

## PLATONSKI OBRAT K LOGOSOM IN HERMENEVTIČNI POSLUH

Znamenita Platonova prispodoba o drugi plovbi (δεύτερος πλοῦς; *Phd.* 99 D 1),<sup>1</sup> ki pomeni začetek plovbe z logosi<sup>2</sup> oziroma označuje pobeg v logose (kot pravi Sokrat v Platonovem dialogu *Fajdon*: εἰς τοὺς λόγῳ ὃς κατα-φυγόντα; *Phd.* 99 D 5), opredeljuje miselni kontekst evropskega filozofiranja s številnih vidikov, hkrati pa – deloma tudi že samemu Platonu – odpira številna vprašanja oziroma številne probleme takšnega filozofiranja. Vsekakor pa pomeni mesto zasnutka same filozofije.

267

Govor o drugi plovbi seveda predpostavlja tudi »prvo plovbo«; kot izhaja iz samega Platonovega besedila, je s tem mišljeno mišljenje zgodnjih grških mislecev, ki jih navadno imenujemo predsokratiki, njihov način iskanja resnice

<sup>1</sup> Razpravo o tem problemu je na začetku 20. stoletja eksplicitno odprl W. GOODRICH, »On Phaedo 96 a – 102 a and on the δεύτερος πλοῦς 99 d«, *Classical Review*, št. 17 (1903), str. 381–484, in št. 18 (1904), str. 5–11.

<sup>2</sup> Tu je vsekakor treba opozoriti na razliko med logosom zgodnjega grškega mišljenja, posebej Heraklita, kjer se pojavlja kot ena ključnih besed njegovega mišljenja (o tem gl. F. ZORE, *Obzorja grštva. Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana 1997, str. 93–100) in logosom sokratsko-platonske filozofije, posredovanim z izkušnjo sofistike (gl. *isto*, str. 115 in naprej ter 148 in naprej). Filozofiranje s pomočjo logosa tako ni nekaj novega zaradi uporabe te sicer stare besede, ampak zaradi vsebine, ki jo ima pri Sokratu in Platonu.

pa bi lahko označili kot neposredno opazovanje, ali bolje: prisluškovanje celoti bivajočega, ki so jo imenovali φύσις.<sup>3</sup> Pobeg v drugo plovbo pomeni seveda tudi pobeg iz prve plovbe.

Prispodoba ima tudi svoje nadaljevanje: na osnovi mesta pri Avguštinu, kjer je prav tako uporabljena metafora o prečkanju morja, lahko govorimo o »tretji plovbi«. Avguštin v svojem komentarju k *Evangeliju po Janezu* namreč pravi: *Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.* »Nihče ne more prečkati morja tega življenja, če ga ne nosi Kristusov križ.«<sup>4</sup> Na podlagi te izjave in Platonove sintagme »druga plovba« uvaja na številnih mestih poimenovanje »tretja plovba« za krščansko filozofijo sodobni italijanski zgodovinar filozofije Giovanni Reale,<sup>5</sup> ki ga bomo še omenjali, saj je tudi svojo interpretacijo prehoda od zgodnje grške filozofije φύσις do platonske metafizike utemeljil prav na razlagi »druge plovbe«.<sup>6</sup> Reale imenuje odlomek iz Platonovega *Fajdona*, ki govori o drugi plovbi, kar »magna charta zahodne metafizike«.<sup>7</sup>

268

V vsakem od teh treh primerov pomeni »plovba« določeno ἐρμηνεία, določen logos in določeno noetično (tj. umsko, miselno in duhovno) naravnost človeka. Če primerjamo logos Heraklita, logos platonsko-aristotelske filozofije in Logos krščanskih evangelijev,<sup>8</sup> smo v grobem in preliminarno orisali tudi temeljno razliko med posameznimi »plovbami«. Vsaka od njih zahteva spremembo noetične naravnosti človeka, duhovno revolucijo ali spreobrnjenje, imenovano μετάνοια, kar pomeni spremembo duha in mišljenja (voûς).

<sup>3</sup> O tem gl. *isto*, str. 81–83.

<sup>4</sup> AVRELIJ AVGUŠTIN, *Komentar k Evangeliju po Janezu (In Ioannis Evangelium tractatus)*, II, 2, v: AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994, str. 494.

<sup>5</sup> Prim. G. REALE, »Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero Greco in generale e di Platone in particolare«, v: AGOSTINO, *ibid.*, predvsem str. 53–55; G. REALE, *Storia della filosofia antica: IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano <sup>8</sup>1991, str. 701.

<sup>6</sup> Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, predvsem str. 135 in naprej; G. REALE, *Storia della filosofia antica (5 zv.)* na več mestih; podrobnejša razlaga v: *II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, predvsem str. 59 in naprej; poglavje o Platonu v drugem zvezku *Zgodovine antične filozofije* je povzetek najprej omenjene avtorjeve izčrpne monografije o Platonu.

<sup>7</sup> Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 59.

<sup>8</sup> Tu je vsekakor ključno mesto začetek *Evangelija po Janezu* (Jn 1,1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ν ὁ λόγος. »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.« – Svetopisemski navedki so iz SSP.

Na tem mestu se seveda osredotočam na platonsko »drugo plovbo«; reminiscence na prvo in tretjo pa naj bodo pri tem v pomoč, ne glede na to, da vsaka od njih odpira nov prostor vprašanj.

## 1. Hermenevtični posluh

Zakaj je potrebna in iz česa izhaja pri Sokratu oziroma Platonu potreba po takšni noetični revoluciji? Sokrat v Platonovem *Fajdonu* govori o lastni nezmožnosti spoznavanja na način mislecev φύσις (prim. 96 C 1–3) – pa naj gre za samostojno spoznavanje ali učenje s pomočjo učitelja –, zato se je odrekel neposrednemu opazovanju bivajočega (τὰ ὄντα σκοπῶν; 99 D 4–5) in pričel iskati novo pot, ki bo ustrežnejša.

Nezmožnost neposrednega spoznavanja in iz nje izhajajoča potreba po posredovanju pomeni predvsem ugotovitev možnosti (če ne celo velike verjetnosti) zmote oziroma nerazumevanja, ki je v osnovi hermenevtične potrebe, vključuje pa v sebi težnjo po razumevanju, ki je implicirana že v sami besedi filo-zofija. Čeprav je sama hermenevtika novejšega datuma, je njena problematika tako povezana s filozofijo od njene utemeljitve v antični Grčiji naprej. Vprašanje hermenevtične izkušnje je bilo na tak ali drugačen način vedno povezano z vprašanjem razumevanja resnice, vloge hermenevtičnega posrednika pri razumevanju resnice ter izoblikovanosti hermenevtičnega posluha razumevajočega.

Sama potreba po hermenevtiki (v katerikoli obliki) kaže, da je resnica nekaj za človeka vprašljivega, problematičnega. Uvid v relativnost historičnega obzorja, na katerem je v veliki meri utemeljena sodobna hermenevtika, ni le dediščina historizma, ampak se dotika temeljnega problema, namreč nezmožnosti ali vsaj problematičnosti transcendiranja tega historičnega obzorja. Vprašanje razmerja med z relativnostjo zaznamovanim historičnim položajem človeka in transcendenco se ne pojavlja šele z izoblikovanjem zgodovinske zavesti, ampak ima bogato (pred)zgodovino, kjer je ta odnos impliciran v metafizični dvojici človek – bogovi oziroma Bog ter problematičnosti njihove medsebojne »komunikacije«. Načeloma φιλοσοφία postane σοφία takrat, ko je to brezno premagano, glavna naloga filozofije pa je iskati pot za premostitev tega prepada.

Tukaj prične igrati odločilno vlogo posrednik med dvema bregovoma brezna, ki ločuje človeka od transcendence (isti vzorec se ponavlja tudi pri posameznih

---

problemih, npr. pri opredelitvi odnosa med idejami in spoznanjem idej, med idejami in stvarmi ipd.). Po prvem izmed teh hermenevtičnih posrednikov naj bi hermenevtika dobila tudi ime – gre namreč za Hermesa.<sup>9</sup> Hermes kot posrednik med bogovi in ljudmi s tem, ko sporočila bogov posreduje ljudem, le-ta tudi že razlaga. Samo ponavljanje božanskih besed ne bi namreč imelo nobenega učinka, saj bogovi govorijo drugačen jezik.<sup>10</sup> Hermes govorico bogov »prevaja« v človeško govorico, pri čemer ne prevaja le besed, ampak sam smisel sporočila bogov pove na takšen način, ki je ljudem (edino) lahko razumljiv.

Boga Hermesa so že v arhaičnem grštvu enačili z logosom in to enačenje vzdrži, pa če z logosom mislimo na osmišljanje nerazumljenega (navidezno »ne-smiselnega«) ali na samo razlago (kot zbiranje razpršenih »ne-smislov« v smisel).<sup>11</sup> Gotovo ni naključje, da ima tudi krščanski posrednik med človekom in »neznanim Bogom« Jezus Kristus ime Logos. Kristus je tako rekoč idealni razlagalec Božje volje, idealni hermenevtični posrednik, saj je in Bog in človek. Še več, to posredništvo ni le verbalno, ampak se v Kristusovem praktičnem delovanju pokaže tudi kot »ontološko« dejstvo.

**270**

Na teh dveh primerih pa lahko tudi vidimo, da sam obstoj hermenevtičnega posrednika še ne zagotavlja razumevanja bogov ali Boga. Eden od razlogov za to je gotovo v »naravi stvari«, saj načelne človeške omejitve kljub posredovanju ostajajo (navsezadnje Sokrat navkljub »plovbi po logosih« ne pozna resnice, sam Kristus pa je eden največjih misterijev krščanstva). Drugi razlog pa je hermenevtična večšina razumevanja razloženega, ki ni samoumevno dejstvo in ki je sam obstoj hermenevtičnega posrednika še ne vključuje. Razumevanje je stvar poslušalca: grški nauk o νοῦς, noetičnem »delu« človekove duše, govori o vprašanju, ali je človekovo uho uglašeno na slišanje. Gre torej

<sup>9</sup> Beseda hermenevtika izhaja iz grškega izraza ἑρμηνεία (ki pomeni razlaganje, najprej bolj v smislu sporočanja, govornega občevanja, kasneje pa tudi izjavljanja in tolmačenja), ta pa je po tradicionalnem prepričanju etimološko soroden z imenom boga Hermesa (Ἑρμῆς). Čeprav današnje filološke raziskave to povezavo zanikajo, jim ni uspelo najti prepričljive alternativne razlage.

<sup>10</sup> Prim. ustreznata mesta v Platonovem *Kratilu*.

<sup>11</sup> Povezovanje Hermesa z logosom seže že v zgodnjo antiko; v alegorični razlagi govorjenja o bogovih v grškem epu tako na primer Teagenes (rojen med leti 529 in 522) boga Hermesa enači z logosom. Gl. H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Berlin <sup>5</sup>1934–1935, pogl. 8, frg. 2, vrstica 12.

za vprašanje hermenevtičnega *posluha*, posluha za hermenevtično izkušnjo, torej za sposobnost zares slišati kateregakoli že Hermesa, ki nam govori iz izkušnje in v izkušnji sveta, besedila, umetnosti, in navsezadnje tudi resnice biti.

Posluh za hermenevtično izkušnjo je hkrati tisto, kar v svoji različnosti povzroča nesporazume, in tudi tisto, kar razumevanje šele omogoča. Ker je človek bitje z logosom (ζῷον λόγον ἔχον), je pri njem vselej že vnaprej prisotno nekakšno razumevanje (pred-razumevanje), in ker je noetično bitje, vedno že vnaprej ima določen posluh; naloga platonske dialektike je ravno v njegovi izostritvi, v tem primeru, natančneje, v uglasitvi duhovnega »očesa« na zapažanje »idej«. <sup>12</sup>

## 2. Grška prispodoba o »drugi plovbi«

Kaj pomeni sama prispodoba o drugi plovbi? V antični grški pomorski terminologiji pomeni »druga plovba« uporabo zasilnih ali pomožnih pogonskih sredstev (v grškem primeru so bila to vesla) v plovbi namesto »prve plovbe« (z jadra, ki so bila temeljno pogonsko sredstvo) – ko npr. zmanjka vetra <sup>13</sup> ali pa se morda celo strgajo jadra; slovenski prevajalec Platonovega *Fajdona* je zato izraz druga plovba prevedel enostavno z »zasilna metoda«, <sup>14</sup> kar kljub vsej netočnosti ima določen smisel. W. K. C. Guthrie v svoji *Zgodovini grške filozofije* uporablja sintagmo »second-best course«, <sup>15</sup> drugi najboljši postopek, smer ali pot; njegova rešitev torej napotuje v isto smer.

Če so bila – po Realeju – jadra filozofov narave (φύσις) »čuti (sensi) in občutenja (sensazioni), so vesla druge plovbe razmisleki (ragionamenti) in po-

<sup>12</sup> Razliko, ki jo prinaša s sabo osredotočenje na »videnje« ali »slišanje«, tu puščamo ob strani. Za potrebe obravnavane problematike je morda dovolj dodati, da posluh ni nujno omejen le na uho, saj npr. tudi oko brez »posluha« ne »vidi« slike.

<sup>13</sup> Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 63; na teh mestih se Reale sklicuje na pomen, ki ga v svojem *Komentarju k Odiseji* (1453, 20) metafori pripisuje Evstazij, ki se pri tem sklicuje na Pavzanija.

<sup>14</sup> PLATON, *Poslednji dnevi Sokrata: Apologija – Kriton – Faidon*, prev. A. SOVRÈ, Ljubljana 1955 in reprint 1988, str. 208.

<sup>15</sup> W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, str. 350.

stavke (postulati)«. <sup>16</sup> Slednji vodijo k odkritju »nadčutnega in idej« <sup>17</sup> ter so temelj Platonovega nauka o idejah, počelu in demiurgu, torej vseh treh osrednjih točk Platonove filozofije. <sup>18</sup> Ali se je s tem spremenila samo metoda ali pa morda tudi cilj plovbe in s tem zasnitek celotne »ekspedicije«?

Sama prisposodba o plovbi predpostavlja *cilj* plovbe: ta se s spremembo načina plovbe načeloma ne spremeni. Vendar pa: ali sprememba posrednika, sprememba sredstva plovbe, lahko vpliva tudi na cilj? Ali pa je cilj vselej spoznanje bivajočega oziroma spoznanje resnice? In če – kot je v navadi – govorimo o spremembi pojma resnice pri Platonu, <sup>19</sup> ali druga plovba pomeni tudi spremembo resnice same oziroma ali gre torej sploh še za isti cilj?

Guthrie na že omenjenem mestu pravi, da prisposodba o drugi plovbi pomeni ali uporabo »počasnejše in težavnejše poti za doseganje cilja« ali pa tudi »zgrešitev cilja in zadovoljitev z drugim najboljšim«, <sup>20</sup> torej s tistim, kar moremo doseči; to pa ne predpostavlja le zamenjave jader z vesli, ampak tudi uporabo zasilnega pristanišča. Guthrie se pri razlagi tega mesta iz *Fajdona* nagiba k prvi rešitvi, čeprav se zaveda, da je v kontekstu siceršnje rabe te prisposodbe pri samem Platonu in Aristotelu možna tudi druga razlaga.

**272**

Poglejmo si nekaj primerov. Tako Platon kot Aristotel govorita o drugi plovbi v zvezi z naknadnim urejanjem razmer v državi. Po Platonu naj zakonodajalec z njo prepreči posamezniku ali množici izvajanje nezaželenih postopkov (*Politik* 300 C 1–3). Po Aristotelu naj druga plovba popravi tisto, kar se v državi zgodi, pa bi se ne smelo zgoditi oziroma bi bilo dobro, če bi bilo vse že tako ali tako urejeno na takšen način, da do tega ne bi prišlo (*Pol.* 1284 b 19). V Aristotelovi etiki pomeni druga plovba situacijo, ko nismo mogli zadeti zaže-

<sup>16</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 64. Te morda za naše uho nekoliko grobe latinizme je seveda treba razumeti z obzorja takratne grške misli; zaznavanje pred ločitvijo na čutno in nadčutno seveda ne more biti »zgolj čutno«, kot se tudi »ragionamenti« nanašajo na logos v celoti, ne pa zgolj na razum in logiko v kasnejšem smislu besede.

<sup>17</sup> G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 63–64, op. 4.

<sup>18</sup> Prim. *isto*, str. 70 in naprej.

<sup>19</sup> Prim. M. HEIDEGGER, »Platons Lehre von der Wahrheit«, v: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976, str. 203–238; slov. prev. *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991. – Več o razumevanju resnice v nadaljevanju.

<sup>20</sup> W. K. C. GUTHRIE, *isto*, str. 350, op. 3.

lene in najboljše sredine med dvema skrajnostma – to namreč ni zmeraj enostavno –, pa izberemo izmed možnega najmanjše zlo (*NE* 1109 a 34).<sup>21</sup>

Če navedemo še zadnji primer, tokrat iz Platonovega *Fileba*, ki se morda tudi vsebinsko najbolj neposredno nanaša na pomen, ki ga obravnavamo v tem prispevku. V tem dialogu Protarh pravi: »Ampak lepo je, da pametni spozna vse (σύμπαντα γινώσκειν), zdi pa se, da je druga plovba ne biti skrit samemu sebi (δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν).« (*Phlb.* 19 C 1–3)<sup>22</sup> Ali ni torej »druga plovba« tudi že sam sokratsko-platonski, tako imenovan »antropološki obrat«? Čeprav na tem mestu Sokrat Protarhu ne odgovori izrecno, je jasno, da bi smeli odgovoriti pritrdilno.

Iz vseh teh primerov izhaja, da je nasprotje med ohranjanjem in vnaprej predpostavljeno zgrešitvijo cilja narobe postavljeno; če vemo za cilj in skušamo do njega priti, še ni rečeno, da ga bomo dosegli, vendar to tudi še ne pomeni, da vemo, da ga bomo zgrešili ali da ga kar vnaprej opustimo. Toda že s samim govorom o drugi plovbi ni postavljena pod vprašaj le *metoda* prve, ampak tudi sama dosegljivost cilja. V našem primeru to pomeni, da gre za vprašanje moči in nemoči, torej dosega in meja logosa; teh meja se Platon še kako zaveda.

273

### 3. Platonov *Fajdon*

Poglejmo si zdaj na kratko kontekst, v katerem je v *Fajdonu* govor o tem in v katerem se izvrši ta »prehod od predsokratskega raziskovanja φύσις na metafizično raven«,<sup>23</sup> kot Reale naslovi poglavje o tej temi.

<sup>21</sup> »Ker je sredino tako zelo težko pogoditi, moramo po mornarskem geslu „Drugo smer!“ izbrati najmanjše zlo (κατὰ τὸν δεύτερον, φάσι, πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν).« (ARISTOTELES, *Nikomahova etika*, prev. K. GANTAR, Ljubljana 1994, str. 92) Medtem ko je slovenski prevod interpretiral »drugo plovbo« kot spremembo smeri, je denimo hrvaški prevajalec poudaril način plovbe: »... i budući je dakle krajnje teško pogoditi sredinu, kao što kažu, drugi je najbolji način plovidbe izabrati ono manje od zala ...« (ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, prev. T. LADAN, Zagreb 1992, str. 39).

<sup>22</sup> Prim. slov. prevod: »Zares je odlično, če se modri spozna na vsako stvar, toda naslednja odličnost je, kot se zdi, če samemu sebi ni neznan.« (PLATON, *Fileb*, prev. B. VEZJAK, Ljubljana 2000, str. 19–20)

<sup>23</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 59 (naslov).

Sokrat išče τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, vzrok oziroma temelj bivajočega ali resnični vzrok; ker mu ga ne more nihče pokazati in ker ga ne more najti sam, se odpravi na omenjeno drugo plovbo (*Phdn.* 99 B-D). Gadamer pravi: »To ne pomeni, da je smisel zahteve po temelju, ki leži v razumetju, ublažil ali opustil, ampak nasprotno: zdaj išče temelj, ἀλήθεια τῶν ὄντων, da bi ga našel tam, *kjer ta zahteva sama izvira* [podčrtal F. Z.] – in to je govorica (Sprache)<sup>24</sup> in tisto vanjo že investirano razumevanje. Kar je iskano, je torej sebi-enako-ostajajoče (das Sichgleichbleiben) temelja, za vsako bivajoče tisto, kar je vedno v temelju.«<sup>25</sup> Torej zdaj logos sam (vključno s predrazumevanjem, ki ga vsebuje) zahteva razumevanje temelja bivajočega – vsakega posameznega bivajočega, predvsem pa bivajočega v celoti. Torej logos ni samo metoda ali sredstvo, ampak tudi tista točka, iz katere se oblikuje samo razumevanje iskanega, torej vzroka in resnice.

Sokratu se jasno pokaže nezadostnost uvidov tako imenovanih »fiziologov«, celo nezadostnost Anaksagorovega νοῦς – »celo« zato, ker je ta njegovemu noetičnemu konceptu filozofije še najbližji in se je zato z njim največ ukvarjal. Za Anaksagora je um najvišji, ni pa vzrok: vzroke išče v fizičnih prvinah, kar je nesmisel, saj je vzrok nujno tudi tisto najvišje (*Phdn.* 97 B 8 – 99 D 3).

**274**

Duša bi – po Sokratovih besedah (*Phdn.* 99 D 4 in naprej) – lahko oslepela, če bi gledal »stvari« (τὰ πράγματα) neposredno, zato se je *zatekel* (pribežal, pobegnil) v logose, da bi prek njih opazoval resnico bivajočega. Tu so λόγοι takšne vrste pomoč, kot nam je podoba (εἰκῶν) sonca v vodi v pomoč pri opazovanju sonca. Ta primerjava ima seveda omejen doseg in njene neustreznosti ali možnega zavajanja se zaveda tudi Platon; lahko bi se namreč zdelo, da je opazovanje z λόγοι še prav posebej vezano na podobe in s tem na zaznavanje, morda celo še bolj kot opazovanje »fiziologov« (*Phdn.* 99 E 6 – 100 D 3). Kot pravi Gadamer v svojem spisu *Platonova dialektična etika*: »Govorica torej nikakor ni gola *podoba* (*Abbild*) bivajočega. In ko to drugo plovbo v logosih išče [sc. Sokrat/Platon] v temelju bivajočega namesto v neposrednem

<sup>24</sup> Z besedo »Sprache« ima seveda Gadamer v mislih grški λόγος; kot pri vsaki takšni redukciji pomenov antičnih grških besed se tudi tu izpostavljamo nevarnosti redukcije smisla logosa na zgolj govorico ali jezik. V tej luči je treba gledati tudi na Gadamerjevo tezo iz *Resnice in metode*, da je bit, ki jo lahko razumemo, jezik, »Sprache«.

<sup>25</sup> H.-G. GADAMER, »Platos dialektische Ethik«, v: *Griechische Philosophie I* (GW 5), Tübingen 1985, str. 52.



pogledu na svet, to ravno ne pomeni golega zadovoljevanja s podobo.«<sup>26</sup> Pri tej primerjavi vsekakor ne smemo preslišati določene ironije, s katero Sokrat vpeljuje prispodobe; gre namreč ravno za to, da se preseže neposredno zaznavanje podob, ki so vedno nekaj posameznega zaznavnega. »Logos, govornica in njeno razumevanje, nasprotno, ni takšna podoba.«<sup>27</sup> Logosi ravno niso nekaj zaznavnega, tako kot so to podobe. Kajti prav ta Platonov obrat »vodi k osvojitvi sfere nadčutnega«,<sup>28</sup> prav na tej točki namreč Platon vpelje »dokaz obstoja nadčutne in presežne (transcendentne) resničnosti«<sup>29</sup> oziroma idej. Vzrok oziroma temelj, ki ga išče, obstaja le v noetični, torej umski resničnosti.

Logos, kolikor je filozofski, se giblje prav na ravni idej in med idejami; še več, logos izreka skupnost idej, čeprav mišljenje išče razlike med njimi – Gadamer pravi: »Toda to je ravno pot logosa, da izreka sobit (Mitsein) enega eidosa z nekim drugim eidosom.«<sup>30</sup> So-bitje idej pomeni za človeka so-žitje (συζήτην *Sedmo pismo* 341 C) s »stvarjo samo«. Eden od grških izrazov, ki opisujejo to temeljno usmeritev hermenevtične drže, je tudi συμπάθεια kot so-občutenje razumevanja in druženje v zanosu videnja.<sup>31</sup>

#### 4. Meje filozofije

Toda ali so ideje že tisti najvišji vzroki, do katerih lahko pripelje druga plovba? Kaže, da ne ali vsaj ne nujno. Reale govori o dveh velikih etapah tega platonskega obrata: prva je odmik od fizičnega sveta in prehod v območje umskega, kjer gre za spoznavanje idej, druga pa se nanaša na Platonov nauk o počelih (in se seveda navezuje na teorijo o »nenapisanih naukih«). Pri tem se Reale po eni strani sklicuje na tisto mesto, kjer Platon zahteva postavljanje višjih in višjih »hipotez« (ὑπόθεσις), dokler ne najdemo zadovoljive (prim.

<sup>26</sup> *Isto*, str. 53.

<sup>27</sup> *Isto*.

<sup>28</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 64.

<sup>29</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 59.

<sup>30</sup> H.-G. GADAMER, »Plato als Porträtist«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991, str. 250.

<sup>31</sup> O tem gl. F. ZORE, *n. n. m.*, str. 17; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen <sup>6</sup>1990, str. 236, o povezavi med θεωρία in πάθος str. 129–130.

*Phdn.* 101 D 6–8), po drugi pa na omenjanje počela (ἀρχή), ki ga – kot pravi filozofi – ne smemo mešati s tistim, kar iz njega izhaja (E 1–2).<sup>32</sup>

Nizanje »hipotez« je omenjeno tudi v Platonovi *Politeji*; ravno zaradi nedosegljivosti prvega počela (»“nehipotetičnega” začetka«; ἀρχὴν ἀνυπόθετον; *R.* 510 B 7) je duša »prisiljena iskati iz “hipotez”« (ἐξ ὑποθέσεων; *R.* 510 B 5). Seveda »hipoteza« tu še ne pomeni samo nedokazane predpostavke ali verjetne trditve: »Ἐπὶθεσις« po Heideggru »pomeni to, kar drugemu že leži v temelju in je prek drugega vedno že prišlo na svetlo, tudi ko mi ljudje tega takoj in vedno posebej ne opazimo.«<sup>33</sup> Naloga filozofa pa je ravno v tem, da skuša to *opaziti*.

Navkljub večkrat poudarjeni odločilnosti in bistveni vezanosti logosa na filozofijo<sup>34</sup> pa je jasno, da se Platon zaveda meja logosa in meja človeškega spoznanja nasploh, kar v našem kontekstu pomeni, da obrat k logosom pomeni tudi ozaveščanje meja človeškega logosa.

**276** Sokrat in Platon seveda vesta, da človek po svoji modrosti ne dosega bogov: Sokrat že v *Apologiji* pravi, da je »zares moder bog«, »človeška modrost pa je vredna česa malega ali ničesar« (*Ap.* 23 A 5–7). Kje je potem mesto človeške filozofije? Z Gadamerjevimi besedami: »Človek je vezan na pot nenehnega posredovanja, ki ga Platon imenuje dialektika.«<sup>35</sup>

Primer takšne dialektike iz poznega Platona je tudi dialog *Parmenid*; toda tudi tam prva »hipoteza« govori prav o mejah logosa in človeškega spoznanja. Eno (τὸ ἔν) samo na sebi ni deležno časa, niti bitnosti (οὐσία), torej ni nikakršno bivajoče – ni ga niti toliko, da bi bilo Eno (prim. *Prm.* 141 E 1–2); v zvezi z njim niso možni niti ime niti logos niti ἐπιστήμη niti αἴσθησις niti δόξα (gl. *Prm.* 142 A 3–4).

<sup>32</sup> Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 153 in naprej; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997, str. 67 in naprej.

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen <sup>7</sup>1992, str. 35.

<sup>34</sup> Naj omenim le mesto iz *Sofista* (260 A 6 – B 2), kjer je med drugim rečeno: »... če pa bi nam bil [sc. logos] odtegnjen, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti«, in: »če bi bili oropani prav tega [sc. logosa], bi bili pač oropani filozofije...« (PLATON, *Sofist*, prev. V. KALAN, Maribor 1980, str. 211).

<sup>35</sup> H.-G. GADAMER, »Zur platonischen “Erkenntnistheorie”«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991, str. 335.

Platon pa je – kot zatrjuje tradicija – videl mejo logosa in števil<sup>36</sup> tudi v »neomejeni dvojnosti« (ἄόριστος δυάς); vendar je zanj meja logosa »v pogovoru (Gespräch)<sup>37</sup> vedno znova „nenadno“ („plötzlich“) prestopljena meja«. <sup>38</sup> Pri Platonu gre skratka za »dialektika, ki ve za meje logosa«. <sup>39</sup> Z drugimi besedami: filozofija že v samem pojmu – kot filo-zofija in ne σοφία – predpostavlja možnost prej omenjenega vmesnega »zasilnega pristanka«.

V čem pa je, navkljub tem mejam, smisel platonske metanoje? Giovanni Reale proti koncu svoje obsežne *Zgodovine antične filozofije*<sup>40</sup> ugotavlja *radikalnost* duhovne revolucije oziroma metanoje, ki jo zahteva misel skozi prisodobno spremembe načina plovbe. V skladu s tem tudi Realejeva teza o »tretji plovbi« stoji in pade z razsežnostjo duhovne revolucije, ki jo vpeljuje krščanstvo. Platonov projekt je radikalen ravno v zahtevi, da resničnost gledamo na nov način, z očmi duše, uma, razuma (τῆς ψυχῆς ὄψις, *R.* 7, 519 B 3; τῆς διανοίας ὄψις *Sym.* 219 A 3) – in ta nova razsežnost se nanaša na vse plati Platonove misli: teoretično, mistično-religiozno in politično.

Na ta Platonov obrat ne smemo gledati skozi prizmo sodobne ali tudi srednjeveške filozofije: »Kdor vzame beg v logose in διαλέγεσθαι resno, ne bo imel tu kaj početi niti s pojmom konceptualizma niti s pojmom realizma,«<sup>41</sup> kot pravi Gadamer.<sup>42</sup>

277

<sup>36</sup> »Platonski obrat (Wendung) mišljenja, „beg v logose“, je prvič pojasnil čisti „noetični“ karakter matematike« (H.-G. GADAMER, »Mathematik und Dialektik bei Plato«, v: *isto*, str. 299) – seveda ne le matematike v današnjem, ampak tudi v izvornem smislu: »Τὰ μαθημᾶτα pomeni za Grke tisto, kar človek v opazovanju bivajočega in v ravnanju s stvarmi ve vnaprej.« (M. HEIDEGGER, »Die Zeit des Weltbildes«, v: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main 1977, str. 78)

<sup>37</sup> Mišljeno je διαλέγεσθαι; tudi tu opozarjamo na nevarnost neposrednega enačenja platonske dialektike in dialoga s sodobnim pojmom dialoga.

<sup>38</sup> H.-G. GADAMER, »Plato als Porträtist«, v: *isto*, str. 252.

<sup>39</sup> *Isto*, str. 256.

<sup>40</sup> GI. G. REALE, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano <sup>8</sup>1991, str. 700–701.

<sup>41</sup> H.-G. GADAMER, »Zur platonische 'Erkenntnistheorie'«, v: *isto*, str. 331.

<sup>42</sup> Ta je v intervjuju z Realejem na vprašanje, če misli, da je »zadnji veliki danes živeči platonik«, nekoliko neskromno »z zadovoljnim nasmehom« odgovoril: »V določenem smislu...« Iz pogovora Realeja z Gadamerjem, »Platone scopritore dell'ermeneutica: un dialogo con Hans-Georg Gadamer« (1996), Appendice XI, v: G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997, str. 849.

## 5. Kaj je vprašanje po resnici?

Seveda pri umanjkanju hermenevtičnega posluha za »prvo plovbo« ne gre za osebno težavo Sokrata ali Platona, ampak za problem takratnega zgodovinskega dogajanja; na določen način, ki ga platonska filozofija vselej kritizira, so obrat k logosom naredili že sofist, čeprav samo v okviru izrekanja resnice kot posameznega vmesnega cilja. Notranja napetost med sofistiko in filozofijo, ki spremlja celoten filozofski tok, pa je osnovana prav na odnosu do resnice logosa.

Stvar hermenevtičnega posluha je namreč tudi, kako zazveni in izzveni temeljno filozofsko vprašanje, vprašanje po resnici. Sama formulacija vprašanja »Kaj je resnica?« je namreč vedno umeščena v določeno predrzumevanje ne le resnice, ampak njenega statusa nasploh. Sama vprašljivost resnice ima lahko različne implikacije: povsem drugače je to vprašanje zastavljeno pri Sokratu kot pri Pilatu, čeprav oba izhajata iz dejstva, da resnice nimata v »posesti«. <sup>43</sup> Tako imenovano »Pilatovo vprašanje« (»Pilatusfrage«) <sup>44</sup> ni izčrpalo svojega učinka v zgodovinskem dogodku pred 2000 leti, ampak je postalo ena izmed najbolj razširjenih hermenevtičnih drž. Gadamer v svojem spisu, ki ima naslov ravno *Kaj je resnica*, več kot upravičeno opozarja: »Nočemo si prikrivati, da vprašanje „Kaj je resnica?“ v tistem smislu, v katerem ga je postavil Pilat, še danes določa naše življenje.« <sup>45</sup> Določa ga namreč v tem smislu, da je temeljna δόξα našega vsakdanjega življenja.

**278**

Pri tem seveda ni sporno, da Pilat ne pozna resnice. Problematično je, da sploh nima posluha za resnico oziroma za vprašanje po resnici, da ga ta pravzaprav ne zanima, saj ne računa nanjo. Od tod izvirata njegova »nevtralnost« in »tolerantnost«, ob tem pa odigra zgodovinsko vlogo, ki jo – ravno nasprotno od hotene nevtralnosti in tolerance – opredeljujeta teža usodne odločitve in uboj Pravičnega. Tudi Sokrat sam ne pozna resnice (pravi, da resnico ve le Bog, ljudi pa želi Sokrat predvsem osvestiti za *vprašanje* resnice), tudi resnica, ki jo pozna krščanstvo (»jaz sem pot, resnica in življenje«, pravi Kristus), <sup>46</sup> je – kot

<sup>43</sup> Grški izraz za posest je οὐσία, kar v filozofiji postane tehnični termin za označevanje bitnosti, bistva; imeti resnico v posesti pomeni tako isto kot poznati bistvo resnice.

<sup>44</sup> Za »Pilatovo vprašanje« v *Svetem pismu* gl. Jn 18, 38: Τί ἐστὶν ἀλήθεια;

<sup>45</sup> H.-G. GADAMER, »Was ist Wahrheit«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen <sup>2</sup>1993, str. 44.

<sup>46</sup> Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Jn 14, 6).

rečeno – hkrati največji misterij, toda platonizem in krščanstvo si želita prek dialektike<sup>47</sup> ali *imitatio Christi* (»posnemanja« Kristusa) izostriti posluh za resnico, oba iščeta resnico.<sup>48</sup>

Pilatovska hermenevtika igra na najnižjo karto dejstva, da je resnica izmuzljiva; če torej prave resnice ni (ali pa obstaja več enakovrednih resnic), potem je tu vsakršen trud tako ali tako zaman. Tu gre za namerno zanemarjanje oziroma opuščanje lastnega posluha (češ da ni kaj slišati!), to pa je korak, ki ga ni naredila – vsaj v teoriji – niti sofistika kot največji nasprotnik filozofije. Sofistika se je zavezala vsaj vsakokratni resnici, vsakokratnim okoliščinam človekovega nahajanja, ki človeku umerjajo njegovo resnico<sup>49</sup> – tu bi lahko govorili o omejenem, »lokalnem« posluhu, ki ga je spreten sofist vsekakor potreboval.

Torej lahko rečemo, da je prav stvar hermenevtičnega posluha (*in* spraševalca *in* poslušalca), kako bo neko vprašanje zazvenelo in izzvenelo, zlasti če gre za vprašanje po resnici; od tega je namreč odvisen ves nadaljnji »uspeh« hermenevtičnega posredovanja. V tako zasnovani filozofiji je resnica transcende pri tem predpostavljena oziroma vključena v predrazumevanje – je temeljna vnaprejšnja sodba oziroma predsodek, brez katerega filozofija ni mogoča. Pri tem pa se postavlja vprašanje, kako takšen pred-sodek vpliva na samo hermenevtiko in njeno naravo. Takšno izhodišče namreč vnaprej pomeni zahtevo po hermenevtičnem posluhu in onemogoča ter v temelju spodbija tako sofistično kot pilatovsko držo. Ob tako zastavljenem vprašanju hermenevtične drže je tudi odločitev<sup>50</sup> za platonizem vnaprej določena kot edina »pravilna«.<sup>51</sup>

**279**

<sup>47</sup> Npr. prek dialektične »vaje« drugega dela Platonovega dialoga *Parmenid*.

<sup>48</sup> Od tod sicer izhaja tudi historično-razvojno pojmovanje resnice, čeprav pri sokratsko-platonskih izvorihi zadeva ni bila mišljena na tak način. Razvojni optimizem, kot ga izraža na primer Aristotelovo izvajanje v prvi knjigi *Metafizike*, namreč pozablja, da pomeni »pridajanje« k resnici tudi pridajanje k nesporazumom, ki so z njo povezani. – Tu se tudi ne spuščam v določene – sicer ne nepomembne – razlike med platonsko metafiziko in krščanstvom.

<sup>49</sup> Prim. Heideggrovo interpretacijo Protagorovega stavka *homo-mensura* v M. HEIDEGGER, »Der europäische Nihilismus«, v: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, str. 139 in 140.

<sup>50</sup> Brez pomena vsekakor ni tudi dejstvo, kako pomembno vlogo ima tu izbira (προαίρεσις), kar nas pripelje v območje praktične filozofije.

<sup>51</sup> Toda ali odločitev za platonizem (torej filozofijo) ne pomeni tudi pripuščanja »totalitarnosti metafizične hermenevtike«? Bi lahko rekli: totalitarnosti metafizike nasproti vsedopuščajočnosti (»anything goes«) pilatovstva? Morda pa je treba tu le razmejiti, kaj pomeni totalitarnost metafizike:

---

Kot se razumevanje dotika celotne človekove izkušnje sveta,<sup>52</sup> tako tudi problem svobode in »demokratičnosti« ni le zadeva politične izkušnje, ampak se – po Platonu – nanaša na celotno področje izkušenj človeka, torej na človekovo dušo; demokratična duša vsakič počne tisto, kar se ji ravno zahoče, morda se kdaj ukvarja celo s filozofijo (gl. *R.* 561 C 6 – D 7). Zato se tudi potencialna emancipacijska funkcija hermenevtike ne more vezati na osvobajanje od resnice: njena svoboda je duhovna svoboda, kot jo je v zgodovini svojega iskanja izpričal grški  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ ,<sup>53</sup> ne pa neobvezujočnost družbeno-kulturnih okoliščin. Če naj bo hermenevtika filozofska in naj njeno vprašanje po resnici ne bo le »Pilatusfrage«, mora iti pri njej ravno in v prvi vrsti za vzgajanje hermenevtičnega poslušca, torej za osvobajanje od poplittvene miselnosti časa kot najslabšega možnega hermenevtičnega *a priori*, ki interpretacijsko osvobajanje zavede v poljubnost in hermenevtično kakofonijo.

morda se nanaša zgolj na tisto, kar je dejansko metafizično in kar nam neprestano uhaja v pozabo, v fizično. V zvezi z vprašanjem odnosa metafizike, fizike in preseganja metafizike gl. Ž. PAVIĆ, *Metafizika i hermenevtika*, Zagreb 1997, str. 15–17.

<sup>52</sup> Gl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen <sup>6</sup>1990, str. 1.

<sup>53</sup> Gl. H.-G. GADAMER, »Zur Problematik des Selbstverständnisses«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen <sup>2</sup>1993, str. 127.

## LITERATURA:

- AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994.
- ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, prev. T. LADAN, Zagreb 1992.
- ARISTOTELES, *Nikomahova etika*, prev. K. GANTAR, Ljubljana 1994.
- ARISTOTEL – *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Oxford 1979.
- DIELS H. – KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Berlin <sup>5</sup>1934–1935.
- GADAMER, H.-G., »Mathematik und Dialektik bei Plato«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., »Plato als Porträtist«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., »Platos dialektische Ethik«, v: *Griechische Philosophie I* (GW 5), Tübingen 1985.
- GADAMER, H.-G., »Was ist Wahrheit«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen <sup>2</sup>1993.
- GADAMER, H.-G., »Zur platonischen "Erkenntnistheorie"«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen <sup>6</sup>1990.
- GOODRICH, W., »On Phaedo 96 a – 102 a and on the δεύτερος λόγοϋς 99 d«, *Classical Review*, št. 17 (1903), str. 381–484, in št. 18 (1904), str. 5–11.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975.
- HEIDEGGER, M., »Die Zeit des Weltbildes«, v: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main 1977.
- HEIDEGGER, M., »Platons Lehre von der Wahrheit«, v: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, M., »Der europäische Nihilismus«, v: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961.
- HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen <sup>7</sup>1992.
- HEIDEGGER, M., *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991.
- PAVIĆ, Ž., *Metafizika i hermenutika*, Zagreb 1997.
- PLATON, *Fileb*, prev. B. VEZJAK, Ljubljana 2000.
- PLATON, *Poslednji dnevi Sokrata: Apologija – Kriton – Faidon*, prev. A. SOVRÈ, Ljubljana 1955 in reprint 1988.
- PLATON, *Sofist*, prev. V. KALAN, Maribor 1980.
- Platonis *Opera I*, ed E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Oxford 1995.
- PLATONIS *Opera II–V*, ed. IOANNES BURNET, Oxford 1901, 1903, 1902, 1907 (in ponatisi).
- REALE, G., »Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero Greco in generale e di Platone in particolare«, v: AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994.
- REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano <sup>20</sup>1997.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano <sup>8</sup>1997.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica: IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano <sup>8</sup>1991.
- ZORE, F., *Obzorja gršiva. Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana 1997.