

PLATON V SLOVENŠČINI

POGOVOR OB PRVEM SLOVENSKEM CELOTNEM PREVODU PLATONA

POGOVOR

Pogovor se je dogodil dopoldne 7. aprila 2005 v Prešernovi dvorani SAZU. Organiziralo ga je Slovensko društvo za primerjalno književnost, povod zanj pa so bila Platonova Zbrana dela, ki jih je novembra 2004 v prevodu Gorazda Kocijančiča izdala Mohorjeva družba.

Sodelujoči: Gorazd Kocijančič, Tine Hribar, Boris Vežjak, Marko Marinič, Nike Kocijančič Pokorn in Vid Snoj, ki je pogovor vodil.

Zvočni posnetek pogovora je dosegljiv na spletni strani Kulturno-umetniškega društva Logos <http://www.kud-logos.si/platon.asp>

Vid Snoj: Lepo pozdravljeni! Najprej bi se tu zbranim rad opravičil. Kot veste, je bil pogovor, ki ga bomo danes uprizorili, v enaki zasedbi načrtovan že za 24. februar, vendar so takrat nekatere izmed nas premagali virusi oziroma doma zadržali snežni zameti. No, danes smo tukaj, močnejši od virusov in v naklonjenjšem vremenu.

Naj začnem s predstavljanjem sodelujočih pri Gorazdu Kocijančiču. Je filozof, klasični filolog, v zadnjih letih tudi pesnik, predvsem pa avtor prvega celotnega prevoda Platona v slovenščino. Ta prevod je v resnici tisti povod, ki nas je danes zbral k okrogli mizi in bo v teku pogovora najbrž tudi njegova stalna referenčna točka, h kateri se bomo vračali.

Naslednjega bi rad predstavil Tineta Hribarja. Njegova dela so preštevila, da bi jih našteval. Vendar je najbrž pravična sodba, če rečem, da je s svojo mislijo o svetem oziroma etiko svetega, ki jo je razvil na podlagi Heideggrovega mišljenja biti, najpomembnejši slovenski filozof pri nas v zadnjih dvajsetih ali nekaj več letih. Pri razvijanju svojega mišljenja se je seveda nenehno srečeval s Platonom, poleg tega pa je tudi prevajalec, predvsem iz nemščine.

Nadalje bi rad predstavil Borisa Vežjaka, mlajšega filozofa in tudi klasičnega filologa, enega izmed glavnih prevajalcev Platona v slovenščino, če izzamem Gorazda Kocijančiča. Po številu prevodov Platonovih dialogov je pravzaprav takoj za Antonom Sovretom; prevedel je tri, *Harmida*, *Parmenida* in *Fileba*.

Z nami je tudi Marko Marinčič, klasični filolog, strokovnjak za antično literaturo. Pri svojem ukvarjanju z njo kar naprej, tako kot drugi klasični filologi, prihaja v stik s Platonom, hkrati pa je tudi, spet tako kot drugi ugledni slovenski klasični filologi, prevajalec. Prevaja iz grške in latinske literature; najbrž večina pozna njegovo *Antologijo antične poezije* ali pa, recimo, prevod Vergilija, za katerega je pred leti dobil Sovretovo nagrado.

In nazadnje, čeprav ne kot zadnje, bi rad predstavil še Nike Kocjančič Pokorn, Gorazdovo mlajšo sestro, čeprav to lepo naključje ni razlog, da danes sedi v naši družbi. Razlog za to je, da je strokovnjakinja za področje, ki je pri nas še precej slabo obdelano – za teorijo prevajanja. Pred dvema letoma je namreč izdala zbornik temeljnih tekstov o prevajanju od antike do zdaj z naslovom *Misliti prevod* ter tekste sama izbrala, prevedla in jih komentirala.

O čem bomo danes govorili? Govorili bomo, jasno, o prevajanju filozofskega izrazja in posameznih terminoloških rešitvah, pa tudi o upoštevanju literarne določenosti Platonove misli, njene dialoške strukturiranosti v prevodu. Primerjali bomo Gorazdov prevod z drugimi prevodi Platona v slovenščino in ugotavljali, kakšna je metoda tega in kakšna metoda drugih prevodov. In navsezadnje se bomo, tako upam, dotaknili tudi vprašanja, kaj prevajanje sploh je.

Naj čisto na kratko označim Gorazdov prevod, ki je, kot že rečeno, povod za to, da smo se danes zbrali tukaj. Ta prevod je v vsakem pogledu gromozansko delo, sad gigantomahije, dolgotrajnega spoprijemanja z neko nenavadno, čudno, tujo, temu svetu tujo mislijo – in hkrati mislijo, ki je zaradi svoje dialoške strukturiranosti skrajno izmuzljiva, pa je vendar za ta svet absolutno temeljna misel, misel, na kateri pravzaprav stoji celotno evropsko mišljenje. Njen pomen je zelo natančno zadel angloameriški filozof Alfred North Whitehead, ko je rekel, da je vsa nadaljnja evropska filozofija le zbirka opomb k Platonovemu tekstu.

Skratka, Gorazdov prevod je sad večletnega vztrajnega, potrpežljivega truda prenesti tujo temeljno misel iz tujega jezika, najti ji ustrezno besedo v svojem lastnem jeziku, najprej zase in potem še za druge. No, in tako je nastalo tole – v zvezku z zlatimi črkami je zajet celoten korpus Platonovih dialogov, drugi zvezek, tisti s srebrnimi črkami, pa prinaša spremni aparat ali, bi lahko tudi rekli, plašč, v katerega je platonski korpus zavit. Ta plašč je delo avtorja prevoda: sestavljajo ga izčrpne opombe k Platonovim dialogom in potem komentarji k vsakemu posebej, ki so pravzaprav nekakšne spodbude, napoltila za branje, kako gre razumeti Platonovo dialoško razgibano misel v posameznih tekstih, vendar napoltila predvsem za bralevo lastno mišljenje, ne pa morda doktrina. Tu je, nadalje, slovar temeljnih Platonovih filozofskih izrazov, ki je strukturiran tako, da je na začetku zarisano pomensko polje izbrane besede, potem opisan njen historiat v grški filozofiji in literaturi vse do Platona ter navsezadnje razgrnjeni pomeni, v katerih se beseda pri njem tudi izostri. Temu sledijo, čeprav se zdaj ne spominjam natančnega zaporedja, predstavitev temeljnih značilnosti Platonove filozofije, pa predstavitev njenega vpliva na poznejšo filozofijo, pa obravnava vprašanja o aktualnosti Platonovega mišljenja. Ne vem, ali sem še kaj pozabil ... no, kakor koli že, če strnem to kratko poročilo: ko sem prebiral zajetni

korpus platonskih dialogov in spremni aparat – žal vsega nisem uspel prebrati, je pač, kot vidite, zelo obsežno –, sem imel vtis, da pravzaprav berem nekakšno filozofsko biblijo oziroma kritično izdajo filozofske biblije.

Naj zdaj poskušam zagnati pogovor s prvim vprašanjem. Rad bi se navezal na misel, ki jo je Gorazd Kocijančič zapisal v enem izmed uvodnih tekstov v prevedeni platonski korpus, namreč v tekstu, ki govori o prevajanju Platonovih dialogov in o prevajanju na splošno. Gorazdova misel je, da pri prevajanju Platona ne gre le za prevod iz tujega, ampak hkrati tudi *mrtvega* jezika – poudarjam »mrtvega«, ker ta pridevnik Gorazd sam postavlja v narekovaj. Zakaj? Stara grščina seveda ni mrtev jezik v tem smislu, da bi zginil z obličja zemlje in ga ne bi bilo nikjer več. Mrtev jezik je v nekem drugem smislu, ker namreč ne obstaja več skupnost govorcev, ki bi ga še govorila, in je shranjen le še v knjigah, pokopan tako v filozofskem kot v literarnem izročilu. Iz tega izhaja sklep, da tudi prevajalec, ki prevaja iz takšnega jezika, vse svoje jezikovno znanje lahko dobi le iz knjig, se pravi iz slovarjev, slovníc ter tekstov iz filozofskega in literarnega izročila, s tem da že tisti, ki so sestavili slovarje, najboljše slovarje v modernih evropskih jezikih, niso imeli več stika z živim jezikom, ampak so preiskovali knjige v mrtvem jeziku.

Posledica tega je posebna hermenevtična situacija, na katero bi rad zdaj opozoril in ki bi lahko okvirila tudi tole naše srečanje in pogovor o samem prevodu. V takšnem primeru se prevajalec znajde v situaciji, v kateri svojega prevoda ne le da ne more preveriti pri avtorju, kaj je s čim mislil – ta situacija je precej navadna, z njo se kar naprej srečujemo razlagalci literarnih, pa tudi filozofskih in še kakih drugih spisov. V situaciji, ki jo imam pred očmi, gre namreč še za nekaj več; gre za to, da prevajalec svojega razumevanja kake besede ali besedne zveze ali še večjega sklopa ne more preveriti niti pri govornikih jezika, iz katerega je prevajal, pri živih govornikih, ki so ta jezik srkali vase tako rekoč z materinim mlekom. Zato je vsak takšen prevod odprt na poseben način.

Pred mrtvim jezikom so seveda mogoča različna zadržanja. Tu mi na misel prihaja drža Ulricha von Wilamowitza-Moehllendorffa, velikega nemškega klasičnega filologa 20. stoletja, ki je prevedel celo vrsto klasičnih tekstov. Med drugim je napisal tudi knjigo o največjem grškem liriku Pindarju. V njej ugotavlja, da Pindar, ki je že starim veljal za pesnika, ki brez zadržka krši metrično shemo, skratka, za pravega »metričnega divjaka«, hkrati tudi jezikovno greši. Pa ne samo to: Wilamowitz-Moehllendorff si v tej knjigi drzne iti tako daleč, da Pindarja celo jezikovno popravlja. Ob tem se seveda lahko vprašamo, kako je mogoče, da gre človek 20. stoletja, naj bo njegovo jezikovno znanje še tako veliko, popravljat jezik iz 5. stoletja pred Kr., in to pesniku, ki je ta jezik ne samo govoril, ampak ga je kot največji grški lirik tudi dejansko pesnil, se pravi, ustvarjal. Kot da bi klasični filolog 20. stoletja lahko (bolje) vedel, kakšna je (bila) prava grščina. Kakšna samozavest – in kakšna predrznost! Kakšen spregled zgodovinsko sti svojega lastnega jezikovnega in hermenevtičnega obzorja!

To pravzaprav omenjam za kontrast, zato, da bi na njegovem ozadju poudaril drugačnost drža, v kateri se z mrtvim jezikom sooča Gorazd

Kocijančič. V njegovem razmisleku o prevajanju iz mrtvega jezika prihaja na plan ostro spoznanje oziroma priznanje, da prevajalec pred tujim jezikom, ki je za povrh še mrtev jezik, oziroma pred tujo mislijo v mrtvem jeziku nikoli, absolutno nikoli nima bolj prav. To priznanje izpoveduje, da je to, ali je prevodna beseda tudi ustrezna beseda, od začetka odprto – in ta odprtost dela Gorazdov prevod po drugi strani vprašljiv, namreč vprašljiv za govorce živega jezika, ki jim je namenjen. Vprašljiv za nas. Prevajalec sam torej z iskrenim priznanjem izroča svoj prevod, ki ne more dobiti nepoporečnega poročila pri govoricah mrtvega jezika, nam, govorcem živega jezika, v presojo in razpravo. Izroča nam svoje izbire, za katerimi stoji – in poglobitvene, filozofsko pomembne med njimi tudi posebej utemeljuje –, ne da bi pri tem za njim stali, se pravi, ne da bi mu v dobro stali nekdanji govorci. Mrtvi molčijo.

Menim pa, da se mi živi tega dvojega, presoje in razprave o prevodu, ne bomo lotili v domišljavi zavesti o kaki večji jezikovni pristojnosti. Tisti, ki sedimo za to mizo – nekateri dobro znajo grško, drugi znamo bolj slabo oziroma komaj kaj –, bomo seveda govorili vsak iz svoje jezikovne pristojnosti in predvsem vsak iz svojega občutenja jezika, vsak iz svojega jezikovnega čuta in literarne občutljivosti, pa tudi vsak iz svoje lastne izkušnje s prevajanjem in, navsezadnje, iz svojega druženja s filozofijo.

Naj zdaj končno postavim prvo vprašanje. Namenjam ga profesorju Hribarju –: kako presojate Gorazdove prevajalske rešitve? Ali je v Gorazdovem prevodu, kar zadeva filozofsko izrazje, po vaši sodbi ostalo kaj odprtega ali morda celo spornega?

Tine Hribar: Z vsem, kar je povedal kolega dr. Snój se strinjam, razen s tistim, ko je omenjal mene. Menim, da smo taki, ki smo močno vplivali zadnja leta, vsaj trije. Med njimi sem jaz res najstarejši in sem zato že precej napisal in objavil, tako da sem s tega gledišča nekako na prvem mestu. Na drugem mestu – po starosti, ne po vplivu – je Slavoj Žižek, ki je za razliko od mene zelo odmeven tudi v svetu, ne samo pri nas doma. Tretji pa je Gorazd Kocijančič, ki ima zadnja leta večji vpliv od naju z Žižkom, tako da je zadnjih deset let njegova misel najmočnejša oziroma najvplivnejša na Slovenskem. Seveda vsi trije ves čas delujemo, redno, a vzporedno.

Kar zadeva prevod Platona, moje občudovanje ni nič manjše, kot je bilo, takoj ko sem knjigo dobil v roke. Še večje je, ko vidim, kakšen zalogaj je to zame kot bralca, saj še zmeraj nisem prišel skoz ves prevod, kaj šele skoz obe knjigi, čeprav sem se resno pripravljaj za srečanje, ki je potem odpadlo, danes pa se nam uresničuje. Pravzaprav se v vsem prostem času ukvarjam s Platonom, z obema knjigama, pa tudi s prevodi in komentarji v drugih jezikih. Vse to je bilo torej strahovito delo, namreč Kocijančičevo, če se v tem kontekstu ozrem na proces prevajanja.

Kar se tiče prevoda, moram spet reči, da se strinjam z vsem tistim, kar je Kocijančič napisal v svojem uvodnem besedilu, se pravi, podpiram čim bolj dosledno, dobessedno, ne pa literarizirajoče prevajanje, ki je pri nas trajalo desetletja. Ti poskusi, bodisi obogatiti Platonov jezik bodisi poenostaviti njegovo misel, so slepa pot. Gre pa za dve ravni, za raven smisla in za raven

pomena. Kocijančičev prevod je na ravni stavkov oziroma njihovega smisla zelo sproščen, tako da ga je užitek brati tako z nefilozofskega kot s filozofskega gledišča. Je pa zelo strog na ravni pomena, pomena posameznih besed, zlasti tistih s kategorialno težo. To je predvsem dobro tam, kjer se postavi vprašanje, ali gre za pravilen prevod ali ne; tam zmerom najdemo opombo, kar pomeni, da prevod lahko preverimo in primerjamo – najpogosteje seveda z izvirnikom. Za vsako odločitvijo glede temeljnih besed, za prevodom temeljnih izrazov, tiči kajpada neko razumevanje Platona, neka implicitna razlaga.

Za začetek bi se zadržal pri prvi in na videz najbolj preprosti, v resnici pa najbolj zapleteni besedi, pri Kocijančičevem prevodu grške besede *idéa* s slovensko »uzrtost«. Nekaj uvodnih namigov, razdeljenih v tri sklope:

I. *Idéa – éidos – eidolon (eikón)*: uzrtost – oblika – podoba
lik – oblika – slika.

Ideja je ejdos, ki ni ejdolon; slika je podoba (upodobitev) lika.

Pri »uzrtosti« je zame največji problem, da pravzaprav ne vem, kaj pomeni, pomen »izgleda« oziroma »navzočnosti« pa je jasen. Če izhajam iz uzrtega, uzrtost (uzrtega) pomeni, če imam prav, moje uzrtje: tisto, po čemer je uzrto to, kar je, namreč nekaj uzrtega. Tako kot je zagledanost moja zagledanost, ne pa zagledanost tistega, kar sem zagledal; četudi nato morda uporabim sintagmo zagledanost zagledanega, ta zagledanost ne pripada zagledanemu, temveč meni.

II. Dobra stvar – ideja dobrega – Dobro (samo).

Dobra (okusna) hruška, dober (prijazen) človek – dobro kot tako – Dobro: Eno.

Ali obstaja tudi Lépo (samo), Pravično (samo), Resnično (samo)?

Ali to troje obstaja kot Lepota, Pravica (Pravičnost), Resnica (Resničnost)?

Je ideja dobrega, dobro kot tako oziroma samo dobro, isto kot Dobro (samo)?

In če ni, v čem je razlika med idejo dobrega, idejo Dobrega in Dobrim?

III. Vprašljivi prevedki: »lažji uvid v uzrtost Dobrega« (*Drž* 526d)?

»zaradi uzrtosti (svojega) lika« (*Tmj* 58d)

Nedoslednosti: *he tinàs sómatos idéa*: »takšen izgled telesa«

(*Fjd* 251a)

»uzrtost boga« (*Fjd* 253b)

»resnično (bivajočno!) bivajoča

Bitnost« (*Fjdr* 247c)

Resničnosti – ali niso to (po Realeju) realnosti, torej bitnosti? Ta raba, vse preveč je resničnega in resničnosti, tu ni nevtralna: stvarnost – dejanskost – resničnost. Resničnosti ni brez resnice! Ki v tem kontekstu pomeni – kaj?

Prevedena je *idéa*, ne pa *pólis*, »država«, ali *politikós*, »državnik«.

Tako pri navzočnosti (navzočega) kot pri uzrtosti (uzrtega) gre za bivajočnost (bivajočega). Ne za bit kot tako. Zato »navzočnost« oziroma »uzrtost« lahko uporabljamo tudi v množinski obliki, ta oblika je tako rekoč predpostavljena in z vidika celote bivajočega (navzočega, uzrtega) tudi obvezna. Različne vrste bivajočega, ki sestavljajo celoto, izhajajo iz različnih bivajočnosti. Po Platonu iz idej.

Grška *idéa* je neprevedljiva oziroma je prevedljiva le posredno, tako, da jo prestavimo v slovenščino z neko pomensko ustreznico, z označencem v ozadju, ki ga nakazuje izbrani slovenski označevalec, ne da bi se ta na svoji, tj. označevalni ravni povsem prekrival z grškim označevalcem. Iz tega neprekrivanja, se pravi nepopolnega prekrivanja oziroma le delnega ujemanja, izvira tudi razlika v pomenskem odtenku, natančneje, v pomenskih odtenkih. Kajti za grški označevalec *idéa* v slovenščini lahko izberemo različne označevalce, kar nas postavlja pred vprašanje, kateri je najbolj podoben grškemu, namreč na označevalni ravni, ki nas kajpada takoj napoti tudi na raven označenca.

To porodi problem, s katerim se soočamo že v sami grščini. Kolikor je *idéa* označevalec – to pomeni, da ni niti označenec niti stvar sama, na katero se nanaša (referira) –, moramo najprej poiskati najprimernejši označenec: označenec, ki je, če lahko tako rečemo, najbližji izhodiščnemu. Ta označenec lahko dobimo kajpada le prek drugega označevalca.

Ob tem smo vezani na kontekst, na sobesedilnost, torej na sklop besed (znakov z navadno določenim pomenom, določenih enotnosti označevalca in označenca), v katerem naletimo na izbrano besedo, besedo, kakršna je *idéa* (ki v tem primeru ni več zgolj označevalec). »V tem smislu ima beseda tudi nefilozofski pomen, ima pa tudi predfilozofskega, npr. Tukidid jo uporablja, ko govori o vrstah zla ali slabega (govori o idejah slabega) ali o vrstah smrti (idejah smrti)« (Boris Vezjak, *Parmenidova dediščina*, v: Platon, *Parmenid*, Ljubljana 2001, str. 138). Ponovimo: Tukidid govori o idejah, ki jih v tem kontekstu razumemo kot vrste, se pravi, da ne govori neposredno o vrstah: »vrste« so že naš prevod, oprt na določeno besedno, s tem pa tudi označevalno zamenjavo. Naš prevod je torej že precej premaknjen, oddaljen od izvirnika oziroma od besed v njihovem etimološkem korenu. Bliže bi ostali, če »idej smrti« ne bi zamenjali z »vrstami smrti«, temveč bi govorili o smrtih različnega izgleda. Recimo v smislu vprašanj: kako je izgledala njegova smrt? Kakšen je bil njen izgled? Kako izgleda smrt? V čem se po svojem izgledu razlikujejo naravne in nasilne smrti? Tako tudi zlo nima zgolj enega, marveč ima različne izgled. Zdaj ima zlo takšen, drugač bo imelo drugačen izgled. Šele od tod naprej lahko govorimo (tudi) o vrstah zla.

Zato se zlo pogledu kaže na mnogotere načine. Četudi je kot tako vselej prav zlo, torej ima v temelju vselej tudi en in isti izgled. Potemtakem se zlo oziroma smrt pojavljata vsak zase, hkrati kot »univerzalija in partikularija«. In to je bil Sokratov, za njim pa tudi Platonov izhodiščni problem ne samo na miselni, ampak tudi na besedni oziroma označevalni ravni. Zato je vprašljiva naslednja trditev: »Tako kot pri Parmenidu bo tudi pri Platonu izgled, pojav telesen, resnica, stran ideje pa bo vseeno konkretna. V tem je tudi težava prevoda ideje z izgledom: ko gledamo in zremo pojave v čut-

nem svetu in poskušamo najti njihov izgled, njihovo idejo, formo, seveda nikoli ne moremo uvideti idej 'abstraktnih' pojmov: npr. ideje lepega, pravičnosti ali celo dobrega« (Vezjak, str. 140–141). Ne, ne gre za prevodno težavo, marveč že za težavo misli same. Problem, ki ga imamo mi, je bil že Platonov problem. Tudi Platon je moral čutni izgled pretvoriti v nadčutni izgled, še več, šele s to pretvorbo je sploh zarisal razliko med čutnim in nadčutnim, tj. miselnim oziroma umnim. Nikakor ni že od začetka tako, da »nam *ideai* oz. *eide* predstavljajo nekakšne miselne koncepte (grško: *ta noemata*, mišljenine = strogo rigorozni prevod), ki so bodisi naše bodisi božje«. V pravkar navedenem pomenu se problem idej postavi Platonu šele v *Parmenidu*, zares pa ga razvije šele Plotin.

Za Platona ideje nikoli niso bile zgolj pojmi, ne abstraktni (miselni) ne konkretni (predstavni). Kako pa je od idej kot »konkretnega«, čutnega izgleda prišel do »abstraktnega«, nadčutnega izgleda, od izgleda lepih reči do izgleda lepega kot takega, nam sam nazorno prikaže v dialogu *Simpozij*. Skratka, na izhodišču nikakor ne gre za prevodno, marveč za izvorno težavo, za težavo Platona samega, kako besedo iz vsakdanjega življenja, kakršna je *idéa* (slovenski »izgled«), prestaviti na filozofsko raven, se pravi jo uporabiti na meta-fizičen, nad-naraven oziroma čez-naraven, nad-telesen ali čez-telesen način. Tako, da beseda »izgled« ne bo več pomenila vidne, pogledu oči dojemljive reči, marveč ne-vidno, le umu dostopno reč. Takšnega pomenskega premika oziroma vsebinskega prevoda torej Platonu nikakor ni prinesla že uporaba besede *idéa* sama, marveč šele način uporabe. Ob nenehnem poudarjanju, da izgled, četudi je izgled, ni izgled, namreč v navadnem (predfilozofskem, nefilozofskem) pomenu. Če v slovenščini skušamo že na ravni označevalca, na označevalni ravni besede, ujeti njen novi, meta-fizični pomen, prehitevamo; preskočimo Platonov postopek, s tem pa izgubimo tisto, kar je najpomembnejše. Temu se vsaj delno izognemo le tako, da skušamo biti čim bolj zvesti izvirniku. To pa je možno na dva načina: ali da besede sploh ne prevedemo ali pa da jo prevedemo, držeč se njenega etimološkega pomena. Če nam »etimološki« prevod ne ustreza, če nam beseda »izgled« ni všeč ali se nam zdi neuporabna, ostanimo pri besedi »ideja«. ¹ Seveda se je pomen ideje skoz zgodovino filozofije spreminjal: največjo spremembo je doživela s kartezijanskim obratom, z antropocentričnim (subjektivitetnostnim) prepomenjenjem v predstavo, tako da odtlej ni več na strani izgleda (stvari), marveč na strani (človekovega) pogleda. Toda takih prepomenjenj ne moremo preseči z odpravo besede, marveč le tako, da se jih zavemo in jasno poudarimo, da gre kljub istemu označevalcu oziroma zvenu za različna, celo nasprotna pomena, torej tudi za različni besedi.

Najslabša varianta pa je tista, za katero so se odločili anglosaksonski filozofi, ki so eno tujko zamenjali z drugo, grško z latinsko, in namesto

¹ Poleg ideje so »neprevedljive« – neprevedljive v tem smislu, da z vsakršnim prevodom (poslovenjenjem) prevedeni besedi vsilimo svoj interpretacijski pomen – še nekatere druge besede, besede, kakršni sta *demiourgós* in *chóra* iz *Timaja* »... *chóra* ostaja neprevedena, ker je ta izraz iz *Timaja* neprevedljiv,« zapiše Luc Brisson (1996: 230).

o ideji govorijo o formi; forma sploh ni (platonska) *idéa*, marveč je (aristotelovska) *morphé*: oblika kot nasprotje snovi. Stvar je tako ali drugače oblikovana snov. S tem je Platonovo izhodišče povsem izgubljeno. Z dveh vidikov. Kajti pri Platonu *idéa* kot izgled (stvari) ni korelat snovi, marveč korelat (človekovega) pogleda tako v fizičnem kot meta-fizičnem pomenu. Na ravni metafizike seveda ne gre več za očesni pogled in očesu vidni izgled, marveč za umski »pogled« in umsko umevani »izgled«, skratka, gre za razmerje med mišljenjem in bitjo. Ker pa je *idéa*, bit bivajočega, razumljena kot *ousía*, kot bitnost (bivajočnost bivajočega), smo postavljeni pred drugo korelacijo: pred razmerje oziroma razliko med bivanjem in bistvom. Bistvom v več pomenih, kajti pri Platonu bistvo ni več le (splošno oziroma obče) kajstvo, odgovor na Sokratovo vprašanje, kaj je tointu, ampak je tudi generično in paradigmatično bistvo: bistvo kot rodovni izvor in kot vzgled. Tako se v stvari kot posnetku oziroma deležnici ideje križata dve korelaciji: horizontalna med izgledom in pogledom, bitjo in mišljenjem, ter vertikalna med »bitjo in bitnostjo«, bivanjem in bistvom. Ob tem bit in mišljenje oziroma bivanje in bistvo nista eno in isto kakor, vsaj kaže tako, pri Parmenidu; pri Platonu sta pogled in izgled isto, ne pa eno, in tisto Isto njiju obeh ni niti pogled niti izgled, temveč je to tisto Eno, ki s svojo Močjo omogoča oba: na fizični, čutni ravni je to Sonce s svojo svetlobo, na metafizični ravni pa Dobro s svojo resnico, »resnico, razumljeno ne kot izjavna resnica, marveč kot razprtost« (Krämer), tj. kot neskritost.

Ideja, tj. izgled stvari, in stvar sama nista ločeni; nista nekaj ločenega, zato ne gre za dve reči, marveč za eno samo. Gre za izgled reči iz nje, po njej sami: reč je isto kot njen izgled. Reč sama je prav tainta izgled, tainta ideja, pa naj gre za mizo ali za pravico kot idejo, namreč kot umljivo oziroma umevano bivajoče, ne kot vidljivo oziroma vidno stvar, ki je z vidika izgleda kot bitnosti/bivajočnosti nekaj ne-bivajočega. Prav zato Platon ne razlikuje med idejo Dobrega in Dobrim samim: dobro kot dobro je dobro v svojem izgledu, se pravi v stanovitnem in zato neminljivem vzgledu vseh dobrih, vendar minljivih, nestanovitnih (nebivajočnostno/neresničnostno bivajočih) reči. Te zato niso izgledi, marveč le imajo, kolikor deležijo pri njem, izgled. Miza kot bivajoče pa *je* miza, mačka *je* mačka in pravičnost *je* pravičnost.

Dobro *je* Dobro. Ne obstaja svet idej kot takih, svet izgledov, ločenih od reči, katerih izgledi so; obstaja le ideja mize, tj. miza kot taka, ideja mačke, tj. mačka kot taka, ideja pravičnosti, tj. pravičnost kot taka, ideja lepote, tj. lepota kot taka, itn. Pri izgledu dobrega, pri dobrem kot izgledu, dobrem kot takem, torej ne obstaja uzrtost dobrega; obstaja le uzrto dobro, dobro kot tako, dobro v svojem izgledu, korelatu pogleda. Izgled dobrega je isti z navzočnostjo (bitnostjo) dobrega, ne z njegovo uzrtostjo, kolikor dobro samo, Dobro kot izvor izgledov, tj. bitnosti, seveda sploh *je* dobro, dobro kot dobro: dobro, ki *izgleda* dobro. Kolikor ni onkraj svojega izgleda oziroma bitnosti, torej tako onkraj uzrljivosti kot uzrtosti. Če pa je nato kljub temu uzrto v svoji neuzrljivosti, uzrtost neuzrljivega Dobrega kajpada nima več istega pomena kot uzrtost idej, izgledov kot vzgledov.

In kakšno je razmerje med izgledom in bitnostjo? Je *ousía*, slovenska »bitnost« – bitnost kot bivajoč(n)ost bivajočega –, posledica ali razlog?

Platonu se *ousía* kaže kot *idéa*: *idéa* pomeni bitnost, vzvratno gledano je ime bitnosti. Torej moramo začeti pri Parmenidu in njegovi bitnosti bitnega oziroma bivajoč(n)osti bivajoč(n)ega: pri prisotnosti prisotnega.

Platon prisotnosti prisotnega ne sprejema kot take, marveč jo priznava zgolj in samo kot idejo. Kot tisto, kar je korelat gledanja in videnja oziroma zrenja in uzrtja. Videnja ni brez gledanja in uzrtja ni brez zrenja. Torej je gledanje pred videnjem in zrenje pred uzrtjem. Nista pa gledanje oziroma zrenje pred tistim, kar je v videnju videno oziroma v zrenju uzrto. Tako gledanje kot videnje, ki sta združeni v (človekovem) pogledu, se nanašata na izgled (stvari). To pomeni, da je, spet vzvratno gledano, izgled pred pogledom kot enotnostjo gledanja in videnja, se pravi pred enotnostjo zrenja in uzrtja.

Potemtakem je »izgled« prvi, obenem pa najustreznejši prevedek za grško besedo *idéa*, namreč na ravni vsakdanje, navadne govorice. Kaj pa pomeni na filozofski ravni? Na to vprašanje lahko odgovorimo le s prevodom, s prenosom vsakdanje govorice v nevsakdanjo, filozofsko govorico. Težava, ki ob tem nastane glede razumetja Platona, je v tem, da Platon vsakdanjo besedo *idéa* obenem rabi kot filozofsko besedo, kot besedo z vidika razlike med čutnim in umnim, med očesno in umsko vidnim, dobesedno vzeto, med vidnim in nevidnim: *idéa* kot izgled v filozofskem pomenu nima čutnega, očesnega izgleda, ampak je, paradokсно rečeno, nevidni izgled. Še drugače povedano: idejo kot idejo vidi le oko uma, danes bi rekli duhovno oko. Samo to si jo je zmožno predočiti, si jo unavzočiti. Edino zanj je *idéa* navzoča, namreč kot navzočnost po njej, iz nje navzočih stvari: *idéa* kot navzoče mnoštvo navzočega unavzočujoča enovita navzočnost. Kot bivajočnost bivajočega v zdajšnjem, Platonovem pomenu.

Tako kot izgled na ravni vsakdanjega pogleda ni zgolj tisto gledano in ugledano, zrto in uzrto, tudi navzočnost navzočega (le umsko videni izgled) ni zgolj uzrtost uzrtega: *idéa* je *ousía* in kot taka ni zgolj *nóema*. Ni zgolj po človeku uzrto, mišljeno oziroma umevano, ni zgolj uzrtost, marveč pomeni navzočnost: navzočnost po izgledu stvari, ne po človekovem pogledu navzočega. Pri razliki med uzrtostjo in navzočnostjo gre za razloček v poudarku. Pri uzrtosti uzrtega je poudarek na človekovem pogledu kot uzrtju, pri navzočnosti navzočega pa na izgledu stvari kot podlagi uzrtja. Platonova *idéa* je torej isto kot uzrtost uzrtega, toda ni eno in isto kot uzrtost; ni zgolj uzrtost (uzrtega), marveč je pred-vsem navzočnost (navzočega). Šele pri Plotinu postane *idéa* eno in isto kot *nóema*; umevano postane čisti korelat umevanja in prav zato, zaradi takšne dvojnosti oziroma podvojenosti, svet idej oziroma umski svet izpade iz območja Enega, iz prve hipostaze, ter pade v območje druge hipostaze; zaradi takšne ostre zareze med idejami in Enim postane Platonova sintagma »ideja Dobrega«, tj. ideja Enega, pri Plotinu nemogoča, drugače rečeno, nenahajljiva sintagma.

Že na ravni čutnega, očesnega gledanja *idéa* kot izgled (stvari) ni zgolj nekaj videnega oziroma uzrtega, marveč, kot rečeno, pomeni podlago pri videnju videnega oziroma uzrtju uzrtega. Ni zgolj *oblika*, bolj natančno, ni šele oblika, marveč je najprej, pred-vsem *lik*; čeprav *idéa* in *eidos* pri Platonu najpogosteje nastopata kot sinonima, med njima vendarle obstaja

prav navedeni pomenski odtenek: *eídos* je že unavzočena *idéa*. Ni navzočnost kot taka, marveč pomeni navzočnost navzočega. Je lik, unavzočen kot oblika nečesa, vzvratno pa potem, na primer v *Timaju*, lik že nastopa kot oblika, namreč kot vnaprejšnja oblika za nekaj (za to, kar bo šele oblikovano oziroma izoblikovano).

Gorazd Kocijančič se je tega pomenskega razločka, poimenovanega in razloženega sicer drugače, strogo držal pri prevajanju Platona. Pri njem se pojavlja kot razlika med *uzrtostjo* in *obliko*. Vendar je *uzrtost*, tako menim, bližje Descartesovi *ideji ljudi ali Boga kot izgledu stvari*, tako da v tej Kocijančičevi prevodni odločitvi vidim premočan vpliv kartezijanske, tj. moderne filozofske paradigme.

Vid Snój: Gorazd, čeprav si bil pravkar izzvan k besedi, bi, če se strinjaš, najprej predal besedo Borisu Vezjaku, ker se mi zdi, da bo šel njegov razmislek v podobni smeri kot razmislek profesorja Hribarja – in bi ti potem odgovoril obema.

Boris Vezjak: No, sam bi želel v diskusiji biti bolj prijazen in propevitičen do publike, zato ne bi zahajal v vsebinske in filozofske dileme na prvo žogo, kolikor je le mogoče. S tem v zvezi se mi zdi, da lahko težave zarišemo na ravni terminologije, iskanja ustreznih prevedkov. Pravzaprav bi izbral tri pojme, za katere mislim, da bi jih pri Gorazdu lahko problematiziral s tezo, da morda niso najboljši prevedki, čeprav se zdi, da je spor glede terminologije včasih površinsko subjektivno iskanje rešitev. Eden izmed teh prevedkov je ravno »uzrtost«, in ne vem, ali naj tu začnem in tvegam, da bo razprava trajala zelo dolgo, ali pa naj vendarle naredim korak nazaj, preden rečem kar koli. Za začetek pa bi vendarle želel izpostaviti nekaj čistih generalij, ki so nam morda ušle, vendar so za kontekstualizacijo prevoda Platona v slovenščino sila pomembne.

Prva je, kot že rečeno, ta, da se mi zdi Gorazdov dosežek kolosalen, čeprav moram tudi sam priznati, da še nisem utegnil prebrati niti polovice njegovega prevoda. No, ta prevod je kolosalen, ne le ker gre za Platona in ker prinaša njegova zbrana dela, temveč tudi zato, ker nakazuje neko nesomerljivost, ki je nesomerljivost z vsem drugim že zato, ker je to storil Gorazd Kocijančič. Rečeno je bilo, da je to, kar Gorazd počne v slovenskem prostoru, že dobilo status filozofske šole – tako temu nekje pravi dr. Hribar –, in ko razmišljamo o njegovem prevodu, je treba imeti pred očmi tudi to dejstvo. Če se Gorazdova filozofska misel postavlja kot najbolj produktivna ob bok misli dr. Hribarja in dr. Žižka, to velja še toliko bolj, in mislim, da je to treba nekako vračunati, ko razmišljamo o njegovem prevodu.

Gorazdov prevod priključuje zelo nenavadno situacijo. Prva specifična okoliščina je v tem, da v slovenščini – zdaj me boste lahko popravili – še nismo imeli priložnosti prebrati zbranega dela kakega filozofa svetovnega formata, vsaj ne filozofa, ki se uvršča v svetovno klasiko. Prvič smo sploh soočeni z zbranimi deli kakega svetovnega misleca, in to je že samo po sebi zanesljivo izjemen dogodek. Seveda lahko tematiziramo, zakaj je situacija taka, zakaj kakih drugih zbranih del še nismo dobili, ampak kakor koli

že razglabljam o tem, je situacija, ki je nastala z Gorazdovim prevodom Platona, specifična. Druga okoliščina, ki je zelo posebna in se veže na ta prevod, je, da v slovenščini nimamo pogosto priložnosti dobiti dveh prevodov istega filozofskega teksta, in sicer zaradi zelo različnih razlogov. Veseli smo, če dobimo enega. Ker je približno polovica Platonovih dialogov bila prevedena že prej in smo zdaj dobili tudi te, vključno s še neprevedenimi, znova prevedene, to odpira privilegiran položaj, ki ga zaradi ne vem kakšnih tradicionalnih, ekonomskih in drugih razlogov v Sloveniji žal navadno nimamo, namreč da lahko primerjamo dva prevoda istega dela. Tretja specifična okoliščina je pa ta, da imamo pred sabo prevod zbranih del, ki ga je naredil en sam avtor. Se pravi: zbrana dela Platona so enormno delo Gorazda Kocijančiča in tudi to je, bi rekel, interpretativno, prevajalsko, filozofsko itn. zelo zanimiva okoliščina, ki ima več prednosti kot slabosti.

Kar zadeva samo prevajanje, bi lahko spregovoril o več problemskih dimenzijah, vse od prevajalskih rešitev pa tja do prevajalskih izhodišč in principov, ki jih Gorazd omenja na začetku prve knjige in bi se jih dotaknil kasneje. Zato bi, prosto po Sokratu, rekel, da je tisto, kar sem prebral doslej, večidel fenomenalno, in tu se strinjam z dr. Hribarjem, da je Gorazdov prevod pravzaprav treba vzeti kot resno možnost za odprtje debate o filozofski terminologiji – prevod besede *idéa* je že takšna možnost. Sam pa zdaj vendarle ne bom začel s svojim pogledom na Gorazdovo »uzrtost«; recimo, da to puščam za kasneje. Ena od možnosti se mi zdi začetni z *Evtifronom*, ker se z njim začenja korpus Platonovih dialogov, pa tudi zaradi strukture ljudi tukaj (v mislih imam dr. Hribarja kot specialista za vprašanje svetosti).

Gorazdova prevajalska rešitev za besedo *hosiótes* oziroma *tò hósion* je v slovenščini »pobožnost«, ne pa, recimo, »svetost«, in prav glede te rešitve imam nekaj pomislekov. Ti so, bi rekel, po eni strani logično-filozofske narave, po drugi strani pa v zvezi z njo vidim jezikovne težave. Poglavitni problem, ki ga vidim pri tem prevedku, je, da *hosiótes* pravzaprav ne ustreza slovenski »pobožnosti« in da je »svetost« vendarle boljši prevedek. Kako to utemeljujem? Ko prideta Evtifron in Sokrat do druge definicije *hosiótes* in je rečeno, da je *hosiótes* tisto, kar je ljubo bogovom, torej kar je *theophilés*, se vprašanje glasi, kaj pomeni biti ljub bogovom, biti jim drag. Gorazd v opombah k *Evtifronu* pripominja, da je pravzaprav šele krščanstvo preobrnilo odnos in da je bogoljub šele v krščanstvu postal tisti, ki ljubi Boga. Pred tem je bila stvar obrnjena. To pomeni, da so bogovi odločali, kdo jim je ljub. Gorazd poudarja, da je grški pomen besede bistven za razumevanje lastnosti *hosiótes*. Zdaj imamo dve možnosti, da razumemo to posebno kvaliteto: ali je svetost naklonjenost bogov do človeka ali pa naklonjenost človeka do boga. Vprašanje se glasi, kateri od teh dveh pomenov je impliciran v slovenski besedi »pobožnost«: odnos človeka do boga ali odnos boga do človeka? Zdi se, da zgolj prvi, da ni druge možnosti razen krščanske. Skratka, ko govorimo o »pobožnosti« kot možnem prevedku, *hosiótes* pravzaprav jemljemo kot izraz za lastnost osebe, torej človeka, ali njegovega dejanja. Na nekaj mestih Platon rabi tudi izraza *eusébeia* in *eusebés*, vendar očitno izključno sinonimno. Tedaj rečemo, da je Evtifronova tožba proti njegovemu lastnemu očetu pobožno dejanje in da je on sam pobožen.

Vendar to ne gre. Prejšnji prevedek in sploh v slovenskem prostoru utečeno razumevanje svetosti se mi zdita boljša alternativa, čeprav ne bom rekel, da najboljša. Zakaj je »svetost« bistveno boljši prevedek za *hosiótes* kot »pobožnost«? Naj ponovim: kvaliteta *hosiótes* kot kvaliteta vrline implicira lastnost človeka – ima jo človek ali pa je to lastnost njegovega dejanja. Na drugi strani pa naj bi beseda imenovala lastnost boga v razmerju do človeka. Kakor koli bi že sam poskušal zagovarjati »pobožnost«, se mi zdi, da tu ta prevedek spodrsne.

Spomnimo se na *Evtifrona*. Evtifronova dilema sta naslednji možnosti: ali so svete stvari svete zato, ker jih ljubijo bogovi, ali pa jih bogovi ljubijo zato, ker so svete, oziroma kot prevaja Gorazd, ali to, kar je pobožno, bogovi ljubijo zato, ker je pobožno, ali pa je pobožno zato, ker oni to ljubijo. Izrecno je rečeno – in to je rešitev Evtifronove dileme –, da je »pobožnost«, »svetost«, *hosiótes* nečesa v tem, da to ljubijo bogovi. Možnost, da bi bila »pobožnost« lastnost človeka ali njegovega dejanja, je v tej dilemi izključena. In če je izključena ta možnost, nam ostane samo še druga možnost, v skladu s katero pravimo, da je »pobožnost« oziroma »svetost« lastnost boga v razmerju do nečesa, rekel bi do neke moralne norme, ki je nosilka te kvalitete oziroma lastnosti.

Če torej pobožnost ni lastnost človeka v razmerju do bogov, temveč lastnost bogov v razmerju do nekega x, prek katerega merijo na našo ljubezen do njih, je prevesti to s »pobožnostjo« neustrezno. Ker potem moramo reči, da se bogovi vedejo pobožno do neke moralne norme, torej da so bogovi sami pobožni glede na to absolutno moralno normo, *hósion*. Skratka, vprašanje je, ali potemtakem ne trdimo, da so bogovi pobožni po sebi, in kaj pravzaprav ta sintagma pomeni. Rešitev vidim, če bi Gorazd trdil, da so bogovi zares pobožni, vendar ne v tradicionalnem pomenu te besede v slovenščini, v skladu s katerim je nekaj »po bogovih«. Ker bogovi po definiciji niso »po bogovih«. Vzemimo na primer, da je nam smrtnikom in njim skupna ta lastnost, torej da *hosiótes* ni le lastnost človeka, lastnost njegovega značaja ali pa dejanja, ki ga naredi, recimo Evtrifron proti svojemu očetu moralcu, ampak je lahko tudi lastnost boga. Vendar potem ob vseh logičnih težavah ni jasno, zakaj bi bogovi brezpogojno zahtevali od nas nekaj, po čemer se ne razlikujejo od nas, ali pa, zakaj bi se jim morali pokoravati in jih ljubiti zaradi nečesa, česar nimajo niti oni sami ...

Skratka, da ne bom predolg, tu vidim prevodno oviro, je pa še nekaj drugih takšnih izrazov... Zdi se mi, da prevod s »svetostjo« rešuje opisano dilemo, s tem da se pojavijo druge, vendar manjše, ki jih beseda »pobožnost« ne prinaša. Rečemo, recimo, »Janez je pobožen«, ne rečemo pa »Janez je svet«. Toda svetost naj bi bila vrlina! Se pravi, ko atribuiramo kako vrlino človeku – in pobožnost je v *Evtifronu* opisana kot vrlina –, imamo težavo z izrazom »svetost« kot poimenovanjem za psihološko-moralno lastnost človeka.

Vid Snój: Po drugi strani se pojavi težava, če začnemo prevajati dve grški besedi, recimo *hierós*, ki se navadno prevaja s »svet«, in *hósios*, z eno samo slovensko besedo ...

Boris Vezjak: Na tej točki bi končal. V mislih imam še nekaj takšnih intervencij, ampak tu so drugi govorniki, ki še niso prišli na vrsto, pa bi več o tem morda pozneje ...

Vid Snaj: Mislim, da bo počasi vsak prišel na vrsto. Besedo bi zdaj rad prepustil tebi, Gorazd, situacija je najbrž zrela za tvojo repliko.

Gorazd Kocijančič: Drži, Vid, samo zdaj ne vem več, kako naj to repliko intoniram ... Naj se takoj spustim v debato o omenjenih izrazih ali naj predstavim širše razmišljanje o tipologiji slovenskih prevodov Platona?

Morda bi res počakal s konkretnimi replikami in skušal malo splošneje obravnavati celoto, ki je označena z naslovom našega kolokvija – *Platon v slovenščini*. Pri tem ne nameravam ponavljati svojih misli o bistvu prevajalskega početja, svoje »filozofije« prevajanja, ki sem jo izrazil v eseju *O prevodu*, ki vpeljuje prevod Platonovih *Zbranih del*. Manj splošno želim postaviti vprašanje, kakšne načine, principe prevajanja Platona v slovenščino že poznamo. Atenec je za nas med drugim zelo zanimiv tudi zato, ker ga slovenimo ne le desetletja, ampak že več kot stoletje. V tem času so se izoblikovali nekateri modeli, vzorci, paradigme odnosa do njegovega besedila, ob katerih lahko opazujemo zgodovinskost svojega lastnega razumevanja, svojega lastnega odnosa do antičnega teksta. Naj vam predstavim nekaj primerov, saj z razmišljanjem o tipologiji slovenskih prevodov Platona ne bi rad prehitro zašel v hermenevitično abstraktnost, ampak želim našo debato nekako ozemljiti. Upam, da se bo ob nekaj konkretnih primerih prevajanja Platona nazorno pokazalo, kako se razlikujejo poglavitni pristopi k njegovemu besedilu. Potem se lahko z »zemlje« počasi dvignemo k splošnejšim vprašanjem. S tem ovinkom se ne želim izmikati konkretnim ugovorom svojim prevodnim rešitvam, ampak sem prepričan, da lahko le prek njega relevantno odgovorim na tehtne pripombe Tineta Hribarja in Borisa Vezjaka.

Torej, na Slovenskem lahko govorimo o dveh prevajalskih šolah, dveh smereh prevajanja Platona. Prva je filološka: njeni predstavniki so bili Anton Sovre, Fran Bradač in Jože Košar. Druga je filozofska. Začela se je s prevodom *Sofista*, ki ga je objavil Valentin Kalan, najpomembnejši predstavnik tega pristopa k Platonovem besedilu pa je zdaj gotovo Boris Vezjak.

Naj vam na začetku skušam z nekaj izbranimi primeri ponazoriti Sovretovo prevajalsko strategijo, ki so jo v zmehčani obliki prevzeli tudi njegovi nasledniki. Potem si bomo skupaj ogledali odlomek Kalanovega prevoda *Sofista* in razmislili o filozofiji prevoda, ki se skriva v ozadju tega drugega pristopa.

Sovre sam je bil velik mojster prevajanja; vse, kar bom povedal, izhaja iz globokega spoštovanja do tega nestorja slovenske klasične filologije. Iz njegovega pristopa do prevajanja Platonovih besedil očitno izhaja, da dialogi zanj niso imeli pomena predvsem kot filozofski teksti – podobno velja tudi za druga besedila, ki se jih je lotil prevesti –, ampak so mu bili pravzaprav nekakšen izraz širše razumljene grške kulture. Sovre je s svojimi prevodi želel posredovati kulturne, »humanistične« vrednote grštva, predstaviti te vrednote v drugačno kulturo. Pri tem se mu je zdelo potrebno

besedilo jezikovno toliko pregnesti, da bi to, kar je bilo po njegovem odločilno za grštvo, po slovensko zaživelo na Slovenskem, torej da bi se ciljna kultura oplemenitila, obogatila itn. brez pretresa, ki ga izzove stik z nečim res tujim. Njegova prevajalska strategija je bila to, čemur navadno pravimo »svobodni prevod« (sam se tej besedi izogibam, ker mislim, da vse prevodne strategije izhajajo iz svobodne odločitve). Sovretu je torej šlo za svobodo slovenjenja. Vedno je imel – kot boste videli iz konkretnih primerov – zelo sproščen odnos do filozofske in religijske terminologije, seveda pa pri tem ni šlo za prevodne »napake«, ampak za načrten postopek.

No, naj zdaj končno navedem primere, da vas še malo pozabavam. V *Apologiji* na primer beremo Sokratove besede o »stvareh, o katerih ne ve niti veliko niti malo« – pri tem je *megà kai mikrón* pomemben izraz platonске ontologije –, Sovre pa prevaja: na to se Sokrat »razume tako kakor zajec na godbo na boben«. (*Smeh.*) »Vse stvari bi bile pomešane v istem« – besede, ki vsebujejo očitno aluzijo na Anaksagoro – po drugi strani prenese z »vse stvari bi se kodrljale v nerazložljivi kodrciji«. (*Smeh.*)

Tine Hribar: Naj omenim še hujši primer, ki ga včasih pove prof. Primož Simoniti. Gre za zgodbo o prepiru iz Homerjeve *Iliade*, ki se za nekoga konča neuspešno, Sovre pa prevede: »Potem je vrgel puško v koruzo.« (*Smeh.*)

Gorazd Kocijančič: Očitno gre pri teh slovenjenjih za zavestno prevodno odločitev, ki se nam včasih seveda lahko zdi zabavna ali smešna, toda za njo je skrita neka logika, neko razumevanje antičnega teksta, ki ima svoj prav. Naj poudarim, da po mojem prepričanju noben način prevajanja sam po sebi ni absolutno nadrejen ali podrejen drugim. Tudi sovretovska svoboda je povsem legitimen prevajalski eksperiment – vendar, priznajmo, takšne rešitve so za razumevanje filozofije lahko precej nerodne. Poglejmo še nekaj primerov.

V *Gorgiju* beremo poved »te spodbije, kakor hoče«, pri čemer »spodbijati« tu prevaja temeljni glagol *elénchein*. Sovre to prevede »naj te žmika in luži po svoji metodi« ... (*Smeh.*) No, čakajte, kaj še ... še en primer, da se boste še malo smejali. Sintagmo »podoben podobnemu«, ki nam v spomin prikljče pomembno témo predsokratske spoznavne teorije, Sovre posloveni kar z »gliha vkup štriha«. (*Smeh.*)

Za filozofsko razumevanje je tudi problematično, da Sovre besede, ki imajo velik pomen za razumevanje Platonove misli, pogosto sloveni povsem po svoje. V *Fajdonu* 83e, recimo, beremo »Sokrat, vse govoriš po resnici« – in Sovre to lepo prevede »tvoje besede so suho zlato«. Lepo – in vendar se v metafori izgubi pojem. Še pogosteje se pojmi izgubijo v množici sopomenk, ki jih prevajalec variira v različnih stavkih.

Zadeve se podobno zapletejo, tudi kar zadeva religijsko terminologijo. Sokratove besede v *Gorgiju* »pri Heri, Gorgija, občudujem tvoj odgovor« Sovre posloveni s »Sapramiš, Gorgija, vsa čast tvojim odgovorom« (*smeh*), vzklík *mà tòn Día*, kar bi lahko približno prevedli »pri Zevsu«, pa prevede kar »Zeus te potiplji«. (*Smeh.*)

Takšnih prevodnih rešitev bi našli za celo antologijo. Drug problem so prevedki, pri katerih zaslutimo drzne prestopne med različnimi kulturnimi kodi. Ne gre le za vojaške primere – enega izmed njih je omenil gospod Hribar –, ampak za vpeljevanje izrazov, ki so zaznamovani s krščanskim imaginarijem: recimo ko Sovre – tudi v *Gorgiju – poíon himation*, se pravi vzklík »kakšne obleke!«, prevede »kdo hudiča se meni za te obleke?«, ali ko *ô makárie*, »srečen« oziroma »blažen« v vokativu, posloveni z »ovčica naivna«.

Tak način prevajanja so poznejši prevajalci – mislim zlasti na Bradača in Tavčarja – v temelju sicer nadaljevali, vendar so slutili nevarnosti, ki se skrivajo v njem. Slutili so, da gre tu za preradikalne spremembe teksta, zato so njihove rešitve precej bolj zadržane. Kljub temu tudi pri delu Sovretovih nadaljevalcev ostaja problem slovenjenja temeljnih filozofskih izrazov načelno nerešen. Ob manjšemu radikalizmu, ob mehčanju divje sovretovske inventivnosti, ostaja pravzaprav odprto osrednje vprašanje.

V to situacijo je leta 1980 vstopil Kalanov prevod *Sofista*, ki izhaja iz povsem drugačnega razumevanja teksta. Če je v ozadju Sovretovega branja »kulturniško« razumevanje besedila, za katero tekst pravzaprav izraža širše vrednote, se Kalan skoncentrira na besedilo samo. Zdi se mu, da se v njem skriva nekaj odločilnega – in da lahko z natančnim slovenjenjem pridemo do filozofsko relevantnih ugotovitev. V tem smislu je prevod *Sofista* pomemben, saj vpeljuje povsem drugačen princip prevajanja Platona. Kljub temu v njem najdemo številne napake, tudi če izhajamo iz Kalanove lastne teorije prevajanja. Žal mi je, da gospoda Kalana ni tukaj, čeprav je bil vabljen.

No, zdaj vam bom prebral odlomek njegovega prevoda, da boste videli, kakšni problemi se pojavijo, če grščini sledimo na tak način, se pravi, če ji sledimo kot pomenljivemu besedilu, ki ga je treba sloveniti v vseh detajlih. Gre za odlomek iz pogovora med tujcem iz Eleje in Teajtetom (240b):

E.: Ali *pa* misliš, da je »drugačno takšno« tudi resnično, ali v kakšni smeri govoriš o »takšnem«?

T.: Nikakor ne kot resnično, *pač pa* kot slično.

E.: Ali *pa* razumeš z resničnim tisto, kar je bitno bivajoče?

T.: Tako.

E.: Kaj *pa* to? Ali je nasprotje resničnega neresnično?

T.: Kaj *pa* drugega?

E.: Torej misliš, da podobno (slično) ni bitno bivajoče, *če pa ravno* zagovarjaš, da je ono samo neresnično.

Pri branju sem namerno poudaril številne *pa*-je. Prvi problem pri tem pristopu h grščini je namreč v tem, da prevajalec želi sloveniti vse grške členice, s katerimi je grščina zelo bogata (v navedenem odlomku so to na primer *dé, mén, ge ...*), slovenščina pa ima precej majhen register besed, s katerimi jih lahko izraža. »Kaj *pa* to?« tako v tem odlomku prevaja *tí dé, »Kaj pa drugega« tí mén, »če pa ravno« éiper ... ge.*

Težava še zdaleč ni samo slogovna, čeprav je takšno slovenjenje seveda

tudi s stilističnega stališča več kot vprašljivo. Moja teza je, da bralca, ki ne pozna izvirnika, prav *to navidezno preveč točno prevajanje zapelje v netočno razumevanje.*

Prisluhnimo še enkrat pogovoru:

E.: Ali *pa* razumeš z resničnim tisto, kar je bitno bivajoče?

T.: Tako.

E.: Kaj *pa* to? Ali je nasprotje resničnega neresnično?

Ti dé, ki je na videz formalno ekvivalentno poslovenjen s »kaj pa to«, v grščini nima vedno protivnega pomena, v prevodu pa ga sugerira. Če torej besedici prevedemo navidezno dobesečno »kaj pa to«, bralcu vsilimo občutek, da se v pogovoru začneja neka druga téma. *Navidezna doslednost se sprevrže v prevedek, ki je zavajajoč in slovenskemu bralcu onemogoča pravo razumevanje grškega teksta.*

Toda na srečo se je nekaj podobnega kot v filološki šoli zgodilo tudi v filozofski. Tudi v njej je sčasoma postala očitna tendenca mehčanja prvotnih ostrih načel. To je lepo vidno v prevajalskem delu Borisa Vezjaka. V prevodu *Harmida* je še rigidno sledil prevajalskim načelom, ki jih je vpeljal Kalan, v zadnjih dveh prevodih, mislim na *Parmenida* in *Fileba*, pa je njihovo navidezno doslednost začel mehčati in vedno bolj upoštevati pragmatiko slovenskega jezika.

Zdaj torej lahko sledi heglovska poanta – malo za hec in malo za res. Hočem reči, da moj prevod Platona tipološko pomeni posredovanje med opisanimi šolama, filološko in filozofsko. Vendar se nisem povsem samovoljno odločil za takšno smer pri prevajanju, ampak sem pravzaprav želel slediti tendenci, ki jo kaže razvoj obeh prevajalskih šol. Po eni strani mi je šlo – kot je opazil tudi gospod Hribar – za tekoč prevod, mehčanje jezika, upoštevanje slovenske jezikovne pragmatike, berljivost, po drugi strani pa za veliko pozornost do odločilnih »filozofskih« besed, do sosledja argumentacije. Ko je šlo za ključne izraze, si nisem želel izmišljevati ničesar po svoje in uživati v pomnoževanju prevedkov, ampak sem se odločil za osnovno varianto in potem vedno, kadar sem se v izjemnih primerih odločal za alternativne prevedke, na to opozarjal bralca ter mu tako omogočal, da si sam ustvari sodbo. Skratka, želel sem ravno ustvariti možnost, da si vsak bralec izoblikuje takšne pomisleke, kakršne sta ob dveh pomembnih primerih izrazila gospoda Hribar in Vezjak.

Zdaj lahko na podlagi tega poskušam še na kratko odgovoriti nanje. Če so različni načini prevajanja, kot izhaja iz mojega razumevanja tipologije prevodov, in s tem prevodne rešitve v temelju legitimni, nobena konkretna prevodna rešitev ne ukinja smiselnosti drugačnih načinov prevajanja in s tem drugačnih prevedkov: sam se strašansko dobro zavedam, da je vsak prevedek, zlasti prevedek temeljnih filozofskih pojmov v Platonovih dialogih, vselej sporen, v temelju vprašljiv, saj se vedno dogaja na neki meji, meji dveh različnih jezikovnih sistemov, in zato nikoli ne more izraziti polnosti grškega izraza. V tem pogledu se lahko strinjam tako z gospodom Hribarjem, da je »uzrtost« nepopolna rešitev za probleme, ki se pokažejo,

ko skušamo posredovati pomen *idée*, kot tudi z Borisom, da ima navadna slovenska raba besede »pobožnost« oziroma »pobožno« konotacije, ki so tuje grškemu izrazu. Rad bi samo opozoril, da sem seveda tehtal drugačne možnosti in razmišljal o njih, tudi o tistih, ki jih predlagata oba sogovornika. V prvotni verziji *Evtifrona* sem *hósion* prevajal kot »svetostno«; »sveto« se mi je že na začetku zdelo manj ustrezno, ker ga v slovenščini slišimo predvsem kot prevedek latinskega *sacer* ali *sanctus*, grškega *hierós* ali, še bolj, hebrejskega *kadoš*: nekaj je sveto, ko je ločeno, izvzeto iz vsakdanje uporabe, kar nima prave pomenske zveze s *hósion*. *Hósios* je pač tisti, ki dejansko izpolnjuje to, kar bogovi hočejo od ljudi; njegova pobožnost zato ni njegovo subjektivno čustvo, njegovo lastno doživljanje, ampak objektivno izpolnjevanje svetih dolžnosti v polislu. In vendar se mi je zazdelo, da se »svetostno« kratko malo ne obnese. Ob ponavljajočem se branju besedila se mi je vedno jasneje kazalo, da Platonu ne gre le za lastnost dejanja, za problem, ali je *Evtifronovo* dejanje objektivno v skladu z voljo bogov – to je sicer eden izmed pomenskih premikov, ki se zgodi v dialogu –, ampak v temelju za problem notranje kvalitete dejanja, njegove usklajenosti z voljo bogov. Temu danes v slovenščini težko rečemo kako drugače kot »pobožnost«. Pri tem sem se zavedal, da je s tem izrazom mogoče razumeti tudi subjektivno čustvovanje ob verskem dejanju, vendar sem presodil, da je manj zavajajoče, če na to pomensko razsežnost opozorim v geslu »bog, bogovi, pobožen«, v katerem je precej obsežno razloženo, kaj je pobožnost za Grke.

Drugače rečeno: zavedam se tehtnosti Hribarjevega in Vezjakovega ugovora, sprejemam njune argumente, vendar vseeno mislim, da imam tudi sam močne razloge za svoje stališče, in še vedno se mi zdi, da je z mojega razgledišča med slabimi možnostmi ali polmožnostmi moja rešitev ustrežnejša. Nisem pa prepričan, da imam prav. In naj ponovim: mislim, da je ravno v tem prednost načina prevajanja, ki ga zagovarjam. Ob njem se lahko vsak – ne samo ti, Boris, ki znaš grško –, vseh teh vprašanj zave, ob branju *Evtifrona* lahko vidi ta problem in sam pride do problematizacije svojih konkretnih prevodnih rešitev.

Podobno velja za vprašanje »uzrtosti«. Mislim, gospod Hribar, da to, kar ste rekli, na neki ravni drži, tudi če odmislimo, da je vedno problematičen – tako rekoč skrajšen – izhod, kadar se prevajalec pri ključnem pojmu zateče k neologizmu. Toda kljub temu moram priznati, da sam v pojmu uzrtosti ne zaznavam kartezijanskih konotacij oziroma pomenskega odtenka prvenstva subjektivitete, na katerega opozarjate. Šlo mi je za nekaj povsem drugega, za to, da se v koren prevedka vpelje glagol »videti«, »zreti«, »uzirati«, ki je tu pomemben, saj je *idée* etimološko povezana z grškim glagolom *ideîn*. Zaradi te povezave se mi je zdelo pomembno, da v slovenščini nekako iznajdem izraz, ki kaže na to, da je *idée* nekako tisto, kar se uzre, uzira, podarja v uzrtje. V zavestni paradoksnosti grškega izraza je uzrtost seveda tisto, česar ni mogoče gledati: *idée* je v bistvu nekaj nevidnega. Gre za gledanje nevidnega, za uziranje neuzrljivega ...

Vid Snoj: Gorazd, imel sem vtis, da tudi tvoja dozdajšnja sogovornika, medtem ko si odgovarjal na njune ugovore, med pozornim poslušanjem

nekako sprejemata pojasnjevanje, zakaj si prevajal tako, kot si. Ne da se nujno strinjata, ampak da sprejemata, kar je nedvomno dobro za ta pogovor, za intenzivno miselno soočanje različnih in celo nasprotnih stališč do posameznih prevajalskih problemov pri Platonu. Vendar bi pogovor zdaj rad obrnil drugam, v eno izmed smeri, ki jih je že nakazala debata. Rad bi se navezal na tipologijo slovenskega prevajanja Platona, ki si jo prej predstavil, in k besedi povabil Marka Marinčiča, ki danes tu predstavlja slovensko klasično filologijo.

Marko, kako bi pokomentiral Gorazdovo trditev, da Sovretu pri prevajanju Platonovih dialogov še zdaleč ni šlo za filozofijo, ampak je v njih videl širši izraz grške kulture? Po drugi strani sodobni klasični filologi vendarle berete in vsrkavate vase tudi to, kar se piše zdaj ali se je pisalo v nedavni preteklosti –: koliko se potem pri prevajanju antičnih tekstov ravnete po slogovnih in drugih standardih sodobne literature?

Marko Marinčič: No, priznam, da je terminološka razprava tudi mene že zelo vznemirila, vendar ne bom nadaljeval ne o ideji ne o pobožnosti, ker bi nas to odpeljalo predaleč. Ostal bom torej na načelni ravni in govoril o prevajanju na splošno, pa o slovenskih prevodih Platona. Predvsem me veseli, da se je slavljenje Gorazdovega prevoda že takoj na začetku spremenilo v nekaj veliko bolj sokratskega, v kritično diskusijo. Še posebno mi je to všeč, ker si ta prevod zagotovo zasluži več kot panegirično slavljenje. Tudi sam si bom dovolil kako kritično pripombo, najprej pa bi se vrnil k vprašanju.

Dialektična sinteza, o kateri je govoril Gorazd in ki sem jo ob njegovem prevodu tudi sam tako občutil, je rezultat zelo specifičnih slovenskih razmer, kar zadeva prevajanje filozofskih besedil. Vedeti moramo, da pri večjih nacijah, kot so Nemci ali Angleži, dilema med t.i. filološkim in t.i. filozofskim prevodom v tem smislu in v tej ostrini ni nikoli obstajala, in sicer ne na filološki ne na filozofski strani. Nedvomno je ta »razklo«¹ povezan s Sovretovim prevajanjem Platona in z njegovo prevajalsko poetiko – lahko celo rečemo, da izvira iz nje. Sovre je bil navsezadnje prvi. Toda njegovih prevodov v tistem času najbrž noben nemški klasični filolog ne bi označil za zveste filološke prevode, ker to tudi v resnici niso. Sovretovi prevodi Platona so nekakšne svobodne »prepesnitve«. Vsekakor so velike umetnine, vendar so ti prevodi veliko bolj individualni ter veliko bolj zaznamovani z osebnostjo in slogom avtorja kot večina tujih prevodov iz tistega časa. Lahko celo rečemo –, in to ni vrednostna oznaka –, da je imel Sovre kot prevajalec arhaistično maniro. To so mu očitali že sodobniki.

Poleg tega je moral Platona slovenskemu bralstvu šele predstaviti: postavil si je nalogo, da bo Platona predstavil tudi tistim slovenskim bralcem, ki ga niso mogli brati v izvorniku ali v nemščini. In ker je iskal široko občinstvo, je težil k domačemu jeziku. Vendar je to počel virtuožno. Lahko bi rekli, da je bil – tudi to govorim s spoštovanjem in veliko simpatijo – »virtuoz domačnosti«. Ko beremo Sovretov prevod, dobimo vtis, da je prevajalec stopil iz besedila in da skuša biti prisoten v zavesti bralca vzporedno z izvornikom; ta virtuozni poustvarjalec nas nato v prijetno domačem tonu

vodi po besedilu, ki ga ima sam povsem v oblasti. Res je prisoten, prisoten je kot interpret, vendar tega ne počne iz malomarnosti, ampak zavestno in načrtno. Je posrednik, ki si osebno prizadeva, da bi Grka Platona prikupil slovenskemu bralcu. To pa je bistvena stvar. Ne gre zato, da se Sovre ne bi zavedal filozofske terminologije (kolikor pri Platonu sploh lahko govorimo o terminologiji). Sovretovi prevajalski cilji so bili že v izhodišču bolj »kulturni« kot »filozofski«. Njegova terminološka nedoslednost je res pretirana in se takrat v okolju kakega večjega jezika ne bi zdela sprejemljiva. Zato je dilema, o kateri govorimo, specifična za naš prostor, in iz te perspektive je treba gledati tudi na prevode Platona, ki so prišli za Sovretom. Tudi reakcija je bila morda »ekstremna«. Zato mislim, da je Gorazdov pristop vendarle več kot sinteza dveh skrajnosti. V resnici smo Slovenci s tem prevodom dosegli tisto raven, ki so jo marsikje drugje dosegli že veliko prej, pač zato, ker so Platona prej začeli prevajati in so fazo »udomačevanja« že davno absolvirali.

V zelo skrajnem smislu lahko v zvezi s Sovretom govorimo o travestiji: Sovre je Platona in Sokrata v resnici skušal preobleči v slovensko oblačilo in ju tako približati najširšemu občinstvu. Seveda je pravi pristop tudi po mojem mnenju tisti, ki bralca vodi k avtorju in ne narobe; tak prevod od bralca zahteva nekaj več napora, pusti pa mu tudi več svobode. Zato mi je zelo všeč odkritost, ki jo prevajalec pokaže v uvodu, ko iskreno prizna, da zavestno kreira distanco, in se prav tako zavestno izpostavi očitku, da je bil premalo »literaren« in da je okrnil Platonovo literarnost. Tudi sam mislim, da je dilema med filozofijo in literaturo pri Platonu umetna, med drugim zato, ker je Platon sploh šele odkril filozofijo v našem pomenu. »Tehnična« filozofska govorica, ki je v naših očeh brez leposlovne vrednosti, se je pojavila mnogo pozneje. Ta anahronistična dilema nas nekako ovira. Prizadevati bi si morali, da bi jo odmislili.

Zdaj pa še nekaj o »kreiranju distance«. Tu bi bilo mogoče ubrati tudi skrajno pot. V Gorazdovem uvodu sem zaznal odkrito simpatijo z Bubrom in Rosenzweigom, znamenitima nemškima prevajalcema Biblije, ki sta izhajala iz teorije o »ključnih besedah«. V svojem prevodu sta vzpostavila zelo širok spekter »ključnih pojmov« (*Leitworte*) in šla v dobesednosti prek skrajnih meja; potujevala sta tudi tam, kjer se izvorni jezik in nemščina neproblematično skladata. Ker Gorazdov prevod ni tak (priznam, da sem od njega pričakoval veliko bolj ekstremne rešitve), je treba njegovo afiniteto do Bubra in Rosenzweiga najbrž razumeti v smislu nujnega preobrata: doslej zelo razvajenega bralca je treba napotiti k izvorniku, in če ne gre drugače, si je treba pomagati tudi z umetnim kreiranjem distance. A kot rečeno, seznam ključnih besed, ki smo mu priče v dodatku k prevodu, je zelo asketski. Število teh ključnih besed je omejeno. V tem smislu prevod ne gre na škodo literarnosti.

Moja kritična provokacija ne zadeva toliko Platona kot filozofa, temveč bolj dialog kot formo. Rekel sem, da je treba bralca zlepa ali zgrda voditi k Platonu in da pri tem ne sme imeti preveč potuhe. Toda ali je smiselno tisto potujevanje, ki bralca vodi – ne k izvornemu duhu Platonove filozofije, temveč v imaginarno, idealizirano staro Grčijo? To je dojemanje Grkov

in Platona, ki je samo po sebi legitimno in mi je zelo blizu; tudi sam se v domišljiji rad preselim pod platano ob Elisuu. Vendar se tu vseeno pojavlja težava. Tu distanca zelo hitro lahko postane moteča. Platonovi dialogi ne želijo biti transkripcije resničnih pogovorov, ki so se dogajali v nekem realnem času in okolju, niso pogovori zato, ker bi odsevali neko resnično življenjsko situacijo, temveč kot poziv k filozofiranju. To pomeni, da so živi dialogi, ki skušajo bralca neposredno vključiti, ki bralca v celoti involvirajo in ga tako rekoč potegnejo vase. Platonovo besedilo si na nešteto načinov prizadeva, da ne bi dajalo vtisa predmetnosti, da bi se osvobodilo negibne tekstualnosti in knjižnega medija. V tem je Platon zelo močan: na eni strani eksplicitna kritika zapisane besede, na drugi popolna iluzija živega govora. To je eden izmed glavnih razlogov, da mu je Derrida naprtil izvorni greh logocentrizma. Večina Platonovih dialogov ima obliko pravega dramskega dialoga. Nekateri, recimo *Država*, imajo obliko povzetega dialoga. Sokrat tu povzema svoj lastni pogovor z drugimi protagonisti, vendar dialoga s tem ne spremeni v pripoved. Mislim, da skuša s pripovednim okvirom ustvariti dramsko inscenacijo filozofskega dialoga, živo iluzijo, ki se osvobaja materialnosti knjige. Ali pa dialogi, ki se začnejo s protivnim stavkom »jaz pa...«, kot da smo »padli« v pogovor, ki je potekal že prej, že pred začetkom branja. Vsa ta sredstva imajo enak namen: ustvariti vtis resničnega dialoga, dialoga, ki poteka tu in je fiksiran v knjižno besedilo samo kot zgled filozofske dialektike. Torej ne gre za podobo resničnega življenja, ne gre za podobo življenja v historični Grčiji, pa tudi ne za podobo življenja v neki imaginarni, idealni Grčiji, ampak za govor, ki se hoče osvoboditi knjige, ki se osvobaja mrtve materije.

S tega stališča se mi zdi sporno jezikovno »potujevanje«, na primer dobesedno prevajanje vsakdanjih sintagem, kot je recimo *ô aristé*. Gorazd to prevaja »dobri moj« ali »predobri moj«, v grščini pa je to vsakdanja fraza, ki ji še najbolj ustreza »dragi moj«. Sokrat s temi besedami velikokrat blago ironično nagovarja sogovornika, ki je (po njegovem mnenju) v zmoti. Pogrešam pa tudi intimni kontakt, ki tako nastane med sogovorniki. To je zelo pomembna prvina pri Platonu. Pri tem bi si bilo mogoče dovoliti več – ne domačnosti, temveč intimnosti, ki bi poudarila živo čustveno udeležnost in dialoški eros.

Jezikovno potujevanje torej lahko pomeni zbližanje z avtentičnim duhom izvirnika. Tudi terminološka doslednost je seveda zelo pomembna, toda ko gre za vsakdanji pogovor, ki je okvir in forma filozofskega dialoga, nam lahko doslednost sugerira tudi romantično potovanje v imaginarno, idealizirano staro Grčijo. To pa je lahko redukcija Platonove filozofske univerzalnosti.

Vid Snoj: Marko, če prav razumem, naj bi Gorazdovo potujoče poudarjanje filozofskih pomenskih odtenkov v navadnem izrazju ponekod zamorilo živo pogovorno situacijo, blokiralo njene spontane, nepremišljene izraževalne poti, ki so podlaga filozofskega dialoga in naj bi jo torej ohranjajl vsak prevod Platona?

Marko Marinčič: Ja, mislim na elemente »vsakdanjega« pogovora, ki v dobesednem prevodu dobijo prevelik, skoraj »terminološki« poudarek, namesto da bi potrjevali iluzijo dialoga.

Vid Snoj: V zvezi s tem bi rad rekel tole: kdor bo ob Platonovih dialogih bral tudi Gorazdove spodbude za branje teh dialogov, bo po drugi strani videl, da so polne opozoril prav na njihovo ireducibilno dialoško strukturo. Na njihovo dramskost, na ironijo, ki jo zmeraj znova vzpostavlja dinamika dialoške, izmenjavane, v enem samem prepričanju nefiksirane besede, in na anonimnost, v kateri se Platon ves čas skriva za različnimi govorcji, tako da njegovega glasu dostikrat ni mogoče jasno določiti, ampak kvečjemu opredeliti kraj, s katerega govori ... Vendar imam zdaj drugo vprašanje, vprašanje za Nike, ki je spet zadnja (*smeh*), tako kot na začetku pri predstavljanju, čeprav to zdaj ni bilo načrtovano.

Gorazd se je odločil, kot je prej pojasnil že sam, da bo v svojem prevodu Platona po eni strani prenašal živo dialoškost govorne situacije s svobodo slovenske jezikovne pragmatike, po drugi pa vztrajal pri strogem, kolikor mogoče enotnem prevajanju filozofskega izrazja z redkimi nadzorovanimi smiselni odniki (in pri lovljenju morebiti filozofsko relevantnega v navadnem pogovornem izrazu). S tem ko je poudarek postavil na enotno prevajanje temeljnih filozofskih besed, je, kot smo slišali, v resnici sledil zgledu dveh prevajalcev, ki sicer nista prevajala filozofskega teksta, ampak Biblijo. To sta bila že omenjena Franz Rosenzweig in Martin Buber, ki sta svoj prevod tkala okrog tako imenovanih *Leitworte*, »vodilnih besed«. Nike, to je zdaj tvoje področje ...

Nike Kocijančič Pokorn: Jaz bom Gorazda bolj hvalila kot ne, drugače se bojim, da me ne bo povabil na rojstni dan. (*Smeš.*) Če mi dovolite, bi se najprej ustavila ob kratkem spisu, ki je del prvega (tako imenovanega zlatega) Platona in nosi naslov *O prevodu*. To kratko besedilo, ki obsega zgolj trinajst strani, namreč ni pomembno le za slovensko prevodoslovje, temveč tudi širše, za položaj in vidnost slovenskih prevajalcev in prevajalk.

Zakaj? Zakaj se mi zdi, da je pomembno za razvoj teorije prevajanja?

Spis *O prevodu* je eden izmed redkih spisov v slovenskem prostoru, v katerem avtor ne razlaga (in zagovarja) le svojih prevodnih rešitev, temveč izoblikuje tudi svoj pogled na problematiko prevoda in prevajanja ter ponudi teoretično utemeljitev izbrane prevajalske metode. Besedilo se tako odlepi od tradicionalnih besed prevajalcev, ki jih zaznamuje, če uporabim izraz Georga Steinerja iz dela *After Babel*, »neposredni empirični poudarek« – torej od spisov, ki so značilni za najzgodnejšo fazo teorije prevajanja. Steiner v svojem zgodovinskem pregledu razvoja te teorije poudarja, da ločnico z zgodnjim obdobjem zaznamuje romantični spis Friedricha Schleiermacherja *O različnih metodah prevajanja*, tj. – zanimivo – prav tisti spis, na katerega se v svojem spisu najprej sklicuje tudi Gorazd.

Navezava na Schleiermacherja (1768–1834) je morda logična: tudi Schleiermacher, ki je svoje življenje sicer posvetil teologiji, se je proslavil s prevodom Platona v nemški jezik. V že omenjenem spisu, najpomemb-

nejšem dosežku romantične teorije prevajanja (nastal je leta 1813 kot tretje izmed trinajstih predavanj, pripravljenih za Kraljevo akademijo znanosti v Berlinu), gradi svoje razmišljanje na nasprotujočih si parih in postopno zavrača eno možnost za drugo, dokler ne pride do tiste metode prevajanja, ki je po njegovem mnenju ideal vsakega prevajalskega početja. Tako najprej poudarja, da se bo posvetil zgolj prevodu med različnimi jeziki in ne prevodu, ki poteka znotraj enega samega jezika med različnimi dialekti in sociolekti oziroma med arhaičnim in sodobnim jezikom, niti ne prevajanju, ki ga vsebuje vsak poskus razumevanja drugega.

Gorazd poglobi in preseže to začetno Schleiermacherjevo misel; podobno kot Schleiermacher spregovori o prevodu, ki ga imenuje »praprevod«, tj. o prevodu vsega občutenega in nejezikovno spoznanega v diskurzivne miselne in jezikovne strukture. Vendar ta pogled radikalizira: govori namreč o prazivornem samoprevodu, se pravi o predbitnem prevodu, ki ga postavi celo onkraj ontologije – o samoprevodu Absolutnega. Vsak umetnik prevede prvobitni odnos vseh stvari v Lepem v predjezik svojega srca, iz tega predjezika to približno prevede v jezik, v jezikovne strukture, in od tod potem prevajalec umetnik prevaja naprej v druge jezike. Vsako pravo umetniško, duhovno ali filozofsko besedilo je torej odsev samoprevoda Absolutnega, in samo zaradi stika s tem praprevodom si vsako besedilo zasluži prevod v jezik in, posledično, v drug jezik. S poudarjanjem neogibnega stika vsake oblike prevajanja znotraj jezika ali med jeziki s prvobitnim in predbitnim Prevodom Gorazd torej preseže in nadgradi hermenevitične teorije prevajanja – to je nekaj povsem novega. Čeprav se zdi, da v svojem spisu povsem sledi Schleiermacherju, gre v mnogih točkah korak ali dva naprej.

Gorazd Kocijančič: No, definitivno te bom povabil na rojstni dan ... (*Smeh.*)

Nike Kocijančič Pokorn: Gorazd sledi Schleiermacherju tudi pri ločevanju med prevodi znanstvenih in umetniških dosežkov in prevodi v poslovne in diplomatske namene ter se podobno kot Schleiermacher odloči, da se bo osredotočil na delo pravega prevajalca, ki deluje na področju znanosti in umetnosti, ter izpustil tolmače oziroma tiste prevajalce, ki prevajajo v poslovne namene. Vendar tudi tu preseže Schleiermacherjevo zgolj načelno ločitev med različnimi besedilnimi vrstami in poišče razlog za svobodo pri izbiri prevajalčeve metode oziroma strategije. Ta izvira iz narave umetniških, filozofskih in duhovnih del, saj ta dela (za razliko od operativnih ali informativnih besedil) ubesedujejo nekaj še ne videnega, absolutno novega – zato je tudi prevajalec svoboden pri izbiri metode. Diplomatsko pismo je na primer omejeno s konvencijami, ki veljajo v ciljni kulturi, umetniška besedila pa pri prevodu dopuščajo svobodo.

Potem se oba, Schleiermacher in Gorazd, osredotočita na metodi prevajanja. Schleiermacher govori o dveh metodah: o prvi, ki se usmeri v ciljni jezik in kulturo, in drugi, ki se usmeri v izhodiščni jezik in kulturo. Predavanje sklene z zagovorom tiste metode, ki je po njegovem mnenju

ideal vsakega prevoda. Ta ideal določa, naj prevajalec prek prevoda bralca predvsem približa avtorju izvirnega besedila, se pravi, da se mora prevajalec usmeriti v izhodiščno besedilo in prisiliti ciljno bralstvo, da se prilagodi in sprejme prevedke, ki se podrejajo predvsem izhodiščnemu jeziku in kulturi. Schleiermacher utemeljuje nujnost izhodiščno usmerjenega prevajanja predvsem z razvojnimi potrebami nemškega jezika in nemške kulture. Slikovito zapiše, da tako kot bo nemška prst postala bogatejša in plodnejša, če bodo uvozili različno tuje rastlinje, tako se bosta obogatila tudi nemški jezik in kultura, če bosta prišla v stik s tujimi besedili. Nemško ljudstvo naj bi tako postalo zibelka vseh zahodnih kultur. V svojih razmišljanjih ni bil osamljen; tudi Schlegel, na primer, je menil, da »bo kmalu prišel čas, ko bo nemščina postala glas civiliziranega sveta«. Podobne velikoslovenske misli v Gorazdovem besedilu na srečo ne najdemo ...

Gorazd Kocijančič: ... najdemo jo drugje. (*Smeh.*)

Nike Kocijančič Pokorn: Gorazd po drugi strani razlikuje med samozavestno (tj. svobodnejšo) in ponižnejšo (tj. tudi oblikovno izvorniku zvesto) prevajalsko potjo. Razliko med tema strategijama razlaga z različnim odnosom, ki ga prevajalec lahko ima do izhodiščnega besedila in njegovega pomena. Pri samozavestnem prevajanju prevajalec meni, da je privilegirani medij, zato preoblikuje besedilo v prevodu tako, kot meni, da bo primerno za predvideno bralstvo. Pri ponižnejšem prevajanju pa skuša prenesti čim več značilnosti izhodiščnega besedila, tudi njegove nejasnosti in tujosti. Gorazd sam se je odločil za ponižnejše prevajanje, čeprav se zaveda, da prevajalec oziroma prevajalka tudi pri še tako ponižni poti posega v besedilo in ga interpretira. Iz te zagate se poskuša rešiti tako, da se naveže na Martina Bubra in Franza Rosenzweiga.

Naveže se na strategijo, ki jo je izoblikoval ta prevajalski tandem (ne da bi bil sicer popolnoma ubran: Buber je želel besedilo bolj prilagoditi uveljavljenemu nemškemu diskurzu, Rosenzweig pa je vztrajal pri hebreizaciji nemščine). Buber in Rosenzweig namreč prevajalca pozivata, naj se osredotoči na tako imenovane *Leitworte*, tj. »vodilne besede«, ki imajo podobno vlogo v besedilu, kot jo ima *Leitmotiv* v wagnerjanski operi. *Leitwort* je torej beseda ali besedna zveza, ki jo mora prevajalec dosledno prevajati vsakič, ko se pojavi v besedilu; kadar se taka beseda ali besedna zveza pojavi v izvorniku, se mora pojaviti tudi v prevodu. Čeprav Buber opredeljuje pojem vodilne besede kot »besedni koren, ki se smiselno pojavlja znotraj besedila«, pa sta z Rosenzweigom vodilne besede le redko vezala na koren besede oziroma besedne zveze. Takšno prevajanje lahko najdemo tudi v radikalnem prevodu Svetega pisma, ki ga je naredil André Chouraqui. Ta na primer tisto, čemur mi pravimo jezik (npr. francoski, slovenski jezik), prevaja z »ustnico« in se tako navezuje na hebrejsko metonimijo.

Gorazd Kocijančič: Želim poudariti, da sleditev ključnim besedam ne pomeni nujno manjše literarnosti prevoda. To se po mojem lepo vidi prav pri Bubrovem in Rosenzweigovem prevodu, ki je v svoji čudnosti strašno po-

etičen. Podobno velja za Chouraquijev prevod Biblije in Korana. Prevajalec je tu zelo »dobeseden«, hkrati pa nam ostri pogled za poezijo Korana in literarnost Biblije, ki je v marsičem blizu modernim poetikam: razkriva nam nove, čudovite, presenetljive pesniške značilnosti svetega teksta.

Marko Marinčič: Tendenciozno ustvarja metafore, kjer jih v resnici ni. Sliši se poetično in lepo, lepše kot izvorniku, vendar zavaja ...

Po mojem to *per negationem* dokazuje, da obstajajo minimalni skupni imenovalci, ki izhajajo, čisto preprosto, iz naše kulturne in izrazne sorodnosti z judovstvom oziroma iz naše odvisnosti od njega. Pri Bubru in Rosenzweigu gre včasih za dokazljiva zavajanja, ki so zame negativen dokaz, da je razumevanje v nekaterih primerih na obeh straneh »nesporno«, torej da obstaja realna skupna podlaga razumevanja – ne v absolutnem smislu, temveč v smislu konkretne kulturne bližine in odvisnosti.

Gorazd Kocijančič: Glede tega se ne strinjam, in sicer zato ne, ker hebrejsko Pismo berem tudi v izvorniku. Seveda je težko priti do kakršne koli gotovosti, tako glede na to, kar sem ravnokar govoril, kot tudi glede na dejstvo, da je hebrejščina mrtev jezik – kljub temu da so ga Judje stoletja govorili in ga že spet govorijo. Mnogo mest je v Stari zavezi, za katera živ krst ne ve, kaj pomenijo. Stvari so še hujše kot pri Platonu, ker so besedila večidel starejša in je manj tekstov za primerjavo. Vsekakor po mojem težko rečemo, da je v Bubrovem in Rosenzweigovem prevodu kaj *dokazljivo* napačno ... Težko avtoritativno odločimo, ali gre kje za metaforo ali ne. To nas vrača k vprašanju prevoda kot posredovanja na eni strani in racionalnega diskurza z argumentacijo na drugi.

Vid Snoj: Bubrova in Rosenzweigova prevajalska metoda je zelo zanimiva. Spomnil sem se, kako, recimo, prevajata hebrejsko besedo 'ola, to je grško *holokaútoma* oziroma polatinjeno *holocaustum*. Beseda ima seveda zloglasen pomen zaradi dogodkov v 20. stoletju, ko je »holokavst« začel označevati nacistični pomor šestih milijonov Judov. Luther jo je svojčas prevedel z *Brandopfer*, se pravi z »žgalno daritvijo« – to je ustaljen prevod, tako prevajajo tudi v drugih jezikih. Buber in Rosenzweig pa ravnata drugače. Izhajata iz besednega korena, kot si opozorila, Nike, in ta je v tem primeru »iti gor«. 'Ola je torej, hebrejsko mišljeno, nekaj takega kot »dviganje«, »višanje«, in tako sta poiskala ustrezen besedni koren v nemščini, *hoch*. Iz njega sta potem izpeljala besedo *Höhung* oziroma *Darhöhung*, ki meri na dviganje v nebo in se tudi Nemcu sliši tuje. S takšnim prevajanjem se nemščini vsekakor dela sila, vendar je Nemcem nemara kljub temu razumljivo. Razumljivo jim je že zaradi pomenljivosti besednega korena kot osnove za prevodno izpeljavo v ciljnem jeziku ...

Nike Kocijančič Pokorn: Ta metoda razkriva še neki drug problem, ki se ga Gorazd tudi zaveda, namreč da izbor vodilnih besed ostaja arbitren. Katere besede v besedilu so vodilne besede, kdo jih določa? Buber in Rosenzweig pravita, da bosta upoštevala princip prevajanja vodilnih besed,

kadar bo to nujno in primerno – vendar ne dajeta jasnih napotkov, kako naj se odločamo oziroma kdaj je dosledno prevajanje vodilnih besed nujno in primerno, saj naj bi se prevajalec odločal o tem v skladu z »višjo vrednostjo oziroma intenco prevoda«. Gorazd pa naredi za vodilne predvsem tiste besede, ki se mu zdijo filozofsko oziroma miselno temeljne.

Gorazd Kocijančič: Seveda, selektivno je že to, da se skoncentriraš na besedo kot enoto jezika. Vsi ti problemi, o katerih govoriš, Nike, obstajajo – vendar velja tudi narobe: težko je reči, da odločitev osredotočiti se na širše pomenske sklope ni odločitev, da ni selekcija. Kakšno pojmovanje jezika se namreč skriva za to trditvijo? Domnevam, da dobro staro strukturalistično razumevanje vznikanja pomena v spletu odnosov ... Tako si vedno vpet v neko mrežo razumevanja jezika. Tu je problem. Gre za to, da se moram kot prevajalec nenehno zavedati subjektivnosti, relativnosti svojih lastnih odločitev. To je lepo vidno prav ob primeru, na katerega je prej opozoril Marko, ob problemu prevajanja idiomatskih izrazov. Če beremo nagovor *ô agathé* ali *ô aristé*, »dobri (moj)« ali »najboljši (moj)«, to nedvomno lahko razumemo kot idiom in prevedemo »prijatelj« ali »stari moj« ipd. Toda od kod gotovost, da je idiom samo idiom? Da je idiom sploh idiom?

(Govorjenje vsevprek.)

Vid Snoj: Dragi povabljeni, vsi ste prišli na vrsto, in upam, da je vsak izmed vas povedal približno to, kar je želel povedati. Zdaj pa je najbrž napočil trenutek, da k pogovoru povabimo tudi občinstvo ... Gospod je dvignil roko ...

Prvi glas iz občinstva: Pogovor o prevajanju Platona se mi je zdel zelo zanimiv. Vprašal pa bi v zvezi z idejo ... ali naj jo prevajamo kot »zami-sel« ali kot »uzrtost«? Ali je ta beseda, »uzrtost«, uporabna, samo kadar razmišljamo o ideji pri Platonu? Torej: katero besedo naj bi uporabljali za Platonovo idejo?

Tine Hribar: Ko prevajamo, tudi konceptiramo; iščemo ustrezen izraz v kontekstu svojega razumevanja oziroma razlaganja prevajanega teksta. In prav v takšen – se pravi svoj – kontekst težko vstavljam prevod grške besede *idéa* z »uzrtostjo«. Pri citiranju seveda ne bom spreminjal Kocijančičevega prevoda; le če se mi bo zdelo nujno, bom v oklepaj postavil besedo *idéa* in za dvopičjem dodal svoj prevedek »izgled« takole: »uzrtost (*idéa* : izgled)«. Torej bomo sprejeli Kocijančičev prevod. Ne bomo se zapletali okoli tega, da bi našli skupen, sporazumen prevodni izraz, saj tak poskus zlepa ne more uspeti; kadar bomo menili, da je v našem kontekstu to nujno, pa bomo pri-dodali svoj, iz našega razumevanja izhajajoč izraz. Lahko bi se, recimo, dogovorili, da ostanemo pri grškem korenu, skratka, da bomo v prevodu uporabljali kar »slovensko« idejo, vendar s tem ne bi rešili ničesar. Beseda »ideja« je namreč dandanes še bolj kot »uzrtost« vezana na kartezijansko paradigmo, saj pomeni našo predstavo, nekaj čisto

subjektivnega, nekaj, kar po Platonu spada na stran (človekovega) pogleda, ne pa na stran izgleda stvari.

Gorazd Kocijančič: Ideja vsekakor ni zamisel; tudi če Platonovo besedo *idéa* »prevajamo« z »idejo« – mislim, da je bil to eden izmed Kalanovih predlogov –, je to spet zavajajoč prevedek, ker je tokrat res obremenjen s kartezijansko dediščino. Ideja v zgodovini novoveške filozofije pomeni subjektivno (za)misel, skratka, njen pomen je nasproten od tistega, ki ga je imela v grštvu, namreč pomena nečesa, kar se razpira v uziranju, kar je bistvo uzrtega samega: tistega, po čemer je nekaj videti takšno, kot je, po čemer iz-gleda takšno, kot je. Še slabši je po mojem prevod »pralik«, kalikirani nemški *Urbild* ...

Tine Hribar: ... še slabša je anglosaksonska varianta, po kateri grško besedo »idéa« prevajamo z besedo »forma«, torej z besedo latinskega porekla, sama pa je prevod grške besed *morphé*. Vzratni prevod nujno spodleti. Poleg tega pa gre za Aristotelov izraz, katerega korelat ni *izgled*, marveč *snov* (glej teorijo hile-morfizma); torej s takšnim prevodom že skočimo, ne da bi se tega sploh zavedali, iz Platonove filozofije oziroma iz konteksta istosti mišljenja (pogleda) in biti (izgleda). Preskočimo iz območja teorije v območje tehnike.

Boris Vezjak: Dr. Kalan v zadnjem času prevaja *idéo* s »pralikom«. Ko govorimo o razmejitvi med besedama »oblika« in »ideja«, pa se je treba zavedati, da *éidos* prihaja iz istega glagola kot *idéa*, namreč iz *eidénai*, ki ohranja dvoznačnost videnja in védenja, tako zelo značilno za Platonov filozofski prehod iz zaznavne sfere v inteligibilno. Če kolega pravi, da ga »uzrtost« kot prevedek prepriča samo za potrebe razmisleka o stvari sami, jaz s tem nimam težav, vendar je to tudi prevod za druge – vsak prevod je tudi prevod za druge. Strinjam se, da prevod *idée* z »idejo« ni noben prevod, čeprav je vprašanje, ali je prazen prevod boljši od preveč imaginarnega.

Morda bi zdaj lahko razgrnil še nekaj pomislekov glede tega prevedka. Zdi se, pravi Gorazd, da »uzrtost« še najbolj ustreza temu, kar želi povedati Platon, namreč njegovi nameri združiti sam akt, dejanje, torej gledanje, zrenje, na eni strani in predmet gledanja kot tak na drugi. Temu ustreza Friedländrov *Sicht*, trdi Gorazd. Problem pa je v tem: ideje so seveda inteligibilne bitnosti, do njih prihajamo ob pomoči uma. Kot nečutno zaznavne so nam dosegljive le na umski, inteligibilen, noetičen način. Vendar so po drugi strani za Platona večne, nespremenljive bitnosti, se pravi, da so izrecno definirane kot nekaj, kar je neodvisno od našega mišljenja. V anglosaški interpretativni tradiciji bi rekli, da so *mind-independent*, kar praktično pomeni, da idej nimamo samo za čas, ko jih lahko mislimo, ker so neodvisne od našega obstoja, neodvisne od tega, ali jih umevamo, ali jih zremo oziroma uziramo. Drugače povedano, ideje za to, da bi bivale, ne potrebujejo naše uzrtosti in torej ne morejo biti uzrtost – predmet našega uziranja. In če ideje zato, da bi bivale, ne potrebujejo naše uzrtosti,

prevod z »uzrtostjo« ni dober prevod. Se pravi, uzrtost vpeljuje ozek, zgolj »epistemološki«, noetični, inteligibilni element v njihovo razumevanje. Ontologije tu ni: po tej prevodni interpretaciji nekaj biva, kakor in dokler to mislimo, česar pa Gorazd ne želi reči. V tem prevodu se metafizični in logični status idej ne ohrani. Ker ideje bivajo, naj jih mislimo ali ne, niso odvisne od našega uziranja, se pravi, da obstaja neko področje razumevanja ali pa definicije tega tipa bitnosti, ki ga s prevodom »uzrtost« prezremo ali popačimo. Res je, da se nam to velikokrat zgodi proti naši volji – in zakaj bi se trudili z njo?

Drug prevajalski oreh, ki ga vidim, je ta, ki ga je načel dr. Hribar, ko je rekel, da sam idejo prevaja z »izgledom«. Zveni simpatično – to je heideggerjanski prevod, pravzaprav gre za *Aussehen*. Ideje so torej to, kar so nam stvari videti, kot nam »izgledajo«. Vendar ta možnost spet stavi, bi rekel, na čisto določeno pojmovanje idej in njihove navzočnosti tudi v čutnem svetu. Navzočnost idej v čutnem svetu lahko razumemo na več načinov, bolje rečeno, lahko razložimo horizmo – cepitev in povezavo med čutnim, tj. zaznavnim in nečutnim svetom. Po Platonu to lahko storimo na štiri načine. Sam najpogosteje govori o posnemanju (*mimesis*) in udeležbi (*méthesis*), tema pa se potem pridružita še skupnost (*koinonía*) in navzočnost (*parousía*). Ta zadnja možnost je tista, po kateri razumemo, da so ideje nekako prisotne v rečeh, in to razumevanje je pravzaprav, se mi zdi, implicirano v prevedku »izgled«. Vsaj Heidegger ponavlja paruzijo. Toda to je precej omejen način razumevanja Platonovih idej, ki ga sicer na določenih mestih lahko zagovarjamo, na klasičnih mestih pa se mi zdi, da ne. V dialogu *Parmenid* je izrecno rečeno, da ideje niso in ne morejo biti v stvareh, saj bi sicer sledile nepremostljive logične težave, ker bi bile deljene in mnogotere. Kakor koli bo to Aristotel pozneje kritiziral kot nejasnost, imajo stvari za Platona delež pri idejah (in ne ideje v stvareh). Skratka, kar nekaj pomislekov imam glede »uzrtosti« in »izgleda« kot prevedkov za idejo.

Marko Marinčič: Mene pri »uzrtosti« že na prvi pogled zmoti to, da učinkuje kot pasiven rezultat nečesa subjektivnega, bodisi umevanja, bodisi gledanja ali pa mističnega zrenja; v vseh treh primerih je v ozadju neki subjektiven predpogoj. Platonove ideje, nasprotno, obstajajo neodvisno od umevanja in še bolj od gledanja; tudi če bi pri Platonu iskali mistično zrenje, bi to najbrž predpostavljalo samorazodetje ideje. V korist prevedka »uzrtje« pa bi vseeno rekel, da je zrenje ali umevanje v grški besedi prisotno kot potencial, kot možnost.

Gorazd Kocijančič: Mislim, da se zdaj v debati mešata dve ali celo tri ravni. Ena je vsebinsko vprašanje interpretacije, kaj je s Platonovimi idejami, kaj je status teh idej itn. O tem imam seveda tudi jaz svoje mnenje, ki pa je precej drugačno od Borisovega. Kratko in radikalno – podrobneje o tem govorim in skušam argumentirati v sami knjigi –: mislim, da Platon nima teorije idej. In če Platon nima teorije idej (in se zato vsak poskus rekonstrukcije takšnega nauka pravzaprav vrti v neki igri, ki ni Platonova, ampak igra nekoga drugega), se moramo vrniti na drugo raven, namreč k

problemu, kako prevesti *idéo*, ne da bi poskušali rekonstruirati Platonov »nauk o idejah«. Tretja raven je še bolj preprosta: kaj je v slovenščini lahko pomen prevedka »uzrtost«? Prej, Boris, ko si govoril, sem opazil, da si uporabil izraz »naša uzrtost«. Ta posesivnost kaže na subjektivno razumevanje uzrtosti v smislu uzrtja. To pa za moje jezikovno občutje v prevodu ni implicirano. Z njim nisem želel izraziti našega uziranja, našega zrenja, ampak ta moj neologizem evocira – pač po mojem občutku – ravno nesubjektivno, »predmetno« razsežnost. Izhodišče za njegovo tvorbo je tisto »uzrto«. Uzrtost je tisto, po čemer je uzrto (kot) uzrto. Gre torej za neko resničnost, za »predmetnost«, ki pa je seveda povezana z našim aktom zrenja. In tu nekje je po mojem tisto, kar je Platon želel povedati s tem izrazom.

Naj se vrnem še k temeljnemu tozadevnemu prevodnemu problemu, ki ga še nismo omenili. Platon v dialogih bolj ali manj sinonimno rabi dva izraza, *eídos* in *idéa*. Velika večina prevajalcev se odloča za enoten prevedek. Moja nenavadna, na neki način predrzna prevajalska odločitev je že to, da v prevodu dosledno razločujem oba izraza, prvega s prevedkom »oblika«, drugega s prevedkom »uzrtost«.

Marko Marinčič: To po mojem ni problematično, ker beseda *idéa* v zgodnjih dialogih velikokrat označuje zmotno predstavo, ki je zelo daleč od kake objektivne »uzrtosti«.

Boris Vezjak: No, če smo že pri filozofskih artikulacijah Platona in pripravi prostora za pojem ideje, se lahko spet vrnemo k *Evtifronu*. Velja namreč za dialog, v katerem Platon prvič – ali pa je to vsaj eden izmed njegovih prvih poskusov – uporabi besedo »ideja« v svojem, nesokratskem pomenu. To stori, ko govori o ideji svetosti. Obstaja ideja svetosti, je rečeno – ne vem pa natančno, kakšen je na tem mestu Gorazdov prevod, morda »oblika« (dr. Kalan tu idejo prevaja »pralik«). Sokrat namreč sprašuje po vrsti, obliki, po kateri bo lahko klasificiral svete stvari v en sam razred. Tu se lepo vidi, da ta beseda pozna predfilozofsko rabo, in prav tako tudi, da bi bil prevod z »uzrtostjo« nenatančen. Kajti tisto, kar želi reči Sokrat, ko od Evtifrona zahteva definicijo svetosti (ali pobožnosti), je prav logična definicija svetosti. Išče se namreč lastnost, pod katero se uvrščajo vse stvari, ki so pobožne oziroma svete, se pravi, išče se ta ena vrsta, pod katero lahko kot v skupen razred uvrstimo vse primere svetih in pobožnih dejanj. Če bi idejo dosledno prevajali z »uzrtostjo«, to očitno ne bi šlo. V logičnem smislu, torej kar zadeva logično dimenzijo pojma ideja, mislim, da »uzrtost« ne ustreza, ker te dimenzije ne dovoljuje.

Gorazd Kocijančič: Boris, po mojem je anhronizem, če govorimo o logičnem, o logiki pri Platonu v tem smislu, v katerem si ravnokar uporabil ta izraz. Te stvari lahko morda približno začnemo tako imenovati pri Aristotelu, pri Platonu pa se logika šele poraja – in to v povsem nelogičnem kontekstu ...

Boris Vezjak: Vprašanje je, v katerem pomenu bi bila na tem mestu v dialogu *Evtifron* sicer lahko uporabljena »ideja«, saj pomeni natanko vrsto X, v katero se uvrščajo svete stvari ...

Gorazd Kocijančič: Niti ne zgolj v filozofskem niti ne zgolj v pred-filozofskem smislu ... Kaj je namreč filozofija pri Platonu? Na neki način je njegova invencija. Filozofija in njena posebna raba besed se tu dogajata, se rojevata, vendar imajo besede prav zaradi tega dogajanja v dialogih pomen, ki presega tako njihovo predfilozofsko raven kot razlikovanja, ki so se izoblikovala v poznejši zgodovini mišljenja.

Tine Hribar: Kot sem nakazal že v svoji prvi intervenciji, problem, ki ga imamo z grško besedo *idéa*, ni šele naš, marveč je bil že Platonov problem. Že Platon ni vnaprej vedel, katero besedo bo izbral, tako da zdaj uporablja besedo *idéa*, zdaj besedo *eídos*, oboje dokaj poljubno, ko gre za njun medsebojni odnos. Poleg tega govori o *istem*, a z drugačnim poudarkom, ko govori o paradigmah in shemah. Tudi glede Dobrega (dobrega samega oz. dobrega kot takega) ni dosleden: zdaj govori kar o Dobrem, zdaj spet o ideji Dobrega. Ker je Dobro onkraj idej, o ideji Dobrega tako rekoč ne bi smel govoriti; pravzaprav je ravno v razmerju do Dobrega najbolj primerno uporabiti sintagmo *uzrtost Dobrega*, kajti v tem primeru zagotovo ne gre za izgled (Dobrega).

Gorazd Kocijančič: Gotovo. Dobro pri Platonu je ime za Počelo vsega. In Počelo vsega pri Platonu očitno ni v sferi idej, ejdosov – kakor koli jih je že razumel. Zato, radikalno rečeno, *idéa* Dobrega sploh ni *eídos* niti *idéa*. Zakaj jo potem Sokrat tako imenuje? Tu se očitno začenja skrivnostna Platonova igra. Sam nimam pravega pojasnila zanjo, čeprav možno razlago te igre podajam v spodbudi za razumevanje *Države*.

Drugi glas iz občinstva: Rad bi vprašal ... To, kar obstaja v svetu, je minljiva kopija idej, umetniško delo pa je kopija kopije. Tako sem vsaj sam razumel Platonov svet idej – kot nekaj, kar v primerjavi s kopijami obstaja trajno. Kako je s tem?

Gorazd Kocijančič: Res, tako so tradicionalno razlagali Platonovo teorijo idej. Sam pa skušam na vse kriptično argumentirati, da napačno ... Če pristanemo na to razlago, moramo razložiti, kako da Platon v *Parmenidu* sam sesuva svojo teorijo idej. Na to so navadno odgovarjali s hipotezo o njegovem razvoju. Toda ta hipoteza je malce bosa – to vidi vedno več poznavalcev –, ker najprej kot temeljni Platonov dosežek poudarja teorijo idej, potem pa spremlja njegovo pot in pripelje do spoznanja, da se je Platon glede teorije idej motil. Če malo bolj resno vzamemo Platonov opus, če ga vzamemo kot skladno celoto, se stvari postavijo precej drugače ...

Vid Snoj: Skratka, ne vemo natančno, kaj je ideja, imamo pa čedalje večjo idejo o ideji. (*Smeh.*)

Nike Kocijančič Pokorn: Ker spet govorimo o terminologiji, moram reči, da se strinjam s prof. Hribarjem: nikoli ne bo natančnega, dokončnega prevoda kake besede. Razen »ideje« bi lahko vzeli tudi katero koli drugo besedo in se vrteli okrog nje in njenih prevedkov v neskončnost ... To, kar se meni zdi kvalitativen preskok pri tem prevodu Platona, je, da Gorazd zelo jasno nakazuje, kaj je zapisano v izvorniku, ali pa z opombo opozori, da je določeno besedo ali zvezo prevedel drugače. S tem onemogoča manipulativne posege bralstva prek svoje skrite interpretacije besedila. Čeprav ponuja prevedke, ki so, kot vidimo, za mnoge sporni, kljub temu dopušča, da bralec razume večplastnost izvornika, ki preseva skozi prevod. To se mi zdi bistveno.

Gorazd Kocijančič: Drži. Govoriti o pravilnem, boljšem ali celo najboljšem prevedku v slovenščini – vse to je s stališča teorije prevajanja velika naivnost. Preseči moramo naiven tradicionalni pogovor o prevajanju: »Dajmo se zmeniti, kateri prevodek je najbolj ustrezen!« To je zelo naivno. V vsakem drugem kontekstu, vsakemu drugemu razumevanju in razlagi se stvari pokažejo drugače ...

Tretji glas iz občinstva: Jaz pa bi rad na vas vse skupaj naslovil vprašanje: kaj je boljše, ali besede *idéa* sploh ne prevajati oziroma jo prevajati kar z »idejo« – ali pa zmeraj poiskati najboljši oziroma subjektivno najboljši prevodek te besede in na besedo samo opozoriti zraven v oklepaju? Kaj bi bilo za bralca najmanj zavajajoče?

Gorazd Kocijančič: Vsekakor je pomembno, da se o teh stvareh resno pogovarjamo, kar lepo dokazuje današnje omizje. Da vidimo odprta vprašanja, da drug drugega opozarjamo na drugačne prevodne rešitve, ker več glav seveda več ve. Če, recimo, prevedem besedo *idéa* kot »uzrtost« in potem slišim ugovor, da se to sliši preveč kartezijansko, pomislim, morda pa to drži, morda lahko bralci to na splošno razumejo preveč v subjektivnem smislu. Morda je subjekt gledanja, motrenja, uziranja v tem prevedku vendarle preveč izpostavljen, pa na to prej nisem pomislil ...

Boris Vezjak: Prvič, terminologija se zdi dober, komunikativen predmet za javno debato z občinstvom, ki tako najlažje začuti širino v globini spečih in na videz neproblematičnih zadev, ko gre za tako težko stvar, kot je filozofija. Vendar diskusija okoli terminologije ne bi smela biti samozadostna, sem proti temu. Najslabše je, če se poskušamo poenotiti, recimo, prav glede kakega prevodka. To ne pelje nikamor, vsak po navadi navija za svoje rešitve in vsak ima delno prav – ob predpostavki, da ni idealnega prevodka. Mislim, da je terminološka razprava koristna za nekaj drugega, namreč da rabi kot dobra iztočnica za pogovor o problemih. Terminologija je morda najboljši način ali, kot bi rekel Freud, kraljevska pot, *via regia*, da odideš k filozofiji oziroma k avtorju kot avtorju. Če se to izrodi v vztrajanje pri tem, kateri prevodek je pravi, je to očitno malce neproduktivno, se strinjam. In moja intenca je videti, kaj natanko si je z izrazom »ideja«

predstavljal Platon in zakaj Gorazdov prevedek morda ni najboljši, vendar ne tako, da bi sam ponudil domnevno najboljši prevod, ampak da bi se vsi skupaj približali temeljni Platonovi misli in jo čim bolje spoznali prek njegovega kategorialnega aparata. Skratka, diskurz o neustreznosti kakega prevedka ni nobena prazna kritičnost. Lahko pa opozarjamo tudi na težave ob prevedku z gledišča interpretacije, ki jo ponuja prevajalec sam. Gorazd, recimo, v srebrnem Platonu, drugi knjigi, govori o resničnem uzrtju uzrtosti dobrega. No, če kdo govori o resničnem uzrtju uzrtosti dobrega, na neki način govori o uziranju uzrtosti in torej podvaja subjekt, ki tu nastopa v uziranju in uzrtosti.

Gorazd Kocijančič: Ma, pozabite na uzrtost ... (*Smeh.*)

Vid Snoj: Ima še kdo kako vprašanje razen v zvezi idejo? ... No ja, če ni nobenega drugega vprašanja, smo očitno pri koncu. Zahvaljujem se vsem sodelujočim pri okrogli mizi in seveda tudi vam, ki ste nas poslušali, za pozornost. Hvala lepa.