenem dejavnost in utrpevanje bitnosti, bitnost pa obenem dejavno omogoča umevanje in ga utrpeva. A ker sta tako um kot bitnost enostavna, nobeno ne utrpeva na način, kakor utrpevajo mnoge stvari, pri katerih utrpevanje slabi njihovo dejavnost. Medsebojno utrpevanje bitnosti in uma ima pomen medsebojnega sprejemanja in držanja lastnega v ideji. Prav tako je moč bitnosti njena zmožnost samoizkazovanja, očitnost, dejavnost uma pa ravno tudi samoizkazovanje,

očitovanje bitnosti glede na njo samo. Um tako z dejavnim obratom k lastni naravi iz sebe izkazuje počela glede njih samih. Če je um udeležen v bitnosti na način dejavnega posredujočega posnemanja tako, da dojema bitnost s sredstvom lastne enostavnosti in spominjanja na oblike sorodne lastni enostavnosti, tedaj je bitnost enostavna, ostane glede sebe, taka kot je, nepomešana, nespremenljiva, a je vendar lahko udeležena v umevanju, kot enostavno udeleženo v enostavnem oziru. Tako posredovalno posnemovalno proizvajalen značaj umevanja pomeni, da sorazmerje umevanja in bitnosti skupno nastaja s tem, ko se um obrača k lastnim počelom, um tako nastane kot nekaj enostavnega glede sebe, ko umeva bitnost, ki nastane kot enostavna glede sebe.

226

Srečevanje in „dinamično“ posredovanje in istovetnost mišljenja in biti je tako razloženo tudi kot medsebojno odražanje uma in bitnosti v ideji. Um je zmožen zaradi lastne enostavnosti izkazovati enostavnost *eidosa*. *Eidos* pa ima značaj samoizkazovanja bitnosti, očitnosti iz sebe samega, glede sebe. Logični vidik tega je oziralen značaj govora, ki je vedno glede nečesa, enega. Kako je po Šegedinovi razlagi torej um udeležen v bitnosti in bitnost v umu? Rekli bi lahko, da sta tako um kot bitnost udeležena v enostavnem oziru, ki pa je prvenstveno glede sebe. Če se enostavnost bitnosti ogleduje skozi enostavnost uma, to pomeni, da je um kot enostaven vselej glede enostavnega, um je ozir, vidik, ki pusti bitnostnemu oziru (*eidosu*) izkazati se iz sebe samega. Sorodnost uma in bitnosti v ideji avtor razlaga izhajajoč predvsem iz *Fajdona*, kjer je govor o sorodnosti duše enostavnim *eidosom*. Tako se izpostavlja, da se to, kar je samo po sebi spoznava s tem, kar je samo po sebi. Sopripadnost uma in bitnosti avtor razlaga tudi iz sopripadnosti duše kot počela in ideje življenja in bitnosti, ko se duša spominja lastne narave, se spominja tudi narave bitnosti, ki ji je sorodna. Umsko počelo, bitnost, je namreč počelo bivanja v smislu, da zbira, enoti celotno bivajoče, tako živo kot neživo.

Eidos je pri Platonu po eni strani umski enostavni ozir v govoru, po drugi strani pa je sama bitnost, umski vzrok. Tako sta si po eni strani umevanje in bitnost sopripadna v *eidosu* kot enostavnem, počelnem oziru govora. Toda kako si po drugi strani sopripadata um in *eidos* kot bitnost? Tu se nakazuje aporetika *eidosa* in bitnosti; umski vzrok je lahko začetno zastavljen samo kot

ozir (*eidōs*) v govoru, toda obenem je lahko zastavljen samo kot nekaj kar je sicer sopripadno umevanju v govoru, a je samostojna bitnost, ki se v govoru samo ogleduje. A če se lahko bitnost v govoru ogleduje, mora obstajati neka vnaprejšnja sopripadnost uma kot zmožnosti videnja bitnosti in bitnostne vidljivosti. Kot osrednje vprašanje Platonove filozofije uma se tako izkaze vprašanje, kako sta medsebojno udeležena um in *eidōs* kot bitnost. Kaj pomeni za Platona umevanje bitnosti? Pri Platonu bitnost ni drugega kot bistvo, oblika, *eidōs*. Zdi se torej, da um bitnosti ne sopripada posredno prek oblike kot vidljivosti, ampak ji neposredno sopripada s tem, ko sopripada umski obliki. Načelo umevanja je namreč, da je umevanje isto kot umevano umljivo. Če namreč nista isto, um ničesar ne more umevati, saj umevano od nikoder ne more priti v um, razen iz drugega uma po sorazmerju. Poleg tega pa umevanje ravno ni nič drugega kot udejanjenje umevanega.

Zdi se torej, da govor o dinamični, se pravi samodejavno vzpostavljeni posredujoči sopripadnosti uma in bitnosti v *eidōsu* velja za dialektično umevanje, ne pa za posmrtno zrenje bitnosti, omenjeno na primer v *Fajdonu* in *Fajdroso*. Kakor avtor resnico veže na idejo, razlaga resnico kot prisostvujočo v odnosu uma, ideje in bitnosti. Resnico, *aletheia* tako razlaga kot nepozabo, stalno očitnost bitnosti v *logosu*. Toda kakor *eidōs* ravno je bitnost, zrenje resnice pa zrenje bitnosti, je resnica sama bitnost. Duša hrepeni po resničnemu, saj ji je to bistveno sorodno, je namreč enostavno, bitnost, in ne spremenljivo, telesno bivajoče in mnogo, tako pa se tega veseli in ni zmedena in ne utrpeva od nasprotne narave. Duša pri Platonu v tem življenju motri enostavne oblike tako, da motri počela čutnih stvari. V netelesnem življenju, ko pa duša lahko z umom zre oblike povsem nepomešano, brez lastne zveze s čutno zaznavnimi stvarmi, na kar se pripravlja z dialektiko, kakor jo vodi um z njim zre v samo umljiv kraj, kjer se nekako družijo sorodno s sorodnim, enostavno z enostavnim, um z resnico. Platon tako zastavlja smoter popolne sopripadnosti uma in bitnosti, ki pa je dialektična sopripadnost uma in bitnosti v *eidōsu* ne zmora razložiti. Človeški um v najodličnejšem smislu je tako pri Platonu zastavljen in zadan kot naloga in vzor spoznanja bitnosti samo z ozirom na bitnost, iz bitnosti, *eidōsa* samega, brez nanašanja na čutno zaznavne stvari, ki so samo udeležene v *eidōsu*, bitnosti in na posredujočo dejavnost govora. *Eidōs* in um v najodličnejšem smislu imata tako značaj popolnega samoizkazovanja

bitnosti v umu. Združenost s telesom pa preprečuje samoizkazovanje, samosijanje *eidosa* kot bitnosti. Um je tako pri Platonu zastavljen kot vzor sprejemanja samoizkazovanja enostavne bitnostne oblike. Zdi se, da je taka zastavitev uma v njegovem najodličnejšem smislu tudi predpostavka za možnost zrcalnega sopripadanja uma in bitnosti v *eidosu logosa*. Toda kakor je dinamična sopripadnost uma in bitnosti mišljena načelno, se pravi kot vselej že samodejavno vzpostavljena istovetnost uma, bitnosti in umske vidljivosti, kot ideja dobrega v avtorjevi razlagi, se zdi lahko velja tudi za um v tem najodličnejšem smislu popolnega samoizkazovanja bitnosti v umu.

Tako je pri Platonu um udeležen v bitnosti na več načinov. Um in bitnost si posredno sopripadata v umskem, počelnem in dialektičnem govoru toda na neposreden način v motrenju *eidosa* kot samoizkazovanja bitnosti, v umu. Šegedin se v glavnem osredotoča na posredno sopripadanje uma in bitnosti v ideji, ki se dogaja v govoru, glede klasičnega razlagalnega vprašanja, ali je dialektika tudi že motrenje pa se postavlja na stran ločenosti dialektike in motrenja (*theoria*) in motrenja kot smotra dialektike.

228

Nato se izpostavlja značaj ideje kot enostavne glede sebe a tudi notranje (glede sebe) druge od drugih idej in tudi sopripadne drugemu, mnogemu, česar počelo je. Ne obravnava pa se težava udeležnosti ideje v enem in mnogem, ki je zastavljena v *Parmenidu*, ampak avtor samo razlaga Platonovo zastavitev v *Fajdonu*. Ni pa prav jasno, ali je po avtorjevi razlagi notranja drugost ideje mišljena samo dialektično, se pravi glede na znanost ali tudi bitno, se pravi glede na bivanje ideje v drugi ideji in v stvareh. Pomemben pa je poudarek, da udeležnost ideje v bivajoči stvari ni samo dialektična postavka, ampak način vzrokujoče prisotnosti ideje v stvari. A dialektična možnost ali nemožnost te vzrokujoče prisotnosti enega v mnogem spet ni preiskana. Ideja pa se kot umski vzrok izkaže v treh ozirih, delovanjskem, estetskem in znanstveno resničnostnem. Pomembna je avtorjeva izpostavitve estetske narave *eidosa* kot lepega na način omogočanja in vzdrževanja neprekinjene celote bivajočega v njegovem delovanju in videzu. Lepota je tako umska celotnost telesnega in predvsem živega.

Dialektična zastavitev filozofije pri Platonu v avtorjevi razlagi kaže na možnost uma. Ustrezno temu je narava dialektike problematična, počela so zadana. Šegedin v glavnem obravnava dialektiko kot pot od razumskih

predpostavk, ki se jih ugleda kot samo predpostavke brez ozira na počelo, do prvotnih predpostavk, počel, ki niso samo dodatne poljubno predpostavljive predpostavke in na ta način kot pot do umske znanosti o umskih počelih. Opušča pa posebno obravnavo dialektike, kakor je zastavljena v *Sofistu*, kot potovanje skozi ozire govora glede na to, kateri oziri se med seboj združujejo in kateri ne. Možno pa je reci, da tudi ta zastavitev dialektike govori o potovanju do počel na način potovanja skozi počelne, prvotne ozire govora. Dialektika prvotnih ozirov (*eidosov*) izvedena v *Parmenidu* je tako prav tako poskus potujoče obrnitve od predpostavk kot predpostavk do počel. Delo pa se sicer ne ukvarja posebej s temo uma v *Parmenidu*, recimo z drugo predpostavko, ki je bila v platonem izročilu razlagana kot dialektika svetovnega uma (Plotinove druge hipostaze), kakor tudi ne posebej s temo svetovnega uma v *Timaju* in *Filebu*.

Delo razlaga dialektiko tudi kot prehod od čutnega in razumskega k umskemu do zaobrnitve celotne duše. Pri tem pa to prehajanje zanimivo razlaga kot vzpostavljanje umskega sorazmerja vseh spoznavnih zmožnosti duše. Šegedin razlaga sopripadnost metodičnega in vsebinskega vidika dialektike iz osnove umevanja kot spominjajočega dejanja duše, tako ima dialektika anamnestično naravo. Dialektika je postopek zaobrnitve govora in duše v um in s tem v lastna počela in tako samoočiščenje duše do lastnega bistva in smotra.

Dialektika pa se kot razgovor dogaja v pogovoru, v katerem en umski govor prihaja do soglasja sam s seboj in skupne, umske očitnosti počel v podajanju in preskušanju razlogov dokler se ne dosežejo prvotni, počelni oziri, ideje – razlogi. Tako se spet izkaže, da je spoznanje počel zadano kot naloga, pogovor pa obzorje resnice, ki se nam vselej daje kot zmožnost za druženje z oziri, oblikami, *eidosi* stvari samih.

Ideja dobrega je na koncu dela še enkrat izrecno povzeta kot nepredpostavljivo počelo sopripadnosti in sorodnosti uma in bitnosti in tako tudi počelo pogovora in spoznanja. Da se duša, ki umeva bitnost z dialektiko dotika dobrega tako pomeni da se zbirajoča vase samodotika v svoji samobiti. Kot bistvo uma in umskega pri Platonu se v delu izkaže samoizkazovanje, samočitovanje enostavnosti *eidosa* kot ozira v govoru in kot bitnosti na način

znanstvene resnice, lepote in dobrote duše in celotnega bivajočega.