

# *LOGOS* IN NESMRTNOST

Petar ŠEGEDIN

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb,  
Republika Hrvatska

*psegedin@ifzg.hr*

---

## *Povzetek*

Članek predstavlja podroben premislek dokaza nesmrtnosti duše v dialogu *Fajdon*, pri čemer avtor posebno pozornost posveti vprašanju vzrokujočnosti ideje kot tistega, kar jè po sebi. Na podlagi razgrnitve ontološko-vzročne fundiranosti ontičnih lastnosti in odnosov bivajočega v tistem idejnem razprava sledi Platonovi obravnavi ne samo zunanjega, zgolj formalnega razmerja, temveč bistveno notranje sopripadnosti in sorodnosti duše in ideje. Doseg dokaza nesmrtnosti duše lahko zberemo v tezi, da

se umska vzrokujočnost tistega po sebi sebi ustrezno razvija, izkazuje in postavlja kot neugasljivo počelje življenja, ki je na delu tako v vsakem živem bitju kot tudi v vseh skupaj.

*Ključne besede:* Platon, duša, nesmrtnost, ideja, *logos*.

---

### ***Logos and Immortality***

#### *Abstract*

6 The article represents a detailed analysis of the proof of immortality of the soul in the dialogue *Phaedo*, whereat the author dedicates specific attention to the question of the causation of the idea as that, which is by itself. Upon the basis of the demonstrated ontological-causational foundation of ontic characteristics and relations in the realm of the ideal, the paper follows Plato's discussion not only of an external, merely formal connection, but of an essentially internal interrelatedness and even kinship between the soul and the idea. The reach of the proof of soul's immortality can, thus, be recapitulated in the thesis that the intellectual causation of what is by itself develops, demonstrates, and establishes itself, according to its own essence, as the inextinguishable origination of life, which is at work not only in each singular living being, but also in all of them together.

*Keywords:* Plato, soul, immortality, idea, *logos*.

---

»Nikakor namreč ni dovoljeno,  
da bi se nečisto dotikalo čistega.«  
Platon, *Phaid.* 67b1-2

Kot je znano, se dokazovanje nesmrtnosti duše v *Fajdonu* sklene s tem, da se »struktura« vzrokujočnosti ideje (εἶδος, ἰδέα) kot tistega, kar jè po sebi, aplicira na dušo.<sup>1</sup> Zadevno »strukturo« lahko opredelimo kot kontinuum identitete tistega, kar jè, v drugem, tistem, kar biva, kolikor ga kot bivajoče omogoča prisotnost (παρουσία, *Phaid.* 100d5)<sup>2</sup> tistega po-sebi, v katerem ima to, kar biva, tudi svojo resnično bit. Ker torej bivajoče je in se tudi imenuje po ideji (102a11-b3), je – četudi drugo od ideje – živa oblika neprekinjene prisotnosti ideje.

Vzrokujočo obstojnost tistega, kar jè po sebi, njegovo »zvestobo« samemu sebi v drugem, ki ontološko in po imenu utemeljuje sleherni posamezni bivajoče »bitje« in njegove možne odnose, se v tem dialogu pojasnjuje na treh ravneh (103a11 isl.). Prva raven se nanaša na tisto, kar ideja kot prisostvujoča na določujoč način zaposeda, torej na kvalitativne lastnosti (recimo: večje ali manjše, toplo in hladno, dvoje, bolno itd.) njenega »nosilca« (τὸ ἐπίφερρον, 105a4), pa tudi na njega samega v smislu posameznega bivajočega »bitja« (recimo: tisto večje, tisto manjše, tisto toplo, tisto hladno, tisto dvoje, tisto bolno itd.). Platon nadalje razlikuje raven idej, zaradi prisotnosti katerih so zadevne lastnosti in posamezna bivajoča »bitja« določilno zaposedena (recimo: dvojstvo, po katerem je tisto dvoje dvoje; ogenj, po katerem je tisto toplo toplo; sneg, po katerem je tisto hladno hladno; vročica, po kateri je tisto bolno bolno itd.). Tretja raven zajema »višje« ideje kot nadrejene določujoče ideje idej druge ravni. Gre za izključujoča se nasprotja, ki vzrokujoč prisostvujejo v lastnostih in njihovih »nosilcih« prek idej druge ravni (recimo: sodost, ki je kot izključujoče se nasprotje lihosti prek ideje dvojstva določilno prisotna v tistem, kar je dva).<sup>3</sup>

7

1 Pri prevodu pričujočega prispevka sem, kolikor se je dalo, sledil slovenskemu prevodu *Fajdona* Gorazda Kocjančiča v: Platon 2006, 108–161. *Op. prev.*

2 V nadaljevanju Platonovega *Fajdona* v oklepajih navajamo samo po števkih Stephanusove paginacije.

3 Glede višjih idej kot »esencialnih lastnosti« prim. Frede 1999; Frede 2011. Müllerjev

Da bi lahko naredili korak k ustreznemu razumevanju ontološko-vzročne fundiranosti ontičnih lastnosti in odnosov bivajočega v onem idejnem, je treba upoštevati naslednje: najprej je nujno to, da za tisto, kar zaseda neka ideja (neko dvoje), ni določilna le ideja druge ravni, ki ga naredi za takšno, kakršno je (tj. dvojstvo), temveč tudi tej nadrejena ideja, ki izključuje lastno nasprotje (tj. sodost). Izhajajoč iz tega, drugič, zopet velja, da se zadevna izključujočnost višjih idej (tj. sodost – lihost) ne nanaša zgolj na le-te same, temveč tako na ideje druge ravni, katerim so omenjene ideje nadrejene (tj. dvojstvo), kakor tudi na tisto, v katerem (tj. neko dvoje) višje ideje kot določilne prisostvujejo prek idej druge ravni. To, kar zaseda ideja druge ravni, nikoli ne zmore sprejeti tistega od najvišjih nasprotij, ki je nasprotno ideji, ki le-to določilno omogoča, ne da bi brž prenehalo biti to, kar po tem svojem idealnem bistvu je: tistemu, ki je prek dvojstva neko dvoje, vedno določilno pripada samo sodost, in nikoli lihost.

8 Strukturno razmerje vzrokovanja, po katerem bivajoče biva, in sicer tako, da ga omogoča prisostvo tistega po sebi, torej sloni na idejah druge ravni. Zato Sokrat, v nasprotju s prvo – sicer bolj zanesljivo (ἀσφαλῆ), vendar manj učeno oz. bolj nevedno (ἀμαθῆ, 105c1) – trditvijo z začetka »druge plovbe« (100b1 isl.), zdaj, bolj natančno (κομψοτέρων, 105c2), zatrdi, da nekaj ni to, kar je (recimo, toplo telo), zgolj prek ideje kot take (toplega po sebi), temveč prek posredstva njej lastne podrejene forme prisostvovanja (tj. ognja, prim. 105b5 isl.).<sup>4</sup>

Prav ta posredujoča lega idej druge ravni, ki kontinuirano prisostvovanje vzroka v povzrokovanem omogoča s tem, da vzrok v tej povezujoči vmesni legi tako rekoč samega sebe postavlja kot vzrok v svojem elementu vzrokovanja, se dotika narave duše. Živo namreč živi, tj., omogoča ga ideja življenja, s tem

---

kooperativni komentar (Müller 2011) prinaša soliden vpogled v vsebinsko strukturo dialoga *Fajdon* in ponuja instruktivno orientacijo v zvezi s ključnimi interpretativnimi smermi in kontroverzami njegovega razumevanja, predvsem glede sodobnega stanja raziskav v anglo-saksonskem in nemškem jezikovnem prostoru. Glede same forme, vsebine, likov, zgodovinske relevantnosti in datacije dialoga *Fajdon* prim. še Erler 2007, 174–184; Erler 2011; Frede 1999, 1–8; Burnet 1980, ix isl. Glede odnosa *Fajdona* do t. i. »nezapisanega nauka« prim. Rowe 1993, 5–6, glede zgodovine interpretiranja pa prim. Zehnpfennig 2007, IX–XII.

4 Prim. Volkmann-Schluck 1963, 260; Ross 1998, 33.

da življenje kot tako v živem prisostvuje prek duše. Karkoli duša poseduje, je na tistem mestu rečeno, vselej pride k temu tako, da prinaša življenje (105d1-2). Ker je življenju nasprotna smrt, te duša ne sprejme nase, tako kot tudi živo ne, dokler je v njem duša (105c7 isl.). Iz tega sledi, kot se glasi sklep, da je duša nesmrtna, to trditev pa Sokrat dodatno podkrepi s sklicevanjem na neuničljivost boga in ideje življenja (106d4 isl.).<sup>5</sup>

Četudi je struktura tega dokazovanja dokaj pregledna in jasna, lahko vendarle postavimo vprašanje, kako velja ta dokaz dojemati v miselnem okviru celote dialoga *Fajdon*. Če njegovo sosledje skušamo premisliti na ozadju treh poznanih dokazov o nesmrtnosti duše, hitro opazimo, da sta duša in tisto, kar jè po sebi, tj. ideja kot vzrok, notranje povezana – ne samo da sta si v kar največji možni meri podobna (ὁμοιότατον, 80b3; prim. 79b16, e1, e5, 81a4), temveč sta si naravnost sorodna (συγγενής οὐσα, 79d3). To vzajemno pripadnost lahko razbiramo tudi iz besed, ki jih Sokrat namenja Kebesu, ko odgovarja na njegovo pripombo: če ta z njim soglašaja in dopušča, da biva tisto po sebi, pravi Sokrat, »ti bom – upam tako – pokazal vzrok in dokazal, da je duša nesmrtna« (100b6-8). Če pa moramo v popolnosti upoštevati zraslost duše in biti, potem tisto odločilno pri dokazovanju o nesmrtnosti duše v *Fajdonu* ne more biti več zgolj vnanja in skorajda instrumentalna uporaba formalne strukture vzrokovanja tistega po sebi na dušo. Nasprotno, moč dokaza bi morala biti v izkazu notranje sopripadnosti in sorodnosti duše in ideje. Namen nadaljnjega razmisleka je prav poskus, narediti korak v to smer.

Začetni vzgib dialogu v *Fajdonu* daje Sokratovo naziranje (μοι φαίνεται, 63e8), da mora ta, »ki je svoje življenje resnično prebil v filozofiji, biti spokojen, ko mu je na tem, da umre, in da ga lahko navdaja vedro upanje, da bo, ko bo mrtev, tam v polni meri dosegel dobro« (63e8-64a2; 63c, 84a-b). To Sokratovo pričakovanje se opira na povezanost duše in bitnosti v elementu razumnosti in spoznanja. Razumnost (φρονήσεως, 65a9, 79d7), tj. mišljenje (τῷ λογίζεσθαι, 65c2) in čisto umevanje (διανοηθῆναι, e3-4, e8; εἰλικρινῆ τῆ διανοία, 66a2), je tisto od telesnega karseda oddaljeno po-sebi duše (αὐτὴ καθ' αὐτήν, 65d1-2, 66a1-2, 66e6-67a1), kjer se ji v motrenju tistega najresničnejšega (τὸ ἀληθίστατον θεωρεῖται, 65e2; θεωρία, 66e1) nepomešano in čisto

5 Prim. Karfík 2011, 58–60; Frede 2011, 151.

(καθαρώτατα, 65e7) izkazuje tisto, ki jè po sebi (κατάδηλον γίνεται, 65c2-3, e7). Takšna razumnost, védenje (τὸ εἰδέναι) je, če uporabimo besednjak misterijev, »dotik« duše s tistim, kar v resnici jè – neko svojevrstno posedovanje ali zajetje bitnosti (66e6, 76e, 76d, 92d; prim. *Theait.* 197a7-199c4; ἐφάπτεσθαι, *Soph.* 234d5, *Phaid.* 67b2, *Resp.* 490b3-4, 511 b4, b7), do katerega duša prihaja sama skozi sebe (*Phaid.* 67a8-b1) in ki tvori čisto bitnost nje same, to, kar ta jè sama po sebi.

V spoznanju in vednosti tistega, kar je po sebi, duša torej doseže samo sebe kot bivajoče po sebi. Gre za vednost in resnico kot za neprisiljeno in lahkotno (81c8 isl.) enovitost prejemanja in dajanja bitnosti [bića] in duše v brezpogojnosti tistega, kar jè čisto po sebi, enovitost njune zveze pa njuno sorodnost izraža v nerazvezljivosti njunega vzajemnega zadržanja v tistem čistem:

10

Kadar pa opazuje sama po sebi (αὐτὴ καθ' αὐτήν), (duša) odide tja v tisto čisto, ki vedno jè, je nesmrtno in je enake drže, in – ker je temu sorodna – vedno postaja v občestvu z njim (ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίνεται), kadarkoli postane sama po sebi, in kadar ji je to mogoče storiti, preneha bloditi in jè vedno na isti način v odnosu do tistega, ker se ga drži takega; mar se to njeno utrpevanje ne imenuje razumnost (φρόνησις)? (79d1-7)<sup>6</sup>

Če pa je smrt opredeljena kot »razhod« (ἀπαλλαγὴν, 64c5), »razvezava, odrešitev in oddvojitev duše od telesa« (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, 67d4-5), potem se izkazuje kot cilj, ki si ga filozof najbolj želi – s tem duša namreč doseže skrajno in popolno osvoboditev za sebe v resnici –, sámo filozofiranje pa se izkaže za osvobajajoče čiščenje duše od telesa, ki jo veže (67d, 81a2), kot vse silovitejše samozbirajoče se zadržanje duše v sebi sami (70a7, 80e, 83a-b), nazadnje kot nič drugega kakor »vaja v umiranju« (μελέτη θανάτου, 81a2). Tisti, ki se filozofije lotijo pravilno (ὀρθῶς, 64a4) in

---

6 V ta kontekst vsekakor spadajo opisi mišljenja kot razgovora, ki ga ima duša v tišini sama s seboj v *Teajtetu* (*Theait.* 186a isl.), kakor tudi tistega, kar se duši dogaja v »nadnebne kraju« v dialogu Fajdros (*Phaidr.* 247c isl.). Glede resnice kot »dotika« bivajočega in mišljenja v tistem čistem prim. Šegedin 2012, 265 isl.

---

resnično (ὡς ἀληθῶς, 64e2), pravi Sokrat, si ne prizadevajo za nič drugega kot za umiranje in umrlost (a4-6).<sup>7</sup>

S tem lepim filozofskim upanjem, da se polno in resnično življenje začne po smrti in v njej, je torej predpostavljeno to, da se življenje pravzaprav nikoli ne preneha oziroma da je duša kot počelo življenja nesmrtna, ta teza pa takoj postane tarča silovitih napadov pitagorejcev Simije in Kebesa, kar Sokrata prisili, da mora predpostavko o nesmrtnosti duše razložiti bolj jasno in jo zgraditi na temelju treh t. i. »govorov« oziroma »dokazov« (λόγοι).

Sokrat dušo najprej opredeli kot svojevrstno »sprego« (συζυγίαν, 71c9) življenja in smrti, namreč kot neuničljivo substanco méne nastajanja in propadanja živega, ki – »oživljujoč« (τὸ ἀναβιώσκεσθαι, 71e13) – »hodi v krogu« (κύκλω περιούonta, 72b1) med smrtjo in življenjem (prim. 70c4 isl., predvsem pa 72d6-10).<sup>8</sup> Nato nesmrtnost prikaže kot implikacijo teze o učenju kot spominjanju: če duša tisto resnično spoznava, spominjajoč se tistega, kar je motrila pred svojim rojstvom v smrtnem telesu, lahko predpostavljamo, da je bila tudi pred rojstvom (76c11-12. d-e), in sicer kot že omenjeni nerazdvojljivi medsebojni dotik, stik tistega sorodnega v čistosti teoretske očitnosti. Nazadnje nesmrtnost duše, izhajajoč iz tega, utemeljuje v njeni sorodnosti z bivajočim po sebi: sama po sebi, v svojem čistem elementu spoznavanja, je duša najbolj podobna tistemu »božanskemu, neumrljivemu, kar je mogoče misliti samo umevajoč, kar je enooblično (enostavno), nerazkrojljivo, čisto,

11

7 Glede problema odnosa nesmrtnosti duše kot počela »človekovega življenja in [kot] nosilca njegove individualnosti« prim. Bordt 2011, 37–39. Prim. še Karfík 2004, 54–55: »Mrtev je človek, duša pa živi naprej. To nadaljnje življenje duše je mogoče opisati kot smrt samo z gledišča človeškega življenja. [...] V tem, kar večina imenuje umiranje in smrt, je za pravega filozofa resnična srž življenja. [...] S tem je Had že v kontekstu prvega argumenta jasno označen kot kraj motrenja idej. [...] Had, o katerem govori Sokrat, torej ni Homerjevo senčno kraljestvo mrtvih, temveč kraj, kjer duše čistih po smrti prihajajo v stik s čisto bitnostjo, duše nečistih pa tonejo v ono nečisto [...]« Da filozofije ni treba jemati kot fizične smrti, prim. Apelt 1998, 136–137; Zehnpfennig 2007, XXI–XXIII, 181. Tezo o smrti dobesedno razume Chen (1992, 16 isl). Tako glede ontoloških in eshatoloških aspektov Sokratove teze o smrti v *Fajdonu* kakor tudi glede njenega širšega konteksta v predsokratski misli prim. Ciglenečki 2010, 23–46.

8 Glede razprave o logičnih aspektih tega dokaza prim. Karfík 2004, 52. Glede orfično-pitagorejske fundiranosti teze o nastajanju iz nasprotij prim. Zehnpfennig (2007, 184) in – kar velja tudi za dokazovanje v celoti – Karfík 2011, 49.

tistemu, kar vedno jè tako, da je do sebe v vedno istem zadržanju« (80b1-3). Še več, tistemu po sebi je »sorodna« in je »nekaj njegove vrste« (τὸ συγγενῆς [...] τὸ τοιοῦτον), torej je tudi sama nevidna, sebi večno enaka in enostavna, s tem pa tudi nerazgradljiva: preden je dospela v telo, jè tako, »kakor jè sama bitnost (αὐτῇ [...] ἢ οὐσίᾳ), ki nosi naziv »[to], ki jè (ὁ ἔστιν)« (92d8-e1).

Kot se zdi – k temu deloma napoteva tudi Sokrat sam (prim. 77c-d) –, smisel teh treh »dokazov« oziroma »govorov« sloni na njihovi enovitosti. Če jih jemljemo kot celoto, pa se izkaže, da se s temi »dokazi« v strogem smislu te besede pravzaprav ne dokazuje ničesar. Gre za to, da imajo ti trije »govori-dokazi« – v skladu z »metodo *logosov*« (101d3-8) – nalogo zatrjevati nesmrtnost duše v aspektu kolikor toliko prepričljive, zadostne in trdne predpostavke, ki jo bo nato še nadalje dokazala in okrepila Sokratova ovržba ugovorov na to predpostavlanje s strani Simije in Kebesa. Nesmrtna narava duše je torej predpostavljena na temelju zvezanosti treh momentov: duši, ki je odločilno potonjena v nezaustavljivo meno postajanja in izginjanja, obenem pripada temelj, ki jo omogoča, tisto »po sebi« v anamnestični vednosti; ta vednost, kot nerazvezljiva spetost smrtnega in večnega po-sebi v čistem umevanju, pa omogoča temu po-sebi vzrokujoč prisostvovati v živem bivajočem, s čimer se to znanje oz. vednost razkriva kot posredujoča oblika vzrokujoče prisotnosti onega po-sebi.<sup>9</sup>

9 Vso širnost konstitutivne kontradiktornosti, lastne duši kot onemu, kar je »najsorodnejše bitnosti in je obenem počelo sleherne mene«, instruktivno razgrne Ozren Žunec (2010). Glede zgoraj zapisanega prim. Müller 2011, 10: »Zdi se [...], da se prvi trije dokazi usmerjajo k temu, da bi na še precej nedoločen način pobili ,otroški strah', da se bo duša po smrti razblinila, kot da bi jo razpihal veter. Šele na podlagi Kebesove prisposodbe s tkalcem pa postane jasno, da bi morali nesmrtnost duše dokazati v smislu njene absolutne neuničljivosti, saj bi šele tako lahko povsem pobili omenjeni strah; v tem kontekstu se osrednje terminološko razlikovanje in vsebinska preiskava odnosa med ,nesmrtnim' (*athanatos*) in ,neuničljivim' (*anôlethros*) začneta upoštevati šele v zadnjem argumentu [po Müllerju torej gre za četrti argument, toliko jih našteje tudi Strobel 2011, 75], potem ko ju sproti vpeljuje Kebes (Phd. 88b5 isl.).« Če upoštevamo to, je treba zatrditi, da se logične kritike in analize vsakega izmed treh »dokazov«, navkljub izjemni pronicljivosti, komajda dotikajo njihove vloge v besedilu. Barnes (2011, 303–307) tako opozarja na »krožno« oziroma »ciklično« strukturo prvega dokaza, podobno Fredejeva na *petitio principii* v njem (Frede 1999, 40 isl., predvsem 46–47, 134). Po Burnetu sta dokaz, ki izhaja iz nasprotij, in dokaz,



Vendar Simijevi in Kebesovi ugovori ponovno in še odločneje postavljajo pod vprašaj tudi to trditev o nesmrtnosti duše, namreč kot spetosti oz. zvezanosti premenljivega prebivanja živega in umrljivega z neminljivo bitnostjo.<sup>10</sup> Težava je v tem, da je problematično že to, na čemer ta spetost oz. zveza sloni, namreč sama možnost, da se duša navkljub svoji kavzalni zlitosti s tistim umrljivim vendarle uspe ohranjati kot tisto kavzalno po-sebi, česar se ne dotakneta in ne omadežujeta ne smrt in ne prebivanje. Sokratovi odgovori na Simijeve in Kebesove pripombe pri tem ne prehajajo prvotne stave te možnosti v predpostavki o nesmrtnosti duše, temveč slonijo na krepitevi treh momentov, ki to stavo tvorijo. Njegovo prvo pobijanje Simijevega ugovora – ki bi v duši rad videl harmonijo telesnega, ki propade skupaj s slednjim (85e3 isl.) – služi stavi nesmrtnosti na temelju določitve spoznanja kot spominjanja (91e1-92e4). Druga ovržba tega ugovora, s tem ko pokaže, da je duša vedno in brez razlike sama sebi ista (92e-94b3), podkrepi podobnost duše z bivajočim po sebi (80a-81a), enako tudi tretja, ki podkrepi implikacijo t. i. tretjega dokaza (79e9 isl.), da je duša podobna božanskemu, ki vlada in vodi, telo pa smrtnemu, ki posluša in služi (94b4-95a3). Še pogubnejši se zdi Kebesov ugovor, kolikor sicer sprejema to, da se v Sokratovem odgovoru Simiji duša izkazuje kot dolgovečna (πολυχρόνιον, 95c8), ne pa tudi kot nesmrtna in neuničljiva, zato vztraja pri tem, da je duša, s tem ko se je spustila v telo, tudi sama skupaj z njim izpostavljena smrti in propadu. Kot se Sokratu pokaže, potem ko dlje časa razmišlja sam pri sebi, se Kebes s tem neposredno dotakne ključne, nikakor ne »malenkostne« zadeve – »vzroka porajanja in propadanja (γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆν αἰτίαν)« (95e7-96a1) –, kar Sokrata spodbudi k preudarjanju o

13

---

ki izhaja iz spominjanja, le momenta prvega dokaza, pri čemer trdi, da nobeden ni zadovoljiv, vsak pa nekaj dodaja k spoznanju o nesmrtnosti duše (Burnet 1980, 70 isl.). Rowe (1990, 159–181) poudarja, da teh dokazov ne smemo izvzemati iz konteksta, pri čemer meri na sprepletenost filozofskega in nefilozofskega momenta v tem besedilu. Karfik prvi in tretji dokaz poveže na kozmološkem ozadju, pri čemer pa ni povsem jasno, zakaj iz svoje sicer zelo instruktivne in natančne interpretacije izpusti element anamnestične vednosti (prim. Karfik 2004, 205 isl.; Karfik 2011, 55–56, 58 isl.). Dober prikaz kritik vseh treh dokazov najdemo v Zehnpfennig 2007, XXIX.

<sup>10</sup> Glede teh ugovorov prim. Dorter (2011), predvsem povzetek: »Medtem ko Simija dušo predoča kot produkt harmoničnega odnosa elementov telesa, Kebes, temu nasprotno, telo predoča kot produkt dejavnosti duše [...]« (106).

---

naravi tistega, kar je nesmrtno po sebi, torej kot tistega »po čemer (διὰ τί) vsako posamično nastaja, po čemer propada in po čemer jè« (96a7-9).<sup>11</sup>

V okviru pričujočega razmišljanja seveda ni mogoče slediti celoti tega preudarjanja. S tem ko se torej namerno izogibamo pobližjemu vpogledu v Sokratovo biografsko zastranitev (τὰ ἐμὰ πάθη, 96a2), v kateri govori o tem, da je opustil »modrost raziskovanja narave« (τῆς σοφίας [...] περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a6-7), in o svojem spoprijemu z Anaksagorom, na tem mestu velja poudariti, da Sokrat, ki delno še vedno sledi Anaksagoru, resnični vzrok opredeli kot um (νοῦς). Vendar Sokrat, drugače kot Anaksagora, ki s svojim pojmovanjem uma ostaja v mejah fizičnega (98c1-2) in zato tudi ne razlikuje med »resničnim vzrokom« (τὸ αἴτιον τῶ ὄντι) – v smislu umske izbire najboljšega (99b1; prim.98e3-99a4) – in tistim, brez česar (ἄνευ τοῦ) vzrok sploh ne bi mogel biti vzrok, tj. telesom (99b2-4), um opredeli kot »moč« (δύναμιν), ki »ji je lastna demonska sila« (δαίμονίαν ἰσχὺν ἔχει) in ki »povezuje« (συνδέειν) in »drži skupaj« (συνέχειν) »tisto dobro in potrebno« (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον, 99c1-6). Z drugimi besedami, um je vzrok v smislu povezovanja, ki vsako posamezno bivajoče in vsa bivajoča »skupaj« (κοινῆ, 98b1) privaja v »tisto najlepše« (βέλτιστα, 97c5-6, c6-d1; 98a5-7, 9, b1-2).<sup>12</sup>

14

11 Na tem mestu se lahko spustimo v eventualno pitagorejsko ozadje Platonovega filozofiranja, ki bi se moralo izkazati in potrditi na sledi Sokratove ovržbe Simijevega in Kebesovega ugovora (pitagorejski *habitus* slednjih dveh sicer velja jemati s tipično platonovskim pridržkom, saj pod vprašaj postavljata samo osnovo pitagorejstva, namreč nesmrtnost duše). Iz širšega horizonta velja napotiti k Erlerjevi trditvi, ki se opira na Platonovo izjavo v *Državi*, da je morala biti pitagorejska predstava o nesmrtnosti duše v atenskih krogih, celo v krogu Sokratovih prijateljev, »povsem nenavadna«, tako da velja prej kot na to, da so jo sprejemali, »računati na precejšnje skepso« (Erler 2011, 23). Drugače Bordt (2011, 35), za katerega je predstava o življenju po smrti »dojemanje, ki je v grški kulturi – v nasprotju z današnjo judovsko – trdno ukoreninjeno«. V zgornjem kontekstu velja poudariti pogled Barbare Zehnpfennig, ki fundamentalno razliko med Sokratom in pitagorejcem razpozna v tem, da pri Platonu »očiščenje«, ki je vsekakor eden od osrednjih terminov *Fajdona*, nima več pitagorejskega smisla oddvojitve od telesa, temveč prečiščevanja duše vse do njene lastne resnice v mišljenju resnice bivajočega (prim. Zehnpfennig 2007, XIX, 182 [op. 50], 183 [op. 59], 190 [op. 104]; prim. 194 [op. 119], 195 [op. 126, 127]). Prim. Frede 1999, 3–5, 13, 18 isl.; Burnet 1980, xliii isl., 85; Rowe 1993, 6–7; Erler 2007, 178–179; Apelt 1998, 144 (op. 74).

12 Glede razlikovanja v okviru pojma vzroka prim. razliko med nujnim in božanskim

To zadržanje v najboljšem in najlepšem (prim. 97d3-4) vsakega posameznega in skupne celote je zadeva noetične oziroma umske vzrokujočnosti kot moči trikratnega povezovanja in zadržanja v skupnem. Zadržanje v najboljšem je predvsem v tem, da je bivajoče v največji možni meri to, kar po svoji naravi že jè in mora biti. Gre za dobrobitost [dobrobitak] v smislu bivanjske, bitnostne popolnosti, to pomeni v smislu celote biti, kot takšna celota ima bivajoče in živo svojo nespremenljivo identiteto v vsem delovanju in utrpevanju: poseduje to, da najbolje jè, deluje in utrpeva prav tako, kakor jè, tako kakor deluje in utrpeva (98a5-7, 9, b1-2).<sup>13</sup> Vendar je ta umska zvezanost bivajočega z lastno bitnostjo [bićem] kot njegova popolna, kajti bitnostna zadostnost njemu samemu, mogoča le po tistem, brez česar um sploh ne bi mogel biti vzrok – po telesu in telesnem (99b2-4). Sokratova izbira, da bo sledil odločitvi sodišča in ostal v Atenah, se kot umski vzrok za tisto najboljšo ne izraža drugače kot tako, da sam kot životelesno bivajoče prebiva v temnici, da ima razgovor s prijatelji in da na koncu umre (98b7 isl.). S tem je moč uma, da bit zveže v polno bivajočnost bivajočega, pravzaprav moč utelesenja tistega, kar jè po sebi, v obliko tistega posamično živega. Ker pa umu zopet pripada tudi to, da v tisto najboljšo ne postavlja oziroma v njem ne drži le posamičnega živega bitja, temveč vsa bitja skupaj, um to posamično živo v bitnostno [bitno] in najboljšo zadržanje privaja kot moment živega in bivajočega v celoti, pri čemer celovitost te celote živega ne more izhajati od nikoder drugod kot iz enovite vzrokujočnosti uma samega. V nasprotju z Anaksagoro, kateremu se vzrokujočnost izgublja v mnogoterosti materialnega (98c1-2), Sokratovo postavljanje uma kot vzrokujoče moči, kot je večkrat poudarjeno (98a1, 8, b1-2), izključuje možnost kateregakoli drugega vzroka bivanja in biti posameznega.

Demonska moč zvezanosti v umu se torej izkazuje v tem, da se tisto po sebi kot vzrok potrjuje prav v živo bivajočem, in sicer tako, da vsako živo bitje po svoji čisti biti biva na ta način, da je v njem na delu tisto, kar omogočujoč

---

vzrokovanjem v *Tim.* 46c7 isl., 68e isl. ter *Pol.* 281d, 187d in *Gorg.* 467-468. O »antropomorfnih« naravi umskega vzroka kot največjega smotra prim. Frede 1999, 113–116. Na splošno o tej temi prim. še Apelt 1998, 146 (op. 85); Zehnpfennig 2007, 67, 197–198; Figal 1991, 74; Hartmann 1965, 340.

13 V slovenskem prevodu: »[...] dela to, kar dela, in se z njim godi to, kar se godi« (Platon 2006, 145). *Op. prev.*

---

določa živo v celoti in kot tako. Prav v tej moči umskega kot zvezanosti s tistim po sebi, zvezanosti, ki nosi življenje, se torej mora pokazati sorodnost duše z resničnim in večnim bivajočim [bičem] kot takim, pa tudi nesmrtnost duše kot neuničljivega počela življenja, ki korenini prav v tej zvezanosti. Kot pa priča znani Sokratov zaobrat proč od raziskovanja narave, te kavzalne zvezanosti ni mogoče na očiten način zajeti v samem bivanju živega, zato Sokrat, s tem ko se poda na t. i. »drugo plovbo« (δεύτερον πλοῦν, 99d1), skuša resnico bivajočega uzreti (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, 99e1-6) v »slikah« (ἐν εἰκόσι, 100a2), tj. v *logosih*. Postavlja se vprašanje, kako je mogoče ta zaobrat k *logosom* povezati z naravo moči umske vzrokujočnosti in nesmrtnosti duše, ki korenini v njej.

16 Najprej je treba reči, da se umski vzrok, ki naj bi ga uzrli v *logosih*, zdaj jemlje strogo z vidika onega, kar jè po-sebi, tj. v smislu bivajočega samega oziroma bivajočega kot takega, aristotelovsko rečeno, bivajočega kot bivajočega. *Logosi* namreč niso niti formalne definicije, niti logični sklepi, niti obče pojmovne abstrakcije. Pred vsem drugim so pred-postavke (ὑποθέμενος, b5-6), s katerimi postavljamo, da jè nekaj, kar jè po-sebi – lepo po sebi, dobro po sebi, veliko po sebi itd. (100b4-7).<sup>14</sup> V tem smislu za zaobrat od raziskovanja fizičnega bivanja k uziranju vzrokov v *logosih* lahko rečemo, da pri tem ne gre toliko za uziranje vzrokov v slikah, saj to ni zaobrat k vzroku samemu, temveč k temu, kako se le-ta postavlja kot ono po-sebi. Če pa pobliže preudarimo to biti-samo-po-sebi, ki naj bi se kot takšno postavljalo v *logosu*, se izkaže, da gre za tisto, za katero je to, po čemer jè (*essentia*), prav to, da jè (*existentia*), ki torej samo jè prav na ta način, da

---

14 Prim Frede 1999, 122; Ross 1998, 28 isl.; Chen 1993, 30 (op. 4). Zgornje razmišljanje črpa svoj vzgib in se tudi opira na razmislek Paula Natorpa, ki zaradi svoje neokantovske pozicije, navkljub temu, da njegovi zaključni uvidi ne ustrezajo platonskemu načinu filozofiranja, še vedno ostaja eden Platonu najbolj doraslih sogovornikov. Kot čista postavka, postulat (»reine Denksetzung«) mišljenja je *logos* po Natorpu ključno določilo ideje kot hipoteze (Natorp 1994, 155), namreč kot postavke biti v mišljenju (prim. 129 isl., 29 isl.), kar ga konsekventno pripelje do enostranskega sklepa, da je bit mogoča le kot nekaj miselno-logičnega, tj. le kot funkcija sodbe, zunaj nje pa nima nobenega smisla (prim. 150, 238 isl.; prim. še Natorp 1969, 70 isl.). Na podobni poti je seveda tudi Hartmann (1965, 214, 221, 238 isl.). Glede novokantovskega določila ideje kot hipoteze prim. Wieland 1982, 150 isl.

---

samo sebe postavlja v lastno biti. *Logosi*, kot postavljanje tistega po sebi, so torej postavljanje tistega, ki samo sebe postavlja kot sostvujouče [jestvujuče]. Kako naj to razumemo?

Zaradi enovrstnosti in enoobličnosti tega biti-samo-po-sebi (μονοειδές ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) pripada temu, kar samo po sebi jè, predvsem skrajna enostavnost (ἀσύνθετον, 78c3), kakor tudi to, da je – ker nikoli ne more postati in biti drugo od sebe, tj. to, kar ni po sebi – vedno sebi isto in ni deležno nobene spremembe (μεταβολήν, ἀλλοίωσιν, 78d1-7; prim. 78c6, 79a2, a10, c6-7, d5, e5, 80b2-3 itd.). Osrednje določilo biti po sebi<sup>15</sup> je torej večna enostavnost tega sebi-nespremenljivo-istega, in to določilo se tu – kar je ključno – jemlje v smislu umskega vzroka, torej vzroka, ki nahaja svojo potrditev v svojem aspektu omogočujoče bitnostne [bitne] biti onega živo bivajočega. Tisto, kar jè po sebi, je torej prav to, »po katerem« (διά) nekaj povsem jè kot neko bivajoče – tako so lepe stvari lepe samo po onem lepem samem po sebi (100c4-8, d7-8, e2-3, e5-6; prim. *Hipp. Ma.* 287c1-d3). In ker, kot smo že rekli, Sokrat zavrača vse druge vrste vzročnosti, razen one umske, vzročnosti tega po sebi nujno pripada absolutnost, ki pa – kar je očitno, glede na mnogoterost živega – v sebi vključuje množstvo možnih razlik.<sup>16</sup>

15 Prim. *Phaidr.* 247; *Symp.* 210d isl., 211a-b. Prim. Natorp 1994, 147–148 isl. Nasprotno meni Krämer, zato ker enosti in enoobličnosti na normativen način predpostavi trajnost in večnost, zanj enost *eidosa* »ni toliko materialne kot funkcionalne narave« (Krämer 1959, 118 isl.). Ključno je torej to, da enostavnosti in enoobličnosti ne jemljemo v smislu kake abstraktne, do stvari same »ravnodušne« lastnosti, temveč da sta to ontološki kategoriji, ki izkazujeta nespremenljivost biti po sebi: ker je to, kar jè, samo po sebi, ne pa po drugem, je istovetno sebi in ima zato samo eno obliko, izgled oziroma lik, to je lastni. Tudi Barbarić, napotevajoč na Heglova *Predavanja o zgodovini filozofije*, pokaže, da »enostavnosti« duše v *Fajdonu* ne smemo razumeti v smislu zgolj abstraktne, tako rekoč postvarjevajoče istovetnosti. Prim. dobro zadeto Heglovo pripombo k dokazom v *Fajdonu*: »[...] ,Tu je ponovno jasno, da Platon enostavnosti ne razume kot enostavnost kake stvari, ne kot to enostavnost, npr. kake kemijske tvarine itd., temveč kot nekaj, česar ne moremo več prikazati kot nečesa po sebi razlikovanega – kot prazno abstraktno istovetnost, ali abstraktno občost, tisto enostavno kot neko bit.« (Barbarić 2010, 221 [op. 15])

16 Postavljanje umskega vzroka kot tistega po sebi, tj. kot *ideje* oziroma *eidosa*, je v *Fajdonu* poudarjeno opredeljeno kot nekaj, kar izključuje kakršnokoli možnost kavzalnega odnosa na ravni bivanja živega: vsako bivajoče jè oziroma postaja to, kar jè,

Kakšna pa je zveza med umsko vzročnostjo tega, kar jè po sebi, in *logosi* in kako je treba razumeti to, da naj bi se ta v njih postavljala kot taka? Narava umske vzročnosti, ki je v *Fajdonu* opredeljena kot »skupnost« (κοινωνία, 100d6) in »prisotnost« (παρουσία, d5), v tem dialogu ne pride, kakor tudi sicer ne kje drugje pri Platonu, do bolj ekstenzivne eksplikacije, a jasno je, da gre za tisto, kar pri njem sicer najdemo pod imenom »udeležbe« (μέθεξις; prim. μετέχει, 100c4-8; μεταλαμβάνοντα, 102b2; μετασχόν, 101c3 isl.; κατάσχη, 104d1, 5).<sup>17</sup> Glede na to je mogoče zatrditi naslednje: v Platonovih dialogih nahajamo mesta, ki napotevajo na to, da ima vzrokujoča prisotnost tistega po-sebi karakter mimetičnega posnemanja [nasljedovanja] tega istega v drugem, ki je temu istemu zato podobno (prim. *Phaidr.* 264e, *Tim.* 39e, 50c, 51a7-b1).<sup>18</sup> Ne glede na to,

samo po svoji lastni bitnosti [bivajočnosti; bičevnosti], v kateri deleži (*Phaid.* 101c2-3), kar se potem nanaša tako na kvalitativne kot tudi na kvantitativne relacije (101b10 isl.; prim. Rowe 1993, 245-247). Ena od pomembnejših implikacij radikalne utemeljenosti bivanja v onem po sebi je to, da je bivajočim bitjem (τὰ ὄντα, *Phaid.* 99d4, 100a2) oziroma stvarjem (τὰ πράγματα, 99e3) odpravljen karakter golega pojava in da jim je pripisana vrednost žive delujočnosti resničnega vzroka (prim. ἔργοις, 100a3). Zato Burnet (1980, 109) na tem mestu izenači smisel πράγματα, ὄντα in ἔργα ter ta enotni smisel razloči od gole predpostavke *logosa*.

17 Osrednja težava pojma udeležbe – namreč to, da je ideja, v tem ko prisostvuje v bivajočem, od njega oddvojena kot čisto »biti po sebi« – ima korenine v predsokratskem razumevanju počela kot tistega, kar je drugo od onega, katerega počelo je. To težavo jasno zazna Hoffmann (1964, 29–30), za katerega »methexis [...] že od začetka zadaja ideja. [...] Šele glede na methexis je podana samolastna naloga ideje, da je χωρισθέν in hkrati παρόν [...]. μέθεξις je paradoks, ki želi združevati χωρισμός in παρουσία. Smisel njenega pojavljanja se kaže v njenem temeljnem héteron.« Z našim gornjim razmišljanjem skušamo narediti korak, ki naj bi pokazal, da se problema udeleženosti ne da ustrezno razrešiti na ravni formalno-logičnega karakterja idej in njihovih odnosov – kakor v sicer zelo povednem in pronicljivem spoprijemu z Aristotelovo kritiko udeleženosti poskuša Hartmann, ko uvede pojem t. i. »vertikalne methexis« (Hartmann 1969, prim. Hartmann 1965, 135 isl., 412 isl.) –, temveč na ravni, na kateri idejo kot čisto »biti po sebi« zajemamo iz aspekta sorodnosti z dušo kot počelom življenja.

18 Prim. negativno Aristotelovo potrditev: »Ta udeležba (μέθεξις) je ime, ki ga je zgolj preobrnil: pitagorejci namreč trdijo, da bivajoče biva s posnemanjem (μιμήσει) števil, Platon pa z udeležbo, tako da je spremenil ime. Toda kaj neki naj bi ravno mogla biti udeležba na oblikah ali posnemanje oblik, tega se niso lotili jasno raziskovati.« (*Metaph.* 987b10-14; prim. 990a34 isl., 1078b34-6 [navedeno po slov. prevodu Valentina Kalana v: Aristoteles 1999, 35–36; *op. prev.*]). V

kako poimenujemo ta odnos udeležbe in skupnostnosti, vzajemnosti, gre za to, da izkazuje neukinljivo razliko med tistim, kar je po sebi, in bivajočim, ki mu je podobno. Vendar je to bivajoče prav po onem po-sebi omogočeno kot slika slednjega, ki jè – glede na to, da ni po sebi, ampak ravno po tistem, kar jè po sebi – na nek »slabši in slabotnejši« (φαυλότερον, 74e2, 75b8), tj. »zaostajajoč, pomanjkljiv« (ἐλλείπει, 74a6, e1, 4, 75a1-2, b2) način kot pa tisto po-sebi, v katerem ima svojo lastno bit. Tako se vzrokujoča noetična prisotnost onega po sebi v bivanju kaže kot svojevrsten dinamični sklop odslikavanja istega v drugem, tj. bivajočega v bivanju (strogo vzeto, v nebivajočem), ta sklop pa mora – glede na to, da je vzročnost, vzrokujočnost zadeva tistega po-sebi – biti del samega postavljanja tistega, kar jè po sebi, kot takega.<sup>19</sup>

Umska vzrokujočnost se torej ne zrcali niti v tem, da po njej nastane nekaj povsem drugega, v katerem bi se to po-sebi popolnoma izgubilo, a tudi ne v tem, da bi se različnost povzrokovanega drugega povsem izničila v identiteti, ki postavlja samo sebe. Gre za to, da to razliko zajamemo in zadržimo v njeni popolnosti, kar je mogoče le na ta način, da vzrokujoče (samo)izročanje, dajanje onega po-sebi v drugem jemljemo kot način, kako to po-sebi samo sebe potrjuje in – pravzaprav – sploh postavlja kot tisto po-sebi. Z drugimi besedami, vzrok samega sebe postavlja kot vzrok, tj. jè tisto, kar jè po sebi, šele s pomočjo tistega povzrokovanega drugega v tem drugem samem. Kot smo zatrdili na začetku, ideja rabi neko nižjo

19

---

nasprotju s takšnim razumevanjem mimeze kot vnanje imitativne podobnosti, ki predstavlja srž vseh interpretacij udeležnosti na temelju vzorca model-kopija (prim. med drugim Allen 1965, 48; Vlastos 1981c, 23, 33–34; Ferber 1989, 28 isl.), si naš razmislek prizadeva posnemanje razumeti kot svojsko vzajemnost dajanja in prejemanja tistega, ki je – zato ker si je sorodno – napoteno eno na drugo – kar je, recimo, naznačeno v aspektu »hranjenja« duše s tistim, kar ji pristaja, v »nadnebesnem kraju« (*Phaidr.* 247c3-e6), mimetične narave vzgoje v *Državi* (*Resp.* 395d1-3) ali pa samoizročanja dobrega kot nenasilnega dajanja in prejemajočega ohranjanja (*Resp.* 508b7-8). O kritiki Aristotelovega razumevanja deleženja prim. Zehnpfennig 2007, 201 (op. 160, 162).

19 Ta razmislek se giblje blizu poznanega premišljanja o naravi slike v dialogu *Sofist*. V njem je narava slike v tem, da je v odnosu do tistega, kar je v njej odslikano in kar je resnično (τᾶληθινόν), isto, vendar kot drugo: to, kar ni resnično, a prav kot takšno resnično jè (οὐκ ὄν [...] ὄντως, ἔστιν ὄντως, b12).

---

idejo, s posredovanjem katere – kot samolastne žive forme – bo določujoče prisostvovala v bivajočem kot njegovo »biti«.<sup>20</sup>

Vpogled v to, da narava vzrokovanja uma sloni na tem, da se identiteta potrjuje prek razlike, omogoča nadaljnji korak pri razreševanju težave, ki predstavlja izhodišče Simijevih in Kebesovih ugovorov, namreč težave, da se duše, navkljub njeni zlitosti z bivajočim in smrtnim, bivanje in smrt nikoli ne dotakneta. Glede tega smo že rekli, da ne gre za vnanje ustrezanje in podobnost med dušo in onim po sebi, temveč za notranjo sorodnost, ki se je v sklopu začetne predpostavke o nesmrtnosti duše vzpostavila v tem smislu, da trdno zadržanje duše pri onem po sebi v znanju temu po-sebi omogoča, da vzrokujoč prisostvuje v živo bivajočem, pri čemer se potem duša po tej svoji čisti biti kaže kot posredujoča oblika vzrokujočega prisostvovanja čiste vzročnosti vzroka. Torej postavke o nesmrtnosti duše do skrajnosti zares ne krepiti to, da strukturo umskega vzrokovanja uporabimo v zvezi z dušo, temveč to, da se duša kaže kot element tistega po sebi, tj. kot element samopostavljanja tega po sebi kot

20

20 »Ontološka votlina« med tistim čutnim in onim po sebi, o kateri govori Fredejeva (1999, 57 isl.), je tako odpravljena v imanentnem prepenjanju vzrokujoče prisotnosti tistega po-sebi. Velja opozoriti na to, da kritične pripombe k pojmu udeležbe, ki jih lahko strnemo pod imenom t. i. »tretjega človeka«, v celoti izhajajo iz neupoštevanja identitete, ki bi v sebi vključevala konstitutivno razliko, a tudi iz »podvajanja« biti, ki ga to neupoštevanje identitete implicira (proti podvajanju izrecno nastopi Natorp 1994, 217 isl., 230 isl.). Glede podvojitve biti prim. na primer Vlastos 1981c, 33–34, in Vlastos 1981b, 89–90, kjer pojasnjuje, zakaj na podlagi Platonovega besedila nematerialno ne more vplivati na ono materialno, ki ga predpostavlja kot nekaj, kar obstaja oddvojeno. Vlastos zavrača to, da bi ideje bile teleološki in eficientni vzroki (87–88 isl.), nato pa skuša problem udeležnosti razrešiti tako, da ideje jemlje v nemetafizičnem, logično-pojasnjevalnem smislu: ideja postane razlog, ki ne odgovarja na vprašanje o tem, kaj nekaj naredi za neko kajstvo, temveč na vprašanje, kaj sploh pomeni, da nekaj je neko kajstvo (90 isl., 92, 105–106). Metafizični karakter *logosov*, ki ga vendarle ne more spregledati, pri tem razume v tem smislu, da v definiciji-*logosu* vedno iščemo *logos* bivajočnosti, iz česar potegne sklep, da *logos* in οὐσία gresta drug z drugim (91 isl.), same povezave med logičnim in metafizičnim pa natančneje ne pojasni. Ključni dosežek Vlastosovega razmisleka torej ni zgolj podvojitve biti, temveč odprava ontološkega karakterja ideje v imenu obstoja čutnega. Ta nedvomno neplatonovska trditev izhaja, kot priznava Vlastos, iz njegove zaprepadenosti spričo t. i. »metafizičnega paradoksa« v Platonovem mišljenju, ki se izkazuje v tem, da za Platona »so« samo ideje, medtem ko bivajočega »ni«. Kot priznava Vlastos sam, že od mladosti izhaja iz tega, da tudi tisto čutno je, kar skuša neumorno dokazovati s pomočjo Platonovega besedila (prim. Vlastos 1981a, 43 isl.).



tistega, ki jè. Odpira se vprašanje: na čem se zasnavlja ta skrajni dokaz postavke o nesmrtnosti duše in v kakšni povezavi je z zaobratom k *logosu* kot načinu, na katerega se, kot v svojevrstni sliki, postavlja tisto, kar postavlja samo sebe?

Najprej velja, z ozirom na postavljanje onega po-sebi v *logosu*, zatrditi, da *logos* zagotovo ni aksiomatska propozicija, ki bi bila očitna a priori. Narava *logosa* se prej zrcali v tem, da kot predpostavka odpira horizont nadaljnega raziskovanja in prevpraševanja (prim. 92d6-7, 94b1-2). Na klasičnem mestu dialoga *Fajdon*, kjer gre beseda o t. i. »metodi *logosa*«, naletimo na trditev, da raziskovanje v *logosih* sloni na tem, da v okviru mnenja (κρίνω, 100a4; δοκῆ, 5) postavimo neko izhodiščno postavko (ἀρχή, 101e2), katere moč, ki se v mnenju zarisuje le v obrisih (ἐρωμενέστατον, 100a4; ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς, 101d2), je treba šele zavarovati [osigurati]. To zavarovanje in utrjevanje poteka na ta način, da se zadevno postavko v pravilno vodenem razgovoru (διαλεγόμενος, 101e2; prim. 90b7) preverja glede njene skladnosti z lastnimi implikacijami, ki iz nje sledijo, in višjimi načeli, katerih implikacija, ki iz njih sledi, je ta postavka sama (100a3-7, 101d3-6), polno trdnost in zanesljivost [osiguranost] pa naposled zadobi, ko jo pripeljemo do tistega zadostnega (τίκανόν, 101d8). Gre torej za konsistentni sklop, ki začetno postavko utrjuje in preverja znotraj neprotislovne celote njenih implikacij in njej višjih načel.<sup>21</sup>

21

To dialektično gibanje Platon najpogosteje opredeljuje kot »podajanje razlogov«, pri čemer gre za proces, v katerem majavost mnenja prevladamo

---

21 V tem smislu Rowe (1993, 242) trdi, da je tisto, kar se sklada s hipotezo, aplikacija te hipoteze same. Za zadevni zgled le-tega lahko napotimo na preiskovanja in preverjanja iz drugega dela dialoga *Parmenid*, kjer sleherna takšna preverba ostaja v okvirih začetne predpostavke in nima drugega namena, kot da jo razvije do skrajne konsekvence, kakor tudi na dialog *Harmid* (*Charm.* 175b5; v primerjavi z 166d4-6), kjer je ugotovljeno, da dokazovanje predpostavke, da je razbornost samospoznanje, ni uspelo zato, ker so sogovorniki zanemarili neskladnost omenjene predpostavke z zaključki, ki so izhajali iz nje. Glede na to lahko potegnemo sklep, da – v nasprotju z zadostnostjo nepredpostavljivega načela v dialogu *Država* – zadostnost in nepredpostavljivost *logosa* v našem primeru velja misliti kot nekaj manj ambiciozno zastavljenega – le kot zaokroženo celoto argumentativnega sosledja, v katerem se tisto, kar je bilo predpostavljeno, potrjuje kot zanesljivo počelo tega sosledja (prim. Barbarić 1995, 262–263; Burnet 1980, 114). Glede razlik v metodi postavljanja hipoteze med dialogoma *Fajdon* in *Menon* prim. Zehnpfennig 2001, 147; Zehnpfennig 2007, XXXVI (op. 67).

v trdni zanesljivosti in utemeljenosti znanja, vednosti (λόγῳ δοῦναι, *Phaid.* 101d6; prim. *Resp.* 531e4-5, 534b3-6, d8-10; *Charm.* 173a; *Theait.* 148e7-151d3, 200d5-210b4). Kot je zatrjeno v dialogu *Menon*, in sicer v sklopu dokazovanja o nesmrtnosti duše na temelju teze o učenju kot spominjanju, je metoda vpraševanja in odgovarjanja v razgovoru način, kako se »kot iz nekakšnega sna« prebujajo v nas vedno že prisotna resnična mnenja in se utrjujejo s tem, ko domislimo razloge (αἰτίας λογισμῶ), pri čemer zadobijo stalnost (μόνιμοι) in postanejo znanja (ἐπιστῆμαι γίνονται, *Men.* 86a7-8, prim. 97e2-98a4).

22 V nasprotju s posamezno postavko je tako *logos* pravzaprav sistematski sklop, skozi katerega se znanje utemeljuje kot nekaj zadostnega, očitnega in trdnega. Pri tem je ključno, da tega dialektičnega zavarovanja ne jemljemo le kot nekaj formalno-logičnega, saj namreč gre za postavljanje tistega, kar samo sebe postavlja kot sostvujoče [jestvujuče]. Drugače povedano, ontološka možnost tistega, kar jè po sebi, je v tem, da le-to postavljamo in zavarujemo v dialektično vodenem razgovoru. Kot je zapisano v besedilu *Fajdona*, *logos* tudi jè prav v tem, da prek vprašanja in odgovora tistemu, kar jè, damo biti – *logos* je *logos* biti tistega, kar jè (λόγος τοῦ εἶναι τῆς οὐσίας, *Phaid.* 78d1). A če se tisto, kar jè, lahko postavlja le kot to, kar jè samo po sebi, tj. ki samo sebe postavlja kot sostvujoče, potem postavljanje v *logosih* tej samobiti ne more biti nič vnanjega, temveč je zanjo prej nekaj konstitutivnega, in sicer kot njen notranji omogočujoči element. S tem je potrjeno eno od osrednjih Platonovih spoznanj, da ta dialektika ni zgolj metodično postopanje, temveč kot takšna vedno že korenini v sami stvari, ki se ji posveča, torej kot konstitutivni aspekt imanentnega (samo)dajanja [nadavanja] tistega, kar jè, v tem svojem »jè«.

Vendar bi bilo skrajno problematično, če bi spregledali, da je dialektični razgovor očitno nekaj povsem različnega in drugega od onega čistega po-sebi. Iz tega sledi, da je njegova konstitutivnost lahko samo konstitutivnost tistega drugega, torej konstitutivnost, ki – kot smo omenili – pripada uslikovljenemu [slikotvornome] prisostvovanju in utelesenju umskega vzroka, tj. tistega posebi, kot biti živo bivajočega. Z uvidom v to, da *logos* tistemu, kar jè, pripada kot omogočujoči element drugosti, se nam razjasni tudi nenavadna trditev, da je *logos* uobličjenje [vid], oblika ali izgled vzroka (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, 100b3-4), v katerem le-tega lahko zagledamo kot v sliki. To pomeni, da dialektični filozofski razgovor pravzaprav ni nič drugega kot bitni način umske vzrokujočnosti,

kolikor tistemu po-sebi omogoča, da samega sebe postavi v drugem in tako jè kot tisto, kar jè po sebi. Drugaèe povedano, dialektika je poseben naèin biti vzroka, v katerem vzrok samega sebe, vzrokujoè, postavlja *kot* vzrok.<sup>22</sup>

Vprašanje je, kako je to opredelitev dialektike kot konstitutivnega elementa samopostavljanja umskega vzroka v obliki biti bivajoèega mogoèe uzirati v kontekstu dokaza o nesmrtnosti duše. Kot smo že rekli, je tisto po-sebi duše njen nerazvezljivi dotik z bitnostjo [bièem] v znanju: s tem ko duša motri to, kar jè samo po sebi, samo sebe zajema v èistosti lastne biti, kot nerazvezljivo vzajemnost tistega, kar je – zato ker si je sorodno – napoteno eno na drugega. Ta èista bit po sebi duše pa – èeprav je njena resnica – ni vedno že dana kot taka, temveè si jo je treba vedno znova izboriti po poti prej orisanega dialektiènega utrjevanja in anamnestiènega zavarovanja znanja v *logosih*. Dialektièno filozofiranje tudi

---

22 Opredelitev *logosa* kot slike ali izgleda vzroka v tradiciji interpretacije prièujoèega dialoga ni bila deležna posebne pozornosti. Ob tem je podana v zapleteni povedi, ki napotuje na to, da razlika med raziskovanjem narave in motrenjem vzroka v *logosih*, ki naj bi vplivala na Sokratov zaobrat k *logosom*, ne izhaja iz tega, da bi *logosi* omogoèali lažje, namreè posredno spoznanje vzroka, v nasprotju s kaotiènostjo empiriènega preiskovanja vzroka. Slikovnost je namreè lastna obojemu: to, da *logosi* ponujajo sliko vzroka, poudarja Sokrat, ne pomeni, da tisti, ki to, kar jè, motri v njegovem *logosu*, motri bolj »v slikah« (èv εικόσι) kot tisti, ki to, kar jè, motri v živi dejanskosti njegovih del (èv έργοις, *Phaid.* 100a1-3). Frede (1999, 121) to poved razume kot ovržbo opredelitve *logosov* kot slik, po Roweju (1993, 240) pa je njen smisel v tem, da slikovnost veže le na posamezne stvari. Vendar Sokrat ne pravi niti tega, da *logosi* niso slike, niti tega, da so slike samo stvari, temveè to, da *logosi* niso slike nič bolj, kot so slike s èuti zaznavna bitja. Z drugimi besedami, tudi *logosi* so – prav tako kot tudi dejanska bitja – slike vzroka in resnice, s tem pa se seveda zastavlja vprašanje, v èem je potemtakem prednost uziranja vzrokov v *logosih* kot nekakšnih bolj vzorènih slikah. Kot je reèeno na nekem mestu v *Državi* (*Resp.* 473a1-3), je resnica moèneje prisotna v *logosu* kot v dejanskosti, zato smo prek *logosa* tudi v èvrstejšem stiku z njo. Vsekakor zgornje razmišljanje zastopa tezo, da v *logosih* ne uziramo in da se v njih ne izkazuje nič drugega kot sam – predhodno opredeljeni – umski vzrok. Tako izrecno tudi Karfik (2004, 26–27), za katerega so *logosi* strukturno-formalno uoblièenje, v katerem se zrcali in kaže umska dejavnost, ki prek duše vodi in upravlja kozmos (prim. 28–29, 37 isl.; prim. Zehnpfennig 2007, XXXVI–I). Nasprotno pa Vlastos (1981b, 76 isl., predvsem 91–92) nasprotuje Zellerju, ki zagovarja enotnost formalnega, eficientnega in finalnega vzroka v ideji in trdi, da z idejo ni mišljen ne finalni ne eficientni, temveè izkljuèno logièni vzrok v pomenu razloga. Frede (1999, 103 isl.) pa zatrjuje, da Platon raziskovanja vzrokov ne zavraèa povsem, a ga tudi ne izpelje v celoti. Glede tega prim. Zehnpfennig 2001, 144–145; Zehnpfennig 2007, XXXV (op. 65), 199 (op. 148); Burnet 1980, xxxviii isl.; Friedländer 1928–1930, II. zv., 332–333.

ni nič drugega kot svojevrstna steza (ἀτραπός τις, 66b4), po kateri duša, kot je vedno znova poudarjeno v dialogu *Fajdon*, v tem ko se prečiščuje vse do lastne čistosti, pride do čistosti resnice (prim. 66b isl., 69b8 isl.).<sup>23</sup>

Imanentno samopostavljanje tistega, kar jè po sebi, v *logosih* prek dialektičnega razgovora se tako kaže kot prizadevanje živega, tj. duše, za tistim, kar jè po sebi, v umskem znanju kot za tistim, kar je njena lastna čista bit. Da je torej duša – in to prav *kot* tisto drugo onega po-sebi – temu po sebi podobna in sorodna, kar pomeni, da je tudi sama nesmrtna, pa je jasno od tod, da je njeno čisto, dialektično zagotovljeno »biti« oblika čistega postavljanja in vzrokujočega samo-dajanja biti po sebi kot umskega vzroka onega živo bivajočega. Prav v tej opredelitvi duše kot žive forme samopostavljanja tistega po sebi kot edinstvenega umskega vzroka korenini dokaz o nesmrtnosti duše v dialogu *Fajdon*.

24 Temu v prid govori tudi sklepno, na prvi pogled le ilustrativno »dopolnilo« tega dokaza, ki napotuje na to, da sta bog in ideja življenja nekaj neuničljivega (106d4 isl.). Na videz zgolj podporno naravo tega dopolnila potrjuje dejstvo, da se omenjeni dokaz sklene že v 105e6.<sup>24</sup> Gre za trditev, da – kot to kažeta bog in ideja življenja – nesmrtnosti nujno pripadajo »neizginljivost« (ἀδιάφθορος), »neuničljivost« (ἀνώλεθρος) in »večnost« (αἰδίον ὄν, 106c9-e6).<sup>25</sup> Da je to napotilo odločilni, ne pa zgolj podporni moment omenjenega dokaza, je očitno iz naslednjega: če predpostavimo, da je duša nesmrtna substanca smrtnega življenja, in če nesmrtnost korenini v neminljivosti boga in ideje življenja, potem je lahko tisto skrajno in zadostno zavarovanje [osiguranje] predpostavke o nesmrtnosti duše le v

23 Prečiščevanje duše torej ni nekaj spoznanju vnanjega, recimo, v smislu praktične uporabe, kot to trdi Burnet (1980, 80), temveč njen ključni konstitutivni element, ki kot tak tvori samo »substancialnost« duše. Nadsubjektivno zvezanost *logosa*, resnično bivajočega in resnice duše jasno razpozna Zehnpfennig (2007, 187): »Um dosežemo, ko duša dejanskosti ne išče več v tvarnem, temveč je spoznala nematerialni vzrok čutnega sveta. Ker duša v spoznavanju ideje obenem udejanja svoje bivanje, je v tem spoznavanju pri sebi.«

24 Tako meni Frede (2011, 152–153).

25 Če je kaj, pravi Kebes, kar ne sprejema propada, potem je to tisto nesmrtno, saj je večno (αἰδίον ὄν, *Phaid.* 106d2-4). To pa, glede česa vsi soglašajo – ne samo ljudje, temveč še bolj bogovi (d8-9) –, da namreč nikoli ne propade, ker je nesmrtno, sta bog in sama ideja življenja (ὁ [...] θεός [...] καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) in mogoče še kaj takega, kar je nesmrtno (d5-7).

tem, da jo jemljemo kot konstitutivno formo vzrokujočega prisostva boga in ideje življenja.

Kot smo nakazali na začetku, narava duše ustreza naravi idej druge ravni, torej aspektom prisotnosti višjih idej. Z drugimi besedami, duša je božansko počelo življenja v tem smislu, da je živa oblika boga in ideje življenja, prek katerega tisto božansko in življenje prisostvujeta v vsem živem kot določilo, ki to živo omogoča. Srž tega spoznanja pa ni – enostavno rečeno – v tem, da je duša živa forma boga in ideje življenja, temveč v tem, da je živa oblika večnosti in neminljivosti, ki pripadata bogu in ideji življenja in ki smo ju razpoznali kot nekaj lastnega nespremenljivi enostavnosti in enoobličnosti tistega po sebi, s katerim je duša nerazvezljivo zvezana v svoji čisti biti znanja oz. vednosti.<sup>26</sup> Kot živa forma prisostva boga in ideje življenja, ki vedno prinaša življenje vsemu, kar zaposede, se duša razkriva kot živa forma tistega, kar tvori tisto po-sebi – neminljive enostavnosti tistega, kar je nespremenljivo istovetno samo sebi. To, da nesmrtno večno ne more propasti, ni le lastnost duše, temveč je njeno čisto bistvo, namreč duše kot žive oblike tistega, kar je po sebi, s katerim si je izvorno sorodna.<sup>27</sup>

26 Zdi se, da temu v prid govori izjemno, v vsakem pogledu nenavadno mesto v dialogu *Fajdros*, katerega smisel je v tem, da bog ni nekaj božanskega sam po sebi, temveč zato, ker prebiva ob onem, kar je po sebi (*Phaidr.* 249c5-6).

27 Tako v *Državi* nesmrtnost ni zgolj atribut duše, temveč način, kako duša resnično jè (οἷον ἐστὶν τῆ ἀληθείᾳ, *Resp.* 611b10), tj. je njena čista (c3) in resnična narava (τὴν ἀληθῆ φύσιν, 612a3-4) v smislu so-rodnosti (συγγενῆς οὐσα) s tistim božanskim in nesmrtnim, ki vedno jè (611e2-3). V prid tega, da mora biti do konca razviti dokaz o nesmrtnosti duše izkazovanje duše kot resnične notranje forme tistega, kar je po sebi, govori t. i. dokaz iz anamneze, ki sloni na opredelitvi podobnega kot imanentne razlike onega enakega. Gre za to, da prepoznanje nečesa, kar opažamo kot enako, izhaja iz razpiranja razlike (tj. podobnosti) med (časovno) »zaostajajočo« enakostjo v čutnem in enakostjo po sebi. To razpiranje razlike pa je, kot zadeva dveh vrst spoznanja, za Platona mogoče le kot anamnestično nanašanje tistega opaženega »enakega« na ono, kar je od le-tega drugo, na enako po sebi, ki mu je tisto opaženo zgolj podobno, to enako po sebi pa imamo na neizkazujoč se način v sebi, kot tisto vedno že »znano«. Pri tem je ključno to, da tisto enako, tj. anamnestično razprta dialektika razlike, ki »enakemu« pripada iz aspekta podobnosti, tu ne velja le za to, v zvezi s tem edino mogočo idejo med idejami, temveč za idejo kot tako: najin sedanji govor, pravi Sokrat, »se ne nanaša bolj na enako kot na samo lepo, samo dobro, pravično in pobožno in [...] na vse, kar obeležujemo z onim 'kar je'« (*Phaidr.* 75c10-d2, o tem instruktivno Gerson 2011; prim. Šegedin 2012, 217 isl.). Tudi za Karfíka (2004, 56–58) bo zaključni argument o

S tem se potrjuje to, da v *Fajdonu* ne gre preprosto za to, da bi se struktura vzrokujočnosti tistega po sebi nazadnje zvedla na dušo kot neko bivajoče in živo med ostalim bivajočim in živim. Pravzaprav je tisto po sebi sólo prav po duši tisto, ki jè po sebi resnično in dejansko to, kar kot tako jè – neminljivi vzrok tistega, kar postaja in propada, tako da bi se prav v aspektu duše kot žive forme ideje in toliko počèla življenja morala razjasniti tudi klasična težava z deleženjem.<sup>28</sup>

Glede na povedano lahko v sklepu poudarimo naslednje: doseg dokaza o nesmrtnosti v dialogu *Fajdon* lahko zberemo v tezi, da se umska vzrokujočnost

26

nesmrtnosti duše, ki ga sam skupaj s prvim argumentom zaobjame na širnem ozadju Platonove kozmologije, slonel na tem, »da ima duša delež na ideji življenja, da s sabo vedno prinaša življenje in da vase nikoli ne more sprejeti nasprotja življenju, smrti» (69, prim. 77, 79–81). »Duša [...] v odnosu na telo deluje kot *epipheron* ideje življenja, ta ideja sama pa je dojeta kot epipheromenon« (80, prim. tudi Karfik 2011, 58 isl.). Ključni element Karfikovega razumevanja, ki ga v veliki meri deli s Fredejevo (1999, 135–136, 143 isl.; prim. tudi Frede 2011) in Rowejem (1993, 249), je ta, da boga in idejo življenja razume v smislu vzroka ontološko »esencialnih« lastnosti, ne pa kot čisto idejnost ideje. Sklepno povezovanje duše z bogom in idejo življenja tako, recimo, za Fredejevo ne predstavlja kakšnega »nadaljnega utemeljevanja« (Frede 2011, 152) nesmrtnosti duše, temveč »samo nujno dopolnitev le-tega« (157). S tem pa se izgubi moment umske sorodnosti duše in resnične biti, ki se v tem dialogu anamnestično vedno znova potrjuje in izkazuje in ki čisti biti duše ne pripada glede na kako določeno idejo – recimo idejo boga ali idejo življenja –, temveč glede na tisto po sebi kot tako.

28 Prim. Wieland 1982, 329–330: »Platonov nauk o duši je v nasprotju z naukoma o idejah in dialektiki, s katerima pa je najtesneje povezan, nesorazmerno malo raziskan, kar je zelo krivično. Nauka o idejah namreč ne moremo ustrezno dojeti, če nismo pozorni na to, da duša in ideje pripadajo ene drugi. To se izkaže že na mestu, na katerem gre za prvo razvitje nauka o idejah: v *Fajdonu* namreč ta nauk ni namenjen samemu sebi, temveč se pojavlja v okviru nekega povsem drugega raziskovanja, v katerem gre za nesmrtnost duše [...]. Na tistem mestu ne gre za to, da bi se morala dokazovati eksistenca idej, nasprotno, ideje so predpostavljene kot nekaj samo po sebi razumljivega, da bi lahko z njihovo pomočjo dokazali nesmrtnost duše. Od tod sledi tudi to, da pri Platonu ni ideje same duše; če bi obstajala, bi to že predpostavljalo, da sama duša ne pripada tistemu, kar vedno jè, in bi se morala za svojo bivanje zahvaliti le svoji deležnosti v tej ideji. Potem se dokaza o nesmrtnosti duše seveda ne bi moglo več izpeljati.« Tudi Bordt (2011, 41–45) »filozofski temelj« dokaza o nesmrtnosti duše prepozna v »uvedbi oz. pritegnitvi idej« v dokazovanje, pri čemer vrednost tega temelja opredeli kot umeščenost duše »med« bitnost (ideje) in bivanje, pri čemer pa natančneje ne opredeli v tem kažočega se prevladovanja antropološkega (duša-telo) in metafizičnega (bitnost-bivanje) »dualizma«, ki je implicirano v omenjeni »medumeščenosti« duše kot »tretjega ontološkega območja«. Glede dokaza o nesmrtnosti, izhajajočega iz idej, prim. Zehnpfennig 2007, XXXVII isl.

tistega po sebi sebi ustrezno razvija, izkazuje in postavlja kot neugasljivo počelje [počelnost] življenja, ki je na delu tako v vsakem živem bitju kot tudi v vseh skupaj. Vendar pri tem ne more iti zgolj za vzdržujoče omogočanje življenja, za preživljanje, saj se umska vzrokujočnost izkazuje prav v tem, da vsako živo bitje posebej in vsa živa bitja skupaj privedemo do najboljšega zadržanja kot njihove najvišje možnosti. Ker pa zadevno najboljšo zadržanje oziroma to umsko samo ni dano samo po sebi, temveč je zadeva prečiščujočega se utrjevanja življenja v vednosti, bo najboljšo možno življenje, tako v posameznem kot v skupnem, stalo ali pa padlo s tem, da se življenje v prečiščevalnem zaobratu k lastni resnici s pomočjo dialektičnega filozofiranja anamnestično zveže (prim. ἀνοίσειν, 75b7; ἀναφέρομεν, 76d9-e1) z lastno bitjo v nerazvezljivem umskem stiku s tistim, kar jè po sebi.

Na tem mestu se seveda ne moremo bolj temeljito spustiti v to posebno naravo vzrokujočnosti tistega po sebi, ki naj bi se – kar je nenavadno – izkazovala in vzpostavljala prav v zaobratu tistega, kar je povzrokovano, k svojemu vzroku samemu, kar pa pomeni, da je to povzrokovano v svojskem naravnem hotenju in stremenju (βούλεται, 74d10; ὀρέγεται, 75a2, b1, b7) tistega nepopolnega, slabšega in potrebo posedujočega (ἐνδεέστερος, 74e3, 75a3) bivajočega – kolikor mu je to kot takemu mogoče – gnano za tem, da bi bilo to, kar po sebi vedno že jè. Pričevalec tega, da je prav ta zaobrat, kot zaobrat celotne duše, samolasten način, kako se življenje iz svoje lastne narave postavlja kot živa dejanskost umskega dajanja tistega, kar jè, je dialog *Država*. V njej se izkaže, da je pravični *polis*, kot živa forma porojevajočega umskega stika življenja z lastnim resničnim počelom v ideji dobrega, mogoč samo na ta način, da se »oko duše«, globoko zakopano v barbarskem blatu mraka votline in prividov (*Resp.* 5333d1-3), naenkrat osvobodi, vstane, se obrne in krene proti svetlobi (*Resp.* 515c5-7).

27

*Prevedel Samo Krušič*

## Bibliografija | Bibliography

Allen, Reginald E. 1965. »Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues [11960].« V *Studies in Plato's Metaphysics*, ur. Reginald E. Allen, 43–60. London: Routledge & Kegan Paul.

Aristotel. 1992. *Metafizika*. Prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan. Zagreb: Sveučilišna naklada.

Aristoteles. 1960. *Aristotelis Metaphysica*. Recogniviti brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii.

---. 1999. *Metafizika*. Prevedel V. Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.

Barbarić, Damir. 1995. *Ideja Dobra. Platonova Politeia VI i VII*. Zagreb: Demetra.

---. 2010. »Duša svijeta.« V Damir Barbarić, *U intermezzu svjetova*, 217–230. Zagreb: AGM.

Barbarić, Damir, in Petar Šegedin (ur.). 2010. *Platonov nauk o duši*. Zagreb: Demetra.

28 Barnes, Jonathan. 2011. »Plato's Cyclical Argument [1978].« V Jonathan Barnes, *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, ur. Maddalena Bonelli, 303–322. Oxford: Oxford University Press.

Bordt, Michael. 2011. »Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c-69e; 80e-84b).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 33–45. Berlin: Akademie Verlag.

Burnet, John (ur.). 1980 [1911]. *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press.

Chen, Ludwig C. H. 1992. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A study of Plato's methods in The Phaedo, The Symposium and the central books of The Republic*. Stuttgart: Steiner.

Ciglenečki, Jan. 2010. »Duše mirišu na Had'. Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*.« V *Platonov nauk o duši*, ur. Damir Barbarić in Petar Šegedin, 23–46. Zagreb: Demetra.

Dorter, Kenneth. 2011. »The Objections of Simmias and Cebes (84c-89c).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 97–110. Berlin: Akademie Verlag.

---



- 
- Erlar, Michael. 2007. *Platon*. Basel: Schwabe.
- . 2011. »Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a-61b, 88c-89a, 102a, 115a-118a).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 19–32. Berlin: Akademie Verlag.
- Ferber, Rafael. <sup>2</sup>1989. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Figal, Günter. 1991. »Die bewiesene Unsterblichkeit. Über Ewigkeit und Endlichkeit im Anschluss an den *Phaidon* [<sup>1</sup>1989].« V Günter Figal, *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, 71–85. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Frede, Dorothea. 1999. *Platons „Phaidon“: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2011. »Das Argument aus der essentiellen Eigenschaften (102a-107d).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 143–157. Berlin: Akademie Verlag.
- Friedländer, Paul. 1928–1930. *Platon*. Bd. I.–II. Berlin und Leipzig: De Gruyter.
- Gaiser, Konrad (ur.). 1969. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Olms Studien.
- Gerson, Lloyd P. 2011. »The Recollection Argument Revisited (72e-78b).« 29 V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 63–74. Berlin: Akademie Verlag.
- Hartmann, Nicolai. 1965 [<sup>1</sup>1909]. *Platos Logik des Seins*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- . 1969. »Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles [<sup>1</sup>1941].« V *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, ur. Konrad Gaiser, 140–175. Hildesheim: Olms Studien.
- Hoffmann, Ernst. 1964. »Methexis und Metaxy bei Platon.« V Ernst Hoffmann, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, 29–51. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Karfík, Filip. 2004. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. Leipzig/München: Saur.
- . 2011. »Das Argument aus den Gegensätzen.« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 47–62. Berlin: Akademie Verlag.
- Krämer, Hans Joachim. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
-

Müller, Jörn. 2011a. »Ethos und Logos. Platons *Phaidon* im Spiegel der wissenschaftlichen Interpretation.« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 1–17. Berlin: Akademie Verlag.

--- (ur.). 2011b. *Phaidon*. Berlin: Akademie Verlag.

Natorp, Paul. 1969. »Genesis der platonischen Philosophie‘ und ‚Platons Logik‘ [1911].« V *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, ur. Konrad Gaiser, 58–95. Hildesheim: Olms Studien.

---. 1994 [1921]. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Meiner.

Plato. 1900–1907. *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. I.–V. Oxford.

Platon. 1998. *Sämtliche Dialoge. Bd. II. Phaidon*. In Verbindung mit K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg: Meiner.

30 ---. 2006. »Fajdon.« V *Platon, Zbrana dela I.*, prevod in spremna beseda Gorazd Kocjančič, 108–161. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Ross, David. 1998 [angleški izvirnik: 1951]. *Platonova teorija ideja*. Prevedel Filip Grgić. Zagreb: KruZak.

Rowe, Christopher J. (ur.). 1933. *Plato. Phaedo*. Cambridge: Cambridge Greek and Latin Classics (Greek Edition).

Strobel, Benedikt. 2011. »Das Argument aus der Ähnlichkeit (78b-90e).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 75–96. Berlin: Akademie Verlag.

Šegedin, Petar. 2012. *Pojam uma u Platona*. Zagreb: Matica hrvatska.

Vlastos, Gregory. 1981a. »A Metaphysical Paradox [1965].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 43–57. Princeton: Princeton University Press.

---. 1981b. »Reasons and Causes in the Phaedo [1969].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 76–110. Princeton: Princeton University Press.

---. 1981c. »The Individual as an Object of Love in Plato [1969].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 3–34. Princeton: Princeton University Press.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz. 1963. »Seele und Idee. Der dritte Unsterblichkeitbeweis in Platons ‚Phaidon‘.« V *Dialektik und Dynamik der Person. Festschrift für Robert Heiss zum 60. Geburtstag*, ur. H. Hiltmann in F. Vonessen. Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Wieland, Wolfgang. 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zehnpfennig, Barbara. 2001 [<sup>1</sup>1997]. *Platon zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

---. 2007 [<sup>1</sup>1991]. *Platon. Phaidon*. Hamburg: Meiner.

Žunec, Ozren. 2010. »Bitak i duša.« V *Platonov nauk o duši*, ur. Damir Barbarić in Petar Šegedin, 1–22. Zagreb: Demetra.