

**ANTIČNA
FILOZOFIJA**

**ANCIENT
GREEK
PHILOSOPHY**

Ignacija J. Fridl
**PLATON IN
PROBLEM
RESNIČNOSTI**

STR. OD-DO

IGNACIJA J. FRIDL
PODPEŠKA CESTA 66
SI-1351 BREZOVICA PRI LJUBLJANI
E-MAIL: IGNACIJA@VOLJA.NET

::POVZETEK

AVTORICA ČLANKA ODPIRA ZNANI problem Platonovega razumevanja umetnosti in resničnosti, vendar obenem dokazuje, da pojma *mimesis* pri Platonu ne moremo brati zgolj v kontekstu umetniškega izražanja, temveč širše v smislu vprašanja po biti človek. Pri tem Ignacija J. Fridl v svoji raziskavi odpira nova, večpomenska branja Platonovih terminov ter poskuša tematizirati nekatere, tudi v sodobnih interpretacijah poudarjene kontradiktornosti med posameznimi mesti znotraj Platonovih dialogov. Človek je v svoji bivanjski razprtosti vedno mimetičen in svojo mimetičnost ukinja s filozofijo kot refleksijo same *mimesis*. Dejansko je tudi pravi, resnični filozof kot konkretno bivajoči posameznik podvržen *mimesis* kot načinu biti v svetu, a razlika je v tem, da je to spoznana, prepoznana, živeta *mimesis*. Filozofski diskurz je dialektični proces, način razlikujočega in razločujočega govora, v katerem se nekaj, kar se kaže kot isto in kot eno, izmerja v svoji kakšnosti in kolikosti in se razkrije, da zaradi svoje podobnosti zgolj podleaga videzu enakosti in enosti, v resnici pa je nekaj v samem bistvu in temelju različnega od tega, česar podoba je. Iz filozofskega uvida se *mimesis* sama razkrije kot mimetična, razkrije se kot samorazločenost. In šele ter prav zaradi same zmožnosti uvidenja razlike in samorazločenosti je filozof zmožen spoznati to, kar je onstran mimetičnega načina biti v svetu, kar je onstran njegove lastne ontološke razprtosti uvideno kot enost. V uvidenju samorazločenosti se *mimesis* ukinja z *anamnesis* (spominjanjem). Iz tega ozira se Platonova filozofska govorica ne vzpostavlja kot absolutna resnica, temveč kot razmerjanje stvari sveta iz uvida v samo temeljno razprtost človekovega bivanja v njem. Prav zaradi svoje odprtosti, saj človeka ne prepričuje, temveč ga napotuje k premisleku in razmisleku o sebi in svetu, nas s svojo močjo nagovarja še danes.

Ključne besede: antična filozofija, Platon, umetnost, pesništvo, *mimesis*, posnemanje, *anamnesis*, igra, ontološka razprtost

ABSTRACT**PLATO AND THE PROBLEM OF REALITY**

The author tackles the well-known issue of Plato's understanding of art and reality, and tries to show how the notion of *mimesis* in Plato cannot be read solely within the context of artistic expressivity but rather in the broader sense of the question concerning the being of man. In doing so, the author opens new, polysemantic

readings of Plato's notions, trying to elucidate certain contradictory aspects of specific passages in Plato's dialogues, which have already been emphasized in more recent interpretations. In his existential openness, man is always mimetic, abolishing his or her own mimetics through philosophy as reflection of the very mimesis. Actually, the true and real philosopher as an actually existing individual is subjected to mimesis as the manner of being in the world, the difference being in that mimesis is reflected, recognized and experienced. Philosophical discourse is a dialectical process, the mode of the differentiating and distinguishing discourse, which provides the qualitative and quantitative measure for that which reveals itself as one and the same. This provides us with the basic insight that, due to its similarity, it is subjected to seeming equality and oneness, whereas in truth it essentially and basically differs as the image from that which it imitates. The philosophical insight reveals mimesis in its mimetic truth; mimesis is revealed as self-differentiation. And it is only and exactly because of the very possibility of gaining insight into difference and self-differentiation that the philosopher is capable of realizing that which lies beyond the mimetic manner of being in the world, which is realized in its oneness beyond his or her own ontological openness. By gaining insight into differentiation, mimesis is abolished through anamnesis (recollection). From this perspective, Plato's philosophical language does not posit itself as the absolute truth but rather as the manner of providing the measure for the things of the world – from the basic insight into the very fundamental openness of man's existence in the world. And it is exactly because of this openness – since it cannot given in the manner of conviction but rather as that which us to reflecting on ourselves and the world – that Plato's language still addresses us today with its power.

Key words: ancient philosophy, Plato, art, poetry, mimesis, imitation, anamnesis, play, ontological openness

Tako upodablajoča kot muzična umetnost, tako slikarstvo kot pesništvo sta osrednji umetniški dejavnosti, ob katerih Platon odpira vprašanje o odnosu umetniškega dela do resničnosti, ki jo to opisuje oziroma predstavlja. Ta odnos je danes znan in razumljen predvsem v okviru njegovega nauka o mimesi, zato je seveda ključno vprašanje, kako omenjeni pojem v Platonovi filozofiji sploh razlagati.¹ Še vedno je pri mnogih sodobnih raziskovalcih kot splošno

¹Še več, Ozren Zunec v svoji razpravi *Mimesis: grško iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Zagreb, 1988, str. 15 poudarja, da v vsakem hermenevitičnem razpravljanju o grški *mímēsis* "Platonova filozofija zavzema merodajno mesto in vsaka razlaga mora izhajati iz njega."

veljavno sprejeto tradicionalistično stališče, da je Platon s teorijo *mimhsi~* umetnost reduciral na resničnost, jo oropal domišljjskega sveta, izvajal nad njo nasilje in pojem rabil v izrazito negativnem pomenu.² Množica strokovnjakov, ki so se ali se še danes ukvarjajo s pojmom *mimhsi~*, pa si kljub temu prevladujočemu izhodišču v svojih raziskavah vendarle precej nasprotuje. Hermann Koller, na primer, v svoji študiji *Die Mimesis in der Antike* (1954) poudarja, da je pravi medij, na osnovi katerega je treba proučevati pojem *mimhsi~* v antiki, drama, ki vključuje tako ples, glasbo in besedo, med njimi pa je izpostavljen predvsem ples.³ Samostalnik *mimo*", iz katerega se je pojem *mimhsi~* razvil, naj bi prvotno pomenil "igralca v obredni igri".⁴ V tem smislu je pojem veliko bolj blizu "vživljanju" v določeno vlogo, "predstavljanju" določene osebe kakor "posnemanju" določenega lika, *mimhma* kot dejanski rezultat takega vživljanja bi potemtakem prejkone bilo dejavni, delujoči nadomestek, upodobitev določene stvari ali osebe. Hermanu Kollerju nasprotuje Gerald F. Else, ki trdi, da *mimo*" označuje samo predstavo in ne igralca,⁵ v večini primerov, v katerih se pojem pojavlja v 5. stoletju pr. Kr., pa "naj bi bila opazna težnja k realizmu oziroma k podobnosti reprodukcije".⁶ Tako *mimhsi~* razume kot prizadevanje ustvariti čimbolj verodostojni posnetek, tako rekoč kopijo izvirnika, ki ga prikazuje. Kollerjevemu stališču je bližja ena prvih izčrpnjših in dobro argumentiranih raziskav pojma *mimhsi~*, ki jo je leta 1949 objavil W. J. Verdenius. Omenjeni raziskovalec trdi, da "je Platonovo posnemanje zvezano z idejo približevanja in nikakor ne pomeni resnične kopije."⁷ Obenem je opozarjal, da je treba pojem *mimhsi~* pri Platonu brati v širšem kontekstu, saj so "njegovi pristopi k vprašanju umetnosti redko povezani z umetnostjo kot tako in njegov vzgojni interes zelo redko izostane."⁸ A kljub navedenemu opozorilu

²Npr. Tate, *Plato and 'Imitation'*, v: *Classical Quarterly* 26/1932, št. 3–4, str. 162: "Na prvem mestu ima beseda "posnemanje" pomen, zelo soroden temu, kar imenujem 'slabšalni prizvok pri Platonu'."

³Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Bern, 1954, str. 25: "Njena /mišljena je *mímēsis*, op. IJF/ sredstva so *logo*", *melo*", *ruqmo*", njen rezultat: izraz, oblikovanje *hqh*, *paqh* in *praxe*i" človeške duše." Gl. ob tem str. 31, 34, 45, 56, 66, 130. Pri tem ples na str. 119 dobesedno izenačuje z glagolom *mímeisthai*: "Pri *mímeisqai* se je treba držati temeljnega pomena "plesnega izražanja"." Prim. še: isti, *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern & München, 1963, str. 159: "Bistvo tega, kar je božansko, dejavna sila, zaobsežena v "entheos", tega, kar je navdihnjeno od boga, se na sebi izmika človeški zaznavi. Samo kot *mímēsis*, kot plesno-glasbeno izrazno gibanje, postane nevidno in nezaznavno božansko izkustvena forma človeka (*mímēma*). Vsaka človeška umetnost je taka *mímēma* božanskega, zato je treba *mousikē* uvideti kot izvor sleherne umetnosti."

⁴Isto, str. 47–48. Zato ne drži trditev Geralda F. Elseja (*Imitation in the Fifth Century*; v: *Classical Philology* 53/1958, št. 2, str. 74), da je Koller izvor glagola *mímeisqai* iz *mimo*" "sicer ugotovil, toda zgolj implicitno, v svoji semantični tabeli na strani 120", predtem pa ni posvečal pozornosti zvezi med dionizičnim kultom in *mimom*.

⁵Else, *Imitation in the Fifth Century*, v: *Classical Philology* 53/1958, št. 2, str. 76.

⁶Isto, str. 78. Podobno še: str. 87.

⁷Verdenius, *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, reprint 1972, str. 17.

⁸Isto, str. 10.

je Koller nekaj let kasneje *mimhsi~* znova reduciral tako rekoč na eno samo obliko umetniškega izraza.

Dramatika, še zlasti komedija, je dejansko glavni vir, v katerem se pred Platonom pojavljata izraza *mimhsi~* oziroma glagol *mimeisqai*.⁹ Vendar se že pred nastankom njegovega nauka beseda *mimhsi~* in njene izpeljanke pojavljajo tudi v zvezi z drugimi oblikami umetniškega izražanja, na primer za posnemanje ali reprodukcijo določenega zvoka ali glasu,¹⁰ v osmih primerih pa tudi za uporabne umetnosti, kot so slikarstvo, oblačilna kultura ali kiparstvo.¹¹

Pojem *mimhsi~* in njegove izpeljanke pri Platonu nastopajo sorazmerno pogosto in v precej različnih kontekstih, tako da je za vsa mesta težko najti skupni pomenski imenovalec. Takšna strategija, četudi zaradi predpostavljene možnosti celovitega vpogleda in prikaza predstavlja za raziskovalca precejšen izziv, pa bi bila tudi izrazito neplatonaska, saj ne more v zadostni meri upoštevati konteksta, v katerem se izraz pojavlja, niti zaradi '*samih dreves videti gozda*', ki je v Platonovi filozofiji temeljno napotilo k premišljevanju kot iskanju enosti in uvida v celoto. A vendar naj kljub temu naštejemo nekatera opaznejša mesta, kjer Platon rabi posnemanje: "*krožni tokovi našega razmišljanja*" bi morali posnemati krožna gibanja uma, vidna na nebu,¹² čas posnema vek in se skladno s številom giblje v krogu,¹³ povezave zvokov posnemajo božansko harmonijo in zato v ljudeh vzbujajo veselje.¹⁴ Beseda oziroma ime je glasovni posnetek (*mimhma fwnh*) tega, kar označujejo, saj lahko gluhom človek pomen besede izrazi tudi s telesnimi gibi.¹⁵ Toda če bi lahko s črkami in

⁹Aristoph., *Ran.* 109; *Thesm.* 155–156, 850; *Plut.* 291; *Nub.* 559, 1430; *Ecc.* 278; *Vesp.* 1017–20.

¹⁰Pindar rabi izraz *mimeisqai* trikrat in v vseh treh primerih v zvezi z glasbo – gl. *Pyth.* 12, 21, kjer pravi, da je Atena iznašla piščal, da bi poustvarila zven Eurialine tožbe.

¹¹Te primere navaja in natančneje analizira Eva Keuls v svoji študiji *Plato and Greek Painting* (Leiden, 1978, str. 19–21). Pri tem se v glavnem sklicuje na delo Görana Sörboma *Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary* (1966), ki mi pri moji raziskavi, žal, ni bilo dostopno.

¹²Pl., *Ti.* 47b–c: alla toutou legesqw par' hmw auth epi tauta aitia, qeon hmin aneurein dwrhsaqai te oyin, ina ta- en ouranw tou nou katidonte- periodou- chrsaimeqa epi ta- perifora- ta- th- par' hmin dianohsew-, suggenei- ekeinai- ousa-, ataraktoi- tetaragmena-, ekmaqonte- de kai logismwn kata fusin orqothto- metasconte-, mimoumenoi ta- tou qeou pantw- aplanei- ousa-, ta- en hmin peplanhmena- katasthsaimeqa.

¹³Isto, 38a: cronou tauta aiwna mimoumenou kai kat' ariqmon kukloumenou gegonen eidh.

¹⁴Isto, 80a–b: ta- gar twn proterwn kai qattonwn oi braduteri kinhsai- apopauomena- hdh te ei- omoion elhluquia-, ai- usteron autoi prosferomenoi kinousin ekeina-, katalambanousin, katalambanonte- de ouk allhn epemballonte anetaraxan kinhsin, all' archn bradutera- fora- kata thn th- qattono-, apolhgoush- de, omoiothta prosayante-, mian ex oxeia- kai bareia- sunekerasanto paqhn: oqen hdonhn men toi- afrosin, eufrosunhn de toi- emforsin dia thn th- qeia- armonia- mimhsin en qhntai- genomenhn forai- parescon.

¹⁵Pl., *Cra.*, 422e–423c: apokrinai de moi tode: ei fwnhn mh eicomen mhde glwtan, eboulomeqa de dhloun allhloi- ta pragmata, ar' ouk an, wspan nun oi enei, epeceiroumen an shmaine tai- cersi kai kefalh kai tw allw swmati;

zlogi posnemali samo bitnost sleherne stvari, bi lahko razkrili, kaj stvar je, poudarja kmalu zatem.¹⁶

Nadalje Platon trdi, da so zakoni “*posnetki resnice vsake posamezne stvari*”¹⁷ in da različne državne ureditve “*samo posnemajo*” resnično (pravilno) ureditev, in sicer boljše ali slabše, odvisno od tega, kako dobre zakone imajo.¹⁸ Zmožnost vida, ki se ozira najprej na vsa živa bitja, dokler ne uzre samega sonca, posnema proces razpravljanja (dialektiko), ki se brez zaznav ozira k temu, kaj vsaka stvar je, dokler “*ne bo doumel, kaj je samo dobro*.”¹⁹ Celo odnos med človekom in bogom Platon razlaga s pomočjo pojma mimhsi~ – nekajkrat namreč zapiše, da ljudje posnemajo bogove, v katerih družbi so bili.²⁰ Poleg

ERM. PW- gar an allw-, w Swkrate-;

sw. Ei men gi oimai to anw kai to koufon eboulomeqa dhloun, hromen an pro- ton ouranon thn ceira, mimoumenoi authn thn fusin tou pragmato-: ei de ta katw kai ta barea, pro- thn ghn. kai ei ippon qeonta h ti allo twn zwn eboulomeqa dhloun, oisqa oti w- omoiotei an ta hmetera autwn swmata kai schmata epoiumen ekeinoi-.

ERM. Anagkh moi dokei w- legei- ecein.

sw. Outw gar an oimai dhlwma tou »swmato-« eigneto, mimhsamenou, w- eoike, tou swmato- ekeino o ebouleto dhlwai.

ERM. Nai.

sw. Epaidh de fwnh te kai glwth kai stomati boulomeqa dhloun, ar̃ ou tote ekastou dhlwma hmin estai to apo toutwn gignomenon, otan mimhma genhtai dia toutwn peri otion;

ERM. Anagkh moi dokei.

sw. Onom̃ ar̃ estin, w- eoike, mimhma fwnh ekeinou o mimeitai, kai onomazei o mimoumeno- th fwnh o an mimhtai.

¹⁶Isto, 423e: ei ti- auto touto mimeisqai dunaito ekastou, thn ousian, grammasi te kai sul- labai-, ar̃ ouk an dhlōi ekaston o estin;

¹⁷Pl., *Plt.* 300c:

xe. Dia tauta dh toi- peri otououn nomou- kai suggrammata tiqemenoi- deuterō- plou- to para tauta mhte ena mhte plhqo- mhden mhdepote ean dran mhd̃ otion.

sw. Orqw-.

xe. Oukoun mimhmata men an ekastwn tauta eih th- alhqeia-, ta para twn eidotwn ei- dunamin einai gegrammena;

¹⁸Isto, 293e: tauthn tote kai kata tou- toioutou- orou- hmin monhn orqhn politeian einai rhteon: osa- dĩ alla- legomen, ou gnhsia- oud̃ ontw- ousa- lektein, alla memimhmēna- tauthn, a- men w- eunomou- legomen, epi ta kalliw, ta- de alla- epi ta aisciona »memimhsqai«.

¹⁹Pl., *R.* 532a-b: Oukoun, eipon, w Glaukwn, outo- hdh auto- estin o nomo- on to dialegesqai perainei on kai onta nohton mmoĩti an h th- oyew- dunami-, hn elegomen pro- auta hdh ta zwa epiceirein apoblepein kai pro- auta »ta« astra te kai teleutaion dh pro- auton ton hlion. outw kai otan ti- tw dialegesqai epiceirh aneu paswn twn aisqhsewn dia tou logou ep̃i auto o estin ekaston orman, kai mh aposth prin an auto o estin agaōn auth nohsei labh, ep̃i autw gignetai tw tou nohtou telei, wspan ekeino- tote epi tw tou oratou.

²⁰Pl., *Phdr.* 252d: kai outw kaq̃i ekaston qeon, ou ekasto- hn coreuth-, ekeinon timwn te kai mimoumeno- ei- to dunaton zh, ew- an h adiafqoro- kai thn thde prwthn genesin bioteuh; 253b: osoi dĩ au meq̃i Hra- eiponto, basilikon zhtousi, kai euronte- peri touton panta drwsin ta auta. oi de Apollwno- te kai ekastou twn qewn outw kata ton qeon ionte zhtousi ton sfeteron paida pefukenai, kai otan kthswntai, mimoumenoi autoi te kai ta paidika peiqonte- kai ruqmizonte- ei- to ekeinou epitheuma kai idean agousin, osh ekastw dunami-.

Prim. še: *Lg.* 713e-714a: alla mimeisqai dein hma- oietai pash mhcanh ton epi tou Kronou le- gomenon bion, kai oson en hmin aqanasia- enesti, toutw peiqomenou- dhmosia kai idia ta- tĩ oikhsei- kai ta- polei- dioikein, thn tou nou dianomhn epanomazonta- nomon.

tega za čuvarje svoje države pravi, da naj, če že posnemajo, "že od otroštva naprej posnemajo to, kar je zanje primerno: pogumne, premišljene, pobožne, svobodne može in vse takšne lastnosti."²¹ Na tej točki torej Platon posnemanje kot prvi vključi tudi v sam vzgojni proces, pri tem pa upošteva tudi umetnost, ko v dialogu *Protagora* pravi, da je v pesmih dobrih pesnikov "mnogo opominov, mnogo razlag, slavospevov in hvalnic starih, dobrih mož – zato, da bi jih deček vneto posnemal in si prizadeval postati takšen."²²

Mimhsi~ potemtakem pri Platonu nedvomno ni zgolj estetski pojem, temveč ima ontološki pomen, je način bivanja stvari oziroma način njihovega postajanja kot podob resničnosti, kolikor Platon z njim poimenuje odnos med resničnim, idealnim svetom in konkretno pojavnostjo v naravi.²³ Ključna mesta, kjer Platon povezuje mimhsi~ in umetnost, pa so predvsem v *Državi*. V 3. knjigi govori o načinu govora (h lexi~)²⁴ v antični umetnosti, in sicer ločuje preprosto pripoved, pripovedovanje s pomočjo posnemanja (upodabljaljočo pripoved) ali pa način pripovedi "s pomočjo obojega".²⁵ V nadaljevanju svojo delitev pojasni tudi s primeri – prvega govori sam pesnik, pri drugem načinu pesnik posredno govori skozi usta osebe, o kateri pesni (npr. Homer polaga besede v usta duhovniku Hrizu, kakor da bi bil on sam omenjeni starec)²⁶, medtem ko je tretji način značilen tako za *Iliado* kot *Odisejo*, če ju gledamo v celoti, kajti gre "za pripoved, tako tedaj, ko ob sleherni priložnosti izreka govorjene besede, kot takrat, ko govori o tem, kar je vmes med njimi."²⁷ Mimhsi~ je tako upodobitev nekoga v govorici in drži po drugem,²⁸ medtem

²¹Pl., *R.* 395c: mimeisqai ta toutoi~ proshkonta euqu~ ek paidwn, andreiou~, swfrona~, osiou~, eleuqerou~, kai ta toiauta panta, ta de aneleuqera mhte poiein mhte deinou~ einai mimhsasqai, mhde allo mhden tw n aiscrwn, ina mh ek th~ mimhsew~ tou einai apolauswsin. (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1062, prev. G. Kocijančič.)

²²Pl., *Prtg.* 326a: en oi~ pollai men nouqethsei~ eneisin pollai de diexodoi kai epainoi kai egkwmia palaiwn andrwn agaqrwn, ina o pai~ zhln mimhtai kai oreghtai toiouto~ genesqai. (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 780, prev. G. Kocijančič.)

²³Prim. k temu še: Zore, *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Ljubljana, 2001, str. 79: "Prav pojavljanje v prisotnost kot razkrivanje pa je osnovni pomen mimhsi~, ki ga niti v umetnosti ne smemo razumeti kot posnemanje, ampak kot predstavljanje prikazanega oziroma pred-stavo..."

²⁴Pl., *R.* 392c.

²⁵Isto, 392d: Ar~ oun ouci htoi aplh dihgheisi h dia mimhsew~ gignomenh h di~ amfoterwn perainousin;

²⁶Il. I, 151.

²⁷Pl., *R.* 393b: Oukoun dihgheisi~ men estin kai otan ta~ rhsei~ ekastote legh kai otan ta metaxu tw n rhsewn; (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1061, prev. G. Kocijančič.)

²⁸Isto, 393c: Oukoun to ge omoioun eauton allw h kata fwnhn h kata schma mimeisqai estin ekeinon w an ti~ omoi~; ("Če se nekdo v govorici in drži upodobi po drugem, to nedvomno pomeni, da tistega, po katerem se upodobi, posnema?" Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1062, prev. G. Kocijančič.)

ko preprosta pripoved – tako izrecno ugotavlja Sokrat – poteka “brez posnemanja” (aneu mimhsew~).²⁹

Iz navedenega odlomka izhaja, da posnemanje že na tem mestu označuje razmerje med podobo in izvirno, prvotno osebo ali stvarjo, po kateri ta podoba nastane. Hkrati pa Platon v 3. knjigi *Države* še predpostavlja možnost tako imenovane neposnemujoče umetnosti (umetnosti brez posnemujočega načina govora). Mimhsi~ je namreč tu zamejena zgolj na tista literarna dela, ki rabijo dobesedni govor, kakršen je značilen zlasti za gledališke tekste,³⁰ in hkrati tudi na gledališko umetnost v celoti, kolikor Platon pridodaja še posnemanje v drži. Pri tem kot najboljšo obliko govora ne izpostavlja – kar je vsekakor sporočilno – nemimetičnega govora, temveč tretji, to je mešani način, v katerem “čudovito dober mož pripoveduje, kadar ima kaj povedati,” in hkrati posnema, “ko v pripovedi pride do kakšne oblike govora ali delovanja dobrega moža.”³¹ Najslabši način govora je posnemanje v celoti, kakršno je posnemanje v tragedijah in komedijah, kjer pesnik posnema tako slabe kot dobre značaje.

Na tej točki se je vsekakor treba ustaviti in prevprašati, kako na osnovi njegovih ugotovitev o mimhsi~ kot načinu govora v 3. knjigi *Države* ovrednotiti Platonovo lastno govorico. Ali so načini govora, ki jih našteva, omejeni zgolj na pesniško govorico ali pa so značilni za sleherni, torej tudi za filozofski govor? Platonovi dialogi so pogosto predstavljeni zgolj kot pripoved ali opis nekega preteklega srečanja (*Fajdon*, *Simpozij*, tudi *Država*...) in tako bi se vsaj za nekatere med njimi dalo dokazati, da v njih prevlada epski, torej neposnemujoči način govora.³² Po drugi strani pa se nekateri začenjajo brez pripovednega okvirja, kot prava drama se odvijajo dobesedno na prizorišču samem (*Evtifron*, *Kriton*, *Kratil*, *Gorgias*, *Sofist*...) in – kot pove tudi sama zvrstna oznaka Platonovih spisov kot dialogov – v njih po Platonovi, predhodno navedeni

²⁹Isto, 394a.

³⁰Prim. isto, 394c: o emprosken ouc oio- tñ h, oti th- poihsēw- te kai muqologia- h men dia mimhsew- olh estin wspan su legei-, tragwdia te kai kwmwdia. (“Del pesništva in pripovedovanja basni se v celoti usresničuje s posnemanjem, namreč tragedija in komedija, kot si že rekel.” Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1062, prev. G. Kocijančič.)

³¹Isto, 396b-c: Ei ara, hn dñ egw, manqanw a su legei-, estin ti eido- lexew- te kai dihgħsew- en w an dihgħito o tw onti kalo- kagaqo-, opote ti deoi auton legein, kai eteron au anomioin toutw eido-, ou an ecoito aei kai en w dihgħito o enantiw- ekeinw fu- te kai trafei-. Poia dh, efh, tauta;

io men moi dokei, hn dñ egw, metrio- anhr, epeidan afikhtai en th dihgħsei epi lexin tina h praxin andro- agaou... (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1064, prev. G. Kocijančič.)

³²Prim. Halperin, *Plato and the Erotics of Narrativity*, v: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1992, supl. št., str. 93–94: “Prejkone menim, da vrsta tako imenovanih Platonovih dialogov sploh ni dialoških v oblikovnem pomenu besede: njihov tipični način predstavitve ni dramatični, temveč pripovedni.”

delitvi načinov govora nedvomno prevladuje posnemujoči govor.³³ Pri tem tudi sam utemeljitelj Akademije zavrača filozofijo na epski način, ki bi bila zgolj pripovedovanje zgodb in v kateri bi bilo razmerje med tem, ki govori, in onim, o čemer govori, povsem ukinjeno in nerazvidno. Očitek, da namreč *“vsak od njih skuša dokončati svojo zgodbo”*, ne da bi pri tem upoštevali nas, ki jih vedno znova poslušamo, Platon v *Sofistu* nameni svojim filozofskim predhodnikom.³⁴ Tako izrecno zahteva, da mora filozofija vedno in brezpogojno prisluhniti tudi govornici tega ti, ki biva z menoj, da mora upoštevati tega, ki ga nagovarja, oziroma da mora v samem diskurzu vedno znova napotovati na tistega, ki govori, in tudi njega samega uvideti kot nagovorjenega. V tej diskurzivni razprtosti med jaz in ti se godi samonanašanje platonskega filozofskega logosa kot dialoga, ki v samorefleksiji obnavlja (posnema) sam uvid v bitnostno razprtost človeka.

Elejski tujec Teajeta izrecno usmeri na novo, drugačno pot preiskovanja, o svojem premisleku predhodnih, danes t.i. predsokratskih filozofskih naukov pravi, *“da morava metodo izoblikovati tako, da jih sprašujeva na tak način, kot da bi bili navzoči.”*³⁵ Filozofija torej ni zaprt, pojmovno zaključen sistem, temveč je po Platonu nenehno živa, mora se dogajati, samo tako je resnično, torej pristno prisotna med ljudmi, odvijati se mora kot pogovor človeka s preteklostjo, da bi zmožel iz mišljenja svojih predhodnikov uzreti sedanjost. Zato Platon izbira formo samospraševanja in odgovarjanja kot edini način govora, kako filozofija je. Sama dialoška forma je tako izraz Platonovega metodičnega imperativa biti odprt za to, kar me kot posameznika presega, kar presega meje mojega jaza. To ni iskanje sogovornika, da bi ga s svojo zgodbo in prepričevalno močjo premagal in osvojil, Platonov dialog ni sofistični boj besed in ne prepir, temveč je, kolikor se godi znotraj filozofije, skladno z njenim imenom, zavezan pogovoru kot *φίλια*, pogovoru, ki množico ljudi združi in poveže v celoto v njihovem skupnem prizadevanju za raz-skrivanje enosti.³⁶

³³Distinkcija med pripovednimi in dramskimi dialogi pri Platonu seveda ni nova. Tako ločitev so pogosto omenjali že v antiki. Tudi vprašanje, kako Platonovo ločevanje treh načinov govora aplicirati na njegove lastne spise je razvil že Proklos, ki v svojem komentarju k *Državi* omenjeni spis uvršča v tretji, mešani način govora. Gl. Procl., in R. 14, 27–28: *dei dhpou thn prokeimenhn pragmateian ei- to mikton eido- tw n logwn anapempein*.

³⁴Pl., *Sph.* 243a-b: *Oti lian tw n pollwn hmw n uperidonte- wligwrhsan: ouden gar frontisante- eiti epakolouqoumen autoi- legousin eite apoleipomeqa, perainousi to sfeteron autwn ekastoi*. (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 311, prev. G. Kocijančič.)

³⁵Isto, 243d: *legw gar dh tauth dein poieisqai thn meqodon hma-, oion autwn parontwn anapunqanomenou- wde*: (Prev. po: isto.)

³⁶Prim. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Pariz, 2001, str. 35: *“Razpravljanje ni v bistvu niti prepir (éris) niti tekma (agôn)... Nasprotno, dialektična razprava predpostavlja philia med sogovorniki, to pomeni težnjo, ki je usmerjena k nekemu skupnemu cilju.”*

Poleg navedenih ugotovitev o utemeljenosti Platonove izbire načina govora je treba še poudariti, da Platon v svojih dialogih skoraj ne nastopa, še ob Sokratovem slovesu v ječi je omenjen zgolj kot oseba, ki je odsotna, ki je ni.³⁷ Tako direktno predaja besedo mnogim likom in sogovorcem ter svojo misel izreka po drugem. Med njimi so tudi *dramatis personae*, ki jih gotovo ne prišteva med tiste dobre može, ki zmorejo povedati mnoge dobre in lepe stvari, kot so, na primer, brezbožni Evtifron, v božansko moč besede zaverovani retor Gorgija ali pa od navidezne modrosti napihnjeni, v resnici pa povsem prazni Ion. Zato je pomembno vprašanje, ali lahko s Platonovo filozofijo v celoti izenačujemo prav vsa stališča njegovih sogovorcev? So ti liki zgolj navidezna maska, ki si jo nadene, da bi za njo, ko odmaknemo pogled proč od njihovih imen in se zazremo v samo bistvo stvari, ki jih imenujejo, nazadnje uvideli zgolj in samo njegovo lastno misel? Ali pa si cela vrsta njegovih likov, ki so in ker so upodobljeni s pomočjo posnemanja, v resnici zasluži izgon iz njegove lastne filozofije in je potemtakem treba Platona identificirati izključno s Sokratovimi stališči in mišljenjem?

Omenjeno vprašanje v platonističnih študijah nikakor ni novost, saj si ga je v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije* zastavil že Hegel,³⁸ čeprav ga je precej suvereno zavrnil, da "*pri Platonu dejansko ni govora o tej dvoumnosti lop. IJF: namreč katera oseba govori v avtorjevem imenu/, ta zunanja težava je zgolj navidezna; iz njegovih dialogov je povsem jasno razvidna njegova filozofija.*"³⁹ Najnovejše raziskave na temo 'kdo govori v Platonovih dialogih' nasprotno spodbijajo prav dejstvo, da lahko v Platonu odkrijemo jasen, zaključen filozofski sistem. Tako Joanne Waugh ugotavlja, da je Platonova forma dialoga ustrezala tedanjemu prevladujočemu modelu javnega političnega diskurza. Platon se njegovega pomena in vloge zaveda in vztraja pri stališču, da "*mora filozofija biti javni diskurz oziroma govor, preden postane zasebna*" in da Platonovi dialogi predstavljajo "*tak govor z namenom, da bi se njegovi poslušalci (in bralci) naučili govoriti in misliti filozofsko.*" Živi govor, ki je značilen za Platona, je "*lahko predstavljen samo v obliki dialogov, ki jih piše Platon, dialogov, ki ne predstavljajo filozofskih resnic, temveč namesto tega učijo druge, kako filozofirati.*"⁴⁰

Četudi sprejmemo zgornjo, dobro argumentirano in prepričljivo predpostavko, pa paradoks, ali Platon ob vsej svoji kritiki umetnosti spregleda

³⁷Pl., *Phd.* 59b.

³⁸Gl. Kocijančič, *Uvod v Platona*, v: Platon, *Zbrana dela II*, Ljubljana, 2004, str. 800.

³⁹Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (Hegel Werke; 19.) Frankfurt na Majni, 1986, str. 22.

⁴⁰Waugh, *Socrates and the Character of Platonic Dialogues*, v: Press (ured.), *Who speaks for Plato?*, New York – Oxford, 2000, str. 49. Pridružuje se ji Erik Ostfeld, ki že v naslovu svoje študije *Who Speaks for Plato? Everyone*, v navedenem zborniku (str. 212) vzklika, da v Platonovem imenu govorijo prav vsi, saj "*predstavlja različne poti mišljenja, poti, ki imajo različne stopnje verjetnosti in ki naj bi vzpodbujale naše lastno mišljenje.*"

posnemujočo naravo lastnega filozofskega govora ali pa nanjo pristaja, še ni razrešen. Razrešeno ni tudi vprašanje o tem, kako Platon ovrednoti lastno govorico. K iskanju odgovorov nanj je treba pritegniti še en stavek, s katerim zaokrožuje dilemo o posnemanju slabih značajev, stavek, ki je tako enigmatičen, hermenevtično odprt in v tem pogledu značilen za samo Platonovo filozofijo, da lažje razumemo, kaj nas k raziskovanju in razmišljanju o Platonu in na platonistični način vzpodbuja še danes. Tisti, ki dobro govori, pravi, posnemanje slabih značajev *“v svojem mišljenju prezira, razen zaradi igre.”*⁴¹ Zdaj Platon vpelje novo obliko govora, to je govor kot igro, in nov smoter posnemanja, to je posnemanje zaradi igre. Toda kaj ta *“igra”* (*paidia*) je, se sprašujemo danes? Gotovo ne moremo biti tako naivni, da bi jo skladno z današnjo rabo identificirali z gledališko igro in tako razlagali, da je v svojo državo, potem ko ju je vrgel čez glavni prag, skozi stranska vrata vrnil tragedijo in komedijo kot dostojni način govora. Sokratov sogovornik njegovemu stavku o posnemanju kot igri pritrjuje z besedo *eikō-*, ki lahko pomeni ‘razumno’, ‘verjetno’, najbolj dobesedno pa ‘nekaj podobnega’. Mar je on sam, ker stoji sredi razprave, veliko bolj kot mi danes vpeljan v sam pomen izraza *paidia* in se mu zdi tako prepričljiv, da ne čuti potrebe po njegovi razlagi? Ali pa ga Platon v vsej svoji prefinjeni ironiji z njegovo rabo jezika ‘podob’ postavlja v območje tistega pomenjanja govora, ki je sam le blede, morda zgolj prividna in nikakor resnična podoba pomenov Platonove lastne govorice?

Kakorkoli, beseda *paidia* v starogrščini najpogosteje pomeni *“otroško igro, zabavo”*⁴² in v tem, večinoma negativnem smislu neresnega, igrivega, zabavljivega odnosa do ljudi in sveta (npr. sofist se ukvarja z zabavništvom,⁴³ mladeniči mišljenje jemljejo kot igro, ko ga uporabljajo za ugovarjanje...⁴⁴), jo v svojih dialogih načeloma rabi Platon. Igra je ime za neke vrste besedno igrakkanje, za spretnost govora, katerega edina cilja sta užitek in zabava poslušalcev. Tudi zapisovanje svojih misli in vezanje pogovorov v črke je neke vrste igra, a ta igra je, kolikor gre za zapisovanje zgodb o pravičnosti in drugih filozofskih

⁴¹Pl., *R.* 396c-e: Ἰὼ μὲν μοι δοκεῖ, ἢν δὲ ἐγὼ, μετρίῳ ἀνὴρ, εἰπὶ δὲ ἀφικηταὶ ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξει τίνα ἢ πράξιν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἐγελῆσειν ὡς αὐτοὶ ὧν ἐκεῖνο ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνοῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μὴμῆσει, μάλιστα μὲν μὴμῶμενο· τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρονῶς πράττοντα, ἐλάττω δὲ καὶ ἥττον ἢ ὑπονοῶν ἢ ὑποερῶν ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπομεγῆ· ἢ τῶν ἀλλῶν σὺμφορᾶν· ὅταν δὲ γιγνηταὶ κατὰ τίνα εὐατοῦ ἀναξίον, οὐκ ἐγελῆσειν σπουδῇ ἀπεικάζειν εὐατὸν τῶν ἐειρωνίῃ, εἰ μὴ ἀρὰ κατὰ βράχυν, ὅταν τὶ ἐρηστον ποιεῖ, ἀλλ’ αἰσχυνοῖσθαι, ἀλλὰ μὲν ἀγυμνάστῳ ὧν τοῦ μίμηςθαι τοῦ τοιούτου, ἀλλὰ δὲ καὶ δούσκειν αὐτὸν ἐκματτεῖν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοῦ τῶν κακίων τῶν τῶν, ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅτι μὴ *paidia*· καὶ τὸν.

⁴²LSJ, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, str. 1287.

⁴³Pl., *Sph.* 235a.

⁴⁴Pl., *R.* 539b.

temah z namenom, da jih ohranimo za stara leta in za druge, vendarle “*nad-vse lepa*” (pagkaIh~).⁴⁵ Z *Zakoni* se pomen besede paidia kot lepe igre še bistveno bolj osvetli. Igra (paidia) postane osrednji način, kako Platonova idealna poli~ je in kako deluje, s tem, ko jo Platon postavi za edino pravo obliko vzgoje (paideia).⁴⁶ “*Zaradi... resnega namena je treba prirejati igre, v katerih dečki in deklince plešejo,*”⁴⁷ ugotavlja Platon, zakaj mladeniči zmorejo sprejemati zgolj govorico igre in pesmi.⁴⁸ A to je premišljena, nadzorovana in opazovana igra. To ni radoživa igra zaradi užitka, temveč vzgojna igra. Tudi svoje razpravljanje o zakonih imenuje, na primer, “*premišljeno, razumno starčevsko igro*”.⁴⁹ To je igra, katere učinke in sporočila, meje in mere morajo čuvarji in zakonodajalci Platonove države nenehno preiskovati, opazovati, nadzorovati, razumno presojati. To ni igra, v kateri se človek v njeni igrivosti in zabavljaštvu izgubi, temveč igra, ki s svojo vsakdanjo, prepoznavno, lahkotno formo očara človeka, a zgolj zato, da bi ga vodila na pot samopreiskovanja, samospraševanja in najdevanja tega, kaj človek je.⁵⁰

Upam si trditi, da je igra v tem pomenu rabljena že v citiranem odlomku iz 3. knjige *Države*, da namreč Platon že na navedenem mestu anticipira misel in izpričuje zavest o govoru kot igri, če želimo doseči nujne vzgojne učinke. Ta igra pa se kljub navidezni podobnosti z uveljavljeno umetniško prakso od nje bistveno razlikuje. Platonov čuvar države ni lik idealnega filozofa oziroma identičen z idejo filozofa, ki jo v Platonovih dialogih po njegovi napovedi v *Sofistu* in *Politiku*⁵¹ vztrajno iščemo še danes.⁵² Je pa ob širšem razumevanju pojma mimhsi~ njegov čuvar nedvomno ena od podob filozofa, podoba, ki se

⁴⁵Pl., *Phdr.* 276d.

⁴⁶Pri tem vzgojo človeka poleg upravljanja polis in problematike vojn že v *Državi* (R. 599c) prišteva med “*najpomembnejše in najlepše stvari*” (ta megista kai ta kallista).

⁴⁷Pl., *Lg.* 771e: th~ oun toiauth~ spoudh~ eneka crh kai ta~ paidia~ poieisqai coreuonta~ te kai coreouousa~ korou~ kai kora~... (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1459, prev. G. Kocijančič.)

⁴⁸Isto, 659e: legomen sumfwnian espoudasmenai, dia de to spoudhn mh dunasqai ferein ta~ tw~n newn yuca~, paidiai te kai wdai kaleisqai kai prattesqai.

⁴⁹Isto, 685a.

⁵⁰Na oba pomena igre v slovenskem prostoru v svoji spremni besedi k *Sofistu* opozarja že Valentin Kalan: “...*tudi sofist namreč spada med tiste, ki imajo opravka z “zabavo in igro” (tw~n metecontwn th~ paidia~, Sph. 235a). Igro, zabavo, šalo, mimetiko, vse to Platon priznava v mejah etike in politike. Njegova obsodba igre tako ni absolutna, saj celo svoja dela imenuje igre (Prm. 127b, Ti. 59d)...*” (Kalan, *Sofist ali o idealizmu, filozofija in sofistika*, v: isti, *Grška filozofija – Platon*, Ljubljana, 2003, str. 123.)

⁵¹Pl., *Sph.* 216c-217c; *Plt.* 257a.

⁵²Prim. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam, 1971, str. 157: “*To, zakaj Filozofa ni napisal, bodisi zaradi zunanjih razlogov (potovanja na Sicilijo?), zaradi težave, da bi zapisal nekaj, kar ni zapisljivo, ali pa je bila že misel nanj zgolj fiktivna, ostaja uganka. Jasnó je samo: če ga je dejansko načrtoval, bi bil najbž prav tako diairetičen in bi potemtakem védenje o dialektiki iz ozira na njen izvor, z vidika samega bivajočega in njegovih temeljev, seveda prikazal tako, da kratki prerez bralcu ne bi obetal nekega, že osvojenega védenja.*”

neposredno zgleduje po božji podobi, kolikor poskuša svojo državo ustvarjati po vzgledu kozmičnega principa harmonije? Delovanje čuvarja je drugo ime za Platonovo prizadevanje pri ustvarjanju *Države*, Platonovo filozofsko delovanje je torej neke vrste premišljena, razumna igra opazovanja in preiskovanja, ki poskuša vedno iz uvida v bistvovanje sveta in oziranja na božansko bitnost nagovoriti in vzgojiti mlade duše. Platonova dialoška forma, ker je na moč prepričljiva podoba prevladujoče oblike tedanjega družbenega diskurza, se iz tega ozira kaže kot zavestno izbrana igra, da bi se z njo – spričo podobnosti z zabavo in igro tedanjega časa – Platon približal mladim, ki šele stopajo na pot mišljenja. Ko jih njegovi dialogi privedejo na brezpotja in križpotja mnogih, tako dobrih kot slabih, pravičnih in nepravilnih mišljenj ter stališč, ostaja njegovo resno igranje enako premišljeno – Platon govori iz premisleka, da bi mladi v uvidenju izgubljene vednosti na poti mišljenja kakor Menonov suženj prehodili prve korake do modrosti, ki ni zgolj pravilni način mišljenja, temveč brezpogojno tudi pravilni način življenja.⁵³ Platonovi dialogi so v tem smislu zavestno izbrana igra, ki sami uresničujejo to, o čemer govorijo, da namreč igra življenja ni in ne sme biti lahkoživo igračkanje in neobvladani užitek zabave, temveč mora biti še kako resna in premišljena.

Zato se moramo tudi sodobni razlagalci in razpravljalci znati razumno in premišljeno igrati Platonovo igro mišljenja, ki je podoba same igre življenja – menjav in premen na zakritem obnebu božanske nespremenljivosti, bistvovanja na horizontu biti, da v nenehnem opazovanju in izmerjanju, določevanju navideznega od pravega platonističnega mišljenja ne bi nevednosti o Platonu nadeli krinko védenja in zakrili Platonovega spoznanja o sami filozofski govorici, ki ni in ne more biti modrost sama po sebi, temveč je zgolj posnemanje, upodabljanje, približevanje zakritemu in neubesedljivemu doživetju Enosti,⁵⁴ vendar nadvse zavezujoče in določujoče približevanje.

Platon svojih filozofskih dialogov nikakor ne izključuje iz nauka o *mimhsi* – kot načinu bivanja konkretnih pojavnosti v svetu in jih ne identificira kot neke vrste “*božja dela*”, njegov logos z vidika resničnosti ni absoluten, je pa vedno

⁵³Na tem mestu načrtno rabim prisposodobiti o poti mišljenja kot načinu življenja. Nikakor namreč ni naključje, da se, kot ugotavlja Dorothy Tarrant, *Država* začne in končuje z isto prisposodobitvijo, to je prisposodobitvijo potovanja oziroma poti: “*Prva podoba v dialogu je primera o potovanju 328e; in zadnja prisposodba (621d, dielhlouamen) ima isti pomen, v tesni navezavi na dobesedno cilieth- poreia. Pot življenja in pot argumenta se pojavljata skozi ves dialog.*” (*Imagery in Plato's Republic*, v: *Classical Quarterly* 40/1946, št. 1, str. 30.)

⁵⁴Pri tem je treba opozoriti na razliko med nerazločljivim Enim in Enostjo kot samoukinjanjem bivajočega kot posamičnega v Enem. Prim. Figal, *The Idea and Mixture of the Good*, v: Russon & Sallis (ured.), *Retracing the Platonic Text*, Evanston, 2000, str. 94, ki isti problem prikaže iz zaobrnjenega aspekta, z vidika Dobrega, ki se razpira v bivajoče, in se kot to brezmejno kaže kot meja: “*Zakaj Dobro ni Eno v pomenu prvega počela, kakor je sklepal Aristoksen... Dobro je enost péras in ápeiron. Ta enost je lahko zgolj srečno sovpadanje dveh principov, v kateri obliki med postajanjem obranja svoja harmonična razmerja in minljiva narava postajajočega se usidra v sami formi. Dobro naj bi bilo taka enost.*”

skoz uvidevanje v samo bistvovanje človeškega sveta kot mimhsi~ premišljen govor.⁵⁵ Uvid v mimetičnost kot način bistvovanja je v tem, da nam mimhsi~ kot zgolj zmožnost približevanja temu prvemu, izvirnemu, kot nujnost transformacije prvotnega in torej odmik od njega, še nikakor ne daje prostih rok v ustvarjalnem procesu, da ustvarjamo karkoli in na kakršenkoli način. S takim stališčem se namreč v navideznem imenu svobodne ustvarjalnosti odmikamo od samega človekovega bivanja, od uvida v to, kaj je človek, ki se določuje in je določen po Dobrem – zgolj iz uvida v dobro kot razpiranja biti v bivajoče, po katerem se sama bitnost daje v spoznanje, lahko človek deluje kot človek, to je kot svobodno bitje.

V tem pogledu je treba brati tudi drugo ključno mesto, kjer Platon spregovori o mimhsi~ in umetnosti, namreč 10. knjigo *Države*. Zdaj 3. in 10. knjiga tudi nenadoma nista več v nerazrešljivem protislovju, ki ga poudarjajo številni interpreti.⁵⁶ Tu Platon rabi znamenito podobo slikarjeve mize, ki je kot upodobitev po podobi resničnega predmeta zgolj še privid. Njena prividnost je v tem, da ni resnična podoba, ne uresničuje človekovega spoznanja o načinu njegovega bivanja v svetu, temveč je zgolj upodobitev ene od številnih konkretnih pojavnosti. Enako je tudi s poezijo: zaradi osredotočenosti na posamično Homer ne more delati ljudi boljših in zato ne more izboljševati zakonodaje držav. Povedano drugače: pevec o častnih in slavnih delih velikih mož (klea andrwn) sam ni zmožen ustvariti areth v homerskem pomenu, to je kreposti pri ljudeh in v državi, ker posnema zgolj podobe kreposti, saj njegova samooklicana "krepost" očitno ni uporabna, nima sama dejavne moči. To je krepost zgolj na ravni govorice, prepričljivega logosa, je zgolj beseda, za katero ni resničnosti. Posnemanje je kot poihsi~ seveda dejavni, ustvarjalni princip, zato se zaradi svoje delujoče moči ne more ravnati po lažnem zakonu tega, kar je prijetno posameznikovim ušesom ali očem, temveč mora, če hoče umetniško delo uresničevati sam uvid v bitnostno razprtost človeka, slediti pravilnosti. "Pravilnost posnemanja" namreč, kot zapiše Platon v *Zakonih*, "sestoji v tem, da to, kar je posnemano, uresniči (kot) tolikšno in takšno."⁵⁷ Razmerje med tem, kar je poustvarjeno v podobi, in tem, kar podoba posnema, je torej kvantitativno in kvalitativno določevanje samega posnemanega. To

⁵⁵Prim. Kalan, *Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu*, v: *Anthropos* 7/1975, št. 1–4, str. 78: "Platonova lastna oznaka dialogov kot igre pomeni, da so dialogi le odsevi bistvenega, vendar pa hkrati tudi odsevi bistvenega." (Prim. Kalan, *Grška filozofija – Platon*, Ljubljana, 2003, str. 50.)

⁵⁶Dokaj pregleden povzetek izjav o kontradiktornosti pojma mimhsi~ med 3. in 10. knjigo *Države* ter nekatere interpretacije obeh mest ponuja Elizabeth Belfiore v svoji študiji *A Theory of Imitation in Plato's Republic*, v: *Transactions of the American Philological Association* 114/1984, str. 121–123.

⁵⁷Pl., *Lg.* 668b: mimhsew~ gar hn, w~ famen orqoth~, ei to mimhqen oson te kai oion hn apoteloito. (Prev. po: Platon, *Zbrana dela I*, Ljubljana, 2004, str. 1385, prev. G. Kocijančič.)

prvotno brezmejno nedoločljivo dobi v umetniškem delu človeka določno obliko, zamejeno po njegovi kolikšnosti in kakšnosti, vendar prav to umerjanje ohranja tudi v posamičnem podobo kozmične harmonije oziroma vesoljnega reda razmerij. Še več, ta po njem postane določljiv in opredeljiv. Tako se ob pojmu igre in *mimhsi~* pri Platonu znova pokaže zahteva, ki sem jo izpostavila že v njegovem utemeljevanju filozofa čuvarja, to je problem udejanjanja njegovega spoznanja, problem filozofskega mišljenja in filozofske govornice kot *praxi~*.

Mimhsi~ tako ni nujno enoznačen in izrazito negativno naravnan izraz, ki mu lahko po Platonu pripišemo zgolj kritično in kritiško vrednost.⁵⁸ Tako kot pri obravnavi igre se da tudi pri njem razbrati vsaj dva pomena – pozitivni in negativni, pogojno rečeno, dobri in slabi pol,⁵⁹ ki se navidez prekrivata in se kažeta kot eno in isto. Dejansko je tudi pravi, resnični filozof podvržen *mimhsi~* kot načinu bivanja v svetu, a razlika je v tem, da je to spoznana, prepoznana, živeta *mimhsi~*. To je spoznanje kot dialektični proces, kot način razlikujočega in razločujočega govora, da se to, kar se kaže kot isto in eno, pokaže kot to, kar zaradi svoje podobnosti podlega le videzu enakosti, v resnici pa je nekaj v samem bistvu in temelju različnega od tega, česar podoba je. Zdaj se *mimhsi~* sama razkrije kot mimetična, razkrije se kot samorazločenost. In šele ter prav zaradi same zmožnosti uvidenja razlike in samorazločenosti filozof uvidi to, kar je onstran mimetičnega načina biti v svetu, kar je onstran ontološke razprtosti uvideno kot enost.⁶⁰ V uvidenju samorazločenosti se *mimhsi~* z *anamhsi~* (spominjanjem) ukinja.

Dvopomenskost, bolje rečeno odprto pomenjanje *mimhsi~* kot posnemanja je bolje osvetljena, če pritegnemo k obravnavi še Platonovo členitev umetnosti kot *tecnh* v *Sofistu*. V zaključku dialoga pride v svojem poskusu določevanja sofista tudi do njegove opredelitve kot posnemovalca (o *mimht~*) modrosti. Njegova dejavnost je umetnost posnemanja (*mimhtikh*).⁶¹ Nikakor naključno Platon tudi na tem mestu sofista določuje in razločuje po kriteriju ustvarjanja (*poihsi~*). Njegovi navidezni modrosti ne protipostavlja argumentov,

⁵⁸Prim. Kato, *Techne und Philosophie bei Platon*, Frankfurt na Majni, 1986, str. 68–69: "Pri tem *mímēsis* kot taka ni nič negativnega. Pri Platonu se s svojim mimetičnim delovanjem ne izkazujeta le pesnik in slikar, temveč tudi zakonodajalec in filozof, celo kozmos."

⁵⁹Prim. Kalan, *Sofist ali o idealizmu, filozofija in sofistika*, v: isti, *Grška filozofija – Platon*, Ljubljana, 2003, str. 123: "Pa tudi obsodba pesništva kot posnemanja pri Platonu ni absolutna. Obstaja "notranja" dvojnost posnemanja, ki ga Platon hoče razrezati na dveje, da bi ločil med dobrim in slabim posnemanjem: slednjega je treba brzdati kakor norost ali slabo zabavo."

⁶⁰Prim. Kosman, *Silence and Imitation in the Platonic Dialogues*, v: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1992, supl. št., str. 87: "Dialogi na narativni ravni predstavljajo zanikanje mimesis, na mimetični pa jo ovrednotijo, namreč tisto mimesis, ki jo utelešajo tudi sami."

⁶¹Pl., *Sph.* 268c.

imperativov in aksiomatičnih normativov neke druge in drugačne modrosti, temveč ga določuje, enako kot v *Državi* Homerja, glede na dejavno moč njegovih besed, kot uporabnik oziroma prejemnik njegovega govora. Vsekakor pa je na tem mestu bolj pomembno, da enako kot v *Državi*,⁶² v povezavi z mimhsi~ uporablja njeno etimološko izpeljanko, lastno besedno skovanko mimhtikh.⁶³ Tako na verbalni ravni udejanja razliko, ki se godi znotraj same mimhsi~. V 3. knjigi *Države* na vprašanje, ali naj tudi filozof čuvar posnema, ne odgovarja z jasno pritrdilno ali nikalno sodbo, temveč s pojasnilom. Tistega, ki je mimhtiko~, opredeljuje kot tistega, ki "*bo posnema mnogo stvari*" in v tem vidi problem za premišljeno, modro delovanje filozofa čuvarja.⁶⁴ Rezultat mimhtikh kot umetniškega udejstvovanja so namreč samo "*mnoge podobe*" (eidwla), so raznotere pojavnosti, ki jim ni moč najti skupnega imenovalca. In kot v zvezi s Platonom in umetnostjo pronicljivo opozarja Elizabeth Belfiore, "*samo mimētikē napada v 3. in 10. knjigi Države.*"⁶⁵ Napada umetnost, ki za množico pojavov ni zmožna uzreti enosti, to je podobnosti (eidwlon) kot samega podobnostnega razmerja, ki je tisto tretje, vmes, ki je samo prehajanje od enega k drugemu, v katerem in po katerem to množstveno dobiva svoj podobnostni značaj. Zato umetnost kot mimhtikh tudi deluje z mnogoterimi sredstvi – vzbuja v ljudeh različna čustva, reakcije, užitke, ne da bi človeka napotovala k uvidenju samega sebe, k njegovi človečnosti kot bistvujočemu načinu biti človek.

Problem Platonovega odnosa do umetnosti potemtakem ni v njenem upodabljajočem značaju, ki bi naj omogočal zgolj mnenje ne pa uzrte resničnosti, kot pavšalno za razmerje eikasía ugotavlja Ernesto Grassi.⁶⁶ Platonu ni mogoče pripisati tako opredeljivega in določnega pojmovnega repertoarja. Problem slikarskih upodobitev ali grške tragedije in komedije je v tem, da – slikarstvo glede na skupinski, množični nabor upodobljenih predmetov, gledališče pa z menjavami mnogih različnih glasov – posnema množstvo sveta, ne da bi bila zmožna uvideti učinkov takega početja. Človeka drobi v množstvo razmerij in odnosov, da vidi le še sebe in zakriva premislek o svojem bivanju kot biti v svetu.

⁶²Pl., R. 395e.

⁶³Brandwood, *A Word Index of Plato*, Leeds, 1976, str. 586. Paul Chantraine v delu *Études sur le vocabulaire grec* (Pariz, 1956, str. 141–142 oziroma str. 98) opozarja, da so besede s končnico -ikos pri Platonu pogosto povezane z izrazi za umetnost, veščino oziroma znanost (τεχνή in ἐπιστήμη), kar 250 med tristošestdesetimi, ki jih najde v njegovih delih, pa ni moč najti v zgodnejših virih.

⁶⁴Pl., R. 395a: πολλὰ μιμησεται καὶ εἰσὶ μιμητικοί.

⁶⁵Belfiore, *A Theory of Imitation in Plato's Republic*, v: *Transactions of the American Philological Association* 114/1984, str. 127.

⁶⁶Grassi, *Die Theorie des Schönen*, Köln, 1962, str. 110–111: "Eikasía, upodabljanje, kakršnega se običajno poslužuje umetnost, ni rezultat spoznanja, temveč mnenja, saj vodi k uvidu v to, kar je "mogoče" in ne v to, kar je "resnično", zato ga Platon zavrže."

To bivanje je za Platona izrazito udejstvujoči, dejavni, nikakor kontemplativni princip, vendar se človek v svojem delovanju ne sme ozirati zgolj in samo nase, temveč se – Platonova dialoška igra je na ravni logosa paradigmatična podoba takih raz-merjanj – določuje prav iz odnosa do drugega, tega, kar je podobno, a drugačno, da bi šele iz tega uvida v zamejenost posameznega bivajočega lahko ustvaril celoto kot tubitno podobo enosti. Samo iz takega razmerjanja človek kot družbeno bitje lahko ustvari **póli~**, ki bo resnična podoba kozmične urejenosti. To je **póli~** kot točno določen, natančno izmerjan sistem razmerij, ki je na ravni govora, kot logični red torej, udejanjen v zakonih. Govor se tako po Platonu razkriva kot logična podoba nekega dejanskega, dejavnega, živega, medčloveškega razmerja in hkrati je človeška govorica edini način, skoz katero človek za razločenostjo stvari odkriva njihovo povezanost v enosti. Povedano drugače: beseda je podoba stvari, a tista podoba, ki napotuje na sam problem podobnosti kot raz-merjanja med imenom in stvarjo, med tabo in mano, med govorico in dejanjem. V tej navidezni paradoksalni, nasprotujoči si dvojnosti logosa med njegovo razločevalno in združevalno funkcijo vznikaja najbolj pristno spoznanje o bivanjski razprtosti človeka, da bi za njo uzrli njegovo smotrno, bitnostno napotenost k izničenju same razprtosti. Beseda in dejanje sta dvoje, vendar se iz umerjanja kot uvidevanja v enosti v Platonovi optimistični filozofiji zmoreta uresničiti kot celota.

::LITERATURA

- Aristophanes (1979–1982): *In three Volumes. (The Loeb Classical Library; 178–180.)* Prev. Rogers, Benjamin Bickley, London: W. Heinemann.
- Belfiore, Elizabeth (1984): *A Theory of Imitation in Plato's Republic*. V: *Transactions of the American Philological Association* 114/1984, str. 121–146.
- Brandwood, Leonard (1976): *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney & Son.
- Chantraine, Pierre (1956): *Études sur le vocabulaire grec. (Études et commentaires; 24.)* Pariz, Klincksieck.
- Dixsaut, Monique (2001): *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.)* Pariz, J. Vrin.
- Else, Gerald F. (1958): *Imitation in the Fifth Century*. V: *The Classical Philology* 53/1958, št. 2, str. 73–90.
- Figal, Günter (2000): *The Idea and Mixture of the Good*. V: Russon, John & Sallis, John: *Retracing the Platonic Text. (SPES Studies in Historical Philosophy.)* Evanston, Northwestern University Press, str. 85–95.
- Grassi, Ernesto (1962): *Die Theorie des Schönen. (Kunstgeschichte – Deutung – Dokumente.)* Köln, DuMont Schauberg.
- Gundert, Hermann (1971): *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs. (Studien zur antiken Philosophie; 1.)* Amsterdam, B. R. Grüner.
- Halperin, David M (1992): *Plato and the Erotics of Narrativity*. V: *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, 1992, supl. št., str. 93–129.
- Hegel, G. W. F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (Werke in 20 Bd.; 19.)* Frankfurt na Majni, Suhrkamp.
- Homers *Ilias I–II* (1914). (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.*) Ed. Wilhelm Dindorf & C. Hentze, Leipzig, B. G. Teubner.
- Homer (†1982), *Iliada. (Svetovni klasiki.)* Poslovenil in uvod napisal Anton Sovrè, Ljubljana, DZS.
- Kalan, Valentin (1980): *Sofist ali o idealizmu: sofistika – filozofija – ideologija*. V: *Platon: Sofist. (Iz antičnega sveta; 22.)* Prevod, opombe in spremna študija Valentin Kalan, Maribor, Obzorja, str. 5–52.
- Kalan, Valentin (1975): *Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu*. V: *Anthropos* 7/1975, št. 1–4, str. 73–97.
- Kalan, Valentin (2003): *Grška filozofija – Platon. Pet študij o njegovih dialogih, Platon: Evtifron. (Razprave Filozofske fakultete.)* Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Kato, Morimichi (1986): *Techné und Philosophie bei Platon. (Europäische Hochschulschriften; 20, 195.)* Frankfurt na Majni, Peter Lang.
- Keuls, Eva C. (1978): *Plato and Greek Painting. (Columbia Studies in the Classical Tradition; 5.)* Leiden, Brill.
- Keuls, Eva C. (1974): *Plato on Painting*. V: *The American Journal of Philology* 95/1974, str. 100–127.
- Kocijančič, Gorazd (2004): *Uvod v Platona*. V: *Zbrana dela II*, Ljubljana, Mohorjeva družba, str. 779–1257.
- Koller, Hermann (1954): *Die Mimesis in der Antike. (Dissertationes Bernenses; 1, 5.)* Bern, Francke.
- Koller, Hermann (1963): *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern & München, Francke.
- Kosman, L. A. (1992): *Silence and Imitation in the Platonic Dialogues*. V: *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, 1992, supl. št., str. 73–92.
- Lidell, Henry George – Scott, Robert – Jones, Henry Stuart (1996): *A Greek-English Lexicon*. With a revised supplement. Oxford, Clarendon Press.
- The Odes of Pindar including the principal fragments* (1946). (*Loeb Classical Library.*) Prevedel in spremno besedo napisal John Sandys, London, Loeb.

- Ostenfeld, Erik (2000):** *Who Speaks for Plato? Everyone!* V: Press, Gerald A. (ured.): *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, New York – Oxford, Rowman & Littlefield, str. 211–220.
- Platonis Opera (1995).** Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Tomus I. Tetralogias I–II continens insunt *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theatetus, Sophista, Politicus*. (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*.) Oxford, Oxford University Press.
- Platonis Opera.** Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus II–V. (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*.) Oxford: Oxford University Press:
- Tomus II (1901): Tetralogia III (*Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus*), Tetralogia IV (*Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*).
- Tomus III (1903): Tetralogia V (*Theages, Charmides, Laches, Lysis*), Tetralogia VI (*Evthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno*), Tetralogia VII (*Hippias maior, Hippias minor, Io, Menexenus*).
- Tomus IV (1902): Tetralogia VIII (*Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*).
- Tomus V (1907): Tetralogia IX (*Minos, Leges, Epinomis, Epistulae*), *Definitiones et Spuria*.
- Platon (¹1990):** *Werke in acht Bänden*; griechisch und deutsch. Grški tekst izdan po ediciji Guillaume Budé, prevedel Friedrich Schleiermacher, uredil Günther Eigler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon (2004):** *Zbrana dela I–II*. Prevod, opombe in spremna beseda Gorazd Kocijančič. Celje, Mohorjeva družba.
- Proclus (1899):** *In Platonis Rempublicam commentarii I–II*. (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.) Ed. Wilhelm Kroll, Leipzig: B. G. Teubner, 1899, 1901
- Press, Gerald A. (ured.) (2000):** *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, New York – Oxford, Rowman & Littlefield.
- Russon, John & Sallis, John (ured.) (2000):** *Retracing the Platonic Text*. (*SPES Studies in Historical Philosophy*.) Evanston, Northwestern University Press.
- Tarrant, Dorothy (1946):** *Imagery in Plato's Republic*. V: *The Classical Quarterly* 40/1946, št. 1, str. 27–34.
- Tate, J (1932):** *Plato and 'Imitation'*, v: *The Classical Quarterly* 26/1932, št. 3–4, str. 161–169.
- Verdenius, W. J. (reprint 1972):** *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*.
- Waugh, Joanne (2000):** *Socrates and the Character of Platonic Dialogues*, v: Press, Gerald A. (ured.): *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, New York & Oxford, Rowman & Littlefield, str. 39–52.
- Zore, Franci (2001):** *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Žunec, Ozren (1988):** *Mimesis: grško iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*. (*Latina et Graeca*; 4.) Zagreb, Latina et Graeca.

