

O POMENU LITERARNEGA DISKURZA V FILOZOFIJI (nekaj pripomb k Platonovi poetiki)

Marko Uršič

Univerza v Ljubljani

UDK 1 Platon:82.0

UDK 111.852

Članek polemizira proti sodobnim poskusom de(kon)strukcije platonizma, posebej na področju literarne teorije. Avtor poudarja, da so pri Platonu dialogi in »miti« filozofsko konstitutivni, saj je za presežno resnico platonizma bistven ravno preplet logosa in mythosa.

Ključne besede: Platon, pesništvo, metafizika, dialog, mythos, Plotin, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer

Zloglasni Platonov izgon pesnikov iz idealnega polisa, zavrnitev vélikega Homerja in slavnih grških tragikov, češ da so zgolj »posnemovalci podob«, ki se »ne dotikajo resnice« (*Država* 600e), ima seveda pomembno mesto v *Politeji* in nezanemarljivo tudi v celotnem Platonovem opusu, zato se je vsekakor treba kritično soočiti s to, milo rečeno, čudaško mislijo utemeljitelja idealizma – vendar bi bilo napačno in usodno za odnos med filozofijo in pesništvom sklepati, da je upravičena kritika Platonovega pojmovanja pesništva obenem tudi zavrnitev samega filozofskega idealizma oziroma nasploh filozofije kot metafizike. Ta pomisel bi bila najbrž odveč, če se ne bi v novejši literarni teoriji, zlasti slovenski, pod močnim vplivom Heideggrove kritike metafizike kot »pozabe biti« in njene aplikacije na književnost, ki jo je pri nas vpeljal in razvil Dušan Pirjevec, pri nekaterih literarnih teoretikih zakoreninilo po mojem mnenju zmotno prepričanje, da je Platon – kot filozof *par excellence*, z njim pa tako rekoč vsa klasična in novoveška filozofija (z redkimi izjemami, na primer v romantiki) – v nekakšnem domnevno nespravlljivem sporu s pesništvom in nasploh z umetnostjo, vsaj dotlej, dokler ne nastopijo literaturi »naklonjene« filozofske smeri, kot so fenomenologija, hermenevtika, strukturalna lingvistika ipd. Kljub slednjim pa naj bi se spor na načelni ravni še nadalje ohranjal.

Že nekaj desetletij se na Slovenskem med glavnino literarnih teoretikov na eni strani in filozofov na drugi zastavlja dilema: *ali* literatura *ali*

filozofija (ta razcep se je prvič jasno pokazal v sedemdesetih pri ločitvi *Literature* od *Problemov*, čeprav so bili zanjo še drugi razlogi). Namesto da bi se različnost med filozofskim in literarnim diskurzom artikulirala kot produktivna različnost ali tudi nasprotje, ki vodi k novim, prepletenim in povezovalnim »hibridom«, pri nas še vedno vztrajajo, če poenostavim, trije glavni stereotipi njenega odnosa. *Prvi*: literatura je »nad« filozofijo, pa ne samo v slogu (kar je skoraj samoumevno), ampak tudi v spoznavnem pomenu: literat, zlasti pesnik, je malone videc, skoraj prerok, medtem ko je filozof malce zaprašen, čeprav včasih simpatično čudaški, toda od »pravega« življenja in živega ustvarjanja oddaljen akademski profesor, v najboljšem primeru filozofsko-literarni teoretik, v najslabšem pa zadrt ideolog te ali one politične opcije; v naših kulturniških krogih takšno stališče do filozofov in filozofije še vedno prevladuje (seveda večinoma ne v tej karikirani obliki) in se kaže tudi v javnem vrednotenju posameznih segmentov kulture (na primer pri publiciteti, nagradah, »državotvornosti« ipd.), nazorsko pa se, eksplicitno ali implicitno, podcenjevanje filozofije med kulturniki utemeljuje – ironično – s samim filozofskim vrednotenjem pesništva v odnosu do mišljenja, namreč s hajdegerjanskim poveličevanjem »pesniškega mišljenja« *alias* mišljenja, ki »pesni«. *Drugi* stereotip: filozofija je »nad« literaturo, kajti literatura in nasploh umetnost sebe ne razume brez »konceptualne analize«, pri kateri naj bi imela najbolj eminentno vlogo psihoanaliza, ki naj bi v svoji moderni lacanovski preobliki šele »dvignila do pojma« vse literarne in druge umetniške fenomene (na primer film), tako da v njih razbira »simptome« vsemogočnega nezavednega, »dispozitive«, »mateme« ipd., žal pa jih s tem največkrat precej samovoljno podreja zakonitostim in ideološkim strukturam svojega lastnega diskurza; to stališče trenutno prevladuje v slovenski »popularni« filozofiji in v mnogih medijih, ki so pod njenim vplivom, čeprav se sicer bolj poteguje za naklonjenost mednarodne kot domače kulturne oziroma teoretske javnosti (kar je seveda po eni strani vredno pohvale, saj presega našo lokalno zaplankanost, po drugi strani pa se s takšno orientacijo naša ustvarjalnost vse bolj vrednoti z »zunanji« kriteriji, kar ni vselej dobro, tudi zaradi zmanjševanja vloge slovenščine v filozofiji in nasploh humanistiki). *Tretji* stereotip: filozofija in literatura nimata veliko skupnega, sta tako rekoč mimobežni, med njima ni tesnejših vezi, saj niso ne potrebne ne smiselne, ker naj bi šlo za diskurza, ki sta si v osnovi različna; med filozofi se z literaturo oziroma literarno teorijo bolj malo ukvarjajo na primer pripadniki »analitične filozofije«, ki se rajši povezujejo z znanostjo, pa nekateri pretežno družboslovno usmerjeni in socialno angažirani filozofi idr.; med literati zagovarjajo dosledno ločevanje književnosti in filozofije po eni strani nekateri ustvarjalci in teoretiki starejše generacije, ki so dosegli svoj vrh v desetletjih povojnega modernizma, ki se je z zahtevo po umetniški avtonomiji poskušal izogniti vladajoči ideologiji, po drugi strani pa srečamo zagovornike »čiste« literature tudi med nekaterimi mlajšimi ustvarjalci, ki so tako rekoč obupali nad filozofijo zaradi njene domnevne neživljenske abstraktnosti in so se odrekli celo njeni metateoretski vlogi, tudi če je podrejena sami književnosti.

Seveda so tri navedene variante zgolj stereotipi, poenostavitve, saj pri nobenem posameznem ustvarjalcu in/ali mislecu stvari niso tako preproste. Vendar pa splošno kulturno ozračje dejansko ni kaj prida naklonjeno tistim, recimo »četrtim« (med katere se prištevam tudi sam), ki menimo, da sta filozofija in literatura tesno prepleteni ter da ima ta njuna prepletenost, »istost-v-različnosti«, obetajočo prihodnost, posebno v žanrih, ki jih za zdaj še imenujemo z malce slabšalnim izrazom »hibridi« (no, spomnimo se, da se je hibridna koruza izkazala za najboljšo). In ko razmišljam o globljih razlogih za takšno ali drugačno »distanciranje« od filozofije, ki je med slovenskimi literati in literarnimi teoretiki bolj pravilo kot izjema – seveda pa je prisotno tudi v drugih kulturnih okoljih, zlasti srednjeevropskih, najbrž zaradi podobnih razlogov – neizogibno trčim ob problem (ne)razumevanja Platona ter vloge in pomena njegove zloglasne obsodbe pesništva za odnos do idealizma, metafizike in filozofije nasploh. Zato tu želim predvsem poudariti, da Platonov izgon pesnikov iz idealnega polisa kljub vsej svoji teži *ne zadeva samega bistva platonizma*, kajti bistvo platonizma je, najkrajše rečeno, *premagovanje minljivosti*, hrepenenje po večnosti, ki je skupno tako filozofom kot pesnikom.

Poglejmo zdaj nekatere bolj ali manj znane podrobnosti. Najprej ne kaže prezreti, da Platon ni pisal o pesništvu zgolj v *Državi*, ampak tudi v *Ionu* in *Fajdrosu*, kjer je pesnik vrednoten precej drugače. V *Ionu* Platonov Sokrat kljub svojemu mnenju (in ironiji, ki je razjezila nekatere pesnike, tudi Goetheja), češ da je pesnik le navdihnjen, ne pa vedoč kot filozof, očitno zelo ceni pesniški navdih, saj pravi, da je »pesnik láhko, okriljeno in sveto bitje in ne more pesniti prej, dokler ni deležen božanskega navdiha, dokler ne izgubi razuma in v njem ni več uma« (Platon, *Ion* 534b); in čeprav »so pesniki samo tolmači bogov« (*ibid.* 534e), je ta njihova služba nedvomno visoka. Znano je tudi, da v *Fajdrosu* pesniško-filozofska »blaznost« dviga dušo navzgor kot »krilato kočijo«. A tudi v *Državi* Platonov odnos do pesništva ni tako trd in strog, kot se sliši na eno samo uho; mimogrede velja opozoriti, da je Platon ob svoji vehementni kritiki pesnikov občutil tudi nelagodje, saj je dobro vedel, da nas znajo očarati, zato je zapisal:

Ko so naju [Sokrata in Glavkona] spomnili na pesništvo, naj bo torej naš zagovor za to, da smo pesništvo, ker je pač takšno, tedaj upravičeno odposlali iz polisa. Res, ki temu nas je primoralo mišljenje <logos>. Da pa nas pesništvo ne bi obtožilo zaradi nekakšne trdote in surovosti, mu povejmo, da med filozofijo in pesništvom obstaja že neki starodavni spor. (*Država* 607b)

O tem »sporu« (*diaphora* pomeni tudi: raz-lika, raz-por) se je Hans Georg Gadamer v razpravi »Platon in pesniki« vprašal: »Ali je to, da filozof Platon ne more biti pravičen do pesnikov in pesniške umetnosti [...] izraz prastarega razdora/spora med pesniki in filozofi?« (15) – Odgovor na to vprašanje ni preprost. Po eni strani res sega diafornost filozofije in pesništva, na katero se sklicuje Platon, nazaj k predsokratikom (Heraklitu, Ksenofanu idr.), ki so zavračali Homerjeve »bajke« o prepirljivih in razuzdanih bogovih, o mračnem Hadu ipd., in sicer predvsem zato, ker so jih jemali »preveč zares«, precej drugače kot mi dandanes, in prav na to »ra-

zumsko« kritiko mitsko-poetskega mišljenja se Platon navezuje v II. in III. knjigi *Države*, češ da takšne predstave jemljejo čuvarjem države pogum in jim »kvarijo duše«. Gorazd Kocijančič v svoji »spodbudi k razumevanju« *Države* upravičeno ugotavlja: »Homerske pesnitve – in na njihovi osnovi tragiške pesnitve – so bile besedila, ki so v vzgoji posredovala temeljni okvir razumevanja in doživljanja sveta [...] Sodobni Platonovi kritiki, drugače kot njegov Sokrat, Homerja ne jemljejo resno, in zato nimajo problemov z njegovimi bogovi ...« (»Uvod v Platona« 999–1000). Po drugi strani pa Platon v X. knjigi *Države* vpelje svojo lastno kritiko pesništva, ki temelji na predpostavki, da pesnik posnema čutne stvari in dogodke, ki so že sami posnetki/podobne (*eidola*) večnih in edino resničnih idej, ter se tako bolj oddalji od resnice kot kak rokodelec, npr. mizar, saj le-ta pri izdelavi mize neposredno posnema samo idejo mize. S Platonovega stališča je torej največja pesnikova zmota v oddaljitvi od prave resnice/resničnosti, od »sveta idej«. – Zloglasni odlomek iz *Države*, se glasi (poudaril M. U.):

Torej se ga [pesnika] lahko po pravici že takoj lotiva in ga postavliva ob bok slikarju. Podoben mu je namreč v tem, da ustvarja *izdelke*, ki so z ozirom na resnico ničvredni, in tudi v tem, da se obrača na drugi del duše, ki je tudi ničvreden, ne najboljši. Tako ga že po pravici ne bova sprejela v polis, v katerem naj bi vladali dobri zakoni, saj takšen pesnik zbuja, hrani in krepi ta del duše, *uničuje pa mislečega*. Kakor če kdo v polisu daje oblast slabim ljudem in jim izroči polis, bolj simpatične pa uničuje, tako bova rekla, da tudi posnemajoči pesnik v duši slehernega posameznika posebej ustvarja slabo državno ureditev, tako da [...] *ustvarja podobe*, ki so zelo daleč od resničnosti. (695a–c)

Platonovo zavračanje pesništva je *per analogiam* povezano z mimetičnim slikarstvom: slikarske podobe naj bi bile zgolj »sence« prave realnosti, ki stvari ne predstavljajo v njihovi resničnosti, ampak le tako, kot se nam »kažejo«. Strinjam se z Gadamerjem, ko ugotavlja, da »bi bilo zgrešeno, če bi hoteli na neki način omiliti izzivalno paradoksnost te [Platonove] kritike« (*op. cit.* 15), in tudi z njegovo presojo, da gre tu za »zaslepljenost« platonske *paideie*, ki pesništvu naprti nekaj, »česar ne more nositi in mu niti ni treba nositi« (*ibid.* 20), in da gre za nevarno iluzijo, da ima vzgoja duš »neomejeno ustvarjalno moč« (*ibid.* 24); v osnovi se strinjam tudi z Gadamerjevo izhodiščno diagnozo te zaslepljenosti, namreč da Platon izhaja iz *zgrešene predpostavke*, ko misli, da je bistvo pesništva in nasploh umetnosti posnemanje čutnega sveta. Dodal pa bi, da je ta Platonov, recimo tako, filozofski *lapsus* odkril in popravil že antični (novo)platonizem, saj Plotin v peti *Eneadi*, v razpravi *O umski lepoti*, zapiše znani, čeprav v zgodovini filozofije pogosto prezrti »Fidijev odlomek« (poudaril M. U.):

Toda če kdo prezira umetnosti, ker ustvarjajo svoja dela s posnemanjem narave, mu moramo najprej reči, da so tudi naravne reči posnetki [idej]; nadalje pa, da se mora zavedati, da umetnosti ne posnemajo preprosto tega, kar vidimo: umetnosti se poglobljajo k oblikovnim počelom [*logoi*, miselnim 'semenom'], iz katerih izvira narava <*physis*>; in tudi same po sebi ustvarijo marsikaj: ker vsebujejo lepoto, ustvarijo tisto, kar stvarjem manjka. *Fidija svojega Zevs* ni

ustvaril iz nobenega vzorca, ki bi ga zaznal s čutili; doumel je, kakšen bi Zevs zgleдал, če bi nam hotel biti viden. (Plotin V. 8. 1, prev. M. U.)

Takšno novo, izrazito pozitivno Plotinovo stališče do umetnosti kot *ustvarjanja* čutne lepote, ki posnema nadčutno, božansko lepoto, pa je neka povsem »druga pesem« v primerjavi s staro Platonovo kritiko pesništva – obenem pa je ta nova poetika še vedno *platoniska!* Za Plotina je umetnost, s tem da upodablja svet bogov, natančneje, da nam ga kaže, kakršen bi bil, če bi bil viden, na isti poti kot filozofija: na poti presejanja minljivosti, iskanja nesmrtnosti in večnosti. Takšno razumevanje umetnosti v (novo)platonizmu, ki je bilo odločilnega pomena tudi za prepород platonizma v renesansi, torej ni in ne more biti več na zatožni klopi, čeprav tiste Platonove hude besede pesnikom seveda niso izbrisane s poznejšim razvojem platonizma.

Naš »postmetafizični« čas, obdobje mišljenja in pesnjenja, ki so ga močno (premočno!) zaznamovale razne de(kon)strukcije metafizike, od Nietzscheja in Heideggra do Derridaja in Lacana, je – na splošno rečeno – precej nenaklonjen platonizmu, med drugim tudi zaradi pogostega nerazumevanja pomena in vloge Platonovih v filozofski diskurz vpetih *literarnih* pasaž (»mitov«, prispodob, analogij), kakor tudi zaradi spregledovanja bistvenega namena platoniskega *dialoga*. Gadamer, ki je svetla izjema pri razumevanju filozofskega pomena dialoga, saj je njegova hermenevtika bistveno »dialoška«, je tudi ena izmed ključnih figur pri iskanju sodobnih poti »nazaj« k Platonu. Pri Gadamerju je zanimiva njegova distanca tako do učitelja Heideggra kot do mlajših »sošolcev«, predvsem Derridaja, s katerim je imel znano polemiko v Parizu leta 1981. V razpravi »Dekonstrukcija in hermenevtika« (1988), ki je Gadamerjev poznejši komentar tega srečanja, med drugim zapiše: »Z Derridajem ne morem soglašati v tem, da ima hermenevtično izkustvo opraviti z metafiziko prezenze – in celo, da to še posebej zadeva živi dialog« (Gadamer, *Izbrani spisi* 77). Pri interpretaciji Nietzschejeve kritike platoniske metafizike Gadamer dokaj zvesto (vsekakor bolj kot Derrida) sledi Heideggru, namreč v tem smislu, da vidi »v Heideggrovem mišljenju poizkus prehoda v novo govorico, v drugačno mišljenje (ki nemara ne more biti tako zelo drugačno)« (*ibid.* 75) – zanimiva je opomba v oklepaju, ki implicitno vpeljuje Gadamerjev kritični ton do Heideggra, tako da nas ne preseneti povsem samospraševanje, ki ga zapiše nekaj vrstic pozneje: »Ali sem se resnično izgubil, ko si domišljam, da na svoj način sledim Heideggrovemu govoru o premagovanju in prebolevanju metafizike?« (*Ibid.* 76). To vprašanje lahko zastavimo v še ostrejši obliki: kam sploh peljejo »gozdne poti« vélikega filozofskega profeta dvajsetega stoletja? Ali se po njih sploh kam pride? Gadamerjev odgovor je sicer pomirjujoče negativen, se pravi, dejansko pozitiven v odnosu do Heideggra, toda dvom ostaja. Od odgovora na vprašanje *smiselnosti* Heideggrovega »obrata« od »metafizike« k »mišljenju biti« pa je seveda odvisna tudi nadaljnja usoda platonizma in nasploh filozofije. Toda vrnimo se rajši h konkretnjšim, obenem pa s tem težkim vprašanjem povezanim podvprašanjem, predvsem glede vloge *literarnih* pasaž v Platonovi filozofiji.

Kot sem že omenil, so mnogi nesporazumi v zvezi s platonizmom nastali *tudi* zaradi nerazumevanja pomena Platonovih filozofskih »mitov«. Žal se temu ni povsem izognil niti Gadamer, ko pravi, da »platonski 'miti' niso niti mit niti pesništvo« (*Platon in pesniki* 41), namreč zato, ker se filozof v njih in preko njih »sklicuje nazaj« na *logos*, torej so vendarle predvsem *miselno* usmerjene alegorije (sodobni analitični filozofi bi jih nemara uvrstili med »miselne eksperimente«). Po moji presoji pa Platonovi miti *so* pesništvo, *filozofska literatura* (»hibrid«?), saj je njihov izrazni kod izrazito literaren (spomnimo se votline, krilate kočije, onstranske livade z vretenom nujnosti, Erosa, Diotime in drugih Platonovih likov in podob), pri čemer pa ne presojam, ali je to dobra literatura ali ni (vsekakor zanjo ne morejo veljati današnji kriteriji), ampak poudarjam le to, da je *Platonovo leposlovje zelo pomembno za filozofijo*. Gadamerjevo stališče, vsaj v spisu *Platon in pesniki*, se mi ne zdi povsem ustrezno tudi zato, ker je lahko zavajajoče, saj nas vrača, čeprav nehote, nazaj k Heglovemu filozofsko vzvišenemu odnosu do Platonovega *mythosa*: »Ko pójem postane zrel, ne potrebuje mitov« (gl. Reale, *Zgodovina* II, 35); ali, drugače rečeno: prava filozofija, dialektika pojma, ne potrebuje ne mitov ne literature. Gadamer seveda sledi Heideggru bolj kot Heglu. A čeprav je Heideggrovo pojmovanje platonizma v osnovi drugačno kot Heglovo, tudi Heidegger v Platonovih »mitih« ne vidi kakega bistvenega presežka nad pojmovno dialektiko. In zato na vprašanje, zakaj pa jim Gadamer odreka tako mitičnost kot literarnost, lahko odgovorimo, da *tudi* zato, ker – kljub svoji sicer izpričani zadržanosti do Heideggrovega »obrata« resnice od metafizike k »mišljenju biti« – še vedno ostaja preveč ujet v Heideggrov miselni horizont. Srž problema sodobnega branja Platona nasploh in njegove poetike posebej je namreč v odgovoru na osrednje vprašanje, ki ga moramo v malce drugačni obliki še enkrat ponoviti: ali je sploh *smiselno* govoriti o predplatonski oziroma predsokratski »neskritosti biti« (*alétheia*), ki naj bi se »zakrila« oziroma »pozabila« s Platonovo metafiziko, z zabrisom »ontološke difference«? (Še več: ali izraz »ontološka diferenca« *sploh kaj* zares pomeni?) Kajti če sprejmemo Heideggrovo miselno izhodišče, namreč da se je s Platonovo metafiziko, z zabrisom »ontološke difference«, začela zgodovinsko *usodna* pozaba biti – pozaba, ki naj bi bila v svojih posledicah pogubna, če človeku kot »tu-biti« ne pride pravočasno na pomoč tisto »rešilno«, kateremu naj bi mišljenje in pesništvo pripravljala pot – potem nam v tej sicer sugestivni in zelo vplivni, vendar močno poenostavljeni sliki »bitne« zgodovine zahodne civilizacije pride še kako prav Platonov škandalozen izgon pesnikov iz idealnega polisa!

Rad bi posebej poudaril, da pravkar izraženega pomisleka glede Platonovega domnevnega padca v »metafiziko« kot »pozabo biti« ne naslavljam na Gadamerja (kateremu se v svojih mislih pridružujem pri večini njegovih hermenevtičnih načel), ampak na samega Heideggra. Gadamer se je tudi več in natančneje ukvarjal s Platonom kot Heidegger, in sicer od svoje doktorske disertacije do poznih let, pri čemer je njegovo branje Platona »mehkejše«, subtilnejše – kljub temu pa se sprašujem, koliko in v katerem pomenu Gadamerjev miselni horizont vendarle ostaja zavezan Heideggru,

predvsem njegovi samovoljni *re-konstrukciji* zgodovine filozofije. V razpravi z naslovom *Platon* (1976) Gadamer zapiše: »Heidegger metafizike ni nikdar hotel 'premagati' kot zabloda misli, temveč jo je razlagal kot tisto zgodovinsko pot zahoda, ki je določala njegovo usodo ...« (*Izbrani spisi* 159–58). Da, ampak ta »usoda« je, hočeš nočeš, pri Heideggru mišljena kot usodna *pozaba*, ki naj bi izviral ravno iz metafizike, iz platonizma. Pozaba sicer ni isto kot zabloda, je pa, vsaj v tem pomenu, zelo blizu zablodi, napaki, slepi poti – kajti, če ni tako, le zakaj bi bilo treba metafiziko sploh »prebolevati«, in to v dvajsetem stoletju? Zakaj bi se iz njene častitljive dvainpoltisočletne zgodovine ozirali nazaj k predplatonski »neskritosti biti«, skriti v starih, lepih, vendar pomensko obskurnih predsokratskih fragmentih? Zakaj naj bi Platonu pripisovali nekakšno metafizično oziroma ontološko varianto »izvirnega greha«? Gadamer se nedvomno zaveda vprašljivosti Heideggrove (re)konstrukcije zgodovine zahodne misli, po drugi strani pa se ji ne more povsem odreči – to je lepo razvidno iz naslednjega odstavka, ki ga zaradi njegove pomembnosti navajam v celoti:

Kot je znano, je Heidegger v Platonovem nauku o *eidosu* videl prvi korak, ki ga resnica napravi od neprikritosti k primernosti in pravilnosti izjave. Pozneje je sam izjavil, da je to enostransko. Toda ta samopopravek misli le, da *alétheia* ni bila šele pri Platonu, temveč 'takoj in le kot *horthótes* doživeta kot pravilnost predstavljanja in izjavljanja' (Heidegger: K stvari mišljenja, str. 78). Sedaj pa bi, obratno, rad vprašal [namreč Gadamer], ali ni Platon sam, in sicer ne zaradi kakšnih zapetljajev in notranjih težav pri domnevi idej, temveč že od vsega začetka, vpraševal nazaj na to domnevo in si skušal vsaj v ideji dobrega zamisliti območje neprikritosti. Zdi se mi, da nekaj govori temu v prid. (Gadamer, *Izbrani spisi* 162)

Prav – ampak, če je Heidegger že priznal, da je bilo njegovo branje Platona »enostransko«, zakaj potem ni iz tega izpeljal nadaljnjih sklepov? S filozofskega stališča je to nedosledno, čeprav je s psihološkega razumljivo. Kajti, če bi si Heidegger v samem jedru Platonovega nauka, v »ideji dobrega«, skušal zamisliti »območje neprikritosti«, kot sugerira Gadamer, bi se s tem zamajala ali celo podrla njegova celotna (re)konstrukcija zgodovine zahodnega mišljenja in tako bi tudi njegovo lastno »mišljenje biti« ostalo brez trdne opore. Presežnost Platonovega diskurza nad pojmovno dialektiko, tj. tisto resnično platonsko »območje neprikritosti« (če vseeno ohranimo Heideggrov oziroma Gadamerjev izraz), pa se morda najbolj očitno pokaže ravno v *mythosu*, v Platonovem filozofskem leposlovju; in zato ni čudno, da so v Heideggrovi (re)konstrukciji Platonovi miti pravzaprav »odveč«, saj motijo čistost ideološke slike. To seveda ne pomeni, da Heidegger tudi sicer zavrača pesništvo v filozofiji, nasprotno, vztrajno ga vabi v »mišljenje«, toda zelo selektivno in arbitrarno: njegove priljubljene pesniške reference so romantične (Hölderlin, Novalis, Rilke idr.), ne pa klasične, slednje naj bi prekmalu »zapadle« uničujočemu sokratskemu racionalizmu in platonski metafiziki. Analogno, *mutatis mutandis*, je tej samovoljni (re)konstrukciji zgodovine metafizike tako rekoč »odveč« Plotinovo mistično, nadpojmovno vztrajanje pri razliki med umom (kot

najvišjim bivajočim) in Enim, ki je »onstran vsega bivajočega«, tudi onstran najvišjega uma (v aristotelskem pomenu) – pa ne zato, ker Heidegger ne bi maral mistike, saj je mistiko zelo cenil (na primer Mojstra Eckharta), ampak bržkone zato, ker je bil mistik Plotin *platonik*, tako da bi njegovo izvzetje iz lepo zaokrožene zgodbe zahodne metafizike ogrozilo to zgodbo samo. Toda če pozorno beremo *Eneade*, se na mnogih mestih lahko prepričamo, da Plotin ni mislil samo na »bivajoče kot bivajoče«, torej ga – tako kot še marsikaterega drugega velikega misleca – tudi po Heideggrovih kriterijih ne moremo uvrstiti v zgodovino metafizične »pozabe biti«, ki naj bi trajala od predsokratikov do samega Heidegggra. Plotin je na primer v šesti *Eneadi*, v razpravi »O idejah in Dobrem«, zapisal:

Toda [za] to [Eno] niti [ne moremo reči, da] 'je' (*esti de oude to 'estin'*); kajti za tem nima nobene potrebe; saj zanj ne moremo reči 'dobro je' (*'agathós esti'*), ampak [to lahko rečemo le] za tisto, na kar se nanaša 'je'; toda če [rečemo o njem, da] 'je', tega ne pravimo kot eno stvar o drugi, marveč izražamo, kar je. In če mu rečemo 'Dobro', ne govorimo o njem samem, niti mu ne pripisujemo predikata, da mu dobro pripada, temveč pravimo, da je to on sam. (Prev. M. U.)

Sicer pa je že sam véliki Platon učil, da »dobro ni bitnost, ampak sega čez, še onkraj bitnosti« (*Država* 509b), a tudi ta znameniti Platonov stavek nima posebnega pomena v Heideggrovi (re)konstrukciji metafizike. Toda čas je že, da se jasno pove: platonizem nikakor *ni* »zgolj metafizika« v zoženem oziroma spremenjenem Heideggrovem pomenu, namreč »mišljenje o bivajočem kot bivajočem in najvišjem bivajočem« (pa tudi prvotni, Aristotelov pomen te sintagme je drugačen), ni neka usodna »pozaba biti« – seveda pa platonizem je *metafizika* v klasičnem oziroma tradicionalnem pomenu: mišljenje, ki poskuša misliti tisto, kar je »onstran-fizično«, kar je *onstran* »narave« kot vsega spreminjajočega se bivanja (saj grška beseda *physis* pomeni prav vse »tisto, kar klije«, raste, propada, umira, in ne le naravo v modernem pomenu) – pri tem pa beseda 'onstran' ni nujno mišljena v prostorskem in/ali časovnem pomenu, saj metafizika dopušča in celo omogoča tudi »transcendenco v imanenci«. Metafizika je tako pri svojem utemeljitelju kot v vseh svojih poznejših variantah *presežno mišljenje*, ki se zaradi »stvari same« ne more nikoli dokončno artikulirati, toda pri vedno znova spodletelem izrekanju metafizične presežnosti imajo v Platonovem opusu nenadomestljivo vlogo literarne pasaže, ki zavzemajo tudi tekstovno pomembna mesta sredi pojmovnih, dialoških razprav. Platonov *mythos*, na primer znamenita prispodoba o votlini, nikakor ni neka zgolj didaktična ponazoritev (raz)umskih, dialektičnih idej, temveč je filozofsko *konstitutiven* za samo presežno bistvo platonizma: *meta-fizična* resnica se »kaže« v prepletu *logosa* in *mythosa*.

Podobno velja za Platonove dialoge: *konstitutivni* so za samo filozofsko resnico, saj so »vštetí« vanjo, ki je vselej presežna, tudi če ne kaže naravnost »tja čez«, v transcendenco onstran prostora in časa (saj tudi Sokratova dialektična »ljubezen do modrosti«, ki je zakoreninjena »tu«, v življenju, sega »tja«, v nevidno presežnost). Filozofsko iskanje se piše v dialoški obliki predvsem zato, ker dialogi že na formalni ravni omogočajo »večglasje«

tostranskih – vselej delnih – resnic, pa tudi subtilno »distanciranje« avtorja od mnenj in misli, ki jih izražajo njegove »dramske« osebe (o odnosu med Platonom kot avtorjem dialogov in njegovim filozofskim »naukom«, ki ni nauk, ampak nenehno živo iskanje, piše tudi Gorazd Kocijančič v spremnih besedilih k prevodu Platonovih *Zbranih del*). In ko tu govorimo o Gadamerjevem razumevanju platonizma, seveda ne smemo pozabiti, da ima v njegovi hermenevtiki bistven pomen ravno *dialog*. V že prej omenjeni razpravi »Dekonstrukcija in hermenevtika« je zapisal: »Univerzalnost hermenevtičnega izkustva je v tem, da je dialog prisoten povsod tam, kjer se kadar koli in o čemer koli govori s komer koli, pa naj si bo to drugi ali reč, beseda ali znak za plamen ...« (Gadamer, *Izbrani spisi* 77). Eno izmed osnovnih spoznanj Gadamerjeve hermenevtike je pomen dialoga, tudi med filozofijo in poezijo; v razpravi »Filozofija in poezija« (1977) je zapisal, da »bližina in daljava, plodna napetost med poezijo in filozofijo [... s]premlja vso pot zahodnega mišljenja« (*op. cit.* 55), saj »zmore jezik, edini medij tako mišljenega kot tudi pesnjenege, sporočati to skupno in to različno« (*ibid.* 56). Zatem navaja Paula Valéryja, ki je pesniško besedo nasproti vsakdanji rabi jezika primerjal z zlatnikom, ki je »to, kar predstavlja«; Gadamer pravi, da sicer kakšne podobne izjave o filozofski besedi ne pozna – čeprav, se sprašujem sam: zakaj tudi filozofska beseda ne bi bila kakor zlatnik vredna »sama po sebi«? In tisto, kar je v filozofskem jeziku najbolj podobno pesniškemu, je ravno dialog:

Kajti šele v dialogu ali njegovem molčečem ponotranjenju, ki ga imenujemo mišljenje, se poraja filozofija – filozofija, neskončno naprežanje pojma. Vsakdanji govor s sem ter tja naravnanimi mnenji (*dóksai*) pušča za sabo. Mar to ne pomeni: za sabo pušča golo besedo? (Gadamer, *Izbrani spisi* 57)

Ob koncu tega prispevka k dialogu literature in filozofije naj še omenim, da se tudi sam v svojem filozofsko-literarnem pisanju, predvsem v nastajajočih *Štirih časih* s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori«, tako v vsebinskem kot oblikovnem pogledu rad navdihujem pri »božanskem Platonu« ter pri poznoantičnem in renesančnem novoplatonizmu. Verjamem namreč v možnost in prihodnost »hibrida«, ki bi ga lahko imenoval *literarizirana filozofija*, in prepričan sem, da se takšen dvoplasten (ali večplasten) diskurz lahko brez večjih težav izogne nevarnosti, da bi se ujel v past »tezne« oziroma ideološke fikcije – kajti pri tem »projektu«, ki je predvsem *filozofski* in ima seveda v zgodovini filozofije že bogato tradicijo, je glavno to, da literarni kod omogoča filozofskemu *logosu*, da postane in ostane »večglasen«, »tekoč«, v pristnem pomenu *dialektičen*, tudi s pomočjo *mythosa* in dialoga odprt k *presežni* resnici. Saj prav te odprtosti v filozofiji vselej manjka, čeprav obenem vselej po njej hrepeni, in zato naj se pri svoji izrazni svobodi le zgleduje po pesništvu!

LITERATURA

- Gadamer, Hans Georg. *Izbrani spisi*. Prev. Martin Benedik *et al.* Ljubljana: Nova revija, 1999.
- . *Platon in pesniki*. Prev. Vitko Kogoj. Koper: Hyperion, 2001.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar *et al.* Ljubljana: Slovenska matica, 1997.
- . *Izbrane razprave*. Prev. Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.
- Kocijančič, Gorazd. »Uvod v Platona«. Platon. *Zbrana dela*. 2. zvezek. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Platon. *Zbrana dela*. 2 zvezka. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Plotin. *Enneads* I–VI. [Grško-angleška izdaja]. Prev. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1966–1995.
- Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije*. 2. zv. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.
- Uršič, Marko. "The Allegory of the cave: transcendence in Platonism and Christianity." Prev. Andrew Louth. *Hermathena: A Trinity College Dublin Review* 165 (1998): 85–107.
- . »Logos in mythos«. *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, 1994. 161–190.
- . *Štirje časi: Filozofski pogovori in samogovori*. Pomlad. Poletje I. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002, 2004.

ON THE MEANING OF LITERARY DISCOURSE IN PHILOSOPHY: SOME REMARKS ON PLATO'S POETICS (abridged version)

Marko Uršič
University of Ljubljana

UDK 1 Platon:82.0
UDK 111.852

The article argues against some contemporary attempts of de(con)struction of Platonism, especially in the field of literary theory. The author's main point is that Plato's dialogues and "myths" are constitutive in the philosophical sense, because the synthesis of logos and mythos is essential for the transcendental truth of Platonism.

Keywords: Plato, poetry, metaphysics, dialogue, mythos, Plotinus, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer

Plato's ill-famed expulsion of poets from the ideal *polis* – the exclusion of the great Homer and some adored writers of tragedies, founded on the argument that they are simply "imitators of images" that "do not lay hold on truth" (*The Republic X*, 600e) – naturally plays an important role in *The Republic* and cannot be overlooked in Plato's opus as a whole. This thought by the founder of philosophical idealism, which seems rather odd from the present-day point of view, must be critically considered and, most probably, dismissed. Nonetheless, it would be a mistaken consequence, destructive to the relations between philosophy and poetry, if an overall rejection of Plato's philosophical idealism were inferred from the legitimate dismissal of his "poetics." Despite its gravity, the condemnation of poetry does not concern the very essence of Platonism – this essence of Platonism being, most concisely, the overcoming of transitoriness and longing for eternity that is common to both poets and philosophers.

It must be noted that Plato himself felt some uneasiness in his critique of poetry, "because we ourselves are very conscious of her spell" (*The Republic X*, 607c), and this is why he somehow tried to apologize:

Let us, then, conclude our return to the topic of poetry and our apology, and affirm that we really had good grounds then for dismissing her from our city,

since such was her character. For reason constrained us. And let us further say to her, lest she condemn us for harshness and rusticity, that there is from of old a quarrel between philosophy and poetry. (607b)

Concerning this “quarrel” (*diaphora*, also: ‘difference, distinctness’), in his early essay *Plato and Poets* (*Plato und die Dichter*, 1934) Hans Georg Gadamer poses the question: “Is the fact that the philosopher Plato cannot be fair to poets and their art ... the consequence of the ancient quarrel between philosophers and poets?” (Gadamer 192).¹

The answer is ambiguous: on the one hand, the *diaphora* between philosophy and poetry indeed goes back to pre-Socratic sages (Heraclitus, Xenophanes, etc.), who rejected Homer’s “fairytales” about the quarrelsome and debauched gods, about gloomy Hades, and so on (because they understood them “too seriously,” very differently from us), and Plato simply extends this “rational” critique of mythical and poetical thought, especially in Books II and III of *The Republic*, considering that such fantasies deprive the guardians of their courage and “spoil their souls” – whereas, on the other hand, in Book X Plato introduces his own specific critique of poetry, based on the supposition that it “imitates” empirical things and events, which are in turn also “imitations” or “images” (*eidola*) of the eternal and most real Forms (Ideas), so that a poet is farther from the supreme Reality than a carpenter, who, while making a table, directly “imitates” its ideal Form, as “seen” in his mind. From Plato’s point of view, the poet’s principal mistake is his remoteness from the real Truth, from the transcendent “World of Forms.” Here is the “ill-famed” sequence from *The Republic*:

This consideration, then, makes it right for us to proceed to lay hold of him [the poet] and set him down as a counterpart of a painter, for he resembles him in that his creations are inferior in respect of reality, and the fact that his appeal is to the inferior part of the soul and not to the best part is another point of resemblance. And so we may at last say that we should be justified in not admitting him into a well-ordered state, because he stimulates and fosters this element in the soul, and by strengthening it tends to destroy the rational part, just as when in a state one puts bad men in power and turns the city over to them and ruins the better sort. Precisely in the same manner we shall say that the mimetic poet sets up in each individual soul a vicious constitution by fashioning phantoms far removed from reality ... (695a–c)

Plato’s rejection of poetry is argued *per analogiam* with the more obviously “mimetic” art of painting: painted images are supposed to resemble “shadows” of empirical reality, and they do not represent things “as they are,” but only “as they seem to us.”

I agree with Gadamer when he says that “it would be wrong if we tried somehow to diminish the provocative paradoxical character of this critique [by Plato]” (Gadamer 192),² and I also endorse his judgment that this is an obvious case of “blindness” of Platonic *paideia*, a dangerous illusion that spiritual education may have an “unlimited creative power” (Gadamer 197).³ I also agree with Gadamer’s diagnosis of this “blindness” – namely, with his statement that here it is simply a case of wrong supposition:

that the essence of poetry and art in general is the imitation of the world of senses. However, I have to add that this mistake by Plato had already been discovered and corrected in late Greek and Roman Neo-Platonism. Consider one of the famous passages from *Enneads*, where Plotinus clearly corrects his master's lapse:

But if anyone despises the arts because they produce their works by imitating nature, we must tell him, first, that natural things are imitations too. Then he must know that the arts do not simply imitate what they see, but they run back up to the forming principles [*logoi* 'seeds'] from which nature derives; then also that they do a great deal by themselves, and, since they possess beauty, they make up what is defective in things. For Pheidias too did not make his Zeus from any model perceived by the senses, but understood what Zeus would look like if he wanted to make himself visible. (*Enneads* V. 8. 1)

Plotinus' new, explicitly positive attitude towards art as *creating* sensual beauty that "imitates" (i.e., re-presents) transcendental, divine beauty, is quite a "different story," compared with Plato's old critique of poetry – however, it is still perfectly Platonic! For Plotinus art, as well as literature, is on the same quest as philosophy: when it tries to in-form the upper world of gods, when it re-presents the upper world *as it would look* if it were visible to us, it follows the path of transcending transitoriness, the temporal change of all phenomena, in order to reach something timeless and eternal. This understanding of art in (Neo)Platonism was essential for its revival in the Renaissance period, when many masterpieces of art were directly influenced by Platonic ideas, so the latter were obviously not directed against art and poetry. However, the later developments of Platonism cannot erase the severe attitude towards poetry of Plato himself.

Our "postmodern" philosophies and literatures have been very much (overly much!) determined by various de(con)structions of metaphysics, ranging from Nietzsche and Heidegger to Derrida and Lacan, so that our cultural climate is, generally speaking, quite unfavorable to every revival of Platonism, and consequently also to philosophical-literary essays of the Platonic type. Among other reasons for this prejudice is the frequent misunderstanding of the meaning and role of Plato's literary passages ("myths," metaphors, analogies, etc.) within his philosophical discourse, as well as ignoring the essential stylistic importance of the dialogues. Even Gadamer, who is otherwise a positive exception in understanding the importance of Platonic dialogue – because his own hermeneutics is also dialogic – states in his essay *Plato and Poets* (already cited; this is of course only one of Gadamer's many seminal works on Plato's philosophy) that "Platonic myths are neither myth nor poetry" (Gadamer 208),⁴ because the philosopher refers in them and through them "back to *logos*" – that is, that they are some kind of rationally directed allegories after all. I do not agree with this statement because the point of Platonic mythos is not referring back to *logos*, but rather: mythos is introduced into the Platonic dialogical discourse at the point(s) where the latter fails, because it is unable to "show" (in Wittgenstein's sense) the transcendental truth that is *beyond* any discursive expression. So, for example, the famous Allegory of the Cave is not

just an illustration of some underlying theoretical concepts, philosophical “ideas” in the modern sense, but is itself, as *mythos*, essentially *constitutive* for Platonic wisdom, because its metaphysical transcendent truth is based on the synthesis of *logos* and *mythos*. Furthermore, Platonic dialogues – as Gadamer himself has well pointed out – have a similar, very decisive role: Socratic “love of wisdom” is written down for us in the dramatic form, because dialogues formally enable “polyphony” of truth, as well as a certain subtle “distance” of the author towards the thoughts and opinions of his *dramatis personae* (this feature of Platonic discourse has also been extensively presented by Gorazd Kocijančič in the introductory notes to his Slovenian translation of Plato’s collected works).

To conclude, I would like to mention my personal experience in writing philosophical-literary discourses. My comprehensive tetralogy *Four Seasons* (still growing; two works, *Spring* and *Summer*, have already appeared in Slovenian) is, from the formal and conceptual points of view, much inspired by Classical and Renaissance Platonism. I believe in the further development of a “hybrid” that may be called “literary philosophy,” and I am sure that such a twofold (or manifold) discourse can avoid lapsing into some “ideological” fiction without much trouble. As for literary philosophy, which has a rich tradition (from the Pre-Socratics and Plato through the Renaissance to several modern *belles-lettres* within philosophy), it is essential that *logos*, in close connection with *mythos* and expressed as *dialogos* or in some other “literary” style, develop itself as “polyphonic,” “fluent,” and *dialectical* discourse (in the pure sense of the word) – that is, that it never forget to be open to the transcendent truth “beyond.” This is why philosophy should be – for its own sake, and to the greatest extent possible – open-minded towards poetry, literature, and all other arts.

NOTES

¹ This and the following quotations from Gadamer are translated from German by the author; the original of this passage reads: »Ist es dennoch ... der Ausdruck uralten Zwistes zwischen Dichtern und Philosophen, dass der Philosoph Plato den Dichtern und der Dichtkunst nicht gerecht zu werden vermag?« (Gadamer 192).

² »Es ist verfehlt, die herausfordernde Paradoxie dieser Kritik auf irgendeine Weise abschwächen zu wollen« (Gadamer 192).

³ »... die unbergrenzte Schöpfermacht« (Gadamer 197).

⁴ »So sind die platonischen Mythen nicht Mythos und nicht Dichtung ...« (Gadamer 208).

WORKS CITED

- Gadamer, Hans Georg. »Plato und die Dichter«. *Gesammelte Werke*. Vol. 5: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985. 187–211.
- Plato. *The Collected Dialogues, Including the Letters*. Eds. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 1985.

- Plotinus. *Enneads* I–VI. In Greek, with an English translation by A. H. Armstrong. Cambridge, MA: The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1966–1995.
- Uršič, Marko. “The Allegory of the Cave: Transcendence in Platonism and Christianity.” Trans. Andrew Louth. *Hermathena: A Trinity College Dublin Review* 165 (1998): 85–107.
- — —. *Štirje časi, filozofski pogovori in samogovori* [Four Seasons, Philosophical Dialogues and Monologues]. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002 and 2004) [Some fragments available in English at: <http://www2.arnes.si/~mursic3/>]