

IGRA JEZIKA

K Platonovemu dialogu *Kratil*

V svoji zgodovini antične znanosti o jeziku Heymann Steinthal o Platonovem *Kratilu* pravi, da je to »zelo čudno delo, neka, kot se najprej zdi, povsem spačena karikatura, ki nas gleda s tako izobličenim obrazom, da ne vemo, ali se smeji, ali joče, ali pa je umirjen. Njegovo oko škili in težko je reči, kam je usmerjeno, kateri predmet opazuje. Ton glasu dopušča sklepati zdaj na najobjestnejši porog, zdaj na prefinjeno, prikrito ironijo, zdaj na popolno resnost, zdaj spet na ne vem kaj. V taki zadregi smo!«¹

323

In res se zdi, da je *Kratil* še danes bolj uganka kot pa delo, ki nas nagovarja jasno in enoznačno. Na zgodovino zahodne filozofije jezika je Platonova misel vplivala prvenstveno z naukom o *logosu* – kot stavku, izjavi, povedi –, ki ga je razvil v poznejših dialogih *Teaitet* in *Sofist*; še bolje bi bilo reči, da se s tem naukom ta zgodovina pravzaprav šele zasnavlja. V nasprotju s *Kratilom*, kjer se zastavlja vprašanje predvsem o imenu in imenovanju kot takem, točneje o njegovi pravilnosti, tj. sposobnosti, da zvesto in ustrezno odslika stvar, oziroma njeno bistvo, in jo s tem objavi, gre v teh dveh dialogih izključno za nujno medsebojno *povezovanje* imen, pri čemer ostaja tako posamezno ime kot tudi

¹ H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Erster Teil, Berlin 1890, str. 42.

njegov odnos do stvari, na katere se nanaša, potisnjeno globoko v ozadje. Ime kot tako je tu dojeto kot bistveno manjkavo in v sebi nedovršeno. Šele *spajanje* imena z neko drugo besedo – s tem, kar se kasneje terminološko utrdi kot »glagol« ali, pod drugim aspektom, kot »predikat« – ga »privede do konca«, »ga dovrši«, oziroma »zaključuje«. ² Ta dovršitev se dogaja tako, da se imenu pridaja odnos do biti ali nebiti na eni strani, na drugi pa do časovnih dimenzij sedanjosti, prihodnosti in preteklosti. Šele s pomočjo tega spajanja imena (*ono-ma*) z glagolom (*rema*) nastaja torej *logos* kot »prvi splet«, tj. »prvo prepletanje«. Ta *logos* ne pretendira več (kot še v *Kratilu*) na to, da bi bil polno razodevanje bistva samega, čeprav vendarle ostaja nekakšno razodevanje »v okrožju bistva« (*peri ten ousian deloma*, Soph. 261e5). Šele tak *logos* je zdaj vedno in nujno izjava o nečem določenem, s tem pa hkrati tudi vsakokrat nujno enoznačen, tj. *ali resničen ali lažen*.

324 Nujna *določenost* tega, kar se v izjavi izjavlja, kot tudi vedno že vnaprej zamčena *določenost* same izjave glede njene resničnosti ali lažnosti: – eno in drugo je posledica premeščanja bistvenega težišča proučevanja jezika s posameznega imena na stavek, izjavo, poved kot spoj imen in imenovanj. Kaj pa je predpostavka tega, predpostavka, ki ostaja pri tem praviloma prikrita? Predpostavka je najprej razlikovanje gole dejavnosti (*praxis*) od tega, *kdo* je tu dejaven, pri čemer je ta razumljen in postavljen kot podležee (*to hypokeimenon*), kot »substancia« (*ousia*; pozneje gramatično: »subjekt«) dejavnosti, dejavnost sama pa kot vedno samo »njegova« dejavnost in torej kot zgolj »akcidenca« (*to symbebekos*; pozneje gramatično: »glagol« ali »predikat«).

S tem je, tako rekoč v enem zamahu, ustvarjen temelj celotne zahodne ontologije, logike in gramatike. ³ Za Aristotela, od katerega v osnovi izhaja filozofija jezika, merodajno izvedena v stoični filozofiji, ni več dvoma, da »samostalniku« ali »glagolu« kot takima ne more pripadati nikakršna resnica, ampak jima ta pritiče samo z njunim spajanjem in sestavljanjem. ⁴ Resnica in lažnost

² *ti erainei*, Soph. 262d4. Cornford ad loc. (F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, str. 304) tolmači to frazo kot »the opposite of *ouden erainein*, 'to get nowhere'« in napotuje na Theait. 180a.

³ Kar se gramatike tiče, je to že od nekdaj splošno znano in priznано. Prim. nedavno zapisano trditev Manfreda Krausa, »Platon«, v: T. Borsche (ur.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, str. 15–32, tu 32: »Ni treba posebej poudarjati, da je postal model stavka, ki ga je Platon razvil v Sofistu, osnova vse kasnejše gramatike.«

⁴ Prim. *de interpr.* 16a12 s.

sta možni samo v trdilni ali nikalni *izjavi*, ki je vselej nekaj sestavljenega, ali z drugimi besedami, ki ima nujno strukturo prirekanja oz. odrekanja nečesa določenega nečemu določenemu (*ti kata tinos*). V taki izjavi se imenu vedno in nujno pridruži glagol, namreč taka beseda, s pomočjo katere se imenovanemu dodaja neki določen čas, sedanjost, prihodnost ali preteklost, in ki lahko obstaja ter je smiselno izrečena samo ob imenu in na podlagi imena kot nečesa, kar ji vedno že leži v osnovi.

Ker tu torej ne gre več za samo ime in njegov odnos do bistva stvari, ampak predvsem za *našo* sodbo o stvari,⁵ se izrečena beseda ne gleda več prvenstveno z aspekta možnega točnega ali netočnega odslikavanja stvari same, ampak vse bolj kot *znak*, ki ga svobodno in poljubno postavljamo mi sami. Že Platon v *Sofistu* (261e1 s.) izenačuje »razodevanje« in »označevanje«, medtem ko izhaja Aristotel pri proučevanju jezika že povsem samoumevno iz pojmov »simbol« in »znak«.⁶

Če se s tako določene smeri razvoja filozofije jezika ozremo nazaj proti *Kratilu*, se zdi povsem upravičeno, da pozicijo, ki jo tu zastopa Platon, razumemo kot bistveno nezadostno, celo primitivno, njeno poznejše opuščanje pa kot nedvomni napredek. Ta splošno sprejeti nazor si lahko tu povsem na kratko približamo ob primeru interpretacije, ki jo je ponudil Joseph Derbolav. Po njegovem se je Platon na začetku, torej v *Kratilu*, »gibal po stranskem tiru poskusa fundiranja jezika v imenih«,⁷ in šele pozneje, v *Teaitetu*, je »odkril bistveno razliko med 'imenovanjem' (*onomazein*) in 'izrekanjem' (*legein*)«,⁸ s čimer se mu je »prvič pokazala *izjavna* funkcija jezika, iz katere je mogoče zastaviti problem jezika na bolj poglobljen način«. ⁹ Tako je Platonu uspelo, da »kriterija resnice spoznanja ne išče več v smislu kake naivne *aletheia*, ampak kritične *orthotes*, tj. ne razvija ga več iz ujemanja izjav in dejstev (kot tistega, kar je 'dano po sebi'), ampak samo iz medsebojnega ujemanja izjav«. ¹⁰

⁵ Prim. ustrezno Steintalovo trditev (nav. d., str. 138), da govor, torej *logos*, v *Teaitetu*, posebno pa v *Sofistu*, v osnovi samo odslikava mišljenje, kot tudi trditev, da je *logos* mogoče najboljše razumeti ravno kot sodbo.

⁶ *de interpr.* 18a3s.

⁷ J. Derbolav, *Der Dialog »Kratylos« im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken 1953, str. 79.

⁸ Isto, str. 70.

⁹ Isto.

¹⁰ Isto, str. 71.

Če mislimo tako diagnozo razvoja Platonove »filozofije jezika«¹¹ skupaj s koncem *Kratila*, potem se zdi, da je prav ta edina pravilna in povsem nevprašljiva. Kot je znano, Platon tam posebej poudarjeno pokaže, da mora obstajati neki drug način spoznanja resničnega, ki mu je treba dati prednost pred golim poznavanjem besed in ga je treba imeti za nadrejenega temu poznavanju: »Gotovo je mogoče spoznati bivajoče tudi brez imen« (Crat. 438e2). O tem načinu spoznanja, ki naj bi stvari in njihovo bistvo dognalo tudi brez posredovanja besed ter besednih odrazov, torej preprosto s pomočjo njih samih in z njihovim medsebojnim vzporejanjem, v nadaljevanju ne izvemo nič več. »Vprašanje, kako izvesti to spoznanje stvari samih, se v *Kratilu* ne postavlja.«¹² Še več, Platon tudi sam poudarja vsesplošno nedoločenost tega spoznanja kot tudi lastno zadrego glede njega. Nezavito opozarja, da ni v naši moči spoznati, na kateri način bi moralo biti spoznano in odkrito bivajoče samo. (Crat. 439b4 s.)

326

Z določeno upravičenostjo tu vendarle, kljub Platonovemu svarilu, takoj pomislimo na njegovo *dialektiko*. In res komaj lahko spregledamo, da prihajajo proti koncu *Kratila* Platonove »ideje« postopno vse bolj in bolj v središče proučevanja, čeprav večinoma na neki zadržan in zgolj nakazujoč način.¹³

Toda, ali nam ta zaključni del dialoga dopušča kot Platonovo tezo privzeti to, da »so imena tisto, kar vnaša samo konfuzijo«, kakor je to storil Guthrie?¹⁴ Ali ima bolj prav Derbolav, ko opozarja, da je Platon daleč od tega, »da bi skušal na koncu dialoga s svojo kritiko besed iz spoznavnega procesa sploh eliminirati jezik kot posredujoči element«, nasprotno, »jezik odločno postavlja v službo spoznanja stvari« in ga zato spravi »do stroge pojmovnosti«.¹⁵ To »strogo

¹¹ Jasno pa je, da pri Platonu, kot sicer tudi pri Aristotelu, ni filozofije jezika v smislu posebne, ločene filozofske discipline. Stalno sprašujoče oziranje k jeziku se samoumevno vleče skozi celotno Platonovo delo. Prim. Kraus, nav. d., str. 19.

¹² J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie*. Antike und Mittelalter, Berlin New York 1994, str. 48.

¹³ Prim. Crat. 439c7 s., kot tudi skoraj terminološko uporabljen izraz *idea*, 439e5. Že govorni obrati kot *auto ekeino ho estin onoma*, 389d6, in *idean*, e3, v zadostni meri kažejo, da predstavljajo ideje tako rekoč od samega začetka osnovo dialoga ter prikriti vodijo in upravljajo razvoj njegovih spraševanj. Tudi tisti bolj naznačujoči izraz, *ho typos tou pragmatos*, 432e6, prav gotovo smemo razumeti kot eno od formulacij za idejo.

¹⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophie v: The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, str. 31.

¹⁵ J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII Brief« v: Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag*, Bonn 1980, str. 120.

pojmovnost« pojasnjuje Derbolav naprej kot »pojmovno pojasnjevanje in fiksiranje smiselne vsebine besed«,¹⁶ kar ga na koncu privede do tega, da označi Platona celo za »kritičnega realista«.¹⁷

Ali se torej Platonova filozofija jezika naposled izteče v njegovi dialektiki? Ali je vsaka pretenzija posameznega imena kot takega po *resnici* ukinjena s pojmovnimi dierezami in definicijami v njegovih poznejših dialogih, torej s svojevrstno začetno logiko?¹⁸ Ali je to res Platonova zadnja beseda?

Gotovo ne. Ne samo da pojmovna dialektika v poznejših Platonovih delih, recimo v *Timaju* ali *Zakoni*, komaj še igra tako središčno vlogo, ne samo da se v njegovem zadnjem, najobsežnejšem delu (Legg. 895d; prim. 964a) ime zopet navaja kot tisto, kar je na isti ravni z bistvom (*ousia*) in bistveno določbo (*logos tes ousias*), temveč je temu domnevemu logično-dialektičnemu ukinjanju lastne resnice jezika vzeta moč predvsem z radikalno »kritiko jezika« v njegovem *Sedmem pismu*. Kot je znano, Platon tam spoznanje »bivajočega samega«, »stvari same« – ali, kot to še imenuje, »tistega lažnega, a hkrati tudi resničnega celega bistva« ali pa »tistega najvišjega in najizvornejšega od vsega, kar se je pojavilo« – povsem odločno oddvaja od vseh predhodnih stopenj spoznanja, ki so za tako najvišje spoznanje načelno nesposobne. Kot take stopnje so izrecno navedeni ime, *logos*, slika in znanost. *Logosu*, s tem pa znanosti nasploh, je tam pripisana neodpravljliva neobstoynost in nezanesljivost, ki mu je skupna prav z bistveno neobstoynostjo imena kot takega. Poleg tega ima *logos* še drugo načelno »slabost«. Ta je v tem, da seže le do spoznanja, *kakšno* neko bivajoče je, a nikoli do tega, *kaj* to bivajoče je. Z drugimi bese-

¹⁶ Isto.

¹⁷ Isto, str. 131.

¹⁸ Tako smer razlaganja *Kratila* je sicer zastopal Otto Apelt. V uvodu k svojemu prevodu dialoga (*Platons Dialog Kratylus*, Leipzig 1922; zdaj tudi v: *Platon(s) Sämtliche Dialoge*, zv. II, Hamburg 1993) govori tudi o Platonovem »splošnem nezaupanju do jezika kot spoznavnega sredstva« (str. 17). Kot nalogo Platonove dialektike izpostavlja »definicijo in razdelitev«, obe kot »pomožno sredstvo, s katerim se mora doseči pregledno urejanje mas naših predstav in njim odgovarjajočih besed po skupinah, glede na stopnjo in mero njihove bistvene sorodnosti, kot tudi njihova trdna medsebojna razmejitev«. Zadnji smoter takega dialektičnega pojmovnega dela bi bila »vzpostavitev vseobsegajočega rodovnega debla vseh pojmov in s tem tudi vseh besed. S tem dobi vsaka beseda svoje čvrsto mesto v sklopu celote in s tem je zaščiten pred zlorabami, ki neizogibno sledijo iz pripravnosti tvorbe jezika« (str. 26). Apeltovo zaključno karakteriziranje »cele Platonove dialektične metode« zasluži pozornost že zato, ker popolnoma zgreši duh Platonovega filozofiranja: »... tako bo treba to metodo označiti kot logični misticizem. Platon skuša zvesti celo filozofijo na gole logične forme razdelitve in definicije« (str. 29).

dami, *logos* ne more spoznavati drugače kot tako, da se sam vrine med bivajoče samo in čisto spoznanje le-tega.

To enačenje imena in *logosa* glede njune sposobnosti, bolje rečeno, nesposobnosti za spoznanje tistega najvišjega postavlja v osnovi pod vprašaj ome-njeni nazor o domnevnem dialektičnem samoukinjanju zgodnje Platonove filo-zofije jezika. Kako naj bi namreč zdaj razumeli to, da so tudi *logosi* – torej pojmi, stavki, izjave – prav tako neobstojni, vsakokrat drugo in drugače izjav-ljajoči, tako kot sama imena? Na čem pravzaprav sloni ta »slabost« samih *logosov*, kot je trdil Platon? Ali ni s tem vendarle na neki način prekinjena in razlomljena tista naznačena razvojna črta njegovega proučevanja jezika?

Prav to je bil cilj zelo odmevnega Derbolavovega dela, namreč »pokazati, da se Platonova filozofija jezika dviga od proučevanja besed v *Kratilu* do teorije izjav (stavčne teorije) v *Sofistu*, ki se v *Fajdru* dopolnjuje še s teorijo pisave; da pa s tem doseženo teoretsko raven v *Sedmem pismu* zopet zapušča, kolikor pisec tega spoznavnoteoretskega ekskurza pada nazaj v jezikovno proučevanje samih besed in davno zavrženi agregatni model stavkov ter hkrati s tem po-novno vnaša neozdravljivo zmedo v problem jezikovne afinitete, tj. določbe odnosa besede oz. stavka do dejanskosti«. ¹⁹ Na liniji takega mnenja je bil Derbolav potem posledično prisiljen ponovno poseči po tezi o neavtentičnosti t. i. S spoznavnoteoretskega ekskurza v *Sedmem pismu*, ki sta jo že prej zasto-pala Constantin Ritter in Walter Bröcker, danes pa jo sprejema samo še zelo malo poznavalcev. Platon dialogov, za Derbolava »kritični realist«, torej ni mogel biti na noben način avtor »mističnega, ezoteričnega tajnega nauka« ²⁰ v *Sedmem pismu*, ni mogel biti »mistagog«. ²¹

Edino nesporno v tej interpretaciji je uvid, da se Platon tu, v *Sedmem pismu*, zares na neki način poslavlja od rezultatov dialogov *Teaitet* in *Sofist* ter se v osnovi vrača na pozicijo iz *Kratila*. ²² Kako to razumeti? Kaj ga je vzpodbudilo k temu? Zadovoljivo pojasnitev je mogoče dati edino s temeljito interpretacijo *Sedmega pisma*, kar tu seveda ni mogoče. Zato bo moralo zadoščati, da name-sto tega pokažemo samo na en odločilen aspekt, vsebovan v pismu.

¹⁹ J. Derbolav, nav. d., str. 114.

²⁰ Isto, str. 125.

²¹ Isto, str. 131.

²² Ta nazor zastopa tudi K. Gaiser, *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*, Heidelberg 1974, str. 112. S tem soglaša tudi Hennigfeld, nav. d., str. 69.

»Stvar sama« je tam označena kot tisto »neizrekljivo« in »neposredljivo«. Tako kot stvar sama ne more biti nikoli spoznana z golim imenovanjem ali določujočim obmejevanjem, ampak se spoznanje le-te – vedno samo po dolgem in vsestranskem miselnem zadrževanju v njenem okrožju – porodi naenkrat, kot iskra ali svetloba, ki iznenada pobliksne v duši, tako tudi tega spoznanja, ko je enkrat rojeno in se naprej hrani samo od sebe, ni mogoče nikoli sporočiti drugemu na način direktnega teoretskega razlaganja, ki se vrši prek besed, pojmov, stavkov in izjav, tako kot se sicer lahko posredujejo vse druge vsebine znanja.

Gotovo nas ne bi pripeljalo posebno daleč, če bi hoteli v tem najti kak mistiki soroden skrivni nauk o vsesplošni »neizrekljivosti« tistega najvišjega in zadnjega. Tako iz sklopa celega pisma kot tudi iz vsake črke konkretnih formulacij je očitno, da ni govor o kaki popolni neizrekljivosti, ampak izključno o nevarnosti, da bo »stvar sama« sicer izrečena in izjavljena, a kljub temu, ali celo ravno zaradi tega, *ne bo* tudi dejansko dojeta. Tisto najvišje ne sme biti izpostavljeno nevarnosti, da bo slišano, domnevno razumljeno in naprej izročeno in kljub temu ne bo *dejansko* sprejeto in prisvojeno.²³

329

Morda ne pelje v zablodo stališče, da se tu ponovno srečujemo z znamenito Platonovo kritiko pisave iz *Fajdra*, ki pa je še na poseben način razširjena. Mitsko prikazana iznajdba pisave je tam na videz nepričakovano pokazana kot nekaj, kar bolj pomaga golemu mnenju kot čuvanju prave resnice (Phaidr. 275a). Razlog je prvenstveno v tem, ker se tisto napisano samo zdi kot nekaj živega, medtem ko je v resnici mrtvo, tj. nesposobno, da se v najrazličnejših in vselej novih življenjskih situacijah vedno znova potrjuje, ostajajoč pri tem vendarle samemu sebi enako in prav na ta način ohranjajoč konkretno, dinamično, živo obstojnost, ki je iz temelja ven različna od vsake abstraktne, prazne identičnosti (Phaidr. 275c5–e5). Samo neposredno »zapisovanje« v dušo tistega, ki se uči, samo ustni razgovor kot sejanje in gojenje semena živih besed in

²³ Zaslugi Rainerja Thurnherja, *Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*, Meisenheim am Glan 1975, je, da je prepričljivo pokazal, da je razumevanje glavne namere *Sedmega pisma* v veliki meri odvisno od tega, kako se tu razume samo »sporočanje«. Po njegovem je bistvo sporočanja v naslednjem (str. 97): »'Sporočati' pomeni v drugem prebuditi izkustvo dejanskosti, ki ga imamo mi sami, tako da za naprej tudi ta sodeluje v tem izkustvu in ga z nami deli.« Prim. tudi naslednjo določitev (str. 101): »Sporočati pomeni storiti, da drugi sodeluje v izkustvu, ki ga imamo sami.« Smer našega nadaljnjega izpraševanja je v znatni meri določena s tem, da sprejemamo to tolmačenje.

govora v duši posameznika je lahko primerno in odgovarja temu dinamično-živemu razumevanju resnice, ki se razkriva v *Fajdru*.

V *Sedmem pismu* pa je narejen še korak naprej. Tudi ustno izrečeni govor je tu zaznamovan kot veskozi ambivalenten. Ravno tako kot pisava lahko tudi govor povedano in izrečeno tako rekoč ubije in prepusti zgolj zunanjemu, praznemu ponavljanju, pri čemer nujno izostane prav tisto edino bistveno, namreč *notranje izkustvo* tega, kar se izreka.

Da bi mogli izmeriti celotni doseg te t. i. jezikovne skepse v *Sedmem pismu*, je priporočljivo vzeti v zakup tudi tematsko sorodno mesto iz dialoga *Sofist* 234 s. Tam teče beseda o neki kar najbolj neobičajni, skoraj neverjetni večščini posnemajoče umetnosti, ki je tako s pomočjo narisane in naslikane kot tudi samo izgovorjene slike oz. besede in govora sposobna proizvesti celoto bivajočega, npr. morje in zemljo, nebo, bogove, ljudi, tako vsa živa kot tudi neživa bitja. S tako večščino je mogoče »mlade in te, ki so še vedno oddaljeni od resnice stvari, varati z govori, s tem, ko jim kaže izgovorjene slike vsega mogočega tako, da se rečeno zdi resnično, ta, ki govori, pa najmodrejši med vsemi ljudmi«. Šele s časom in v zreli dobi bodo ti, ki so bili tako prepričani in zavedeni, morda lahko »spremenili takrat sprejete nazore in na podlagi v delih vmeščenih dejanskosti, ki so se jim medtem približale, popolnoma preobrnili predstave iz teh govorov. Šele tedaj se bodo namreč približali bivajočemu in izkušnje jih bodo prisilile, da se bodo dejansko dotaknili bivajočega«.

Izkušnja (*pathos*) – tu razumljena v smislu trpnosti in prenašanja odpora »stvari same«, tj. dejanskega bivajočega – se torej kaže kot tista, ki edina lahko prekine laskavo očarljivost (*goeteia*) večščine posnemanja, ki se poslužuje zgolj besed in govornih obratov in ki na videz lahko proizvede prav vse, kar obstaja. Prav izkušnja se torej pokaže kot edina, ki lahko tega, ki je urečen s čarovnijo te čudežne večščine posnemanja, tako rekoč iz sna vsemogočnosti prebudi za pravo dejanskost.

V čem je pravzaprav ta izkušnja in kako se kaže od blizu, bomo lahko podrobneje rekli šele med raziskovanjem. Tu naj opozorimo le, da gre v *Sedmem pismu* za nevarnost možnega izostanka prav te in take izkušnje. To, kar tu lahko izzove zmedo in bralca privede v zagato, je vsekakor naznačena možnost, da tudi v dialektičnih, strogo znanstvenih pojmih oz. stavkih kot tudi v celoti vseh mogočih izjav, vedno enoznačno določenih glede na resnico in lažnost, vendarle lahko izostane prav ta izkušnja. Po drugi strani pa je očitno, da je

prav ta izkušnja tisto edino, kar nam jamči *živo dejanskost* govornega in poslušanega.

Ker je torej tudi *logose*, ravno tako kot sama imena, mogoče le na videz usvojiti, v resnici pa brez kakršnega koli notranjega sodelovanja prazno ponavljati in izročati naprej in ker so *ravno* v tem smislu, kljub svoji logični enoznačnosti, vendarle bistveno neobstoje in nezanesljivi, mora postati zdaj iz temelja vprašljiva tudi njihova prednost pred golimi imeni, ki jim je bila pripisana v *Teajtetu* in *Sofistu*.

Tako nas torej ta pomembni nauk *Sedmega pisma* spet napotuje nazaj h *Kratilu*. Tega dialoga, kot kaže, res ni mogoče razlagati kot golo predstopnjo nauka o izjavi in stavku, kakor je izdelan v *Teajtetu* in *Sofistu*. Njegovo vsebino je treba – na neki način prevzemajoč navedeno Steinthalovo stališče – izkusiti predvsem kot pravo, težko dostopno in globokoumno uganko, da bi jo še s tem in na podlagi tega lahko ponovno poskusili interpretativno razumeti.

* * *

Takemu poskusu pa mora biti predhodno kritično soočenje z danes gotovo najpomembnejšo in najvplivnejšo interpretacijo tega dialoga, Gadamerjevo. Tudi po njegovem je glavna namera dialoga *Kratil* »prestopanje okrožja besed (*onomata*) s pomočjo dialektike«. ²⁴ Ta težnja po prestopanju je Platona zavedla v to, da se je umaknil »pred dejanskim odnosom med besedo in stvarjo« in da ni reflektiral globoke jezikovne vezanosti vsake izvedbe mišljenja. ²⁵ Gadamer gre celo tako daleč, da trdi, da »Platonovo odkritje idej še temeljiteje prikriva lastno bistvo jezika, kot so to storili sofistični teoretiki, ki so lastno umetnost (*techne*) razvili z rabo in zlorabo jezika«. ²⁶ V skladu s tem Gadamer ne okleva in prav pri Platonu najde odločilni začetek tega, kar sam imenuje »pozaba jezika v zahodnem mišljenju«. ²⁷ Vse, kar tvori bistvene momente te »pozabe jezika«, je po njegovem prepričanju mogoče, vsaj v obrisih, pokazati ravno pri Platonu. Pred vsem premeščanje jezikovne pretenzije po resnici s posameznih besed na celotni govor, ki te posamezne besede spaja, razdvaja, medsebojno

331

²⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke, 1. zv.), Tübingen 1990, str. 411. Zdi se, da njegova poznejša preudarjanja iste teme, čeprav so pomembna in v mnogočem vodijo naprej, v primerjavi z njegovo začetno kritiko Platonovega *Kratila* ne prinašajo nič bistveno novega.

²⁵ Isto.

²⁶ Isto, str. 412.

²⁷ Isto, str. 422.

podreja in nadreja. Potem pa posledično pretolmačenje lastnega smisla besede v goli znak in še dalje v čisto število, kar je sicer »zelo daljnosežna konsekvence, ki v resnici bistveno vpliva na vse nadaljnje mišljenje o jeziku.«²⁸ Vso to zgodovino razvoja strne na koncu v bistveno formulo »podrejanje jezika 'izjavi'«²⁹ in zaključi: »Kritika pravilnosti imen v *Kratilu* predstavlja torej že prvi korak v tisti smeri, na koncu katere sta novoveška instrumentalna teorija jezika in ideal znakovnega sistema uma. Stisnjena med sliko in znak je bila bit jezika lahko samo nivelirana na čisto bit znaka.«³⁰

Vse, kar Gadamer sam išče pozitivnega v jeziku in verjame, da je v njem našel, pri Platonu pogreša. Predvsem uvid v »pristno enotnost besede in stvari«, ³¹ kot tudi v enotnost »jezika in mišljenja«. ³² Nadalje zavest o tem, da je »beseda čisto dogajanje«³³ prav tako kakor tudi jezik nasploh, ki mu je najgloblje lasten »karakter dogajanja«, ³⁴ kar se najbolje kaže v procesu »neprestanega tvorjenja pojmov«. ³⁵ V tem »neprestanem tvorjenju«, ki gre skupaj z »živo metaforiko jezika«, ³⁶ je prepričan Gadamer, je mogoče prepoznati tudi skrivnostni proces »porajanja besede«³⁷ in celo njenega »dejanskega rojstva«. ³⁸

332 Lastno razvijanje teh glavnih momentov in razdelava razumevanja jezika, ki bi bilo bližje živemu jeziku, tistemu, ki se vselej dogaja samo v razgovoru, opira Gadamer na nauk o *verbum* iz krščanske spekulacije o sv. Trojici, še splošneje pa na novoplatonistični nauk o emanaciji.³⁹ V tem pogledu torej Platon, ki je bil sicer gotovo njegov priljubljeni filozof, ni postal tudi njegov pravi so-govornik.

Eden glavnih ciljev našega razpravljanja pa je pokazati, da so ravno pri Platonu, in to predvsem v njegovem *Kratilu*, že vsi ti temeljni momenti živega razu-

²⁸ Isto, str. 416.

²⁹ Isto, str. 472.

³⁰ Isto, str. 422.

³¹ Isto, str. 406. Prim. str. 407.

³² Isto.

³³ Isto, str. 423.

³⁴ Isto, str. 431. Prim. str. 438.

³⁵ Isto, str. 407. Prim. str. 431 in str. 438.

³⁶ Isto, str. 438.

³⁷ Isto, str. 426.

³⁸ Isto.

³⁹ K temu delo avtorja: *Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamer's v: Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1996, 2. zv., str. 227–35.

mevanja jezika, ki jih Gadamer tako vztrajno išče. Da bi to dognali, se je treba najprej distancirajoče osvoboditi od še danes prevladujoče določitve domnevne osnovne teme dialoga, namreč problema »pravilnosti imen«, prav tako pa tudi od izbire med naravnim ali zgolj konvencionalnim izvorom jezika, ki jo je določila tedanja sofistika. Morda je čas, da se te uvodne in začetne določitve dialoga metodično potisnejo v ozadje in se poišče tisto bistveno v njem šele v nadaljnjem postopnem razvijanju vprašanj.

V relevantnih interpretacijah je sicer že večkrat prišlo na dan, da je Platonova pozicija pravzaprav onstran površne alternative med *nomos* in *physis*.⁴⁰ Brezobzirni Hermogenov konvencionalizem med razgovorom postopoma izgublja ostrino, ravno tako kot Kratilov vsake argumentacije načelno nezmožni nazor o vedno že izvorno dani in preprosto predloženi resnici imen, medtem ko se to, kar bi bilo v resnici pravilno, pravzaprav išče nekje v sredini, v kateri sta obe skrajnosti prevladani. Kratil se je s sprejemanjem predpostavke o ustanovitelju imen, ki je sicer puščen v popolni nedoločenosti, naposled vendarle prisiljen odreči tezi o naravno vznikli, začetni izvornosti in dopustiti neko razumno, z znanjem in običajem podprto dejavnost izbiranja in posnemanja. Na drugi strani pa tudi Hermogen pride do tega, da se odreče tezi o brezpogojni in brezobzirni poljubnosti sporazuma ter imenom in jeziku nasploh prizna pomembnost nekega kar je le mogoče zvestega odgovarjanja, posnemanja in razodevanja bistva vsake zadevne stvari.

333

Kaj se je torej na koncu pokazalo kot tisto, kar posreduje in poenoti obe izhodiščno skrajni poziciji? Zdi se, da je odgovor povsem enoznačen – *mimesis* kot dejavnost jezikovnega posnemanja, razodevanja in spravljanja na dan bistva vsake stvari, ki bi sicer ostalo skrito. In ravno v tem je treba prepoznati *pravo* temo celotnega dialoga. V samem dialogu je to naznačeno s tremi različnimi, a po pomenu očitno sorodnimi izrazi, namreč najprej kot *mimema* (423b9; 430a10; e10), potem kot *deloma* (433b3; d1) ter končno kot *eikon* (439a3). Vsak od teh treh izrazov – ne glede na to, kako bi katerega od njih prevedli – je poskus, vselej drugače obeležiti in označiti notranjo naravo in bistveno moč (*dynamis*) enega in istega, namreč samega *imena*.

⁴⁰ Prim. P. Friedländer, *Platon II*, 3. dopol. izd., Berlin 1964, str. 186: »*Nomos* začne izgubljati tisti ton poljubnosti, ki mu ga je na začetku dalo povezovanje z 'dogovorom' in 'sporazumom', namesto tega odzvanja zdaj v njem tisto spoštovanja vredno in zakonito nekega prastarega izročila. Sofistični *nomos* postane Platonov *nomos*, ta spada v bližino *logosa* in *nousa*. Tako potem *nomos* tu stopa tudi v posebno zvezo s *physis* in začnemo slutiti, kako malo običajna alternativa med *nomos* in *physis* seže v globino pravih problemov.« Podobno Hennigfeld, nav. d., str. 50.

Že to bi nas lahko opozorilo, da ime, kot osrednja tema dialoga *Kratil*, ni na sebi nič obstojnega in predanega, ampak je že samo bistveno neko *dogajanje*. Tisto, kar je Gadamer v *Kratilu* zamenjal, namreč besedno zvezo »čisto dogajanje«, je ravno središčna točka celega razgovora. Kdor na primer bere zares markanten Gadamerjev opis notranje dialektike besede,⁴¹ se komaj lahko izogne vprašanju, kaj mu je preprečilo, da ni opazil in prepoznal ravno te temeljne jezikovne konstelacije (ki jo sicer sam tako točno opisuje) ravno v največjem in najspornejšem odseku *Kratila* in je namesto tega (sledč pri tem dolgi in vplivni tradiciji) videl zgolj »etimološko opitost«.⁴²

Naša naslednja naloga bo podrobneje izprašati posnemanje kot proces tvorjenja besed. Prvi korak v tej smeri lahko naredimo z vprašanjem o pravem pomenu *nomothetes*a, torej dajalca imen, ustanovitelja besede ali zakonodajalca jezika, o katerem se v *Kratilu* često in vedno znova govori. Upravičeno je bila ravno v tem že zdavnaj prepoznana »nosilna predpostavka cele diskusije«, ⁴³ pri čemer se je vedno znova opozarjalo tudi na skoraj popolno nedoločenost prave narave tega predpostavljenega jezikotvorca.⁴⁴ Kako bi se kljub temu – tako rekoč interpretativno presegajoč to, kar je v *Kratilu* povedano – dalo določiti bistvo njegove dejavnosti?⁴⁵

V *Kratilu* izvemo, da se posnemanje, iz katerega izhajata beseda in jezik sploh, ne sme razumeti kot muzikalno. Kljub temu da je ime tu izrecno določeno kot »glasovno posnemanje tistega, kar posnema« (423b9 s.), pri tem ne smemo

⁴¹ H.-G. Gadamer, nav. d., str. 462: »Obstaja tudi druga dialektika besede, ki daje vsaki besedi notranjo dimenzijo razvejanja: vsaka beseda vznika iz neke sredine in se nanaša na celoto, po kateri edino tudi je beseda. V vsaki besedi odzvanja celota jezika, ki ji ta beseda pripada, in se kaže celota svetovnega nazora, ki se nahaja v njeni osnovi. Zato je v vsaki besedi, kot dogajanju svojega trenutka, hkrati tudi tisto neizrečeno, na katerega odgovarja in namiguje.«

⁴² Isto, str. 413.

⁴³ J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den spätern Schriften*, Darmstadt 1972, str. 413.

⁴⁴ J. Hennigfeld, nav. d., str. 51, z napotilom na Steinthala. Za P. Schmitterja, *Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure* v: H. Becker/H. Schwarz, *Gedenkschrift für Jost Trier*, Köln/wien 1975, str. 45–61, je *nomothetes* samo »del abstraktne deduktivne teorije« in »fikcija z metodološko vrednostjo« (str. 50).

⁴⁵ Mimogrede, kot znamenje tega, v kolikšni meri se je zdela vloga tega *nomothetes*a v kasnejšem platonizmu važna, lahko služi tudi opomba, da na primer Proklos v svojem komentarju *Kratila* v *nomothetesu* ne vidi analogije svetotvornega božanskega demiurga, ki je kasneje mitsko predstavljen v *Timaju*. Prim. Procli *Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Lisae 1908, cap. 51, p. 19, 24.

pomisliti na onomatopoetično posnemanje: namesto ritmov (424c1) posnema prava umetnost dajanja imen izključno notranje bistvo (*ousia*) vsake posamezne stvari (423c11–424a6). To rešitev lahko razumemo kot anticipacijo zaključka celotnega dialoga, kjer je brezglasno in brezbesedno spoznanje *ousia* oziroma *idea* končno razglašeno za nujno predpostavko pravilnega imenodajstva. Ali je s tem torej spoznanje bistva določeno kot edini resnični način tvorjenja besed in jezika, kar bi hkrati prezpogojno zahtevalo odmik tako od zunanjega lika vsake posamezne stvari kot tudi od njenega notranje odzvanjajočega tona in ritma? Vse govori temu v prid. Tako konec dialoga kot tudi nadaljnji razvoj Platonove misli o jeziku v smeri nauka o stavku in izjavi sta v veliki meri determinirana prav s temi anticipacijami.

Tvorec besed torej ni *mousikos*. Ali je to Platonova zadnja beseda? Ali pa je s tem samo dal svoj prispevek k »metafiziki luči«, zasidrani globoko v grškem duhu, po kateri »za Grke velja, da se podobe za tisto najvišje veliko raje jemljejo iz sveta svetlobe kot iz sveta zvoka«. ⁴⁶ Menimo, da doslej obravnavani obrat v razumevanju jezika pri poznem Platonu, v katerem se ta ponovno približuje posamezni besedi in procesu njenega posnemajočega tvorjenja, vendarle zadostno opravičuje naš poskus, da še enkrat zastavimo vprašanje po pravi notranji naravi samega posnemanja.

335

Zdi se, da odgovor na to vprašanje vsebujejo predvsem tiste razlage, ki jih Platon sam označuje kot »preširne in smešne«, namreč izjemno neobičajne analize tako imenovane glasovne simbolike (Crat. 426c1–427d2). Ne šele beseda, ampak vsak glas kot tak se tu prikazuje kot nekakšno posnemanje, kot slika vselej drugačnih glasovnih gibanj, med katerimi sta najpomembnejši dve: »teči« (*rhein*) in »trepetati« (*tremein*). Tu se na neki način že samemu vokalu pripisuje tista vloga, ki se kasneje v *Sofistu* daje šele glagolu, potem pa tudi izjavi v celoti, namreč vloga prvega in najmanjšega spoja in povezave, prve *symploke*. Povejmo mimogrede, da je medtem v relevantnih raziskavah potrjena ta izjemno zanimiva zveza Platonovih razprav z današnjim določanjem vloge glasov v glasbi. ⁴⁷

⁴⁶ P. Friedländer, *Platon*, 1. zv., Berlin 1954, str. 73.

⁴⁷ A. Soulez, »Das Wesen der *phone*. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylos«, v: T. Kobusch in B. Mojsisch (prir.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 131–145; pos. 143, z napotilom na delo R. Casati/ J. Dokic, *La philosophie du son*. Prir. J. Chambon, Nîmes/Marseille 1994. Povsem nasprotno naši intenciji pa zavrača Apelt vsako misel na povezanost glasbe in spoznanja idej (nav. d., str. 20): »Svet idej se

Ali bi bilo torej smiselno že pri Platonu iskati vsaj naznake tistega uvida v svojevrstno prednost sluha in poslušanja pred vidom in gledanjem, o katerem je Gadamer prepričan, da ga je mogoče najti šele pri Aristotelu, in ki ga hkrati razglša za temeljno izkustvo in izhodišče, na katerem je osnovan celotni hermenevtični fenomen?⁴⁸

Na to vprašanje je treba odgovoriti pritrdilno. V *Timaju* 47c4 s. poslednji smoter glasu in sluha vidi v tem, da je prek njega človek sposoben opazati harmonijo vsega, to pa pomeni nevidne, samo ušesu dostopne ritme in melodije kozmičnih obhodov, in potem s pomočjo tega opažanja privedi lastno, povsem kaotično in neurejeno gibanje, ki mu je prirojeno in od rojstva vsajeno globoko v dušo, neposredno v »glasbeni« sklad in red. Kljub temu da je prišlo tudi tukaj na prvi pogled bolj do izraza Platonovo praprepričanje o načelni prednosti vida, očesa in gledanja, se vendarle zdi, da se neprikrito naznačuje izjemna vloga glasbe in posluha.⁴⁹

336 V *Fajdru* 61a3 je neka precej skrivnostna določba filozofije kot najvišje glasbe, v *Fajdru* 284d2 pa je filozof izenačen z glasbenikom, točneje s služabnikom Muz. To gotovo nista naključni formulaciji.⁵⁰ Ali se nam s tem morda odkriva ravno temeljna določba tega, kar je v *Kratilu* mišljeno kot *izvorno posnemanje*, v katerem nastajajo besede in imena, določba, ki tam sicer ni jasno izrečena, je pa po stvari sami in po smislu vendarle vsebovana v vsem rečenem?

V sebi dvojna teza, ki naj bi nas vodila dalje, čeprav je njo samo tu komaj mogoče zadostno utemeljiti, se glasi: 1. Proces posnemajočega besedotvorja ima muzični temeljni karakter. 2. To muzično posnemanje je treba razumeti kot duhovno porajanje.

Najprej prvo. Teza, da se posnemanje, ki išče pravo besedo in jo najde, dogaja pravzaprav na muzični način, pomeni predvsem, da pri tem glavne vloge ne

ne glasi in ne odzvanja, da bi se njegovi toni lahko ponavljali v jeziku tonov. Ali se mu morda želi pripisati zvoke harmonije sveta? Tedaj bi, kar je Platon sam (423c) zelo dobro opaža, ne bilo treba težiti k njegovemu posnemanju v besedah, ampak samo v glasbi.«

⁴⁸ H.-G. Gadamer, nav. d., str. 466.

⁴⁹ Na to je odločno opozoril predvsem Jetske C. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratyllos*, Utrecht 1978, str. 94, ki je tudi potegnil nit interpretacije od *Timaja* nazaj do *Kratila*.

⁵⁰ Prim. pomembne Heitschove pojasnitve v njegovem komentarju ad loc.: *Platon Werke*, Bd. II 4: *Phaidros. Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch*, Göttingen 1993, str. 114.

more igrati oko, torej tudi tisto notranje oko duše ne, ki ga Platon sicer tako močno poudarja in neprestano postavlja v ospredje svojega filozofiranja. Iskanje besede je najprej slušne narave. Kaj torej s poslušanjem pravzaprav iščemo? Ritme in melodije. Kaj pa so le-ti? S Platonom bi morali odgovoriti približno takole: določene strukture, »harmonije« nevidnih, samo slišnih gibanj. Taka gibanja pa očitno niso zunanja, niso krajevna in prostorska gibanja, ampak notranja, Platon jih najpogosteje označuje kot *gibanja duše*, pri čemer ne gre najprej misliti individualne, recimo človeške duše, ampak predvsem *dušo sveta*, katere harmonično-muzična zgradba predstavlja od nekdanj eno najtežje dojemljivih skrivnosti poznega Platonovega dialoga *Timaj*.

Za kaj tu gre, lahko najboljše razumemo, če še enkrat pretehtamo že omenjeno določitev mišljenja kot notranjega razgovora duše s samo seboj. *Iskanje* duše, ki je pred izrečeno in izjavljeno sodbo, ki je seveda – in to je posebej pomembno – tudi pred tisto sodbo, ki je »izrečena« samo v popolni tišini in brezglasno, je na obeh relevantnih mestih, v *Teaitetu* in v *Sofistu*, natančneje določeno kot neko zibanje in nihanje izmeničnega spraševanja in odgovarjanja, potrjevanja in nepotrjevanja.

337

Kako se natančneje kaže to neobičajno sem-in-tja? V *Teaitetu* 190a2–4 dobimo nekoliko podrobnejšo informacijo: »Ko pa ona (tj. duša), napredujoč počasneje ali tudi hitreje,⁵¹ (nekaj) določi, ter taisto potem tudi že trdi (tj. preprosto reče: *phe*) in ne dvomi (*distaze*) več, tedaj imamo to za njeno sodbo in postavko (*doxan*).«

Predpostavka, da duša, četudi brezglasno, četudi sama zase, izreče sodbo in izjavo (*doxa* oz. *logos*), je neko vedno že vnaprejšnje razhajanje s samim seboj, neko sebe-podvajanje, namreč ravno tisto, kar se sicer označuje kot dvom, pri čemer ta dvom tu prav gotovo ne sme biti razumljen zgolj »spoznavnoteoretsko«, ampak – kot sicer tudi znamenita Descartesova *dubitatio*⁵² – kot popolna izpostavljenost, kot notranje trepetanje in drhtenje v breztemeljnosti vsesplošnega neznanja. Prvo določeno izrekanje sodbe bi bilo torej treba videti

⁵¹ Kaj naj bi označevale te tako težko razložljive besede *eite bradyteron eite kai oxyteron epaxasa*? Ali je s tem morda vendarle dan vsaj neki namig na muzično-ritmični karakter tega predlogičnega, dvomečega iskanja duše, posebno če vzamemo v zakup klasično Platonovo določbo ritma v *Simpoziju* 178c1 kot spoja in zveze tistega »počasnejšega« in »hitrejšega«?

⁵² Prim. *Meditationes de prima philosophia* II, 1: »... tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.«

kot zaključek tega procesa dvomljenja, ki bi ga morali potem v skladu s tem razumeti kot v sebi bistveno nedoločeni proces nekakega tipajočega iskanja. To povsem nedoločeno gibanje blodečega iskanja poti je pred vsakim enoznačno določenim *logosom*, tj. vsako izjavo, sodbo, stavkom, povedjo.

Platon se je v okvirih svoje »filozofije jezika« komaj kje zares dlje zadržal pri tej skrivnostni, vseskozi vprašanja vredni predpostavki vsega in vsakega *logosa*.⁵³ Kot temelj svoje misli o jeziku je sprejel, ne da bi na to posebej in izrecno opozarjal, vedno že določeno in zagotovljeno »izjavo nečesa« (*logos tinos*) kot vselej enoznačno določeni stavek in je s tem, kot že na začetku rečeno, bistveno predložil nadaljnji razvoj celotnega zahodnega nauka o jeziku.

Nedoločeno gibanje sem in tja, lastno predlogičnemu dvomečemu iskanju duše, je ostalo na neki način izven obzorja njegovega nadaljnega preudarjanja. Ko pa se pri poznem Platonu težišče preučevanja jezika iz stavka znova premakne na besedo oz. ime, je to za nas morda lahko izziv in vzpodbuda, da prav v *Kratilu* poiščemo vse tisto, kar je v vsem tem ostalo tako rekoč tematsko preskočeno, da torej poiščemo to povsem nedoločeno gibanje brezglasnega iskanja prave besede v globini duše. Ali imamo torej v tem dialogu nedoločeno gibanje dvomečega iskanja, in to ne iskanja vedno že nekako sestavljenega *logosa*, ampak ravno posameznega imena samega? Ali je mogoče najti ravno pri Platonu, in to prav tu, v *Kratilu*, tisto tako rekoč pregovorno *izkustvo*, ki šele išče in najde besede, s katerimi bi bilo samo lahko izrečeno, torej tisto, kar je, na primer, Gadamer⁵⁴ s poudarkom postavil v središče živega razumevanja jezika? Se nam je morda pokazalo, da je motivacija poznega obrata Platonovega razumevanja jezika, ki je prišel do izraza v *Sedmem pismu*, utemeljena ravno v uvidu v nevarnost izostanka žive *izkušnje* stvari same? Jasno je, da je pri Gadamerju taka izkušnja iščočega gibanja sem in tja v sovisnosti z osrednjim pojmom celotnega njegovega dela, ako ni z njim celo istovetno, namreč s pojmom *igre*. Kje bi se torej v *Kratilu* dalo najti kaj temu analognega?

⁵³ Sicer se je v svojem delu s tem nedvomno zelo intenzivno bavil. Prim. tako pomemben govor o »dvomečem nihanju« ali »blodnji« (*planen*) duše v Soph. 245e3–5, kot tudi globoki in daljnosežni opis »brez-potnosti« ter »dvomljenja in iskanja« (*aporein kai zetein*) v Resp. 524a6 in e5.

⁵⁴ H.-G. Gadamer, nav. d., str. 421. Gibanje »premišljujočega raziskovanja in preudarjanja, ki niha sem in tja« in »šele išče popolni izraz svojih misli«, torej prav to, kar poskušamo tu pokazati že pri Platonu, najde sam Gadamer šele znatno pozneje, komaj pri Tomažu Akvinskem in nasploh v krščanskem trinitarnem misteriju inkarnacije.

Kaže, da najprej v tistem, sicer najpogosteje nerazumljenem ali napačno razumljenem, v *Kratilu* pa vedno znova krepko poudarjenem fenomenu božanskega navdušenja in prevzetosti (*enthousiasmos*). Ko Sokrat govori o tem, da ga je nenadoma (*exaiphnes*) zajela neka »demonška modrost« (Crat. 396c–e), da je božanska imena morda ustanovila neka moč, ki presega ljudi (397c1–2), da mi kot ljudje ne moremo raziskovati bogov (401a3), da se boji govoriti o bogovih (407d6), da nas spoznanje o tem, kako pravzaprav razumeti in odkriti bivajoče brez besed, popolnoma presega (439b4) – potem je treba vzeti vse to povsem resno in hkrati dobesedno.

Večina interpretov emfatične naznake prevzetosti v dialogu sicer razume zgolj kot znake ironičnega poigravanja.⁵⁵ V nasprotju s tem je treba vztrajati pri tem, da motiv entuziazma pri Platonu, pa četudi pospremljen z ironijo, ne naznačuje popolnega razvrednotenja vsebine, o kateri gre beseda, ampak prej kaže na to, da je prava in lastna utemeljitev kake postavljene hipoteze za nas nedosegljiva.⁵⁶ Entuziazem je za Platona edini primerni način občevanja z mitskim.⁵⁷

Drugi način namigujočega napotovanja na mitsko, s tem da se pri tem odredimo vsaki zahtevi po logični razlagi in utemeljitvi vsega bivajočega, imenuje Platon *igra*. Igra za Platona ni nikakršno poigravanje, niti nekaj, česar ne bi bilo treba jemati skrajno resno. Je, nasprotno, kot pravi v svojem zadnjem delu, »za nas to, kar je treba vzeti kar najbolj resno« (Legg. 803d7). Namreč, šele z igro in v igri kot z božanskim prevzetem slavlju in praznovanju se bogovi družijo z nami in bivajo pri nas.⁵⁸ V tem smislu je na splošno povsem upravičena nedavna opazka Ernsta Heitscha, da smo z našim poskusom razumevanja igrivega karakterja Platonovih dialogov šele na začetku.⁵⁹

339

⁵⁵ Tako se npr. Apeltu zdi povsem samoumevno, da so taki Platonovi namigi »seveda ironični« (nav. d., str. 6).

⁵⁶ Prim. K. Gaiser, nav. d., str. 53. Deloma od tega odstopa Th. A. Szlezak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985, str. 212, 12.

⁵⁷ Prim. npr. *Phaidr.* 249d. Na povezanost entuziazma, mita in imena je opozoril tudi Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925: »Toda motiv mita je ta, da hoče govoriti, pustiti zveneti; kajti mit pomeni vest. Mit se lahko celo oprime 'imena', kajti ime lahko v kondenzirani formi konzervira celoten kompleks kake povedi.«

⁵⁸ Legg. 653d; 665a, z dobrim komentarjem Klausja Schöpsdaua (Platon, *Nomoi*, I–III, Göttingen 1994, str. 257). Prim. tudi *Phaidr.* 275b5; d5–8. Glede igre same prim. H. Gundert, *Zum Spiel bei Plato, v: Beispielen. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, Den Haag 1965, 188–221, pos. 213–14.

⁵⁹ E. Heitsch, *Sprachtheoretische Überlegungen Platons*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23. 1/1998, str. 43–59, op. 46.

Nedoločenost v zvezi s tvorcem in ustanoviteljem besed in nedoločenost nekega čudnega, samo na robu razgovora nakazanega in nas vedno presegajočega načina, da se tudi brez kakršne koli besede najde in odkrije bivajoče samo – obe slonita na skupnem temelju božanskega oz. demonskega izvora besede in jezika sploh, na katerega Platon v dialogu zgolj namiguje, nekako v strahu in oklevajoč. Demonska modrost, ki edina zares pripada mitičnemu entuziazmu izvorne igre jezika, iz katere vznikajo besede in imena, in ki edina tej igri pozorno prisluhne ter ji hkrati odgovarja z ustreznim posnemanjem, se kot taka izkazuje najprej v tistem, kar je od nekdaj predstavljalo najspornejšo točko celotnega dialoga, namreč v tistih neprikrito in prav obešenjaško poigravajočih se etimologijah, ki obsegajo daleč največji del tega razgovora.⁶⁰ Res se je treba strinjati s staro trditvijo Maxa Warburga, da je *Kratil* »nastal iz vzgoje (*paideia*) in igre (*paidia*)« ter da je ta dialog pravzaprav veličastna »komedija spekulativne fantazije«. ⁶¹

Etimologije v *Kratilu* torej ne pripadajo »prazni in nepomembni igri«, ⁶² niti »objestni igri«, ⁶³ ne pomenijo nikakršne »diskriminacije« ⁶⁴ jezika. Hoteti na tak način odriniti njihovo begajočo skrivnostnost vstran, nikakor ni dostojno mislečega interpreta, še posebej, če sicer ni nagnjen k preziranjju in zatajevanju »tistega etimološkega nagona, ki je bil Grkom, in nikakor ne na zadnjem mestu tudi Platonu samemu, v krvi«. ⁶⁵

Od tega, kako razumemo in razlagamo etimološki del *Kratila*, je odvisna uspešnost celotne interpretacije tega skrivnostnega dialoga. Že Steinthal je o Platonovih etimologijah mislil v dobršni meri drugače kot večina tedanjih in

⁶⁰ Najožji povezanosti etimologije in entuziazma, ki jo tu nedvoumno zastopamo, deloma oporeka Szlezak, nav. d., str. 212.

⁶¹ M. Warburg, *Zwei Fragen zum »Kratylos«*, Gräfenheinen 1929, str. 29.

⁶² F. D. E. Schleiermacher, *Einleitung zum »Kratylos«*, zdaj v: *Über die Philosophie Platons*, Hamburg 1996, str. 229. Schleiermacher je na tem mestu (iskreno in nezavito) izrazil vso svojo očitno ne majhno zadrego glede vprašanja etimologij v *Kratilu*: »Nasprotno smo zdaj mnogo dosegli z odkritjem novejšega časa, da je Platonu tudi vse to bila samo igra in šala ter da tudi tu, kot v mnogih njegovih delih, ne moremo iskati nikakršne vzvišene modrosti. Samo da je, po drugi strani spet težko opravičiti tega globokoumnega moža za takšno količino neotesanih in praznih šal ter za postopek, ki je brez primere, da svoji nesrečni nagnjenosti k besednim igram pusti udariti na dan na tako osupljiv način ...«

⁶³ O. Apelt, nav. d., str. 13.

⁶⁴ J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII Brief«*, nav. d., str. 118.

⁶⁵ P. Friedländer, *Platon*, II, Berlin (3) 1964, str. 183.

sedanjih razlagalcev: »Platon bi gotovo rad videl, da bi obstajala znanost o etimologiji, ker pa je še ni bilo, bi jo rad sam zasnoval. Toda čutil je, da tega ne more. Iz načrta etimologije, ki ga prikaže v drugem delu našega dialoga, nekaj zavrača kot napačno, nekaj verjame deloma, drugo verjame zares; dokazati pa ne more ne napačnosti enega ne pravilnosti drugega; zato eno in drugo izpostavi porogu.«⁶⁶

Zelo opazen komično-ironični aspekt v etimološkem delu dialoga je vsekakor dopustno razlagati kot znak neke avtorjeve distance.⁶⁷ Vse pa je odvisno od tega, kako to distanco razumeti. Ali v prvi vrsti kot porogljivo zavračanje pretenzije po resnici? Ali prej kot znak spoštljivega varovanja *meje* človeku dostopnega znanja? Jasno je, da se naš razmislek giblje v tej smeri razumevanja in razlaganja.

Apeltovo⁶⁸ mnenje in mnenje mnogih drugih, da etimologija v Platonovem delu ne igra omembe vredne vloge, se je medtem v raziskavah Platona v glavnem izkazalo kot napačno.⁶⁹ Tako je med drugim prišlo na dan, v kolikšni meri

⁶⁶ H. Steintal, nav. d., str. 99. Mnogi raziskovalci etimologije v *Kratilu* jemljejo kot resno mišljene. Tako npr. G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, 3 zv., London (3)1875, pos. 2. zv, str. 518–529, potem U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2. zv., Berlin 1920, 1 zv., str. 289 in V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris 1940, ki bi rad v etimologijah iz *Kratila* našel »encyclopedie de theories theologiques, cosmologiques et morales ayant trait a la conception du flux perpetuel« (str. 93), ki po njegovi sodbi ne izhaja v celoti od samega Platona. Prim. tudi *Questions platoniciennes*, Paris 1970, str. 25, istega avtorja. Da je »cela antika (...) popolnoma sprejemala Platonove etimologije in jih prenašala naprej kot nekaj zanesljivega« (2), je sicer zelo prepričljivo pokazal P. R. Hofstätter, *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog »Kratylos« dargestellt*, Wien 1949, pri čemer je prišel do naslednjega zaključka: »Podedovano mnenje, da Platon svojih etimologij niti sam ni jemal resno, se mi ne zdi povsem prepričljivo glede na splošni odnos do njih v antiki.«

⁶⁷ Tako npr. J. C. Rijlaarsdam, nav. d., str. 144. Podobno Guthrie, nav. d., str. 23.

⁶⁸ O. Apelt, nav. d., str. 13.

⁶⁹ Pred vsemi M. Warburg, nav. d., str. 23, in B. Unterberger, *Platons Etymologien in Kratylos (Jahresbericht des Gymnasiums am Fürstbischöf. Knabenseminar Carolinum-Augustinum in Graz)*, Graz 1935 in 1937. V novejšem času posebno C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959. Prim. trezno in pretehtano stališče M. Krausa, nav. d., str. 23.: »Tako bi lahko prišli v skušnjava, da bi v celotnem etimološkem delu videli demonstracijo nesmiselnosti tega postopka. Vendar pa nam po drugi strani še sam velikanski obseg tega razdelka brani, da bi zavrgli njegovo vsebino. Tako je v tem gotovo najbolje prepoznati Platonov poskus, da razišče, v kolikšni meri je mogoče strukture spremenljive čutne dejanskosti pojmovno najti v konkretnih besedah jezika. Pomemben pa je tudi osupljivi spekter pomembnih jezikovnoznanstvenih spoznanj, ki ga Platon tu razgrne. Sprejel je diahroni razvoj

daje etimološka razlaga besed pri Platonu – in to predvsem v njegovih poznejših delih – »zdaj izhodišče za raziskovanje, zdaj potrebno razumevanje in vrednotenje kake besede ali besedne rabe, s tem pa često omogoča tudi globlji uvid v bistvo raziskovanega predmeta ali sklopa«. ⁷⁰

Visoko vrednotenje etimologije, posebno pri poznem Platonu, pa tudi zavest, čeprav zgolj kot slutnja, o njeni povezanosti z glasbo morda nista nikjer drugje v njegovem delu prišla tako lepo do izraza kot v sedmi knjigi *Zakonov*, kjer je rečeno tole: »Ko raziskujemo stara imena, moramo pogosto z začudenjem ugotoviti, kako dobro in naravi primerno so bila dana. Tako na primer ime za plese ljudi, ki so dobro razpoloženi in zmerni v uživanju. Kako pravilno, muzikalno in smiselno je dal dajalec imen, kdor koli že je to bil, celi tej skupini plesov ime *emmeleia* (tj. 'ples prave mere').« ⁷¹

342 Staro dostojanstvo etimologije je treba torej rešiti, in veljalo bi ponovno sprostiti skrbno prisluškujoči smisel za stari Antistenov izrek, da »izhodišče izobrazbe leži v raziskovanju imen«. ⁷² Toda ali je s tem že potrjena naša osrednja teza, da je etimologija odločilnega pomena tudi v procesu *tvorjenja* in *porajanja besed*? Očitno še ne. Nekaj povsem drugega je namreč po poti etimologije zgolj »slediti imenom« (Crat. 436b1; 437b5) in »nego lastne duše pre-pustiti imenom« (440c4), kot pa etimologiji pripisovati moč, da ta imena šele spočne in tako rekoč poraja. Kako je torej s samim *porajanjem* imen?

Da bi na to lahko odgovorili, se moramo spet vrniti k *Sedmemu pismu*. Tam je, v očitno namerno skrivnostnem in dvoumnem opisu zadnjega in najvišjega spoznanja »stvari same« (EP. VII 341c–6d1), zapisano: »Iz intenzivnega ljubezenskega občevanja, ki nastaja v okrožju stvari same in skupnega življenja (z njo?), se v duši iznenada porodi luč, podobno kot preskoči iskra, in se potem naprej že hrani sama s seboj.«

Tu torej ne gre za kakršno koli teoretsko zapopadenje kakega že obstoječega bivajočega, ampak za *synousia* in *genesis*, namreč za erotično ljubezensko

jezika z ustreznimi spremembami v glasovnem gradivu, upošteval je dialektalne razlike, pa tudi možne vplive tujih jezikov, vključil glasovne premene, izpadanje in dodajanje glasov, sistematsko uredil glasovne skupine in še mnogo drugega.«

⁷⁰ C. J. Classen, nav. d., str. 96.

⁷¹ Legg. 816b16. Prim. k temu Rijlaarsdam, nav. d., str. 132.

⁷² Diog. Laert., VII, 16: *arhe paideuseos he tou onomaton epispesis*.

razmerje in porajanje.⁷³ Dolgo je že znano, da se Platon na vseh mestih v svojih delih, kjer naj bi prišlo do izraza tisto najvišje, poslužuje skoraj izključno erotičnega načina izražanja. Tako se, naj tu navedem samo en primer, v *Politei* (490a8–b9) govori o pravem filozofu, ki se na svoji erotični poti vzpenjanja ne zaustavi, »dokler se ne dotakne narave tega, kar vsako posamezno dejansko je«. Šele tedaj, ko se »s tistim, kar je v njegovi duši sorodno temu dejanskemu bivajočemu, le-temu približa in stopa z njim v ljubezenski odnos, spoznava, porajajoč um in resnico, ter živi resnično in se dalje hrani«. ⁷⁴

Ali zadošča, s sklicevanjem na po smislu sorodna mesta v *Simpoziju* in *Fajdru*, kot to počne, recimo, Cornford,⁷⁵ enostavno ugotoviti, da Platon tu »prevzame jezik elevzinskih misterijev« in da »njegove metafore za vizijo izhajajo iz spolnega občevanja in poroke«? Ali imamo tu res opraviti samo z »metaforo« za neko teoretsko »vizijo«? Ali pa bi bilo treba, nasprotno, samo teoretsko spoznanje – kadar gre za tisto najvišje – izkusiti in razumeti iz *dejanskega* oplajanja in porajanja, ki se dogaja v duši?⁷⁶

Samo če jemljemo povsem resno Platonov namig na porajajoči karakter vsega dejanskega spoznanja, ki se tiče tistega najvišjega, »stvari same«, lahko razumemo tudi tisti, v naši obravnavi Derbolava omenjeni nauk iz *Sedmega pisma*, ki nepripravljenega bralca vedno znova preseneti in odbije, namreč nauk o vsesplošni neobstoynosti, ne le imen in slik, ampak tudi pojmov, pa celo samih stavkov in izjav, torej nauk o nujnosti, da se mora vse to, da bi sploh bilo, vedno znova rojevati. Velika zasluga Tilmana Borscheja je, da je ta tako osupljivi nauk *Sedmega pisma* skušal nedavno pojasniti z opozorilom na njegovo

343

⁷³ Gotovo je filološko upravičeno razumeti obrat *ek polles synousias* (Ep. VII 341c6) v smislu mnogih in čestih druženj tistih, ki se skupaj uče, *to syzen* (c7) pa kot njihovo skupno življenje z učiteljem, kakor to v novejšem času počne R. Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die »Ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991, str. 36, s precej prepričljivim sklicevanjem na Legg. 968c6. Kljub temu je tu težko spregledati očitno namerno dvomnost Platonove uporabe te besede, predvsem če upoštevamo tudi emfatično uporabo besed *syneinai* in *synontos* ravno na najodločilnejših mestih zadnje in najvišje stopnje erotično-filozofske posvetitve v *Simpoziju* (211d8, 212a2), kjer je ravno tako – v popolnem soglasju s *Sedmim pismom* – beseda o »porajanju« in »hranjenju«.

⁷⁴ Prim. Adamov komentar ad. Loc., *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. II, Cambridge 1975 / (1)1902/, str. 15, kjer med drugim ugotavlja: »Spoznanje ideje je po Platonovem nazoru intelektualni in moralni preporod.«

⁷⁵ F. M. Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII*, 1932, zdaj v: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. By R. E. Allen, London 1963, str. 61–95.

⁷⁶ Več o tem v avtorjevi knjigi *Ideja dobrega*, Zagreb 1995, str. 272 isl.

povezanost s prastarim križem vseh tolmačev Platona, s »curious passage«⁷⁷ v *Simpoziju* 207d–208a, kjer je zatrjena popolna smrtnost ne le vsega telesnega, ampak tudi vsega, kar pripada duši, celo vseh spoznanj in sploh vsega znanja.⁷⁸

Naše mnenje pa je, da tudi *Kratil* ne more biti pravilno razumljen, če ne upoštevamo tega Platonovega nauka o porajajočem karakterju vsega duševnega in duhovnega. V božansko in demonsko vzneseni etimološki igri jezika se ne dogaja samo kako poljubno sebezrepuščanje vodstvu imen in bogastvu njihovih notranjih, v sebi neskončno mnogovrstnih pomenov, ampak se v tej igri vsa ta imena, besede, sam jezik v celoti, *še le rojevajo*. To, da mi danes, kljub vzpodbudam Wilhelma von Humboldta, še vedno slepi in gluhi stojimo pred skrivnostjo jezikovnega porajanja, izhaja v največji meri iz tega, da je zasnitek celotne zahodne filozofije jezika bistveno zaznamovan prav z daljnosežno odstranitvijo pesništva iz vodilnega obzorja temu posvečenega razmišljanja, pri čemer tudi Platon ni kakšna posebna izjema.⁷⁹

344

Platon je seveda dobro vedel, da sam s svojo, na zanesljivo obstojnost idej usmerjeno filozofijo težko razloži, oz. sebi in drugim težko položi račun (*logon dounai*) o somračno neprozornem okrožju tega res mitskega rojevanja jezika. Nedvoumno kritični rezultati zgodnjih dialogov *Ion* in *Menon* o tem ne dopuščajo nikakršnega dvoma. Po drugi strani pa je tu, v *Kratilu*, s ponavljajočimi se aluzijami na skrivnostnega »dajalca imen« in na muzično-igrivo »demonsko modrost«, zavestno in namerno ostal pri golih namigovanjih. Zdeti se mu je moralo, da sebe in svoje filozofiranje lahko brez oklevanja in brez zadržka zaupa edino tisti poti spoznanja, ki se opira tako rekoč izključno na *logos*, to pa pomeni na pojem, stavek, sodbo, izjavo.

⁷⁷ W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV: Plato: the man and his dialogues earlier period*, Cambridge 1975, str. 390.

⁷⁸ T. Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990. Borschejeva glavna teza se glasi nekako takole (str. 89): »Izjava bistva se, tako kot vsak *logos*, rojeva v mišljenju in govorjenju. Prav v tem je njegova moč, kajti nevidne ideje predstavlja kot naš proizvod in s tem tudi kot nam razumljive. Toda v tem je tudi njegova slabost, kajti *logoi* so, kot vse, kar pripada duši, nezanesljivi, spremenljivi in minljivi.« Tu lahko ostane odprto, ali so konsekvence tega daljnosežnega uvida v knjigi sami zadostno filozofsko izpeljane.

⁷⁹ Prim. pomembno pripombo o Platonovi kritiki pesništva pri Hennigfeldu, nav. d., str. 36, op. 30. Ne smemo prezreti, da nedvoumno ostri Platonovi kritiki pesništva v *Politei* predhodi nekakšna resignacija glede lastne sposobnosti priti v resnično komunikacijo s pravim velikim pesništvom. V zgodnjem dialogu *Hipij manjši* pravi Sokrat: »Tako bomo zdaj Homerja zapustili, saj ga ne moremo vprašati, kaj sploh je mislil.« Prim. k temu Szlezak, nav. d., str. 210 sl.

Da pa je vedel tudi za drugo, o tem pričajo številne, povsod po njegovem delu raztresene etimologije, najpogosteje opazne samo dovolj pazljivemu in v dolgi vaji branja za to pripravljanemu ušesu, ti vedno iznenada pobliskujejoči migljaji iz »božanskega vrtinca«, kot je v *Kratilu* enkrat (421b3) imenovana, s tem pa hkrati tudi razložena, resnica.

Prevedla Andrina Tonkli-Komel