

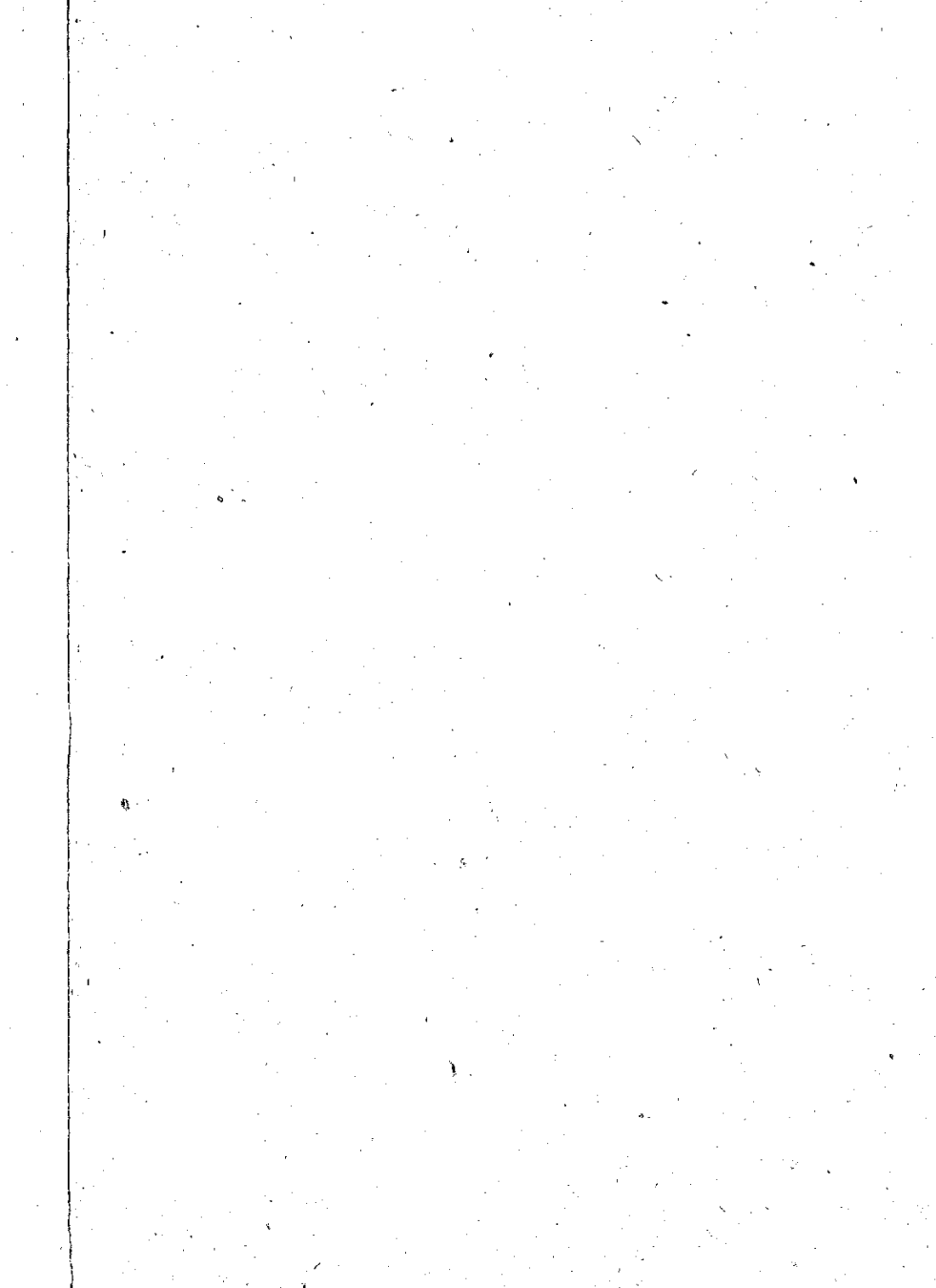
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

P H A I N O M E N A

PLATON



DAMIR BARBARIČ / Platonova filozofija	3
WALTER HIRSCH / Platonov nauk o resnici	20
TINE HRIBAR / Nadboštvenost ideje dobrega	48
DAVOR BUINJAC / O Platonovem Parmenidu	100
FRANCI ZORE / Logos in resnica pri poznem Platonu	110
ANDRINA TONKLI-KOMEL / K problemu dokse	121
MARTIN HEIDEGGER / Evropa in nemška filozofija	129
SINOPSIS	142



Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 26. 3. 93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarife št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št. 4/92).

DAMIR BARBARIČ

PLATONOVA FILOZOFIJA*

Dialog kot forma dela

Vsa Platonova dela, razen *Apologije*, so napisana v obliki dialoga, čeprav je v poznih spisih ta forma pretežno samo še zunanja ali pa, tako kot v *Timaju*, ohranjena le v uvodnem, pripravljalnem delu spisa, medtem ko se spisi sami vse bolj približujejo neki vrsti traktata v obliki svojevrstnega didaktičnega napotila.

Kot umetnik sestavljanja dialogov je Platon preprosto neprekosljiv, kar potrjujejo že najpreprostejše primerjave s kasnejšimi poskusi prevzemanja te forme v filozofiji, recimo, pri Ciceronu, Anzelm, Avguštinu, Leibnizu, Mendelssohnu, ... Literarno znanje ali umetniški dar seveda nista še prav nobena pojasnitev tega, da Platon svojo filozofijo predstavi ravno v tej in ne v neki drugi obliki. Filozofsko vprašanje se mora glasiti: od kod in zakaj Platonu prav *nujnost* dialoga?

Odgovor je navidez enostaven. Oblika in vsebina pri Platonu sploh nista ločljivi. To pomeni, da je po njegovi izkušnji *mišljenje samo dialogično*. Mišljenje določi Platon izrecno in vedno znova kot notranji brezglasni razgovor duše same s seboj, ki se razvija s pomočjo postopnih korakov vprašanja in odgovora.

Edino v razgovoru je po Platonu ohranjena živost, to pa pomeni tudi odprtost svobode filozofiranja. Vse izrečeno in povedano se naslavlja na tega in prav tega sogovorca, zahteva od njega napor poslušanja in razumevanja ter skuša pridobiti in doseči njegovo svobodno sprejemanje in strinjanje. Proti koncu *Fajdra* opozarja Platon na nevarnost, ki se nahaja v pisavi kot taki in v vsakem pisnem fiksiranju tega, kar prihaja v živem

razgovoru na dan. Bistvo te nevarnosti je v tem, da s pisavo zacementirane resnice nimajo več neposrednega odnosa do časa in kraja, v katerem so bile izrečene - danes bi rekli: do „situacije“ - niti do tistega, komur so bile pravzaprav namenjene. Resnica, ki je iztrgana (abstrahirana) iz vedno enkratnega spleta situacije, je le abstraktna ter s tem neživa resnica.

Dogajanje žive, a zato prehodne in le enkratne resnice v razgovoru označuje Platon, s poudarjeno dvoumno samoironijo, kot navidez prazno „igro“ in „zabavo“ (*paidia*). Povsem očitno pa je, da je prav v tej in taki „igri“ videl edini človeku dostopen način filozofiranja in predstavljanja tega, v filozofskem spoznanju dognanega.

4 Mišljenje se torej dogaja v notranjem dialogu duše same s seboj. Zunanji izraz takega razgovora, nekakšna slika in posnemanje le-tega, je zunanji razgovor z drugim. Slika in posnemanje takega razgovora z drugim pa je napisani dialog. V tem in takem večplastnem odnosu vzajemnega odslikavanja in prevzemanja se po Platonu prikriva tisto resnično.

Dialektika in vprašanje sistema

Najvišjo, povsem svobodno in takorekoč edino čisto formo pravega razgovora, ki išče izključno resnico stvari, imenuje Platon *dialektika* in jo hkrati prepozna kot najvišjo in edino resnično znanost, metodo, bolj znanstveno od same matematike. Dialektik je ta, ki je zmožen vse in eno zagledati obenem, ki je zmožen vsako posamezno bivajoče določiti prav kot *to*, postavljajoč ga v odnos identitete, razlike, nasprotja, podobnosti ali sorodnosti s celoto vsega in z vsakim drugim posameznim.

O tem, kaj je pravzaprav za Platona dialektika in kako jo je treba razumeti, potekajo spori med številnimi razlagalci. Kam spada dialektika znotraj za Platona tako temeljnega razlikovanja dianoetičnega, razumskega in noetičnega, umskega spoznanja? Ali to razlikovanje, klasično določeno na koncu 6. knjige *Politeje*, zares popolnoma velja tudi za vsa ostala dela?

Obstajajo mnenja, začenši s Heglom, da je Platonova dialektika neka vrsta nedomišljene, takorekoč primitivne in začetne oblike pravega filozofskega „sistema“. V tem smislu se dialektični prikaz odnosa petih „največjih rodov“ (živajoče, drugost, istost, gibanje, stanje) iz *Sofista* razlaga kot zgodovinska anticipacija Aristotelovega nauka o kategorijah po eni in sholastičnega ter potem novoveškega nauka o transcendentalijah (ens, unum, verum, bonum) po drugi strani. Enako so bile „diagreze“ poznih dialogov razumljene kot poskusi svojevrstne „metaznanosti“, tj. določitve večno veljavnih vzajemnih odnosov celote vseh možnih logičnih določb v njihovi arhitektonski razporeditvi od najvišjih in s tem „najspljošnejših“ pojmov preko vedno nižjih in nižjih „vrst“, vse do t. im. nedeljivih. Taka formalizacija roda, vrste in vrstne razlike, očitno oprta na Porfirijevo abstraktno obdelavo Aristotelovega nauka o kategorijah, težko da tudi le približno zadene smisel Platonovih izjav.

Zdi se, da je Platonovo dialektiko - „zagledanje vsega v enem“ - še najtežje strogo ločiti od ideje filozofije kot sistema, ideje, ki postane usoda filozofije v novoveški obravnavi stoicizma, podkrepljeni s prevzemanjem in absolutiziranjem ideala aksiomske metode zgodnje grške geometrije. Po Zellerju, ki je sledil Heglu ter v Platonovi dialektiki našel zametke nepopolnega filozofskega sistema, se ponovno poskuša, posebno v poslednjih 30-ih letih celoto osnovnega Platonovega nauka razumeti in razložiti kot „sistem izpeljevanja“ (Ableitungssystem, H. Gomperz), v katerem bi na vrhu ontološko-aksiološke piramide stalo Eno, ki bi na vse nižjih stopnjah splošnosti preko svojega posredovanja s principom dvojstva proizvajalo stopnjevano celoto vsega. O teh poskusih rekonstrukcije domnevnega „Platonovega sistema“ bomo še govorili kasneje.

Ideje in ideja dobrega

Če je kaj, kar je vedno veljalo in še danes velja kot zanesljiv znak prepoznavanja Platonove filozofije, potem je to zagotovo takoiimenovani nauk o idejah. V neobičajnem nesorazmerju s tem, da je le-ta pri Platonu samem omenjen precej poredko - glede na celotno delo - in ne vedno posebej poudarjeno, je samoumevnost, s katero se vsa njegova filozofija sma-

tra za istovetno prav zaradi tega nauka. Manj se je pri tem spraševalo, kaj je za Platona sploh ideja.

Za Platona je ideja - recimo tu poenostavljeno - tisti pogled, vid, pod katerim in v obzorju katerega je moralo biti vedno že ugledano bivačoče in stvari, da bi jih bilo sploh mogoče razbrati kot prav te in take ter jih v skladu s tem določno imenovati. Morda nismo zelo daleč od tega, kar so bile za Platona ideje, če jih označimo z imenom, ki vsekakor pripada šele novejši filozofiji in ga za njegovo obzorje lahko uporabljamo samo z največjo opreznostjo in pogojno, namreč če jih imenujemo *transcendentalni* pogoj možnosti vsake *določenosti* sploh. Brez idej ni imenovanja, ni trdne in obstojne opore za mišljenje, ni smiselne govorenja, sporazumevanja, ni dialektike in končno ni filozofije same. (Prim. Parm. 134e-135c)

6 Bistveno pa je vprašanje, ali je Platon res, kakor to velja že od Aristotela sem, postavljal ideje kot nekaj obstoječega po sebi in oddvojenega od stvari samih. Dalje, kako in kako dobesedno gre razumeti njegove emfatične trditve, da so ideje večne, negibne, same v sebi vedno iste itd.? Končno, ali ideje res tvorijo posebno področje, tisti znani „svet idej“, ki je menda od „našega“ sveta konkretnih čutnih stvari in bivačočih popolnoma različen in oddvojen?

Tri bistvena dejstva nas silijo v skrajno opreznost pred morebitnim hitrim odgovorom na postavljena vprašanja. Prvo, že v *Sofistu* je Platon podvrget koreniti kritiki „prijatelje idej“ z njihovim glavnim naukom o povsem negibnih, stalnih idejah, kakor se je tudi že pred tem v *Parmenidu* distanciral od razumevanja idej kot „onostranskih“ in od „našega sveta“ oddvojenih. Drugo, ideje so pri Platonu od samega začetka figurirale v množini, in v skupnosti druga z drugo. V *Sofistu* je sama njihova bit, tisto, po čemer one sploh so, določena kot „splet“ in „skupnost“. Z drugimi besedami, tudi ideje niso neka bivačoča po sebi: - odnos do drugih in ostalih je pogoj njihove lastne biti. Tudi ideje so torej na neki način relativne. Tretje, ideje so v težko ugotovljivem, vsekakor pa bistvenem notranjem odnosu do neke izjemne ideje, tiste, ki jo Platon omenja samo na enem, vendar zato vsekakor osrednjem mestu, v *Politeji* - do ideje dobrega. Do neke me-

re upravičeno se je to idejo v interpretacijah pogosteje označevalo kot „idejo idej“: res se zdi, da prav ta ideja, kot „brezpredpostavno počelo“, stoji v temelju vseh idej kot takih - le-te bi brez nje ostale končno le prazne, čeprav sicer nujne in neizbežne, hipoteze - in je prav na ta način pravi in edini „vzrok“, tako idej v celoti kakor tudi vsega, kar sploh je in postaja. Kakšen je točno odnos te enkratne ideje dobrega do vseh ostalih, o tem Platon ne daje jasnejše določbe. Gotovo pa je, da je skrajno vprašljivo vsako dojemanje idej kot nekakšnih absolutnih in za sebe obstoječih, oddvojenih, negibnih in neutemeljivih bitnosti, nekakšnih postvarelih, hipostaziranih pojmov, kakor se to najpogosteje razume.

Nauk o „dveh svetovih“

Skozi vsa Platonova dela, od *Fajdona* pa vse do *Timaja* se kot konstanta, ki je ni mogoče zaobiti, vleče ostro in na oko nepremostljivo razdvajanje postajajočega, torej nastajajočega in izginjajočega na eni ter tega, kar je, samega bivajočega na drugi strani. Platon sam imenuje oboje posebno „mesto“ in „področje“ (*tópos*), kar pa se nikakor ne sme preprosto označiti kot „svet“, kakor se sicer pogosto počne, prevajajoč tako pravzaprav Kantov „mundus“, ne Platona. Nauk o dveh oddvojenih in med seboj nedružljivih področjih, čutnem in miselnem, senzibilnem in noumenalnem pripada skupaj z naukom o idejah skozi vso zgodovino filozofije samemu, kot pravimo, jedru običajno razumljenega platonizma.

Odločilno je uvideti, da ta toliko poudarjana „oddvojenost“ ni pri Platonu nikoli izpostavljena kot tisto poslednje, končno in nepremostljivo. Nasprotno, že od vsega začetka, že v *Fajdonu* je področje čutnega preko „posnemanja“ in „udeležbe“ postavljeno v svojevrsten odnos do idej, kakor so tudi ideje same preko „prisotnosti“ razumljene v svoji napotenosti na čutno. Ta težko dojemljivi, a hkrati očitno tako odločilen medprostor dveh področij, to „izmed“ (*tò metaxú*), kjer se dogaja tako udeležba in posnemanje kakor prisotnost in občost, je postajal postopoma vedno bolj središče vseh Platonovih filozofskih naporov, razvijajoč in preoblikujoč iz dialoga v dialog celoto njegovega temeljnega nazora.

Na poudarjen način je dal pozornemu bralcu Platon to sam vedeti v poznem delu *Timaj*, kjer - potem ko je, ponavljajoč skoraj dobesedno besede iz *Fajdona* in *Politeje*, znova predstavil svoj klasični nauk o dveh področjih - zdaj z nepredvidljivo emfazo uvaja tretji, posredujoči „rod“, takoimenovano „Platonovo materijo“.

Ravno tako je že v sorazmerno zgodnjem *Simpoziju* vsa teža razmisleka padla na eros kot tisto, kar posreduje, spaja in povezuje dve sicer razdvojeni področji, medtem ko ima v *Politeji* isto vlogo, le da še bolj poglobljeno, sama ideja dobrega. Končno, kar je tam ideja dobrega, namreč tisto vsezedinjujoče in vespajajoče sploh, to je zopet v *Timaju* - vsaj glede vloge, moči in „funkcije“ - sam božanski obrtnik, ki iz preobiljā svoje dobrote povezuje področje čutnega z večnim vzorom idej tako, da to samo in vse v njem naredi kar se da njim podobno. Tisto poslednje in najgloblje pri Platonu torej nista „dve področji“, ampak njuna veza, spoj in vzajemni odnos.

8

Zmožnost, gibanje, življenje

Najkasneje v dialogu *Sofist*, pa vsekakor osrednjem in upravičeno slavnem mestu 247e, tej „izhodiščni točki dinamičnega razumevanja“ (E. Hofmann), je Platon naposled našel tisto enotno in skupno čutnega in miselnega področja. To skupno izraža beseda *dynamis*: „moč, zmožnost, sposobnost“ - torej v pomenu, ki je za cel svet oddaljen od kasnejše Aristotelove verzije v smislu gole pasivne možnosti. Stara uganka in Platonov najtežji problem, problem prave narave „udeleževanja“ (*méthexis*) čutnega na miselnem je končno rešen: vsako udeleževanje, vsako občevanje sloni edino na zmožnosti vzajemne tvornosti in trpnosti; prav ta zmožnost je zdaj prepoznana kot prava in najnotranjehša narava vse biti. Postajajoče nastaja, se srečuje, raste, upada in izginja, vodeno z zmožnostjo gibanja, tj. delnega in začasnega vztrajanja v biti. Ta ista zmožnost gibanja je prepoznana zdaj tudi v drugem področju, ki naj bi bilo oddvojeno in negibno, v področju idej. Tudi ideje same so ravno s tem, da so sploh spoznane in mišljene, že tudi vzgibane in kot take žive.

Zmožnost kot moč gibanja je za Platona življenje. Izvor te zmožnosti, torej tudi izvor samega življenja imenuje on duša. Zmožnost, gibanje in duša - z eno besedo: življenje - ostajajo po *Sofistu* tisto osrednje vsega nadaljnjega Platonovega filozofiranja.

Neko posebno gibanje je zdaj odkrito tudi v samem inteligibilnem področju. Ideje same so razumljene kot žive, gibljive in vzajemno prepletene s pomočjo lastne sile zedinjanja in razdvajanja. Ideje torej nikakor niso le „hipostazirani pojmi“ formalne logike, kakor so jih razumeli številni interpreti, ampak so same žive, dejavne sile.

Po drugi strani, čeprav vzgibane v procesu in dogajanju spoznavanja, ideje niso - taka možnost je namreč izpostavljena in hkrati zavržena že v prvem delu *Parmenida* - s tem že „subjektivirane“, tj. razglašene za zgolj misli božjega uma kot v kasnejšem kristjaniziranem platonizmu, še manj pa misli človeške duše kot v novem veku in še danes. Ideje so v odnosu do človekove sposobnosti mišljenja in spoznanja preprosto to, kar je mišljeno, so - kljub svoji vzgibaosti, občevanju z drugimi in napetosti k drugemu - še vedno bitnosti (*ousía*) ali celo „monade“, kakor so označene v *Filebu*.

Duša

O nobenem posameznem Platonovem filozofemu se v tisočletnih razpravah o njegovi filozofiji ni toliko in tako intenzivno diskutiralo kot o nauku o nesmrtnosti duše. Pri tem se je vedno znova postavljalo vprašanje - ki so ga seveda vodili izključno interesi eventuelnega usklajevanja s krščansko dogmatiko - ali je bilo v tem nauku govora prav o individualni osebni duši. Seveda se je pri tem metodično pozabljalo, da ne samo Platon, ampak noben Grk njegove dobe ni imel izgrajenega pojma kake individualne osebnosti v našem smislu besede, tj. pojma, ki je postal možen šele s pojavom krščanstva, čeprav je bil do neke mere pripravljen že v zgodnjem neoplatonizmu.

Vse, kar je Platon bistvenega povedal o duši, je povedal izključno z *mitom*. Edini poskus, da se dokaže nekaj bistvenega o naravi duše, najprej nujnost njene nesmrtnosti s pomočjo svojevrstnega dialektičnega izpeljevanja, v *Fajdonu*, ni niti izpeljan s pretenzijo končne resničnosti niti se ni v polni meri pokazal kot zadovoljiv. Mit je pri Platonu najprej, kot je to nekoč lepo rekel K. Reinhardt, zgodovina in zgodba izvenčasovnega dogajanja in kozmičnega življenja duše.

Na način mita spregovori Platon o „onostranstvu“, o življenju duš po smrti in pred ponovno izbiro življenja, o neutemeljivi in nerazložljivi svobodi tega izbiranja, o spominjanju na ono, pred tem življenjem videno kot pravi naravi vsakega, posebno filozofskega spoznanja. Kdor - kot Hegel, Zeller, Natorp, če navedemo samo nekaj najpomembnejših in najvplivnejših razlagalcev Platona doslej - v njegovem mitu vidi samo „vrzel v znanstvenem spoznanju“ in „bolj znak slabosti kot moči“ (Zeller), ta s temo duše pri Platonu ne more začeti nič resnega, kot ni mogel že Aristotel.

Celotni Platonov nazor o duši kulminira po eni strani v poznih dognanjih o bistvu duše kot počelu gibanja iz sebe, v *Fajdonu* in posebno v *Zakoni*h, po drugi strani v mitično predstavljenem nauku o konstituciji, o zgradbi duše sveta v *Timaju*. Obadva nauka še danes nista zadostno razložena, pojasnjena in interpretativno produktivno prisvojena.

Bog in zgodovina

Platonova „teologija“ je izredno kompleksna tema in jo je težko spraviti v okvire koherentne opredelitve. Po eni strani je povsem nesporno, da Platon - nadaljujoč napore zgodnjih grških „razsvetljencev“ za svojevrstno prečiščenje predstave ali pojma boga v smeri njegove enotnosti, enostavnosti, dobrote in resničnosti - v *Politeji* odločno prekine z izvirnim grškim póganskim politeizmom in položi temelje monoteizmu kasnejše teološke misli. Po drugi strani pa ostaja očitno in kljub temu zavezan načelom zgodnje grške religioznosti in neprikrito časti Muze, Ateno, Zeusa, Apolona. V svojem zadnjem delu *Zakoni* daje Apolonu in Dionizu celo tako izjemno

vlogo, da tu lahko upravičeno najdemo preludij tistega danes, tj. po Nietzscheju, tako slavnega dualizma teh dveh bogov.

Prav tako je s svojim naukom, posebno v *Fajdru* in *Zakonih* ter v *Epinomis*, kolikor tam postavljena stališča vsaj delno razodevajo tudi njegova lastna, prišel v bližino svojevrstne „kozmične religije“, kakršno najdemo kasneje predvsem pri stoikih. Tudi ta je po svoje ravno tako poglobljanje in predrugačenje prastare helenske vere v božanskost zvezd ali v zvezdno eksistenco čistih in očiščenih duš.

Največ diskusij pa je izzval mitski bog-obrtnik iz *Timaja*. Razprave o tem, v kakšni meri ga je mogoče razumeti kot svojevrstno mitično prednajo krščanskega Boga-stvarnika, so trajale stoletja brez prekinitve. Drugo vprašanje je bilo, ali je mogoče v njem prepoznati mitično zastrto personifikacijo ideje dobrega ter v kakšnem odnosu naj bi bil s kraljevskim umom, upravitelcem sveta iz *Fileba*.

Vsa posebnost boga iz *Timaja* se najgloblje razodeva v tem, da je domet njegove tvorne moči tam omejen z Nujnostjo. Tudi nasploh ni bog pri Platonu nikoli označen preprosto kot vzrok vsega, kar je, ampak vedno samo kot vzrok pravičnega, dobrega in lepega.

Zgodovina kot brezkončnost časa v postojanju je pri Platonu spet razložena mitično, kar je šele nedavno postalo izjemno pomembna tema interpretacij. Globoko smiselni mit iz dialoga *Državnik* razodeva dogajanje zgodovine kot svojevrstni boj in periodično nadmoč oziroma podleganje boga in Nujnosti (zdaj v liku Poželjenja, vrojenega vsemu telesnemu) v njunem izmeničnem vodenju in upravljanju s svetom in z vsem v njem. Če sledimo vsem daljnosežnim posledicam te mitske „filozofije zgodovine“ in vzamemo resno Platonov pozni nauk o zli duši sveta iz *Zakonov* - kar je sicer ena od najspejnih tem njegove filozofije sploh - tedaj se lahko nadejamo povsem nove in globlje pojasnjujoče svetlobe za celokupnost njegovih političnih stališč, ki so bila predmet tolikih razprav in prenagljenih kritik, a tako redko temeljnih premislekov.

Kozmično določena politika in ideja pravičnosti

Nesmiselno je Platonovo filozofijo deliti na teoretsko in praktično, kakor tudi iskati v njej nekakšno „etiko“, „fiziko“, „logiko“ ali katerokoli od kasnejših „disciplin“. Vsaka, tudi na oko najbolj nepomembna „teoretska“ postavka njegovega filozofiranja je vodena, usmerjana in motivirana politično. Medtem ko je, obratno, politika popolnoma izvzeta iz običajnega človeško zoženega obzorja in je izkušena iz zakonitosti *celote* vsega, kar je. Temeljni sofisticirani postavki „človek je mera vsega“ zoperstavi stari Platon v svojem zadnjem delu odrešilno trditev: „bog je mera vsega in ne, kot pravijo nekateri, človek“.

Pravi smisel vsake od njegovih temeljnih „političnih“ postavk lahko dožene samo na podlagi predhodnega upoštevanja osnovne trojne paralelnosti ustroja vsega, kar je na način postajanja, namreč kozmosa, duše in polisa.

Kozmos ni preprosto „svet“, ampak urejena, uravnana, okrašena, v mero in red privedena skupnost vsega bivajočega. Polis ni preprosto „država“, ampak notranji ustroj - nekaj v smislu bistveno razumljene „ustave“ - s katerim je skupnost ljudi skladno sklenjena, tako medsebojno kakor tudi v odnosu do celote vsega ostalega.

Bistvo notranjega ustroja kozmosa in polisa se razodeva najprej v naravi duše. Ta za Platona ni enostavna „substancia“ (naznake v tej smeri v dialogu *Fajdon* so bile hitro opuščene), ampak je v sebi bistveno trojna: sestavljena je iz razumnega, strastno-srčnega (*thymós*) in končno poželjivega. Prvo in tretje sta vzajemno v praislovnem nesoglasju, drugo ju drži skupaj ter ju povezuje, to pa tako, da bodisi posluša razum in drži poželjenje v podložnosti bodisi samo zapade poželjenju in tudi razum potegne v vlogo njegovega služabnika, danes bi rekli „racionalizatorja“. Ponovno torej vidimo, da vsa teža filozofskega razlaganja pade na tisto izmed, na tisto srednje in posredujoče.

Znotraj urejene skupnosti ljudi je največ tistih, ki so najprej ali pa izključno usmerjeni k zadovoljevanju najmnogovrstnejših potreb, k potešitvi poželenj in vsakršnemu izogibanju bolečinam obstoja, torej delavcev vseh vrst, obrtnikov in trgovcev s telesnimi in „duhovnimi“ dobrinami. Ti po Platonu ustrezajo temu, kar tvori poželenjsko osnovo duše kot najobsežnejšo in najraznovrstnejšo.

Strastnemu delu duše pa ustrezajo tisti, ki v polisu ne živijo za sebe, ampak za celoto, ki so se torej pripravljene izpostaviti bolečini, kjer je to potrebno in se prikrajsati za užitek, kjer je to nujno. Njihovo življenje je posvečeno skupnemu in občemu; ne vodi jih individualno lastno, zato ne potrebujejo in ne smejo imeti tega, s čimer se to lastno hrani in krepi, namreč lastnine, ne v imetju ne v sorodstvu.

Razumski del duše utelešajo v polisu resnični varuhi celote, resnični filozofi. Kdor hoče vedeti, kaj je pravzaprav mišljeno s tem stalno poudarjanim „resnični“, bo moral, potrpežljivo premišljujoč, skozi vsako stran Platonovega dela. Kaj lahko se namreč zgodi, da bolj ali manj vse, kar iz stoletnega izročila poznamo kot „filozofija“, s Platonovega vidika in obzorja ni in ne bo nič drugega kot lažna in dozdevna filozofija ali - kakor pravi on svojemu največjemu, takorekoč edinemu pravemu in resnemu nasprotniku - sofistika. V celoti kozmosa ustreza razumu in filozofu, božanski demiurg, poželenju in masi iz potrebe in za potrebo živčih ljudi pa predsvetna Nujnost. Medtem ko bi tistemu posrednemu, varuhom-stražarjem oziroma strastnemu in srčnemu delu duše ustrezala duša sveta v celoti, posebno in najpristnejše pa njena lastna strast in srce; o tem poslednjem nam Platon, presenetljivo, ni zapustil nikakršnih izrecnih naznak, razen morda v težko dojemljivih namigih o zli duši.

V ospredju je zdaj to, da se trojnost teh trikratnih ustrojstev duše, polisa in kozmosa ohrani ravno taka kot je. To pomeni: vsak od treh delov mora biti ravno to, kar je, in mora z ostalima dvema tvoriti odnos v skladu s tem, kar sta, sestavljajoč šele takò in šele s tem „pravo mešanico“ kot osnovo vsakega zdravega življenja, kakor je zapisano v poznem *Filebu*. Pri Platonu ni in ne more biti govora o kakšni univerzalni morali in tudi ne o

kaki splošno veljavni etiki. Vsaka univerzalna in totalna zahteva nujno po-
tepta izvirno in neukinljivo različnost treh osnovnih momentov urejenosti
vsega živega z vsemi njihovimi nadaljnjimi podmomenti. Tako zahtevo bi
Platon moral prepoznati kot „ukvarjanje vsakega z vsem“ ali „mešanje
vsega z vsem“, kar je imel za največje nasprotje vsake zdravo urejene sku-
pnosti.

Določba pravičnosti, osnovne in največje vrline, po kateri vse ostale pose-
bne in vedno nekomu določenemu lastne vrline šele postanejo take, se
utegne na prvi pogled zdeti skrajno abstraktna. Glasi se: delati, početi,
opravljati tisto svoje. Podlaga take določitve je postavka in prepričanje,
da vsakemu že *po naravi* pripada neko določeno mesto in neki, samo nje-
gov bistveni delokrog ukvarjanja znotraj urejene skupnosti.

14 Vse nadaljnje težave, ki so povezane z naporom razumevanja dosežkov
tega, kar se tu imenuje preprosto „svoje“, moramo zdaj pustiti ob strani.
Recimo le to, da bi morale voditi k razumevanju tega, kar je Platon izku-
sil in ubesedil kot „božanska usoda“ (*theia moira*) ter tematizirati svobo-
dno izbiro lastnega življenja, ki je pri Platonu predstavljena izključno na
način mita.

Kljub temu pa je bistvenega pomena tu poudariti, kako iz takega razume-
vanja pravičnosti nujno izhaja tudi dvojna določitev politične vrline, ki je
z njo najtesneje povezana, namreč enakosti. Platon, kot za njim tudi Ari-
stotel, ostro loči običajno *aritmetično* enakost od tiste globlje, bolj prave
in resničnejše, *geometrijske*. Prva, abstraktno numerična dodeljuje vsake-
mu isto, držeč se temeljne postavke, da so v osnovi vsi enaki, medtem ko
druga, prava enakost dodeljuje tistemu po naravi vrednejšemu in bolj
vzvišenemu več, tistemu manj krepostnemu pa manj ter daje s tem vsake-
mu tisto primerno glede na njegovo izvirno, božansko usojeno in hkrati
samoizbrano naravo. Prva enakost, ki je za Platona eden osnovnih vzro-
kov slabe ureditve političnih skupnosti, privede na koncu do tega, da ena-
ki dobijo neenako, neenaki pa enako, kakor to - z očitno namerno ad ab-
surdum izpeljano besedno igro - formulira stari Platon v *Zakonih*.

Izgradnja „sveta“ in problem „materije“

V obzorju Platonovega filozofiranja ni in ne more biti mesta za „fiziko“ kot znanost. Ker je spoznanje, znanost in znanje možno samo in edino o tem, kar zares je, ostaja celotno polje postajanja načelno izven znanosti. Če hočemo čutno postajajoče vendarle podvreči filozofskemu spraševanju ter o njem postaviti sklop verjetnih postavk in stávkov, tedaj je to možno le na način „verjetnega logosa“, kakor sam Platon imenuje svoje metode v *Timaju*. Prva naloga verjetnega in resnici vedno samo do neke mere morda podobnega „govora“, „zborovanja“, „razlaganja“ - kar med drugim lahko pomeni temeljna grška beseda *lógos* - je izpostaviti šam izvor in nastanek celote tega, kar imenujemo kozmos, torej urejen sklop „sveta“.

Stoletja so trajale neskončne diskusije o tem, ali se sme in ali se mora mitični prikaz nastanka sveta, kakor je predstavljen v *Timaju*, razumeti dobesedno kot dejanski nastanek v času, ali pa je govora izključno o alegorični transpoziciji logičnih konstitutivnih momentov celote sveta v mitično prispodobo časovnega sosledja. Seveda je pri tem posebno težavo predstavljalo dejstvo, ki ga je bilo težko zaobiti, da se namreč - po nauku iz *Timaja* - tudi sam čas kot „gibljiva slika večnosti“ začanja in nastaja skupaj s kozmosom samim. Kako potem sploh razumeti to in tako predčasno sosledje nastajanja?

Enako, če ne celo večjo težavo predstavljajo danes še vedno negotovi ter medsebojno neusklajeni poskusi podati zanesljivo razlago tega, kar Platon v tem kasnem kozmogoničnem dialogu poudarjeno uvaja v razmišljanje kot posebno novost, ki jo je sam odkril in ki je v filozofskem izročilu po Aristotelu znana kot „materija“. Sam Platon se pri vedno novih poskusih natančnejšega opisa tega „težkega in mračnega rodu“ poslužuje - očitno zavestno in namerno - vedno novih in drugačnih imen; enkrat pravi temu „sprejemalka“, drugič „podlaga“, potem spet „mesto“ in „prostor“ (*chóra*). Beseda *hyle*, ki postane kasneje pri Aristotelu tehnični termin za to, „iz česar“ vse postaja in nastaja - v kasnejši latinski tradiciji *materia* - ima pri Platonu še vedno izključno vsakdanji in običajni pomen „lesa“ in,

splošnejše, „gradiva“. Zakaj je to važno vedeti in poudarjati? Zato, ker ni drugačna in različna samo beseda, ampak in najprej sama tu imenovana in označena stvar.

To, kar dela Platonovo „materijo“ bistveno in načelno različno od Aristotlove, je določena notranja sila in dejavnost, ki ji je, kakor se zdi, lastna. V celotni zgodovini interpretacije Platona je bila ta „materija“ razumljena bodisi po vzoru na bistveno pasivno možnost kot manjkanje oblike in hkrati vrojeno hrepenenje po njej, kakor je to v okviru svojega filozofiranja razvil Aristotel, bodisi kot prazna abstraktna ekstenzija, po nazoru, ki ga je filozofsko izbral Descartes. To drugo razumevanje je hotelo najti potrditev v tem, da Platon sam to „materijo“ med drugim imenuje tudi „prostor“. Toda, ali je prostor sam gola prazna razsežnost, kakor ga razlaga novoveška naravoslovna filozofija, potem pa tudi obča metafizika? Morda nam ravno Platonov prikaz te skrivnostne „materije“ kot „prostora“ lahko pomaga, da se približamo njegovemu pojmovanju, osvobodjenemu od novoveške redukcije na golo ekstenzijo? Kakorkoli že, Platonov „kaos“ in „materija“ iz *Timaja* sta še vedno, ali pa še danes izziv ne le zgodovini filozofije, temveč tudi samemu filozofiranju.

Pozni nauk o prvih počelih

Izgleda, da se je Platon na stara leta vse intenzivneje in vse vztrajneje prizadeval, da po možnosti odstrani vsako preostalo sled svojevrstnega jezika med idejami in čutnim, ki je vsaj kot možnost ostal pri prvem odločnem zasnutku klasičnega nauka o idejah. Težnja k približevanju čutno-konkretnemu in zgodovinsko postajajočemu je postala vse očitnejša karakteristika njegove pozne misli. Rekli smo že, da se mu je pri teh poskusih gibanje, postajanje in mnoštvo pokazalo kot nekaj, kar je lastno tudi samim idejam in ne, tako kot prej, samo pojavnemu in čutnemu. Zdi se - kot smo že naznačili - da je treba osnovo njegovega poznega filozofiranja videti v prizadevanju, da - s pogojno ukinitvijo načelnega in nepremostljivega razlikovanja čutnega in idejno-miselnega - poišče tisto, kar je obojemu skupno in istovetno.

Na tej poti so se mu pokazale tako ideje same kakor tudi čutno nastajajoči in izginjajoči pojavi kot bivajoče in postajajoče v vsezaobsegajočem, vsemu skupnem in nepresihajočem procesu „postajanja tega, kar je“. To, obema področjema enako lastno in skupno postajanje samo - čeprav je postajanje idej po sebi načelno različno od običajnega postajanja v smislu nastajanja in izginjanja čutnih bivajočih ter je takorekoč inteligibilno postajanje - konstituirata po Platonu dve praznovni, med seboj zoperstavljeni načeli: mera in tisto brezmerno, ali z drugima oznakama za isto - meja in brezmejno. Prvo načelo imenuje določujoče, drugo nedoločno, čigar narava je v tem, da neprestano dopušča možnost manj in več ter ni tako nikoli prav to določeno nekaj, ampak brez prestanka teče in uhaja vsaki določujoči meji. Po naknadnih poročilih sodeč izgleda, da je Platon v svojih ustnih razlagah to drugo načelo imenoval tudi nedoločno dvojstvo, medtem ko se zdi izročilo, da je mejo, mero in določujoče izenačeval z Enim, manj verodostojno.

Tema dvema počeloma vsega pridruži Platon v *Filebu* še počelo njunega vzajemnega spajanja in mešanja ter naposled tudi samo mešanico, tisto posamično konkretno, ki nastaja z omejevanjem neomejenega. Peto, namreč eventuelno počelo oziroma vzrok možnega razdvajanja in razločevanja teh dveh prvotnih počel navaja samo hipotetično kot možnost, o kateri pa ne pove nič določenega.

Problem Platonovega „nenapisanega nauka“

Zgoraj nakazana Platonova pozna „metafizika“, če jo ob tej priložnosti pogojno tako označimo, je še vedno naloga skrbnega, temeljitega premisleka in poskusa radikalne pojasnitve ter je tako upravičeno v središču najresnejših današnjih prispevkov k interpretaciji Platóna.

Posebno pomembni so tisti prispevki, ki poskušajo na različne načine rekonstruirati to, kar je že Aristotel v svojih spisih često omenjal kot Platonov „nenapisani nauk“ ali pa kot njegovo (eno ali več?) predavanje „O Dobrem“. Vsa taka pričevanja samega Aristotela, za njim pa tudi Teofrasta, Dikaiarha, Seksta Empirika in množice drugih so medtem po zaslugi K.

Gaiserja zbrana v takoimenovanih *Testimonia platonica* ter doslej večkrat in različno interpretirana.

Osnovne postavke do sedaj kolikor toliko usklajene rekonstrukcije tega „nenapisanega nauka“: (1) Pozni Platon izenačuje ideje s števili, pri čemer števila niso razumljena kot prazna aritmetična, torej med seboj istovrstna in zamenljiva, temveč kot vzajemno-nezvedljiva in v sebi vselej individualizirana. (2) Celoto vsega misli Platon kot v sebi zaokrožen sistem, ki je arhitektonsko sestavljen. (3) Vrh hierarhično urejenega piramidalnega sistema predstavlja Eno, ki ni nič drugega kot Platonova ideja dobrega. (4) Sistem je treba razumeti kot dinamičen, genetičen, točneje kot sistem izpeljevanja ali derivacije vedno nižjih stopenj biti. (5) Izpeljevanje se vrši v vzajemnem delovanjem Enega, kot prvega počela sploh, in drugega, njemu zoperstavljenega načela, nedoločnega dvojstva oziroma brezmejnega. (6) Prvo, kar nastaja s tem medsebojnim delovanjem, so idealna števila oziroma ideje kot števila od ena do deset. (7) Naslednja stopnja derivacije so takoimenovane idealne prostorske količine, od katerih je prva slavna Platonova „nedeljiva količina“, sledijo pa idealna premica, trikotnik, tetraeder, itd. (8) Za tem pridejo kvalitativne ideje, recimo, ogenj sam, človek sam itd. ter (9) prosta aritmetična števila, (10) matematični liki in telesa, (11) kvalitativni pojavi kot npr. vidni in čutni ogenj ali vidni in čutni človek itd. (12) Na dnu celotne, tako stopnjevanje ureditve vsega možnega in dejanskega leži „materija“ oziroma „prostor“ ali „sprejemalka vsega postajanja“.

V obzorju tako skiciranega „derivativnega sistema“ se kaže zdaj tista znana in za zgodovino razlaganja Platona tako odločilna „oddyojenost (*chorismós*) idej in čutnih stvari kot njihovih pojavov zgolj kot ena od mnogih razmikov in prehodov, ki obstajajo med stopnjami derivacij v celoti. Svojevrstni „vertikalni“ dualizem t. im. nauka o dveh svetovih je s tem na neki način ukinjen v „horizontalnem“ dualizmu samih počel, ki so enako delotvorna na vsaki od stopenj derivacijskega sosledja, čeprav vedno z različno intenzivnostjo in v različni vzajemni meri.

Intenzivna diskusija, tako o samem osnovnem zasnutku kakor tudi o posameznih vprašanjih in problemih vseh teh poskusov novega „sistemiziranja Platona“, še zdaleč ni pripeljala do zadovoljivega soglasja poznavalcev, tako se tudi mi tu ne bomo spuščali vanjo niti z eno besedo. Nedvomno pa je treba priznati, da so ti poskusi v vsakem pogledu tisto najizzivalnejše in - glede na možnosti, ki so s tem odprte novemu branju in novemu razumevanju Platonovega dela - vsekakor najproduktivnejše, kar se je v zadnjih desetletjih zgodilo in se dogaja v raziskovanju Platona.

(prev. A. T.)

19

* Izdelavo te študije je med drugim omogočilo tudi raziskovalno delo na univerzi v Tübingenu od marca do decembra 1994. s podporo ustanove Fritz Thyssen.

WALTER HIRSCH

PLATON IN PROBLEM RESNICE

„V začetku svoje zgodovine se bit jasni kot vznikanje (*phýsis*) in razkrivanje (*alétheia*). Od tam prispe v kov prisotnosti in obstojnosti v smislu za-
drževanja (*ousía*). S tem se prične pristna metafizika.“¹

„Ker je bit prisotnost obstojnega v neskritem, lahko Platon razloži bit,
ousía (bivajočnost), kot *idéa*.“²

„S Platonom postane mišljenje o biti bivajočega - 'filozofija', ker je neko
gledanje k 'idejam'. Šele s Platonom začeta 'filozofija' pa ima odslej zna-
čaj tega, kar se pozneje imenuje 'metafizika'.“³

20

„Kolikor se mišljenje poda na pot, da bi skusilo temelj metafizike, kolikor
skuša to mišljenje misliti resnico biti same, namesto da bi le predstavlja-
lo bivajoče kot bivajoče, je to mišljenje na nek način zapustilo metafiziko.
To mišljenje se vrača, gledano še iz metafizika, v temelj metafizike. Ven-
dar je to, kar se tako še pojavlja kot temelj, če ga skusimo kot njega sa-
mega, verjetno še nekaj drugega, še neizrečnega, v skladu s čimer je tu-
di bistvo metafizike nekaj drugega kot metafizika.“⁴

Za bitnozgodovinsko mišljenje je platonski filozofiji lastna in neodpravlji-
va neka dvoumnost: izpadla je že iz odprtosti zgodnjegrškega skustva bi-
ti, a hkrati še ni vstopila v utrditve pristne metafizike, ki odslej prevladu-
je; v njej je oboje, pa vendar sama ni to dvoje. Sledeč zgodovini pričanja-
joče se metafizike pomeni Platon določen prehod, prehod od Parmenida
in Heraklita k Aristotelu in naslednikom. Toda sam ta prehod biva le kot

¹ Heidegger: Die Metaphysik als Geschichte des Seins - Nietzsche II, 403.

² Heidegger: Der europäische Nihilismus - Nietzsche II, 217.

³ Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit - 2. Aufl., 48

⁴ Heidegger: Was ist Metaphysik Einl. - 7. Aufl., 9.

pot mišljenja; je gibanje mišljenja, v katerem ima mišljenje svoje poprej mišljeno pri sebi le še v odvrnitvi od njega, v katerem se iščoče istočasno napotuje k védenju, ki prihaja. Platonova filozofija je obrat mišljenja v metafiziko.

Če pa se mišljenje zdaj odvrta od metafizike, in sicer tako, da se najprej zaobrne k neizrecnemu svojega začetka - potem to neizogibno predstavlja protipotezo Platonovemu postopku. Taka protipoteza ni protislovje ali oporekanje, temveč razčlenitev stvari, ki jo je metafizično mišljenje predložilo kot zedinjeno.

Ta 'usmerjenost zoper' snuje zamolčano bližino najoddaljenejših v sporu o stvari; ki jo filozofija mora misliti - o biti. (Ni slučajno, da Heidegger začne svoj filozofski opus - v predgovoru Biti in časa⁵ - s citatom Platona, iz Sofista, ki napotuje na *gigantomachía perí tês ousías*.⁶) Tej sporni bližini ustreza zadržanost, s katero se Heidegger spoprijema s Platonom: Parmenid in Heraklit, sploh pa Aristotel, izstopajo pri razlagi in razločitvi mnogo jasneje in razločneje. Heideggrov dialog s Platonom se neizrečno vleče skozi celoten Heideggrov opus, vendar trajneje in temeljiteje kot to kažeta napotujoča omemba imena in izrecna interpretacija.

21

Orisati Heideggovo spoprijetje s Platonom bi torej pomenilo premisliti celoten Heideggrov opus; in to bi spet pomenilo v tem oziru spregovoriti o *dogodju*. To je tu nemogoče. Namesto tega poskušajmo slediti napotilu, ki ga najdemo v razpravi „Platonov nauk o resnici“ in ki kaže na os in srž platonskega mišljenja.

Tema te razprave je - pri samem Platonu neizrecni „obrat v določitvi bistva resnice“. ⁷ Ta obrat pomeni preobrazbo resnice iz neskritosti samokazalnega v pravilnost doumevanja in izjavljanja. Ta preobrazba postane

⁵ Heidegger: Sein und Zeit - 7. izd., 1.

⁶ Ibid., 2.

⁷ Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit - 2. Aufl., 5.

„zgodovina metafizike“⁸, dogajanje njenega določujočega začetka. Razprava obravnava obrat mišljenja v metafiziko.

Preobrazba v bistvu resnice, ki je ubesedena v razlagi „Prisposode votline“, se zgodi v Platonovem filozofiranju in kot le-to. „Nujna dvoumnost“⁹ v Platonovem nauku o resnici temelji v tem, da pomeni Platon za bitnozgodovinsko mišljenje tisti prehod, v katerem se staro (komaj zapuščeno) in novo (komaj doseženo) bistvo resnice dotikata v neki hkratnosti, ki sama že mineva: pri Platonu resnica ni več samo neskritost in še ne zgolj pravilnost: do določene mere je oboje in vendar nobeno v celoti.

Dvoumnost resnice je nujna, tj. neodpravljiva, ker pomeni dvoumnost *resnice*, tj. odstrtja bivajočega v celoti. S tem, ko se resnica kot *alétheia* odtegne na ta način, da se ravno s tem zaobrne k mišljenju kot *orthótes*, skrije mišljenju preobrazbo svojega bistva v lastno zaokrenitev. Odvrnitev njenega bistva pomeni zaobrnitev v spreobrnitvi, v kateri resnica odslej zadeva mišljenje: resnica se mišljenju pojavlja kot problem, kot predmet in zadanost hkrati. Za bitnozgodovinsko mišljenje je platonska filozofija zgodovina zaobrnitve resnice v samoodtegnitvi.

K problematiki resnice sodi, da v tej začetni zgodovini, ki napotuje v bistvo metafizike, ne postane vidna kot problem. Skrita problematika resnice v Platonovi filozofiji pa je pogoj za to, da je resnico moč pristno dojeti šele na koncu metafizike. To se najprej zgodi - in sicer še prikrito - znotraj metafizičnega mišljenja, v preokrenitvi platonizma pri Niétzscheju, potem pa se to dogaja onkraj te preokrenitve pometafizično, segajoč iz spominjanja še nazaj v metafiziko, in sicer ob razgradnji njene zgodovinske oblike pri povratku v njen temelj.

V nadaljnjem poskušajmo še naprej slediti problemu resnice tako, kakor se ta danes, znotraj okvira, ki ga je nakazal Heidegger, kaže platonskemu mišljenju.

⁸ Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, str. 50.

⁹ *Ibid.*, str 42.

Prispodoba votline v VII. knjigi Države¹⁰, ki jo Heidegger razlaga, je tretja in zaključna prispodoba sosledja¹¹, ki se začneja s *Prispodobno sonca*¹² in posreduje prek *Prispodobne daljice*.¹³

V najširšem smislu vzeto veljajo premišljanja o *Državi* najboljši *ustavi*, ki človeku jamči njegovo bivanje v svetu. V tem bivanju - takó v posameznem kot skupnem - človek, ko se dojame in pojmuje kot človek, vedno že je; človekovo bivanje je oddaljenejšega porekla, kot zmore njegovo razmišljanje kadarkoli zagotovo dognati. Človeška narava (pa tudi občestvo, *pólis*) ima svoj izvor v neki *theîa phýsis* ali *moîra theou*.¹⁴ Toda iz tega božjega „porekla“ je človek „poslan“ v prosto na ta način, da si mora sam pri sebi priskrbeti naravnjanje v kraj bistva svoje človeškosti, v *anthrôpinon êthos*.¹⁵ Bog in zakonodajalec, Atena in Solon, vsak po svoje snujeta človekovo bivanje. Platonova sokratska dediščina obstoji v uvidu, da je človeku njegovo bistvo poslano tako, da ga mora v skrb, *epiméleia*, vzeti sam. Da bi našel v svoje človeško bistvo in ravnanje, potrebuje neko mero, ki jo mora odzvati svoji *phýsis*. Človek je bitje, ki jemlje mero: *métron* je prva beseda vodnica, za omenjene tri prispodobne.¹⁶ Mera, ob kateri človek meri sebe, da lahko človeško (primerno in prikladno) *biva*, in ki jo je treba vzeti *phýsis*, poslanju slehernega bitja v to, kar je le njemu lastno, je to, kar vsako bitje sploh napravi prikladno njegovi biti - „Dobro“ *agathôn* je druga in poslej vladajoča beseda vodnica.

Agathôn je vpeljano kot *mégiston máthema*.¹⁷ *Máthema* imenuje tako to, kar naj se nauči, kakor tudi že naučeno. *Máthemata* pa so vse tisto vedenje, ki ga človek mora že prinesiti s seboj, da se sploh lahko uči - vendar to tako, da so pri učenju zlasti in vse bolj razvidno dojete *mathéma*-

¹⁰ Politeia, VII 514 a - 517 a.

¹¹ Politeia, VII 517 a 8 f.

¹² Politeia, VI 506 e - 509 b.

¹³ Politeia, VI 509 d - 511 e.

¹⁴ Primerjaj Kritias, 121 a.

¹⁵ Primerjaj Kritias, 121 b.

¹⁶ Politeia, 504 c 1.

¹⁷ Politeia, 504 e 4 f; 505 a 2.

ta same. *Agathón* torej kot najvišje *mathémata* stopnjevano zedinjuje obe temeljni potezi: „imeti-za-očitno“ in „dopuščanja, da postane očitno“ (v čemer se zrcali protiigra *phýsis* in *ethos*); Dobro, ki ga *epiméleia* skuša doseči prek uvida in obravnave, vedno že biva v našem vidiku. Razpira vsa naša gledišča tega, s čimer imamo opraviti, vendar tako, da se vedno, in pri slehernem bivajočem (v dostopu k njemu samem pred njim in mimo njega) iščočo vprašamo po *Dobrem* na njem. Dobro je vedno in povsod to, kar je vprašljivo, in to, kar je vprašanja vredno - Dobro je razpirajoči dostop in izpopolnjujoči konec vsega obračanja k bivajočemu, ki se v svoji dobroti kaže kot to, kar kot to bivajoče je; kar v pogledu Dobrega poudari svojo prikladnost. Dobro je to, „čemu sledi vsaka duša in zavoljo katerega stori vse, sluteč, da dobro biva; toda brez pomoči in brez moči, da bi zadostno dojela, kaj Dobro je, ker mu, kot vsemu drugemu bivajočemu, trajno ne zaupa, zgreši tudi vse drugo, kjer bi ji kaj lahko ponudilo svojo dobrobit.“¹⁸

24

Dobro je v vsem ukvarjanju z bivajočim tisto, kar nas iz vsakega bitnega pogleda (ideje) kot to zadnje iskano najprej so-pogleda. Dobro se pojavlja prav v tisti mnogovrstnosti, v kateri vznikajo ideje v njihovi stvarni drugačnosti. Samo Dobro se pojavlja enakomerno razpršeno v raznovrstnost idej. In vendar biva v njih kot istost, kot samo Dobro je istovetno: Parmenidovo *hén*, drugo ime za bit, Platon preokrene v Dobro; prav zaradi preokreta *hén* v *agathón* postane Dobro *mégiston máthema*, ki svojo enotnost skriva v množstvu bitnih pogledov.

Platonu se sokratska naloga, zbrati raznovrstnost bivajočega v enotnost bitnih pogledov, še odločilneje ponovi v nalogi, zbrati raznovrstnost kajstva v enotnost dobrobiti. Kakor so vse hrabre drže in vsa hrabra dejanja že poprej poenotena v enem in edinem pogledu same hrabrosti, ki se - in to je platonsko odkritje - kaže kot njihov vzrok, tako morajo biti vse ideje že poprej poenotene v enem in edinem pogledu same ideje; v njej se, mimo vseh stvarnih drugačnosti, pokaže idejna bit. S tem pa je za Platona

¹⁸ Politeia, 505 d 11 in naprej.

že od začetka določeno, da mora *agathón* pred mišljenjem vznikat kot *Ideja Dobrega*, kar hkrati pomeni: kot vzrok idej.

Če si Platon zastavlja nalogo dojeti bit idej v Ideji Idej čisto takó, kot je bit stvari dojeta v stvarno različnih idejah, potem se s tem ponovno sproži vprašanje razmerja enega im. množstva, ki je za čutno, postajajoče, v nastajanju minevajoče, in tako le prehodno prebivajoče, že rešeno - vendar zdaj brez opore v neki določeni kajstveni vsebini. (Nič čudnega ni, da se zadnji hod Platonove miselne poti začenja v dialogu s Parmenidom; dialog tudi nosi ime tega misleca.)

Pot k Ideji Dobrega, ki je začasno načrtana le prek edinstvenosti Idej, je pot logosa, ki ima svojo oporo v kajstvenih idejah in samo po njih. Ker pa ta logos svojo edino oporo najde v idejah, jih glede na njihovo idejno bit preprosto ne more prestopiti. Zatekanje k logosu, ki se je že obneslo v *Fajdonu*, je tu pred novo težavo. Ravno v enostavni - eni istosti Dobrega (gre za nek poseben način določenosti, ki ga istost podeljuje idejam v množstvu, tako se ideje kot različne deležijo na enostavnosti in istosti) se le-to, kot Dobro samo, odteguje *dialégesthai*: *agathón* je odtegnjeno neposrednemu prijemu logosa; zato Platon išče dostop k Ideji Dobrega prek vrste prispodob, začevši s *Prispodobo sanca*. V njej je Dobro ugledano na prvotni način, ki kajpada opredeljuje razvitje.

25

Izhodišče razlage¹⁹ je že „večkrat omenjeno“ in tu v spomin priklicano razlikovanje med mnogolikim prehodno bivajočim in enotno-enim pogledom, v katerem sleherno bivajoče kaže svoje „kaj-(ono)-je“ (*hò éstin*) in v čemer ga lahko nagovorimo. Ta razlika je neposredno razlika načinov, v katerih nekaj sploh lahko prihaja naproti sprejemanju - ti načini so po *lógosu* razločevani: Platon tu določi mnogoliko posamično kot to, kar je čutno videno (*horâsthai*), a miselno (*noêisthai*) nedoumeto; enotni pogled biti pa nasprotno določi kot to, kar je doumeto, vendar ni videno. Ali je sprejemanje videnje ali uměvanje, je odvisno od tega, ali se to, kar je sprejeto, sreča kot posamično med mnogim ali kot enotni pogled; sprejema-

¹⁹ Politeia, 507 a 7 ff.

joče je najprej čista zmožnost (*dynamis*), ki je odvisna od tega, ali in kako jo nekaj sreča. Toliko je srečujočemu na oba načina lastna poteza „Od-sebe-sem“. (Temu ustrezno lahko vznikanje, *physis*, imenuje oboje: to, kar se čutno kaže v celoti, in tudi način bistva, v katerim le-to po-kaže „kaj-je“.)

Prav to „Od-sebe-sem“, ki je bivajočemu za videnje in doumevanje lastno, je takoj omejeno, in sicer pri tem bolj utečenem, pri vidnem: ne le, da je vid (*opsis*), ki je v očeh, sam zase zgolj zmožnost, tudi vidno potrebuje še nekaj drugega, da *bi bilo* sploh vidno: svetlobo (*phos*). Svetloba, v naštevajanju tretja (*trítōn*), in to zato, ker jo zadeva logos, je glede na stvar samo prva; je izvor (*génos*) vidnega kot takega in s tem hkrati izvor vida kot videčega. Svetloba je to, kar videnje vida in vidnost bivajočega - oboje razločujoč - združuje in ju tako v istem dogajanju (prihajanju na plan) pripusti *biti*. Jarem (*zygón*) podarja eno drugemu v njuni razliki, in s tem hkrati pripusti vsako od obeh v njemu Lastno. Prav tako je tudi svetloba sama dopuščena v to sovpetost, saj posreduje dogajanje svojega bistva, svoje svojstveno, *idia physis*, zgolj v tem, da vodi vid in vidno v njuno razlikovalno-isto pojavljanje.

Pripuščanje izhajanja (*poiein*)²⁰ svetlobe pa izostri vprašanje povzročanja (*aitiásasthai*); pogled nemudoma napreduje k temu, kar svetlobo pripusti svetiti: k soncu. S tem pa je predstavljeno področje načina srečavanja: sonce pripusti iziti svetlobo, svetloba pa pripusti bivati vid; to pomeni, da svetloba vodi vidno (ki tako postane šele v tem vodstvu) v videnost in prav tako tudi zmožnost videnja v videnje. Tako je sonce, s tem ko sveti, povzročitelj (*hó aítios*) vida, v katerem se dovrši in sklene po-tek svetenja.

S tem, ko sonce nastopi kot povzročitelj vida, je - v smislu „raziskovanja vzrokov“ iz Fajdona²¹ - določeno in videno po oblikovanosti bistva svetlosti: čiste svetlobe, katere prinašatelj je. Kot čista svetlost na sebi je hkrati, kot pravi Platon, ta, ki jo kot vzrok vida, sam vid *vidi* še kot nekaj najvi-

²⁰ Glede *poiein* primerjaj: Heidegger, Der Wille zur Macht als Kunst - Nietzsche I, 198 i. d. (predvsem 206).

²¹ Phaidon 95 ff

šjega. Sonce, ki biva kot najvišji zbir svetlob kot vzrok svetlobe, je samo istočasno - v področju vida in vidnosti, katerega je razprlo samo - nekaj najbolj vidnega.

„Vidnost“ sonca - ponovno nastopi v Prispodobitvi votline - predstavlja enega tistih paradoksov, s katerimi jo Platon bralcu pogosto zagode. Sonce resda spada, če izhajamo iz razlikovanja med videnjem in doumevanjem, k vidnemu; vendar pa nobeno oko ne zmore pogleda na sonce, ne da bi v njegovi čisti svetlobi izgubilo vid: sonce vidimo le, če gledamo proč od sonca k tistemu, kar spravlja na svetlo - sonce vidimo z gledanjem njegovega sijanja. Videnje sledi in se vpne v dogajanje sončevega razsvetljevanja. Sonce je vzrok vida, če ta sledi njegovemu sijanju. Sijanje samo pa se ne pojavlja* na samem sebi; svetloba daje videnju pre-gled vidnega (stvari), ker je sama bistveno nevidna. Nevidnost svetlobe je vidnost tega, kar se v razsvetljevanju pojavlja²² (izseva): sijanje se pojavlja (izseva) zgolj v vsziju vidnega.

27

Platon še pred analogičnim prehodom prispodobitve ponazori, kaj videnje vidi. Vidu se tako odteguje kar je v nočnem brljenju (*nykterinòn phéngos*); vidnost biva le v dnevni svetlobi (*hemerinòn phôs*), kot dvojno-enotno dogajanje videnja in vidnega. Kot nasprotje vida tu ne nastopa popolna odsotnost vidnosti v temi, temveč slabovidnost oči v mešanju svetlobe in teme, v katerem se stvari ravno kot nevidne še vidijo. V temnem, popolnem niču čutnega vida, ni niti videnja, ki nič ne vidi, niti zamenjavanja videnja in nevidenja, nobenega jemanja-za, nobenega pojavljanja - skrajno vzeto - sploh ničesar ni, nobenega prihajanja na plan, nobenega zadrževanja, niti nobenega odhajanja: je le skritost sama, ki kot taka ni vidna. Neposrednost, s katero se vzpostavi analogija, nakazuje, kako bo ta misel še pomembna.

* Er-scheinen prevajam dobesedno tudi kot prisevati izsevati (glej Janežičev Slovensko-nemški slovar, Celovec 1908, str. 574). S tem ohranimo etimološko zvezo s scheinen, ki je za tekst bistvena.

²² Tako je vidnost v svojem bistvu ne-vidnost. Glede konsekvenc primerjaj Heidegger: *Der Ursprung Kunstwerkes*, Holzwege, 43.

Shematsko je videti takole: očem ustreza duša, vidu um (*noûs*), videnemu doumeto ali spoznano (*tà gignoskómēna*) - kar pa ni nič drugega kot ideja; soncu ustreza Dobro in svetlobi „resnica in bivajočno“ (*alétheiá te kai tò ón*).

Kakor je bila „podoba“ sonca povsem določena z oslombo na vid, v katerem se dovrši dogajanje sonca, ter v videčih očeh, v katerih je vid nastanjen, tako izhaja „prilichenje“ prilike iz uma in doumevajoče duše. „Motrite zdaj prav tako tudi dušo: če se zaobrne k temu, na čemer zasijeta resnica in bivajoče, tedaj to doumeva in spoznava ter se kaže kot umna; če pa se zaobrne k temu, kar je pomešano s temó, z nastajajočim in prehajajočim, potem dosega le prazna naziranja - in to pomeni: duša je brez vida, ker meče naziranja sem in tja; in tako se zopet zdi kot nekaj, ker je brez-umno.“²³

28

Tu se tudi resnica ne doume, kot se tudi svetlobe ne vidi. Doume se to, kar se nahaja v „luči resnice“, resnično. Na njem se pojavlja (priseva) resnica kot *ón*, „bivajočno“. Kaj naj *ón* tu pomeni, se vidi iz nasprotja z *gignómēnon*: *ón* je to, kar se doumevanju kaže v stalni pristonosti - ne pa izmenjavanje mnenj, ki nastopajo in izginjajo, torej zgolj izmenjavanje ponujenih naziranj. Preskočen pa je vedno že zgodeni in nenehni prehod resničnega v njegovo resnico. Videnje bivajočega ima ne-videnje biti vedno že za seboj.

V skladu, z glavno namero Prispodobne je Ideja Dobrega zdaj ubesedena tako, da je ona *tā*, ki spoznanemu zagotavlja resnico, spoznavajočemu pa zmožnost uma. Prispodoba jemlje „Dobro“ kot to, kar - samo neko bivajoče - pripušča bivati (biti) vse bivajoče: kakor sonce pripušča priti svetlobo, vid in oči v njihovo vselej lastno, vzajemno pripadajoče bistvo - in sicer tako, da vsi dolgujejo svojo oblikovanost (podobo) soncu (so *helioeidés*) - tako Dobro pripušča resnico, vedenje in dušo priti v njihovo lastno, vzajemno pripadajoče bistvo ter jim podeli njihovo podobo - jih naredi za *agathoeide*.

²³ Politeia, 508 d 4 ff.

Zdi se, da je ustrežanje gladko in dovršeno. Tako pa se lahko zdi, ker *ón* ne odpravi svoje dvoumnosti (vzsijanje Dobrega v vsiju resnično bivajočega, resnice na resničnem).

Vendar odločilno, tudi za Platona, še sploh ni bilo izrečeno. Zato se tudi ne zadovolji z gladkim in zato le malo izraznim priličenjem, v katero je bila prispodoba dosedaj umeščena. Sveda se najprej zdi nenavadno, kako Platon vprašanje razvije: da bi poudaril, kako védenje in resnica nista dobro, temveč bivata samo kot rod in podoba (oblikovanost) Dobrega - kakor svetloba in vid nista sonce, temveč le tvorba in uobličanje sonca - govori, navidez kar direktno, o lepoti resnice in vedenja ter o višji lepoti Dobrega.

Lepota²⁴ pomeni Platonu, sledeč izkustvu, ki mu je bilo na razpolago, z mero določeno razmerje delov v neki celoti, in sicer na ta način, da je vsak del določen po vsakem - deli ne prekrivajo niti drugega niti celote, pa tudi celota ne nudi pregleda nad vsemi deli. Nasprotno - v razpeti harmoniji vsak vsem drugim nudi pojavljanje: deli si medsebojno - in tako vsi skupaj celoti, kakor tudi celota vsakemu posameznemu delu - omogočajo navzočnejše bivanja. („Poznemu“ Platonu pomeni ta lepota način biti idejnega kozmosa.)

Platonu ni potreben noben nadaljnji dokaz, da je védenje v tem smislu nekaj lepega; kajti vedenje je prezenca raznovrstnosti tega, kar že vemo (vedenega) v enotnosti razločujoče sestave (razmerij utemeljitve etc.). To, da je tudi resnica nekaj lepega, ni na enak način neposredno očitno, četudi je - po analogiji s svetlobo - videna kot jarem, ki vedenje in vedeno, s tem, da ju razločuje, drži skupaj; ali, rečeno bolj natančno: lepoto resnice lahko sprva, preden je pojmovana na sebi, pa ne zgolj analogno, nagovorimo le v tem ustrežanju. Kajti, na tem mestu Platon omeji tudi resnico, glede na to, kako naj bi bila kot spoznanobivajoča (*hos gignoskoméne*) razumljena; kasneje to zamejitev spet odpravi.²⁵ Dobro pa je napram tej le-

²⁴ Pri eksplikaciji lepote v Državi že ne moremo rabiti doložitve lepote iz Fajdrosa, ki izvira iz zaostrene zastavitve tega vprašanja.

poti vedenja in (doumeti) resnici povzdignjeno kot to, kar je še mnogo lepše.

Da bi videli, v čem obstoji višja lepota Dobrega, rabimo Prisodobno s soncem. Sonce prinaša vse v *eno* vidnost, s tem ko slehernemu bivajočemu dopušča njegovo lastno vidnost. Vidnost, v katero je dospelo vse, kar se kaže, je tako Eno, kot tudi Mnogo; vidnost je izvorno in na sebi *ena*, vendar se ne pojavlja in ne postane vidna v tej enosti, temveč v množtvu in v množtvu pojavljajočih se pogledov. Sonce kot vzrok (prinašatelj) svetlobe združuje in razdružuje v eno to enotnost enega in množstva.

30 Odpirajoči značaj Dobrega, ki dopušča sijati resnico (luč misljivosti) in s tem tudi to, kar je sploh moč misliti, v združenosti razločuje ter tako dopušča bivati odprtost, prek katere je doumljivo to, kar je sploh moč doumeti in kar doumevanje doumeva; ta odpirajoči značaj Dobrega kot tak ne pride do besede, kajti, resnica je v svoji izvornosti prav toliko doumljiva, kot je svetloba vidna. Tako je resnica, vpeljana v Prisodobni sonca, bistveno nemisljiva, kot je tudi svetloba bistveno nevidna: resnica daje mišljenju pregled samega resničnega kot tega, kar se samo pred doumevanjem ne pojavlja. Njena „nevidnost“ je, kot nevidnost svetlobe, *preglednost*. Kakor se enotnost od sonca zagotovljenega vida pojavlja le v množtvu čutnih pogledov (*dóxaí*), ki jih pojavljajoče se nudi, in ki jih sprejemajoče od njega dobi, tako se enotnost od Dobrega zagotovljene prisotnosti pojavlja le v množtvu bitnih pogledov (*idéai*), ki jih ponuja to, kar se mišljenju kaže, in ki jih spoznavajoče vase sprejema.

S tem postaja razvidneje, zakaj se Dobro odtegne neposrednemu dojetju prek logosa - zakaj se samo Dobro doumevanju vedno že pojavlja kot razpršeno v množtvu stvarnih dobrosti: zakaj Dobro, povedano na kratko, nastopa v toliko pogledih, kolikor je idej.

Ideje so in se dajejo. To pomeni: Dobro nudi ideje, namreč poglede samega sebe v množtvu kajstva ali bistva (*ousía*). S tem se Dobro samo pojav-

lja le v moči svoje vpetosti v prisotnost, tj. v svoji lepoti. Dobro samo kot ono samo pa je „po starosti in zmožnosti“ nad takimi *ousiai*, ki izvirajo po njem. Dobro ima svojo bit v bistvu, toda ne kot tako. Kakor vidno v svoji raznovrstnosti privlači (veže naše) videnje, sicer ne iz sebe, temveč s pomočjo svetlobe, v kateri se sonce (četudi je samo to, kar je najbolj vidno v področju, ki ga je razprlo) odtegné videnju, in to prav zaradi vidljivosti stvari, ki jih dopušča prihajati v eno vidljivost, ki se sama ne kaže - prav tako tudi ideje v svoji raznovrstnosti zbirajo k sebi doumevanje (in tako snujejo *lógos*), vse to pa s pomočjo resnice, v kateri se Dobro (četudi najmiseljivejše v področju, ki ga je razprlo samo²⁶) - odtegne doumevanju prav zaradi spoznavnosti bistev, ki jih dopušča v eno doumljivost, ki se sama ne pojavlja. Ta zasnova je kasneje najkrajše formulirana v Filebu: „Zmožnost Dobrega se nam je (sc. 'tistim, ki 'so hoteli zaslediti Dobro v neki Ideji') skrila v vznik Lepega.“²⁷

Samoodtegovanje Dobrega zaradi resnično bivajočega se v sami Prisposobi nakaže v svoji posebnosti le sprevrnjeno. V pregledu lepote, z mero določenega in tako vzdrževanega razmerja mnogih v enotosti ene harmonije, ugledamo Dobro kot enostavno-eno, katerega enotnost dopušča bivanje mnogih enotnosti (idej)²⁸. Vendar pa se v tem pregledu Dobro pojavlja kot bivajoče-eno in na ta način tudi kot najvišje bivajoče - kot káko *ón*, ki ima za svojo obliko *bistva dýnamis*, sámo pa se kot *dýnamis* ne pojavlja. Poskus, da bi mislili bit, dospe vedno znova k bivajočemu.

Ta problematika, ki platonsko mišljenje ves čas, vse do konca, zaposluje in ki si jo to vedno znova dovoli prestopati, se v nadaljnjem razvitju omejenjene Prisposobe le zakrito kaže - ne nazadnje v vladanju vsemu Kaj-stvu, ki je dobremu prisojeno. Neznanska prednost (*daimonía hyperbolé*) *agathón* pa ni v onostranskosti, v kateri bi tudi ostala, temveč v tem, da je Dobro s tem, ko 'nadvladuje' vsako bistvo (vlada vsakemu bistvu) -

²⁶ Tu je utemeljena zasnova *agathón* kot *mégiston máthema*.

²⁷ Philebos, 64 e 5 f, tudi 54 a 1. Primerjaj z 64 e 9, kjer pravi, da je resnica vsebovana v mešanici.

²⁸ „Nauk idealnih števil“ temelji v skritem problemu resnice.

namreč v dopuščanju biti - v tem prisotno in se prav v tem lastnem prisostvovanju ravno skriva.

Vprašanje razmerja idej in njihovega izvora (njihove biti) prinaša izostriž zastavitve vprašanja, v katerem smo prej poskušali zajeti identiteto biti in izvor stvari s pomočjo misli prisotnosti. Tako beremo v Gorgiasu: „Ne imenuješ dobrih zaradi prisotnosti Dobrega, tako kot imenuješ za lepe tiste, pri katerih je prisotna Lepota?“²⁹ Tu je določitev prisotnosti vzeta še na splošno, kakor pač velja za vsako bistvo, ki ga je moč zajeti v ideji - kot za „samo bistvo, kot pravimo, ko v govoru o biti vprašujemo in odgovorjamo“³⁰: bistvo (*ousía*) bivajočega (*ón*) je prisostvovanje (*parousía*) ideje v njem.

32 Aristotel je to Platonovo ontološko načelo razumel v smislu identitete in ga je zato lahko tako preobrnil, da eidos biva le v vsakokratnem bivajočem. Nasprotno pa sega za Platona vprašanje še globlje: če bit bivajočega (bistvo v smislu kajstva) temelji v prisostvovanju samega „kaj-a“, (ideje) - v čem temelji to prisostvovanje samo? To vprašanje je privzelo pod silo platonskega *lógos*a to obliko: Kaj je prisostvovanje kot tako?

Dvoumnost tega vprašanja je očitna. Če sprašujemo po (Kaj-stvu) prisostvovanja, potem je po Platonu na to treba odgovoriti z idejo; tako nastopa samo Dobro in samo Lepo vedno znova kot ideji, čeprav obema manjka sama stvarnost vsakokratnega „kaj“, s katerim nastopita skupaj - še več: katerega, čeprav bivata, ali lahko bivata v vsakem, vedno prekašata (nadvladujeta).

Čisto značilno je, da je tu govor - kot včasih tudi na drugih mestih - o svobodi vsakega lastnega „kaj-a“, ki je prav tako lastna dobroti kakor lepoti, in ki obe usposobi, da se družita z bivajočim ali pa se mu izmakneta, ne da bi bivajoče zato že prenehalo biti to, kar je; značilno pa je tudi, da Pla-

²⁹ *tous agathous ouchi agathon parousía agathous kaleis, hosper tous kalous hois án kállas pare*; Gorgias, 497 e - Primerjaj Phaidon, 100 d; Lysis, 217 e.

³⁰ *Aute he ousia hes lógon dídomen tou einai kai erotontes kai apokrinómenoi*; Phaidon, 78 d.

ton, ko želi povzdigniti samo bistvo in to v razliki z vsem prehodno biva-
jočim, ju vendarle s prav posebno ljubeznijo do obeh (Dobrega-samega
in Lepega-samega), jemlje kot primer: do te mere je - po eni strani - opre-
deljen Platonov pogled na *Idéjo*, in do te mere sta oba *to, kar vlada* v tem
mišljenju.

Glede prednosti Dobrega, ki se pojavlja (priseva) v vsaki ideji, ampak ne
kot ono samo, nam postane, gledano retrogradno, bolj jasno, zakaj je
Platon pri osnutku Prispodobе sonca tako vztrajal na tem, da sam vid ni
sonce - kar se za „podobo“ zdi samoumevno - pač pa da le njegova obli-
kovanost izvira od sonca (je *helioeidés*); tako tudi um in to, kar um dou-
meva, samo že ni Dobro, četudi oblikovanost obojega izvira od Dobrega
(je *agathoeidés*). To razlikovanje je pri Dobrem nujno zato, ker tu obstaja
nevarnost, da na vprašanje, kaj Dobro je, odgovorimo z *ousíai* - in to za-
to, ker se Dobro doumevanju v idejah prikazuje na enak način, kot se gle-
danju prikazuje sonce v zasvetenju čutnih pogledov. (Ob tem vprašanju
se sokratska korektura tistih odgovorov, ki navajajo zgolj posamično na-
mesto enega „kaj“, izjalovi).

33

Primerjava Dobrega s soncem pa bi zdaj lahko, pri preprostem prenaša-
nju, privedla do nesporazuma, ki pa ga Platon nemudoma prepreči z di-
ferenciacijo. Če je sonce, kot vzrok svetlobe, povzročitelj vidljivosti, potem
to še ne pomeni, da je tudi vzrok za prehodno-prebivajoče postajanje
(*génésis*) stvari. Tu pa je sonce ravno to; in tako torej oboje - seveda pa
se v sijanju sploh ne pojavlja kot vzrok *génésis*. Prav tako se Dobro pojav-
lja v idejah kot vidik, ki doumevanju razpira jasnenje, kot *alétheia hos gi-
gnoskoméne*; prisostvovanje Dobrega (*toú agathou pareînai*) idejam ne
zagotavlja (*paréhein*) le spoznanosti (*mè mónon tò gignóskesthai*), tem-
več tudi bit, in to pomeni bistvo (*tò eînai te kai tén ousían*). Vzročnost
sonca je treba glede obeh načinov v mišljenju razlikovati. Enega od njiju
ugledamo v vidljivosti. Vprašanje pa je, kaj je z razliko vzročnosti Dobre-
ga glede ustreznih načinov (od katerih enega doumemo v misljivosti); ka-
ko lahko takšna razlika, če že obstaja, v samem mišljenju vendar ponov-
no vznikne; ali pa sta pravzaprav na področju misljivega oba, bit in mislji-
vost, ter ustrezno še vzročnost Dobrega, eno in isto? Tega vprašanja Pla-

ton ne postavi, niti tega ni moč storiti izhajajoč iz Prispodobe. Vprašanje napotuje k problemu resnice.

34 Nedoločeno tega vprašanja, ali bolje, to, da se to vprašanje ne pojavlja, izvira iz nedvoumnosti, s katero se *agathón* že vse od začetka išče v 'Ideji Dobrega' kot vzrok (bivajoče). Zgled za iskanje tega, kar (!) pripušča bivati ideje, je predhodno uspešno raziskovanje vzrokov v okrožju postajanja: tako kot so lahko ideje, ki pripuščajo videti čisto bistvo (kaj-stvo) stvari, hkrati ugledane še kot temelj vsega postajajočega - pri čemer pa bit sama nastopa kot neko bivajoče (*ón qua óntos ón*) - tako se (vsekakor najpoprej) sprašuje po Ideji Idej, ki vsako *ousía* pripušča bivati in jo naredi doumljivo. Če je potemtakem Dobro vzvišeno nad vsem kaj-stvom, pa se ga vendarle mora iskati kot kaj-stvo. Takó se spraševanje že vse od začetka nahaja v aporiji: če išče Dobro po vzoru ideje, tj. v lastni vsebini stvari, ta vsebina stvari pa jemlje Dobro zgolj kot neko bivajoče, potem bi se spraševanje moralo - analogno *lógosu*, razlikovanemu razmerju videnja in doumevanja - preobraziti v neki nadum, ki bi bil dorasel prednostni enotnosti Dobrega. Ker pa to ni mogoče, se mišljenje zgubi v mišljenju Dobrega zaradi njegove nadenotnosti, tako kot v gledanju sonca ugasne videnje zaradi sončeve nadsvetlosti. „Dvoumnost biti kot Ideje (čista prisotnost in omogočanje)“³¹ naredi tudi resnico-samo (svetlost) nemisljivo: že kot *svetloba* (prisotnost) je nezaznavna: dokončno pa je nezaznavna kot *jasnina* (pri-sostvo), tj. kot sijanje v odkrivajočem pred-prihodu Dobrega, katero pa v tem samo ne bi bilo več mišljeno kot neko bivajoče, pa četudi kot najvišje bivajoče. *Epékeina tes ousías* je izraz brezizhodnosti *lógosu*.

Pojasnjevanje Prispodobe sonca privede mišljenje pred prepad. Tisto, kar je treba zapopasti, je *agathón* kot *mégiston máthema*. Ko pa se zdaj zanj izkaže, da se skriva v prikazovanju idej, so ravno ideje (ki nase vežejo *lógos*) tiste, ki zastavljajo pot dojetja Dobrega-samega, čeprav drugega dostopa k Dobrem razen prek idej sploh ni. Resnica bivajočega zakriva resnico biti. Toda, tudi idej kot takih tako ni moč zadostno dojeti v njih-

³¹ Primerjaj Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Nietzsche II, str. 229.

vi idejni biti, razen s strani njihovega temelja - kot ta temelj pa terjamo *agathón*. Mišljenje je privedeno pred aporijo lastne možnosti: grozi mu, da bo poniknilo v samem sebi.

V tej situaciji se Platon oprime tega, kar je pri Dobrem dozdej postalo vidno: njegove *dýnamis*, moči zbiranja v enotnost enega vidika, ki se pojavlja v mnogoterosti, enotečih vidikov. Namig na Lepoto Dobrega, sprva dozdeven odmik, pomeni v resnici dostop k doslej edino možnemu dojetju stvari: samó v moči pripuščanja prihajanja mnogoterih bistev v eno prisotnost samokazanja se kaže Dobro samo.

Hiperbolično bistvo Dobrega (kot izvora prisotnosti nasploh) je vsekakor doumljivo logosu (vzdržujejo ga ideje, teh se tudi drži) le prek analogije, analogije prisostvovanja idej v bivajočem oz. v umu. Analogija različnih načinov prisotnosti je reazvita v *Prispodobí daljice*. Da ta analogija nudi dostop k Dobremu, to je mogoče zato, ker je Platon sposoben razmerje Idej in bivajočega misliti z dveh strani: če ga misli od bivajočega proti Ideji, se to razmerje imenuje „udeležba“ (*méthexis*) bivajočega na njegovi biti; če pa ga misli od Ideje proti bivajočemu, pa se to razmerje imenuje „prisostvovanje“ (*parousía*) biti v bivajočem. Platon misli udeležbo idej na Dobrem, da bi mogel misliti prisostvovanje Dobrega v idejah - in obratno. Ta dialektika, ki se v *Prispodobí daljice* pojavi kot najvišje vedenje, je prehod skozi ideje v celoti - prehod se pri idejah prične in se k njim tudi povrne - gre torej za prehod skozi v enotnosti razlikovano celoto idej v njihovem razvrščujočem se sestoju (Lepote-same), v katerem in kot kateri ima Dobro svoje bistvo.

Prispodoba sonca se sklene s tem, da je treba Dobro misliti kot izvor, kot prisostvovanje. Prisostvovanje pa se ne pojavlja kot ono samo, temveč le v pogledih tega, kar ravno v tem prisostvovanju pride do prisotnosti: v bistvih. Zato ostane govorjenje o *parousía* dvosmiselno. Če se bit *ón*ta *hós gignómena* dojame v *parousía* idej, potem ostaja v identiteti „kaj-a“ zapopadljiva diferenca *ón* in *ousía*, to pa zato, ker je samo dojetje, z ozirom na videnje in doumevanje, *horân* in *oneîn*, različno. Če pa se bit idej dojame v *parousía agathón*, potem je en in isti um - sam logos, *autós ho*

lógos, tisti, v katerem ideje pri-sostvujejo-in-se-pojavljajo. *Dýnamis* Dobrega, ki vlada nad vsem kaj-stvom, dopušča, da se ideje, ki *bivajo* v prisostvovanju Dobrega, hkrati pojavljajo kot bivajočnost bivajočega (*ousiá tou óntos hos gignoménou*) in še kot to, kar je v prisostvovanju stalno prisotno (*óntos ón*). Tako je „prisostnost“ na sebi dvoumna: zaradi moči in zmožnosti Dobrega je „dinamična“; ker pa se za umevanje pojavlja samo v stalnem obstoju idej, je hkrati tudi „statična“. To dvoumnost biti Platon zasleduje v dialogu *Sofist*. Premišljanja v *Državi* pa v *Prispodob*i daljice zasledujejo štiri načine prisotnosti idej.

36 V omejitvi resnice na njeno spoznavnost in v kasnejši odpravi te omejitve se izrazi njena dvoumnost: resnica se nahaja v posebnem načinu „misljivosti“ Dobrega, ki, kakor „vidljivost“ sonca, vodi pogled, ki sledi jasnečemu sijanju v pojavljanje, k prizorom, takó da ti v vsiju prisotnosti pogled istočasno prestrežejo in zadržijo. *Prispodoba* sonca jemlje resnico kot pojavljanje (iz-sijanje) pogledov v vsiju**Dobre-obliko-vanosti*, kot njihovo prisotnost v prisostvovanju Dobrega. Problem resnice je v dvoumnosti pomena prisostvovanja. V *Prispodob*i resnica ustreza svetlobi, ki od Dobrega (kot od sonca) sije, *katalámpei*, navzdol, na ideje (kot na vidno) in jih v jasnini pusti priti k biti in misljivosti (kot k postajanju in vidljivosti). *Resnica* sama se pojavlja na način *idej*, ki zagotavljajo medsebojno preglednost, in tudi preglednost bivajočega. Prisostvovanje Dobrega *biva* (prihaja v odprtost vidika, uma) kot stalna prisotnost resnično bivajočega in se v njej skriva kot jasna.

Skrito dogodevanje jasnine v razkrito prisotnost prizorov se vrši v njihovi doumetnosti, v umu. Doumljivo se kot táko pojavlja v *nous*, takó kot vidljivo v vidu; v umu se dovrši dogajanje biti. S tem se um kot odprto mesto prisotnosti premakne v ospredje; prvenstvenost uma razkriva, v čem um prebiva (kot prebiva v očeh vid): dušo.

Platon v *Fajdonu*³² z zadnjim dokazom nesmrtnosti določi dušo, *psyché*, po njeni bistveni obliki (*morphé*), življenju, katerega vzrok (pra-stvar) in nosilka je. Življenje je spet razumljeno kot prihajanje v odprtost pojavlja-

nja; to velja tako za področje vidnega, *tópos horatós*, kot tudi za področje misljivega, *tópos noetós*.

Duše ne smemo razumeti niti „psihologi(sti)čno“ niti zgolj antropomorfno. Kaj duša sploh je, je določeno in razvidno zgolj iz načina, kako so v njej navzoči pogledi. Če so ideje kot one same navzoče v čisti prisotnosti, potem je duša, ker ima pri sebi *misljivo, misleča*: kot čisti um je kraj prisotnosti vseh *ousíai*, v enotnosti in razlikovanosti hkrati - celota vseh v čistem vsiju stalno razkritih in samo tako navzočih kajskosti. Kot človeško spoznavanje pa je duša do te mere udeležena na čisti biti duše, kolikor tudi ideje v njej prihajajo do očitne prisotnosti. In nasprotno, če so ideje navzoče v neočitni prisotnosti, potem jih duša privede v pričujočnost, ki je sama zaprta, ni očitna - tako je v živem bitju. Na ta način je „človeková bit“ v človeški duši tako rekoč dvojno navzoča: zaprta v živo bitje 'človek', ki kot tak šele *postane* telesen (kar pomeni, da prebiva le prehodno), in še v razodetosti Ideje 'človek' v samospoznavanju v človečnosti.

37

V skladu z uvidom, da si mora človek sam priskrbeti svojo človeško bit v *épiméleia*, je njegovo bitje kot človek določeno zgolj po načinu, kako so v njegovi duši prisotni očitni pogledi (samega sebe in vsega drugega, s čimer ima opravka) - čutni prek telesa in njegovih organov, miselni v prehodu duše skozi njo samo.

Duša je, splošno rečeno, prisotnost idej - bodisi da so prisotne kot one same (in to se imenuje mišljenje), bodisi, da prisostvujejo - in sicer prek prisotnosti duše kot vzroka življenjskosti - v prehodnem bivajočem, v *gignómenon*, kot njegov temelj in bivajočnost. V tem jih misleča duša ponovno spoznava. Prispodoba daljice, ki razlaga načine prisotnosti idej, se konča z razlago (štirih) *pathémata hen tē psyche*, načinov, v katerih je bit duše določena po vrsti prisotnosti idej v njej.

Te možnosti biti duše, ki tvorijo osnovo Prispodobí votline in v njej razloženim preokrenjenjem duše iz ene biti v drugo, so v svojem medsebojnem

³² Primerjaj Phaidon, 96 ff.

položaju določene tako, da ima vsaka toliko jasnosti (*sapheneia*), kolikor je to, na kar se usmeri (kar sprejme vase) „udeleženo na resnici“ - *alethesias metéchei*. S tem obratom konec Prispodobne daljice napotuje nazaj na začetek Prispodobne sonca. Tam je bilo rečeno, da se duša pokaže kot umna takrat, ko se usmeri na to, kar osvetljujeja „resnica in biva-jočno“.

Kaj *alétheiá te kai tò ón* pomeni, je v Prispodobi pojasnjeno s pomočjo nasprotja. Nočni sij, zaradi katerega je oko slabovidno, je mešanje svetlobe in teme. Temu ustreza postajanje kot mešanje biti in nebiti. In postajanje je: prihajanje na plan na način od-hajanja, pri-sostvovanje na način od-sostvovanja. Nasprotno temu pa prisostvovanje Dobrega - svetloba ali resnica - ni skaljeno ali zmanjšano po nobeni odsotnosti; pa vendar ima Dobro svoj lastni način samoodtegovanja - prav tisto *skrivanje*, v katerem hkrati krije ideje (jih otme v prisotnost) in hkrati za-kriva svoje prisostvo-vanje kot tako (ga rešuje v izvor, v vladanje).

38

Prisostvovanje in deleženje, *parousía* in *méthexis*, samo navidez na isti način vzajemno imenujeta isto razmerje biti in bivajočega: deleženje, ki v deležniku *ón* postane beseda,³³ kaže na bivajoče, ki je zastalo v prisotnost, v njegovem „kaj“; *parousía* Dobrega v „bivajočem“ tako rekoč zastane. To, kar obstaja v stalni prisotnosti, je *alethos ón*. „Bivajočno“, ki v Prispodobi sonca pojasnjuje smisel resnice, imenuje ta „kaj“, na katerem se pojavlja sijanje, in s tem zakriva to, po čemer je „resnično bivajoče“. Raz-krivanje v prisostvovanju Dobrega se skriva v raz-kritost bivajočega.

Toda pri tem „stanju ne more ostati; „dinamika“ *agathón* ga takoj preki-ne: kot izvorna enotnost prisostvovanja terja zbiranje razpršenih pogle-dov v enotnost prisotnosti; terja zmožnost *kínesis*, ki stalne ideje v živem prepletu reši iz njihove *stásis* in jih pusti bivati tako, kakor izvorno so - to je neka zmožnost, ki v služenju biti in sledeč njenemu dogajanju „varuje“ bit; ona terja *živi lógos*, um, dušo. Prihajanje resnice iz razkrivanja v raz-kritost je določujoči začetek njene preobrazbe v pravilnost doumevanja in

³³ Primerjaj Heidegger: Was heisst Denken, str. 135.

izjavljanja, ter prednosti v katero je duša pozvana prek te začetne zgodovine resnice - je predzgodovina dovršitve metafizike.

Duša kot zbir idej v neki prisotnosti prinaša vznikanje in pojavljanje (prisevanje) vsemu, k čemur prispe kot mišljenje in življenje. Tako je sama v svoji čisti biti podoba (uobličanje) Dobrega - je *agathoeidés*. In prav tako kot Dobro se tudi duša, katere bit je vedno prisostvovanje in nikoli prisotnost, odtegne pogledu Ideje; nikakršne *Ideje* duše ni.

Razlog, zaradi katerega se duša odtegne samodotojtu v logosu, je isti kot razlog, zaradi katerega se samo Dobro kot ono samo odtegne nagovarjanju logosa. Duša je po najbolj lastni biti zbir idej v neki prisotnosti, v njih enotnosti in mnoštvu hkrati: duša je enotnost vedenja in biti. V tej enotnosti je razlagajoče mišljenje, ki se vedno že giblje v nestalno obračajočem se, povzemajočem in razlagajočem predelovanju tega, kar mu je pred-ležeče, ne more izreči. Tudi v spoznavanju je duša to, kar je, namreč zmožnost pojavljajočega se vznikanja - življenskosti. V tem življenju duše se mišljenju, ki najde svojo oporo v idejah, zastavlja problem primernega dojetja biti duše. „Ideja“ duše bi morala v sebi zedinjevati njen „kaj“ (v negibljivosti njenega bistva, ki je pripuščanje pojavljanja).

39

Ta problematika je neodpravljiva. Če se videnje drži tega, kar je izrekljivo in misljivo, potem se mora zadrževati pri tem, *kar* se pojavlja kot tisto stalno, in mora „videti skozi“ prisevanje, ki kot tako ostaja nevidno; pojavlja se samo v svoji zmožnosti na (že) pojavljenjem. Nasprotno pa, če motenje zasleduje živost, tj. vznikanje kot takšno, potem mora tisto stalno pogleda, če ne že opustiti, pa vsaj vzgibati, narediti gibljivo. Edino primerno rekanje o duši mora v samem sebi „tvoriti“ (ukinjlive) vidike, ki razlagajo „kaj“ in „kako“ prisostvovanja duše v dopuščanju izhajanja pogledov, ne da bi pri tem uničili enotnost njene zgodovine in njenega poslanstva.

Zato se Platon pri pretresanju *agathón* posluži „podobe“. V njej se sicer *agathón* pojavlja celo kot najvišja *ousía* - gre za videz, ki mora biti spet odpravljen, da se zagotovi Dobro kot izvor, ki prisostvuje v vseh bistvih.

Polég tega pa mora biti duša, nosilka in vzrok vsega pojavljanja v prisotnost iz tega izvora, osvobodjena videza, da je neko „stalno bivajoče“. Rekanje o biti duše mora samega sebe vzdrževati kot gibljivo. Poved duše ima pri Platonu obliko *mita*.

Platonski mit je filozofski. Ni „predlogičen“, temveč je prešel *lógos*; le v protiigri z njim je resničen, tj. razkrivajoč. Logos sam je skrepenela oblika, mit sam je brezobličen tok. Le njuno medsebojno zrcaljenje osvobodi gledanje duše.

Resnica kot jasnina v platonskem smislu je zrcaljenje prisostvovanja v predsevu (pojavljanju) prisostvujočega. Usoda duše pomeni lastno opolnomočenje (sebe-osvojitve) iz enotnosti izvora - da bi ohranila mnogovrstnost stalnih pogledov v enotnosti ene prisotnosti. Bistvo živosti je po Platonu stalno dohitevanje sedanjosti. Slehera takšna duša izvira iz resnice in se v njej zadržuje. Dogodevanje resnice v pogledih stalnega je obvarovano v poslanstvu duše. Tudi človeška duša je takšna zaradi deleženja na resnici. Takšna pa je lahko zato, ker je v njej prisotna resnica.

Prispodobi sonca in daljice, ki govorita o sopripadanju resnice in duše, imata dve „nadaljevanji“ - najprej - Prispodobo votline, ki pripoveduje, kako človeška duša spet najde nazaj v svojo čisto nepomešano bit.

Druga zgodba pripoveduje o njenem pri-hodu iz resnice. Kot mit jo najdemo v dialogu Fajdros. Členi se na uvod, ki razlaga, kaj duša je (namreč izvor življenja³⁴), in na samo poved o življenju duše. Ta pa spet kaže, drugo za drugim:

³⁴ Phaidros, 245 c 5 - 246 a 2.

-
1. idejo živega bitja kot pojavljanje duše³⁵,
 2. planjavo resnice kot kraj izvora duše³⁶,
 3. skritost in zmislenje kot usodi duše³⁷,
 4. poslanstvo (poslanje) lepote kot spominjanje duše na izvor³⁸.

Uvod in sama poved vsaka na svoj način razvijata temo: neuničljivo živost duše v resnici in iz nje; uvod kot misel (*lógos*), poved pa kot zgodbo (*mythos*) - in šele v soigri obeh postane „duša nasploh“ v svojem *giblivem kaj-stvu*, tj. v svoji resnici vidna.

Kot mit pripoveduje poved najprej o življenju bogov; „to pa naj je seveda takšno, kot je bogu všeč; táko naj bo in takó naj se imenuje“ - vendar pa Platonu ne gre za to; gre mu zgolj za to, da se v življenju bogov dobi podoba čiste biti duše. Ta se človeški duši pojavlja kot njen „Odkod“. (Mit nas svari pred tem, da bi se ta „Odkod“ spet vzelo kot neki bivajoči temelj.) Platonski mit je aitiologija človekove biti, je mito-logična utemeljitev človeškega bistva; je zgodba bistva človeka.

41

Kraj tega izvora (porekla) je planjava resnice - *tò aletheías pedíon*; in tako se Platon razglasi, kot „tvega“ (*tolmetéon*) poved duše, za tistega, ki govori o resnici, za tistega, ki v okrožju resnice to, kar se tu kaže, zbirajoč polaga pred nas - *peri aletheías légonta*.

Če pred-govor predstavlja bistvo duše, kakor tu mišljenju pred-stoji (*psychlēs ousian te kai lógon*), da bi se že iz (od) izvora (*ex arhês*) pojasnilo ob-stajanje (mirovanje, ustavljenje) (*stênai*) tega „Iz-sebe-in-na-sebi-gibnega“ (*toû hyph' eaûton kinouménou*) - potem poda poved njeno idejo (*idéa*). Te pa se ne sme predložiti (*lektéon*) táko, kakor je (*hoíon mén esti*) - to bi bila vsekakor stvar božje razlage - temveč na človeški način, v podobi, kateri *ustreza* (*hó dè heoiken*), namreč, v enotni moči krilate konjske

³⁵ 246 a 3 - 246 d 3.

³⁶ 246 d 3 - 248 c 2.

³⁷ 248 c 2 - 248 d 3.

³⁸ 249 d 4 - 250 e 1.

vprega. Mit poroča o izvornem *skustvu* resnice. (Od daleč odzvanja Parmenidova poučna pesnitev.)

Mit dopušča, da v krogotoku (*periodós*) blaženih izgledov (*makáriai théai*) sovpadeta *pot* in *zor* duše. Nebo, (polno) zaokrožena obla vseh poti in gledišč, je tisto odprto samo, v katerem se nič ne more skriti niti ne more kaj zasenčiti česa drugega - to predstavlja izhodišče potovanja bogov - (gre za podobo čiste biti duše) - v katerem bogovi brez napore prehajajo od slehernega skozi sleherno k slehernemu bivajočemu, in to na ta način, tako, da vse jemljejo s seboj v eno potovanje, ki je v sebi odpotovanja iz (*brezkrajnem*) izhodišču, in prihod na nadnebno mesto (*hyperouráneos tópos*), kjer jih naokrog vodi prevračanje celote: dohitevanje sedanjosti (v katerem je sama duša sebi stalno vnaprej že tam, kamor dospe), je v prehodu skozi celoto „stalno“ (stoječe) gibanje, v katerem vsako bivajoče s svoje strani dopušča videti samo sebe in vse drugo.

42

Bližina besed bog, boginja (*theós, theá*) in gledanje (*théa*), s katero se Platon v pripovedi igra; spominja na resnobno šaljivost etimologije „resnice“ v Kratilosu³⁹: *alétheia* kot *ále theía* - kot božje potovanje (oz. blodnja). Nasplòh je mit poln takšnih reminescenc. Edina imenovana boga pa sta Zevs in Hestia. Zevs, ta, ki potuje najdlje, je (če sledimo Kratilosu⁴⁰), potomec velikega razuma (*megáles tinòs dianófas ékgonos*), je naslednik⁴¹, ki v sedanjosti kaže dedove poteze; kot vnuk mišljenja se Zevs upravičeno imenuje sin neba, Uranosa, zato, ker se pogled (*ópsis*) v višino - iz katere dospe v prisotnost (*paragígnetai*) neoslavljeni duh (*tò akératon tou nou*), ta čista preglednost biti v nepopačenem pogledu vseh idej - imenuje nebeški pogled: *ouranía, horôsa tà áno*. Boginja Hestia, ki ob začetku potovanja ostane doma (in tako skupaj z Zeysom kaže celoten razpon duše v skustvu resnice), medtem ko se potujoča duša osvežuje (*hestiatheísa*) ob gledanju - se v dialogu Kratilos⁴² imenuje kar „bistvo stvari“ - *he tòn*

³⁹ Kratilos, 421 b. -

⁴⁰ 396 a - c.

⁴¹ Tako je v Prispodobí sonca sonce „potomec“ Dobrega; Dobro si je ustvarilo sonce po lastni podobi.

pragmáton ousía Hestía kaleísthai. In končno je človek (*ánthropos*) tam ta ⁴³, ki pozorno pretehta, kar je videl - *anathron hà ópope*.

„Nebo“, kraj vznika neskajljenega vidika vseh vidikov, in „nadnebno mesto“, ta v sebi krožeči, stalno-gibni, vedno hkrati v začetek in konec prihajajoči tir enotnosti vseh vidikov, kažeta to „bistveno bistvujoče bistvo“ - *ousía óntos oûsa*; in v okrožju te bivajoč bivajočne biti se nahaja poreklo resničnega vedenja - *peri hén tò tês alêtheoûs epistêmes génos*.

Beseda *génos*, ki se pojavi, kjer se ob besedni tvorbi *ousía óntos oûsa*, nakazuje dvojje, prvič: da se poljana resnice v gledanju „pro-padle“ duše kvišku - duša prebiva v telesu kot ostriga v lupini, t. p. v mešanju svetlobe in teme, resnice in neresnice, neskritosti in skritosti, prostega pojavljanja kot ona-sama in zasenčenega pojavljanja v *gignomenon*, ki v postajanju samo postavlja eno naziranje pred drugo in tako samo sebe za-stavi (zakrije) - torej, da se *pedíon aletheías* pojavlja kot v nekem o-ziranju nazaj k izgubljeni deželi. In drugič, kar temelji v prvem: da se čisto sijanje ene v drugi, glede na resnico, zdi vezano na neki lastno bivajoči kraj, *tópos*. Vzrok temu, da pride čisto prisostvovanje v pri-vid bistva in bistvo v predsev bivajočega, bivajoče pa v tej obliki prispe v vidik - je neodpravljlivi človeški način gledanja⁴⁴. Resnica se pojavlja samo še na resničnem, ki iz nepričujočnosti v-haja v vedenje. Mišljenje o biti bivajočega postane filozofija - in ta je „naravna zmožnost“ človeka.

Platon predoči človeško kot tako s pomočjo ločevanja božje biti in božjega videnja. Ločevanje, ki ga Platon opiše v zgodbi padca duše z neba, ne zajame človeške duše tako, kot je sama „na sebi“ (kakor razloček in ločenost od biti, merjeno na tej), temveč zopet le tako, kakor se duši kaže takrat, ko svojo izvirno bit spominjajoč povpričuje. Pokaže se kot ta, ki je navdana z *odtegom resnice, léthe*. Človekovo bitje se torej pojavi kot „tuvwxyz“: med čisto bitjo v nepopačeni preglednosti tega, kar se prosto po-

⁴² Kratylós, 401 cd.

⁴³ Kratylós, 399 c.

⁴⁴ Zaradi tega Platonu ni neizogiben le spoprijem s Parmenidom, ampak tudi s Protagoro.

javlja kot ono samo (resnično) - v biti tega je duša čisto na vrhu (*télea ousia*) - in med popolnim odtegom vidika v pro-padli biti zgolj živega bitja. Padec duše pomeni ugašanje vidika. To kot tako ostaja duši še skrito. Odlomek mita, ki govori o padcu, postavlja⁴⁵, in to v tem zaporedju, drugo poleg drugega *alétheia*, *alethés* in *léthe*.

Človek nastane, ko se njegova duša iz neskritosti „biti“ (kot idej) prestavi v skritost⁴⁶. Ta skritost je skritost biti - ne zgolj zato, ker se bit zdaj „daje“ kot postajanje, temveč tudi in predvsem, ker si duša prizadeva iz postajanja (medsebojnega izpodirvanja) danih pogledov) spet najti *izgubljeni prizor (pogled) biti*. Skrivanje ni preprosto le odtegotanje pogleda na biva-joče (pozabljenje tega resnično bivajočega), ampak: pozabljenje biti kot biti. Človekova duša si je - kar mit pripoveduje v podobi - skritost položila pred resnico⁴⁷.

44

Ta del povedi duše spominja na konec mita o *Er-u* s konca Države⁴⁸. Tam zveemo, kako gredo duše, potem ko so zapustile najvišji kraj (s katerega so gledale pas svetlobe, ki drži skupaj⁴⁹ nebo in zemljo), prek polja skrivanja - *tò tes Láthes pedíon* - in prek reke brezskrbnosti - *pàra tòn Haméleta potamón* - preden so zalučane na vse strani, navzdol v telesno postajanje.

Tudi v *léthe* ostane duša - duša, če išče vznik v pojavljanje: *léthe* je v sebi *phýsis*.

Platonsko razumetje *phýsis*⁵⁰ je, kot se tu kaže, vseskozi enotno: vznik in prisotnost bivajočega v naravni zaprtosti⁵¹. Neprestani spor v literaturi o Platonu med „dinamičnim“ ali statičnim razumevanjem *phýsis*, in med ustreznim „temeljnim pomenom“, kot načinom bistva ali vsosti (celote) bivajočega - že spregleda prav to dvosmiselnost, ki nastopa tako v *phýsis*

⁴⁵ Phaidros, 248 bc.

⁴⁶ Primerjaj Heidegger: *Der Wille zur Macht als Kunst*, Nietzsche I, str. 218 ff.

⁴⁷ Primerjaj Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik - Identität und Differenz*, str. 45 i.n.

⁴⁸ Politeia, X, 614 b i. n., predvsem pa 621 a b.

⁴⁹ *tò phos syndesmon* (616 c) = *phyzón*.i.n.

kot v *ón*. Tudi vznik se ne pojavlja kot tak, temveč le v vzniklem, ki je v doumevanju duše, v *noûs*, privedeno nazaj k očitnosti v svojem „kaj-je“. Osnovna poteza onega „od-sebé-sem“, ki *phýsis* preostane, še preprečuje, da bi doumevajoča duša zahtevala, da je ona temelj prisotnosti doumetega; pač pa duša nastopa kot vzrok. Platon vzdržuje ravnotežje z deleženjem človeško-dojemajoče duše na izvorni biti duše. Ta izvorna bit duše - vseprisotnost idej kot takih - se seveda duši, ki je na njej udeležena, spet sama izvzame kot neko bivajoče: kot duša, ki skrbi - *epimeleítai*⁵² - za to, ker je na samem sebi neoživljeno (kar iz sebe ne vznika) - in na ta način obvladuje svet - *pánta tòn kósmon diokéi*⁵³. Ta dvojnost dospe tudi v človeško dušo: ona je „to, kar“ živo bitje prinaša v naravno (tj. v njem zaprto) prisotnost, hkrati pa vendar tudi to, kar naredi prav to prisotnost pred njim očitno in uvidevno kot ta „kaj“ načina njegovega bistva - in sicer v *lógosu*, katerega to živo bitje „ima“. Človekova *phýsis* je človeška ravno zaradi zmožnosti oziranja nazaj v resnico. Zaradi oziranja nazaj postane poprejšnja, izgubljena in spet pridobljena neskritost tega, kar je na samem sebi očitno - ideje kot *aletheôs ón* - v deleženju človekove duše na njej, pravilnost doumevanja in izjavljanja, postane zadevanje resničnega v ujemanju s tem, kar je bilo duši izvorno pričujoče in kar ji je ušlo v skritost.

45

Tu postane mit utemeljitev nauka o ponovnem spominjanju, ki je bil s strani logosa že predložen. *Anámnesis*, ponovno razodkrivanje pogledov, ki so se izmaknili v skritost, je že vnaprej razkrita, vodena in vzdrževana v *mnéme* - zmislenju na to resnico kot na neko jasnost vseh pogledov. Zmislenje*, kateremu je mit prinešen kot zahvala - *taúta mèn oún mnéme kecharístho*⁵⁴ - se pojavlja kot „temelj“ človekove biti, na katerem se le-ta dovrši.

⁵⁰ Primerjaj Heidegger: Einführung in die Metaphysik, str. 138 i.n.; nadalje, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl., str. 55; ter Vom Wesen und Begriff der PHYSIS.

⁵¹ Primerjaj Heidegger: Der europäische Nihilismus - Nietzsche II, str. 223 ff.

⁵² Phaidros, 246 b 6.

⁵³ 246 c 1 f.

* das Andenken.

⁵⁴ Phaidros, 250 c 7.

Spominjanje se ne nanaša na posamezne ideje, na neskrto v njegovi mnogovrstnosti, tako kot ponovno spominjanje, temveč na neskrto, na zedinjeno prisostvovanje vseh idej, in sicer ene z drugo, ene po drugi in ene v drugi. Zaradi takšnega zmislenja lastnega izvora bistva, in v njem, je človeku *resnica* neizgubljena in neizgubljiva, četudi je že vstopila v predsev *resničnega*. Zmožnost človeka, da je, pred vsem dejanskim, v zmislenju svojega izvora že v resnici, ki jo vendar išče - mu prihaja iz resnice same, ki ga je privedla v njegovo bistvo, še preden je sploh prišel v to življenje, in ga v svojem bistvu še vedno drži, saj živi v okrožju neskrto. Človek ne more sam takó razviti mišljenja, ki je enovito in edino - kot resnica, kot Dobro - kot se sam ponovno spominja idej v mnogovrstnih načinih in stopnjah anamneze. Toda *anámnēsis*, ki se nahaja v okrožju *lógos*a, temelji po svoji zmožnosti v *mnéme*, o kateri ve edinole mit kaj povedati.

46

Resnica dopušča človeku biti človek, „ker duša, ki ni nikoli gledala neskrto (ampak le neskrto), ne bo vstopila v to (čutno) obliko (človeka)⁵⁵“. Človek biva, je kot človek v ponovnem spominjanju nekoč uzrtih pogledov resničnega; najvišjo možnost svoje biti doseže, ko svoje zbirajoče pojmovanje povzame v enotnost zmislenja, opirajoč se na obliko vsakokratnega kaj-stvar - *suníēnai kat' eĩdas*; „zaradi zmislenja človek vedno po svoji zmožnosti prebiva pri tem, v česar prisotnosti je bog (prav zato) božanski“.⁵⁶ Ta božanski način človekove biti je po Platonu filozofija.

Filozofija - zbir pogledov (*lógos* teh *eĩde*) iz razpršenosti Dobrega nazaj v eno pričujočnost, ki se imenuje duša - je odgovor in ustrežanje človeka dogodju resnice, ki se kot jasnina skriva v stalni prisotnosti *tistega* bivajočega, ki se imenuje resnično. Ta odgovor izvira iz razlike biti in bivajočega, ki se daje kot *prisostvovanje* in *udeležba* (*parousía* in *méthexis*) in se s tem kot diferenca skriva v identiteto *ón*.

⁵⁵ Phaidros, 249 b.

⁵⁶ 249 c.

Filozofija, kakor platonsko mišljenje sebe pojmuje, je zmisljenje resnice v razpustu (ločitvi) biti v bivajoče. To zmisljenje zatone v dovršitev metafizike; v njej je dovršen razpust biti. Če pa se ta razpust obrne k misljenju kot tisto, kar je treba misliti, potem postane le-to misljenje⁵⁷ prihoda biti iz dovršene difference.

Taûta mèn oûn mnéme kecharístho.

Prevedel Aleš Košar

⁵⁷ Primerjaj Heidegger: Zur Seinsfrage, 2. Aufl., str. 32.

Ideje dobrega še ne poznamo dobro. Še ne vemo, kaj v resnici je. Vemo, kaj pomeni dobro, če je govor o dobrem jabolku. Jabolko je dobro ali pa ni dobro, se pravi, je zrelo in okusno ali pa še ni zrelo in je zato kislo. Nekaj je dobro narejo ali pa ne, se pravi, da je tedaj narejeno slabo. Imamo dobre in slabe avtomobile, pa tudi dobre in slabe ljudi. Ko govorimo o slabih ljudeh, ne mislimo na to, da so to ljudje slabe konstrukcije, kar velja za nekatere avtomobile, temveč menimo, da so ti ljudje hudobni: zli. Dobro v nasprotstvu z neokusnim pomeni torej nekaj drugega kot dobro v nasprotnosti s slabim in spet nekaj drugega v nasprotstvu z zlom. Dobro videti ne pomeni videti dobro.

48

Kljub različnim pomenom dobrega pa vendarle vselej uporabimo isto besedo (isti označevalec), kar naš nujno vodi do vprašanja, ali navsezadnje le ne gre tudi za nek skupni, temeljni pomen dobrega. Za en in isti pomen, ki se nato cepi na različne podpomene.

1. Ideja dobrega kot kriterij boštvenosti bogov

Prav ta en in isti pomen dobrega je po Platonu ideja dobrega, dobro v svojem čistem izgledu: dobro kot tako. Obenem pa je ideja dobrega še nekaj, natančneje, nekaj veliko več. Ne pomeni namreč le pomena (označenca) dobrega, ampak dobro kot stvar samo. Ideja dobrega ni le dobro kot tako, ampak tudi dobro samo. Še več: pomeni singularno, če že ne individualizirano in personificirano Dobro. Individualizirano in personificirano Dobro bi bilo tisto, čemur bi lahko rekli Bog: Dobro v svoji singularnosti pa, četudi je nekaj božjega, še ni Bog. Kaj pa tedaj je?

Najprej, kaj imajo oz. imamo za dobro ljudje? Ko si Platon postavi (*Država* 505b) to vprašanje, se zdi, da smo že tudi blizu pravemu odgovoru. To-

da stvar se spet v hipu zaplete, saj Platon ljudi kot ljudi takoj za tem odri-
ne in sicer na ta način, da jih razdeli na maso in elito. Ljudje iz množice
so *hedonisti*, za dobro imajo predvsem užitek ali naslado, izbranci pa so
fronezisti, tisti, ki vidijo dobro v pameti, v premissljenosti in preudarnosti.
Ne eni ne drugi pa nam po Platonu ne znajo zares povedati, kaj je do-
bro. Prvi, hedonisti, (si) morajo celo priznati, da se uživanje marsikdaj sla-
bo konča, v tem primeru torej sploh ni več razlike med dobrim in slabim.
Drugi, fronezisti, pa se sučejo v nekakšnem krogu; takole nam jih pred-
stavi (505c) Platon: «Po eni strani nas zmerjajo, da ne vemo, kaj je dobro,
in potem spet govorijo z nami, kakor da bi mi to vedeli. Pravijo namreč,
da je *dobro* spoznanje dobrega, kakor da bi mi vedeli, kaj mislijo z bese-
do „dobro.“» Vseeno pa vsi, prvi in drugi, težijo k dobremu. Vsi si želimo
dobro; in to ne kako navidezno, temveč resnično dobro. Morda še lahko
pristanemo na navidezno pravičnost in se zadovoljimo z navidezno lepo-
to, nikakor pa ne moremo vzeti za dobro nečesa, kar za nas ni dobro:
«vsakdo hoče dobro tudi v resnici imeti in se zato za navidezno dobro
sploh ne zmeni». Tudi k pravičnosti in k lepeni navsezadnje težimo zara-
di tega, ker sta nekaj dobrega. Ne težimo k dobremu zaradi pravičnosti,
temveč težimo k pravičnosti, ker je ta nekaj dobrega.

49

Tudi s tega vidika je ideja dobrega torej vrhovna ideja. Le pod njenim okri-
ljem lahko uzremo in spoznamo dimenzije drugih idej. Prav zato je tako
zelo pomembno, čez vse pomembno spoznati, kaj je ideja dobrega, nam-
reč ideja dobrega v pomenu dobrega kot takega. Kajti samo na podlagi
tega spoznanja lahko spoznamo tudi to, kaj je dobro v celoti oz. posami-
čno dobro. Kljub temu Platon odstopi od tega, da bi neposredno dojel in
predstavil idejo dobrega ter se zateče k podobi sonca kot poganjka ideje
dobrega, se pravi k demonični hiperboli o vzponu iz votline. Ob tem se
drži načela, ki (si) ga je sam postavil (507b): «Medtem ko posamične stva-
ri lahko vidimo, ne moremo pa jih doumeti, ideje lahko doumimo, ne mo-
remo pa jih videti.» Ideje kot take so ne-vidne. Zato tudi idejo dobrega
lahko le doumimo, si jo mislimo, ne moremo pa je videti ali občutiti.

Paradoks je seveda v tem, da *idea* dobesedno pomeni prav *izgled*; a ker
je to izgled, ki ga ne moremo videti, ne-vidni izgled, si ga lahko le misli-

mo. Toda izgleda spet ne moremo misliti in doumeti drugače kot s pomočjo nečesa vidnega; ki pa ga, vzvratno gledano, kajpada ne moremo imeti več za stvar samo, temveč le za podobo stvari same. Brez ikone, podobne si ideje torej ne moremo predstavljati; ne moremo si jo upodobiti in zato tudi zamisliti ne. Domišljija, iz podob izhajajoča misel je neogibna posrednica med videnim in doumetim. Drugače rečeno: brez mita je logos nepredstavljen. Idejo dobrega lahko doumemo, vzremo s svojim notranjim očesom le skoz podobo sonca. Če to podobo odstranimo, nam ne ostane nič. Potemtakem je Platonov opis, v katerem se neprestano prepletata *ideja dobrega* in *sonce*, sonce kot podoba ideje dobrega in sama podoba sonca, ne samo poetičen, ampak tudi logičen. Sonce omogoča tako stvari v njihovem izgledu kot človekov pogled nanje; ideja dobrega pa omogoča tako umevano kot umevanje, tako spoznavano kot spoznavanje:

50

«Ideja dobrega je torej tisto, kar spoznatljivemu dodeljuje resnico (ten aletheian: neskritost), spoznavajočemu pa podeljuje zmožnost spoznavanja. Je torej vzrok tako znanja kot resnice, ki jo spoznavamo. Čeprav sta resnica in znanje lepa, bo tvoje spoznanje pravilno le, če boš imel idejo dobrega za nekaj drugega in za še lepšo, kakor sta ta dva. Kakor je pravilno reči, da sta svetloba in vid slična soncu, nista pa sonce, tako sta tudi spoznanje in resnica slična dobremu, nista pa, nobena od njiju, dobro samo. Lastnost Dobrega moramo torej ceniti višje.

Nenadkriljivo je to Lepo, ki podeljuje tako spoznanje kot resnico, samo pa je po lepoti še nad njima. Prepričan sem, da ga nimaš za naslado.

Seveda ne, a oglejmo si njeno podobo še pobliže.

Kako?

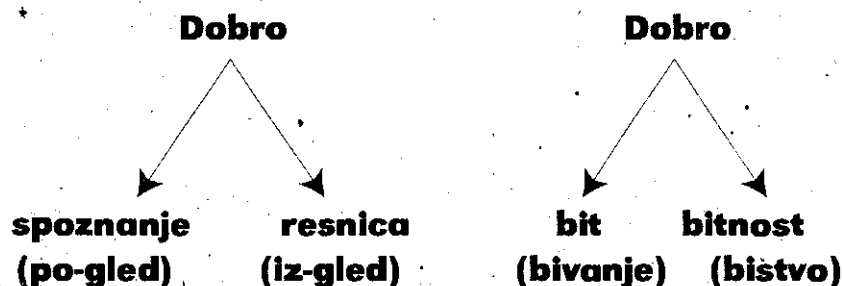
Sonce ne podeljuje vsemu vidnemu samo zmožnosti videnja, ampak tudi nastanek, rast in hrano. Samo pa ni nastalo.

Kako naj tudi bi?

Tako tudi Dobro spoznatljivemu ne dodeljuje samo spoznatljivosti, ampak tudi bit (*to einai*) in bitnost (*ten ousian*); pa vendar Dobro ni bivajočna bitnost (*ouk ousias ontos tou agathou*), temveč jo, onkraj bitnosti (*epekei-na tes ousias*), presega tako po vzvišenosti kot moči.» (508e-509b)

Imamo torej dva trikotnika; pri obeh je na vrhu ideja dobrega oz. dobro kot tako, dobro samo, tj. Dobro:

Zakaj imamo opravka z dvema trikotnikoma? In zakaj nista, če to drži, speljiva drug na drugega?



51

V prvem trikotniku gre za razmerje človeka do Dobrega in do tistega, kar omogoča to Dobro. Omogoča pa resnico, ki v tem primeru (še) ne pripada spoznanju (recimo sodbi), ampak bivajočemu samemu. Ni resnica človeka, temveč resnica bivajočega. Je pa resnica za človeka, tako kakor je tudi izgled bivajočega, tj. navzočnost navzočega (neskritost odkritega) izgled za človekov pogled. Izgled je kot navzočnost navzočega, kot bivajočnost bivajočega obenem tudi bitnost. Bitnost, ki jo nahajamo v desnem kotu drugega trikotnika. In ki torej zavzema mesto resnice v istem spodnjem kotu prvega trikotnika. Resnica stvari je bitnost stvari, stvari kot ne-

česa bivajočega (navzočega). Kaj pa naj tedaj počnemo z bitjo, ki jo Platon enači z bivanjem? Leva kota obeh trikotnikov se očitno ne pokrivata na enak način, kot desna. V drugem trikotniku je človek, vsaj zdi se tako, izključen. Tu so, tako kaže, le Dobro ter bit, (bivanje) in bitnost (bistvo); brez človekovega pogleda oz. spoznanja. Dobro, ki je onkraj bitnosti in ki zaradi tega ni in ne more biti bivajočna bitnost, naj bi bilo potemtakem brez-bitno. Pa vendarle omogoča tako bivajoče v njegovem bistvu in bivanju kot človekovo spoznanje in resnico, na katero se nanaša to spoznanje ter po svoji veličini in moči presega vse, kar je.

Ob sklopu ugank, ob katerih se ob vsem tem znajdemo, zastavimo zato le nekaj vprašanj. Vprašanj, ki so lahko le pogojna in brez odgovorov z vnaprej določenim obzorjem. Zakaj Platon *bit* razume kot *bivanje* in *bitnost* kot *bistvo*? Zakaj Dobro postavlja *onkraj bitnosti* in kaj pomeni, natančno vzeto, *bitnost* v tej sintagmi? Je *bitnost* tu bistvo, ki biva, torej bivajoče v svojem bistvu? Predočeno v svojem izgledu, navzoče v svoji navzočnosti? Zakaj Platon postavi Dobro izrecno le *onkraj bitnosti*, ne pa tudi *onkraj biti* (bivanja)? Ali pa je Dobro, kolikor omogoča tako *bit* kot *bitnost*, tudi *onkraj biti*? Predhodno je seveda heideggrovsko vprašanje, zakaj Platon *bit* in *bivanje* sploh enači?

a) to hyperechon

Ideja dobrega je *to hyperechon*, tisto transcendentno: bit in bitnost, bivanje in bistvo katerigakoli bivajočega presegajoča instanca. Je lepša, se pravi sijajnejša in zato navzočnejša od kateregakoli navzočega. Kot taka je kriterij vsega, tudi bogov in njihovega bivanja. *Ideja dobrega je kriterij razlikovanja lastnosti, ki so vredne, da pripadajo bogovom, od tistih, ki tega niso vredne.* S tem pa tudi kriterij revizije, ponovne ocenitve božjih lastnosti in selekcije, razločitve pravih in nepravih bogov. Kajti to, da je ideja dobrega onkraj bitnosti vsega bivajočega, pomeni tudi to, da je onkraj bitnosti bogov.

Napoved platonovske selekcije bogov na podlagi ideje dobrega nahajamo sicer že v II. knjigi *Države*; tu Platon podvrže kritiki Hezioda in njego-

vo teogonijo pa tudi Homerjeve pesniške pripovedi o bogovih, njihovih medsebojnih spopadih in njihovem obnašanju sploh. Platon zavrne tako Heziodovo zgodbo o Uranovih grozodejstvih in Kronovem maščevanju kot tisto Homerjevo podobo o Zevsu, po kateri naj bi ta delil ne le dobre, ampak tudi zle darove. Vse to ima Platon za spozabo nad bogovi, kajti po njem so bogovi lahko le dobri, ne pa tudi zli. Zató je treba pesnikom, to pa so po Platonu tudi vsi pripovedovalci mitov, prepričati, da bi v dobro urejeni državi še naprej počeli svoje neumnosti in poljubno govorili o bogovih in njihovih lastnostih. Držati se morajo smernic, ki jim jih predpiše ustavodajalec dobre in zato pravične države. Ne pa pesniti po mili volji in si tako o bogovih izmišljati karkoli. Branje Homerja in Hezioda je zato treba prepovedati, na novo nastopajoče pesnike pa, kolikor se ne bodo držali smernic, izgnati iz države. Prav, odgovarja Sokratov sogovornik Adeimat; obenem pa seveda ne more mimo naslednjega vprašanja:

«Toda kakšne so smernice za nauk o bogovih?»

«Nekako takšne: boga je treba v epu, pesmi ali tragediji zmerom predstavljati takšnega, kakršen je v resnici.»

«Da.»

«Bog je v resnici vendar dober in zato ga je treba tako tudi predstavljati. Ali ne?»

«Gotovo.»

«Kar je dobro, ni škodljivo? Ali ne?»

«Tako je.»

«Ali nekaj, kar ni škodljivo, škoduje?»

«Nikakor ne.»

«Poraja to, kar ni škodljivo, zlo?»

«Tudi to ne.»

«Kar ne poraja zla, seveda ne more biti vzrok kakega zla?»

«Kako naj bi bilo?»

«Naprej! Je to, kar je dobro, koristno?»

«Da.»

«Torej je tudi vzrok sreče?»

«Da.»

«Dobro torej ni vzrok vsega, temveč samo tega, kar je vrlo in pošteno, slabega pa ne.»

...
«Dobrega boga imeti za krivca nesreče, take trditve - zoper katero se je treba boriti z vsemi sredstvi - ne sme v državi, če naj velja za dobro, nihče izreči niti je ne sme nihče slišati, ne mlad ne star, ne v vezani ne v nevezani besedi; kajti takšna trditev bi bila brezbožna, škodljiva za nas in v sebi protislovna.»

«Tako glasujem za takšno zakonsko prepoved. Všeč mi je,» je rekel.

«To bi bil potemtakem eden od zakonov», sem nadaljeval, «ena izmed smernic o bogovih, po kateri bi se morali ravnati pesniki in pripovedniki: bog ni vzrok vsega, marveč le dobrega.»

«To zadastuje.»

54 Platon vpeljuje torej državno religijo, religijo z uzakonjenimi bogovi. Z bogovi, kakršne predpisuje filozofija kot agatologija, veda in nauk o Dobrem. Ideja dobrega je vodilo, ki ga filozof uporablja pri razstavljanju starih in sestavljanju novih bogov. Bogov, ki ustrezajo ideji dobrega in so zato (smejo biti) samo dobri bogovi. To so dobro-hotni bogovi; toda ker je Dobro treba uveljaviti za vsako ceno, je ta dobrohotnost z vidika običajnih, Platon bi rekel votlinskih ljudi, istovetna z nasiljem in nasilnostjo. Platon navaja, da bi votlinski ljudje, če bi jih ta le preveč posiljeval z Dobrim, osvoboditelja navsezadnje bržkone celo ubili. Obenem pa molči o tem, da v imenu ideje dobrega in po njej oblikovanih bogovih grozi s smrtno kaznijo in je torej pripravljen ubijati tudi sam. Ševeda ne lastnoročno, marveč s pomočjo države, ki jo skuša ustanoviti.

Kakšni so filozofsko opredeljeni državni bogovi, če si jih ogledamo po bliže? Poleg tega, da so dobri, so (naj bi bili) tudi pošteni; ne lažejo in ne varajo. In medtem ko se ljudje nenehno spreminjajo, raje na slabše kot na boljše, ostajajo bogovi stanovitni. Se ne spreminjajo. Po svojem lastnem bistvu ne morejo postati nekaj drugega ali drugačnega od sebe, saj bi to pomenilo, da postajajo nekaj manj od samega sebe. Skratka, ker bogovi že so najboljši in najlepši in so to, kar so, le kot takšni, ne poznajo predrugečevanja. Vztrajajo v svoji enovitosti, ohranjajo svojo stalno obliko.

b) čistka med bogovi

To morfologijo bogov sklene Platon z naslednjo lapidarno konstatacijo: «Bog torej ni kak lažni pesnik.» (382d) Bog je čisto nasprotje pesnikov, veliko bližje je, kakor bomo videli, rokodelcem, najbližje pa filozofu. Pravzaprav je filozofova projekcija. Je to, kar bi filozof rad bil in kar bi tudi postal, če ne bi bil kot človek že vnaprej omejen v svojih zmožnostih. «Filozof, ki se ukvarja z božanskim in urejenim, postane, kolikor je to človeku sploh možno, tudi sam urejen in božanski.» (500d) Pri človekovi omejenosti gre predvsem za dve reči: filozof kot človek je smrten in njegove moči so v primerjavi z močjo bogov majhne. Kaj šele v primerjavi z močjo ideje dobrega, ki ni samo najbolj vzvišena ali veličastna, ampak tudi najmočnejša. Močnejša od vsega, kar je, torej tudi od bogov. Zato ob tem, ko povzroča največje občudovanje, terja tudi največje spoštovanje.

Ob vsem tem pa ostaja ideja dobrega nekako prazna. Toda ali se s takšno praznostjo ne srečujemo tudi v vsakdanjem življenju? Ali tedaj, ko nekomu zaželimo vse najboljše, vemo, kaj hočemo? Želimo mu, stopnjujoč dobro prek boljšega do najboljšega, le, kakor običajno pravimo, vse tisto, kar si sam želi.

Platon se k svojim bogovom, se pravi k svojemu vidanju boštvenosti bogov zateče potem, ko mu stari bogovi ne zadoščajo več. Ko je tako rekoč zgrožen nad njimi. Nad njihovo pokvarjenostjo oziroma nad tem, da so za ljudi takó slab zgled. Ne gre torej za to, da bi Platon žaloval za stari bogovi, tožil nad njihovo odsotnostjo ali nemočjo. Pred očmi nima bega ali smrti bogov. Pač pa je zagledan v dobro kot tako in dobro kot obče dobro, dobro za vse. Ideja dobrega je s tega vidika Platonova predodoba. Obenem pa luč, s katero osvetli stare, tako dobro kot zlo razširjajoče bogove. V celoti vzeto je njegov postopek naslednji: *obstoječe bogove oceni in očisti z vidika ideje dobrega, potem pa tako očiščeno boštvenost bogov preslika na idejo dobrega*. Prav zato ideje dobrega, v nasprotju s trditvami vrste zgodovinarjev¹ filozofije, ne zenači in ne more zenačiti s kakim bogom. V *Zakonih* (716e) Platon v nasprotju s sofistom Protagoro sicer pravi, da utegne biti pravo *merilo vseh stvari bog* in da je ta trditev

upravičenejša kakor pa splošno razširjeno mnenje, da je *človek merilo vseh stvari*, toda merilo tega, kaj je zares bog, slej ko prej ostaja ideja dobrega. Dobro je merilo vseh meril, t. j. vrhovno merilo. Četudi je merilo vseh stvari, tudi človeka, bog, pa je Merilo boga oz. njegove boštvenosti ideja dobrega.

V *Zakonih*, v svojem zadnjem dialogu *Platon* pojmovanje bogov kot temeljne sestavine državne ideologije in s tem nosilcev državnosti kot take zaostri do skrajnosti. Brezbožnikom zapreti s smrtno kaznijo in prepove vsako javno razpravljanje o bogovih. Prepričan je namreč o naslednjem (856b): «Prestopkom zoper bogove sledijo prestopki, ki so uperjeni v prevrat državne ureditve.» Javno je zato dovoljeno oz. zapovedano le čaščenje bogov. Tudi filozofi o naravi bogov ne smejo razpravljati javno, saj bi s tem med množico sejali dvom, marveč smejo, ko si za to pridobijo posebna dovoljenja, o bogovih govoriti odkrito ali odprto le v ožjem krogu. Mladinci pri tem ne sme biti navzoča. Svobodno razpravljati o bogovih pomeni namreč postavljati pod vprašaj tudi zakone, kajti bogovi so zdaj razumljeni predvsem kot zakonodajalci. Kot postavljalci dobrih zakonov, se pravi pravičnih postav.

Prvi stavek *Zakonov* se tako začne (624a) z vprašanjem, ki ga postavi Atenec, vodilni mož tega dialoga: «Dragi prijatelji, kdo velja za utemeljitelja vaše zakonodaje, bog ali človek?» Odgovarja Kleinias: «Bog, prijatelj, bog; to lahko z vso pravico trdimo. Pri nas Zevs, v Lakèdaimonu, od koder je tale, pa jo pripisujejo, kakr se mi zdi, Apolonu. Kajne?» Megilos, doma iz Šparte, pritrdi: «Da.» Ne gre torej za enega in edinega boga, temveč za različne bogove. A bistvena ni njihova različnost, izražena v imenih, marveč njihova skupna zakonodajalska vloga. Ta njihova vloga, kajti bogovi so po definiciji stalni in stanovitni, je porok trdnosti in neomajnosti zako-

¹ «Na prvobiten način (že po Sokratu) opredeljujejo Platonov filozofski interes etična stališča. Zavoljo tega v njegovi prirodni filozofiji smoter izpodrine naravno zakonitost, teleološka misel pa mehanicistično misel kakega Demokrita. Toda tudi nauk o idejah kaže to etično temeljno potezo: najvišja ideja je ideja dobrega, in ta po Platonu naposled sovпада z bogom.» (Karl Vorlaender: *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana 1968, str. 105)

nov. Tako se med branjem *Zakonov*, ni mogoče znebiti vtisa, da je vloga bogov res le vloga.

Tudi v sklepnem delu *Zakonov*, ko se Platon znova zaobrne k zakonodajstvu, so bogovi funkcija. Nastopajo kot funkcija ideje dobrega. «Ali ne sodi», se retorično vpraša (966c) Atenec, «v tem območju k najlepšemu naše razmerje do bogov, o katerem smo že obširno razpravljali? In ali ne sodi sem tudi naše trdno znanje (kolikor je človeku dosegljivo) o obstoju bogov in o veličini njihove moči? Kakor široki množici v državi oproščamo, če sledi samo golemu glasu zakona, tako nikakor ne moremo dopuščati, da se ne bi tisti, ki se potegujejo za mesta varuhov zakonov, z vsemi močmi trudili, da si čimbolj okrepijo vero v bogove.» Na podlagi česa? Platon izpostavi (966d - 967a) dve reči, ki vodita do vere v bogove. «Prva je duša, ker je od vsega, čemur iz nje nastalo gibanje podeljuje neminljivo bitnost, tisto najbolj veličastno in najbolj božansko. Druga pa je red v gibanju zvezd in v vsem drugem, čemur vlada um, ki je vse to lepo uredil. Kajti nikoli ni bil človek, ki je pri prikazovanju teh stvari pokazal spodobnost in znanje, tako daleč od boga, da ne bi bile njegove misli čisto drugačne, kakor to nasploh pričakuje množica. Ta namreč meni, da morajo vsi, ki se ukvarjajo z zvezdoslovjem in z drugimi sorodnimi veščinami, postati brezbožci, saj naj bi prišli do spoznanja, da stvari nastajajo po nujnosti in ne po razumni volji, katere svrha je dobro.» Dobro je torej tisto, kar volji, katere smoter je postalo, podeljuje raz-umnost, se pravi sposobnost umnega urejanja stvari.

Ob tem Platon po analogiji s človeško dušo, ki kljub svoji nevidnosti giblje vse naše gibe in na ta način vodi naše telo, predpostavi tudi svetovno dušo: dušo vesolja kot kozmosa, se pravi lepo urejenega, zlasti glede na kroženje nebesnih teles v njem, sveta. In to dušo bi morali zaradi vsega navedenega imeti po Platonu potem za boga, natančneje, za boštvo: «To dušo torej, ki prekaša sonce in daje vsem nam svetlobo, s tem da vodi sonce, sedeč na njegovem vozu, ki torej od zunaj ali kako drugače usmerja njegovo gibanje, mora vsak človek imeti za boga.» Vesoljna duša je, če sledimo *Timaju*, nevidno, a vodeče boštvo kozmosa kot vidnega in vodečnega boštva.

Na pravkar navedenem mestu iz *Zakonov* pride, namreč v odnosu do sanca, do največjega zblížanja med idejo dobrega in dušo veselja in prek nje z bogom kot boštvom. Ne pa tudi do izrecnega poistovetenja. Saj je tudi duša, tako kakor sonce, ta zdaj za stopnjo nižje, le ikona, podoba ideje dobrega. Tisto, kar dokazuje obstoj vesoljne duše in njeno božanskost, je lepa urejenost tega vesolja, ta pa je, tako sklepa Platon, lahko posledica le neke umnosti. Nekega uma in iz njega izhajajočega raz-umnega hotenja. Hotenje pa je raz-umno le, kolikor je volja do dobrega. Tako smo spet pri ideji dobrega.

2. Hedonizem, fronezizem in entuziazem

Vendar se v *Zakonih* nahajamo pretežno pod obnebjem fronezistov, katerih namen in dolžnost je, da ukrotijo in obvladajo hedoniste. Ob tem spopadu *fronezizma* s *hedonizmom*, premišljenosti z uživaštvom pa se zgubi *entuziazem*; entuziazem, ki prevladuje v *Državi* in vseh spisih (ob *Državi* so to še *Simpozij*, *Fajdon*, *Teajtetos*, *Parmenid* in *Fajdr*) iz takojimenovanega srednjega, se pravi zrelega, ne pa že tudi starčevskega Platovega obdobja. Grško besedo *enthousiasmos* prevajamo, sledeč latinskemu prevodu te besede z *inspiratio*, s slovensko besedo *navdušenost*; vendar glede na grški koren, tj. *theos*, ne gre za dušo in duševnost, temveč za prežetost z boštvenim. Za božanski navdih, katerega izvor pravzaprav ni v človeku, marveč v boštvenosti tistega, kar nas nezadržno, se pravi vse do norosti privlači.

Ideja dobrega, na katero se opremo, ko utrjujemo red in mir, vodi do državnega terorja nad drugače mislečimi in se navsezadnje pretvori v sodne vislice in policijski pendrek. Zato se lahko vprašamo, ali je ideja dobrega tudi dobra ideja. Ali ni to slaba ideja? Ideja dobrega je dobra za tiste, ki so dobri. Toda to, kaj pomeni biti dober, določa država. Določijo vnaprej zakonodajalci. Po Platonu naj bi bili to bogovi oziroma z boštvenim bogov ujemajoči se filozofi. To pa pomeni, da se sučemo v krogu. Saj kriterij boštvenosti bogov ni nič drugega kot ideja dobrega.

a) Eros kot demon želje po nesmrtnosti

Po Platonu ni dvoma, da je ideja dobrega dobra ideja. Da je, naprej, ideja lepega lepa ideja. In, še naprej, da je ideja nesmrtnosti nesmrtna ideja. Če se nam še zdi nekako samoumevna, ko slišimo, da je ideja dobrega dobra ideja ali ideja lepega lepa ideja, pa nas misel, da je tudi ideja nesmrtnosti nesmrtna ideja, vsaj za hip vznemiri. Nekako zatakne se nam. V čem naj bi bil smisel te misli? Nekaj odgovorov na to vprašanje dobimo v Platonovem dialogu Simpozij; v tem dialogu je tisto, kar nas vodi do nesmrtnosti in nas zato navdaja z entuziazmom, lepota. Neposredno entuziastično čustvo pa je ljubezen. Ljubezen, ki jo Platon že na izhodišču razume erotično.

Zato Platon opisava ljubezni, namreč skoz Diotimino pripoved, ne začne s temi ali onimi stvarmi, ki so nam, kolikor imamo okoli sebe radi lepe reči, morda vseč, temveč za izhodišče takoj vzame spolno ljubezen, ljubezen do drugega, lepega spola. Bog, natančneje, božanski demon entuziazma je Eros.

59

Vendar erotika, ni, takoj posreduje Platon, samo spolna ljubezen; ni zgolj seks. Eros v temelju tudi ljubezen do drugega spola ni, marveč je ljubezen do ploditve v njem, do porajanja v lepem oz. skoz lepi, tj. ženski spol. A čemu in zakaj? «Zato, ker pomeni zarod za umrljivo stvar neko večnost in neminljivost. A če je Eros, kot sva dognala, želja po trajni posesti dobrega, morajo ljudje obenem z dobrim nujno hrepeneti po neumrljivosti. Iz tega izhaja, da je Eros tudi teženje za nesmrtnostjo.» (206e - 207a) Gre za obrat, ki mu v novejšem času na primer sledi, najbolj dosledno v knjigi *Čas in drugi* (Le temps et l'autre, Paris 1947), Emmanuel Levinas. V tem obratu nahajamo dva bistvena premika. Ljubezen do lepega, a smrtnega se izkaže kot želja po nesmrtnosti, natančneje, ponikne v njej. Lepo postane s tem posrednik, se pravi sredstvo nečesa drugega. Nečesa, kar je dobro samo na sebi in ne šele prek sebe.

«Slišati je nauk», pravi Diotima, «da ljubijo tisti, ki iščejo svojo polovico. Moj nauk, prijatelj, pa pravi, da ni ljubezni ne do polovice ne do celote,

ako ni ena ko druga nekakšno dobro. Ljudje so pripravljeni celo, da si da-
jo odrezati roke in noge, če vidijo, da so jim v škodo. Kajti po mojem ni
nikdo navezan na svoje, razen če imenuje kdo za svoje *to dobro, to slabo*
pa za tuje. Zato je ni reči, ki bi jo ljudje ljubili, mimo dobrega ... Eros je že-
lja po trajni posesti dobrega.» (205e in 206a)

Lepo je torej lepo, kolikor je za njim dobro, dobro pa je dobro, ker navse-
zadnje pomeni nesmrtnost. Drugače rečeno: le tisto dobro, ki prinaša ne-
smrtnost, je resnično dobro. S tem, v povezavi dobrega z nesmrtnostjo,
smo se prvič doslej srečali z vsebinskim, obenem pa odločilnim določilom
dobrega. Tisto, kar je zares dobro za človeka kot smrtno bitje, je njegova
nesmrtnost. Bi to bila, s tem bi se bržkone še danes vsi strinjali, če bi bi-
la zares mogoča.

Človekova smrtnost, končnost njegove biti je tisto, kar Platona najbolj mu-
či. Doživlja jo kot nesrečni, pogubni manko biti. Ob tem izhaja iz grške re-
ligije, po kateri kozmos ni razdeljen le na zemljo in nebo, mapak tudi na
ljudi in bogove. Ljudje so smrtni, bogovi pa nesmrtni. Zato je v grški po-
eziji, ko je mišljeno razmerje med ljudmi in bogovi, pogosto govor kar o
smrtnikih in nesmrtnikih. In vse, kar ni smrtno, kar naj bi ne bilo umrlji-
vo, Grki, vključno s Platonom, razumejo zato kot nekaj božanskega. Svojo
zenačitev Erosa z željo po trajni posesti dobrega, tj. po resnični nesmrtno-
sti Diotima utemelji zato na naslednji način:

«Vsi ljudje nosijo v sebi plodilno slo, ljubi Sokrates, in sicer v telesu in v
duši. In kadar dozoriijo svojih let, želi narava ploditi. Ploditi pa ne more v
grdem, ampak v lepem. Zakaj ploditev (to je združba moža in žene) je
božansko delo, saj sta spočetje in zarod neumrljiva principa v umrljivih
stvarih, le da v neskladnem ne moreta biti. A kar je grdo, je z božanskim
zmeraj neskladno, lepota pa skladna. Zato je lepota delež boginji poro-
da, ki pomaga ob rojstvu. Kadar se plodilna sla približa lepemu, se zve-
seli pa se radostno razliva ter plodi in rodi; ob pogledu na grdo pa se ne-
jevoljno namršči in bolestno stisne, skrči se vase in ne plodi, temveč nosi
svojo plodilnost dalje kakor težko breme. Kadar potemtakem bitje dozori

in mu pride ura plojenja, se zbudi v njem nemir in strastno kopnenje po lepem, ki naj bi ga rešilo mučnih težav.» (206c,d)

Vendar človek svoj telesni nagon, svojo spolno slo lahko preusmeri; se ne preda spolnemu plojenju, temveč plodilni sli duše. Odslej ne bo rojeval telesnih otrok, temveč bo, potem ko se bo po spreobrnitvi na novo rodil, namreč v duši, rojeval otroke uma. Hegel bi rekel otroke duha. Freud pa bi se razgovoril o sublimnih oz. sublimiranih otrocih; saj tudi ljubezen, s katero imamo opravka onkraj spolne ljubezni, po njem ni nič drugega kot sublimacija. Platon vso zadevo razume seveda drugače. *Želja po nesmrtnosti je za Platona že tudi nesmrtna, tj. božanska želja.* Ker je želja duše, ki je kot duša neumrljiva in zato nesmrtna. In kolikor pomeni biti nesmrten isto kot biti božanski, je duša vselej že tudi božanska. Je tisto božansko v človeku. Namreč v človeku kot časni, tj. začasni in zato minljivi sestavi telesa in duše. Tudi bogovi, kakor Platon izrecno navaja v *Fajdru*, so sestavljeni iz telesa in duše; vendar ta sestava pri njih ni razstavljiva, temveč trajna. Prav zato niso umrljivi; saj so nesmrtni kot celota, torej tudi v svoji telesnosti. Pri človeku pa je neumrljiva in zato nesmrtna (božanska) le duša, medtem ko je telo umrljivo in je zato kot celota smrten tudi človek.

Platonu gre za to, kako kljub temu, kljub svoji telesni umrljivosti doseči nesmrtnost. Doseči jo je moč, sporoča Platon po Diotimi, prek naslednjih šestih stopenj vzpenjanja:

«Kdor hoče ubirati pravo pot do te reči, je treba, da že v mladih letih začne hoditi za lepimi telesi in da ljubi, če ga njegov vodja pravilno vodi, najprej *eno samo telo* ter seje vanj lepe misli. V nadaljnjem bo sprevidel sam od sebe, da je lepota enega telesa sestra lepoti vsakega drugega in da bi moral biti, če mu je do lepega lika (*eidei*:izgleda) kot takega, hudo neumen, ako bi ne spoznal, da je lepota v vseh telesih ena in ista. Ko mu vznikne ta zavešt, bo opustil prehudo strast do posameznika, ker se mu bo zdela zaničljiva in malenkostna, in bo postal ljubitelj *vseh lepih teles*. Na naslednji stopnji bo opazil, da ima *lepota duš* večjo vrednost kakor lepota teles in tako bo zadovoljen, ako bo našel koga s krepostno dušo, če-

tudi morda brez posebnih telesnih čarov, pa ga bo ljubil in skrbel zanj ter skušal zaploditi v njem take misli, ki mladega človeka plemenitijo, in bo tako prisiljen tudi v *običajih in zakonih* videti in opazovati lepoto; in ko bo spoznal, da je ta vsepovsod istega rodu, se bo zavedel, da telesna lepota le malo pomeni. Po običajih in zakonih bo vzdignil oči do *vednosti*, in odprla se mu bo lepota miselnega sveta. In ker bo gledal tako že na obilico lepega, mu ne bo služil več v enem liku, zadovoljen nemara z lepoto kakega posamičnega fantiča ali moža ali običaja, kakor malenkosten in tesnosrčen nevoljnik, temveč se bo obrnil na široko morje lepote, in vanjo zatopljen bo rodil mnogo lepih in žlahtnih misli in izrekov, v filozofiranju brez zavisti, dokler ne bo, po njem okrepcan in močan zagledal pred seboj luč ene same vednosti, to je, vednosti o *lepoti kot taki*.» (210a - 210d)

Imamo torej razporeditev, po kateri je na levi le lepota spolne zapeljivosti, na desni pa vse druge in drugačne oblike lepote:

62

<i>lepota</i>	↔	<i>lepota deškega telesa</i>
	↔	<i>lepota vseh teles</i>
<i>spolne</i>	↔	<i>lepota duše</i>
	↔	<i>lepota zakonov</i>
<i>zapeljivosti</i>	↔	<i>lepota različnih vednosti</i>
	↔	<i>lepota vednosti o Lepem</i>

Na koncu, ob šesti, najvišji stopnji lepote pride torej do določenega premika. Medtem ko na poprejšnjih stopnjah prevladuje hrepenenje po Lepem, se na zadnji stopnji Eros in Lepota povsem ujmeta. Vednost, ki ve za Lepo, je tudi sama lepa. Nadvse lepa. Je z vidnostjo Lepote sovpadajoče videnje Lepote. Vsaka od navedenih stopenj nas, ko se vzpenjamo po lestvici, pripelje bliže Lepoti. Zato vsaka od njih terja oz. zasluži tudi višjo stopnjo občudovanja. Tako čudenje, ki raste od stopnje do stopnje, vse bolj odriva in prekriva izvirno začudenje nad tem, da vse to, kar je, sploh je. Čudenje *biti* (bivajočega) spodrine občudovanje čedalje bolj *bivajočega*, dokler ne dospemo do Lepote, ki je božanska, tako da na tej najvišji stopnji v hierarhiji bivajočega občudovanje ne more biti drugega kot oboževanje. A tudi to oboževanje je pravzaprav že onkraj njega samega,

onstran oboževanja, saj Lepota, četudi je božanska, ni kaka lastnost bogov.

Lepote namreč ne smemo razumeti kot lastnosti nečesa ali nekoga, marveč kot lepo samo; gre za *auto to kalon* oz. za *to theion kalon* (211e), za božansko lepo ko tako. Zanj je značilno prav to, da ni v sestavu nečesa drugega. Da sploh ni v prostoru in času. Gre za Lepo, ki ni nastalo in ne bo prešlo. Ki je torej *večno*; ki ne raste in se ne zmanjšuje. Ki je dovršeno in stanovitno; ki je vselej istovetno s seboj, tako da ne more biti za ene nekaj lepega, za druge pa nekaj grdega. A čeprav ni razvidno iz ničesar drugega, vse drugo, kolikor je nekaj lepega, deleži na njem. Mora, če naj bi bilo lepo, deležiti na lepoti kot taki, se pravi na Lepem.

c) božanska Lepota

Kdor se dotakne tega božansko lepega, to pa lahko doseže le ob skrajni vrlosti, se zato dotakne resničnosti onkraj podob. Se dotakne lepega v njegovi čisti neskritosti, platonsko rečeno, navzočnosti. Pred seboj nima več lepih podob lepega, marveč je sredi neposredne vednosti o Lepem. In odkar ga je uzrl neposredno, ga zre prav kot lepo samo: kot božansko lepo. Zato ni več rado-vednež, marveč videc. *Ob uzrtju lepega kot lepega se filo-zofija spremeni v teo-filijo, se rado-vednost pretvori v bogo-ljubnost.* Sam bogo-ljub pa s tem doseže tako zaželeno nesmrtnost, tj. božanskost.

Kakšno nesmrtnost? Ob tem vprašanju vznikne vrsta problemov. Lahko govorimo tudi o protislovnostih. Sprva, ko prične govoriti o Erosu, začne Platon z lepim kot lepoto; nato lepo pretvori v sredstvo za dosego dobrega (nesmrtnosti); končno pa v središče spet postavi lepoto, katere vrh je tokrat lepo kot tako samo, se pravi (božansko) Lepo. Doseči to Lepo pomeni doseči (božansko) nesmrtnost. Od tod entuziazem vzpenjanja po stopnicah lepote do Lepega, medtem ko je bila zamenjava lepega z dobrim podrejena fronezističnemu obračunu s spolnim hedonizmom. Ob približevanju nesmrtnosti pa se obenem zastavi tudi naslednje vprašanje: Če je duša kot duša že sama po sebi nesmrtna, čemu naj bi se človek po-

tem še posebej trudil za nesmrtnost svoje duše? Ali le svoje duše ali samega sebe v celoti, torej tudi svojega telesa? O kaki neumrljivosti človekovega telesa, ki bi bila odvisna od njegovega obnašanja, Platon ne govori nikjer.² Svojo posredno telesno nesmrtnost dosega človek po njem, kakor smo videli, le s pomočjo spolnega razmnoževanja. A takšna nesmrtnost dosegajo tudi živali. Zato ta in takšna nesmrtnost Platonu očitno ne zadošča. Druga in drugačna nesmrtnost je v igri. Toda kakšna?

Zdi se, da nas iz pričujoče zadrege lahko reši teorija o preseljevanju duš, s katero se, v obliki mita, konča *Država*; po tostranski smrti, se pravi po ločitvi telesa in duše oz. duše od telesa, se začne za dušo čas drugega in drugačnega življenja, namreč življenja v onstranstvu: življenja med smrtjo, ločitvijo duše od teles in ponovnim rojstvom, ponovnim utelešenjem duše. To je obenem čas prehoda, čas izbire nove življenjske podobe in s tem nove življenjske, tj. zemeljske poti. Duša si novo obliko življenja izbere sama: «*Ne bo vas izžrebal Daimon, temveč vi si boste izbrali svojega daimona!*» (617d) S tem pa tudi takšno ali drugačno, dobro ali slabo življenje. Pač glede na pametno ali nespametno novo utelešenje.

Če si bo duša izbrala dobrega demona, bo njeno ponovno zemeljsko življenje *ev-demonično*, srečno, če pa si bo izbrala slabega demona, bo kajpada nesrečna. V čem se ta Platonova misel razlikuje od tiste Heraklitove opredelitve, ki jo izraža 119. fragment iz njegovih misli? Ta fragment se glasi: *ethos anthropo daimon*, človekov etos je demon. Tako *ethos* kot *da-*

² V *Državniku* (269d - 271b) Platon prek Tujca sicer navaja, da se bodo (to se je sicer že večkrat zgodilo) ob kozmičnem obratu, ko se bo vse zaobrnilo, tudi smrtniki zaustavili na svoji poti k starosti in se začeli znova mladiti oz. da bo vstal nov rod, nastal iz umrlih ljudi, ki so že dolgo ležali v zemlji, zdaj pa se bodo v njeni maternici na novo rodili, tako rekoč zrasli iz zemlje. To se bo zgodilo, ko bo zdajšnja Zevsovo dobo znova zamenjala doba Kronosa, zlata doba raja na zemlji. Kar seveda pomeni, da se vse to, vključno s kozmičnimi cikli, dogaja povsem neodvisno od ljudi. Gre za večno vračanje enakega; vendar ne v linearni smeri, zmerom le naprej v smeri gibanja urnega kazalca od 1 do 12, temveč za gibanje od 1 do 12, potem pa od 12 nazaj k 1, pa spet od 1 k 12, itn. Bolj kot s kroženjem, imamo opravka torej z nihanjem.

imon sta izraza, ki ju brez pojasnil ne moremo prevesti: *ethos* ni kar preprosto etos in *daimon* ne kar demon. Seveda *ethos* tudi značaj ni, s čimer je to grško besedo prevajalo subjektivitetnostno 19. stoletje; *ethos* je prej latinski *habitus*; za Heraklita je bil namreč tisto, po čemer in v čemer človek sploh je to, kar je, se pravi človek. Etos je bistvo človeka kot človeka. Je tisto, v čemer in iz česar človek prebiva. Je človekovo notranje prebivališče, tisto, čemur Avguštin kasneje pravi *notranji človek*; Heraklit, ki je še daleč od antropologizma, pa, kakor vidimo, *demon*; demon spet ni kak angel, dober ali hudoben, marveč pomeni tisto, kar izhaja iz same besede *daimon*, se pravi delež usode. Sled tega lahko razberemo še tudi iz zgodbe, kakor se v Platonovi prispodobi odvija po izbiri demona. Po začrtani samoizbiri stečejo naslednji sklepni dogodki:

«Ko so si bile vse duše izbrale svoje življenje, so po vrsti, kakor so izbirale, odhajale k Lahesi; ta je vsaki dala daimona, ki si ga je bila izbrala, da bedi nad njenim življenjem in uresniči njeno izbiro. Daimon je najprej odpeljal dušo h Kloti in stopil z njo pod njeno roko in pod krožeče vretence. S tem je bila izbira, za katero še je duša odločila, dokončno potrjena. Nato je z dušo odšel k Atropi, ki je predla; s tem je postala usoda, ki ji jo je napredla, nepreklicna in nespremenljiva. Od tod sta krenila, ne da bi se bila obrnila, k prestolu Nujnosti in šla pod njim na drugo stran. Tako so storili tudi vsi drugi. Nato so krenili na planoto ob reki Lete. Šli so skozi strahovito vročino in pripeko; ta planota pozabljenja je namreč brez dreves in drugega rastlinja. Ker se je zvečerilo, so se ustavili ob reki Brezskrbnosti; njene vode ne obdrži nobena posoda; vsak je moral popiti določeno količino vode; nespametni so pili čez mero; vsak, ki je pil, je pozabil vse. Ko so spali in je bilo okoli polnoči, je začelo grmeti; vse se je treslo, duše pa je zajel vrtnec in jih v trenutku odnesel v višave, eno sem, drugo tja, v novo rojstvo, v novo življenje; bilo je, kakor da bi se utrinjale zvezde. Njemu niso dovolili, da bi pil to vodo; ne ve pa, kako se je znova vrnil v svoje telo.» (620d - 621b)

Te zgodbe se ni domislil Platon, ampak jo je povzel po pripovedovanjih. Sokrat navaja, da po pripovedi junaka Era, ki je padel v neki bitki, ležal deset dni na bojnem polju, dokler ga niso našli in po dveh dodatnih dneh

pripravili za upepelitev. Toda: «Nenadoma je odprl oči in videl, da leži v jutranjem somraku na grmadi.» Tako se srečamo z dvojnimi zamikom. Najpoprej gre za zgodbo iz druge roke, obenem pa za pripoved iz obsmrtneskega sveta. Če zgodba že ni izmišljena, pa zagotovo ni, niti za pripovedovalca samega, preverljiva. Opravka imamo s tipično platonsko, tj. več kot sokratsko ironijo.

Platon nam tako ne zagotavlja resničnosti pripovedi. Celo verjetnosti ne. Kljub temu pa nam govori o bistvenih, o prvih ali poslednjih rečeh človeka. In na koncu prek Sokrata zatrdi, da bo prikazani mit, če mu bomo sledili, ohranil tudi nas. Srečno bomo prestopili reko Lete, reko pozabljenja ali zakritja ter z verjetjem v nesmrtnost duše in njeno moč, da prenese vse dobro in slabo, ohranili, stopajoč vselej po poti, ki drži navzgor, svojo dušo neomadeževano. Tako bomo ostali prijatelji sebi in vsem bogovom, tu na zemlji in onkraj, v deželi posmrtnih sodbe in ustrezne nagrade. Srečni bomo zdaj in na tisočletnem popotovanju, ki nas čaka. Predpogoj je, da smo bili dobri v tem življenju in da se ob vračanju, potem ko smo že bili na poljani Aleteje, na poljani Resnice (Neskritosti) kot čiste navzočnosti Dobrega, ne spozabimo in ne pijemo niti iz reke Lete, reke Pozabe niti iz reke Amelete, reke Brezskrbnosti. Tako spomin kot skrb sta namreč ti, po čemer in v čemer človek sploh je človek.

d) nadnebni prostor onkraj bogov

Ali so ob tem nasprotstva, kakršna je nasprotstvo med trditvijo (*Država* 619e), da lahko pravilno izbere le tisti, ki «se pri vsakem novem vstopu v življenje odloča v skladu s filozofijo» in trditvijo (*Fajdon* 72e), da «v občestvo bogov ni dano priti nobeni duši, ako se ni ukvarjala s filozofijo in ne odide povsem čista s sveta», sploh pomembna? Preden si odgovorimo, obrnimo pozornost na zasuk, ki ga Platon napravi s sklepno pripombo k zgodbi o početju bogov na nebu:

«Veliki vodja v nebesih (*megas hegemon en ourano*: veliki vladar na nebu), Zevs, se vozi na krilatem vozu spredaj, vse urejuje in oskrbuje. Njemu sledi vojska bogov in demonov, razvrščena na enajst delov, kajti Hestia

ostaja doma v palači bogov. Vsi drugi bogovi, ki so uvrščeni v število dvanajstih bogov in imajo vsak svojo oblast, vodijo svoje v določenem redu. Veliko blaženih prizorov in poti je v nebesnem prostoru, kjer se giblje rod srečnih bogov; vsak izmed njih dela, kar je njegova dolžnost, vselej pa sledi, kdor hoče in more, zakaj zavisti ne pozna zbor bogov. Kadar pa gredo k obedu ali pojedini proti najvišjemu nebesnemu oboku, gre pot strmo navzgor. Pri tem je ta pot sicer lahka za vozove, ki so v ravnotežju in se dobro vodijo, drugi pa komaj sledijo. Zakaj konj slabega rodu je okoren in s svojo težo tlači vprego k tlom, če ga ni voznik dobro vzgojil. Tedaj čaka dušo škrajni napor in boj. Toda duše nesmrtnikov se odpeljejo, ko dosežejo višek, vstran in se ustavijo na nebesnem slemenu, kjer jih kroženje potegne s seboj, in zdaj gledajo to, kar je izven neba.»

Čeprav poleg oboka votline z ognjem in zemlje s soncem na nebu ne bi smelo biti še neke tretje kupole, se tu vendarle spet najdemo pred njo oz. v njej. Kakor osvobojenec pogleda iz votline, tako zdaj bogovi pogledajo - dobesečno, ne v prenesenem pomenu - v prostor nad nebom: «Tega nadnebnega prostora ni še opeval noben pesnik niti ga ne bo noben opeval tako, kakor se spodobi.» Prvi, ki ga bo opisal, a ne na pesniški, temveč na filozofski način, bo Platon (Sokrat) sam. Ker tudi edino on pozna resnico o njem. Edino njemu se je odstrl ta nadnebni prostor, kraj Nadnebnega. Se mu odkril kot to, kar je:

«Na tem kraju, o katerem je pač treba govoriti po resnici (to ge alethes), kar še posebej drži za tistega, ki namerava govoriti Resnico (aletheia), biva nebavna, neoblična in neoprejemljiva bivajočna bitnost, ki jo lahko zre le krmar (kybernetes) duše, um (nous), kajti tu je prostor le za resnično vednost. Ker božanski razum živi le od uma in nepomešane znanoosti, tudi vsaka duša, ki skrbi za njej primerno, sčasoma doseže, da zagleda bivajoče, vzljubi in zre resničnosti (alethe); tako se hrani ter je zadovoljna, dokler je obračanje ne zaobrne spet nazaj na isto mesto. Pri tem kroženju zagleda pravičnost, zagleda razsodnost in zagleda znanost. Ne tiste, ki šele nastaja in je pri vsaki stvari drugačna, ki jo torej le tako imenujemo, temveč v tem, kar je bivajoče, zagleda bivajočo bivajočnostno

znanost. Ko pa je videla vse bivajočo bivajoče in se tako nasitila, se spet spusti v notranjost neba in se vrne domov.» (247d,e)

Ko duša pride domov, postavi voznik oba konja k jaslim ter ju krmi z ambrozijo in napaja z nektarjem. S to nebeško hrano, saj gre za voznika oz. dušo nesmrtnikov, za dušo bogov in ne ljudi. Tudi duša smrtnikov, človeška duša sicer lahko, kolikor sledi boštvenemu in je zato podobna duši nesmrtnikov, dvigne glavo, da bi pokukala v nadnebni prostor. Vendar pa je obenem že povzeta v kroženje in ker jo konja vznemirjata, lahko le za kratek čas uzre bivajoče; pravzaprav le za hip, saj se bo na isti kraj vrnila šele čez desetisoč let. Izjema je le filozofova duša. Z entuziazmom, s hrepenenjem po Lepem in z željo po nesmrtnosti prežeta duša.

3. Sveto

68

Ker se nenehoma srečujemo s sosedstvom lepega in nesmrtnosti, je čas, da se vprašamo tudi po zvezi med njima. Hedonizem kot uživaštvo, kot nagon po nasladi je *živalski*, fronezizem kot zahteva po preudarnosti, kot volja do dobrega je *človeški*, entuziazem kot noro hrepenenje po Lepoti in kot blažna želja po nesmrtnosti pa je *božanski*. Ta blažna norost ali nora blaznost, ki je božanska, ni le na izvoru in religije, ampak tudi na izvoru filozofije.

a) evdajmonija in ekpleksis

Blaznost (to je nekoliko prehuda beseda, a povsem ustrezne besede v slovenščini nimamo) je bila od nekdaj sprejemana s strahospoštovanjem; podobno kot božjast, tj. božja bolezen. Najsibo pri prerokih oz. napovedovalcih prihodnosti, najsibo pri verskih zanesencih, najsibo pri pesnikih, vselej je bila razumljena kot božji dar. Tudi za boleznimi in največje težave, ki so zaradi stare jeze bogov divjale v nekaterih rodbinah, navaja Sokrat v *Fajdru* (244d - 245c), je blaznost našla obrambo in se zatekla k molitvi in bogočastju ter tako zblaznelega rešila tegob, ki so ga dotlej tlačile. Tre-tja vrsta zanesenosti je blaznost, ki je bila spodbujena od muz ter je v pesmih in v drugi poeziji povečevala nešteta dela starodavnikov, s tem pa

vzgajala sodobnike. Kdor pa se brez blaznosti muz približa vratom poezije, prepričan, da bo z umetelnostjo in disciplino postal zadostnj pesnik, doda Sokrat, se sam osramoti, pa tudi njegova poezija. Vse to ne pomeni le tega, da je lepša «blaznost od boga, kakor preudarnost, ki je človeška», ampak tudi to, da «nam bogovi takšno blaznost dajejo v največjo srečo». Ta sreča, namreč kot *eu-tychia*, ne kot *eu-daimonia*, je isto kot srečno naključje, dobitok na srečolovu. Dobitek, ki si ga človek ne more izbrati sam (tako kakor si po Platonu izbere svojega demona), a človeku, ki mu je dodeljen, da krila, sposobnost vzleta, poleta kvišku.

K navedenim, že od nekdanj znanim blaznostim, Platon doda še četrto, dolej neznano maničnost, blaznost, ki bi ji lahko rekli filozofska blaznost, filozofsko eroto-manstvo:

«Govoriti moramo o četrti blaznosti, ko človek vidi lepoto na zemlji in se spominja resnične lepote. Okrili se in okriljen želi vzleteti, a ne more, in gleda kakor ptica kvišku, se ne meni za to, kar je spodaj, tako da ga imajo za blaznega. A to je najplemenitejše navdušenje, najplemnitejše tako za tistega, ki ga je prejel, kot od tistega, ki ga je dal. Kdor je deležen tega, te blaznosti, ljubi, kar je lepo in se imenuje ljubimec. Kot rečeno, vsaka človeška duša je po svoji naravi že uzrla bivajoče (*ta onta*), sicer bi sploh ne bila prišla v to živo bitje. Toda iz tega, kar je tukaj, se vse duše težko spomnijo na ono tam, tako tiste, ki so le na hitro videle ono, kakor tiste, ki so se pogreznile sem in imele nesrečo, da so se dotaknile nečesa nepravičnega in pozabile tam videno sveto (*hieron*). In tako jih ostane le malo, ki se zadosti spominjajo. Te pa, kadar zagledajo kaj podobnega tistemu tam, osupnejo in so vse iz sebe, ne da bi vedele, saj tega ne zmorejo spregledati, katera strast se jih je lotila. Kajti tukajšnjim podobam pravičnosti, preudarnosti in drugih dragocenosti duše manjka sijaj, tako da s svojimi slabimi organi le malokatero duše v podobah, ki jih vidijo, uzrejo tudi v njih upodobljeno. Takrat, ko smo v blaženem zboru sledile Zevsu, a druge kakemu drugemu bogu popolnega izgleda in nastopa, pa se je lepota kazala v vsej luči in razodeta nam je bila skrivnost, ki jo lahko imenujemo najbolj blaženo in smo jo slavili, sami popolni in čisto

čisti, nedotaknjeni od zla, ki nas je čakalo v prihodnje, še ne zaprti v lupinarja, ki mu pravimo telo in ga nosimo s seboj naokrog.»

Filozofski entuziazem, gnan s četrto, se pravi najvišjo vrsto erotomanstva, seže dalj od pesništva. Filozofija seže višje in mora biti zato tudi globlja od poezije. Na vrhu njenega entuziazma je *ekplexis*, zamiaknjenost, ko smo osupli in vsi iz sebe. Ko smo poneseni ali postavljeni v prostor svetega. Ko se nimamo več v svojih rokah, marveč smo v rokah nečesa boštvenega. V rokah boga Erosa kot srednika ali posrednika med nami smrtniki, ljudmi ter božansko lepoto, natančneje, Lepoto, ki jo zaradi svoje boštvenosti vidijo kot tako, v vsej njeni očitnosti in sijajnosti, le bogovi. Tu, v območju zemeljskosti in telesnosti, ta lepota le preseva. Odseva le v odsevih. Zato je nevajeni pogled sploh ne zazna. Tisti pogled, ki je nekoč že uzrl, čeprav le za hip, lepoto samo, pa se je bo spomnil tudi ob njenem najmanjšem siju in že ga bo prevzelo hrepenenje po njej.

70 **b) agalma in/ali stvar sama**

Hrepenenje kot tako je torej predvsem hrepenenje po lepoti, kajti edino lepota je, za razliko od dobrega ali modrostnega, zaznavna z očmi, z očmi, ki so sicer del našega telesa, a obenem naše najhitrejše in najdaljnosežnejše, umu najbližje čutilo:

«Kdor torej nima več svežega spomina ali je že pokvarjen, se ne bo, ko bo zagledal to, kar tu nosi njeno ime, brž pognal gor k lepoti. Kajti ob pogledu nanjo ne občuti spoštovanja, temveč poželenju vdan bi rad kakor četrtonožna žival plodil in porajal otroke; v svoji predrznosti se ne boji ničesar in se niti želje po protinaravni nasladi ne sramuje. Nasprotno pa se tisti, ki mu je bilo razodeto nedavno tega in je veliko uzrl tam zgoraj, najprej zgrozi, kadar zagleda obraz božanskega izgleda (*theoeides*) ali telo s popolno lepoto posnemajočim izgledom, nato pa ga, spet kakor takrat, prevzame strahospoštovanje. A še gleda, stoji kakor pred bogom. In če se ne bi bal očitka, da je povsem zblaznel, bi ljubljencu daroval kakor kakemu božjemu kipu (*agalma*) oz. boštvu. In ko zre vanj, ga oblije znoj in zajame vročica.» (251a)

Človek, ki se mu zgodi to, žari kakor vsak resnični zaljubljenec v ljubezenski vročici. Nor je od ljubezni do ljubljenega, toda to ljubljeno v ljubimcu ni on sam na sebi, marveč tisto, kar je več od njega samega. To več je nekaj svetega, nekaj, k čemur nezadržno težimo, obenem pa nas je groza, da bi se z njim srečali neposredno, iz obličja v obličje; se ga tako rekoč dotaknili. Kasneje Lacan to več poimenuje kar z *agalma*, pač po Platonu, in ga registrira kot *objet a*: mali predmet (po)željenja. Za spolnim poželenjem, v po-želenju po telesno lepem tiči želja po nad-telesni lepoti. Želo te želje je hrepenenje, ki je nostalgija po že videnem, obenem pa entuziazem, ki nas žene v iskanje še nikoli zagledanega. Kajti tu, kjer smo in kakršni smo, ni nič gotovega, vse je le slutnja.

Vendar Platon ne more pristati na to. Izhaja iz *razsvetljenja*, ki se zgodi v trenutku, *exaiphnēs*: nenadoma. Zato tega doživljaja, ki je več od samega sebe, tudi ni mogoče opisati ali obrazložiti: «Vsaj z moje strani», zapiše Platon v takoimenovanem 7. pismu (341c), «b tem ne obstaja in tudi gotovo ne bo nikoli nastala razlaga, saj to nikakor ni izrekljivo kakor drugi nauki (*mathema*), marveč po dolgem sobitju in sožitju s stvarjo samo vznikne v duši nenadoma (*exaiphnēs*), kakor svetloba, ko zažari ogenj in ki se zatem hrani sama iz sebe.»³ To, kaj je stvar sama, nakaže Platon v nadaljnjem; postavi jo na peto, zadnje mesto: prvo je *onoma*, imé („krog“ kot označevalec), drugo je *logos*, pojem (krog kot označenec), tretje je *eidolon*, podoba (narisani krog), četrto je *episteme*, spoznanje (krog s svojimi izpostavljenimi matematičnimi in drugimi lastnostmi) in peto je krog sam, krog kot tak, v svojem povsem čistem izgledu ali bistvu (naravi).

O sami možnosti prikaza stvari same pa Platon poleg že rečenega pravi (341d,e) še tole: «Ko bi se mi izkazalo, da se to da zadovoljivo napisati za večino ljudi in da je to v spisih razumljivo izrečeno, kaj lepšega bi človek v svojem življenju lahko storil, kakor ljudem razkril veliki blagor (*mega*

³ Pri prevajanju tega teksta sem se ob izvirniku in različnih tujih prevodih oprl tudi na prevoda Valentina Kalana (*Anthropos*) in Gorazda Kocijančiča (glej Andrew Louth: *Izvori krščanskega mističnega izročila*, Nova revija-Hieron, Ljubljana 1993, str.34)

ophelos), ter vsem ljudem naravo (*physis*) spravil na svetlobo (*phos*). Prav tako tudi ne mislim, da bi bilo to dobro (*agathon*) za vse ljudi, kakor se reče, z izjemo nekaterih, ki jim zadostuje skromno napotilo, pa so že sami zmožni to odkriti. Druge pa bi to navdalo z neupravičeno prezirljivostjo, ki se pač ne more ujemati s stvarjo; druge pa spet z visokotečimi in napihnjenimi pričakovanji, kot da so spoznali kdove kakšne, vzvišene stvari (*memathekotas*: skrivne dragocenosti).» Najzanimivejša, čeprav ne dovolj upoštevana, je sklepna navedba. Ali ne gre navsezadnje prav za vzvišene stvari? Za Resnico, Lepoto, Dobro? Čemu potem opozorilo na pretirana pričakovanja?

Menim, da so ta pretirana pričakovanja istovetna z misteriji, deloma pa tudi z mitičnimi, pesniškimi upodabljanji. Tudi s takšnimi, kakršnega nahajamo v Platonovem mitu (*Fajdros*) o strmi vožnji bogov, z Zevsom na čelu, vse do robu *nadnebnega*, *svetega* prostora Lepote. Lepota kot lepo samo obstaja v prostoru onkraj neba; ne samo onstran človekovih prebivališč na zemlji, ampak tudi onstran domovine bogov, ki je na nebu.⁴

Saj smo videli, da se duše nesmrtnikov, da se bogovi, potem ko so zri ne-barvno, neoblično in neoprejemljivo bivajočno bitnost onkraj neba, v nadnebnem prostoru, spustijo nazaj v notranjost neba. Se vrnejo domov: na nebo oz. na Olimp. Dejanski dom ljudi je na zemlji, dejanski dom bogov na nebu. Če torej o nadnebnem prostoru že govorimo kot o domu, potem je to neki drug, še ne dejanski dom. Dom, ki dejansko nikoli ne bo postal dom: ne ljudi ne bogov. Kajti tako ljudje kot bogovi imajo telesa; zato kot taki, kot začasna ali trajna celota telesa in duše, ne morejo vstopiti v nadnebni prostor, temveč lahko, s svojo dušo oz. njenim umskim delom, vanj

⁴ Andrew Louth se zato moti, ko pravi: «Platon v svojem Fajdru (247 C) imenuje območje Idej *topos hyperouranios*, nadnebeški kraj - in s tem je prav gotovo mišljeno prebivališče bogov.» (*Izvori krščanskega mističnega izročila*, Nova revija-Hieron, Ljubljana 1993, str. 2). Tudi prevajanje *nadnebnega* prostora z *nadnebeškim* ali *nadnebesnim* krajem, ki nastaja pod vplivom krščanskih besedil, ni pravilno. Pri Platonu ne gre za krščanska *nebesa*, ki so bivališče Boga, marveč za prostor, ki je onkraj bogov, tudi onkraj, pogojno rečeno, Boga, tj. Zevsu.

le zrejo. Nadnebno Bitnost lahko zre, motri le *kybernetes*, krmar, se pravi-*um* kot vodnik k in po nadnebnem prostoru. Resnice in resničnosti: Ideje (dobrega) in drugih idej. Le kolikor so bogovi in ljudje deležni uma, kolikor človek sam deleži na njem, kolikor tako rekoč presega samega sebe kot siceršnje živo bitje, je najprej božanski, navsezadnje pa tudi nadbožanski. Saj se, ko zre v nadnebni prostor, kosa, četudi le za hip, z bogovi samimi.

Pa vendar nas skuša Platon na neki točki zaustaviti. Namreč na točki umnosti. Začrtati skuša mejo, ki jo imata med seboj *mitos* in *logos*, se pravi, postaviti skuša mejo med mito-loškim in logo-loškim. Ju razmejiti, obenem pa vendarle ohraniti njuno spetost. Ju razločiti kljub njuni neločljivosti. Tudi tisto, kar sicer upodablja na mitičen način, s pomočjo mitičnih zgodb, mora biti dostopno umu; še več, resnično bivajočno bitnost je moč doumeti zgolj in samo z umom.

Toda kje v resnici poteka meja med logičnim in mitičnim? Vprašano drugače: Kaj je tisto umno v množici zgodb, ki nam jih pripoveduje Platon? Kaj je z bogovi in kaj je z nesmrtnostjo? Naj jih sprejmemo kot neposredne danosti, naj zgodbe o bogovih in doseganju nesmrtnosti vzamemo kot take, ali pa naj iščemo v njih le umsko jedro? Se pravi: ali mitično, religiozno razsežnost lahko skrbimo na filozofsko ali ne?

V *Apologiji* naletimo na naslednji stavek (24b): «Sokrates krši zakone, ker pohujšuje mlade ljudi in veruje v bogove, ki si jih je sam naredil, namesto v tiste, ki jih priznava država.» Čeprav je Sokrat potem «prostovoljno» umrl, naredil vsiljeni samomor prav v imenu obstoječih (pozitivnih) zakonov države, zgornji očitek z vidika državne pameti drži. Sokrat je iskal pravo, umsko vsebino obstoječih (državnih) bogov in si tako delal lastna boštva. Boštva po svoji, umski podobi. Izrazito takšen bog, umsko boštvo, čeprav je njegova podoba ravno tako oprta na mite, je Platonov Eros. Ko zarisuje in izrisuje umsko podobo Erosa, ga Platon (*Symposion* 203b - 203e) najprej odtrga od tistega, kar je ljubljeno: od Lepote kot resnične boštvene bitnosti. Posledici sta dve: prvič, Erosu je odvzeta polna boštvenost, razglašen je za demona, za (po)srednika med ljudmi (smrtniki) na zemlji

in bogovi (nesmrtniki) na nebu, drugič, odvzet mu je sijaj, ki mu po izročilu (na primer po Heziodovi *Teogoniji*, 120. verz: *najlepši med vsemi bogovi*) sicer pripada:

74 «Tisti dan, ko se je rodila Afrodita, so bogovi imeli slovesno gostijo. Med gosti je bil tudi Poros (najdipot), sin Metide (razumnosti). Po veselici se je vratom približala Penia (bada), da bi prosila vbogajme, kakor je navada ob takih priložnostih. Poros se je od nektarja pijan (vina tedaj še ni bilo) umaknil na Zeusov vrt in tu, okajen, kakor je bil, trdno zaspal. V svoji stiski je Penia zasnovala zviti naklep, češ kaj, ko bi si od Porosa dala zaploditi otroka. Res je legla k njemu ter spočela Erosa. Zategadelj je Eros tudi Afroditin spremljevalec in strežnik, nekaj, ker po svoji naravi ljubi lepoto - in Afrodita je lepa -, zlasti pa, ker je bil spočet na dan njenega rojstva. In kakšnega rodu je, tako je njegovo življenje. Kot sin Bede je zmeraj ubog in vse prej kakor nežen in lep, kot si ga misli velika množica. Sršat in zanemarjen, bos in brez doma prenočuje na golih tleh pod milim nebom ter polega pred vrati in ob poteh - prav kakor mati večni tovariš pomanjkanju. Z druge strani pa se je vrgel po očetu in streže kakor ta na vse, kar je lepo in dobro: pogumen je, drzen in prizadeven, silen lovec in večni kovar in spletkar; spoznanja željan in iznajdljiv išče vse življenje modrost, ob tem pa je mogočen čarovnik, zavdajavec in sofist. Njegova bitnost ni umrljiva, pa tudi neumrljiva ne: istega dne zdaj cvete in živi (kadar je v obilju), zdaj umre pa spet vstane, povsem v skladu z naravo očeta. A kar mu priteka, mu sproti odteka, tako da ni nikdar ne ubog ne bogat. Stoji pa na sredi med modrostjo in nevednostjo.»

Platon Erosa povsem počloveči; to, kar opisuje, je z erotičnostjo, najsibo s spolno najsibo s čezspolno ljubeznijo prežeti človek. Pa vendar uporabi mit ozirna mitu podobno zgodbo. In se ne drži logike, saj izrecno, kakor smo videli, krši zakon neprotislovnosti. Navsezadnje tudi pravilo predstavljalivosti. Kako naj si namreč predstavljamo nekaj, kar je umrljivo in neumrljivo hrati?

Obenem Diotima (Platon) Erosa povsem resno ne le obravnava, ampak ga kot *velikega demona* tudi utemelji: ker bogovi z ljudmi ne komunicira-

jo neposredno, je potreben med obema skupinama posrednik, kakršen je Eros; kot tak posrednik prepenja brezno, ki zija med ljudmi in bogovi, povezuje v zaokroženo celoto tukajšnjost in tamkajšnjost, se pravi, vzdržuje zvezo med njimi na ta način, da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem (s tem prevzema Hermesovo vlogo), najsibo budnim najsibo spečim, pa božje odgovore in zapovedi. Človek pa, ki se spozna na te reči, je zato *daimonios aner*, možak demoničnosti, vsi drugi poznavalci, umetelniki ali obrtniki pa so s tega vidika navadni kmetavzarji. V tem kontekstu se velja spomniti, da je tudi *prisposoda o votlini* prepoznana kot *demonična hiperbola*, kot zgodba, ki nas popelje ven iz zgolj človeškega.

4. Vprašanje miša

Toda v *prisposodi o votlini* pravzaprav ne gre za mit. V njeni zgodbi ni nič mitičnega; skrivnostna postane šele vzratno, kot odsev Platonovega filozofskega zrcala. Če ne bi bila v kontekstu filozofske knjige, bi jo lahko imeli za literarno črtico. Zelo je podobna črtici *Obnemelost* iz Cankarjevih *Podob iz sanj*, ob kateri gre, natančno vzeto, za podobo, ki je protipodoba Platonovi podobi, se pravi zgodbi o uspešnem vzponu iz votline k soncu:

«Zagozden sem bil med ljudi, ki so se gnetli na velikem, ograjenem prostoru, podobnem ovčji staji; nisem razložil, ali je bilo nad njimi nizko sivo nebo, ali je bila streha od rosnega jekla; vzduh je bil gost in strupen, kakor mlaka.

Brez števila ljudi je bilo, glava ob glavi, lice ob licu; poznal sem vse. Ne po imenih, le napol po obrazih, toda videl sem jih vse že nekoč, kjerkoli. Bili so otroci, mladeniči in starci, moški in ženske; gnetli so se in prerivali vsekrižem in vsevprek, kakor raki v jerbasu.

Gibanje, razmikanje in druženje ni ponehalo ne za trenotek; veter je zibal žito na polju, klasje se je priklanjalo in dvigovalo v dolgih valovih. Ali niti eden med vsemi se ni gánil s svojega mesta, še za ped ne. Bilo je beganje brez korakov, prerekanje brez besed, vpitje brez glasu. K tlom so bili

prikovani, drug na drugega priklenjeni, in vendar so bili zasopljani, brez nehanja, kakor oslepel, obtopel sužnji, ki v večnem kolobarju kalajo vodo iz gospodovega vodnjaka. Videl sem, kako so črno zatekale oči, kako so se nabirale rdeče pene kraj usten; to je bila groza, ki strmi brez besed, brez misli in duše; in ne ve, kam strmi.

Če je v pričakovanju in v grozi kaka misel, je ena sama: da bi že bilo, da bi se zgodilo, pa bodi in se zgodi karkoli! Če je kakšna želja, je le ena: stopiti, prijeti, hiteti naproti - kam? - kamorkoli! Ne miru! Oči bi rade gledale, bi spoznale, same bodo planile iz jam! Roka bi udarila, zgrabila, pa če zgrabi samo smrt za golo čeljust! Saj smrt je le ena in je božja, pričakovanje pa je tisoč krivičnih-smrti. Odprite se, vrata, prikaži se sodba; strašnejša nisi od strahu!

Daljši in višji so valovi, ki jih je gnal vihar preko mračnega polja.

76 Kakor za kazen in v zasmeh se je tedaj sodba sama zapisala na ta lica, spačena od groze; in strašnejša je bila od strahu.

Zares, to brezštevilo množico je prešinel trepet in šlo je od srca do srca: bodi zaklet v pričakovanju, v strahu zaklet in večni obnemelosti! Uteči boš hotel, pa ne boš vedel kam, tudi nog ne boš gani! Zavpil bi rad v svoji bolečini, pa ti bo grlo zadrženo; in če bi zavpil, bi te nihče ne čul; prosil bi rad v svojem ponižanju, pa ne boš vedel koga; in če bi prosil, bi te nihče ne uslišal; umrl bi rad, lačnemu in žejnemu ti bo smrt bolj zaželjena od jedi in pijače; toda ne boš umrl; temveč umiral boš vsak trenotek in brez konca; živel boš neživ, sam sebi v sramoto in gnus, plamen brez gorkote, beseda brez glasu, telo brez duše! tako je bilo zapisano na okamenelih licih, v nastežaj odprtih očeh.

Takrat so planile od vseh strani proti visoki ograji bežne sence - njih duše so bile; plezale so kvišku, lovile se, grabile z dolgimi rokami, padale so, nobena ni prišla do vrha; in telesa so bila vkovana k tlom, živa neživa.

Krik neznane bolesti je presunil tišino, krik iz prsi mojih lastnih; in ničesar ni bilo več.»⁵

Skoz krščanska obzorja Cankarjeve črtice *Obnemelost* očitno preseva tudi platonizem: telesa brez duš, brezdušna telesa, duše na begu, a brez uspeha. Iz sočasnega, svetobolnega obdobja evropske zgodovine nam podobni toni zazvenijo iz *Devinskih elegij*; Rainer Maria Rilke v prvi elegiji pravi:

*Kdo, če bi kričal, bi me pa slišal med trumami
angelov? a recimo, da bi me eden od njih
kar na lepem objel: skoprneli bi ob njem,
ki biva močnejše. Kajti lepota je le
strahotnega ravno še znosni začetek
in občudujemo jo, ker se ji sploh ne zdi vredno,
da bi nas pokončala. Vsak angel je strašen.*⁶

77

(prevedel Kajetan Kovič)

Občutenje sveta se je povsem spremenilo. Platon je kljub težavam, ki jih je imel z uresničevanjem svojih zamisli o dobri državi, kljub smrti Sokrata in smrtnim nevarnostim zase v primerjavi s Cankarjem nezaustavljivi, v primerjavi z Rilkejem pa do kraja zaneseni optimist.

Pot do odrešitve je za Platona sicer strma, potrebna sta osvoboditev in spreobrnitev, toda dosegljiva. Moč se je povzpeli na vrh in se sijočih oči iz oči v oči soočiti s soncem, podoba ideje Dobrega. Po Cankarju so vsi naporji zaman. Človeka čaka ne le strah, ampak tisto strašnejše od stra-

⁵ Ivan Cankar: *Zbrano delo* 23, DZS, Ljubljana 1975, str.36-39.

⁶ Rainer Maria Rilke: *Devinske elegije* (prevedel Kajetan Kovič), MK, Ljubljana 1968.

hu. Za Rilkeja to strašnejše od strahu ni nič drugega kot *Tisto*, česar podoba je po Platonu sonce, *ideja dobrega*, le da *To* zdaj v resnici ni nekaj dobrega, temveč nekaj strahotnega: ni nekaj omogočujočega, marveč nekaj pokončujočega. Pod obnebjem takšne vizije napiše slovenski pesnik Venko Taufer konec šestdesetih let poetično dramo *Prometej ali tema v zenici sonca*; v zenici sonca ali čiste lepote je tema in je groza. Lepota, ne lepota kot Lepota, marveč vsaka lepota, pravi Rilke, je strahotnega ravno še znosni začetek. In vsak angel je, prav zato ker je lep, strašen. Za razliko od Platonovega angela, demona Erosa, ki sicer ni posebej lep, a je zagret in uspešen posredovalec med ljudmi in bogovi, s tem pa tudi posrednik do nesmrtni Lepote. Brez Erosa, ki je želo želje po vsem nesmrtnem (boštvenem), tudi vzpona, krilatega zagona do nadnebnega prostora bivajočnosti Bitnosti ne bi bilo.

78

Platon ne pozna nasprotnikov človekovemu vzponu; edina ovira si je človek sam kot na telo, tj. na čutno, na poželenja in strasti vezano bitje. Zdaj je drugače. Vračajo se ovire, ki jih je Platon že odpravil, ovire, kakršno nam opiše Franz Kafka v parabolih *Pred zakonom*:

«Pred zakonom stoji vratar. K njemu pride človek z dežele in prosi, ali sme noter, v zakon. Vratar odgovori, da mu zdaj ne more dovoliti noter. Človek premisli in potem vpraša, ali bo torej smel noter pozneje. „Mogoče“, pravi vratar, „a zdaj ne.“ Ker so vrata zakona odprta kot zmeraj in ker se vratar odmakne v stran, se človek nagne, da bi skozi vrata videl noter. Ko varuh to vidi, se zasmije in reče: „Če te tako mika, pa poskusi, pojdi noter, čeprav sem ti prepovedal. Ampak zapomni si: jaz sem mogóčen. Pa sem šele najnižji vratar. In pred vsako dvorano stoji vratar, eden močnejši od drugega. Že tretji je tak, da ga ne morem pogledati niti jaz.“ Človek z dežele ni pričakoval takih težav; zakon naj bo dostopen vsakomur in zmeraj, si misli, ko pa si bolj natanko ogleda vratarja, ki je v kožuho; ko vidi njegov veliki šilasti nos in dolgo, redko, črno tatársko brado, takrat sklene, da bo vendarle rajši počakal, dokler ne dobi dovoljenja. Vratar mu da prúčko in ga posede zraven vrat. Tam sedi leta in leta.

Navsezadnje, mu opeša vid, ne ve, ali se okrog njega res mrači ali ga le varajo oči. *Pač pa zdaj v mraku zazna sijaj, ki neugasljivo vre skozi vrata zakona.* (podčrtal T. H.) Pred smrtjo se mu strnejo v glavi vse izkušnje teh let in tako nastane vprašanje, ki ga vratarju še ni postavil. Pomigne mu, kajti telo mu je odrevenelo in ne more se več vzravhati. Vrtar se mora globoko skloniti, njuna višinska razlika se je zelo spremenila, človeku v škodo. „Kaj bi še rad vedel?“ vpraša vratar, „nenasiten si.“ „Saj se vsi ženejo za zakonom“, pravi človek, „kako to, da vsa ta leta nihče ni terjal, naj ga spustiš noter, nihče razen mene?“ Vrtar spozna, da je človek na koncu. Nadere ga, da bi dohitel njegov sluh, ki pojema: „Tukaj ni mogel noter nihče drug, ta vhod je bil samo zate. Zdaj grem in ga zaprem.“⁷

Vse kaže, da si je glavna ovira še zmerom človek sam; toda obenem so mu na pot postavljene tudi druge ovire, na primer vratarji, in kdo ve, če ga ne bi kateri od njih pokončal, še preden bi prišel do konca: do Zakona samega. In tudi sijaj, ki da neugasljivo vre skoz vrata Zakona, zagleda šele, ko se mu približa smrt in ko ničesar več ne razloči jasno in razločno. Razen, morda, sam sij; morda, kajti lahko da gre le za privid, za dozdevk umirajočih oči. Poleg tega vsa to zgodbo v Kafkovem *Procesu*, podobno kot tisto na koncu Platonove *Države*, pripoveduje, tudi sam po pripovedovanju drugih, uslužbenec zakona, namreč jetniški kaplan. Ni tudi on, se smemo vprašati, ened od varuhov, če že ne eden od vratarjev na vratih Zakona/Postave?

Kaj pomeni Kafkova parabola? Kaj pomeni Rilkejeva elegija? Kaj pomeni Cankarjeva črtica? V *Procesu* najdemo različne razlage parabole *Pred zakonom*, a nobene dokončne in nobena ni Kafkova. Rilke in Cankar tudi ne dajeta še kake dodatne razlage. Platon pa za razliko od Cankarja, Rilkeja in Kafke sam razloži demonično parabolo *O votlini*, toda ali je s to razlago pomen te parabole izčrpan?

⁷ Franz Kafka: *Babilonski rov*, MK, Ljubljana 1985, str. 10-11); parabolo *Pred zakonom* je prevedel Lado Kralj.

Ne, o tem nam priča vsaj ena dodatna razlaga, namreč razlaga v Heideggrovi knjižici *Platonov nauk o resnici*, razlaga, po kateri gre v Platonovi prispodobi za podobo, podjarmljenja resnice kot neskritosti ideji, tj. izgledu kot čisti navzočnosti. Ni tedaj edini pravilni sklep ta, da moramo tudi Platonovo demonično parabolo vzeti in sprejeti kot umetnino? In da potemtakem tudi Platonove *Države* ne smemo obravnavati zgolj kot filozofsko, ampak tudi kot umetniško delo oz. kot tekst z umetniškimi elementi?

Platonova filozofija je, čeprav v vodilni vlogi, neločljiva od umetnosti. Ker je neločljiva od mitov, ki jih še tudi danes lahko obravnavamo tako z religioznega kot umetniškega vidika. Skratka: pri Platonu se prepletajo filozofija, religija in umetnost. Ne le na žunaj, ko so posamezni dialogi (recimo *Apologija*, *Simpozij* in *Fajdros*) oblikovani na izrazito literaren način, ampak tudi navznoter, skoz »mite« in parabole. Umetniškost v tem okviru pomeni večznačnost. Se pravi, Platonovih »mitov« in parabol ne moremo skržiti na en sam pomen. Tudi tedaj ne, ko nam sam Platon ponuja en sam pomen. Besedo mit postavljam v narekovaja, saj Platonovi »miti« kljub temu, da so miti (kot varianta kakega starega mita), niso miti v predfilozofskem pomenu. So že z logosom preparirani, miti. Tudi tedaj ali prav tedaj, ko se Platon sklicuje na demoničnost.

Platon demoničnost, ki mu pomeni (po)sredništvo med ljudmi in bogovi, uporabi kot sredstvo v spopadu s starimi miti in njihovo dia-boličnostjo. S svojim *demoniskim* »mitom« o Erosu skuša, kakor sam zatrdi, preseči in odpraviti stari *diabolični* mit o nastanku spolnosti pri človeku in s tem o nastanku ljudi kot spolnih bitij sploh.

Medtem ko v starem mitu hrepenimo po drugem spolu, ker smo brez nje ga le polovica, naj bi nas po Platonovem »mitu« ne zanimal niti problem polovic niti problem celote, niti problem moškosti niti problem ženskosti, marveč tisto, kar je v obeh (s)polih več od njiju. Ta »več« je bitnost onkraj celote oz. njunih polovic. Eros po Platonu ne druží dia-bolično razcepljenih (s)polov v sim-bol (v celoto, a z nezabrisljivo dia-bolično zarezo v sredici), temveč »vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi«, »prepenja brezno, ki zija med njimi« (203e). Platona ne zanima spolna razlika, temveč razlika

med ljudmi in bogovi: prepad med njimi kot razlog vseh drugih prepadov. Ideja dobrega naj bi omogočila ne le premostitev tega prepada, ampak tudi njegovo zapolnitev in s tem njegov zabris; se pravi: zacelitev nezaceljivih rane sveta, izbris *dia-bolične* zareze v svetu kot *sim-bolu* ontološke difference, razlike med bitjo in bivajočim. Svet naj bi spet postal parmenidovska celota, gladka krogla, cela in celovita tako od zunaj kot od znotraj. Človek pa naj bi, temu svetu ustrezno, presegel svojo spolno določenost in se (namreč kot človek v najvišjem pomenu, kot filozof) začel obnašati nadspolno, z vidika spolne razlike torej brezspolno. Samo kot taki brezspolni bitji, kot bitji, ki ju določa zgolj in samo njuno oziranje na idejo dobrega, lahko postaneta vladarja filozofske države tako moški kot ženska.

Ko iščemo razloge za dejstvo, ki ga ugotavlja Lacan glede spolnega razmerja, za dejstvo, da to razmerje dandanes ne eksistira, je zato treba reči tole: spolno razmerje ne eksistira, dokler eksistira platonizem. Spolnega razmerja ni, dokler nanj zremo z neke božanske točke: z mesta popolnosti, kakršen je kraj ideje Lepega oz. ideje Dobrega. S tega kraja, od koder naj bi izhajalo ne le prešitje, ampak tudi zašitje nežaceljive rane sveta, se nam sim-bolna celota, karšen je svet in kakršna je celota moškega in ženske, namreč neizogibno kaže kot razcepljena celota. In cepitvena, diabolična zareza v tako videni celoti kot nekaj demoničnega v smislu hudega oz. hudičevskega. Drugače rečeno: že spolna razlika sama po sebi naj bi bila tisto, kar preprečuje spolno razmerje. A spolna razlika sama na sebi ne pomeni nemogućnosti spolnega razmerja, narobe, je njegov omogočujoči pogoj. Tisto, kar onemogoča spolno razmerje, je človekov hrepenejski entuziazem. Entuziazem, ki v drugem spolu išče in terja več od tega, kar ta je. Ki pod obnebjem takšne zahteve človeku zato *ne pusti biti* to, kar je. Ne moškemu, da bi bil moški, ne ženski, da bi bila ženska. In ki zato tudi spolnemu razmerju nikoli ne bo priznal, da je to, kar je. Spolno razmerje je to, kar je, po spolni združitvi. Ta je več od golega telesnega sklopa, vendar to ne pomeni, da je manj od nadtelesne spojitve. Od spojitve, kakršna bi zadovoljila po Platonu proizvedeno metafizično misel. Spolna združitev je to, kar je, ne pa manko tega, kar naj bi bila.

Če želimo razumeti bodisi Platona samega bodisi iz njega izhajajoči platonizem, kakršno je lakanovstvo, torej nikakor ne smemo prezreti mitotvorne razsežnosti Platonovih dialogov. To pomeni, da Platonove misli ne smemo skrbiti zgolj na njegov nauk o idejah. Kakor da bi šlo v Platonovih „umetniških“ prispodobah nato zgolj za ponazoritev tega nauka. Kakor da bi bili Platonovi „miti“ torej že sami na sebi, če uporabimo kasnejšo Nietzschejevo oznako za krščanstvo, platonizem za ljudstvo. Narobe. Platonovi „miti“ so jedro, ireduktibilno bistvo njegove ideo-logije, tj. vednosti o idejah. Vednosti kot videnju, ki je prav po svojem mitičnem razsežju postalo sveto-tvorno videnje. *Platon s svojo mitično ideo-logijo ne proizvede le sveta metafizike, ampak tudi metafizični svet.* Medtem ko svet metafizike pomeni na novo proizvedeni svet, je metafizični svet po metafiziki predrugačeni svet. Platonova filozofija je poetična, kolikor pa s spremembo sveta prinaša spreobrnjenje človeka, tudi religiozna.

82

Filozofija, umetnost in religija so pri Platonu še neločljive. To opredelitev je treba vzeti natanko tako, kot je izrečena: filozofija, religija in umetnost so raz-ločljive, niso pa ločljive. Tudi v tistem smislu ne, ki nam ga skuša podtakniti Platon sam. Ko namreč *prispodoba o votlini* sam označi za tako, ko jo (čeprav posredno prek Glavkonà) imenuje *demonična parabola*, nato pa ji, kakor da bi šlo za dodatek, priključi še *filozofsko samorazlago*, ni njegova lastna zadeva le ta razlaga, ampak je njegova lastna zadeva tudi navidezno predhodna zgodba. Šele če vzamemo *demonično parabolo* in *filozofsko razlago* kot nekaj skupaj pripadajočega, kot celoto, se za res soočimo s Platonovo zgodbo, z mitom v novi, platonovski podobi.

Kot že rečeno, v sami zgodbi o vzpenjanju iz votline k soncu ni nič mitičnega; ta zgodba postane mitična, s tem pa tudi nikoli do kraja razložljiva in obrazložljiva, šele s demonično, onkraj biti, v nadnebni prostor segajočo filozofsko razlago. Tedaj šele, v vzratnem ogledalu filozofske razložitve kot navidezne obrazložitve dobi zgodba o vzpenjanju iz votline dodatni, presežni pomen in se na ta način spremeni v prispodobo nečesa drugega. V prispodobo nečesa zunaj nje, nečesa, kar presega samo to zgodbo in ji tako odvzeme njeno izhodiščno preprostost in presojnost.

Pod obnebjem transcendence izgine transparentnost zgodbe, izgine vistem hipu, ko se zdi, da je sama transcendenca postala transparentna.

Platonova filozofija pomeni genezo novega, platonskega, tj. metafizičnega mita. Mita, ki se ohrani, ko prenovljen vstane od mrtvih, tudi v Nietzschevi zaobrnitvi platonizma, v njegovi prevratni metafiziki. To metafiziko lahko predstavimo z Nietzschejevim stavkom: *Umetnost je več vredna kot resnica*. Vsebinsko stavka lahko razumemo samo na podlagi X. knjige Platonove *Države*, v kateri je umetnost, ker je za dve stopnji oddaljena od resnice (od čistih idej kot edino resnično bivajočega), razglašena za nekaj tretjerazrednega. Umetnine, na primer slike kot proizvodi slikarjev, naj bi bile namreč le *posnetki posnetkov, po-naredki po-naredkov*. Že miza kot proizvod mizarja je posnetek ideje mize, nadčutnega mizastega izgleda kot zgleda vseh po njem posnetih, tj. narejenih in s tem, namreč glede na čistost izgleda, že tudi po-narejenih miz. In te s snovjo, lesom umazene oz. omadeževane, čutno zaznavne in oprejemljive, nikoli čistemu izgledu miz, mizi kot taki ustrezajoče mize potem posname, se pravi upodobi ali naslika slikar. Slikar kot prototip vseh umetnikov, tudi pesnikov. Pravzaprav ponarejenih, tretjerazrednik pesnikov.

83

Kajti (597d) edini pravi ali resnični Poet, izvorni poet v čistem in polnem pomenu besede, «poet bitnostno bivajočega (*poetes ontos ouses*)» je bog kot demiurg idej: kot proizvajalec izgledov. *Po bogu proizvedeni izgled je namreč zgled za človekov, najprej za mizarjev, potem pa tudi za slikarjev pogled*. Demiurgu kot proizvajalcu izgledov v vlogi zgledov pravi Platon zato tudi *phytourgos*, naravo-tvorec. Saj proizvaja to, kar so stvari po svoji naravi, tj. v svojem bistvu. Na prvem mestu je torej bog kot *phytourgos* (kot proizvajalec čistih izgledov); na drugem mestu je *demiourgos*, natančneje, sta bog kot proizvajalec stvari sveta in roko-delec (o bogu zato le v prenesenem pomenu lahko govorimo kot o demiurgu) kot ponarejevalec čistih izgledov v izgledu oprijemljivih stvari za ljudstvo; na tretjem mestu pa je *mimetes*, umetnik, se pravi ponarejevalec kot tak. Vendar pa vsi na neki način pro-iz-vajajo ideje, zato je tudi umetnik kot posnemovalec oz. drugorazredni ponarejevalec *poietaes*: pro-iz-vajalec. Po Platonu je tak proizvajalec celo ogledalo, saj tudi ono omogoči, da se ide-

ja pokaže; da se unavzoči tu, pred našimi očmi, tako da si jo zdaj lahko predočujemo kot nekaj navzočega. Kot v podobi, kot v odsevu zamegljen, obenem pa vendarle (prav skoz ta zamegljen način) prisotno idejo: resnico samo. Resnico, razumljeno iz neskritosti, toda doumeto kot čisto navzočnost. Poudarek je zdaj docela na ne-skritosti, na navzočnosti kot taki: *idea* kot *izgled* stvari je nekaj, iz česar in v čemer se stvar ne samo pokaže, ampak tudi zasije. Zasije in zableski v tem, kar je in kakor je. Tudi (votlinske) sence ohranjajo nek blesk, saj so kot od-sevi resnično bivajočega njegov od-blesk; niso, namreč v svojem bistvu, nič drugega kot sij čiste navzočnosti. Sij čiste navzočnosti, se pravi sij *ideje dobrega* sije skoz neposredni izgled vsakokratno navzočega le na posreden način, toda kot Navzočnost vsega navzočega, kot bivajočnost (vsega) bivajočega je *ideja dobrega* bivajočnostno bivajoči Sij sam. Sijaj tega Sija je tisti sijaj, ki ga na koncu s svojimi že skoraj mrtvimi očmi skoz vrata Zakona zagleda, uzre tudi Kafkov človek z dežele.

84

Platon Sij izgledov, ki se človekovemu pogledu neposredno kaže kot blesk in posredno kot odblesk, dojema (v skladu z dojetjem grškega človeka sploh) kot lepoto. Lepo je tisto, kar se blešči, na primer zlato. A ne zato, ker je zlato, temveč zaradi tega, ker je podobno soncu: soncu in njegovi bleščavi. Zdaj pa Platon, izhajajoč iz tega in takšnega dojetja lepote, sonce razglasi za podobo nečesa še bolj bleščečega. Za podobo še čistejše, vzvišenejše in močnejše navzočnosti. Za podobo ideje dobrega. Je sonce kot podoba ideje dobrega tudi podoba ideje lepega? Sta ideja dobrega in ideja lepega ena in ista ideja? Ideja, ki ima položaj sonca med idejami? In ki je zato morda istovetna z Bogom? Namreč z Bogom, kakor ga razume Platon in kakršen naj bi se po srečanju s biblijskim Bogom razvil v krščanskega Boga?

Zdi se tako. Še v knjigi, ki je s podnaslovom *Religija in filozofija v preteklosti in danes* ter naslovom *Vodnik po idejah*⁸ izšla tudi v slovenščini, nahajamo o Bogu pri Platonu naslednjo trditev: *Bog je poslednja Forma*. Be-

⁸ William Raeper/Linda Smith: *Vodnik po idejah*, Založništvo Jutro, Ljubljana 1995, str. 43.

seda *forma* iz tega stavka je seveda nadomestek za *idejo* in sintagma *poslednja Forma*, ki je Platon kajpada tudi v približku ni nikdar uporabil, naj bi pomenila to, kar pomeni *idea ton agathon*, ideja dobrega. A pustimo učbenike. Tudi Nietzsche, ki je Platona poznal zelo dobro, opisuje v 343. členu *Vesele znanosti* konec platonizma takole:

»Največji novejši dogodek, - „da je Bog mrtev“, da je vera v krščanskega Boga postala nevredna vere - že pričinja metati svoje prve sence čez Evropo. Vsaj za nekatere, katerih oči, katerih *sum* v očeh je dovolj močan in pretanjen za ta igrokaz; kaže, da je neke ravno zašlo sonce, da se je neko staro globoko zaupanje sprèrglo v dvom; njim se mora naš stari svet zdeti vsak dan bolj večeren, nezaupljiv, tuj, „star“. V glavnem pa smemo reči: dogodek sam je prevelik, preveč oddaljen, preveč stran od zmožnosti dojemanja mnogih, da bi se smelo tudi samo reči, kako je glas o njem že prišel; kaj šele, da bi mnogi že vedeli, kaj se je pravzaprav s tem pripetilo - in kaj vse se mora, zdaj ko je ta vera pokopana, še porušiti, kar je zgrajeno na njej, oprto nanjo, vraslo vanjo: na primer naša celotna evropska morala. To dolgo izobilje in sosledje podiranja, uničevanja, propada, prevrata, ki nas zdaj čaka: kdó bi že danes uganil dovolj tega, da bi mogel učiti in oznanjati to neznansko logiko groze, prerokovati opustošenje in sončni mrk, ki mu podobnega še ni bilo na zemlji?«⁹

Smrt krščanskega Boga, se pravi Platonovega Boga, prirejenega za ljudstvo, pomeni po Nietzscheju sončni mrk. Sonce, ki je zašlo, je sonce iz Platonove prispodobé o votlini. Je sonce, ki je podoba *ideje dobrega*, obenem pa tudi ta ideja sama, saj je z vidika idej njihovo sonce.

5. Rojstvo in smrt filozofskega boga

Toda ali zaton te Ideje res pomeni isto kot smrt Boga? Edino možni odgovor je naslednji: Zaton *ideje dobrega* kot navzočnosti vsega navzočega pomeni smrt Boga samo in zgolj tedaj, če je njen filozofski nastop pome-

⁹ Friedrich Nietzsche: *Vesela znanost* (odlomke prevedel Dean Komel), *Phainomena* 3/1994/7-8, str. 4.

nil rojstvo Boga. Pomeni, se moramo tedaj vprašati, rojstvo ideje dobrega res isto kot rojstvo Boga? In če, kakšnega oz. katerega Boga?

Nič, kar smo doslej zvedeli od Platona, nam ne dopušča, da bi idejo dobrega zenačili z Bogom. Ideja dobrega ni Bož in Bog, recimo tisti iz *Zakonov*, ni ideja dobrega.¹⁰

Čeprav za Platona temeljna značilnost božanskega vseskozi ostaja nesmrtnost, je njegovo razmerje do bogov oz. Boga večplastno. Najprej se srečamo z njegovim kritičnim odnosom do starih, dobro in zlo združujočih bogov. Odpravi jih. Resnični bogovi so le dobri bogovi. Toda ali ti resnični bogovi tudi v resnici so? So to neke zares navzoči bogovi? In če so navzoči, kateri bogovi sploh so ti bogovi? Pravzaprav jih ni. Razen kolikor ne gre za stare, a pod obnebjem *ideje dobrega* na novo proizvedene bogove. Poblize nas Platon s takšnim preoblikovanjem kakega starega boga seznanja le v *Simpoziju*, ob Erosu. Ki pa pri Platonu sploh ni več pravi bog, temveč le demon. Demon strasti, strasti, ki se rojeva in umira, vedno znova; in je tako nesmrtna kljub svoji umrljivosti. Ta demon je nekakšen polbog, toda biva tako rekoč le skoz nas. Eros je zares navzoč le kot nas presegajoča Moč ljubezni v nas, ljubezni, katere najvišja stopnja je hrepenenje po Dobrem oz. Lepoti.

V *Fajdru* Platon postavi pred nas, ne da bi jih poblize predstavil, celotno posadko bogov z Olimpa, s Zevsom kot vrhovnim bogom na čelu. Ti bogovi se lahko bolj od človeka približajo nadnebnemu prostoru Lepote, vendar so od ljudi razlikujejo samo po neločljivosti svojih teles in duš. Zaradi tega so neumrljivi, v tem je njihova prednost pred ljudmi kot smrtnimi bitji, na neki način pa gre tudi za njihovo pomanjkljivost. Saj njihovim dušam prav ta njihova neumrljivost, neločljivost od teles onemogoča, da bi se selile, kakor se človeške. Človeške duše se, dokler so v telesu, res ne morejo toliko približati nadnebnemu prostoru, kot se lahko bogovi s svo-

¹⁰ Takšno je tudi prepričanje Wilhelma Weischedla; glej njegovo knjigo *Der Gott der Philosophen I*, Nymphenburger Verlagshandlung, Muenchen 1975, str. 52: »Platon Boga izrecno nikjer ne identificira z idejo dobrega«.

jimi dušami, toda po smrti človeka imajo, kakor zverno v *Državi*, za razliko od bogov dostop v ta prostor sam. So, preden si znova ne izberejo telesa, na *poljani Resnice*: na poljani nezakrite Navzočnosti (vsega) navzočega. Ne gledajo Resnice le od daleč, marveč jo vidijo iz oči v oči.

Ob vsem tem je najpoprej očitno to, da ideja dobrega kot čista navzočnost ne more biti niti podobna bogovom, kaj šele, da bi bila isto ko kak bog v pomenu telesnega bitja z neumrljivo dušo. Ideja dobrega ni vrhovni bog Olimpa, ni Zevs, še manj seveda kak nižji bog.¹¹ Ne postanejo pod obnebjem *ideje dobrega* pravzaprav vsi bogovi, podobno kot Eros, le demoni? Le neke Moči? Nedvomno Platon ni mogel biti mnogobožec v pred-sokratskem pomenu. Ob Protagorovem agnosticizmu¹² in ateističnih naukih, ki so jih širili sofisti, je podedovano mnogoboštvo postalo nemogoče. Platonov bratranec Kritias, ki je sorazmerno mlad padel leta 403, torej pred Sokratovo smrtjo, Platon pa je bil tedaj star 24 let, je na primer odkrito govoril, da so si bogove izmislili oblastniki. Zvit in moder mož si je bogove izmislil zato, da bi s pomočjo božjega strahu uvedel red in mir, skratka, Zakon:

*Tako uvedel vero je v bogove:
češ demon biva, močan, živ na veke,
ki z duhom vidi, sliši, silen um!
Za vse pazljiv, noseč naravo božjo,
ujame med ljudmi besedo vsako
in vse uzre, kar koli se zgodi.
Čeprav na tihem snuješ hudobijo,
bogovom ni prikrita, ker prebistro
je njih spoznanje. S tako govorico
ustvaril je nauk zvito premeten,
z besedo lažno je adel resnico.*¹³

¹¹ Razliko med bivajočostjo bivajočega in Zevsom zariše že Heraklit (B32): »Eno, tisto edino vedoče (to sophon), se hoče in noče imenovati Zevs.»

¹² B4: »O bogovih kajpada ne morem dognati nič trdnega, ne da' so, ne da jih ni...« (Anton Sovre: *Predsokratiki*, prav tam, str. 143).

Kritias torej ne zavrača vsebine, katere nosilec naj bi bil *veliki demon*, recimo Bog, strinja se s tem, da je brezzakonje treba nadomestiti z Zakonom, zanika pa, da bi imela ta vsebina svojega nosilca v kakem čezčloveškem bitju, kakršen je Demon oz. Bog. Zato pravi, da je resnica odeta v lažno besedo, lahko bi rekli: zavita v mit. Naj bi se torej tudi Platon posluževal takšnega postopka, se pravi modrega in premetenega zavijanja resnice v mit? Deloma zaradi tega, da bi se izmaknil Sokratovi usodi, deloma zaradi večje prepričljivosti?

Razmerje med mitosom in logosom pri Platonu je prezapleteno, da bi se lahko zatekli kar k pritrdilnemu odgovoru. Saj je ob velikem znotrajfilozofskem spopadu glede tega, kaj je bitnost (bivajočnost bivajočega), trdno prepričan, da vesolje kot kozmos ni nastalo zgolj »po naravi in naključju«, temveč »po umnosti ... oz. po kakem bogu« (Zakoni 889 b-c), se pravi po umnem načrtu.¹⁴ Ko Platon govori o nastajanju, išče *prvi vzrok* nastajanja in minevanja vsega, torej tisti *prvi vzrok* gibanja vsega, ki počela gibanja ne more imeti zunaj sebe, marveč le v sebi. To pa je moč reči le o tistem, kar giblje samega sebe, se pravi, le samogibljivost samogibajočega se je lahko počelo vsega drugega gibanja.

To, kar ima počelo gibanja v samem sebi, Platon prepozna v duši: iz duše pride tisti vzgib, ki me, namreč kot telesno bitje, spravi v gibanje. Nato pa me tudi vodi in nadzoruje. Analogno naj bi veljalo tudi za vesoljsko telo, tj. za kozmos. In ker je tisto najodličnejše duše um, tako da mora bi-

¹³ Anton Sovre: *Predsokratiki*, SM, Ljubljana 1946, str. 187. Glede na Ksenofonovo poročilo bi imel Kritias pred očmi lahko tudi Sokrata kot zastopnika takšnega zvitega in modrega moža; Sokrat naj bi namreč govoril o »ves kozmos urejajočem in povezujočem Bogu«, o »boštvenem, ki vse vidi, vse sliši in je prisotno povsod, obenem pa tudi skrbi za vse« (*Mem.* 14,18).

¹⁴ V *Sofistu* (265c) je ta dilema predstavljena takole: »Da vse to narava rojeva na osnovi nekega samodejnega vzroka (aitias automates), ki ustvarja brez mišljenja (aneu dianois phyouses), ali pa vse to nastaja v skladu tako z razumom kakor tudi z božansko izvedenostjo, ki prihaja od boga (meta logou te kai epistemes theias apo theou gignomenes)?« (Platon: *Sofist*, Obzorja, Maribor 1980, str. 230; prevedel Valentin Kalan)

ti gibanje duše »podobno gibanju uma«, je duša veselja, ki vse upravlja in je zato neogibno »najboljša duša«, lahko le umna duša. Potem pa Platon zariše še en, dodaten enaččaj: »ker so se nam duša oz. duše kot vzrok vsega z vseh vidikov pokazale kot nekaj dobrega, jim bomo rekli bogovi« (Zakoni 899 b). Hkrati pripomni, ob čemer očitno misli na Talesa, da se strinja s trditvijo, »da je vse, kar je, polno bogov«. Kaj je tedaj na izhodišču enačbe: so bogovi tisti, ki jih Platon prepozna kot duše, ali pa so duše tiste, ki jim zaradi njihove odličnosti velja zenačiti s častitljivimi starimi bogovi? A čemu sploh ta zenačitev? S čim je filozofsko opravičena? Drugače vprašano: V čem je upravičenje vstopa boštvenega v filozofijo?

Upravičuje se z lastnim upravičevanjem. Dokazi niso dokazi, marveč lepo izrečeni ukazi. Vsесkozi se gibljemo v krogu: duše so nekaj dobrega, tistemu, kar je le dobro, smo rekli bog, torej so duše bogovi. Če pogledamo še pogloblje, vidimo, da krožimo okoli ideje dobrega. Bog je »izhodišče, središče in stečišče vsega bivajočega« (Zakoni 715e-716a), kot tak je »mera vseh stvari«, toda tisto po čemer ta mera je mera, lahko razumemo le iz ideje dobrega. Tako kakor samo *idejo dobrega* lahko razumemo le iz *idej*, iz tega, kaj pomeni *idea* kot *idea*. Glavni problem je torej ta, kako sploh pride do združitve *ideje* in *dobrega* v eno samo sintagmo, v sintagmo *ideja dobrega*. Vprašanje razmerja med *idejo dobrega* in *boštvenim* oz. *Bogom* je šele drugotnega pomena.

Če Platon pravi (Fajdros 246 d-e), da je »božje lepo, modro, dobro in vse, kar je temu enakega«, nahajamo besedo *dobro* kot enakovredno drugim besedam enako odlikovanega pomena. Ko pa Platon navaja (Država 517c), da je *ideja dobrega* »vzrok pravega in lepega«, beseda *dobro* že zadobi privilegiran položaj. Še višje pa se povzpne, ko Platon v *Timaju* (28a - 29a) Boga kot demiurga kozmosa postavi na sredo med *choro* kot *kaos* in *ideje* kot *paradigme*, na katere se mora ozirati pri svojem proizvajanju veselja. Ideje tako kot *chora* (prazni prostor brezoblične snovi) obstajajo torej že pred bogom oz. zunaj njega. Toda bog, ko proizvede veselje, lahko pravi, to je *dobro*, to je *kozmos* (lepo urejeno veselje), potem ko le, če se na *idejo dobrega* ni ozrl le ta hip, ampak jo je imel že vseskozi pred očmi.

Platon vpelje Boga z vidika *bivajočega v celoti*, namreč kot tvorca urejenega vesolja, toda *bivajoče v celoti*, vključno z Bogom kot demiurgom kozmosa, je v svoji biti (bivajočnosti) razumljeno zgolj in samo iz ideje dobrega. Ključno ob tem je, da Platon pri tem nikoli ne prestopi tiste meje, onkraj katere bi bit kot bivajočnost bivajočega zenačil z bivajočim v celoti oz. s središčnim bivajočim vsega bivajočega. Pri Platonu tako še ne pride do spojitve ontologije in teologije, nauka o biti in nauka o najvišjem bivajočem.

90 To se zgodi šele pri Aristotelu, ki nad vse vzdignjeni vrh vesolja razglasi za *telos* (svrha, smoter) sveta, za negibnega gibalca, h kateremu teži vse bivajoče in ga nato izrecno zenači z bogom. S tem pa filozofiji že tudi odvzame njeno religiozno in umetniško razsežje ter jo skrči na metafiziko: na čisto onto-teo-logiko. A tudi pri Aristotelu boga kot »umevanje umevanja« (Met 1074 b 33) pogojno lahko zenačimo z idejo idej šele vzvratno, na podlagi teksta *O duši* (432a): »Spoznatne ali zaznavne stvari so nujno ali stvari same ali njihovi izgledi. Gotovo to niso stvari same, saj v duši ni kamna, temveč je njegov izgled. Torej je duša kot roka: kakor je roka orodje orodij, tako je um vid vidov (*eidos eidon*); zaznava pa je vid zaznanega.« (432 a) Kot Um, kot *noesis noeseos*, umevanje umevanja naj bi bil Bog tudi *eidos eidon*, vid vidov. Še zmerom gre za *eidos*; a ker je ta zdaj prenešen v dušo, ga ne moremo več imeti za Platonov neposredni *izgled stvari*, temveč se nam kaže kot *vid duše*, skratka, *vid* je v dušo povzeti *izgled*. Iz-gled in po-gled nista več ločena, se pravi, v vidu pogled in izgled sovpadata. Kolikor sta še vseeno različna, se razlikujeta, husserlovsko rečeno, kot *noesis* in *noema*: kot mišljenje in mišljeno oz. umevanje in umevano. Ob vidu kot v pogledu ugledanem izgledu stvar sama ostane seveda tam nekje zunaj; namreč zunaj z vidika duše in njene notranjosti.

Vid vidov je, znotraj duše oz. uma samega, torej nekakšna slika slik: slika, ki vsebuje vse slike. To je čudovita, občudovanja vredna slika; zato ni čudno, da Aristotel Boga kot umevanje umevanja ter naš odnos do njega opiše in prikaže takole:

»Umevanje (*noesis*) pa je po sebi umevanje na sebi najboljšega in tisto, ki je to najbolj, tistega najbolj takega. Um (*nous*) pa umeva samega sebe z deleženjem (*metalepsis*) umevanega. Ko se ga, ko umeva, dotakne (*thingano*), postane umevano (*noeton*), tako da sta um in umevano zdaj isto. Kajti to, kar lahko sprejme umevano in bitnost, je seveda um, toda res dejaven je, ko ju že ima; zato je boštveno v umu bolj to kot prvo in motrenje (*theoria*) nudi največ ugodja ter je najboljše. Če se ima torej bog (*to theos*) vedno (*aei*) tako dobro, kot se imamo mi včasih, je to čudovito (*thaumaston*), če pa se ima še bolje, je to še bolj čudovito. In ima se tako. Tudi življenje (*zoe*) mu pripada. Saj je dejanstvo (*energeia*) uma življenje, bog pa je dejanstvo; njegovo dejanstvo je po sebi samem najboljše in večnostno življenje (*zoe ariste kai aidios*). Pravimo torej, da je bog živo bitje, večnostno in najboljše; bogu pripadata torej tako življenje kot stalnostni in večnostni vek (*aion syneches kai aidios*).«¹⁵ (*Met* 1072b 18-30)

Človekovo uživanje v motrenju je nekaj čudovitega. Čudovito v primeru boga in njegovega uživanja v motrenju pa je tisto, kar je še posebej občudovanja vredno; je nekaj najčudovitejšega. Toda ali je čudovito tisto, čemur se čudimo? Čemur se še čudimo? Pravzaprav gre za občudovanje. Ob tem pa Aristotelovo čudenje kot občudovanje ni iste vrste kot Platono-vo čudenje, ki se od od preprostega občudovanja povzpne vse do zama-
knjenja. Kajti ko nam je v motrenju dobro in/ali čudovito, se temu ne ču-
dimo. Tudi božjemu, stalnemu in večnemu motrenju se ne čudimo; ima-
mo ga le za najvišjo stopnjo naše lastne čudovite skušnje. In ga kot take-
ga kvečjemu občudujemo.

Takšno razumevanje čudovitosti čudovitega se ne ujema povsem s tisto Aristotelovo razlago, ki se nanaša na Platono izjavo o čudenju kot poče-
lu filozofiranja in jo nahajamo v I. knjigi *Metafizike* (982 b 17-25): »Kajti

¹⁵ Za izhodišče tega prevodnega pasusa sem imel prevod *Metafizike Lambda* (*Phainomena* 1/1992/2-3, str. 70-71) Francija Zoreta; pri spremembah pa sem se opiral predvsem na Gadamerjev prevod te iste knjige: Aristotel: *Metaphysik XII*, Uebersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt/M 1976, str. 33-34.

tako nekdanj kot dandanes vzpodbuja ljudi k filozofiranju čudenje (*thaumazein*); ti so se najprej čudili neposredno nudečim se nerazložljivim pojavom, potem pa so šli naprej in se začeli spraševati tudi o čem večjem, na primer o pojavih na Mesecu, Soncu in med zvezdami ter o nastanku vesolja. Kdor pa je sredi spraševanja (*aporia*) in čudenja stvarjem, ta se čuti nevednega. Zato je tudi ljubitelj mitov (*philomythos*), kajti mit sestavlja tisto, kar je čudovito (*thaumaston*). Če torej filozofirate, da bi se izognili nevednosti (*agnoia*), tedaj očitno iščete znanje zaradi spoznanja (*epidenai*: uvidenja) in ne zaradi kake koristi. « Tu je čudovito razumljeno kot čud(ež)nostno; kot tako je v jedru mita: tvori mit. Za tako čudovitim se zato ne ozira *philosophos*, marveč *philomythos*; filozof se sicer čudi stvarjem, toda le dokler tiči v nevednosti glede njih, skratka, njegova namera ni obtičati v čudenju, temveč iz aporije, v kateri se je znašel, čimprej najti izhod, se pravi: s pomočjo spoznanja razvozlati navidezni čudež. Najti, na primer, logično razlago mita.

- 92 Izhodišče filozofije sicer je čudenje, namreč kot *aporija*, toda njen cilj je nekaj drugega; njen cilj je *evporija* kot izhod, s tem pa že tudi kot izstop iz vsega, kar zaradi svoje čud(ež)osti oz. čudovitosti poraja začudenje. Potemtakem Aristotel na tej ravni čud(ež)nosti sploh nima za nekaj čudovitega. Pa vendar uporablja eno in isto besedo za oboje: tako za čud(ež)nost kot čudovitost. Ali bog tedaj v sebi sploh nima ničesar, čemur bi se še lahko čudili?

Boga v njegovem bistvu lahko le občudujemo? In še to ne zaradi samega boštvenega kajstva, ki je lastno tudi nam, ljudem, marveč zaradi njegove kolikšnosti, se pravi, zaradi razsežnosti umevanja kot motrenja. Bog nas namreč ne presega po umu kot takem, marveč le po nenehnem in/ali večnem deju uma. Bog ne dela, a je kot um nenehno na delu. Božje motrenje je trajno zrtje uzrtega in bo takšno ostalo na vekomaj. *Božje umevanje kot umevanje umevanja je večno gledanje s pogledom v pogled povzetih izglediv gledanja.* Husserl temu umevanju, temu in takemu motrenju pravi opazovanje in ima pri tem v mislih neprizadeto opazovanje čistega jaza.

To pomeni, da iz samega uma, v katerem sta *noesis* in *noema* isto, nika-
kor ne izhaja, da je Um isto kot bog. Noema umevanja slej ko prej osta-
ja *préd-met* umevanja: torej je razumljivo, da Husserl Boga ne bo priznal
kot noemo in da ga bo zato izključil iz fenomenološkega, tj. intencionalne-
ga polja. Drugače rečeno, Husserl tako kot Aristotel izhaja iz umevanja,
toda nobenega razloga ne vidi, da bi to umevanje, ki ga prepozna kot
transcendentalno zavest čistega jaza, razglasil za božji um. Seveda lah-
ko umevanju umevanja rečemo božanski um, toda to ne pomeni, da gre
za božji um kot um boga. Če boga kot besedo pojasnimo (opišemo) z
umevanjem umevanja, mu kot besedi torej damo ta pomen, potem to ni
niti dokaz za bivanje boga niti prikaz njegovega bistva, marveč le zame-
njava enega označevalca z drugim, se pravi z označevalcem, ki zdaj na-
stopi v vlogi označenca. S stvarjo samo ima to skupnega le toliko, kolikor
se na naslednjem koraku lahko vprašamo, kaj pomeni *umevanje umeva-
nja*, namreč kot znak, glede na referent.

Gre za podoben postopek, kakor če bi dejali: tistemu, kar je brezmejno
(brezmejnega ne smemo enačiti z neskončnim), bomo rekli bog, vesolje je
brezmejno, torej je vesolje bog. Gre v tem primeru, znotraj tako speljane-
ga silogizma za bivanje vesolja ali za bivanje boga? Očitno, vsaj če se gi-
bljemo v okviru današnje kozmologije, za bivanje vesolja. Kdaj in kako bi
tedaj o bogu sploh lahko govorili? Namreč kot o stvari sami? Se pravi, fe-
nomenološko rečeno, kot o fenomenu?

V Aristotelovem primeru gotovo ne. Aristotel na podlagi gibanj v vesolju
predpostavi negibnega gibalca, ki vse giblje samo s tem, da vse teži k nje-
mu: v svoji negibnosti naj bi gibal kot tisto ljubljeno (*eromenon*). Prva
predpostavka je torej, da ima *erotično težno* v sebi ne le človek, ampak
vse, kar je. Razen - seveda - boga samega in človeka, kolikor je umno bi-
tje, bolje, bitje uma. Druga predpostavka je, da si človek najbolj želi mo-
trenja (to naj bi bil torej njegov *eromenon*); potemtakem je zanj motrenje
tisto najboljše, a je žal zamejeno s smrtjo, torej je resnično najboljše mo-
trenje le tisto, ki je večno. Tretja predpostavka pa je postavka o sovpa-
danju *negibnega gibalca* in *umevanja umevanja*. Tako »bog« ne pomeni le

istosti mišljenja in biti (uma in umevanega), ampak tudi istost bivajočega kot takega in bivajočega v celoti.

Pri Aristotelu bog postane tako nekaj, s čimer lahko razložimo oz. pojasnimo vse. Je porok evporije za vse aporije, zagotovilo logičnega izhoda iz zagat, na katere naletimo in ob katerih v prvem hipu začudeno obstanemo. Bog je vednost vseh vednosti, mi pa se mu približamo, kolikor nismo zvedavi zaradi kake koristi, marveč zaradi vednosti same. Tedaj postanemo filozofi, človeška bitja, ki jim je *teorija*, se pravi *vednost zaradi vednosti* prvi in edini cilj. A le cilj, kajti Teoretik, čisti um kot večna vednost o večnem je le bog. Le bog ima vse znanje, je torej v posesti znanosti kot take in v celoti:

94 «Zato bomo njeno osvojitev imeli po pravici za nekaj, kar je čezčloveško (kajti glede veliko stvari je narava človeka suženjska), tako da bi bil, kakor pravi Simonid, *z njo odlikovan samo bog*, človeka, ki bi segal po tej njemu neprimerni znanosti, pa bi imeli za nevzgojenega. Če imajo pesniki prav, da je za božje značilna zavist, potem bi prav tu to najbolj držalo: vsi, ki v svoji težnji segajo predaleč, so nesrečni. Vendar si v božjem ne moremo zamisliti zavisti (prej bo držalo, da *pesniki o mnogočem lažejo*), obenem pa ne moremo imeti nobene druge znanosti za bolj častivredno. Kajti najbolj božanska (*theiotate*) je tudi najbolj častivredna (*timiotate*). Božanska pa je lahko le v dveh pomenih; najprej je božanska tista znanost, ki je bogu najbolj ljuba, nato pa tista, ki se ukvarja z božanskim. Edino pri tej oboje sovпада, kajti boga imajo vsi za vzrok in počelo in zato razpolaga s to znanostjo edino oziroma v največji meri bog. Bolj potrebne kot ta znanost so torej vse, boljša pa nobena.» (*Met* 982b 28 - 983a 10)

Znanost o bogu je božja znanost. In v prvi vrsti je to božja vednost o bogu, se pravi vednost boga o samem sebi: božje samovedenje kot samovedenje oz. samozrtje. Šele nato nastopi filozofija, namreč prva filozofija (*prate phylosophie*) kot onto-teo-logija, kot veda o bivajočem kot takem in v celoti oz. o bogu kot izjemnem bivajočem (to bivajoče je večno in od drugega bivajočega ločeno, tj. neodvisno bivajoče) znotraj celote bivajočega.

Toda zakaj naj bi temu izjemnemu, večno in od drugega bivajočega ločeno, tj. neodvisno bivajočemu, rekli bog? Zato ker imajo »boga vsi za vzrok in počelo«; ne gre torej za notranji, iz filozofije same izvirajoči razlog poimenovanja izjemnega bivajočega za boga, temveč je razlog v občem, tako rekoč javnem mnenju.

To pa Aristotela ne ovira, da z vidika najbolj častivredne, tj. božje znanosti o bogu, znanosti, ki zasluži največ občudovanja, pravzaprav oboževanja, ne bi se ves problem zaokrožil takole:

»Njeno posedovanje nas na neki način privede do nasprotnega od tistega, s čimer se začne preučevanje. Vsi začnemo namreč s čudenjem, če je vse res, kakor je, na primer samodejna čuda (kolikor še nismo preučili njihovih vzrokov), sončni mrk ali neizmerljivost premera, kajti vsakdo se čudi tistemu, čemur vzroka še ne more preučiti, če ga na primer tudi z najmanjšo mero ne moremo izmeriti. Toda na koncu se mora vse zaobrniti v nasprotno ali *na bolje*, kakor pravi pregovor in tako je tudi s temi stvarmi, ko smo jih spoznali; kajti poznavalec geometrije se ne bi ničemur bolj čudil kakor temu, če bi bil premer izmerljiv.« (Met 983a 11-22

95

Zdi se torej, vsaj Aristotel je prepričan v to, da smo aporijo glede bivajočega razrešili. Da smo našli izhod iz začetne brezizhodnosti in da se ob bivajočem kot takem *in* v celoti ne gre ničemur več čuditi. Na eni strani imamo torej povsem trezno, raziskujočo znanost o bivajočem kot takem, tj. *ontologijo*, na drugi strani pa čudovito *teologiko*, božjo vedo o bogu kot vrhovnem bivajočem. Tudi ta čudenja ne pozna več; v njej preostaneta le občudovanje in/ali oboževanje, ki se na ravni samega boga izpričuje kot samooboževanje. Samooboževanje skoz umevanje lastnega umevanja, se pravi skoz najbolj božansko in zato najbolj častivredno *teologiko* samo. Kot božja znanost *teologika* namreč ni *teologija*, ni bogo-slovje, marveč je čista veda, tj. popolna božja samovednost. Aristotel jo pobljše opredeli takole:

»Ker obstaja znanost o bivajočem kot bivajočem (*on he on*) in ločljivem (*choriston*), moramo preučiti, ali naj jo imamo za istovetno s fiziko ali s

kako drugo. Fizika obravnava stvari, ki imajo počelo gibanja same v sebi; matematika preučuje sicer tisto stalno, ki pa ni ločljivo; torej bivajoče, ki je ločljivo in negibno, obravnava, kolikor, to pa bomo skušali dozati, takšna ločljiva in negibna bitnost (*ousia*) je prisotna, neka druga, od obeh teh različna znanost. In kolikor bi bitnost s tako naravo (*physis*) bila, bi bil tu tudi bog: prvo in najmogočnejše počelo (*he prote kai kyriotate arche*). Očitno gre torej za tri vrste motrilnih znanosti: fiziko, matematiko in teologiko. Motrilne znanosti so najvišji rod vseh znanosti, med njimi pa je najvišja nazadnje imenovana. Kajti od vsega bivajočega obravnava tisto najbolj častivredno (*to timiotaton*)...» (*Met* 1064a 28 - 1064b 5)

96 Zdi se torej vse jasno. Toda tako se zdi le, ker smo že na začetku pravkar navedenega odlomka iz *Metafizike* preskočili, s tem pa že tudi zabrisali temeljno aporijo. Kako je namreč v isti sapi moč govoriti o bivajočem kot bivajočem, o bivajočem kot takem, poleg tega pa še o nekem od vsega drugega bivajočega ločenem, torej izjemnem bivajočem? Kako naj bo znanost o bivajočem kot *takem* obenem že tudi znanost o bivajočem v *celoti*? Oziroma o izjemnem bivajočem v tej, natančneje, glede na to celoto? Kako naj bosta dve znanosti ena in ista znanost? Drugače izraženo: kako naj bo bivajoče v dveh pomenih bivajoče enega in istega pomena? Na nikakršen način. Torej smo prav na tej ravni, na ravni prve filozofije kot teologike, se pravi na najvišji točki filozofije prisiljeni obnoviti znameniti del razgovora med Eleatskim gostom in Teajtetom iz Platonovega *Sofista* (250 d-e):

»Smo pa mar sedaj dejansko v nekem manjšem brezpotju z ozirom na bivajoče (*aporiai peri to on*)?

Meni se kaže, dragi gost, če je to mogoče izraziti, da smo celo še v večjem.

To naj torej leži tu kot popolnoma nerešena zadrega (*dieporemenon*).«

Naj tedaj rečemo, da bi se začudili, če bi zares našli izhod iz te brezizhodnosti? Ali pa smo prisiljeni ugotoviti, da nas bivajoče *kot* bivajoče še

zmerom, se pravi tudi pri Aristotelu in pri njem še prav posebno, spravlja v za-čudenje?

Še zmerom ne vemo, kaj je bivajoče *kot* bivajoče, nimamo odgovora na vprašanje, kaj je bit bivajočega oz. kaj pomeni smisel biti. Aristotel se s svojo teologiko, ki se je kasneje razvila v naravno oz. racionalno teologijo, hoče distancirati od podedovanih teologij kot mitologij. Zato vztraja pri čistem, apofantičnem logosu, ki naj ne bi podlegel mi(s)tičnemu govorjenju. Torej tudi starim bogovom, pred katerimi se je darovalo in plesalo, ne. Toda rezultat je tak, kakršnega še danes srečujemo pri poklicnih logikih: potem ko vse logično izpeljejo, pridejo do meje, kjer so logično lestev prisiljeni odvreči in zato ne najdejo drugega izhoda, kakor da se povsem umaknejo ali pa, kar je pogostejše, preskočijo v mistiko. Prav to se zgodi Aristotelu. Medtem ko Platon na ontološki ravni, na ravni bivajočega *kot* bivajočega nikoli ne preskoči *onkraj biti*, zaradi česar tudi ideje dobrega nikoli ne zenači z bogom, se Aristotel postavi v položaj boga *kot* izjemnega bivajočega samega. To pa ga potisne ne samo v poistovetenje uma z bogom, ampak tudi boga z umom (z umevanjem umevanja, vidom vidov, vednostjo vednosti).

97

Tako Aristotel, logik prvega reda, sam napravi tudi prvi korak iz filozofije v teozofijo, v tisti način doživljanja, ki potem tako silovito prevlada v neoplatonizmu, recimo pri Plotinu. Aristotelova teo-logika v svojem skrajnem dometu ni logika, marveč mistika: mistična teologija. Kajti postaviti se na mesto boga pomeni preskočiti lastno senco. In govoriti o nečem, kar ni stvar mišljenja, temveč zadeva domišljije. Zato v tem območju res ne more iti več ne za skrivnost ne za čudenje. Če se delamo, da se v območju od nas ločenega boga gibljemo, kakor da gre za naše lastno območje, tavamo ne samo tam onstran, ampak smo se zgubili že tudi tukaj. Ne mišlimo, ampak fantaziramo.

Drugače kot z Aristotelovim bogom oz. Umom je s Platonovo idejo Dobrega. Pri Platonu *ideja dobrega*, katere mesto ni samo onkraj neba in nebeščanov, ampak tudi onkraj biti (bitnosti *kot* bivajočnosti bivajočega) in s tem resnice (kot neskritosti), kljub svojemu sijaju ostaja nekaj skrivno-

stnega. In s tem razlog čudenja. Kljub ob-čudovanju. Ne glede na ves entuziazem, ki človekovo rado-vednost žene k njej, *ideja dobrega* ni eno in isto kot bog. Zato nikoli ne postane predmet oboževanja. Kajti ni le onkraj biti in bitnosti (bivanja in bistva), ampak tudi onkraj bogov.

...

98 Kje je tista črta, na kateri se Platon zaustavi in iz ontologije ne prestopi v čisto teologijo? Izhodišče Platonovega postopka je naslednje: na podlagi tega, da je nekaj dobro, sklene, da je tudi dobro nekaj. Temu dobremu, ki je nekaj, pravi Platon nato dobro kot tako, ga razume kot Dobro in ga poimenuje *ideja dobrega*; ob tem pa pusti odprto, ali je to *ideja Dobrega* ali pa *Ideja dobrega*. Ne vemo torej, ali gre za *Dobro kot Idejo* ali pa za *Idejo kot Dobro*. In samo če bi bila ideja dobrega zgolj in samo Dobro, če torej ne bi bilo v igri tudi Dobro kot ideja, bi idejo dobrega lahko zenačili, bi jo Platon lahko poistovetil z bogom.

Pri Platonu filozofija še ni sklenjena, še ni povsem povzeta v metafiziko. Se še ni zaprla v onto-teološki sistem. Vrata ostajajo odprta; skozenja sije tisti Sij, ki ga pred smrtjo uzre možak iz Kafkove parabole *Pred zakonom* oz. *Pred vrati postave*. Po duhovnikovi predstavitvi te parabole se med njim in Josephom K. razvije pogovor o tem, ali je vratar človeka s podeželja s svojimi opozorilnimi besedami prevaral ali ne. Morda je bil že sam prevaran, navaja duhovnik, sploh pa o čuvaju, ki je služabnik Postave, ne gre soditi na ta način:

»Postava ga je postavila v službo, dvomiti o njegovi vrednosti, se pravi dvomiti o postavi. „S to mislijo se ne strinjam“, je rekel K. in stresel z glavo, „ker tedaj, če si ji pridružimo, moramo vse, kar pravi čuvaj, imeti za resnico. Da pa to ni mogoče, si sam obširno utemeljil.“ „Ne“, je rekel du-

hovnik, »ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno.“ „Žalostna misel“, je rekel K. „S tem postane laž svetovni red.“¹⁶

Duhovnike besede so razumljive, saj je kot jetniški kaplan sam služabnik Postave; zato je zanj tisto, kar je nujno, pred resnico. Legalno je zanj, kakor bi rekli pravniki, pred legitimnim, pozitivno pravo pred naravnim pravom. Toda ali je ta razumljiva misel tudi sprejemljiva misel? Morda se z ugotovitvijo, da s tem laž postane svetovni red, ne bomo vsi strinjali, bržkone pa se nihče ne bo veselil tega, da se resnica in pravica razhajata. Vprašanje je, kakšen pomen ima to razhajanje. Razlika med resnico in zakonom kot svetovnim redom je eno, razlika med resnico in zakonom kot pravico pa nekaj drugega. Prva omogoča pravico, se pravi kritiko svetovnega reda z vidika pravice, druga pa bi, če bi obveljala, res uveljavila laž kot svetovni red.

Ko Platon *ideje dobrega* ne pobivajoči, ne zenači z Bogom kot vrhovim bivajočim oziroma počelom svetovnega reda, ohranja prav razliko med resnico in zakonom. S tem pa tudi enakoizvornost resnice in pravice. Postava, kolikor je pravična, mora govoriti resnico. Zato se toliko ostreje zastavlja vprašanje, kaj pomeni to, da ima Nietzsche za resnično tisto, kar je prav, namreč prav volji do moči. Obenem pa tudi vprašanje, v kakšnem odnosu je takšna podreditev resnice pravici z Nietzschejevo tezo, da je Bog mrtev.

99

¹⁶ Franz Kafka: *Proces*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991, str.153.

DAVOR BUINJAC

O PLATONOVEM PARMENIDU

Čeprav je danes, navzlic različnim (literarnim, filozofskim, jezikovnim, ali pa socialnozgodovinskim) merilom, skoraj nemogoče natančno določiti kronologijo Platonovih del, sodi Parmenides med poznejše Platonove dialoge in je nastal bržkone okrog l. 370 pr. Kr., se pravi po Državi in pred Sofistom.¹

• V prid tej časovni določitvi priča tudi težavnost same snovi, kajti gre za enega najbolj zapletenih in skrivnostnih Platonovih dialogov, ki je bil vzrok za najrazličnejše interpretacije. Za mnoge razlagalce in tolmače celo še dandanes ostaja uganka, kot pravi Hans-Georg Gadamer, „was dieser Dialog eigentlich sagen will“.²

100

V Parmenidu Platon vnese nove elemente v svojo teorijo o idejah, ki jo je pred tem razvil predvsem v Evtifronu in Fajdonu, potem ko je njegov nauk o enosti ideje kot „skupni definiciji“ (če prevzamemo Aristotelovo oznako koinos horos: *Metaph.* 987 b 6) za mnogoterost pojmovne resničnosti doživel hude kritike, in sicer ne samo s strani sofistov, pač pa tudi znotraj same Akademije (Evdoks, Speusip, pozneje tudi Aristotel). Objektivni Platonov idealizem je namreč idejo/obliko (idea/eidos) postavil za edino resnično bitje (to ontos on) oz. dejansko bit, za katero pa so značilni: občnost, zakonitost, nespremenljivost, večnost ipd. Nasproti idejam, pojavne stvari stvarnega sveta so njihova nedovršena slika (homoionoma), odraz (eidolon), senca (skia), kajti ideje so zgled (paradeigma) za stvarne oblike.

¹ Prim. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV Plato: the man and his dialogues*: earlier period, poglavje III (2) Chronology (41-56), Cambridge University Press, 1975.

² Prim. Hans-Georg Gadamer, *Der platonische „Parmenides“ und seine Nachwirkung*, v *Plato im Dialog*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, str. 313.

Razmerje med čutnimi stvarmi in idejami je razmerje posnemanja (mimesis): stvar ima delež na ideji (metechei) oz. ideja je prisotna (parousia) v sami stvari. Platon tako loči onstranstvo od tostranstva: na eni strani je svet idej (ideja kot popoln pojem in samostojna eksistenca, absolutno bistvo), tj. svet zase obstoječih, večnih in nespremenljivih oblik; na drugi strani pa pojavni svet, ki ga spoznavamo s čutili in o katerem, zaradi njegove minljivosti in spremenljivosti, ni mogoče imeti nobenega trdnega znanja, temveč samo mnenje (doksá). In ravno ta prepad med bistvom in pojavom, med občo idejo in množico čutnih posamičnih stvari zavzema središčno mesto v Platonovi filozofiji.

...

Platonov dialog Parmenides se deli na dva dela. V prvem (126 a 1 - 136 c 8) Parmenid navaja argumente zoper Platonov nauk o idejah, ki ga tu zastopa mladi Sokrat. V drugem (136 d 1 - 166 c 5), trikrat daljšem od prvega, glavni Parmenidov sogovornik ni več Sokrat, pač pa Aristotel, ki je sicer samo soimenjak slavnega filozofa iz Stagire.

101

Uvodoma izvemo, kako je sploh prišlo do pogovora med Sokratom, Zenonom in Parmenidom, o katerem govori sam dialog. Če zgodovinsko rekonstruiramo, je bil Pitodor navzoč, ko sta približno sredi V. sr. pr. Kr. prvaka eleatske šole razpravljala z mladim Sokratom o problemu idej. Potem je v starosti, čez kakih štirideset let, njihova mnenja povedal Antifonu, Platonovem polbratu, ta pa se je nato pogovora naučil na pamet in ga (bržkone na začetku IV. st. pr. Kr.) prenesel Kefalu. Kefalos, someščan tistega jonskega filozofa Anaksagore, ki je prvi ločil Duh od materije in povzdignil Um (nous) nad snovno gmoto, je torej dejanski pripovedovalec.

V resnici gre najbrž za fiktiven pogovor, ki ga je Platon uporabil za predstavljanje predelanih stališč o osrednjih vprašanih svoje filozofije, pri čemer nekoliko preseneča vloga Sokrata, ki je v primeri s prejšnjimi dialogi potisnjen v ozadje. Najbrž tudi ta dialog, s katerim se kronološko začena pozno obdobje Platonovega ustvarjanja, nazorno izpričuje odklon od Sokratovega (etično-antropološkega) nauka, ki je tako močno zaznamoval

mladega Platona. To hkrati pomeni samokritično soočanje z lastno filozofijo, kjer Parmenidovi ugovori proti nauku o idejah služijo Platonu, da zavzame kritično stališče do prejšnje pozicije. Tako imajo bržkone prav tisti interpreti, ki menijo, da tukaj ne gre toliko za obračunavanje z eleatizmom, kolikor za samokritiko in poskus vključevanja eleatske ontologije, to je parmenidovskega vprašanja o enem in množstvu v problematiko eidos.

Dialog odpira Zenonova trditev, da „ni množstva“ (ouk esti polla), kajti če bi bilo bivajoče mnogotero (ei polla esti ta onta), potem bi to množstvo bivajočega moralo biti hkrati podobno in nepodobno (127 e 2). Ker pa je nemogoče, da bi bilo tisto, kar je podobno (ta homoia) nepodobno oz. tisto, kar je nepodobno (ta anomoia) podobno, potemtakem, zaključuje Zenon, ni množstva - je le eno. Zenon želi torej z argumentacijo, da isto ne more biti različno oz. da različno ne more biti isto, podpreti nauk svojega učitelja Parmenida, ki je v svojem delu *O naravi* za bivajoče (to še ni, aristotelovsko povedano, bit kot taka)³ dosledno uporablja oznake kot so: enotnost, celovitost, negibljivost, nenastalost, neminljivost, večnost, dovršenost ipd. Se pravi, nastajanje (bivanje), spreminjanje, minevanje, časovnost, prostorskost ipd. - vsi ti predikati so izključeni iz obzorja bivajočega, kar je tudi v skladu z vsehelenskim idealom dovršene absolutnosti kot nespremenljivosti. Še natančneje, v osmem, osrednjem fragmentu svojega filozofskega speva Parmenid navaja naslednja znamenja (semata) bivajočega: nerojeno (ageneton), neminljivo (anolethon), celo (oulon), enorodno (mounogenes), nepremično (atrems), nedokončano (ateleston). Povrh tega je eno (hen) kot glavni atribut bivajočega; Parmenid pravi tudi zbitō oz. zbrano (synistamenon), tako da ga niti um (nous) ne more razkleniti (fr. IV, 4). Parmenidovo „okroglo“ (sphairoeides), „enotno bivajoče“ (to hen on) vase zbira vse veselje, je vse (to pan), ali kot pravi sam, „vse je polno bivajočega“ (fr. VIII, 24). V tem smislu lahko rečemo, da gre pri Parmenidu za svojevrstno, kot pravi U. Hölscher, „preprosto bit“ (das

³ Za bivajoče („tisto, kar je“) Parmenid sicer rabi jonsko obliko to eon, atiška pa je to on: lat. ens, nem. das Seiende, hrv. bivajuće, srb. bivstvujuce. Zanimivo, da Hegel v svojih Predavanjih o zgodovini filozofije I (prim. *Vorlesungen über*

einfache Sein)⁴. A tudi če je ostal pri „opazujočem razumevanju biti“ (das vernehmende Verstehen von Sein)⁵, je njegova postavitev biti za arche (razumeti jo je obojestrano: počelo kot vzrok, načelo kot gospostvo - biti bivajočega) resničen začetek ontologije kot nosilnega stebra zahodnoevropske filozofske zgradbe.

In kako Platon razvija svojo dialektiko, izhajajoč prav iz Parmenidovega stališča, da je vse - eno?

Najprej Sokrat na svoj ironičen način, pretvarjajoč se namreč, da nič ne ve, spodbudi diskusijo z ugotovitvijo, da se ta Parmenidova misel pravza-

die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, str. 284-293) Parmenidov substantivirani deležnik to eon prevaja z „bit“ (das Sein), čeprav bi težko rekli, da gre tukaj za aristotelovsko „čisto bit“. S tem hoče najbrž poudariti, da Parmenidovo „bivajoče“ ni zgolj eksistencialna ugotovitev konkretne danosti.

Slobodan Žunjić o teh terminoloških zadregah pravi: „... grško to on (eon) prevajamo s terminom „bivajoče“, s katerim eleati označujejo „obstoječe“ - ne posamično obstoječe, niti obstoj kot tak, pač pa tisto, kar se v navadni govorici danes imenuje „dejanskost“. Eleati še ne uporabljajo termina ousia ali to einai, da bi izrazili tisto, kar Nemci imenujejo das Sein, Francozi L'Être, Angleži pa Being. Eleatsko bivajoče (to eon) ima lastne značilnosti, ki se vlečejo vse do Platona. V resnici ta beseda zaznamuje nekaj manj kot bit (Sein), toda vsekakor nekaj več kot bivajoče (das Seiende) v sodobni semantični razmejitvi teh ontoloških terminov. Vendar bolj bit kot bivajoče ...“ (Slobodan Žunjić, Predgovor k zborniku: *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984, str. 15). Pri tem srbskem filozofu nekoliko moti le to, da pojmovno istoveti predikate „biti“ in „bivati“, pa tako sinonimno izreka: „bivajoče je“ in „obstoječe obstaja“. Za Mislava Ježića, hrvatskega prevajalca Parmenidovega spisa, je grško razmerje med bivajočim in bitjo razmerje osebek - povedek („podmet - prirok“). Zato za gr. to on predlaga nekoliko zastareli deležnik „sući“ (od staroslovanskega „sušti“) namesto drugih hrvaških izrazov: bivajući, biće, bivstvujući ipd. V svojem komentarju pa pravi: „Razmerje bivajoče - bit („suće - bitak“) kot razmerje predmet - povedek, je treba načeloma ohranjati, kajti ravno prednost tega razmerja v glavnini helenske filozofije predstavlja njeno najbolj bistveno razliko v primeri z novoveško filozofijo, v kateri ima prednost razmerje osebek - predmet!“ (Mislav Ježić, *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*, poglavje: *Parmenid: O prirodi*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989, str. 14).

prav v ničemer ne razlikuje od Zenonove teze, po kateri ni množstva. Nato Zenon nekoliko popravi Sokrata in še enkrat pojasni vsebino svojega mladostniškega spisa, ki ga sicer tudi sam razume kot podporo Parmenidovemu argumentu. Tukaj se ne kaže podrobneje ustavljati ob vprašanju, koliko se njuni teoriji res ujemata in koliko je sam Platon, poenostavljajoč v dialoške namene, združil njune motive v en sam nauk, čeprav v Sofistu (242 d 4-6) interpretira eleatsko filozofijo kot nauk o enem (hen). Vendar je treba dodati, da je Parmenidova filozofija veliko bolj zavita v tančico skrivnosti in potemtakem odprta za nadaljnja tolmačenja.

104 Zoper Zenonov argument, da ni množstva, ker le-to v sebi vsebuje nasprotja, Sokrat uveljavlja naslednji: resda nasprotja vladajo v sferi posamičnih stvari, a so izključena iz sfere čistih idej kot takih. Tukaj se skozi Sokratove besede jasno kaže Platonov dualizem, pač v skladu s pojmovanjem, da ima množstvo posamičnih, zaznavnih stvari delež na idejah. Konkretno, ta deležnost (methexis) pomeni to, da je npr. kaka stvar podobna oz. nepodobna toliko, kolikor je deležna ideje podobnosti (homoioteta) oz. ideje nepodobnosti (anomoioteta). Zato je lahko konkretno bivajoče podobno in nepodobno obenem, če je hkrati deležno obeh idej. Za Sokrata ni to nič nenavadnega, pač pa bi bilo zelo čudno, „če bi kdo dokazal, da lahko ti-sto, kar je podobno (ta homoia: „podobne stvari“) kot tako (auta ta) postane nepodobno (anomoia), nepodobne stvari (ta anomoia) pa podobne (homoia)“ (129 b 1-2). Prav tako bi bilo čudno, nadaljuje Sokrat, če bi kdo dokazal, da je samo Eno mnogo oz. da je samo Mnogo (ta polla) eno

⁴ Prim. U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1976. Hölscherjeva knjižica (48 strani) se nam zdi še posebej primerna, ker se za razliko od drugih sodobnih interpretov Parmenida ne zadržuje zgolj na vprašanju razmerja med predikativno in eksistencialno bitjo, temveč s kontrastivno zgodovinsko-filološko analizo skuša pokazati poseben smisel Parmenidove biti v odnosu do Protagorovega, Platonovega in Aristotelovega pojmovanja. V tem smislu se Hölscherjevo tolmačenje Parmenidovega mešanja predikativne/kopulativne in eksistencialne/absolutne biti kaže dovolj utemeljeno.

⁵ Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, str. 212.

(hen). Sokrat torej zavrača možnost, da bi bil lahko eidos sam sebi nasprotje oz. da bi samim rodovom (gene) in idejam (eide) pripadala nasprotja. V skladu s Platonovo teorijo idej, je nemogoče, da bi se ideje kot oblike/bistva/pojmi/občosti med seboj mešale (synkerannysthai) in ločevale (diakrimesthai), zato Sokrat terja od Zenona, naj razreši aporijo skupnega obstoja idej.

Sokrat tako preusmeri razpravo iz področja vidnih stvari (ta horomena) v področje tistega, kar zapopademo z razumom. Očiten je Platonov namen, da preko tematizacije Parmenidove biti znotraj obzorja idej zastavi vsebinsko novo vprašanje samega *načina biti idej*. V ospredje zdaj stopi problematika biti, s čimer je narejen korak naprej od formalne postavitve enotne ideje za množstvo čutnih stvari. Za utemeljitev dihotomije bit - pojav namreč ne zadostuje več ideja kot logični pojem, temveč je potrebno razviti njeno ontološko vsebino. In prav Parmenid je tisti, ki razkrije težave Platonovega nauka o idejah, s tem ko pokaže, da ni mogoče za sleherno stvar postaviti ideje. Pri relacijskih pojmi, kot so npr. podobnost/enakost in nepodobnost/neenakost, eno in množstvo ipd., ali pa pri etičnih abstraktnih tipa: pravičnost, lepota, dobrota ipd., je nesporno, da gre za čisto logične, noetične forme; težava pa je z naravnimi bitji in konkretnimi predmeti, ki jih čutno dojemamo. Nekega človeka na primer spoznavamo tako, da opazujemo njegovo podobo in si mimo tega procesa zaznavanja ne moremo ustvariti neke abstraktne ideje človeka kot takega. Pri tem vprašanju (ob ideji človeka Parmenid v isto skupino uvršča še idejo ognja in vode) tudi sam Sokrat priznava, da je v zadregi (130 c 4-6). Še bolj pa ga spravlja v negotovost vprašanje, ali lahko za tako nepomembne in zaničevane stvari, kot so las (thriks), blato (pelos) in umazanija (hrypos), obstaja neka njihova ločena ideja (eidos choris).⁶ Ker se mu zdi le preveč čudno, da bi tudi za take stvari obstajale ideje, se mora sprijazniti z neprijetnim spoznanjem, da ideje niso nujne za vse tisto, kar se kaže kot nekaj, kar je.

⁶ Več o vprašanju ločitve idej od predmetov, t.j. o tako imenovanem „chorismos-problemu“ (das Chorismosproblem) glej v: Gottfried Martin, *Platons Ideenlehre*, Walter de Gruyter, Berlin/N. York, 1973, str. 157-169.

In če so stvari, za katere ni mogoče določiti ideje, ali je potem eidos res „edino resnično bivajoče“, na katerem ima vse svoj delež? Brž ko je načeto vprašanje biti idej, je, kakor vidimo, prišlo pod vprašaj celo bistvo Platonovega nauka o idejah: teorija deležnosti posamičnega na ideji. Parmenid postavi Sokrata pred odločilno dilemo: ali ima posamično delež na celotni ideji, ali pa zgolj na enem njenem delu? Z drugimi besedami: ali je ideja prisotna v množstvu posamičnega kot celota, ali pa zgolj kot del? Na to vprašanje bi moral Sokrat najti ustrezen odgovor, da bi sploh obveljala teorija deležnosti. Toda tezo o enotnem značaju ideje nasproti množstvu posamičnega ovrže Parmenid, ko vpelje v razpravo primerjavo z zastonjom za jadro (histio katapetasas), kar mu služi za dokaz, da je ideja (če sploh?) prisotna v posamični stvari, ne kot celota, pač pa zgolj kot njen del. Če pustimo tukaj ob strani vprašanje neustreznosti same primerjave (131 b 7 - c 3), preseneča lahkota, s katero Sokrat sprejme ugovor, da „so ideje kot take deljive“ (mērista estin auta ta eide: 131 c 4) in le deloma prisotne v stvareh. Vendar se Parmenid ne zadovolji samo s tem, temveč želi prignati tezo o deležnosti (methexis) do absurda. Izkaže se, da stvari niso deležne ne celotne ideje, ne njenega posameznega dela. Sokratu na koncu ne preostane nič drugega, kot da v razpravo pritegne še zadnji argument - t.i. *tretjega človeka* (tritōs anthropos).

106

Poleg ideje kot take in stvari, ki ima delež na njej, vpelje namreč še drugo idejo (allo eidos), s katero naj bi se premostil prepad med tema dvema svetovoma. S tem je dokončno odpravljena teza o enotnosti ideje, ki zdaj postane *neskončno množstvo* (apeira to plethos). Vendar ideja, vnovič pokaže Parmenid, ni nikakršna *misel v duši* (noema en te psyche), pa tudi ne *paradeigma* (prasluka, vzor, vzorec, zgled, „paradigma“). Kajti če je stvar zgolj *homoioima* (paslika, odsev, posnetek) ideje, potem je razmerje prasluka - paslika pravzaprav razmerje podobnosti, kar pelje v neskončno iskanje resnične ideje oz. „nikoli ne preneha pojavljanje nove ideje“ (oudepote pausetai aei kainon eidos gignomenon: 133 a 1-2). Protislovje je namreč v tem, da ideja nikoli ne more biti vzor tiste stvari, kateri je podobna. Vse te težave, pouči Parmenid Sokrata, izvirajo iz tega, da se ideje predpostavljajo kot „bivajoče po sebi in za sebe“ (eide onta auta kath auta).

Prvi del dialoga se konča s sklepnimi Parmenidovimi ugotovitvami o naravi razmerja med idejami na eni strani in posamičnimi stvarmi na drugi. Če predpostavimo obstoj idej kot *bitnosti po sebi* (kath aute ousia), potem so le-te ločene od nas in zato tudi nespoznavne (agnosta). Posledica tega je, da so ideje bitnosti po sebi samo v medsebojnem odnosu, ne pa v odnosu do stvari-paslik. Prav tako so stvari izključno v medsebojnem odnosu, ločene od idej-praslik (133 c 8 - d 5). Ločitev med svetom idej in svetom pojavnosti je torej popolna in nepremostljiva. Samo Bog je deležen idej in spoznanja biti, medtem ko se mora človek zadovoljiti s spoznanjem čutnega sveta.

Drugi del dialoga je še bolj zapleten in skrivnosten. Mladega Sokrata zamenja mladi Aristotel, ki pravzaprav samo še prikimava ali odkimava Parmenidovim besedam, ne da bi ga prekinjal v njegovih dokazovanjih, tako da je sam pogovor bolj podoben monologu kakor platonovskemu dialogu. Platon tu poizkuša rešiti aporije enosti ideje in mnogoterosti stvari iz prvega dela, ter skozi devet hipotez razvija svojo dialektiko idej, kot tisto vajo (gymnasia), s katero se utemeljuje bit in spoznava resnica sveta idej. Tukaj bomo pogledali samo prvi dve hipotezi, s tem da je tretja v resnici golj sinteza le-teh.

107

V prvi izhaja iz domneve, da *Eno po sebi* (to hen auton), se pravi Eno, ki je osvobodeno vsakršnega razmerja, kratko malo - je. Osnovna teza se glasi: „Če eno je, potem ne more biti mnogo“ (ei hen estin, allo ti ouk an eie polla to hen: 137 c 4 - 5). Iz tega sledi, da Eno ne more imeti delov, niti ne more biti celota (to holon), ker bi bilo v obeh primerih mnogo (polla), saj tudi celota ni nič drugega, kot seštevek delov. Od tod tudi naslednje določitve: *Eno* nima ne začetka (arche) ne konca (teleute) ne sredine (meson); je neskončno (apeiron), brez oblike (schema); ker nima razsežnosti, ni nikjer (oudamou), ne v sebi (en auto) ne v drugem (en allo); niti ne miruje, niti se ne giblje; ni istovetno drugemu (hetero), niti samemu sebi (hautō), pa tudi ni različno od drugega (heteron), niti od samega sebe (hautou); ni podobno (homoiou), niti nepodobno (anomoioiō) - ne samemu sebi (hautō) ne drugemu (hetero); ni enako (ison), niti neenako (anison) - ne samemu sebi (heauto) ne drugemu (allo); ker je izven časa, ne

more biti ne starejše (presbyteron) ne mlajše (neoteron) ne enake starosti kot kaj drugega; ker „nikakor ni deležno nobenega časa“ (141 e 4), nima ne peteklosti ne sedanjosti ne prihodnosti.

Platon je, kot vidimo, še radikaliziral Parmenidove attribute bivajočega kot enega. Pri njem ni več ne samo nastajanja, spreminjanja, časovnosti, prostorskeosti ipd., temveč tudi ne celovitosti, negibljivosti, večnosti ipd., kajti Eno je postavljeno nad vsakršno razmerje. Toda ta „izvenrazmernost“ na koncu pripelje do logičnega sklepa, da „eno nikakor ni deležno biti“ (oudamos ara to hen ousias metechei: 141 e 9) oz. „da eno na noben način ni“ (oudamos ara esti to hen: 141 e 10). O njem namreč ni moč ničesar izreči, ni ga moč razumeti, misliti, ali spoznati. Enemu ne pripada ne ime (onoma) ne premislek (logos) ne spoznanje (episteme) ne zaznava (aisthesis) ne mnenje (doksá). Izhajajoč torej iz domneve, da Eno po sebi je, Platon pride do zaključka, da je *Eno* - Nič. S tem pokaže predvsem to, da je izhodišče napačno in da zunaj razmerij ostaja Eno onstran dejanskosti in potemtakem ne more biti - Bit.

108

Tudi druga hipoteza sloni na domnevi, da Eno je, s tem da tokrat ne gre za absolutno („po sebi“) Eno, temveč je le-to postavljeno v razmerje, in sicer v odnos do biti. Izhodišče torej ni, „da je Eno Eno, pač pa, da Eno je“ (ei hen hen, all' ei hen estin: 142 c 3). Za Eno pa pravimo, da „je“, ko je „deležno biti“ (ousias metechei). Iz te deležnosti Enega v biti (ki je substancialno različna od deležnosti stvari v ideji) Platon deducira vse tiste lastnosti, ki jih je v prvi hipotezi zavrnil. Iz predpostavke, da Eno je, paradoksalno sledijo določitve: *Eno* ima dele, pri čemer se dva izhodiščna dela (*Eno* - Bit) delita v neskončnost, tako da je bivajoče Eno neskončno množstvo (apeiron to plethos); še več, ne samo bivajoče Eno, temveč tudi Eno po sebi (auto to hen) je mnogo (polla); je omejeno (peperasmenon) in je celota (to holon); ima začetek, konec in sredino; ima neko obliko (schematos), bodisi ravno (eútheos) bodisi okroglo (stroggylon); je hkrati v samem sebi in v drugemu; se vselej giblje (kineisthai) in miruje (hestanai); je istovetno, tako samemu sebi, kot drugemu, ter obenem različno, tako od samega sebe, kot od drugega; je obenem podobno in nepodobno, tako samemu sebi, kot drugemu; se obenem dotika (aptetai) in ne

dotika, tako drugega, kot samega sebe; je obenem enako (ison) in neenako (anison), tako drugemu, kot samemu sebi; ker je deležno biti (metechei tou einai), ima delež na času (metechei chronou); je obenem mlajše in starejše od drugega.

Vsa ta množica protislovij, ki je tukaj zavita v pravi metafizični vozel, kot da bi imela za namen dokazati, da je v primeru, če izhajamo iz bivajočega Enega, ki je v odnosu do biti, neomejena možnost predikacije. In če absolutno Eno pelje v Nič, potem se bivajoče Eno konča v identiteti: *Eno = Bit = Čas*.

In na koncu tega kratkega pregleda lahko rečemo, da je v dialogu Parmenid Platon poizkušal rešiti težave svojega nauka o methexis (lat. participatio), ki je, kot pravi Aristotel, „samo spremenjeno ime“ (tounoma monon metebalen) za pitagorejsko mimesis (lat.ß imitatio) (Metaph. 987 b 10 - 11). Pri tem je bil Parmenidov vpliv bistven za Platonovo preformuliranje problema: deležnost ne obravnava več zgolj kot formalno razmerje ideja - pojav, temveč jo skuša razumeti kot problem ontološke vsebine ideje kot take. Prezeta je temeljna misel o biti kot enem in uporabljena za oblikovanje osrednjega vprašanja načina biti ideje. Iz obzorja mišljenja biti pa se Platonov nauk o idejah kaže kot nerešljiva aporija, ki jo ne more razvozlati še tako abstraktno razglabljanje, kot ga srečamo v drugem delu pričujočega dialoga.

V tem prispevku¹ nameravam opozoriti na nekatere vidike razmerja λόγος in resnice (ἀλήθεια) pri Platonu, predvsem v poznih dialogih »Sofist« in »Parmenides«. V uvodnem delu bom na kratko orisal filozofsko situacijo, v kateri Platon začuti potrebo (in nujo) po ponovni določitvi zaobsega teh dveh besed, pri čemer vseh predpostavk na tem mestu seveda ne bo mogoče ustrezno razviti. V nadaljevanju se nameravam osredotočiti na razlikovanje sofističnega in filozofskega λόγος v dialogu »Sofist«, nato pa prehajam na obravnavo Platonovega razumevanja resnice (ἀλήθεια), kot izhaja iz dialoga »Parmenides«.

110 1.

Če rečemo, da se je Platonovo filozofiranje od vsega začetka pozitivno navdihovalo pri Sokratu, negativno pa pri sofistiki (in nasploh pri duhovno-zgodovinski situaciji, ki jo sofistika predstavlja), pa moramo tudi reči, da je bila motiviranost Sokrata in Platona skupna: iščemo jo lahko v destrukciji tedanje »filozofije«, ali natančneje, obstoječih kriterijev filozofiranja, ki so se najbolj jasno pokazali pri sofistih. Poljubnost in nezavezujočnost sofističnega λόγος je zahtevala redefiniranje temeljnih filozofskih postavk, toliko bolj, ker so se nanje — čeprav lažno, na zavajajoč način — sklicevali tudi sami sofisti.

Parmenides in Heraklitos — poenostavljeno povedano — govorita o temeljni *istosti*, v kateri se kažejo resnica (ἀλήθεια kot razkrivanje in neskritost), λόγος (kot zbiranje in govorenje, τὸ λέγειν), biti (τὸ εἶναι), ter voῦς in voεῖν (uvid/um/duh/mišljenje).² Tudi sofisti govorijo o tem, le da

¹ Gre za referat, ki sem ga predstavil na 1. slovenskem filozofskem kongresu v Ljubljani oktobra 1994.

jim te besede pomenijo nekaj drugega. Zanje λόγος in λέγειν predstavljata vsakršno govorjenje. Za nalogo si izrecno zadajo »šibkejši λόγος narediti močnejši«³ — ne glede na to, kaj kateri λόγος govori. Ko zagovarjajo svoj trenutni λόγος, pa se sklicujejo na Parmenidovo enačenje λόγosa in resnice: vsako govorjenje (τὸ λέγειν) je resnično, vsak λόγος je resničen in razkriva bivajoče, saj lahko govorimo le o bivajočem, o tistem, kar je, kajti le bivajoče je — le to, kar je, je, nebivajočega pa ni — in kako bi lahko govorili o tem, česar sploh ni? Če lahko o nečem govorimo, to pomeni, da to je. Razkrivamo lahko le to, kar je.

Zato Platon ne more več vztrajati na pozicijah, ki jih danes imenujemo »predsokratske«. Kot se pokaže v dialogu »Sofista«, s teh pozicij filozofska kritika sofistike sploh ni možna.

2.

Znano je, da Platon pravi, kako je λόγος vedno, λόγος τινός: »Govorica (λόγος) je nujno, kadarkoli že ravno nastopi, govorica o nečem/nečesa (τινός ... λόγον); nemogoče je, da ne bi bila govorica nečesa.«⁴ Ta τινός pomeni »nečesa, kar je«, bivajočega. Hkrati pa je tudi sama »govorica (λόγος) eden izmed rodov bivajočega.«⁵ Ali kot pravi Heidegger v »*Biti in času*«: »Λόγος je izkušan kot razpoložljiv/pred-ročen (das Vorhandene), kot tak je interpretiran, ravno tako pa ima bivajoče, ki ga kaže, smisel razpoložljivosti/pred-ročnosti (das Vorhandenheit).«⁶ Če imamo to pred očmi, nam bodo težave, ki se pojavijo Platonu, ko mora priznati, da tudi *nebivajoče* nekako je in da se *da* o njem nekako govoriti, bolj jasne.

² Prim. npr. pri Parmenidu frg. B 3 in začetek frg. B 6, pri Heraklitu pa frg. B 50 in B 102.

³ Gr. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (DK 80 A 21 in B 6b; po Arist. Rhet. B 24, 1402 a 23). To Protagorovo napolilo za Sokrata in Platona seveda pomeni, da govor ni več zavezan resnici, ampak moči, za sofiste pa nakazuje mnogoterost resnice, saj je po Protagori »vseh stvari merilo človek, bivajočih da so, nebivajočih da niso« (DK 80 B 1).

⁴ Soph. 262 E. Navajam po: Platon, *Sofist*, prev. Valentin Kalan, Maribor 1980.

⁵ Soph. 260 A.

⁶ SuZ, § 33, S. 160. Navajam po: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993.

Ko Heidegger v »*Biti in času*« govori o treh pomenih besede *Aussage*, pri prvem pravi: »Izjava (*Aussage*) primarno pomeni *kazanje/pokazovanje* (*Aufzeigung*). S tem ohranjamo izvorni smisel λόγος kot ἀπόφανσις: bivajoče od njega samega sem pustiti videti,«⁷ dati oz. pustiti, da se bivajoče vidi od samega sebe sem. To je seveda resničen λόγος, ki daje bivajoče v pokazanost; kako pa naj lažni λόγος pokaže nebivajoče, nekaj, česar ni? Kaj je tukaj sploh pokazati?

Platon se v dialogu »*Sofist*« neposredno filozofsko spopade s sofistično razumljeno identiteto resnice, λόγος in bivajočega. V zgodnejših dialogih Platon kritizira sofiste predvsem z moralnega vidika (npr. ker jemljejo za svoje poučevanje plačilo) in z vidika vprašanja njihove dejanske vednosti (kateri postavlja nasproti sokratski »vem, da nič ne vem«).

V »*Sofistu*« se načeloma sprašuje po definiciji sofista, da bi prek tega ugotovil, v čem je sofistična napaka, v čem sofistični obrat od filozofije. Seveda ne gre le za to, da bi definiral sofista kar tako, morda v dokaz lastne dialektične spretnosti, ampak hoče s tem predvsem definirati dejanskega filozofa, se pravi sebe, v razliki od sofista, ki tudi trdi, da je moder. Treba je tudi povedati, da sofisti niso bili nekakšni osamljeni ekstremneži in ekscesniki, ampak da sta v Atenah 5. in 4. stoletja prevladovala sofistična »logika« in sofistični λόγος. Prav sofistični λόγος, ki je lažen, ki govori to, česar ni, ki reka nebivajoče, je stvar Platonovega zanimanja. »Ta govorica (λόγος) se ni bala postaviti si za podlago, da nebivajoče biva (τὸ μὴ ὄν εἶναι); na drugačen način se namreč lažnost (ψεύδος) ne bi mogla izkazati kot bivajoče.«⁸ Platon tu seveda navaja tihe sofistične predpostavke; sami sofisti ne priznavajo nebivajočega, kajti obstoja nebivajočega ne moremo dokazati, iz tega pa izhaja tudi to, da sofisti sami ne morejo govoriti tega, česar ni, ne morejo lagati, varati. Da bi bilo torej o sofističnem λόγосу sploh mogoče govoriti, je treba privzeti, da nebivajoče, torej to, česar ni, vseeno z ozirom na nekaj (κατά τι) je. Čim začnemo razmišljati o monosti obstoja nebivajočega, je potrebno *pravo* bivajoče posebej

⁷ SuZ, § 33, S. 154.

⁸ Soph. 237-A.

opredeliti; Platon zato govori o dejansko, resnično bivajočem, dobesedno »bivajočnostno« bivajočem, o τὸ ὄντως ὄν. Lažni sofistični govor nastane z mešanjem nebivajočega in govorjenja: »Če se (nebivajoče, op. F. Z.) ne meša z njima (z mnenjem in govorico, op. F. Z.), je nujno vse resnično, če pa se meša, nastaja poleg napačnega/lažnega mnenja tudi napačna/lažna govorica (ψευδὴς λόγος).«⁹

Rezultat tega obrata je torej naslednji: govoriti je mogoče tudi o tem, česar ni, o nebivajočem, možna je torej tudi sprevržena, lažna govorica. Torej je λόγος lahko resničen ali pa tudi ne.¹⁰ Še vedno pa ni jasno, kaj nam pokaže λόγος, ko pokaže nebivajoče, ali drugače: na kakšen način nebivajoče le postane nekakšno bivajoče.

O ἀληθεύειν in ψεύδεσθαι kot dveh obrazih λόγος pravi Heidegger naslednje: »„Resničnost“ λόγος kot ἀληθεύειν pomeni: bivajoče; o katerem je govor (Rede), v λέγειν kot ἀποφαίνεσθαι iz svoje skritosti iz-vzeti in ga kot neskrto (ἀληθείης) dati/pustiti videti, odkrivati. Prav tako pa pomeni „napačnost“ ψεύδεσθαι toliko kot varati/zavajati v smislu zakrivati: nekaj pred nekaj postaviti (na tak način, da se da videti) in s tem to izdajati za/kot nekaj, kar to ni.«¹¹ Tako Heidegger pokaže, kaj je pravzaprav Platonovo nebivajoče. Če ψεύδεσθαι pomeni, da se nekaj, neko bivajoče, izdaja za nekaj drugega, kot je, se pravi za nekaj, kar ni, to pomeni, da nebivajoče ne pomeni nečesa, česar absolutno ni, ampak pomeni nekaj, kar samo ni tisto bivajoče, za katerega se daje videti, ki torej ni dejansko bivajoče, ni τὸ ὄντως ὄν. Tako gre pri Platonu pravzaprav za priznavanje možnosti zavajajoče govorice.

Kakorkoli nam je danes ta pomenska zveza domača, pomeni za Grke nekaj v sebi protislovnega, saj je zanje λόγος predvsem smisel oz. smiselna govorica; ostalo je zanje le navadno blebetanje in ne λόγος. Platon pa imenuje λόγος tudi ψευδὴς λόγος, torej govorico, ki zakriva pravi smisel

⁹ Soph. 260 C.

¹⁰ Te postavke kasneje podrobneje in bolj sistematično razdela Aristoteles v Περί ἑρμηνείας (De interpretatione).

¹¹ SuZ, § 7 B, S. 33.

in navaja na drugega, napačnega, ki torej ni odsotnost smisla, ampak je nepravi smisel.

Tako je identiteta oz. istost med ἀλήθεια, λέγειν in εἶναι porušena: λόγος je le še eden od možnih načinov resnicovanja-razkrivanja (ἀληθεύειν). Iz tega Heidegger sklepa: »Ker pa ima „resnica“ ta smisel in je λόγος neki določeni modus dajanja-videti, λόγος ravno ne smemo označevati kot primarnega „mesta“ resnice.«¹² Izvirnejše mesto resnice sta αἰσθησις in še bolj νοεῖν, ker ne moreta zakrivati, biti lažna, lahko ju le ni.¹³ Kot vedno resnična sta primarna načina odkrivanja, medtem ko sta λόγος in διανοία šele sekundarna, saj lahko tudi zakrivata oz. sta napačna, lažna, kakor kasneje eksplicitno pokaže tudi Aristoteles.¹⁴

Vidimo, da je Platon raje »žrtvoval«¹⁵ Parmenida, kot pa da bi še naprej vztrajal v identiteti, ki mu je onemogočala ločevanje filozofije in sofistike.¹⁵ Sofisti formalno ostajajo na parmenidovskih pozicijah, vendar jih sprevračajo. Platon gre pravzaprav dlje od sofistov: da bi očuval resnico, se odreče tako λόγος kot edino resničnega, kot tudi bivajočega kot edinega, ki se ga da misliti in izrekati. Do Parmenidovega »maščevanja«¹⁶ pride v dialogu »Parmenides«, kjer Platon zaradi težav pri razlagi svojega nauka o idejah (ki se pokažejo kot težave pri razlagi enega in mnogega) posredno ne ve več povedati, kaj je resnica.

3.

Tudi ἀλήθεια pri Platonu ne pomeni več tistega, kar je pomenila npr. za Parmenida. Heidegger v spisu »Platonov nauk o resnici«¹⁷ pravi, da »se Platonovo mišljenje podreja neki spremembi bistva resnice, ki postane skriti

¹² SuZ, § 7 B, S. 33.

¹³ Prim. SuZ, isto.

¹⁴ Prim SuZ, § 44 b, S. 226.

¹⁵ Posebno vprašanje, ki se ga tu ne bom loteval, je, koliko je bila takšna identiteta dejansko še blizu tudi samemu Platonu.

¹⁶ S tem ne nameram ničesar trditi o kronologiji Platonovih spisov, saj je bil verjetno Parmenides napisan pred Sofistom.

zakon tega, kar mislec pove.«¹⁷ Tako pri Platonu obstaja več ravni resnice, več resnic, stopnjevanje resničnega — obstaja resnično, bolj resnično, najbolj resnično. »Z neskritim in njegovo neskritostjo je vselej imenovano to, kar prisostvuje v okolišu človekovega zadrževanja,«¹⁸ pravi Heidegger, in prispodoba o votlini (iz »*Politeje*«) izraža različne nivoje, različne »okoliše človekovega zadrževanja«, od katerih ima vsak svojo »resnico«, obstaja »vsakokratni vladajoči način „resnice“,«¹⁹ Nekakšna resnica je tudi že resnica vidnega sveta, sveta senc, saj tudi ta že nekaj odkriva — te sence namreč —, medtem ko npr. za Parmenida obstajata le dve možnosti: ali resnica je ali ni.

Na nivoju uklenjenosti govori Platon o τὸ ἀληθές,²⁰ torej o tistem, kar je neskrto oz. resnično za uklenjene. Resnica po snetju okov je bolj resnična, »neskritejša«, ἀληθέστερα.²¹ Tako je za pravo resnico (ki se v tem primeru nahaja zunaj votline) prihranjen superlativ ἀληθέστατα, torej najbolj neskrto, najbolj resnično, kar je videnje ideje dobrega kot najvišje med idejami. Ravno tako kot potrebuje zares in v najvišjem smislu bivajoče posebno določitev τὸ ὄντως ὄν (saj je zgolj τὸ ὄν sedaj že vse, kar na kakršenkoli način je, za razliko npr. od Parmenida), tako sedaj pravo resničnost lahko izrazi le superlativ.

115

Ta presežnik od tistega, kar je le ἀληθές — torej ἀληθέστατα —, pa je tudi zadnji stavek Platonovega dialoga »*Parmenides*«, kjer nastopa v podobni funkciji: izraža, da je prej povedano prava in vsa in najvišja resnica. Toda preden si bomo skušali razložiti, kaj je za Platona tu ἀληθέστατα, si pogledjmo vsebino omenjenega spisa.

Ko pozni Platon piše dialog »*Parmenides*«, je njegov nauk o idejah že razvit; v omenjenem spisu pa se loteva še nečesa po naravi izrazito in do-

¹⁷ Martin Heidegger, Platonov nauk o resnici, prev. Dean Komel, Ljubljana 1991, str. 16.

¹⁸ Isto, str. 16.

¹⁹ Isto, str. 16-17.

²⁰ Prim. Pol. 515 C.

²¹ Prim. Pol. 515 D.

sledno »sokratskega«: namreč kritičnega pretresa lastnega nauka o idejah ter umestitve tega nauka v širši kontekst. Kot je znano, je ta spis sestavljen iz dveh delov, iz takoimenovanega »kritičnega« (ki vsebuje kritičen oz. samokritičen pretres nauka o idejah) in iz »dialektičnega«, ki ga Platon sam imenuje tudi dialektična vaja,²² toda ta vaja ni samo vaja, ampak se ravno v njeni popolnosti nahaja resnica; to vajo moraš opraviti, »če hočeš, dokončno izurjen, dejansko ugledati tisto resnično«.²³

V prvem delu dialoga *stari* Parmenides kritizira nauk o idejah *mladega* Sokrata, hkrati pa ga tolaži; češ da je še mlad in da bo že še rešil probleme, ki se pojavljajo v zvezi z njegovim naukom. Ugotovitev je naslednja: če zavržemo nauk o idejah, izgubimo vsako možnost za razmislek, dialektiko in filozofijo nasploh; če ga ohranimo, se nam pojavijo težave v pojasnitvi te teorije. Največja težava je pokazati povezanost med idejami in tistim, česar ideje te ideje so.²⁴ Če pa bi trdili, da povezave ni, potem ideje človeku tudi spoznatne ne bi mogle biti. Rešitve sogovorniki na tem nivoju ne najdejo, zato predlaga Parmenides vsehstransko analizo odnosa Enega in mnogega.

Drugi del, se pravi omenjena popolna »dialektična vaja«, naj torej odgovori na dileme, postavljene v prvem delu. Z drugimi besedami, razloži naj odnos Enega in drugih stvari (mnogega) popolno, torej z vseh možnih vidikov, in v tej popolnosti, kolikor je dosežena, je nujno vsa resnica. In kako doseči popolnost dialektične obravnave? Za vsako stvar, ki jo obravnavamo, moramo predpostaviti, da je in da ni; nato je treba pogledati, kaj to pomeni za to stvar in kaj za druge stvari; vsakič pa nas to zanima glede na stvar samo na sebi in glede na stvar v odnosu do drugega. Upoštevajoč vse te aspekte dobimo osem hipotez,²⁵ ki jih je treba premisliti.

²² Gr. γυμνάσιον. Prim. Parm. 135 D. Ta izraz predstavlja enega od povodov za razlago tega dela dialoga »*Parmenides*« kot zgolj logične vaje.

²³ Parm. 136 C.

²⁴ T. i. problem tretjega človeka.

²⁵ Ali devet. Tu se ne moremo podrobneje spuščati v vprašanje števila in štetja hipotez; devet hipotez dobimo, če posebej štejemo tudi tretjo, ki pa verjetno ne more obveljati za posebno, ker ne izraža nobenega prej omenjenega aspekta,

Če za hip preskočim izpeljavo te naloge: na koncu dialoga »*Parmenides*« Platon pojasni, kaj te hipoteze pomenijo z vidika resnice: »... eno bodisi je bodisi *ni*, in *ono* (samo) in *druge* (stvari), in glede *na sebe same* in glede *na druga drugo*, vse *na vse načine* in *so* in *niso* ter in *se kažejo* in *se ne kažejo*. [To je] najresničnejše (ἀληθέστατα).«²⁶ Vse hipoteze skupaj so ἀληθέστατα, vse skupaj razkrivajo vso resnico. To seveda pomeni, da jih moramo jemati resno, »ontološko«. (Sicer bi bilo med drugim tudi nesmiselno govoriti o prehodu med nivoji.) Izredno resno jih je jemal tudi ves platonizem, vključno z neposrednimi Platonovimi nasledniki v Akademiji in z novoplatoniki. Pravzaprav je ves novoplatonistični sistem zasnovan na interpretaciji teh hipotez, »*Parmenides*« pa je bil eden najbolj branih in interpretiranih spisov v vsej zgodovini platonizma.²⁷

Tukaj se seveda ne moremo spuščati v vsako hipotezo, niti v kasnejše platonistične izpeljave. Zanimal nas bo le en vidik: monost λόγουα z ozirom na te hipoteze, izmed hipotez pa se bomo ustavili predvsem pri (pomembnejših) prvih.

Prva hipoteza predpostavlja, da Eno je, in se sprašuje, kaj to pomeni za Eno samo na sebi; torej gre za Eno, ki nima relacij z drugimi stvarmi. Takšno Eno ni deležno časa, niti bitnosti, torej ni nobeno bivajoče. Torej ga Ni, niti toliko ga ni, da bi bilo Eno, ali kot pravi Platon: »Eno niti *ni* eno niti je« — τὸ ἐν οὔτε ἐν ἐστὶν οὔτε ἐστὶν.²⁸ Tako Eno je nič, ali: ni niti nič. V zvezi z njim niso možni niti ὄνομα (ime, poimenovanje; če hočemo biti dosledni, niti z imenom Eno, saj kot rečeno, takšno Eno ni Eno) niti λόγος niti επιστήμη niti αἰσθησις (zaznavanje) niti δόξα (mnenje).²⁹ O njem torej ne moremo ne vedeti ne reči ničesar.

Vse to pa je mogoče, če izhajamo iz predpostavk druge hipoteze: ta namreč sprašuje, kaj to, da Eno je, pomeni za Eno v odnosu do drugih stvari.

ampak govori o prehodu z nivoja prve na nivo druge hipoteze.

²⁶ Parm. 166 C.

²⁷ Pri tem s platonizmom mislim na zgodovinski platonizem in ne morda na platonizem kot oznako za vso metafiziko oz. filozofijo.

²⁸ Parm. 141 E.

V tem primeru pripada Eno bivajočemu, je bit bivajočega, ki je tudi sama nekaj bivajočega, in če Eno, kot je bilo pokazano v prvi hipotezi, nima nobene lastnosti, ima Eno iz druge hipoteze vse mogoče in nasprotujoče si lastnosti. Tako Eno predstavlja Vse, vsa imena in spoznavanja in zaznavanja.

Naslednji dve hipotezi³⁰ govorita o tem, kaj je *drugo* samo zase in glede na Eno, če Eno je: rezultat je podoben: glede na Eno so druge stvari Vse kot deli celote, same zase pa niso nič. Tudi govorimo lahko le o drugih stvareh glede na Eno, kot prej o Enem glede na drugo. Z drugimi besedami: o stvareh lahko govorimo le s pomočjo idej in o idejah le s pomočjo stvari. Ali: o svetnem lahko govorimo le s pomočjo božanskega in o božanskem znamo govoriti le s pomočjo svetnega.

118 Zadnje štiri hipoteze ponavljajo prva štiri vprašanja, vendar pod predpostavko, da Enega ni. Platon tu kaže predvsem na aporetičnost takšne predpostavke: če ni Enega, je tudi vse drugó Nič ali pa zgolj fantazma. Če Enega ni, sicer lahko govorimo o takšnem Enem samem na sebi, o Enem kot o Niču, seveda v zvezi s prej omenjenim problemom »biti nebivajoče«, τὸ εἶναι μὴ ὄν. To pa je tudi meja govorice.

Naj bo dovolj brskanja po teh hipotezah. Prej smo videli, da vse te hipoteze skupaj predstavljajo popolno rešnico, so tisto ἀληθέστατα. Vendar pa le nekateri vidiki vsestranskega pogleda na Eno in druge stvari dopuščajo, da dosežemo ὄνομα, λόγος, ἐπιστήμη, αἴσθησις in δόξα, s tem pa tudi vsako spoznavanje, od najbolj vsakdanjega do filozofskega. To so predvsem tisti vidiki, ki motrijo Eno in mnogo v medsebojnem odnosu, ne pa ločeno, samo eno ali drugo izmed njih. Ali kot pravi Platon v »Sofistu«: »Razdružiti sleherno stvar od vsega je najbolj popolno uničenje in izbris sleherne vrste govorice (λόγος), saj nam je govorica nastala prav na osnovi medsebojnega prepleta oblik (τῶν εἰδῶν, eidosov).«³¹ In naprej:

²⁹ Prim. Parm. 142 A.

³⁰ Četrta in peta oz. tretja in četrta, če ne štejemo tretje.

³¹ Soph. 259 E.

»Če bi bili oropani prav tega (sc. λόγος, op. F. Z.), bi bili pač oropani filozofije, kar je največje; poleg tega pa je v sedanjem položaju treba, da se medsebojno sporazumemo o govorici (λόγος), kaj neki je; če pa bi nam bila odtegnjena, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti; odvzeta pa nam bi bila, če bi privolili, da ne obstaja nika kršno mešanje ničesar z ničemer.«³²

Hkrati pa samo te hipoteze, ki omogočajo λόγος in filozofijo, ne predstavljajo vse resnice, vseh »okolitev človekovega zadrževanja«, ki nosijo s sabo — vsak od njih — svoje τὸ ἀληθές, vsi skupaj pa predstavljajo tisto ἀληθέστατα.

...

Motiv Platonovega spraševanja o povezanosti dveh prej nesporno nujno povezanih zadev, kot sta ἀλήθεια in λόγος, odkriva že tudi vzrok razkola med resnico in λόγοςom: gre za vulgarizacijo, demo-kratizacijo filozofije, ko vsakdo pride do besede in lahko govori, kar hoče, pri tem pa trdi, da govori resnico. Moč λόγosa je edini kriterij resničnosti; močnejši λόγος je tudi resničnejši; filozofija je stvar retorike. Platon v imenu resnice loči resnico in λόγος. Obstaja sicer resnični λόγος, vendar obstaja tudi lažni, zavajajoči. Obstaja resnica, vendar je ni mogoče v njeni celoti zaobseči z λόγοςom. Najbolj presenetljiv in daljnosežen rezultat tega pa je, da tudi najvišjega samega na sebi ni mogoče izraziti in spoznati (kot pravi prva hipoteza iz dialoga »Parmenides«); na to ugotovitev se navezuje tako skepticizem, ki se v nekem obdobju pojavi celo v Akademiji,³³ kot tudi apofatizem platonizma Akademije³³ in novoplatonizma ter vseh njegovih naslednikov, predvsem v krščanstvu.

Na vprašanje, kaj to pomeni za filozofijo, Platon v »Parmenidu« eksplicitno ne odgovarja. Možnosti pa sta samo dve: če ostaja filozofija zaveza-

³² Soph. 260 A, B.

³³ Po vsej verjetnosti je sicer tudi skepticizem srednje Akademije izhajal bolj iz apofatizma kot pa iz pironovske skepse.

na le λόγῳ (kot Platon ugotavlja v prej. navedenem mestu iz »*Sofista*«), si mora priznati, da ji del resnice uhaja; če pa naj filozofija zaobjame vso resnico, se mora na neki točki odreči λόγῳ kot edinega načina kazanja in razkrivanja. Platonizem predstavlja zgodovino obeh poti.

ANDRINA TONKLI – KOMEL

K PROBLEMU DOKSE

Vprašanje odnosa med dokso in episteme se je v novejšem času zastavilo Husserlu kot izhodiščno vprašanje premaganja krize in obnove enotnosti. Doksa, ki je bila v znanosti in prizadevanju za znanstvenost vselej prežrta, je temeljno odkritje sofistične skepse.

Protagora naj bi tako v svojem spisu *Alétheia*, iz katerega je ohranjen začetni stavek - „človek je merilo vseh stvari (*chrémata*¹), bivajočih, da so, nebivajočih, da niso“ - izenačil resnico z vsakokratnim pojavljajočim², pri čemer so *ta phainómena* isto kot *ta dokoûnta*³. S tem naj bi se Protagora obrnil proti Parmenidu⁴, ki je resnično iskal onkraj tega, kar se vsakokrat kaže ter na podlagi tega imenuje. Protagora naj bi bil s tem začetnik sofistike, ki je skušala s skeptičnimi paradoksi pokazati, da je vsako prepričanje v obstoj tega, kar je, zgolj prepričanje, samo mnenje, ne pa resnica tega bivajočega samega, in da je tako mnenje vsa resnica. V tem spodbijanju pa se najprvo *nómas*, ki je prvotno pomenil splošno povezujoči in zavezujoči red, pokaže kot *nómisma*, splošna raba ali navada, kot *dóxa koiné*, mnenje večine ali splošno mnenje neke skupnosti, skratka kot človekova postavka (*thésis*) in postava (*namothesía*).⁵ S tem ko se zakon in poslušnost zakonu razkrije kot mnenje, se odpre vprašanje, kako nestalno mnenje lahko postane primerno *physis*, „naravi“ kot stalnosti tega, kar je v in „po nastanku“.

121

¹ Od *chráomai*, „kar se rabi“, „stvar rabe“.

² Platon, Theait. 151e - 173b; Aristotel, Metafizika 1009a 6 - 1011b 12.

³ Theait. 158e.

⁴ Tako Heitsch, *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*, Mainz 1970, 6 sl.

⁵ Solon je tako za svoje zakone uporabil besedo *thesmoí*, fr. 24, 18, isto besedo, s katero je Parmenid označeval govor na osnovi dokse - *katéthento* fr. B 8, 39.

Sofistika torej ni preprosto razveljavljanje, pač pa morda prej izkušnja neke dramatične spremembe, ki se odraža tudi in prav v spremenjenem smislu tega, kar je v sofistiki antitezi *nómos-physis* zoperstavljeno. Protagora sam je bil navsezadnje ali pa najprej zakonodajalec, zato mu ni mogoče kar tako oponesti omalovaževanja in relativiranja zakonov. Bolj verjetno se zdi, da je poskušal razvrednotenim zakonom izboriti vsaj relativno veljavo. Kot bi rekel Husserl, če „bivajoče na sebi, s seboj absolutno identično ni izkušeno in iskusljivo“, če je mogoče izkusiti samo to, kar se „v tem ali onem pojavnem načinu kazanja kaže“⁶, potem je to, kar se tako kaže in zdi, vse, kar sploh je, potem je splošno mnenje tudi splošni zakon in tam, kjer velja, ga je treba jemati kot brezpogojno zavezujočega. Tako tudi F. Heinimann v svoji izčrpni obravnavi pomenov in premen besede *nómos* in *physis*⁷ dokazuje, da Protagora ne šamo, da ni nastopil proti Parmenidu, pač pa je skušal celo posnemati njegov „mogočni rek“, *ho nomízetai, toûto kai êstin* naj bi tako ne pomenilo: vse, kar je, je (običajno) mnenje, pač pa: (običajno) mnenje je vse, kar je, eleatsko rečeno: „meniti“ je isto, kar biti. Toda, naj bo tako ali drugače, pritisk novega časa, v katerem je stara „zaveza“ popustila in se pričela kazati kot privajena raba, splošno ali skupno mnenje, kot dogovor in - ob spoznanju, da ta kaj malo velja, če mu dejanja ne sledijo - naposled celo kot prazna beseda, ta pritisk je bil premočan in Protagora je samo še pospešil to, kar je bil morda poskušal zaustaviti.

Sofistična skepsa pripada na svojevrsten način samemu začetku filozofije - ne le zavoljo kritike neutemeljenih mnenj, pač pa najprej zavoljo tega, ker sploh odkrije nekaj takega kot je mnenje. Kolikor pa sofist resnico prikazuje kot mnenje, filozofu ni treba samo še dokazati, da je tako mnenje

⁶ Husserl, *Erste Philosophie I*, str. 58.

Vprašanje ustreznosti Husserlove interpretacije sofistike nasploh in Protagorovega „nauka“ posebej s stališča modernega subjektivizma, ki je postalo očitno predvsem po zaslugi Heideggrove razlage Parmenidovega stavka, puščamo tu ob strani, zato morda ni odveč opozoriti, da doksa v izvirnem smislu ni subjektivno mnenje, pač pa težnja, stremiljenje k bivajočemu in hkrati kazanje tega bivajočega. Na podlagi tega dobi potem doksa pomen „mnenja“: če se to, kar se kaže, da ugledati, resničnega, sicer pa sprevrženega, lažnega mnenja.

⁷ Felix Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, predvsem v poglavju III: Die sophistische Antithese *Nómos-Physis*.

lahko resnično, nasprotno, če naj utre pot pravemu znanju, ki je res za kaj pristojno in ni zgolj „ironično posnemanje“, ki se dela, da se na vse spo- zna, čeprav se ne, potem mora prvenstveno izboriti možnost, da je tako mnenje lahko tudi napačno.

Če je „misliti isto, kar biti“, potem prevara ni mogoča. Prevarati - se bi namreč pomenilo misliti to, kar ni, kakor da je in obratno. Ker pa tega, kar ni, sploh ni mogoče misliti, se tudi prevarati ni mogoče. Taki parado- ksiji torej ni mogoče očitati prevare, dokler se ne dokaže, da nekaj take- ga kot prevara in „krivo mnenje“ sploh obstaja. Sofist na ta način prisili filozofijo, da se sama obrne proti sebi, da zagreši takoiimenovani „očeto- mor“. Ne sofistika, pač pa filozofija sama mora govoriti proti Parmenidu. „Nebivajoče mora nekako biti, če naj bo kdo sploh kdaj zares v zmoti, če- tudi prav neznatno“, pritrjuje Theaitet gostu iz Eleje.⁸ Če naj bo Parme- nid zaveznik filozofije in ne sofistike, je treba v govoru izboriti, da nebiva- joče biva in bivajoče ne biva. Brez tega ne bo mogel nihče več govoriti z ozirom na lažne besede, zmotno mnenje ali nazor. Parmenidov logos je treba torej žrtvovati zavoljo rešitve logosa samega.

123

Temeljno filozofsko vprašanje je vprašanje določitve zmote, kar vodi po- tem do ločitve zmotnega od pravega. Poglavitni kriterij za ločitev prave veščine od neprave je našel Platon v zmožnosti navajanja razlogov, *lógon didónai*. Tega pa je zmožen samo tisti, ki nima vpogleda le v stvari, am- pak v „izgled“ stvari, kdor pozna ideje. Ideja ni to, kako neko bivajoče (ne- komu) izgleda, pač pa kako izgleda v svoji dovršitvi, je *teléos* ali *pantelôs ón*⁹. Ideje bivajočega ni mogoče najti med bivajočim, to je namreč v stal- nem nastajanju, menjavi, izginjanju, ideja kot dovršen, dopolnjen izgled pa izključuje sleherno možnost ne-bit, še-ne ali ne-več-bit to, kar je.

Platon je torej, kakor se zdi na prvi pogled, sofistično antitezo *nómos- physis* nadomestil z antitezo „videz“, „izgled“. Toda iz prej povedanega iz- haja, da ravno tega ni mogel storiti. Če se bit in nebit izključujeta tako, *nastajanje - bit*

⁸ Platon, Soph. 240e.

⁹ Politeia 477a; 597a; Soph. 248e.

da med njima ni nič skupnega ali srednjega, temveč prvo je, drugega ni, potem je izključen tudi videz in prevara; prav v tej izključenosti pa prevlari ni mogoče več do živega in postane takorekoč vsesplošna. Brez tega srednjega ni nobene razlike med resnico in lažjo, pravico in krivico, saj je vse, kar je, resnično in pravo, neresničnega in nepravega pa ni. Končno, če ni ničesar med popolno nevednostjo in neznanjem na eni ter pravim vedenjem in znanjem na drugi strani, tedaj tudi ni možna nobena vzgoja in izobrazba, dasi ne manjka učiteljev in tem ne spretnosti. Prva filozofska skrb mora torej veljati prav zadobitvi in do-ločitvi tega, kar je med popolno „temo“ in čisto „svetlobo“, sicer ni mogoče ločevati navidezne veččine od resnične pristojnosti, krivega prepričanja od pravega poznavanja razlogov.

tiste "srednje skupne" b. n. m.

To srednje med (metaxú) neznanjem (*ágnōia*) ali nevednostjo (*amátia*) in znanjem (*epistḗmē*)¹⁰ ali modrostjo (*sophía*)¹¹ je *dóxa*, tudi *pístis*. Doksa ne more navesti razlogov, da bo tisto, kar „se tu kaže in zdi“ kot bivajoče, tudi ostalo tako, zato ni „niti modrost - kako naj bi bilo modrost nekaj, kar je brez razloga - niti nevednost, saj vendar zadeva bivajoče“¹².

Doksa kot tisto, kar je med nevednostjo in vednostjo, ni ne eno ne drugo, temveč med enim in drugim tēr prav na ta način lahko lažna ali resnična.¹³ Znanje ni isto, kar verovanje (*pístis*), saj obstaja resnična in lažna, prava in kriva vera, ne obstaja pa resnično in lažno znanje (*epistḗmē*)¹⁴. Znanje je namreč lahko samo resnično, ali pa ga ni, ni pravo znanje. Verovanje so obrača po tistem, kar vzbuja vero, zato sledi prepričevanju npr. o pravičnosti ali krivičnosti nečesa, ne pa znanju o tem.

¹⁰ Politeia, 477a sl.

¹¹ Symp. 202a sl.

¹² prav tam

¹³ Heldov (K. Held, Husserl und die Griechen; Profile der Phaenomenologie, Alber Freiburg/Muenchen 1989, str. 137-177) očitek, oprt na Aristotelovo *phrónesis*, da Platon, s tem ko odreka doksičnemu razločnost, spregleda, kako prav doksa odpira skupno, ki tvori politični svet, se zdi nekoliko prisiljen. Doksa pri Platonu „odpira skupno“ prav zato in kolikor ni niti popolno neznanje niti principiелna razločnost, ampak kot tisto med enim in drugim odpira možnost zmote, krivega,

Vprašanje razlike med vero kot splošnim prepričanjem in pravim znanjem privede v nadaljevanju tega zgodnjega dialoga pod vprašaj sofistično antitezo nomos-physis.¹⁵ Kallikles tako Sokratu, ki zagovarja, da je grše in slabše delati krivico kakor trpeti jo, oponese, da se pri tem sklicuje na to, kar je lepo po zakonu, ne po naravi. To dvoje, namreč narava in zakon, pa je po njegovem, tj. sofističnem nauku v nasprotju. Sklicevanje na zakon se zdi Kalliklesu zastarelo. Arhaični zakon se je izkazal za postavbo ljudi, ki ni nič drugega kot omejevanje glede na naravo in omejevanje narave same. Sokrat, ki trdi, da kot filozof išče resnico, torej dejansko pristaja na prazno mnenje večine.

Če hoče Sokrat rešiti svojo filozofsko čast (in kot vse kaže tudi čast filozofov pred njim), mora dokazati nasprotno. Pokazati mora, da je prav ta takoiimenovana „narava“ stvar množice, ne pa pravo in pravičnost. Prav množica lahko zaradi svoje številčne premoči deluje na način narave, tj. kot sila in prisila; prav na ta način naposled tudi izsili enakost kot svojo „pravico“. Ni res torej, da si narava in postava v tem smislu nasprotujeta. Prav sklicevanje na naravo, na golo silo in moč, ki jo vodi ugodje in neugodje, postavlja nenaravni zakon enakosti kot nekaj naravnega. Ugodje in neugodje čutijo namreč tako pogumni kot strahopetni, pametni kot nemumni, dobri kot slabi in se tako izenačijo, čeprav niso enaki.

125

Izjemnega in vladarskega človeka torej ne izdaja podleganje naravi in navadi, pač pa to, „da obvlada“ (predvsem samega sebe), zmožnost torej, da navede razlog za vse, kar stori in o svojem početju poda račun. Znanost je „edina resnična državniška umetnost, edina politika naših dni“¹⁶, ker meri na to, kar je najboljšo in si v skladu s to mero prizadeva za izboljšanje; v tem je primerljiva z zdravilstvom.

s čimer je odprta tudi možnost popravljanja in upravljanja. Drugo vprašanje - ki pa danes ni postalo nič bolj vprašljivo - je seveda, ali je skrb za skupno in skupnost mogoče prepustiti doksični presoji, danes bi rekli neprincipielni politiki, češ da je v njeni prepričljivosti vendarle neka omejena razložnost.

¹⁴ Gorgias 454d sl.

¹⁵ Gorgias 482e sl.; prim. tudi Nomoi 889e sl.

¹⁶ Gorgias 521d, dobesedno: Sokrat, ki to znanost zagovarja in pooseblja, pravi

Tako izstopi tu nekaj, kar ni ne po svojem nastanku ne po postavi večine, ampak: „iz gorečega prizadevanja za to, kar je, ki ne ostaja zgolj pri mnogoternem posameznem, kakor dozdevno je, temveč ga žene naprej. Njegov eros ne najde miru, vse dokler ne zajame bistva tega, kar sleherno bivajoče je ... S tem ko se zbliža in združi z najbivajočnejšim bivajočim, ko tako doseže, da se porajata um in resnica, pride do spoznanja, resničnega življenja ter samopovzdignjenja, in šele tedaj preneha njegova bolečina, prej ne“¹⁷.

Mnenje, ki se zaustavlja pri tistem, kar dozdevno je, ne doseže pravega znanja, se ne more razložiti, kljub temu pa ni prazno, temveč vsebuje neko resnico in sicer v obliki govora, kateremu je mogoče verjeti. Čeprav mnenje in znanje nista ločena s prepadom, pa sta to vendarle dva različna „rodova“, kakor pravi Platon v Timaju (52d sl.). Do pravega znanja pridemo z učenjem, do verjetnega mnenja s prepričevanjem.

- 126 Resnično mnenje pripada vsem ljudem, um (*voûs*) pa le bogovom in redkim posameznikom, medtem ko „po naravi“ očitno pomeni iz nujnosti - *pephykóta ex anánkes* (Tim. 68e). Nujnost je tisto temno, nepredirno, brezumno in brezmejno; kot tako nasprotuje slehernemu „pregledu“, meri meji in redu sploh. Um nujnosti ne more prisiliti na svetlo, prisila namreč ne pripada umu, ampak ravno nujnosti, lahko pa jo „prepriča“, da največji del tega, kar nastaja, popelje k najboljšemu (Tim. 48a).

V skladu s tem prava modrost ni toliko, ali sploh ni ločevanje „temnega“ in „svetlega“, niti privajanje „temnega“ v „svetlo“, ampak potrpežljivo iskanje in navajanje razlogov, ki edino lahko zmanjša zatemnjenost, s katero neprozorna nujnost prekriva tisto „vidno vidnega“. Prava modrost je torej znanje, ki ga je mogoče pridobiti le postopoma, s postopnim odstiranjem stalnih in nespremenljivih izgledov bivajočega in najvišjega izgleda dobrega kot poslednjega razloga upravičenosti vsega, kar je. Takega

zase, da je edini, ali vsaj domala edini med Atenci, ki si prizadeva za resnično državno umetnost, skratka, da je edini politik naših dni.

¹⁷ Politeia 490b.

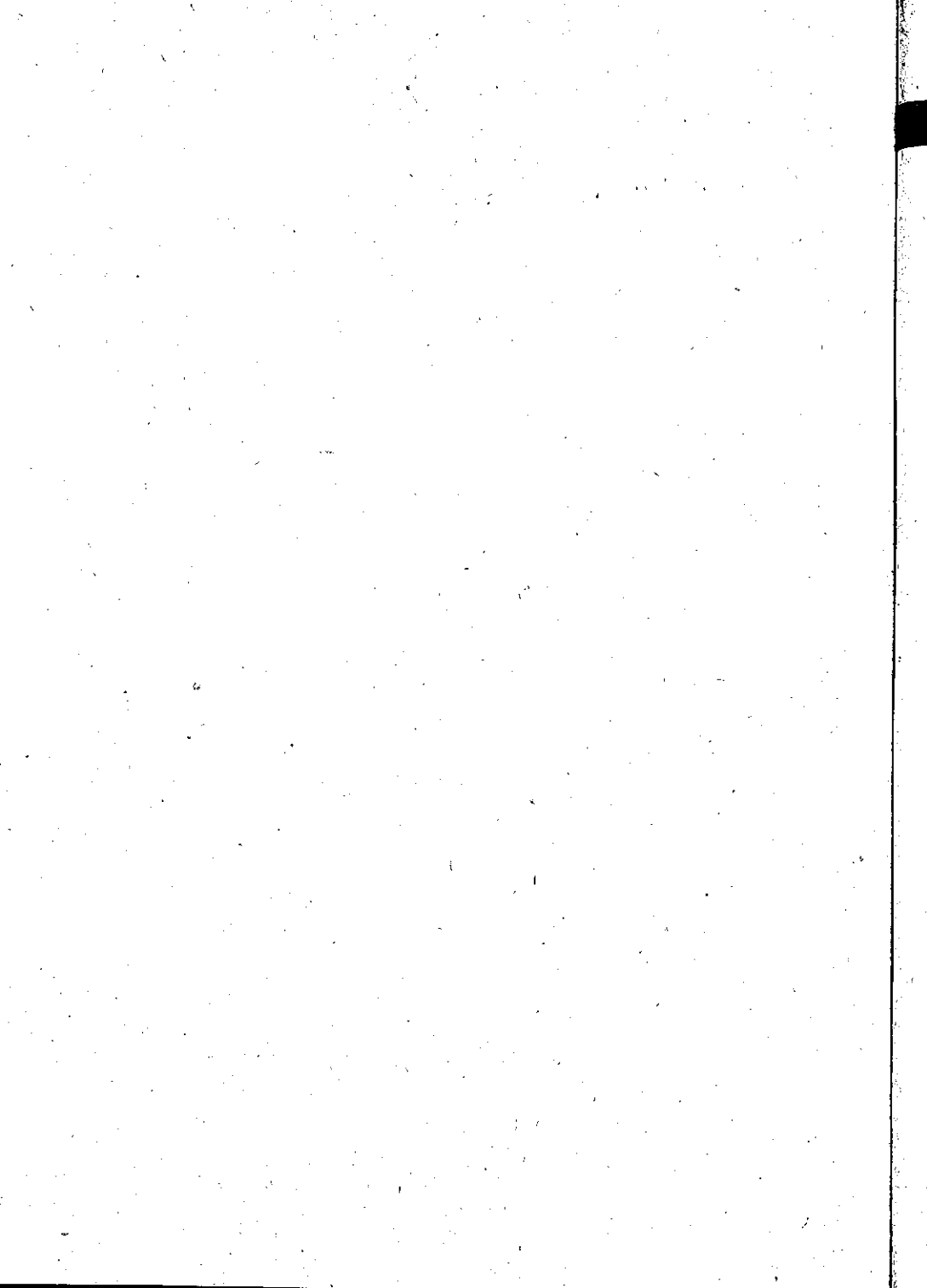
znanja ni mogoče doseči v ukvarjanju z bivajočim, z njegovim nastajanjem in izginjanjem, tudi ne v pogovoru z drugim, marveč v razgovoru duše same s seboj; samo v takem razgovoru prihaja namreč do besede um. Samo pravo in najvišje znanje - tako, ki ve, kaj je dobro - lahko resnično služi skupnosti in more odgovorno prevzeti skrb za tisto skupno.

Skupnega ni mogoče prepustiti nujnosti, prav tako pa ga tudi ni mogoče zaupati mnenju; mnenje namreč pogreša prav odgovornost, če odgovornost razumemo kot odgovarjanje s principielnimi razlogi. Doksa je med neznanjem in znanjem v tem smislu, da je lahko pravo ali krivo „mnenje“, odvisno pač od tega, ali je to, kar se tu kaže videti tako kot je ali tako kot ni. Zaradi te ambivalentnosti doksa lahko bodisi podlega nujnosti bodisi se pusti voditi razlogu ter na ta posebni način stopa v odnos s tem, kar je sicer nepremostljivo ločeno: s čisto razvidno odkritostjo in s popolno nerazvidno prikritostjo.

Če bi zdaj v prizadevanju za obnovo enotnosti med „znanostjo in predznanstvenim mnenjem“, med tistim stalnim v dovršenosti svojega izgleda na eni ter neprestanim nastajanjem, spreminjanjem in minevanjem videza na drugi strani, mnenju nepremišljeno prepustili pristojnosti znanosti, tedaj bi pravzaprav izpustili iz rok ravno tisto, kar naj bi dajalo izhodišče za tako obnovo. Z naivnim odpravljanjem te razlike torej ne moremo obnoviti enotnosti, nasprotno, lahko obnovimo samo tisto nepremostljivo ločitev, v kateri ni nič več očitno, marveč se vse izenačuje z vsem, kakor se je pokazalo na začetku. Kolikor se s Hussérlom danes res ponovno zastavlja vprašanje odnosa med dokso in znanostjo, se tako lahko zastavlja samo kot ponovni premislek tega začetka.

127

znanj. polt. - stvar.
- mnenje / "opinion"



MARTIN HEIDEGGER

EVROPA IN NEMŠKA FILOZOFIJA*

Ob tej priložnosti povejmo par stvari o nemški filozofiji, in s tem o filozofiji nasploh.

Naše zgodovinsko bivanje vse bolj prizadeto in jasno izkuša, da je njegova prihodnost enaka golemu ali - ali:

ali rešitvi Evrope ali njenemu izničenju*. Možnost rešitve pa zahteva dvojce:

1. **obvarovanje evropskih narodov pred aziatskostjo**
2. **prevlado njim lastne izkoreninjenosti in razklanosti.**

129

Brez te prevlade se obvarovanje ne bo posrečilo. Da bi to dvojce lahko prevladali, je potrebna preobrazba bivanja vse do poslenjih vzrokov, sledeč najvišjim merilom. Takša preobrazba zgodovinskega bivanja pa se vendar nikoli ne more dogajati kot slepo siljenje naprej v neko nedoločeno prihodnost, temveč le kot ustvarjalni spoprijem s celotno dosedanjo zgodovino, z njenimi bistvenimi podobami in dobami.

Spričo te naloge našega zgodovinskega bivanja ne zadošča več, da izročilo, naj bo še tako dragoceno, še kar naprej zgolj negujemo, ali da se v njem čisto enostavno umirimo. Toda nič manj nenavadno bi bilo mnenje, da se je tako zgodovinsko preobražanje z ustvarjanjem novih načel že kar izvršilo ali pa da je že zadovoljivo pripravljeno.

* Predavanje v Inštitutu Cesarja Wilhelma, Bibliotheca Hertziana, Rim, 8. Aprila 1936.

Kajti, vse je usta(v)ljeno pred odločitvijo: zgodovina, narava, bogovi in maliki, stan človeka sredi bivajočega in pogoji, zakonitosti in merila njegove neomajnosti; zato je treba enako nujno in enako izvorno vzgibati vse bistvene moči in področja delovanja človeka.

Politično dejanje, delo umetnosti, oblikovanje ustavnega reda, miselno vedenje, iskrenost vere - vsega tega ni mogoče le negovati kot okrožij nalog neke „kulture“ in ga tudi ni mogoče več uvrščati v kak že obstoječi „sistem kulture“, ki je sam postal vprašljiv, tako kot tudi pojem kulture v smislu uresničevanja vrednot. Ta dozdej še neizkušena vprašljivost še nikakor ne pomeni barbarstva - nasprotno, iz te vprašljivosti šele črpajo bistvenost tista področja ravnanja tubiti, ki jih vprašljivost izvzame iz dosedanjega okvira puhlega kulturnega obrata.

130

Zdaj potrebujemo nekaj višjega, na primer na področju kulture, ne le upoštevanja vredne umetnine z nujno ustreznostjo času, temveč je treba, da dela (Werk) v celoti bodoče tubiti šele sploh ponovno osvoji neko novo naravnost, prisili čas pod nova merila in nanovo udela resnico stvari ter s tem razodene svoje bistvo.

Vse bistveno ravnanje in ustvarjanje bo v celoti tubiti moralo vsakokrat šele zavzeti svoj novi položaj. Pri tem pa bo nujno prišlo v spor z bistvenim.

In veličina neke zgodovinske tubiti obstoji v tem, da ta spor med dejanjem in vedenjem, med delom in verovanjem, med vedenjem in delom - ni udušen v izravnavanju in prehitrem umirjenju, temveč da spor ohranjamo in prestajamo, da spor resnično spodbujamo. Ker, kjer je bistveno resnično v sporu z bistvenim, ostane le še eno, da pride na **plan** kaj večjega od obeh.

S tem ko neki narod vzame nase prestajanje spora svojih bistvenih ravnanj, se pomakne v pripravljenost za bližino ali pa oddaljenost od svojega boga - in šele s tem nek narod izve, kaj je.

Le zaradi resnice tega vedenja prispe narod v bližino svojega izvora; iz te bližine nastanejo tla, na katerih je mogoče stati in vzrajati: **resnična uko-reninjenost**. Hölderlin pravi:

**„težko kraj svoj zapusti,
kar blizu izvora prebiva.“¹**

Tako le počasi in zasilo izmerimo kakšno širino in ugrez mora imeti naša tubit, da lahko pripravlja in uvaja veliki obrat evropske zgodovine.

Kaj pa tu zmore, in kaj naj bi s filozofijo? Že vprašanje se zdi odveč, če pomislimo na to, da filozofija vendar nikoli ni neposredno utemeljila in izgradila zgodovinskega bivanja. Bolj se nam prikazuje kot dodatek in presežek, kot neka ovira. Toda ravno v tem tiči njeno poslanstvo.

Kaj pa filozofija sploh je? Namesto prisiljene in sprva vedno prazne pojmovne zamejitve se raje spet spomnimo dveh zgodb.

131

Prvo pripovedujejo o najstarejšem poimensko znanem filozofu: **Talesu**. Ko se je razmišljujoč sprehajal in motril nebeški svod, je menda skoraj /?/ padel v vodnjak. Zato se mu je neka dekla iz Trakije posmehovala - hoče raziskovati nebo pa ne vidi niti, kaj mu leži neposredno pred nogami.

Filozofija je tisto iskanje in vpraševanje, ki se mu dekle smejejo. In prava dekla mora kaj zasmehovati. To pomeni: šlo bi za nerazumevanje filozofije, če bi jo poskušali narediti neposredno razumljivo in jo hvaliti kot uporabno.

Drugo zgodbo navajajo o slavnem grškem učenjaku iz časa Sokrata. Te ljudi so imenovali sofisti, ker so izgledali kot filozofi, pa to niso bili. Nek sofist se je nekoč vračal z uspešne turnee predavanj po Mali Aziji v Ate-ne in je tam na cesti srečal Sokrata. „No“, ga je nagovoril, „še vedno po-

¹ Hölderlin, Die Wanderung, Saemmtliche Werke, Herausg. N. v. Hellingrath Bd. IV, München u. Leipzig 1923, str. 167.

stajaš po cestah in še vedno govoriš eno in isto?" „Seveda to počnem," je odgovoril Sokrat, „ti pa, narobe, s tvojimi stalnimi novotarijami sploh nisi sposoben, da bi isto povedal o istem."

Filozofija je tisto upovedovanje, v katerem je o istem venomer povedano isto. In največji in najbistvenejši so tisti misleci, ki se jim je to posrečilo. To pomeni: pristna zgodovina filozofije je zgodovina peščice preprostih vprašanj. Navidez samovoljna raznovrstnost stališč in menjavanje sistemov je v temelju le dejanskemu mislecu dostopna preprostost edinstvenega in istostnega.

Kaj pa je zdaj tisto eno in isto, o čemer filozofija stalno govori, v mislečem iskanju, ki ga takoimenovani zdravi razum neposredno nikoli ne prenese? Odgovor na to vprašanje prav tako povzemamo iz prve velike dobe zahodne filozofije. Tu slišimo najstarejši rek, ki nam je ohranjen neposredno iz začetja grške filozofije, Anaksimandrov rek:

(ex hōn dē he génesis esti toîs oûsi, kai tēn phthorān eis taûta gínesthai katà tò chreón didónai gar autà díken kai tísin allélois tēs adikías, katà tēn toû chrónou táxin)

„Od koder bivajoče vznikna, tja se godi tudi zaton, kot je to pač nuja; kajti bivajoče se usklajuje in šteje glede na nesklad, v obe smeri, sledeč redosledu časa."²

Sprašuje se po tem, od kod bivajoče vznikna in kam se vrača - torej po temelju in brezdanjosti (Abgrund: brez-temelju) biti. In o biti je rečeno, da jo obvladujeta nesklad in sklad, da prvi ostaja vpet v drugega.

Vprašujoče upovedovanje filozofije se tiče biti, tega, da bivajoče sploh je in ne, da ga ni. Filozofija je vzniknila in venomer vznikne v trenutku, ko se v tišini velikega občudovanja razodene, da bivajoče je, in da byt bistvuje. Byt je tisto eno in isto, z močjo katere je vse bivajoče kot bivajoče, je tisto

² Anaksimander: 1. frg., Fragmenti Predsokratikov, Diels-Kranz, Berlin 1934

isto, ki ga je treba upovedati v njegovem lastnem bistvu - je tisto, česar ne moremo razložiti prek primerjave z drugim, ker zunaj nje ne obstoji nikakršna možnost primerjanja, do te mere, da tudi nič, edino, ob katerem ima *byt* svojo mejo, sam spada k *byti*. *Byt* moramo kot njo samo očitno povzdigniti v besedo in v védenje iz njenega najlastnejšega temelja, da bi lahko obvarovali vse stvari v njihovem bistvu in prevladali njih nebistvo. **Filozofija je vprašujoče upovedovanje temelja byti kot byti temelja vseh stvari.**

To opozorilo glede bistva filozofije s pomočjo obeh zgodbic in najstarejšega reka je spominjanje na začetje filozofije. Tega začetja nobena filozofija kasneje ni prestopila kot česa odpravljenega; narobe, vsak nov začetek filozofije je in **zmore** biti le ponovitev prvega - ponovno vpraševanje vprašanja: kaj je bivačoče - upovedovanje resnice *byti*.

Zato moramo, če se hočemo naučiti kaj slutiti o poti nemške filozofije, vedeti tisto bistveno o prvem začetju pri Grkih. Tu pod grškim začetkom razumemo obdobje filozofije od Anaksimandra do Aristotela.

133

Katero podobo v tej dobi zadobi temeljno vprašanje filozofije, vprašanje po *byti*? Zlahka spredimo: ko naj bi povedali, kaj bivačoče je, se ubesedi tudi že **resnica** *byti*, in s tem postane vprašljivo samo bistvo resnice. Vprašanje resnice je najtešnjeje prepleteno z vprašanjem po *byti*. Da pa bi vendarle zapopadli to sovisnost, moramo pustiti ob strani vse kasnejše predstave in pojme o *byti* in resnici - še zlasti to, kar si je izmislila „spoznavna teorija“, vprašljiva tvorba 19. stoletja.

Za razumevanje začetja grške filozofije in s tem zahodne filozofije nasploh, je odločilno zanesljivo razumetje besed, s katerimi Grki poimenujejo *byt* in resnico; kajti tu je **imenovanje** še izvorno vtisnjenje in oblikovanje, ustanavljanje tega, kar je treba imenovati.

Grška temeljna beseda za bit se glasi **phýsis**. Običajno jo prevedemo z „narava“ in ob tem z naravo mislimo na določeno okrožje bivačočega, ki ga raziskuje naravoslovje; in zato vendar še danes imenujejo prve grške

mislece „filozofi narave“. Vse to je zapeljevanje. In to nato na vsa usta opravičujejo z navidezno premočjo naprednih, češ, ti so bili še zelo „primitivni“. Vendar je vse to o **filozofiji narave** kot začetku grške filozofije nesporazum in zabloda.

Phýsis pove: vznikanje - kot npr. poganjanje vrtnice -, prihajanje-na-plan, sebe-kazanje, prikazovanje; pojaviti se - tako kot pravimo: knjiga je izšla, se je pojavila, **je tu**. **Phýsis** kot ime biti za Grke pove: stati tu v sebe-kazanju. Bivajoče, tp. **to kar se v samem sebi pne v stanju tu**, kipi in templji Grkov, privedejo tubit tega naroda šele do biti, k razodevajočemu in zavezujočemu stanju-tu; niso ne posnetek ne izraz, temveč ustanovljajoče postavljenje in postava (Gesetz) svoje biti.

Phýsis - bistvovanje biti kot **kažoč se stanje-tu**. Poleg tega so zadnje jezikoslovne raziskave dokazale, da je **phýsis** istega korena kot **pháos**, luč, zasijanje.

134

Ker je bit po svojem bistvu sijoče stanje-tu, ravno zato spada k njej vračanje v skritost. Od tu razumemo Heraklitov rek: **phýsis kryptesthai filei**³, „Bit se rada skriva“. To hoče reči: njena razodetost ji je vsakič izbojevana in tudi sama bit je vsakikrat izborjena.

Kar je bivajoče, kar stoji v razodetosti samega sebe, je resnično. In kaj pomeni resnica? Grki pravijo: **a-létheia**, neskritost; v **začetju** grške filozofije pripada resnica bistvovanju biti. Resnica tu ni zgolj, kot kasneje in še danes, lastnost izjave in stavka, ki ju človek izreka in ponavlja o bivajočem, temveč je temeljna zгода bivajočega samega, tega, da bivajoče stopi v razodetost, ali pa da je v umetnosti prek del postavljeno v razodetost; kajti umetnost je u-delo-vanje resnice, razodevanje bistva stvari.

Kako tesno sta za Grke bit in resnica (**phýsis in alétheia**)) eno, uvidimo iz nasprotij, v katere grško mišljenje vse od začetka postavlja bit: **bit in postajanje; bit in videz**. Postajanje je ne-stalnost, ki se razgubi, ko poide

³ Heraklit, Fragment 123, ibid.

stanje-v-sebi. S tem ko bivajoče nastaja in mineva, ko je zapopadeno v izmenjavanju, se kaže stalno drugače, kot je bilo prej; s tem, ko se bivajoče tako prikazuje, se samo napravi za neobstojni videz.

Ker bit pomeni: sebe-kazanje in prikazovanje, zato k biti spada videz, **dóxa**. Bodimo pozorni na dvosmiselnost besede: **dóxa** pomeni enkrat **ugled**, v katerem je kdo nastanjen, to, kar je odprto javnosti; obenem pa meni golò **navideznost**, ki jo kdo nudi, in potem torej **mnenje**, ki si ga o njem ustvarimo.

Vse temeljne besede za bit in resnico in temu stréžno vse vpraševanje in upovedovanje, ki je nanju usmerjeno, obvláduje ta začetna določitev bistva biti v smislu prikazujočega se stanja-v-sebi, ki obenem **bistvuje kot resnica, neskritost**.

Ker pa to prav kmalu, in sicer še v grškem času, ni bilo več razumeto, je prišlo do zmotnega tolmačenja obeh velikih pred-platonističnih mislecev, Heraklita in Parmenida. Zmotno tolmačenje še danes ni prevladano.

135

Govore: Parmenid uči bit naspram postajanju; toda on govori le o byti kot o enem in istem, ker ve, da jo neprestano ogroža videz in videz ji pripada kot njena senca.

Pravijo: Heraklit uči postajanje naproti biti; vendar on govori le o postajanju, da bi to misleč povedel v tisto eno byti, ki je v bistvu **lógos**. Toda **lógos** tu ne pomeni, kot kasnejši menijo, um in govor, temveč **zbir, izvor-no zbranost** vseh spornosti v eno (**légein**: brati, zbrati, bera grozdja).

Če sta že dva misleca učila isto: **Parmenid** in **Héraklit** - ki se ju rado navaja kot šolski primer kresanja filozofskih mnenj - sta še v celoti obvarovala in razvijala prvo začetje zahodnega mišljenja.

Bit sta mislila skupaj z videzom in postajanje z obstojnostjo, tako kot sta bila že v najstarejšem reku **díke** in **adikía** mišljena v eno. **Díke** je usklajenost, usklajevanje v skladje postave; **adikía** je neusklajenost, izstopanje iz

usklajenosti, protivnost nebistva stvari; ki je enako mogočno kot njih bi-
stvo.

Tega začetja pa ni bilo moč zadržati; kajti začetek ni, kot meni kasnejše,
zavedeno in od razvojnosti zasvojeno pojasnjevanje, nepopolno in maj-
hno, temveč je največje v sklenjenosti svojega obilja.

Zato je ohraniti začetek najtežje. Toda začetja grške filozofije ni bilo moč
obdržati. Hočemo reči: bistvo biti in resnice se je preoblikovalo. Preobli-
kovanje je sicer predpostavljalo začetje, ni pa ga več obvladovalo.

Odpad od začetja vidimo pri Platonu in Aristotelu, odpad, ki v svoji izobli-
kovanosti ostaja velik.

Temeljna beseda Platonove filozofije je „ideja“; **idéa** - **eîdos** pomeni iz-
gled, prizor, ki ga nekaj nudi; neka stvar je to, **kot kar se kaže**. **Eîdos**, iz-
gled bivajočega, - ta je viden še čisto v **utirjenju pogleda** temeljne dolo-
čitve biti kot **phýsis**, vznikajočega-prikazujočega stanja-v-sebi. In temu
ustrezno, s tem ko sta zdaj **eidos** - **idéa** - kot ugledano postavljena v
odnosnost do vida in gledanja, biti ni več razumljena v svoji lastni stalno-
sti, temveč le v tem oziru: kot **proti-stoj**, predmet za človeka.

Ta odvrnitev od v sebi počivajočega bistva biti ima za posledico, da je
zdaj ideja, ki naj bi bivajoče pokazala v tem, kar ono je, sama stopnjeva-
na in pretolmačena v **pristno** bivajoče, **óntos ón**.

Smo bivajoče, kar pač tako imenujemo, stvari, je splahnelo v videz, **mè**
ón. Če naj bi bivajoče dojeli v njegovi biti, se to lahko zgodi le s tem, ko
mu je **prisojena** njegova **idéa**, ko je ta o njem **izjavljena**.

Izjavi se reče **lógos**, in ta je **temeljna Aristotelova beseda**. V izjavi ne-
kaj izjavljamo o nečem: skala je trdna. V izjavi spregovarja „**je**“, **byt**. Če
se odločamo o biti, moramo povprašati izjavo. Ob različnih načinih izjav-
ljanja odčitujemo različne načine biti: substanca, kvaliteta, kvantiteta, re-
lacija. Izjavljanje pomeni tudi **kategoreîn**. Kar je v vsaki izjavi **pravza-**

prav povedano, je določilo biti in se zato imenuje **kategoría**. Da se od Aristotela pa vse do danes zapopadenja biti imenujejo kategorije, je naj-neizpodbitnejši znak preobraženja temeljnega vprašanja filozofije, ki se je izvršilo od njenega začetja (U-temelj-ujoče, **hypokeímenon** - ousía! **Obstočno prisotno**, vendar zdaj s strani **lógos**).

Izjavljanje, tj. temeljni akt mišljenja, in s tem **mišljenje kot tako** je zdaj postalo **razsodišče** o biti. Nauk o **lógosu**, logika, postane očitni ali pa skriti temelj **metafizike**.

In bistvo resnice? Začetno je bila razumeta kot **alétheia**, neskritost bivajočega, kot temeljna zgoda same biti, v katero je postavljen človek, da bi jo obvladal, ohranil in izgubil.

Zdaj pa je **resnica** lastnost **izjave** in pomeni skladanje stavka s stvarjo. Vse je postavljeno na glavo. Pred tem sta bila pritisk in pomoč razodetega področja, v katerem sta izvirala beseda in rekanje, zdaj je izjava mesto in kraj, kjer se odloča o resnici bivajočega.

S tem preobrazbo začetja je dosežena tista temeljna postavitev zahodne filozofije, ki je nato določala njeno usodo v prihajajočih stoletjih. Ne le da sta ostala neizpodbitna določila **bistva biti** kot **ousía**, substanca, in določilo **bistva resnice** kot skladanja mišljenja s stvarmi, predvsem je postala vse manj prevprašana samorazumljivost, da je **mišljenje** učvrščeno kot **razsodišče za določitev biti**.

To osnovno mnenje je postalo celo odločilna predpostavka za izoblikovanje **novoveške** filozofije. Bistveni karakter tega je prevladovanje matematičnega.

Bistvo **matematičnega** je postavljanje sebe iz najvišjih načel, iz katerih in v skladu s katerimi nujno sledi vsako nadaljnje postavljanje. Pri tem je treba vzeti matematično tako široko in bistveno, da še sploh nima odnosa do števila in prostora. Tadva šele postaneta področji matematičnega v ožjem smislu, ker na poseben način dovoljujeta mathesis v smislu kvan-

titativnega. Ker se to kar je, določa iz mišljenja, mora mišljenje in temeljna postava rekanja in govorjenja, zakon neprotislovnosti, postati ne samo zakon miselnega zaporedja, temveč določitve biti.

Obenem pa v bistvu matematičnega tiči, da v enovitem zaporedju postavlja skupaj vsa miselna določila in se utemeljuje kot „sistem“. Tendiranje k sistemu in gradnja sistemov je v filozofiji možno šele od takrat, ko matematično postane najvišje načelo vseh bitnih določil, od Descartesa. Ne Platon, niti Aristotel, da o starih niti ne govorimo, nista imela sistema. Celo Kant, ki je v „Kritiki čistega uma“ upravičenost mišljenja prvič napotil v njene meje, se sili sistema ni mogel izogniti in sicer zato, ker ostane konec koncev tudi za Kanta, navkljub kritiki, mišljenje, **sodba** kot razsodišče določitve biti, tp. biti kot predmetnosti izkustva, neizpodbita.

138

S toliko večjo silo je nato čisto mišljenje kot izvor byti udarilo na plan in zadobilo svoje najgloblje in najdoslednejše sistematično upodobljenje v Heglovi „Logiki“. Kar Hegel imenuje „Logika“, je to, kar so prej imenovali metafizika, ontologija, nauk o byti.

V Heglovi Logiki se dopolni pot zahodne filozofije od Platona in Aristotela, ne pa **od njenega začetja**. To ostaja neprevladano in je za nazaj tolmačeno le iz odpadle temeljne postavitve, tp. je zmotno tolmačeno.

Celo Nietzsche, ki se mu moramo, ob Hölderlinu, v nekem drugem oziru zahvaliti za ponovno obuditev predsokratske filozofije, obtiči tam, kjer je treba ponovno vprašati temeljno vprašanje, v zmotnem tolmačenju 19. stoletja. In ker on svoja metafizična pojma byti in postajanja pač prevzame in začetka filozofije - vendar zmotno tolmačena -, njegova lastna metafizika zaide v slepo ulico nauka večnega povratka. To je silen poskus enako bistveno v eno misliti byt in postajanje. Toda poskus, ki se giblje v že breztalnih kategorijah 19. stoletja, in ne najde več nazaj v izvorno ponovno vpraševanje prvega vprašanja po byti.

In vendarle: to je najnotranjější, sama sebi skrita poteza nemške filozofije, da hoče - obenem z onim izoblikovanjem novoveško matematičnega

mišljenja v sisteme idealizma - vedno znova nazaj v izvorni nastavek in temelj za prvo vprašanje po biti: **k resnici**, ki ni le določanje izjave o stvarih, temveč bistvovanje samo; **k biti**, ki ni le predmet in ideja, temveč **byt** sama.

Mojster Eckart in Jakob Böhme, Leibniz in Kant, Schelling in Hölderlin ter nazadnje Nietzsche so se poškkušali vedno znova povrniti v temelj biti, ki jim je v vsakič drugačnem tolmačenju postal brezno (Abgrund).

Tu se zlahka poseže po oznaki „mistika“, in to jemljejo kot očitek proti strogosti filozofije. Vendar tu smatramo kot že v naprej odločeno, da ima filozofsko vprašanje po bistvu biti in resnice za prvo in edino razsodišče mišljenje, bodisi v smislu preprostega stavka bodisi v smislu treh postavk dialektike.

Vendar je treba prav **to predmnenje** šele postaviti in privedi pred odločitev o njegovi resnici, oz. neresnici; tp. treba je temeljno vprašanje filozofije po bistvu biti ponovno vprašati tako izvorno, da pri tem obenem in najprej vprašamo, na katerem temelju je treba utemeljiti bistvo biti.

Bit in mišljenje ali bit in čas - to je to vprašanje.

S tem ko **temeljno vprašanje** zahodne filozofije ponovno vprašujemo iz **izvirnejšega** začetka, smo v službi **tiste** naloge, ki smo jo označili kot rešitev Zahoda. Ta se lahko izvrši le kot ponovna zadobitev izvornih odnosov do bivajočega samega in kot **nova utemeljitev** vsega bistvenega ravnanja narodov glede teh odnosov.

V filozofskem vpraševanju gre za pripravljajanje nekega novega vedenja, in sicer vedenja **biti**, ne pa za kako poznavanje tega ali onega področja bivajočega ali pa celo za **neposredno** oblikovanje bivajočega.

To vedenje o biti je gledano z zornega kota vsakodnevnega delovanja in obratovanja vedno in nujno nekaj postranskega.

To vedenje nikoli ne prinaša neposredne spodbude bivanja, pač pa posadi človekovo bivanje v tisto bistveno **upočasenje**, zaradi katerega se človek lahko **ustavi** v svojem prodiranju naprej, da bi v taki zadržanosti preveril, ali napreduje po poti bistva ali nebistva. Gre za zadržanost tistega vedenja, v katerem vse stvari molče.

Iz molka in zmožnosti molčanja pa šele izvira bistvena beseda, da, govorica sama.

To vedenje volji ne oporeka. Velika volja posameznika in naroda je velika le toliko, kolikor je globoko in bistveno vedenje, ki ga vodi. Resnično vedenje je prava volja in narobe. Zavedeno vedenje ni prevladano s tem, da se vedenju odpovemo in ga ponižamo, temveč narobe, le tako, da je izničeno s pristnejšim in utemeljenejšim vedenjem.

Hotenje po vedenju je boj za resnično. Bistveno vsega resničnega je **resnica** sama. Ona je boj, v katerem bistveno nastopa proti bistvenemu in nebistvenemu, je tisti boj, v katerem bistvo in nebistvo stvari obenem prideta na dan. Boj, ki po Heraklitovih besedah tvori bistvo vse biti. Te besede poznamo, imenujemo jih največkrat le nepopolno. V celoti pa se glase:

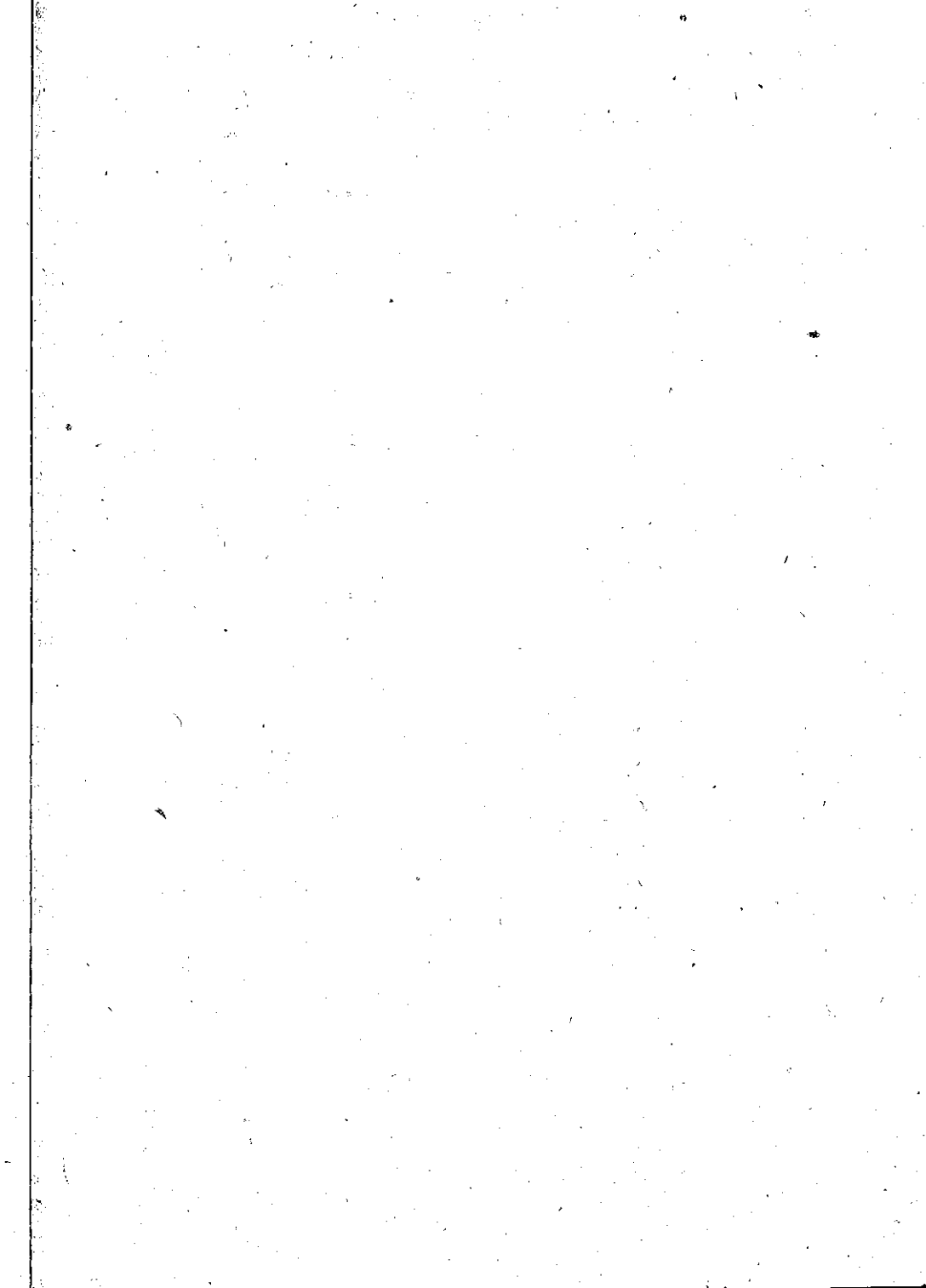
(Pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileús, kaì toùs mèn theoùs éideixe toùs dè anthrópous, toùs mèn doúlous epóiese toùs dè eleuthérous.)

„Boj je vsemu sicer rodnik, vse pa tudi ohranja, in sicer dopusti, da se eni prikažejo kot bogovi, drugi kot ljudje, ene izpostavlja kot sužnje, druge kot gospodarje.“⁴

*Prevedeno iz *Europa und die Philosophie*, izd. H. H. Gander, 1993, Martin-Heidegger-Gesellschaft: Bd. 2. str. 31-41.

Prevedel: Aleš Košar

⁴ Heraklit, frg. 53, ibid.



DAMIR BARBARIČ PLATONOVA FILOZOFIJA

UDK 1 Platon

Članek poskuša povzeti in hkrati razložiti osnovne poteze celote Platonove filozofije. Osnovna predpostavka pri tem je, da tradicionalno splošno sprejeti nazor o Platonu in platonizmu kot metafiziki „dveh svetov“, čutnega in miselnega oziroma idealnega v njuni domnevni popolni oddvojenosti (*chorismós*), ne zadene resnice in nikakor ne zapopade tistega osrednjega same Platonove filozofije. To osrednje je tu prepoznano prav v tem, kar tudi sam Platon imenuje „tisto izmed“ (*tò metaxú*) in kjer je dejansko treba iskati vedno sporno mesto hkratnega srečevanja in razdvajanja (*méthexis*) omenjenih področij. Bistveno tega „izmed“ vidi avtor - v naslonitvi na znamenito mesto iz dialoga Sofist 247e - v izvorni sili, moči in zmožnosti (*dynamis*), ki jo nato skupaj s Platonom prepozna kot pravo naravo duše, kot „izvor gibanja“ in „princip gibanja iz sebe“. Iz tega izhodišča poskuša potem razložiti osnove Platonove „teologije“, problem „materije“ (*chóra*), zaključujoč s poznim, verjetno pa šele naknadnim Platonovim „nenapisanim naukom“, o katerem se danes spet intenzivno razpravlja.

DIE PLATONISCHE PHILOSOPHIE

UDK 1 Platon

Der Aufsatz stellt einen Versuch dar, die Grundzüge des Ganzen der Platonischen Philosophie zusammenzufassen und darzulegen. Der grundlegende Ansatz dabei ist der, daß die traditionell allgemein geltende Ansicht von dieser Philosophie als einer „Metaphysik“ der „zwei Welten“, der

sinnlichen einerseits und der denkbaren bzw. ideellen anderseits, und zwar in ihrer angeblich vollkommenen Abgetrenntheit (*chorismós*), nicht die Wahrheit trifft und keineswegs das Zentrale des Platons Philosophierens selbst fassen kann. Dieses „Zentrale“ wird hier in dem erkannt, was auch Platon selbst „das Zwischen“ (*tò metaxú*) nennt, wo in der Tat jenes immer strittige Ort des gleichzeitigen Zusammentreffens und Sichunterscheidens (*méthexis*) jener zwei Bereichen zu finden ist. Das Wesentliche aber dieses „Zwischen“ wird hier - in Anlehnung an eine berühmte Stelle aus *Sophistes* 247e - in der ursprünglichsten Kraft, schlechthin (*dynamis*) eingesehen, die danach, mit Platon, als die wirkliche innerliche Natur der Seele als der „Ursprung der Bewegung“ und „Prinzip der Bewegung aus sich selbst“ erkannt ist. Aus diesem Ausgangspunkt versucht man dann eine Deutung der Grundlagen der Platonischen „Theologie“ zu geben, wie auch des Problems der sogen. Materie (*chóra*), abschließend mit der Problematisierung jener immer wieder diskutierten, wahrscheinlich erst späten „ungeschriebenen Lehre“ Platons von zwei allererster Prinzipien.

143

TINE HRIBAR

NADBOŠTVENOST IDEJE DOBREGA

UDK 1 Platon

Eno je pri Platonu razumljeno predvsem kot absolutno enostavno, nedeljivo in nerazličnostno, kot izvirno počelo, ki je pred vsakršno množstvenostjo in se ga zato ne da opredeliti, kajti vsako opredeleževanje že implicira množstvenost. Eno, se pravi ideja dobrega je po dopolnjujočih se opisih prispodobne o votlini iz *Države* in *Parmenida* onkraj biti, presegajoča jo po vzvišenosti in moči, pa tudi nad spoznanjem in resnico. Platon je, tako pravijo, postal s tem utemeljitelj negativne teologije oz. teozofije. Toda po

Platonu ideja (dobrega) ni bog in bog(ovi) niso ideja. Ideja dobrega je nadboštvena. Je onstarn biti, pa tudi onstran boštvenega.

ÜBERGÖTTLICHKEIT DER IDEE DES GUTEN

UDC 1 Platon

Das Eine ist bei Platon primär verstanden als das absolut Einfache, Un-
teilbare und Ununterschiedene, als ursprüngliches Princip, das aller Viel-
heit vorausliegt und darum absolut bestimmungslos ist, weil ihm keinerlei
Vielheit von Bestimmungen zukommen kann und weil jede Bestimmung
bereits Vielheit impliziert. Das Eine, das heißt die Idee des Guten, ist da-
rum, nach den einander ergänzenden Zeugnissen des Höhlengleichni-
sses und der ersten Hypothese des *Parmenides*, jenseits des Seins, es als
Ursprünglichkeit und Mächtigkeit überragend und über Erkenntnis und
Wahrheit erhaben. Platon wird damit, so sagt man, zum Begründer der
negativen Theologie bzw. der Theosophie. Aber nach Platon ist die Idee
(des Guten) kein Gott und der Gott ist keine Idee; die Idee des Guten ist
übergöttlich. Sie ist jenseits des Seins, aber auch jenseits des Göttlichen.

ANDRINA TONKLI. – KOMEL K PROBLEMU DOKSE

UDK 1 Platon

Z dokso kot tistim, kar je *med* znanjem in neznanjem, se pri Platonu od-
pira možnost prevare, zmote, s čimer je šele dana možnost razlikovanja

med resničnim izgledom in ambivalentnim videzom, s tem pa tudi možnost popravljanja in upravljanja. Razlika med dokso in episteme je treba torej razumeti predvsem kot premoščanje tiste ločitve, ki je v sofistični antitetiki grozila z izenačenjem vsega z vsem.

ZUM DOXAPROBLEM

UDK 1 Platon

Doxa als etwas, was es *zwischen* der Unkenntnis und der Erkenntnis gibt, eröffnet bei Platon die Möglichkeit einer Täuschung oder eines Irrtums, wodurch ist erst auch die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen wahrer Aussicht und ambivalentem Schein gegeben und damit auch die MÖglichkeit einer Berichtigung und Berechtigung. Die Unterscheidung zwischen Doxa und Episteme ist vorwiegend als das Überbrücken jener Scheidung zu verstehen, die in der sophistischen Antitetik mit der Ausgleichung alles mit allem drohte.

145

FRANCI ZORE

LOGOS IN RESNICA PRI POZNEM PLATONU

UDK 1 Platon

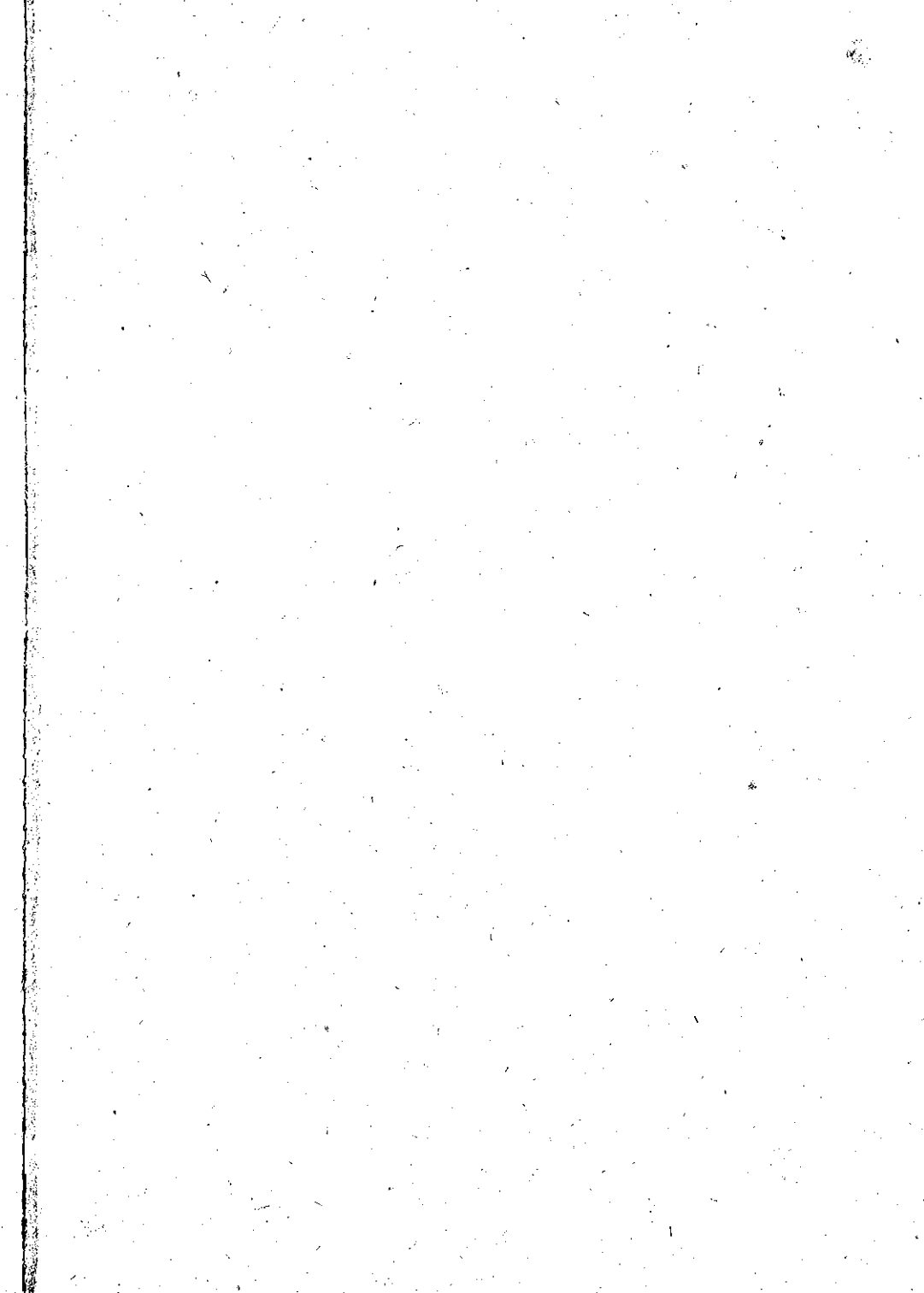
V Platonovem Sofistu se pokaže, da tudi nebivajoče nekako je in da je torej mogoča tudi govorica (logos) o nebivajočem, torej lažna, neresnična govorica. Poleg tega, da ima logos dva obraza, odkrivajoči-resnični in zakrivajoči-lažni, pa ima tudi sama resnica več stopenj, kot izhaja iz Platonove prisposode o votlini: tudi tisto, kar se razkriva uklenjenim, je zanje resnično, ideja dobrega pa predstavlja tisto najresničnejše. V spisu Parmenides pa Platon pokaže, da tisto najresničnejše zaobsega skupaj vse

možne nivoje obravnave problema, torej vsa posamezna razkritja, do katerih lahko pridemo upoštevajoč le eden ali drugi aspekt razmerja med enim in mnogim. Le nekateri izmed teh aspektov pa omogočajo tudi govorico (logos), ki je nujna, če naj bo filozofija sploh mogoča. Tako resnica sega tudi prek meja filozofije kot resničnega logosa.

LOGOS UND WAHRHEIT BEI PLATON

UDC 1 Platon

Im Platons Dialog Sophistes zeigt sich, daß auch das Nichtseiende irgendwie ist, und daß also auch die Rede (lógos) über das Nichtseiende, demzufolge auch die lügnerische, die unwahre Rede durchaus möglich ist. Nebendem besitzt Logos zwei Gesichter: entbergend-wahres und bergend-lügnerisches. Und auch die Wahrheit weist dann mehrere Stufen auf, wie aus Platons Höhlengleichnis zu entnehmen ist: auch dasjenige, was sich den Gefesselten offenbart, ist für sie wahr; die Idee des Guten stellt doch das Wahrste dar. Im Dialog Parmenides zeigt Platon dennoch, daß das Wahrste alle möglichen Niveaus der Problembehandlung zusammen faßt, also, alle einzelnen Offenbarungen, zu denen wir gelangen können, nur wenn der eine oder der andere Aspekt des Verhältnisses zwischen dem Einen und Vielen berücksichtigt wird. Nur einige von diesen Aspekten ermöglichen auch die Sprache (lógos). Die ist eine Not, wenn die Philosophie überhaupt möglich sein soll. So erstreckt sich die Philosophie über die Grenzen der Philosophie als wahren Logos.





ISSN 13183362

UDK 1

PHAINOMENA 1995 IV/11, 12

**GLASILO FENOMENOLOŠKEGA
DRUŠTVA V LJUBLJANI**

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR
PHENOMENOLOGY

**GLAVNA IN ODGOVORNA
UREDNIČA**

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR

EDITORIAL BOARD

Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean

Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET

SCIENTIFIC COUNCIL

Damir Barbarić (Zagreb), Renato

Cristin (Trst), Klaus Held (Wuppertal),

Friedrich Wilhelm von Herrmann

(Freiburg), Thomas Luckmann

(Konstanz), Hans Rainer Sepp

(Freiburg), Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

IZDAJATELJ

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V LJUBLJANI

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

Religiološko društvo

CPZ Fakultete za družbene vede

ZALOŽILA

Nova revija d.o.o.

Časopisno založniško podjetje

Zanjo Niko Grafenauer

TEHNIČNI UREDNIK, OBLIKOVANJE

Gašper Demšar

TISK Plan print

PRELOM KGB - Kudov Grafični Biro

Publikacijo sofinancirajo:

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete