

## Vloga luči v antični filozofiji

IGNACIJA J. FRIDL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,  
Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

Študija o vlogi luči v antični filozofiji je osredotočena na Platonovo ontološko, spoznavnoteoretsko in etično vrednost svetlobe, kakor jo srečamo v znameniti podobi votline. V nasprotju s tradicionalnimi interpretacijami, ki podobje o soncu in svetlobi razumejo izključno kot pesniško sredstvo, je na tem mestu izpostavljena medsebojna pogojenost Platonove rabe metaforičnih sredstev ter njegovega nauka o dobrem in o naravi bivajočega, o človekovem spoznanju in delovanju. Platonova metaforična govorica opozarja na posred(ova)nost slehernega izrekovanja počela bivajočega, prav svetloba pa je tista, v kateri se ideja dobrega raz-skriva kot posredovano.

Uvodni prikaz pomena luči od stvarjenjskih mitov do Heraklita in Parmenida nudi nujno potrebni kontekst za nadaljnje branje Platonove utemeljitve luči v njegovem filozofskem nauku. Ta izhaja iz predpostavke, da je Dobro v svojem svetenju kot raz-skrivanju strukturirano kot lepo, Dobro v filozofskem diskurzu preseva kot lepo. Tako Platon pravzaprav paradoksalno izpelje estetizacijo metafizike, ko kaže, da pojma lepega ni mogoče obravnavati ločeno od vprašanj resnice in dobrega, bivajočega in bitnosti.

*Ključne besede:* metafizika, antična filozofija, ontologija, spoznavna teorija, etika, estetika, luč, podoba o votlini, Platon

### ABSTRACT

#### THE ROLE OF LIGHT IN ANCIENT PHILOSOPHY

The study of the role of light in ancient philosophy focuses on Plato's ontological, epistemological and ethic value of light as expressed in the famous cave image. Contrary to traditional interpretations which understand the imagery of the sun and light only as a poetic device, this study points out the connection between Plato's use of metaphorical devices and his teaching about the good and the nature of being, about human knowledge and action. Plato's metaphorical language points to the indirectness of every uttering the arche of being and shows that it is in light that the idea of the good as being indirect is disclosed.

The introduction about the meaning of light from the creation myths to Heraclitus and Parmenides offers a necessary context for further reading of Plato's concept of light in his philosophical teaching. This concept is based on the assumption that the Good in its shining as disclosing is structured as beautiful, that the Good in philosophical discourse radiates as the beautiful. In this way Plato paradoxically accomplishes the aesthetisation of metaphysics by showing that the concept of the beautiful cannot be treated separately from the questions of the truth, the Good and being. According to Plato's conviction about philosophy as an unconditional

*active knowledge, the philosopher has to endeavour to instill the shine of the Good into the darkness of being. In the light of this endeavour for the Good, the world starts to radiate in its beauty.*

*Key words: metaphysics, ancient philosophy, ontology, theory of knowledge, ethics, aesthetics, light, the cave image, Plato*

## **"Bodi svetloba!"**

*"V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna, tema se je razprostirala nad globinami in duh Božji je vel nad vodami. Bog je rekel: "Bodi svetloba!" In nastala je svetloba. Bog je videl, da je svetloba dobra. In Bog je ločil svetlobo od teme. In Bog je svetlobo imenoval dan, temo pa je imenoval noč."*

*Gen 1, 1-5*

Številne stvarjenjske mite, ki s svojo plastično in prisposodno govorico iz davnine v naš čas nagovarjajo človeka k spraševanju o njegovem izvoru, bivanju v svetu in svetu samem, preseva neko presenetljivo podobno prizadevanje. Vztrajni poskus, da s pomočjo luči, ki obsije vesoljno prostorje, razložijo razvitje sveta iz brezobličnega kaosa v pregleden kozmos.<sup>1</sup> V njih je skrit zapis o hrepenju človeka po svetlobi, ki šele daje stvarjem njihovo razvidno obliko, prepričanje, da je logika skrivanja in razskrivanja sveta povezana z menjavo teme in luči oziroma da lepo in dobro, kar ustvarjeni red stvari je,<sup>2</sup> žari le v siju dneva, ko božanske sile iztrgajo brezoblično zemeljsko materijo objemu noči. In že v teh prvih nagibih se da z današnje perspektive razbrati, kako se svetloba kot fizikalni pojav zlije s človekovim notranjim doživljanjem luči v novo pomensko kategorijo, kako sta čutno-zaznavna realiteta in duhovno-intuitivni svet človeka v pojmu kozmosa zaobsežena v nedeljeno celoto.

Če se napajamo iz tistih vrelcev preteklosti, ki so najbolj izrazito zaznamovali duhovnost Evrope, sta tu vsaj dva dovolj nazorna dokaza, ki ju je prav ob pojmu svetlobe med seboj tako presenetljivo – predvsem zaradi navedbe iz *Svetega pisma* – povezal že neznan pisec spisa *O vzvišenem* (Longin., *De subl.* 9, 9-10).<sup>3</sup> V mislih imam najzgodnejšo starogrško epiko - v njenem okviru Homerjeva *"silna stebra... ob vratih svetovnega slovstva"* (Sovrè, 1982, 5) ter Heziodovo teogonično pesnitev o začetkih

<sup>1</sup> Tudi Eliade opozarja na "dejstvo, da stvarjenje realizira prehod od nejasnega k očitnemu, v kozmološki dikciji iz kaosa v kozmos..." (Eliade, 1992, 30.) Podobno o religijah starega Orienta ugotavlja Schwankl: "Die (Vor-)Welt vor der Schöpfung ist finster, daß die Finsternis als in Raum und Zeit grenzenlos und das Licht im Vergleich zu ihr als "jung" erscheint." (Schwankl, 1995, 52.)

<sup>2</sup> Izraz kozmos namreč v starogrščini dobesedno pomeni 'red', tudi 'okras', 'lepo opravo'. (Dokler, 1915, geslo κόσμος, 445-446.)

<sup>3</sup> Avtor spisa *O vzvišenem* poveže starozavezni Božji imperativ o nastanku svetlobe z odlomkom iz Homerja, v katerem Ajant prosí: "Oče mi, Zevs, zaščiti sinove Ahajcev pred mrakom./ zjasni nebo, očem daj videti njega vedrino./ v soju luči nas pogubi..." (Il. 17, 645-647.) Oba citata navaja kot primer vzvišene literature, kolikor ta "opisuje božansko naravo kot nekaj čistega, velikega in neomadeževanega, kakor je v resnici." (Longin., *De subl.* 9, 8.) V tem primeru torej prikazovanje boga kot vladarja svetlobe in teme vzbuja Psevdo Longinu občutke nečesa "čistega, velikega in neomadeževanega."

sveta -, poleg nje pa še krščansko svetopisemsko izročilo, ki že v prvih stavkih starozavezne knjige *Genesis* izpričuje pomen svetlobe kot nečesa dobrega (*Gen* 1, 1-5).<sup>4</sup> Podobno tudi grški pesnik Heziod okrog leta 700 pr. n. št. po nareku Muz izpisuje zgodbo o stvarjenju, ki poteka v smeri od Kaosa k zmagi Zevsa<sup>5</sup> kot vrhovnega poglavarja v svetlih višavah živečih olimpskih bogov, od Noči k Dnevu. Zakaj šele iz ljubezni Noči z mračnim Erebo se rodi Dan (Hesiod., *Theog.* 124-125) in medtem ko prva spočne še vrsto ljudem nadležnih otrok, kot so Usoda, Poguba, Smrt, Spanec, Graja, Beda, Prevara in drugi, ter je potemtakem povsem upravičeno označena kot "pogubna" (isto, 757), Dan "prinaša ljudem svetlobo, ki marsikaj vidi." (Isto, 755.) Postopek rojevanja svetlobe pa je pri Heziodu podvojen. Ob naštevanju mlajše generacije bogov je namreč še posebej omenjeno rojstvo Sonca, Lune in Zarje, ki na zemljo vsak dan prinašajo luč (isto, 371-372).<sup>6</sup> Poudarjanje svetlobe, ki ga mit ustvarja s ponavljanjem, reduplikacijo, je vsekakor sporočilno. Ali se morda v teh prizadevanjih skriva namig o dvojni naravi svetlobe, o svetlobi kot univerzalni sili na eni in nebesnih telesih kot njenih spremenljivih, funkcionalnih materialnih nosilcih na drugi strani, ki ga s pomnoževanji besednih pomenov najprej s pridom izrablja poezija in za njo filozofija?

V Homerjevi *Iliadi* in *Odiseji* ne najdemo tako sistematično razvitega rodovnika božanskih sil in kozmogonične apologije luči kot v Heziodovem upesnjevanju mitoloških vsebin. "V Homerjevih epih se mitična zgodovina začne tam, kjer Heziod konča" (Kalan, 1986, 6), čeprav avtor *Iliade* in *Odiseje* praviloma velja za starejšega. Pri njem je luč izenačena s sončnim sijem. Je pa v obeh pesnitvah slepega aoida izraziteje poudarjena povezava luči s pozitivnimi vrednotami, kot so življenje, sreča, zdravje, prijateljstvo...<sup>7</sup> "ὄφρα δὲ μοι ζῶει καὶ ὄρα φάος ἡελιοῖο,"<sup>8</sup> pravi o svojem sinu Ahilu božanska mati Tetida in takó življenje dobesedno izenačuje z gledanjem sončne svetlobe. Živeti je isto kot gledati luč sonca. Nič ni torej čudnega, če kasneje Sofoklova tragična junaka Antigona in Ojdip tik pred smrtjo tako presunljivo nagovorita ravno luč sveta.<sup>9</sup>

V kontekstu govora o luči je že v najzgodnejšem pesništvu zaradi vloge organa gledanja izpostavljen tudi pomen oči.<sup>10</sup> Tudi oči imajo svojo svetlobo, Homer jih kar nekajkrat nagovori kot "mladostno sijoče" (φάεα; *Od.* 16, 15; 17, 39; 19, 417) in ni

<sup>4</sup> Podobno je svetopisemska vloga svetlobe ovrednotena tudi v slovenskem Bibličnem leksikonu, in sicer da "označuje stvariteljsko delo in je prisposoda sreče in odrešenja." (Grabner-Haider - Krašovec, 1984, geslo svetloba, 703.)

<sup>5</sup> Ime Zevs ustreza strind. dyáuh (nebesa, dan); prim. lat. dies; je nomen agentis strind. dī-de-ti (svetiti). (Frisk, 1958, 610.)

<sup>6</sup> Tudi v Genezi (*Gen* 1, 14-19) je prvi dan ustvarjena svetloba, šele četrty dan pa sonce in druge luči na nebu.

<sup>7</sup> Podobno ugotavlja že Beierwaltes v svoji knjigi o metafiziki luči pri Platonu: "Schon bei Homer wird das Licht in übertragenem Sinne gebraucht und steht als Symbol des Glückes, des Heiles, der Rettung und des Sieges." (Beierwaltes, 1957, 9.) Ali: "Wie in der Ilias stehen in der Odyssee Licht und Leben in enger Verknüpfung." (Bremer, 1976, 164.) O simbolni zvezi luči s pojmom prijateljstva govori Bultmann (Bultmann, 1948, 10), ki se med drugim opira na Evmajev pozdrav Telemaha z besedami "ti luč moja sladka". (*Od.* 16, 23.)

<sup>8</sup> "Ah, odkar mi živi in gleda v sonca svetlobo..." (*Il.* 18, 61.)

<sup>9</sup> "Glejte me, rojaki moji! Zdaj grem na poslednjo pot, / zadnjikrat še vidim/ sončno luč! In nikdar več!" zapoje Antigona (*Soph.*, *Ant.* 807-810, slov. prevod: Sofokles, 1987, 38.) In kmalu zatem spet ponovi svoj vzdih: "Nikdar več ne bo mi dano, / da še sirota ozrem v Sonca sveto oko." (Isto, 880-881, slov. prevod: isto, 40.) Kralj Ojdip pa se takole poslavlja od zemlje: "O luč, / ki prej si mi svetila, pa ugasnila, / to pot me boža zadnji žarek tvoj, / ko grem, da skrijem žitja preostanek/ v senco Hadal!" (*Soph.*, *Oed. Col.* 1549-1552, slov. prevod: Sofokles, 1962, 181.)

<sup>10</sup> Prim. "Bei Homer stehen Licht (φάος) und Auge in enger Verbindung." (Luther, 1966, 12.)

presenetljivo, da v tem duhu tudi Pindar kasneje sij sonca označi za "mater oči" (μάτηρ ὀμμάτων; Pindar, *Paian* 9, 2). Kar hoče gledati svet(enje), mora samo svetiti, bi se glasilo povsem istovetno s temeljnim principom zgodnjegrškega mišljenja, da se isto spoznava z istim (ὁμοιον-ὁμοίω). Ali: gledati svet vedno pomeni biti v svetu, biti svet sam. Identifikacija med svetlobo in svetom je povsem umestna, če se opremo na etimološki stik med obema pojmomoma, kajti "pslovan. \*svētъ je najprej pomenilo \*svetloba'. *Od tod se je prek vmesnega \*kar je svetlo, kar se vidi' razvil pomen 'svet'... Pomenski prehod iz 'svetloba' v 'svet' je znan tudi pri drugih besedah v drugih jezikih.*"<sup>11</sup>

Iz pesniške analogije med življenjem in gledanjem luči sonca pa se da povzeti, da oko ne uvidi le sija svetlobe, skoz njega, z njegovo pomočjo se povsem enako vidi tudi življenje. Pesniško razvita točka identifikacije med živeti in gledati svetlobo, ki se v prvi vrsti zdi predvsem v obilju besed porojena podoba, tako dobiva dodatno sporočilno vrednost, ki postane jasnejša šele v okrožju filozofije. Njena prva naloga je vedeti, pojem vedenja pa se je razvil prav iz glagola videti,<sup>12</sup> zato ostaja podoba luči aktualna tudi v filozofskem jeziku in mišljenju. Kot se bo izkazalo v nadaljevanju, tudi potem, ko se filozofsko motrenje, zrenje odvrne od neposrednega gledanja pojavnosti. In še nekaj: pesnikujoča govorica mita se namreč v zanj o značilnem, celo bistvenem dvopomenskem (prenesenem) prikazovanju svetlobe dotika tako mej fizikalnega sveta kot človekovega čutenja in doživljanja. V posodobljeni filozofski govorici, ki je seveda onemu pravkar opisanemu miselnemu prostorju še tuja, bi lahko dejali, da dobiva estetika luči posredno že tu tako ontološko kot gnoseološko vrednost, ki se kasneje, še posebej s Platonom, dejansko uresniči v zahodnoevropski filozofski misli.

## Pot k luči

*"Konji, ki vdilj me nesó, kakor daleč obide me želja,  
tekli so, brz ko povedle na pot so me slavno boginje,  
pot, ki veščaka moža brez škode pripelje do cilja.  
Tod sem se peljal, le-tod so nesli me konji razumni,  
voz za sabo vlekoč, a pot so kazale device.  
Vname se os, cvileč se piskót oglašá od pésta,  
(ker na obeh jo koncéh vrtenje koles razžareva)  
kadar se Sončeve hčere, pustivši Noči domovanje,  
spešijo naglo na pot, da me spremijo potnika k luči."*

Parmenid

Še pred Platonom pa je treba omeniti vsaj dva momenta filozofske tematizacije luči, na eni strani Heraklitovo materializacijo svetlobe kot ognja, ki ga postavi za počelo kozmosa, in na drugi Parmenidovo izenačevanje filozofskega vedenja s potjo k Luči, k

<sup>11</sup> Snoj, 1997, geslo svetloba, 622-623.

<sup>12</sup> Glagol vedeti je izvorno (medialni) perfekt iz inde. baze \*uejd- (gledati, videti). (Snoj, 1997, geslo vedeti, 708.) Etimološka sorodnost med videti in vedeti je opaznejša v starogrščini, saj je οἶδρα (vem) perfekt glagola εἶδω (vidim). Kako se je glagol εἶδέναι (vedeti) počasi osvobodil pomenske odvisnosti od pojma gledanja potrjuje v svoji analizi nekaterih starogrških filozofskih pojmov Bruno Snell: "Wie sich Ausdrücke aus dem Feld des Sehens von der sinnlichen Erfahrung lösen, zeigt vor allem das Verb εἶδέναι, das eigentlich 'gesehen haben' bedeutet. Homer meint, daß das vollkommene Wissen der Museen darauf beruht, daß sie alles sehen..." (Snell, 1978, 26.) Pri tem se sklicuje na mesto iz Iliade, ko pesnik pred navajanjem izčrpnega kataloga ladij pokliče Muze na pomoč: "Ve ste boginje, povsod pričujoče, in vse vam je znano." (Il. 2, 485, slov. prevod: Homer, 1982a, 71.)

domu boginje, ki razkriva "neomajno, čudovito prepričljivo srce Resnice" (ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ). (DK 28B 1, 29; slov. prevod: Parmenid, 1995, 45.)

"Tega Svetovja, istega vsem skupaj ni ustvaril niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bilo in je in bo ogenj večno živeči, ki se v določenih merah prižiga in v določenih merah ugaša," povzema Heraklitovo misel Klemen Aleksandrijski (DK 22B 30; slov. prevod: Heraklit, 1992, 23).<sup>13</sup>

Heraklit torej kozmos razume kot neminljivo materijo (ἀείζωον), ki pa nikakor ni nespremenljiva. V ritmu njenega ugašanja in prižiganja (ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα), ki ga omenja filozof iz Efeza, bi lahko bile tudi sledi mitoloških predstav menjave vesolja od zamračitve k svetlobi in njegovega preobražanja iz kaosa v red stvari. Toda ta proces ni enosmeren in dokončen, "kajti vse, pravi /Heraklit/, bo sodil in zgrabil ogenj, ko bo prišel." (DK 22B 66; slov. prevod: isto, 35.)<sup>14</sup> Svet (kozmos) bo torej izgorel v svoj konec, toda konec je tu mišljen hkrati kot njegov začetek, saj: "Na obodu kroga sta začetek in konec skupaj." (DK 22B 103; slov. prevod: isto, 47.)<sup>15</sup> V cikličnem preobražanju<sup>16</sup> ogenj ohranja naravo večnosti. V procesu spreminjanja se namreč ne izčrpa, zakaj pretvarja se "po vse skupaj upravljajoči Besedi in Bogu" (ὑπὸ τοῦ διοικούντος λόγου καὶ θεοῦ; DK 22B 31; slov. prevod: isto, 23.) Beseda (λόγος) in Bog sta potemtakem 'meri' (μέτρα) njegovega prižiganja in ugašanja. Enako kot ogenj seveda tudi "ta Beseda vedno je" in "vse postaja po tej Besedi" (logosu), zato ji je treba slediti.<sup>17</sup> Biti v bližini logosa pomeni spoznati in priznati *logos* kot mero, princip sveta, po njem u-meriti filozofski *logos* (govorico). Zdaj je razvidno, zakaj Heraklit poudarja: "Če ne poslušate mene, ampak Besedo (λόγος), je modro soglašati (ὁμο-λογεῖν), da je vse eno..." (DK 22B 50; slov. prevod: isto, 29.)<sup>18</sup> Logos je združujoči princip premenljivega sveta in govora o njem, v njem množstvo zasveti v enosti. To so prezrli številni raziskovalci, ki so priznavali bodisi zgolj lingvistično bodisi zgolj ontološko vrednost Heraklitovega logosa.<sup>19</sup>

Šele na tem mestu postane tudi jasno iskanje vzporednic med Heraklitovim ognjem in pojmom luči. V enem svojih izrekov namreč Heraklit tudi sam omenja luč. Pri tem, če v omenjenem primeru ne gre za kasnejše interpretacije pričevalcev, ločuje med za-

<sup>13</sup> κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>14</sup> πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

<sup>15</sup> ζῆνον γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

<sup>16</sup> "Ogenj živi smrt zemlje in zrak smrt ognja, voda smrt zraka, zemlja vode." Oziroma: "Od smrti ognja je rojstvo zraka, od smrti zraka rojstvo vode." In še: "Da od smrti zemlje postane voda in od smrti vode postane zrak in zraka ogenj in obratno." (DK 22B 76; slov. prevod: Heraklit, 1992, 39.) Podobno še DK 22B 90: "Vse stvari so zamenjava za ogenj in ogenj za vse." (Slov. prevod: isto, 43.)

<sup>17</sup> Celotni odlomek se glasi: "Čeprav ta Beseda vedno je, so ljudje nespametni, tako preden slišijo, kot tudi ko so slišali tisto prvo. Kajti čeprav vse postaja po tej Besedi, so podobni neizkušenim, ko se preizkušajo v takšnih rekih in delih, kakršne jaz pojasnujem, ko vsako razčlenjujem po narodi, in naznanjam, kako se nahaja..." (DK 22B 1; slov. prevod: isto, 11.) Poleg tega še: "Zaradi tega je treba slediti (obči, to je) skupni; tista skupna je namreč občā. Čeprav pa je Beseda občā, mnogi živijo, kot da imajo lastno presodnost." (DK 22B 2; slov. prevod: isto.)

<sup>18</sup> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶνα.

<sup>19</sup> Npr. Norman Kretzmann v zgodovinskem prikazu semantike zavrača pomen Heraklita za razvoj filozofije jezika, češ da "se večina fragmentov, ponujenih v dokaz, ukvarja z logosom, ki ga je treba zanesljivo razlagati kot glavni princip narave in ne kot besedo ali jezik." (Kretzmann, 1967, 359.) Nasprotno pa Miroslav Marković v svoji izdaji Heraklitovih fragmentov izraz *logos* bere v izraziti logiški tradiciji in ga razume kot načelo enotnosti nasprotij, ki je ločeno od ognja kot materialne substance sveta. (Marković, 1983, 209-210.)



znavno (αἰσθητόν) in duhovno (νοητόν) lučjo. "Lahko se namreč kdo res prikrije zaznavni luči, duhovni pa se je nemogoče, ali kot pravi Heraklitos: Kako bi se kdo kdaj prikril pred tistim, kar ne zahaja?" (DK 22B16; slov. prevod: isto, 17.)<sup>20</sup> Ker "mračni filozof",<sup>21</sup> kot so Efežana zaradi njegove enigmatične govorice pogosto imenovali, ognju pripisuje premenljivost prižiganja in ugašanja, kar se kaže v nenehnem spreminjanju pojavnega sveta, bi lahko potemtakem ogenj razumeli kot zaznavno, vidno, fizično luč. Ogenj se najprej "po vse skupaj upravljajoči Besedi in Bogu pretvarja skozi zrak v vlogo, ki jo imenuje morje, ki je kot seme urejevanja, iz tega pa zopet postane zemlja in nebo ter to, kar vsebujeta." Nato pa obratni proces izgorevanja poteka tako, da se Zemlja "razliva kot morje in se odmerja po isti Besedi /podčrtala: IF/, kot je bila, preden je postala zemlja." (DK 22B 31; slov. prevod: isto, 23.)<sup>22</sup> Beseda je torej vedno ista (ὁ αὐτὸς λόγος), logos je tisti, ki se ne prižiga in ne ugaša, kot ogenj, ki "ne zahaja". Je torej duhovna luč, luč, ki razsvetljuje človeka v preiskovanju samega sebe in sveta, luč, v kateri zasveti spoznanje in izrekanje resnice. Toda ta luč ni zaslepljujoča, nikoli ni namreč v njej do kraja razkrita skrivnost kozmosa. Ta ostaja nedosegljivo globoka, saj tudi "meja duše, ko hodiš, ne boš našel, če boš prepotoval vse poti; tako globoko Besedo ima." (DK 22B 45; slov. prevod: isto, 27.)<sup>23</sup> Ali, kot je temo luči pri Heraklitu v primerjavi s temačnostjo njegove govorice odlično povzel Franci Zore: "Heraklitos je kot Mračni priča mraka, teme in s tem luči, ki se je pričela svetlikati v temi – Besede. Razsvetljuje samo tisto in toliko, kolikor je to mogoče, ter ne povzroča bleščave navideznega vedenja, ki razsvetljuje mrak do te mere, da pre-svetli in tako skrjuje tudi v njem svetlikajočo se luč." (Zore, 1993, 70.)

V nasprotju s Heraklitom je Parmenid v svojem prikazovanju luči ohranil pesniško govornico mita. Od Hezioda<sup>24</sup> je najbrž prevzel literarno slikanje domovanja Noči in Dneva, ki se srečujeta na pragu vrat.<sup>25</sup> Obenem pa je v pojmovanje luči s podobo poti, po kateri ga na vozu peljeje Sončeve hčere, v grški prostor vnesel nove vsebinske razsežnosti. Posameznik ne gleda več fenomenov (φαινόμενα), ki se kažejo (φαίνεται) v luči oziroma jih kaže luč (φῶς), ne gleda sveta v svetlobi. Zaznavanje ni hkrati spoznavanje. V tem je Parmenid dedič svojega učitelja Ksenofana iz Kolofona, kolikor že on namiguje na varljivost predstav, ki jih omogočajo vid in druga čutila.<sup>26</sup> Do

<sup>20</sup> λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητόν φῶς τις, τὸ δὲ νοητόν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησὶν Ἡ.: τὸ μὴ δύνον ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

<sup>21</sup> Že v antiki (DK 22A 1a) se je Heraklita oprijel vzdevek ὁ Σκοτεινός (Mračni). Iz Diogena Laertskega nam je znana Sokratova opazka, da mu je za razumevanje Heraklitovega učenja "potraben kak delski potapljač". (DK 22A 4 oz. DL II, 22.)

<sup>22</sup> λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικούντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' αἴερος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμῆσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὐθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ: <γη> θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέπειται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἡ γενέσθαι γῆ.

<sup>23</sup> ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

<sup>24</sup> "... tam Noč in Dan si prihajata blizu/ ter med seboj se pozdravljata, ko se na bronastem pragu/ vélikem srečata: ena gre noter, a druga odhaja/ ven skozi vrata, nikoli obeh ne objema domovje." (Hesiod., Theog. 748-751, slov. prevod: Heziod, 1974, 25.)

<sup>25</sup> "Tam so vrata poti Noči in Dneva, / odbaja jih podboj, pred njimi skalnat je prag: / eterična vrata, ki jih izpolnjujejo velika vratna krila:/ Dike, ki izravnava (krivice) z obilnimi kaznovanji, ima njihove dvojne ključe." (DK 28B 1, 11-14; slov. prevod: Parmenid, 1995, 43.)

<sup>26</sup> "Črne, ploščatih nosov si predstavljaj bogove zamorec./ sinjih oči, rusolasi da so, trdijo Tračani." (DK 21B 16; slov. prevod: Sovrè, 1988, 67.) Dejansko pa je po Ksenofanovem prepričanju bog eno, "okroglast in netrpen in neprememljiv in razumna bitnost." (DK 21A 35; slov. prevod: isto, 69.) Na tej

spoznanja se po Parmenidu pride po vzpenjajoči se poti (ὁδός), ki se vije po natančno začrtani trasi. Naloga filozofa ni več le odkritje resnice, je najprej odkritje prave poti, strme in odmaknjene, po kateri se do resnice pride. Podoba poti (ὁδός) je tako pravzaprav drugo rekanje za metodo (μέθ-οδος). Zgodnji rapsodi so namreč govorili o cesti (ὁμίη), po kateri jih vodijo Muze. Heziod je v *Delih in dnevih* prvi spregovoril o lastnem iskanju strme in naporne poti. Pojem je nato prešel v filozofijo. Tako je Heraklit omenjal pot navzgor in navzdol, ki je ena in ista, toda na tem mestu je najbrž imel v mislih gibanje kozmosa. (Snell, 1976, 139.) Šele na osnovi Parmenidovih prizadevanj pa dobi pojem poti v filozofiji pomen 'hoje za nečem', 'poti, ki vodi k čemu' torej pomen metode. Ključno vlogo dobi tako iščoči človek, človek, ki teži k izbranemu cilju, kar predpostavlja emancipacijo gnoseologije iz objema zgolj ontološkega dojetanja filozofskega mišljenja. In vendar ravno Parmenid poudari enost mišljenja (νοεῖν) in bivanja (εἶναι). (Parmenid, 1995, 47.)<sup>27</sup> Toda mar ni prav izpostavljanje enosti med obema aktualno šele v trenutku, ko se zavedamo možnosti njune ločitve?

Vsekakor je, kot nas nagovarja metafora vzpona, spoznanje povezano z naporom, ki je najprej težaven napor obrata od vsakdana, od vidnega k nevidnemu in skrivnostnemu, kot se v nebo, v prostor nad sabo, nekam navzgor obrne človek mita, da bi tam srečal svojega boga. Že homerskim bogovom je namreč odmerjeno bivališče, ki je dvignjeno nad svet ljudi, nad njihovo zemeljsko življenje. In že v mitičnem pesništvu, na primer pri Heziodu, je pesnik sam neizkušen in nemočen, da bi popisal zgodbo bogov. Odvisen je od nareka Muz, ki ga vodijo po stezi vedenja. Njegove oči torej odpovedo, kadar se zazre v nebo, njegovi čuti niso dovolj, da bi z njimi lahko spoznal božansko resnico. Skrivnostnost božjega presega meje zmožnosti, ki jih ima človeški vid, pa naj bo ta še tak božanski dar.

Podobno neizkušenost, nevednost, manjkavost besed in varljivost imen, ki so jih stvarcem dali ljudje, občuti Parmenid. Pred molkom, ki bi mu bil na tak način zapisan, pa se zateče k praksi, ki se je izkazala za ustrezno v mitološki govorici epa. Namesto gnomične govorice prvih filozofov Parmenid znova usposobi metrum heksametra, njegovo besedo enako kot pesnike mita navdihuje zunanja božanska sila. Filozof verjame, da se s spremembo forme, načina govora, zgodi tudi premik na gnoseološki ravni, v odnosu do Resnice, ki je z imeni, kakršne vsak dan uporablja stari Grk, nikakor ni moč niti spoznati niti ubesediti. Filozof je zgolj hranitelj, nekakšen posrednik besede, ki jo izreka njegova božanska vodnica. Legitimnost lastnega govora išče v zlitju z božansko govorico. Tako pesniška forma ni le neki zunanji okras Parmenidovega filozofskega nauka, temveč je globoko utemeljena v njegovi gnoseologiji in njegovem pojmovanju vloge in pomena jezika v procesu spoznanja.<sup>28</sup> In enako tudi podoba poti oziroma vzpona nima zgolj pesniške vrednosti, v njej je palimpsestno zapisano samo bistvo Parmenidovega nauka, sporočilo o skritosti resnice, h kateri se mora na strmo pot podati duša, da se ji razkrije njeno "srce".<sup>29</sup> Način njenega razkrivanja pa je svetenje, svetloba.

osnovi so že antični pisci povezovali Ksenofana, Parmenida in Zenona, češ: οἰονταὶ γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. (DK 21A 49; "...mislijo namreč, da je treba zavreči zaznave in predstave ter zaupati edino razumu.")

<sup>27</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. ("Isto je uvidevanje in (edino resnično) Bivanje.")

<sup>28</sup> To je spregledal Gorazd Kocijančič, ki je Parmenidove Fragmente v slovenščino prevedel v prozni formi.

<sup>29</sup> Prim. Kocijančič, 1999, 190: "Parmenidova pesnitev je pripoved o popotovanju duše k Resnici, k Tistemu, kar JE: ob Parmenidovem temeljnem izkustvu radikalnega, mističnega ničenja sveta v uzrtju absolutne resničnosti, ki edino JE, je tako ali tako jasno, da vsakršna "resničnost", tudi "verjeta" resničnost mita, v horizontu mističnega diskurza postane prosojnost metafore. In vendar sploh ni nujno, da bi bila ta prosojnost zato zavestno ale-gorična, "drugo-govoreča". Podobno kot kasneje pri Platonu

V tem je vznemirljiv še drugi del Parmenidove podobe, da je namreč pot - pot k Luči, k boginji, ki razodeva Resnico. Ta Luč je daleč proč od ceste, po kateri stopajo ljudje, ki slepo zaupajo zaznavam in iščejo nasprotje bivajočega.<sup>30</sup> To ni luč, ki obseva svet, da v njem oči jasno uzrejo stvarnost. Tudi luč je namreč samo ime, kolikor so jo kot nasprotje noči postavili ljudje. Izmed obeh bi bila potrebna le ena oblika, saj je zdaj, ker imenujejo obe, "vse enako polno Luči in nepojavne Noči," vse se razume kot nasprotje, kot delno nejasno, nerazodevno, zakrito z mrakom in temo.<sup>31</sup> Zaradi takih predstav človek stopa po stezi gledanja in poslušanja, nezanesljivih virov, ter po napačni cesti prepričanja, "da onega ni, da nujno ne biva" (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι), saj, kot Parmenida poučuje boginja, "(Onega) ne bi spoznal, če bi ne bilo" (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν). (DK 28B 2; slov. prevod: isto, 45.) Zgrešili so torej pitagorejci, ki so na logiki nasprotij gradili svoj sistem desetih počel, med njimi tudi svetlobo in temo kot enega od parov. (Arist., *Met.* 986a 22 in nasl.; slov. prevod: Aristotel, 1999, 21-22.)<sup>32</sup> V resnici je torej samo luč, resnica je luč, je eno, nespremenljivo. Resnica kot luč je hkrati luč spoznanja in bit kot luč. Tako sovpadata mišljenje (uvid) in bivanje. Njuno sovpadanje je trenutek popolne presvetlitve, v kateri ni več prostora za noč oziroma temo.

Od kod izvira tako dožemanje sveta in kozmičnih sil v njem, kot ga poznamo iz grške mitologije, od kod podobe, s pomočjo katerih se v grški filozofiji nakazuje obrat k pojmovanju luči kot nematerialnega, duhovnega vira? Teorija vplivov se sicer lahko po odgovor obrne na katerokoli geografsko stran. Že stari Egipčani so visoko cenili sončna božanstva. Po njihovem prepričanju se je luč oblikovala iz temnega sveta najprej v podobi sonca. Sčasoma pa je njihovo čaščenje luči seglo do priznavanja sončnega boga za stvaritelja in celo edinega boga. (Hornung, 1965, 73-83.) Vendar pa se večina raziskovalcev po odgovor na zastavljeno vprašanje ozira proti vzhodu, h kaldejski ter indoiranski mitologiji.<sup>33</sup> Tako prva himna, namenjena božanstvu Zore v *Rgvédi*, "v

tudi pri Parmenidu mitične prvine razodevajo mislecev čut za manjkavost lastne besede in njeno neustreznost izkušnemu."

- 30 "Govoriti je treba to in uvidevati to, da (le) Bivajoče (v resnici) biva. To je mogoče, / da bi (Ono) ne bivalo, pa ni mogoče. Velevam, naj se to premisli... / Od te poti iskanja najprej... / potlej pa tudi od tiste, ki si jo umišljajo smrtniki, ki ničesar ne vedo, / dvoglavci (so), nemoč ravna v njihovih / prsih zablodeli um. Nošeni so, / gluhi in slepi, osupli, nerazsodni rodovi, katerim je bivanje in nebitvanje isto / in vendar ne -isto: a pot vseh se povrne nazaj." (DK 28B 6; slov. prevod: Parmenid, 1995, 49.)
- 31 "Odločili so se imenovati dve obliki, od katerih ene ne bi bilo / treba - in v tem so zablodili. / Postavili so ju nasproti po telesu in postavili znamenja / ločeno ena od drugih: na eni strani eterični ogenj plamena, / ki je blag in zelo lahek, povsem istoveten sebi, / toda neistoveten s svojim drugim, na drugi strani pa tudi to, kar je po sebi / njegovo nasprotje, nevidno noč, gosto in težko obliko. / Povem ti to verjetno razporeditev / da te ne bi kdaj ukanila kakšna namera smrtnikov." (DK 28B 8, 53-61; slov. prevod: isto, 59-61.) Prim. še fragment 9: "Ker pa so bile vse stvari imenovane Luč in Noč / in so bila (imena) primerna njunim močem določena za te in one, / je vse enako polno Luči in nepojavne Noči, / obeh v enaki meri, saj nobena / od njiju nima deleža v drugi." (Isto; slov. prevod: isto, 61.)
- 32 Arist., *Met.* V, 986a 22 in nasl. (= DK 24A 3): ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ καὶ ἀπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἔν καὶ πλῆθος, δέξιον καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες. ("Drugi misleci izmed taistih pa govoriijo, da je počel deset, ter jih navajajo v stolpcih: meja [in] neomejeno, liho [in] sodo, eno [in] množstvo, desno [in] levo, moško [in] žensko, mirujoče [in] v gibanju, ravno [in] krivo, svetloba [in] tema, dobro [in] hudo, kvadratno [in] pravokotno.")
- 33 To teorijo v primeru Parmenidove podobe poti kot vzpona k Luči sprejema tudi Gorazd Kocijančič v svojem komentarju k prevedenim fragmentom. Pri tem se opira na študijo P. Walcota Hesiod and the



*celoti močno spominja na strukturo Parmenidovega speva o "hčerah Sonca", če si po ohranjenih fragmentih lahko predstavimo zamisel celote." (Veljačić, 1992, 66.)*

Toda odločilne razlage, kaj tako o(b)svetljena misel izraža, kako zaznamuje človekov duhovni svet in njegova kasnejša filozofska prizadevanja, metodologija iskanja vplivov ne prinaša. Prav tako so iz primerjave s kasnejšimi nauki Zaratustre, ki so najpogostejša referenčna mreža pri iskanju vplivov starega Orienta na filozofijo Grkov, predvsem na Platona,<sup>34</sup> opazne tudi razlike v pojmovanju teme in svetlobe. V Zaratustrovem nauku o modrem bogu stvarjenja Ahura Mazdi, sta luč in tema premeščena skladno z osrednjim reformatorskim duhovnim načrtom znamenitega modreca iz kozmološke na etično raven. Ahura Mazda ima stik s svojimi stvaritvami prek posrednika Dobrega duha, ki je luč, resnica, prava pot in življenje. Njemu nasproti v nenehnem boju stoji Zli duh, ki mu pripadajo tema, napačna pot, laž in smrt.<sup>35</sup>

V nasprotju s to usmeritvijo grški mit temo sicer povezuje z mračnimi silami, kakršna je smrt, vendar pa ločnica med svetlobo in temo hkrati ne poteka po neprekoračljivi meji med dobrim in zlim. Boginja Perzefona, ki vsako leto iz temin podzemlja prehaja na zemeljsko luč, je osrednji lik grškega prepričanja o nujnosti nenehnega obnavljanja stikov med temo in svetlobo. Heraklit v svojem nauku o dialektičnem menjavanju sveta določi pomembno mesto tudi ugašanju, zahajanju ognja kot načinu izginjanja luči. Na podoben način temo afirmirajo vsaj še pitagorejci. Tako v teh pogledih kot v pomenu, ki jih starogrško mitološko pesništvo in filozofija pripisujeta očem in njihovi zvezi s soncem ter spoznavanju vidnega sveta, je treba potemtakem poleg omenjenih orientalskih vplivov prisluhniti tudi nagovoru grškega mita in na enak način v njem odkrivati vzgibe za tematiziranje svetlobe v okviru zahodnoevropske filozofije, tudi pri Platonu.

## Luč ideje

*"...po dolgem ukvarjanju s stvarjo samo in po življenju vanjo v duši nenadno zasije spoznanje, ki samega sebe hrani, kakor se razžari svetloba, ko odskoči iskra."*

Platon

Platon je s podobo o votlini kot življenju, priklenjenem zgolj na vidne podobe, s podobo o filozofskem spoznanju kot vzponu k svetlobi in v primerjavi vrhovne ideje dobrega s soncem, ki zavzemajo osrednje mesto konca 6. in začetka 7. knjige *Države*, ustvaril ne le razvejano mrežo podobja luči, temveč je z njihovo pomočjo utemeljil "metafiziko svetlobe",<sup>36</sup> ki je pomembno zaznamovala del zahodnoevropske filozofije. Pri tem se je lahko izčrpno oprl na izhodišča, ki jih je razvil tako mit kakor tudi njegovi

Near East. Čeprav za italijanskima izdajateljema Parmenidovih Fragmentov (Reale - Ruggiu) ponavlja, da "konkretno za nastanek te lepe podobe nimamo dokumentov." (Kocijančič, 1995, 72.)

<sup>34</sup> Tipični primer takega precej posplošenega in nereflektiranega sprejemanja tradicionalnih interpretacij, ki izhajajo že od Plutarha, je delo Orthbandta, 1989, 113-116.

<sup>35</sup> Orthbandt, 1989, 97: "Folglich repräsentiert der Kluge Geist das Licht, den guten Weg, die Wahrheit und das Leben; jedoch der Böse Geist die Finsternis, den schlechten Weg, die Lüge und den Tod."

<sup>36</sup> Oznaka metafizika luči (Lichtmetaphysik) se je uveljavila predvsem v nemški zgodovini filozofije, nedvomno tudi po zaslugi Heideggrove rabe pojma *Lichtung* (svetenje) kot nemišljenega in hkrati temeljnega dosedanje filozofije. Kot samostojno geslo jo najdemo tudi v najnovejšem Metzler Philosophie Lexikon, 1999, 330). Sintagma je v zvezi s Platonovo in tudi Plotinovo filozofijo v svoji disertaciji Lux intelligibilis in kasnejših raziskavah uporabil predvsem Walter Beierwaltes.

filozofski predhodniki. V povezavi sonca z organom gledanja, ki mu je izmed vseh čutil najbolj podobno, ima "najbolj sončno formo" (ἡλιοειδέστατον; Pl., R. 508B 3) je obnovil v Homerjevih epih izpričano misel o sijoči naravi oči, katero je sam najbrž sprejel prek Empedokla (DK 31B 84). V primerjavi med soncem, ki posreduje vidni, in idejo dobrega, ki na enak način omogoča miselni (noetični) svet, je moč čutiti odmev Heraklitove ločitve med zaznavno in duhovno lučjo. V prepletanju svetlobe s podobo poti, po kateri se šele dospe do duhovnega raz-svetljenja, pa je sledil Parmenidovi filozofski govorici...<sup>37</sup>

Razdelek Platonove *Države*, v katerem se zvrsti cel niz primerjav, podob in namigov, vezanih na sonce oziroma svetlobo,<sup>38</sup> sledi izčrpani obravnavi značajskih in intelektualnih kvalitiet filozofa, čuvarja idealne države, ter pomenu in konceptu ustrezne vzgoje zanj. Zato ni presenetljivo, da nekateri raziskovalci Platonove stopnje resničnosti in njim ustrezne stopnje spoznanja, razvite v primerah o votlini in daljici, razlagajo predvsem kot faze, ki privedejo do moralnega razsvetljenja, ter na tak način poudarjajo predvsem vzgojno funkcijo Platonove filozofske govorice.<sup>39</sup> Ob tem pa je treba opozoriti, da idejni in vsebinski kontekst sicer ni zanemarljiv, a je poudarjanje njegove prednosti pred odlomki, v katerih Platon dejansko spregovori o svetlobi, upravičeno le v primeru, če bi bila svetloba v okviru Platonove filozofije zgolj pesniško sredstvo, ki ne bi imela lastne pojmovne vrednosti in pomenskega presežka. Nasprotno pa se iz poglobljenega branja izbranih mest da pojasniti celo nekatere doslej spregledane namige ali morda celo razrešiti paradokse, ki jih tradicionalna interpretacija predvsem Platonove spoznavne teorije in estetike ni zmogla zadostno pojasniti.

Preskok h govorici svetlobe se v debati med Sokratom, Adejmantom in Glavkonom zgodi v trenutku, ko sogovorniki dosežejo soglasje o tem, da mora filozof, vladar države, težiti k dobremu. Ker Sokrat upravičeno namigne, da je za množico dober užitek, za tistega, ki teži k znanostim, pa spoznanje, se vsi strinjajo, da je dobro "to, za čimer teži vsaka duša in zaradi česar vse počne...", "a je negotova in nima zadosti moči, da bi doumela, kaj /dobro/ je." (Pl., R. 505E 1-3.)<sup>40</sup> Začetek Platonove rabe podobe luči v *Državi* tako pravzaprav sovpada s spraševanjem po bistvu dobrega. A že neposredno zatem Sokrat poudari, da bo pojasnil le "poganjek dobrega" (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ; isto, 506E), češ da v okviru pogovora ne more razložiti svojih pogledov. Odlomke, v katerih razvija svoje poglede na vlogo svetlobe v svetu in spoznavnem procesu, nato še nekajkrat relativizira s poudarkom, da izraža zgolj svoje mnenje (npr. isto, 509C 3-4; 517B 6).

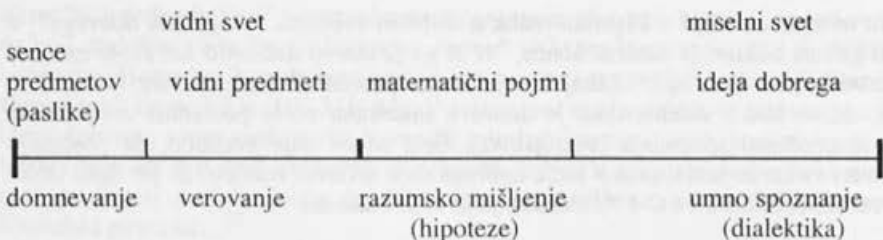
<sup>37</sup> V tem se ne strinjam z Beierwaltesom, ki trdi: "Es ist nicht möglich bei Platon in seinen Gedanken über das Licht eine strikte Abhängigkeit von Früheren festzustellen." (Beierwaltes, 1957, 37.)

<sup>38</sup> Nasploh se *Država* izmed vseh Platonovih dialogov "zdi, kar zadeva podobe, najbolj bogata." (Tarrant, 1946, 27). Dorothy Tarrant podaja tudi izčrpen seznam področij, na katera se posamezne podobe nanašajo, proučuje njihovo povezanost v metafizične sklope in odkriva njihovo intelektualno tendenco.

<sup>39</sup> Npr. John Malcolm, ki pravi: "I believe the key to a solution is to be found in the identification of the three levels of the Cave Allegory with the stages in the education of the philosophic rulers of the state." (Malcolm, 1962, 45.) In na drugem mestu še: "I submit it is reasonable to interpret Plato as letting the lowest level of reality represent the lowest level of moral enlightenment. If this move is defensible, it follows that the traditional view of a close correlation between Line and Cave is correct. Furthermore, the linking of both these figures with the stages in the education of the philosopher-kings is vital to an appreciation of the structure of the Republic." (Isto, 45.) S tem se približuje stališčem Jaegerja in Heideggerja, ki "vidita bistvo Platonove filozofije ravno v 'vzgoji' (gr. paideia), 'humanizmu'". (Kalan, 1975, 76.)

<sup>40</sup> "Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀπορούσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν..."





S pomočjo daljice Platon podrobneje razčleni ontološko delitev na vidni in miselni svet ter onstranstvo (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)<sup>43</sup> ideje dobrega, ki jo je dobil s prvo primerom med soncem in idejo dobrega, ter naredi prehod od predmetnosti k človekovemu spoznanju stvari. Ta je mogoč ob predpostavki, da "kolikor so oni /predmeti/ deležni resnice, toliko so ta /štiri stanja duše/ deležna jasnosti." (Pl., R. 511E 3-5.) Na tem mestu je po Platonu resnica pripisana predmetom. Ti jo prejema od ideje dobrega. Resnica je torej razumljena kot posredovana po ideji dobrega. V predmetih ni ideja dobrega sama. Delež resnice je namreč spremenljiv in tako ideja dobrega, če bi je bili predmeti deležni kot njeni neposredni nosilci, ne bi mogla ohranjati biti onstran bitnosti. Kolikor je torej ideja dobrega z vidika bivajočega, na ontološki ravni, nekaj, kar je onstran, pa je z vidika spoznavanja predmetnosti vendarle vpeta v miselni svet, kolikor se človeku daje v spoznanje. Po isti ideji je namreč posredovano tudi spoznanje kot najvišja stopnja duševne sposobnosti. To spoznanje – in tu v Platonovo primerjanje posredno znova vstopi svetloba – je najvišja stopnja jasnosti (σφαήνεια). Resnica je tista, ki sveti v predmetih, in močnejše kot preseva predmete, večja je jasnost človekove duševne oziroma miselne dejavnosti. Oba, tako resnica kot spoznanje, sta podobna ideji dobrega, vendar nista sama ideja. V tem smislu jima avtor *Države* pripisuje enak status, status, zaradi katerega sicer ne izpodbija veljavnosti arhaičnega pravila o spoznavanju istega z istim, paradoks udejanjanja počela kot enega v množstvu predmetov pa rešuje z vpeljavo posrednika (svetlobe v vidnem, resnice v miselnem svetu). Tako arhaično pravilo ὁμοιον-ὁμοίω kvečjemu premešča na raven spoznavanja podobnega s podobnim. To pa je, kot se bo izkazalo v nadaljevanju, zanimivo, celo bistveno za razumevanje Platonove rabe podob v filozofskem razpravljanju, zakaj zdaj že postaja jasneje, da Platon ne verjame več v Parmenidovo predpostavko, da lahko govor po nareku Resnice teče samo kot resnica Enega, oziroma v Heraklitovo izhodišče, da logos kot mera sveta umerja filozofski logos (govorico). Filozofski govor, kolikor je izrekanje spoznanja resnice, lahko po Platonu govori neposredno o resnici in o spoznanju, samo posredno pa o ideji dobrega, kolikor sta oba, tako resnica kot spoznanje, posredovana po njej. Eno se ohranja v enosti nasproti množstvu samo posredovano po drugem.<sup>44</sup> Metafora kot prenos govora na drugega, kot poimenovanje prvega po drugem se potemtakem izkaže kot najustreznejše, če ne celo edino možno sredstvo za posredno

<sup>43</sup> Platonovo utemeljitev onstranstva, s katero je vplival na krščansko topologijo, posebej izpostavlja Marko Uršič v svoji razpravi *Filozofsko spoznanje onstranstva* (Uršič, 1993, 142-157), vendar jo išče predvsem v Platonovi prispodobni o votlini. Osebnostno zagovarjam stališče, da Platon onstranstvo razvije v primeri o soncu, medtem ko ga, kot bom poskušala prikazati v nadaljevanju, z naslednjima prispodobama poskuša znova povezati z realnim svetom. V tem se njegova podoba onstranstva in posledično tudi njegova simbolika luči razlikujeta od kasnejšega, prevladujočega krščanskega izročila.

<sup>44</sup> O razviju enega in množstva iz ideje dobrega prim. Ferberjevo razlago: "Platos Metaphysik bzw. Metametaphysik war weder monistisch noch dualistisch, sondern trialistisch. In diesem Trialismus aber hat sowohl ein Monismus, wie er sich in der Annahme einer Idee des Guten, wie auch ein Dualismus, wie er sich in der Annahme von (1) Denken und (2) Wahrheit bzw. Sein findet, Platz." (Ferber, 1984, 152.)



izrekanje pomena in vloge onega prvega (nega). Metafora v tem smislu ni več zgolj uporabni pripomoček za doseganje pesniškega učinka, ampak je skladno s svojim izvornim pomenom ne le vpisana v filozofski diskurz, temveč je ona sama legitimna, bistvena oblika diskurza, je konstitutivna prvina samega filozofskega nauka.<sup>45</sup>

Ob upoštevanju te trditve je moč razrešiti vsaj dva paradoksa. Prvič, razloga za dejstvo, da "nenavadno malo govori Platon o tem, po čemer je znan: o ideji dobrega," (Rath, 1995, 29) najbrž ne gre iskati izključno v akademski, ustni predaji njegovih razprav o dobrem, kot poskušata z raziskavami o Platonovih nezapisanih naukih dokazovati Konrad Gaiser (1963 in 1980, 5-37) ter Hans Krämer (1997, 179-203). Za posrednost in umanjkanje diskurza o ideji dobrega je odločilna sama narava dobrega. In drugič, jasnejši in lažje rešljiv postane problem,<sup>46</sup> kako je lahko Platon po eni strani ostro obsojal literarno slikanje bogov in človeškega sveta pri Homerju ter v pesništvu nasploh, po drugi pa si je s svojo bogato rabo pesniških sredstev (analogij, metafor, mitoloških vložkov...) že v antiki prislužil vzdevek "Homer med filozofi".<sup>47</sup> Vsekakor je treba v razpravo pritegniti še Platonovo tretjo podobo, s katero se začne 7. knjiga *Države*, to je prisposodo o votlini, ki je izmed vseh treh omenjenih podob tudi najbolj bogato razvita. Z njo postane funkcija metafore v sistemu *Politeje* in celotnem Platonovem mišljenju še jasnejša, debata pa se znova vrača k soncu kot izvoru svetlobe.

Življenje vsakdana primerja Platon z votlino, v kateri jetniki z vklenjenimi telesi in glavami, obrnjenimi le v eno smer, opazujejo sence predmetov, ki so jih izdelali ljudje, in jih mimoidoči, skriti za majhen zid, nosijo za hrbti priklenjenih. Te sence meče na steno jame ogenj, ki gori za njihovim hrptom. Če se ujetniki osvobodijo okovov in pogledajo proti ognju, lahko v umetni svetlobi vidijo predmete, katerih sence so še pred kratkim imeli za edino resnične. Šele tedaj, ko bi katerega od jetnikov prisilili, da iz votline stopi na sončno svetlobo, pa bi uzrl resnične predmete. A ker je luč sonca zaslepljujoča, bi tudi zunaj svoj pogled najprej usmeril k sencam, odsevom v vodi, počasi tudi k predmetom na zemlji, na nebo bi se lahko ozrl le ponoči. Toda ko bi se njegove oči navadile na blesk luči, bi lahko končno pogledal tudi dejansko sonce in v njem odkril "na neki način počelo vsega, kar jim je dano videti". (Pl., R. 516B 9 - C 1.) Če se zdaj tak osvobodjenec vrne v votlino in ljudem poskuša razložiti svoje spoznanje o resničnosti sveta zunaj nje, ga bodo zasmehovali, saj bodo njegove oči, zaslepljene od sončne svetlobe, le še megleno razločevale predmete v votlini, na katerih resničnost ujetniki edino prisegajo. Še več, če jih poskuša osvoboditi njihovega prividnega sveta,

<sup>45</sup> Prim. Tarrant, 1948, 28: "What I would here suggest is that the close and continual relationship between the style and the content of his work may serve, in various aspects, to elucidate his argument; and, further, that a certain points of his style has a direct connexion with his philosophic thought."

<sup>46</sup> Omenjeno nekonsistentnost pri Platonu posebej poudarja Robinson, (1953, 220-221), ki ravno v zvezi z *Državo* pravi: "A dialogue which emphatically condemns imitation (595C-597E), and demands a form of cognition that uses no images at all (510-511, cf. eikones 510E), is itself copiously splashed with elaborate images explicitly called 'images' by the speakers." In nadaljuje: "There is no passage in Plato's works which fairly explains or even describes this incoherence." Enako tudi Iris Murdoch priznava omenjeni paradoks pri Platonu, vendar ugiba, "ali si morda ni treba domišljati, da ga paradoks ni prida vznemirjal. Učenjaki kasnejšega časa so združili moči in iznašli probleme. Platon se je ukvarjal z drugimi problemi, mnogimi med njimi politične narave." (Murdoch, 1977, 87.) V nasprotju z Robinsonom zagovarjam stališče, da je Platon govorico podob rabil še kako zavestno in da je ta konstitutivni del njegovega filozofskega nauka. Prim. Gallop, 1965, 113-114, ki trdi: "...that Plato in the Republic as elsewhere is fully conscious of the relation between the methods he preaches and those he practises; and that a reappraisal of this issue can shed some light upon his philosophic design and political attitude in constructing an 'ideal state.'"

<sup>47</sup> Tako ga je imenoval stoik Panajtij.

ga bodo celo ubili. (Isto, 514A 1 - 517A 8.) Vendar je kljub smrtni nevarnosti naloga tistih, ki se naučijo gledati dobro in krenejo k svetlobi, da se vrnejo nazaj, in ne, da tako kot filozofi pred njim, ostanejo v svojem blaženem stiku z idejo dobrega ter se ne zmenijo za "jetnike" v votlini. (Isto, 519C 9 - D 8.)

Pomensko vrednost podob, rabljenih v tej platonistični sliki človekovega do-jemanja resničnosti in vzpona k resnici, v nadaljevanju pojasni tudi Sokrat. (Isto, 517A 9 - B 4.) V navezavi na predhodni primeri o soncu in daljici se da povzeti nekako takole:

označenec	označevalec	stopnja jasnosti
vidni svet	bivališče v ječi	umetna luč = ogenj
miselni svet	vidni (realni) svet	naravna svetloba = sonce

Iz zgornje sheme je posebej opazno dejstvo, da Platon od primere do primere premešča stopnje resničnosti, ki jim pripada en in isti označevalec. Če je v prvi primeri sonce vezano izključno na vidni svet, medtem ko njegovi vlogi v miselnem svetu ustreza ideja dobrega, pa v podobi o votlini nenadoma vidni svet (svet, obžarjen s sončno svetlobo) postane metafora za miselni svet, sonce kot počelo vidnega sveta pa drugo ime za idejo dobrega kot najvišjega, kar je možno spoznati. Ali je Sokrat kot posrednik Platonove misli na tem mestu nedosleden, zavestno površen in nenatančen, ker pač, kot pogosto poudarja, izraža zgolj svoje mnenje? Ali govorjenje v podobah ne more nuditi nobene višje stopnje resnice kot spremenljivost in negotovost osebnega prepričanja?<sup>48</sup> V primeru veljavnosti te predpostavke bi se dalo Platonovo početje razumeti le kot zavestno relativiranje vseh treh primer, spodbijanje njihove filozofske vrednosti in dokazovanje nezanesljivosti, celo varljivosti mišljenja v podobah, kar bi se skladalo z njegovimi očitki, ki jih namenja pesniški govoric. Vendar že primera z daljico nakaže posebno vlogo metaforične izreke znotraj Platonove filozofije. Njena funkcija pa postane še razvidnejša s tretjim nizom podobja luči – s podobo o votlini. Prehajanje označevalcev na lingvistični, poetološki ravni se da namreč povezati z vsebinskimi premiki, ki jih Platon izpelje v okviru svojega filozofskega nauka, in sicer s premiki od ontološke členitve sveta k vprašanju spoznanja in od tu nazaj k političnim, posredno vedno tudi etičnim dilemam *Politeje*,<sup>49</sup> ki so bile tudi povod za niz podob v 6. in 7. knjigi spisa.

	primera o soncu	daljica	votlina
filozofski vidik	ontološki	gnoseološki (epistemološki)	politični (etični)
poetološko sredstvo	primera (analogija)	matematizacija govorice	metafora

<sup>48</sup> Rabi pesniških sredstev v filozofskem jeziku je nasprotoval že Aristotel. (Schubert, 1995, 105.) Zgolj pesniški značaj podob pa Platonovim primerjavam pripisuje tudi zgodnji raziskovalec njegove metaforike luči Ferguson, ki za podobo sonca zapiše, "da ni nič kaj več kot analogija" in da "...ni nič manj bolno potegniti iz te metafore globok metafizični pomen kot ga iskati v besedah umirajočega Mirabeauja o soncu." (Ferguson, 1921, 132). Z literarno razlago primer in interpretacijo, ki zanika iskanje referenc v naukih zunaj proučevanega razdelka, se strinja tudi Murphy (1932, 93-94).

<sup>49</sup> Trojno naravo filozofskega sporočila vseh treh Platonovih analogij opaža tudi Reeve v ugotovitvi, da podobe sonca, daljice in votline "vodijo v osrčje Platonove metafizične, epistemološke in etične vizije." (Reeve, 1988, 51.)

Na ta način se razkrije povezanost, celo neločljivost ter medsebojna pogojenost vseh treh osrednjih podob v *Državi*.<sup>50</sup>

Kot je razvidno, vsakemu od vidikov Platonovega filozofskega razpravljanja ustreza določeni način govora. Ontologija kot teorija o bivajočem lahko o ideji dobrega kot tega, kar je – ontološko gledano – "*onstran bitnosti*", govori na način primere, na način 'to je kot ono'. V tem jezikovnem obrazcu namreč ostaja razkrita dvojnost tako prvega kot onega, s katerim se prvo primerja. Tako ono še vedno ohranja svojo drugost v primerjavi s primerjanim, je zgolj sredstvo za približevanje prvemu, ne more pa stopiti na njegovo mesto, ga zakriti in nadomestiti. Lingvistična razmerja tako neposredno izražajo razmerja znotraj Platonove ontologije. Ontološko branje, ki ga vzpodbuja primera o soncu, je namreč naslednje: sonce je drugo in drugačno v primerjavi z idejo dobrega. Njun odnos je odnos deteta in roditelja (sonce je *ἔκγονος*, torej 'potomec', 'dete' ideje dobrega), zato sonce kot primera za idejo dobrega le neobgljeno govori o veličini tega, kar mu daje bivanje. Prav tako mu ostaja neznan, skrivnosten izvor in bitnost onega, po čemer samo je. Bližina med soncem in idejo dobrega je podobnost (kakor podobnost določuje razmerje med potomcem in staršem). Toda kaj ta podobnost pomeni, za kakšno podobnost gre? Platonov odgovor je jasen. Sonce je nekaj dobrega, ker daje svetlobo, ker obseva (*καταλάμπει*; Pl., R. 508D 1) stvari, da jih oko lahko vidi; izključno v zvezi s to vlogo Platon izrablja primero s soncem. In enako resnica, katere vzrok je ideja dobrega, obseva (*καταλάμπει*) stvari, da jih duša lahko spozna (isto, 508D 5). Podobnost med soncem in idejo dobrega je torej podobnost dajanja svetlobe, je dejstvo, da sta oba vzrok luči, je njuno svetenje. Že na tem mestu je implicitno izražena misel, ki jo Platon zapiše nekoliko kasneje, ko dobro imenuje "*najbolj svetleče bivajočega*" (*τὸ πᾶσι φῶς παρέχον*; isto, 518C 9) oziroma "*to, kar vsemu daje svetlobo*" (*τὸ πᾶσι φῶς παρέχον*; isto, 540A 8). Iz teh navedb je razvidno, da s primero sonca Platon hkrati z ločnico med vidnim in miselnim svetom potegne tudi ločnico med fizično in duhovno svetlobo. Sonce je vzrok fizične svetlobe, vzrok duhovne (svetlobe resnice) je ideja dobrega. In kakor morajo oči, če hočejo videti, gledati stvari v dnevni luči, tako se mora duša, če hoče spoznati, ozirati za stvarmi, v katerih sije luč resnice. Prav vprašanje, katere so te stvari, ki jih obseva resnica in kako jih spoznati, pa je predmet druge Platonove primere, primere o daljici, ki s tem, ko mora opredeliti razmerja med vidnim in miselnim svetom, proporice med stvarmi in deleže resnice, ki jih obseva, seže po skrajni operacionalizaciji, matematizaciji govornice.<sup>51</sup> S podobo daljice se torej Platon ne loči od podobja svetlobe, kot se zdi na prvi pogled, le tema terja od njega drugo, drugačno vrsto govora, v katerem pa luč v pojmu resnice in jasnosti, kot sem že predhodno nakazala, ostaja posredno ves čas prisotna. Zato je zanj povsem samoumevno, da se s tretjo podobo, z metaforo o votlini, znova vrne k neposredni govornici luči, da znova govori v duhu svetlobe. A kako lahko sonce, katerega eksistenčni *modus* je v prvi primeri omogočal zgolj primerjalni vidik jezikovne rabe,

<sup>50</sup> Če je Ferguson odrekal metafizično sporočilnost posameznih podob in tako tudi ni iskal neposrednega filozofskega stika ter povezave med njimi, pa sodobni raziskovalci Države (Beierwaltes, Barbara Zehnpennig, Malcolm, Pappas, Rath, Krämer...) primero o soncu, daljici in votlini skoraj dosledno povezujejo med seboj in jih razlagajo kot celoto ter celo v širšem kontekstu Platonovih filozofskih prizadevanj v Politeji. Sicer pa v dialogu tudi Sokrat sam naroča Glavkonu: "To sliko, ti pravim, moraš zdaj, dragi Glavkon, v celoti povezati s tem, kar je bilo povedano prej." (Pl., R. 517A 9 - B 2.)

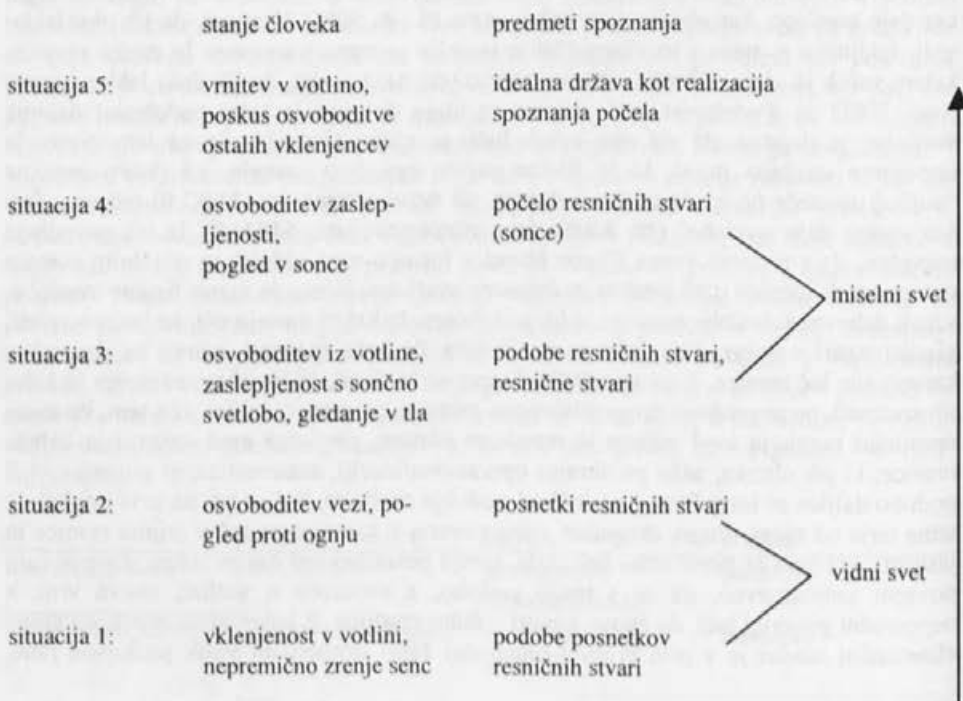
<sup>51</sup> Prim. Beierwaltes, 1957, 59-60, ki trdi, da je s prispodobno daljice v bistvu izraženo isto kot s primero o soncu – obe poskušata opredeliti najvišje bivajoče -, različna sta le terminologija in miselni način, ki zdaj temeljita na matematiki. Osebnostno skušam dokazati, da premik k matematizaciji govornice, ki ga upravičeno odkriva že Beierwaltes, sovпада s prehajanjem filozofskih vsebin od ontologije h gnoseologiji oziroma epistemologiji.

zdaj v govoru neposredno zamenja idejo dobrega oziroma stopi na njeno mesto, kot je razvidno iz rabe sonca v vlogi metafore?<sup>52</sup>

Zavedati se je treba, da zdaj Platon ne govori več na ontološki ravni, na ravni bivajočega, od katerega se ideja dobrega kot "onstran bitnosti" bistveno razlikuje. Z določitvijo razmerij med stopnjami bivajočega in koraki človekovega domnevanja, verovanja, razumevanja in končno spoznanja, kar je temeljno sporočilo primere z daljico, je namreč preusmeril svoje filozofsko zanimanje nazaj, k človeku, k njegovemu odnosu do sveta, k njegovemu pogledu nanj.

Podoba o votlini v tem smislu pomeni še nadaljnji premik od spoznanja k vprašanju, kako naj človek svoje spoznanje najvišjega tudi udejanji. To pa je tako glede na kontekst debate o vzgoji filozofa-vladarja, ki obkroža vse tri primere iz konca 6. in začetka 7. knjige *Države*, kot glede na izhodiščno vprašanje o pravičnosti pravzaprav osrednji problem celotnega dialoga.

Kako lahko v podobi o votlini odkrijemo prevlado politično-etičnega vidika, je razvidno šele iz njenega celovitega prikaza po posameznih stopnjah, po katerih se vzpenja filozofova duša v miselni svet.



Mnogi interpreti iščejo v podobi votline vzporednice s podobo daljice, zato v njej običajno odkrivajo štiri vrste predmetov in njim ustrežajoče štiri stopnje filozofovega vzpona k spoznanju. Spet drugi se odrekajo tej klasični shemi in poskušajo znotraj

<sup>52</sup> Da prepoznavanje sonca v vlogi metafore v podobi o votlini ni povsem neutemeljeno, priča tudi dejstvo, da ob vseh treh podobah Platon šele v zvezi z votlino prvič uporabi izraz εἰκων (Pl., R. 517A 9), kot je raziskal že Schubert (1995, 106). Prej govori o analogiji (ἀναλογία), besedo εἰκων pa Sokrat v *Državi* izreče ravno tedaj, ko se nanaša na lastne metafore ali zgodbe (npr. 375D, 487E-488A, 489A, 514A, 531B...)



posameznih plasti realnosti odkriti posebne poudarke. Vendar preštevanje števila faz, ki jih človek potrebuje za svojo pot od vkljenosti v realnost vsakodnevnega življenja do osvoboditve in uzrtja ideje dobrega (sonca), skoraj nič ne doprinese k večjemu razumevanju Platonovega filozofskega sporočila. Kvečjemu se lahko na tak način skrije (za)ključna točka popotovanja duše v miselni svet, to je nujnost filozofove vrnitve v votlino in poskus osvoboditve ujetnikov tudi za ceno žrtvovanja lastnega življenja. Prav to pa je tisto bistveno neizrečeno v prejšnjih dveh podobah, zaradi česar mora Platon poseči še po tretji.<sup>53</sup>

"Enako pomemben kot vzpon je zdaj tudi sestop." (Rath, 1995, 39.) Filozof je navzgor v miselni svet prehodil dolgo in naporno pot. Zakaj kot lahko oči uzrejo fizično svetlobo, le če se telo obrne k njej, tako se mora tudi duša s svojim organom spoznavanja odvrniti od sveta nastajanja, "da lahko gleda bivajoče ter je zmožna vzdržati pogled na najsvetlejšo bivajočega. Temu pravimo, da je dobro, mar ne." (Isto, 518C 6 - D 1.) Pogoj za pot k svetlobi je torej dosledna sprememba odnosa do uveljavljene življenjske prakse, je popolni odmik, obrat duše ( $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$   $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ ), celo nujna pozaba sveta postajanja. Vendar medtem ko je preobrat v človekovi duši dokončen, je pozaba na svet postajanja nujno le začasna. Sokrat namreč v svojem komentarju k podobi votline svojim sogovornikom izrecno zabiča, da filozofu ne smejo dovoliti, da bi se njegova pot k svetlobi končala, ko bi uzrl pravir, počelo oziroma vzrok bivajočega, in da bi ostal tam, v miselnem svetu. Skrajni cilj filozofovega vedenja torej ni kontemplacija, samotarsko druženje z najvišjim, ni uživanje v luči najsvetlejšega, ni zgolj spoznanje kot uzrtje ideje dobrega, kot bi morebiti še lahko sklepali na podlagi določitve matematičnih somerij na primeru daljice.

Na tem mestu postane lažje razumljiv lep opis iz Platonovega *Sedmega pisma*, da "...po dolgem ukvarjanju s stvarjo samo in po vživljanju vanjo v duši nenadno zasije spoznanje, ki samega sebe hrani, kakor se razžari svetloba, ko odskoči iskra." (Pl., *Ep. VII*, slov. prevod: Platon, 1975, 98) Kaj je ta iskra, ki preskoči v človekovi duši, da od svetenja ideje dobrega zažari ona sama? In kdaj se luč prelije v filozofa, ki jo je spoznal? Platon postavlja nedvoumni pogoj, da razsvetljenje nastopi "še po dolgem ukvarjanju s stvarjo samo in po vživljanju vanjo". To vsekakor ni trenutek, ko je človek prvič zmožen neposredno pogledati v sonce (idejo dobrega), kakor bi se morebiti dalo razumeti podoba daljice. Treba se je torej vprašati, kakšno je še tisto drugo, skrajno spoznanje, ki se počasi, dolgo in iz globin rojeva v človeku, da ga nenadoma presvetli. Odgovor je skrito zapisan v podobi votline. Ključno spoznanje, ki zažari v filozofu, je spoznanje, da se mora, ko doseže vrhunec na poti vedenja, podati nazaj v jamo; samo v tem primeru je smiselna Platonova podoba votline v celoti. Trenutek razsvetlitve duše se zgodi tedaj, ko se filozof odloči za svojo vrnitev k ujetnikom prividnega sveta, da bi tudi njih popeljal k resnični luči. (Prim. Louth, 1993, 36.)<sup>54</sup> Je torej trenutek, ko hoče udejanjiti spoznanje o onem, čigar luči je deležen. Kakor se morajo oči obračati za svetlobo in biti same dejavne (podobne soncu), da prestrežejo luč, tako je tudi spoznanje pri Platonu, ki v analogiji o soncu na miselni ravni ustreza vidu (pogledu) iz vidnega sveta, aktivna zmožnost duše. In v tem je ustanovitelj Akademije zvesti dedič prvih grških modrecev – prizadeva si živeti svojo filozofsko misel. Najvišje spoznanje je torej

<sup>53</sup> Prim. Zehnpfennig, 1997, 121: "Offenbar ist etwas Wesentliches ungesagt geblieben, denn Sokrates erzählt noch ein drittes Gleichnis..."

<sup>54</sup> "...Platon nemara ni razumel priličenja duše Bogu kot zavrnitev sveta, temveč kot preseganje sveta s pomočjo sveta samega."

udejanjanje ideje dobrega (prim. Kersting, 1999, 242)<sup>55</sup> in to udejanjanje si Platon predstavlja v sistemu idealne države, kot bralca od začetka do konca nagovarja *Politeja*. Na osnovi take razlage je podoba votline upravičeno razumljena kot središče, vrhunec celotnega dialoga, katerega struktura se sklada s potjo navzgor in navzdol, izpričanima v omenjeni sliki. (Sallis, 1996, 450.)<sup>56</sup> Tok debate, ki poteka v *Državi* tako sovpadna s popotovanjem duše v miselni svet. Legitimnost filozofske govornice spisa je skladna s strukturiranostjo Platonove ontologije, epistemologije in politike (kot dejavne etike), ki so zaobjete v podobi votline. In če je sklepna tema pogovora med Sokratom in njegovimi sogovorniki odkritje ustreznega izobraževalnega procesa filozofa-vladarja (pomen dialektike, kritika pesništva oziroma umetnosti...), potem Platon zares ne bi mogel razviti še bolj prepričljivega ugovora zoper sofistični pogled na vzgojo. Svoje pedagoško, didaktično načelo je spretno utemeljil v svoji metafiziki. Etična vrlina namreč ni priucljiva, kot to poskuša dokazati Protagora (Pl., *Prt.*, 324A-D), temveč dosledno izhaja iz predhodnega filozofskega spoznanja ideje dobrega. (Prim. Bröcker, 1967, 51.)<sup>57</sup>

Vrnitev v temine jame pa nikoli ne pomeni vrnitve v stanje nevednosti, katere se je filozof na začetku poti z muko osvobodil. Pot navzgor in navzdol ni ena in ista, kot je to še veljalo pri Heraklitu (DK 22B 60). Tisti, ki je v globokem vživljanju v idejo dobrega dosegel spoznanje o nujnosti vrnitve, ne priznava več logike mita o večnem prehanjanju od teme k luči in nazaj. Platon tu ne sledi arhaični ontologiji, ki prisega na ciklično vračanje enakega, na obnavljanje obrazcev stvarjenja, kot poskuša dokazovati Eliade (1992, 45).<sup>58</sup> Filozof se vrne drugačen, kot so jetniki, sam presvetljen s tistim, kar sveti najbolj izmed vsega. Tako obsije tudi jamo, kolikor njenim nevednim prebivalcem kaže pot v osvoboditev duše od zemeljskih užitkov, strasti in laži. In tudi votlina ni več neskončno mračni prostor, poln skrivnosti o človeku, njegovem bivanju in dojemanju sveta, ki jih mora filozof kot kak zaprisežen psihoanalitik<sup>59</sup> izkopati iz temnih, nevidnih

55 "Das, was Platon die Erkenntnis, die geistige Erfassung des Guten nennt, beschert keine überlegene moralische Kompetenz, sondern bewirkt praxeologische Kompetenz, vernünftiges, zielgerechtes, situationsangepasstes Handeln auf der Grundlage wohlüberlegter und in klarem Ideenwissen begründeter Urteile." Res je, spoznanje dobrega je pri Platonu vedno tudi delovanje, vendar se ne strinjam, da to delovanje nima posebne etične razsežnosti. Iz celotnega konteksta podobe o votlini, kjer Sokrat s sogovorniki razpravlja o dobrem v konkretnem svetu, kakor tudi iz dejstva, da Platon ravno obče dobro postavi za temelj človekovega spoznanja in delovanja, je posredno zapisano sporočilo o nujni, brezpogojni etični naravi sleherne filozofije.

56 "The cave image gathers up the entire movement undergone on the way to the center of the Republic, and within this gathering it lets a fundamental negativity become manifest. As a result of this twofold accomplishment the cave image also gathers up and makes manifest the entire movement that is to be undergone on the way from the center of the Republic to the end. This movement is gathered into its own unity and into its unity with the movement that preceded the center." Prim. še njegov shematični prikaz na strani 455.

57 "Das das Wissen ein notwendiges Ingrediens aller Arete ist, das wurde nicht nur behauptet, sondern auch wirklich bewiesen."

58 Arhaičnost, "primitivnost" Platonove ontologije razbira Eliade v tem, da tako kot arhaične kulture, ki resničnost priznavajo samo v primeru ponavljanja arhetipa, tudi Platon človeka dojema "kot resničnega, tj. kot "resnično sebe" samo in natančno dotlej, dokler samega sebe zanika."

59 Podoba votline je izjemno uporabno in zato tudi kar pogosto izrabljeno sredstvo za razlago Freudove utemeljitve podzavesti in nezavednega. Stične točke med Platomom in Freudom (simbolika luči in votline, pomen spolne ljubezni...) je moč odkriti v delih Iris Murdoch. Ogenj sovpada s freudovsko formulacijo ega, zato je uspeh psihoanalize predvsem v tem, da nas uči, kako se ozreti naokrog in se soočiti s tem energetskim virom toplote in luči. Toda medtem ko Freud izérpno prikazuje življenje v votlini, ničesar ne govori o življenju na sončni svetlobi. (Povzeto po: Conradi, 1994, 334.)

globin. Presvetljena je s spoznanjem njega, ki se vrača z dolgega popotovanja duše k ideji dobrega. Njegova drugačnost glede na prvotno stanje, ko se je iz votline podal, je v zaobrnjenem razumevanju resničnosti vidnega sveta, v upoštevanju razmerij med stopnjami realnosti in duševnimi zmožnostmi, je v spoznanju ideje dobrega kot klicu k udejanjanju v svetu. Njegovo razsvetljenje je torej brezpogojno "vpogled v povezanost stopenj spoznanja" (Stenzel, 1957, 168), ki jih je prešel. Tako tudi sence in posnetki realnih predmetov v votlini zažarijo v novi luči. Filozof se zaveda njihove minljivosti, nezanesljivosti, njihove prikrivajoče se narave. In mnenje, ki na gnoseološki ravni ustreza dojetanju predmetov v jami, je lahko v luči predhodnega spoznanja ideje dobrega in uvida v vse stopnje spoznanja tudi pravilno, ne zgolj lažno, negotovo, omejeno. Heitsch ima prav, ko v nasprotju s klasičnimi interpretacijami Platonovega nauka dveh svetov, idealnega in realnega, prvega spoznatnega in drugega, ki ne omogoča vedenja, dokazuje, da je vedenje pri Platonu možno prav tako o realnem svetu. Odvisno je od tega, kako (parcialno ali obče) je dojeta stvar. (Heitsch, 1992, 149.)

Ko torej Sokrat svojim sogovornikom nekajkrat poudari, da s podobami sonca, daljice in votline posreduje zgolj svoje mnenje o ideji dobrega, to še ne pomeni, da je njihova filozofska vrednost brezpogojno nična. Filozof, čigar duša se je vzpela do miselnega sveta - in to pot je Sokrat v Platonovi *Državi* opravil skladno s potekom samega dialoga -, zmore ločevati med občim in parcialnim, med pravilnim in nepravilnim. Njegovo mnenje o vidnem svetu je posredovano v luči onega najsvetlejšega. In hkrati tudi obratno, v človeški govorici se ono najsvetlejšo, ki je onstran bitnosti (ideja dobrega), brezpogojno kaže le kot posredovano po vidnem, kolikor je sonce kot metafora zanj, vzeta iz vidnega sveta. Na tak način Platon poskuša zaobiti dualizem med vidnim in miselnim svetom, med idejo dobrega kot neopisljivim, onstranskim izvirom bivajočega na eni in njenim spoznanjem ter poimenovanjem na drugi strani. Svetloba je edini način, po katerem se človeku kaže ideja dobrega, je edini način, po katerem lahko o izvoru bivajočega spregovorimo, je način rekanja najvišjega. Je tisto posredujoče, v katerem se dogodi razsvetljenje človeka po najsvetlejšem kot izvoru bivajočega. Posredovani značaj razkrivanja ideje dobrega v človeškem vedenju in govorici se ujema tudi z vlogo metaforičnega oziroma pesniškega izražanja v Platonovih dialogih. Metaforična govorica kot posredovanje nečesa po drugem ni zgolj pesniški navdih, ki je nenadoma obšel filozofa, da bi olepšal svojo besedo; je konstitutivni element njegovega nauka. Tako Platonovih podob ni moč brati le kot privlačno metaforiko luči, temveč je v njegovih podobah posredno izraženo bistvo njegovega nauka.

V tem nauku pa poleg luči pomembno mesto pripada tudi mraku, temi (votlini). Ta ni nujno nekaj negativnega, od česar mora človek za zmeraj odvrniti svoj pogled, kot uči Zaratustrovo načelo o boju med svetlobo in temo kot boju med dobrim in zlim. Platon ni njegov zvesti dedič. Nasprotno, filozof mora temo presvetliti z lučjo svojega spoznanja. K ideji dobrega se povzpne, da z njeno svetlobo napolni sebe ter v lastnem razsvetljenju uzre v siju luči tudi svet, ki ga obdaja, uzre bivajoče v vseh njegovih menjavah in pojavnostih. (Prim. Bultmann, 1948, 22-23.)<sup>60</sup> Zapletena logika prehajanja luči od fizične svetlobe k izvoru samega svetenja, ki je onstran bivajočega, pa k razsvetljenju filozofa in nazaj k siju bivajočega v povsem novi luči, ki jo zlasti v dialogu *Država* razvija Platon, je kasneje pritegnila mnoge mislece. Vendar so vsi po vrsti spregledali osrednjo značilnost Platonovega razumevanja luči, in sicer razvite omenjenega pojma v

60 "Sofern also die Idee des Guten ein Licht ist, wird dem Licht der Sinn und die Bedeutung zugeschrieben bzw. belassen, die es von je für den Griechen hat. Es ist nicht direktes Objekt der Schau; man sieht nicht - wie in der Mystik - in das Licht, sondern man sieht mittels des Lichtes, und zwar lernt man dank des Lichtes die Welt in der man steht, und damit das eigene Dasein in der Welt verstehen."

okrožju ontologije, gnoseologije in etike kot temeljnega diskurzivnega načina filozofije, kot načina izrekanja spoznanja o ideji dobrega in svetu nasploh. Znotraj njegovega filozofskega nauka se hkrati ves čas godi proces zasnutja platonistične estetike, kolikor je njegova govorica, pesniško izbrana in dramsko zastavljena, dosledno vpeta v njegovo misel. In zdaj postane razvidno, zakaj Platon zlasti v dialogih *Simpozij* in *Fajdros* lepemu odmeri neposredno mesto na ravni ideje dobrega. Lepo in dobro se dosledno pogojujeta. Šele ko smo prehodili celotno pot spoznanja dobrega - če razumemo Platonovo filozofijo kot primer njegovega udejanjanja v svetu *par excellence* -, je možno uzreti obče lepo. Dobro se namreč v svojem svetenju kaže strukturirano kot lepo, kolikor lahko o njem filozofska beseda sploh legitimno spregovori. Ni torej umetnost tista, ki bi človeku odstrla pogled na to, kaj je lepo in kaj ne. Dobro v filozofskem diskurzu preseva kot lepo. Tako Platon brezpogojno izpelje estetizacijo metafizike, kar so spregledali njegovi nasledniki, ki so pojem lepega obravnavali ločeno od vprašanj resnice in dobrega, od bivajočega in bitnosti, od filozofije in spoznanja.

## LITERATURA

### Viri:

Aristotel:

- (1957): *Metaphysica*. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Izdal in opombe napisal Werner Jaeger. Oxford, Oxford University Press

- (1999): *Metafizika*. (Philosophica Classica.) Prevedel, uvod, opombe in glosarij napisal Valentin Kalan. Ljubljana, Založba ZRC

Diels, H. & Kranz W. (DK) (1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. Berlin, Weidmann

Diogen Laertij (DL) (1953): *Lives of the Eminent Philosophers*. Vol. I-II (Loeb Classical Library.) Izdal in prevedel R. D. Hicks. London, Loeb

Heraklit (1992): *Fragmenti*. (Znamenja; 115.) Prevedel, spremno besedo in opombe napisal Franci Zore. Maribor, Obzorja

Heziod (1974): *Teogonija*. Dela in dnevi. (Kondor; 149.) Prevedel, opombe in spremno besedo napisal Kajetan Gantar. Ljubljana, Mladinska knjiga

Homer:

- (1914): *Ilias I-II*. (Teubneriana.) Izdala Guilielmus Dindorf – C. Hentze. Leipzig, Teubner

- (1982a): *Iliada*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana, Državna založba Slovenije

- (1982b): *Odisėja*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana, Državna založba Slovenije

Longin (1953): *Dionysius or Longinus: On the Sublime*. (Loeb Classical Library.) Prevedel in opombe napisal W. Hamilton Fyve. London, Loeb

Parmenid (1995): *Fragmenti*. (Znamenja; 122.) Prevedel, opombe in spremno besedo napisal Gorazd Kocijančič. Maribor, Obzorja

Pindar (1946): *The Odes of Pindar including the principal Fragments*. (Loeb Classical Library.) Prevedel in spremno besedo napisal John Sandys. London, Loeb

Platon:

- (1966): *Protagoras*. (Iz antičnega sveta; 6.) Prevedel Marijan Tavčar, spremno besedo napisal Jože Kastelic. Maribor, Obzorja

- (1975): *Platonovo Sedmo pismo (341B–344D)*. Prevedel Valentin Kalan. *Anthropos*, 1-4. Ljubljana, Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo, str. 98-100

- (1990): *Werke*. 8 Bände; griechisch und deutsch, Bd. 4. Grški tekst izdan po ediciji Guillaume Budé, prevedel Friedrich Schleiermacher, uredil Gunther Eigler. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- (1995): *Država*. (Svetovni klasiki; 40.) Prevedel Jože Košar, spremno besedo napisal Valentin Kalan. Ljubljana, Mihelač



Sofokles:

- (1962): Kralj Oidipus. Oidipus v Kolonu. Antigona. Filoktetes. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana, Državna založba Slovenije
- (1987): Antigona. Kralj Ojdip. (Kondor; 243.) Prevedel, spremno besedo in opombe napisal Kajetan Gantar. Ljubljana, Mladinska knjiga
- Sovrè, A. (1988): Predsokratiki. (Filozofska knjižnica.) Ljubljana, Slovenska matica
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze (1997). Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije

### Sekundarna literatura

- Beierwaltes, W. (1957): *Lux intelligibilis*, diss., München
- Bremer, D. (1976): Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik. (Archiv für Begriffsgeschichte; 1.) Bonn, Bouvier
- Bröcker, W. (1967): *Platos Gespräche*, Frankfurt am Main, Klostermann
- Bultmann, R. (1948): Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. *Philologus*, 97. Berlin, Akademie Verlag, str. 1-36
- Conradi, P. (1994): *Platonism in Iris Murdoch*. V: Baldwin, Anna & Hutton, Sarah (ured.): *Platonism and the English Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press
- Dokler, A. (1915): *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana, Zavod sv. Stanislava
- Eliade, M. (1992): *Kozmos in zgodovina*. (Hieron.) Prevedel Igor Bratož. Ljubljana, Nova revija
- Ferber, R. (1984): *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, Hans Richard
- Ferguson, A. S. (1921): Plato's Simile of Light I. *The Classical Quarterly*, 15, 3-4. London, Nutt, str. 131-152
- Frisk H. (1958): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. 7, Heidelberg, C. Winter
- Gaiser, K. (1963): *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett
- (1980): *Plato's Enigmatic Lecture On the Good*. *Phronesis*, 25. Assen, Van Gorcum, str. 5-37
- Gallop D. (1965): *Image and Reality in Plato's Republic*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47. Berlin-New York, De Gruyter, str. 113-131
- Grabner-Haider, A. & Krašovec, J. (1984): *Biblični leksikon*. (Teološki priročnik; 8.) Celje, Mohorjeva družba
- Heitsch, E. (1992): *Wege zu Platon*. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Hornung, E. (1965): *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Altägyptens*. *Studium Generale*, 18. Berlin, Springer, str. 73-83
- Kalan, V.:
  - (1975): *Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu*. *Anthropos*, 1-4. Ljubljana, Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo, str. 73-97
  - (1986): *Mitos in logos*. *Problemi* 24, 2. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 3-7
  - Kersting, W. (1999): *Platons 'Staat'*. (Werkinterpretationen.) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
  - Kocijančič, G. (1995): *Razlaga pesnitve*. V: *Parmenid, Fragmenti*. (Znamenja; 122.) Maribor, Obzorja, str. 70-118
  - (1999): *O vzponu drugega*. *Nova revija*, 18, 207-208. Ljubljana, Nova revija, str. 186-205
  - Krämer, H. (1997): *Die Idee des Guten*. Sonnen- und Liniengleichnis. V: Höffe, O. (ured.): *Platon Politeia*. (Klassiker Auslegen; 7.) Berlin, Akademie Verlag, str. 179-203
  - Kretzmann, N. (1967): *Semantics, History of*. V: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7, New York-London
  - Louth, A. (1993): *Izvori krščanskega mističnega izročila*. Od Platona do Dionizija. (Hieron.) Prevedla Nike Gorazd Kocijančič. Ljubljana, Nova revija
  - Luther, W. (1966): *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*. *Archiv für Begriffsgeschichte* 10. Bonn, Bouvier, str. 1-231
  - Malcolm, J. (1962): *The Line and the Cave*. *Phronesis*, 7. Assen, Van Gorcum, str. 38-45
  - Marković, M. (1983): *Filozofija Heraklita mračnog*. (Filozofska biblioteka.) Beograd, Nolit
  - Metzler *Philosophie Lexikon* (1999). Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler

- Murdoch, I. (1977): *The Fire and the Sun. Why Plato banished the Artists.* Oxford, Clarendon Press
- Murphy, N. R. (1932): *The Simile of Light in Plato's Republic.* *The Classical Quarterly*, 26, 2. London, Nutt, str. 93-102
- Orthbandt, E. (1989): *Geschichte der grossen Philosophen*, Hanau, W. Dausien
- Pappas, N. (1995): *Plato and the Republic.* (Routledge Philosophy GuideBooks.) London-New York, Routledge
- Rath, I. W. (1995): *Wenn Pan gewährt. Platons Philosophie als mytho-logische Grenzerfahrung.* (Passagen Philosophie.) Wien, Passagen Verlag
- Reeve, C. D. C. (1988): *Philosopher-kings. The Argument of Plato's Republic.* Princeton-New Jersey, Princeton University Press
- Robinson, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press
- Sallis, J. (1996): *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues.* Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press
- Schubert, A. (1995): *Platon: Der Staat: ein einführender Kommentar.* (Uni-Taschenbücher, 1866.) Paderborn, Schöningh
- Schwankl, Otto (1995): *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften.* (Herders Biblische Studien; 5.) Freiburg, Herder
- Snell, B. (1976): *Der Beginn des literarischen Dialogs.* *Antike und Abendland*, 22. Berlin-New York, De Gruyter, str. 137-139
- (1978): *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache.* (Hypomnemata; 57.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Snoj, M. (1997): *Slovenski etimološki slovar.* (Cicero.) Ljubljana, Mladinska knjiga, str. 622-623.
- Stenzel, J. (1957): *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon.* V: *Isti: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, Hermann Gentner, str. 151-170
- Tarrant, D. (1946): *Imagery in Plato's Republic.* *The Classical Quarterly*, 40, 1. London, Nutt, str. 27-34
- (1948): *Style and Thought in Plato's Dialogues.* *The Classical Quarterly*, 42, 1. London, Nutt, str. 28-34
- Uršič, M. (1993): *Filozofsko spoznanje onstranstva. V: Postmoderna in živo izročilo.* (Teologija za laike; 17.) Ljubljana, Družina, str. 142-157
- Veljačić, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij I.* Prevedel Božidar Kante. Ljubljana, Cankarjeva založba
- Zehnpfennig, B. (1997): *Platon.* (Zur Einführung; 147.) Hamburg, Junius
- Zore, F. (1993): *Razodevajoča se Beseda po Heraklitu Efeškem.* V: *Heraklit: Fragmenti.* (Znamenja; 115.) Maribor, Obzorja, str. 69-85