

UTELEŠENJE

ὄλβιοι ὅστιε ἰδῶν κεῖν' εἶε' ὑπὸ χθόν'
οἶδε μὲν βίον τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.¹

57

»Pri Heri, res lepo počivališče; ta platana ima namreč zelo široke veje in je visoka; nadvse čudovita je višina in senca te vrbe konopljike; ker je v cvetu, zaradi nje ves kraj tako izredno diši. Pod platano teče nadvse očarljiv izvir, ki ima zelo hladno vodo, kot lahko preizkusiš z nogo; po kipcih in zaobljubnih darovih je videti, da je tam svetišče nekih Nimf in Aheloja. [230c] In če hočeš še to: blag veter kraja je ljubek ter zelo prijeten; poletna spevna (pesem) kot odmev odgovarja na zbor škržatov. Najrazkošnejša od vsega pa je trava, saj je kraj rahlo nagnjen, tako da lahko tisti, ki leže, glavo imenitno nasloni.« (Phaidr. 230b2-c5)²

Kdo bi v tem vznesenem opisu z začetka *Fajdra*, katerega diskretna ironičnost samo še poudarja vtis iskrene in nehlinjene vzhičenosti, mogel prepoznati Sokra-

1 Pinadri carmina cum fragmentis. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C.M. Bowra. Editio altera, Oxonii 1947, fr. 121 (= 137^a Schroeder): »Blažen tisti, ki vse tisto je videl in pod Zemljo odhaja. // Konec življenja pozna // in tudi od Zeusa dani začetek.«

2 Navedeno po slovenskem prevodu: Platon, *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 535. Op. prev.

ta, tega tujca v naravi, gorečega ljubitelja govorov in pogovorov, neumornega iskalka sogovornikov znotraj mestnih zidov? Ne le mladi Fajdros, tudi Sokrat sam se čudi, da ga preplavlja skorajda ditiramski hudournik besed, ki kakor same od sebe izvirajo iz njega, in ne zna te začudenosti odpraviti drugače kakor tako, da svojo vznesenost pripiše skrivnostni moči božanskega kraja. Ne da bi zahteval, kakor mu je sicer vselej v navadi, od sogovornika, da mu s svojim strinjanjem ali ugovarjanjem izpriča živo sodelovanje v pogovoru, se tu krotko in brez odpora prepušča nepremagljivemu navdihu monologa: »Torej me poslušaj molče! Kajti videti je, da je ta kraj [238d] res božanski, tako da se ne začudi, če bom v nadaljevanju govora večkrat obseden od nimf: kar zdaj izrekam, namreč ni več daleč od ditirambov.« (Phaidr. 238c9-d3)³

Očitno je Sokrat tu daleč od tistega »zatekanja k utemeljitvam <lógoi>«, s katerim je nekda v *Fajdonu*, v strahu, da ne oslepi od bleščanja begajoče in vznemirjajoče uganke bivanja, rasti in propadanja stvari, pribežal k »drugi plovbi«, namreč k raziskovanju in motrenju stvari in »resnice bivajočih stvari« ne neposredno »z očmi /.../ in /.../ z vsako od zaznav« (Phaid. 99e3-4),⁴ temveč v pomirjenosti in gotovosti *logosov* kot njihovih »podob«, kar tam pomeni približno toliko kot besed, stališč, izjav, opredelitev, postavk in predpostavk. Tu se Sokrat uganki narave, njenega bivanja in porajanja, odpira z vsemi svojimi čutili, ne le z vidom, temveč tudi s sluhom, vohom, otipom in dotikom.

58

Kaj je razlog te pomenljive spremembe? Kako naj jo pojasnimo? Verjamem, da ima Ernst Hoffmann prav, ko trdi, da je *Fajdros* pričevanje o Platonovem novem pojmu narave in novem občutku zanjo, ki sta izrasla iz filozofskega uvida v bistvo življenja kot neprekinjenega gibanja, na enak način prisotnega tako pri nebesnih telesih kot v človeškem umu. Šele s tem in takšnim dojemanjem življenja kot gibanja se je Platonu razprl pogled na bistveno nov pojem duše kot stalne in neomahljive samogibne sile bivanja in biti, ki celoto nebesnega dogajanja nerazdružljivo spenja z zemeljsko naravo in človeškim življenjem.⁵

3 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 541. Op. prev.

4 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 146-147. Op. prev.

5 Ernst Hoffmann, Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren, Reinbeck 1961, 130: »Toda tega lepega poletnega dne je drugače; v poteku celotnega dialoga se počuti navdihnjenega z geniji narave, ki ga obkroža. Komajda ve, na kakšen način bi povedal, kako mu je pri duši. ‚Ves iz sebe‘ je. Nekaj se je zgodilo. Zgodilo pa se je, da sta Platonu iz njegove lastne filozofije nastala nov pojem narave in nov občutek za naravo. *Celota* narave mu je postala resnično živa šele sedaj, odkar more pokazati, da *methexis* ne more obstajati brez *psyche*. V tej misli se razodeva novi pojem življenja, ki filozofu omogoča, da človeško in kozmično pojmuje iz skupnosti njunega izvora. V avtokinetični sili biti, ki so jo drugi tedaj pripisovali samo zvezdam, je za Platona ležalo tisto, kar ima človeška duša skupnega z zvezdami: prostorsko gibanje na nebu in neprostorsko gibanje v noetičnem življenju sta pričevanji življenja samega. Zato v *Timaju* duša sveta lahko nastopi kot um sveta in zato lahko v *Fajdru* posamezne duše postanejo slednice bogov, ki so poistoveteni z zvezdami.

Značilno je, da se Platon v *Fajdru* tako z mislimi kot z dikcijo na nek način vrača k zgodnji »naravoslovni« spekulaciji, ki jo je v *Fajdonu* odločno zavrnil, še posebej k spekulaciji Alkmajona in Empedokla, od koder mu potem nova svetloba pada tudi na starodavne orfične in pitagorejske eshatološke nauke, ki tvorijo komajda prikrito osnovo skorajda vsega, kar bo razlagal v *Fajdru*. Pogosto je bilo opaženo in podčrtano, da je prav pojem gibanja, potem ko je bilo v dialektičnih razlagah dialoga *Sofist* končno priznано in sprejeto kot nekaj bivajočega, Platonu odprl pot do ključne opredelitve popolne biti kot življenja, kar predvsem pomeni kot jakosti, sile in moči bivanja. Kot prazvir in izvor življenja oziroma sile in moči bivanja se v *Fajdru* izkaže duša. Zato je to prvenstveno dialog o duši⁶ in s tem obenem o celoti narave, dojete in razložene prvenstveno v smislu zgodnje grške φύσις.

Poenostavljeno bi skorajda lahko rekli, da se Platon v *Fajdru* vrača k »naravi« kot okrožju vsega gibanja, bivanja, rasti in upadanja, nastajanja in propadanja in da se z njo, tako dojeto, sedaj pomirja. Če stopimo korak dlje, bi lahko celo zatrdili, da prav to okrožje sprejema kot človeško bivališče, ki je, čeprav je samó začasno, vredno resnega truda. V poznem delu Platon »ideje« domala sploh izrecno ne omenja ali pa samo posredno, le z opreznimi in večznačnimi naznakami, pogosto z besedami, ki komajda dajejo slutiti, o čem resnično teče beseda.⁷

Ni s to svojevrstno, morda samo navidezno, opustitvijo opore v tistem, kar se je kazalo kot večno, eno, isto, enolično, negibno in negibljivo, Platon filozofijo nehote izpostavil nevarnosti, da sama odpravi mejo, ki jo deli od sofistike kot ve-

Toda obakrat govori Platon samo v mitopoetičnih podobah. In vendar je zanj resnična misel, da je ista, z božanskim dobrim prežeta narava celote sveta tista, ki jo spoznavamo, ko iščemo temelj gibanja, tako nebesnega kot noetičnega.«

6 Hermija v svojem komentarju *Fajdra* (Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ad fidem codicis Parisini 1810 denuo collati edidit et apparatus critico ornavit P. Couvreur, Paris 1901), 8,15–19,10, navaja šest, v dotodanji tradiciji konkurirajočih podnaslovov: »O erosu«, »O retoriki«, »O duši«, »O dobrem«, »O prvem lepem«, »O lepem nasploh«.

7 Opozoriti velja na Gundertovo občo karakterizacijo ne le *Fajdra*, temveč tudi Platonovega poznega dela v celoti: Hermann Gundert, Enthusiasmus und Logos bei Platon, v: Lexis 2, 1949, 25–46; tu: 40 [ponatis v: Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis, hrsg. von Konrad Gaiser, Hildesheim 1969, 176–197; tu: 191]: »*Fajdros* spada, toliko je danes gotovo, med Platonove pozne dialoge in ga je potrebno razumeti iz njihovega okrožja. Pozni dialogi se, kolikor vidim, od srednjih ne razlikujejo po premeni mišljenja in nauka, toda vsekakor se od njih razlikujejo po spremenjenem pogledu. Vse do *Države* je Platon v svojih dialogih filozofijo prikazoval kot vzpon. Prav tam, kjer je pustil, da se vidi cilj, ga je prikazoval z gledišča zgodovinskega človeka, ki se, vóden od erosa, proti njemu šele vzpenja po stopnicah svojega sveta. Nasprotno pa se zdi, da v dialogih po *Državi* na svet gleda od zgoraj. Dialektična metoda, ki jo v njih razvija, si ne prizadeva več doseči cilja samega, temveč si prizadeva, izhajajoč iz doseženega cilja, prežeti bivajoče v njegovi polnosti in širini tako, da bi se v njem pokazal red biti.«

ščine in umetnosti praktičnega orientiranja in iznajdljivosti v mnogovrstnih pojavih bivanja?

Seveda ne. Predvsem je zgodnja grška φύσις, v bližini katere bo Platon ostal v celotnem poznem delu, vse prej kot le zagrajeno in omejeno področje ‚narave‘, ločeno od neba in nebesnega in pod njima postavljeno nasproti človeku in podrejeno njegovi neumorni in raznoliki dejavnosti. V izvorno mišljeno φύσις na enak način spadajo zemlja in nebo, živo in neživo bivajoče, bogovi in svetovi. V skladu s tem ljudje, ugledani znotraj vseobsegajočega vidnega kroga celote kozmičnega življenja, niso zgolj smrtniki, ki se ukvarjajo z lastnimi končnimi smotri in cilji in ki bi bili tako rekoč okovani s skrbjo za brezpogojno vzdrževanje in reševanje svojega končnega življenja, temveč so, vede ali nevede, po duši kot tistem najglobljem v sebi pravzaprav sorodni bogovom, herojem in demonom, sorodniki in sopotniki zvezd, voljni ali nevoljni junaki v vselej razgibani in s spremembami bogati kozmični drami brez začetka in konca.

Prav zato »narava« v *Fajdru* ni predmet niti praktične obdelave niti teoretskega raziskovanja. Prisotna je izključno kot »lepa narava«, kar pomeni kot takšna narava, ki človeka – in to predvsem poleti opoldne, v času, ko se je dan povzpел k svojemu vrhuncu in se, mirujoč in v popolni tišini, prepušča slutnji demonskih skrivnosti starodavnega pogankega Pana, z molitvijo h kateremu Sokrat tudi zaključuje celoten pogovor –⁸ prevzema in vznša, navdušuje in vodi »iz sebe« in ga dobesedno pomika in odmika⁹ v celoto vsega: »Ker izstopa iz človeških prizadevanj [249d] in stopa v bližino Božanstva, ga množica graja, češ da je nor, vendar pa množici ostaja prikrito, da ga je prevzel bog.« (Phaidr. 249c8-d3)¹⁰ Katera koli človeška umetnost, znanje in bistrost, kakor in kolikor koli naj bi jih že množica slavila in povzdigovala kot prave in nevprašljive vrline, niso, če jih ne vodi božan-

60

8 Kurt Schilling, Platon. Einführung in seine Philosophie, Wurzach/Württ 1948, 203: »Kot vodilno razpoloženje v osnovi leži nasprotje med vsakdanjostjo mesta, v katerem Sokrat sicer svoje misli črpa iz občevanja z ljudmi, in svobodo narave, ki mu je pravzaprav tuja. Toda narava sama, na katero ni navajen, v času Pana, najbolj vročega poldneva, v katerem se zdi, kakor da se je sonce zaustavilo in da je vse življenje utihnilo, vendarle istočasno razodeva vso svojo demoničnost. Resda je nekje izrecno rečeno, da soudeleženca v pogovoru, oba razsvetljena, ne več pobožna v starem poganke smislu in ne več prepuščena sili te naravne Panove moči, ravno *nista* prevzeta, temveč se možato in s samostojnim dialogom upirata nagibanju v spanec (250 A). Toda vendarle lahko zelo jasno in močno zaslutimo povezanost s starim poganstvom, ki se izkazuje v prostovoljni poslušnosti božanskemu in v sramu spričo oškodovanja njegove moči in njegovega ugleda, ki ga sproža razsvetljena, a obenem nemoralna nizkost sofistov in retorjev.«

9 Prim. Johannes Thome, *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons*, Hildesheim/Zürich/New York 1995, 156: »Platon uporablja tērmin *μᾶνλα*, pomen katerega lahko samo nezadostno in napačno prevedemo kot ‚blaznost‘. Zlasti ne smemo zanemariti tega, da v grškem izrazu poleg negativne konotacije ‚blaznosti‘ in ‚norosti‘ obenem pozvanja tudi pozitivna vsebina v smislu ‚vzhičenosti‘ in ‚navdušenja‘.«

10 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 549. Op. prev.

sko navdahnjenje in usmerjenost k celoti vsega in s tem k tistemu božanskemu, nič drugega kot gola »smrtna premišljenost« oziroma »gospodarjenje s smrtnimi in skopo odmerjenimi stvarmi«, nič drugega kot »nesvoboda«. Tisti, ki se v življenju ukvarjajo samo s tem, medtem ko so za vse drugo gluhi in slepi, niti ne slutijo, da so sami sebe obsodili na večno prebivanje v temnem in temačnem okrožju zemlje ali, v hujšem primeru, celo pod njo. (Phaidr. 256e5–257a2)¹¹

Ta, v *Fajdru* na nek način znova odkrita »narava« s svojim vznášajočim sijanjem povzdiguje in spodbuja k uvidu, da je skozinskož prežeta z neizčrpnim življenjem in da je njeno najgloblje jedro samó duša, torej gibanje, ki brez začetka in konca neprekinjeno izvira samo iz sebe in ki je, pojavljajoč se vselej v različnih oblikah in likih, koren življenja tako živih, samó navidezno smrtnih bitij na zemlji in okrog nje kot tudi resnično nesmrtnih božanskih bitij neba: »Celotna duša skrbi za celoto neoduševljenega in potuje naokrog po vsem nebu, ter se znajde enkrat v tej, drugič v drugi obliki.« (Phaidr. 246b6–7)¹²

Do tega spoznanja, se zdi, ni mogoče prispeti po uhojenih poteh razmišljanja, ki ga vodi *logos*, torej z zakonitim združevanjem in razdvajanjem posameznih misli. Kakor narava resnično lepega iz *Simpozija* tudi duša v *Fajdru* ni le nevidna, neslišna, nedotakljiva, torej skrita in nedostopna za vsa čutila, temveč je obenem onstran *logosa*. Na vprašanje, kaj ona je, bi lahko bilo mogoče odgovoriti, če sploh, samo z dolgo razlago in z božjo pomočjo. (Phaidr. 245a4–5)¹³ Pri tem pa je gotovo, da odgovor ne bi mogel obstajati v tem, da bi jo opredelili, jo omejili in s tem na nek način tudi zaustavili in »ugotovili« njeno stanovitno in vedno sebi enako bistvo. V skladu z občim »dinamičnim« dojemanjem tistega »biti« pri poznem Platonu, kjer »bit« ni več nič drugega kot »moč /.../ za delovanje /.../ ali pa utrpetje« (Soph. 247d8 isl.),¹⁴ se razlaga tu ne usmerja k bistvu duše, temveč k njeni »naravi (φύσις)«, kar pomeni k tistemu, kar se ji dogaja in kar sama dela, k njenim »trpnim stanjem« in »delom« (πάθη τε καὶ ἔργα, Phaidr. 245c2–4).¹⁵

Že zdavnaj je bilo opaženo, da slavni, zelo verjetno v osnovi od Alkmajona prevzeti¹⁶ »dokaz« za nesmrtnost duše, predložen v *Fajdru*, natančneje rečeno, njegov začetek (ἀρχὴ ἀποδείξεως, Phaidr. 245c4),¹⁷ ne zadovoljuje niti najsvobo-

11 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 554. Op. prev.

12 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

13 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

14 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 316. Op. prev.

15 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

16 Prim. Christoph Rapp, *Der Begriff der Selbstbewegung bei Alkmaion und Platon*, v: G. Rechenauer (Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, 152–173.

17 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

dneje tolmačenih pravil logičnega dokazovanja. Očitno namerne arhaičnosti stila in izraza, pogosto iritirajoče in pogum jemajoče krožnosti argumentiranja, medsebojnega pogojevanja stališč, od katerih niti enega ne moremo dojeti kot temeljne predpostavke, iz katere bi druga sledila z nujnostjo, in navsezadnje tudi neprikrite nemarnosti pri označevanju in imenovanju vsekakor ne bi smeli tolmačiti kot Platonovih napak v logičnem mišljenju in sklepanju, temveč prej kot zavestno napotevanje na to, da smo pri premišljevanju o duši kot »tistem, kar giblje samo sebe« in je tako »vir in počelo« celokupnega gibanja, prispeli na samo mejo tistega, kar je na običajen način sploh mogoče misliti. V tem smislu je značilno, da v svojem poslednjem delu *Zakoni* pri ponovljenem poskusu, da bi, kot poprej v *Fajdru*, miselno razložil bistvo in bivajočnost duše, Platon dosledno odstranjuje celo še edino preostalo oporo za možnost njenega napačnega, »substancialističnega« dojetanja s tem, ko je ne določi več kot »tisto, kar giblje samo sebe«, temveč natanko samo kot »gibanje samega sebe«. V tako dojetem izvornem gibanju ni več mesta za nekaj, kar bi kot obstojno in stalno ležalo v osnovi gibanja.¹⁸ Zato bo Platon tudi tam, ko bo govoril o gibanju in še zlasti o gibanju, ki giblje samo sebe, uporabil, priklicujoč v spomin zgodnejše besede iz *Fajdona* in *Fajdra*, priljubljeno podobo komajda prehodne, nevarne, neulovljivo hitre reke in hudournika, v neposrednem soočenju s katerim tistega, ki ni dovolj izkušen in izurjen, popade pogubna vrtoglavica in se mu naredi mrak pred očmi. (Legg. 892d9 isl.)¹⁹ V tem kontekstu ni odveč, če se spomnimo, da je Platon že v zgodnjem *Harmidu* (Charm. 168e9–169a1)²⁰ prav možnost gibanja, ki giblje samo sebe, tam še skupaj z drugimi neobičajnimi pojavi odnosa do samega sebe, izpostavil kot tisto možnost, ki bi se nekaterim ljudem lahko zdela neverjetna, drugim pa »morda« (ἴσως) ne.

62

Zatorej ne more biti čudno, da je pri najpomembnejših mislecih poznejše zgodovine metafizike prav filozofski pojem začetka ostal zgledni primer popolne protislovnosti in zato tudi logične nemožnosti, s čimer je povezano tudi popolno izginotje platonsko dojete duše iz vidnega kroga domala celotne pozneje zgodovinsko merodajne filozofije. Tako bo že Aristotel, vtem ko bo omejil témo edino-

18 To je pravilno opazil in izpostavil Raphael Demos, Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion, v: Journal of the History of Philosophy, 6:2 (1968: Apr.), 136: »... kjer [tj. v *Zakonih* X] izvemo, da duša je sprememba – in ne neka bitnost, ki ji je spremembo mogoče dodati.« Prim. ib., 137: »Poduk, ki ga je potrebno poudariti, leži v tem, da duša, na eni strani, in njena dejavnost, na drugi, nista dve stvári. Logična distinkcija med subjektom in predikatom tu nima mesta; biti duša pomeni biti dejavnost.« Zato je, mimogrede rečeno, Kalcidijeva opredelitev Platonovega pojma duše, ki je bila izjemno vplivna v srednjeveški filozofiji, napačna. Prim. Chalcidius, *In Timaeo* 263; 241, 8–10 Waszink: »Torej, duša je po Platonu netelesna substanca, ki samo sebe giblje na racionalen način.« (Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam movens rationabilis.)

19 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1546. Op. prev.

20 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 677–678. Op. prev.

le na problem začetka časa, ponavljajoč zagotavljal, da bi čas, če naj bi se sploh začel, na nek način moral biti pred samim seboj in da bi torej njegov trenutek, »zdaj«, moral biti v sebi dvojen in sestavljen in ne en in enostaven. Kajti v njem bi tedaj moralo biti eno tisto, kar (se) začenja, in drugo tisto, od koder in kdaj (se) začenja. Toda trenutka časa ni mogoče misliti drugače, kakor da je enostaven, podoben točki na črti, iz česar sledi, da je začetek časa nemožen in da je čas zato večen. V bistvenem isto bo stoletja kasneje ponovil Kant v svojem poglavitnem delu, predvsem v prvi antinomiji čistega uma, glede na stvar samo pa tudi že v prvi analogiji izkustva. (Mimogrede naj omenimo, da se je metafizična spekulacija misli o gibanju iz samega sebe morda nekoliko bolj približala v Descartesovih in Spinozovih premislekih o tistem, kar oba označujeta z izrazom »vzrok samega sebe« (causa sui), čeprav tega sama nista prepoznala in sta se zato odrekla možni dragoceni pomoči v razvijanju te daljnosežne misli.)

Kolikor mora mišljenje, če noče biti prazno domišljanje, temveč pravo spoznavanje, nujno predpostavljati čas in prostor in s tem tedaj tudi nekaj določno obstoječega, se zanj zdi, da ga prav misel o gibanju, ki se giblje oziroma začenja samo od sebe, sooča z njegovo skrajno in, zdi se, neprehodno mejo. Takšno gibanje bi moralo biti nekaj nadvse začudujočega, celo navidez povsem nemogočega, namreč nekakšen čudežni prehod in premet (ἡ μεταβολή) iz stanja in mirovanja v gibanje, torej prav tisti prehod, ki ga je Platon v *Parmenidu* imenoval povsem nedojemljivega in z mislijo nedoumljivega in ki ga je »umestil« v »nenavadno« (ἄτοπος)²¹ in zato tudi skrajno čudežno naravo nenadnega trenutka (τὸ ἐξαίφνης, Parm. 156de).²²

V nadaljnja premišljevanja, ki bi spadala k temu, se tu ne moremo spuščati. Ponojimo naj samo, da lahko tako imenovani dokaz za nesmrtnost duše kot tistega, kar se giblje samo od sebe, imamo za neke vrste uvod in predigro v mit, ki sledi neposredno za njim in ki na način podobe in prisposdobe razlaga zgodovino življenja nesmrtnne duše kot take in, v nadaljevanju, tudi vzrok za razlikovanje božanske duše od človeške, ki jo deloma napačno imenujemo smrtno. Ta zgodovina se dogaja v neizmernem in vseobsegajočem okrožju, ki resda vsebuje čas in prostor, kakor ju poznamo, vendar ni omejena samo nanju, temveč ju prikazuje z obsežnejšega, celo več: z onstranskega gledišča, s katerega je edinole mogoče razbrati njun resnični smisel.

21 Prim. opombo prevajalca Platonovih del, Gorazda Kocijančiča, ki opozarja, da gre na tem mestu pri Platonu za besedno igro, kajti drug pomen »nenavadnosti« je »ne-u-mestnost; brez-mestnost« <τὸ ἀτοπον>« (Platon, *Zbrana dela II*, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 364). Op. prev.

22 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 421. Op. prev.

V okviru pričujočega razmišljanja ni prostora za občo razpravo o vlogi in pomenu mita v Platonovi filozofiji. Dovolj je omeniti, da enostranski racionalistični nazor, po katerem so miti samo pedagoško motiviran dodatek in skorajda pesniški okras prave filozofske vsebine, danes večinoma velja za prevladanega. Če ne želimo zapasti v drugo skrajnost, ki je lastna prvenstveno romantično navdahnjenim tolmačem, namreč v naziranje, da je mit edina primerna forma, v kateri Platon lahko izreče najgloblje resnice svoje filozofije, ker so nedostopne logosu in logičnemu razmišljanju in ker so po svoji naravi mnogo bolj sorodne misterijskemu in religioznemu razodetju, je morda najbolj sprejemljivo, da se pri tem vprašanju držimo svojevrstne sredine in da predvsem vztrajamo pri medsebojnem pogojevanju in plodnem dopolnjevanju *logosa* in *mythosa*. Po tem nazoru pripada pri Platonu mitu naloga razlage obsežne, z logičnim razmišljanjem zasnovane, toda bistveno daljnosežnejše in zato nikdar povsem gotove, temveč vedno samo verjetne časovne in obenem nadčasne, prostorske in obenem nadprostorske zgodovine bitne celote življenja, kar za Platona pomeni: duše.²³ Če je po slavni opredelitvi iz *Države* naloga resničnega filozofa, da motri ves čas in vse bitnosti (Resp. 486a4–6),²⁴ je naloga mita, da se, voden od premišljene slutnje, poda na pot upodabljanja vseobsegajoče celote življenja, v katere komajda misljivi in izrekljivi obsežnosti onstran sleherne dihotomije je skupaj s celoto bivajočnega vsebovana ne le celota časa in prostora, temveč tudi njuno komajda doumljivo izhodišče. Z globokim razumevanjem je zato neoplatonik Salustij iz 2. stoletja po Kr., govoreč o dejanjih bogov pri Homerju, bistvo grško dojetega mita povzel v kasneje po-

64

23 Walter Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971, 218 isl. Prim. Theo Kobusch, *Die Wiederkehr des Mythos*, v: M. Janka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 44–57; tu: 50: »Mit, torej, ni niti nezavezujoča igra niti drugi izvor resnice, neodvisen od logosa. Mit je način prikazovanja iste resnice, je ‚drugačna pot‘, ki k istemu cilju vodi na drug način, in sicer v modusu lahke igre (Plt. 268d).« Christian Pietsch, *Mythos als konkretisierter Logos*, v: M. Janka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe*, 99–114; tu: 100: »Platon v svoje mite integrira dialektične, torej logično-argumentativne diskurze. V nasprotju z dojetjem, da se mythos in logos medsebojno izključujeta. Platon tako eno kot drugo lahko uporabi istočasno in za isti cilj dokazovanja.« Paul Friedländer, *Platon*, Bd. I, dritte durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin 1964, 200 isl.: »Kajti, drugače kot miti na prvi Platonovi stopnji, pristno sokratski miti niso neodgovorna igra domišljije, ki občasno resda lahko zadene tudi nekaj bistvenega. Predpostavljajo pojmovno razdelavo in podaljšujejo njene črte prek meja, ki so postavljene človeški existenci in človeškemu spoznanju. Ali še bolj v Platonovem smislu: mit, ki, natanko tako kot logos, ni izmišljen, temveč že pričujoč, ima, tako kot logos, svoj lasten ustroj. In velja samo tedaj, kadar njegove črte skladno nadaljujejo črte logosa.« Ludwig Edelstein, *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*, v: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1949), str. 436–581; tu: 477: »Mit, oblikovan v skladu z razumom, prinaša svetlobo uma na področje strasti; človeka spodbuja k temu, da z upanjem in zaupanjem deluje v smeri cilja, ki ga je preden postavil razum. [...] Torej, mitologija je notranji sestavni del Platonove filozofije. Upravičeno ima mit svoje mesto znotraj kozmosa Platonove misli. Kar je Platona spodbudilo k temu, da se je obrnil k mitu, nista bila ne njegova reakcionarna čud ne anti-racionalizem.«

24 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1139. Op. prev.

gosto navajano stališče, da se »tisto, kar miti prikazujejo, nikdar ni zgodilo, toda vedno je«, k čemur je kot svojevrstno pojasnilo dodal, da »um gleda vse naenkrat, medtem ko logos kaže eno kot prvo, drugo pa kot drugo.«²⁵

Mit v *Fajdru*, poleg mitov o Eru v deseti knjigi *Države* in o obdobjih sveta v *Politiku* gotovo najgloblji in filozofsko najpomembnejši med vsemi Platonovimi miti, po bogastvu vsebine naravnost neizčrpen, se pričinja s prisposodbo duše, po kateri je ona »podobna moči, ki po naravi sestoji iz krilate kočije in voznika« (Phaidr. 246a6–7).²⁶ Po vsem, kar smo do sedaj povedali, ni težko razbrati, da je ključna beseda te prisposode δύναμις, torej sila, moč, jakost, ki jo je Platon tu izbral prav zato, da bi lahko izključil kakršno koli misel o duši kot nečem, kar obstaja na substancialen način. Duša ni ne kateri ne kakršen koli nekaj, temveč je vedno edinole moč in napetost sile. Kot izvor in počelo gibanja je duša vselej nagon, gon in začenanje. Poleg tega, da ni substanca, tudi ni nekaj enostavnega, kakor bi lahko sklepali iz številnih zgodnejših Platonovih formulacij, predvsem tistih v *Fajdonu*. Nasprotno, duša je dinamična enotnost, sestavljena iz dvojega, namreč voznika in konjske vprege, oziroma, natančneje rečeno, iz trojega, kajti vprego vlečeta dva različna konja. O tem, kako naj bi razumeli to trojnost duše, se raziskovalci in tolmači Platona, zlasti *Fajdra*, prepirajo že stoletja. Zlasti v novejšem času se največji del razprav o duši pri Platonu izčrpava v ostroumnih in v enaki meri tudi filozofsko brezplodnih sporih o najrazličnejših aspektih te očitno intrigantne teme. Pri tem se, pogostokrat s težko dojemljivo samoumevnostjo, govori o »delih« duše, čeprav se Platon v *Fajdru* v tem kontekstu poudarjeno naslanja na besedo εἶδος (Phaidr. 253c8)²⁷ in čeprav se sicer tudi drugje, govoreč o tem, večinoma vzdržuje besede »del« ali pa jo uporablja z jasno naznako omejevanja.²⁸ Tako na primer v deseti knjigi *Države* Platon pušča odprto dilemo, ali bi se »resnična narava« duše, če bi jo nekoč lahko ugledali povsem čisto in osvobojeno

25 Salustios, De diis et mundo IV 9 (Rocheffort): ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ. καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὄρα, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει. Zadnji stavek izreka stališče, ki je bilo pri neoplatonikih obče sprejeto. Prim. Plotin, Enn. 5,9,24–29; Proklos, In Platonis Republicam I 77, 13 isl.; Olympiodor, In Platonis Gorgiam 273,14–23; 249,8–16. K temu prim.: Michael Erler, Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur, v: M. Jan-ka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), Platon als Mythologe, 81–98; tu: 87: mitično dogajanje »reprezentira neke vrste brezčasnost, v kateri se dogodki ali enkratne manifestacije božanskega delovanja dogajajo skupaj z vedno veljavnimi obeležji bistva slehernega izmed bogov. Ta eksistenca, ki je z vidika historičnega načina gledanja brezčasna in takšna, da jo je mogoče samovoljno lokalizirati, daje mitičnemu dogajanju tisti paradigmatsko-trajni značaj, ki mu jamči trajen interes ...«

26 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

27 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

28 Prim. Thomas A. Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia, v: Phronesis, Vol. 21, No. 1 (1976), 38: »Povezovanje εἶδος z drugo besedo, in to brez čvrste terminologije [...], je morebiti obenem poskus, da bi obdržali od pojma ‚delov‘ oddaljene prostorsko-konkretne predstave.«

vseh prirastkov smrtnosti, pokazala kot »mnogooblična ali enooblična«²⁹ (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, Resp. 612a3–5),³⁰ in na podoben način tudi v *Zakonih* za razburljivi vidik duše (θυμός) pušča neodločeno, ali je to le njeno stanje ali pa resnično poseben del (εἴτε τι παθος εἴτε τι μέρος, Legg. 863b3).³¹

Vsekakor je v *Fajdru* duša opredeljena kot moč, ki je v sebi trojna. Vendar pridevnik συμφύτος jasno napotuje na to, da tri sestavine, ki tvorijo njeno enotnost, niso nikakršni »deli«, ki bi drug drugemu bili zunanje pridodani, temveč so »skupaj zraščeni«³² v enotno celoto in so, torej, nekaj takega kot njeni vidiki ali momenti. Platon že z nedoločenim in fluidnim načinom označevanja daje vedeti, da trojnosti duše ni potrebno jemati strogo dogmatsko in da je njen, recimo tako, ontološki status izjemno težko opredeliti in primerno označiti. V *Državi* (Resp. 435d3)³³ izrecno pripominja, da bi do polnega in resnično natančnega uvida v to lahko prišli samo po »daljši in dolgotrajnejši poti«, s čimer jasno napotuje na možnost in nujnost nadaljnjih subtilnejših razdelitev.³⁴ Ker duša ni ena in obstojna substanca, tudi njenih treh »vidikov« oziroma »momentov« ne smemo, sledeč kasnejšemu, aristotelskemu modelu, dojemati kot golih lastnosti ali načinov razodevanja. Nasprotno, vsak od njih ima neke vrste lastno dinamično bistvujočnost in zato skorajda lahko rečemo, da vsak vsebuje celoto same duše. Vsak izmed njih je v tej meri celovit in bistveno samostojen in se kot tak dejavno nanaša na druga dva in na dušo v celoti. Od tod izhaja v Platonovem delu tako pogosta podoba njihovega medsebojnega pogovora, žgočega spora ali pa skladnega ujemanja.³⁵ Obenem je tudi samo trojnost potrebno dojeti samo pogojno in zelo svobodno. Kajti najnižji vidik duše, železni, sicer v duši največji in najgibljivejši,³⁶ pravza-

66

29 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1245. Op. prev.

30 Prim. že Platon, Resp. 435c5: εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.

31 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1525. Op. prev.

32 Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar III 4), Göttingen 1993, 93: »Formulacijo je potrebno vzeti dobesedno. συμφύτος, 'zraščen', 'zedinjen', kaže, da so različni sestavni deli vprege (kočija, konji, voznik) mišljeni kot enotnost.«

33 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1097. Op. prev.

34 Tako meni tudi Apelt: Platon, *Der Staat*. Neu übersetzt und erläutert [...] von Otto Apelt, Leipzig 1923 (= Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. v. O. Apelt, Bd. V, Hamburg 1993), 470, op. 53.

35 Jörn Müller, *Psychologie*, v: Ch. Horn/J. Müller/J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2009, 142–154; tu: 147: »Vsak izmed delov poseduje lastna specifična poželenja in stanja naslade (*Rep.* IX, zlasti 580c-588a) in zdi se, da je Platon do določene stopnje celo pripravljen vsem delom (in ne samo umu) vsakokrat pripisati neke vrste 'racionalnost' v formi kognitivnih in lingvističnih sposobnosti, zaradi česar tudi lahko medsebojno komunicirajo oziroma vplivajo drug na drugega (prim. *Rep.* IV 441c; *Tim.* 70a-71d) [...]. Ponovljeno predložena misel o poskusu uzurpacije nalog drugih delov, o vladavini enega dela nad drugimi oziroma o 'državljanjski vojni v duši' (*tês psychês stasis*, *Rep.* IV 440c) vsekakor predpostavlja, da je vsak del neke vrste samostojen dejavnik.«

36 Richard Bett, *Immortality and the Nature of the Soul in the »Phaedrus«*, v: *Phronesis*, Vol. 31, No. 1 (1986), 1–26; tu:17: »Kolikor manjši je vpliv racionalnega dela duše in kolikor večja je moč dveh spodnjih

prav sploh ni le en, temveč je v resnici mnogoter, kar Platon označuje s tem, da ga prisposodblja s podobo divje živali z nešteto glavami, ki jo ženejo nagoni (Resp. 588d4).³⁷ Nezavezano in samemu sebi prepuščeno poželenje nujno zapada v tisto, kar navadno označujemo z imenom objestnosti, čeprav bi pravzaprav lahko nosilo množico imen, ker se v sebi vselej nadalje deli v množico udov in delov (πολυμελές καὶ πολυμερές, Phaidr. 238).³⁸

Toda neodvisno od samó navidezne enotnosti tretjega, želelnega vidika duše je tudi vsak od drugih dveh v sebi nadalje razčlenjen, in sicer, kakor se zdi, najprej spet trojno.³⁹ Poenostavljeno rečeno: tudi sam miselni vidik, poleg tega, da sestoji – kakor vemo iz srednjih knjig *Države* – iz bistveno različnih zmožnosti uma in razuma, željno išče znanje in uvid in se k njima strastno usmerja, natanko tako, kakor se tudi poželenje v svojem sebičnem uživanju naslade, posesti in denarja vendarle, kolikor more, žene za priznanjem drugih in obenem na sebi lasten, omejen način opaža in tolmači vse, na kar naleti, in kakor, ponovno, tudi razburljivost silno stremi po oblasti, priznanju in časteh, medtem ko hkrati, na drugi strani, skrbno poslušša, razbira in praviloma ubogljivo sprejema naloge razuma.⁴⁰ Torej, dinamična enotnost duše kot moči ni mehanična, temveč, kakor bi se lahko izrazili s kasnejšo terminologijo, organska.⁴¹

Ne glede na možne razlike v posameznostih in odtenkih trojnost duše v *Fajdru* v bistvu ustreza pri Platonu klasični trojnosti, poznani predvsem iz *Države*. Le težka bi lahko postalo sporno, da »voznik« ni podoba razumnega oziroma umnega vidika duše (τὸ λογιστικόν); na nekem mestu je um izrecno imenovan »krmar duše« (Phaidr. 247c6–7).⁴² Tistega izmed konj v vpregi, ki ji opisan kot črn, skrivljen, obilen, neskladno raščen, prijatelj objestnosti in bahaštva

delov (zlasti ἐπιθυμία, ki jo Platon vselej vidi kot tisto, kar je v močni opoziciji z racionalnim), toliko bolj je oseba ali država podrejena spremembi.«

37 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1226. Op. prev.

38 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 541. Op. prev.

39 Zato je do neke mere gotovo sprejemljiva kritična opomba H. Görgemannsa, Platon, Heidelberg 1994, 137 isl.: »Trihotomija ima na sebi nekaj samovoljnega, kajti na ta način bi lahko razločili še mnogo več delov.«

40 Prim. Robert W. Hall, *Ψυχή as a Differentiated Unity in the Philosophy of Plato*, v: *Phronesis*, Vol. 8, No. 1 (1963), 69: »Ni le duša kot celota kompleksna celota, temveč se tudi vsak del kaže kot razčlenjen. [...] Torej, ni le duša kot celota razdeljena na tri dele, temveč je tudi vsak del sestavljen, v sebi vključuje poseben značaj tega dela, tj. razum, silovitost in poželenje, in na enak način tudi primerna poželenja in užitke, ki jih vsak del dobi, kadar se drži svoje naloge in kadar, v primeru dveh nižjih delov, sledi racionalnemu delu.«

41 Platon, Phaidros. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, nav. d., 93: »Ni prikazan en lik z njegovimi deli, temveč sile, ki prihajajo do delovanja v duši, ki je bodisi zakrnela bodisi raste prek sebe.«

42 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

(Phaidr. 253e1 isl.),⁴³ ni težko povezati ali celo poistovetiti z želelnim vidikom duše (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν), narava je nenasiten, nikdar zadovoljiv in zato vedno močnejši pohlep po užitku in nasladi, še posebej užitku in nasladi zasedanja, posedovanja in porabljanja vsega čutnega in telesnega, in sicer takoj in neposredno, brez najmanjšega zastoja, oklevanja ali odloga. V *Državi* je ta vidik duše opisan kot tisti, »s katerim ljubi, občuti lakoto, žejo in je vznemirjena zaradi drugih želja, pa nemisleči in želelni del, ki prijateljuje z določenimi zadovoljitvami in užitki« (Resp. 439d6–8).⁴⁴ Drugi konj, ki je lepo grajen in bele barve, ki je zaljubljen v čast, a le če je povezana s premišljenostjo in sramežljivostjo, prijatelj resnične slave (Phaidr. 253d3 isl.),⁴⁵ je očitno podoba srednjega in posredujočega vidika duše, ki ga Platon najpogosteje imenuje θυμός oziroma τὸ θυμοειδές, torej z izrazoma, ki bi ju lahko približno prevedli kot strast, srčnost, srd, pogumnost ipd. in ki pri Platonu večinoma označujeta stremljenje tako po vladanju in gospodarjenju kot po ugledu, slavi in spoštovanju, ki so z njima povezani.⁴⁶

68

Pomen tega trojnega ustroja duše za celoto Platonove filozofije je poznan. Tako človek posameznik kakor polis kot skupnost bistvenega življenja in do neke mere celo tudi sama zgodovina sveta svojo izvrstnost ali propad dolgujejo predvsem temu, ali so trije vidiki duše, trije glavni stanovi polisa ali pa bistvene kozmične sile v medsebojnem skladju ali neskladju in razdoru. Če se kateri od njih osamosvoji od enotne celote in poskuša živeti sam zase, brezobzirno si prizadevajoč, da bi dosegel edinole svoj lastni najvišji cilj, tedaj se tako v duši človeka posameznika kot v človeški skupnosti in enako tudi v celoti sveta neizbežno rojevajo in nezaustavljivo rastejo neskladje, razdor in nepravilnost. Pri tem je nujno potrebno poudariti, da, ker je duša vedno dinamična celota zraščanih vidikov, takšna osamosvojitvev enega izmed njih nikdar ne more pripeljati do popolne ukinitve in uničenja drugih dveh. Zato se nepravilno, in to pomeni neskladno in popačeno, življenje izkazuje vedno v tem, da si eden izmed treh bistvenih vidikov duše prizadeva za vsako ceno obvladati druge in jih podvreči svojim smotrom.

Če se prekomerno okrepi poželenje po užitku in nasladi, ne bo za seboj povleklo le strasti po časti in ugledu, ki bo tedaj v povezavi z razumom, omamljenim od

43 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

44 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1101. Op. prev.

45 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

46 Platon, Resp. 581a9–10: τὸ κρατεῖν [...] καὶ νικᾶν, τὸ εὐδοκίμειν. O pomenu tega izraza nasploh pri Platonu prim.: The Phaedrus of Plato. With English Notes and Dissertations by W. H. Thompson, London 1868 (ponatis: New York 1973), 166: »Zato, se mi zdi, lahko tērmin θυμὸς upravičeno razširimo, tako da ne bi vključeval le srčnosti oziroma silovitosti, temveč tudi vse strasti in občutja, ki spodbujajo k energičnemu delovanju in so tako naravna protitež poželenju, katerega objekt je bodisi čutno zadovoljstvo bodisi gola telesna izpolnitev (πλησμονή).«

poželenja, vztrajno delala na tem, da prav nenasitnosti naslade, posedovanja in pridobivanja priskrbi največji ugled, čast, slavo in vrednost, temveč bo tudi razum sam, ki, oslabiljen zaradi poželenja in naslade, ostaja brez lastnega smisla in vsebine in zato postaja suh in neploden, povsem podvrglo sebi, navajajoč ga na to, da si ostroumno in lokavo izmišlja vedno nova sredstva in načine za njegovo neskončno povečanje. Če pa v duši brezpogojna strast po vladanju in gospodarjenju prevlada druga dva njena vidika, bo duša resda prezirala nizkost golega zadovoljevanja telesnih potreb in suženjskega služenja čutnemu užitku, vendar bo obenem, zadovoljujoč se samó s človeškimi mnenji in običaji, z enake višine gledala tudi na razum, um in duh in v njihovem prizadevanju za spoznanjem, znanjem in modrostjo našla le odvečno in neživiljenjsko brezdelje, popolnoma nekoristno za človeka in za svet njegovih vrlin. In če se, nazadnje, od drugih dveh vidikov duše osamosvojita duh in um, se bo duša bolj, kot je dopustno in potrebno, oddaljila od življenja in se bo postopno sama v sebi izpraznila in posušila do čistega razuma, ki vse bolj izgublja, ukvarjajoč se najprej z nujnostmi in nato s čistimi možnostmi najraznovrstnejših odnosov med stvarmi, z vidika te stvari same in z ničimer pojasnljivo dejstvo njihovega čutnega, in to vselej pomeni nalključnega, obstoja. Tak razum se bo tedaj, vtem ko bo ostal brez lastnega cilja in smotra, vse manj sposoben resnično upreti tako častihlepni strasti po gospodarjenju kot poželenju po posedovanju in porabljanju čutno obstoječega.

Ta obča in poenostavljena preišljanja so bila potrebna, da bi lahko na njihovem ozadju izpostavili pomembnost tega, da je duša v *Fajdru* bolj kot v katerem koli drugem Platonovem delu kljub svoji trojnosti, ali celo prav zaradi nje, mišljena in prikazana kot enotna celota. To pomeni, da slabi konj tudi tedaj, ko v svoji razbrzdani objestnosti napade telo tistega, s katerim se želi zediniti, vendarle ni povsem zunaj dosega mešanice sile in nagovarjanja, s katero ga voznik in dobri konj, čeprav celo za ceno prizadejanja skrajne bolečine, odvrčata od njegovega naklepa. Na enak način tudi dobri konj celo tedaj, ko je pod pritiskom svojega slabega prijatelja iz vprege zmeden in omajan, tako da ne zna več presoditi, ali ima prav, vtem ko meni, da sta telesno zasedanje in posedovanje nasprotna dobremu okusu, sprejetim običajem in občutju sramu, vendarle ostaja poslušen voznikovim naročilom, čeprav ne razume in ne more razumeti njihovega pravega smisla, poreklo katerega je na, njemu za vselej nedostopnem področju onstranskega. Prav tako tudi, nazadnje, voznik sam ni povsem oropan ne čutil in čutnega, ne poželenja in strasti in ne sramu in poguma, čeprav je vse to v njem prisotno na prečiščen in, recimo tako, poduhovljen način in čeprav se mora, kolikor je potrebno, obvladovati in se zadrževati. To je jasno razvidno na nizu mest, kakršno je tole: »Kadar torej voznik zagleda prizor, ki mu zbudi ljubezen, in se mu prek zazna-

ve segreje vsa duša ter se napolni z draženjem in ostnom hrepenenja...« (Phaidr. 253e5–254a1)⁴⁷

S tem prispemo do poslednjega in morda najpomembnejšega momenta prispodobe duše v *Fajdru*, do prav tistega momenta, zaradi katerega je ta mit tako poseben in skorajda popolnoma neprimerljiv. Duša kot v sebi trojnostno zraščena moč gibanja je namreč po svojem izvornem in čistem liku »okriljena«, namreč prav vsa in povsod obrasla »s krili«. ⁴⁸ Podobo kril Platon tu očitno uporablja zato, da bi z naslonitvijo na starodavno in povečini izgubljeno orfično tradicijo, le deloma ohranjeno v odlomkih zgodnjega grškega lirskega pesništva in v kakšnem fragmentu tragedov, pri duši kot obči moči gibanja iz samega sebe posebej izpostavil zmožnost tistega, v sebi bistveno dvosmernega gibanja, ki ji je od vseh najbolj lastno in zanjo najodločilnejše, namreč zmožnost dvigovanja, lebdenja in lebdečega kroženja na eni strani in zmožnost padanja in tavanja v vseh smereh in na koncu tudi pogrezanja v neskončno globino na drugi.⁴⁹ »Vzrok pa je nekako v tem: moč krila po naravi to, kar je težko, vodi navzgor in to dviga tja, kjer domuje rod bogov; in (duša) je med vsemi stvarmi, ki sodijo v območje teles, nekako najbolj udeležena v Božanstvu. Božanstvo pa [246e] je lépo, modro, dobro in vse, kar je takšnega /.../« (Phaidr. 246d6–e1)⁵⁰

70

Kot moč gibanja iz samega sebe duša nima niti začetka niti konca, temveč je večna in nesmrtna. V svojem izvornem, čistem in popolnem liku je popolnoma okriljena, kar pomeni, da z neskončno lahkoto lebdi po vsem nebu, krožeč povsod in potujoč naokrog, skrbeč za vse, kar nima duše, in se znajde v vselej novih in drugačnih oblikah. (Phaidr. 246b6–7)⁵¹ Samo tista duša, ki se ji primeri, da izgubi krila in s tem lahkost, da postane težka, ko se izpolni z zlom in pozabo, »se giblje, dokler se ne oprime nečesa trdnega; in ko se tam naseli ter prejme zemeljsko telo, za katerega se zaradi njene moči zdi, da giblje samo sebe, je bila celota, združena iz telesa in duše, poimenovana ,smrtno‘.«⁵²

47 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

48 P. Friedländer, nav. d., 205: »Kdo je pravzaprav okriljen: konji, kočija ali voznik? To ni jasno in gotovo tudi ni potrebno, da je. Okriljena je celota.« Friedländer v nadaljevanju okriljenost prepričljivo tolmači kot Platonov »pesniški izraz za tisto, kar je s pojmom gibanja samega sebe predtem formuliral na način filozofije narave.«

49 Michael Erler, Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie, hrsg. von H. Holzhey, Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel 2007, pravilno uvidi smoter prispodobe, toda obenem bistveno dvosmernost gibanja duše brez razlage in pojasnila omejuje na samo eno smer, na gibanje navzgor. Prim. 382.: »Podboda okriljene duše (Phaidr. 246a) kaže, da je zanjo značilna sposobnost vzpenjanja.«

50 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

51 Prim. ib. Op. prev.

52 Phaidr. 246c2–6: ἡ δὲ πτερορροῦσα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβεται, οὗ κατοικισθεῖσα, σωμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν,

Izjemnost tega mesta, pri katerem, kakor tudi sicer v celotnem tekstu mita, dobesedno vsaka beseda zahteva skrbno premišljanje in tolmačenje, leži v tem, da prav tu vrhunec doseže Platonovo prizadevanje v *Fajdru*, da bi življenjsko dramo ljudi na zemlji prikazal v svetlobi, ki nanjo pada ne le z vidika celote življenja sveta, temveč tudi z vidika tistega, kar je celo onstran te celote, namreč čudežnega »nadnebnega prostora«. Če gledamo od tod, postane očitno, da se življenje ljudi na zemlji samó dozdeva končno in smrtno, medtem ko je pravzaprav vsakokrat le ena izmed mnogih začasnih sekvenc v vedno novem, neprekinjeno začenjajočem življenju celokupne duše. Začetek življenja smrtnega živega bitja se potemtakem kaže kot vselej nov izid večne kozmične drame, ki mu predhaja in ki se v njem vsakokrat za določen čas in na določen način uobliči in ustali. Z ozirom na to bi se lahko, skorajda s polno resnostjo, kakor Platon to stori v *Gorgiju* (492e10–493a1),⁵³ z Evripidom⁵⁴ vprašali, ali ni tisto, kar ljudje imenujejo življenje, v resnici smrt, medtem ko se pod plaščem tistega, kar se jim dozdeva kot smrt, skriva pravo in resnično življenje.

Vendar mit seže še dlje od tega. Ne relativira le ljudem strah zbujačo misli na smrt, ne prepozna v njej le iluzije in zablode in s tem pripomore k temu, da občutek neme, vseprisotne tesnobe, ki se zamolklo in zlohотно vije nad smrtniki, prepusti mesto pomirjeni sproščenosti in vedrini – φαίδρος pomeni prav »veder« –, ki človekovi duši odpirata pogled na neskončno celoto časa in jo s tem v vsakem trenutku osvobajata za tiste vidike življenja in njemu pripadajoča dela, s katerimi bo postal sokrivec vseh prihodnih premen lastnega mesta in položaja v tej celoti, temveč daje zaslutiti tudi sam vzrok tega, da je posamezna duša nekoč morala zapustiti blaženo okrožje božanskega življenja in se z rojstvom naseseliti v telesnem živem bitju, ki ga imenujemo človek. Kar nam kot misterij rojstva ostaja za vselej nedoumljivo, temno in nepresojno, v resnici pravzaprav ni prvi začetek življenja samega, natanko tako, kot smrt ni njegov popolni konec in dokončanje. Življenje nima niti začetka niti konca. Vsako rojstvo je samo novo utelešenje. Če se lahko tako izrazimo, véliki mit v *Fajdru* ni prvenstveno »eshatološki«, temveč vsaj v enaki meri tudi »proto-genetični« mit. Z njim se filozofiji

ζῶσον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγόν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωυμίαν.

// Prevod nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev. //

53 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 854. Op. prev.

54 Gre za mesto iz neohranjene Evripidove tragedije *Polid* (fr. 638 Nauck²). Prim. Eur., Med., v. 1039, kjer je smrt označena kot prehod v »drugo obliko življenja« (ἄλλο σχῆμα [...] βίον). Tudi Eur., Ion, v. 1067. // Slovenska prevoda Evripidove *Medeje*, tako prevod Frana Bradača (prim. Euripides, *Medeia – Hipolitos – Ion*, Založba Obzorja, Maribor 1962, str. 67) kot prevod Marka Marinciča (prim. Evripid, *Medeja: Ifigenija pri Tavrijcih*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 52), besedno zvezo slovenita na enak način: »življenje drugo«. Za napotilo, ki se nanaša na tragedijo *Ion*, prim. Euripides, *Medeia – Hipolitos – Ion*, str. 222. Op. prev. //

odpira pogled ne le na tisto, kar je »po« smrti, temveč, in to je nemara še odločilnejše, tudi na tisto, kar je »pred« rojstvom.

V čem je vzrok začetka živega bitja? Z drugimi besedami, v čem je vzrok padca duše na zemljo in njenega »prevzetja« zemeljskega telesa? In od kod sploh razlika med božanskimi, in to pomeni večno in neogroženo nesmrtnimi, dušami in dušami, ki so enako nesmrtni, a vendarle izpostavljene pogubi propadanja, obsojene na tisto, kar celotna zgodnja grška religiozna in misterijska tradicija imenuje »krog rojstev« (κύκλος γενέσεως)?

Če se želimo približati temu središčnemu vprašanju mita, moramo predvsem uvideti, da se po Platonu duša kot izvor in počelo gibanja in življenja, v skladu s svojo dinamično, torej silnostno in možno in ne substancialno naravo, vedno nekako giblje in živi in je zato, kakor vse živo, tudi sama v določeni meri in na nek način podrejena premenam rasti in upadanja, krepljenja in slabljenja. Platon to nujnost, ki ji je tudi duša sama podrejena, izpoveduje z izrazom, ki je za mnoge tolmače tako zavajajoč, da izhod iz zadrege najraje iščejo v tem, da ga razglasijo za golo »metaforo«. Duša se namreč po Platonu »hrani«. Ne le v *Fajdru*, temveč tudi sicer na mnogih, pogosto izjemno pomenljivih mestih svojega dela Platon, z nehlinjeno samoumevnostjo govori o tem, da se duša hrani, da se v določenih časovnih razmikih mora hraniti.⁵⁵ Tako na primer v *Timaju* pravi, da za »vsak (del duše) pri vsakem (človeku) /.../ obstaja samo ena nega: slehernemu je treba dati primerno hrano in gibanja.« (Tim. 90c6–7)⁵⁶ Vsekakor je hranjenje čiste in nebesne duše povsem drugačno od tistega, kar ljudje na zemlji poznajo pod tem imenom. Kakor lahko že na zemlji za tiste redke ljudi, ki so resnično vzneseni od ljubezni do resnice in znanja, glasbe in vsake lepote, dobrega in pravičnosti, rečemo, da jim dušo dobesedno hrani sijanje resnice in lepote, pravičnosti in vrline, ki se včasih vendarle javlja med pojavi in stvarmi na zemlji, tako lahko, in to še v večji meri, za nebesno dušo rečemo, da jo hrani motrenje in zrenje tistega resničnega, lepega, modrega, dobrega in vsega podobnega samega. Plod tega hranjenja je v obeh primerih, čeprav v različnih in težko primerljivih merah, rešilno poganjanje, porajanje, izračanje in ohranjanje tistih »kril«, ki dušo dvigujejo ali pa jo, če je že povzdignjena, vzdržujejo v vedri lahkosti lebdjenja. Tudi sami bogovi, z izjemo Hestije, boginje in varuhinje ognjišča – in za pitagorejce in Platona to pomeni Zemlje, ki edina stoji in miruje v središču večno krožečega vesolja –,⁵⁷ v določenih časovnih razmikih zapuščajo svoja božanska bivališča in potujejo tja, kjer

55 Prim. Karin Alt, *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele* (Teil I), v: *Hermes*, Vol. 110, No. 3 (1982), 278–299; tu: 293, op. 83.

56 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1310. Op. prev.

57 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, 403, op. 1.

bodo z nepremičnim motrenjem resnično bistvujočega bitja ohranili in obnovili moč svojih kril. Druge duše jim sledijo, razvrščene v redove, pri čemer sleherna sledi, kakor in kolikor hoče in zmore, enemu izmed enajstih bogov vodnikov.

Prav pri tem potovanju se zgodi, da nekatere od njih ostanejo brez kril in začnejo padati v svoje rojstvo v trdnem zemeljskem telesu. Zakaj? Vzrok tega odločilnega dogajanja v mitu ni jasno razložen; nanj mit komajda namiguje. Domnevamo lahko, da bi ga, če sploh, lahko dojeli samo, če bi mit v *Fajdru* premislili skupaj z drugimi miti »onstranstva«, predvsem z mitom o Eru v deseti knjigi *Države*. Vsekakor pa bi se morali na vsak način potruditi z njegovim razumevanjem in do-
jemanjem. Kajti vsak od nas se je, če je verjeti mitu, rodil prav zahvaljujoč temu skrivnostnemu dogodku in njegovemu še skrivnostnejšemu vzroku. In morda bi vsakomur, natanko tako kot Sokratu, moralo pred vsem drugim iti za to, da nekoč resnično razišče in spozna, ali je sam »zver, ki je bolj zapletena in napihnjena od Tifona, ali pa kakšna žival, ki je krotkejša in preprostejša, po naravi deležna nekakšnega božanskega, nenadutega deleža.« (Phaidr. 230a3–6)⁵⁸

Prevedel Andrej Božič