

Ignacija J. Fridl

Začetki zgodovine filozofije pri starih Grkih

Ob besedi zgodovina filozofije danes najprej pomislimo na hegllovsko evolutivno razumevanje historičnih procesov, torej na filozofijo v pomenu vzročno-posledičnega duhovnega razvoja. Vendar tak pogled ni zavezujoč, vsaj če se ozrem k začetkom zgodovinskega pogleda na filozofijo pri starih Grkih. Pri njih je enako kot družbeno dogajanje, o katerem v svojih *Zgodbah* poroča Herodot, tudi filozofija razumljena kot dogodek. Z vidika filozofije to pomeni, da grški modrec svojih misli ni zgolj zapisal ali pa ustno posredoval svojim učencem, temveč jih je poskušal tudi osebno živeti. Prav na ta vidik se pri vrednotenju in branju starogrških filozofov pogosto pozablja. Še najbolj ob branju zapiskov o filozofiji, ki so jih zapustili t.i. doksografi, med njimi zlasti Diogen Laertski, saj se jih pogosto skoraj omalovažujoče zavrača kot filozofsko nevredne ali vsaj problematične.

Doksografija – prevladujoča oznaka za antično filozofsko historiografijo

Celo raziskovalci, ki svoj čas in študijsko energijo posvečajo bodisi prevajanju ali raziskovanju pregleda grške filozofije, kot jo je v *Življenjih in mislih znamenitih filozofov* zapustil Diogen Laertski, k njegovemu delu ob rob radi zapisejo, da je sicer edina ohranjena antična zgodovina grške filozofije dragocena, a da avtor ni imel filozofskega talenta. Klaus Reich v uvodu k nemškemu, Apeltovemu prevodu omenjenega dela o Laertskeu pravi, da »dela ni napisal filozof, ampak filolog«,¹ ki je zgolj zbral gradivo iz različnih priročnikov o življenju in mišljenju znamenitih filozofov. In čez nekaj strani svojo trditev še zaostri: »Diogen zagotovo ni bil pesnik in prav tako tudi ne filozof.«²

¹ Reich, *Einleitung*, 13. Prevodi navedkov I. F.

² Prav tam, 16.

Še ostreje sta ne samo avtor, temveč tudi vsebina njegove knjige ovrednotena v leksikonu *Der kleine Pauly*, kjer avtor gesla Heinrich Dörrie zapiše: »Material, ki polni knjige, je večinoma malo vreden; vanj je vključenih mnogo čenčavih zgodb, mnogo je pustolovskega pripovedništva. Seveda pa so vmes vedno znova posuti zapisi, ki imajo veliko znanstveno vrednost.«³

Richard Rorty pa celo pravi: »Diogen Laertski je doksografijo spravil na slab glas, ko je vztrajal pri odgovoru na vprašanje 'Kaj je X mislil o dobrem?', pri čemer je vsak X postavljen v predhodni kanon.«⁴

Jørgen Mejer v svoji razpravi *Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy* upravičeno ugotavlja, da tako znanstveno pretresanje vrednosti Laertskega in njegovega dela kot tudi različne teze o njegovih virih oziroma predhodnikih vse od leta 1930, od Hopeove pionirske raziskave o Laertskem dalje, niso dali pravih rezultatov. Zato je, kot poudarja, potreben nov pristop.⁵ Vendar pristop, ki ga ponuja v omenjeni študiji, spet temelji predvsem na upoštevanju in analizi novih klasičnofiloloških raziskav in odkritij na že predhodno omenjeno temo pristnosti, avtorstva in virov. Čeprav poudarja pomen Laertskega, ga na tak način poskuša znova predvsem vrednotiti.⁶

Trdim, da je treba gradivo, kot nam ga je o grški filozofiji zapustil Diogen Laertski, vzeti kot neke vrste dejstvo in se podobno, kot daje Malcolm Schofield za zgled raziskovalce helenistične filozofije,⁷ tudi v zvezi s predsokratiki in drugimi filozofskimi šolami oziroma obdobji, ki jih Diogen obravnava, manj intenzivno ukvarjati z vprašanjem pristnosti, razločevanja gradiva na vredno, manjvredno in nevredno. Seveda to ne pomeni, da bi nekritično sprejeli vsak podatek, ki ga najdemo v grških zgodovinsko-filozofskih virih, temveč gre za

³ Dörrie, »Diogenes«, 48.

⁴ Rorty, *Historiography of philosophy*, 62.

⁵ Mejer, »Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy«, 3556-57: »Očitno vprašanje, s katerim se je ukvarjala večina raziskovalcev, to je vrednost Diogena kot vira za grško filozofijo in njegove uporabe predhodnih virov, katerih večina je znana zgolj iz Diogenovega dela, ni bilo razrešeno na prepričljiv način. Mnogo nasprotujočih si teorij je nakazovalo, da je potreben nov pristop.«

⁶ Enega takih poskusov vrednotenja, na primer, izpričuje v stavku: »Diogen morda ni bil velik pisec in zanesljivo so v njegovem času živeli večji filozofski misleci, vendar ga ni treba sramotiti. Ohranil je mnogo informacij, ki bi se sicer izgubile, pa se niso zaradi njegovega zanosa in marljivosti.« (Prav tam, 3600.)

⁷ Schofield, *The Stoic Idea of the City*, 1: »Raziskovalci predsokratikov posvečajo ogromno časa temu, kar lahko na splošno imenujemo doksografija. Ker originalni spisi predsokratikih mislecev niso ohranjeni, moramo svoje vedenje opreti na to, kar nam o njih povedo kasnejši avtorji. Poznejši viri včasih vsebujejo citate iz predsokratikov, drugič ne, vedno pa zgodnjo grško filozofijo predstavljajo v kontekstu in z vidika svojega časa, tako da je nazadnje izdelek neizogibno v veliki meri miselno in pisno posredovan. 'Od kod je dobil to informacijo?', 'Ali je zanesljiva?', 'Zakaj jo navaja?' Taka vprašanja morajo neprestano prevevati vsakega, ki bere Seksta Empirika, Diogena Laertskega, Stobaja, Plutarha, Hipolita, Simplicija in druge pisce krščanske dobe z željo, da bi odkril resnico o predsokratiki filozofiji. Tisti, ki se v veliki meri ukvarjajo še s helenistično filozofijo, posvečajo manj energije doksografskim analizam, čeprav pogosto nimajo na razpolago kaj več originalnih spisov mislecev, ki jih proučujejo, od tistih, ki jih imajo njihovi raziskovalni kolegi za predsokratike.« Prevod I. F.

namig, da je treba pozornost od nenehnega spraševanja po vrednosti preusmeriti k vprašanju, kaj nam Diogen Laertski s svojo zgodovinsko metodologijo oziroma načinom, kako obravnava filozofsko dediščino, sporoča.

Povedano drugače: dejstvo, da je Diogen Laertski posredoval filozofijo oziroma grški pogled nanjo na tak način, nam pove marsikaj o samem razumevanju filozofije pri starih Grkih. Sodobni raziskovalci so tisti, ki so tako razlago filozofskih nauk ovrednotili kot doksografsko. V antični literaturi namreč oznake doksograf ne najdemo, temveč gre za neologizem iz 19. stoletja. V naslovu svojega monumentalnega dela *Doxographi Graeci* ga je leta 1879 prvi uporabil Hermann Diels. Pod tem nazivom je združil deset tekstov, ki obravnavajo predvsem spise s področja filozofije narave (principov, teologije, kozmologije, astronomije, biologije, delno tudi medicine). Vendar je izraz med raziskovalci antike kmalu postal popularen in enako, kot je že pred približno tremi desetletji ugotavljal Jørgen Mejer, se tudi na začetku 21. stoletja »izraz doksografija/doksografski danes rabi za skoraj vsako izjavo, za katero se zdi, da povzema nauke (δόξαι, ἀρεσκόματα, placita) kakega antičnega filozofa ali znanstvenika.«⁸

Oznaka doksografija je torej postala tako rekoč univerzalni pojem za antično povzemanje bodisi filozofskih bodisi strokovnih nauk kakega misleca. Obenem je že Hermann Diels doksografom dodelil vlogo razmeroma nezanesljivih interpretov gradiva, o čemer priča misel, ki jo je Cicero postavil na začetek svoje knjige *O govorniku*: »Tardi ingeni est rivulos consecrari, fontes rerum non videre.« (2.117). Zgodovinarji antičnega naravoslovja, znanosti in filozofije naj bi bili torej tisti, ki so izpred oči izgubili uvid v izvor stvari.

Aristotelov odnos do filozofskih predhodnikov in uveljavitev evolutivnega historičnega modela

Tak pogled na zgodovino filozofije pa ni odkritje našega veka, temveč ga je besedi ἡ δόξα, ki je sestavni člen imena doksograf, pripisal že Aristotel. V razpravi *O duši* je spregovoril o τὰς τῶν προτέρων δόξας in imel v mislih »nazore vseh tistih naših predhodnikov, ki so izrekli neko svoje mnenje o duši« (Aristotel, *O duši* 1.2.403b20-25; prev. V. Kalan). Navedeno mesto, iz katerega je razviden Aristotelov odnos do njegovih filozofskih prednikov, v njegovem opusu ni izjema. Že slovenski prevajalec spisa *O duši* Valentin Kalan v opombi k tej točki zapiše: »Značilno za Aristotela je, da prikaz svojih spoznanj uvaja s pregledom nazorov svojih predhodnikov.«⁹

⁸ Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, 81. Podobno ugotavlja tudi Jaap Mansfeld, *Doxography of Ancient Philosophy*, 1: »Toda danes imenujemo doksografske tudi poglede s področja etike. In raziskovalci govorijo o »doksografiji« v Platonovih dialogih in Aristotelovih razpravah, čeprav gre za dela, ki se ukvarjajo s filozofskimi temami in so razprave o pogledih drugih filozofov zgolj obrobne.« Prevod I. F.

⁹ Kalan, Aristotel: *O duši*, 67.

Vsekakor je treba tej ugotovitvi dodati, da Aristotel svoja spoznanja utemelji na kritičnem pretresanju in ovržbi naukov svojih predhodnikov. Svojo filozofijo ustoliči kot *prima philosophia* s pomočjo tipičnega argumentacijskega modela: 1. zbiranje tez predhodnikov, 2. kritična ovržba ali vsaj korekcija navedenih tez, 3. afirmacija lastnega filozofskega pogleda kot temeljnega in »prvega« na osnovi kritične analize preteklega.

Podobno kot v 2., 3. in 4. poglavju spisa *O duši*, v katerih v zvezi z razumevanjem duše dokaj temeljito pretresa tako rekoč vso preteklo filozofsko mišljenje, od Talesa, Heraklita, Demokrita, pitagorejcev, Anaksagore in Empedokla do Platona in Ksenokrata, Aristotel tudi svojo *Metafiziko* utemelji na kritičnem povzemanju filozofskih stališč svojih predhodnikov. Že v 1. knjigi (od 983b6 dalje) svojega temeljnega dela ob vprašanju prvih vzrokov pritegne v raziskavo »tudi tiste, ki so se pred nami lotili proučevanja bivajočih stvari ter so pred nami gojili modrost z ozirom na resnico«. (Aristotel, *Metafizika* 1.3.983b; prev. V. Kalan), medtem ko zadnje razdelke 1. knjige (od 988b22 dalje) nameni kritiki predhodno navedenih stališč. Šele na tej osnovi začenja 2. knjigo z lastno utemeljitvijo filozofije kot »znanosti o resnici« (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας).

Tripartitni model: teza – kritika – afirmacija lastnega spoznanja na osnovi analize preteklega je za Aristotelov vstop v filozofijo tipičen. Njegov učitelj Platon v tej logični enačbi ni nobena izjema. Do njegovih nauk je Aristotel enako kritičen kot do ostale miselne dediščine, kar je kasnejša tradicija zaobjela v sentenco: »Amicus Plato, sed magis amica veritas.«

Tudi iz tega vidika Aristotelov pristop k filozofski tradiciji pomeni pomemben historični obrat v antični zgodovini filozofije. Svojo filozofsko misel v nasprotju s predhodniki, ki jim pripada zgolj status piscev »mnenj«, označi kot *prima philosophia*. Kot prvo med ostalimi jo utemelji prav na kritiki preteklega in na tak način zgodovino filozofije prikaže kot neke vrste duhovni boj s preteklo modrostjo. Tako postavi temelje evolutivnemu historičnemu razumevanju filozofskega mišljenja, ki mu lahko sledimo vse do Hegla, Nietzscheja in Marxa, z negativnim predznakom (zgodovina kot proces pojmovnega odmikanja od resnice, proces propadanja) pa tudi do Heideggrove kritike Platona kot točke pozabe biti.

Na tak način je Aristotel nehote zakoličil tudi našo zgodovinsko perspektivo na grško filozofijo in kulturo nasploh. Zato raziskovalci Diogena Laertskega praviloma opredeljujejo kot – pogojno rečeno – posebnost v točno določenem času in prostoru, torej kot razvojno stopnjo v antični zgodovini, kot tipičnega predstavnika helenistične dobe, za katero sta bila značilna enciklopedično zbiranje snovi in razcvet biografske metodologije. Toda kot bom poskušala nakazati v nadaljevanju svoje razprave, obstajajo pomembne vzporednice med razumevanjem filozofske tradicije v Platonovem času in odnosom, ki ga do grške filozofske preteklosti v svojih *Življenjih in mislih znamenitih filozofov* razvije Laertski, prav tako pa tudi med Herodotovimi *Zgodbami* in zgodovinskim podajanjem snovi pri Laertskem.

Modrost zlate dobe – ključni mit za rekonstrukcijo grškega odnosa do preteklosti

Heziodov mit v *Delih in dnevih* (109–126), v katerem pesnik opisuje človeško zgodovino kot sestopanje iz zlate v železno dobo, je ključen za razumevanje grškega pogleda na duhovno in kulturno dediščino. Stari Grk ni bil, kot smo mi danes, obseden s tehnološkim napredkom in razvojem, z željo po nenehni znanstveni inventivnosti – nova odkritja, kot dokazuje mit o Prometeju, so po njihovem mnenju človeško življenje kvečjemu osiromašila in mu škodovala. Nasprotno, zazrt je bil v preteklost, občudujoče je zrl na minule čase, ko so ljudje še živeli v bližini bogov.

Zato ni presenetljivo, če tako zgodnji starogrški pesniki kot filozofi poskušajo v svojih umetniških stvaritvah in filozofskih pesnitvah znova poiskati pot nazaj k izgubljeni božanski naravi človeka. Zgodnja grška epika prikazuje pesnika kot tistega, ki je zaslišal božji klic, višje sile so mu namenile pevsko moč (npr. *Odiseja* 8.43–45; 9.3–5; 16.252). Tako *Iliada* (1.1–3) kot *Odiseja* (1.1) se začenjata s pesnikovim prvoosebним pozivom boginjam, naj mu naklonijo pesniški dar. In podobno Heziod z opisom prelomnega dogodka iz svojega življenja pripoveduje, kako je na samotnih pastirskih stezicah zaslišal klic božanskih Muz:

αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδήν,
 ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο.
 τότε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
 ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
 ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.
 ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιπέπαι,
 καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθλέος ὄζον
 δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
 θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα,
 καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν. (*Teogonija* 22–34)

Muze le-te so Hezioda učile prelepega petja,
 nekđaj, ko ovce je pasel pod sveto goró helikonsko.
 Najprej so Muze se name obrnile s tole besedo,
 Muze, olimpske boginje, rojene egidonosilcu:
 »Kmečki pastirji, vi glota leniva, vi sami trebuhi!
 Znamo povedati mnogo laží, podobnih resnici,
 znamo, če hočemo, tudi povedati čisto resnico!«
 To govorile so Zevsove hčere mi z glasom razločnim,

dale, da utrgam za žezlo si lovora bujno mladiko,
 čudo prečudno! In vame vdahnile so govor božanski,
 glas, da bi pel o prihodnjih in pel o preteklih dogodkih,
 rod presrečnih, nesmrtnih bogov mi slaviti velele,
 zmerom pa z njimi začnem naj in z njimi končam svojo pesem!

(prev. K. Gantar)

Antični pesniki so torej od samih začetkov poskušali svojo pesem približati »božanskemu govoru«. Enako držo pa je zavzel tudi Parmenid v svoji filozofski pesnitvi:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
 δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
 τῇι φερόμην· τῇι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ...

...

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὥδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν (ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ... (DK 1.14–27, 45–52)

Kobile, ki me nosijo, kolikor daleč seže moja želja, / so me
 peljale, ko so me kot vodnice privedle na slovito pot / boštva,
 pot, ki po vsem <tako> vodi vedočega človeka. / Po njej sem
 se peljal, kajti po njej so me vodile kobile, ki vedo marsikaj.

[...] Naklonjeno me

je sprejela boginja, vzela mojo / desnico v svojo roko ter takole
 izrekla besedo in me nagovorila: / O, mladenič, kot sopotnik
 nesmrtnih voznic

in kobil, ki te vodijo, si dospel v naš dom.

Pozdravljen, saj ni te poslala slaba usoda, / na to pot, ki res je
 proč od ljudi, daleč od ceste / (po katerih hodijo), temveč (sta
 te poslali) božanska postava in pravica. / Toda moraš izvedeti
 vse: / neomajno, čudovito prepričljivo srce Resnice.

(prev. G. Kocijančič)

V vseh navedenih primerih gre za enotni model poti do spoznanja, resnice in modrosti. Tako zgodnji grški pesniki kot filozofi poudarjajo enak življenjski

vzorec – obrat od dnevnih dogodkov k božanski naravi kozmosa, od zazrtosti v spremenljivost in končnost človeškega življenja v uzrtje trajne, večne, nespremenljive božje resnice. Potreben je torej avtorjev izstop iz vsakdanje življenjske prakse, obrat k temu, kar je zunaj njegovega časa in prostora, ki ga duhovno in miselno zamejujeta. Oziroma, kot v svoji razpravi *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie* ugotavlja Olof Gigon, je tudi odločitev za filozofijo za Grke vedno neka prelomna življenjska situacija. Pri tem poudarja, da je »vstop v filozofsko življenje [...] ena od mejnih situacij, v kateri se razkrije, kdo je pravi filozof in kdo ne [...] Nasprotje, iz katerega mejna situacija izhaja, lahko opišemo predvsem na dva načina. Bodisi gre za moralno nasprotje med stremljenjem za zunanji dobrinami in med skrbjo za lastno dušo bodisi za metafizično utemeljeno nasprotje med praktičnim delovanjem v svetu in čistim spoznanjem resnice.«¹⁰

Kot je razvidno iz naštetih primerov in tudi iz interpretacije Olofa Gigona, je potemtakem za stare Grke filozofova biografija sestavni del, celo ključna točka njegovega vstopa v polje modrosti. Na tak način je treba brati tudi številne zgodbe, ki jih o življenju modrecev navaja Diogen Laertski. Njihove življenjske reakcije in usodni dogodki iz njihove osebne zgodovine, pa tudi način njihove smrti, so tista vrata, skoz katera oni sami in tudi mi, kot njihovi vneti bralci, lahko prestopimo v njihov filozofski svet. Najimenitnejši dokaz so že Platonova *Apologija*, *Kriton* in *Fajdon*. So to spisi, ki bi jih v zgodovini filozofije lahko označili za doksografsko nezanesljive ali pa morebiti za »čenceste zgodbe« iz Sokratovega življenja? Ali pa nam ta tri Platonova dela razkrivajo skrivnost Sokratove modrosti, ki mu jo je pripisalo tudi delfsko preročišče. In ta skrivnost je, da je bil kot eden redkih Atencev kljub vsem nevarnostim, ki so mu pretile, in vsem klevetanjem navkljub zmožen v svojem življenju izpeljati duhovni in fizični obrat od družbenih, ideoloških in miselnih zablod atenske demokracije, kulture in znanosti? Filozofija tako ni – kot kasneje pri Aristotelu – razumljena zgolj kot umetnost, sposobnost oziroma znanost mišljenja, temveč je obenem modrost življenja, katere glavni imperativ je človekov ponovni vzpon nazaj v izgubljeno bližino božje govorice.

In to tradicijo vsekakor nadaljuje tudi Platon, saj svojega védenja ne ponuja kot neki novi, predhodno še nedoseženi vrhunec, temveč kot spominjanje (ἀνάμνησις) tega, kar smo nekoč že slišali oziroma doživeli, a pozabili. V dialogu *Menon* izrecno poudari, da je bistvo pogovora v tem, da odgovarjamo »tudi prek tistega, kar spraševani po svojem strinjanju že ve.« (75d) In nekoliko kasneje zapiše svoj znameniti stavek: »Kajti iskanje in učenje je v celoti spominjanje.« (81d) Kako pomembno je to stališče za razumevanje Platonove filozofije, priča tudi dejstvo, da je bilo celo predmet razgovora v zadnjih trenutkih Sokratovega življenja. Ko se Sokrat in Kebes v *Fajdonu* pogovarjata o nesmrtnosti duše, Kebes izrecno omenja nauk, »ki si ga imel navado večkrat

¹⁰ Gigon, »Antike Erzählungen«, 2–3.

razlagati, Sokrat, da namreč za nas učenje ni nič drugega kot spominjanje...« (72e; prev. G. Kocijančič)¹¹

Pri Platonu je torej še živo religiozno občutenje prvega védenja kot izvora, vrelca modrosti, s čimer na filozofski ravni obnavlja Heziodovo pesniško metaforo o zlatem veku. V nasprotju z Aristotelom kot prve in najvišje ne ponuja filozofije svojega časa in prostora, svojega lastnega jaza. Kako prezira težnjo k aktualnosti, ki se posmehuje vsemu staremu in ki se je očitno v okviru sofističnega gibanja in umetnosti rojevala in krepila že v njegovem času, nakaže Sokrat v pogovoru s sofistom Hipijo: »Hipija,« pravi, »če bi nam Bijant oživel, bi bil potemtakem deležen posmeha, če bi ga primerjali z vami, kot za Dajdala kiparji pravijo, da bi bil smešen, če bi se zdaj rodil in naredil takšna dela, s katerimi se je proslavil?« (Platon, *Hipija Večji* 281d–282a, prev. G. Kocijančič) Z ironičnim podtonom nam Platon sporoča, da samo tisti misleci, ki zrejo na modrost znotraj meja lastnega časa in prostora, staro razumejo kot nekaj preživetega, nemodernega in zato smešnega. Filozof je tisti, ki zmore stopiti iz za zidov tu in zdaj, in ta življenjski obrat je tudi za Platona nujno izhodišče na poti k modrosti. Iz tega vidika pa številne življenjske zgodbe »znamenitih filozofov«, ki jih omenja Diogen Laertski, zasijejo v novi, drugačni luči – kažejo nam pot iskanja modrosti, ki jo je neki mislec v svojem življenju izbral.

Logika sosledja – drugo izhodišče antičnega zgodovinskega mišljenja

Pri starih Grkih torej vse do Aristotela ni moč govoriti o evolutivnem razumevanju duhovne zgodovine. Zanje je značilen izrazito retrospektiven vidik – človekov obrat od dnevnega življenja nazaj k izgubljeni bližini božanske narave védenja, iskanje izvora modrosti (ἀρχή) kot tiste prve in najbližje resnici.

Antični zgodovinarji filozofije, kot se da razbrati iz Diogena Laertskega in virov, ki jih navaja, ohranjajo privilegirano mesto prvega, preteklega, davnega. Pot do ἀρχή pa poskušajo rekonstruirati z metodo sosledja (διαδοχή). Tako razvijejo zapleteno in široko mrežo odnosov med posameznimi filozofskimi nauki, opozarjajo na njihovo prepletenost in medsebojno prehajanje. Diogen Laertski na začetku svojega dela (1.13–17) v značilni homerski maniri (prim. *Iliada* 1.484–760) izpiše cel katalog starogrških filozofskih šol in razvije dolgo zaporedje filozofov, ki so izšli iz dveh osnovnih struj – od Anaksimandra na eni in pitagorejcev na drugi strani.

Pogled na zgodovino filozofije kot neke vrste duhovno genealogijo, kjer so vse misli od samega izvora dalje med seboj povezane, se oplajajo in prehajajo druga v drugo, je drugo pomembno izhodišče antične historiografije. Ven-

¹¹ Prim. še: Platon, *Fajdon* 75c–76b.

dar se ne morem strinjati z Davidom Runio, ki trdi: »Tudi tu imamo opravlka s helenistično iznajdbo, ki korenini v filozofskih spisih četrtega stoletja.«¹²

Princip sosledja ni šele tipični helenistični pojav, temveč princip kontinuitete preveva starogrško razumevanje sveta v celoti. Že Heziod v svoji *Teogoniji* razvije obsežno teološko genealogijo (Heziod, *Teogonija* 116–520). Enako tudi Herodot zgodovinski prikaz Egipta, ki mu je posvetil celotno 2. knjigo svojih *Zgodb*, zasnuje po principu sosledja, tako da prikaže deželo ob Nilu po zaporedju vladarjev, ki so zaznamovali egipčansko kulturo in družbo, ki pa ga na gosto preprede s številnimi zgodbami, geografskimi, etnografskimi in religioznimi opisi. Nikakor nazadnje pa za stare Grke značilno genealoško razumevanje duhovne zgodovine potrjujejo tudi številne filozofske šole, tipične za grško kulturo, ki so dejansko temeljile na prenosu modrosti z učitelja na njegove učence ne samo kot nekega načina mišljenja, temveč tudi kot točno določenega sloga življenja.

Tudi Platon v odnosu do svojih filozofskih predhodnikov deluje po principu kontinuitete in ne difference, pa naj se ta trditev marsikomu zdi na prvi pogled še tako absurdna. Kako vendar Platon, ko pa v svojih delih nenehno kritično pretresa stališča številnih sodobnikov in filozofskih prednikov?!

Ozrimo se zgolj na njegov odnos do Sokrata. Svoje filozofije Platon ne utemelji kot prelom z nauki svojega učitelja, da bi tako razvil nov, še nedoseženi vrhunec mišljenja. Še več, v svojih dialogih Sokratu celo neposredno prepušča lastno govorico, medtem ko sam v njih sploh ne nastopa oziroma je omenjen zgolj kot odsoten, torej kot tisti, ki ga ni (Platon, *Fajdon* 59b). Tako izrecno opozarja, da filozof resnici v bran ne sme izrabljati avtoritete lastnega jaza in da prava modrost ni last v minljivost in smrtnost zapredenega posameznika, temveč je prosta vsakršne vezi imena, prostora in časa. Tako stališče izrazito podkrepi tudi z dialoškim značajem svojih spisov. V njih se zvrsti cela plejada različnih govorcev, od njegovih sodobnikov do številnih filozofskih predhodnikov. Z njimi se torej utemeljitelj Akademije nenehno posredno pogovorja, skupaj z njimi se podaja na pot spominjanja pozabljene modrosti in izgubljenega védenja.

Tudi Platonove ostre kritike sofistov, po kateri je znan, ni moč razumeti kot »razrednega boja« znotraj polja filozofije, iz katerega bi Platon izšel kot trenutni zmagovalac na svojevrstni olimpiadi duha. Platonova temeljna ločnica ne seka polja filozofije na pol med enim in drugim filozofskim naukom, med jaz in ti, med lastno resnico in dokso drugega. S svojo kritiko sofistov izrecno opozarja, da je treba postaviti ostro ločnico med bojem, ki temelji na logiki moči in obvladuje vse oblike družbenega življenja, na eni strani ter filozofijo na drugi. To dokazuje tudi v dialogu *Teajtet*, ko Sokrat ob pretresanju Protagorovega stavka o človeku kot meri stvari in zavračanju védenja kot zagnave Teajtetu namigne: »Zdi se mi, da sva zadovoljna, ker sva z ugovori

¹² Runia, *What is Doxography*, 42. Prim. še: Kienle, *Die Berichte*.

prišla do soglasja glede imen in sva si z nečim takim podredila govor – pozabljava pa, da delava isto kot oni strašni možje, čeprav praviva, da nisva borca, temveč filozofa.« (Platon, *Teajtet* 164c–d; prev. G. Kocijančič).

Platon temeljne ločnice torej ne postavi znotraj same filozofije, temveč ta poteka zunaj nje oziroma po njeni črti – gre za delitev na tistega, ki se retorično bori za svoj prav, in drugega, ki previdno umolkne v spoznanju, da je s svojim premišljevanjem zašel v slepo ulico in da se je treba znova in znova odpraviti na pot iskanja resnice. Prvega z zanj značilno mero ironije posrečeno poimenuje »borec« (ἀγωνιστής), medtem ko samo drugi upravičeno nosi ime filozofa. Iz tega sledi, da Platon zavrača filozofsko prakso kot boj med enim in drugim filozofskim naukom. Filozofa določa kot tistega, ki v nasprotju z ostalimi oblikami družbenega življenja ne deluje po principu logike moči in duhovnega boja. In čeprav se zdi njegova gesta, ko filozofom v svoji *Državi* prepušča oblast, izrazito politična in filozofsko avtoritarna, ob tem izrecno poudari, da »resnični voditelji« (οἱ ἀληθῶς ἄρχοντες) ne vodijo države prostovoljno in »ne prevzemajo oblasti kot nekaj dobrega, tudi ne zato, da bi se jim na oblasti dobro godilo, temveč kot nekaj nujnega in ker tega ne morejo zaupati boljšim od sebe ali sebi enakim. Kajti če bi nastal polis dobrih mož, bi se v njem vsi bojevali za to, da ne bi vladali, kot se zdaj bojujejo za to, da bi vladali.« (Platon, *Država* 347c–347d; prev. G. Kocijančič).

Imperativ moči in duhovne nadvlade po Platonu potemtakem ni lasten iskalcu modrosti. Nasprotno pa Aristotel, kot sem nakazala že predhodno, vzpostavlja kritiški boj oziroma opozicionalnost logičnega razmerjanja kot konstitutivni element samega filozofskega mišljenja.¹³ Aristotel svoj kritiški podvig v odnosu do učitelja tudi dobesedno izpelje. Tako protislovni odnos premesti v samo območje filozofije, kritika postane intrafilozofski moment, celo konstitutivni element filozofskega mišljenja. Na tak način modrost ni pot k parmenidovski enosti kot celoti sveta, po kateri v nenehnem pogovoru z drugimi stopamo z izstopanjem izza zidov lastnega jaza, z odstopanjem od predpostavke absolutnega védenja kot prioritete moje pred tvojo mislijo ter nekaterih drugih obrazcev moči. Z Aristotelovim pogledom na preteklost in filozofsko dediščino se modrost multiplicira v niz sistemov, konceptov, nauk in zgodb, ki med seboj tekmujejo in se medsebojno izključujejo. Platonova filozofija skoz Aristotelovo kritiko postane le še ena od zgodb v človeški zgodovini, zgodba, ki ima svoje avtorsko ime. Zgodba, ki je časovno in prostorsko omejena, njene meje pa ji določujejo meje individualne modrosti in individualne resnice, ki jih v celoti prekrije absolut novega, drugačnega.

Iz te perspektive zremo tudi na Diogena Laertskega zgolj kot na tipični helenistični model, ki pač nosi v sebi vse značilnosti svoje dobe – sposobnost za širino znanja in izgubo smisla za njegovo globino. Ne zmoremo pa v njegovem delu razbrati tistih vrstic, v katerih se razkriva kot dedič starogrške

¹³ Na primer: *Metaph.* 1.990a–993a.

epike, zgodovinopisja in ne nazadnje tudi filozofije, kot vnet zagovornik filozofije kot živete misli in občutenja preteklosti kot izvora modrosti, ki kontinuirano teče vse do njegovih dni.

Z Aristotelovo utemeljitvijo filozofske zgodovine kot duhovnega razvoja in boja se uresničuje tudi Platonova bojazen, na katero je opozarjal v svojem času. Zgrajeni so temelji individualizma in subjektivizma, katerih skrajno obliko preživljamo v današnjem času, ko jaz ne zmore več prisluhniti temu, kar mu spregovarja drugi, bodisi iz prejšnjih časov in prostorov bodisi iz njegove neposredne bližine. Evolutivno razumevanje zgodovine namreč tudi sofistiki nadene videz zgolj nekega nedolžnega, časovno in prostorsko zamejenega fenomena, ne da bi jo uvideli kot nevarno stanje duha, ki z ljubeznijo do modrosti nima kaj dosti opraviti.

Sofistika pa je pri Platonu dejansko drugo ime za ne-filozofijo, tako nekoč in danes, tako pod vročim grškim soncem kot za zidovi urbanizirane zahodne Evrope. Tudi zaradi izgubljene perspektive na filozofijo kot vračanje k izvoru modrosti in zaradi izgube principa duhovne kontinuitete, prehajanja in oplajanja mišljenja, ki ga danes ne čutimo več, morda s tako »neznosno lahkostjo mišljenja«¹ povzdigujemo imena sodobnih »znamenitih filozofov«. Med njimi, na primer, ime Slavoja Žižka, ki svoje miselne mojstrovine, povsem podobne sofističnim paradoksom, njihovim argumentacijskim postopkom in retoričnim obratom prodaja kot modrost. Ob tem pa pogosto pozabljamo na tiste svoje znamenite učitelje, ki so nam dejansko pomagali odkrivati strme in marsikdaj skoraj neprehodne poti nazaj k samemu vrelcu modrosti.

BIBLIOGRAFIJA

- Diels, Hermann, izd. *Doxographi Graeci*. Leipzig: W. de Gruyter, 1929.
- Diels, Hermann, Walther Kranz, izd. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. 3 zv. 7. izdaja. Berlin: Weidmann, 1954.
- Dörrie, Heinrich. »Diogenes.« V: *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*, ur. Konrad Ziegler in Walter Sontheimer, 2. zvezek, stolpec 48. München: dtv, 1979.
- Gantar, Kajetan, prevod, opombe in spremna beseda. Heziod: *Teogonija, Dela in dnevi*. Ljubljana: Modrijan, 2009.
- Gigon, Olof. »Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie.« *Museum Helveticum* 3, št. 1 (1946): 1–21.
- Kalan, Valentin, prevod, uvod, komentar. Aristotel: *O duši*. Filozofska knjižnica 37. Ljubljana: Slovenska matica, 1993.
- Kalan, Valentin, prevod, uvod, opombe. Aristoteles: *Metafizika*. Philosophica: Series Classica. Ljubljana: Založba ZRC, 1999.
- Kienle, Walter von. *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*. Doktorska disertacija, Berlin, 1961.
- Kocijančič, Gorazd, uvod, prevod in razlaga. Parmenid: *Fragmenti*. Znamenja 122. Maribor: Založba Obzorja, 1995.
- Kocijančič, Gorazd, prevod, opombe in spremna beseda. Platon: *Zbrana dela I–II*. Celje: Mohorjeva družba, 2004.

- Mansfeld, Jaap. »Doxography of Ancient Philosophy.« Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/>
- Mejer, Jørgen. Diogenes Laertius and His Hellenistic Background. Hermes Einzelschriften 40. Wiesbaden: Steiner, 1978.
- —. »Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy.« V: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 36. zvezek, Philosophie, Wissenschaften. 5. del: Philosophie (Einzelne Autoren, Doxographica), ur. Wolfgang Haase, 3556–3602. Berlin: W. de Gruyter 1992.
- Reich, Klaus. »Einleitung.« V: Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, 14–18. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.
- Rorty, Richard. »The Historiography of Philosophy: Four Genres.« V: Philosophy in History, ur. Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, 49–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Runia, David. »What is Doxography?« V: Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity, ur. Philip J. Eijk, 33–56. Leiden: Brill, 1999.
- Schofield, Malcolm. The Stoic Idea of the City. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

THE BEGINNINGS OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN ANCIENT GREECE

Summary

Like many contemporary researchers into the ancient history of philosophy and into encyclopedic Hellenistic works (Mejer, Schofield, Runia, Mansfeld ...), the author observes that a great deal of research into ancient doxography and Diogenes Laertius has focused on evaluation. Her own paper, on the other hand, turns to the question: What can Laertius' attention to philosophers' biographies in his *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* tell us about the Ancient Greek view of the philosophical thought from the past?

As noted by the author, the term »doxography« itself, which bears the connotation of a less reliable source and is applied today to almost every ancient explanation of any philosophical doctrine, was established by Hermann Diels as late as the 19th century. Yet this view of earlier thought was in fact already developed by Aristotle. His treatise *On the Soul* defines the philosophical tenets of his precursors as »opinions«, which are then critically examined and rejected. This attitude to earlier philosophy informs all Aristotle's writings and his methodology of philosophy in general, for his *prima philosophia* as a »science which considers the truth« is founded precisely on the critique of earlier thought. He critically evaluates even the tenets of his teacher Plato, in order to surpass him with his own philosophy. Thus he lays the foundations of evolutionary historiography, which perceives history as a spiritual progress and has lasted through Hegel, Marx, and – with a negative historical connotation – Heidegger – to this day.

Plato, by contrast, envisages, through the very form of the dialogue, the relation to earlier philosophy as a conversation, a constant interweaving and fertilisation of one's own thought with the wisdom of one's precursors. This perception is further reinforced by his doctrine of knowledge as a process of remembering, that is, of philosophy as a road to wisdom leading back to the original experience (not merely thinking) of the truth. Moreover, Plato seeks to free philosophy from the tyranny of authorship, from the rule of an ego limited to a narrow space and time. The talking in his writings is wholly left to Socrates and numerous other interlocutors, while he himself is – most tellingly – referred to as the absent one.

The view of earlier wisdom, grounded by Aristotle on the principle of a spiritual struggle and difference, is thus still conceived by Plato as a continuity. The two key points of Plato's attitude to philosophical heritage as traced in this paper – the experience of the past as a golden age of wisdom and the perception of philosophy as a sequence of thought, a kind of spiritual genealogy – are already present in early Greek epic poetry and Herodotus' historiography. As demonstrated in the paper, they similarly predominate in the *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* by Diogenes Laertius. Therefore his text cannot be read as a typical Hellenistic phenomenon, but rather as a work prompting us, now as then, to reconsider the philosophical heritage of Ancient Greece.

The present study is designed retrospectively. Running from an analysis of the state of the art and a definition of Aristotle's concept of philosophical history back to Plato, Herodotus, and early Greek epic poetry, it seeks to reach the original source of the Greek view of the past, and to place Diogenes Laertius' work in the field of Greek philosophical thought by the principle of continuity. In the same way, the inquiry into the subject shifts, time and again, to a methodological inquiry into what and how the history of philosophy can tell us today.

