ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 14, številka 1-2, junij 2010 · ISSN 1408-2969

IZ ANTIČNE FILOZOFIJE

Boris Vezjak

Vprašanje sebstva in vednosti pri Platonu

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Boris Vezjak, »Vprašanje sebstva in vednosti pri Platonu«, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 1-2 (2010): 5–21.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Boris Vezjak
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Vprašanje sebstva in vednosti pri Platonu

V Platonovem dialogu »Alkibiadu Prvem« eksplicitno beremo, kako pomembna je vednost za konstitucijo spretnosti vladanja. Zasnutek je enostaven: Alkibiad bo moral dospeti do ideje sebstva, še preden bo lahko spoznal samega sebe in dosegel samovédenje. Enako pa bo moral najprej spoznati samega sebe, še preden bo vladal drugim (Alc. 127d isl.) V članku je orisana zahteva po konstituciji sebstva kot odločilnem elementu dospevanja do takšne vednosti, ki potemtakem predhodi našemu spoznanju, hkrati pa je analiziran mehanizem, ki se skriva v zahtevi po iskanju oblike zanjo – določitev se znova razpira v nauku o idejah, tako da je tudi sebstvo postavljeno kot predmet naše vednosti, ki ga moramo odkriti.

Ključne besede: vednost, sebstvo, ideje, znanje, antična filozofija, Platon, Alkibiad Prvi

> »In vendar, se ti ne zdi sramotno, da celo žene naših sovražnikov razmišljajo o nas bolje od nas samih (...)? Ne, srečnež moj, kar zaupaj meni in delfskemu napisu 'Spoznaj samega sebe', da so to naši tekmeci, ne pa tisti, na katere misliš in njih ne moremo premagati prav v ničemer, razen s skrbjo zase.« (Alc. 124b)

Razprave, ki se vrtijo okoli dialoga »Alkibiad Prvi«, so nehvaležne iz enostavnega in današnje perspektive nekonvencionalnega razloga: nikoli ne vemo, če z njimi debatiramo o Platonu ali ne. Še vedno ostaja in je sporen sam dialog, njegova avtentičnost in avtorstvo. Naša zadrega postane še toliko večja, ko ugotovimo, da nam besedilo dialoga ponuja karseda zanimive in privlačne teme: nenazadnje o tem priča Trasilova označitev, po katerem je v njem govor o ničemer drugem kot sami človekovi naravi (*perì phúseos anthrópou*). To pa je že nekaj, kar bi utegnilo močno osebno intonirano sprožiti zanimanje slehernika, četudi ne bi čutil kaj prida zanimanja za klasične filozofske dileme.

Že kratek in hiter pregled dela »psiholoških« tematskih sklopov »Alkibiada Prvega« utegne pritegniti našo (človeško) pozornost in radovednost: razprava, ki je na začetku motivirana s političnim izhodiščem, se razvije v vprašanje o tem, kako spoznavamo samega sebe, našega samovédenja (Alc. 124b).[1] Prvi približek takšnega samospraševanja, kdo da sem (ali, kot bomo videli, kaj sem), je podan v definiciji, da sem kot človek duša (Alc. 130c); toliko glede predmeta spoznavanja in tega, kam se naj usmerimo. Da bi jo spoznali, svojo dušo namreč, se moramo usmeriti v tisto njeno (Bogu podobno) območje, v katerem nastaja modrost kot vrlina duše (Alc. 133b-c). Kajti, kot pravi Sokrat, drugim ni mogoče vladati, če ne vladaš sebi (Alc. 134b-c). Zato nas šele modrost in pravičnost

[1] Kolikor ne postavljamo razločka med *gnôsis* (spoznanje) in *episteme* (znanje), se mi zdita sprejemljivi obe prevajalski rešitvi.

naredita za srečne (Alc. 134c-d) in iz istega razloga ju je bolje kot vladar posedovati kot ne (Alc. 135b), saj šele z njima postanemo zares svobodni ljudje (Alc. 135c-d).[2]

Zakaj potem Sokratov kontekst o samovédenju (samospoznanju) iz »Alkibiada Prvega« ostaja v platonskih študijah nekoliko manj navzoč, če imamo v mislih sodobna dela o Platonu in Sokratu, posvečena problematiki sebstva? Razlog temu ni le v kontekstu manj filozofsko relevantnega žgečkljivega odnosa med Alkibiadom in Sokratom, temveč pretežno ravno v ugibanju glede avtorja teh razmišljanj.[3] Tako se, presenetljivo, interpreti pretežno bolj ukvarjajo s tem problemom in njegovo pristnostjo kot pa z danimi temami v njem: vprašanje osebne identitete v dialogu je tako rekoč nadomestilo tisto o vprašanju identitete avtorja. Vendar so nastavki za razpravo o sebstvu, kot želimo pokazati, v njem vendarle tako zelo obširni in izstopajoči glede na Platonov siceršnji opus, in, kar je še pomembneje, nam znane kontekste problematizacije v antični filozofiji, da si zaslužijo nekaj podrobnejše analize ne glede na avtentičnost njihovega nastanka in identiteto pisca, s čimer seveda terjamo previdnost glede tega, komu bomo taka stališča pripisali.[4]

Eden od navajanih razlogov, zakaj »Alkibiad Prvi« ne spada na seznam pravi platonskih dialogov, je odsotnost karakterizacije in dramskega okvirja, tako značilnih za Platonove dialoge iz zgodnjega in srednjega obdobja. To velja še zlasti za glavno figuro v njem: opisi Alkibiada so skopi in v primerjavi s »Simpozijem« prav eklatantno siromašni. Njegova vloga v delu nekako niha od prijaznega sogovorca do tistega sovražno naperjenega: takšne nedoslednosti si Platon mogoče ne bi privoščil. Dramska predstavitev glavne osebe je torej nepričakovano minorizirana, še posebej bije v oči odsotnost erotičnih konotacij, na katere nas je navadil »Simpozij«.[5] To bi smeli pričakovati tem intenzivneje ob navedeni primerjavi iz dialoga – tisti s pogledom nekoga v oči drugega – ki že po svoji naravi apelira k vzbujanju ljubezenskih čustev. Takšne za Platona torej nič nenavadne kontekste lahko najdemo v »Kratilu« (420a) in »Fajdrosu« (251b, 253e-254b). Ob pomanjkanju dramskega realizma »Alkibiad Prvi« skorajda molči o tem, kje se dogaja pogovor in o situaciji značajev med njim. Verjetno Platon s takimi opisi ne bi bil tako ekonomičen. Zanimivo je tudi, da med vsemi Platonovimi značaji prav Alkibiad izstopa po svoji dvojnosti, saj se v dialogu

[2] Dialoga se drži jasen, skorajda propedevtičen etično-politični lok razprave: na začetku je Alkibiad, ki stopa v politično areno (kot svetovalec v skupščini), izzvan, da pove, kako prispevati k temu, da bi polis bil boljši (106c-109d), od določitve tega »boljšega« se razprava tako premakne na etično raven in sledi vprašanju tega, kaj je pravično in kaj koristno (109d-118b) in tega, kako mora politik sam pravilno skrbeti zase ter kakšne naloge mora opravljati, da bo polis naredil boljši (118b-127d). Končni »psihološki« del dialoga, ki bo predmet našega zanimanja, postreže z zahtevo, da bo politik lahko vladal drugim le, če bo vladal sebi in se poznal (127d-135b).

[3] »Alkibiada Prvega« bomo težko zasledili med pregledi del Sokrata in Platona; Guthrie denimo priznava svojo premajhno osredotočenost nanj (1979: 387).

[4] Med številnimi avtorji, ki dvomijo v avtentičnost, seveda velja navesti Schleiermacherja (1973: 328- 336), pa de Stryckerja (1942). Večino teh argumentov bomo srečali pri Friedländerju (1964) in Annasovi (1985), toda na tem mestu puščam to obširno razpravo ob strani.

[5] »Dramski« argument je še zlasti blizu Stryckerju (1942, 137-8). V splošnem takšno stališče zavzame tudi Denyer (2001).

spreminja in je na trenutke razpoložen sovražno, na trenutke prijateljsko.[^6] Vendar je tu še en razlog, ki ga ne gre zanemariti. Alkibiad je v obeh dialogih postavljen v dve diametralno nasprotni vlogi. V »Simpoziju« nastopa kot opita figura, ki barvito ilustrira Sokratovo pripoved o najvišji obliki ljubezni, namreč o ljubezni kot takšni, ljubezni sami. Alkibiad opisuje svojo, to je posamezno in posameznikovo ljubezen, posvečeno eni osebi, kakopak Sokratu, s tem pa posredno značajsko opiše oba. Po drugi plati v »Alkibiadu Prvem« ista oseba nastopa v vlogi, ki želi zanikati kakšno pomembnost posameznika, kot običajen sogovorec ne prestopi bregov splošnega in v njem ni nobenega opisa, ki bi se zatekel v partikularnost neke osebe. Pa bi se lahko, saj se pogovor suče prav okoli vprašanja identitete in tega, kdo smo: prvi poskus odgovora nas opiše kot duše, potem se ta zoži na razumni ali umski del duše, nato se dotakne celo identitete tega dela duše (ali njene podobnosti) z Bogom. Prepričljivo žive slike takšnih dramskih zunanjosti se v toku dialoga ne razvijejo nikamor in nobena nastopajoča figura zanjo ni izrabljena kot dobra ilustracija. Sebstvo, s katerim se bo končno ukvarjal, bo tako prepričljivo opisano kot neosebno, ne tega ali onega posameznika, razumno in splošno, noben posameznik ne bo izpostavljen kot enkraten ali celo izstopajoč lik, nobeno sebstvo ne bo nad drugim.[6] Kar bi znova smelo biti razumljivo in namerno, saj je mogoče Platon na ta način želel tudi s karakterizacijo in dramsko sceno bralca odvrniti od vsakršnega poskusa, da bi si ta pod njim, sebstvom namreč, lahko predstavljal kaj drugega kot le univerzalno in božansko obliko.[7]

Da bi prišli do takšnega splošnega sebstva, nadalje Platon tudi ne zahteva, da bi se do njega prikopali s pomočjo misli, zaznave, mogoče zavedanja. Prvi Sokratov namig, ki prepriča Alkibiada, je namreč ta, da je sebstvo nekaj, s pomočjo česar bo vsakdo boljši. Da bi ugotovili, kako se lahko izboljšamo, do tega pač ne pridemo s pomočjo skrbi zase (*epiméleia*), temveč prej s pomočjo skrbi za nekaj drugega, za svoje stvari (127e8-128a2). Sokrat in Alkibiad torej najprej na sebstvo zreta kot na predmet, tako rekoč ga reificirata. V treh ločenih argumentacijah je najprej izločena možnost, da bi sebstvo bile stvari, ki so naše, ki so nam lastne, ki se posedujejo (127e-128e). Nato bodo v približku naša sebstva zožena na naše duše, ki uporabljajo naša telesa (129b-130d). V zadnji etapi bo s pomočjo analogije z gledanjem naše resnično sebstvo izenačeno z razumnim delom duše, ta razumni del duše pa opisan kot podoben (ali identičen) Bogu (132c-133c). Poglejmo si po vrsti celotno pot izpeljave.

1. Kaj smo? Duša, telo in stvari, ki nam pripadajo

Začetni del razprave o sebstvu, ki bo pripeljal do njegove izenačitve z Bogom, je utemeljen na predpostavki o tem, da je sebstvo nekaj, v kar je usmerjena naša skrb. Toda kaj zares pomeni skrbeti zase, *tò heautoû epimeleisthai (127e9)?* Je skrbeti zase enako temu, da skrbimo za svoje stvari? Najprej Alkibiad svoje

[6] Takšno dvojnost opazi Friedländer (1964: 233).

[7] Z izrazom sebstvo ves čas prevajam in pri tem anticipiram svojo interpretacijo *autò tò autó* (Alc. 130d): točko v nas, ki nas dela za nas. Več o tem v nadaljevanju.

lastne stvari res razume kot predmet takšne skrbi (glej Tukidid 6.16). Sokrat ga spodbija, češ da to ne bo veljalo niti za njegovo nogo: za kaj se namreč skrbi, če kdo skrbi za svojo nogo? Za noge skrbimo po definiciji tedaj, ko jih naredimo boljše (128b10): tako kot obstaja posebna veščina, ki naredi čevlje boljše, bo tudi gimnastika ali telovadba *(gumnastike)*, ki bo naredila boljše naše noge. Enako bo veljalo tudi za preostale dele telesa, denimo roke, na koncu pa tudi za celo telo: stvari, ki pripadajo telesu, bodo stvar rokodelcev, recimo tkalca, medtem ko za nas, naše telo torej, pač ne bomo skrbeli s pomočjo čevljarjev.

Implikacija povedanega je tukaj očitna: naša telesa so bližje temu, kar smo, kot so to stvari, ki nam pripadajo. Čevelj je kot stvar, ki mi pripada, oddaljenejši od sebstva kot noga, ki mi pripada.[8] Druga ugotovitev je prav tako jasna: za telo ne skrbimo na enak način kot za stvari, ki nam pripadajo. Vprašanje za nadaljevanje debate je potemtakem, če s tem, ko skrbimo za telo, že skrbimo tudi za nas same? Odgovor na to, kdaj skrbimo za nas same, nas bo tako pripeljal do definicije sebstva in tega, kaj smo mi sami, *tí esmèn autoí* (128e); nenazadnje je to tudi vprašanje, ki ga je nekdo zapisal na tempelj Pitije. Platonova pozornost, če ga privzamemo kot avtorja, je posvečena natanko isti tematiki že v »Harmidu«, le da v njem izpeljava nekoliko izstopa od te v »Alkibiadu Prvem«: v tem zgodnjem Platonovem dialogu sebstvo nikakor ne bo določeno kot bodisi telo ali duša, temveč kot celota (*tò hólon*) obojega (156e7-8). Sebstvo kot odgovor na vprašanje, kaj smo, bo torej vsebovalo telo kot svoj sestavni del, opis nekoga bosta sestavljala tako telo kot njegova duša. Čeprav je v »Harmidu« takšno stališče razvito za potrebe vztrajanja pri primernem načinu zdravniške oskrbe nekoga (v našem primeru se Sokrat pretvarja, da bo ozdravil Harmida njegove astenije), saj se nekoga ne bo zdravilo na podlagi zdravljenja dela, temveč celote, in čeprav je pomembnost takšnega vztrajanja ravno v tem, da tedaj, ko zdravimo telesne bolezni, teh ne bomo mogli ozdraviti, če ne bomo enakopravno pri zdravljenju zdravili tudi dušo, sorodnosti obeh problematizacij ni mogoče prezreti.[9]

V »Alkibiadu Prvem« je sebstvo človeka zoženo na dušo (130c5), duša uporablja telo (13021) in mu vlada (13022). V »Harmidu«, kot rečeno, ne pride do te cepitve, ker je človek bolj ali manj obravnavan kot nediferencirana celota (obeh) delov. To spoznanje bo nakazovalo pomembno razliko v tematizaciji spoznavanja samega sebe, zastavka obeh dialogov, kajti tisti, ki veleva, da »moramo spoznati sebe, veleva, da moramo spoznati dušo« (Alc. 130e8).[10] Na

[8] Posebno previdnost glede določitve tega, kaj naj bi identiteta oziroma sebstvo bilo, na slikovit način opiše Anthony Kenny, ko v svoji knjigi »Self« (Marquette University Press 1988) pravi takole: »The self... is a mythical entity. ... It is a philosophical muddle to allow the space which differentiates 'my self' from 'myself' to generale the illusion of a mysterious entity distinct from ... the human being.«

[9] Glede izpeljave, da vsaka spretnost zahteva svoj ločeni predmet, glej Ion, 537c-538b.

[10] Nadaljnja implikacija tega stališča je zanimiva: kako sploh zdravimo dušo? V »Harmidu« Sokrat po traški metodi priporoča magično molitev (*epodê*), toda v nekem smislu so takšna molitev in terapija že pogovori z njim: teza o zdravljenju duše je v nekem smislu izgovor za Sokratovo možnost razgovora o razumnosti (*sophrosúne*), ker ta kot zmernostni in kontrolni vidik v človekovi duši poskrbi za to, da se v njem ne poruši telesna *isonomía*; način, na katerega razložimo nastop bolezni, je ravno to porušeno ravnovesje.

podoben način kot lahko najdevamo sorodnosti med obema dialogoma na ravni določitve odnosa med telesom *(*sôma*)* in dušo *(psuché),* bo v »Harmidu« tudi že nakazana nadaljnja problematizacija tipologije stvari, ki so nam lastne in manj lastne. Na vprašanju, kaj naj bi bilo »početje lastnih stvari« (*tà heautoû práttein*), ki da opisuje *sophrosúne*, se odpre debata o tem, kaj je človeku svojsko in kaj ne (Chrm. 161b-162b).[11] »Alkibiad Prvi« nam na ravni orisa stvari, ki so nam bližje in tistih, ki so oddaljenejše, pomaga pri določitvi te središčne točke, ki nas dela za nas ter omogoča, da govorimo »o« nas, in seveda stvari, ki so glede na svojo distanco manj »mi« in so nam manj lastne. Potovanje do nas se torej odvija na podlagi določanja tega, kaj nam je bližje, bolj lastno, bolj svojsko: razprava okoli definicije *sophrosúne* zato tu ni tako naključna, saj bo prav ta vrlina omogočala samokontrolo nas samih, ta pa predpostavlja, da vemo, kdo ali kaj smo, kaj je tisto, kar obvladujemo. Tako bo recimo tisti, ki pozna nek del svojega telesa, poznal le lastne stvari (*tà heautoû*), ne pa tudi samega sebe (13 la), pa tudi tisti, ki neguje lastno telo, bo negoval lastne stvari in ne samega sebe (131b). Človeku najbolj lastna (svojska) je duša, zunaj nje je telo, nato pa predmeti zunaj telesa.[12] Na ta način dobimo »topologijo« vseh treh tipov stvari glede na njihovo lastnost: duša *(psuché)* nas opiše najbolje in nam je najbolj lastna (*hautón*), telo *(*sôma*)* spada med stvari, ki nam pripadajo oziroma so nam lastne (*tà heautoû*), predmeti zunaj telesa (denimo *chrémata)* spadajo med stvari, »ki so oddaljene od lastnih stvari« (*tà porrotéro tôn heautôn*).[13] }Dokaz, ki bo uvedel razlikovanje med stvari, ki nam pripadajo (ali sodijo k nam, kot prevaja Kocijančič) in telesi, pač ne bo isti, ki bo uvedel razlikovanje med telesi in nami. Telesa nam pač ne pripadajo na enak način, kot stvari pripadajo telesom. Zato pokazati na to, kako skrbimo za »nas«, za naša sebstva, ne bo moglo sovpadati s tem, kako skrbimo za naše telo. Povedano drugače: zateči se bomo morali v drugačen način izpeljave. Ko izločimo telesa kot možnega kandidata za to, kdo v resnici smo, se nova rešitev ponuja po sebi, vendar bo

Sokrat na njemu blizek način poskušal kompleksno izpeljati misel, zakaj naj bi »mi«, naše sebstvo, bilo natanko duša. Pot utemeljitve, ki jo ubere, je tale: Alkibiad in Sokrat sta različna od njunih besed in podobno se tudi čevljar razlikuje od svojega noža, igralec na kitaro od svoje kitare. Tisti, ki nekaj uporablja, in tisto, kar uporablja, sta dve različni stvari: uporabnika in predmet, ki ga uporablja, lahko samoumevno ločimo. Toda uvedemo lahko še eno

[11] V Harmidu se razprava naslanja na isto delfsko maksimo *»Gnôthi sautón«,* le da je tu poskus definicije tega, kaj naj bi bila naša *sophrosúne* (164c-154b). Ista definicija se ponovi tudi v Alkibiadu Prvem: »premišljenost pomeni spoznavati samega sebe« *(sophrosúne estì tò heautón gignóskein,* Alc. 131bl), kar seveda priča o veliki bližini obeh dialogov.

[12] *Sophrosiine* sam prevajam z »razumnost« (noben kontekst v »Harmidu« ne odpre njenega pomena v smislu zmernosti (v spolnosti ali prehranjevanju)); Kocijančičev prevod v »Alkibiadu Prvem« je »premišljenost«.

[13] Tako kot se nekdo, ki pridobiva premoženje, ne ukvarja s svojimi stvarmi, tudi nekdo, ki je zaljubljen v Alkibiadovo telo, ne bo ljubil Alkibiada, ampak nekaj, kar pripada Alkibiadu (Alc. 13 le). Ta erotična obarvanost dialoga v ilustrativno-pedagoške namene doseže svoj vrhunec v tej Sokratovi izpovedi: »Bil sem edini, ki je bil zabljubljen vate; drugi so bili zaljubljeni le v to, kar ti pripada.« (Alc. 131e) [M]

ločevanje: čevljar in igralec na kitaro uporabljata roke in oči, zato sta različna še od svojih oči in rok. Nista pa le različna od njiju: ker uporabljata celotno telo, bosta različna od svojih teles. Človek bo zato, vsaj zdi se, prav tisto, kar uporablja telo, takšna je pa duša (129b-130a).[14]

Toda če smo ta dokaz, ki ga poimenujmo za »dokaz iz rabe«, pripeljali do sem, se zdaj zdi, da se bo znova ponovil. Če duša uporablja telo, in če ga uporablja s tem, da mu vlada, bo sebstvo, v primeru da ni duša, prav tako opisano kot nekaj, kar nam vlada. Če je sebstvo lahko bodisi duša ali telo ali kombinacija obojega (standardna trojna logična dilema disjunktivnega silogizma, h kateri bi se v racionalnem premisleku zatekel starogrški filozof), telo pa ne more biti, saj mu vladamo in ga rabimo, potem pač telo samo ne vlada. Toda tudi telo in duša skupaj ne bosta vladala, iz istega razloga kot telo samo. Torej je lahko odgovor na vprašanje, kaj sem, kaj je človek, njegovo sebstvo namreč, le duša (130ac).[15] Ta izpeljava ima določene slabosti, nakazane že v dialogu:

»- Zadrži se, pri Zevsu – s kom se zdaj pogovarjaš? Ali ne z menoj? – Da. In jaz se pogovarjam s teboj? – Da. – Torej je Sokrat tisti, ki se pogovarja? – Seveda. – In Alkibiad tisti, ki posluša? – Da. – Se Sokrat ne pogovarja z govorom? – Gotovo. – In verjetno isto dejavnost imenuješ »pogovor« in »raba besed«? – Seveda. – In vendar sta nekaj drugega tisti, ki nekaj uporablja, in to, kar uporablja, mar ne?« (129b5- c3)

Kot ugotavlja že Olimpiodor, ljudje v pogovoru *(ko logos)* uporabljamo organ oziroma orodje, ki je del duše.[16] Zmožnost pogovarjanja je tako del človeka in obenem orodje, ki ga uporablja. Nekako se zdi, da za potrebe razlikovanja med uporabnikom in stvarjo, ki jo uporablja, to iz tega razloga ne bo najboljša primerjava. Podrobnejša razlaga je zato nujna: če duša uporablja telo, se v pogovoru mar ne dogaja podobno? Ko se dva pogovarjata, nekako uporabljata svojo dušo glede na sogovornikovo. (130d8-10) Četudi je pravkar bila zavržena možnost, da bi človek bil telo, ker je ta »v rabi« s strani duše, je isti razlog naveden tudi za dušo: tudi ta je »v rabi«. Kar smo mi, to ne bi smelo biti v rabi, primer govora pa nakazuje, da ta dokaz ni popoln. Govor kot prispodoba za rabo duše pa je nekako v neskladju z ostalimi primeri (čevljarstva ipd.) že v tem, ker se zdi, da orodje, ki ga nekdo uporablja, definira uporabnika. Če igralca na kitaro definira njegova kitara, čevljarja pa njegov nož za rezanje usnja, se s primerom govora sicer postavlja na raven nečesa, kar je blizu grški filozofski misli o človeku (*tò zôon lógon échon*), pa tudi sokratski misli o notranjem dialogu in

[14] V Kocijančičevem prevodu »dlje od tega, kar jim pripada« (131b). O tem glej še mojo primerjavo v Platon, Harmid (1994: 67-68). Izkaže se, da je meja lastnih stvari v resnici meja telesa, kar spominja na novoveško kartezijansko konstitucijo subjekta, ki »sebe« vzpostavi skozi razliko med mojim telesom in zunanjim svetom. Prim. še Shoemaker (1963: 22).

[15] V nadaljevanju razvita bo razlika med rabo (gl. *chráomai*) in vladanjem (gl. *árcho*); njena določitev bo bistvena za vpeljavo razlike med telesom in stvarmi zunaj njega.

[16] S to izpeljavo se ukvarja že novoplatonski predhodnik Olimpiodor in jo obravnava kot napačno. V njej namreč ni upoštevana možnost, da bi neka lastnost lahko bila resnična za dve ločeni stvari skupaj (v tem primeru telo in dušo) in ne le za vsako posebej (in Alc. 207.15 isl.). Sokrat in Alkibiad sta skupaj dva, toda noben od njiju ni to ločeno, to je ni sam dvoje (dva). Primerjaj še dialog »Teajtet« (185a isl) in razlago o tem pri Kahnu (1985:266-7).

platonski o mišljenju, ki definirata človeka.[17] Vendar smo znova pri tem, da je naš »jaz« opredeljen z nečim, kar je njegovo orodje. Potemtakem takšen dokaz ni dobro razločil med telesom in dušo, saj je za dušo navedel iste razloge kot za telo.

Primer z govorom nadalje zatrjuje, da smo nekaj več ali manj od celotne duše, torej nismo preprosto duša. Sokratove navedbe, da se uporabnik loči od stvari, ki jo uporablja, bi lahko razvili v seznam stvari, ki so v rabi: govor, noži, kitare, roke, oči, celotno telo. Dokaz iz (upo)rabe (130a-c) bil lahko zdaj aplicirali tudi na odnos med dušo in telesom. Sta ti dve entiteti prav tako v odnosu rabe (duša uporablja telo, ali obratno) ali v odnosu vladanja (duša vlada telesu, ali obratno)? Najprej se zdi, da telesa ravno ne uporabljamo ves čas, v kontekstu političnega pa je vladanje nekako bolj zaželena izbira: ljudje vladamo sebi bodisi drugim. Včasih celo telesa vladajo duši, četudi Sokrat s takimi polemizira: primeri neobvladanosti, postavljeni v etični diskurz vrline in slabosti, so že takšni, kajti v njih se obvladuje naše lastno telo. Vladanje sebi odpre možnost refleksivnosti, kakršno je vladanje nam, je samovladanje."[18] Toda če bi dopustili opcijo, v kateri prepoznamo samovladanje, potem pač »dokaz iz rabe« pade v vodo, ker duša težko »rabi« dušo. Kar se nam kaže kot raba navzven, se nam prej kot vladanje navznoter in v odnosu do drugih ljudi.

Kot rečeno, je v »Harmidu« spoznavanje samega sebe izenačeno s *sophrosúne*, kar se zgodi tudi v »Alkibiadu Prvem«.[19] Pomembna razlika glede na prvi dialog je v tem, da je premišljenost tu prepoznana kot politično relevantna: brez samovednosti, ki (vsaj domnevno, če upoštevamo implikacijo teorije oblik) sloni na poznavanju lastnega sebstva, ne bo mogoče vedeti stvari, ki so nam pripadajoče, pa tudi ne za lastno telo. Če Alkibiad ne bo vedel za stvari, ki jih poseduje in mu pripadajo, ne bo vedel niti za materialne dobrine, ki pripadajo stvarem, ki mu pripadajo. Toda materialne dobrine so osrednja skrb vsakega političnega premisleka. Razen tega bo brez *sophrosúne* in samovednosti Alkibiadu zaprta pot do tega, da bi to vrlino posredoval sodržavljanom in s tem izboljšal njihova sebstva (133c18-134c8). Kajti nihče ne more dajati »delež v tem, česar nima«, recimo v vrlini, s čimer pa tudi ni mogoče vladati nad polisom in zadevami polisa. Podobnost takega razmišljanja z »Državo« je očitna: tudi v njem vladar polisa ne bo mogel vladati in vedeti, kaj je zanj dobro in kaj ne, če ne bo poznal ideje dobrega (R. 534b-d). Toda v »Harmidu« je analogno temu mestu razvita dilema znanja, znanosti: bo tisti, ki ve, vedoči torej, različen od stvari, ki jo ve?[20] Očitno bosta morala biti. Če naj dokaz iz rabe drži, potem bo

[17] In Alc. 206.2-5. Pri Platonu bomo našli še nekaj mest, ki obravnavajo »uporabo« duše, recimo Gorgija 479b, Protagora 313a, Evtidem 296d. Vsi nadaljnji citati iz Olimpiodorja so vzeti iz Westerink (1956).

[18] Glede Platonovega prepričanja o tem, da je mišljenje nekakšen notranji dialog, glej Sofist 264e. Sokrat večkrat uporablja prispodobo notranjega »govora«, recimo v Apologiji 20c, ali poudari pomembnost tega, da se strinjamo sami s sabo (Alkibiad Prvi 11 le, Gorgija 482b-c).

[19] Eno od mest, ki odpira možnost neobvladovanja telesa, je najti v Protagori 353c-357e. V Gorgiji je razvita primerjavo med retoriko in kuharstvom: prva je za dušo to, kar je druga za telo, kajti telo vedno stoji pod »vodstvom duše« in nikoli ne vlada samo sebi, saj bi s tem zapadlo v telesna ugodja (465d).

[20] Glej recimo mesti 131b4 in 133c18-19.

samovedenje na enak način nemogoče. Alkibiad se zdi zadovoljen s trenutno definicijo, po kateri smo (mi) duša, vendar Sokrat z njo ne soglaša in se do nje nekako distancira. Takšna izpeljava po njegovem mnenju stvari ne opiše dovolj natančno (*akribôs*), mogoče le dovolj zmerno (*metríos*).[21] Po njegovem je treba raziskati nekaj, kar je v temelju vsega in okrog česar se vrti ves pogovor: *auto to auto*, sebstvo samo. To je tisto, ki bo pokazalo, kaj človek po sebi konstitutivno zares je.

2. Kaj sem in vprašanje sebstva

Kaj naj bi to samstvo smo bilo, torej pomen tega *autò tò autó*, ni popolnoma jasen.[22] Sporen je seveda drugi samostalniško rabljen *auto*, ki se najprej pojavi na mestu 129b2 v tistem, ko se zastavi vprašanje, kako skrbeti zase, če je za to vendar potrebno samospoznanje: »Potem mi vendar že povej, na kakšen način bi se lahko odkrilo smo samstvo (*autò tautó*)?« Odpirajoča dilema tukaj je seveda ta, kako zelo abstraktno naj razumemo to enigmatično entiteto. Naslednje mesto z njegovo eksplicitno navedbo na mestu 130d4 se glasi takole: »Najprej moramo razmišljati o tem, kaj je samstvo samo. Toda zdaj sva namesto tega razmišljala, kaj je sleherno samstvo.« Res: doslej sta Sokrat in Alkibiad uvedla razlikovanje med pripadajoče ali poseduječe stvari, telo in dušo. Nista se dotaknila tega, kar je skupno vsem posameznikom, tega torej, kaj je x, ki vsakogar naredi za njega. Kot pravi Sokrat na mestu 129b1-3, bo vedeti, »kaj smo«, torej kaj je vsak posameznik, terjalo določitev tega sebstva za vsakogar. Težava dialoga je v tem, da nam ne ponuja izrecne vpeljave konteksta teorije idej – prehod od mnogih posameznosti k eni splošni lastnosti bi seveda narekovala uvedbo ideje sebstva. Ker takšnega konteksta ni, lahko ugibamo o tem, da je sebstvo recimo neki del, recimo intelektualni del duše, kot pravi Olimpiodor (in Alc. 203.20-205.7). Ali celo, kot bomo videli kasneje, da je končno sebstvo mogoče celo izenačiti z Bogom.

Strogo vzeto lahko torej *auto to auto* na mestu 129b2 razumemo na več načinov, bodisi kot zaimek v tretji osebi, torej kot »ono« sámo, kot »onost«, bodisi pa tudi kot »samstvo« in sebstvo. Če ga razumemo kot »onost«, potem to »ono« lahko označuje kakršenkoli pridevnik ali stvar (Friedländer ga prevaja kot »das Selbst seinem Wesen nach« oziroma kot »es«), pri čemer ne označuje nobene oblike »sebstva«. Druga možnost je ta, da je »ono« že oblika, toda oblika katerekoli stvari: vsako »ono« ima obliko. Tretja možnost je ta, da je »ono« tu opisano kot stvarnost oblik, ki prihajajo in so umljive le iz našega »sebstva«: v tej inačici je samovédenje ali samospoznanje o takih oblikah.

Lahko pa namesto »onosti« *auto to auto* razumemo kot »sebstvo« ali »samstvo« po sebi. V tem primeru vsake posamične stvari, ki je po sebi, *autó*, ne dojemamo

[21] Dilema ni tako umetna, ko zveni na prvi pogled, saj se vendar razprava suče okoli tega, kako lahko vemo sebe (Chrm. 169e), kolikor sta vednost o tem, da se vemo *(episteme heautou)* in vednost o tem, da vemo *(episteme heautes)*, izpostavljena kot dva konteksta spraševanja po samovédenju.

[22] Alc. 130c8.

ločeno, temveč obstaja ena oblika, ki je odgovorna za dejstvo, da je vsaka stvar, ki je *autó*, sebstvo: *auto to auto* je torej oblika sebstva. Ta oblika sebstva je vzročno počelo, ki ga ponavi pripišemo platonskim idejam: neka ideja ozirom oblika x povzroči, da nek x ravno je x. Hkrati je ta oblika sebstva gnoseološko počelo: ideja x omogoči, da x prepoznamo kot x.[23]" Kot lahko ugotovimo, »Alkibiad Prvi« prinaša dovolj evidence za razpravo o obliki sebstva, ki je pomemben konstituent vsake posamične duše. Kot takšna nam lahko služi za podlago o razpravi glede sebstva v vseh posameznikih (ki seveda v sebi že vključujejo posamične duše), hkrati pa tudi kot temelj za našo duševno zmožnost prepoznavati stvari v njihovi istovetnosti. V »Državi« so oblike izrecno naveden kot edine »umljive« entitete, do katerih dospemo z mišljenjem, *nóesis*. Bi lahko kaj takšnega trdili tudi za obliko sebstva, za katero se mogoče zdi, da z njeno pomočjo lahko ne le vemo druge oblike, temveč da so zaradi njega vse druge stvari, ki jih spoznavamo, natanko sebstva? Besedišče dialoga nam na to ne ponuja odgovora, saj je njegov cilj samovédenje, dosegljivo z Alkibiadovim poznavanjem lastnega »jaza«, ki je še dodatno (zgolj) približno poistoveten z dušo. Zanjo pa ni jasno, če naj jo razbiramo na podlagi metafizičnih in gnoseoloških predpostavk, razvitih v »Državi«, torej v širšem platonskem kontekstu, ali ne.

3. Bog kot zrcalo duše

Ko se Alkibiad in Sokrat spoprijemata s tem, česa se je treba naučiti, da bi se lahko stopilo v politiko, bo ukvarjanje s samim sabo in samospoznavanje označeno za protistrup *(alexiphármaka)*, s pomočjo katerega se ne bo pretrpelo nič strašnega (132b). Za potrebe bolj učinkovite primerjave tega, kako se spoznava samega sebe, bo Sokrat uvedel prispodobo z zrcalom, kajti tudi delfski pregovor našim očem svetuje nekaj takšnega kot »Poglejte same sebe«.[24] Obstaja potemtakem vzorec, *parádeigma* tega, kar naj bi bilo samovedenje: oko, ki vidi (ali gleda) samo sebe. Prejšnji primeri so bili vzeti iz rokodelskih spretnosti; vprašanje je, v kakšnem smislu se bosta primera z vednostjo in videnjem (gledanjem?) razlikovala od teh in kako se bosta med sabo?

Kako se torej primer z očesom razlikuje od prejšnjih? Omejimo se na primerjavo o tem, da lahko sebe vidimo v razumskem delu duše nekoga drugega. Če smo v situaciji, da uporabljamo kitaro, če smo »uporabnik« in če je duša tisto, kar uporabljamo, potem bomo nekaj drugega in neistovetni z dušo kot takšno.

Toda zdaj lahko vpeljemo distinkcijo: če obstajajo deli duše, eden med njimi razumski, potem je kakopak prav mogoče, da ta del duše opišemo kot takšen, da mu je lastna le aktiviteta, ne pasiviteta. Če razumski del duše le rabi in nikoli ni

[23] V Kocijančičevem prevodu slovenjen kot samstvo simo in kot isto(vetno)st (alternativna rešitev v opombi so nekateri možni prevodi). Kot rečeno, sam uporabljam prevod sebstvo. Nemški Schleiermacherjev prevod navaja »das Selbst selbst«, angleški prevod D.S. Hutchinsona je »the self itself«, francoska rešitev Croiseta »le soi-meme (lui-même)«.

[24] O razpravi o sebstvu in tem, kako se tema samospoznavanja povezuje z »ontološko konstitucijo« duše, več v Annas (1985: 11 lisi.)

rabljen, potem lahko ta del izvzamemo, drugim delom duše pa podelimo status delov duše, ki se rabijo. Denimo v dialogu »Protagora« se Sokrat in glavna oseba strinjata, da je vedenje take sorte aktiviteta, ki je stalna (352c). Zdaj bi torej smeli dopustiti in dušo preprosto izenačiti s tem delom duše, vendar proti temu govori dokaz iz rabe, kot smo videli s primerom govora, ki poteka ves čas in pri katerem rabimo razumskost.

Toda če želi oko videti samo sebe, bo za to imelo le omejene možnosti. Ena od teh je, da se vidi v zrcalih (*kátoptra*) ali čem, kar daje podoben učinek. Sokratov dodatek k temu je ta, da bi se oko lahko uzrlo tudi drugače, namreč v očesu drugega. Natančneje, v punčici (kore) očesa, v katerega zremo. Ta namreč omogoča opravilnost in delovanje očesa, ki gleda. Da bi se torej uzrli, gledamo v oko drugega. Toda na takšen način bo duša torej vedela (za) samo sebe, če bo zrla v najodličnejši del v drugi duši, v njegovo modrost (132d-133b). V »Harmidu« je Sokrata na podoben način očaral paradoks samovedenja: kako vedeti samo vednost, kako vzpostaviti znanost znanosti. Pojem zrcala in njegove refleksije nas seveda na karseda dobeseden način uvede v vprašanje tega *reflectere,* spraševanja po refleksivnosti. Njegova moč in zmožnost je ta, da ustvarja ločen predmet našega gledanja in našega razuma (modrosti), s tem pa nam omogoči gledanje nas samih kot na nekaj drugega, kot na ločeni predmet. Prav zato, ker v zrcalu ne vidimo nas, temveč podobo in sliko, se sploh lahko vidimo. V nekem smislu se povnanjenje stvari v zrcalu dogaja tudi v punčici. Punčica in ne zrcalo je tako odločilno za to primerjavo, kajti punčica tako zrcali kot vidi, saj je najodličnejši (*béltiston*) del očesa.[25] V mnogih antičnih teorijah videnja je punčica opravilen del očesa prav zato, ker je refleksivna, tako da se je slika v očesu razumela kot dokaz tega, da se v njem dogaja proces gledanja. Kaj natanko ima Sokrat v mislih, kot pravi, da oko vidi samega sebe s tem, ko gleda v punčico? Dobesedno se zdi, da vidi samega sebe, ko v punčici drugega očesa odseva. Toda v nekem temeljnejšem pomenu oko vidi samo sebe kot punčico, torej v bistvenem se vidi kot punčica. Potemtakem punčica zre v punčico in če so očesa lahko različna, denimo po barvi, glede na punčice pač niso. Po svojem bistvu in odličnosti so torej vsa očesa ista, saj jih za očesa dela tisto, s čimer in zaradi česar vidijo. In če je punčica kot zrcalo, ki omogoča samovidenje očesa, kaj bo potem veljalo za dušo? Na kakšen način se lahko sama vidi ona? Edini način, da se duša zrcalno vidi, je druga duša. Ko denimo naša duša misli, bi morala nekako uvideti samo sebe v mislečem delu duše drugega. Ko Sokrat razpravlja s svojimi sogovorci, da bi odkril, kaj mislijo in menijo, v nekem smislu prakticira takšno zrcaljenje. V »Harmidu« je samospoznanje, samovédenje opisano kot vednost o tem, kaj vemo (Chrm. 167a), kar zopet pomeni, da Alkibiad, kot vsak drug sogovorec, spoznava sebe na ta način, da spoznava stvari, ki jih ne ve. V pogovoru s Sokratom namreč vidi Sokratove dele duše, ko mu ta skozi *elenchus* spodbija znanje, ki ga ima. Iz tega razloga tudi Sokrat vztraja, da mora dialog aktivno voditi Alkibiad, učeč se od samega sebe (Alc. 112e-113c, 114e).

[25] Alc. 132d.

Je ob tem pomembno, v čigavo dušo gledamo? Odgovor na to v tem dialogu ni zarisan, vendar bi eksplicitno lahko sklepali, da je. Sokratova duša je že bila bolj zaželena od kakšne druge, tudi in predvsem za Alkibiada. Za stare Grke se je zdelo pomembno, da je ta druga duša prijatelj ali ljubimec, še zlasti Aristotel je vztrajal pri tem, da so prijatelji potrebno natanko iz tega razloga samovednosti. Temu mestu zelo blizko vzporednico najdemo recimo v delu »Magna Moralia« (1213a20-24), ki je morebiti v tem svojem pasusu celo neposredno motivirano z branjem »Alkibiada Prvega«. Njen avtor pravi, da se ne moremo spoznati neposredno: naše želje in nagnjenja so večkrat premočni. In nadaljuje: »Tako torej, kot če želimo videti naše obraze in jih bomo videli s tem, da se bomo pogledali v zrcala, bomo tudi takrat, ko bomo želeli spoznati nas same, do tega dospeli le tako, da se bomo ugledali v prijatelju. Kajti prijatelj je, tako pravimo, drugi jaz *(ho philos heteros ego).*«[26]"

V besedilu bo namesto prijatelja, mojega drugega in bližnjika, nakazana alternativna možnost, ki zaobide človeka. V nekem smislu lahko namreč uvidimo samega sebe, če gledamo v Boga. Ta je v »Alkibiadu Prvem« poudarjeno uveden v nepristnem dodatku in vrinku, ki ga najdemo le pri Evzebiju in Stobaju.[27] }Mesto 133c8-17, do katerega še pridemo, bi tako lahko brali kot utemeljitev tega, da se moramo ugledati, ko gre za naše duše, v nečem onstran duš drugih. Toda le kako bi lahko zrli v Boga? Osnovna dilema je zarisana v tem stavku: »Sokrat: Če naj potemtakem duša, ljubi Alkibiad, spozna samo sebe, mora gledati v dušo, zlasti v tisto njeno območje, v katerem nastaja krepost duše, namreč modrost, in na vse drugo, kar je temu podobno?« (13367-10)

Kaj je potem tukaj podobno (*homoîon ón*), in čemu ali komu je podobno? Duša lahko gleda v tisto mesto v duši drugega, kjer prebiva vrlina modrosti (*sophía*). Lahko pa tudi v nekaj podobnega, toda podobnega čemu? Dve možnosti imamo: bodisi vrlini modrosti in torej temu delu duše, ki pa ni del duše in je zunaj nje, ali pa mogoče kakšnemu podobnemu sestavnemu delu duše? Za nadaljevanje besedila se zdi, da podpira prvo možnost, kajti Bog *(ho theós)* in božansko (*tò theîon)* nastopita tudi tik pred vrinkom na mestu 133c4-8:

»- Lahko rečeva, da je v duši kaj bolj božanskega od tega, kjer se dogajata vedenje in mišljenje? – Ne moreva. – Potemtakem je tisti njen del podoben bogu – in nekdo, ki gleda na to in je spoznal vse božansko – boga in razumnost —, bo tako najbolje dojemal tudi samega sebe. – Tako je videti.«

Sokratova definicija je tukaj jasna: del duše, ki mu vlada vrlina modrosti, je podoben Bogu. Toda na kaj se nanaša *toúto* v vrstici 133c4: nekdo, »ki gleda na to«, gleda na kaj? Če je usmerjen v ta božanski del duše, ki je subjekt prvega dela stavka, potem imamo opravka z instrospektivnim pogledom v lastno dušo; božansko je v nas samih. Iz tega razloga se »vse božansko« in »Bog in

[26] Alc. 133b.

[27] Sorodno mesto najdemo tudi v »Nikomahovi etiki«: »dober človek je do prijatelja tak kot do samega sebe, kajti prijatelj mu je 'drugi jaz' (1170b).« Primerjaj Gantarjev prevod v Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska Matica, Ljubljana 1994.

razumnost«[28] gotovo nanašata tudi na božansko zunaj nas in naše duše. In če je to tako, potem lahko ne glede na novoplatonični vrinek upravičeno govorimo o primerjavi tega dela duše z Bogom. Izpričani vrinek, ki sledi, najdemo najprej pri Evzebiju. Četudi ga moramo jemati z zadržkom, po svoje dodatno ilustrira tezo o samospoznavanju duše skozi Boga:

»- Potemtakem je tako, kot so ogledala jasnejša, čistejša in svetlejša od zrcala v očesu, tudi bog čistejši in sijajnejši od najboljšega dela naše duše? – Kaže že tako. Sokrat. – Torej moramo gledati na boga: uporabljati ga moramo kot najboljše ogledalo človeških zadev glede kreposti duše, in tako bomo najbolje videli in spoznavali sami sebe.« (133c8-17)

Pričevanja iz tekstovne tradicije ne govorijo v prid avtentičnosti teh vrstic. Te skoraj gotovo niso bile v besedilu Platona, ki sta jih prebirala Olimpiodor in Proklos, pa tudi ne znane komu izmed tistih, ki jih omenjata.[29]" Vprašanje je tudi, če jih smemo razumeti kot novoplatonično interpolacijo – novoplatoniki so bili ponavadi v svojih interpretacijah zvesti besedi ali vsaj duhu zapisanega, zato pa tudi ne preveč motivirani za interpoliranje razpravljanih besedil. V njihovem duhu bi tudi bilo, da samovédenje lahko služi spoznanju božanskega, vendar ne tudi obratno, kot bi se dalo naslutiti iz zgornjih vrstic.

Interpolacijo pa bi lahko dodala krščanska tradicija, ker se dvomljivo besedilo omenja v glavnem v krščanskih virih. Razen tega, seveda, krščanstvo poudarja dejstvo, da se lahko spoznamo le skozi Boga. Če pa je besedilo na mestu 133c8-14 avtentično, potem so morale te vrstice iz njega izpasti že relativno zgodaj in jih zato novoplatonski komentatorji niso opazili. Tej možnosti govori v prid nekaj dejstev. Mesto 133b10, kot smo rekli, uvaja neko novo entiteto ob »drugi« duši, na katero lahko zremo, če želimo spoznati samega sebe. Drugič je božansko zunaj duše anticipirano že v odlomku 133c4-6, s čimer je sporno besedilo neposredno in proporcionalno povezano. Žal je to lahko dokaz tudi nasprotnega, tega namreč, da je interpolator svoj »komentatorski« dodatek zgradil na podlagi inspiracije iz natanko tega mesta. Možen argument o avtentičnosti je tudi nadaljevanje besedila, še posebej ta odlomek:

»In če ti in polis delujeta pravično in premišljeno, bosta delovala na ta način, ki je Bogu ljub. – Verjetno res. – In, kot sva govorila prej, delovala bosta tako, da bosta gledala to, kar je božansko in svetlo. – Kaže tako.« (134d1-6)

Gledati na božansko in svetlo (*lamprón*) je kakopak aluzija na omenjeno sporno mesto, ki pravi, da so ogledala svetlejša od zrcala v očesu, podobno pa je tudi Bog svetlejši (v Kocijančičevem prevodu »sijajnejši«) od najboljšega dela naše duše. Beseda svetlejši (*lampróteron*) na mestu 133c11 se zdi dober dokaz o tem, da bi vrinek lahko bil pristen. Tisti, ki mislijo, da ni, bodo pač morali razložiti rabo besede *lamprón* na mestu 134d5. Nekateri iz tega razloga predlagajo, da se ta na tem mestu zbriše in razume kot vnovični vrinek. Toda če zbrišemo *lamprón*, moramo tudi besedo *skoteinón* (»temačno«) na mestu 134e4. Carlini

[28] Pri Evzebiju, grškem krščanskem piscu, gre za delo »Praeparatio evangelica«, novoplatoniku Stobaju za »Eclogae«.
[29] »Razumnost« je Kocijančičev prevod za *phrónesis*.

zato predlaga, da se zbrišejo vse vrstice med 134dl in 134e7, kar upoštavajo tudi nekateri prevodi, recimo Hutchinsonov.[30]

Vendar nam potem mora nekdo razložiti, zakaj so te vrstice komentirane in najdene v Olimpiodorovem rokopisu. Celo več, ta uporabo *lamprón* celo komentira (in Alc. 229.23). Če kdo ne želi upoštevati rabe te besede na mestu 134d5, potem eo ipso ne želi upoštevati Olimpiodora. In ker ta ne omenja in navaja spornega mesta 133c8-17, ga ne moremo uporabiti kot argument proti temu mestu. Nemogoče je namreč hkrati zanikati in priznati, da ima Olimpiodor prav: v tem, ko nekega mesta ne citira, in hkrati narobe, ko navaja neko drugo, če obstoj enega kaže na neobstoj drugega. Olimpiodor pač ne bi imel potrebe dodati vrstic na mestu 134d5, če sporno mesto 133c8-17 zanj sploh ne obstaja. Seveda je še vedno mogoče, da gre za dve časovno različni interpolaciji, prvo narejeno po Olimpiodoru, drugo z mestom 134d5 (po mnenju nekaterih so sporne vse vrstice od 134dl-e7), narejeno še kasneje.

Toda četudi ne upoštevamo vrinka, lahko v rekonstrukciji primerjave zasledimo naslednja razmerja: da bi uvideli samega sebe, se moramo ugledati v božanskem. Božansko je tako v odnosu do naše duše na podoben način, kot je zrcalo v odnosu do punčice v očesu. Odnos duše in božanskega seveda za starogrško filozofijo ni nov. Nenazadnje ga omenja tudi Sokratov sopotnik Ksenofont,[31]" kjer je Sokrat zagovornik modrosti celotnega vesolja, ki da ga usmerja. Ne gre pozabiti na tematizacije Anaksimenovega zraka (*aér*), ki se bistveno povezuje z dušami (o tem, kako po orfikih »božanska« duša prihaja v nas od zunaj, govori tudi Aristotel), na Anaksagoro in Diogena iz Apolonije. Nenazadnje pa o božanskem deležu v nas Platon spregovori tudi v »Fajdrosu«: »Vzrok za to, dragi moj, je tale: še samega sebe ne morem spoznati, kot se glasi delfski napis, in zato se mi zdi smešno, da bi razmišljal o rečeh, ki so mi tuje, če še tega ne vem. Zato to puščam pri miru in verjamem temu, kar se običajno misli o teh rečeh, ter ne razmišljam o tem, temveč o sebi, kot sem že govoril: ali nisem morda jaz zver, ki je bolj zapletena in bolj napihnjena od Tifona, ali pa kakšna žival, ki je krotkejša in preprostejša, po naravi deležna nekakšnega božanskega, nenadutega deleža.« (Phdr. 229e5-230a6)[32]

Žival, ki ne bi bila pošast s stotimi kačjimi glavami, temveč deležna božanskega deleža, v Fajdrosu opisana z atributi ljubezni in poistovetena s človeško zaljubljeno dušo, nastopa prav tako v primerjavi z zrcalom (Phdr. 255d).[33M] Le da je tu ljubljena oseba tista, v kateri se ugledamo. Pogled na to osebo je tudi pogled na Boga, ki ga ta ljubljena oseba posnema, zaradi česar želi zaljubljeni v njej videti in častiti Boga (251a). Četudi so razlike med obema dialogoma očitne

[30] Tako se recimo *tò énoptron* (Alc. 133c9, c 14) za zrcalo pri Platonu sploh ne pojavi, temveč ta uporablja *to kátoptron*, recimo na mestih 132e2 in 133a. Prvi izraz verjetno pomeni katerikoli predmet, ki je zmožen odseva in zrcaljenja (mogoče je mišljen le naravni predmet, kot oko), medtem ko *tb kátoptron* vedno označuje izdelano ogledalo. Primerjaj Clark (1955: 239). Glede Proklosa glej njegov komentar k »Timaju« (in Tim. 3.103).

[31] Primerjaj Carlinijevo utemeljitev (1963: 169-174). Hutchinsonov prevod je dosegljiv v Cooper 1997.

[32] Memorabilia 1.4.

[33] Prevod je vzet iz Kocijančičevega izbora Platona (2002).

(»Fajdros« govori o mnogih bogovih, »Alkibiad« o enem; prvi metaforizira vprašanje človeških in božanskih duš, našteva njihove dele, želelni in voljni del, medtem ko Alkibiad govori le o božanskem delu duše, prvemu ne gre za vprašanje sebstva in duše, temveč njene nesmrtnosti in ljubezni, drugemu pač), bi lahko našteli tudi nekatere sorodnosti. V obeh božanske in človeške duše niso razločene taksonomično v smislu dveh vrst, tako da lahko s pomočjo opisa božanske pridemo do opisa naše lastne. Platonova psihološka teorija je vsebovana v obeh komplementarno. Bistveno vprašanje, ki mu sledita oba dialoga glede samovédenja, pa je spraševanju po samem sebi; ne v smislu tistega »Kdo sem?«, temveč prej »Kaj sem?«, ki je še posebej očitno v postopnem in eliminativnem definiranju »sebstva« v »Alkibiadu Prvem«. Kot rečeno, tudi ob odmišljenem (novoplatonskem?) vrinku bo besedišče tega drugega dialoga ponudilo najpomembnejše dokaze o tem, da je naše samospoznanje odvisno od našega ugledanja božanskega v nas. Če Bog utemeljuje našo vednost o nas samih, se s tem kakopak relativizira filozofski napor, za katerega ponavadi mislimo, da je zgolj razumski in predvsem – naš. Spoznavanje s pomočjo božanstva (ali razumnosti v nas, ki da je božanska) bo hkrati uvedlo tudi različne tipe samospoznanja, jasnejše in manj jasne: Bog bo jasnejši in čistejši od najboljšega dela naše duše, bo nekakšno popolno zrcalo.

Če je sebstvo, naš »jaz« potemtakem, nekaj, kar se skriva v razumskem delu duše, pa še vedno nismo ničesar povedali o vsakem posameznem sebstvu (*autòn hékaston*), ampak smo sebstvo bolj ali manj enačili z dušo in vsako individualno sebstvo obravnali ločeno, ne kot sebstvo po sebi. In kaj, če predpostavimo, da do njega pridemo, če dospemo do Boga: je potemtakem oblika sebstva dejansko oblika Boga? Naj spomnimo: Platon v svoji razpravi o duši in idejah v »Fajdonu« nikoli ne zapiše, da je duša oblika, niti ne, da obstaja oblika duše. Razumski del duše, v »Alkibiadu Prvem« opredeljen kot božanski, je nekako kar izenačen z Bogom, kolikor se na mestu 133c5 Bog in razumnost (*phrónesis*, razsodnost) omenjata skupaj. Ko ravnamo pravično in premišljeno, so naša dejanja narejena na bogovom ljub način *(theophilôs*, 134d2). S tem ko torej zremo Boga, se nam zarisuje prava narava človeka, ki omogoči spoznavanje samega sebe in svojih dobrin. Presenetljivo se torej samovédenje ne konča v nekem subjektivnem, osebnem poglabljanju vase, kot nam to opisujejo standardni psihološki in filozofski konteksti, temveč se skozi opis razumskosti v nas, ki nas presega, ta notranja sebstva izkažejo za nekaj vnanjega in tako rekoč objektivnega. Zreti v to razumskost božanskega je torej najbližja pot do nas samih, druga najbolj ustrezna je ugledati to božansko razumsko naravo v drugih. Tako kot je v »Simpoziju« recimo lepota sama nekaj, kar presega lepoto zaljubljenega, bo tudi v »Alkibiadu Prvem«, če brezpogojno sprejmemo to interpretaicjo, božansko sebstvo prehajalo in presegalo tisto v drugih ljudeh. Alkibiadov hrupen prihod v »Simpoziju«, ki prekine Diotimin govor, mogoče ne nastopa naključno v ljubezenskem kontekstu tam in v »samovednostnem« kontekstu v tem dialogu.[34]" Ker ko ljubi in je zaljubljen v Sokrata, na nek način predpostavlja tisto, kar v njem najbolj ljubi. Vednost in mišljenje, ki sta v duši

[34] Glede primerjave iz »Fajdrosa« in analize »hipertifonične« duše glej Grisworld (1986: 40).

najbolj božanska (*to eidénai te kaì phroneîn theióteron,* Alc. 133c) in ki si ju delijo človeška bitja med sabo in z – Bogom. Vednost in mišljenje kot razumska podlaga v človeku sta tista, ki sta lepa in božanska in ki se ju ljubi. Vendar tega Alkibiad, ujet v svojo profanost telesnihe strasti, verjetno nikoli ni spoznal.

»Alkibiad Prvi« je tako mogoče edini Platonov dialog, ki daje ime »sebstvu« in ga nekako konceptualizira. Kaj naj bi sebstvo smo v natančnem smislu bilo, ostaja odprto. Namesto »teološkega« bi lahko podali tudi njeno »ontološkologično« branje. Če sebstvo po sebi zares obstaja in so naša razmišljanja o njem pravilna, potem bo njegova konceptualizacija morala biti podobna tisti, ki jo najdemo v »Državi« (504b-507e), kjer se omenja ideja dobrega ob primerjavi s soncem, ali »Simpoziju« (210e-212a), kjer se poskuša definirati ideja lepega na podlagi vprašanja, kaj je lepo. Po Trasilovi klasifikaciji opisan kot majevtičen dialog in odgovarjajoč na vprašanje o naravi človeka (*phúseos anthrópou*), bo »Alkibiad Prvi« glede vprašanja sebstva začel iz istega izhodišča sokratskega iskanja definicije. Sebstvo je tisto, na kar se nanašamo s katero od oblik zaimka *autos,* torej samega ali istega. Potemtakem bo vsaka bivajoča stvar nekakšno sebstvo po sebi, vzeta zase in ločeno. V »Sofistu« Platon pove, da bo vsaka stvar, ki je deležna bivajočega, udeležena na istosti (*tò autón*), ki je eden od največjih rodov *(mégista géne),* kar zadeva njen odnos do samega sebe.[35] Iz tega sledi, da bo oblika istosti ta, ki bo odgovorna za to, da nekaj je to, kar je. Vidik istovetnosti s samim sabo, sebstva torej, bo pomemben tudi kot načelo razumevanja in našega znanja o tej stvari.

Če razumemo sebstvo v tem temeljnem ontološkem pomenu, ki se morebiti z ozirom na pomanjkanje evidence v besedilu zdi pretiran, potem lahko izpeljemo tudi primerjavo z »Državo«: sebstvo in ideja Dobrega bosta vzpostavljeni na primerljiv način, saj bo prvo tako rekoč princip tega, da je neka stvar to, kar je, s tem pa tudi princip njene bivajočnosti. Ideja Dobrega bo po drugi strani tista, ki naredi ideje za ideje, odgovorna bo za bivajočnost idej (R. 50929 isl.). Če takšen razmislek peljemo dalje, bo potem veljalo, da sebstvo omogoča našo vednost o tem, da lahko spoznamo vsako stvar v njeni istovetnosti, podobno kot tudi ideja Dobrega usposobi našo razumevanje »hipotez«, ki kot podlaga omogočijo razumevanje stvari in njihovo razlikovanje glede na ideje (R. 510b2). Tako bo v »Alkibiadu Prvem« poudarjena nujnost tega znanja za spretnost (političnega) vladanja. Alkibiad bo moral dospeti do ideje sebstva, še preden bo lahko spoznal samega sebe in dosegel samovédenje. Enako pa bo moral najprej spoznati samega sebe, še preden bo vladal drugim (Ale. 127d isl.) Če bi torej omemba sebstva v dialogu nakazovala platonsko zahtevo po iskanju oblike zanjo, potem bi s tem lahko učinkovito pojasnili, zakaj Platon vztraja pri njegovi določitvi – odgovore na vprašanja namreč vedno dobimo, ko se vprašamo po idejah, tako da je tudi sebstvo postavljeno kot predmet naše vednosti, ki ga moramo odkriti, njegovo znanje pa nam bo služilo kot podlaga za dokazovanje narave človekovega sebstva. Da bi, skratka, razumeli to naravo, bomo morali raziskati sebstvo kot obliko, saj je sebstvo ravno ta ena narava, ki je »ena čez mnogo«. Katero dimenzijo fenomena sebstva, bodisi psihološko, teološko ali logično, je

[35] Glej Smp. 212e isl.

imel Platon ali njegov posnemovalec v mislih, ali še bolje – katero bolj in katero manj, ostaja odprto in neodgovorjeno vprašanje.

THE QUESTION OF THE SELFHOOD AND KNOWLEDGE IN PLATO

The problem of the self in ancient philosophy usually concems the metaphysical and epistemological issues, where the self is taken to be a sort of real entity. In Plato's view we are souls, not the bodies or the composites of the two. But in order to know exactly what the self is we have to recognize it. As the knowledge of the self or the self-knowledge is one of the fundamental topics in Plato's Alcibiades Maior, and some of his other works, the logic of reasoning in this dialogue is the following: Alcibiades should first grasp the idea of selfhood before he can »know himself« and reach self-knowledge. But is it really grasping the form of selfhood that enables us to know ourselves? Descartes' certitude limited our knowledge only to us – one can know oneself, but is able only to infer to the minds of others. Plato's famous metaphor from the dialogue is indicative of something rather opposite; the eye can finely see itself only in the reflection of another eye.

The article examines the epistemological and political implications of the notion of the selfhood, a real challenge for Alcibiades, who is eager to become a politician, especially of »taking care of one's self«, or of ruling others. Namely we have to rule ourselves in order to rule others, as suggests one of the well-known dictums (Ac. I, 127d).

Keywords: knowledge, selfhood, forms, Plato, Alcibiades Maior

Literatura

Annas, Julia (1985). »Self-knowledge in Early Plato«. V Dominic J. O'Meara (izd.), *Platonic Investigations*, Washington, D. C.: Catholic University of America Press.

Carlini, Antonio (1983). *Platone: Alcibiade, Alcibiade Secondo.* Torino: *Ipparco, Rivali,* Boringhieri.

Clark, Pamela (1955). »The Greater Alcibiade«. *Classical Quarterly* 45.

Denyer, Nicholas (2001). *Alcibiades.* Cambridge: Cambridge University Press.

Friedländer, Paul (1964). *Plato Two: The Dialogues, First Period.* New York: Pantheon, prevedel H. Meyerhoff.

Griswold, Charles L. (1986). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus.* New Haven: Yale University Press.

Guthrie, W. K. C. (1979). *A History of Greek Philosophy. Volume V: The Later Plato and the Academy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, Charles H. (1985). »The Beautiful and the Genuine: A Discussion of Paul Woodruff, Plato: Hippias Major«. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III.

Plato (1997). *The Complete Works of Plato,* izd. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Platon *Alkibiades I.* V Platon, *Werke*, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, prevedel Friedrich Schleiermacher.

Platon (1990). *Alcibiade (de la nature humaine).* Paris: Hatier, prevedel Victor Cousin.

Platon (1994). *Harmid.* Maribor: Založba Obzorja, prevedel Boris Vezjak.

Platon (1996). *Alcibiade.* Paris: Les Belles Lettres, prevedel Maurice Croiset.

Platon (2002). *Alkibiad Prvi.* V Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana: Mladinska knjiga, prevedel Gorazd Kocijančič.

Shoemaker, Sydney (1963). *Self-knowledge and Self-identity.* New York: Cornell University Press.

Strycker, Émile (1942). »Platonica I: L'authenticité du Premier Alcibiade«. *Les études classiques* 11, str. 135-151.

Westerink, L.G. (1956). *Olympiodorus – Commentary on the First Alcibiades of Plato.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.