

V tem prispevku<sup>1</sup> nameravam opozoriti na nekatere vidike razmerja λόγος in resnice (ἀλήθεια) pri Platonu, predvsem v poznih dialogih »Sofist« in »Parmenides«. V uvodnem delu bom na kratko orisal filozofsko situacijo, v kateri Platon začuti potrebo (in nujo) po ponovni določitvi zaobsega teh dveh besed, pri čemer vseh predpostavk na tem mestu seveda ne bo mogoče ustrezno razviti. V nadaljevanju se nameravam osredotočiti na razlikovanje sofističnega in filozofskega λόγος v dialogu »Sofist«, nato pa prehajam na obravnavo Platonovega razumevanja resnice (ἀλήθεια), kot izhaja iz dialoga »Parmenides«.

## 110 1.

Če rečemo, da se je Platonovo filozofiranje od vsega začetka pozitivno navdihovalo pri Sokratu, negativno pa pri sofistiki (in nasploh pri duhovno-zgodovinski situaciji, ki jo sofistika predstavlja), pa moramo tudi reči, da je bila motiviranost Sokrata in Platona skupna: iščemo jo lahko v destrukciji tedanje »filozofije«, ali natančneje, obstoječih kriterijev filozofiranja, ki so se najbolj jasno pokazali pri sofistih. Poljubnost in nezavezujočnost sofističnega λόγος je zahtevala redefiniranje temeljnih filozofskih postavk, toliko bolj, ker so se nanje — čeprav lažno, na zavajajoč način — sklicevali tudi sami sofisti.

Parmenides in Heraklitos — poenostavljeno povedano — govorita o temeljni *istosti*, v kateri se kažejo resnica (ἀλήθεια kot razkrivanje in neskrivnost), λόγος (kot zbiranje in govorenje, τὸ λέγειν), biti (τὸ εἶναι), ter νοῦς in νοεῖν (uvid/um/duh/mišljenje).<sup>2</sup> Tudi sofisti govorijo o tem, le da

<sup>1</sup> Gre za referat, ki sem ga predstavil na 1. slovenskem filozofskem kongresu v Ljubljani oktobra 1994.

---

jim te besede pomenijo nekaj drugega. Zanje λόγος in λέγειν predstavljata vsakršno govorjenje. Za nalogo si izrecno zadajo »šibkejši λόγος narediti močnejši«<sup>3</sup> – ne glede na to, kaj kateri λόγος govori. Ko zagovarjajo svoj trenutni λόγος, pa se sklicujejo na Parmenidovo enačenje λόγοςα in resnice: vsako govorjenje (τὸ λέγειν) je resnično, vsak λόγος je resničen in razkriva bivajoče, saj lahko govorimo le o bivajočem, o tistem, kar je, kajti le bivajoče je – le to, kar je, je, nebivajočega pa ni – in kako bi lahko govorili o tem, česar sploh ni? Če lahko o nečem govorimo, to pomeni, da to je. Razkrivamo lahko le to, kar je.

Zato Platon ne more več vztrajati na pozicijah, ki jih danes imenujemo »pedsokratske«. Kot se pokaže v dialogu »Sofista«, s teh pozicij filozofska kritika sofistike sploh ni možna.

## 2.

Znano je, da Platon pravi, kako je λόγος vedno λόγος τινός: »Govorica (λόγος) je nujno, kadarkoli že ravno nastopi, govorica o nečem/nečesa (τινός ... λόγον); nemogoče je, da ne bi bila govornica nečesa.«<sup>4</sup> Ta τινός pomeni »nečesa, kar je«, bivajočega. Hkrati pa je tudi sama »govornica (λόγος) eden izmed rodov bivajočega.«<sup>5</sup> Ali kot pravi Heidegger v »*Biti in času*«: »Λόγος je izkušan kot razpoložljiv/pred-ročen (das Vorhandene), kot tak je interpretiran, ravno tako pa ima bivajoče, ki ga kaže, smisel razpoložljivosti/pred-ročnosti (das Vorhandenheit).«<sup>6</sup> Če imamo to pred očmi, nam bodo težave, ki se pojavijo Platonu, ko mora priznati, da tudi *nebivajoče* nekako je in da se *da* o njem nekako govoriti, bolj jasne.

<sup>2</sup> Prim. npr. pri Parmenidu frg. B 3 in začetek frg. B 6, pri Heraklitu pa frg. B 50 in B 102.

<sup>3</sup> Gr. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (DK 80 A 21 in B 6b; po Arist. Rhet. B 24, 1402 a 23). To Protagorovo napatilo za Sokrata in Platona seveda pomeni, da govor ni več zavezan resnici, ampak moči, za sofiste pa nakazuje mnogoterost resnice, saj je po Protagori »vseh stvari merilo človek, bivajočih da so, nebivajočih da niso« (DK 80 B 1).

<sup>4</sup> Soph. 262 E. Navajam po: Platon, *Sofist*, prev. Valentin Kalan, Maribor 1980.

<sup>5</sup> Soph. 260 A.

<sup>6</sup> SuZ, § 33, S. 160. Navajam po: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993.

---

Ko Heidegger v »*Biti in času*« govori o treh pomenih besede *Aussage*, pri prvem pravi: »Izjava (*Aussage*) primarno pomeni *kazanje/pokazovanje* (*Aufzeigung*). S tem ohranjamo izvorni smisel λόγοςα kot ἀπόφανσις: bivajoče od njega samega sem pustiti videti,«<sup>7</sup> dati oz. pustiti, da se bivajoče vidi od samega sebe sem. To je seveda resničen λόγος, ki daje bivajoče v pokazanost; kako pa naj lažni λόγος pokaže nebivajoče, nekaj, česar ni? Kaj je tukaj sploh pokazati?

Platon se v dialogu »*Sofista*« neposredno filozofsko spopade s sofistčno razumljeno identiteto resnice, λόγοςα in bivajočega. V zgodnejših dialogih Platon kritizira sofiste predvsem z moralnega vidika (npr. ker jemljejo za svoje poučevanje plačilo) in z vidika vprašanja njihove dejanske vednosti (kateri postavlja nasproti sokratski »vem, da nič ne vem«).

112

V »*Sofistu*« se načeloma sprašuje po definiciji sofista, da bi prek tega ugotovil, v čem je sofistčna napaka, v čem sofistčni obrat od filozofije. Seveda ne gre le za to, da bi definiral sofista kar tako, morda v dokaz lastne dialektične spretnosti, ampak hoče s tem predvsem definirati dejanskega filozofa, se pravi sebe, v razliki od sofista, ki tudi trdi, da je moder. Treba je tudi povedati, da sofisti niso bili nekakšni osamljeni ekstremneži in ekscesniki, ampak da sta v Atenah 5. in 4. stoletja prevladovala sofistčna »logika« in sofistčni λόγος. Prav sofistčni λόγος, ki je lažen, ki govori to, česar ni, ki reka nebivajoče, je stvar Platonovega zanimanja. »Ta govorica (λόγος) se ni bala postaviti si za podlago, da nebivajoče biva (τὸ μὴ ὄν εἶναι); na drugačen način se namreč lažnost (ψεῦδος) ne bi mogla izkazati kot bivajoče.«<sup>8</sup> Platon tu seveda navaja tihe sofistčne predpostavke; sami sofisti ne priznavajo nebivajočega, kajti obstoja nebivajočega ne moremo dokazati, iz tega pa izhaja tudi to, da sofisti sami ne morejo govoriti tega, česar ni, ne morejo lagati, varati. Da bi bilo torej o sofistčnem λόγοςu sploh mogoče govoriti, je treba privzeti, da nebivajoče, torej to, česar ni, vseeno z ozirom na nekaj (κατά τι) je. Čim začnemo razmišljati o monosti obstoja nebivajočega, je potrebno *pravo* bivajoče posebej

<sup>7</sup> SuZ, § 33, S. 154.

<sup>8</sup> Soph. 237 A.

---

---

opredeliti; Platon zato govori o dejansko, resnično bivajočem, dobesedno »bivajočnostno« bivajočem, ο τὸ ὄντως ὄν. Lažni sofistčni govor nastane z mešanjem nebivajočega in govorjenja: »Če se (nebivajoče, op. F. Z.) ne meša z njima (z mnenjem in govorico, op. F. Z.), je nujno vse resnično, če pa se meša, nastaja poleg napačnega/lažnega mnenja tudi napačna/lažna govorica (ψευδῆς λόγος).«<sup>9</sup>

Rezultat tega obrata je torej naslednji: govoriti je mogoče tudi o tem, česar ni, o nebivajočem, možna je torej tudi sprevržena, lažna govorica. Torej je λόγος lahko resničen ali pa tudi ne.<sup>10</sup> Še vedno pa ni jasno, kaj nam pokaže λόγος, ko pokaže nebivajoče, ali drugače: na kakšen način nebivajoče le postane nekakšno bivajoče.

O ἀληθεύειν in ψεύδεσθαι kot dveh obrazih λόγος pravi Heidegger naslednje: »„Resničnost“ λόγος kot ἀληθεύειν pomeni: bivajoče; o katerem je govor (Rede), v λέγειν kot ἀποφαίνεσθαι iz svoje skritosti iz-vzeti in ga kot neskrto (ἀληθῆς) dati/pustiti videti, odkrivati. Prav tako pa pomeni „napačnost“ ψεύδεσθαι toliko kot varati/zavajati v smislu zakrivati: nekaj pred nekaj postaviti (na tak način, da se da videti) in s tem to izdajati za/kot nekaj, kar to ni.«<sup>11</sup> Tako Heidegger pokaže, kaj je pravzaprav Platonovo nebivajoče. Če ψεύδεσθαι pomeni, da se nekaj, neko bivajoče, izdaja za nekaj drugega, kot je, se pravi za nekaj, kar ni, to pomeni, da nebivajoče ne pomeni nečesa, česar absolutno ni, ampak pomeni nekaj, kar samo ni tisto bivajoče, za katerega se daje videti, ki torej ni dejansko bivajoče, ni τὸ ὄντως ὄν. Tako gre pri Platonu pravzaprav za priznavanje možnosti zavajajoče govorice.

Kakorkoli nam je danes ta pomenska zveza domača, pomeni za Grke nekaj v sebi protislovnega, saj je zanje λόγος predvsem smisel oz. smiselna govorica; ostalo je zanje le navadno blebetanje in ne λόγος. Platon pa imenuje λόγος tudi ψευδῆς λόγος, torej govorico, ki zakriva pravi smisel

<sup>9</sup> Soph. 260 C.

<sup>10</sup> Te postavke kasneje podrobneje in bolj sistematično razdela Aristoteles v Περὶ ἑρμηνείας (De interpretatione).

<sup>11</sup> SuZ, § 7 B, S. 33.

---

in navaja na drugega, napačnega, ki torej ni odsotnost smisla, ampak je nepravilni smisel.

Tako je identiteta oz. istost med ἀλήθεια, λέγειν in εἶναι porušena: λόγος je le še eden od možnih načinov resnicovanja-razkrivanja (ἀληθεύειν). Iz tega Heidegger sklepa: »Ker pa ima „resnica“ ta smisel in je λόγος neki določeni modus dajanja-videti, λόγος ravnó ne smemo označevati kot primarnega „mesta“ resnice.«<sup>12</sup> Izvirnejše mesto resnice sta ἀίσθησις in še bolj νοεῖν, ker ne moreta zakrivati, biti lažna, lahko ju le ni.<sup>13</sup> Kot vedno resnična sta primarna načina odkrivanja, medtem ko sta λόγος in διανοιά šele sekundarna, saj lahko tudi zakrivata oz. sta napačna, lažna, kakor kasneje eksplicitno pokaže tudi Aristoteles.<sup>14</sup>

114 Vidimo, da je Platon raje »žrtvoval« Parmenida, kot pa da bi še naprej vztrajal v identiteti, ki mu je onemogočala ločevanje filozofije in sofistike.<sup>15</sup> Sofisti formalno ostajajo na parmenidovskih pozicijah, vendar jih sprevračajo. Platon gre pravzaprav dlje od sofistov: da bi očeval resnico, se odreče tako λόγος kot edino resničnega, kot tudi bivajočega kot edinega, ki se ga da misliti in izrekati. Do Parmenidovega »maščevanja« pride v dialogu »Parmenides«,<sup>16</sup> kjer Platon zaradi težav pri razlagi svojega nauka o idejah (ki se pokažejo kot težave pri razlagi enega in mnogega) posredno ne ve več povedati, kaj je resnica.

### 3.

Tudi ἀλήθεια pri Platonu ne pomeni več tistega, kar je pomenila npr. za Parmenida. Heidegger v spisu »Platonov nauk o resnici« pravi, da »se Platonovo mišljenje podreja neki spremembi bistva resnice, ki postane skriti

<sup>12</sup> SuZ, § 7 B, S. 33.

<sup>13</sup> Prim. SuZ, isto.

<sup>14</sup> Prim SuZ, § 44 b, S. 226.

<sup>15</sup> Posebno vprašanje, ki se ga tu ne bom loteval, je, koliko je bila takšna identiteta dejansko še blizu tudi samemu Platonu.

<sup>16</sup> S tem ne nameram ničesar trditi o kronologiji Platonovih spisov, saj je bil verjetno Parmenides napisan pred Sofistom.

---

---

zakon tega, kar mislec pove.«<sup>17</sup> Tako pri Platonu obstaja več ravni resnice, več resnic, stopnjevanje resničnega — obstaja resnično, bolj resnično, najbolj resnično. »Z neskritim in njegovo neskritostjo je vselej imenovano to, kar prisostvuje v okolišu človekovega zadrževanja,«<sup>18</sup> pravi Heidegger, in prispodoba o votlini (iz »*Politeje*«) izraža različne nivoje, različne »okoliše človekovega zadrževanja«, od katerih ima vsak svojo »resnico«, obstaja »vsakokratni vladajoči način „resnice“,«<sup>19</sup> Nekakšna resnica je tudi že resnica vidnega sveta, sveta senc, saj tudi ta že nekaj odkriva — te sence namreč —, medtem ko npr. za Parmenida obstajata le dve možnosti: ali resnica je ali ni.

Na nivoju uklenjenosti govori Platon o τὸ ἀληθές,<sup>20</sup> torej o tistem, kar je neskrto oz. resnično za uklenjene. Resnica po snetju okov je bolj resnična, »neskritejša«, ἀληθέστερα.<sup>21</sup> Tako je za pravo resnico (ki se v tem primeru nahaja zunaj votline) prihranjen superlativ ἀληθέστατα, torej najbolj neskrto, najbolj resnično, kar je videnje ideje dobrega kot najvišje med idejami. Ravno tako kot potrebuje zares in v najvišjem smislu bivajoče posebno določitev τὸ ὄντως ὄν (saj je zgolj τὸ ὄν sedaj že vse, kar na kakršenkoli način je, za razliko npr. od Parmenida), tako sedaj pravo resničnost lahko izrazi le superlativ.

115

Ta presežnik od tistega, kar je le ἀληθές — torej ἀληθέστατα —, pa je tudi zadnji stavek Platonovega dialoga »*Parmenides*«, kjer nastopa v podobni funkciji: izraža, da je prej povedano prava in vsa in najvišja resnica. Toda preden si bomo skušali razložiti, kaj je za Platona tu ἀληθέστατα, si pogledjmo vsebino omenjenega spisa.

Ko pozni Platon piše dialog »*Parmenides*«, je njegov nauk o idejah že razvit; v omenjenem spisu pa se loteva še nečesa po naravi izrazito in do-

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, Platonov nauk o resnici, prev. Dean Komel, Ljubljana 1991, str. 16.

<sup>18</sup> Isto, str. 16.

<sup>19</sup> Isto, str. 16-17.

<sup>20</sup> Prim. Pol. 515 C.

<sup>21</sup> Prim. Pol. 515 D.

---

sledno »sokratskega«: namreč kritičnega pretresa lastnega nauka o idejah ter umestitve tega nauka v širši kontekst. Kot je znano, je ta spis sestavljen iz dveh delov, iz takoimenovanega »kritičnega« (ki vsebuje kritičen oz. samokritičen pretres nauka o idejah) in iz »dialektičnega«, ki ga Platon sam imenuje tudi dialektična vaja,<sup>22</sup> toda ta vaja ni samo vaja, ampak se ravno v njeni popolnosti nahaja resnica; to vajo moraš opraviti, »če hočeš, dokončno izurjen, dejansko ugledati tisto resnično«.<sup>23</sup>

V prvem delu dialoga *stari* Parmenides kritizira nauk o idejah *mladega* Sokrata, hkrati pa ga tolaži, češ da je še mlad in da bo že še rešil probleme, ki se pojavljajo v zvezi z njegovim naukom. Ugotovitev je naslednja: če zavržemo nauk o idejah, izgubimo vsako možnost za razmislek, dialektiko in filozofijo nasploh; če ga ohranimo, se nam pojavijo težave v pojasnitvi te teorije. Največja težava je pokazati povezanost med idejami in tistim, česar ideje te ideje so.<sup>24</sup> Če pa bi trdili, da povezave ni, potem ideje človeku tudi spoznatne ne bi mogle biti. Rešitve sogovorniki na tem nivoju ne najdejo, zato predlaga Parmenides vsehstransko analizo odnosa Enega in mnogega.

Drugi del, se pravi omenjena popolna »dialektična vaja«, naj torej odgovori na dileme, postavljene v prvem delu. Z drugimi besedami, razloži naj odnos Enega in drugih stvari (mnogega) popolno, torej z vseh možnih vidikov, in v tej popolnosti, kolikor je dosežena, je nujno vsa resnica. In kako doseči popolnost dialektične obravnave? Za vsako stvar, ki jo obravnavamo, moramo predpostaviti, da je in da ni; nato je treba pogledati, kaj to pomeni za to stvar in kaj za druge stvari; vsakič pa nas to zanima glede na stvar samo na sebi in glede na stvar v odnosu do drugega. Upoštevajoč vse te aspekte dobimo osem hipotez,<sup>25</sup> ki jih je treba premisliti.

<sup>22</sup> Gr. γυμνάσιον. Prim. Parm. 135 D. Ta izraz predstavlja enega od povodov za razlago tega dela dialoga »Parmenides« kot zgolj logične vaje.

<sup>23</sup> Parm. 136 C.

<sup>24</sup> T. i. problem tretjega človeka.

<sup>25</sup> Ali devet. Tu se ne moremo podrobneje spuščati v vprašanje števila in štetja hipotez; devet hipotez dobimo, če posebej štejemo tudi tretjo, ki pa verjetno ne more obveljati za posebno, ker ne izraža nobenega prej omenjenega aspekta,

---

Če za hip preskočim izpeljavo te naloge: na koncu dialoga »*Parmenides*« Platon pojasni, kaj te hipoteze pomenijo z vidika resnice: »... eno bodisi je bodisi *ni*, in *ono* (samo) in *druge* (stvari), in glede *na sebe same* in glede *na druga drugo*, vse *na vse načine* in *so* in *niso* ter in *se kažejo* in *se ne kažejo*. [To je] najresničnejše (*αληθέστατα*).«<sup>26</sup> Vse hipoteze skupaj so *αληθέστατα*, vse skupaj razkrivajo vso resnico. To seveda pomeni, da jih moramo jemati resno, »ontološko«. (Sicer bi bilo med drugim tudi nesmiselno govoriti o prehodu med nivoji.) Izredno resno jih je jemal tudi ves platonizem, vključno z neposrednimi Platonovimi nasledniki v Akademiji in z novoplatoniki. Pravzaprav je ves novoplatonistični sistem zasnovan na interpretaciji teh hipotez, »*Parmenides*« pa je bil eden najbolj branih in interpretiranih spisov v vsej zgodovini platonizma.<sup>27</sup>

Tukaj se seveda ne moremo spuščati v vsako hipotezo, niti v kasnejše platonistične izpeljave. Zanimal nas bo le en vidik: monost *λόγου* z ozirom na te hipoteze, izmed hipotez pa se bomo ustavili predvsem pri (pomembnejših) prvih.

Prva hipoteza predpostavlja, da Eno je, in se sprašuje, kaj to pomeni za Eno samo na sebi; torej gre za Eno, ki nima relacij z drugimi stvarmi. Takšno Eno ni deležno časa, niti bitnosti, torej ni nobeno bivajoče. Torej ga Ni, niti toliko ga ni, da bi bilo Eno, ali kot pravi Platon: »Eno niti *ni eno* niti je« — *τὸ ἐν οὔτε ἐν ἐστὶν οὔτε ἐστὶν*.<sup>28</sup> Tako Eno je nič, ali: ni niti nič. V zvezi z njim niso možni niti *ὄνομα* (ime, poimenovanje; če hočemo biti dosledni, niti z imenom Eno, saj kot rečeno, takšno Eno ni Eno) niti *λόγος* niti *επιστήμη* niti *αἰσθησις* (zaznavanje) niti *δόξα* (mnenje).<sup>29</sup> O njem torej ne moremo ne vedeti ne reči ničesar.

Vse to pa je mogoče, če izhajamo iz predpostavk druge hipoteze: ta namreč sprašuje, kaj to, da Eno je, pomeni za Eno v odnosu do drugih stvari.

ampak govori o prehodu z nivoja prve na nivo druge hipoteze.

<sup>26</sup> Parm. 166 C.

<sup>27</sup> Pri tem s platonizmom mislim na zgodovinski platonizem in ne morda na platonizem kot oznako za vso metafiziko oz. filozofijo.

<sup>28</sup> Parm. 141 E.

---



---

V tem primeru pripada Eno bivajočemu, je bit bivajočega, ki je tudi sama nekaj bivajočega, in če Eno, kot je bilo pokazano v prvi hipotezi, nima nobene lastnosti, ima Eno iz druge hipoteze vse mogoče in nasprotujoče si lastnosti. Tako Eno predstavlja Vse, vsa imena in spoznavanja in zaznavanja.

Naslednji dve hipotezi<sup>30</sup> govorita o tem, kaj je *drugo* samo zase in glede na Eno, če Eno je; rezultat je podoben: glede na Eno so druge stvari Vse kot deli celote, same zase pa niso nič. Tudi govorimo lahko le o drugih stvareh glede na Eno, kot prej o Enem glede na drugo. Z drugimi besedami: o stvareh lahko govorimo le s pomočjo idej in o idejah le s pomočjo stvari. Ali: o svetnem lahko govorimo le s pomočjo božanskega in o božanskem znamo govoriti le s pomočjo svetnega.

118 Zadnje štiri hipoteze ponavljajo prva štiri vprašanja, vendar pod predpostavko, da Enega ni. Platon tu kaže predvsem na aporetičnost takšne predpostavke: če ni Enega, je tudi vse drugó Nič ali pa zgolj fantazma. Če Enega ni, sicer lahko govorimo o takšnem Enem samem na sebi, o Enem kot o Niču, seveda v zvezi s prej omenjenim problemom »biti nebivajoče«, τὸ εἶναι μὴ ὄν. To pa je tudi meja govorice.

Naj bo dovolj brskanja po teh hipotezah. Prej smo videli, da vse te hipoteze skupaj predstavljajo popolno rešnico, so tisto ἀληθέστατα. Vendar pa le nekateri vidiki vsestranskega pogleda na Eno in druge stvari dopuščajo, da dosežemo ὄνομα, λόγος, ἐπιστήμη, αἴσθησις in δόξα, s tem pa tudi vsako spoznavanje, od najbolj vsakdanjega do filozofskega. To so predvsem tisti vidiki, ki motrijo Eno in mnogo v medsebojnem odnosu, ne pa ločeno, samo eno ali drugo izmed njih. Ali kot pravi Platon v »Sofistu«: »Razdružiti sleherno stvar od vsega je najbolj popolno uničenje in izbris sleherne vrste govorice (λόγος), saj nam je govoriča nastala prav na osnovi medsebojnega prepleta oblik (τῶν εἰδῶν, eidosov).«<sup>31</sup> In naprej:

<sup>29</sup> Prim. Parm. 142 A.

<sup>30</sup> Četrta in peta oz. tretja in četrta, če ne štejemo tretje.

<sup>31</sup> Soph. 259 E.

---

---

»Če bi bili oropani prav tega (sc. λόγος, op. F. Z.), bi bili pač oropani filozofije, kar je največje; poleg tega pa je v sedanjem položaju treba, da se medsebojno sporazumemo o govorici (λόγος), kaj neki je; če pa bi nam bila odtegnjena, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti; odvzeta pa nam bi bila, če bi privolili, da ne obstaja nika kršno mešanje ničesar z ničemer.«<sup>32</sup>

Hkrati pa samo te hipoteze, ki omogočajo λόγοσ in filozofijo, ne predstavljajo vse resnice, vseh »okolišev človekovega zadrževanja«, ki nosijo s sabo — vsak od njih — svoje τὸ ἀληθές, vsi skupaj pa predstavljajo tisto ἀληθέστατα.

•••

Motiv Platonovega spraševanja o povezanosti dveh prej nesporno nujno povezanih zadev, kot sta ἀλήθεια in λόγοσ, odkriva že tudi vzrok razkola med resnico in λόγοσom: gre za vulgarizacijo, demokratizacijo filozofije, ko vsakdo pride do besede in lahko govori, kar hoče, pri tem pa trdi, da govori resnico. Moč λόγοσa je edini kriterij resničnosti; močnejši λόγοσ je tudi resničnejši; filozofija je stvar retorike. Platon v imenu resnice loči resnico in λόγοσ. Obstaja sicer resnični λόγοσ, vendar obstaja tudi lažni, zavajajoči. Obstaja resnica, vendar je ni mogoče v njeni celoti zaobseči z λόγοσom. Najbolj prešenetljiv in daljnosežen rezultat tega pa je, da tudi najvišjega samega na sebi ni mogoče izraziti in spoznati (kot pravi prva hipoteza iz dialoga »Parmenides«); na to ugotovitev se navezuje tako skepticizem, ki se v nekem obdobju pojavi celo v Akademiji,<sup>33</sup> kot tudi apofatizem platonizma Akademije<sup>33</sup> in novoplatonizma ter vseh njegovih naslednikov, predvsem v krščanstvu.

Na vprašanje, kaj to pomeni za filozofijo, Platon v »Parmenidu« eksplicitno ne odgovarja. Možnosti pa sta samo dve: če ostaja filozofija zaveza-

<sup>32</sup> Soph. 260 A, B.

<sup>33</sup> Po vsej verjetnosti je sicer tudi skepticizem srednje Akademije izhajal bolj iz apofatizma kot pa iz pironovske skepse.

---

na le λόγῳ (kot Platon ugotavlja v prej. navedenem mestu iz »Sofista«), si mora priznati, da ji del resnice uhaja; če pa naj filozofija zaobjame vso resnico, se mora na neki točki odreči λόγῳ kot edinega načina kazanja in razkrivanja. Platonizem predstavlja zgodovino obeh poti.