

Andrina Tonkli-Komel

O PREMAKNJENOSTI FILOZOFIJE

Okrog entuziazma in ironije pri Platonu

»... A morje Jemlje pomnjenje in ga daje,
In tudi ljubezen marljivo priklepa oči,
Kar pa ostaja, ustanavljajo pesniki.«

Hölderlin, *Spomin*¹

Platon je pesništvo izgnal iz »svoje države«, dokler se ne najde razlog za njegovo vrnitev. S tem razvpitim miselnim odlokom² in s svojo *Državo* nasploh vzbuja še danes dobro mero tiste prave zamere tako pri pesnikih kot pri demokratično »mislečih«, včasih pa morda celo nekaj ciničnega odobravanja pri kritičnih intelektualcih, ki si tu pa tam kaj privošči. Vendar pa je v Platonovem nasprotovanju pesnikom polno nevarne dvoumnosti; navsezadnje so taki (s pravičnostjo in njenim manjkanjem) prizadeti pesniki in ciniki prav ti, ki nam jih je Platon ravno zapustil, kot bi rekel kakšen Nietzsche. Če hočemo presojati

¹ Lirika 41, s.96–98.

² Ki pa ravno v tej nezaslišanosti ni nov; Heraklit npr. se v svoji nerazumljivosti ne zdi nič strpnejši, ko trdi: »Homer zasluži, da bi ga s palico pognali iz agonov, prav tako Arhilohos.« (Diogen Laertius IX1 – DK 22B42.) Po drugi strani pa tudi pesniki, predvsem v komedijah, niso varčevali z bodicami na račun filozofov, kar navaja Platon kot dokaz, da med filozofijo in pesništvom obstaja že star spor, ki ga je on potemtakem samo končal.

Platonovo odločitev, bi morali tako najbrž res, kot pravi Gadamer, najprej razumeti tisto merilo, s katerim se tu meri in zavrača pesniški stan: »Razumeti pomen in upravičenost te Platonove kritike pesnikov je morda najtežavnejša, za samozavedanje nemškega duha najtrša naloga, ki mu jo zastavlja soočanje z duhom antike.«³

Vsa pesniška umetnost je po Platonu – »kot vemo« – oponašanje, posnemanje; toda pesnik ni niti pri tem, kar posnema, niti pri sebi, ne izhaja iz svojega vedenja, ampak iz božanskega navdiha tako kot jasnovidci in preroki. S tem dobi samo posnemanje kaj nenavaden smisel, sokratsko preizkušanje pesnikov pa se znajde v neki čudni zadregi: v pesniškem govoru bi se lahko skrival pravi odgovor na vprašanje, ki se zastavlja, čeprav pesnik tega ne ve in pred vprašanjem odpove.

6 V *Fajdru* (320c) tako Sokrat meni, da bi bil neumen, če ne bi verjel temu, kar pravijo pesniki (da je baje dekle ugrabil Boreas, bog s severa) in bi govoril kot pametneži (da jo je sunek severnega vetra sunil s skalovja). Sam o tem seveda »nič ne ve« in ne utegne pametovati, sledi namreč zahtevi delfskega prerocišča in se mu zdi smešno, da bi se menil za drugo, če še sebe ne more spoznati. S to prepoznavno sokratsko samospoznavno držo se ustanavlja neka nova prisebnost – tako se zdi –, h kateri se še danes s pridom zatekamo. Ta prid bi tu opustili; Platonovemu *Fajdrosu* bi najprej sledili zato, da bi se primaknili nekoliko bližje temu, kar naj bi ravno spravljal iz sebe v entuziazmu (in sprevrčalo v ironiji). Te, ki Platon s Sokratom tu – no, ne ravno izžene – recimo raje, ne najde z njimi dialoga, niso pesniki, ampak ti, ki so za pesnike prepametni.

Sokrat zavrne »kmečko pamet« (*agroiko tini sophia*) (Phdr. 229e), da ima prednost »tisti, ki ne ljubi, pred onim, ki ljubi, ker je eden pameten in trezen (*sophroneî*), drugi pa trčen, nor, blazen – obseden (*mainetai*)« (ibid. 244a sl.). Ko bi bilo res, da je »blaznost zlo« (*mania kakon*), pravi, »bi bilo to prav govorjeno, tako pa nastanejo največje dobrine iz blaznosti« (*ta megista ton agathon – dia manias*), ki jo deli božja naklonjenost. »Kajti prerokinja v Delfih in svečenice v Dodoni so v blaznosti posameznikom in skupnosti v Heladi naredile veliko dobrega, pri zdravi pameti pa malo ali sploh nič.« (Ibid.) Lepša je blaznost, ki je od boga, kot preudarnost zdrave pameti, ki je človeška. K

³ Gadamer, »Platon in pesniki«, Nova revija 223–224, 2000, s. 133.

temu »prepričanju starih« se vrne Sokrat v nekem poletnem poldnevu na bregu reke Ilisos, potem ko jo je že hotel prestopiti, pa ga je zadržal glas njegovega *daimoniona* (spomnil ga je namreč na božanskost Erosa, o katerem je tekla beseda).

Rajši nor kot pameten, če bog da, torej? S kakšno »razpuščenostjo duše« in kako »globoko odprtostjo sveta« (kot pravi Fink⁴) nas tu pogovarja Platon in ali o njej sploh lahko preudarjamo s to »brezupno trezno suhoparnostjo«?

Dve vrsti manije sta, ena izhaja iz človeške bolezni, druga iz božje »spremembe« (*exallages*) (Phdr. 265a) običajnega zakonitega stanja. Ta sprememba je *premaknjenost* v smislu zapuščanja, dviganja ven iz običajnosti. Deli se po štirih bogovih v štiri dele. Mantika, preroška, prihaja od Apolona, telestika, posvetitvena, od Dioniza, pesniška od Muz ter ljubezenska, erotična, od Erosa: premaknjenost filozofije. Tisto, kar spravlja človeka iz sebe in ga prevzame, je nek bog. V tej prevzetosti človek ni več pri sebi, ampak je vznesen in navdan z božjim (*entheos*). Entuziazem kot seganje v presežno ni le zamaknjenost vidcev ali zanesenost koribantov, ampak tudi navdahnjenost in navdušenost pesnikov. Navdušenost (*katokoche*) z Muzami omamlja dušo v petju in pesmih. »Kdor pa se brez te blaznosti (manije) Muz znajde pred vrati pesništva in meni, da bi lahko samo z umetnostjo (*techne*) postal pesnik (*poietes*), tak je sam, in tudi njegovo preudarno pesništvo, zasenčen od tistega ta blaznega.« (Phdr. 245a) Kdor jemlje torej pesništvo kot rokodelstvo, ki se ga da naučiti, ne da bi se mu odprlo uho, ostaja pred vrati in v tej senci ne more s svojimi umetnijami ničesar pokazati, spraviti na dan. Luč, v kateri se vse kaže, prihaja namreč ravno od bogov in v udarjenosti z njimi.

To preobračanje v Platonovi šali s pesniki vrača k njegovemu zgodnjemu dialogu *Ion*, v katerem Sokrat s svojimi vprašanji od slavnega rapsoda izvabi priznanje, da njegova interpretacija Homerja ni ne umetnost ne znanje (*techne kai episteme*, *Ion* 532a sl.). Ionov dar, da izvrstno govori o Homerju ni umetnost, ampak kot neka božja moč (*theia dynamis*), ki te vzgiblje tako kot magnet železo. Magnet, ne le da sam privlači železne prstane, temveč podeljuje tudi njim moč, da delujejo podobno kot magnet in privlačijo druge prstane. Tako se naredi včasih kar cela veriga železnih obročkov, ki vise drug od drugega; in vsi

⁴ Fink, »*Vom Wesen des Enthusiasmus*«, v: *Zeit und Leben im Geiste des Ganzen*, Freiburg i. Br. 1947 (9–32), s.9.

dobivajo moč od istega kamna. Prav tako tudi Muza najprej sama navdihne pesnike, ti pa potem navdihujejo druge. Vsi dobri pesniki ustvarjajo vsa ta prelepa dela, ne iz umetnosti, ampak iz božjega navdiha (*entheoi*) in ko jih zanese navdušenje (*katechomenoi*). Dobri pesniki torej ne pesnijo, ker se spoznajo na umetnost, ker »obvladajo tehniko«. Pesnik je rahla in lahkotna stvar, krilata in sveta, in ne more pesniti, dokler poln boga ne izgubi pameti in se mu v tej zmaknjenosti svet ne premakne v čudež. Njegove pesmi niso pesniška umetnost, ampak božje poslanje (*theia moira*). Ne govori iz sebe, ampak govori iz njega bog (tako kot v oraklju). Pesniki niso nič drugega kot glasniki (*hermenes*) bogov. Kot je pesnik samo glasnik svojega boga, ki ga je prevzel s svojo premočjo, tako je to rapsod za svojega pesnika. Na ta način imamo celo verigo navdušencev, ki visi na božanstvu, vse dol do prevzetih množic poslušalcev, ki so do globin pretreseni (*ekplexes*, Ion 535b) – vrženi iz sebe in mislijo, da sami doživljajo to, kar poslušajo. Tako obrača bog po vseh teh posrednikih človekovo dušo, kamor hoče.

8

Ali ta pogovor o entuziazmu sam postaja entuziastičen? Ali ironičen? Kakšna je sploh razlika med entuziazmom in ironijo? Zdi se, seveda, da bi bila ironija kot sokratski preizkus s posmehom, ki pesništvu in vsemu drugemu (vključno z bogovi?) odvzame njegovo resnost in resničnost, pravo nasprotje entuziazma. Sokratov pogovor z Ionom ne razkrije le nevednosti rapsoda; pesnik sam ne ve nič bolje kot njegov rapsod, kaj sploh govori, ko ve o vsem toliko lepega povedati. To lepo vedenje je dar boginj in družji bogove in ljudi v svetu starega pesništva. Božje vedenje ne more pasti v nevednost. Ali pač? Ali prihaja v ironiji morda prvenstveno prav to na dan? Drugače: ali ni morda prav v tem preobračanju vsa ironija?

Pesnik ne govori iz sebe, ampak ko je iz sebe. V njegovem govoru se razodeva nekaj, kar ni od njega, temveč ga popolnoma presega in prevzema. Božansko ga srečuje v popolni odsotnosti, neprisebnosti. Si ga sposodi. Torej ni vprašanje le, ali se tako božje razodevanje v človeškem govoru ne ravno odene, pač pa, kako božja vest sploh sega v to popolno neovedenost? Kako to »pretvarjanje«, »preobračanje« in »potajitev« (*eironeia*) neskritosti v skrito, svitanja v mračitev, vedenja v nevedno sploh razumeti?

Bistvo pesniškega entuziazma je, da odseva vse, kakor se že prikazuje, ne da bi v tem vedel za celoto (Ion 531c, prim. Ap. 22b–c). Ironija pesniškega entuziazma, ki ve govoriti o vsem, ne da bi vedel, kaj sploh govori, pravzaprav – ki

ravno iz najglobljšega nevedenja to ve in ima toliko lepega za povedati, ni v posmehovanju nekemu sprenevedanju. Sprenevedanje pesniškega razkrivanja, ki ve, ko nič ne ve, ima svoj veliki preobrat v sprenevedanju Sokratovega vpraševanja, ki ve le, da nič ne ve.⁵ V vedoči nevednosti, ki je ravno vprašanje.

Čeprav se zdi, da pesnike njihovo nevprašljivo govorjenje o vsem družji s sofistično prosvetljevalsko vnemo, pa to pesniško vedenje v nevednosti odpira drugo možnost ironije. Da nevedenje ni možno brez vnaprejšnjega vedenja.⁶ Pesnik ne vara tako kot sofist z namišljeno vsevednostjo, hoče le odsevati svet v njegovi lepoti, v prehajanju iz nebivanja v bivanje (prav to tudi je *poiesis*, Smp. 205b). Celota sveta, kakor se vsakokrat razgrinja, ga srečuje v entuziazmu, tj. ne da bi vedel zanjo kot celoto. Sijaj, v katerem se vse kaže, ga prevzema in napolnjuje kot božja premoč. Ključno vprašanje je zdaj, kako lahko pride entuziazem v filozofijo.

Potem ko Platon v *Fajdru* opiše pot duše, ki sledi bogovom do »nadnebnega kraja« (Phdr. 247c), ki ga ni opeval še noben pesnik, se vrne k »četrti maniji« (249d), k erotični premaknjenosti filozofije. Tako kot pesništvo je tudi filozofija neka udarjenost z lepim, toda drugačna. Lepo v duši prebudi ljubezen. V zaljubljenosti prevzame dušo (tako kot v vsaki maniji) neka premoč, ki jo vleče stran od tega, s čimer je običajno skupaj, v bližino daljnega. To neustavljivo hrepenenje, nekakšno prekipevajoče pogrešanje, domotožje sredi najdomačnejšega, ki dušo napolni v erotični ljubezni, je ponovno spominjanje na bližino izvora. Ko človek vidi kaj lepega, ga to spomni na ono lepoto in hoče samo še kvišku. Od lepih teles, lepote duš in miselnega sveta se bo obrnil na široko morje lepote; ko bo tako izobražen v ljubezenskih rečeh in se bo naučil v pravem redu stopnjema opazovati »to lepo«, bo tik pred ciljem »nenadoma ugledal lepoto prečudne narave« (*exaiphnes katopsetai ti thaumaston ten physin kalon*, Smp. 210d–e). To je »najplemenitejša navdahnjenost« (*enthousiasmon ariste*, Phdr. 249e).

Iz tega, kar je tu razsuto v mnogem, se je težko spomniti, kaj je tam zbrano v eno. Ko pa duša vidi kaj podobnega, kar jo spomni, osupne in je vsa iz sebe. To stanje se imenuje Eros. V erotičnem entuziazmu nima duša nikjer več obstanka,

⁵ O tem: Hermann Gundert, »*Enthusiasmus und logos bei Platon*«, s. 30 sl.

⁶ Ne le pesniško nadarjen, ampak tudi človek dokse se vselej prehitava in stopa pred samega sebe s tem, da vedno že pozna to, kar išče, da nosi latentno v sebi tisto nepozabno.

vse jo namreč spominja samo še na tisto, kar jo je prevzelo in ji daje delež drugje. Imeti delež (*methexis*) drugje, v drugem, je bistvo erotičnega odnosa. V tej premaknjenosti, ko se strese v spominjanju, na tem svetu nenadoma prepozna odsvit one svetline, se znajde zunaj sebe in ne ve več, kaj ji je. Po pomoč se zateka k izkušanju lepega. Lepo je namreč tisto, kar najbolj sijje ven (*ekphanestaton*), kar je najbolj neskrito, najrazumljivejše. Iz samoodtegotvanja in samoskrivanja dojetje kazanje kot to sijajno. Izkušanje lepote je odpiranje za razumevanje, je pripravljenost na to, da jo v odsevu zadene neskritost sama. Od bliska lepega zadeta duša izstopi, se izključi iz sveta kot norec, da je napolnjen z božjim (*enthousiazon*).

Te »težave s spominom« so ravno nasprotje tistega znanega strahu pred pozabljanjem, iz katerega vse zapisujemo; zahtevajo namreč prav »pogum za pozabo«, ki šele ustvarja spomin. To, kar naj se tu pozabi, je pozaba sama kot razsipanje in razsutost v raznolikosti, ki nas obdaja in zasipa. Filozofska premaknjenost je, tako kot pesniška, torej najprej neka pozaba, vendar kakšna?⁷ V pesniški pozabi se duša sama prepusti igri lepega kazanja in prikazovanja (»fantaziji«), v filozofski pa vse to kazanje s svojim leskom samo kaže, spominja, speljuje v eno, v čemer se ves ta lesk vidnega zbira in iz česar ponovno izvira ter se razliva in potem odseva v vsem, kar na ta način stopa iz teme in se pokaže. Filozofsko spominjanje je pozaba sveta, v katerem je človek nastanjen, v mišljenju na to, iz česar se to svetenje samo jemlje. *Anamnesis* je najprej dojetje te razlike.

10

V filozofskem entuziazmu se božji glas ne izgublja v človeški govoricu kot v blodnjavem migljanju, ampak je prav govor, razumevajoči *logos* to, v čemer naj bi se človek srečeval z božjim. Razumevajoči govor je *sredina*, v kateri je umeščen človek, vendar šele tako, da gre ven iz človeškega. Sredina, ki ohrani in drži razliko, kot nekaj, kar je vmes. Spominjanje, ki kot ljubezenska obsedenost, kot bližanje v oddaljevanju, premakne dušo in jo odmakne od tega, s čimer je sicer zblížana (ne da bi ji karkoli še prišlo blizu), ni pritegnitev nečesa, kar je medtem ušlo v pozabo, ampak ekstaza, dvig v nebo. Šele ta dvig v

⁷ Po Heziodu (*Theog.* 55) Muze, hčerke *Mnemosyne*, spomina, skrbi, misli na kaj, ki je sama hči Neba in Zemlje, prinašajo »pozabo težav in počitek od skrbi«, ko plešejo okrog izvira. V delavnik prinašajo praznovanje kot obhajanje spomina, v katerem se družita Nebo in Zemlja.

Tisto, kar Muze dajejo, s čimer navdajajo pesnika, tudi pri Homerju ni nič drugega kot spomin, spominjanje tega, »kar so same videle in zato vedo« (v izvornem smislu gr. *eidenai*), Bruno Snell, »*Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung*«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 19, 1964, s. 19 sl.

nedoumljivo odpre razumevanje in podeljuje človeškemu govoru smisel tega »razumeti se«. Lepota prevzame dušo in vzame besede, a iz nje ljubezen odpira razumevanje. V razumevanju smo vedno drugi in spremenjeni, vse znano je brez moči. Drugače ni mogoče odpreti novega prizorišča razumevanja, samo ta očaranost jo. Koren *logosa* je v mitski moči Erosa.

Sredina, vmesje, v kateri se zadržuje človek (kot ta, ki ga bistveno opredeljuje Eros), je med (*metaxy*) popolno nevednostjo (*amathia*) in modrostjo (*sophia*), kot vedežuje Diotima Sokratu (Smp. 202 sl.). Pravilno meniti (*ortha doxazein*), ne da bi mogli navesti razloge (*logon dounai*), ni vednost (*epistasthai*) – vedenja ne more biti brez razlogov (*alogon*) – niti nevednost (*amathia*).⁸ Eros sam je nekaj srednjega, nekaj med (*metaxy*) (Smp. 202b.). Ni ne bog ne umrljivi človek, ampak posrednik; vzdržuje zvezo, prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. Tako odpira sredino razumevanja med polno modrostjo bogov in nepredirno nevednostjo. Ta sredina je sicer tisto pravo človeško, a se kot taka, kot to vmesje razpne šele s tem, kar se napne ven iz človeške samozadostnosti in jo sprevrača, ko z demoničnemu lastno *dynamis* družji smrtno in nesmrtno.

Alkibiades tako govori o »norosti filozofije« (*philosophou manias*, Smp. 218b), ki sprevrača vse, kar sicer velja med ljudmi. Alkibiades sicer pravi tudi, da ga je *logos* filozofije spravil do tega, da ne ve več, kaj govori in počne. Sokrat ga je zgolj z govorom tako prevzel, da je kot zadet in urečen. *Logos* je sicer tisto skupno ljudem, a ravno v tej skupnosti in njenih rabah pozabljeno. Šele ko se v erotičnem entuziazmu filozofije pozaba preobrne v spomin in gre to, kar ljudje običajno pomnijo, v pozabo, seže do tistega, kar daje razumeti.⁹ Spominjanje v

11

⁸ Kako razumeti to »vednost v nevednosti«, nas morda spomni mesto iz *Menona* (85 c-e): »V nevedočem (*ouk eidoti*) so o tem, česar ne ve, kljub temu resnična mnenja (*aletheis doxai*)? – Tako kaže ... Ne da bi ga kdo učil torej, ampak le z izpraševanjem (*erotesantos*) bo znal in bo izvelkel znanje (*episteme*) samo iz samega sebe? – Da. – To, iz sebe izvleči znanje, mar to ne pomeni spomniti se (*anamimneskesthai*)?«

In naprej (97e–98a): »Kajti resnična mnenja, dokler se obdržijo, so lepa reč in delajo vse dobro. Dolgo časa se tudi nočejo obdržati, ampak pobegnejo iz duše ljudi tako, da niso veliko vredna, dokler se ne privežejo z razlogi (*logismo*). To pa je, moj Menon, spominjanje (*anamnesis*), kot smo prej soglasno ugotovili. Ko pa se privežejo, postanejo najprej vedenje in potem tudi stalna. Zato je vedenje častnejše kot pravilno mnenje in se razlikuje vedenje od pravilnega mnenja po vezi.«

⁹ Filozofskega govora – tako kot pesniškega – ni brez entuziazma, brez božanskega ukinjanja običajno urejenega stanja (Phdr. 265a). Toda tudi softistični govor prepričuje tako, da sprevrača običajno mnenje. (O tem prim. Andrina Komel, »O prepričljivosti govora«, *Phainomena* 15–16, 1996.) Prav zato je tudi govorništvo neka posebna vrsta manije, manija prepričevanja (Phdr. 260a).

tem smislu nikoli ne »prinaša nazaj« že znanega (tistega nadnebnega kraja ni opeval noben pesnik doslej, Phdr. 247c), a si ga tudi ne kar »spomni«, temveč mu predhodi (kot vnaprejšnje tega »vedno že znanega«). Spominjanje je sledenje v nadnebno, ki je nad ljudmi in nad bogovi in iz katerega se odpre vmesje, v katerem se mora posrednik najprej sam nastaniti. Zaradi tega odhajanje od tu tja šele ustanavlja ostajanje.

V *Ionu* so pesniki imenovani *hermenes* (534e) bogov, ki se jim po »božji usojenosti« (*theia moira*) neposredno resnično razodeva, a jih hkrati zaseže in drži v božji obsedenosti odvisne od tega samorazodevanja, »brez uma« (*aneu nou*, Menon 99b). V *Simpoziju* je posredi Eros. Z njim se ponuja neka druga možnost zedinjenja – filozofija kot erotična hermenevtika. Sokrat ga v pogovoru z Diotimo iz Mantineje razume kot tisto vmesje, ki šele odpira sredino, v kateri je vmeščen človek (kot ta, ki ga med čisto nevednostjo in božansko modrostjo zadeva resnica, 202). Eros je tu, tako se morda najprej zdi, skrajšan v pol boga, pol človeka, ki je pol lep, pol grd (vendar ne v nečem lep, v drugem grd, zdaj lep, potem grd, temveč oboje hkrati in ravno v tej ambivalentnosti – demoničen): grd v pogrešanju lepote, lep v opitosti z njo; pravzaprav človek v svoji demonski izmeščenosti, premaknjenosti. Sokrat. In v tem res vstopi Alkibiades, ki v svoji pijanosti in kljub odsotnosti (ali pa prav v njej) v Erosu prepozna Sokrata.

12

Ta, ki je po sredi in v tej posrednosti (ko se v spominjanju zavihti čez sedanost) razume predhodno prihodnjega ter tako šele odpira sredino človeškega, je torej filozof, Eros. V pogovoru z Diotimo je Eros v svoji demonični vmesnosti med nevednostjo in modrostjo, ki ve za nevednost in v neprehodnem najde skozi, predstavljen kot *philosophos* (Smp. 203d, 204e), kot tisto vnaprejšnje vsake filozofije. (Medtem ko Sokrat nastopa kot ta, ki je sam posvečen v erotične zadeve, da bi z močjo Erosa urekel druge.) Pogrešanje, neutешljiva žeja, plodilna sla po lepem (po tem prihajanju na dan, sijanju) privede do lepote, ki »najprej vedno (*aei*) je in ne nastaja in ne prehaja, ne narašča in ne pojema, ni v enem lepa, v drugem grda, ne zdaj lepa, potem grda, tudi ne v primerjavi s tem lepa, z onim grda ali ponekod lepa, drugod grda ... ni nekaj, kar biva v čem drugem, v posameznem živem bitju ali na zemlji ali na nebu, temveč kot

Vendar pa je ta manija brez božjega navdiha; njena prepričljivost je stvar spretnega rokodelstva, manipulacije. Utegne se sicer zdeti, in se tudi zdi, da jo s filozofijo družijo prav preudarni človeški govor. Toda v filozofski premaknjenosti se zdaj pokaže, da ta preudarnost, ki sicer odlikuje človeški govor, izhaja iz udarjenosti z božjim, ki edina lahko pretrga skrito pozabe.

na in za in v sebi sami večno povsod enako bivajoče, vse druge lepe stvari pa imajo na njej delež ...« (Smp. 211a–b). Lepota sama je ta predhodna razkledenost sveta: ker daje lesk in tako dopušča, da se stvari pokažejo, a prav v tem vnaprej zakriva možnost, da bi presojali o njej kot (nečem) lepem.

Človek ni smrten samo na koncu, ampak stalno prehaja. Kako lahko kot smrtnik kljub temu je? Izroča se prihajajočemu. Eros ni le ljubezen do lepega, ampak do ploditve in porajanja v lepem (Smp. 206e), spravljanja iz sence na dan in njegov sijaj, kar je za umrljivo bitje nekaj neminljivega in večnega – da se v svojem času dotakne večnega. Eros, ta nesmrtnost umrljivih, je ustvarjanje spomina, ne le v ohranjanju pokolenja, marveč tudi kot ohranjanje znanja: »premišljevanje ustvarja, vdeluje namesto ugaslega spomina novega« (Smp. 208a).¹⁰ Erotična premaknjenost med izmaknjenostjo, odhajanjem (*exodos*) pozabe (*lethe*) in premišljujočim pričakovanjem, skrbjo, zadrževanjem (*melete*) ustvarja: vdeluje, vstavlja, vdeva (*empoiousa*) to sredino. Premaknjenost, ki v tem tu prepozna in misli na tisto tam, tisto, kar je v vsem tem nenehnem prihajanju vedno že predhodno.

Sredina, v kateri se giblje človek, ni v neki ukoreninjenosti v svojem, ampak ravno iz izvrženosti v mišljenju na tisto izvorno predhajanje (ki se v spominu še zbira in še zadržuje). Filozofski govor tako privede (pametnega) človeka do tega, da ne ve več, kaj govori. Ta nevednost ne zajame le Alkibiadesa, ki je kot od pika kače zadet, ampak nosi, kot vemo, prav Sokrata. »Ti pa res nisi neumen, ljubi Alkibiades, če me imaš za tako moč« (Smp. 218d–e), mu oponeše Sokrat. Odpiranje sredine (spo)razumevanja v filozofiji je neko preobračanje, ki vpenja in sklepa to, kar gre skupaj le z odporom in se druži le v prevzetosti. Tako je Sokrat sam zunaj Silen, od znotraj poln trezne vzdržnosti

13

¹⁰ Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag Bern/München 1955, je v zvezi s tem prepričan, da je ljubezen pri Platonu zgolj vrsto ohranjujoča, ne pa vzpon in ustvarjanje vrste; da ni koncipirana prospektivno, ampak retrospektivno – kot hrepenenje po nekem starem stadiju (neločenosti) ..., kot je pač ponovno spominjanje zgolj reprodukcija predstav, ...

Scheler celo meni, da »to kaže jasno njegov povsem romanticičen nauk o ljubezenskem hrepenenju duše po ponovnem zrenju preeksistentnega idejnega sveta ...« (str. 15–16).

Kar se tiče prvonavedenega, nam mesto v Simpoziju govori ravno nasprotno: »Kar imenujemo namreč premišljevanje (*melete*), ni nič drugega kot odhajanje znanja (*episteme*). Pozaba (*lethe*) je odhajanje (*exodos*) znanja, premišljevanje pa vdela (*empoieo*) namesto tega, kar je odšlo, spomin, in tako ohrani znanje, da se zdi, kot bi bilo isto.« (S. 208.) Tako se ohranja vse umrljivo – samo zdi se isto.

Kar se tiče drugega dela navedka, prav tako.

(Smp. 217d). Tudi njegovi govori so kot Sileni, ki se dajo odpreti – navzven zmeraj ponavlja ene in iste reči z istimi besedami, navznoter je božanski. Ravno s tem znamenitim ponavljanjem istega, prav v tej monotonosti se razumevajoči *logos* filozofije neha vrteti v izrekljivem in nenadoma kroži okrog neizrekljivega; priteguje ga predhodno razprostiranje prisotnega, ki se v tej razpo-
tegnjenosti vedno že odtegne v odsotnost. S tem ponavljanjem ne izreka že slišane-
ga, temveč trga pozabo kot bi razpihal iskro v pepelu. »Iz intenzivnega ljubezenskega občevanja, ki nastaja v okrožju stvari same in skupnega življenja se v duši iznenada porodi luč, kot preskoči iskra in se potem naprej že hrani sama s seboj.« (Ep.VII, 341c–d.)

Eros filozofije je spominjanje. Bližanje daljnega. Ki šele v oddaljenosti približuje in daje razumeti. Hkrati pa prav to odmikanje spravlja iz sebe. Brez božanske premaknjenosti zapada govor samopozabi, izgublja bližino, ne daje več ničesar razumeti, ne posreduje in ne pritegne nikogar več v svojo sredino. Ta ostaja v odhajanju; je ustaljenost, stalnost, zbranost v nenehnosti odhajanja. Sledenje v izvor kot ponovno spominjanje na tisto, kar predhodi.

- 14** Če v *Simpoziju* teče pogovor o Erosu kot odpiranju tistega vmesnega kraja, ki bistveno določa prebivanje človeka, pa se v *Fajdru* govori o vznesenosti prek in onkraj.¹¹ V prevzetosti z Erosom je človek, filozof (torej ta, ki ljubi in ljubeče »mislil na«, »se spominja« ljubega mu) tako poln boga, da je le še napol človeški, komaj še v človeškem in že ves v božjem, ki ga prevzema. Erotični entuziazem je manija posebne vrste. Eros priteguje v tisto, kar se kot tako odteguje in se ohranja v tem neskončnem bližanju in odtegovanju. Paradoksalna bližina, ki jo omogoča odsotnost. Navdihuje ga zadrževanje pri lepem kot čakanje na vdor iz izvora, da v skritosti pozabe zadene neskritost nepozabnega, »resnice«. V tej zadetosti pusti človek vse, s čimer se običajno zamuja in začne krožiti samo še okrog tega, kar tako udarja ven. Kroženje okrog lepega

¹¹ Hartmut Buchner, *Eros und Sein. Eroerterungen zu Platons Symposion*, Bonn 1965, s. 8 sl., si zastavlja vprašanje, ali je Eros tisto vnaprejšnje (Platonove) filozofije (v mitu o Erosovem rojstvu je predstavljen kot *philosophos*, Smp. 203d, 204b) ali je sam določen s to filozofijo in njenimi idejami; v *Simpoziju* je dialektika temeljna poteza Erosa, v *Fajdru* je Eros sam dialektično razvit, enkrat je razumljen kot *metaxy*, *syndesmos*, *dialektikos* med smrtnimi in nesmrtnimi, drugič pa zgolj kot sredstvo smrtnih za doseganje nesmrtnih, vendar zopet tako, da je Eros sam ta izhod v brezizhodnosti (med Porosom in Penio-Aporijo), to sledenje bogovom v nadnebno, in da je človek pri Platonu po svojem bistvu iz začetka ven določen z Erosom ter iz tega bistvenega kraja *metaxy*, kjer vlada Eros.

pripelje tik pred cilj (Smp. 211b). To božje samo in kot tako ni izrekljivo v nobenem *logosu*, hkrati pa prihaja **vmes** prav v *logosu*. V luči božjega postaja vsak govor dvoumen, dvogovor in prav s tem (ko pušča, da prihaja nekaj vmes, da je nekaj posredi, in se tako rekoč razdvoji v drugo) šele postane – filozofski. Sam Sokratov govor o Erosu je tako dvojen, enkrat proti, enkrat za, enkrat graja, potem hvali; oba govora pa označujeta blaznost v nas kot eno samo, a jo en govor imenuje tako, drugi drugače. Kot »dialektično« razdruževanje pa spet združevanje, eno in hkrati mnogotero, prisotno in hkrati odsotno. Ta dialektika sama je Eros, demonično vmesje. In taka je tudi z njim določena narava človeka. Obsedenost z božjim, entuziazem, primakne »velike reči«, ki se z ironijo sprevržejo, potajijo v človeški (dvo)govor. Šele to sprevračanje, obračanje naokrog,¹² tako da eno preide v drugo, nasprotno, odpre in vpne sredino kot navzkrižje pomanjkanja in preobilja, prelamljanja neskončnega v končno in jo drži v napetosti. Tako se *Simpozij* končuje s tem, da Alkibiades govori o treznosti, Sokrat o pijanosti, in ko se že dani, buden dopoveduje spečim, kako tragedija in komedija pripadata enemu in istemu (Smp. 223d).

Ali je zdaj že videti, kaj je tu po sredi? Kaj prihaja v filozofski premaknjenosti vmes? Komaj kaj. V *Ionu* so pesniki glasniki bogov, ki v muzičnem navdušenju in navdihu stopijo iz sebe in se izločijo iz človeške skupnosti, da bi vstopili kot sli med bogove in ljudi. V *Simpoziju* filozof v erotičnem pogovoru odpira sredino razumevanja tako, da v ponovnem spominjanju sega v to predhodno. Bogovi so to, kar človek, kljub svoji sicer osupljivi in včasih že kar strašljivi podjetnosti, ne more obvladati; lahko ga samo prevzame. Grkom so se prikazovali kot svetlost, v kateri se vse kaže in je vidno in ki tudi lahko nenadoma vse »postavi v drugo luč« ter daje tako v pretresenosti in premaknjenosti razumeti. Prav v taki osuplosti in premaknjenosti sega človek v tisto premočno; ne s prevzetnostjo lastne moči, temveč v prevzetosti. V *Fajdrosu* so bogovi imenovani spremljevalci in vodniki človeške duše. Duša v prevzetosti sledi bogovom ven: iz sebe, iz svoje sredine, iz svojega zemeljskega bivališča, naposled

¹² O »prekrižanju« ironične distance in entuziastičnega zanosa je morda tudi neka »stara zgodba«, ki pripoveduje, da sta svoj čas tekmovala Apolon in Marsias, kdo bolje igra na svoje glasbilo. Zmagal je Apolon, vendar šele potem, ko je v svoji božanski pretvari predlagal Muzam, da zaigrata na obrnjen instrument. Sam je liro lahko obrnil in igral, Marsias na obrnjeno piščal ni mogel, zato mu je zmagovalec »obrnil« dol kožo, iz nje naredil glasbilo ter mu dal tako na lastni koži okusiti to sprevračanje. Medtem ko v neki drugi zgodbi (o Apolonu in Dafne) Apolon, ki vselej prihaja z distanco in v njej, ne more izsiliti (ljubezenske) bližine. Komur se približa, se mu dokončno odtegne; v trenutku, ko se ga bog dotakne, se preobrne (v nekaj drugega).

– ven iz samega neba. Iz te skrajne odprtosti izhaja – tako se dozdeva – ta svetlina neba samega in nebesnih, v kateri se vse, kar je na zemlji in nje temnem ozadju, kaže. Se razpira svet (kot razprti, razprostrti skladni red svetnih stvari).
– Tako, da se sama vnaprej zastre.

V filozofski ljubezni deluje Zevs (Phdr. 255d). Tako kot Zevs opredeljuje s sabo vse druge bogove, se v filozofski ljubezni najizraziteje kaže, kaj je. Tisto, kar v filozofskem entuziazmu zadene človeka, je božje kot tako, božanskost božanskega – kot blisk, ki razpara temo, udari skozi skritost neskritost sama. V razumevanju, ki se v tej premaknjenosti odpre, ne zasije le vse znano v novi luči, ampak je po sredi tisto razkrivajoče luči same. Novo prizorišče razumevanja kot razkritost bivajočega se odpre, ko pride vmes predhodna odprtost kot taka. *Logos*, ki je sicer skupen vsem, ni zmožen prebiti pozabe (*lethe*), če duša ni že ob rojstvu ohranila vnaprejšnje pripravljenosti na to, da jo v odsevu zadene »resnica« (*aletheia* neskrito – nepozabna) sama in jo potegne v neumorno približevanje.

16

Vrnimo se torej še enkrat k tistemu »*toposu*« (Phdr. 246e sl.), h kateremu sledi duša (z nadčloveškim naprežanjem) bogovom samim, ko gredo k obedu. Pot k temu »najskrajnejšemu kraju«, kjer se hranijo in od katerega živijo bogovi, je podvig duše iz njenega zemeljskega kraja in nanj vezane končnosti v neko (predhodno) odprtost in »nesmrtnost«. »Kajti takoimenovani nesmrtni se sicer, brž ko pridejo na najskrajnejši rob, obrnejo ven in tako obstanejo na hrbtu neba in tu nastanjene jih potegne, zasuče preobrat s seboj naprej, naokrog in vidijo, kar je zunaj neba (*exo tou ouranou*).« (Phdr. 247b–c.) V tej skrajni izpostavljenosti se nebo odpre in preobrne. *Uranos* je ravno ta odprtost in povnanjenost sveta samega kot umikajočega se dajanja prostora in mesta vsemu.¹³ Tega »nadnebnega kraja« (*hyperouranion topon*) ni še opeval noben pesnik, niti ga, po Platonovem mnenju, ne bo noben opeval tako, kakor se spodobi. Če že o čem, potem se mora namreč prav o tej skrajni povnanjenosti in obrnjenosti navzven govoriti »po resnici« (*peri aletheias*), po in zunaj skritosti. »Brezbarvno in brezoblično in neoprijemljivo bivajočno bivajočo bit« (*achrematos te kai aschematistos kai anaphes ousia ontos ousa*) more uvideti samo um z »resničnim znanjem« (*aletheous episteme*, *ibid.*). Od tega živijo bogovi (božanska *dianoia* se hrani z nepomešanim umom in znanjem); izmed drugih duš

¹³ O tem prim. K. Held, »Svet, praznina, narava«, v: *Fenomenološki spisi* (s. 109–129), Phainomena, Ljubljana 1998, s. 116 sl.

pa tista, ki najbolje sledi bogu in mu postane podobna (*hepomene kai eikasmene*), lahko dviga glavo krmarja v zunanji kraj in se prepusti kroženju. (Phdr. 248a.) Od tod tudi njena velika vnema in resnost, da bi »videla poljane neskritosti« (*to aletheias idein pedion*, ibid. b). S te poljane dobiva najplemenitejši del duše hrano.

Ta »hipernebesni«, »prenebesni« kraj je neki »skrajni kraj«, »prekraj«, ki se v preobratu obrne »onkraj«. Prek skritosti, pozabe, zabitosti kot izpostavljenost v krog odprtosti in kroženja v tej izprtosti. Izpostavljenost v to neskrto nepozabno je, kot tako, odmik (skritosti, zabitosti, pomešanosti vsega v pozabi), ki sam po sebi daje duši krila. A v tem bližanju daljnemu se to obrne naokrog, da bi v tem krogu vse dobilo izgled. Izkroženje v drugo, v onkrog, onkrajnost kot razprostrtje kraja. Tisto, kar v filozofski maniji prevzame dušo, je vnaprejšnji blesk »resnice«, ki šele odpre krog vidnega ter odseva v vsem, kar je, tako da se v tem odsevu sam zopet potaji.

Duša, ki ni nikoli videla neskritosti (*idouso ten aletheian*, 249 b), ne more nikoli prevzeti (človeške) »podobe (*schema*), kajti človek mora dojeti po *eidoso* rečeno, katero izhaja kot eno iz mnogih po umu (*logismo*) pojmljenih zaznav (*xynairoumenon*)«. (249 c.) In to je »ponovno spominjanje« (*anamnesis*) na vse tisto, kar je naša duša nekoč videla, ko je v spremstvu (*symporeuomai*) boga prezrla to, o čemer zdaj pravimo da je, in dvigovala glavo k temu *onontos*. Iz tega se upravičeno okriljuje le filozofova *dianoia*, kajti ona je vedno s spominjanjem (*mneme*) kolikor le mogoče pri onih »za vedno«-»vsakokrat« (*ekeinois aei esti*), pri katerih nahajajoči se bog je ravno zaradi tega božanski (*pros hoisper theos on theios estin*).

Filozofsko mišljenje in premišljevanje je »mišljenje na«, spominjanje kot ljubeče vdelovanje sredine med tem vedno-vsakokrat, ki v neenakosti družji bogove in ljudi. Večnost se povrača v ponovnem spominjanju človeka v njegovem prehajanju in stalnem obhajanju bogov. Večnost je to, kar dela bogove za bogove, pri čemer se hrani božanskost bogov. Kraj, kjer se hranijo bogovi, je v skrajni odprtosti ven in onkraj (sleherne notranjosti, vase zaprtosti, ujetosti med stvarmi, potegnjenosti vase in v »svojo sredino«). Entuziazem kot prevzetost z božjim človeka iztiri iz njegovega okrožja končnosti v to skrajno izpostavljenost. V tej premaknjenosti se odmaknjenost v skrito, v pozabo umakne in se utrne večnost. Večnost udari v trenutku kot blisk v temo. V tem poblisku se obrne in zasučje onkrog vidnega. – »Ko se na najskrajnejšem robu neba obrnejo

navzven in obstanejo, jih tako ostajajoče, v tej ustaljenosti in stalnosti potegne preobrat naprej naokrog in vidijo, kar je na zunanji strani neba.«

Filozofija je ekstremna postavitev človeka, v njej se izpostavi, da človek nima obstanka pri sebi, ampak zunaj (in da brez tega obstanka na vrhu neba ni ustaljenosti človeškega), v razmerju do prebliska večnosti, da je človek to razmerje samo že v samem sebi. Da je ravno v tej skrajni izpostavljenosti vstavljen med eno in drugo v to razliko. Ta, ki se v dvoumnosti tega *aei*, v trenutku med vedno in vsakokrat srečuje z božjim. Bistvo entuziazma je bližati se bogu, postati bogu podoben (*homoiosis*), *kolikor* je to človeku mogoče: preko podobnega. »Ko vidijo kaj podobnega (*homoioima*) onemu, postanejo trčeni in se nimajo več v oblasti, kaj pa jih je pravzaprav srečalo, tega ne vedo ...« Ta, ki se tako »vzdrži človeških stremljenj in obhaja z bogovi, ga ljudje izključijo kot premaknjenca, da pa je navdahnjen (*enthousiazon*), tega ljudje ne opazijo« (Phdr. 249 c–d, 250a). Bližanje nesmrtnemu človeka ravno šele odmeri kot smrtnika. Smisel tega izstopanja (»bega od tu tja«, »vaje v umiranju«, »rešitve spon in obrnitve duše«¹⁴) je posredovanje, zato je »prihajanje nazaj«, ki je najbolj poudarjeno¹⁵ v *Državi*, ključno.

18

Zdi se, kot da Platonova misel odhajanja malodane povsem izrine misel o prihajanju. Čeprav je ponovno spominjanje v svoji ponovnosti in vračanju navezано na nujo pozabe in prihaja ravno v njej. »Prihajanje nazaj« v odmik, v skritost in nevid, ne le da noče stopiti v ospredje, temveč ga v njegovi brezizglednosti sploh nič ne zadrži. Tvegali bomo pomisliti, da je to prihajanje v odmik, v vsej njegovi prezahtevnosti mislil Hölderlin in tako odprl najbolj daljnji premislek Platona, kar se jih je bilo mogoče nadejati, tisti pesniški iz začetka. V njem se najprej kaže, da je bilo dosedanje razumevanje Platona zgrešeno, celo pregrešno: »Verjamem, da bomo na koncu vsi rekli: sveti Platon, odpusti! Hudo so se (prvotno: smo se) pregrešili zoper Tebe!«¹⁶

¹⁴ Fajdon 64 a sl., Teatetos 176 ab, Država 500cd, 613 ab.

¹⁵ Predvsem s Heideggrovo interpretacijo Prispodobe o votlini, *Platonov nauk o resnici*, Phainomena 2, 1991. O tem »prihajanju nazaj« govori Platon v *Državi* na dva načina – v omenjeni prispodobi in v mitu o Eru, na koncu dialoga (o tem prim. Barbarić, *Pogled, Trenutak, Bljesak*, v: *S puta mišljenja* s. 375–459, Demetra Zagreb 1997).

¹⁶ Iz osnutka predgovora k Hiperionu (II, 546).

(Hans-Dieter Jünger, *Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993, v tej zvezi meni, da muzična poiesis za Platona ni posnemajoča »mimesis«, ampak »mnemesis«, ter razlaga, da je njegova filozofija, brez katere da se Hölderlinovega mišljenja ne da

Če se s Hölderlinom odpira neka druga možnost, rahla in neuhojena, mišljenja na Platona, pa se po drugi strani zdi, da ne moremo in ne moremo mimo tistega, v »postmetafizični kritiki« utrjenega nezaupanja in preseganja, ki bi ga lahko strnili v vprašanje, mar ni Platonovo spominjanje ravno pozaba? V tem vprašanju se naša lastna današnjost potem najprej izkazuje kot »platonistična«. V navidezni nesprejemljivosti Platonovih miselnih odločitev za današnjo rabo in okus kot prva izstopi nezmožnost prenašati to današnjost kot tako. Kot v šali slabega spomina, da »ni dobro biti brez duše ob smrti«. Srž »prihajanja nazaj« za nas ni, kako premisliti Platona iz »onstranstva idej« nazaj na »zemljo« (»Platonove ideje« ravno so način, kako »misliti nazaj«),¹⁷ ampak kako misliti (lastno) pozabo, znano nepoznanost in vanjo; »obrat proč«.

V »egiptovski pripovedki«, proti koncu dialoga *Fajdros*, govori Sokrat o pozabi spominjanja samega, ki se začne s Thevtovo iznajdbo črk. Postavlja nas pred vprašanje, ali v tej dobi pozabe v mnogoznanstvu in njegovih zabelezkah na koncu vendarle ostane kaj, kar se ne da pozabiti. Nekaj nepozabnega, kar predhaja v vnaprejšnjosti znanega in se v njej potaji. A potem iz nje spravlja (vedno znova) v začudenje, osupne. Spominjanje kot izvorna »zavednost«,¹⁸ kot iz tistega muzičnega plesa ob izviru. Tako kot je samo spomin lahko hranil to nepozabno v pesmih, se je tudi to nepozabno lahko izvorno izkusilo le v spominu; zunaj spomina ni ničesar razen pozabe. Spominjanje v tem smislu ni spomin na preteklo, zgolj še »spomin« na izgubljene čase, ampak izkustvo, način srečevanja odsotnega, daljnega, ki priklepa mišljenje na to, kar prihaja iz izvora in se v njem šele »ustanavlja« veličina časa. Tak spomin predhodi vsakemu videnju, ker šele odpira časovnost tega, »kar je, kar bo, ali je prej bilo« kot videc Kalhas v Iliadi (1,70). Spominjanje na ta način torej ni reprodukcija preteklega v sedanosti, ki naj bi nam pripadala, čeprav iz nje vse uhaja; pač pa

19

razumeti, sploh bliže Mnemosininim Muzam – da je izvorno »muzična« in neposredno »mnemotinična«, tj. anamnesticna, prim. s. 11.).

¹⁷ Naj tu opomnimo na interpretacijo Bede Allemanna, »Friedrich Hölderlin – Domovinski obrat«, Nova revija 213–214, s.179 sl., ki stavek iz Hölderlinovih *Pripomb k Antigoni*, da Zevs »... stremljenje iz tega sveta v drugega obrača iz drugega sveta v ta (svet)« (5, 268, 10), pojasnjuje s stavkom: »Za nas, saj smo pod samolastnejšim Zevsom, ki ... človeku večno sovražni naravni tok *odločneje prisili k zemlji* ...« (5, 269, 24). Mi, hesperiki, ne Grki, smo tisti, ki potrebujemo ta Zevsov samolastnejši poseg.

¹⁸ B. Snell (na že cit. mestu) spominjanje v zgr. pesništvu tolmači kot neko izvorno »zavedanje«, »vest«, »zavednost« tako, da bi pomenilo npr. »pozabiti boj« toliko kot »biti slabi«, »strahopetec«, ne pa morda »ne znati zgodovine«.

je sedanjost ravno največja (samo)pozaba, ki lahko samo zaradi predhjanja spomina (kot predvida) lahko daje vtis tega vnaprej znanega in samoposebi razumljivega ali pa preide v ponovno spominjanje.

LITERATURA:

- Platon, *Sämtliche Werke Griechisch und Deutsch Übersetzung Fr. Schleiermachers*, Hrsg. K. Hülser Insel Verlag, Fr. a. Main und Leipzig 1991, *Fajdros* (Phdr.), *Ion* (Ion), *Simpozij* (Smp.), *Pisma* (Ep.).
- Allemann, Beda, »Friedrich Hölderlin – Domovinski obrat«, Nova revija 213/214 (s. 179–196), Ljubljana 2000.
- Buchner, Hartmut, *Eros und Sein. Eroerterungen zu Platons Symposion*, Bonn 1965.
- Fink, Eugen, »Vom Wesen des Enthusiasmus«, v: *Zeit im Geiste des Ganzen* (s. 9–32), Freiburg i. Br. 1947.
- Gadamer, H.-G., »Platon in pesniki«, Nova revija 223/224 (s. 133–153), Ljubljana 2000.
- Gundert, Hermann, »Enthusiasmus und logos bei Platon«, *Lexis* 2, 1949.
- Heidegger, Martin, *Platonov nauk o resnici*, *Phainomena* 2, Ljubljana 1991.
- Jünger, Hans-Dieter, *Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993.
- Scheler, Max, *Liebe und Erkenntnis*, Bern/München 1955.
- Snell, Bruno, »Mnemosyne in des frühgriechischen Dichtung«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 19, 1964.