

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 nasprotstvu 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 preišljenosti in preudarnosti.  
Ne eni ne drugi pa nam po Platonu ne znajo zares povedati, kaj je do-  
bro. Prvi, hedonisti, (si) morajo cela 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 zmenj». 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 doumemo, ne mo-  
remo pa jih videti.» Ideje kot take so ne-vidne. Zato tudi idejo dobrega  
lahko le doumemo, 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 поблиže.

Kako?

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

Kako naj tudi bi?

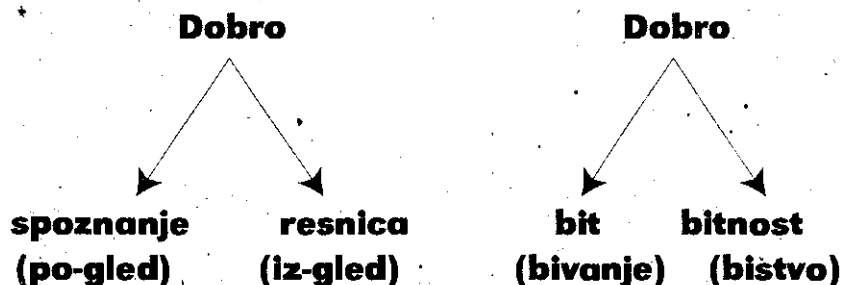
---

---

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 najdemo, 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 oceně 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.»

«Takoj 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 poštene; 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 lažnivi 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 videnju 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 tako 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 predočba. 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 zgodovinarjev<sup>1</sup> filozofije, ne zenači in ne more zenačiti s kakim bogom. V *Zakonih* (716c) 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. Mladinc 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 postavjalci dobrih zakonov, se pravi pravičnih postav.

Prvi stavek *Zakonov* se tako začne (624a) z vprašanjem, ki ga postavi Ate-nec, 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 Špate, pritrди: «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 sovpada 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 násplloh 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 zблиžanja 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

58 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 takoimenovanega 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 opisa 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.

60 Človekova smrtnost, kónčnost 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  
stvaréh, 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 bolešno 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 hesmrtna, 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 smrtten 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 zaželjeno 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 sama sebe v celoti, torej tudi svojega telesa? O kaki neumrljivosti človekovega telesa, ki bi bila odvisna od njegovega obnašanja, Platon ne govori nikjer.<sup>2</sup> Svojo posredno telesno nesmrtnost dosega človek po njem, kakor smo videli, le s pomočjo spolnega razmnoževanja. A takšno 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 telesa 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-

<sup>2</sup> 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 zrasi iz zemlje. To se bo zgodilo, ko bo zdajšnje 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 Avguštín 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 prisposodbi 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 drev 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 vrtimec in jih v trenutku odnesel v višave, eno sem, drugo tja, v novo rojstvo, v novo življene; 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 obsmrtne skušnjaje. Če zgodba že ni izmišljena, pa zagotovo ni, niti za pripovedovalca samega, preverljiva. Opravka imamo s tipično platonsko, tj. več ko sokratsko ironijo.

Platon nam tako ne zagotavlja resničnosti pripovedi. Celotna verjetnost ne. Kljub temu pa nam govori o bistvenih, o prvih ali poslednjih rečeh človeka. In na koncu prek Sokrata zatrdi, da bo prikazani mrti, 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 posmrtne 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 tisto, po čemer in v čemer človek sploh je človek.

#### d) nadnebni prostor onkraj bogov

Ali so ob tem nasprotstva, kakršno je nasprotnost 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 krilatemu vozu spredaj, vse urejuje in oskrbuje. Njemu sledi vojska bogov in demonov, razvrščena na enajst delov, kajti Hestia

---

---

ostaja doma v palčici 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 znajdemo 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 nebarvna, neoblična in neoprejemljiva bivajočna bitnost, ki jo lahko zre le krmar (kyberhetes) duše, um (nous), kajti tu je prostor le za resnično vednost. Ker božanski razum živi le od uma in nepomešane znanosti, 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 bivajočno 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 hrepenjem po Lepem in z željo po nesmrtnosti prežeta duša.

### 3. Sveto

68 Ker se nenehoma srečujemo s sosodstvom 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 boleznin 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. Tretja vrsta zanesenosti je blaznost, ki je bila spodbujena od muz ter je v pesmih in v drugi poeziji poveličevala 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, doslej 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 ontá*), 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 (*hierón*). 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 takó 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 poželjenjem, v po-željenju 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, *exaiphnes*: 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), «o 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 (*exaiphnes*), kakor svetloba, ko zažari ogenj in ki se zatem hrani sama iz sebe.»<sup>3</sup> To, kaj je stvar sama, nakaže Platon v nadaljnjem; postavi jo na peto, zadnje mesto: prvo je *onoma*, imè („krog“ kot označevalec), drugo je *logos*, pojem (krog kot označenec), tretje je *eidolon*, podoba (narisani krog), četrto je *episteme*, spoznanje (krog s svojimi izpóstavljenimi 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*

<sup>3</sup> 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-Hieror, 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 visokoletečimi 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.<sup>4</sup>

Saj smo videli, da se duše nesmrtnikov, da se bogovi, potem ko so zri nebarvno, 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

---

<sup>4</sup> 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? Najjih 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 skrčimo na filozofsko ali ne?

73

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 zvit 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 večer 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 večer 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 kmeta-vzarji. V tem kontekstu se velja spomniti, da je tudi *prispodoba o votlini* prepoznana kot *demonična hiperbola*, kot zgodba, ki nas popelje ven iz zgolj človeškega.

#### 4. Vprašanje miša

Toda v *prispodobi 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 stréha 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 priklanjal 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: storiti, 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 prešinil 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.»<sup>5</sup>

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.*<sup>6</sup>

(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 napori zaman. Človeka čaka ne le strah, ampak tisto strašnejše od stra-

---

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

<sup>6</sup> 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 Veno 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 nesmrtnne Lepote. Brez Erosa, ki je želo želje po vsem nesmrtnem (boštvenem), tudi vzpona, krilatega zagona do nadnebne 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 poželjenja in strasti vezano bitje. Zdaj je drugače. Vračajo se ovire, ki jih je Platon že odpravil, ovire, kakršno nam opiše Franz Kafka v paraboli *Pred zakonom*:

«Pred zakonom stoji vratar. K njemu pride človek z dežele in prosi, ali sme noter, v zakon. Vrtar 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 skoz 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 kožuhu; ko vidi njegov veliki šilasti nos in dolgo, redko, črno tatarsko brado, takrat sklene, da bo vendarle rajši počakal, dokler ne dobi dovoljenja. Vrtar mu da pručko in ga posede zraven vrat. Tam sedi leta in leta.

---

---

Navsezadnje, mu opeša vid, ne ve, ali se okrog njega res mračí 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. Vratar 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?“ Vratar 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.“<sup>7</sup>

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 vso 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?

---

<sup>7</sup> 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 prisposodbi 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 skrčiti 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 *demonskim* «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 nē 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 nezacepljive 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 nezacepljive 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 združitve 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 skrčiti 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 razločjive, 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 Nietzschejevi 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 posnemovalc oz. drugorazredni ponarejevalec *poietes*: 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 zablesti 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 dojetanjem 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 dojetanja 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 kakršnen 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*<sup>8</sup> izšla tudi v slovenščini, nahajamo o Bogu pri Platonu naslednjo trditev: *Bog je poslednja Forma*. Be-

---

<sup>8</sup> 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 nekeje ravno zašlo sonce, da se je neko staro globoko zaupanje sprèvrglo 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?«<sup>9</sup>

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-

<sup>9</sup> 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 BoG in Bog, recimo tisti iz *Zakonov*, ni ideja dobrega.<sup>10</sup>

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 nekje 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. Pobljže nas Platon s takšnim preoblikovanjem kakega starega boga seznaní 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 pobljže 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 smirtnimi 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-

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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 agnosticizmu<sup>12</sup> 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, kratka, 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.  
Čprav na tihem snuješ hudobijo,  
bogovom ni prikrita, ker prebistro  
je njih spoznanje. S tako govorico  
ustvaril je nauk zvito premeten,  
z besedo lažno je odel resnico. <sup>13</sup>*

---

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

<sup>12</sup> 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 brezakönje 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.<sup>14</sup> 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-

<sup>13</sup> 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).

<sup>14</sup> 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 dianojas 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 enačaj: »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. Vseskozi 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 stečič 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 urejene 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 (*eidōs eidōn*); zaznava pa je vid zaznanega.« (432 a) Kot Um, kot *noēsis noēseōs*, umevanje umevanja naj bi bil Bog tudi *eidōs eidōn*, vid vidov. Še zmerom gre za *eidōs*; 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 *noēsis* in *noēma*: 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*).«<sup>15</sup> (*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 zamaknjenja. Kajti ko nam je v motrenju dobro in/ali čudovito, se temu ne čudimo. Tudi božjemu, stalnemu in večnemu motrenju se ne čudimo; imamo ga le za najvišjo stopnjo naše lastne čudovite skušnje. In ga kot takega kvečjemu občudujemo.

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

---

<sup>15</sup> 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 opiril 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, nikakor ne izhaja, da je Um isto kot bog. Noema umevanja slej ko prej ostaja pred-met umevanja: torej je razumljivo, da Husserl Boga ne bo priznal kot noemo in da ga bo zato izključil iz fenomenološkega, tj. intencionalnega 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 lahko 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 zamenjava enega označevalca z drugim, se pravi z označevalcem, ki zdaj nastopi v vlogi označenca. S stvarjo samo ima to skupnega le toliko, kolikor se na naslednjem koraku lahko vprašamo, kaj pomeni *umevanje umevanja*, 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 speljanega silogizma za bivanje vesolja ali za bivanje boga? Očitno, vsaj če se gibljemo v okviru današnje kozmologije, za bivanje vesolja. Kdaj in kako bi tedaj o bogu sploh lahko govorili? Namreč kot o stvari sami? Se pravi, fenomenološko 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 njemu: 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 bitje, bolje, bitje uma. Druga predpostavka je, da si človek najbolj želi motrenja (to naj bi bil torej njegov *eromenon*); potemtakem je zanj motrenje tisto najboljše, a je žal zamejeno s smrtjo, torej je resnično najboljše motrenje le tisto, ki je večno. Tretja predpostavka pa je postavka o sovpadanju *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 osvojitve 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 samovidenje 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 ničemu bolj čudil kakor temu, če bi bil premer izmerljiv.« (Met 983a 11-22

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 ničemu 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 pobbliže 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)

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 takim, poleg tega pa še o nekem od vsega drugčega bivajočega ločenem, torej izjemnem bivajočem? Kako naj bo znanost o bivajočem kot takim 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 začudenje?

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 mislimo, 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; skozi njo 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.“<sup>16</sup>

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.