

Ignacija J. Fridl

Vloga konja v antični filozofiji

Konj je bil v antiki nedvomno glavno delovno in prevozno sredstvo. Zato ni presenetljivo, da je dobil svoje mesto tudi v filozofski govorici starih Grkov. Na splošno je bila podoba konja v vseh starih filozofijah zelo priljubljena. Poleg podobe konja pa v antičnih pričevanjih še posebej izstopa tudi metafora konjske vprege. Že za starogrško epsko tradicijo je značilno, da homerski junaki v boj ne jezdijo na konjih, temveč se peljejo na vozu.¹ Tako so podobni grškemu bogu sonca Heliju, ki vsak dan pelje svojo krilato četverovprego čez nebo (*Hym. Hom.* 31). Svetleči voz pa poznajo tudi grškemu svetu geografsko bližnje ali sočasne kulture.² Tudi v kitajski filozofiji so načelo jin in jang pojasnjevali s podobo konja. O tem pripoveduje naslednja zgodba: nekega starca so tolažili, ker mu je izginil konj. On pa je dejal, da lahko izguba prinese tudi novo srečo. Res se je nazadnje konj vrnil skupaj z drugim konjem. Takrat pa je starec na blagrovanje, kakšna sreča ga je doletela, odgovoril, da lahko ta sreča prinese novo nesrečo. In res je z novega konja, ki je prišel k hiši, padel starčev sin in se ponesrečil ... V tem primeru konj nastopa kot nosilec sreče in nesreče ter podoba nenehne spremenljivosti usode in premen življenja. Pri starih Grkih pa dobi podoba konja tako pri Parmenidu kot Platonu še druge pomene.

Na osnovi teh uvodnih ugotovitev je seveda upravičeno vprašanje, zakaj sta ime-la konj in konjska vprega na splošno tako pomembno mesto v antičnem razmišljanju, dojemanju in razumevanju sveta, v filozofiji pa predvsem v spoznavnem procesu

- 1 Prim. Wiesner, *Fahren und Reiten*, F 1–2: »Na bojnem polju pred Trojo se srečujejo izključno bojevniki na vozovih, ne vojni jezdecji [...]. Nadalje ne le v Starem Orientu in Egiptu opazimo prednost bojevnikov na vozovih, nasproti katerim stopajo jezdecji v ozadje.« Prev. I. J. F.
- 2 Friedländer, *Platon*, 204–205, opozarja, da je motiv konjske vprege v celoti izpeljan v Katha Upaniśadah – človeško telo je vprega, ki jo vodi razum (*buddhi*), zategnjene vajeti so miselni organ (*manas*), težko vodljivi konji pa zaznave. Resnična duša (*atman*) se sama pelje v tem vozu. Platonova podoba je v nasprotju z indijsko po Friedländerju »poenostavljena in diferencirana«. Shiltz, »Two Chariots«, 451, pa ugotavlja, da je za obe podobi pomembnejše od odgovora na številna literarna in kulturnozgodovinska vprašanja o povezavah in vplivih »premik k posebnemu, notranjemu načinu razmišljanja o posamezniku«. Vsaka od podob jaza kot vprege ponuja »zapleteno moralno psihologijo in usmerja k utemeljitvi najboljšega življenja«. Prim. še Stein, *The Parmenides Project*, 8, ki izpostavlja podobnost z videnjem ognjenega voza v starozavezni svetopi-semski knjigi Ezekiel ter metaforo vprege v *Upaniśadah*.

antičnega človeka? Je razlog res zgolj samo v tem, da je bil konj človekov glavni pomočnik, ki je po moči in sposobnostih celo presegal človeka samega? Mu je zaradi te izredno pomembne vloge v vsakdanjem življenju človeka pripadlo privilegirano mesto tudi v njegovem mišljenju oziroma v leksikonu filozofskih metafor? Ali pa je tak poseben status konja izhajal še iz mitološke in epske tradicije herojske dobe, v kateri je konj Pegaz imel božansko, krilato naravo, pa tudi bogovi so se pogosto prevažali s konjsko vprego?

Odgovori na vprašanje o vzrokih za pogosto rabo podobe konja v filozofiji starih Grkov se najbrž skrivajo v vseh navedenih hipotezah. Opazna vloga konja v starogrških razlagah, ki govorijo o spoznanju resnice, poti do nje ter človekovi spoznavno-etični naravnosti, pa opozarja tudi na to, da se je človek bistveno bolj kot danes zavedal svoje majhnosti, svoje minljivosti, zamejenosti in krhkosti ter je konja kot reprezentativno podobo naravne sile in naravo v celoti razumel kot neke vrste posrednika za razumevanje tega, kar ga presega, oziroma kot nujno potrebno izhodišče, ki mu šele pomaga razkrivati Resnico samo.

PARMENIDOVA PRISPODOBA KOBILJE VPREGHE

Ko je Parmenid pred približno dva tisoč petsto leti v svoji filozofski pesnitvi opisal pot, ki ga je vodila k spoznanju oziroma uzrtju »nedrhtečega srca lepo zaokrožene Resnice« (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἥτορ),³ so eno ključnih vlog odigrali konji. Parmenid jih omenja kot posrednike med človekovo iskateljsko željo in spoznavno močjo na eni strani ter božansko naravo Resnice same na drugi strani. Povedano natančneje: kobile so tiste, ki popeljejo človeka, željnega védenja, pred vrata, pred katerimi se izmenjujeta Noč in Dan in ki jih odklepa sama boginja Pravica (Δίκη). Skozi ta vrata pripeljejo kobile (ταῖ ἵπποι), ki jih usmerjajo dekleta (κοῦραι), voz s filozofom po poti, ki sledi Resnici. Ali povedano s Parmenidovimi besedami:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαιμονες, ἣ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Daleč kot seže srcé, kobile, ki nosijo mene,
vlekle so, kadar na slavno so pot me dajmóni⁴ vodili,

³ DK 28 B 1, 29; Kocijančič, *Fragmenti predsokratikov* I:527. Prev. G. Kocijančič.

⁴ Redakcije besedila se na tem mestu razlikujejo, saj nekateri izdajatelji Parmenidovega besedila (Wilamowitz, Capelle...) vztrajajo na množinski obliki v imenovalniku (δαίμονες). V tem primeru izraz razumejo predvsem v pomenu »božjih bitnosti«, torej od človeka neodvisne objektivne realnosti. Avtorica na tem mestu ohranja množinsko obliko, ker meni, da δαίμονες pomenijo drugo oznako za κοῦραι, torej božanske hčere sonca. Nekateri drugi izdajatelji (Kranz, Untersteiner...) uporabljajo edninsko obliko v roditelniku (δαίμονος) in poudarjajo, da je treba v tem primeru izraz vezati na samo pot, torej govoriti o

ta prek vseh mest nosi človeka, ki ve. Po njej šel sem;
namreč po njej so vodile me mnogovedoče kobile,
vlekla so voz, dekleta pa (njih) so po poti vodila.⁵

In podobno o vlogi in pomenu kobil kot spremljevalk na poti Resnice spregovori tudi sama boginja Dike:

ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ.

Mladi o mož, sopotnik nikdàr umrljivim voznicam,
(tudi) kobilam, ki nosijo te, v naš dom prispel si.⁶

Iz teh verzov je razvidno, da so dajmoni, torej božje sile, ki bi na osnovi take prevodne rešitve šele pri Sokratu izgubili lastno fizično identiteto in postali notranji božanski klic v človeku, povedle filozofa na pot spoznanja resnice. Človek sam potrebuje zgolj osebni pogum, srčno željo, notranji duševni vzgib (θυμός), da se na božje klice odzove in se prepusti njihovim silam.⁷ Filozofa izbere usoda (μοῖρα) (28 B 1, 26), saj sam kot smrtno bitje ne more uzreti »srca Resnice«. Pot (ὁδός) do tega spoznanja pa je dolga, naporna in strma, kar Parmenid nakazuje z zelo sporočilnimi opisi: prvič, ta pot vodi »prek vseh mest«, in drugič, ojesa, ki so najbrž od naporne poti razžarjena, škripajo na njej. Tudi ko filozof s pomočjo božanske vprega in deklet stopi skozi dveri boginje Dike, torej prek praga, kjer se konča bipolarno nasprotje med Dnevom in Nočjo in začenja svetloba,⁸ mu boginja narekuje besede spoznanja – filozofova pesnitev je torej zgolj zapis resnice po božjem nareku:

»božji poti« oziroma »poti boginje«, po kateri nosi filozofa vprega kobil (gl. Untersteiner, *Parmenide*, LII, op. 3.). Prevodna distinkcija je pomensko zelo pomembna, saj redaktorji, ki se zavzemajo za rešitev v roditeljskem ednini, poskušajo opozoriti na to, da se je Parmenid s potjo k eni sami boginji že filozofsko odmaknil od politeizma, ki je še bil značilen za grško mitološko zavest, in se na tak način že približal sokratsko-platonski filozofiji. Taka rešitev je blizu tudi Parmenidovemu siceršnjemu filozofskemu stališču o nujnosti resničnega spoznanja kot spoznanja Enega in ne mnoštva.

5 Prav tam, 1-5. Prev. I. J. F.

6 Prav tam, 24-25. Prev. I. J. F.

7 Beseda θυμός sicer ponuja zelo široko paleto prevodnih rešitev. V različnih prevodih pa najpogosteje nastopa bodisi v pomenu srca, želje ali poguma: npr. Burnet (1920) – ang. »heart« (srcé), Untersteiner (1958) – it. »volontà« (volja), Reale (2006) – it. »desiderio« (želja), Mansfeld (1983) – nem. »Mut« (pogum), Capelle (2008) – nem. »Herz« (srcé), Škiljan (1983) – hr. »srce« (srcé), Kocijančič (1995) – slov. »želja«, isti (2012) – slov. »pogum«.

8 Besedilo je na tem mestu pri pričevalcu Sekstu Empiriku okvarjeno, zato se izdajatelji razhajajo, ali je mišljeno »prek vseh mest« (κατὰ πάντ' ἄσθη) ali po konjekturi ἀντὶ namesto ἄσθη »sama po vseh (stvareh)« ali morebiti še kako drugače. Za zgodovinski pregled razlag in interpretacijo tega mesta gl. Leshner, »The Significance of κατὰ ἄσθη«.

9 Prim. Harris, *The Reign of the Whirlwind*, 161: »O ustroju sveta, ki je 'isti za vse' nas, ki zaznavamo na končni način, Parmenid ohranja nekatere zelo 'jonske' poglede. Toda v prvenstveni vlogi nasprotja med Dnevom in Nočjo lahko prepoznamo izrazit 'pitagorejski' poudarek.« Prev. I. J. F.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας

Jaz govorila bom, ti pa, ko čuješ, besedo ohrani.¹⁰

Filozofova govorica je na točki spoznanja izenačena z božansko govorico. Njegova pesnitev v celoti sledi božanskemu nareku in je pravzaprav le zapis božjih besed. Zato ni presenetljivo, da se filozof do Resnice vzpenja na enak način kot se za svojo nesmrtno, božansko slavo borijo homerski junaki ali kot razdalje med nebom in zemljo prekoračujejo celo bogovi, torej s konjsko vprego. Iz tega vidika pa postane tudi jasno, zakaj Parmenid vztraja v herojskem verzu in svojo filozofsko pesnitev izpiše v heksametrih. Ali kot zapiše Stein: »Domnevam, da spoštovanje, ki ga namenja boginji, upravičuje rabo herojskega verza. V vsakem primeru heksametri ne nastopajo, da bi delovali ironično: Parmenid se ne norčuje iz poetične tradicije, ko uporablja njen slog.«¹¹

VLOGA KONJA V PLATONOVIIH DIALOGIH

Parmenid pa s svojo podobo kobil in konjske vprege v spoznavnem procesu resnice v antični filozofiji nikakor ni izjema. Konj pogosto nastopa tudi v Platonovih dialogih. Najpogostejše ga sicer Sokrat rabi v primerih, ko poskuša izpostaviti pomen pravilne človeške vzgoje, in sicer tako da jo primerja z večšino urjenja konj. Ustanovitelj Akademije v svojih dialogih vzgojo konj večkrat izenačuje z vzgojo človeka k pravičnosti (δικαιοσύνη) oziroma kreposti (ἀρετή) (npr. *Država* 342c).¹² V tej komparativni rabi je konj že razumljen kot prvinsko nebrzdana sla, ki jo moramo šele z znanjem oziroma večšino obvladati.¹³ Takšno razumevanje človeka in modrosti kot vedenja pri Platonu je v nasprotju s kitajskim daoističnim izročilom s konca 3. stoletja pr. n. št. V 9. poglavju knjige *Zhuang Zi* je prav na primeru vzgoje konj prikazano, da je treba naravo stvari pustiti v njenem prvinskem teku. Šele taka drža, ki ne podleže modrečevemu samooklicanemu apelu po pameti, preudarnosti in znanju, ohranja najvišje, prvotno stanje pravičnosti in modrosti ter omogoča modrecu uzreti najvišji Dao (Tao):

10 28 B 3, 1. Prev. I. J. F.

11 Stein, *The Parmenides Project*, 8.

12 O pomenu kreposti in pravičnosti v Platonovi filozofiji gl. Zore, *Platonic Understanding of Justice. On δίκη and δικαιοσύνη in Greek Philosophy*, 27: »Če je pomen človeške vrline (ἀρετή) v tem, da človeka dela za to, kaj je, in če je pravičnost (δικαιοσύνη) - v nekem smislu - vrlina vseh vrlin, potem se vprašanje o tem, kaj je pravičnost, dotika samega bistva človeka v vseh njegovih pojavnih možnostih, od individualnih do družbenih.«

13 Prim. Germ, *Simbolika živali*, 85: »V svetu simbolike ima malokatera žival tako raznolike in diametralno nasprotujoče si vsebine kot konj [...] V stari Grčiji je bil konj sveta žival Pozejdona, boga morja, ki naj bi bil z udarcem trizoba ob skalo čudežno priklical v življenje prvega konjiča [...] Pozejdon je tudi sam privzel podobo konja, kadar je, podžgan od ljubezenske strasti, preganjal boginje in nimfe, ki so mu poskušale ubežati [...] Tovrstne legende nazorno kažejo, zakaj je konj v grškem svetu simbol nebrzdane ljubezenske sle, poželenja in plodnosti.«

Dokler bivajo konji na stepah, mulijo travo in pijejo vodo. Če so razpoloženi, križajo vratove in se drgnejo drug ob drugega. Če so jezni, si obračajo zadnjice in kopitajo. V tem je vse njihovo znanje. Če pa jih privežemo ob oje in jim vsilimo komat, potem se konji naučijo plaho ozirati sem ter tja, zvijati vrat, kljubovati, izogibati se uzdi in tudi na skrivaj pregristi vajeti. Tako si konji pridobivajo pamet in spretnost v vsakovrstnih zvijačah. Vse to je krivda prvega krotilca konj.¹⁴

V nasprotju s prepričanjem starogrških klasičnih filozofov, ki so menili, da je vzgoja h kreposti pogoj za človekovo napredovanje k modrosti in njegovo spoznanje Resnice, so torej kitajski daoisti trdili, da je prav človeški koncept vzgajanja oziroma kultiviranja živih bitij kriv za pojav družbe, ki temelji na prevarah, izogibanju dolžnostim in kljubovanju – poskus nasilne družbene funkcionalizacije nekega bitja s strani tistega, ki poseduje neko veččino oziroma vednost, po njihovem prepričanju vedno rodi upor. Raba primere o vzreji konj v različnih filozofskih kontekstih dobi torej glede na različne filozofske miselne paradigme diametralno nasprotujoče si pomeni.

Če ostanemo v območju starogrške filozofske misli, pa je opazno, da se Platon Parmenidovi podobi konjev, ki vlečejo voz s spoznavajočim človekom, še bolj približa v znameniti alegoriji o krilati vpregi, s katero v dialogu *Fajdros* (246a sl.) ponazarja razpetost duše med nagonsko in razumsko platjo. O vplivu Parmenida nanj pri rabi te podobe lahko zgolj ugibamo. Vsekakor interpreti tudi na osnovi Platonovega dialoga *Parmenides* ugotavljajo, da je Platon izčrpno poznal Eleatovo filozofijo.¹⁵ Skladno s Platonovim izrednim občutkom tako za ironijo kot avtoironijo, s katero zamejuje absolutnost lastnega filozofskega vedenja, najbrž tudi ni naključje, da je Platon ostarelemu Parmenidu prav v dialogu *Parmenid* pripisal primero z Ibikovim konjem: »Moram se vam dati pregovoriti, čeprav se mi zdi, da trpim nekaj takšnega kot Ibikov konj, zmagovalc, a že precej star, ko je moral, vprežen v voz, še enkrat tekmovati in je zaradi izkušenosti trepetal pred prihodnostjo. Sam (Ibik) se je z njim primerjal, ko je rekel, da se je tudi on, čeprav je star, prisiljen podati v ljubezen.«¹⁶ Na tak način je Platon zelo duhovito ironiziral Parmenidovo podobo konjske vprege iz njegove filozofske pesnitve, ko je kobile in mlada dekleta, ki vlečejo filozofa k spoznanju, v svojem spisu, posvečenem Parmenidu, zamenjal z ostarelim konjem, ki pa ga še vedno žene ljubezen.¹⁷

¹⁴ Milčinski, *Klasiki daoizma*, 243. Prev. M. Milčinski.

¹⁵ Prim. Cherniss, »Parmenides and the 'Parmenides' of Plato«, 130: »Navedki iz pesnitve in sklicevanja nanjo so v Platonovem pisanju tako pogosta, da smo lahko prepričani, da Platon ob pisanju *Parmenida* ni imel ničesar bolj živo v svojih mislih kot pesnitev, ki jo omenja, kadar koli govori o paradoksih Biti.« Prev. I. J. F.

¹⁶ Platon, *Parmenid* 136e-137a. Prev. G. Kocijančič.

¹⁷ Na ironični moment na tem mestu opozarja tudi Micheletti, *Questions & Plato's Parmenides*, 7, ki odlomek, v katerem Parmenid spregovori z dvojnimi (avtoreferencialnim citiranjem avtoreferencialne Ibikove podobe), poveže še z uvodom dialoga *Parmenid*. Tam prav tako nastopajo konji, in sicer v opombi o Antifontu, ki je pravzaprav pripovedovalec celotnega dialoga *Parmenid*. Adejmant o njem ugotavlja, da se je nekoč posvečal filozofiji, zdaj pa se raje ukvarja z vzrejo konj. G. Micheletti poveže obe omembi konj med seboj in ugotavlja, da »neposredna povezava morda

Teze o povezavah med Parmenidom in Platonom, tudi v primeru podobe konja in konjske vprege, so sicer izredno zanimive, vendar je še pomembnejše, o čem in na kakšen način Platon v *Fajdru* s svojo metaforo konjske vprege nagovarja človeka. V omenjenem dialogu namreč utemeljitelj Akademije s krilato kočijo in voznikom primerja dušo. Konji in vozniki bogov so sami dobri in potomci dobrih, medtem ko so konji in vozniki pri drugih bitjih mešani. Zato je v voz lahko vprežen tudi konj, ki je deležen slabega. Tak konj teži navzdol in vleče voznika k zemlji (247b). Medtem ko je dober konj »prijatelj resničnega mišljenja« (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος) ter »ga vodita zgolj povelje in razum« (λόγος) (253d), je torej slabi konj »prijatelj razuzdanosti in bahastva« (ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, 253e). Dobri konj se v prizoru, ki mu vzbudi ljubezen, zadrži in je pokoren vozniku, slabi pa »se več ne ozira niti na voznikove osti niti na bič, pač pa skače in se poganja na silo« (254a). Voznik voza je tako v spominjanju na popolno, božansko Lepoto, ki jo je nekoč zrl, prisiljen ostro zategniti vaje. »Ko pogosto doživi isto, pokvarjeni konj opusti razuzdanost, ponižan že sledi voznikovi preudarnosti in, kadar uzre lepega (človeka), umira od strahu« (254e).¹⁸ Če torej zmagajo boljši (deli) razuma, ki vodijo k urejenemu načinu življenja in filozofiji, potem (takšni ljudje) prebijejo srečno in složno tukajšnje življenje, saj obvladujejo sami sebe in so urejeni, ker so zaslužnili tisto, v čemer je nastajala ničvrednost duše, in osvobodili to, v čemer je nastajala njena krepost.«¹⁹

Iz tega kratkega povzetka Platonove podobe voza je razvidno, da, kot ugotavlja tudi Raphael v svoji raziskavi o povezanosti med indijskim duhovnim izročilom in Platonovimi dialogi, Platon ohranja idejo poti, torej nujnost nenehnega filozofskega »potovanja« (*Država*, 532e) in ne zagovarja stanja »v samozadostnem filozofiranju, ki vodi k brezupni sterilnosti«.²⁰ Še več, tudi on človekovo spoznanje razume kot vzpon in dviganje.²¹ A konj pri njem nima več enotnega pomena nečesa absolutno dobrega, ki človeka presega in stopa zgolj in samo po vzpenjajoči se poti Resnice. Po Platonu namreč obstaja tudi slab konj, ki stopa po zemeljskih poteh užitka. Dodatna, izredno pomembna lastnost, ki jo Platon v *Fajdru* pripiše svoji podobi konjske vprege, je tako okriljenost. Šele s krili se lahko duša vzpenja k »polju Resnice«.

Razlage, kateri deli duše oziroma konjske vprege – konji, voz ali voznik – naj bi bili okriljeni, se razhajajo. Ko namreč Sokrat v svoj govor vpelje podobo konjske vprege, govori, da duša sestoji »iz krilate kočije in voznika« (*Fajdros*, 246a). Iz dejstva, da v nadaljevanju, kadar opisuje enega in drugega konja, Platon ne omenja, da bi kateri koli od njiju imel krila (253d–e), lahko sklepamo, da konji sami po sebi v njegovi podobi duše nimajo božanske, t.j. krilate narave. Iz tega, kot ugotavlja Wild, sledi, da krila »prejkone pripadajo združeni sili celotnega vozila, enako kot živo bitje hrepeni oziroma ljubi z vso svojo bitjo (psyche), prej kot s katerim koli posameznim

služi za podkrepitev ironije v zgodovinsko vprašljivem izhodišču pogovora, ki se kaže v *Parmenidu*, in tako vidno opozarja na svoj namen, da vdira v bralca, zato da ta kroži in kroži v krogu ironije.« Prev. I. J. F.

¹⁸ Prev. I. J. F.

¹⁹ Platon, *Fajdros* 256a–b. Prev. G. Kocijančič.

²⁰ Raphael, *Initiation into the Philosophy of Plato*, 96.

²¹ Gl. Platon, *Fajdros*, 248c: »[...] to hrano zahteva narava krila, s katerim se duša dviga.«

delom.«²² Taka razlaga pa seveda odpira nove interpretativne možnosti. Dilema, ali je okriljena duša oziroma vprega v celoti, sproža vprašanje, ali je potemtakem okriljenost treba pripisati vsem trem delom duše, ki jih navaja Platon v *Državi* (4. 436a; 581c)²³ ali pa je duša kot taka skladno s Platonovim naukom o idejah ločena od njenih posameznih delov? A tovrstna vprašanja vsekakor terjajo samostojno raziskavo.

Ob podobi duše kot dvovprege, v kateri vsak konj vleče v svojo smer, pa velja opozoriti še na poudarek, ki ga večina razlagalcev pri Platonu spregleda. Sokrat namreč izrecno pove, da je govorjenje v podobah, torej tudi primera o konjski vpregi, ki temu napotilu sledi, »stvar človeške in krajše (razlage)« (246a). Mar je res zgolj naključje, da Platon prav ob podobi dveh, nasprotujočih si konjev in spoznavajoči duši opozarja na človeško zamejenost govorice podob, torej tudi na zamejenost Sokratove lastne razlage duše, ki se razlikuje od tega, kar je in kar je »stvar božanske ter dolge razlage« (246a)? Vsekakor je treba podobo o konju pri Platonu brati kvečjemu le še kot podobnost in poskus približevanja božanski govorici, nikakor pa več – kot je to še veljalo pri Parmenidu – za Besedo, ki jo narekuje Resnica sama.

POMENSKE PREMENE PODOBE KONJA OD PARMENIDA DO PLATONA

Primerjava med Parmenidovo in Platonovo prispodobo konjske vprege razkrije, da se znotraj grške filozofske misli zgodi temeljni premik v razumevanju resnice in poti, ki vodijo do njenega spoznanja. Parmenid svojo podobo tudi na jezikovno-formalni ravni (z rabo ženskega spola – kobil, ki vlečejo, in deklet, ki spremljajo kočijo) povsem izenačuje s samo Resnico (Αλήθεια, ki je prav tako ženskega spola). Njegove kobile so same modre oziroma mnogovedoče (πολύφραστοι) in vse vlečejo v isto smer, namreč v smer resničnega spoznanja tega, kar je. Prav tako voznik vprege ni filozof sam, niti ji ne more ukazovati ali jo usmerjati, temveč se v celoti prepušča modremu vodstvu sončevih hčera, ki ga je izbrala boginja Dike. S tako rabo metafore tudi na ravni izrekanja Parmenid izničuje sleherno razliko med minljivostjo iskalca Resnice in božansko naravo Resnice same. Človek kot minljivo bitje se mora obrniti proč od minljivih stvari in lastne, zavajajoče govorice ter v celoti slediti nareku in poti Resnice same, kar povsem ustreza Parmenidovemu filozofskemu spoznanju, da lahko človek misli in govori le to, kar je Eno. Edino, o čemer človek odloča, je, ali se bo na daljno pot s kobiljo vprego odpravil ali ne.

Konj torej pri Parmenidu ni zgolj najbolj ustrezno prevozno sredstvo, ki si ga izbere sam filozof, da bo z njim čim hitreje prišel do spoznanja ter tako čim bolj udobno premagal izjemno velike razdalje med življenjem vsakdana in zrenjem »srca/duše Resnice« (Αληθείης ἦτορ), temveč je od boginje Pravice, ki ima uvid v srce Resnice, izbran in usmerjan vodnik. Konj kot naravno živo bitje v tej Parmenidovi celoviti sli-

²² Wild, *Plato's Theory of Man*, 149.

²³ Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, 41-45, namreč poudarja, da trije členi vprege – voznik, dobri konj in slabi konj – docela sovpadajo s tremi deli duše v *Državi*.

ki filozofskega iskanja resnice pooseblja φύσις, torej naravo, ki obstaja neodvisno od človekove ustvarjalne moči (ποίησις). Ali povedano drugače: pot do Resnice vodi po Parmenidu zgolj in samo s pomočjo same φύσις, kar je možno šele, ko se človek povsem obrne proč od očaranosti nad lastno minljivostjo, spremenljivostjo, domišljijo, intuicijo in stvariteljsko silo (ποίησις) ter se prepusti vodstvu fizikalnih sil, ki jih usmerja Resnica sama. Razdalje med kraji, kjer domuje Resnica, in tistimi, v katerih svoje vsakdanje življenje preživlja človek, pa so izjemno velike – tudi to hoče Parmenid sporočiti z izbiro konjske vprege kot sredstva, s katerim lahko spoznavajoči človek edino premaga omenjeno diferenco.

Pri Platonu je razlika med tem, kar se spoznava kot Resnica, in tem, kar filozof izreka, že povsem očitna.²⁴ Pri njem konj kot prisposoba človeške duše – konji in vozniki bogov so enako kot pri Parmenidu tudi pri njem samo dobri – že nastopa v dvojni podobi. Na eni strani stoji dobri, plemeniti belec, ki vodi v pravo smer, medtem ko mu slabši, neobvladljivi vranec nasprotuje. Zato Platonova vprega, ki ponazarja človeško dušo, nujno rabi voznika (razum), ki z vajetmi vodi voz v smeri uzrtja »polja resnice« (τὸ ἀληθείας πεδίων) (*Fajdros*, 248b). Konj kot vodnik k spoznanju resnice torej pri Platonu ne nastopa več kot poosebljena φύσις, ki je popolno nasprotje človekove ποίησις, temveč je fizična sila, ki je vodena, nadzorovana, razumsko usmerjana.²⁵ Človek kot voznik konjske vprege zdaj nastopi v vlogi tistega, ki mora obvladati neukrotljivo naravo stvari. Platon pa drugače kot Parmenid s podobo slabega, neukročenega konja razmišlja in spregovori tudi o tistem, kar vodi proč od resnice in torej ni resnica sama. Spregovori namreč o slabem konju, ki se hoče predati varljivi resničnosti minljivih užitkov, od česar boginja Dike Parmenida odločno odvrča (prim. 28 B 2; B 6; B 7; B 8).

Obenem je v Platonovi prisposobi človek tisti, ki sam usmerja in vodi svojo pot mišljenja. Pravzaprav je to zgolj njegov razum, ki ga v metafori konjske vprege predstavlja voznik. Pri Platonu ni več božanska Dike tista, ki človeku prek svojih posrednikov (kobil in spremljajočih deklet) – kot se to zgodi pri Parmenidu – ukaže slediti po stezi spoznanja resnice, ampak človek sam določa svojo lastno spoznavno pot. Ta pa je možna zgolj in samo v primeru, če se razum (voznik vprege) spominja prvotnega izkustva zrenja čiste, to je božanske Lepote in torej na osnovi tega izkustva zategne vajeti, da ohranja primernost in zadržanost ter razumno samoobvladovanje duše (254a–256c). Pogoj za uzrtje »polja resnice« je torej pri Platonu najprej etično delovanje samega človeka, to je obvladovanje njegove lastne duše, ki je možno le, če se duša spominja zrenja božanske Lepote. Ponovno pot k resnici, ki jo je nekoč zrla duša, po-

24 Eric Havelock v svoji razpravi *Preface to Plato*, 197, celo kar celotno poglavje naslovi kot »Psyche ali razločenost med tistim, ki ve, in tem, kar ve« ter na tak način še bolj izrazito poudari pomen omenjene difference, ki se zgodi pri Platonu.

25 rim. Glikofridis, *A Comparison of Parmenides and Plato*, 1-2: »V primeru Parmenidove vprege število konj ni znano; vsi so enaki med seboj ter imajo modrost in znanje, tako da vedo, kam gredo. Voznice so neskrite hčere sonca, človek pa je opazovalec. Vodilno vlogo igra tu vživljanje. V primeru Platonove vprege sta konja dva, različna med seboj: eden bel, s svojim stremljenjem k božanskemu gonu, višjo željo po vzponu, in drugi črn, s težnjo po zemeljskem, vzkipljiv in z nižjo željo po sestopu. Vodi ju človek, sopotnika nima. Vodilno vlogo igra tu razum. Če je voznikova večšina pri Parmenidu očaranost, je pri Platonu znanje.« Prev. I. J. F.

temtakem po Platonu vodi in usmerja človek sam. Na poti k resnici zdaj ni več poglavitna neka zunanja, fizična moč (φύσις), ki človeku omogoča premagati razdaljo med njim in resnico samo, temveč postane ključno človekovo lastno prizadevanje oziroma delovanje, njegova ποιησις. Vendar je kot tako pri Platonu priznано zgolj in samo tisto človekovo delovanje, ki izhaja iz njegove umne moči in je hkrati usmerjeno h krepitvi človekove umne zmožnosti. Samo tisto delovanje oziroma spoznanje, ki temelji na razumni presoji in samoobvladovanju človeka, zmore voditi oba konja (duše), tako dobrega kot slabega, k višjemu cilju.

Ločnica v spoznavnem procesu resnice oziroma v človekovem delovanju na osnovi tega spoznanja pri Platonu, kot je razvidno iz prispodobе konja in konjske vprege, torej ne poteka več na ravni med φύσις in ποιησις, kot je to razvidno pri Parmenidu, temveč znotraj človeka samega, torej v samem polju človekove ποιησις, razumljene v najširšem pomenu človeškega udejstvovanja. Platon v človekovem delovanju razločuje dobrega (belega) od slabega (črnega) konja ter si v svojih dialogih prvenstveno prizadeva razviti tako strategijo, s katero bo človek zmožел ukrotiti slabega konja ter mu dati vzgled spreminjanja k dobremu. Zato Platon zavrača tisto ποιησις, ki – na primer, v umetniškem ustvarjalnem procesu – temelji na intuiciji, domišljiji in nerazumni ustvarjalni sili, ter po drugi strani hkrati svojo lastno filozofijo utemelji kot največjo umetnost (μεγίστη μουσική) (*Fajdon*, 61a), torej kot preudarno, na razumni presoji temelječo ποιησις. Na osnovi takega razumevanja in difference znotraj samega pojma ποιησις pri Platonu, se izkaže brezpredmetnost tistih filozofskih, filoloških ali literarnozgodovinskih razprav, ki trdijo, da je Platon v svojem odnosu do umetniške ustvarjalnosti zabredel v paradoks, saj je po eni strani umetnost zavračal, po drugi pa svojo lastno filozofijo utemeljil kot najpomembnejšo umetnost.²⁶

Konj v Platonovem *Fajdrosu* torej ni več posrednik, neke vrste vezni člen med človeškim in božanskim, ki človeku po božjem nareku omogoča in posreduje vzpon k božanskemu. Diferenca med minljivim bivajočim in njegovo zmožnostjo za uzrtje »srca Resnice« se zdaj zgodi v območju same prispodobе konja, ki je lahko bodisi dober ali slab. Povedano drugače: ločnica med dobrim ali slabim, med tem, kar je prav in kar ni pravilno, zdaj znotraj same metafore konja postane pogoj za filozofsko izrekanje resnice.

Razlike v razumevanju in rabi prispodobе konja med Parmenidom in Platonom so torej povsem očitne. Prav tako so opazne posledice, ki jih ima drugačna raba metafore za samo razumevanje spoznavnega procesa resnice in njenega udejjanja v človekovem življenju, pač skladno z nezapisanim, a živo pričujočim starogrškim načelom, da je treba svojo misel živeti. Podoba konja v novem filozofskem kontekstu dobi

26 Npr. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 220–221, ki ob dialogu *Država* ugotavlja: »Dialog, ki izrazito obsoja posnemanje (595–597e) in zahteva tako obliko spoznanja, ki bo prosto sleherne podobe..., je sam obilno posut z izoblikovanimi podobami, ki jih tudi govorci izrecno imenujejo 'podobe'... V Platonovih dialogih ni moč najti odlomka, v katerem bi bilo vsaj okvirno pojasnjeno ali celo izpostavljeno omenjeno protislovje.« O paradoksu pri Platonu govori tudi Iris Murdoch (*The Fire and the Sun*, 87), vendar ugiba, »ali si morda ni treba domišljati, da ga paradoks ni posebej vznemirjal. Učenjaki kasnejšega časa so združili moči in iznašli probleme. Platon se je ukvarjal z drugimi problemi, mnogimi med njimi politične narave.« Prev. I. J. F.

nov pomen, obe prispodobi pa vendarle vodi temeljno sporočilo, da so med človekom in njegovo zmožnostjo uzrtja in izrekanja resnice občudujoče razdalje, ki jih človek ne more premagati zgolj s svojimi lastnimi nogami.

Antični človek je konja razumel kot od boga dano bitje, ki celo presega zmožnosti človeka, zato ni presenetljivo, da imajo kobile pri Parmenidu še attribute nesmrtnosti in vsestranske modrosti. Pri Platonu je konj izenačen s človekom – lahko je dober ali slab –, človek s svojim razumnim ravnanjem in vzgojo pa je tisti, ki ga lahko preobrazi v boljšega.

PRENOS ANTIČNE VLOGE KONJA V FILOZOFSKO IZKUSTVO NAŠEGA ČASA

Če zdaj podobo konja iz antike prestavimo v naš prostor in čas, se poraja vprašanje, ali je konj z izgubo nekega kulturnega konteksta, z družbenimi spremembami, tehnološkim napredkom in neizmernim razvojem znanosti izgubil nekdanjo lastno metaforično vlogo ter pomen za filozofsko izrekanje resnice? Ob tem našem soočenju z vlogo konja v antičnem filozofskem mišljenju se danes razkrivata vsaj dva problema:

Prvič, zgodil se je popoln obrat od absolutizacije, tako rekoč divinizacije Resnice v antični filozofiji, ki je trajala od predsokratikov do klasične dobe in opozarjala antičnega človeka na lastne bivanjske meje, k multiplikaciji (množenju) resnic in posledično seveda relativizaciji Resnice. Hkrati se je s to avtoritarno človekovo gesto okrepila absolutnost človekove lastne pozicije v samem spoznavnem procesu.

In drugič, če na konja kot metaforo, ki pooseblja najhitrejšo možno prevozno sredstvo, pogledamo iz sodobnega družbenega konteksta, bi ga najbrž nadomestil vsaj mercedes, če že ne raketoplan. Konja kot posrednika med človekom in Resnico, ki ga je antični človek še izbiral v območju φύσις, torej v območju narave, bi zdaj glede na sposobnosti (moč, hitrost...) prekosil proizvod človekove ustvarjalne moči, njegove domišljije in znanstvenega konstrukcijskega navdiha.

Zgodovina človeštva kakor tudi zgodovina filozofije se z vidika metafore konja v antični filozofiji tako kaže kot zmanjševanje vloge in pomena, celo izničevanje φύσις v samem spoznavnem procesu in izrekanju Resnice. Narava ni več posrednik, niti enakovredni člen, ki je nujen za celovito razumevanje sveta, temveč je zgolj še sredstvo, material, ki ga lahko človek svobodno preoblikuje v njegov lasten, na znanstvenem raziskovanju utemeljen produkt. Metaforična diferenca, ki je bila pri Platonu vzpostavljena znotraj pojma človekovega delovanja (torej znotraj ποιησις) se znova vzpostavi med φύσις in ποιησις, vendar zdaj tako, da je – obratno kot pri Parmenidu – edini način poti do množstva resnic absolutizacija človekove ποιησις in absolutna pozaba od njega neodvisne φύσις. Pri tem je ποιησις razumljena v najširšem pomenu človekovega delovanja oziroma proizvodnje v celoti (resnica postane vse – od človekove virtualne resničnosti do diktature užitkov, ki jih človeku narekuje avtoritarni jaz).

S tem ko je človek mislil, da je deteologiziral Resnico kot od njega neodvisno, naravno božansko danost, se je hkrati godil proces teologizacije znanosti, to je vera v znanost kot tisto, ki zmore – tudi kot ali celo prav zaradi nadvlade celovite ustvarjalne moči človeka (ποίησις) nad naravo – rešiti nove in nove probleme sveta. Vero v resnico je nadomestila vera v znanost.²⁷ In če je antičnega človeka Resnica sama kot tudi pot do nje opozarjala na njegove lastne meje, zdaj on sam postavlja meje Resnici ter tako uživa v lastnem, nereflektiranem brezmejnem poigravanju z njo.

Mar smo se danes iz podobe konja v antični filozofiji še sposobni znova zamisliti nad pozabo φύσις v našem spoznavnem procesu in je ne razumevati kot znanosti razpoložljiv teritorij eksperimenta, v katerem mora človek s svojo znanstveno domišljijo zmagati nad naravo in jo v njenih upiranjih ukaniti ter jo narediti popolnoma razpoložljivo neštetim, priročnim (nič več oddaljenim) človeškim resnicam? Ekološka gibanja in eko znanstveni projekti te pozabe ne morejo izbrisati, ker sami pozabljajo, da izhajajo iz predispozicij znanstvene, na človekovem delovanju temelječe zavesti.

Smo se morda z razbiranjem antičnih metafor še sposobni – kot nekoč filozof Parmenid – znova tiho, z zamejevanjem lastne želje po ustvarjalnem preurejanju sveta in njegovem znanstvenem psevdorazvoju – predati naravi, da ona sama izbira neznane poti, po katerih nas vodi k Resnici?

BIBLIOGRAFIJA

IZDAJE IN PREVODI

– Parmenid / predsokratiki

Bošnjak, Branko, predgovor in prevod predgovorov, Zdeslav Dukat et al., prevod. *Predsokratovci*. Prvi zvezek. Zagreb: Naprijed, 1983.

Burnet, John, prevod. *Early Greek Philosophy*. Tretja izdaja. London: A & C Black, 1920.

Capelle, Wilhelm, prevod in uvod. *Die Vorsokratiker*. Kröners Taschenausgabe 119. Deveta izdaja. Stuttgart: Alfred Kröner, 2008.

Diels, Hermann in Walther Kranz, izd. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. 7. izdaja. Berlin: Weidmann, 1954.

Kocijančič, Gorazd, ur. *Fragmenti predsokratikov*. Prvi zvezek. Ljubljana: Študentska založba, 2012.

Kocijančič, Gorazd, prevod, opombe in spremna beseda. *Parmenid: Fragmenti*. Maribor: Obzorja, 1995.

²⁷ Prim. Dawkins, »Is Science a Religion?«: »Znanost je osvobodjena glavnega primeža religije, to je vere. Toda, kot sem poudaril, ima tudi znanost nekaj religioznih vrednot. Religija lahko stremi k temu, da svojim privrženecem zagotavlja različne prednosti – na primer, razlago, tolažbo, zveličanje. Tudi znanost lahko na teh področjih ponudi marsikaj.« (Prev. I. J. F.) Odsotnost vere v znanstvenem mišljenju nekdanji oxfordski profesor za javno razumevanje znanosti dokazuje na osnovi stališča, da znanost izrecno temelji na dokazovanju (ang. evidence), vendar pri tem ne problematizira dejstva, da je postopek dokazovanja v znanosti vedno tudi subjektiven (bodisi zaradi želje posameznika, da pride do nekega točno določenega lastnega spoznanja bodisi zaradi interesov kapitala, npr. farmacevtskih družb ...), saj sicer znanost ne bi ovrgla starih tez in v svoji veri v evolutivnost mišljenja ponujala vedno novih in novih.

- Mansfeld, Jaap, izbor, prevod, uvod in opombe. *Die Vorsokratiker*, 1. zv. Reclams Universal-Bibliothek 7965. Stuttgart: Reclam, 1983.
- Reale, Giovanni, ured., prevod in spremna beseda. *I Presocratici: il pensiero occidentale*. Tretja izdaja. Milano: Bompiani, 2008.
- Untersteiner, Mario, uvod, prevod in komentar. *Parmenide: testimonianze e frammenti*. Biblioteca di studi superiori 38. Firenze: La Nuova Italia, 1958.

– Platon

- Kocijančič, Gorazd, prevod, opombe in spremna beseda. *Platon: zbrana dela*. 2 zvezka. Celje: Mohorjeva družba, 2004.

DRUGA LITERATURA

- Cherniss, Harold Fredrik. »Parmenides and the 'Parmenides' of Plato«. *AJPh* 53, št. 1 (1932): 122–138.
- Dawkins, Richard. »Is Science a Religion?« *Humanist*, januar/februar 1997, 26–29.
- Friedländer, Paul. *Platon*. Prvi zvezek. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- Germ, Tine. *Simbolika živali*. Ljubljana: Modrijan, 2006.
- Glikofridis, Sotiris. *A Comparison of Parmenides and Plato*. <http://www.glikofridis.gr/article.php?id=138>. Obiskano 21. 9. 2013.
- Graeser, Andreas. *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. Zetemata 47. München: Beck, 1969.
- Harris, H. S. *The Reign of the Whirlwind*, 1999. <http://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/bitstream/handle/10315/918/Windo8.pdf?sequence=15>. Obiskano 21. 9. 2013.
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- Leshner, J. H. »The Significance of κατὰ ἄστρον in Parmenides Fr. 1.3«. *Ancient Philosophy* 14, št. 1 (1994): 1–20.
- Micheletti, Gabrielle. *Questions & Plato's Parmenides*. 2012. http://www.academia.edu/1938069/Questions_and_Platos_Parmenides. Obiskano 21. 9. 2013.
- Milčinski, Maja, prevod, uvod, opombe in komentar. *Klasiki daoizma*. Filozofska knjižnica 36. Ljubljana: Slovenska matica, 1992.
- Murdoch, Iris. *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Raphael. *Initiation into the Philosophy of Plato*. London: Shephard-Walwyn, 1999.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Druga izdaja. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Schiltz, A. Elisabeth. »Two Chariots: The Justification of the Best Life in the Katha Upanishad and Plato Phaedrus.« *Philosophy East and West* 56, št. 3 (julij 2006): 451–468.
- Stein, Charles. *The Parmenides Project*. http://harveybialy.org/files/The_Parmenides_Project.pdf. Obiskano 21. 9. 2013.
- Wiesner, Joseph. *Fahren und Reiten*. V: *Archaeologia Homerica*. 1. zvezek, poglavje F. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Wild, John. *Plato's Theory of Man: an Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.
- Zore, Franci. »Platonic Understanding of Justice. On δίκη and δικαιοσύνη in Greek Philosophy.« V: *Plato über das Gute und die Gerechtigkeit*, ur. Damir Barbarić, 21–30. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

THE ROLE OF THE HORSE IN ANCIENT PHILOSOPHY

Summary

The horse is a frequent figure of comparison or metaphor in ancient philosophy. As early as the philosophical poem by Parmenides, the philosopher is described as travelling to the cognition of Truth in a chariot drawn by swift mares, while Plato's dialogues repeatedly compare the training of horses to the human education. Plato's most famous horse image is his allegory of the winged horses, used in the dialogue *Phaedrus* (246a–254e) to illustrate the soul's oscillation between instinct and reason.

This common use of the horse image in ancient philosophy is easily attributed to the ancient awareness of the horse as the most useful means of transport and working tool. But this view serves to spark the playful dilemma proposed in the treatise: if such was the case, contemporary philosophical discourse might well follow the technological progress simply by replacing the image of the horse in the process of truth cognition with, say, a Mercedes.

The paper points out the differences between Parmenides' and Plato's allegories of the yoked horses. Parmenides' image of mares is perfectly harmonised with Truth, *Aletheia*, even at a linguistic level, since the Greek word for 'truth' is feminine as well. His mares, who are wise themselves, all pull in the same direction, toward a true cognition of what exists. Rather than direct them himself, the philosopher surrenders himself to the wise guides chosen by the goddess Dike. This use of metaphor annihilates any difference between the mortality of the seeker and the divine nature of Truth even at the level of assertion, which corresponds with Parmenides' philosophical insight that one can think and utter only what really is. In this holistic picture of philosophical search for truth, the horse as a living being of nature embodies φύσις, nature, which exists independently of human creative power (ποίησις). Thus it is only with the help of nature that man can ascend to truth.

In Plato, by contrast, there is a clear-cut difference between what is recognised as Truth and what is asserted by the philosopher. The horse as an allegory of the human soul now appears in a twofold image: as the good, noble horse headed in the right direction, and as his opposite. Therefore Plato's horses need a driver (the human reason) to rein the chariot towards perceiving »the plain of Truth« (*Phaedrus* 248b). According to Plato, then, the difference in the cognitive process does not correspond to the φύσις/ποίησις divide but occurs entirely in the field of ποίησις, understood in the broadest sense of human activity. Hence Plato's rejection of the ποίησις which is rooted in intuition, imagination and an irrational creative power, and his logical (not paradoxical) establishment of his own philosophy as μέγιστη μουσική. What unites the two philosophers, on the other hand, is a fundamental recognition of the divine nature of truth: truth can only be known to, and practised by, the mortal who realises and admits his own limits of existence, turning away from faith in his own intuition and in the power of his creative imagination.

If the image of the horse is silent today, this is due not only to the progress of technology and science, which has invented machines exceeding the strength and capacities of the horse. With the de-theologisation and multiplication of truths, played with by the contemporary individual in the name of the Ego's freedom, man has forgotten the fundamental existential necessity still perceived by the ancient Greeks: it is only by listening to φύσις (nature) that man comes near to recognising and practising the truth about the world as a harmony between what he learns, thinks, talks, and does.