

APOLON IN ZAČETEK FILOZOFIJE

Pripombe k zasnovanju teorije pri Aristotelu*

»Sokratova usoda je tako pristno tragična.«¹
Hegel

21

1. Uvod. *Nous in theoria*

Pomembni filozofi² devetnajstega in dvajsetega stoletja so vsak po svoje prevzeli Platonovo³ in Aristotelovo⁴ misel, da filozofija začena s *thaumāzein*, s

*Prispevek na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

¹ »Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch.« V: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I | *Predavanja o zgodovini filozofije*. 1. del. Werke, zv. 18; G. W. F. Hegel, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969 (= Theorie-Werkausgabe), str. 514.

² Podajamo le izbor: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke 19, str. 163; E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie | *Kriza evropskih znanosti in transcedentalna filozofija. Uvod v fenomenološko filozofijo*, Hua VI, izd. Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 2/1962, str. 331; M: Scheler, *Položaj človeka v kozmosu* | Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn: Bouvier 11/1988, str. 90 [prim. Nova revija 1998, prev. Borut Ošljaj]; Najnatančnejšo interpretacijo *thaumāzein* najdemo pri Martinu Heideggru, Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« | *Temeljna vprašanja filozofije. Izbrani 'problemi' 'logike'*, *Skupna izdaja*, zv. 45, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni, Vittorio Klostermann 1984.

čudenjem. Naše razpravljanje pa bo poskušalo ubrati drugo pot, uveljaviti nek drug začetek filozofije in ga – če je mogoče – spraviti na plano. Poskušali bomo prikazati, da pojavu čudenja predhodi dogodek, ki ga moramo imeti za pravo razprtje teorije.

V deseti knjigi *Nikomahove etike*, v knjigi, v kateri Aristotel uvede teorijo kot najvišjo evdaimonijo in s tem diferencira etično od političnega, govori filozof o svarilu (*paraínesis*),⁵ ki pravi, da naj ljudje mislijo le na človeško, tj. smrtniki naj mislijo zgolj na smrtno. Brez dvoma se Aristotel tu sklicuje na stavek legendarnega pesnika Epipharmia, ki ga navaja v svojih predavanjih o retoriki, ne da bi se vanj vsebinsko poglobljal.⁶ Zagotovo pesnik sam ni instanca, ki izreka svarilo. Bržkone je starejšega porekla. Da naj bi smrtniki mislili le smrtno, ne pa nesmrtnega, izhaja iz reka, ki ga je bilo bojda mogoče prebrati na Apolonovem templju v Delfih: *gnothi sautón*, spoznaj samega sebe. Božji izrek ne terja egološke ali psihološke refleksije, temveč strogo napotuje na mejo, na diferenco med bogom, nesmrtnim, in človekom, smrtnikom. Zahteva, da je treba upoštevati mejo, je vstopila še v nek drug rek: *medèn ágan*, ničesar preveč. Tudi ta ustavlja smrtnike, češ da naj preudarno ostajajo znotraj svojih meja, upoštevajo mero, ki je najboljša (*métron áriston*).⁷ Apelira nanje, da naj jih ne briga nesmrtno, temveč smrtno. V tem oziru *gnothi sautón*, *medèn ágan* in *métron áriston* opovedujejo isto.

22

Aristotel ugovarja svarilu, ko zoper božji poziv opogumlja, da živimo v skladu z najboljšim v nas (*katà tò krátiston ton hen hautoi*). Kaj to najboljše v nas je, Aristotel na tem mestu ne pojasni. Vseeno nas spravlja na njegovo sled, s tem ko nam sugerira nekaj neznanskega. Človek naj bi se – kolikor je to mogoče –

³ Theaetetus, St. 155d. V: Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: University Press 1955.

⁴ Aristotelis Metaphysica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: University Press 1978. A 2, 982b 12 isl.

⁵ Prim. Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford: University Press 1988, 1177b33 isl.

⁶ Prim. Aristotelis, Rhetorik | *Retorika*, prevedel in izdal Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam 1999, 1394b 26. Prim.: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, izd. Walther Kranz, zv. 1, 18/Zürich und Hildesheim: Weidmann 1989, DK 23 B 20: *thnà chrè tò n thnatón, ouk athánata tò n thnatón phronein*. »Es ist nötig, daß der Sterbliche Sterbliches, nicht Unsterbliches der Sterbliche bedenke.« Prim. *Predsokratiki*, izbral in prevedel Anton Sovrè, SM 1946, str. 80–82. Ker Sovrè fragmenta ni prevedel v slovenščino, opozarjam tudi na zagrebško izdajo Dielsovih fragmentov iz leta 1983.

⁷ Prim. *Sedem modrih* | Die Sieben Weisen. In: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. zv., Berlin: Weidmann 4/1922, str. 213 isl. (D 73^a).

trudil biti nesmrten (*athanatízein*). Napor, da bi bili nesmrtni in da bi živeli v skladu z najboljšim v nas, sta isto.

Aristotel spregovori o možnosti ukvarjanja s »teorijo«. ⁸ Očitno je ta možnost vse kaj drugega kot kaka samorazumljivost. Iz sebe napotuje na razloček med smrtniki in bogovi. Zgolj kot smrtnik človek ni primeren za teorijo in njeno blaženost. Kar ga odlikuje, da lahko živi teoretično, je nekaj božjega v njem (*theiôn ti*). To božje je *nous*. ⁹ Življenje v skladu z *nous*, življenje teorije, življenje filozofa, je božansko življenje. ¹⁰

Če pa naj bi bil *nous* nekaj božjega v nas, če naj bi bila eksistenca v skladu z *nous*, če naj bi imel *bíos theoretikós* božansko bistvo, potem mora božjost te dejavnosti prek človeka kazati na boga samega. Bit boga je *nous*. Dejanskost (*enéргеia*) boga je teorija.

Zdaj je že očitno, zakaj se je moral Aristotel spoprijeti s svarilom, ki pravi, da naj smrtniki premišljajo le smrtno, ne pa nesmrtnega. Če je teorija izvorno dejavnost boga, potem je zahteva tiste *epistéme*, ki sprašuje po vzrokih in razlogih in jo Aristotel poimenuje teoretična, tj. motreča, nujno v konfliktu z njo; konflikta s starim delfskim opozorilom, ki svari človeka, naj se ne ukvarja z nesmrtnim, ne moremo dovolj visoko ceniti. Ne zadeva nič manjšega kot vprašanje po izvoru filozofije sloh. ¹¹

2. Filozofska hibris

Aristotel si je bil v svesti veličine zahteve teoretične *epistéme*. O tem problemu še obširneje kot v *Nikomahovi etiki* spregovori na začetku predavanj, v katerih

⁸ Prim. J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles | »Nauk o izvoru in smislu teorije pri Aristotelu«. V: J. Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel | *Metafizika in politika. Študije o Aristotelu in Heglu*, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969, str. 19. Spis se posveča istemu vprašanju kot pričujoča obravnava, vendar pa Ritter pripoznava kontinuiteto med predplatonskimi miselci in pesniki, ki je sam ne vidim.

⁹ Prim. tudi Aristotelov *Protreptikos*, Uvod, prev., komentar: Ingemar Düring, Frankfurt ob Majni, Klostermann 1969, B 108 – B 110. V teh besedilih nasploh srečujemo misli, ki so zelo podobne tem, ki jih tu razjasnjujemo.

¹⁰ Tudi glede tega, kar sledi prim. Aristotel, *Ethica Nicomachea*, 1177b 27 isl.

¹¹ Da je prva filozofija teorija in obratno, izvemo na koncu šeste knjige Aristotelove *Metafizike* (1026a 29ff).

razjasnjuje bistvo forme védenja. Gre za predavanja, ki jih danes označujemo za Aristotelovo »metafiziko«. Odlika teoretičnega védenja je v njegovi avtar-kiji. Ker je predmet teoretičnega védenja zgolj ono samo, ne pa kakšen namen zunaj njega samega, lahko prosto poimenujemo *zgolj njega*.¹² Kdor misli teoretično, misli zavoljo teorije same. Antična teorija ima svoj >zavoljo-česar< v sami sebi.

Ta neodvisnost teorije pa ne ustreza naravi (*phýsis*) človeka, ki je v mnogem suženjska (*doule*), tj. odvisna, nesvobodna. Kaj Aristotel s tem misli, je na dlani, saj je filozofska *epistéme* nastala na tistih področjih, kjer vlada brezdelica (*scholé*), v kateri so pomirjene tudi odvisnosti, po svojem bistvu suženjske potrebe. Misel, da je brezdelica nekakšna *sine qua non* filozofije, dobi svojo svojevrstno ostrino šele tam, kjer Aristoteles poudari, da ni suženjski le kak človekov moment, temveč njegova *phýsis*, njegovo naravno bistvo.

24

Ob možnosti, da pridemo do teoretskega védenja, ni na kocki nič manjšega kot človekovo bistvo. Tega očitno karakterizira fundamentalna odvisnost [*Bedürfnigkeit*], ki se ji mora telesno bitje človek podrediti, da bi lahko živel še naprej. Drugače povedano: ko Aristotel govori o človekovi služnjski naravi, ima pred očmi staro delfsko določitev človeka kot smrtnika. Aristotel namreč razvija svoje pojasnjevanje teoretične *epistéme* z rekrom pesnika Simonida, ki pravi, da gre edino bogu privilegij (*géras*), da lahko živi v skladu s teorijo. Človek pa mora sebi primerno védenje iskati. Aristotel se torej ponovno upre božjemu svarilu, po katerem naj se smrtniki ne ukvarjajo z nesmrtnim.

Kjer je izrečeno svarilo, obstaja v primeru, da ga ne upoštevamo, možnost kazni. Aristotel pozna posledice, ki izhajajo iz človekove predrznosti glede svarila, še zlasti iz tragedije, ki je zato v njenem pomenu za začetek filozofije nekakor ne smemo spregledati.¹³ V svojih izvajanjih o poetiki поблиže določi

¹² Aristotelis *Metaphysica*, 982b 24 isl.

¹³ Prim. G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie* | *Strah pred svetom in bes bogov. Tolmačenje grške tragedije*, Stuttgart: Klett 1951. Nebel poimenuje filozofijo »dedinjo tragedije« (20), »dedinjo«, ki se obenem odvrne od svoje dediščine. Tako poseduje filozofija »antitragično potenco« (25). Nebel zapiše: »Tragedija je poziv k védenju, poziv k odstranjenju idile, k odprtosti za meje. Zato tragično razkritje ne povzroča (tako kot filozofsko razkritje) razširjenja človeka, slovesne neskončnosti, povišanja v božansko, temveč padec, obup, propad. Védenje, ki ga prinaša tragedija, je posebne religiozne in eksistencialne vrste, in nima nič skupnega z védenjem znanosti.« (17) Zadnjega ne moremo tako ostro trditi. Če filozofija kot episteme ne bi imela »nič« s tragedijo, potem ne bi mogla biti njena »dedinja«. Vseeno ostaja Nebelova knjiga

tak prestopok. Tragičnega imenujemo slavnega ali srečneža, ki pade v nesrečo zaradi zmote (*hamartía*¹⁴).¹⁵ Aristotel misli na to, kar tragiški pesniki v navezavi na Homerja imenujejo *hybris*, napuh, skrunitev ali predrznost do bogov.¹⁶ Predrznosti, neumerjenosti sledi padec. Ko Ojdip zasmehuje vidca Tejreziasa, ta pripomni: »Ni moja stvar, da padeš ti, Apolon / bo sam poskrbel, da se to zgodi.«¹⁷ Apolon – s to besedo označujemo težišče Aristotelove utemeljitvene misli o teoretičnem življenju.

Aristotela to privede do sklepa, iz katerega izhaja – če drži pesniška razlaga *hybris* v razmerju do prioritete boga – da če edinole Apolon določa teoretično védenje, potem morajo biti ti, ki težijo preko meje tega védenja, filozofi, nesrečni [*unglücklich*]. Aristotel temu sklepu ugovarja ne samo v *Nikomahovi etiki*, ampak tudi v metafizičnih predavanjih. Bogovi se do ljudi ne obnašajo tako, kakor pravijo pesniki. Niso zavistni. Prav ima pregovor: »Pesniki veliko lažejo!« Poleg tega je nesmiselno, da bi smrtnikom odsvetovali iskanje védenja, ki jim pripade, ker ni nobeno drugo védenje bolj častno (*timiotéran*) od teoretičnega.

»Pesniki veliko lažejo!« – Simonides in Epiharm torej že želita omejiti smrtnike v razmerju do nesmrtnih. Nenavadno pa je, da jima Aristotel le napol prizna, da govorita resnico. Smrtnik naj sicer ne bi poslušal svarila, po katerem naj ne bi posegal po védenju nesmrtnega boga. Filozof pa kljub temu nikakor ne misli podvomiti o stanju stvari, da bog dejansko poseduje teoretično vé-

25

presunljiva razlaga grške tragedije, ki jo greni temeljna misel, da je tragedija blizu krščanskemu razodevtju. Krščanstvo ni tragedija, ampak osvoboditev od tragedije.

¹⁴ Aristotelis De Arte Poetica Liber recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolphus Kassel, Oxford: University Press 1965, 1453a 10.

¹⁵ Pri Schelerju se zadeva glasi takole: »Pojav tragičnega pogojuje, da sile, ki izničujejo visoko pozitivno vrednost, izhajajo iz nosilcev pozitivnih vrednosti. Pojav tragičnega je najčistejši in najostrejši prav tam, kjer se zdi nosilcem *enako* visokih vrednosti, da je njihovo medsebojno izničevanje in odpravljanje 'preklete'.« M. Scheler, Zum Phänomen des Tragischen | »O fenomenu tragičnega«. V: M. Scheler, Vom Umsturz der Werte | O padcu vrednot, Prvi zvezek, Leipzig: Der Neue Geist 2/1919, str. 246. Zdi se, da pojem »vrednote« pri fenomenološkem razčiščevanju »tragičnega« prej zavede kot pomaga naprej.

¹⁶ Prim. Sophoclis Fabulae recognovit brevique adnotatione instruxit A. C. Pearson, Oxford: University Press 1975. Prim. König Oidipus | *Kralj Ojdip*, v. 873 isl., Oidipus auf Kolonos | *Oidipus v Kolonu*, v. 882 isl.

¹⁷ *Kralj Ojdip*, MK 1987. Prevedel Kajtan Gantar. Nemški prevod: »Denn nicht ist dein Los, durch mich zu fallen, da genügt Apollon: Er vollbringt, woran ihm liegt!« König Oidipus, v. 376 isl. Prim. Sofokles, *Kralj Oidipus*, *Oidipus v Kolonu*, *Antigona*, *Filoktet*, DZS, 1962. Poslovenil Anton Sovrè.

denje. Kot v svojih razpravljanih o etiki, se Aristotel tudi v svojih »metafizičnih« predavanjih trdno drži tega, in dograjuje misel, da je filozofija po svojem izvoru najbolj božansko (*theitáte*) védenje.

Na začetku zahodne zgodovine metafizike, na začetku sebe zajemajoče se *epistéme*, iz katere izhaja okcidentalni projekt »znanosti«, stoji pripoznanje, da je to védenje v posesti nekega boga in da udeleženos na tem védenju pomeni parcialno nesmrtnost, *athanatízein*. Povedano drugače: na začetku zahodne zgodovine se razpre diferenca, ki se zdi izvirnejša od vseh ostalih diferenc, diferenca med bogom in človekom. V to teološko diferenco se je – kot bomo videli – vpisala neka druga diferenca. Aristotel teološke difference sicer ne odpravi popolnoma, temveč jo pomembno omeji. Metafizika se vzdigne iz omejitve teološke difference.

26

Filozofsko védenje – tako nadaljuje Aristotel – je božansko iz dveh razlogov. Božansko je – kakor filozof previdno pove – ker bi ga bog lahko večinsko posedoval (*gàr málisto àn theòs échoi*), pa tudi zato, ker bi lahko imelo za svoj predmet božje (*kàn eí tis ton theíon eín*). Ta optativna previdnost kljub temu ostaja brez konsekvenc. Aristotel zadevo uravnoteži: v teoretskem védenju velja oboje hkrati: bog je hkrati predmet in izvrševalec védenja. Predmet zato, ker teoretsko védenje sprašuje po prvih vzrokih in razlogih. Po Aristotelu ne moremo dvomiti, da je bog prvi vzrok in prvi razlog. Izvrševalec teorije pa je bog zato, ker je najboljše, kar božji *nous* sploh lahko stori, teoretiziranje, nasladno uživanje lastnega samo-dojevanja. Najboljše za boga je najboljše za vse bivajoče. Zato bog ni le prvi, ampak tudi poslednji vzrok (*causa finalis*) vsega bivajočega.

Že v določitvi teoretičnega védenja ob pričetku predavanj o prvi filozofiji, se Aristotel navezuje na misel, ki jo bo izpeljal šele na koncu teh predavanj. Pravi filozof je tisto večno in najboljše živo bitje (*zoon aídion ársiton*), bog kot *nóesis noéseos*, kot sebe dojemajoče dojevanje. Bog je resnični filozof, ker sta pri njem dojevanje in dojeto identična v neutrudnem, tj. nesmrtnem dojevanju. Nujnejše od takšne *epistéme* so vse druge [*epistéme*], boljše (*amaeínon*) od tega, kar večno in najboljše živo bitje počne, pa druge vednostne forme ne morejo biti.

3. Mit kot poreklo filozofije pri Parmenidu in Platonu

Aristotelova misel, da je filozofija božje védenje, oz. da se nahaja vsaj v nekem razmerju do bogov, ima svoje predhodnike. Titan Prometej, ki je človeka naučil raznih veščin in jim prinesel svetlobo ognja – kar je bilo kasneje, pri Teofrastu, tolmačeno kot dar filozofije –, je verjetno mitični prototip te misli.¹⁸ Na mitičen način je prodril tudi v filozofske tekste.

Po Ajshilovi tragediji obsodi Zevs titana na bolečo zvezanost, ker je ljudem prinesel ogenj, s katerim so lahko iznašli tehnike. Vseeno pa dobi mit vso svojo globino šele takrat, ko upoštevamo, da ogenj ni bil edini dar, ki ga je človek dobil od Prometeja. Bog poroča, da je smrtnikom (*brotoi, thnetoi*), enodnevnim (*ephémeroi*) prinesel posebno zdravilno sredstvo (*phármakon*). Smrtnike je osvobodil od zle usode (*móros*), da morajo vstopati v Had razseljeni [*zerschmettert*], ko je v njih naselil slepe upe (*katoikéo*).¹⁹

Prometejev dar je v tem, da je ljudem z možnostjo, da zmorejo iznajdevati veščine, zbudil upanje, da jim ne bo treba umreti. Bogu se mora pokoriti, da je okrnil diferenco med smrtniki in nesmrtnimi. Mit zato spominja na zvezo med specifičnim védenjem in upanjem na nesmrtnost. Ob tem spominu se meri nastajajoča filozofija.

Tudi Platon se je spomnil na ta mit v *Filebu*.²⁰ Tam govori Sokrat – ironično, kot največkrat – o daru bogov (*dósis theon*), ki ga je skupaj z najsvetlejším ognjem (*háma phanotátoi tini pyri*) nek Prometej (*diá tinos Promethéos*) bojda prinesel ljudem. Vsebina mita pa je, da bivajoče sestoji iz enega in množstva (*eks henòs kai pollon*), o katerem pravimo, da je in da vsebuje v sebi zraščeni določnost (*péras*) in nedoločnost (*kai apeirian*). Dar bogov je dialektična episteme, filozofija v svoji kraljevski metodi.

Glede filozofije kot dara bogov si moramo v spomin priklicati na primer Parmenidovo boginjo, ki vedočega moža prime za roko in mu zašepeta, da netrepetavo srce lahko izkusi dobro zaokrožene resnice (*Aletheías eukukléos atremés ethor*) kot tudi mnenje smrtnikov.²¹

¹⁸ Aeschylus septem quae supersunt Tragoediae recensuit Gilbertus Murray, Editio altera, Oxford: University Press 1955. Der gefesselte Prometheus, v. 442 isl.

¹⁹ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, v. 235 isl.

²⁰ Platon, Philebus, 16d.

²¹ Prim. DK 18 B 1.

Za naš kontekst je bistvenejši Platonov mitos o duši iz *Fajdra*. Olimpijski bogovi prebivajo na nadnebnelem kraju.²² Ko Sokrat, oz. Platon, pojasnjuje, kako se božanske duše obnašajo do brezbarvne, brezoblične in brezsnovne resnično bivajoče biti, tj. do idej, monolog preide v ednino. Božje mišljenje (*theou diánoia*) se hrani z nepomešanim *nous* in nepomešano *epistéme*. Bogovi zro samo pravičnost in preudarnost, posedujejo nenastalo védenje, tisto *epistéme*, ki se ne ukvarja z drugimi rečmi, ampak jo kot resnično védenje najdemo v resničnem bivajočem.

Tega božjega védenja smrtne duše ne zmorejo doseči. Sicer je vsaka duša morala pogledati resnično bivajoče. V stanju inkarnacije pa se duša resda lahko približa idejam le prek zdaj slabotnejših, kdaj pa tudi močnejših spominjanj. *Eidolon phrónesis* – kar Platon poudari v *Fajdru* – ljudje ne morejo videti.²³ Zasegel bi jih presilni eros. Ko Epiharm opomne smrtnike, naj ne krnijo *phrónesis* nesmrtnih, odzvanja to opozorilo še v mitosu duš v *Fajdru*.²⁴

Parmenid, Platon in Aristotel poznajo pripoved, po kateri je najvišje védenje božja posest. Parmenid in Platon o njej poročata v formi mita samega. Aristotel se temu odreče in se neposredno izpostavi opozorilo s tem, da mu oporeka. Da bi natančneje razumeli pomen tega oporekanja, moramo še naprej obravnavati bistvo »teandrične« diference.

28

4. Apolon, »zviti«

Utelešenje diference smrtnikov in nesmrtnih je bog Apolon, delfski bog. Delfe so Grki zaradi specifično oblikovanega kamna poimenovali »poppek sveta« (*omphalós ges*). Ločen od ljudi, izločen iz vsakdanjega okoliša v kraju Temenos, sprejema bog iskalce svétov in na njihova vprašanje odgovarja po Pitiji.²⁵ Heraklit je to odgovarjanje popisal v slavnem fragmentu: »Gospodar, ki ima v lasti delfski orakelj, ne govori, niti ne skriva, temveč kaže.«²⁶ Bog pose-

²² Platon, Phaedrus, 247c–d.

²³ Ibid., 250d.

²⁴ S tem nikakor ne želimo povedati, da je Platon vselej poslušal delfsko opozorilo. Prav on je tisti, ki v *Državi* odločilno kritizira bogove, ki jih opevajo pesniki (seveda se ne usmeri zgolj na bogove, ampak tudi na pesnike). Prim. predvsem konec 2. knjige v *Državi*.

²⁵ Prim. Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte | *Delfski orakelj. Zgodovina in besedila*, izd. Marion Giebel, Stuttgart, Reclam 2001.

²⁶ »Der Herr, der das Orakel in Delphi zu eigen hat, spricht weder, noch verbirgt er, sondern er zeigt.« DK 12 B 93.

duje védenje, ki ga ne izgovarja, pa tudi ne zadržuje. Kaže, tj. govori, s tem, da skriva, skriva s tem, da govori. Prejemnik ima nalogo, da si mora slišano prisvojiti glede na svojo najlastnejšo življenjsko situacijo. Če tega ne zmore, ima to lahko fatalne posledice – kakor poroča Herodot o lidijskem kralju Krojzsu. Kljub temu pa je tudi to »napačno« razlaganje Apolonovega reka neko prisvajanje. Ne glede na to, kako ta, ki išče svèt, razume božje rekanje – od njega prejme svojo lástnost, svojo usodo. Tako lahko Nietzsche Apolonu pripiše, »da želi posameznike pomiriti prav s tem, da med njimi povleče meje in nanje spominja s svojimi terjatvami po samospoznanju in meri kot na najsvetejše svetne zakone.«²⁷ Nietzsche cika na to, da bogu ni pripesnjeno le *gnothi sautón*, ampak tudi nujni svèt *medèn ágan*, ničesar preveč. Kot v pozivu k samospoznanju v diferenci do boga je smrtnik pozvan, da pozna in da se drži svoje mere. Ko bog svèta potrebnim prišepne to, kar jim je lastno, ne ustvari »mejnih črte«, tj. diferenc, le med sabo in njimi, ampak tudi med svèta iščočimi samimi. Po Nietzscheju bog »diferencira« svèta potrebne v individue.

Praksa, da smrtnikom dovoljuje, da se deležijo njegovega védenja na dvoznačen način, je Apolonu prinesla vzdevek »zviti«, *Loksías, der Schräge*, prečni, krivi.²⁸ Apolon ima »zvít« značaj. Ni prijatelj smrtnikov. Drži se v diferenci, že od daleč zavrača priložnost, da bi se približal obnašanju ljudi. O tem poroča Homer v *Iliadi*.²⁹ V enainvajsetem spevu se bogovi sprejo in Pozejdon, ki podpira Grke, izzove Apolona, ki se bori na strani Trojancev, ta pa odgovori:

29

²⁷ »... die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen will, dass er Grenzlinien zwischen ihnen zieht und daß er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seinen Forderungen der Selbsterkenntnis und des Maasses erinnert.« F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. V: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, izd. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe, zv. I, München, Berlin und New York: DTV/De Gruyter 1980, str. 70. Prim. F. Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija 1995, str. 60.

²⁸ Prim. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* | »Grška religija v arhaični in klasični dobi«, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer 1977 (= *Die Religionen der Menschheit*, zv. 15), str. 231 isl.: »Seveda pripada prav Apolonu indirektno, zastrto razodevanje; zato se imenuje *Loksías*, »zviti«; težko razumljive izreke medija, ki ga je zasegel bog, se pogosto odevajo v zavestno dvosmiselne, nedoločne verze; pogosto je do pravega tolmačenja prišlo šele drugo ali tretje, po boleči izkušnji. Vendar je bog tudi tu, kjer je antičnemu človeku božje še posebej na dosegu roke, distancirani, nerazložljivi.«

²⁹ *Homeris Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt David. B. Monro et Thomas W. Allen, Tomus I, Editio tertia, Oxford: University Press 1920. *Ilias*, v. 461 isl. »Erderschütterer! du würdest mich nicht bei gesundem Verstande nennen, / Wenn ich mit dir der Sterblichen wegen kämpfte, / Der elenden, die, den Blättern gleichend, einmal / Sehr feurig sind und die Frucht des Feldes essen, / Aber dann wieder hinschwinden, entseelt. Nein, auf das schnellste / Hören wir auf mit dem Kampf! Die mögen selber streiten.« (Nemški prevod: Schadewaldt, slovenski prevod vzet iz: Homer, *Iliada*, DZS 1982, poslovenil in uvod napisal Anton Sovrè.)

»Pač težko boš, potresnik, prisodil mi troho razuma,
 ako ti ustrežem in stepem se s tabo zaradi zemljanov,
 bedne zalege, ki listju podobna, za kratko le dobo
 polna življenja kipí in hrani se s sadeži zemlje,
 potlej pa spet onemogla zamrè. Obtorej pustiva
 kar mòč hitro prepír: samí naj odločijo borbo!«

Apolon je »bog oddaljenosti«, ³⁰ ki, »zvito« govoreč, ohranja razliko do smrtnikov. Ko se tako odtegne, spodbuja ljudi, da spoznajo svoje smrtno bistvo in v njem preudarno vztrajajo. Kdor tega ne zmore, je v nevarnosti. Smrtnik mora upoštevati razliko. Tragedija kaže predrznost (hibris), da spregledamo razliko, kar ne ostane brez posledic. Po Ajshilovem *Agamemnonu* izhaja ime boga od *apóllymi* oz. *apóllymai*, iz uničevanja. Tako vidka Kasandra ne zakliče kar tako: »Apolon (*Ápollon*), Apolon, varuh poti, moj uničevalec (*apóllon*).« ³¹ Apolonova »zvitost« je grozeča.

Ko se Aristotel obrača zoper staro védenje bogov, se obrača zoper njegovo avtoriteto, ker se usmerja proti statusu načina izrekanja tega védenja. Najvišje védenje ne more biti »zvito«, se ne sme naznanjati v protislovjih.

30

5. Apolonov filozof

Filozofa, ki je za življenja ušel hibris, Apolon karakterizira za najmodrejšega. Sokrat v *Apologiji* Atencem zelo natančno razloži, kako razume orakeljski rek boga, pri čemer svoje védenje izrecno označuje kot človeško modrost (*anthropíne sophía* ³²), ki je v tem, da si si v svesti svoje nevednosti. Politiki, pesniki in obrtniki trdijo, da vedo, ne da bi res vedeli. Niso sposobni priznati in pripoznati meje svoje »modrosti«. Sokrat to zmore, ker sledi božjemu oraklju. O tem poroča slavni odlomek iz *Harmida*, kjer Sokrat tolmači Apolonov poziv »Spoznaj samega sebe!« kot poziv »Bodi premišljen!« (*Sofrónei* ³³).

³⁰ »Gott der Ferne«, prim. W. F. Otto, *Bogovi Grčije. Podoba božjega v ogledalu grškega duha*. /Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 5/1961, str. 77; prim. Nova revija, 1998. Prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec.

³¹ Aischylos, *Agamemnon*, v. 1080.

³² Platon, *Apologija*, 20d.

³³ Platon, *Charmides*, 163d.

Ob vsem tem Sokrat ne dopusti, da bi se pojavil dvom o tem, da je njegova poslušnost bogu kaj neprijetnega. Zdi se – tako filozof – da je bog moder in želi s svojim orakljem povedati, da je človeška vednost le malo ali pa nič vredna.³⁴ Ko se Sokrat v skladu z bogom obotavlja razkrinkati napačno vednost – Sokrat se označuje za božjo usojenost (*theía moira*³⁵) – se v polis proti njemu porode številna nasprotovanja. Tudi on je zaradi službovanja bogu prišel v tisočero bedo.³⁶

Vseeno pa Sokratova poslušnost ali pokornost sega še dlje. Spomnimo se na začetek dialoga o smrti, *Phaidona*. Še enkrat se prikaže bog, da bi Sokratu in njegovim prijateljem dal možnost, da spregovorijo o smrti. Ker gredo Atenci vsako leto v Delfe, da žrtvujejo Apolonu, v tem času pa v Atenah ne sme nihče biti usmrčen,³⁷ bog ta čas sprostí, in Sokrat ga lahko izkoristi za slovo. Ne smemo prezreti, da Sokrata kliče v smrt sam bog. Sam filozof to pove. Labodi pred smrtjo ne pojejo zaradi strahu ali bolečin,³⁸ temveč zato, ker pripadajo Apolonu, oznanjajo resnico (*mantikoí*). Tako lahko vidijo dobro v Hadu in pojejo radostneje kot kdajkoli prej. Tak božji služabnik je tudi sam Sokrat in je prav zato dober oznanjevalec resnice [*Wahrsager*]. Tudi on se ne more ločiti od življenja mrkega srca.

Ko Hegel »Sokratovo usodo« karakterizira za »pristno tragično«, moramo videti, da imamo opravka s tragedijo onstran prave hibris (Sokrat je bil hibrid le iz perspektive polis, ki pravzaprav ne more biti nikakršen tragični metron). Sokrat meje med človeško in božjo vednostjo nikoli ni postavil pod vprašaj. Zato ga je bog odlikoval pred vsemi smrtniki. Sokratova smrt je paradigma preudarnega, skorajda blagega umiranja na koncu življenja, ki služi *gnothi sauotón*.

6. Prva diferenca

Aristotel prometejsko prezira teološko diferenco apoliničnega *gnothi sauotón*, svarila, da naj se smrtniki ne spozablajo ob nesmrtnih in njihovem svetem

³⁴ Platon, Apologia, 23a.

³⁵ Ibid., 33c.

³⁶ Ibid., 23c.

³⁷ Platon, Phaedo, 58b.

³⁸ Ibid., 85a.

filozofskem védenju. Vprašati se moramo, kateri motiv ga je k temu napeljal. Res je, Aristotel je možnost upoštevanja diference do nesmrtnega védenja zavrnil že s tem, da je človeku prirekel naravno *óreksis*, da hoče vedeti.³⁹ Kljub temu nam Aristotelov trud, da bi teološko diferenco razglasil za neveljavno, vrže novo luč na to misel. Kakšna je potemtakem človekova narava, če človek po njej teži po védenju? Njegova narava je, da se lahko deleži najvišjega védenja. Tako ni smrtnik. Kadar prestopa teološko diferenco, se lahko deleži brezsmrtnosti. Filozofirati pomeni *athanatízein*, biti delno nesmrten.

Diferenca med bogom in človekom je obenem diferenca med nesmrtnostjo in smrtjo. Opozorilo na to dejstvo se zdi odveč. Videli pa bomo, da odločilno modificira pomen »teandrične« diference.

32

Oporekanje teološki diferenci se usmerja zoper Apolonovo rezerviranost, ja, zoper njegovo zaničevanje smrtnega človeškega rodu. Izkušnja, da zmore biti nesmrten, je po Aristotelu lastna tudi človeku. Res filozof ne gre tako daleč, da bi trdil, da lahko človeški *nous* identificiramo z božjim. Vseeno pa lahko Aristotel v *De anima* napoti na fenomen, da se človeški *nous* v primerjavi z drugimi komponentami človeškega telesa, zdi bolj apatičen. V nasprotju s telesom duh ne trpi. Če poide *nous*, je to zgolj zato, ker poide nekaj znotraj (*éso*) človeka. Budnost *nous* je brez primere.⁴⁰ Seveda pa ne dosega božje pozornosti. Nismo dovolj avtarkični in moramo teorijo prekiniti, da se lahko regeneriramo. Nasprotno pa bog teoretizira večno, brez postanka.

S Platonom, še bolj pa z Aristotelom, se začenja zgodovina mišljenja, katerega namen in največje upanje je prevladanje smrti. Pri tem le-to ni uspelo upoštevati nedotakljivosti boga, na katero je opozoril Apolon. Metafizika je indifferencirala teološko diferenco tako, da je o bogu kopičila izjavo za izjavo. Na vrhuncu tega mišljenja Hegel – resda v pogledu na božjo troedinost – trezno spregovori o »smrti smrti«.⁴¹ Če pa teološka diferenca biva skupaj z razločkom smrti in nesmrtnosti – moramo potemtakem to diferenco karakterizirati čisto

³⁹ Aristotelis *Metaphysica*, 980a 21.

⁴⁰ Aristotelis *De anima* recognovit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxford: University Press 1974, 408b 18.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* | *Predavanja o filozofiji zgodovine*. Tretji del. *Die vollendete Religion* | *Dovršena religija*, izd. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995, str. 67 isl.

drugače? Je teološka diferenca skupaj z v njej prisotno diferenco smrti in nesmrtnosti dejansko prva diferenca?

Besede iz Sofoklejeve tragedije *Ojdip v Kolonu* nam lahko namignejo odgovor.⁴² Pravijo:

*Bogovom zgolj je dano, ljubi Teseus,
da se ne starajo in da ne mró,
vse drugo pa podira oblastni čas (ho pangkratès chrónos).
Pojema moč zemljé, telesa moč,
zvestoba umira, raste nezvestoba,
ne veje zmeraj dih prijateljstva
ne med možmi, od mesta do mesta:
saj enim danes, drugim se kasneje (chrónos)
sprevráča sladko v grenko in narobe.*⁴³

Na prvi pogled se zdi, da tudi Ojdip, oz. Sofokles, identificira teološko diferenco z diferenco med smrtjo in nesmrtnostjo. Če pa le pogledamo natančneje, spravlja v igro neko drugo diferenco, ki naj bi med ljudmi in bogovi vladala še brezdanješe: diferenco »vseobvladujočega časa«. Bogovom je smrt prizanesena, ker niso podvrženi gospodstvu časa. Ljudje so ji izročeni. Ni naključje, da Sofokles odmerja času odločilen pomen, kar dokazuje nadaljevanje monologa, ko Ojdip svari Tebe pred nepreštevним časom (*ho myríos chrónos*⁴⁴). Med človekom in bogom je čas. Teološka diferenca, diferenca med smrtjo in nesmrtnostjo, je v resnici diferenca časa.

Hočemo s tem povedati, da sta teološka diferenca in diferenca med smrtjo in neminljivim življenjem »izpeljana« od neke prve difference? Ali pa hočemo trditi, da obstaja predhodna diferenca kot »temelj« drugih diferenc? Si moramo misliti, da obstaja diferenca, ki združuje vse druge difference? Nedvomno se do

⁴² Sophokles, *Oidipus auf Kolonos*, v. 607 isl.

⁴³ *Kralj Oidipus, Oidipus v Kolonu, Antigona, Filoktet*, DZS, 1962. Poslovenil Anton Sovrè. Nemški prevod (Willige): »[...] allein die Götter sind /vom Alter allezeit verschont und auch vom Tod. / Das andere zerstört die allesbeherrschende Zeit (ho pangkratès chrónos). /Es schwindet Kraft der Erde, schwindet Leibeskraft, / es stirbt die Treue, doch Treulosigkeit gedeiht, / und weder zwischen Männern, die befreundet sind, / weht stets derselbe Wind noch zwischen Stadt und Stadt. / Denn heut wird diesem, anderen wird in später Zeit (chrónos) / das Freudige zu Bitternis und wieder lieb.«

⁴⁴ *Ibid.*, v. 618 isl.

boga, smrti in časa zmoremo obnašati tako, kakor da imamo opravka s tremi diferentnimi fenomeni. V naravoslovni perspektivi ni nikakršne vezi, ki bi omenjene tri povezala med seboj, saj teološka diferenca kot znanstveni predmet ne igra nobene vloge. Kljub temu pa gre v vsakdanji – pa tudi v filozofski ter religiozni optiki in tudi v očeh umetnika – za enormno abstrakcijo, da zmoremo razločiti in razločevati boga, smrt in čas.⁴⁵ Po drugi strani pa ti trije niso enostavno identični. Zato nimamo opravka z enotnim, ampak z diferentnim fenomenalnim prepletom, ki je tako zgoščen, da so »izpeljave« nemogoče. Gre za neizpeljivo, popolnoma nespecifično, enotno in v sebi diferentno, da ne rečemo v sebi razseljeno »diferenco kot diferenco«,⁴⁶ ki jo v našem razmerju do boga, smrti in časa laže izkušamo kot mislimo. Heidegger je ubesedil to »diferenco kot diferenco« in iz nje prejel vpogled v »prevladanje metafizike«.

Metafizično mišljenje Platona in Aristotela zapostavlja teološko diferenco, s tem pa v resnici spregleduje neko drugo, polnejšo diferenco. Kakor je zavrnilo diferenco med človekom in bogom, ki jo uteleša Apolon, tako spregleda tudi polnejšo diferenco, »diferenco kot diferenco«. Metafizično mišljenje je »vedelo« tako za njo, kot tudi za diferenco med smrtjo in nesmrtnostjo, pa tudi za teološko diferenco. Aristotel se upre tej najverjetneje sovisni trojnosti, troednosti diferenc, tej najverjetneje enotno polni, v sebi razseljeni diferenci, ko zavestno oporeka Apolonovem svarilu. Dobro tudi »ve«, da je čas vzrok propada (*phthorâ*).⁴⁷ Metafizično mišljenje je res ves čas vedelo za to diferenco, tako da jo je »odpravilo/povzdignilo« v védenje. Mišljenje se ni moglo upreti skušnjavi *athanatizein*.

Nujno je, pravi Heraklit, da neumerjenost (hibris) prej pogasimo kot požar.⁴⁸

⁴⁵ Ni naključje, da ima eno od zadnjih Lévinasovih predavanj naslov *Bog, smrt in čas*. Prim. E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1995.

⁴⁶ M. Heidegger, *Onto-teološki ustroj metafizike*. | Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, V: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 9/1990, str. 37. Prim. Obzorja 1990, prevedel Tine Hribar.

⁴⁷ V četrti knjigi Aristotelovih predavanj o *Fiziki* (Aristotelis *Physica recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. D. Ross, Oxford: University Press 1982, 221a 28 isl.) beremo: »Ker pa je 'v času' kakor 'v številu', bo kdo mogel privzeti več časa od vsega, kar biva v času: zato je nujnost, da so vsa bitja v času zaobsežena od časa, prav kakor so tudi vse druge stvari, ki so v nečem, recimo 'v prostoru', zajete s prostorom. Res pa tudi nekaj trpi [(*páschei*)] zaradi časa, prav kakor običajno tudi govorimo, da čas vse prežene in da se zaradi časa vse stara ter da s časom pozabljamo, ne rečemo pa o njem, da se je naučil ali da je postal mlad ali lep: sam po sebi je čas bolj vzrok propadanja [(*phthorâ*)], saj je število gibanja, gibanje pa odstavlja obstoječe – potemtakem je očitno, da večno bivajoče [(*tâ aiei ônta*)], kolikor je večno bivajoče, ni v času ...« Phainomena 21–22, str. 105. Prevedel dr. Valentin Kalan.

Zdi se, da mislec zavzema drugačno držo od svojih naslednikov. Iz Apolonovega svarila je napravil drugačen sklep kot Aristotel, ne da bi pri tem – to nam kažejo fragmenti – obtičal v mitih. Torej je možno, da filozofija ni nujno *athanatídein*. Ko Platon v *Državi* po Sokratu ponovi, da je dobro še nad bitjo (*epékeina tes ousías*⁴⁹), zakliče Glavkon Apolonovo ime. Vseeno pa se bog ne more uveljaviti proti dobremu. Platon pristavi, da se je Glavkon zelo osmešil (*mála geloíōs*).⁵⁰ S Platonovo in Aristotelovo neumerjenostjo se začenja zgodovna, ki vedno ostaja napotena na to, kar prek slepega, a modrega Ojdipa pravi Sokrat. Zdi se, da sta sreča in beda človeka v njegovi zgodovini in njegovih zgodbah povezani s časovno diferenco med bogom in človekom, med nesmrtnimi in smrtnimi. Verjetno ne vemo, po čem sprašujemo, ko zasledujemo možnost zgodovine onstran hibris. Hibris nismo zbrisali le zategadelj, ker se preveč brigamo za posledice te hibris, za požare, ki redno vzplamevajo. Verjetno je nismo zbrisali tudi zato, ker nam to ne ustreza. Da Aristotel svarilo pred hibris zanika, je hkrati povod za veličino in revščino. Pomen navidez neizbrisljive hibris je v drugi Sofoklejevi besedi, ki jo podaja Hölderlinov prevod, izrečen brez primere:

*pollà tà deinà koudèn
anthrópou deinóteron pélei.*⁵¹

*»Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch.«*⁵²

*Veliko je neznanskega. Vseeno ni
nič bolj neznanskega od človeka.*

⁴⁸ DK 12 B 43.

⁴⁹ Platon, Res publica, 509b.

⁵⁰ O tem piše J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen | Kako ne govoriti. Zanikanja*, Wien: Edition Passagen 1989, str. 62 isl: »Ali ne pretiravamo s tem pozivom, oz. naslovnikom boga v trenutku, v katerem govorimo o tem, kar prestopa bit. Zdi se, da je bil poziv opravljen zlahka, na komičen način (*geloíōs*), kakor da naj bi scena skandirala predih.« Zdi se mi, da ne gre toliko za »predih«, za retorično figuro, kot za napotilo, da tu, kjer Platon govori o dobrem, ki je onstran biti, imenovanje starega boga ni več na mestu.

⁵¹ Sofokles, *Antigone*, v. 332 isl.

⁵² F. Hölderlin, *Übersetzungen | Prevodi*. V: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke* (= Große Stuttgarter Ausgabe), izd. Friedrich Beißner, zv. 5, Stuttgart: W. Kohlhammer 1952, str. 219.

7. Je čudenje začetek filozofije?

V svojem poznem delu *Nomoi* zavzame Platon do vprašanja o razmerju do boga modificirano stališče. V slavnem fiktivnem nagovoru kretskih kolonizatorjev⁵³ govori Platon (»Atenec«) o starem reku (*ho palaiòs lógos*), po katerem bog zajema začetek, sredino in konec vsega bivajočega, ker gre po svoji poti venomer sledeč svoji naravi. Pri tem ga ves čas vodi pravičnost (*Díke*), ki kaznuje te, ki prestopajo nomos boga. Kdor bi rad bil blažen, naj ponižno in skromno sledi tej pravičnosti. Če pa je kdo mladostno in nerazumno nastopaški, in tako zgori v hibris, kakor da ne potrebuje vladarja in vodje, in še celo verjame, da lahko vodi druge, ga bog zapusti in potlej živi, tako da med sabo vse pomeša z drugimi, ustvarjenimi kot on. Mnogim nekaj pomeni, čez nekaj časa pa ga pravičnost primerno kaznuje in uniči njegovo hišo in polis. Tako obstaja le ena praxis, vedeti za mero vseh stvari, boga, medtem ko se neumerjeno ne sklada niti s samim sabo niti z umerjenim.

Platon ob koncu svojega mišljenja dospe v prakso, ki se naslanja na delfski etos kakega *gnothi sautón* in *medèn ágan*. Človeško védenje naj se posveča predvsem temu, da bogovi so. Človek naj spozna, koliko sil in koliko moči bogovi pripuščajo v prikazovanje (*kai hóses phaínontai kýrioi dynámeos*⁵⁴).

Evropska filozofija si je ves čas pripisovala odliko, nekakšno izvorno navdušenje, da se je na začetku čudila bivajočemu kozmosa. Dogodivščina filozofije se začne, ko človek širjavo sveta dojame s posebnim patosom. Vseeno pa se zdi, da ta širjava ni bila vedno dana. Morda bi morali videti, da se ta širjava odpre le tam, kjer jo je sprostil kak bog, s tem ko se je izmaknil filozofski hibris in se odtegnil. Morda je Platonovo pozno delo nasprotje zgodnejših dialogov, je refleks lastne hibris. Platon ni nikoli bil tako enoznačen kot Aristotel. Pred čudenjem je filozofija Apolonovo zahtevo negirala z distance. Potemtakem začetek filozofije ne bi bilo čudenje, ampak bran pred apoliničnim darom, da je človek smrtnik.

Prevedel Aleš Košar

⁵³ Platon, *Leges*, 715e isl.

⁵⁴ *Ibid.*, 966c.

LITERATURA:

- Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae recensuit Gilbertus Murray, Editio altera, Oxford: University Press 1955.
- Aristotelis De Arte Poetica Liber recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, Oxford: University Press 1965.
- Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford: University Press 1988.
- Aristotelis Metaphysica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: University Press 1978.
- Aristotelis, Rhetorik, prevedel in izdal Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam 1999.
- H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Izd. Walther Kranz, zv. 1, 18/Zürich und Hildesheim: Weidmann 1989.
- G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, zv. 18; G. W. F. Hegel, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969.
- G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion, izd. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995, str. 67 isl.
- M. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, V: Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen: Neske 9/1990.
- F. Hölderlin, Übersetzungen, Sämtliche Werke (= Große Stuttgarter Ausgabe), izd. Friedrich Beißner, zv. 5, Stuttgart: W. Kohlhammer 1952.
- Homeris Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt David. B. Monro et Thomas W. Allen, Tomus I, Editio tertia, Oxford: University Press 1920.
- Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: University Press 1955.
- Sophoclis Fabulae recognovit brevique adnotatione instruxit A. C. Pearson, Oxford: University Press 1975.