

# DAMIR BARBARIČ

## PLATONOVA FILOZOFIJA\*

### Dialog kot forma dela

Vsa Platonova dela, razen *Apologije*, so napisana v obliki dialoga, čeprav je v poznih spisih ta forma pretežno samo še zunanja ali pa, tako kot v *Timaju*, ohranjena le v uvodnem, pripravljalnem delu spisa, medtem ko se spisi sami vse bolj približujejo neki vrsti traktata v obliki svojevrstnega didaktičnega napotila.

Kot umetnik sestavljanja dialogov je Platon preprosto neprekosljiv, kar potrjujejo že najpreprostejše primerjave s kasnejšimi poskusi prevzemanja te forme v filozofiji, recimo, pri Ciceronu, Anzelmju, Avguštinu, Leibnizu, Mendelssohnu, ... Literarno znanje ali umetniški dar seveda nista še prav nobena pojasnitev tega, da Platon svojo filozofijo predstavi ravno v tej in ne v neki drugi obliki. Filozofsko vprašanje se mora glasiti: od kod in zakaj Platonu prav *nujnost* dialoga?

Odgovor je navidez enostaven. Oblika in vsebina pri Platonu sploh nista ločljivi. To pomeni, da je po njegovi izkušnji *mišljenje samo dialogično*. Mišljenje določi Platon izrecno in vedno znova kot notranji brezglasni razgovor duše same s seboj, ki se razvija s pomočjo postopnih korakov vprašanja in odgovora.

Edino v razgovoru je po Platonu ohranjena živost, to pa pomeni tudi odprtost svobode filozofiranja. Vse izrečeno in povedano se naslavlja na tega in prav tega sogovorca, zahteva od njega napor poslušanja in razumevanja ter skuša pridobiti in doseči njegovo svobodno sprejemanje in strinjanje. Proti koncu *Fajdra* opozarja Platon na nevarnost, ki se nahaja v pisavi kot taki in v vsakem pisnem fiksiranju tega, kar prihaja v živem

---

---

razgovoru na dan. Bistvo te nevarnosti je v tem, da s pisavo zacementirane resnice nimajo več neposrednega odnosa do časa in kraja, v katerem so bile izrečene - danes bi rekli: do „situacije“ - niti do tistega, komur so bile pravzaprav namenjene. Resnica, ki je iztrgana (abstrahirana) iz vedno enkratnega spleta situacije, je le abstraktna ter s tem neživa resnica.

Dogajanje žive, a zato prehodne in le enkratne resnice v razgovoru označuje Platon, s poudarjeno dvoumno samoironijo, kot navidez prazno „igro“ in „zabavo“ (*paidia*). Povsem očitno pa je, da je prav v tej in taki „igri“ videl edini človeku dostopen način filozofiranja in predstavljanja tega, v filozofskem spoznanju doganega.

Mišljenje se torej dogaja v notranjem dialogu duše same s seboj. Zunanji izraz takega razgovora, nekakšna slika in posnemanje le-tega, je zunanji razgovor z drugim. Slika in posnemanje takega razgovora z drugim pa je napisani dialog. V tem in takem večplastnem odnosu vzajemnega odslkavanja in prevzemanja se po Platonu prikriva tisto resnično.

### **Dialektika in vprašanje sistema**

Najvišjo, povsem svobodno in takorekoč edino čisto formo pravega razgovora, ki išče izključno resnico stvari, imenuje Platon *dialektika* in jo hkrati prepozna kot najvišjo in edino resnično znanost, metodo, bolj znanstveno od same matematike. Dialektik je ta, ki je zmožen vse in eno zagledati obenem, ki je zmožen vsako posamezno bivajoče določiti prav kot *to*, postavljajoč ga v odnos identitete, razlike, nasprotja, podobnosti ali sorodnosti s celoto vsega in z vsakim drugim posameznim.

O tem, kaj je pravzaprav za Platona dialektika in kako jo je treba razumeti, potekajo spori med številnimi razlagalci. Kam spada dialektika znotraj za Platona tako temeljnega razlikovanja dianoetičnega, razumskega in noetičnega, umskega spoznanja? Ali to razlikovanje, klasično določeno na koncu 6. knjige *Politeje*, zares popolnoma velja tudi za vsa ostala dela?

---

---

Obstajajo mnenja, začenši s Heglom, da je Platonova dialektika neka vrsta nedomišljene, takorekoč primitivne in začetne oblike pravega filozofskega „sistema“. V tem smislu se dialektični prikaz odnosa petih „največjih rodov“ (živajoče, drugost, istost, gibanje, stanje) iz *Sofista* razlaga kot zgodovinska anticipacija Aristotelovega nauka o kategorijah po eni in sholastičnega ter potem novoveškega nauka o transcendentalijah (ens, unum, verum, bonum) po drugi strani. Enako so bile „diaireze“ poznih dialogov razumljene kot poskusi svojevrstne „metaznanosti“, tj. določitve večno veljavnih vzajemnih odnosov celote vseh možnih logičnih določb v njihovi arhitektonski razporeditvi od najvišjih in s tem „najspljošnejših“ pojmov preko vedno nižjih in nižjih „vrst“, vse do t. im. nedeljivih. Taka formalizacija roda, vrste in vrstne razlike, očitno oprta na Porfirijevo abstraktno obdelavo Aristotelovega nauka o kategorijah, težko da tudi le približno zadene smisel Platonovih izjav.

Zdi se, da je Platonovo dialektiko - „zagledanje vsega v enem“ - še najtežje strogo ločiti od ideje filozofije kot sistema, ideje, ki postane usoda filozofije v novoveški obravnavi stoicizma, podkrepiljeni s prevzemanjem in absolutiziranjem ideala aksiomske metode zgodnje grške geometrije. Po Zellerju, ki je sledil Heglu ter v Platonovi dialektiki našel zametke nepopolnega filozofskega sistema, se ponovno poskuša, posebno v poslednjih 30-ih letih celoto osnovnega Platonovega nauka razumeti in razložiti kot „sistem izpeljevanja“ (Ableitungssystem, H. Gomperz), v katerem bi na vrhu ontološko-aksiološke piramide stalo Eno, ki bi na vse nižjih stopnjah splošnosti preko svojega posredovanja s principom dvojstva proizvajalo stopnjevano celoto vsega. O teh poskusih rekonstrukcije domnevnega „Platonovega sistema“ bomo še govorili kasneje.

### **Ideje in ideja dobrega**

Če je kaj, kar je vedno veljalo in še danes velja kot zanesljiv znak prepoznavanja Platonove filozofije, potem je to zagotovo takoimenovani nauk o idejah. V neobičajnem nesorazmerju s tem, da je le-ta pri Platonu samem omenjen precej poredko - glede na celotno delo - in ne vedno posebej poudarjeno, je samourmevnost, s katero se vsa njegova filozofija sma-

---

---

tra za istovetno prav zaradi tega nauka. Manj se je pri tem spraševalo, kaj je za Platona sploh ideja.

Za Platona je ideja - recimo tu poenostavljeno - tisti pogled, vid, pod katerim in v obzorju katerega je moralo biti vedno že ugledano bivačoče in stvari, da bi jih bilo sploh mogoče razbrati kot prav te in take ter jih v skladu s tem določno imenovati. Morda nismo zelo daleč od tega, kar so bile za Platona ideje, če jih označimo z imenom, ki vsekakor pripada šele novejši filozofiji in ga za njegovo obzorje lahko uporabljamo samo z največjo opreznostjo in pogojno, namreč če jih imenujemo *transcendentalni* pogoj možnosti vsake *določenosti* sploh. Brez idej ni imenovanja, ni trdne in obstojne opore za mišljenje, ni smiselnega govorjenja, sporazumevanja, ni dialektike in končno ni filozofije same. (Prim. Parm. 134e-135c)

6 Bistveno pa je vprašanje, ali je Platon res, kakor to velja že od Aristotela sem, postavljaj ideje kot nekaj obstoječega po sebi in oddvojenega od stvari samih. Dalje, kako in kako dobesedno gre razumeti njegove emfatične trditve, da so ideje večne, negibne, same v sebi vedno iste itd.? Končno, ali ideje res tvorijo posebno področje, tisti znani „svet idej“, ki je menda od „našega“ sveta konkretnih čutnih stvari in bivačočih popolnoma različen in oddvojen?

Tri bistvena dejstva nas silijo v skrajno opreznost pred morebitnim hitrim odgovorom na postavljena vprašanja. Prvo, že v *Sofistu* je Platon podvrget koreniti kritiki „prijatelje idej“ z njihovim glavnim naukom o povsem negibnih, stalnih idejah, kakor se je tudi že pred tem v *Parmenidu* distanciral od razumevanja idej kot „onostranskih“ in od „našega sveta“ oddvojenih. Drugo, ideje so pri Platonu od samega začetka figurirale v množini, in v skupnosti druga z drugo. V *Sofistu* je sama njihova bit, tisto, po čemer one sploh so, določena kot „splet“ in „skupnost“. Z drugimi besedami, tudi ideje niso neka bivačoča po sebi: - odnos do drugih in ostalih je pogoj njihove lastne biti. Tudi ideje so torej na neki način relativne. Tretje, ideje so v težko ugotovljivem, vsekakor pa bistvenem notranjem odnosu do neke izjemne ideje, tiste, ki jo Platon omenja samo na enem, vendar zato vsekakor osrednjem mestu, v *Politeji* - do ideje dobrega. Do neke me-

---

---

re upravičeno se je to idejo v interpretacijah pogosteje označevalo kot „idejo idej“: res se zdi, da prav ta ideja, kot „brezpredpostavno počelo“, stoji v temelju vseh idej kot takih - le-te bi brez nje ostale končno le prazne, čeprav sicer nujne in neizbežne, hipoteze - in je prav na ta način pravi in edini „vzrok“, tako idej v celoti kakor tudi vsega, kar sploh je in postaja. Kakšen je točno odnos te enkratne ideje dobrega do vseh ostalih, o tem Platon ne daje jasnejše določbe. Gotovo pa je, da je skrajno vprašljivo vsako dojemanje idej kot nekakšnih absolutnih in za sebe obstoječih, odvojenih, negibnih in neutemeljivih bitnosti, nekakšnih postvarelih, hipostaziranih pojmov, kakor se to najpogosteje razume.

### **Nauk o „dveh svetovih“**

Skozi vsa Platonova dela, od *Fajdonu* pa vse do *Timaja* se kot konstanta, ki je ni mogoče zaobiti, vleče ostro in na oko nepremostljivo razdvajanje postajajočega, torej nastajajočega in izginjajočega na eni ter tega, kar je, samega bivajočega na drugi strani. Platon sam imenuje oboje posebno „mesto“ in „področje“ (*tópos*), kar pa se nikakor ne sme preprosto označiti kot „svet“, kakor se sicer pogosto počne, prevajajoč tako pravzaprav Kantov „mundus“, ne Platona. Nauk o dveh oddvojenih in med seboj nezdržljivih področjih, čutnem in miselnem, senzibilnem in noumenalnem pripada skupaj z naukom o idejah skozi vso zgodovino filozofije samemu, kot pravimo, jedru običajno razumljenega platonizma.

Odločilno je uvideti, da ta toliko poudarjana „oddvojenost“ ni pri Platonu nikoli izpostavljena kot tisto poslednje, končno in nepremostljivo. Nasprotno, že od vsega začetka, že v *Fajdonu* je področje čutnega preko „posnemanja“ in „udeležbe“ postavljeno v svojevrsten odnos do idej, kakor so tudi ideje same preko „prisotnosti“ razumljene v svoji napotenosti na čutno. Ta težko dojemljivi, a hkrati očitno tako odločilen medprostor dveh področij, to „izmed“ (*tò metaxú*), kjer se dogaja tako udeležba in posnemanje kakor prisotnost in občost, je postajal postopoma vedno bolj središče vseh Platonovih filozofskih naporov, razvijajoč in preoblikujoč iz dialoga v dialog celoto njegovega temeljnega nazora.

---

---

Na poudarjen način je dal pozornemu bralcu Platon to sam vedeti v poznem delu *Timaj*, kjer - potem ko je, ponavljajoč skoraj dobesedno besede iz *Fajdona* in *Politeje*, znova predstavil svoj klasični nauk o dveh področjih - zdaj z nepredvidljivo emfazo uvaja tretji, posredujoči „rod“, takoimenovano „Platonovo materijo“.

Ravno tako je že v sorazmerno zgodnjem *Simpoziju* vsa teža razmisleka padla na eros kot tisto, kar posreduje, spaja in povezuje dve sicer razdvojeni področji, medtem ko ima v *Politeji* isto vlogo, le da še bolj poglobljeno, sama ideja dobrega. Končno, kar je tam ideja dobrega, namreč tisto vsezedinjujoče in vespajajoče sploh, to je zopet v *Timaju* - vsaj glede vloge, moči in „funkcije“ - sam božanski obrtnik, ki iz preobiljā svoje dobrote povezuje področje čutnega z večnim vzorom idej tako, da to samo in vse v njem naredi kar se da njim podobno. Tisto poslednje in najgloblje pri Platonu torej nista „dve področji“, ampak njuna veza, spoj in vzajemni odnos.

8

### **Zmožnost, gibanje, življenje**

Najkasneje v dialogu *Sofist*, na vsekakor osrednjem in upravičeno slavnem mestu 247e, tej „izhodiščni točki dinamičnega razumevanja“ (E.Hoffmann), je Platon naposled našel tisto enotno in skupno čutnega in miselnega področja. To skupno izraža beseda *dynamis*: „moč, zmožnost, sposobnost“ - torej v pomenu, ki je za cel svet oddaljen od kasnejše Aristotelove verzije v smislu gole pasivne možnosti. Stara uganka in Platonov najtežji problem, problem prave narave „udeleževanja“ (*méthexis*) čutnega na miselnem je končno rešen: vsako udeleževanje, vsako občevanje sloni edino na zmožnosti vzajemne tvornosti in trpnosti; prav ta zmožnost je zdaj prepoznana kot prava in najnotranjša narava vse biti. Postajajoče nastaja, se srečuje, raste, upada in izginja, voden z zmožnostjo gibanja, tj. delnega in začasnega vztrajanja v biti. Ta ista zmožnost gibanja je prepoznana zdaj tudi v drugem področju, ki naj bi bilo oddvojeno in negibno, v področju idej. Tudi ideje same so ravno s tem, da so sploh spoznane in mišljene, že tudi vzgibane in kot take žive.

---

---

Zmožnost kot moč gibanja je za Platona življenje. Izvor te zmožnosti, torej tudi izvor samega življenja imenuje on duša. Zmožnost, gibanje in duša - z eno besedo: življenje - ostajajo po *Sofistu* tisto osrednje vsega nadaljnjega Platonovega filozofiranja.

Neko posebno gibanje je zdaj odkrito tudi v samem inteligibilnem področju. Ideje same so razumljene kot žive, gibljive in vzajemno prepletene s pomočjo lastne sile zedinjanja in razdvajanja. Ideje torej nikakor niso le „hipostazirani pojmi“ formalne logike, kakor so jih razumeli številni interpreti, ampak so same žive, dejavne sile.

Po drugi strani, čeprav vzgibane v procesu in dogajanju spoznavanja, ideje niso - taka možnost je namreč izpostavljena in hkrati zavržena že v prvem delu *Parmenida* - s tem že „subjektivirane“, tj. razglašene za zgolj misli božjega uma kot v kasnejšem kristjaniziranem platonizmu, še manj pa misli človeške duše kot v novem veku in še danes. Ideje so v odnosu do človekove sposobnosti mišljenja in spoznanja preprosto to, kar je mišljeno, so - kljub svoji vzgibačnosti, občevanju z drugimi in napetosti k drugemu - še vedno bitnosti (*ousía*) ali celo „monade“, kakor so označene v *Filebu*.

## Duša

O nobenem posameznem Platonovem filozofemu se v tisočletnih razpravah o njegovi filozofiji ni toliko in tako intenzivno diskutiralo kot o nauku o nesmrtnosti duše. Pri tem se je vedno znova postavljalo vprašanje - ki so ga seveda vodili izključno interesi eventualnega usklajevanja s krščansko dogmatiko - ali je bilo v tem nauku govora prav o individualni osebni duši. Seveda se je pri tem metodično pozabljalo, da ne samo Platon, ampak noben Grk njegove dobe ni imel izgrajenega pojma kake individualne osebnosti v našem smislu besede, tj. pojma, ki je postal možen šele s pojavom krščanstva, čeprav je bil do neke mere pripravljen že v zgodnjem neoplatonizmu.

---

---

Vse, kar je Platon bistvenega povedal o duši, je povedal izključno z *mitom*. Edini poskus, da se dokaže nekaj bistvenega o naravi duše, najprej nujnost njene nesmrtnosti s pomočjo svojevrstnega dialektičnega izpeljevanja, v *Fajdonu*, ni niti izpeljan s pretenzijo končne resničnosti niti se ni v polni meri pokazal kot zadovoljiv. Mit je pri Platonu najprej, kot je to nekoč lepo rekel K. Reinhardt, zgodovina in zgodba izvenčasovnega dogajanja in kozmičnega življenja duše.

Na način mita spregovori Platon o „onostranstvu“, o življenju duš po smrti in pred ponovno izbiro življenja, o neutemeljivi in nerazložljivi svobodi tega izbiranja, o spominjanju na ono, pred tem življenjem videno kot pravi naravi vsakega, posebno filozofskega spoznanja. Kdor - kot Hegel, Zeller, Natorp, če navedemo samo nekaj najpomembnejših in najvplivnejših razlagalcev Platona doslej - v njegovem mitu vidi samo „vrzel v znanstvenem spoznanju“ in „bolj znak slabosti kot moči“ (Zeller), ta s temo duše pri Platonu ne more začeti nič resnega, kot ni mogel že Aristotel.

10 Celotni Platonov nazor o duši kulminira po eni strani v poznih dognanjih o bistvu duše kot počelu gibanja iz sebe, v *Fajdonu* in posebno v *Zakonih*, po drugi strani v mitično predstavljenem nauku o konstituciji, o zgradbi duše sveta v *Timaju*. Obadva nauka še danes nista zadostno razložena, pojasnjena in interpretativno produktivno prisvojena.

### **Bog in zgodovina**

Platonova „teologija“ je izredno kompleksna tema in jo je težko spraviti v okvire koherentne opredelitve. Po eni strani je povsem nesporno, da Platon - nadaljujoč napore zgodnjih grških „razsvetljencev“ za svojevrstno prečiščenje predstave ali pojma boga v smeri njegove enotnosti, enostavnosti, dobrote in resničnosti - v *Politeji* odločno prekine z izvornim grškim póganskim politeizmom in položi temelje monoteizmu kasnejše teološke misli. Po drugi strani pa ostaja očitno in kljub temu zavezan načelom zgodnje grške religioznosti in neprikrito časti Muze, Ateno, Zeusa, Apolona. V svojem zadnjem delu *Zakoni* daje Apolonu in Dionizu celo tako izjemno

---



---

vlogo, dá tu lahko upravičeno najdemo preludij tistega danes, tj. po Nietzscheju, tako slavnega dualizma teh dveh bogov.

Prav tako je s svojim naukom, posebno v *Fajdru* in *Zakonih* ter v *Epinomis*, kolikor tam postavljena stališča vsaj delno razodevajo tudi njegova lastna, prišel v bližino svojevrstne „kozmične religije“, kakršno najdemo kasneje predvsem pri stoikih. Tudi ta je po svoje ravno tako poglobljanje in predrugačenje prastare helenske vere v božanskost zvezd ali v zvezdno eksistenco čistih in očiščenih duš.

Največ diskusij pa je izzval mitski bog-obrtnik iz *Timaja*. Razprave o tem, v kakšni meri ga je mogoče razumeti kot svojevrstno mitično prednajavo krščanskega Boga-stvarnika, so trajale stoletja brez prekinitve. Drugo vprašanje je bilo, ali je mogoče v njem prepoznati mitično zastrto personifikacijo ideje dobrega ter v kakšnem odnosu naj bi bil s kraljevskim umom, upravljalcem sveta iz *Fileba*.

Vsa posebnost boga iz *Timaja* se najgloblje razodeva v tem, da je domet njegove tvorne moči tam omejen z Nujnostjo. Tudi nasploh ni bog pri Platonu nikoli označen preprosto kot vzrok vsega, kar je, ampak vedno samo kot vzrok pravilnega, dobrega in lepega.

Zgodovina kot brezkončnost časa v postojanju je pri Platonu spet razložena mitično, kar je šele nedavno postalo izjemno pomembna tema interpretacij. Globoko smiselni mit iz dialoga *Državnik* razodeva dogajanje zgodovine kot svojevrstni boj in periodično nadmoč oziroma podleganje boga in Nujnosti (zdaj v liku Poželjenja, vrojenega vsemu telesnemu) v njunem izmeničnem vodenju in upravljanju s svetom in z vsem v njem. Če sledimo vsem daljnosežnim posledicam te mitske „filozofije zgodovine“ in vzamemo resno Platonov pozni nauk o zli duši sveta iz *Zakonov* - kar je sicer ena od najspornejših tem njegove filozofije sploh - tedaj se lahko nadejamo povsem nove in globlje pojasnjujoče svetlobe za celokupnost njegovih političnih stališč, ki so bila predmet tolikih razprav in prenagljenih kritik, a tako redko temeljnih premislekov.

---

---

## Kozmično določena politika in ideja pravičnosti

Nesmiselno je Platonovo filozofijo deliti na teoretsko in praktično, kakor tudi iskati v njej nekakšno „etiko“, „fiziko“, „logiko“ ali katerokoli od kasnejših „disciplin“. Vsaka, tudi na oko najbolj nepomembna „teoretska“ postavka njegovega filozofiranja je vodena, usmerjana in motivirana politično. Medtem ko je, obratno, politika popolnoma izvzeta iz običajnega človeško zoženega obzorja in je izkušena iz zakonitosti *celote* vsega, kar je. Temeljni sofisticirani postavki „človek je mera vsega“ zoperstavi stari Platon v svojem zadnjem delu odrešilno trditev: „bog je mera vsega in ne, kot pravijo nekateri, človek“.

Pravi smisel vsake od njegovih temeljnih „političnih“ postavk lahko dožemo samo na podlagi predhodnega upoštevanja osnovne trojne paralelnosti ustroja vsega, kar je na način postajanja, namreč kozmosa, duše in polisa.

Kozmos ni preprosto „svet“, ampak urejena, uravnana, okrašena, v mero in red privedena skupnost vsega bivajočega. Polis ni preprosto „država“, ampak notranji ustroj - nekaj v smislu bistveno razumljene „ustave“ - s katerim je skupnost ljudi skladno sklenjena, tako medsebojno kakor tudi v odnosu do celote vsega ostalega.

Bistvo notranjega ustroja kozmosa in polisa se razodeva najprej v naravi duše. Ta za Platona ni enostavna „substancia“ (naznake v tej smeri v dialogu *Fajdon* so bile hitro opuščene), ampak je v sebi bistveno trojna: sestavljena je iz razumnega, strastno-srčnega (*thymós*) in končno poželjivega. Prvo in tretje sta vzajemno v praznovnem nesoglasju, drugo ju drži skupaj ter ju povezuje, to pa tako, da bodisi posluša razum in drži poželjenje v podložnosti bodisi samo zapade poželjenju in tudi razum potegne v vlogo njegovega služabnika, danes bi rekli „racionalizatorja“. Ponovno torej vidimo, da vsa teža filozofskega razlaganja pade na tisto izmed, na tisto srednje in posredujoče.

---

---

Znotraj urejene skupnosti ljudi je največ tistih, ki so najprej ali pa izključno usmerjeni k zadovoljevanju najmnogovrstnejših potreb, k potešitvi poželenj in vsakršnemu izogibanju bolečinam obstoja, torej delavcev vseh vrst, obrtnikov in trgovcev s telesnimi in „duhovnimi“ dobrinami. Ti po Platonu ustrezajo temu, kar tvori poželenjsko osnovo duše kot najbolj sežnejšo in najraznovrstnejšo.

Strastnemu delu duše pa ustrezajo tisti, ki v polisu ne živijo za sebe, ampak za celoto, ki so se torej pripravljene izpostaviti bolečini, kjer je to potrebno in se prikrajsati za užitek, kjer je to nujno. Njihovo življenje je posvečeno skupnemu in občemu; ne vodi jih individualno lastno, zato ne potrebujejo in ne smejo imeti tega, s čimer se to lastno hrani in krepi, namreč lastnine, ne v imetju ne v sorodstvu.

Razumski del duše utelešajo v polisu resnični varuhi celote, resnični filozofi. Kdor hoče vedeti, kaj je pravzaprav mišljeno s tem stalno poudarjanim „resnični“, bo moral, potrpežljivo premišljujoč, skozi vsako stran Platonovega dela. Kaj lahko se namreč zgodi, da bolj ali manj vse, kar iz stoletnega izročila poznamo kot „filozofija“, s Platonovega vidika in obzorja ni in ne bo nič drugega kot lažna in dozdevna filozofija ali - kakor pravi on svojemu največjemu, takorekoč edinemu pravemu in resnemu nasprotniku - sofistika. V celoti kozmosa ustreza razumu in filozofu božanski demiurg, poželenju in masi iz potrebe in za potrebo živečih ljudi pa predsvetna Nujnost. Medtem ko bi tistemu posrednemu, varuhom-stražarjem oziroma strastnemu in srčnemu delu duše ustrezala duša sveta v celoti, posebno in najpristnejše pa njena lastna strast in srce; o tem poslednjem nam Platon, presenetljivo, ni zapustil nikakršnih izrecnih naznak, razen morda v težko dojemljivih namigih o zli duši.

V ospredju je zdaj to, da se trojnost teh trikratnih ustrojstev duše, polisa in kozmosa ohrani ravno taka kot je. To pomeni: vsak od treh delov mora biti ravno to, kar je, in mora z ostalima dvema tvoriti odnos v skladu s tem, kar sta, sestavljajoč šele tako in šele s tem „pravo mešanico“ kot osnovo vsakega zdravega življenja, kakor je zapisano v poznem *Filebu*. Pri Platonu ni in ne more biti govora o kakšni univerzalni moralni in tudi ne o

---

---

kaki splošno veljavni etiki. Vsaka univerzalna in totalna zahteva nujno po-  
tepta izvorno in neukinljivo različnost treh osnovnih momentov urejenosti  
vsega živega z vsemi njihovimi nadaljnjimi podmomenti. Tako zahtevo bi  
Platon moral prepoznati kot „ukvarjanje vsakega z vsem“ ali „mešanje  
vsega z vsem“, kar je imel za največje nasprotje vsake zdravo urejene sku-  
pnosti.

Določba pravičnosti, osnovne in največje vrline, po kateri vse ostale pose-  
bne in vedno nekomu določenemu lastne vrline šele postanejo take, se  
utegne na prvi pogled zdeti skrajno abstraktna. Glasi se: delati, početi,  
opravljati tisto svoje. Podlaga take določitve je postavka in prepričanje,  
da vsakemu že *po naravi* pripada neko določeno mesto in neki, samo nje-  
gov bistveni delokrog ukvarjanja znotraj urejene skupnosti.

14 Vse nadaljnje težave, ki so povezane z naporom razumevanja dosežkov  
tega, kar se tu imenuje preprosto „svoje“, moramo zdaj pustiti ob strani.  
Recimo le to, da bi morale voditi k razumevanju tega, kar je Platon izku-  
sil in ubesedil kot „božanska usoda“ (*theía moíra*) ter tematizirati svobodno  
izbiro lastnega življenja, ki je pri Platonu predstavljena izključno na  
način mita.

Kljub temu pa je bistvenega pomena tu poudariti, kako iz takega razume-  
vanja pravičnosti nujno izhaja tudi dvojna določitev politične vrline, ki je  
z njo najtesneje povezana, namreč enakosti. Platon, kot za njim tudi Ari-  
stotel, ostro loči običajno *aritmetično* enakost od tiste globlje, bolj prave  
in resničnejše, *geometrijske*. Prva, abstraktno numerična dodeljuje vsake-  
mu isto, držeč se temeljne postavke, da so v osnovi vsi enaki, medtem ko  
druga, prava enakost dodeljuje tistemu po naravi vrednejšemu in bolj  
vzvišenemu več, tistemu manj krepostnemu pa manj ter daje s tem vsake-  
mu tisto primerno glede na njegovo izvorno, božansko usojeno in hkrati  
samoizbrano naravo. Prva enakost, ki je za Platona eden osnovnih vzro-  
kov slabe ureditve političnih skupnosti, privede na koncu do tega, da ena-  
ki dobijo neenako, neenaki pa enako, kakor to - z očitno namerno ad-  
surdum izpeljano besedno igro - formulira stari Platon v *Zakonih*.

---

---

## Izgradnja „sveta“ in problem „materije“

V obzorju Platonovega filozofiranja ni in ne more biti mesta za „fiziko“ kot znanost. Ker je spoznanje, znanost in znanje možno samo in edino o tem, kar zares je, ostaja celotno polje postajanja načelno izven znanosti. Če hočemo čutno postajajoče vendarle podvreči filozofskemu spraševanju ter o njem postaviti sklop verjetnih postavk in stavkov, tedaj je to možno le na način „verjetnega logosa“, kakor sam Platon imenuje svoje metode v *Timaju*. Prva naloga verjetnega in resnici vedno samo do neke mere morda podobnega „govora“, „zborovanja“, „razlaganja“ - kar med drugimi lahko pomeni temeljna grška beseda *lógos* - je izpostaviti šam izvor in nastanek celote tega, kar imenujemo kozmos, torej urejen sklop „sveta“.

Stoletja so trajale neskončne diskusije o tem, ali se sme in ali se mora mitični prikaz nastanka sveta, kakor je predstavljen v *Timaju*, razumeti dobesedno kot dejanski nastanek v času, ali pa je govora izključno o alegorični transpoziciji logičnih konstitutivnih momentov celote sveta v mitično prisposobo časovnega sosledja. Seveda je pri tem posebno težavo predstavljalo dejstvo, ki ga je bilo težko zaobiti, da se namreč - po nauku iz *Timaja* - tudi sam čas kot „gibljiva slika večnosti“ začneja in nastaja skupaj s kozmosom samim. Kako potem sploh razumeti to in tako predčasno sosledje nastajanja?

Enako, če ne celo večjo težavo predstavljajo danes še vedno negotovi ter medsebojno neusklajeni poskusi podati zanesljivo razlago tega, kar Platon v tem kasnem kozmogoničnem dialogu poudarjeno uvaja v razmišljanje kot posebno novost, ki jo je sam odkril in ki je v filozofskem izročilu po Aristotelu znana kot „materija“. Sam Platon se pri vedno novih poskusih natančnejšega opisa tega „težkega in mračnega rodu“ poslužuje - očitno zavestno in namerno - vedno novih in drugačnih imen; enkrat pravi temu „sprejemalka“, drugič „podlaga“, potem spet „mesto“ in „prostor“ (*chóra*). Beseda *hyle*, ki postane kasneje pri Aristotelu tehnični termin za to, „iz česar“ vse postaja in nastaja - v kasnejši latinski tradiciji *materia* - ima pri Platonu še vedno izključno vsakdanji in običajni pomen „lesa“ in,

---

splošnejše, „gradiva“. Zakaj je to važno vedeti in poudarjati? Zato, ker ni drugačna in različna samo beseda, ampak in najprej sama tu imenovana in označena stvar.

To, kar dela Platonovo „materijo“ bistveno in načelno različno od Aristotelove, je določena notranja sila in dejavnost, ki ji je, kakor se zdi, lastna. V celotni zgodovini interpretacije Platona je bila ta „materija“ razumljena bodisi po vzoru na bistveno pasivno možnost kot manjkanje oblike in hkrati vrojeno hrepenenje po njej, kakor je to v okviru svojega filozofiranja razvil Aristotel, bodisi kot prazna abstraktna ekstenzija, po nazoru, ki ga je filozofsko izbral Descartes. To drugo razumevanje je hotelo najti potrditev v tem, da Platon sam to „materijo“ med drugim imenuje tudi „prostor“. Toda, ali je prostor sam gola prazna razsežnost, kakor ga razlaga novoveška naravoslovna filozofija, potem pa tudi občja metafizika? Morda nam ravno Platonov prikaz te skrivnostne „materije“ kot „prostora“ lahko pomaga, da se približamo njegovemu pojmovanju, osvobojenemu od novoveške redukcije na golo ekstenzijo? Kakorkoli že, Platonov „kasos“ in „materija“ iz *Timaja* sta še vedno, ali pa še danes izziv ne le zgodovini filozofije, temveč tudi samemu filozofiranju.

### **Pozni nauk o prvih počelih**

Izgleda, da se je Platon na stara leta vse intenzivneje in vse vztrajneje prizadeval, da po možnosti odstrani vsako preostalo sled svojevrstnega jezua med idejami in čutnim, ki je vsaj kot možnost ostal pri prvem odločnem zasnutku klasičnega nauka o idejah. Težnja k približevanju čutno-konkretnemu in zgodovinsko postajajočemu je postala vse očitnejša karakteristika njegove pozne misli. Rekli smo že, da se mu je pri teh poskusih gibanje, postajanje in mnoštvo pokazalo kot nekaj, kar je lastno tudi samim idejam in ne, tako kot prej, samo pojavnemu in čutnemu. Zdi se - kot smo že naznačili - da je treba osnovo njegovega poznega filozofiranja videti v prizadevanju, da - s pogojno ukinitvijo načelnega in nepremostljivega razlikovanja čutnega in idejno-miselnega - poišče tisto, kar je obojemu skupno in istovetno.

---

---

Na tej poti so se mu pokazale tako ideje same kakor tudi čutno nastajajoči in izginjajoči pojavi kot bivajoče in postajajoče v vsezaobsegajočem, vsemu skupnem in nepresihajočem procesu „postajanja tega, kar je“. To, obema področjema enako lastno in skupno postajanje samo - čeprav je postajanje idej po sebi načelno različno od običajnega postajanja v smislu nastajanja in izginjanja čutnih bivajočih ter je takorekoč inteligibilno postajanje - konstituirata po Platonu dve prazivorni, med seboj zoperstavljeni načeli: mera in tisto brezmerno, ali z drugima oznakama za isto - meja in brezmejno. Prvo načelo imenuje določujoče, drugo nedoločno, čigar narava je v tem, da neprestano dopušča možnost manj in več ter ni tako nikoli prav to določeno nekaj, ampak brez prestanka teče in uhaja vsaki določujoči meji. Po naknadnih poročilih sodeč izgleda, da je Platon v svojih ustnih razlagah to drugo načelo imenoval tudi nedoločno dvojstvo, medtem ko se zdi izročilo, da je mejo, mero in določujoče izenačeval z Enim, manj verodostojno.

Tema dvema počeloma vsega pridruži Platon v *Filebu* še počelo njenega vzajemnega spajanja in mešanja ter naposled tudi samo mešanico, tisto posamično konkretno, ki nastaja z omejevanjem neomejenega. Peto, namreč eventuelno počelo oziroma vzrok možnega razdvajanja in razločevanja teh dveh prvotnih počel navaja samo hipotetično kot možnost, o kateri pa ne pove nič določenega.

### **Problem Platonovega „nenapisanega nauka“**

Zgoraj nakazana Platonova pozna „metafizika“, če jo ob tej priložnosti pogojno tako označimo, je še vedno naloga skrbnega, temeljitega premisleka in poskusa radikalne pojasnitve ter je tako upravičeno v središču najresnejših današnjih prispevkov k interpretaciji Platona.

Posebno pomembni so tisti prispevki, ki poskušajo na različne načine rekonstruirati to, kar je že Aristotel v svojih spisih često omenjal kot Platonov „nenapisani nauk“ ali pa kot njegovo (eno ali več?) predavanje „O Dobrem“. Vsa taka pričevanja samega Aristotela, za njim pa tudi Teofrasta, Dikaiarha, Seksta Empirika in množice drugih so medtem po zaslugi K.

---

---

Gaiserja zbrana v takoimenovanih *Testimonia platonica* ter doslej večkrat in različno interpretirana.

Osnovne postavke do sedaj kolikor toliko usklajene rekonstrukcije tega „nenapisanega nauka“: (1) Pozni Platon izenačuje ideje s števili, pri čemer števila niso razumljena kot prazna aritmetična, torej med seboj istovrstna in zamenljiva, temveč kot vzajemno-nezvedljiva in v sebi vselej individualizirana. (2) Celoto vsega misli Platon kot v sebi zaokrožen sistem, ki je arhitektonsko sestavljen. (3) Vrh hierarhično urejenega piramidalnega sistema predstavlja Eno, ki ni nič drugega kot Platonova ideja dobrega. (4) Sistem je treba razumeti kot dinamičen, genetičen, točneje kot sistem izpeljevanja ali derivacije vedno nižjih stopenj biti. (5) Izpeljevanje se vrši v vzajemnem delovanjem Enega, kot prvega počela sploh, in drugega, njemu zoperstavljenega načela, nedoločnega dvojstva oziroma brezmejnega. (6) Prvo, kar nastaja s tem medsebojnim delovanjem, so idealna števila oziroma ideje kot števila od ena do deset. (7) Naslednja stopnja derivacije so takoimenovane idealne prostorske količine, od katerih je prva slavna Platonova „nedeljiva količina“, sledijo pa idealna premica, trikotnik, tetraeder, itd. (8) Za tem pridejo kvalitativne ideje, recimo, ogenj sam, človek sam itd. ter (9) prosta aritmetična števila, (10) matematični liki in telesa, (11) kvalitativni pojavi kot npr. vidni in čutni ogenj ali vidni in čutni človek itd. (12) Na dnu celotne, tako stopnjevanje ureditve vsega možnega in dejanskega leži „materija“ oziroma „prostor“ ali „sprejemalca vsega postajanja“.

V obzorju tako skiciranega „derivativnega sistema“ se kaže zdaj tista znanja in za zgodovino razlaganja Platona tako odločilna „oddyojenost (*chorismós*) idej in čutnih stvari kot njihovih pojavov zgolj kot ena od mnogih razmikov in prehodov, ki obstajajo med stopnjami derivacij v celoti. Svojevrstni „vertikalni“ dualizem t. im. nauka o dveh svetovih je s tem na neki način ukinjen v „horizontalnem“ dualizmu samih počel, ki so enako delotvorna na vsaki od stopenj derivacijskega sosledja, čeprav vedno z različno intenzivnostjo in v različni vzajemni meri.

---



---

Intenzivna diskusija, tako o samem osnovnem zasnutku kakor tudi o posameznih vprašanjih in problemih vseh teh poskusov novega „sistemiziranja Platona“, še zdaleč ni pripeljala do zadovoljivega soglasja poznavalcev, tako se tudi mi tu ne bomo spuščali vanjo niti z eno besedo. Nedvomno pa je treba priznati, da so ti poskusi v vsakem pogledu tisto najizzivalnejše in - glede na možnosti, ki so s tem odprte novemu branju in novemu razumevanju Platonovega dela - vsekakor najproduktivnejše, kar se je v zadnjih desetletjih zgodilo in se dogaja v raziskovanju Platona.

(prev. A. T.)

19

---

\* Izdelavo te študije je med drugim omogočilo tudi raziskovalno delo na univerzi v Tübingenu od marca do decembra 1994, s podporo ustanove Fritz Thyssen.