

O KRAJU FILOZOFIRANJA*

Θεός δε ανφρώπώ ού ηείγνυται
Platon, Simposion, 203a

39

V dialogu *Teajtet* Platon o izvoru filozofiranja pravi: »V posebni meri je filozofu lastna prav ta počutnost, namreč začudenost. Ni drugega začetka filozofije, kot je ta, in zdi se, da ni slabo izpeljeval porekla ta, ki je trdil, da Iris izhaja od Thaumanta.«¹ Mavrica, »hitra Iris«, kot jo imenuje Heziod, kot glasnica bogov povezuje zemljo z nebom, okrožje smrtnikov z onim nesmrtnih. Da pa do te povezave sploh pride, da so smrtniki prek znamenj in oznanil, ki jih zadevajo z neba, z nesmrtnimi vključeni v vsezajemajočo enotnost kozmosa, omogoča šele to, da obstaja nekaj takega, kakor je čudenje in začudeno-občudujoče motrenje. Šele v občudujočem vztrajanju pri onem čudo-vitem je

* Gre za avtorjev hrvaški prevod nekoliko dopoljenega predavanja *Der Ort des Philosophierens*, ki ga je v prvotni nemški različici imel 17. septembra 2001 na univerzi v Tübingenu, 24. aprila na univerzi v Jeni, v hrvaški različici pa 4. aprila 2002 na Filozofski fakulteti sarajevske univerze, nato pa še 10. maja 2002 v Ljubljani, na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermenevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

¹ Platon, *Theaet.* 155d 2–5.

smrtnik prost in odprt za pozorno razumevanje in sprejemanje mnogoterih in venomer raznolikih znamenj, ki mu jih pošiljajo bogovi.

Kaj Platon na tem mestu pravzaprav razume z besedo čudenje, *tò thaumázein*, čudenje, o katerem trdi, da ni nič drugega kot začetek in izvor (*arché*) filozofije, in sicer kot nekakšen »afekt«, kot strast in počutnost (*páthos*)? Morda sta naše lastno izkušanje filozofije, s tem pa tudi njej ustrezno resnično izvajanje, odvisna od tega, v kolikšni meri lahko usvojimo vsebino, izrečeno v teh treh ključnih besedah: *tò thaumázein*, *hé arché*, *tò páthos*, in to v platonskem, kar obenem pomeni, v strogo grškem pomenu.² Zdi se, da je zadeva tako odločilna, obenem pa tako zapletena in težko doganjiva, da bi najbolje storili, če bi se ji poskušali približati po stranski poti.

40 Mar ni tako, da enako kakor Platon govori tudi njegov največji učenec, Aristotel, namreč tam, kjer na začetku svojih raziskovanj iz okrožja »prve filozofije«, zbranih v knjigi z imenom *Metafizika*, uvodoma razodene svoj uvid v bistvo tistega, kar zanj pomeni »filozofija«? Tam je zapisano: » ... tako sedaj kakor tudi sprva so ljudje začeli gojiti modrost po zaslugi čudenja.«³ Kako Aristotel to začetno čudenje razlaga v nadaljevanju besedila? Kot začudenost nad dejstvom, da kaj ni na svojem mestu, da je torej *atopon*, in to v najširšem pomenu, od najbližjih vsakdanjih reči pa do dogajanj in pojavov na nebu, najprej tistih, povezanih s soncem in zvezdami, pa do »nastanka vsega«: »Kdor je v zagati in začuden, izhaja iz tega, da ne ve.« Iz tega Aristotel izpelje zaključek, da je tak človek začel filozofirati, da bi se izmaknil tej nevednosti, ki jo je videl.

Vredno je napora, spustiti se v iskanje vnaprejšnjih postavk, ki jih Aristotel tu molče uvaja v igro. Najprej, čudenje in začudenost enači s stanjem vseskozišnje *zagate*, natančneje *aporije* oziroma *umanjkanja sleherne uhojene in prehodne poti*, kar grška beseda *aporía* dobesedno tudi pomeni. Drugič, oboje razlaga kot nevednost (*agnoia*), ki jo je ta, ki začenja filozofirati, pri sebi opazil in prepoznal (*oietai*). Tretjič, tisto bistveno, iz čudenja izhajajoče filozofije pojasnjuje kot umaknjenje in izmaknjenje, dobesedno kot *beg* (*tò pheúgein*) iz tega stanja nevednosti.

Tako čudenje Aristotel v glavnem, če ne celo izključno, razume negativno, namreč kot stanje, ki ga v temelju prežemata manjkanje in nezadostnost in iz

² Prim. S. Matuschek, *Über das Staunen*, Tübingen 1991.

³ Aristoteles, *Metafizika A*, 982b 11 isl., nav. po slov. prevodu Valentina Kalana, Ljubljana 1999.

katerega se je nujno umakniti, takoj ko bi bilo to mogoče, tako rekoč v paničnem begu in za vsako ceno. Čudenje je torej tu, povedano v prisodobi, razumevano kot »hči nevednosti«, kakor bo to kasneje ubesedil Kant,⁴ ki je s tem povsem očitno na sledi pravkar orisane poti mišljenja. Izvorna »prizadetost« v čudenju je zaradi tega bega potlačena in zapuščena, še več, je – kakor to poudarja Aristotel – spremenjena v »tisto nasprotno in boljše«, namreč v pravo védenje kot védenje o vzrokih in razlogih. Kdor vé, se ne čudi več. Nasprotno, čudil bi se šele tedaj, ko stvar ne bi bila takšna, kakor bi na osnovi sedaj spoznanih vzrokov morala biti. Aristotel to pojasni ob primeru nesoizmerljivosti prekotnice s stranicama pravokotnega trikotnika. Na začetku se čudimo, da sploh obstaja kaj takega, kot je nesoizmerljivost, saj ne poznamo vzroka za to. Ko pa vzrok spoznamo in razumemo, bi se morali čuditi, če bi bilo kdaj drugače, namreč ko bi prekotnica bila s stranicama soizmerljiva.⁵

Pot k védenju Aristotel na začetku druge knjige Metafizike imenuje »dobro usmerjena pot« (*euporía*). Da pa bi se lahko pravilno napotili po njej, moramo najprej na temu odgovarjajoč in ustrezen način dospeti v pravo zagato (*diaporêsai kallôs*). Temu, ki je v taki zagati kot na nekakšnem brezpotju, se na neki način godi, pravi Aristotel, enako kot tistim, ki so zvezani, namreč ne more »kreniti naprej«. Spoznanje vzroka in razloga nečesa potem ni nič drugega kot razrešitev (*lýsis*) te aporiije, te brezpotnosti, namreč te zakrčenosti in zvezanosti, ta razrešitev pa omogoča zanesljivo nadaljnjo hojo: »Prejšnja dobro usmerjena pot je razrešitev tistega, kar je prej bilo brezpotno.«⁷

To, da smo v zagati, v brezpotnosti, je torej pogoj iz tega izhajajoče in s tem po tem omogočene zanesljivo usmerjene poti spoznanja. Da bi na to in takšno pot dospeli, velja najprej »na ustrezen način biti v brezpotnosti«. Kaj Aristotel misli s tem? Zdi se, da nam bo pri uvidu v pomen te *diaporêsai kallôs* pomagalo neko mesto iz Nikomahove etike.⁸ Na njem je aporiija opisana prav enako kot v mlajšem besedilu, prvi razpravi iz Metafizike, namreč kot zakrčenost, zvezanost in ujetost razuma, v kateri ta ni pripravljen ostati pri tistem, do česar je s sklepom prišel, obenem pa se tudi ne more premakniti naprej, saj še ni razrešil izhodiščnega položaja (*lógos*), ki ga je v to zagato privedel. Šele razrešitev

⁴ I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Akad.-Ausgabe, 2. zv., 94.

⁵ Aristoteles, *Met. A*, 983a 11 isl.

⁷ Aristoteles, *Met. B*, 995a24 isl.

⁸ Aristoteles, *Eth. Nic. VII*, 1146a21 isl.

aporije, kar Aristotel tu imenuje »najdba«, lahko osvobodi razum in ga požene naprej. Odločilno pa je to, da Aristotel na tem mestu o aporiji govori le kot o napačnem sklepu, kakršnega si namenoma izmišljajo in konstruirajo sofisti, da bi ga lahko predstavili radovednežem kot problem in nalogo, ki jo je treba rešiti. Razrešitev aporije torej tu pomeni odpravo varajočega videza sofističnih napačnih sklepov, v osnovi torej ni nič drugega kot ustrezen in pravilen logični postopek. Sicer pa pri Aristotelu na fenomen čudenja največkrat naletimo znotraj obzorja védenja in spoznanja. Tako na primer že v zgodnejši *Retoriki* čudenje povezuje z učenjem, še več, samo bistvo čudenja pojasnjuje kot poželenje za učenjem.⁹

Toliko za zdaj o Aristotelovem razumevanju čudenja, aporije in poti spoznanja.¹⁰ Ne da bi nam to bilo treba še dlje utemeljevati, lahko pripomnimo, da je treba prav iz *euporía*, o kateri tu razpravljamo – in to veliko bolj kot iz na prvi pogled bližjega *méthodos* – razbirati filozofski smisel one v novem veku absolutno postavljene metode, kakor se je razodela predvsem v zgodnjem Descartesovem fragmentu *Regulae ad directionem ingenii*¹¹ in kakor je potem svoj še posebno poudarjeni izraz dobila v nenehno ponavljanim Kantovem reku o »zanesljivi poti znanosti« iz predgovora k drugi izdaji *Kritike čistega uma*, v katerem je ta najjasneje in najpopolneje strnil tisto bistveno svoje filozofske namere.

⁹ Aristoteles, *Rhet. A 11, 1371a32*: *kai tò manthánein kai tò thaumázein hedù ós epì tò polý hen mèn gàr to thaumázein tò epithymeîn mathêin èstin.*

¹⁰ Komajda je treba opomniti, da je Aristotelova izkušnja spoznanja in vedenja še vedno tako rekoč neizmerno daleč od novoveškega prvenstva metode nad »predmetom« spoznanja in da njegovi opisi bistva in narave tistega vedenja, ki ga imenuje *theoria*, povsem nedvoumno pričajo o tem, da čudenje in občudovanje še vedno –navkljub pomembni novosti, da sta usmerjena tudi proti onemu naravnemu, spremenljivemu in smrtnemu – tvorita njegovo bitno počutnost. V ta namen zadostuje prebrati samo uvodna poglavja nejkovega spisa *O delih živali*, ki kulminirajo v stališču (De part. ani. 645a17): *èn pasi gàr tois psysikois enestí ti thaumastón*: »V vsem, kar je po naravi, je nekaj, kar izzove čudenje, tj. občudovanje.« Prim. D. Barbarić, *Grška filozofija*, Zagreb 1995, str. 221 isl. V tem delu je Aristotel razložen namenoma priostreno in nekoliko enostransko, in sicer predvsem glede na njegovo izrecno pretolmačenje izhodiščnega Platonovega stališča o čudenju, nato glede na dejstvo njegove izgradnje logično-metodičnega »organona« filozofije in na koncu glede na nadaljnjo »zgodovino vplivov« te izgradnje.

¹¹ Prim. D. Barbarić, »Filozofija kao sustegnuće«, v: isti, *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988, str. 55–86, in: D. Barbarić, *Filozofija racionalizma*, Zagreb 1997, str. 15 isl.

Še pomembnejše pa se zdi dejstvo, da je tu predstavljeno Aristotelovo razlaganje čudenja kot začetka oziroma izvora filozofije tako rekoč brez izjeme ostalo vladajoče in merodajno v celotni poznejši filozofiji.

V stoiški filozofiji je nezačudenost oziroma »čudenja rešeno razpoloženje duše« (*athaúmastos diáthesis tês psychês*), kakor se, denimo, izrazi Zenon,¹² opredeljeno kot najvišja stopnja modrosti in zadnji cilj filozofije. Še več, Plutarh gre celo tako daleč, da temeljno stoiško stališče »ničemur se ne čuditi« (*medčn thaumázein*), ki je v latinski različici *nihil admirari* s Ciceronom in Horacijem postalo pregovorno kot pravilna in najvišja opredelitev modrosti in blaženosti, pripiše samemu Pitagoru.¹³ V bistvu isto se dogaja pri Epikuru. V svojem pismu Herodotu, o katerem poroča Diogen Laertij, čudenje (*tò thámbos*), kakršno na primer izhaja iz soočenosti s pojavi, kot so spuščanje in dviganje zvezd, spreminjanje smeri njihovega gibanja, ali pa njihova zamračitev, razglašča za stanje, ki je v kar največji meri škodljivo in ki izzove strah, saj pri tem nismo zmožni priti do nikakršne rešitve, s tem pa tudi ne do uvida v zanesljivo urejenost tistega najvišjega, ki je edino, kar nas lahko zares umiri.¹⁴

Pri Spinozi je čudenje (*admiratio*) opredeljeno kot stanje (*affectio*) duha, oziroma kot njegova predstava (*imaginatio*), s katero si predstavljamo nekaj enkratnega (*aliquid singulare*), nekaj, česar prej še nikoli nismo videli. Zaradi te edinstvenosti in enkratnosti predstavljenega predmeta duh, medtem ko to motri, v sebi nima ničesar drugega, na motrenje česar bi lahko od motrenja tega predmeta prešel, tako da je prisiljen motriti le ta edinstveni predmet.¹⁵ V skladu s tem lahko čudenje opredelimo tudi kot predstavo stvari, v katero je duh *potonjen* (*defixa manet*) in motrenje katere ga *zadržuje* (*detenibur*), saj je ta enkratna (*singularis*) predstava za duha tako scela nova, da zaradi tega v sebi nima nikakršne povezanosti (*connexio*) le-te z drugimi predstavami.

Toda Spinoza vztraja pri tem, da ta potonjenost v motrenju enkratne nove stvari in zadržanost duha v njem, kar obenem pomeni izstavljenost te stvari iz reda vseh drugih (*distractio ab aliis*), ne izhaja iz nekakšnega pozitivnega vzroka,

¹² Stoicorum veterorum fragmenta coll. J. ab Amim, Leipzig 1903–05 (v nadaljevanju navajam kot SVF), frag. 239.

¹³ Plutarch, De recta ratione (Mor. 44b), ur. F. C. Babbit, London 1960, str. 236.

¹⁴ Diogen Laertius X: Epikur, Griechisch-Deutsch, Hamburg 1968, str. 64 isl.

¹⁵ Spinoza, Eth. III. Prop. LII isl.

temveč iz golega subjektivnega manka našega uvida v povezanost te stvari z drugimi, uvida, s pomočjo katerega bi našemu duhu na mah bil dan tudi vzrok prehoda od te predstave k neki drugi. Torej je tisto presenetljivo novo na kaki stvari, prav tisto, kar prekinja njeno povezanost z vsemi drugimi stvarmi, pravzaprav le subjektivno pogojeno. Spinoza izrecno trdi, da je predstava kake nove stvari, če jo gledamo na sebi, iste narave, kakor so druge predstave: *Rei itaque novae imaginatio in se considerata eisudem naturae est, ac reliquae*.¹⁶ Zato se v nasprotju z Descartesom, čigar preudarjanje o afektu čudenja (*admiration*) v njegovem poznem spisu *Strasti duše* je povsem očitno osnova teh Spinozovih razlag, ne nagiba k temu, da bi čudenje opredelil kot pravi in resnični afekt, ki bi kot tak nujno predpostavljal neki pozitivni vnanji vpliv, temveč ga razglašava za golo predstavo, torej za ono, v čemer ima duh izključno – ali pa vsaj predvsem – opraviti le s samim seboj.

44

Tudi ta aristotelovsko-stoiška temeljna smer razlaganja izvornega Platonovega stavka o čudenju kot izvoru filozofije, tako kot marsikaj drugega, kar je bilo bistveno za celotno predhodno filozofijo, do svojega težko presegljivega sklepa dospe pri Heglu. Kjer se Hegel izrecno ozira na stavek o čudenju, tega navaja izključno v njegovi aristotelovski različici. V tej zvezi omenja le Platonov opis Sokratovega aporetičnega postopanja, pri čemer aporije – le-to značilno prevaja samo kot »zmedenost« (*Verwirrung*) – ne vidi in ne razlaga tako kot Platon, namreč kot tisto, kar izhaja iz še izvirnejše in njej predhodne počutnosti čudenja. Hegel to zmedenost razume tipično novoveško, kot dvom, oboje pa kot prvi in začetni pogoj filozofije: »Učinek te zmedenosti je ta, da vodi k razmišljanju; to pa je tudi Sokratov cilj. Ta zgolj negativna plat je poglavitna. To je zmedenost, s katero mora filozofija nasploh začenjati in ki jo proizvaja za sebe samo; treba je dvomiti o vsem, treba je odpraviti vse predpostavke, zato da bi do njih ponovno prišli kot do tistega, kar je porojeno z umom.«¹⁷

Sámo čudenje nadalje razlaga kot prvo slutnjo duha, da narava, ki se mu najprej zdi tuja in ki mu vliva strahospoštovanje, v svoji notranji resnici ni nič drugega kot on sam, namreč misel, um in tisto obče: »Tako kakor je Aristotel rekel, da filozofija izhaja iz čudenja, tako iz tega čudenja izhaja tudi grško naziranje o naravi. S tem ni mišljeno, da se duh srečuje z nečim izrednim, kar bi potem

¹⁶ Spinoza, *Eth.* III. Def. 4 isl.

¹⁷ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, v: G. W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ur. E. Moldenhauer in K. M. Michel, Frankfurt na Majni, 18. zv., str. 466.

primerjal z obćim; saj razumskega nazora o pravilnem teku narave sploh še ni, s tem pa tudi še ni refleksije, ki primerja. Prav nasprotno, grški duh se čudi prav nad tistim *naravnim* narave; do nje se ne nanaša topo kot do nečesa danega, temveč kot do nečesa, kar je duhu na začetku tuje, obenem pa duh do tega goji sluteče zaupanje in vero, kakor da bi v sebi nosilo nekaj njemu prijateljskega in resničnega, nekaj, na kar se lahko nanaša pozitivno.«¹⁸

To sluteče zaupanje pa je lahko samo prva stopnica filozofskega spoznanja, ki jo je treba brž premagati. Je le prvi vzgib k dejanskemu, resničnemu mišljenju, ki je po Heglu lahko samo zapopadajoče in pojmovno. V nasprotju s tem pa je »čudenje brez pojma in njegov predmet je brez-umno«. ¹⁹ Zato se mora filozofsko mišljenje »povzdigniti nad stališče čudenja«. ²⁰ V popolnem soglasju s staro stoiško zahtevo *nihil admirari* tudi Hegel vedočega, torej človeka, »omikanega« v heglovskem smislu, opredeljuje kot tistega, za kogar kaj novega komajda lahko obstaja, oziroma bi lahko obstajalo: »Bolj ko je človek omikan, bolj živi, ne v neposrednem zrenju, temveč – ob vseh svojih zorih – obenem tudi v spominih, tako da vidi kaj malo zares novega, še več, substancialna vsebina največjega dela onega novega mu je že nekaj znanega. Enako se tako omikan človek zadovolji predvsem s svojimi predstavami in le redko občuti

¹⁸ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, nav. d., 12. zv., str. 288. Prim. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke*, 13. zv., str. 408 isl.: »Človek, katerega še nič ne čudi, še živi v toposti in poneumljenosti. Nič ga ne zanima in nič ni zanj, saj se sam za sebe še ni oddvojil in rešil od predmetov in njihove neposredne posamične eksistence. Kogar pa nič *več* ne čudi, ta celotno vnanjost motri kot nekaj, kar mu je postalo jasno – bodisi na abstraktno razumski način občečloveške prosvetljenosti bodisi v plemeniti in globlji zavesti absolutne duhovne svobode in obćosti –, s tem pa je predmete in njihov obstoj preobrazil v duhovni uvid samozavedanja vanje. Čudenje pa se, nasprotno, pojavlja le tam, kjer se človek, odtrgan od najneposrednejše, prve povezanosti z naravo in z najbližjim, čisto praktičnim odnošajem želje, pred naravo in njeno lastno posamično eksistenco duhovno odmakne ter sedaj v stvarih išče in ugleduje nekaj obćega, nekaj, kar je po sebi in kar obstane. Šele tedaj opaža naravne predmete; ti so neko drugo, a vendarle nekaj, kar mora biti za njega in v čemer skuša prepoznati samega sebe, namreč misli, um. Slutnja višjega in zavest o vnanjem sta namreč še nerazdvojeni, obenem pa med naravnimi stvarmi in duhom vendarle obstaja protislovje, v katerem se predmeti kažejo tako privlačni kakor tudi odbojni, iz tega občutja pa se, skupaj z impulzom, da bi se ga odstranilo, poraja prav čudenje.« Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke*, 10. zv., str. 255: »Zrenje je zato le *začetek* spoznanja. Na ta njegov položaj se nanaša Aristotelovo reklo, da se vse spoznanje začena s čudenjem. Ker pa ima subjektivni um gotovost, a le *nedoločeno gotovost* tega, da v objektih, ki imajo na začetku formo ne-umnega, prepoznavna samega sebe, mu stvar vliva čudenje in strahospoštovanje.«

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Werke*, 10. zv., str. 255.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke*, 10. zv., str. 255.

potrebo po neposrednem zrenju. Radovedna raja pa se nasprotno vedno zbira tam, kjer se lahko v kaj zija.«²¹ Takega človeka, kot to izpelje Hegel na nekem drugem mestu,²² nič več ne čudi, saj »celotno vnanjost gleda kot nekaj, kar mu je postalo jasno, s tem pa je predmete in njihov obstoj preobrazil v duhovni uvid samozavedanja vanje«.

V tej kratki filozofsko-zgodovinski rekapitulaciji smo želeli pokazati, da je in v kolikšni meri je poaristotelско razumevanje čudenja kot prazvora filozofije bistveno določala prav Aristotelova razlaga. Kot smo videli, se je pri Aristotelu filozofija prav z odločno odvrnitvijo od čudenja utemeljila in zgradila kot pot spoznanja, katere dokončna namera je celoto bivajočega zajeti in zaobjeti v meje celovitega obzorja teoretskega, praktičnega in poietičnega *védenja*.²³ Na to splošno zatrditev komajda lahko vpliva opazno Aristotelovo omahovanje v zvezi z natančnejšo določitvijo odnosa med »prvo filozofijo« kot *episteme theoretike* – v kateri se tisto, kar se je kasneje razločilo kot »ontologija« na eni in kot »teologija« na drugi strani, še uzira v svoji bistveni poenotenosti – in samo »modrostjo« (*sophia*) kot takšnim dopolnjenim in popolnim védenjem, ki bi v resnici lahko pripadalo in smelo pripadati le bogu. V našem kontekstu je bistveno to, da zgradnja filozofije kot načeloma vse zajemajočega procesa spoznanja sloni na predpostavki odprave in premagovanja začetnega čudenja, pri čemer se to čudenje izkuša in razumeva le in samo *negativno*, namreč kot nekakšen manko in nezadostnost védenja, preprosto kot *nevedenje*.

Mar to zares ustreza tistemu smislu, kakršnega ima reklo *tò thaumázein* izvojno pri Platonu? Ali pa je morda tako, kakor trdi neki izpričani in zaslužni poznavalec Aristotelove filozofije: »Ko Platon v *Teajtetu* govori o čudenju, misli na čudenje temu, da v redu čutnih stvari sploh kaj eksistira. Aristotel sicer govori v Platonovem jeziku, toda njegovo *thaumazein* je intelektualna radovednost, filozofija pa je zanj trezna analiza elementov biti.«²⁴

²¹ Isto, str. 262.

²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke*, 13. zv., str. 408.

²³ Prim. D. Barbarić, »Napomena uz pojam 'praksis' u Aristotela«, v: isti, *Preludiji*. Povijesno-filozofijske studije, Zagreb 1988, str. 19 isl.

²⁴ I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, str. 272. – Prim. str. 111: »Teajtet se ne čudi temu, da stvari zadobivajo svojo formo, temveč temu, da sploh kaj eksistira. Iz čudenja nad odnosom sveta stvari do sveta idej nastane filozofija. Pri Aristotelu pa ima čudenje drug smisel. Je ona prava jonska radovednost, užitek ob spoznavanju tega, kakšni so odnosi, kakšna je struktura stvari, kateri so *aitiai* in *archai* stvari in dogajanja. Tu spet opazimo,

Sprejmimo to napotilo in skušajmo to trditev preiskati s pomočjo nekega enotnega, čeprav v sebi trojno členjenega vprašanja. Platonova teza o čudenju kot začetku filozofije se glasi: »V posebni meri je filozofu lastna prav ta počutnost, namreč začudenost-občudovalnost. Nobenega drugega začetka filozofije ni, kot prav ta.« Preiskali bomo torej najprej to, kako je tu razumljen začetek, nato, kako je razumljena počutnost, na koncu pa še to, kaj v resnici pomeni samo čudenje.

To, kar tukaj na običajen in ustaljen način prevajamo kot »začetek«, se pri Platonu imenuje *arché*. Kaj je *arché*? Merodajno opredelitev tega izraza nam ponuja Aristotel na samem začetku njegovega še vedno v kar največji meri poučnega »besednjaka« filozofije, ki predstavlja vsebino knjige *D* njegove *Metafizike*. Tam je *arché* na splošno opredeljen kot »tisto prvo, od koder nekaj je, ali nastaja, ali se spoznava.«²⁵ Iz tega je očitno, da je enostransko, filozofsko nezadostno in zgrešeno tisto, kar se upoveduje v izrazu *arché*, razumevati v običajnem časovnem pomenu, namreč v pomenu takega začetka, ki je v nadaljnjem poteku procesa, ki se v njem začenja, enostavno zapuščen in tako rekoč ponižan v bistveno prevladano in odpravljeno preteklost. In zares je *arché* – ena od ključnih besed celotne grške filozofije, še posebno tiste zgodnje, tako imenovane predsokratske – Platonu zagotovo samo tak začetek, ki nikoli ne preneha biti začetek, ki se v celokupnem procesu, ki se z njim spočne, ohranja kot tisto, kar je enostavno najvišje in kar vsemu vlada in kar celo še na doseženem koncu ostaja začetek oziroma tisto prvo. Da bi res lahko doumeli ta pomen *arché*, ki je med drugim zvesto ohranjen v latinskem izrazu *principium*, bi morali vsekakor vzeti slovo od običajnega razumevanja časa, povrh vsega pa bi morali že v temelju drugače izkusiti in razlagati tudi celotni fenomen gibanja. Na tem mestu se moramo zadovoljiti le z napotilom na to, da je celotna velika tradicija filozofije »začetek« razumevala prav v tem poglobljenem smislu, o čemer priča med drugim tudi izredno lep Schellingov izrek: »Princip filozofije namreč ni tisto, kar je princip le na začetku, nato pa to preneha biti, temveč je princip povsod in venomer enako, na začetku, na sredini in na koncu.«²⁶

kako so pri Aristotelu in Platonu jezikovni simboli sicer isti, filozofska vsebina pa je še kako različna.«

²⁵ Aristoteles, *Met. D*, 1013a18.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, v: *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, ur. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, I/9, str. 215.

Če pa je z *arché* tako, kakor trdimo, potem čudenje ne sme nikoli biti brez ostanka ukinjeno v védenju, temveč mora celotno pot spoznanja od začetka do konca voditi in prežemati nenehno čudenje. Ta pot se ne sme končati v takem védenju, ki v sebi nima prav nič več čudenja, ne sme se torej umiriti v nika-kršnem *nihil admirari*, temveč je nujno, da je celo zadnje in najvišje védenje, in to predvsem prav takšno, v samem sebi obenem skrajno in najvišje čudenje. Seveda je tako čudenje vse prej kot gola radovednost, torej lažna in navidezna začudenost nad tem ali onim, ki neumorno išče vedno nova »doživetja«, da bi jih, komaj bi se jih dotaknila, takoj zavrгла v prepad pozabe in potem nada-ljevala svoje razvezano iskanje.

48

Preidimo k drugemu vprašanju. Tu z besedo »počutnost« [ugodenost] preva-jamo Platonov izraz *páthos*, pri čemer bi še primernejši prevod pravzaprav bila beseda »prizadetost« [pogođenost]. Tu gre namreč predvsem za neko doživetje in trpnost, za nekakšno dotaknjenost in zadetost, približno v onem smislu, ko pravimo, da nas nekaj »zadeva«. V vsakem primeru v tem izrazu in v zadevi, ki jo označuje, ne moremo preslišati nekakšne trpnosti, »pasivnosti«, kot je bilo tudi sicer v latinskem izrazu *passio* doseženo zelo primerno in zadevajoče posredovanje pomena grške besede. Zato je tem pomenljiveje, da v Aristotelovi različici izreka o čudenju o *páthosu* ni niti besede. Zakaj? Kot smo videli, Aristotel izhaja iz tega, da ima čudenje že v sebi samem moment samoosve-stitve, tega, da si postajaš svest lastne nevednosti. Toliko smo, po Aristotelu, že v čudenju na neki način in v neki meri »aktivni«. Tudi tedaj namreč razpo-lagamo s seboj in svojim stanjem ter oboje obvladujemo. To naše obvladovanje samega sebe pa se še okrepi, če se brž, ko se le da, odvrnemo od čudenja v smeri proti neomahljivo napredujoči poti spoznanja, na tej poti sami pa obvladovanje samega sebe končno velja kot edino, kar to pot bistveno določa. Da gre pri Heglu v osnovi za isto, se da zlahka razbrati iz njegovih prej navedenih izjav, še posebno iz razlage o slutnji duha, da sta umnost in duhovnost globlja resnica narave, ki se nam na začetku zdi povsem vnanja in toliko tudi tuja in strahospoštovanje izzivajoča, v čemer po Heglu, kot smo videli, tudi je pravo bistvo čudenja.

Nasploh lahko rečemo, da bi le težka bilo zavajajoče stališče, da je treba prav v ublažitvi, še več, v nevtralizaciji »patetičnega« razpoznavati bistveno obe-ležje poznoantične filozofije in skorajda vse filozofije, ki ji sledi. Zelo zgodaj, že pri Aristotelu, je bistvo *páthosa* v okviru »ontologije« umeščeno v okrožje tistega zgolj akcidentalnega, na tej osnovi pa je potem scela odločno preme-

ščeno na filozofsko obrobni področji retorike in poetike, kar je potem ostalo merodajno za celotno nadaljnje izročilo. Z usodnimi posledicami tega se potem od osemnajstega stoletja naprej bolj ali manj uspešno bori tudi na novo zasnovana »estetika«.

Po drugi strani Aristotel izvede še en poskus, da bi to vznemirjenje prinašajočo »pasivnost« *páthosa* razveljavil, in sicer tako, da njegovo bistvo umesti, če že ne neposredno v samo »aktivno« presodnostno dejavnost duše, pa vsaj nekam v njeno okrožje. V to smer nas na primer napoteva pomenljiva Aristotelova pripomba iz *Retorike*: »*Páthe* so tisto, zaradi česar se ti, ki so pod njihovim vplivom, spremenijo in glede svojih sodb odstopajo od samih sebe.«²⁷

Po Aristotelu se ta težnja povzemanja bistveno »pasivnih« *páthe* v aktivnost razsodnostne dejavnosti duha in tako rekoč njihovega premeščanja vanjo silovito nadaljevala, dokler ni bila hitro privedena do svojih skrajnih nasledkov v stoiški filozofiji. To, da so afekti v resnici sodbe (*tà páthe kríseis einai*), je postala ena od osnovnih opredelitev njihove filozofije.²⁸ Gibalnega vzroka neke človekove afektivne geste se na podlagi tega ne razpozna v samolastni pozitivni zmožnosti nekega vnanjega dogajanja ter v nenadnosti, nepričakovanosti, neobičajnosti, nepredvidljivosti njegovega navala in nastopa, temveč samo v takšni ali drugačni ustrojenosti aficiranega »subjekta«, ki ga stoiki značilno poimenujejo »tisto, kar vodi, vlada« (*tò hegemonikón*). S tem je bila že vnaprej načrtana pot poznejšega novoveškega preinterpretiranja »afektov« v pomenu imanentnih »stanj« (*affectiones*) zavesti, ki, denimo, povsem bistveno določa Spinozovo filozofijo, a ga na tem mestu ne moremo še dlje razvijati.

Iz vsega povedanega je jasno, da je treba »patetični« moment, ki ga Platon izrecno poudarja, ko govori o čudenju, jemati kar najresneje. Pri čudenju očitno ne gre predvsem za to, da uvidevamo svojo nevednost in se s tem tako rekoč sami od sebe, po svoji nameri in volji, podajamo na pot spoznanja in védenja. Brez dvoma se lahko dogodi tudi kaj takega in se tudi mora dogoditi. Toda vprašanje je, ali tudi tedaj vse to ne sloni na še globljem temelju. Zdi se, da je prav Platonovo »čudenje«, s katerim se tu nenehno ukvarjamo, treba misliti kot tak globlje umeščeni temelj, ali še bolje, netemelj, brezdno, namreč táko,

²⁷ Aristoteles, *Rhet. B* 1, 1378a19 isl.: *esti dè tá páthe di' osa metabállontes diaphérousi pròs tàs kríseis*.

²⁸ Prim. SVF III, 456; III, 459; III, 461; III 463.

ki sega tja, koder z nikakršno zmožnostjo in nikakršno oblastjo ne razpolagamo več sami s seboj, tja, kjer smo tako rekoč osvobojeni sebe, svojega jazstvenega in voljnega »sebstva«, in izpostavljeni v celostno odprtost čistega dogajanja.

Da bi lahko raziskali to našo domnevo, se vprašajmo, kaj je *tò tháumazein* pravzaprav pomenilo v grški jezikovni rabi pred Platonom. V ta namen se ozrimo na Homerjevo *Iliado* in navedimo dva primera. Prvi se nanaša na 24. spev, na mesto, kjer je opisano Ahilovo srečanje s kraljem Priamom, ki je prišel k njemu izprosit mrtvo telo svojega sina. To njuno srečanje je podano kot v celoti prežeto z vzajemnim *tháumazein*:

»Začudi Dardanec se Priam temu najprej, kako velik in silen bil je Ahil, po pojavi enak nebeščanom. Ahil pa Dardanca Priama gleda, čudeč se, ker mu lice tako je dobrotno in govor inako.«²⁹

Na drugi primer naletimo na začetku *Iliade*, ko se Atena izza hrbta približa Ahilu, da bi ga med njegovim preprirom z Agamemnonom odvrnila od pre-nagljenega dejanja:

50

»Stopi Pelidu za hrbet in prime za lase ga zlate, njemu samo se kažoč, a drugih ne vidi je nikdo. Osupne v čudu Ahil, se obrne in naglo spozna lik Palade Atene; oči ji gore v grozljivem sijaju.«³⁰

Če se na primer ozremo na nemški prevod *Iliade*, delo zaslužnega nemškega prevajalca Homerja Johanna Heinricha Vossa, bomo ugotovili, da se tisto, kar je v prvem navedku prevedel kot »čudenje« (*Erstaunen*), v drugem kot »osuplost«, »zaprepadenost« (*Erschrecken*), v grškem izvorniku glasi enako, namreč *thaumazein*. Nadalje, »nebeščani« (*Himmliche*) v Vossovem prevodu so v izvorniku enostavno »bogovi«. Torej tisto, kar Ahilu in Priamu vzajemno vzbuja čudenje, ni nič drugega kot bogolikost, ki jo vsak od njiju vidi v drugem. Kar zadeva drugi odlomek, pa je v njem čudenje povsem jasno in enoumno upo-

²⁹ Homer, *Iliada* 24, 629 isl. Naslanjamo se na Vossov nemški prevod: Homer, *Ilias*, ur. E. Schwarz, prev. J. H. Voss, priredil H. Rupe, na novo izdal in spremno besedo napisal B. Snell, Augsburg 1994.

³⁰ Homer, *Iliada* 1, 197 isl.

vedano kot edini primerni način, kako se približati vsakokrat nenadni pojavi boga.

In res, na izraz *tò tháumazein* ne naletimo le pri Homerju, temveč tudi sicer v zgodnji dobi grštva vedno, ko je beseda o božanskem, bodisi da gre za pojavljanje samih bogov bodisi da kaj smrtnega in zemeljskega nenadno zabliske in zasije v svetlobi božanskega. Tako je, denimo, tudi najvišji bog Zevs v Iliadi enkrat prikazan, kako sedeč na najvišjem vrhu traškega otoka Samos »poln čudenja« (*thaumázon*) motri silovito bitko med smrtniki pod seboj.³¹ Grško pesništvo zgodnjega obdobja je prepolno rekel, kakršni sta *thauma idésthai*, »čudovito je videti«, oziroma *thauma akousai*, »čudovito je slišati«. Prav to, da se najrazličnejša, sicer poznana nam »občutja«, kot so »presenečenost«, »osuplost«, »občudovanje«, »strahospoštovanje« itd. v *tò tháumazein* tako rekoč združujejo in stapljajo v eno, nam bistvo te svojske in morda enostavno edinstvene počutnosti danes naredi za nekaj skorajda povsem nedoganljivega. In vendar je težko še kje drugje tako avtentično izkusiti polno svojskost grškega odnosa do boga in onega božanskega.³² Na to na izjemno poučen in vzgibavajoč način, predvsem v zvezi s Homerjem, napoteva Bruno Snell:

»Človekovo občutenje pred božanstvom ni srh, tudi ne predvsem strašnost in grozovitost, pa tudi ne predvsem strahospoštovanje ali respekt, kar je vse blizu zoni in tisto božansko jemlje za strašnejše, kakor se to nasploh dogaja pri Homerju. Samo po sebi se razume, da se božanskega tudi ne dovezema s ponižnostjo ali ljubeznijo, to je šele krščansko. Svojsko občutenje, s katerim homerski ljudje sprejemajo in zajemajo božansko, ko jih to srečuje, je izrečeno v prizoru z Ahilom: [...] čudenje, začudenost, celo občudovanje – to je tisto, kar pri Homerju božanstvo vselej vzbuja v človeku. [...] Čudenje in občudovanje nista specifično religiozni občutji, tudi pri Homerju ne. Ta se čudi in občuduje tudi lepe ženske in silne junake, pa tudi večče zgotovljene naprave so 'videti čudovite'. To je občutenje, ki sega dlje, a prav zanj so bili Grki posebno dovezetni. Čudijo se in občudujejo stvari, ki niso radikalno tuje, ki so samo lepše in popolnejše od vsakdanjih. Grška beseda za čudenje in občudovanje, *thaumazein*, je izpeljana iz *theasthai*, kar pomeni 'gledanje'. Občudovanje je začudeno gledanje; ne prevzema celotnega človeka, tako kot srh. Oko podeljuje stvarjem distanco, predmete dojema kot objekte. Ko torej na mesto zone pred

³¹ Homer, *Iliada* 13, 12 isl.

³² Prim. Walter Friedrich Otto, *Theophania*, prev. D. Barbarić, Zagreb, Matica hrvatska 1998.

neznanim stopi občudovanje lepega, je ono božansko bolj daljno in bolj blizko obenem – ne nalega več tako tesno na človeka, ne podvrže ga tako neposredno svoji oblasti, obenem pa je naravnjše.«³³

Tò tháumazein torej pri Homerju ni gola radovednost, tudi ne prvi impulz brezpogojno napredujoče volje do vedenja. Izvorno v tem »občutenju« ni prav nič bistvenega nezadovoljstva in nezadostnosti, pred katerima bi se bilo nujno reševati z begom proti zanesljivi poti spoznanja. Nasprotno, to je prav »občutenje« neposredne so-dejavnosti v navzočnosti božanskega, pričujočevanja ob božanskem [pribivanja pri božanskem]. Ne vemo še, ali to velja tudi za Platona. Gotovo pa je, da je že v filozofiji po Aristotelu bil iz kompleksnega sestava tega *thaumazein* enostransko iztrgan le en sam moment, ki se je potem posamostalil in bil kot tak, prekrivajoč odrinjeno celoto, postavljen v ospredje. Beseda je o momentu tistega srh vzbujajočega strašnega, kar izziva zmedo in pretres. V poznejši jezikovni rabi Grkov mesto *thaumazein* vse pogosteje zaseda izraz *ekpleksis*, ki predvsem pomeni »zmedenost«, *perturbatio*. Tisto enostavno gledajoče pričujočevanje, ki je našlo izraz v *thaumazein*, se vse bolj izkuša kot človeku skrajno neugodna zvezanost in prevzetost, kot strašljiva nezmožnost gibanja po lastni volji in hotenju. Od tod izhaja tudi latinski prevod *stupor*, ki naj bi bil, poleg *admiratio*, prenaševalec smisla grškega *thaumazein*, s katerim pa je v resnici upovedan isti izvorni pomen, kot ga ima ustrezní nemški izraz *Staunen*, ki prvotno označuje »skrepenelost« in »togost«. Tako je na primer bilo v stoiški filozofiji že povsem samoumevno, da je treba nemir povzročajočo omamo kot posledico kakega čudenje vzbujajočega in nenavadnega vtisa brez nadaljnega razumeti kot eno od mnogih in različnih vrst in podvrst obče razumljenega *strahu*. Ni težko uvideti, da v vsem tem ni ostalo skorajda nič od izvornega Platonovega *thaumazein*.

Po drugi strani pa je poznejša Plotinova in neoplatonistična mistika, čeprav se v nasprotju z Aristotelom in celotno nanj naslanjajočo se tradicijo ni nagibala k temu, da bi začetno filozofsko čudenje brez ostanka in brezpogojno odpravila in prevladala v končnem, dopolnjenem in popolnem védenju, temveč je, nasprotno, tudi poslednji vrhunec spoznanja izkušala kot v popolnosti prežet z ekstatičnim čudenjem, to čudenje vendarle doživljala in razlagala scela enostransko, namreč edino v pomenu nekakšne »svete« zone in groze. Mimogrede

³³ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946, str. 47 isl.

povedano, v isti sklop vprašanj bistveno spada tudi vplivni nauk o »vzvišenem« pri Psevdo-Longinu, tako kot tudi njegovo poznejše razvitje in filozofska skle-nitev pri Kantu ter sedanja, postmoderna obnova le-tega pri Lyotardu.

Aristotelovo razlaganje Platonovega reka o *thaumazein* kot začetku filozofiranja se je po vsem povedanem izkazalo za v temelju vprašljivo. Čudenje bi moralo biti na začetku, v sredini in na koncu celotne poti spoznanja, in to kot tisto, kar to pot obvladuje in upravlja. Tudi tisti, ki ve, še več, prav ta pred vsemi drugimi, bi moral biti bistveno začuden. Kot smo videli, to čudenje samo ni nič drugega kot pri-čujoče gledanje tistega božanskega.

Kljub temu pa se zdi, da bi moral biti moment onega pomanjkljivega in nezadostnega, onega, kar išče in tudi zahteva ubeg k spoznanju prvih počel in vzrokov – torej moment, ki pri Aristotelu tako silovito pride v ospredje filozofiranja –, da bi torej ta moment moral biti vsaj kot možnost vsebovan že v Platonovem in predplatonskem *thaumazein*. Mar ne govori sam Platon v slav-nem dialogu *Fajdon* o »begu v logose«, ki je na neki način edina rešitev pred nevarnostjo, da popolnoma oslepimo v nezaslonjenem, neposrednem srečanju z venomer nerazločljivim in zagonetnim bivanjem stvari, njihovim nastajanjem in izginjanjem, rastjo in upadanjem? Mar ni v *Fajdonu*, pa tudi v *Državi* in mnogih drugih dialogih, za edini pravi vzgib k razumskemu spoznanju ravno tako razglasil prav tisto nelagodno zmedenost, ki prevzame dušo ob pogledu na ono, česar ta ne uspe zadostno določiti in razločiti od vsega drugega, namreč kot neko čvrsto zamejeno »to«? Mar je Aristotelov »beg iz nevednosti« zares tako neplatonski, kot se je dozdevalo v doslejšnji razlagi?

Nikakor se ne da zanikati, da za to, kako Aristotel razlaga Platonovo tezo o čudenju kot začetku filozofije, obstajata pomembno platonsko ozadje in pod-laga. Kljub temu pa je treba na tem mestu raziskovanja kolikor se le da močno zbrati pozornost in se osredotočiti na še tako neizrazite razlike. Morda bi v tem konkretnem primeru prav razlika, ki se zdi skorajda zanemarljiva, v sebi skrivala naznako mesta, na katerem se odločilno ne razhajata samo Platon in Ari-stotel, temveč tudi glavne možne poti celotnega filozofiranja.

Na sled te razlike morda še najlaže pridemo s primerjalnim preiskovanjem tega, kaj »aporija« pomeni pri Aristotelu in kaj pri Platonu. Kar zadeva prvega, smo že rekli, da aporijo sicer ima za pogoj napredujočega procesa spoznanja, a le za prvi pogoj, namreč takšen, da ga moramo že na začetku tega procesa

samega s pomočjo neke ugotovitve, »najdbe«, razrešiti, to pomeni odpraviti in prevladati. V skladu s tem aporijo Aristotel razume kot nekaj, kar se lahko pojavi le in izključno v okviru vsezajemajočega obzorja spoznanja in vedenja. Nekoliko priostreno bi lahko rekli, da aporija pri Aristotelu ni nič drugega kot metodična predstopnja razvitja logičnega sklepa.

Bistveno drugače pa je pri Platonu. Sicer se tudi pri njem pot filozofskega raziskovanja vedno začneja z aporijo. Toda v nadaljnjem toku spraševanja je nikakor ne puščamo za seboj in zapustimo v prid zanesljivih in trdnih, bolj ali manj zavarovanih postavk in predpostavk, nasprotno, z vsakim korakom sprašujočega iskanja postaja vse globlja in obsežnejša. Še več, Platon se ni pomišljal dopustiti, da se mnogi izmed njegovih dialogov končujejo v zadnji in najvišji aporiji, kar ne velja le za skorajda vse njegove zgodnje dialoge, temveč, denimo, tudi za *Parmenida*, osrednji dialog njegove zrele misli.

Po Platonu kot filozofi enostavno *smo* v aporiji. To temeljno določilo filozofske eksistence je v očeh Platona enkratno in neponovljivo utelešal njegov učitelj Sokrat. Zato si ta v *Menonu* o sebi dovoli reči: »Ni tako, da sem sam na zanesljivi poti in da samo druge speljujem v brezpotnost, temveč prav zato, ker sem v kar največji meri v brezpotnosti sam, s tem tudi druge spravljam vanjo.«³⁴ To stališče je treba čim natančneje premotriti. Kot pri Aristotelu sta tudi tu *aporía* in *euporía* jasno razodeti v svoji vzajemni zoperstavljenosti, vendar s to bistveno razliko, da Platon filozofirajočemu Sokratu s poudarkom *odreka* stanje *euporía*, torej stanje napredujoče poti raziskovanja, ki je zanesljivo in neomajno usmerjeno k cilju, popolnemu in dovršenemu vedenju. Sokrat, kot je živo prikazan v *Apologiji*, si lasti pravico le do »ljudske modrosti«, ki je v tem, da se ne verjame, da se ve, česar se v resnici ne ve. V skladu s tem se vodilno stališče celotne *Apologije* glasi: »Zares moder je bog [...]«, medtem pa »ima človeška modrost bore majhno vrednost ali bolje nikako«.³⁵ Zato se nenavadna Sokratova filozofska eksistenca mora izčrpavati v neumornem obhajanju tega in onega in v tavanju,³⁶ v nenehnem in vedno vnovičnem blodenju, iskanju in preiskovanju.³⁷

³⁴ Platon, *Men.* 80c8 isl.: *où gár euporôn autòs toùs allous poiò aporeîn, allà pantòs mallon autos aporôn outos kai toùs allous poiò aporeîn.*

³⁵ Platon, *Apol.* 23a5 isl. /Prim. Platon, *Apologija*, v: *Poslednji dnevi Sokrata*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1988, str. 58, op. prev./

³⁶ Platon, *Apol.* 22a6: *ten hemen planen.* /*Posl. dnevi Sokrata*, str. 56–57./

³⁷ Platon, *Apol.* 22a6: *periòn zetò kai ereunò.*

Toda mar to ne velja predvsem, če ne celo izključno, le za zgodnje Platonove dialoge, ki jih prav zato običajno tudi označujejo kot »aporetične« ali celo »sokratske«? Mar ni dobro znano dejstvo, da v poznejših Platonovih delih Sokrat bolj in bolj izstopa kot osrednji lik in kot tisti, ki vodi filozofsko raziskovanje? Mar ni opaziti, da v njih, npr. v *Sofistu* ali pa v *Državniku*, naletimo na povsem enoznačno upovedano visoko oceno metode in stroge metodike, na primer postopka diereze? Mar ne postaja sam Platon v starosti, denimo v *Timaju* in v *Zakonih*, na neki način vse bolj monološki in skorajda dogmatski? Mar ni navsezadnje prav on v svojih osrednjih dialogih, v *Državi* in *Simpoziju*, filozofijo prikazal kot edino, neprekinjeno in tako rekoč premočrtno proti svojemu cilju in koncu napredujočo pot spoznanja?

Takšne pripombe so gotovo v kar največji meri upravičene. Da bi nanje zares ustrezno odgovorili, bi morali interpretativno iti skozi celotno Platonovo delo, kar je na tem mestu seveda nemogoče. Zadovoljili se bomo le z nekaj naznakami, ki predvsem zadevajo zadnjega med pravkar omenjenimi govori.

Kako se torej naša trditev, da Platon filozofiranje v osnovi razume kot nenehno nastanjenost, vztrajanje v aporiji, torej v brezpotnosti, sklada z ono, v *Državi* in *Simpoziju* povsem enoznačno očrtano in prikazano potjo spoznanja, ki – potem ko jo spodbudi in požene začetna aporija – brez zastojev in odklonov napreduje k svojemu koncu in sklepu, ki ga predstavlja na koncu doseženi uvid oziroma blaženo in umirjeno motrenje tistega najvišjega?

Morda bi rešitev naše težave lahko iskali v pravilnem dojetju tega, kar se tu razumeva kot »pot«. Zakaj smo smisel grške besede *aporía* tako nenavadno, skorajda izzivajoče poskušali približati prav z izrazom »brezpotnost«? Najpoprej iz povsem enostavnega razloga, namreč zato, ker ta grška beseda tudi nič drugega ne pomeni. Razen tega pa tudi zato, ker sam Platon, kot smo videli, besedi *aporía* v svojem besedilu s poudarkom postavlja nasproti besedo *euporía*, torej približno nekaj takega kot »uspelo potovanje«. Na nekem še posebno pomembnem mestu v dialogu *Teajtet* pa ji izrecno postavlja nasproti tudi sam *póros*, torej enostavno »pot«. Ostane nam še, da preiščemo – je rečeno tam –, ali je še mogoče najti kak *póros* iz vseskozišnje brezpotnosti, v kateri je zastalo naše raziskovanje.³⁸ V kolikšni meri in v katerem smislu *póros* v tem celotnem sovisju pomeni prav »pot« in nič drugega?

³⁸ Platon, *Theaet.* 190e8–191a6.

Izmed štirih grških besed za tisto, kar mi imenujemo pot, se je prav beseda *póros* uporabljala najbolj redko. V dveh drugih, namreč tako v besedi *hodós*, ki je bila najpogosteje uporabljana beseda tega semantičnega okrožja, kakor tudi v besedi *pátos* se jasno razodeva in prihaja na plan izvorni pomen »poti«. Tu namreč ni mišljena že zgotovljena, obstoječa, pred nami ležeča pot, temveč prej možnost hoje, stopanja in prodiranja. Tudi četrto besedo, ki pripada temu jezikovnemu okrožju, namreč *kéleuthos*, čeprav se je njen pomen že v *Iliadi* razvil v oznako za že zgotovljeno, pred nami ležečo »pot«, izvorno vendarle odlikuje eminentno *verbalni* pomen, ki bolj napotuje v smer nastajanja poti, kar je razvidno tudi iz njene etimološke povezanosti z grškimi besedami *kéles*, *keleúo*, *kéllo* in latinskima *celer*, *excello*, ki vse razodevajo en sam skupni osnovni pomen v smislu »rinjenja«, »poganjanja«, »prehajanja v (hitro) gibanje«. ³⁹

56

Pri izrazu *póros* pa še posebno bije v oči skorajda neizčrpno bogastvo njegovih izpeljank. Ena od njih – seveda ob *aporía*, iz katere smo pri naši raziskavi tudi izhajali – je glagol *peiráo* v pomenu »poskušati«, s čimer se potem povezuje tudi *empeiros*, torej »biti preskušán« oziroma »biti izkušen«, skupaj z latinskimi *peritus*, *experior*, *periculum*. Na podlagi razširitve osnove z *a* potem nastanejo še druge sorodne besede, na primer *péra*, »naprej«, *péran*, »po oni strani«, *péras*, »konec« oz. »meja«, pa tudi *apeiron*, »brezmejno«, itd. Iz istega razširjenega korena izpeljujejo celo besedo *prátto*, ki nam je še danes blizu prek besed »praksa« in »praktičen«.

Vse to smo navedli le s tem namenom, da bi preprečili preveč lahkotno in hitro enačenje pomena *póros* z utrjeno, že obstoječo »potjo« kot predmetom. V *póros* se izreka samo *možnost* poti, odpiranje oz. natančneje utiranje, prebijanje poti. Koren te besedne družine je indoevropski *per-, elementarna jezikovna gesta, ki približno upoveduje pomen našega predloga »skozi«.

Tako razumljena beseda *póros* predvsem pomeni nek preboj, priviranje in prebijanje, neki izhod, prehod in prehajanje. Šele izpeljana iz tega, ta beseda upoveduje tudi smer gibanja, potovanja in nazadnje tudi samo pot. Grki so se na to temeljno svojskost *izhoda* in *prehoda*, mišljeno in upovedano v besedi *póros*, že zgodaj odzvali tako, da so v njej zaslišali tudi splošni pomen »sred-

³⁹ Prim. O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.

stva« in potem tudi »prebitka« ter nazadnje »bogastva«. Mitološko razložen kot sin boginje vednosti in napolilnega naveta (*Mêtis*), je *Póros* hitro postal mitska »personifikacija« dobitka, bogastva in obilja, tesno povezan z umetjem in umetelnostjo (*téchne*), torej z večšino, zvitostjo in spretnostjo (*mechané*). In kar je še pomembnejše, skupaj s *he Aisa* ga je špartanski zbarski lirik Alkman že v drugi polovici sedmega stoletja pred Kristusom označil kot eno izmed dveh najstarejših oziroma najprevzvišenejših božanstev. Po vsej verjetnosti *Póros* že tu pomenja nekaj takega kot »odprto možnost«, »dostopnost« in »prehodnost«, medtem ko je bila *he Aisa*, kot kaže, mišljena kot povsem zaprta, nedostopna in neobvladljiva usoda. Zdi se, da je Alkman iz te pranasprotnosti želel izvesti celoto vsega bivajočega.⁴⁰

Le čemu tako izčrpno bajamo [pripovjedamo] o tem božanstvu z imenom *Póros*? Je zadosten razlog za to dejstvo, da je osrednji lik ene izmed najstarejših ohranjenih grških kozmoloških spekulacij? To bi le stežka zadostovalo. Vendar je za nas odločilnega pomena to, da taisto božanstvo srečamo tudi v tistem Platonovem dialogu, v katerem je podal svojo najintimnejšo izkušnjo živega filozofiranja, namreč v *Simpoziju*. V njem se *Póros* pojavlja kot oče Erosa, ta pa je v tem dialogu jasno orisan kot idealno utelešenje filozofa. Erosova mati je Penija, namreč uboštvo, revščina, potreba in večna nezadostnost. Kot potomec takih staršev je Eros scela dvojno bitje. Po materi je nasledil to, da je vselej siromašen in v kar največji meri potreben, za vedno brez doma, zaščite in prebivališča, izstavljen v tisto odprto in negotovo. Po drugi strani pa je od očeta podedoval to, da nenehno išče prebitek in dobitke, kot spreten, več in zvit podjetnež. Toda ti dve nasprotni si temeljni značilnosti njegovega bitja v njem nista enostavno ena ob drugi, časovno druga od druge ločeni, tako da bi se ena pojavila po drugi in jo zamenjevala. Tisto čudežno, čudovito in osupljivo njegove najgloblje ambivalentnosti je prav to, da obe njegovi bistveni značilnosti nenehno učinkujeta hkrati. Tako je Eros enkrat v polnem razcvetu in živi v preobilju, potem pa takoj, še istega dne, ponovno umre, nato pa je brž spet znova priveden v življenje. Tako pravzaprav ni niti v brezpotnosti vseskozišnjega pomanjkanja niti na zanesljivi poti napredovanja in pridobivanja, temveč je nenehno samo vmes, med uboštvom in blaginjo, med smrtnostjo in nesmrtnostjo, med nevednostjo in modrostjo.⁴¹

⁴⁰ Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976 (3. izdaja), str. 183 isl., 290 isl.

⁴¹ Platon, *Symp.* 203b1 isl. /V zvezi s to in naslednjo opombo prim. Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, zbirka Kondor, Ljubljana 2002, prev. G. Kocjančič, str. 195–198., op. prev./

Erotski filozof torej nikoli ne more postati modrec, oziroma tisti, ki absolutno ve: »Nobeden od bogov ne filozofira niti si ne želi, da bi postal moder, saj je že moder. In tudi nihče drug, če je moder, ne filozofira.«⁴² Po drugi strani pa filozof prav tako ne ostaja pri popolni nevednosti, ki same sebe kot take sploh še ni prepoznala in sprevidela. Takšna nevednost je namreč lastna človeku vsakdana, ki je »sebi zadosten« in ki zato – saj je prepričan, da v svojem bitju ni pomanjkljiv in uboren – ni gnan po nikakršnem védenjskem hrepenenju. Od njega se erotski filozof razlikuje po tem, da vé za vso potrebnost svojega bitja, za globoko nevednost, v kateri je, ravno s tem samospoznanjem pa je izstavljen v nelagodno odprtost popolne brezpotnosti. Prav od te pa sta povsem oddaljena oba, tako tisti, ki nič ne sluti o svoji temeljni nevednosti in se zato, ne da bi dosti omahoval, giblje po običajnih in utrjih poteh, prehodih in stezah vsakdanjega življenja, kakor tudi tisti, ki je prevzetno zaverovan v svoje namišljeno védenje. Nobeden od njiju nima resnične izkušnje o tem, kaj pomeni, ko enostavno moraš zapustiti vse uhojene človeške steze in pota.

58

Samo pravi filozof prebiva tam, kjer ni mogoče prebivati, na brezpotju. Mar ni med drugim že pri Parmenidu »vedoči mož« prikazan kot tisti, ki sicer »hodi mimo vseh človekovih prebivališč«,⁴³ vendar se je sam podal na pot, ki je »daleč od običajnih potov ljudi«?⁴⁴ Na tem mestu lahko še enkrat omenimo Schellinga, ki je prav to najnotranjše temeljno izkustvo filozofiranja tako kot malokateri drugi pripeljal do ustreznega izraza: »V temelj samega sebe je prispel in celotno globino življenja je spoznal le tisti, ki je nekoč vse zapustil in bil tudi sam od vsega zapuščen, tisti, pred katerim je vse poniknilo in ki je sebe ugledal samega s tistim brezkončnim: velik korak, Platon ga je primerjal s smrtjo [...] Kdor želi resnično filozofirati, mora biti prost vsakega upa, vsakega prizadevanja, hrepenenja, mora nič ne hoteti, nič ne znati, mora se počutiti povsem gol in uboren, zato da bi lahko dobil vse. Težak je ta korak, težko se je, tako rekoč, posloviti še od poslednje obale.«⁴⁵

To popolno zapuščenost, vseskozišnja brezpotnost mora izkusiti vsak, kdor hoče resnično filozofirati. Še več, prav ta brezpotnost tvori dejansko podlago in ozadje začetne počutnosti čudenja, o kateri ves čas govorimo. V resničnem čudenju nas nenadno zadene povsem nerazložljivo, neutemeljivo, nepričako-

⁴² Platon, *Symp.* 204a1 isl.

⁴³ Parmenides, DK 28 B 1, 3: *katà pánt' aste.*

⁴⁴ Parmenides, DK 28 B 1, 27: *he gàr áp' anthrópon éktòs pátou estín.*

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, nav. d., str. 217 isl.

vano, presenetljivo dejstvo, da se tudi v popolni brezpotnosti še vedno kaže neka poč, neki prehod in neka pot, namreč to, da je sploh – če si pomagamo z znamenitim reklom Leibniza in Schellinga – bivajoče in ne raje nič. Tisto najgloblje v čudenju oziroma občudenosti je »mejno izkustvo« neodločenega nihaja med biti in ničem. V tej zvezi nikakor ni naključno, da je na primer Heidegger v *thaumázein* razpoznal prav tisto, kar je sam na lastni poti izkusil in mislil kot dogajanje »ontološke difference«: »V čudenju se umaknemo [...] Tako rekoč odstopamo pred bivajočim – pred tem, da jč in da je tako in ne drugače. Čudenje pa se tudi ne izčrpa v tem odstopu pred bitjo bivajočega, temveč je, prav kot to odstopanje in umaknjenje, obenem pritegnjeno in skrajša zvezano po tem, pred čimer se umika. Tako je čudenje raz-položenje, v katerem in za katero se odpira bit bivajočega.«⁴⁶

Ni splošne poti filozofije. Vsakokrat posamična pot filozofiranja se odpira in godi le s tem, da po njej resnično gremo, to pomeni, da jo izkušamo, tako kot to upoveduje globokosmiselna nemška beseda »Er-fahrung«. Mimogrede povedano, prav zato je Platon pisal dialoge, ne pa razprav. Vsaka posamična pot živega filozofiranja pa vedno izhaja iz onega brezpotnega in tudi končuje se v njem. Odprti »prostor« žive soigre tistega brezpotnega in posameznih poti, ki vsakič drugače privrejo iz njega in vodijo vedno drugam, da bi se potem spet stekale nazaj v tisto, od koder so pritekale, ta »prostor« bi morda lahko označili kot »kraj«, v pomenu nekega čudežno poljočega okrožja, ki se iz sebe prosto širi in razprostira ter se ponovno umika, zbira in uvira vase. To okrožje ni nič drugega kot dogajanje onega velikega »vmes«⁴⁷ (*metaxy*), v katerem se spreveda, poihrava in odigrava erotično, tj. demonsko bistvo filozofije, venomer v sredini med nevednostjo in modrostjo, zemljo in nebom, smrtnim in božanskim.

O tem, da filozofirajočega človeka iz okrožja tega živega »vmes« ne pripelje niti najdaljnosežnejša pot, je več kot jasno znamenje zapustil Platon v *Sim-*

⁴⁶ M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956, str. 26.

⁴⁷ O tem »vmes« govori tudi Heidegger v svoji ekstenzivni in obvezujoči interpretaciji *thaumazein* v predavanjih iz let 1937/38: M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie (GA 49)*, Frankfurt na Majni 1984, str. 162 isl. Prim. str. 168: »V neodločenosti kam, je čudenje v nekem *vmesju*, med tistim najobičajnejšim, bivajočim, in njegovo neobičajnostjo, tem, da ono 'je'. To 'vmes' se šele s čudenjem osvobaja in sprošča kot 'vmes'. Čudenje – razumljeno tranzitivno – s seboj prinaša pojavljanje običajnega v njegovi neobičajnosti. Neodločenost med neobičajnostjo in običajnim ni nenapotenost, saj čudenje kot takšno sploh noče kake poti, temveč mora otvarjati in zasedati prav to 'vmes', ki krati vsaki 'kam'.«

poziju. Mukoma vzpenjajoč se, filozof tudi na koncu svoje erotične poti dospe le do tega, da ostaja čudežen pred povsem enkratno čudežno naravo lepega, ki jo tam nenadoma uzre.⁴⁸

»Le do tega« – smo pravkar rekli. Toda kakšno neizčrpno bogastvo filozofije je shranjeno v tem varljivem »le«! Naj to razmišljanje sklenemo z izrekom, polnim globoke starčevske modrosti, iz Goethejevega pogovora z Eckermannom dne 18. februarja 1829: »Tisto najvišje, do česar človek zmore dospeti, [...] je čudenje, in če ga prafenomen napelje k čudenju, mora biti zadovoljen: več od tega mu ne more ponuditi, česa več od tega pa mu v njem tudi ni treba iskati: tu je meja.«⁴⁹

Prevedel Samo Krušič

BIBLIOGRAFIJA:

Aristoteles: *Aristoteles opera editit Academia Regia Borussica*, Berlin 1931-1879, Graz 1995.

Barbarić, D.: *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988.

Barbarić, D.: *Grčka filozofija*, Zagreb 1995.

Barbarić, D.: *Filozofija racionalizma*, Zagreb 1997.

Becker, O.: *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.

Bury, R. G.: *The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, Cambridge, pretisak 1973.

Diogen Laertius X: *Epikur, Griechisch-Deutsch*, Hamburg 1968.

Düring, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966..

Eckermann, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. F. Bergmann, 1981.

Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976.

Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main.

Heidegger M.: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956.

Heidegger, M.: *Grundfragen der Philosophie (GA 49)*, Frankfurt am Main 1984

Homer: *Ilias*, hrsg. von E. Schwarz, Übersetzung J. H. Voß, Bearbeitung H. Rupé, Neuausgabe und Nachwort B. Snell, Augsburg. 1966.

Kant, I. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Akad.-Ausg.

Matuschek, S.: *Über das Staunen*, Tübingen 1991.

⁴⁸ Platon, *Symp.* 210e3 isl.:

⁴⁹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ur. F. Bergmann, 1981, str. 298.

Otto, W. F.: *Theophania*, Zagreb 1988

Platon: *Platonis opera*, izd. J. Burnet, Oxonni 1972.

Plutarch: *De recta ratione*, ed. F. C. Babbit, London 1960.

Schelling, F. W. J.: *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, u: F. W. J. Schellings Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart.

Snell, B. : *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946.

Spinoza, B. de: *Opera – Werke*, Darmstadt 1967.